الثقافة الجديدة

فكر علمي - ثقافة تقدمية
تأسست عام 1953

رئيس التحرير: د.صالح ياسر
محرر "أدب وفن": ابراهيم الخياط

المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها

العدد: 404-405
اذار: 2019

يرجى ارسال مواد أدب وفن على العنوان الاتي:
alkhiatibrahim@gmail.com

السعر داخل العراق: 2000 دينار للنسخة الواحدة
الاشتراك السنوي خارج العراق: للأفراد (50) دولاراً أو ما يعادلها، وللمؤسسات (100) دولار، أو ما يعادلها.
يحول المبلغ نقدا على الحساب الآتي:

بالدينار:
مجلة الثقافة الجديدة
مصرف المنصور للاستثمار – بغداد
رقم الحساب: 11153
سويفت كود: MBIVIQBA

بالدولار:
Althakafa Aljadida Magazine
Mansour Bank for Investment– Baghdad
Account No:30721
SWIFT CODE: MBIVIQBA

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 – ساحة الاندلس.
والرجاء إرسال المطبوعات الجديدة على هذا العنوان.
رقم الايداع: 781
رقم الاعتماد: 1288

ترجو هيئة التحرير من المساهمين في الكتابة الى المجلة مراعاة ما يأتي في ما يرسلون للنشر:
* أن تكون المقالة او الدراسة او الشعر ... الخ مستوفية شروط النشر من حيث وضوح التعبير وسلامة اللغة.
* ألا يتجاوز حجم المادة 4000 كلمة.
* ان تكون المادة معدة أصلاً للمجلة، لذا نعتذر عن نشر أية مادة تكون قد نشرت قبل ذلك في أماكن أخرى او على صفحات المواقع الالكترونية.
* يفضل ان تكون المادة مطبوعة على الكومبيوتر ومرسلة عبر البريد الالكتروني أو على قرص مدمج وارتباطاً بالتغيرات التي اعتمدتها هيئة التحرير في ما يتعلق بالتصميم الداخلي، نرجو أن ترسل مع المقال أو الدراسة نبذة مختصرة عن حياة الكاتب أو الكاتبة بحدود 50 كلمة إضافة الى صورة شخصية لنشرها مع المقال أو الدراسة.
* لا تعاد المادة غير المرشحة للنشر، وتتولى المجلة إعلام صاحبها بذلك.
* بالنسبة للمادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني، تلتزم المجلة بإعلام كاتبها عن صلاحيتها للنشر وذلك خلال شهر واحد من تاريخ وصولها.
* للمجلة حق إعداد أو اختصار التعقيبات التي تردها.
* يجوز للباحث اعادة نشر بحثه المنشور في المجلة شريطة أن يشير الى المصدر عند اعادة النشر.

دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والإعلان

محتويات العدد

5- كلمة العدد
7- رسالة من الرفيق عبد الرزاق الصافي
9- رسالة من الرفيقة أم سعد زوجة الراحل الكبير الرفيق عزيز سباهي

ملف العدد:

الذكرى السنوية الاولى لرحيل المفكر وعالم الاجتماع د.فالح عبد الجبار

13- تأملات في الماركسية ..... فالح عبد الجبار
30- الدولة العراقية وبنيتها الاجتماعية ..... سعد عبد الرزاق حسين
37- فالح عبد الجبار وحلم النهضة الذي لم يتحقّق بعد ..... مازن مرسول محمد
44- فالح عبد الجبار والتأسيس لعلم الاجتماع السياسي في العراق ..... لاهاي عبد الحسين
55- قراءة في كتاب "الاستلاب" لفالح عبدالجبار ..... علي عبد الهادي المرهج

مقالات

64- معالم المشروع الفلسفي للبروفسور نمير العاني (1 - 2) ..... فوزي حامد الهيتي
72- تشريعات حاضرة ومؤسسات حائرة .. مجهولو النسب إنموذجا ..... علي حسين جابر
79- النقد الماركسي للدين ..... عدنان عبيد المسعودي
85- إطلالة على ابن خلدون وجذور التأمين في العالم العربي ..... مصباح كمال
92- استقلال الجامعة ..... سجاد سالم حسين

نصوص قديمة

104- حول المفهوم المادي للتاريخ (1 من 2) ..... محمود صبري

نصوص مترجمة

118- ست اطروحات في أدب الهجرة..بقلم: انغار سوتي ..... ترجمة: رشيد غويلب

حوارات

128- (الثقافة الجديدة) تحاور الدكتور مظهر محمد صالح

أدب وفـــــن

كلمة «أدب وفن»

148- الانتلجنسيا والثورة ..... عقيل الناصري

في الحدث الادبي والفني

150- سيبقى ذكرُ (الشوك) ورداً في جنائن العراق
151- عن جريمة اغتيال الأديب د.علاء مشذوب..
152- الشيوعي العراقي يدين جريمة اغتيال الروائي د.علاء مشذوب
153- بغداد تحتفي بنخل السماوة

دراسات نقدية

174- عمر السراي والبحث عن أفق شعري جديد ..... فاضل ثامر
173- السواد الأبيض.....شعرية اليومي والمعاش ..... جاسم عاصي

شعر

183- لست وحدك من ينام هناك... بعض أشيائنا معك ..... علي حداد
187- تجليات ليلية ..... ئاوات حسن امين

قصص

189- قصص قصيرة جدا ..... حسين البعقوبي

فنون

196- بريكست.. التلاعب باتجاهات الجماهير ..... نزار عبد الغفارالسامرائي
198- النحت العراقي ..من (الروح المحلية) الى (سلطة المادة) ..... خالد خضيرالصالحي

لوحتا غلافي العدد للفنان فيصل لعيبي

كلمة العدد

آذار.. شهر الربيع والفرح والأمل المتجدد

قبل أيام من صدور هذا العدد (404-405) نكون قد ابتعدنا مغادرين شهر شباط، شهر الجراح والضحايا، شهر الانقلاب الاسود عام 1963، ودخلنا الى شهر الربيع، شهر الافراح والاعياد، شهر آذار. فبالرغم من مختلف مصاعب ومتاعب الحياة، نتيجة للازمات والاخفاقات التي كابدوها في السنوات الماضية، والسنوات التي قبلها، وتلك التي ربما ستجابههم في السنوات القادمة، يبقى العراقيون مجبولين على الفرح ومسكونين بالأمل المتجدد.

آذار هذا الشهر العامر بالربيع والفرح، عامر ايضا بالمناسبات الكثيرة. اولى هذه المناسبات هو الثامن من هذا الشهر: **عيد المرأة العالمي**. والاحتفال بهذا اليوم يمثل للجميع مناسبة للتضامن ولتصعيد النضال من أجل نيل النساء حقوقهن وحريتهن ومساواتهن الحقيقية. ويكتسب الاحتفال بهذه المناسبة اهمية كبيرة في العراق. فالمرأة العراقية تقاسي من اشكال اضطهاد مركبة. فمع ما يمر به البلد من ظروف صعبة تغذيها أزمة بنيوية متعددة الصُعد ونشاطات ارهابية ظلامية وصراعات طائفية - اثنية، حيث يعاني العراقيون والكادحون منهم على وجه الخصوص من تردٍ هائل في الوضع المعيشي والخدماتي والصحي والتعليمي، وتشوه في البنى الاجتماعية والاقتصادية، ونسب بطالة كبيرة، مع اعداد هائلة متزايدة تعيش دون مستوى خط الفقر. ومن بين كل هؤلاء المسحوقين، تحتل المرأة العراقية هنا موقعا متقدما. يضاف الى هذا كله انها تعاني من تحيز قائم على اساس **الهوية** الجندرية، وتميزا عميقا في سوق العمل. هذا الى جانب اشكال تمييز مختلفة، تبدأ من التحرش مرورا بزواج القاصرات وتنتهي بجرائم غسل العار. ومع كل هذا وتبريرا له برزت هنا خصوصا بعد 2003 مظاهر فكر متشدد ونظرة متخلفة للمرأة تبنت فكرة دونيتها وتبعيتها المطلقة للرجل، وحصرت مهمتها في الانجاب وتربية الاطفال، وسجينة البيت والمطبخ. ونجد الشكل الاقصى تطرفا لهذا الفكر متجليا في جرائم تنظيم "داعش" الارهابي ضد النساء وخصوصا سبي النساء الايزيديات، وما تعرضن له من جرائم، كان آخرها اكتشاف خمسين رأسا مقطوعة لنساء قتلهن تنظيم داعش في مدينة الباغوز السورية، آخر معاقل "داعش" شرق سوريا.

سيبقى الثامن من آذار يوما مهما للتذكير بعدالة قضية المرأة، ولتوحيد الصفوف وتعبئة القوى من اجل النضال بوجه الظلم والاضطهاد، ومن اجل المساواة الحقيقية. فتحية للمرأة العراقية ولنساء العالم بعيدهن.. وتحية الى كل المناضلات، ولكل رائدات الحركة النسوية العراقية.

ومن جهة اخرى يكاد شهر آذار أن يكون شهر الكرد بامتياز؛ فهو يضم العديد من الاعياد والمناسبات المفرحة، وكذلك يشتمل على اشكال مختلفة من الظلم والمآسي التي صبتها عليهم النظم الدكتاتورية المتعاقبة؛ ففي الحادي عشر من اذار 1970 وقعت اتفاقية الحكم الذاتي، وأعلنت من خلال بيان 11/ آذار، وهو بغض النظر عن مآلاته، كان يمثل اعترافا بالحقوق القومية للشعب الكردي التي انتزعها الكرد بنضالاتهم وتضحياتهم، وبدعم القوى الوطنية والديمقراطية. ثم يأتي يوم السادس عشر من

اذار 1988 يوما لجريمة من ابشع الجرائم ضد الانسانية التي ارتكبها النظام الصدامي المقبور، ضد مدينة حلبجة، حين قصفها بالسلاح الكيماوي. أودت هذه الجريمة بحياة اكثر من 5500 مواطن كردي، وأعداد اكثر من الجرحى والمشوهين.
وفي الخامس من آذار 1991 اندلعت شرارة الانتفاضة الكردستانية ضد النظام الدكتاتوري التي ما لبثت ان توسعت لتغطي انحاء كردستان العراق، متحدة مع الانتفاضة الشعبية في مدن العراق الاخرى في جنوبه ووسطه.
وفي الحادي والعشرين من شهر آذار من كل عام، ومن ينبوع أول أيام الربيع ومائها المعين، يتورد **نوروز**، العيد القومي للكرد ولشعوب اخرى؛ فمعهم يحتفل بهذا العيد ملايين الناس في العالم. انه يوم فرح للكرد، يوم نسيان آلام الماضي والتفاؤل بالمستقبل، يوم الاصرار على ان تبقى شعلة النضال متوهجة دوما.
وفي خاتمة آذار من كل عام يحتفل الشيوعيون العراقيون وأصدقاؤهم، وكل انصار الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية في العراق بذكرى تأسيس **الحزب الشيوعي العراقي**؛ ففي الحادي والثلاثين من آذار من هذا العام، 2019، يوقد الحزب الشمعة الخامسة والثمانين، شمعة جديدة تشع في مسيرته الخالدة.
فقبل ثمانية عقود ونصف بالتمام والكمال، مع طلوع ربيع 1934، التمع في أفق العراق المستيقظ من سبات القرون، أمل واعد بغدٍ أفضل للملايين المحرومة. هكذا اذن وفي عام التأسيس، وبمبادرة شجاعة من كوكبة مقدامة من الرواد الأوائل، بدأ الشيوعيون العراقيون مسيرتهم بمنشور سري، وجريدة تتداولها الأيدي خفيّة، ثم ارتقى نشاطهم عبر معارك ونضالات وطنية وطبقية واجتماعية، حتى أصبح الحزب جماهير تفتح الطريق، وتشارك في صياغة الراهن وصنع المستقبل. لقد بدأ الرواد الأوائل ملحمتهم الثورية الكبرى يوم كانت الطبقة العاملة في العراق وليدة، والبلاد تئن تحت سياط الإقطاع وحراب بريطانيا والنظام الملكي، وناهبي ثروات شعبنا نفطاً وقمحاً. في ظل تلك الظروف انبثق الحزب كحركة سياسية من صميم حركة شعبنا الوطنية وحركة طبقته العاملة الفتية آنذاك، يتبنى الفكر العلمي. وبرز بوجهه الوطني الناصع عبر نضال لا يكل يجمع بين الوطني والطبقي والأممي في وحدة جدلية.
ومنذ البداية كشف الفصيل الفتي الرائد، الملتهب حُبا للوطن ولبسطاء الناس أوراقه على صفحات جريدته الأولى السرية (كفاح الشعب)، حيث دعا في عددها الأول (31 تموز 1935) الى تصفية القواعد العسكرية الأجنبية وإلغاء معاهدة 1930، والى يوم عمل من ثماني ساعات وتوزيع الأرض على الفلاحين، وتصدر نضالات الجماهير، ومعارك العمال وهبّات الفلاحين.
وتجاوز نشاطه حدود العراق، وتجلى، مرموقا، في كلتا الساحتين العربية والعالمية، مناصرا الشعوب وحركاتها الوطنية التحررية والتقدمية، ومناهضا الامبريالية والحرب والعدوان.
انها مسيرة كفاح ونضال طويلة، لأحد اهم اعمدة العمل السياسي والنضالي والتنويري في العراق.
وفي ظل المرحلة الراهنة من التوازنات السياسية الداخلية والدولية، ينصب نضال الحزب على تجنيب شعبنا وبالأخص جماهيره الكادحة من شغيلة اليد والفكر شرور الرأسمالية المتوحشة، وإنجاز اهدافه الوطنية والديمقراطية والاجتماعية، وذلك عبر اقامة وادامة وتوسيع اكبر تحالف اجتماعي سياسي ممكن، يعبر عن الطبقات والفئات الاجتماعية ذات المصلحة، والمؤمنة بالتغيير وبالديمقراطية الحقة، وبناء دولة المواطنة والقانون، الدولة المدنية الديمقراطية العصرية. وهو يدرك ان سبيل التطور الرأسمالي الزاخر بالتناقضات والصراعات السياسية والطبقية لن يحل مشاكل البلاد، ولن يفكك الازمة البنيوية الشاملة التي يمر بها العراق.
سيبقى الاحتفاء بمقدم آذار الربيع والأمل المتجدد حيويا، لأنه يوضح لنا معنى الفرح، ويفسر لنا دوما سر الحياة. وستظل شعائر الاحتفال به وطقوس احيائه إرثا خالدا ينير غد الناس من أجل وطن اجمل وشعب سعيد.

رسالة من الرفيق عبد الرزاق الصافي في 15 /1 /2019

الرفيق العزيز صالح ياسر المحترم
تحية رفاقية وبعد..
قرأت العدد 401 - 402 كله من الغلاف الاول الى الغلاف الاخير فوجدته غنيا بتنوع موضوعاته ومواده، وخصوصا في مادته التاريخية عن الثقافة الجديدة، وخطر لي ان أذكر بعض ما أعرف، خدمةً لتاريخ المجلة، وأن اهنئ هيئة التحرير وفي مقدمتها انتم على الجهود المثمرة في الحفاظ على المجلة، وعلى مستواها الرفيع وتطويره.
عدت الى العراق من المنفى في بلغاريا، حيث انهيت الدراسة الحزبية في اكاديمية العلوم الاجتماعية في عام 1963، ونسبّت الى العمل في اذاعة صوت الشعب العراقي، التي كانت تبث برامجها من صوفيا حتى العام 1968 عندما جرى ايقاف بث الاذاعة.
وكانت عودتي في شهر تموز، قبيل عودة البعثيين للحكم في انقلابهم على حكم عبد الرحمن عارف في 17 - 30 تموز، 1968. وفي الاشهر الاولى من عام 1969 تقدم الفقيد طيب الذكر الدكتور صلاح خالص بطلب اصدار "الثقافة الجديدة" التي كانت قد اوقفت بعد انقلاب شباط الاسود العام 1963 وحصل على اجازة اصدارها مجددا.
وقد نسّبت للعمل في المجلة التي كان يعمل فيها الفقيد الرفيق شمران الياسري (أبو كَاطع) والرفيق المحامي والشاعر ألفريد سمعان لغرض الادارة والمحاسبة. وكان تنسيبي للعمل في المجلة للمساعدة في عمل التحرير، ولتغطية نشاطي الحزبي حيث كنت اعمل في تحرير جريدة طريق الشعب التي كانت تصدر سرا يوم ذاك، وكذلك لجنة العلاقات الحزبية.
وقد استمريت في العمل في المجلة حتى العام 1973 حيث انتقل عملي الى رئاسة تحرير جريدة طريق الشعب، التي صدر العدد الاول من اصدارها الجديد في 16 /9 /1973.
وكان يدير العمل في المجلة رفاق اتذكر منهم الرفيق سلام الناصري والدكتور خالد السلام.
وكانت ملكية المجلة قد انتقلت الى الرفيق الشهيد د.صفاء الحافظ لاعتزام الفقيد د.صلاح خالص، العمل خارج العراق. ودرأ لتبجح البعث بذلك وإيقاف اصدار المجلة تولى الدكتور مكرم الطالباني رئاسة التحرير لفترة في السبعينات.
وكنت قريبا من تحرير المجلة، رغم انتقالي الى العمل في رئاسة تحرير طريق الشعب.
وعندما ساءت الاوضاع في أواخر السبعينات واضطرار العديد من قياديي الحزب على الانتقال للعمل خارج العراق، وإيقاف اصدار الثقافة الجديدة داخل الوطن، بادر الرفيق

فخري كريم العضو المرشح للجنة المركزية، وفقا لقرارات المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي العراقي، الذي انعقد عام 1976، الى اصدار مجلة الثقافة الجديدة في الخارج، بمعونة الفقيد طيب الذكر ياسر عرفات، ماليا.

ولا يفوتني ان اذكر مساهمة طيب الذكر عامر عبد الله في تحرير المجلة منذ اواخر الستينات، وفي اعوام الثمانينات عندما كنت في دمشق، اذ كنت احمل إليه مواد المجلة للإطلاع عليها قبل دفعها للطبع، طيلة مدة بقائي في دمشق قبل انتقالي الى العمل في حركة الانصار الشيوعيين في الثمانينات.

هذا ما تسعفني الذاكرة على تذكره، وآمل ان لا يكون فيه ما هو بعيد عن الحقيقة.

*****

أما بخصوص المجلة (الثقافة الجديدة) فأرى ان تسعى هيئة التحرير الى جرد الملاحظات والمقترحات التي قدمها الكتاب في مداخلاتهم المنشورة في العدد 401 – 402 وعقد اجتماع مع من يمكن جمعهم لتقرير ما يرونه بشأنه. وبودي ان اضيف مقترح الاهتمام بتصميم المجلة، وان يعهد به الى مصمم جيد، لتلافي الفراغات الكثيرة، وخصوصا في باب أدب وفن.

وأخيرا، أكرر تقديري الكبير للجهود التي تبذلها هيئة التحرير بقيادتكم في استمرار هذا المنبر المهم للفكر العلمي والثقافة التقدمية.

عبد الرزاق الصافي

رسالة من الرفيقة أم سعد زوجة الراحل الكبير الرفيق عزيز سباهي

الاعزاء جميعا
خصصت ''المجلة الدولية للدراسات العراقية المعاصرة'' الصادرة من انكلترا، عدداً كاملاً بمناسبة ذكرى رحيل الكاتب اليساري عزيز سباهي، في مناقشة تاريخ الحزب الشيوعي ودراسة التحولات الراهنة من وجهة نظر أكاديميين غربيين.
نتمنى من المعنيين في الترجمة نشر محتوى العدد لأهميته في دراسة تاريخ اليسار في العراق.
ساهم في العدد مجموعة من الأكاديميين من عدة جامعات في امريكا وكندا وانكلترا واليابان وسنغافورة وقد نشرت المجلة في عدد سابق لها تأبيناً للراحل من خمس صفحات. المجلة دورية وتصدر باللغة الانكليزية.
محتويات العدد:
• ''عدد خاص على شرف الصحفي والكاتب عزيز سباهي'' ثابت عبد الجبار عبد الله – رئيس قسم التاريخ في جامعة يورك – كندا.
• ''الحزب الشيوعي العراقي من 1934 الى 1979'' آخر مقال كتبه بيتر سلاغلت قبل وفاته - رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط واستاذ في جامعة سنغافورا الوطنية – سنغافورا.
• ''الحزب الشيوعي ينشط بين الفلاحين'' – ترجمة للفصل الخامس من كتاب عزيز سباهي ''عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي'' الجزء الثاني.
• ''اعادة النظر في وثبة 1948: الرفيق فهد وشعبية الحركة الشيوعية العراقية'' – اليزابيث تومسن – استاذة في هارفرد والجامعة الامريكية في واشنطن – الولايات المتحدة الامريكية.
• ''من السياسة الاقليمية الى مظاهرات الشوارع: التغيرات في السياسات الاستراتيجية للحزب الشيوعي في فترة مابعد الحرب'' – داي ياماو – استاذ في جامعة كييو شو – اليابان.
• ''مسارح الدم: العنف الاستعراضي في العراق'' – تشارلز تريب – استاذ في جامعة لندن – انكلترا.
• ''مذكرات جنود عراقيين: من داخل جيش صدام'' – جوزيف ساسون واليسا والتر –

اساتذة في جامعة جورج تاون واشنطن – الولايات المتحدة الامريكية.
• ''التنوع الصعب: عودة سعدي يوسف المستحيلة'' – سنان انطون – استاذ في جامعة نيويورك – الولايات المتحدة الامريكية.
وكذلك يحتوي العدد على مجموعة من مراجعات لبعض الكتب التي نشرت حديثا عن العراق.
تحياتي،

أم سعد

ملف ''المجلة الدولية للدراسات العراقية المعاصرة'' موجود على موقع عزيز سباهي:
HTTP://WWW.AZIZSBAHI.COM/SPECIAL_ISSUE_SBAHI.PDF

رفيقي العزيز
تحياتي الحارة ولكل العاملين معك.
فرغت من إعادة النظر في كتابي عن المسألة الزراعية وأجريت فيه التعديلات التي كنت أبتغيها. وكما ترى فإنني أبدلت عنوانه اذ العنوان الجديد هو الأقرب الى مضمونه ككل وقد اضفت اليه في الخاتمة ما ورد في برنامج الحزب الشيوعي الذي اتخذه المؤتمر الثامن بشأن المسألة الزراعية، وكذلك افتتاحيتي طريق الشعب ليومي 13 و14 نيسان 2009 (العددين 161 و162).
ارجو اضافة المواد الثلاثة الى الكتاب. وفي المقدمة، ارجو اضافة خارطة مفصلة للعراق (جديدة)، اذ الخريطة الموجودة في الكتاب لن تكون واضحة عند التصوير.
عزيز سباهي
مقطع من رسالة سابقة من الراحل الرفيق عزيز سباهي الى رئيس التحرير

ملف الذكرى السنوية الاولى
لرحيل المفكر وعالم الاجتماع
د. فالح عبد الجبار

في السادس والعشرين من شباط/ 2019 حلّت الذكرى الاولى لرحيل المفكر وعالم الاجتماع والشخصية السياسية والأكاديمية المرموقة الدكتور فالح عبد الجبار، إثر "جلطة قلبية". وشكل هذا الرحيل المبكر خسارة كبيرة للثقافة الوطنية والديمقراطية العراقية، ولنا نحن اصدقاءه وقراءه وأحبته الكُثر.

لقد كان الراحل الكبير د.فالح عبد الجبار مفكرا أصيلا، يعرف صنعته جيدا فلا يرتكن الى "المسلمات" والأجوبة الجاهزة، بل كان على الدوام - كمفكر وباحث وعالم اجتماع مرموق - يعيش قلق الأفكار، ويطرح الأسئلة باحثا عن المزيد من المعرفة. وكانت لعادة البحث الدائمة عند د.فالح لاكتشاف مناطق جديدة من المعرفة، في مختلف الحقول التي مرّ عليها، ودفاعه عن الفكر الحر النقدي، بعيدا عن الوصفات الجاهزة، أن قدم مساهمات نظرية جدية في الفكر والسياسة وعلم الاجتماع.. الخ. وقد ظلت تلك الأطروحات تثير المزيد من الحوار والنقد والاختلاف أيضا، لجديتها وأهميتها، لهذا يتعين وضعها في إطارها الصحيح.

واستذكارا لرحيل فقيدنا الكبير د.فالح عبد الجبار أعدت مجلة (الثقافة الجديدة) هذا الملف المكرس لمرور عام على رحيله، ضمن هذا العدد، 404-405، وكنا قد وجهنا دعوة لعدد من الكتاب والباحثين، وقد وردتنا المساهمات التالية، ننشرها هنا حسب مواعيد وصولها الى هيئة التحرير. وإذ نتوجه بالشكر الى الاساتذة الاعزاء ممن استجابوا لدعوتنا، فاننا نتفهم اعتذار من لم يستطع المشاركة في هذا الملف، لأسباب مختلفة.

وقبل ذلك، ارتأينا ان يتصدر الملف مساهمة مهمة للفقيد الراحل د.فالح عبد الجبار تعميما للفائدة.

(الثقافة الجديدة)
أواخر شباط 2019

تأملات في الماركسية

فالح عبد الجبار

ان كانت هذه الاوراق تدين بالعرفان لأحد، فهي تدين بذلك، تحديدا، للاستاذ كريم مروة. له وحده يرجع الفضل في التفكير باعادة اصدار طبعة عربية جديدة لرأس المال. وله ايضا الفضل في عقد لقاء فكري عن مستقبل الاشتراكية، في بيروت عام 1996. هذان الحدثان كانا بمثابة المهماز للقيام ببعض الابحاث، واعادة التفكير في بعض الاسئلة. وها نحن اليوم أمام مطلب جديد: التفكير في عموم الماركسية، لا البكاء على طلل دَرَس. ومن جديد ايضا تأتي المبادرة من الاستاذ كريم مروة، الذي لا يكف عن القاء الاحجار في مياهنا الراكدة بعناد مشاكس، لايني يحفز ويحرك، فاتحا ابواب الاسئلة على مصاريعها. وانا هنا ادخل من كوة عسى ان ألحق بركب الاسئلة، في مسالكها الوعرة.

***

يقول ماركس، في مكان ما، ان طرح السؤال الصحيح هو نصف الجواب. وفي اعتقادي ان السؤال الأرأس، هو الآتي:

ما هي النظرية الماركسية؟ قد يبدو السؤال نافلا، لكنه برأيي جوهري.

هناك اجابة جاهزة، جامعة، مانعة، تقول ان الماركسية نظرية ثورية تتألف من 3 اقسام هي: المادية التاريخية، والمادية الديالكيتية، والاشتراكية العلمية. الطبيعة والمجتمع والفكر نفسه.

هذا التقسيم المبسط، والشائع، الذي تربّت عليه اجيال واجيال من الماركسيين، تقسيم اعتباطي، وزائف، حسب رأيي. اعرف ان هذا القول سيصدم الكثيرين، فهو حكم قطعي بامتياز.

الواقع ان هذا التقسيم الذي ثبت في الادبيات الماركسية السوفيتية اعتبر بمنزلة المقدس. المادية التاريخية (حسب هذا التقسيم): هي تعميم للمنهج المادي على التاريخ. اما التاريخ فهو، حسب المفهوم المتداول، قائم على تشكيلات متعاقبة: المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية، والاشتراكية.

والاشتراكية العلمية: تنقسم بدورها الى الاقتصاد السياسي للرأسمالية، ثم الاقتصاد السياسي للاشتراكية، منمذجة في قوانين صارمة للانتقال، والتضاد، والتحول.

والمادية الديالكتيكية – انها تقوم على اولوية المادة على الوعي، على شمولية التناقض الجدلي (الهيغلي)، وعلى ازواج من المقولات، المادة والوعي، الجوهر والمظهر، الشكل والمحتوى، الكم والنوع، وهلمجرا.

قلت ان هذا التصوير للماركسية كحقول ثلاثة – فلسفة تاريخ، فلسفة معرفة، ثم اقتصاد سياسي للرأسمالية والاشتراكية، قدم بوصفه كلا معرفيا مكتملا. وقد ثبته الباحثون السوفييت في اقانيم شكلية، ثابتة لا فكاك منها.

الواقع ان هذا التقسيم (الثلاثي) مستمد من مقالة كتبها لينين (مصادر الماركسية الثلاثة) للموسوعة البريطانية Encyclopaedia Britannica للتعريف بالماركسية. وهو مقال مكثف ومبسط، مطروح للقارئ العام. ويقصد به توضيح مجالات اهتمام ماركس، وحصرها، قدر الامكان، في حقول محددة. اما ان ماركس كان ماديا، فلا مراء في ذلك. واما ان ماركس طرح نظرة فلسفية للتاريخ. فلا مراء في ذلك ايضا. لكنه لم يكتب دراسة للتاريخ. ولم يكن مؤرخا، ولا فيلسوف تاريخ (سآتي على هذه النقطة مرارا). واما ان ماركس كان ماديا وجدليا، في نظرية المعرفة، فلا مراء في ذلك. لكنه لم يكتب ولم يبحث في فلسفة المعرفة. هناك بالطبع اطروحاته الشهيرة عن فيورباخ (ستة اسطر)، وتعليقاته الشهيرة حول ديالكتيك هيغل (بضعة مقاطع). اما كتاب انجلز (الرد على دوهرنغ) و"ديالكتيك الطبيعة" فهما تلخيصان لكتابي هيغل: المنطق Die Logic (المترجم الى اللغات كلها – الانجليزية مثلا، والعربية ايضا). وللقسم الاول من كتاب هيغل: فينومينولوجيا الروح (او العقل) او "تجليات العقل"، ان شئتم. وقسمه المتعلق بالطبيعة. وان قراءة الاصل الهيغلي، تغني عن هذين (انتي دوهرنغ وديالكتيك الطبيعة)، بل تكشف عن محدودية قراءة انجلز.

قلت ان التقسيم الثلاثي المبسط، للماركسية، على انها "مادية تاريخية" و"مادية ديالكتيكية" و"اشتراكية علمية"، تقسيم مبسط، وان تحويله الى مذهب، او منظومة، كان احد منابع تقويض الماركسية، وثلم حدّها النقدي.

النظرية الماركسية هي نظرية تحليل النظام الرأسمالي ونقده، ونظرية البحث عن الامكانات التاريخية لنقد وتجاوز الرأسمالية، بل ان هذا التحليل، انحصر، موضوعيا، في اوربا الغربية، وكرّس مادة ابحاثه للفترة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر.

بنى ماركس النموذج النظري للرأسمالية وتناقضاته، معتبرا اياه نموذجا كونيا (شاملا) رغم ان الرأسمالية لم تكن في زمانه سوى جزيرة صغيرة وسط محيطات هائلة من انتاج سلعي (حرفي) صغير، وانتاج كفاف، ومشاعيات. اما اليوم فان الانتاج الصغير وانتاج الكفاف، ليسا سوى جزيرة صغيرة في محيط الرأسمالية المتلاطم. وهنا مكمن عبقرية ماركس: بناء نموذج نظري لظاهرة تاريخية (تشكيلة اجتماعية – اقتصادية) يستبق اكتمال ونضج هذه الظاهرة نفسها في الواقع.

ان تحليل ونقد الرأسمالية، والبحث عن امكانات تجاوزها يقوم انطلاقا من تطور الرأسمالية ذاتها، تطور قواها المنتجة، وتطور مؤسساتها الاجتماعية والثقافية، كنظام عالمي (وليس كنظام محلي داخل دولة) حدا معينا من التطور يتعذر عليها، بعده، الاستمرار.

وبودي القول، هنا، ان مهمة نقد الرأسمالية، وتحليل اشكالها المتطورة، المتحولة باستمرار، والبحث عن سبل تجاوزها، مهمة راهنة. وهي اساس استمرار الماركسية ما بعد ماركس. ولكن كيف هي صورة الرأسمالية في النموذج النظري لماركس؟ او: ما هو هذا النموذج؟ ازعم ان الصورة النظرية التي نعرفها، اما مشوهة (النسخة

السوفيتية الرسمية) او ناقصة، كما تركها لنا ماركس.
لو عدنا الى خطط ماركس لكتابة "رأس المال" لوجدنا اجابة شافية، ومربكة. شافية لأنها (اي الخطط) تقدم لنا البنية النظرية كما ارادها ماركس، ومربكة لأنها (أي الخطط) تكشف لنا ان ماركس لم يسعه، خلال حياته، انجاز هذا العمل النظري الجبار. وتركه مفتوحا. وهذا اروع جانب في نظرية ماركس، خلافا لرعب ستالين والستالينيين منه، حيث سعوا الى جعله مغلقا ناجزا، مكتملا، مكتفيا بذاته – على صورة الدكتاتور المغرور الذي يتصور نفسه مركز الكون، نهايته.
لنعد الى الصورة النظرية للرأسمالية كما تصورها ماركس، في هيئة مخطط، وكما اراد عرضها.
هناك عدة خطط لرأس المال، صيغت بين خمسينات وستينات القرن التاسع عشر. وقد استقرت أخيرا الى خطة رباعية (رغم ثلاثية هيغل!) وهي:
اولا – رأس المال.
(أ – الانتاج ب – التداول. ج – وحدة الاثنين. د – العمل المأجور. هـ - الملكية العقارية. و – تاريخ نظريات "رأس المال").
ثانيا – الدولة.
ثالثا – السوق العالمي.
رابعا – التجارة الدولية.
اذا تذكرنا هذا التقسيم الرباعي، وهو حجر الزاوية في فهم نظرية ماركس، لخلصنا الى نتيجتين: النتيجة الاولى (بخصوص ماركس نفسه)، انه انجز البند الاول من العمل النظري. فرأس المال بمجلداته الثلاثة يغطي الفقرات من (أ) الى (هـ). والمجلد الرابع (تاريخ نظريات فائض القيمة) يغطي الفقرة هـ.
اما البنود ثانيا (الدولة) وثالثا (السوق العالمي) ورابعا (التجارة الدولية) فلم يقدم عنها سوى ملاحظات واشارات دقيقة ومذهلة (لما فيها من تنبؤات حول الشكل الدوري لنشوء الرأسمالية في بلدان زراعية، أي شكل انتشارها من بلد الى آخر)، لكنها ليست مبحوثة بذلك التقسيم العلمي الوارد في المجلدات الخاصة برأس المال.
اما النتيجة الثانية المترتبة على ذلك، فهي ان النظام الرأسمالي يقوم على اربعة عناصر مترابطة عضويا، هي الرأسمال، والدولة، والسوق العالمي، والتجارة الدولية. فمعمار العالم، كما اشادته الرأسمالية، هو رباعي المرتكزات. انها تشكيلة كونية.
فالرأسمال، الذي ينمو في اطار قومي، يحتاج الى الدولة، ولا حياة له الا في ظلها وعبرها. وان جريان الاسواق، ونواظم التجارة الدولية، في الاطوار الاولى من الرأسمالية (ما تزال سارية الى حد كبير حتى اللحظة) غير ممكنة الا على اساس بناء الرأسمالية على شكل وحدات قومية (دول) تكون الحامل والناظم لنشاط الرأسمال وعلائقه، لكن حياة الرأسمال انما تكون خارج هذه الوحدات، ولا بقاء له واستمراره الا خارجها ايضا. لم يستطع ماركس دراسة هذه المنظومة الرباعية كلها. هذا اولا، وثانيا ان ما كتبه عن هذا الموضوع (البند الاول مثلا) لم ينشر كله حتى سبعينات القرن العشرين. فمثلا ان الجروندرسية Grundrisse، التي تعتبر المكمل الضروري لرأس المال، لم تنشر إلا في الثلاثينات على نطاق محدود،

ولم تدرس جيدا. كما ان ماركس ترك لنا مخطوطات 1863 ومخطوطات 1867 عن الرأسمال (نصف مليون ثم مليون كلمة على التوالي)، التي لم تدرس جيدا ايضا. وهذا يمعن في تعميق نقص اطلاعنا على النظرية الماركسية. ويا له من نقص فادح.
قلت ان ماركس درس الرأسمالية في موطنها الاساس بريطانيا، وليس ألمانيا، لان النمط الرأسمالي في هذه الاخيرة لم يكن متطورا بعد! ودرس الملكية العقارية (الريع العقاري) في روسيا، لانها قدمت له الظاهرة في شكلها الصافي. ولكن لا الرأسمالية توقفت، وما كان لها ان تتوقف، عند حدود حياة ماركس. ولا بقي المنهج الذي درس به الظاهرة (كأدوات تحليل واستبطان) على حاله. ماركس لا يعترف بالثبات. فالتغير هو الثابت الوحيد. ويصح هذا على الظواهر قيد الدرس، والمنهج (أداة الدرس) الذي يعاينها. ما بقي ثابتا هو ضرورة نقد الرأسمالية، المستمر، الدائم، المتغير (تبعا للظروف) والبحث عن امكانات تجاوزها انطلاقا من تطورها هي بالذات، لا من تمنيات مصلح او طوباوي.
والحال ان نقد الرأسمالية اليوم، اما منكفئ (باستثناء هبرماس الالماني ونعوم تشومسكي الاميركي)، او يعيش على اوهام الماضي وتصوراته (هذا هو حال جلّ الاحزاب الشيوعية، التي فقدت الرؤية ولا تفعل سوى تكرار جمل عقيمة، من ترسانة اواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين).

* * *

كتب ماركس اذن، او درس، التشكيلة الرأسمالية كما بدأت بالنشوء امام ناظريه، واستطاع ان يدرس، بامتلاء، ويقدم لنا العرض النظري، لركيزتها الاولى، الرأسمال. لكنه لم يكتب مجلده عن الدولة، ولا كتبَ مجلده عن السوق العالمي، ولا كتبَ عن التجارة الدولية. بتعبير آخر لم تسمح (امه الطبيعة) له بأن يكمل العمل. لكنه كان واعيا لبنية الرأسمالية كمعمار رباعي: رأسمال، دولة، سوق عالمية، تجارة دولية. ان كل مقولات ماركس، عن التشكيلة، عن البنية الفوقية والبنية التحتية، عن القوانين الاجتماعية بوصفها "ميولا" Tendenzien, tendencies عن البنية الاجتماعية، وكل ملاحظاته الوجيزة عن الدولة والسوق والتجارة الدولية، تنتمي الى هذا الحقل التاريخي المحدد (العهد الرأسمالي)، ولا تنتمي لغيره. غير ان المدرسة السوفيتية – الستالينية، مطتّه قسرا ليشمل التاريخ كله وليشمل كل التشكيلات، وليشمل كل الظواهر، وهو مط وشمول لا تجده الا عند البابوات المعصومين، او في النظم الدينية، الغيبية.
واعود الى التقسيم الثلاثي التبسيطي الذي وضعه لينين لأجل القراء (او القارئ الوسطي) فأقول انه جرى تحويله الى قفص حبست فيه الماركسية، واضفى عليها ادعاءً شموليا مكتملا (ما ابعد ماركس عن ذلك بتواضعه العلمي المشهود!). ولينين نفسه اسهم في هذا بدرجة معينة. فمن جهة نجد لديه توكيدات قاطعة بأن الماركسية "مرشد" عمل، وانها مفتوحة على كل اتجاهات البحث، الى جانب توكيدات قاطعة بأن الماركسية علم كلي القدرة، وكلي الصحة! ليس ثمة علم كلي القدرة ولا كلي الصحة، خصوصا في المجال النظري الاجتماعي.

كل ما لدينا هو فرضيات.
هناك تقسيمات لفكر ماركس تخرج من الاطار الثاني (مادية تاريخية، مادية ديالكتيكية، اشتراكية علمية)، الى اطار اكثر تعددا (من ناحية المواضيع) واقل اتساعا (من ناحية المجال – أي قصر نقد ماركس على الحقبة الرأسمالية المعاصرة لا توسيعه على كل التاريخ، رغم اهمية ملاحظاته التاريخية).
دعونا نعاين وجهات نظر ماركس في الصيغة التالية:
1 – الماركسية والتاريخ.
2 – الماركسية ونظرية المعرفة.
3 – الماركسية والمجتمع (البنية الاجتماعية).
4 - الماركسية والدولة.
5 – الماركسية والاقتصاد.
6 – الماركسية والقومية.
7 – الماركسية والعولمة.
من جديد ينبغي ان أنبه الى ان هذه الحقول المتعددة (اوسع من التقسيم الثلاثي) مقصورة على التشكيلة الرأسمالية المعاصرة، فماركس هو منظّر تناقضات الرأسمالية وإمكان تجاوزها. كما ينبغي ان انبّه الى ان هذا التقسيم هو اقتراح جديد لمعاينة فكر ماركس من زوايا عدة، وتلمس مواطن قوته وبواطن ضعفه.
سأتناول هذه الحقول منطلقا من قراءات عديدة انجزتها عقول ماركسية عملاقة في الغرب، استطاعت بفضل انفتاح حقل البحث دون قيود، ان تبتدع وتعمّق. وسيكون اساس التناول، كما هو حالنا دوما (أي كما يجب ان يكون)، هو:
أ - ان نظرية ماركس لم تكتمل في حياته.
ب - ان الظواهر التي درسها في تحول مستمر.
ج - ان منهج دراسة الظواهر في تعمق مستمر بفضل الانجازات الجديدة في علوم المنهج.
هذه الاسس الثلاثة تضع على عاتق الماركسيين مهمة عسيرة: استمرار الاطلاع على كل فرع معرفي جديد، او انجاز جديد، في فرع معرفي قديم، ورصد حركته النقدية. وهي مهمة تضطلع بها اعداد هائلة من الباحثين، والممارسين من المختصين بالعمل النظري والفكري، والمختصين بالنشاط العملي في تضافرهم المشترك.
لنأخذ الحقول الثمانية المذكورة اعلاه ونبدأ:

اولا – الماركسية والتاريخ

ابتدأتُ هذا الحقل بعنوان "الماركسية والتاريخ" بدل "المادية التاريخية" عن قصد، حتى لا تضيع نظرة ماركس الحقيقية الى التاريخ او تفقد طابعها الفعلي.
تقدم لنا الستالينية نظرة ماركس الى التاريخ على اساس لوحة ستالين الشهيرة لتسلسل: المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية، فالاشتراكية. كل تشكيلة مؤلفة من بنية فوقية وبنية تحتية، وطبقات (عدا المشاعية) وتتميز بصراع طبقي. وتصل كل تشكيلة بنمو القوى المنتجة الى نقطة لا تعود علاقات الانتاج تتلاءم معها، فتمزقها، لتنشأ تشكيلة جديدة.
كما قلتُ سابقا ان مفاهيم البنية الفوقية، والتحتية، وتصادم القوى المنتجة بعلاقات الانتاج، ونشوء تشكيلة جديدة من رحم

القديمة مفاهيم تختص في نظر ماركس بنمط الانتاج الرأسمالي، وبه وحده، وليست معممة على كل التاريخ.
لقد كان ماركس على غرار هيغل يرى ان التاريخ البشري، كتاريخ واحد، تشترك فيه كل الحضارات، والشعوب، وان هذا التاريخ ينطوي على انماط تقسيم عمل: مشاعية، وعبودية، واقطاعية، ورأسمالية، وايضا شرقية (نمط الانتاج الآسيوي القديم).
هذا التنميط العمومي (المختلف عن نظرية المراحل الخمسة) يراد به قول ما يلي:
- وجود تطور ارتقائي في التاريخ البشري.
- ان هذا التطور هو عملية عالمية واحدة.
- ان نمط الانتاج الرأسمالي هو ثمرة التطور السابق.
- ان هذا النمط الاخير ظاهرة جديدة وليس قديمة قدم الانسان.
اكتسب عرض ماركس للتاريخ شيئا من ملامح الغبش الصوفي للهيغلية، وبخاصة فكرة وجود غائية في التاريخ، أي كأن التاريخ هو ذات تعي نفسها. وهي فكرة انتقدها الماركسيون عموما، لأنها فكرة نافلة.
انتقد الماركسيون اللوحة الخماسية (لوحة المراحل المتعاقبة) التي صيغت في عهد ستالين، واعتبرت بمثابة القفص الحديدي. لاحظ باحثون كثيرون ان النمط العبودي الذي نشأ في اليونان وروما لم ينشأ في بلدان اخرى، وان نمط الانتاج الاقطاعي لم ينشأ لا في اليونان ولا روما، بل في المناطق الجرمانية (المانيا القديمة، فرنسا، الجزر البريطانية). ان الانتاج الرأسمالي فقد نشأ في بريطانيا وليس في اليونان.

هذا النمط من التناثر لانماط الانتاج (وهي بالاساس انماط تقسيم عمل)، لا يضع رابطة سببية او تعاقبا سببيا بين نشوء العبودية والاقطاع؛ فالرأسمالية في اليونان او روما القديمة. هناك دوائر حضارية لم تعرف العبودية. واخرى لم تعرف الاقطاع. وبقيت اخرى مشاعية الى يومنا هذا (قبائل استراليا الاصلية قبل الغزو الاوربي). لقد ارادت نظرة ماركس الفلسفية الى التاريخ ان تؤكد على فكرة التطور والتناقض، وعلى الطابع المادي للتطور، الذي لم يكن مدروسا من قبل.

لنأخذ الرأسمالية:

لقد نشأت في اوربا الغربية (بريطانيا، فرنسا) بالتضاد مع الاقطاع، واقترنت بثورات سياسية حادة، بل دامية.
في السويد، حصل الانتقال تدريجيا الى الرأسمالية وبتسويات، ومن دون ثورات.
وفي اليابان تولت الميجي الاقطاعية بنفسها بناء الرأسمالية، لأن البوارج الرأسمالية من اميركا ارادت فتح اسواقها بقوة السلاح للتجارة، فاضطرت الى الانتقال من منطلق حماية النفس. الخلاصة اليابانية ان دولة اقطاعية تتولى الانتقال الى الرأسمالية وتخلق طبقة رأسمالية. هناك انماط لا حصر لها من الانتقال الى الرأسمالية لبقاع لم تشهد عبودية، ولا اقطاعا. هذا التنوع من التاريخ يسخر من أي محاولة لحبسه في ما يشبه جدول الضرب.
الخلاصة، ان نبذ فكرة اللوحة الخماسية، و(التشكيلات الستالينية) ومعها فكرة وجود انماط انتقال حديدية، يفي ماركس حقه

وينجيه من مغبة تعميمات لا شأن له بها. لأن ماركس طرح نظرة فلسفية عامة، هي مجرد اطار عام للنظر، وليس تحليلا مفصلا لكل وقائع التطور التاريخي.
وكما قلت فان ماركس لم يكرس قلمه لدراسة تطور الحضارات رغم انه استشهد باحوال اليونان القديمة، ومصر القديمة، وحضارة الانكا والمايا. وان الدراسات المعاصرة عن هذه الحضارات، المتاحة لمن يريد ان يطلع، تقدم لنا استخلاصات مثيرة.
عدا عن تثبيت مفهوم التطور العام، والطابع المادي (انتاج الحياة) لهذا التطور، اراد ماركس ان يشدد على تاريخية نمط الانتاج الرأسمالي ونبذ فكرة انه ازلي، ويشدد ايضا على عناصر اختلافه عما سبقه. ويلاحظ ان امكانات التطور في التاريخ تتخذ اشكالا عديدة:
- تطور ارتقائي، تدريجي Evolution
- تطور قطعي Rupture
- تطور خطي (تراكمي – صاعد باتجاه واحد). (Lineal)
- تطور دوري (ارتدادي، ومتقدم في آن (Cyclical)
هناك ظاهرات في التاريخ تتسم بالتدرج الارتقائي، واخرى بتطور خطي، وثالثة بتطور دوري، ورابعة بتطور قطعي. وما ينطبق على نشوء وحركة الرأسمالية من اشكال تطور، ينطبق على اشكال تجاوزها المحتملة.
لو طبقنا هذه المقولات على انماط الانتقال الرأسمالية أو انماط التغير الاجتماعي، لوجدنا امثلة وفيرة، على انتقال هادئ، تدريجي من الاقطاع الى الرأسمالية، ولوجدنا اشكال انتقال قطعية، تخللتها حروب وثورات، ولوجدنا اشكال انتقال خطية، واخرى دورية، ارتدادية، وهكذا. ان هذا التنوع في انماط التطور يعني تعذر وضع وصفة واحدة للتاريخ، لمساره، واشكال تجليه.

ثانيا: الماركسية ونظرية المعرفة

مثلما اقترحتُ التخلي عن وهم وجود "مادية تاريخية"، واحلال فكرة وجود "نظرة ماركسية الى التاريخ"، اقترح ايضا التخلي عن وهم آخر هو وجود "مادية ديالكتيكية" كاملة، ناجزة، هي الشكل "الوحيد" والأرقى للمعرفة.
تقوم المادية الديالكتيكية على عمودين؛ العمود الاول هو اولوية المادة على الوعي، وكون الوعي نفسه هو نتاج تطور شكل ارقى من المادة (الدماغ البشري)، والعمود الثاني، ان هناك "قوانين" للديالكتيك تنظم عمليات الطبيعة والمجتمع والفكر.
ان فكرة أولوية الوعي على المادة أو أولوية المادة على الوعي قديمة قدم الفلسفة، والنظريات الفلسفية الأولية السابقة لها. وان القول بأولوية المادة على الوعي قديم قدم المادية اليونانية نفسها، شأن الديالكتيك، ولنا الملاحظات التالية:
أ – تقوم مادية القرن التاسع عشر، ونظرية المعرفة اللصيقة بها على ثنائية الذات والموضوع. الذات الواعية، والواقع الموضوعي، موضوع الوعي. هذه الثنائية هي موضع اعتراض منذ بداية القرن العشرين.
فالوحدة الاولى للمعرفة ليست ثنوية (ذات وموضوع)، بل رباعية:

1- ذات عارفة، 2- موضوع معرفة، 3- توسط اللغة كنظام اشارات لخزن المعرفة ونقلها، 4- وذات اخرى تنقل لها المعرفة.
نحن لا ندخل الى أي ميدان اجتماعي بدون توسط اللغة، والدماغ الخازن لاشارات المعرفة المكونة بدورها من نظام معقد (دال – مدلول، اشكال – اصوات – علامات... الخ).
ب – ان نظم المعرفة حبيسة في نظم ثقافية (ثقافات قومية، ثقافات محلية، ثقافة عالمية متداخلة مع الثقافتين القومية والمحلية).
ج – ان الدراسات اللغوية (من البنيوية الى ما بعد الحداثة) قدمت اكتشافات هامة انعزل عنها الماركسيون بالكامل تقريبا (اضطهاد باختين ابرز مفكر في هذا الباب داخل بلاده – روسيا)، من سوسير، اول بنيوي لغوي، الى نعوم تشومسكي احدث العباقرة في هذا الميدان.
د – ان الفلسفة نفسها، التي كانت علم العلوم، تقلصت اليوم الى مجرد حقل صغير يعنى بعلم المعرفة (الابستمولوجيا)، ويشمل المنطق.
هـ - ان علم المنهج Methodology الذي كان اختصاص الفلسفة وركنها الأعز، انفصل عنها، وبات لكل علم منهجه (مناهج علم الاجتماع، مناهج الاقتصاد، مناهج الانتروبولوجيا، مناهج الفيزياء وهلمجرا).
و – ان منطق هيغل الذي لخصه انجلز في كتابيه (انتي دوهرنغ وديالكتيك الطبيعة) يقف متخلفا الآن عن انجازات العلوم الفلسفية وبخاصة في مباحث المعرفة، وان الزمن قد تجاوزه بشوط كبير.
ز – ان علم المعرفة لم يكتف بالخروج عن أسر الفلسفة بل دخل ضمن املاك علم تشريح وفسلجة الدماغ، وعلم النفس.
هل هناك حاجة الى نظرية معرفة خاصة، جامعة، مانعة، في هذا الباب؟ لا اظن. لأنه اولا لا توجد نظرية جامعة، مانعة، بل توجد فرضيات متوسعة وبحث متصل. ولأنه ثانيا تجري هذه البحوث في ميادين اختصاص لا قبل لفرد او حركة ان تلمّ بها.
هل ننقطع عن الاطلاع على هذه الميادين؟ كلا. بل ان ما ألمّ بالماركسية من خور وتراجع يرجع في جانب منه الى انعزال القائمين على فكرها عن تيارات العصر الفكرية الكبرى: البنيوية، علم النفس، ما بعد البنيوية، التفكيكية، او عن مدارس ماركسية هامة مثل مدرسة فرانكفورت، او مدرسة تشومسكي السنديكالية.

ثالثا: الماركسية والمجتمع

درسَ ماركس بنية المجتمع الرأسمالي، انطلاقا من انجازات المؤرخين الفرنسيين عن الطبقات الاجتماعية، ومن كتابات غيرهم عن بنية "المجتمع المدني"، أي الرأسمالي، (مثل جروتيوس، ومونتسيكيو، وهيغل).
اعتبر ماركس العلاقة بين العمل ورأس المال هي الجوهر البنيوي الذي ينبغي فهم كل العلائق الاجتماعية، في اطاره، وعلى اساسه.
لم يأخذ ماركس اية امثلة من خارج اوربا، لأن الرأسمالية لم تتطور بعد خارجها. كما لم يأخذ جل امثلته الملموسة إلا من بريطانيا وفرنسا بشكل اساس.
رسم ماركس في التجريد النظري طبقتين خالصتين هما الرأسمال = الرأسماليين

من هنا، والعمل = العمال من هناك. وهذا التجريد ضروري لدراسة الظاهرة بشكلها النقي. لكن دراسات ماركس الاخرى، اشارت الى وجود طبقات اخرى: الفئات الوسطى (ما يسمى بالبرجوازية الصغيرة)، الفلاحون، الانتلجنسيا. كما ان الرأسماليين، عنده، ليسوا كتلة، نتذكر كتابه "الثامن عشر من برومير لويس بونابرت" (او ثلاثيته الشهيرة في فرنسا) هناك رأسمال صناعي، ورأسمال مصرفي، ينميان مصالح عديدة. كما ان الطبقة العاملة ليست بالكتلة المتجانسة، الموحدة، ولا بالكتلة الجامدة.

اعتبرَ ماركس الملكية او انعدامها اساس الموقع الطبقي. كما اعتبر المراتب الاجتماعية القديمة (الطبقات الاقطاعية) قائمة على معايير المكانة، الدين، الخ، الموروثة. ودرس اشكال الانتقال من البنى القديمة الى الجديدة. (مجتمعاتنا العربية في طور انتقالي من هذا الى ذاك).

توقع ماركس اتجاهات (tendencies) عديدة بينها:

1 – عملية الافقار المطلق ستؤدي الى تحويل جل الفئات الاجتماعية الى بروليتاريا، أي تحول الاخيرة الى غالبية الشعب.

2 – ان تحطم الفئات الوسطى المتعلمة، سينقل للطبقة العاملة عناصر المعرفة.

3 – ان نظام المصانع سيحول جيش العمل الى قوة منظمة، منضبطة.

4 – تتحول طبقة العمال من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها في عملية تطور الرأسمالية عينها.

لا تزال المجتمعات الرأسمالية تواصل عمليات التمركز والتركز للثروة المجتمعية، وتعزز سطوة الرأسمال، غير ان تطور الطبقة العاملة لم يسر باتجاه الافقار المطلق. وأدت الثورات العلمية المتلاحقة، الى زيادة الانتاجية زيادة هائلة، وتحويل ثروات متزايدة (قوى عمل + وسائل انتاج) الى ميادين الخدمات (القطاع الثالث) والعسكرة (القطاع الرابع) وصناعة الثقافة (القطاع الخامس؟)، أدى حلول الآلات محل الجهد العضلي اولا، ثم الجهد الفكري للمنتج ثانيا، عبر الاتمتة، الى حصول اتجاهات جديدة في تطور البنية الاجتماعية:

تقلص العمل اليدوي، تقلص الطبقة العاملة، اتساع الفئات الوسطى.

ان توقع ماركس باتساع الطبقة العاملة ظل يتحقق منذ مطلع الرأسمالية (اواسط القرن السادس عشر) حتى منتصف القرن العشرين. بتعبير آخر ان "القوانين" التي رصدها ماركس عملت لفترة، وهي، كما قال ماركس "ميول" وليست قوانين، فالقوانين ثابتة لا تتغير، والميول تتعدل وتتحور.

ولدينا الآن ظاهرة تقلص الطبقة العاملة في الدول الصناعية المستقرة، حيث نشأت الرأسمالية، وعدم تطورها بدرجة كافية في الدول النامية، حيث نقلت الرأسمالية. وهناك حالات وسطية ما تزال تشهد تحقق "ميول" المجتمع الرأسمالي كما رصدها ماركس في حياته.

هذا الوضع بالطبع يعطي الثقل الاجتماعي للفئات الوسطى، وتترتب عليه استنتاجات كثيرة ذات طابع عملي، متروكة للممارسين.

وبالطبع فان هذه الميول الجديدة ليست أزلية هي الاخرى. ولا يستطيع احد ان يعرف على

وجه الدقة ما سيحصل للبنى الاجتماعية في حالة التوصل الى مجتمع مؤتمت، أي مسيّر بأجهزة آلية، ذاتية التنظيم والتفكير (على غرار نظم الكومبيوتر الفائقة)، وهل ان مثل هذا المجتمع يوصل احتدام العلاقة بين التملك الخاص للثروة، والطابع المجتمعي الشامل للانتاج، الى مدى اقصى، ويحل، في الوقت نفسه، مشكلة توفر المعلومات اللازمة لتنظيم المجتمع، او تسييره وفق خطة منظمة، بدل الفوضى الضاربة، مع ما يتطلبه ذلك من اعادة توزيع الثروة.

رابعا – الماركسية والنظرية الاقتصادية

يشكل هذا الحقل ألمع وأوسع وأغزر نتاجات ماركس، وتلاميذه، جيل كاوتسكي وبوخارين وهيرشفيلد ولينين، وسواهم.

ينطوي هذا الحقل على عدة مجالات:

1 – المجال الأرأس، أي الجوهري، وهو ما حاولت الالماح إليه سابقا، يقول في هذا: ان نمط الانتاج الرأسمالي، القائم على مبدأ الربح (استخلاص فائض القيمة – المطلق اولا، فالنسبي لاحقا) لا يستطيع العيش بدون توسع (اعادة الانتاج الموسعة)، التي تتطلب توسعا في الاسواق (القومية والعالمية)، ويتحقق عبر التجارة الدولية، بتوسط الدولة (في القرون الاولى) وخارج قيود هذا التوسط في عصر العولمة . يصف لنا ماركس في الجروندريسة Grundrisse وفي الاجزاء المجهولة من رأس المال . ان الرأسمالية تتوسع باطراد، وتخلق بتوسعها القيود والعقبات الخالقة للأزمة، وتحفزها الأزمة على ابتداع حلول وطرق جديدة، فتخرج منها الى توسع أكبر واشد عنفوانا، ويخلق التوسع الجديد قيودا وعقبات جديدة، تستثير بدورها محاولات تجاوز، وهكذا دواليك، حتى تصل الرأسمالية (كنظام عالمي) الى نقطة يتعذر بعدها تجاوز عقباتها هي، فتدق عندئذ ساعة النهاية. هذه هي رؤية ماركس.

هذا النمط من التنبؤ النظري يحيلنا الى السؤال الكبير الذي اثاره المؤرخ الماركسي بيتر جران Peter Gran: ما هي الآماد الزمنية لمثل هذه العملية؟ قرن؟ قرنان؟ سبعة قرون؟ ويجيب: ”نحن لا نعرف! لا ندري ان كنا في اواسط عمر التشكيلة الرأسمالية ام في اواخرها! وان القول بمرحلة اخيرة (عليا)، تخمين وحدس قد لا يصمدان امام الواقع“.

يواجه الماركسي الواعي المشكلة التالية: ان آماد تطور التشكيلة لا تحسب على غرار آماد حياة البشر. لكن الوعد الثوري بتجاوز التشكيلة الرأسمالية يواجه محنة المصالح المادية الآنية للحركات والطبقات الثورية، فهي تريد تحقيق انجازات، هنا، الآن، وليس انتظار وعد (قد يكون بنظرها مجرد يوتوبيا). هذا الاحتدام بين الآماد (المدة) الموضوعية للتطور، والآماد المحدودة للحياة البشرية يصح هنا على المفكرين، كما يصح على قادة الحركات وانصارها. هذا التضاد يدفع الى تفكير رغائبي، الى ”تمنيات“ بـ”قرب النهاية“. لعل مثل هذا التضاد يقف وراء القول بأن ”الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية“ (قد تكون مرحلة وسيطة)، او يقف وراء قول ستالين بامكان بناء الاشتراكية خلال حياة جيل واحد (حياته هو)، او قول (زعم) خروتشوف بأن بناء الشيوعية سيكتمل في التسعينات (من

القرن الماضي اثناء رئاسته طبعا).
2 – وضع ماركس صورة (تنميط نظري او نمذجة) للرأسمالية الفردية كما نشأت في بريطانيا، وتنبأ بتحول ملامحها باتجاه الاحتكار. ووصف، معتمدا على الوقائع التاريخية وليس على الحدس، نموذجين لصعود نمط الانتاج الرأسمالي: صعود الحرفي الصغير، او صعود التاجر (أي اما من دائرة الانتاج، او دائرة التداول). ولو قيض لماركس ان يعيش حتى اواسط القرن العشرين، لوسع نموذجه الى عدة انماط:
2 – أ – النمط الفردي/ الرأسمالية الفردية.
2 – ب – رأسمالية الدولة.
2 – ج – الرأسمالية القرابية.
2 – د – خلائط او هجائن من أي اثنين، او حتى هذه الثلاثة.
اذا كان نمط الرأسمالية الفردية مفهوما، فان رأسمالية الدولة انطلقت من البلدان التي جاءت الى الرأسمالية متأخرة بعض الشيء (المانيا، ثم روسيا)، وقد سخر انجلز من الاشتراكيين الالمان، الذين ظنوا ان "قطاع الدولة" هو "بناء اشتراكي". (راجع مقالته عن قضايا السكن وغيرها من الامور في المانيا).
تكشف لنا رأسمالية الدولة والرأسمالية القرابية عن هجائن فرضها التطور (على شكل خطر عسكري من دول متطورة، او منافسة تجارية حادة). اما تطور الرأسمالية القرابية (اندونيسيا، السعودية، ودول اخرى) فيكشف لنا ان نقص المؤسسات الاجتماعية والقانونية الحامية للملكية، ونقص تطور المؤسسات المجتمعية الحديثة، يدفع باتجاه الاحتماء بشبكات القرابة (حتى على مستوى الحرفي الصغير).
لهذه الانماط، او خلائطها تمايزات عديدة، ونتائج سياسية خطيرة. منها ان شكل رأسمالية الدولة لا يسمح بتطور المؤسسات الديمقراطية بل يعيقها، ويعيق بالتالي، تطور الرأسمالية نفسها في المدى البعيد. اما النمط القرابي فانه يضيف الى ذلك عوائق اخرى اجتماعية وثقافية.
3 – درس ماركس المكونات القطاعية للرأسمالية على اساس ثنائي:
القطاع الاول (انتاج وسائل المعيشة).
القطاع الثاني (انتاج وسائل الانتاج).
تطورت هذه البنية القطاعية في عدة اشكال تبعا لمستوى تطور القوى المنتجة. فكلما ازدادت القوة المنتجة تعاظما، قلّ العمل الضروري اللازم لانتاج وسائل المعيشة ووسائل الانتاج اللازمة لها. وزاد العمل الفائض المكرّس للحاجات الاخرى. ويلاحظ ان لدينا في الاقل ثلاث بنى قطاعية، حاليا:
3 – أ – الرأسمالية المتطورة – تحركت على النحو التالي:
بلغ التصنيع والانتاجية الرأسمالية شأنا عظيما اليوم بحيث ان قطاع "صناعة الثقافة culture Industry" يستوعب اليوم 40% من قوى العمل في الولايات المتحدة مثلا.
3 – ب – رأسمالية الدولة الاجتماعية (البلدان الاشتراكية):
لم تستطع دول التجربة الاجتماعية الوصول الى قطاع خدمات متطور، او قطاع خامس اكثر تطورا. وبقيت عواصم مثل موسكو ووارشو، تفتقر الى جهاز استنساخ، او فاكس، حتى الثمانينات!
3 – ج – رأسمالية الدولة الخليطة
يفتقر هذا النموذج الى القطاع الثاني، الذي

تقرر الانتاجية فيه مستوى تطوير ما يليه من قطاعات. كما يتميز بضعف القطاع الاول (انتاج وسائل المعيشة)، ولما كان الريع المستمد من الصناعات الاستخراجية (النفط) او بيع الخدمات السياسية والامنية والعسكرية للدول الغنية، عرضة للتقلب، فان التطور السريع لقطاع الخدمات يقف على رمال رخوة.

الخلاصة: المكونات القطاعية في تغير وتحول مستمرين، وان هذه التحولات مقبلة على ثورة كبرى، في حال تعميم الاتمتة.

4 – يتميز النظام الرأسمالي العالمي اليوم بتداخل واسع ومتشعب، يزج شعوب الارض قاطبة. ولم يعد هذا النظام معتمدا على دولة ضامنة (انجلترا في القرن التاسع عشر، واميركا حتى عام 1973، عام سقوط اتفاقية "بريتون وودز" الضامنة للمبادلات العالمية بالدولار).

ويتسم الوضع الحالي بأن التأثيرات المتبادلة للانتاجات القومية (كوحدات مؤلفة للبنية الكلية) يخلق وضعا خارج سيطرة أي وحدة منفردة فيه، ما يدفع باتجاه العمل الجماعي (الاتحاد الاوربي، مجموعة السبعة – صارت ثمانية – الكبار).

لاحظ مثلا التدخل الهائل لمعالجة الانهيار المالي في المكسيك (ضخ عشرات المليارات)، او معالجة الوضع الكوري الجنوبي (احد النمور الآسيوية)، او معالجة الوضع الاندونيسي. لقد ضخت الرأسمالية العالمية، عبر قنواتها الناظمة (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي) ما يقارب 200 مليار دولار لمعالجة أزمات ثلاثة بلدان ليست متطورة ولا اساسية في المنظومة.

والاستنتاج الاولي، ان المنظومة الكونية للرأسمالية لا تستطيع العمل بصورة متسقة، سلسلة، خالية من الأزمات، إلا بسير كل اجزائها سيرا "طبيعيا"! بتعبير آخر ان منابع الأزمة في الرأسمالية عممت على سائر مكونات المنظومة، بدرجات متفاوتة الشدة بالطبع. كما ان الجهد التدخلي التنظيمي بات اكبر وأوسع. ولكن ماذا سيحصل، ومن سيضخ لمن، اذا اندلعت الأزمة في اكثر من موقع، وفي آن واحد؟! بودي الاسترسال حول تحويرات بنية الانتاج (حلول الآلات محل العمل الفكري)، وتحويرات قانون القيمة الماركسي (الخاص بسلع الصناعات التحويلية) الى مظاهر جديدة لقوانين سلع صناعة الثقافة (دقيقة اعلان بخمسة ملايين جنيه، او سعر لاعب كرة قدم بـ 55 مليون جنيه، او سعر صورة او صوت لمغن شهير... الخ).

ان "موت" الماركسية "المعلن" سيثبت زيفه في اول أزمة واسعة، آتية. والغريب، كما تقول احدى الصحف الليبرالية البريطانية، ان "اتباع" ماركس، يهجرونه، اما المنظمون الرأسماليون فيعيدون اكتشافه! ويعلنون بدهشة: ان توقعات ماركس حول سيطرة الاقتصاد على السياسة صائبة، وتتحقق الآن امام ناظرينا، وان الأزمات المصاحبة للنمو، جزء من التكوين البنيوي للرأسمالية.

هذه المفارقة مفهومة. فـ"الاتباع" يهجرون الماركسية بصيغتها الميتة، أي التي عرفوها ناقصة مشوهة، اما الرأسماليون فقد تحرروا من عقدة العداء لماركس، بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وصاروا يرونه بتوازن اكبر. ما احوجنا الى ان نُصاب بعدوى رؤيته بتوازن اكبر، ووضوح اشد.

خامسا – الماركسية والدولة

بعد الرأسمالية، او الرأسمال، تأتي الدولة في التسلسل التالي لمشروع دراسة ماركس، وهو المشروع الذي لم يتحقق، لسوء حظنا.

شدد انجلز على الطابع القمعي كوظيفة اولى واساسية للدولة الحديثة في العهد الرأسمالي. وفعل ذلك بصورة مطلقة. كما شدد انجلز (كتاب اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) على ربط نشوء الدولة بالصراع الطبقي اساسا. وفعل ذلك صورة مطلقة.

اما ماركس فإنه قبِل بهذا التحديد، ولكنه اضاف عليه ابعادا كثيرة منها :علاقة الدولة بالمجتمع المدني، علاقة الدولة بالطبقات، استقلال الطبقة السياسية (القائمة على اجهزة الدولة) استقلالا نسبيا عن الطبقات المالكة، التمايز البنيوي للدولة من حيث مؤسساتها. لكن ملاحظات ماركس، للأسف، لم تحظ بالاهتمام الكافي قبل ان يتحرك العقل الماركسي رالف ميليباند، الذي نبه الى هذه المسائل وغيرها.

اوردت الدراسات الانتروبولوجية للحضارات القديمة، ان الدولة نشأت كجهاز حماية لدولة – المدينة (اثينا، روما، بابل، الانكا، الصين، مصر القديمة) ضد البوادي، أي ليس لقمع جزء اجتماعي داخلي، بل لصد جماعات خارجية. بتعبير آخر ان نشوء الدولة يرجع الى التضاد بين الشكل المستقر للمجتمعات البشرية)المحمية بالاسوار) والشكل المترحل (البدو بلغة العرب والبرابرة بلغة الاغريق)، كما يرجع، لاحقا، الى التضاد بين مراكز الحضارة نفسها. فلم يكن عبيد هذه المدن بحاجة الى ادوات لجم مادية، ذلك ان الدين والاعراف، وانغلاق الطبقات القديمة، وحرمة الاتصال فيما بينها، كانت جزءا من التقاليد والعبادات الكفيلة بالضبط المجتمعي. ولم تقم الدولة بوظيفة قمعية ضد العبيد إلا بعد فترة طويلة من نشوئها وتطورها، وبعد نقل العبيد من الانتاج المنزلي، الى الانتاج الزراعي والمنجمي. ولم يحصل هذا التحول إلا بعد قرابة3 آلاف عام من نشوء دولة المدينة!

أهمل الماركسيون ملاحظات ماركس عن الدولة كما اهملوا تحليل الدولة الحديثة من حيث:

(1) انها ممثل لجماعة قومية محددة (الاهتمام بنشر الثقافة القومية، وتوحيد اللغة عبر اجهزة التعليم.

(2) انها لبنة في المعمار الرأسمالي العالمي.

(3) انها تتولى وظائف انتاجية وثقافية.

(4) انها تمتاز بتكوين بنيوي متباين من حيث المؤسسات ودرجة تمايزها.

(5) انها تحتاج دوما الى مصادر شرعية (الدين، الايديولوجيا، التعاقد الاجتماعي... الخ).

(6) انها ذات علاقات متباينة بالمجتمع المدني... الخ.

هذا التذكير مفيد لنبذ الفكرة التبسيطية عن الدولة الحديثة كنتاج للرأسمالية وحسب! فاذا كانت الرأسمالية واحدة، فما الذي يفسر لنا نشوء عدة اشكال من الدول داخل نمط الانتاج الرأسمالي، بل داخل بلد واحد، ولماذا تبرز دولة الملكية المطلقة، او دولة الملكية

الليبرالية المقيدة، او الدولة البونابرتية، او الدولة الفاشية، او الدولة التقليدية القرابية، وهلمجرا كلها داخل التشكيلة الرأسمالية الواحدة. قلتُ في مبحث مطول (ماركس والدولة – النظرية الناقصة) ان ماركس ترك لنا الحقل فارغا، وان "هذا الحال يستثير تعاسة الدوغما بلا ريب، ولكن من أين نأتي لها باستقرار الاشياء وهنائه في عالم التنوع المناكد؟".

اقول هذا لأننا بحاجة الى دراسة الدولة في عالم اليوم بوجه عام، ودراسة الدولة في عالمنا العربي، وفي العراق تحديدا، اضافة الى حشد من الدراسات التطبيقية. وبودي اقتراح عدد منها للاطلاع، وبخاصة ما يتعلق منها بالتطور الديمقراطي، المفتاح نحو مجتمع يدير صراعاته بصورة قانونية، مؤسساتية، سلمية، مع ادراكي ان هذا الافق بحاجة الى مدى تاريخي كامل كي يتحقق في بلد مثل العراق انحطت فيه الروابط المدنية الحديثة الى ادنى مستوى من السقوط.

ان الديمقراطية الرأسمالية، هي الممهد التاريخي الحضاري، نحو أي افق ما بعد رأسمالي يمكن تخيله، ولا يشفع لنا ان العالم يتقدم الى ما بعدها.

سادسا – الماركسية والقومية

تعتبر الدولة القومية (nation – state) شكلا جديدا للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، ملازم للعهد الصناعي الرأسمالي. فالجماعات البشرية التي كانت تتحدد بالانتماء الى قبائل وعشائر، او دول مدينة، ومقسمة الى احياء وبيوتات واصناف، صارت تعيش في مجال واحد موحد، محدد سياسيا بالدولة المركزية ذات التخوم الجغرافية المثبتة، ومحدد ثقافيا باللغة (او مزيج الدين واللغة، او مزيج اللغة والعرق)، ومحدد اقتصاديا بالسوق القومي، ومحددا اجتماعيا بالمؤسسات المجتمعية .ان عمر هذا التنظيم الجديد للبناءات المجتمعة لا يزيد على 3 قرون.

اعتبر هذا الشكل الجديد (الدولة القومية)، في اطار الماركسية، بمثابة ثمرة للتطور الرأسمالي بما فيه من (أ) نظم اتصال مادية (سكك حديد، سفن بخارية وخطوط تلغراف) تسهل التبادل التجاري وتسند تقسيم العمل المتشعب. وبودي ان اضيف معمارين هما: (ب) نظم اتصال ثقافية: لغة موحدة، وسائل طباعة (صحيفة... الخ)، تشكل اداة التفاعل. (ج) نظم ادارة سياسة مركزية – جهاز اداري موحد، نظام قضائي موحد، جيش دائم... الخ.

اعتبر ماركس تطور الدولة القومية نتاج عملية ارتقاء تطوري مديد، وانتقال من مستوى انتاج ما قبل رأسمالي الى رأسمالي حديث.

ونلاحظ هنا ان اولى الدول القومية نشأت عفوا، أي بدون وجود "حركات قومية" او "ايديولوجية قومية". لكن دول الموجة الثانية قلبت التسلسل: ابتداء من حركات وايديولوجيا قومية، وصولا الى دولة قومية مركزية حديثة.

لاحظ احد المفكرين ان ماركس، الذي امتاز بعين ثاقبة لكل ما هو جديد، طرح بديله الأممي (العالمية ما فوق القومية) في القرن التاسع عشر تحديدا، وهو قرن الموجة الثانية للقومية (المانيا، ايطاليا، ثم بولندا والشعوب السلافية لاحقا).

ورث ماركس، شأن اوغست كونت، وسان سيمون، النظرة الارتقائية لمفكري اواخر القرن الثامن عشر، وهي النظرة القائلة بأن الدولة المركزية (= الدولة القومية) هي لحظة عابرة في التطور، وان تجاوزها الى رحاب العالمية (الاممية) ضرورة واتجاه محتوم للتطور.

هذا الاستنتاج اغفل واقعة ان الرأسمالية اذ ترسي الاساس للعالمية، فانها انما ترسيه بتوسط الدولة القومية. وبالفعل فان التطور العالمي سار في اتجاه توطيد الدولة القومية على امتداد القرن التاسع عشر (بوتيرة بطيئة) ثم القرن العشرين، بوتيرة متسارعة. كان آخر موجاتها تفكك يوغسلافيا الى مكوناتها القومية، وقبلها تفكك باكستان (الى بنغلاديش وباكستان)، وتفكك جيكوسلوفاكيا، والاتحاد السوفييتي نفسه، الى مكوناته القومية.

وبينما يحث التطور العالمي توطيد الأسس لتجاوز الاطار القومي (الاتحاد الاوربي)، فانه ما يزال يواصل بقايا العملية الاخرى: ونشوء دول قومية (فلسطين الآن، والاكراد مستقبلا).

واليوم فان العالمية التي توقع لها ماركس ان تتحقق وتتجاوز الدولة القومية بسرعة (خلال حياته؟ ربما) خرجت من اطار الدولة القومية الى الكونية، أي اقتربت من النموذج النظري، الذي استبق الواقع. ماذا حصل للحركات الاشتراكية والشيوعية خلال هذه الفترة.

1. في الطور الاول (ماركس، روزا لوكسمبرغ، كاوتسكي، ولينين ايضا) – ازدراء النزعة القومية، واعتبار الدولة القومية لحظة عابرة، يتم تجاوزها بفضل الاممية التي ترسي الرأسمالية ركائزها المادية والثقافية.

2. في الطور الثاني (لينين – ستالين) قيام الحركات المنتصرة ببناء دول قومية، والاعتراف بها كلبنة من لبنات معمار العالم المعاصر، لبنة ضرورة باطلاق. لقد انحبست كل الحركات العمالية في اطرها القومية، الى حد التطابق.

3. واليوم، اذ تبدأ عملية الخروج من الأطر القومية الى العالمية (الكونية، العولمة) يقف اليسار مرتعبا من ذلك، متشبثا بالماضي، بعد ان عاش جل القرن العشرين داخل الاطار القديم، بتعبير آخر بينما يبرز اساس متين للأممية، تبقى اشكال الفكر والممارسة حبيسة الاقفاص المحلية.

سابعا – الماركسية والعولمة

ينبغي ابتداء التمييز بين العولمة globalization كعمليات موضوعية، ومذهب (او مذاهب) العولمة globalism، أي التفسير الايديولوجي لهذه العمليات، والبرامج السياسية المشتقة منها.

ان اغلب الدراسات الجادة (الماركسية وسواها) يشير الى ان العولمة هو الاصطلاح الذي يطلق على كل العمليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تجري خارج سيطرة الدولة القومية بوصفها وحدة للتحكم، بعد ان كانت هذه العمليات تنطلق اساسا من الدولة القومية باعتبارها المرجع والاطار المقرر، أي أداة التحكم والفعل.

ان قصر العولمة على الجانب الاقتصادي وحده (فتح الاسواق، اسواق السلع والمال، وفتح عمليات الاستثمار والتبادل بتجاوز

أي سلطة سياسية قومية) هو قسر فكري، اختزالي وضار الى أبعد حد. ان نظم الاتصال عبر الاقمار الصناعية، وتدفق المعلومات، والتسخين الكوني، واوضاع البيئة، الفقر، الاوبئة، الانفجار السكاني، الجريمة المنظمة، الهجرة المتبادلة هي جزء من عمليات العولمة، شأن تدفق السلع والرساميل والخدمات، وايضا (بحدود مقيدة) حركة قوى العمل.

وتنشط في العالم جملة هائلة من المؤسسات والآليات فوق القومية، من الأمم المتحدة، الى محكمة العدل الدولية، الى صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومحكمة العدل الاوربية، مرورا بعشرات الآلاف من المنظمات الاجتماعية، والمعاهد والجامعات (بحدود ما هي مستقلة).

تطرح العولمة كاطار موضوعي عام لتطور المجتمعات الحديثة باشكالها الرأسمالية المتنوعة، جملة تناقضات منها:

أ – ان خروج هذه العمليات عن سيطرة الدولة القومية، يعطي للشركات العملاقة، باعتبارها قوى اقتصادية ناشطة، سلطة وسطوة فوق سلطة الدولة.

وهذا يطرح الاشكال التالي من زاوية التطور الديمقراطي في العالم المتقدم) حيث الديمقراطية تحصيل حاصل): كيف يسع التكنوقراط، وهو غير منتخب وغير مخول ان يقرر ويحسم، في حين ان الطبقة السياسية المنتخبة بالاقتراع والمخولة، لا تستطيع ان تقرر وتحسم. من يحكم؟ هذا السؤال يستثير العقول ويحفز على الآتي: (1) تشكيل حكومة عالمية. (2) تشكيل مؤسسات فوق قومية جديدة، ذات طابع ديمقراطي. (بيان ستوكهولم).

ب – اتجاه العلاقات الدولية نحو الفوضى الكاملة، بموازاة سعي الولايات المتحدة الى التصرف المنفرد، في الوقت الحاضر، وبموازاة نبتات كارتلات سياسية جديدة (صعود اوربا الموحدة).

ج – احتدام التوتر الثقافي، نظرا لانحباس الثقافات في اطر ثلاثة: اطار قومي، (دولة)، ما دون قومي (جزء من بلد)، وما فوق قومي. ويحتدم الصراع بفضل ظاهرتين متعاكستين: (1) نشاط الثقافات المحلية في ازدياد. (2) وسائل الاتصال الالكترونية تفتح له المجال للانتشار ما وراء الاطار المحلي.

د – ان تطور العولمة يذكي من ناحية انتشار قيم الديمقراطية، والعلم، والشفافية، وحرية المعلومات، ويدفع باتجاه الليبرالية السياسية (= الديمقراطية البرلمانية) من الوجهة الثقافية، لكن انفتاح الاسواق، وانفلات التطور الرأسمالي المفتوح، يستثير حركات احتجاج عارمة، تدفع النخب السياسية الى تشديد الاستبداد او انماط الحكم التسلطي.

بتعبير آخر، ان الليبرالية الاقتصادية، وان كانت (بالمعنى التاريخي العام) الاساس الموضوعي لليبرالية السياسية، تعمل، في ظروف العالم النامي وسط ظروف العولمة، باتجاه كبت الليبرالية السياسية.

هـ – اخيرا، ان الحركة المدومة للعولمة، تخلق، رغم نشرها للعلم والتكنولوجيا، حالة من انعدام اليقين تذكي النزعات الصوفية، والغيبية (وهذه احد منابع بروز الدين بقوة في حياة كثرة من البلدان المتقدمة والمتوسطة والمتخلفة – باستثناء اوربا الغربية).

بتعبير آخر ان التقدم العلمي التكنولوجي، يذكي ”تقدم“ اشكال الفكر ما قبل العلمي.

هذه بعض اوجه عمليات العولمة.

هناك ثلاثة استجابات ايديولوجية عامة للعولمة، هي:

1. الاتجاه الليبرالي – الذي يحيي العولمة باعتبارها انتصارا للعقلانية، الرأسمالية، وانتصار الاقتصاد على السياسة، او فك حركة الرأسمال عن الدولة، كما دعا اليه آباء الليبرالية الكلاسيكيين (آدم سميث). وهو يدفع باتجاه الهجوم على نظم الرفاه الاجتماعي، وتأمين مناخ حرية كامل في ارجاء المعمورة.

2. الاتجاه القومي والماركسي المنغلق، الذي يعيش في الماضي، ويعارض العولمة، جملة وتفصيلا.

3. الاتجاه الماركسي النقدي، وايضا الليبرالي النقدي (سوروش، أتالي) الذي يدعو الى تطوير حكومة عالمية، واشكال لجم عالمية لحركة الاسواق، ومعارضة كل الاوجه السلبية لهذه الظاهرة، دون اغفال الطابع المزدوج للعولمة، وجوانبها الموضوعية.

ان العمليات التاريخية في المرحلة الراهنة، وان كانت تتسم بموضوعية، فان حقل الموضوعية هذا ناجم عن الفعل البشري المنفتح في كل لحظة على امكانات متعددة، وخيارات. فالتاريخ، كما يقول ماركس، عملية من صنع البشر، وان كانوا يصنعونه في شروط معطاة ومنقولة من الماضي.

لندن

كتب بالاصل في 4 – 14 – آب 2000

(ابتداءً من منتصف تموز / يوليو عام 2015 عمّت مدن العراق الكبرى، في الوسط والجنوب، واحدة من أكبر حركات الاحتجاج الاجتماعية في تاريخ العراق الحديث.

بدأت الحركة الاحتجاجية على نحو عفوي في مدينة البصرة، أقصى جنوب البلاد، احتجاجاً على تردي الخدمات وغياب طاقة الكهرباء، وتحولت بفعل الأوضاع العراقيّة إلى احتجاج على الفساد المالي والإداري، وعلى نظام المحاصصة الحزبية الضيقة باسم الهويات المذهبية والإثنية. والحركة الاحتجاجية بمجملها مثّلت احتجاجاً على النخب الحاكمة كرمز لفشل الاسلام السياسي في إدارة الدولة؛ ولعل الشعار الأكثر ترديداً: "باسم الدين باقونا (سرقونا) الحرامية" يعبّر مباشرة عن إدراك هذا الفشل.

ولعل المغزى الأكبر لهذه الحركة الاجتماعية إنها تمثّل بداية انشطار الهويات القومية والمذهبية انشطاراً سياسياً واجتماعياً، وهو ما يسميّه علماء السياسة انتقال من سياسة الهويّة المذهبيّة والقوميّة، إلى سياسة القضايا، وهذه الأخيرة عابرة، بشكل بديهي، للجماعات الصغيرة القومية والمذهبيّة).

فالح عبد الجبار، **حركات الاحتجاج العراقية: من سياسة الهوية الى سياسة القضايا**، مركز الشرق الاوسط، 2018.

الدولة العراقية وبنيتها الاجتماعية

د. سعد عبد الرزاق حسين

عالم اجتماع وسياسي عراقي. شغل منصب المدير التنفيذي لمركز الدراسات العراقية في بيروت، لبنان، والذي رأسه الدكتور فالح عبد الجبار حتى وفاته.

صدر للدكتور فالح عبد الجبار في سنة 2017 كتاب تحت عنوان: "كتاب الدولة، اللوياثان الجديد"، الذي تعود فكرة كتابته إلى عام 1991. ويتناول مراحل تأسيس الدولة العراقية، منذ نهاية العهد العثماني، وحتى احتلال العراق في 2003. ويكمل هذا الكتاب، مخطوطة، تحمل عنوان: "اللادولة"، تتناول الفترة منذ احتلال العراق في 2003 وحتى انتخابات كانون الأول 2005، رغم أن مقدمة المخطوطة، كانت قد كتبت في عام 2011. ويكمل الكتابان أحدهما الآخر بشكل كبير، إذ إن موضوعهما هو الدولة العراقية وما جرى فيها من تطورات، ومراحل صعودها ونكوصها، ومحاولاتها المستمرة للوصول إلى العصر الحديث.

وللدولة اليوم تعاريف عديدة، خاصة الحديثة منها، لكن جميعها تدور حول أن: "الدولة، هي التنظيم السياسي للمجتمع، أو الجسم السياسي، وأكثر تحديدا، هي مؤسسات الحكومة. الدولة هي شكل من أشكال المجاميع البشرية، تتميز عن غيرها من الجماعات الاجتماعية من خلال أهدافها، في ترسيخ النظام والأمن، ووسائلها تتم عن طريق فرض القوانين، وحدودها، هي المنطقة المحددة بسلطة قضائها أو حدودها الجغرافية، وأخيرا من خلال فرض سيادتها"[1]. ويعرفها (ماكس ويبر) باعتبارها: "المحتكر الشرعي لاستخدام العنف، الذي تفرض من خلاله أوامرها". وهذا النسق من الأوامر والقوانين يسعى لأن يكون نفوذه ملزما لكافة مواطني الدولة، وكذلك لكافة الفعاليات المختلفة المتعلقة بحدود سلطة الدولة القضائية[2].

واختيار عنوان "اللوياثان الجديد" يحمل إشارة ذكية تذكر بكتاب توماس هوبز "ليفياثان Leviathan-" الذي يعتبر من أول المؤلفات الحديثة عن الدولة، الذي صدر في عام 1651. يشير هذا العنوان إلى المصطلح التوراتي الأسطوري للحيوان البحري الضخم الذي يشبه

الحوت والتمساح، والقصد منه هو ذلك البناء الضخم والمخيف للدولة. وظهرت الدولة الحديثة حسب هوبز، بعد أن أصبح من الصعب على الإنسان الاستمرار في الحياة الأولية الحرة، التي تتلخص في "حرب الجميع ضد الجميع". وهكذا ينبغي على الإنسان أن يتنازل عن بعض حقوقه الأساسية، وتحويلها إلى شخص أو جماعة تقوم بتنظيم حياته داخل المجتمع - فكرة العقد الاجتماعي-، ومن دون ذلك، لا يمكن أن يقوم المجتمع، ولا أن يحصل الإنسان على السلم والأمان، بل إنه لن يتمكن من القيام بالأعمال الحرفية أو الصناعية أو التجارية... إلخ، وبكلام آخر لا يتمكن من القيام بأي عمل مثمر. واعتبر هوبز أن "الحالة الطبيعية" للإنسان تتلخص في اهتمامه بذاته وفي المنافسة مع الآخرين. "فيعرض الإنسان نفسه لحكم الدولة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لحفظ النفس، التي بواسطتها يتمكن من الهروب من الدوامة الوحشية للتدمير المتبادل القائم على علاقته بالآخرين"[3]. وإذا كان كتاب هوبز يعنى ببدايات نشوء الدولة وتطورها، فإن كتاب فالح، يعنى، ومن ثم في مخطوطة "اللا دولة"، بانهيار الدولة العراقية وانحلالها، من خلال تحولها إلى دولة فاشلة.

يستعرض كتاب "اللوياثان الجديد" مسار الدولة العراقية منذ تأسيسها في عام 1921، مع العودة إلى التاريخ العثماني بنهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، الذي ارتبط بتشكيل الدولة من خلال فترة مدحت باشا، وانقلاب 1908 في تركيا، والحرب العالمية الأولى، واحتلال بريطانيا للعراق.

كان المجتمع العراقي في هذه الفترة، التي يطلق عليها فالح "مرحلة ما قبل الحديثة" عبارة عن: دويلات مدن، ومافيات الأحياء، والأصناف الحرفية، والقبائل، والعشائر، والأشراف، والعائلات.

ويتطرق الكتاب إلى مرحلة تأسيس الدولة العراقية، وجهود الملك فيصل الأول في بناء دولة حديثة، وتذبذب البريطانيين بين الاعتماد على فئة الضباط الشريفين ومثقفي المدن، الذين كانوا يشككون في ولائهم، وبين رؤساء العشائر باعتبار أن العراق بلد ريفي بالدرجة الأولى. وبموجب قوانين 1932 - 1933 تحول رؤساء القبائل من الأوصياء على الأراضي بشكل تعاوني، والخاضعة لحيازة العشيرة، إلى طبقة كبار ملاك الارض، مستغلين عمل أفراد عشائرهم في الأرض، ومن ثم أصبحت هذه الطبقة، تدريجيًا، الطبقة السياسية الأساسية حتى نهاية العهد الملكي في عام 1958.

ويعتبر فالح أن المرحلة الأولى لتأسيس الدولة العراقية محددة بالسنوات 1921 - 1963، جرى فيها محاولة خلق أمة حديثة في إطار ليبرالي اقتصادي، وسياسي، ثم تحولت في المرحلة الثانية 1963 - 2003 من دولة "تسلطية - عسكرية" إلى دولة "توتاليتارية - قرابية". أما المجتمع العراقي فقد انتقل من المرحلة الأولى (ما قبل تأسيس الدولة العراقية) باعتباره مجتمعًا تقليديًا، إلى المرحلة الثانية (بعد تأسيس الدولة) التي ظهرت فيها البنى الاجتماعية الاقتصادية الحديثة: الطبقات، الفلاحون، أصحاب الأراضي. فبلغ أكثر

من نصف المجتمع المرحلة الثانية، ولا يزال الربع حتى الآن عند المرحلة الأولى، والباقي بقي بين المرحلة الأولى والثانية. وهكذا يعتبر فالح المجتمع العراقي، مجتمعًا انتقاليًا "تتعايش فيه النظم الاجتماعية الحديثة والتقليدية، وتتداخل مع وجود روابط وسيطة ضعيفة وقدرة مؤسساتية ضعيفة، وثقافة تقليدية تتطور على خط طائفي"[4]. ومستندا إلى سلاغليت وبطاطو: لا تشكل الطبقات الحديثة سوى 28٪ من السكان، والعمال 9٪، أما الباقي 36٪ فيتألفون من أكثرية عديمة المعرفة، ومتدنية التعليم، مفتقرة إلى الأدوات التنظيمية الضرورية للعمل الاجتماعي.

وبخصوص الفئات الوسطى في المجتمع، التي لم تتمكن من أخذ مواقعها المفترض أخذها بعد ثورة تموز 1958، فبقيت ضعيفة ومنقسمة على نفسها، وبدلا من أن تتولى السيطرة والنفوذ، جاءت فئات من الموظفين الحكوميين من ذوي الرواتب: موظفي دولة وعسكريين، للسيطرة على الدولة وتمشيتها حسب رغباتهم. وزادت قوانين التأميم لعام 1964 في تشرذم الفئات الوسطى من رجال الأعمال والقطاع الخاص. كما يتناول الدور السلبي الذي لعبه القطاع العام في الاقتصاد العراقي.

ويتطرق فالح إلى مسألة النفط وبفضله تحول العراق إلى دولة ريعية، وأصبحت استقلالية الدولة متأتية من اعتمادها على الريع الخارجي، بدلًا من اعتمادها على قواها المنتجة. وساعدت واردات النفط على استقلالية الحكام عن المجتمع، وبالتالي ترسيخ أنظمة الحكم الدكتاتورية. وبهذا الخصوص يتناول فالح صعود البعث للحكم للمرة الثانية وتحول نظام الحكم إلى النظام الشمولي. وبعد استلام صدام السلطة جرى تحول النظام الريعي – التسلطي- إلى نظام أسري توتاليتاري، ومن ثم صعود القبيلة والدين بعد عام 1991.

إن فكرة كتاب "اللوياثان الجديد" تدور حول ملاحظة أن الدولة في العراق وفي بعض دول العالم الثالث: "الدولة كل شيء، والمجتمع لا شيء"، وعلى عكس تطور الدولة في الغرب فهي في عالمنا الثالث: "كائن همجي، لا عقلاني، يمثل إرادة جزئية، جزافية".

وفي "اللادولة"، يحلل فالح القضايا التي رافقت احتلال العراق في 2003 بكثير من التفاصيل، معتمدا على المقابلات التي أجراها مع عدد كبير من الشخصيات السياسية والإدارية والصحفية وغيرها، وكذلك على المقالات الصحفية سواء في الصحف الوطنية أم الأجنبية، وعلى الدراسات والمؤلفات التي تناولت هذه الفترة. ويبدأ الكتاب بمراجعة فترة العقوبات الدولية على العراق بعد حرب 1991، وينتقل إلى فترة التحضير لاحتلال العراق من قبل الولايات المتحدة، وتباين الرأي حولها بين "الواقعيين" و"المثاليين"، إذ يعتقد أصحاب الرأي الاول، بأن العالم العربي تقليدي وتسلطي غير قابل للإصلاح الديمقراطي، بينما يعتقد الآخرون أن الديمقراطية ستكون عملية عسيرة، لكنها قابلة للتطبيق. ويلخص وضع المجتمع

العراقي بعد الاحتلال بالتالي: "لقد خرجت الأمة لتوها من 35 سنة من الحكم التوتاليتاري الذي خلّفها في أزمة هوية، تشظ عرقي وطائفي عميق، وتدمير شبه تام للمؤسسات الحديثة"[5]، وفي مكان آخر "كان المجتمع العراقي في أزمة هوية عميقة، تتحارب فيها قطاعات متخاصمة عرقيًا، ودينيًا، وطائفيًا، وقبليًا"[6]. ثم يتناول الكتاب فترة غارنر ومن ثم بريمر، والتغيير الذي حدث في السياسة الأمريكية نحو العراق، الذي تكرس في قرار مجلس الأمن 1483 في 22 آيار 2003. وينتقل الكتاب إلى تحليل الحركات والجماعات الإسلامية الشيعية والسنية التي صعدت إلى السطح في هذه الفترة وتدهور التيارات القومية العربية والماركسية. ويكتب بهذا الخصوص: "ماذا حصل إذن، حتى تنهار السياسة الأيديولوجية، لتحل محلها سياسة الهوية، سواء القديمة، ما قبل الحديثة (الطائفية المذهبية، والقبلية، تحديدًا) أم الهوية الجزئية الحديثة، أي الإثنية (الأكراد، التركمان، الآشوريون) الجواب يكمن في بنية الدولة، فهي العلة وهي الترياق"[7]. ويتطرق الكتاب إلى دور القبائل والعشائر منذ عام 1991، ودورهم فيما بعد إبان الاحتلال الأمريكي. كما يتعرض الكتاب إلى أوضاع الطبقة المنتجة والوسطى والصناعية، ويؤكد على نمو قطاع الموظفين من ذوي الرواتب. كما يتناول الكتاب تحليل أسباب الإرهاب الذي رافق الاحتلال الأمريكي، وطبيعة المنظمات والحركات التي مارست العنف والارهاب. أخيرا يصل الكتاب إلى فترة مجلس الحكم واسترجاع السيادة في 28 حزيران 2004، وقانون إدارة الدولة المؤقت وانتخابات كانون الثاني 2005، والاستفتاء على الدستور ونتائج انتخابات كانون الاول 2005.

ولإلقاء الضوء على أفكار فالح عن الدولة، من المناسب الاستعانة بمفهومين مهمين؛ الأول، المجتمع يصنع الدولة. والثاني، الدولة تصنع المجتمع[8]. وبشكل عام فإن أغلب المجتمعات الحديثة سارت على طريق أن المجتمع يصنع الدولة، بمعنى أن الدولة تتأسس في ضوء بنيتها الواسعة: طبقات، فئات، مؤسسات اقتصادية وأحزاب سياسية ومنظمات اجتماعية، وغيرها، جميعها لها انعكاسات في هذا الشكل أو ذاك، على طبيعة الدولة وسلطتها الحاكمة. ومن أهم النظريات السياسية التي تتبنى هذا المعيار هي "التعددية" و"الماركسية". أما أصحاب الاتجاه الثاني، الذي يؤكد تدخل الدولة في بنية المجتمع وتغيرها بالشكل الذي يخدم مصالحها أو مصالح البعض من تكويناتها، فتمثلهم نظريات: "الليبرالية الجديدة"، و"نظريات النخبة"، و"مؤسساتية الدولة". وهناك عدد من النظريات السياسية التي تقف في الوسط بين المفهومين، كما أن بعض التطبيقات الحديثة من هذه النظريات تحركت صوب الجانب الثاني من المفهوم، فتلك التي تؤكد على أن المجتمع يصنع الدولة، تقربت من تلك التي تؤكد أن الدولة تصنع المجتمع، والعكس صحيح أيضاً.

وإذا نظرنا إلى مسار الدولة العراقية، خاصة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى،

نجده ميالا إلى سطوة الدولة على المجتمع، فيتمكن من بيده السلطة من تغيير عدد من جوانب بنية المجتمع. فالبريطانيون سعوا لتشكيل بنية اجتماعية حديثة، وربما نجحوا في هذا المضمار إلى حد كبير، فظهرت طبقات وفئات وتشكيلات حديثة بجانب تلك التقليدية، رغم أنهم ركزوا على حكم القبائل وبعض العوائل الحضرية. وجاء قانون الإصلاح الزراعي ليلغي طبقة كبار الملاك، وجرى تحسن واضح لكثير من فئات الطبقة الوسطى بعد عام 1958، إلا أن قوانين التأميم لعام 1964 قد قوضت مصالح القطاع الخاص، وجعلته يتردد في الاستثمار في بعض النشاطات الاقتصادية، خصوصًا الصناعية منها.

ومنذ وصول البعث في 1968 إلى السلطة ازدادت سهولة التحكم بالمجتمع، خاصة بعد ازدياد واردات النفط، وتحول الاقتصاد العراقي إلى اقتصاد ريعي. فخلال فترة نهاية السبعينيات، جرى صعود السلم الاجتماعي من قبل فئات جديدة من المقاولين الموالين لرجال السلطة، كما ازدادت في هذه الفترة بشكل لافت للنظر فئة موظفي الدولة. ونتيجة للغرور وللسياسة الهوجاء لحكام البعث، فتتت العقوبات الاقتصادية الدولية النسيج الاجتماعي للمجتمع، وأوقعت بالكثير من الفئات الوسطى إلى أسفل السلم الاجتماعي، وقاربت بعضها خط الفقر.

وأنهى الاحتلال الأمريكي في 2003 الدولة العراقية التي تأسست في 1921 من خلال حل مؤسساتها الرئيسة، خصوصًا تلك المتعلقة بأمن المواطن وسلامته. وقد عبر فالح في عشية احتلال العراق بقوله: ''النظام القديم قد باد، وما زال النظام الجديد يتشكل. هذه أمة في حال الانتظار، وعد بلا يقين، ورجاء في حال من الشك. السؤال الأكبر والأوحد هو: هل بتنا ننتظر غودو على طريقة صامويل بيكيت؟ وإلا فما هي الاحتمالات الأخرى؟''[9].

ورغم أن خيار الحرب على العراق من أجل تغيير نظام صدام، كان من أسوأ الخيارات، وارتبط على الخصوص بفريق واحد من الاتجاهات الحاكمة في الولايات المتحدة، المعروف بـ''المحافظين – الجدد Neo-Conservative''، الذين وضعوا خطة غزو العراق منذ عهد الرئيس الأمريكي الأسبق كلنتون، وما شجع هذا الفريق على المضي في غزو العراق، هو نجاحه في أفغانستان، من خلال الإطاحة بحكم طالبان. ورغم كل ذلك، فقد حملت بدايات الاحتلال بعض الأمل، من حيث أن النظام السياسي الجديد سيكون ديمقراطيًا في طابعه العام. لا بل جاء متفائلًا للغاية، من حيث فصله للسلطات الثلاث، وضمان حرية التعبير والاجتماع وتأسيس الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، ومراقبة الدولة من خلال مؤسسات مستقلة عنها، وتمكين المواطن من انتخاب حكامه عبر انتخابات حرة ونزيهة، وجاءت كل هذه الإجراءات دفعة واحدة من دون توفر مؤسسات كفيلة بتحقيقها، ما بدد كل الآمال المعقودة عليه. كان من الضروري لأجل تحقيق مثل هذه المهام إعطاء فرصة أطول لمرحلة انتقالية تتكفل بإصلاح كافة الخروقات والسلبيات التي خلّفها النظام

السابق، وخلق المؤسسات المناسبة لتحقيق نظام ديمقراطي متوازن، تكون السلطة القضائية المستقلة الحَكم فيه. كما ينبغي بالضرورة توفير الأمن والخدمات للمواطن، ومحاربة الإرهاب الذي نجح بالتالي في شل العملية السياسية. ويكتب فالح بهذا الخصوص: "يقينًا، لا يمكن للعراق، بل لأي بلد، أن يقوم بعملية أي تحول ديمقراطي إن لم تفكك بنى السلطة القديمة ويعاد تركيبها ثانية؛ ولكن كان الأولى بالطرق، والنظرة، والتوقيتات، المعتمدة في الإجراءات المتخذة لتحقيق هذا الهدف أن تكون أكثر إتقانًا وإرهافًا؛ وكان الأولى بهذا الأخير أن يكون قانونيًا، تدريجيًا، انتقائيًا، بدلًا من أن يكون شاملًا، إداريًا وفظًا، أي جزافيًا"[10]. وقد كان بيَّن في "اللوياثان"، أن الديمقراطية، ككل أنظمة الحكم تستلزم وقتًا وجهدًا لتضرب جذورها في المجتمع.

هل سننتظر "غودو"؟ أم هناك أمل في إصلاح الدولة العراقية؟ إن أي فكرة للإصلاح لا بد أن تبدأ بالنخبة الحاكمة، ما دمنا بصدد أن الدولة تصنع المجتمع، إذ ينبغي أن تتوفر لديها الإرادة والقابلية والوضوح في خوض عملية الإصلاح، التي هي ليست من المهام السهلة مطلقًا. ويصعب في ظروف العراق، اختيار نخبة حاكمة تتسم بالنزاهة، إذ لدينا إرث ما يقارب الستة عشر عامًا لنخب سياسية، هدفها الشخصي الثراء من أموال البلاد. وللأسف القول بإنه ليس بالضرورة أن تكون هذه النخبة منتخبة من قبل الشعب، كما تم انتخاب جميع النخب السابقة التي احتلت المراكز الأولى في الدولة، وذلك لأن شريحة واسعة من الناخبين، لا تصوت على أساس برنامج وكفاءة المرشح، بل على أساس انتمائه الديني أو الطائفي أو الإثني، وهذا ما ينسف فكرة الانتخابات برمتها. وينبغي أن تتميز النخبة التي نحن بصددها بالهوية العراقية الوطنية، التي لا تفرق بين أبناء الشعب بحسب انتمائهم الطائفي أو العشائري أو المحلي أو القومي.

وإن أفضل بداية لبرنامج الإصلاح لا بد أن تبدأ بالتخلص من كل مظاهر الدولة الفاشلة المتسمة بالضعف في إنجاز مهامها الإدارية والتنظيمية اللازمة لضبط الناس والموارد. وأن تتمكن الدولة من احتكار الاستخدام الشرعي للعنف، من خلال التخلص من كل الجماعات المسلحة التي تسير وفق أجندات خاصة بها، وأن لا تتحول أراضي البلاد إلى ملجأ للعناصر الخطرة كأمراء الحرب والجماعات الإرهابية. وأن تقوم بمحاربة الفاسدين وإدانتهم، وتخفيف الصراعات الداخلية، وتوفير الأمن والسلامة للمواطن. والاهتمام بتقديم أقصى الحدود للخدمات العامة الأساسية، وعدم الاكتفاء بالحد الأدنى. وينبغي إعادة تقويم مؤسسات الدولة الأساسية: التنفيذية والتشريعية والقضائية، بحيث تعمل بالشكل الاحترافي المستقل، وتحفيز طاقات الجهاز البيروقراطي والقوات المسلحة والأمنية. وأخيرًا أن تتمكن الدولة من بسط نفوذها على أرضها وعلى شعبها، وحماية حدودها الوطنية[11]. وبالتأكيد إن مثل هذا البرنامج يتطلب في ظروف

العراق إعادة النظر في مواد الدستور وتعديلها بالشكل المناسب، كما ينبغي إحياء بعض المؤسسات التي أشار إليها الدستور كالمجلس الاتحادي وغيرها. لكن، الغريب، أن كل هذه الأمور ليست مخفية على أحد، وحكامنا أفضل من يعرفها، لكنهم غير مستعدين للتغيير؛ فالدولة "العميقة" التي صنعوها خلال السنوات الماضية، كافية لحمايتهم من المحاسبة والمساءلة، وتجني لهم ثروات لا طائل لها. وأخيرا، لا يبدو في الأفق أن التغيير قادم، وسيكون البديل في الغالب مكلفًا للغاية.

الهوامش

1 - <https://www.britannica.com/topic/state-sovereign-political-entity>.

2 - Christoper Pierson, 'The Modern State', second edition, New York 2002, p.6

3 - Ibid, britannica. Com

4- فالح عبد الجبار، "كتاب الدولة، اللوياثان الجديد"، الطبعة الأولى 2017، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، ص86.

5- فالح عبد الجبار، "اللادولة"، ترجمة حسني زينة، الطبعة الأولى 2013، بغداد - بيروت- أربيل، ص5.

6- "اللادولة"، مصدر سابق ص26.

7- "اللادولة" مصدر سابق ص 108.

8- Christoper Pierson, 'The Modern State'Ibid p. 55-72

9- "اللادولة"، مرجع سابق ص5.

10- "اللادولة"، مرجع سابق ص44.

11- <https://www.britannica.com/topic/failed-state>

(دخلت معظم مجتمعات اوروبا (+اميركا الشمالية) عصر القوميات قبل مجتمعاتنا، وذلك بفضل تطور الصناعة الرأسمالية، بما تخلقه من أسواق وتداول، وترابط عضوي، وبفضل وسائل الاتصال، والمواصلات التي تحطم عزلة الجماعات المحلية، وبفضل انشاء جهاز حكم مركزي، ونظام تعليم مجانس للثقافة.

نحن، العالم العربي والإسلامي، احتضنا التصورات القومية فكرياً قبل نضج مجتمعاتنا لها، قبل نشوء الاقتصاد الحديث، وقبل ظهور المدن المتطورة، وقبل الدولة المركزية، الخ.

كنا مجتمعاً زراعياً- حرفياً متجزئاً، مفتتاً، تنغلق اجزاؤه في قبائل وعشائر، ومدن، كما تنغلق مدنه في احياء، وينقسم سكانه بين حضر وزراع وبدو، وينقسم لغوياً إلى كرد وعرب، وينقسم دينياً ومذهبيا).

من مقال بعنوان: الدولة – الأمة- النزعة القومية وحق تقرير المصير مفاهيم أساسية، للراحل د.فالح عبد الجبار

فالح عبد الجبار وحلم النهضة الذي لم يتحقَّق بعد

د. مازن مرسول محمد
الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

أ. د.مازن مرسول محمد: اكاديمي وباحث عراقي مُتخصَّص في السوسيولوجيا والانثروبولوجيا، وله نشاطات في الدراسات الفلسفية والثقافية ودراسات الترجمة، مهتم كثيراً بدراسة متناقضات المجتمع العراقي حصراً والعربي بشكل عام من زاوية السوسيولوجيا والانثروبولوجيا. له عدد من المؤلفاتٍ، ونُشر له العديد من المقالات والبحوث والدراسات والترجمات في داخل العراق وخارجه.

لعل العديد من الازماتِ التي انتابت المُجتمعات البشرية واطاحت بها دون الوصول لحلولٍ، تؤدي الى انتكاستها بشكل يؤول الى السكونِ في هاويةِ التفتُّت والانهيار، وقد تركت ونقشت وطبعت آثارها بشكلٍ مروَّع على واقعِ تلك المُجتمعات التي لا بد ان يكون لماضيها دور فعَّال في حاضرها. ولا ينفك المُجتمع العراقي واحداً من تلك المُجتمعات التي حاصرتها سهام التصدُّعات من كلِ حدب وصوب، والتي توزَّعت بين انهيار سياسي واقتصادي وثقافي وعلى مستوى منظومة وعي، وانسلاخ مُجتمعي وقيمي، وقد شكَّل ذلك سلسلةٌ طويلة من الانهياراتِ التي صاغت صوراً لا يمكن الفكاك منها بسهولةٍ في ترميم او مُحاولة اعادة صياغة الحاضر وفق مُنطَلقاتٍ جديدة، تنفض غبار هذا الماضي والعودة للوثوبِ من جديد.
فعودة التقدُّم والنهوض بسرعةٍ دون التعرَّض لمزالقِ ما مر به المُجتمع العراقي لا يتبع الاهواء الشخصية، وانما محكوم بمآلات كثيرة حتَّمتها تلك الفترات وما نقشته في نفوسِ العديد من افرادِ المُجتمع، وتنشَّأت على اساسها ووفقاً لها اجيالاً باتت هي طليعة وواجهة المُجتمع اليوم وتروم الحياة لكن لا تعرف كيف؟ لذلك لا نتكلم بمثاليةِ العودة النوعية لمجتمع انكفأ في ما مضى، وانما الاحتكام لحتميةِ الواقع وما فرضه اجترار الماضي، ولا نريد القنوط من طموحِ عودة النهوض من جديدٍ وفق اطر تعيد بريق هذا المجتمع الذي انطفأ، وانما الامر يحتاج الى تروٍ وتحليلٍ دقيق لكل ما اسهم في هذهِ الانتكاسات، للسيرِ على الاقلِ للوصولِ الى المداخلِ الواسعة التي يُمكن ان تنقل العراق الى ما سيُعيد تشكيلهِ مرَّة اخرى وفق الرؤى التقدَّمية المرجوة.
والكتابة وطرح التراث والادبيات التي كُتبت

عن المجتمعِ العراقي وانحسار وتراجع تشكّلات الدولة والامة والهوية والوطنية والمواطنة فيه، لم يأت من فراغٍ أو ترف فكري أو مسايرة لكثرةِ ما كتب عنّه وصعود الموجة، وانما التمظهرات القلقة التي مر بها هذا المجتمع والصور الاستثنائية الغريبة والمُعقّدة التي وصل اليها وظهر بها، يقيناً هي ما حتّمت هذا التزاحم لتسليطِ الضوء على مجتمعٍ باتت الازمات لا تنفك تداهمه دون انقطاعٍ. فما ان يحاول الخلاص من ازمةٍ تتشابك معها ازمة او ازمات اخرى، متأتّية من الاولى، او ما افرزته من مداخلٍ جديدة بصورِ ازمات.

واختلفت الكتابة وتشريح ما يمر به المجتمع العراقي من عقليةٍ الى اخرى وفق الرؤى النظرية والخلفيات الثقافية والتحليلية والقدرة على مسِ مواطن الضعف والتخريجات المُلائمة التي تضع النقاط على الحروفِ، وتصبح مُجدية في انتشالِ واقع مجتمع، بعد تعرية جوانب الخلل فيه، فاختلفت هذهِ العقليات من تسليطِ الضوء السطحي على احوالِ هذا المُجتمع وما مر به لمحاولةِ الكتابة والتسطير فقط، دون الالتفات الى حملِ الهم بذاتهِ والتعبير عنه في النقدِ والتحليل والتمحيص، وعقليات اجادت بهذهِ المحاولات رغبة منها للوصولِ الى حلولٍ مُمكن ان تعيد صياغة قوالب جديدة، ينهض على اساسها المُجتمع، ان تم السير وفقاً لها.

الفكر النوعي

ويُعد فالح عبد الجبار واحداً من العقولِ العراقية المُهمَّة التي انشغلت ردحاً من الزمنِ بالتنقيبِ عما اعترى المجتمع العربي من مواطنِ ضعف وهنات صدَّعت النسيج المجتمعي العربي واسهمت بتمزّقِ الهوية العربية، مُتعرّضاً لدورِ القبيلة والعشيرة وغياب دور الدولة واندثارِ وضعف تكوّن الامة وتشتّتها وحركات الاحتجاج الديني والمُجتمع المدني والعولمة والقومية والموجات التكفيرية والنزعة الدينية والاسلامية حيث ذكر بان "النزعة الاسلامية تُشكّل حركة شعبوية وايديولوجية للشرائحِ والطبقات الوسطى وفئاتها الدنيا التي تسعى الى تحدّي انظمة الحكم القومية السلطوية التالية لحقبةِ الاستعمار، اثناء تحوّلها من الدولةِ التشاركية الى الاقتصادِ الليبرالي المنفتح الذي تسبَّب في خلقِ توتّراتٍ اجتماعية – ثقافية، في ظروفِ التحالف الجديد او المُعزّز مع الغربِ"[1]، مُتضمّناً ذلك المُجتمع العراقي باجترارِ ماضي هذا المُجتمع والاتكاء على احداثياتِ ما حدث وما زال يحدث له، مُسلّطاً الضوء على الظروفِ التي احالت مُجتمعاً مثل المُجتمع العراقي الى ما وصل اليه اليوم من ناحيةِ مُسبّبات ذلك وفق الرؤى التحليلية وما يمكن الركون له كحلول.

مرحلة التصدّعات والتناقضات

ما مر به المجتمع العراقي من تأزّماتٍ واضحة افصحت عن صورٍ هجينة نلحظها اليوم، لم تكن ذات مُسبّبات واحدة وانما مزيج من عواملٍ مُختلفة ارتبطت الواحدة بالأخرى لتُظهر المُجتمع على ما هو عليه وما يُعانيه من انهيارٍ على مستوى تشظّيه وتفتّت الهوية وتراجع الوعي وقصور قيمي مُرعب. ولم تأتِ هذهِ الانهيارات بين ليلة وضحاها وانما تضافر الزمان والمكان والافراد على نسجها

وفق هذهِ المُنطلقات؛ فبداية هذهِ الانهيارات دائماً ما تكون سياسية وفق التسلُّط السياسي الدكتاتوري الذي تعرَّض له المُجتمع العراقي على فتراتٍ زمنية مُتعدِّدة احالته الى مجتمعٍ سيئ السمعة على مستوى السلُّطة وقيادةً المُجتمع، لكثرةِ ما مر به من فتراتِ اضطهاد وتعسُّف وسلب الحرَّيات ومسخ الهويات، المَّت بالجسدِ المجتمعي العراقي.

وقد انشغل فالح عبد الجبار انشغالاً واضحاً بما مر ويمر به العراق كمجتمع وكيان شهد له الماضي ـ انجازات وازدهارات وعثرات وتناقضات كبيرة ـ مُركِّزاً على السلطةِ السياسية والمآلات التي نتجت عنها، وكيف اوصلت المجتمع الى ما هو عليه الان، بالرجوعِ الى اصول كل شيء وفق تفسير حالة الفرد العراقي، وما يملكه من منظومةٍ قيمية وتراث والوعي المُجتمعي وتقلُّباته وفق المخاضات التي تعرَّض لها، وما نتج عن ذلك من تشكُّلاتٍ غريبة عن مجتمعٍ حفل بكلِ هذهِ الانجازات وما وصل اليه اليوم.

الاستبداد ظاهرة لازمة للمُجتمعِ العراقي

ما ارغمنا على قول ذلك شدة ما تعرَّض له هذا المُجتمع من ازماتٍ لحقت به كان سببها التسلُّط الدكتاتوري والاستبداد الذي اطاح بمقوِّماتِ نهوضه، فعلى مر الفتراتِ الزمنية التي عاشها هذا المجتمع في الماضي، فقد ابتلي بأنظمةٍ شمولية حكمته بالحديدِ والنار فأفرغته من خيراتهِ وثرواته وخلقت اختلالات كبيرة على مستوى تغيُّرات عميقة طرأت على ثقافتهِ وفق التغيُّرات التي رافقت ازمات كبت الحريات وتكميم الافواه وسلب شخصية الفرد العراقي وقهرها واحالتها الى تابعةٍ، وفرض المفهوم القطيعي في القيادةِ واتباع الانظمة، الامر الذي كوَّن صوراً مأساوية وانساناً مسلوب الهوية، يُنازع في الحياةِ، ولا يكاد يهوى العيش في ظلِ هكذا انظمة احالت كل ما هو مُشرق الى حطامٍ لا أمل منه.

ووفق كل ما مر به المُجتمع العراقي فقد كان السبب الاول هو التخبُّطات السياسية المُتأتِّية من الاستفحالِ في البطشِ بالمجتمعِ من خلالِ الانظمة التسلُّطية الاستبدادية ونزعة التفرُّد بحكمِ البلاد وافراغه من طاقاتهِ وقدراته على النهوضِ وتجييره لخدمةِ القلة المُسيطرة بأعمالها والسير وفق ما طرحته من اساليبٍ للعيشِ في المُجتمعِ. على ان لا نحسب ان هذهِ الفترات التي عانى فيها المُجتمع العراقي من الاضطهاد والتسلُّط هي فترات زمنية سهلة وبسيطة، فالأمر لا يتوقف فقط على مُعطياتٍ مادية ظهرت وانما اشياء وقضايا معنوية ما زالت اثارها واضحة لليوم، فعلى الرغمِ من نسفِ خيرات هذا البلد التي تآكلت بفعلِ سياسة وتصرُّفات كل فترة تسلُّطية دكتاتورية استبدادية مُعينة لمجتمع له خزين كبير من الموارد والثروات؛ فبمقابل الجانب القيمي الثقافي قد تأثَّر بشكلٍ مُلفت للنظرِ بتغيُّرِ انماط وكيفية الحياة لهذا المجتمع وفق حتمية وجبرية واضحة فُرضت من قبلِ هذهِ الانظمة، الامر الذي غيَّر بوصلة الشخصية العراقية التي انغرست بداخلها تصوُّرات الماضي المؤلم، وما حفل به من صراعاتٍ وانتكاسات وحتى تطوُّرات وتقدُّمات نُسفت بشكلٍ مروِّع.

لقد بات العراقي لا يأتمن بشكلٍ كبير لشيء اسمه السُلُّطة الا بعد الوثوق جدِّياً بها، لربطِ ذلك بسلطةِ البعث الدكتاتورية التي

احالت المُجتمع الى خرابٍ مادي ومعنوي، على ان الأمر لحقته تناقضات اخرى المَّت بهذا المُجتمع، منها التأزَّمات الاقتصادية بفعلِ الاستبداد الذي لم يُبق على اي ثروة وما يلحق ذلك من تأسيسٍ فعلي للعوزِ والفقر داخل الواقع الحياتي العراقي، وما يترتَّب عليه من اختلالِ توقَّعات الحياة وانهيار الاسرة والافراد بالسيرِ نحو التعثُّر والانحراف والجريمة، دون تحديد الوجهة الحقيقية للمجتمعِ وكيفية نهوضه، فضلاً عن التأزُّمِ الدينيَ الذي افصحت عنه فترات الاستبداد وظهور الحركات المُتطرَّفة التي تدَّعي الحق في قيادةِ المجتمع او المُساندة للنظامِ الدكتاتوري، في محاولةٍ لتحريفِ الدينَ وشرعنة سلطة النظام، للإبقاءِ عليه وتغيير مفاهيم العيش والحياة داخل المُجتمع في عقولِ الافراد، ايضاً التردي الثقافي والفكري والقيمي الذي سار بسرعةٍ كبيرة في ثنايا الواقع العراقي، مُخلِّفاً، مزيداً من العثراتِ الشخصية والغاء مفاهيم الولاء والانتماء الطوعي للوطنِ والدولة، وانما الجبرية الواضحة للانتماءِ لدولةِ الاستبداد وتقديس النظام التسلُّطي، وبالتالي انهيار الهوية وتصدُّعها.

وصور الخلاص الاخيرة التي اعترت المُجتمع العراقي بانهيارِ نظام البعث وما تلى ذلك من مخاضاتٍ جديدة والعودة للدخولِ في دوامةِ بناء نظام حكومي وسلطة رشيدة واعادة تشكيل الدولة والامة. كل هذهِ الامور تعرَّض لها فالح عبد الجبار من بعيدٍ او قريب ووضعها على طاولةِ التحليل والتشريح والنقد، مُتطرَّقاً لما آلت اليهِ الامور وتشخيص نقاط الخلل وكيفية العودة للجادةِ الصحيحة.

الاشكالية الكبرى التي تكمن في كتاباتِ فالح عبد الجبار بانها لم تؤخذ على محملِ الجد، لما تملكه من تبصَّراتٍ ورؤى تحليلية عميقة، مُمكن ان تنفع الجهات الحكومية في التخلُّصِ من الواقعِ المؤلم، فضلاً عن ذلك ونتيجة لصعوبة اجراء التغييرات في المجتمع، تجذَّرت الكثير من القضايا السلبية به، والأمر يحتاج الى تأسيسٍ جديد ووضع أسس صحيحة، لذلك بقي الأمر مُجرد آراء ووجهات نظر وتحليلات وتفسيرات واقعية كشفت النقاب عن ملابساتِ انهيار المجتمع وتعرَّضه لهزَّاتٍ عنيفة، شملت كل ميادين حياته السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية بشكلٍ عام دون الاخذ بها بشكلٍ حقيقي ببقاءِ التأزُّمات ومُسلسل البحث عن تطبيقٍ للحلولِ.

الكثيرُ من المُجتمعات التي ابتليت بداءِ الاستبداد والدكتاتورية لم تخضع فقط للتنظيرِ في ازالةِ تغطرس الانظمة الحاكمة، وانما تضافرت عوامل عدة على ازالتهِ او بقائه، منها ما يتعلَّق بطبيعةِ المُجتمع بأفرادهِ، وما لحقَ بهم من ازماتٍ، وهل هم قادرون وفق ما متوفِّر لهم من مساحاتٍ للتحرُّرِ والقضاء على تراتبياتِ الفساد والاستبداد.. واخرى نجحت بالفعلِ بذلك وفق التوازن الذي يمتلكه افراد المجتمع رغم كل ما مروا بهِ، والرغبة في الخلاصِ عملياً مما هم فيه، سواء بالاستفادةِ من كلِ الامور التي تُشخِّص احوالهم، وكيفية الخلاص منها او اثارة الوعي بدواخلهم وفق رؤاهم الخاصة.

ان الاستبداد هو استعباد للمجتمعِ وابعاده عن كلِ مستويات الرقي والتقدُّم والقضاء على تكاملهِ واندماج هويَّاته، حيث يعمل على تفتُّتِ الروابط المُجتمعية وتهميش الافراد وسحق

هويَّاتهم والقضاء على الرغبةِ في العيشِ واحراز التقدَّم، وتلك من المحنِ التي اشار لها فالح عبد الجبار بالتفتُّتِ الذي يطال المُجتمع وصعود الحركات المُتطرِّفة والتشظِّي الواضح له، على ان الامر ليس حكراً بالاستبدادِ والنظم الدكتاتورية، وانما تجذَّر هذهِ النظم وما آلت اليه نتائجها من تعثُّراتٍ شملت كافة الميادين الحياتية الاخرى، فالأمر كفيل ايضاً بالتصادم الثقافي الذي نتج عن تعقيداتِ الحياة ودخولها مسارح العصرية وتناقضات وصراعات القديم مع الحديثِ وتغيُّر الرؤى حيال كل ذلك الذي يتبع منظومة وعي الافراد وربط تراثهم بحاضرهم ومُستقبلهم.

التطرَّف والتكفير في مرآةِ فالح عبد الجبار

على مرِ الفترات الزمنية المنصرمة شهدت البشرية انواعاً مختلفة من التمييزِ والتطرَّف الذي هدف لتمييزِ فئة على حسابِ فئة اخرى او ثقافة على اخرى، او مجتمع او جماعة على اخرى او عقيدة او مذهب او دين او طقس على اخرِ او تفضيل عرق او لون او لغة على اخرى، وغيرها من صورِ التطرُّف التي القت بظلالها على المُجتمعاتِ، واحطَّت من مُقدَّراتها، وكشفت العديد من الدراساتِ والادبيات منابع ومعاني هذا التطرَّف الذي يعني الابتعاد عن الوسطِ والبقاء في الاطرافِ. بمعنى الخروج عن كل ما يتفق عليه المُجتمع والسير بعكسِ اتجاهه، وما لحق ذلك من تعثُّراتٍ، ادَّت الى قولبةِ الحياة وفق اطر جديدة تهدَّمت على اساسها البنى المُجتمعية واستحالت الى صيغ اخرى، اصبح الفرد فيها تتقاذفهُ موجات العنفِ والصراع الذي انتجته موجات التطرُّف.

على ان أصول التطرُّف والغلو والتكفير والتمييز تُسهم بها الانظمة المُتسلِّطة وتحاول توسيع رقعتها، وايضاً التراث المُجتمعي الذي تَتربى وفقه الاجيال على نبذِ الاخر، أياً كان، وقطع صلات الترابط بين مختلف فئات المجتمع، والتأسيس لثقافةِ التمييز والكراهية، وذلك كان في منظورِ فالح عبد الجبار وفق تعثُّرات المُجتمع البشري العالمي، وما مر به والمجتمع العربي وأسس تكوين الهوية والمُجتمع العراقي، وغلبة الموجات التطرُّفية المُنغمسة في تراثِ هذا المجتمع والمعزَّزة من قبلِ الانظمة الاستبدادية وتفعيلها بشكلٍ واضح.

وقد وضَّح ذلك من خلال التعرُّض لاختلالاتِ بناء الامة، وتعدَّد الهويَّات والدولة الفاشلة والولاء والانتماء والمُجتمع التقليدي، مُحيلاً تلك المآلات الى تهشُّم الدولة وتفتُّتها وما افرز ذلك من اسبابٍ جوهرية لنشوءِ انواع جديدة من التطرُّفِ، وصعود التكفير وتحفِّيز النعرات التطرُّفية النائمة من خلالِ الانهياراتِ التي تتعرَّض لها المُجتمعات، فقد غذَّت الانظمة المُتسلِّطة انواع التطرُّف، ليأخذ مساحةٌ اوسع له في القيام بحرمانِ فئات على حسابِ فئات اخرى، وتَفضيل مذاهب وديانات واعراق على اخرى، والتحيُّز لأفرادٍ واثارة النعرات. كل ذلك كان من شأنه ان يُفتِّت تماسك المُجتمع ويحيله الى مجتمعٍ مُتقطِّع الاوصال، لا يقوى على النهوضِ بتراكم الازمات عليه.

لعل داَعش اخر الموجات التطرُّفية التكفيرية التي ظهرت على السطحِ، وابتلي بها المُجتمع العراقي، كنتيجة لتوتُّراتٍ وتمزُّقات وانهيارات عميقة لحقت الجسد المجتمعي العراقي. فبعد الموجات التكفيرية الصراعية

العنيفة المتمثلة بتنظيم القاعدة، والتي اصبح له موطأ قدم في العَراق بفعلِ التناحرات والصراعات على مستوى السلطة بعد عام 2003 واجتذاب الارث القيمي المُتطرَّف القائم على التمييزِ والعنصرية، أصبحت لهذا التنظيم ارضية مناسبة للتمدَّدِ وفرض اجنداته التي حمَّلت هذا المجتمع الكثير من اسسِ ترابطاته وضربت في صميم علاقاته بصورِ تناحر وتفتَّت للهويةِ. تلى ذَلك بعد القضاء على تنظيم القاعدة، محاولات تأسيس ما يُعرف بالدَولةِ الاسلامية في العراق والشام (داعش) .

ولا يخرج تنظيم داعش عن منظومةِ الفكر التي سار وفقها تنظيم القاعدة في محاولةِ تطبيق حكم الله كما يرى ووفق الطرق التي يجدها مناسبة بإزالةِ الاخر[2]، فهو امتداد للقاعدةِ وان كانت هناك اختلافات تتعلَّق بالأساليبِ الا انه ذو اتجاه إقصائي عنيف متطرَّف صراعي، اطاح بمقدَّراتِ المجتمع العراقي المأزوم. وقد مهَّدت له ايضاً ارضيات اللااستقرار على كافةِ المستويات والغضب الجماهيري وشعور بعض الفئات بالحرمانِ والاضطهاد، والبحث عن ملاذاتٍ ممكن ان تُخلِّصها مما تعانيه من عدم التوافق مع التغييراتِ الجديدة بعد انهيار النظَام وصعوبة التكيَّف مع السلطةِ، الامر الذي حفَّز العودة لإيقاظِ التطرَّف على أُسسٍ فئوية وقومية وعرقية. وقد علَّل فالح عبد الجبار استيقاظ صور التطرَّف وايجاد هذا التنظيم لبيئةٍ خصبة له بفشلِ الدولة في احتواءِ تغيُّرات ما بعد 2003 وما نجم عنها من اعادةِ قولبة جديدة للمجتمع، ما لحق الضرر بمقدَّراتِ وميادين الحياة العامة باستمرارِ ازمات هذا المجتمع وتوالي التعثُّرات عليه.

الانشغال الحقيقي بأزماتِ المُجتمع

سطَّر العديد من الكُتَّابِ وجهات النظر والرؤى التحليلية عما اصاب المُجتمع العراقي، وتنوَّعت اتجاهاتهم في هذهِ الرؤى، وبرز العديد منهم كمُهتم بهذا الشأن ضمن تخصُّصه او اهتمامه بالواقع العراقي، او التطرَّق له لمجردِ الكتابة، وفالح عبد الجبار، واحد من الكُتَّابِ الذين شغلهم المجتمع العراقي كثيراً، فتتبَّع جذور مُعاناته رغم عدم بقائهِ للعيشِ فيه، ووصفها وصفاً دقيقاً، واستعرض ازماته والتي تراوحت بين سياسية ودينية وثقافية وارثية وعرقية وقومية وخارجية وداخلية وشخصية ومُجتمعية. وجاء هذا الاهتمام ليس لتوافقٍ مع انشغالاتٍ بحثية واهتمامات اكاديمية، بقدرِ ما هو شعور وطني عميق، اتصف به فالح عبد الجبار، واحساس أعمق بمُعاناةِ هذا المجتمع، والامل المؤجَّل في تكوينِ دولة وتشكيل امة يعتريهما الكثير من الجوانبِ لتحقيقهما بالشكلِ الامثل.

ان ما وصل اليه المجتمع العراقي اليوم من تسارعٍ محموم على مستوى التغييرات والطرق المُغلقة التي وضع نفسه امامها، والمُتأتية من ازماتٍ عصفت به واحالته الى مُجتمعٍ مُفرَّغ من الداخلِ على مستوى كل شيءٍ، تنتابه الصراعات وتعتريه التصدُّعات، كشف عن ثقلِ المحن التي يعانيها، والتي اسَّست لجيلٍ يشعر بالاغترابِ والاندثار وضياع الحقوق والتهميش وسلب الحريات وصعوبة البحث عن الذاتِ في ظلِ هذهِ التراكمات، والتفتَّت الداخلي للمنظومةِ القيمية التي استُفزَّت بكثيرٍ من المواقع باجترارِ الماضي، لغرضِ الدفع بالفتنِ الطائفية ومُحاربة الاخر بحججِ الخلاص من

المُغتصبِ والعدو، بضمنهم اعداء الاسلام ومُحاربو الحرية والديمقراطية كما غُرس في عقولِ الكثير.

كل هذهِ التقلَّبات ألحت بشدةٍ على فالح عبد الجبار ليكون مهموماً مُنشغل البال بواقعِ ومستقبل هذا المُجتمع، وكيفية تفكيك طلاسمَ تعثُّره، للوصولِ الى حلولٍ عسى ان تُسهم في انهاضهِ والوثوب من جديد. اراد فالح عبد الجبار لمجتمعٍ مثل العراق ان يتحرَّر من طواغيتِ الفكرِ والعقل والثقافة والسياسة والنفس، ليلمس مُجتمعاً مدنياً في تعاملاتهِ واساليب حياته وتفاعلاته، كما شهد ذلك عبر المُجتمعات التي حقَّقت مساحة واسعة من التحرُّرِ والفكاك من التعصُّبِ والتطرُّف والانغلاق.

الهمَّ العراقي كان عميقاً وثقيلاً على كاهلِ فالح عبد الجبار، فانغمس بمحاولاتِ تفكيك المجتمع وايجاد مبرِّرات انهياره وتحليل صعود موجات التطرُّف والتكفير وتكالبها عليه، مُبرِّراً ذلك بانهياراتٍ داخلية، بدءاً من النظامِ السياسي، ومروراً بمؤسَّساتِ المجتمع الاخرى وصولاً الى الفردِ العراقي بحدِ ذاته.

الكتابة عن فالح عبد الجبار همَّ هي الاخرى، فبالرغم من تنقُّلاتهِ الفكرية بين موضع وآخر وتشديده على الالم البشري في كلِ بقاع الارض والمُجتمعين العربي والعراقي، الا ان ذلك بحدِ ذاته يحتاج الى فرزٍ دقيق لتمحوراتِ تفكيره وانشغاله الاساس في خلاصِ البشر بشكلٍ عام والمُجتمع العراقي بشكلٍ خاص من معوَّقاتِ حياته والشعور بعيشٍ حر وكريم.

ورغم رحيل فالح عبد الجبار إلا انه ترك اشتغالات كثيرة تحتاج المواصلة، اي مواصلة حمل الهمَّ البشري والعراقي، لغرضِ تحقيق ما نصبو اليه والنزوع نحو الانسانية من اوسعِ ابوابها.

الهوامش

1 - فالح عبد الجبار، العمامة والافندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: أمجد حسين، ط1، منشورات الجمل، بيروت – بغداد ، 2010 ، ص58 .

2 - حسن سالم بن سالم، تنظيم داعش والارهاب العابر للحدودِ، "دراسات"، العدد الحادي عشر، مركز الملك فيصل للبحوثِ والدراسات الاسلامية، الرياض، 2016 ، ص11.

في تقديمه لكتاب د.فالح عبد الجبار الموسوم: **العمامة والافندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**، كتب البروفسور سامي زبيدة قائلا ان الكتاب يعد: (... مساهمة فريدة، وقيمة في دراسة الاطار الحديث للتشيع في العراق، مجتمعاً وثقافة وسياسة. وهو يرسم لوحة أخاذة عن المشهد الشيعي بمؤسساته ومرجعياته، بشخوصه وأسره، وفئاته، وبأقتصاد الحياة الدينية، وحالات المد والجزر المالي فيها... ان وصف وتحليل الحركات السياسية الشيعية، ومنابعها الاجتماعية والفكرية هي بؤرة اهتمام الكتاب... ان الكتاب أشبه بوليمة معرفية لكل دارس للعراق أو المنطقة، كما لكل قارىء عليم وفضولي).

فالح عبد الجبار والتأسيس لعلم الاجتماع السياسي في العراق

د. لاهاي عبد الحسين

الدكتورة لاهاي عبد الحسين، مفكرة وباحثة اجتماعية عراقية. حاصلة على شهادة الدكتوراه من جامعة "بوتا" في الولايات المتحدة الامريكية عن رسالتها الموسومة بـ (التفاوت الجنسي في العراق). من مؤلفاتها وبحوثها: (اشكالية الدور الاجتماعي للمنظمات النسائية العربية)، (البعد الايديولوجي للعولمة)، (الرؤية الاجتماعية للفارابي)، وفي مجال الترجمة: "العرقية والقومية ، وجهات نظر أنثروبولوجية".

ينتاب القارئ الشعور بإستعجال فالح عبد الجبار لوضع خزينه المعرفي والنظري والمنهجي على الورق بصيغة مكتوبة قبل أنْ تقرع أجراس الرحيل. وهذا ما حصل معه. فقد غادر وهو في عز معينه الفكري ومساعيه للتأسيس لمؤسسة أكاديمية ثقافية منفتحة وجامعة كجزء من نظرته للنهوض بالمجتمع العراقي إنطلاقاً من كونه عالم اجتماع عراقيا وطنيا ومسؤولا. يتضح من خلال مراجعة السيرة الذاتية الأكاديمية له أنّه عمل في عدد من الجامعات البريطانية والأمريكية محاضراً وأستاذاً زائراً، وشارك في مؤتمرات وندوات متنوعة بصفة باحث وخبير ونشر عدداً لا حصر له من الأعمال في مجلات علمية محكمة وصحف دولية وعربية وعراقية. وظهر في القنوات التلفزيونية فكان آخر ما فعله حديث له في برنامج ''العراق في قرن''، الذي كان يبث من قبل قناة الحرة-عراق وكان حينها رئيساً لمركز الدراسات العراقية في بيروت. شهد العالم كيف قضى عبد الجبار نحبه على الهواء مباشرة حيث طلب التوقف وهو يمسك قلبه وقطع البث وأخذ فوراً إلى المستشفى في بيروت وما هي الا ساعات حتى أعلن عن وفاته في السادس والعشرين من شباط 2018. مات واقفاً ميتة الأبطال كما عبر أصدقاؤه ومحبوه.

كتب معظم أعماله باللغة الإنكليزية وترجمها في ما بعد بمعية مترجمين أو فريق ترجمة تعاون معه على نحو قريب. ومنها يظهر أنّه اختار العمل في

مجال "العالمية"، من أجل خدمة قضايا "محلية". فقد هيمن الشأن العراقي على كل مساهماته وصار حجة يشار إليها بالبنان ويستدعى للإستشارة بصدد ما يعتمل فيها. تميز في أعماله قاطبة من محاضرات وأحاديث ومقالات ودراسات وكتب بغزارة الإنتاج وكثافته ووضوح النظرة وأولوية الإهتمام بالقضية العراقية.

ولعل أبرز ما حققه وهو المغترب من خلال السعي للحصول على منح بحثية يقوم بها بنفسه أو بإشراك فريق عمل يختار المشاركين فيه بعناية العمل على تأسيس علم اجتماع سياسي في العراق. استطاع أنْ يصل بمساعيه هذه إلى إنجاز أربعة كتب نشرت بالتعاقب قبل سنوات قليلة من رحيله المبكر. شملت هذه الكتب "العمامة والأفندي"[1]، و"ما بعد ماركس"[2]، و"كتاب الدولة"[3]، و"دولة الخلافة"[4]. فيما يلي نعرض نقدياً لكلٍ منها لأهميتها وصلتها المباشرة بإنجازه العلمي والفكري المميز.

"العمامة والأفندي"

يمكن اعتبار هذا الكتاب الضخم الذي يقع في (590) صفحة أحد الأعمال المهمة التي وضع فيها عبد الجبار جهده وطاقته لتقديم جانب مهم من اهتمامه بالشأن العراقي. وكما جاء تمهيداً للكتاب فإنّ مادته تعود إلى العشر سنوات الأولى من عقد التسعينيات (-1998 1991) والتي كتبها باللغة الإنكليزية. وقد أضطر بسبب تأخر نشر الكتاب بالعربية في حينه إلى كتابة مقدمة له إستجابة لإقتراح الناشر حول ما حدث في العراق عام 2003 حيث أسقط النظام السياسي الشمولي التوتاليتاري القائم آنذاك واستبدل بآخر من خلال ما اصطلح عليه بحرب العراق التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية بعملية احتلال عسكري أجنبي معترف بها أممياً. صدر هذا العمل أولاً بعنوان "الحركات الشيعية" باللغة الإنكليزية في لندن عام 2003[5].

تضمن الكتاب خمسة فصول تطرق فيها إلى جوانب متعددة يمكن أنْ تكون مادة علمية بحد ذاتها في بحوث ودراسات مستقبلية ومستقلة تستكمل جهوده العلمية فيها. فقد حمل الجزء الأول عنوان "الدولة، الأمة، النزعة الإسلامية. وفيه يعرض للإطار النظري للدراسة ويقدم المقاربات النظرية الشائعة في هذا المجال. وحمل الجزء الثاني عنوان "النشوء والطفرة"، والذي يركز فيه على حزب الدعوة وتشكيل جماعة العلماء في ستينيات القرن الماضي ويتعرض للخصائص الاجتماعية لكوادر الحزب ممن وصفهم بالشباب المجتهد والمتضررين من ذوي الأصول الطبقية الوسطى والتجار. فيما جاء الجزء الثالث بعنوان "الفضاءات الثقافية: المرجعية والطقوس الشعبية". واهتم هذا الجزء بتسييس آلام الخلاص

من خلال طقوس عاشوراء وزيارة الأربعين. واختار عنوان ''التصادم في عهد البعث'' بالنسبة إلى الجزء الرابع والذي تضمن متابعة للإنتقال من مرحلة الإحتجاج السلمي إلى المواجهة الدموية العنيفة. واختتمه بالجزء الخامس الذي حمل عنوان ''الأيديولوجيا: النظريات الاجتماعية – السياسية والنظريات الاقتصادية''. وركز فيه على التوجهات السياسية للجماعات الشيعية من خلال ممثليها من رجال الدين مثل فضل الله نوري والنائيني. كان الأول من أنصار الحكم المطلق فيما أيد الثاني الدستور. وظهرت بعدهما المدرسة شبه السلطوية التي مثلها الخميني والشيرازي والمدرسي فيما تمثلت المدرسة الشعبوية ـ الليبرالية بالصدر. وتمثلت المدرسة الثالثة الديموقراطية ببحر العلوم وشمس الدين ومحمد عبد الجبار[6].

ليس واضحاً لماذا اختار عبد الجبار عنواناً واسعاً لهذا الكتاب عندما صدر بعد ترجمته إلى اللغة العربية من حيث أنّ قراءته تؤدي قطعاً إلى اعتباره كتابا مختصا بالإسلام السياسي الشيعي على وجه التعيين للفترة من 1968 وحتى 2003*. وهذا ما استهل به د. سامي زبيدة تقديمه للكتاب واصفاً إياه بـ ''الفضاء الشيعي''، الذي اتسم بعدم التطابق والتوحد والإندماج. فقد ضمّ هذا الفضاء بحسب زبيدة أطرافاً متنوعة كان من بينها العلماني كالحزب الشيوعي العراقي بدلالة كثرة من قادته وكوادره ذوي الأصول الشيعية وكذلك الحال بشأن قاعدته الشعبية التي ظهرت في مدن وأحياء ذات أغلبيات شيعية. وشمل هذا الفضاء أيضاً المرجعية الدينية في النجف وكربلاء وإبراز دورها في إدامة الطقوس الشيعية التي غذّت الفضاء الشيعي الشعبي بقوة مستدامة وصارت رمزاً للنزاع والتحدي في المجتمع العراقي. هذا إلى جانب المدارس الدينية الأخرى في مدن العتبات المقدسة ذات الطبيعة الكوزموبوليتية التي تمثلت بتنوع طلبة وأساتذة هذه المدارس والحوزات ممن قدموا من مختلف بلدان العالم. واشتمل هذا الفضاء أيضاً وفقاً لزبيدة على الجمهور القبلي العشائري القادم من أطراف المدن الدينية المذكورة، الأمر الذي ساهم بإضفاء مسحة مميزة للفضاء الشيعي العراقي مقارنة بالفضاء الشيعي الإيراني.

مهما يكن من أمر فإنّ هذا الكتاب يوفر مادة مرجعية مهمة للدارسين والمختصين والمهتمين بالإسلام السياسي الشيعي في العراق بحكم إشتماله على مصادر ووقائع وتصريحات لم تذكر من قبل جمعها ميدانياً من خلال المقابلات والحوارات المباشرة وغير المباشرة هاتفياً والحصول على وثائق لم تنشر بصورة رسمية إنّما بقيت مدار التداول على المستوى التنظيمي كالنشرات والبيانات والتبليغات البينية.

"ما بعد ماركس"*

يقدم عبد الجبار في هذا الكتاب قراءة نقدية مهمة للنظرية الماركسية التقليدية ومناقشة لعدد من الأخطاء الشائعة في الأدبيات العربية حولها. لعل في مقدمة هذه الأخطاء شيوع الإعتقاد بأنّ النظرية الماركسية تنغلق على وجهة نظر محددة وتسمح للحزب الثوري أنْ يمارس دوره ليكون وسيلة من وسائل التغيير. ويذكّر بما قاله ماركس أصلاً حول فكرة التطور الطبيعي لمجرى الأحداث التاريخية. ويلاحظ أنّ ماركس لم يتخذ موقفاً محدداً من كتّاب وعلماء معينين على اعتبار أنّهم رأسماليون أو غير رأسماليين. على العكس، نظر ماركس إلى مفكرين من أمثال آدم سمث وسيجموند فرويد وهربرت سبنسر ولويس مورجان وعشرات غيرهم على أنّهم مفكرون يمكن الإفادة منهم. ولم يكن ماركس حدياً بشأن الموقف من المشاركة بالإنتخابات من عدمها. فالثورة الدموية وسيلة مهمة ولكنّها ليست الطريق الأوحد لإحداث التغيير المرغوب به لصالح الطبقات المعدمة. لذلك، يدعو عبد الجبار إلى التخلص من "حكم" الملخصات والإحالة المجردة إلى النصوص ويعبر عن إتفاقه مع ما ذهبت إليه مدرسة فرانكفورت النقدية للإرث الماركسي التي رأت أنّ ماركس لم يستكمل مشروعه وأنّ تقدماً نوعياً حدث في المؤسسات الأكاديمية الحديثة على صعيد المناهج مما يتطلب الإفادة منها. ثم إنّ للزمن الذي ظهر فيه ماركس مقيدات مهمة تتطلب جهداً لتعقب ما حدث بعده لغرض الإستفاضة على ما أنجزه لتحرير الماركسية من محبس الأيديولوجيين الجامدين ممن حدّوا من تطورها كنظرية علمية ووقفوا دون أنْ تسلط ضوءاً على البنى الفوقية في المجتمع، وفي مقدمتها الدولة والمؤسسات الثقافية مما لم تحظ بما تستحق من الإهتمام.

وضع عبد الجبار هذا الكتاب بعد قيامه بإعادة ترجمة كتاب "رأس المال" بمجلداته الثلاثة لكارل ماركس مما يؤكد إحاطته الممتازة بالفكر الماركسي كما سيأتي تباعاً. وهذا ما يؤدي إلى قراءة "كتاب الدولة" الذي يسعى من خلاله إلى تقديم مساهمته البحثية لإغناء الفكر الماركسي وتحديثه من خلال التركيز على الحالة العراقية.

"كتاب الدولة"

يستهل عبد الجبار هذا الكتاب معقباً على الغزو الأمريكي للعراق عام 2003 بالقول: هذه هي المرة الرابعة التي تقع بغداد فيها ضحية لإحتلال أجنبي ... والذي آمل أنْ يكون الأخير في سني حياتي". وهذا ما كان. فقد رحل فالح عبد الجبار بعد خمسة عشر عاماً من ذلك التاريخ ربما لكي لا يشهد فاجعة أخرى من مثل ما شهد وتمنى أنْ تكون الأخيرة في سني حياته الفردية[7]*. يذكر

أنّه عارض فكرة التغيير عبر الإحتلال العسكري كما ثبت ذلك في عدد من المقالات التي نشرها في صحف عالمية منذ عام 2000 أثناء حملات التأجيج بهذا الإتجاه، مؤكداً على احتمال إنطلاق قوى دينية وعصبوية وقبلية متناحرة نتيجة ذلك[8].

اهتم عبد الجبار في هذا الكتاب واصفاً إياه بأحد أهم إنجازاته العلمية والمهنية من حيث أنّه استطاع أنْ يبلور فيه نظرته لمستقبل النظام السياسي والدولة في العراق. وقد وضع خلاصة لهذا الكتاب في محاضرة قدمها في أكثر من مكان من بينها الإتحاد العام لأدباء وكتّاب العراق، وورقة عمل قدمت إلى مؤتمر النخب الوطنية التمهيدي لمؤتمر بغداد للمصالحة الوطنية العراقية 11 - 12 كانون الأول 2017 الذي عقد في بغداد. حملت الورقة عنوان ''دولة بلا أمة – أمة بلا دولة''، وتضمنت مقترحات للخروج من الأزمة الدائرية نحو المصالحة الوطنية الشاملة. قدمت الورقة غيابياً من قبلي لتعذر حضوره إلى بغداد في حينها لأسباب فنية. عرض عبد الجبار في هذه الورقة للنموذجين الألماني والفرنسي لنمط الدولة، مبيناً أنّ الأول يهتم بعلاقات الدم والتاريخ واللغة، فيما يقوم الثاني على فكرة المصالح المشتركة والإستفتاء الدائم لكسب ثقة ورضا أعضاء الجماعة الوطنية. حسم موقفه من النموذجين المشار إليهما من خلال تأييده وتبنيه للنموذج الفرنسي الذي رأى أنّه الأسلم لقيادة وتصريف شؤون الأمة والبلاد. قدم في هذه الورقة ثمانية شروط لتحقيق نمط الدولة الناجح يمكن إيرادها كما يلي: 1. تحقيق السيادة الداخلية القائمة على الشرعية الدستورية عن طريق الإنتخابات، 2. احتكار وسائل العنف المشروع بلا قوى مسلحة خارج إطار وسلطة الدولة، 3. فتح الجهاز الإداري لكل المواطنين بلا إستثناءات، 4. إعادة تنظيم الجهاز العسكري – الأمني كجهاز منفتح ومفتوح لجميع المواطنين، 5. بناء اقتصاد السوق الحرة، 6. تخفيف الآثار السلبية للاقتصاد الريعي الذي يربط المواطن بالحاكم، 7. تمتين شروط التجانس الثقافي في المجتمع ونسيان ضغائن الماضي، 8. العمل على تأمين المصالح المشتركة وتعزيزها فيما بين الجماعات الوطنية واعتماد آلية ''الإستفتاء الدائم''، للتحقق من رضا المواطنين.

على صعيد العنوان ذكر عبد الجبار أنّه تحير في عنوان هذا الكتاب وأنّه اختار عنوان ''كتاب الدولة''، مستعيراً إياه من الكاتب العراقي عامر بدر حسون[9]. وثبت أنّه استعار الجزء الثاني من عنوان الكتاب ''اللوياثان الجديد''، من الفيلسوف البريطاني المعروف توماس هوبز صاحب كتاب اللوياثان المعروف[10]. وكما جرت العادة فيمن سبقوه من العلماء العراقيين ممن عاجلتهم المنية ذكر عبد الجبار أنّ هذا

الكتاب يمثل المجلد الأول من مشروع دراسة تغطي الفترة من بداية القرن العشرين حتى الغزو الأمريكي عام 2003. وفيه يؤكد على أنّ التحدي الذي تواجهه الديموقراطية في العراق يتمثل بالخطاب الأيديولوجي بكل مسمياته من قومية وماركسية وإسلامية[11]. ويعقب بتواضع إنّ هذا الكتاب "محاولة لقراءة التاريخ الحديث... تاريخ الدولة تمهيداً لقراءة دولة اللادولة لما بعد حرب 2003[12]".

يبحث هذا الكتاب بأسباب إنهيار النظام السابق ويوفر فرصة للمتجادلين بهذا الشأن ويقول فيه: لولا الدبابة الأمريكية! فقد كان النظام يحفر قبره بأدواته وآلياته". كان من بين ما رصده في هذا المجال إستهانة النظام السابق بدور منظمات المجتمع المدني وإضعافها مما أفقده الظهير الشعبي الضروري لأي نظام سياسي. أسهمت هذه السياسة بنظر عبد الجبار بالسقوط السهل للنظام من حيث أنّه كان نظاما وحيدا ومعزولا، وبلا دعامات شعبية مؤثرة، مكتفياً بالإعتماد على تنظيمات حزبية مثقلة ومتعبة ومتذمرة. تعزز هذا التأثير بإنكفاء النظام على الأسرة والقرابة والدين بمعانيه العامة والمذهبية المبتذلة[13].

الحق أنّ هذا الكتاب يوازي من حيث الأهمية العلمية والفكرية كتاب حنة أرندت[14]، بإستثناء أنّها قامت بدراسة مقارنة بين النظامين الألماني النازي الهتلري والسوفيتي الستاليني الإشتراكي فيما ركز عبد الجبار على دراسة العراق فحسب.

"دولة الخلافة"

يمكن اعتبار كتاب "دولة الخلافة" الوثيقة العلمية الأكثر أهمية من حيث السعة والتغطية لما حدث في ظل تلك الفترة. وصف عبد الجبار دوره في هذا العمل بأنّه كان الكاتب الرئيس فيه مما يعطيه حق أنْ ينسبه لنفسه مباشرة وليس إلى مترجم أو فريق ترجمة كما في العمل السابق "العمامة والأفندي" وأعمال أخرى متنوعة. وأشار إلى أنّه ساهم معه في هذه الدراسة فريق عمل اشتمل على عدد من الباحثين المساعدين ممن عملوا بصفة باحث ميداني أو مناقش. وكان هناك عدد من الكتّاب المعروفين من أمثال عامر بدر حسون الذي أجرى مقابلات مكثفة مع نازحين من محافظة الأنبار. وكذلك يحيى الكبيسي وريناد منصور ورائد طلعت وبرهان محمود وت الهيتي وس الهيتي وصالح الياس ومشرق عباس وهبة نزار. هذا إلى جانب أشخاص آخرين أدوا أعمالاً إدارية قاموا من خلالها بتنظيم عرض المقابلات وتصنيف البيانات وجمع المصادر النظرية اللازمة من المواقع الألكترونية والمكتبية والطباعة. وقد وضعت الدراسة التي قام بها الباحث عبد الحكيم جزول ضمن الملاحق

وركزت على تعقب أوضاع المسيحيين والإيزيديين والسلفيين الكرد بحكم قيامه بها كاملة.

يمكن إعتبار كتاب "دولة الخلافة"، أحد أهم ما وضع من دراسات عراقية حول الموضوع. وفيه يتعرف عبد الجبار على أنّ الإختلال البنيوي بين الدولة بوصفها جهاز حكم ووظيفتها كممثل للجماعة الوطنية هو الذي أدى إلى صعود داعش. ويؤكد أنّ ظهور "تنظيم الدولة"، أكثر تعقيداً من مجرد اعتبارها أداة انتقامية من سياسات غير ملائمة مما يحتم البدء بتحليل فكرة "الدولة الفاشلة". يقع الكتاب في عشرة فصول يستهلها بتقديم إطار نظري عام للدراسة ويوثق في الفصل الثاني فيه لفكرة "الخلافة" التي يراها رديفة لفكرة "ظهور المهدي المنتظر"، لدى الشيعة. ثم يدخل في كيفية صعودها على يد حركات دينية سياسية تمثلت في ضغط الكوادر العراقية.

ترجماته

أخذت الترجمة من الإنكليزية والألمانية إلى العربية جزءاً مهماً من طاقة عبد الجبار واضعاً عدداً كبيراً منها. بيد أنّ العمل الرئيسي الذي ترجمه كاملاً بنفسه هو كتاب رأس المال بمجلداته الثلاثة كاملاً مضافاً إليه الجزء الثامن الذي يعرف بالجزء المجهول مما يجعل ترجمته إلى العربية وبحسب دار النشر، الأكثر اكتمالاً حتى اليوم[15]*. وهذا كتاب ضخم عاد فيه عبد الجبار إلى اللغة الأصلية التي وضع فيها وهي الألمانية بطبعته الصادرة عام 1984، المنقولة عن الطبعة الألمانية الرابعة الصادرة عام 1890. بلغت عدد صفحات هذا الكتاب بمجلداته الثلاثة (3136)، شكل المتن فيها (2809) فيما استغرقت المصادر من الكتب والتقارير البرلمانية والوثائق الرسمية والدوريات اليومية والأسبوعية والشهرية (327) صفحة وبلغ عددها(646). أمضى ماركس أربعين عاماً في كتابة "رأس المال"، فيما أمضى عبد الجبار عشرة أعوام بترجمته له.

منهجيته

يلاحظ أنّ فالح عبد الجبار استخدم منهجية شبيهة بمنهجية علي الوردي من حيث أنّه يقدم لعمله بإطار نظري علمي واسع ويشرع بعد ذلك بالدخول في الموضوع. يقدم على سبيل المثال لثلاث مقاربات نظرية لدراسته حول صعود الإسلام السياسي الشيعي في العراق منذ ستينيات القرن الماضي كما في المقاربة الطائفية التي تقوم على فكرة الإضطهاد والتمييز ضد الشيعة. تلي هذه، المقاربة الجوهرية الثقافية التي تقوم على فكرة أنّ الإسلام ماضوي والحداثة مستقبلية أو التضاد بين الإسلام والحداثة على افتراض ورائية الأول وتقدمية الثاني. ويختتم بتقديم المقاربة الثالثة التي تنظر إلى تصاعد الإحتجاجات الإسلامية وتصاعد زخم

الحركة الشيعية بسبب جملة عوامل اقتصادية واجتماعية وفرت المادة لتبرير الشعور بالإضطهاد والإقصائية[16].

واستخدم عبد الجبار طريقة التحليل النوعي القائم على أساس الإحاطة التفصيلية والموثقة لموضوعات دراسته. ولكنّه تقدم خطوات على سبيل تصنيف الحقائق التي توصل إليها من خلال الجداول التوضيحية والإحصائية وأي معلومات أمكنه الحصول عليها من جهات أو منظمات دولية معروفة إلى جانب إستفاضته في شرح وتوثيق المقابلات التي قام بها أو قام بها فريق عمل كلفه بذلك.

ظهرت لديه مفهومات مهمة من قبيل "مستعمرة العقاب"[17]، في إشارة إلى ما حدث لسكان المدن التي سيطرت عليها داعش وأخضعتها لشتى أنواع العقاب. وقدم فكرة "مجتمع الصمت"[18] في إشارة إلى حالة الذهول التي عبر عنها المجتمع العراقي عشية السقوط السهل للنظام السابق وتداعي قوته وجبروته. وعلل عبد الجبار هذه الحالة بالتماثل المتصاعد الذي عمل عليه النظام في العلاقة بين الدولة ورأس النظام من جانب و"إبتلاع" المجتمع من جانب آخر من خلال إقامة صرح الدولة الشمولية أو الكلية أو التوتاليتارية كما عبرت عن ذلك حنة أرندت[19]. كما ظهر لديه مفهوم "الدولة الفاشلة"، و"القبلية الثقافية"، و"القبلية الاجتماعية"[20].

يؤكد عبد الجبار على أهمية النقد العلمي وممارسته كما يقول في معرض القيام بمراجعة نقدية لعمل علي الوردي وابن خلدون مشدداً على ضرورة استخدام الحجة وليس إطلاق الأحكام بالقول: لن يجد الباحث عن فكر بلا نقائض، ومناهج بلا تلاقح مسرته الا في مقابر التاريخ حيث السكون المطبق"[21].

الخاتمة

يمكن أنْ يوصف عبد الجبار بتجرد وأمانة بأنّه كان ممتلئاً حد التخمة بالهم العراقي والقضية العراقية والشأن العراقي. وكما كان يردد في أكثر من مناسبة فإنّه يتابع ذلك بالتفاصيل الدقيقة وباللحظات وليس فقط بالساعات والدقائق والثواني. انشغل عبد الجبار في أعماله بالتفسير والإحاطة واهتم بالجوانب الميدانية ما أمكنه ذلك. واستطاع الوصول إلى تصور لشكل النظام السياسي المطلوب في "كتاب الدولة"، وهو ما تكلم عنه في أكثر من محفل. يمكن أنْ يستشف منه توقع فشل الإسلام السياسي مما يفسر سهولة الإنزلاق في الفساد والإنشغال بالشكليات وهو أمر لم يتوفر الوقت لديه ليستفيض عليه. بيد أنّه عبر عن وجهة نظر أكثر صراحة على هذا الصعيد عندما قال إنّ أحد أسباب فشل النظام السياسي في العراق بعد 2003 أنّه إستبدل العقيدة القومية بالعقيدة الدينية التي عجزت عن حل القضايا المهمة لبناء العراق الجديد

وفي مقدمتها الحرية وحقوق الإنسان وعدم امتلاك الجماعات التي دخلت تجربة الحكم برنامجاً يمكنها من العمل بوضوح[22].

سيذكر عبد الجبار ليس بوصفه مثقفاً وإنساناً ملتزماً وفذاً فحسب بل وكعالم اجتماعي مهم استطاع رغم بعده الإضطراري عن العراق بحكم ظروف معقدة كثيرة أنْ يخترق الأجواء الثقافية والأكاديمية الاجتماعية في العراق. وسيذكر ليس بإعتباره امتداداً لقامة علمية بارزة ومهمة مثل علي الوردي وإنّما بإعتباره قامة علمية بارزة ومهمة قائمة بحد ذاتها. اختط طريقاً مستقلة واستخدم الماركسية الأكاديمية التي لا تنغلق على تفسيرات محددة وإنّما تنفتح لتستفيد وتفيد. اهتم بالطلبة والباحثين وتواصل معهم وبخاصة المقيمين في العراق كجزء من جهوده للتأسيس لعلم اجتماع عراقي وبالتركيز على فرع مهم من فروع علم الاجتماع وهو علم الاجتماع السياسي الذي يعاني شأنه في ذلك شأن الفروع الأخرى من قلة الإنتاج المميز الذي يمكن أنْ يضع أساساً لإستكماله والبناء عليه بإستثناء بعض المحاولات التي لم تزل في مراحلها الأولية[23].

على وجه العموم، يمكن القول إنّ ملامح مدرسة سوسيولوجية مميزة في العراق بدأت بالتشكل في العراق من خلال أعمال علي الوردي ومعاصريه من أمثال عبد الجليل الطاهر وحاتم الكعبي وشاكر مصطفى جواد وقيس النوري وعلاء الدين البياتي وعبد المنعم الحسني ومتعب مناف السامرائي وصولاً إلى فالح عبد الجبار.

الهوامش

1 - عبد الجبار، فالح، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الإحتجاج الديني (ترجمة أمجد حسين) (ألمانيا، كولونيا: منشورات الجمل، 2010).

2 - عبد الجبار، فالح، ما بعد ماركس (الطبعة الثانية) (بيروت: دار الفارابي، 2015).

3 - عبد الجبار، فالح، كتاب الدولة: اللوياثان الجديد (فريق ترجمة) (ألمانيا، كولونيا: منشورات الجمل، 2017).

4- عبد الجبار، فالح، دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي (''داعش'' والمجتمع المحلي في العراق) (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

5- Jabar, Faleh A., The Shi'a Movement of Iraq (Beirut: Saqi Books, 2003) in كتاب الدولة، عبد الجبار، مصدر سابق، ص 289، 2017.

6- عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سابق، ص 468 - 474

7- Jabar, Faleh, End of Dictator, published in April 13rd 2003, 18-45, Financial Times, in عبد الجبار، كتاب الدولة، مصدر سابق، ص 385 - 389، 2017.

8- عبد الجبار، كتاب الدولة، مصدر سابق، ص 14، 2017.

9- عبد الجبار، كتاب الدولة، مصدر سابق، ص 8 - 12، 2017

10- Hobbes, Thomas: Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (Edited by Michael Oakeshott with an Introduction by Richard S. Peters (New York: Collier Books Macmillan Publishing Company, 1962).

11- عبد الجبار، كتاب الدولة، مصدر سابق، ص 28، 2017
12- عبد الجبار، كتاب الدولة، مصدر سابق، ص 13، 2017
13- Jabar, End of Dictator, Ibid, ،في كتاب الدولة 2017
14- أرندت، حنة، أسس التوتاليتارية (الطبعة الثانية) (بيروت: دار الساقي، 2016)
15- ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية إنتاج رأس المال) (المجلد الأول) (ترجمة فالح عبد الجبار) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية تداول رأس المال) (المجلد الثاني) (ترجمة فالح عبد الجبار) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية إنتاج رأس المال ككل) (المجلد الثالث) (ترجمة فالح عبد الجبار) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
16- عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سابق، ص 43، 2010
17- عبد الجبار، دولة الخلافة، مصدر سابق، ص 165 - 199، 2017
18- Jabar, End of Dictator, Ibid, في كتاب الدولة، ص 388، 2017
19- أرندت، أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، 2016
20- عبد الجبار، دولة الخلافة، مصدر سابق، ص 276، 2017
21- عبد الجبار، فالح، سوسيولوجيا البداوة والمجتمع العراقي بين علي الوردي وابن خلدون: دراسة مقارنة، ص 23-9 في علي الوردي: منظورات متنوعة (تحرير وتقديم د. لاهاي عبد الحسين ود. محمود عبد الواحد القيسي) (الطبعة الأولى) (بيروت: الرافدين، 2016).
22- عبد الجبار، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 129، 2017.
23- أنظر على سبيل المثال طاهر الحمود، علي، جمرة الحكم: شيعة العراق ومخاضات بناء الدولة والأمة بعد 2003 (بيروت: جامعة الكوفة، 2017
* اشتملت جماعات الإسلام السياسي الشيعية التي اهتم بها الكتاب على حزب الدعوة الإسلامية، والمجلس الأعلى، ومنظمة العمل الإسلامي.
* يلاحظ أنّ هذا الكتاب "ما بعد ماركس"، طبع أولاً من قبل مؤسسة المدى العراقية عام 1998
* قصد عبد الجبار بالإحتلالات الأربعة احتلال بغداد من قبل المغول عام 1258، والإحتلال البريطاني عام 1917، وإعادة إحتلاله من قبل البريطانيين عام 1941، والإحتلال الرابع والأخير من قبل الولايات المتحدة الأمريكية عام 2003.
*لقاء شخصي في مقهى "قهوة وكتاب"، قبل رحيله بعشرة أيام 2018.
*صدر هذا الكتاب عن دار ابن خلدون أولاً في بيروت عام 1985 ودار التقدم في موسكو عام 1990 كما جاء في كتاب "ما بعد ماركس"، ص 367، 2015 .

المصادر

أرندت، حنة، أسس التوتاليتارية، (الطبعة الثانية) (بيروت: دار الساقي، 2016).
عبد الجبار، فالح، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الإحتجاج الديني (ترجمة أمجد حسين) (ألمانيا، كولونيا: منشورات الجمل، 2010).
عبد الجبار، فالح، كتاب الدولة: اللوياثان الجديد (فريق ترجمة) (ألمانيا، كولونيا: منشورات الجمل، 2017).
عبد الجبار، فالح، دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي ("داعش" والمجتمع المحلي في العراق) (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
عبد الجبار، فالح، ما بعد ماركس؟ (الطبعة الثانية) (بيروت: دار الفارابي، 2015).
طاهر الحمود، علي، جمرة الحكم: شيعة العراق ومخاضات بناء الدولة والأمة بعد 2003 (بيروت: جامعة الكوفة، 2017).

ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية انتاج رأس المال) (ترجمة فالح عبد الجبار) (المجلد الأول) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
ماركس، كارل، راس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية تداول رأس المال) (ترجمة فالح عبد الجبار) (المجلد الثاني) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي (عملية انتاج رأس المال ككل) (ترجمة فالح عبد الجبار) (المجلد الثالث) (الطبعة الأولى) (بيروت: دار الفارابي، 2013).
Hobbes, Thomas: Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (Edited by Michael Oakeshott with an Introduction by Richard S. Peters (New York: Collier Books Macmillan Publishing Company, 1962).
Jabar, Faleh, End of Dictator, published in the Financial Times, p. 18-45 in April 13rd 2003 in كتاب الدولة: اللوياثان الجديد (فريق ترجمة) (ألمانيا، كولونيا: منشورات الجمل، ص 385 - 389، 2017).

مقدمة ابن خلدون.. هو كتاب ألفه ابن خلدون سنة 1377م كمقدمة لمؤلفه الضخم الموسوم (كتاب العبر) والاسم الكامل للكتاب هو (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر). وقد اعتبرت المقدمة لاحقاً مؤلفاً منفصلا ذي طابع موسوعي إذ يتناول فيه جميع ميادين المعرفة من الشريعة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعمران والاجتماع والسياسة والطب. وقد تناول فيه أحوال البشر واختلافات طبائعهم والبيئة وأثرها في الإنسان. كما تناول بالدراسة تطور الأمم والشعوب ونشوء الدولة وأسباب انهيارها مركزاً في تفسير ذلك على مفهوم العصبية. بهذا الكتاب سبق ابن خلدون غيره من المفكرين إلى العديد من الآراء والأفكار حتى عدّ عند كثيرين مؤسسا لعلم الاجتماع.

من خلال قراءة المقدمة يمكن رصد ثلاثة مفاهيم أساسية أكد عليها ابن خلدون في مقدمته وهي أن المجتمعات البشرية تسير على وفق قوانين محددة وهذه القوانين تسمح بقدر من التنبؤ بالمستقبل إذا ما دُرست وفُقهت جيدا، وأن هذا العلم (علم العمران كما أسماه) لا يتأثر بالحوادث الفردية وإنما يتأثر بالمجتمعات ككل، وأخيرا القول بأن هذه القوانين يمكن تطبيقها على مجتمعات تعيش في أزمنة مختلفة بشرط أن تكون البُنى واحدة في جميعها، فمثلا المجتمع الزراعي هو المجتمع الزراعي نفسه بعد 100 سنة أو في العصر نفسه.

الاستلاب أو "الاغتراب" في الفلسفة الحديثة
قراءة في كتاب "الاستلاب" لفالح عبدالجبار

د. علي عبد الهادي المرهج

الدكتور علي عبد الهادي المرهج أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - الجامعة المستنصرية من مواليد قلعة سكر (ذي قار) العام 1970، وحاصلٌ على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة، وتخصصه الدقيق الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر. ناقش وأشرف على العشرات من رسائل الماجستير والدكتوراه، وشارك في العديد من المؤتمرات العلمية والبحثية في العراق وخارجه. وله من الكتب: "النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة". "والفلسفة البرجمانية ومبادئها، مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس ساندرس بيرس". وعلي الوردي وراؤه المنهجية والفكرية. وعشرات المقالات والبحوث في المجلات الثقافية والعلمية المتخصصة.

"لست ضد الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة"
أبيقور
"امتثال الكاتب انتحاره. امتثال الكتابة نهاية المعنى"

فالح عبدالجبار: الهورلا /35
كان فالح عبد الجبار (1946-2018) يحلم ببناء مجتمع مدني لا أثر فيه، ولا وجود لتداخل الديني بالسياسي، مجتمع خال من شرور الديكتاتورية والنزعة الشمولية بكل تمظهراتها: في السياسة، أو الدين، أو المعرفة، أو الآيديولوجيا. فهو وإن كان يساري الهوى، إلّا أنه في ما بعد ناقد لليسار، يحلم بوجود مجتمع ديمقراطي، وفق النموذج البريطاني "الاشتراكية الديموقراطية" أو "الديموقراطية الشعبية" على غرار ما أنتجه "حزب العمال البريطاني"، وربما يكون هذا التأثر ناجم من دراسته في بريطانيا وتدريسه في جامعاتها. رافضاً كل النزعات "التوتاليتارية"[1] التي مثلتها الأنظمة الاستبدادية: الستالينية، والنازية، والفاشية، ومثيلاتها في العالم العربي، على رأسها نظام البعث الفاشي الذي حاربه سنين طوال منذ أن خرج من العراق عام 1978، مع بدايات بزوغ نزعة البعث الديكتاتورية وهيمنة (السيد

النائب صدام حسين) على نظام الحكم في العراق، وتهميش دور الرئيس "الأب القائد" "أحمد حسن البكر!!. وبالتالي فهو ضد كل أشكال التوتاليتارية، السياسية (سيادة الحكم الاستبدادي الديكتاتوري)، الاجتماعية (النظام الأبوي في القبيلة والأسرة)، الاقتصادية (هيمنة طبقة واحدة على كل وسائل الانتاج أو ربط الاقتصاد بالدولة عبر هيمنة الدولة على وسائل الانتاج، أو أن يكون اقتصاد تلك الدولة اقتصادا ريعيا، تكون الدولة هي المُتحكم الوحيد بطرق توزيعه)، التربوية (شيوع النمط التلقيني في التعليم، وتحويل الطالب أو التلميذ إلى مُتلق سلبي والمعلم مُرسل إيجابي، والمعلم هو بمثابة قائد الدولة الدكتاتور ولكن في الصف)، الفكروية (دعم نمط واحد من أنماط التفكير على أنه الفكر المُخلص للجماهير). شكلت رؤيته هذه امتدادا لرؤية "جماعة الأهالي" و"الحزب الوطني الديموقراطي" في العراق، أو هي إمتداد لرؤية محمد حديد وعبدالفتاح إبراهيم في "الديموقراطية الشعبية"، إن لم نقل أنه تجاوزها ليكون أقرب لتوجات "مدرسة فرانكفورت" وتوجهاتها الاجتماعية والسياسية، وهي أيضاً لها جذورها اليسارية.

حَلِمَ فالح عبدالجبار ببناء مجتمع مدني، وطرح رؤيته في الوصول له في عراق ما بعد صدام، عبر تغيير الأحزاب اليسارية والمنضوية تحت مسمى "المدني" لتغيير خطابها الراديكالي الإقصائي للتيارات المُعتدلة المنضوية تحت مُسمى "الديني" في حال أبدت هذه الأحزاب قناعتها ببناء مجتمع، يؤمن بالحريات، ويحترم حقوق الأقليات، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة في الحياة والحرية والتعليم.

لقد كان يحلم بـ "انتصار المواطن" على السلطة، وحماية الأقليات وسط الأغلبية "المسلمة" في المجتمع العراقي، إلَا أن العراقيين ربطوا مصيرهم بالعمامة وبرجل الدين، فسلموه أمرهم وجعلوا زمام المُبادرة بين يديه، فتلقفها معممو العقول، فصمدوا وتناسلوا، لأنهم ورثوا أغلبية يسودها التخلف والتجهيل بفعل الأنظمة "التوتاليتارية" المُتعاقبة، فكان الأغلبية ممن يؤمنون ببسيط القول وأكثره سذاجة، لأنه يُداعب وجدانهم ولا يُخاطب عقولهم.

لا يجد فالح عبدالجبار كبير فرق بين "النزعة القومية" بطابعها التوتاليتاري الإقصائي، وبين الإسلام السياسي، بل هو "الشكل الجديد للنزعة القومية أو هو مزيج الإثنين"[2].

تبنى فلسفة غاندي في "اللاعنف" القائم على المبادئ السبع وهي:

1- التوزيع المتساوي، وهو أن يحصل كل إنسان على الوسائل الضرورية لإشباع حاجاته الطبيعية.

2- العمل الفردي: وهو أن يسعى الفرد للعمل وإتباع قاعدة للسلوك الإيجابي، تجعل الآخرين يحذون حذوه.

3- دور الأثرياء: وهو دور يقتضي ممارسة الضغط وسياسة "اللاعنف"، لإقناع الأثرياء بترك جزء من ثروته لصالح الفقراء وخدمة المجتمع.

4- تنمية الشعور لدى الفرد، كل فرد، على أنه خادم للمجتمع.

5- تنمية فلسفة "اللاعنف" (أهيمسا) عند

بني البشر، وإقناعهم بضرورة الإمتناع عن إيذاء أي كائن بشري، لأن الإيذاء سيلحق بمن شرعوه حتماً، إن عاجلاً أو آجلاً.

6- الوعي بدور الدين في بناء الحياة الإنسانية، فقد كان للأنبياء دورهم الفعال في منح البشرية فسحة من الأمل وتحقيق الحُلم بالوصول لمجتمع سوي لا تنفك صلته بالقانون الأزلي.

7- التعاون اللاعنيف: ويعني تعليم الفقراء كيفية تحرير أنفسهم، عن طريق اللاعنف، والعمل على نشر روح التعاون بين فقراء القوم، كي لا يكونوا ممن يستعين بهم الأثرياء لضرب الفقراء، الذين هم أداته لتنمية ثروته[3].

كان لضعف أداء الأحزاب المدنية وعدم تفاعلها الجاد مع مُتطلبات وحاجات الجماهير، الأثر الفاعل في تفضيل الجماهير لأحزاب الإسلام السياسي التي ترفع شعار الدفاع عن مظلومية الفقراء والمُعدمين وتعمل على إيهام الجماهير بأنها الممثل الحقيقي لأحلامهم وطموحاتهم، مُستندة على قوة وتأثير خطباء الجوامع والحُسينيات واحتكاك هؤلاء الدائم بالجماهير، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، سعي الحكومات المتعاقبة في العراق لابتلاع المجتمع المدني وتفكيكه، وقد بدأ هذا السعي مع الحكم العسكري الثوري "1958- 1968" حينما جرى إضعاف مؤسسة الملكية الخاصة، وتقويض الملكية العقارية حينما طُبق قانون الإصلاح الزراعي، وصولاً إلى تأميم الرأسمال الخاص، وتوسيع دور الدولة كمالك ومُنتج اقتصادي، واستكمل مشروع ابتلاع المجتمع المدني مع تحول الدولة إلى دولة ريعية، وتأسيسها لرأسمالية قرابية "أقرباء النخب الحاكمة"، فصارت كل الاتحادات والنقابات للطبقة الوسطى رهينة لرغبات السلطة وسياسة "الحزب القائد"[4].

فصدق من قال "رحل الأفندي وبقيت العمامة"، فلقد رحل فالح عبدالجبار، وبقيَ كل عتاة الفساد في أرض السواد. إن هذا لمن سُخريات القدر!!، فقول الأفندي اليوم شعوذة، وبعبارة فالح عبدالجبار "مشكلجي"[5] لأن "المشكلجي" "مُشعوذ" وفي الشعوذة، استفزاز لعقول العامة وتحريك، وصاحب العمامة يبتغي تسكينا لها وإبعادا عن منطق العقل في التشكيك، ويا لسحرة هذه العمامة وقدرتها على تسكين الناس وتعليم الطاعة. وفي شعوذة الأفندي خروج عن يقينيات التسليم وتحريك للعقل ودعوة للسير وفق هديه. وليس من السهل في بلاد رجال الكهنوت أن يكون للأفندي حضور، وفعل بقدر فعل التخدير الديني لرجال الكهنوت ووعودهم لبسطاء الناس وهم الأكثرية بحياة النجاة والملكوت.

العمامة ليست مُقدسة بذاتها، فهناك ممن لبسوا العمامة وهم لطريق المعرفة من السالكين، فماذا نقول عن الطهطاوي، أو الأفغاني، أو محمد عبدة، أو الكواكبي، أو النائيني، فقيمة العمامة من قيمة صاحبها، لا يرتقي الشخص بالعمامة إلَا في أوساط السُذَج من القوم؛ فالفرد هو من يجعل للباس قيمته، وإن يُخدع بعض الناس بلباس شخص فإلى حين، فحتى الأفندي، فهو لا يخدع الناس بملبسه، فرُبَ صاحب عمامة أكثر مدنية من أكثر مُتبجحي لبس الأفندي،

ولكن الذي يقصده فالح عبدالجبار بـ لفظتي ''العمامة والأفندي'' ـ كما أفهم ـ هو أن هناك من يرجع بالناس إلى زمان ماض لا قُدرة له على التعايش مع الحاضر، ولا طاقة تفسيرية عند أصحابه على التوليف بين مخزون الماضي ومُعطيات الحاضر، وهذا هو ما يقصده فالح عبدالجبار بصاحب العمامة، إن لبس كل لباس الأفندية أو تخلى عنه، وهو بقوله هذا قريب من فهم رفعت السعيد حينما كتب كتابه ''عمائم ليبرالية''، أي أن من يتلبس عقله بلباس المدني، فهو أفندي، وإن يكن قد لبس العمامة، ومن يتلبس عقله بلباس السلفية، فهو مُعمم وإن لبس لباس الأفندية. وإن يكن في الغالب الأعم أن لبس العمامة في مجتمعنا العربي الإسلامي من قبل أي شخص ما يفرض عليه نمطاً أو شكلاً من أشكال الانتماء للمؤسسة الدينية ببعدها القُدسي وامتدادها التاريخي عند الرسول وأصحابه وآل بيته، ولربما يكون من يلبس العمامة خاليا تماماً من هذه القُدسية.

بقول أبيقور افتتح فالح عبد الجبار كتابه ''الاستلاب ـ هوبز، لوك، روسو، هيجل، فيورباخ، ماركس''[6].

يُرادف فالح عبدالجبار بين مفهومي الاستلاب والاغتراب، ويُفضل استخدام مفهوم ''الاستلاب'' من دون استبعاد لمفهوم ''الاغتراب''، ولكنه يرى أن لفظ الاستلاب يحوي ظلالاً كثيرة منها السلب والتدمير، كنقيض للإيجاب والبناء، ومنها السلب بمعنى الانتزاع والخلع والانخلاع، والسلبية بمعنى النكوص والانطواء، وما شاكل. أما الإغتراب، فيخلو من هذه الأبعاد. (ص15).

يحمل مفهوم الاستلاب معاني عدة، منها: معان دينية، ونفسية، واجتماعية، وثقافية، واقتصادية، وهي كلها تحمل في طياتها معاني اليأس وغياب فعل الذات القادرة على الأثير في الحياة على كل المستويات التي ذكرناها. فالدينية: تعني شعور الفرد المُتدين أنه خارج النمط الديني السائد بهيمنة رجال ''الكهنوت''، لأن العبادة عنده تعني التواصل مع الخالق بعيداً عن وصاية أي مخلوق، وإن كان هذا المخلوق عالماً مُتفقهاً بالدين، وهو في غربته هذا متوافق مع الرؤية الدينية مُنسجم معها، ولكن ليست رؤية وفق ضوابط الفقهاء، إنما هي رؤية وفق مُقتضيات المحبة للذات الإلهية والفناء بها، وهي رؤية سايكوسوسيولوجية، تبحث عن استقلالية للذات في توافقها وفنائها مع الذات الإلهية.

وهناك عزلة الفيلسوف، أو ''الغربة الغاربة'' بلغة التوحيدي، أو غربة الذات عن ذاتها.

أما عُزلة المُثقف، فهي تنشطر لقسمين؛ عُزلة يبتغيها المُثقف، وهو نزوع داخلي عنده بأن وجوده مُفارق للوجود الواقعي وتحولاته الدراماتيكية. وآخر هو رفض المجتمع له لأنه يتحدث بلغة نخبوية تنفصل في أغلب الأحيان عن الواقع وتعيش في عوالم المثال.

ولا يُمكن التغاضي عن الإشارة للاستلاب المُجتمعي، الذي يقضي في أحايين كثيرة لعزل فرد من أفراده لأنه لم ينسجم مع منظومته العقائدية أو القيمية، والعشائرية، ومثل هكذا شخص لا بُدَ وأن يشعر بالوحدة وتخلي المجتمع عنه.

بدأ كتابه فالح عبدالجبار بهوبز، وإن أشار للوك، فهي إشارة عابرة لا نجد لها قليل بحث وتقصيا في أفكار لوك وخوضا في مؤلفاته.

يعتقد فالح عبدالجبار أن هذا المفهوم ظهر في الفلسفة الحديثة مع مارتن لوثر بنزعة إيمانية تجد أن ما هو سائد في الفكر الديني لرجال الكهنوت، إنما هو افتراء على النزعة الإيمانية التي جاء بها يسوع، ولذلك فقد شعر بعض رجال الدين المُعارضين لنزعة الحُكم الثيولوجي بأن دين يسوع قد أُخرج من مضانه الحقيقية، وصار أداة بيد رجال الدين "الأكلريوس"، لكن هذا المفهوم لم يستطع تقبل العيش بجلبابه الديني، بعد تغير نمط التفكير والثورة المعرفية في أوربا على المستويين الفلسفي والعلمي، فتلقفه الفلاسفة، ليُعيدوا صياغته، وفق منهج ونزوع الفلسفة النقدي، ليحمل بين جنباته روح الإحتجاج التي خلفها لوثر، لكن برؤية عقلية بعيدة عن الإيمان، بل حمل بين جنباتها نقداً للدين واللاهوت بحثاً عن الجوهر الإنساني المُستلب، كما ذهب لذلك "فيورباخ".

للاستلاب أو الاغتراب بعد فلسفي وآخر سايكولوجيي، وقد يتداخل البعدان معاً، فمع فرويد الاغتراب سايكولوجي، هو اغتراب تحكمه الطاقة الجنسية "اللبيدو" تنتقل النفس فيه بين الوعي الظاهر والوعي الباطن بلغة "فرويد". وستجد أن "اللاوعي" أو "الوعي الباطن" هو المُحرَك لسلوك الفرد.

فيما نجد أن الوجوديين قد وجدوا أن اغتراب الفرد عن ذاته، يجعله بعيداً عن إدراك قيمة وجوده الإنساني الكامن في العودة للذات التي صيَرها الآخر على غير ما ينبغي أن تكون عليه، فجعلت الإنسان أكثر اغتراباً عن طبيعة وجوده وكينونته الحقيقية. فالاغتراب حينذاك يكون اغترابين؛ اغتراب الفرد عن الآخرين، واغترابه عن ذاته، وذلك أشد. ولنا في رواية الغريب لـ ألبيركامو مثالاً وجودياً يُفسر مشكلة بطلها "ميرسو" الذي لم يستطع مُسايرة الآخرين الذين يُظهرون عواطف كاذبة في التعامل اليومي، ويُضمرون أخرى، ولكنه صادق مع نفسه، صدق عواطفه هو ما يُميزه، ولكن هذا الصدق جعله يعيش غريباً عن مجتمعه.

لكن مع ماركس كان للاغتراب بعد اقتصادي، فقد فسر مفهوم الإغتراب على أنه مُرتبط بهيمنة الرأسمالية على قوى الإنتاج، الأمر الذي ينتج عنه إغتراب العامل، لأنه لا حاصل له مما يزرع، يزرع ولا يحصد، ينطبق عليه المثل القائل "الثمر للغير وآني النوح إليه"، وحينما لا يجني العامل من زرعه وجهده سوى النوح، فلا بُدَ أن يشعر بأنه مُستلب، لأنه بعبارة "أريك فروم" ليس هو المالك الفعلي لقوى الإنتاج، ولا قُدرة ولا استطاعة عنده لتوظيفها لأنها بيد "التاجر المُحتكر الشايلوكي الروبسنكروزوي" بعبارة مدني صالح في كتابه "بعد الطوفان"، ووجوده مُرتبط برضا هذا المُحتكر لـ "فائض القيمة" عنه، ولا قُدرة له على تحرير نفسه، أو اختيار طُرق عيشه، فليس بإستطاعته تحقيق ذاته في عمله، لأنه لا يشعر بأنه مُشارك في العملية الانتاجية بصفته المنتج الحقيقي للسلعة، فـ "فائض القيمة" بيد صاحب رأس المال،

لذلك نجده وطبقته من "البروليتاريا" هم الأكثر شعوراً بالاغتراب والاستلاب في ظل الرأسمالية، فلا يُعدَون سوى أشياء لا اختلاف بينها وبين الآلات!

اعتمد ماركس على مقولات "فيورباخ"، رغم الاختلاف بين رؤية ماركس للاغتراب ورؤية فيورباخ، لأن فلسفة الأخير، تُركز على البعد الميتافيزيقي وتماهي الإنسان مع اللاهوت، بوصفها أس الاستلاب.

يعتقد فالح عبد الجبار أن لتوماس هوبز فضل تحديد لمعنى الاستلاب في فلسفته، فقد تخلى الناس طوعاً عن مهمتهم في الحُكم لتوكيلها للحاكم، وهو إعلان طوعي للخضوع من قبلهم وفق "عقد اجتماعي" يقتضي "إرجاع الدولة للحق الطبيعي وليس للحق الإلهي" (ص35). الضامر الذي يعني نسف الأساس الديني للدولة.

كان لروسو حصته في كتاب فالح عبدالجبار، الذي أشار إلى أن روسو قد وجد في عبارة هوبز "حرب الجميع ضد الجميع"، إنما هي ميزة من ميزات المُجتمع الحديث، وقد عُرف روسو بنقده للتملك والحضارة، كونهما يُشكلان عنصري استلاب لفطرة الإنسان وطبيعة وجوده. والحرية الفردية هي التي شكلت أساس هذا الإستلاب، وسعي الإنسان للسيطرة على الطبيعة وامتلاكها، الأمر الذي ساعد على سيادة الجشع، والمُنافسة، والحقد، وصراع المصالح، عوضاً من الرأفة والبقاء البسيطين الشفافين. وصارت اللامساواة والفروق الفردية بين البشر، (غني وفقير، سيد وعبد)، هي المتحكم في مصير البشرية. وهاجر الناس الطبيعة وجمالها الساحر للتكدس في المُدن، وضياع نزعة الأنسنة فيها، والعيش باغتراب قسري وروحي. والحل هو الإستلاب/ الإغتراب الطوعي، في التخلي عن الحرية الطبيعية إلى "الإرادة العامة"، (وهي هنا: سيادة الشعب) المُمثلة للحرية المدنية وفقاً للعقد الاجتماعي. (39-59).

نظر فالح عبدالجبار لهيجل على أنه "رائد دراسة موضوعة الاستلاب/ الاغتراب" (63).

تبدو ظاهرة الاستلاب في فلسفة هيجل جليَةً وواضحةً في ثلاث دوائر هي:

ـ الدائرة الكبرى الأولى

تبدأ حركة الفكر فيها من الوجود المحض ثم تمر بعملية ديالكتيكية، أي تناقضية، مُستمرة. إنها تمر بسلسلة تحولات من الوجود إلى العدم بتوسط الصيرورة. حتى تصل إلى قمة تطورها، فتصير فكرة مُطلقة.

ـ الدائرة الكبرى الثانية

تتحول فيها الفكرة المُطلقة إلى الطبيعة، أي تتحول إلى ضدها تصير "لا عقل"، أي أن الطبيعة تنسلب من الفكرة المُطلقة، تنبثق من عملية الخلق الداخلية التي تقوم بها الفكرة المُطلقة، التي هي مقولة من مقولات الروح.

لكن الفكرة المُطلقة إذ تحولت إلى ضدها في الطبيعة، إنما أصبحت غريبة عن ذاتها، أصبحت: لا فكر، لا عقل. عملية الإنسلاب (وهي هنا خلق ذاتي وإنفصال، تثنية) تؤدي إلى الاغتراب، أي فقدان الوحدة.

ـ الدائرة الكبرى الثالثة

تكون حينما تعود الفكرة المُطلقة إلى الاتحاد بالطبيعة فترفع الاغتراب أي تُزيله، تنفيه، وهذا النفي غني، لأنه يُحقق وحدة أعلى تجمع الإثنين، تجمع الطبيعة والروح. إنه إزالة وصيانة في الوقت نفسه.

الإنسان هو مكمن هذا الاتحاد بين الفكرة والطبيعة "اللافكرة"، الروح الذاتي، لكن هذا الروح الذاتي ينشطر (إنسلاب جديد) مولداً الحق، الأخلاق، الدولة، أي مولد الروح الموضوعي.

وقد وجد هناك كثير من أوجه الشبه بين ما كتبه فالح عبدالجبار عن الاستلاب، وبين ما كتبه باحث اسمه "عبدالحسين سلمان" في مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي في 23/8/2012، بسلسلة مقالات بحثية، بعنوان الاغتراب ومفهوم الاغتراب، وهو يذهب إلى تفضيل مفهوم "الاستلاب"، لأن كما يقول يرى أن "كلمة الاغتراب في اللغة العربية لا تؤدي المعنى المطلوب، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ونفسياً.."[7].

عند فيورباخ، نجد أن الاستلاب محكوم بتصورات الإنسان الدينية، فقد رأى أن الدين هو اعتراف غير مباشر بالإنسان سيداً لهذا العالم، ولكن بالواسطة، لذلك نجد فيورباخ يُميز بين المحتوى "الأنطولوجي" للدين والمحتوى الأسطوري. وفي الأول يعود الإنسان إلى نفسه، لأن الذات الإلهية ستكون كامنة في ذات الإنسان بلغة العرفاء والصوفية، وإن كان فيورباخ ناقداً لفناء الأنا وفق التصور الصوفي أو الهيجلي، لأنه يرى أن الدين بمعناه السائد هو "استلاب جوهر الإنسان وخلعه على شيء براني، كائن علوي براني..." (140). لذلك ينتهي فيورباخ من نقده للدين للدعوة لدين الحب، إلى ضرب من ضروب النزعة الإنسانية الخالصة، المتحررة من قيود اللاهوت (142).

وإلى ذلك ذهب ماركس أيضاً حينما انتقد الرؤية الهيجلية لتجليات الروح "الدين، الدولة، السلطة، إلخ"، لأن "الإنسان هو الذي يصنع الدين، والدين لا يصنع الإنسان"... "فالدين هو وعي مقلوب للعالم...إنه التحقق الخيالي للجوهر الإنساني" (146)، علماً أن فالح عبدالجبار لا يرى في مقولة ماركس "الدين أفيون الشعوب" صحيحة إلّا بمقدار تعلق البحث بحال المجتمع الألماني، "ولم يُفكر في إلغاء الدين،...إنما يُطالب بتحقيق سعادة البشر الحقيقية على الأرض،... وأنها لمهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ (في) نزع قناع الاستلاب في شكله اللامقدس، بعد نزع الإستلاب الذاتي للبشر في الشكل المقدس" (147).

ينتهي فالح عبدالجبار من كتابه بالقول: "لا نُغالي إذا قُلنا: إن النقد الألماني للاهوت فتح باب إخضاع النص "المقدس" لمتطلبات العقل، وحقق مراميه أكثر كمن أي ثورة أخرى في أوربا الغربية، بما فيها الثورة الماركسية" (166). ليصل لنتيجة مفادها: أن الاستلاب "بدأ من اللاهوت (مع الأكلريوس الديني) فكرة مواجهة ضد الإنسان لحمله على الامتثال، وانتهى الى الفلسفة بكونها فكراً يمكن أصحابه من مواجهة اللاهوت دفاعاً عن إنسانية الإنسان الكلية وحريته وعقله" (167).

الهوامش

1 - التوتاليتارية، مفهوم يُستخدم لوصف ثلاثة أنظمة اجتماعية ـ سياسية: إيطاليا الفاشية، وألمانيا النازية، وروسيا الستالينية. وقد إستعمل المفهوم أيضاً لوصف البلدان الاشتراكية في أوربا الشرقية، وطُبق كذلك على الصين في عهد ما توستي تونغ، أو كوريا الشمالية في ظل كيم إيل سونغ وابنه كيم يونغ إيل. أما أصل اللفظ فهو من بنات أفكار المفكر الإيطالي جيوفاني جنتيلي (1875-1944) في عشرينيات القرن المنصرم حينما صرح "أن جوهر الفلسفة الفاشية هو الدولة الشاملة من حيث هي غاية في ذاتها ولذاتها، والدولة تقف فوق الأمة، وهي تستوعب الأفراد، وتُسيطر على المجتمع وتتوسع إلى ما وراء الحدود..." يُنظر: فالح عبدالجبار: التوتاليتارية، ترجمة: حسني زينة، معهد دراسات عراقية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2008، ص7-10.

من سمات التوتاليتارية حسب كارل فردريش: 1- وجود أيديولوجيا تتبنى مزاعم قيام مجتمع إنساني مثالي كامل. 2- حزب جماهيري واحد "الحزب القائد. 3- احتكار تكنولوجي شبه كامل للسيطرة على وسائل العنف المسلح كافة. 4- الهيمنة الكاملة على وسائل الإعلام. 5- وجود نظام بوليسي إرهابي مهمته الحفاظ على شكل نظام الحكم القائم. يُنظر: فالح عبدالجبار، المصدر السابق، ص18-19.

2 - فالح عبدالجبار: الهورلا ـ أوراق الجنون، دار ميزوبوتميا، بغداد ـ العراق، ط1، 2014، ص15.

3 - يُنظر: فالح عبدالجبار: في الأحوال والأهوال ـ المنابع الاجتماعية للعنف، دار ميزوبوتميا، بغداد ـ العراق، ط 2، 2014، ص 149-154.

4- يُنظر: فالح عبدالجبار: المؤسسات الاجتماعية والمجتمع المدني في العراق، موقع الحوار المتمدن 20 /7 /2005.

5- مُفردة عراقية من مفردات اللهجة العامية إستخدمها فالح عبدالجبار في كتابه "الهورلا- أوراق الجنون"، وهو لفظ يعني في اللهجة العامية العراقية، أنه شخص لا يهدأ له بال من دون أن يُثير حفيظة الآخرين بطرح الأسئلة الإشكالية المُحرجة، يُطارد المشاكل، وهي لا تنفك عنه، إذ يقول "لعلي أهوى المشاكل" يُنظر: فالح عبدالجبار: الهورلا- أوراق الجنون، دار ميزو بوتاميا، بغداد ـ العراق، ط1، 2014، ص 8-9.

6- فالح عبدالجبار: الاستلاب، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط1، 2018.

7- عبد الحسين سلمان: الاغتراب ومفهوم الاغتراب عند ماركس، موقع مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، منشور على شبكة النت في 23 /8 /2012.

ربط ماركس الاغتراب بالعمل المأجور وتَمَوضُع الإنسان بالنسبة له. فالإنسان ينتج عملاً لكنه يصير عبدًا له، بمعنى أنه يشعر بالغربة عما تنتجه يداه. وتتفاقم هذه الغربة إذا علمنا أن في العمل إمكاناتٍ حقيقيةً لتفتّح طاقات الفرد وتطوُّره. وهكذا حوَّل ماركس الاغتراب من ظاهرة فلسفية ميتافيزيقية، كما كان عند هيغل، إلى ظاهرة تاريخية لها أصولها التي تنسحب على المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وبهذا استعمل ماركس مفهوم الاغتراب لوصف اللاأنسنة dehumanization التي تنجم عن تطور علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي.

لقد وضع ماركس مشكلة الاغتراب في المستوى الاقتصادي- السياسي والاجتماعي مع وجود تمايزات طبقية تنشأ في ظل الرأسمالية. وقال ان قهر الاغتراب ومعه التعارض بين المجتمع والدولة وبين الاحوال الجمعية للحياة، لا يمكن ان يتم الا نتيجة تغير حاد في المجتمع. والقوة المحركة في التاريخ هو الصراع الطبقي، وبان التغيير سيكون من عمل الثورة الاجتماعية التي تنشأ من صراع الطبقات وتقوم بها البروليتاريا. وهكذا اصبحت فلسفة ماركس، فلسفة العمل ليس فقط على المستوى النظري والتجريد بل على المستوى الاقتصادي السياسي الاجتماع.

مقـــــالات

معالم المشروع الفلسفي للبروفسور نمير العاني

(2-1)

الدكتور فوزي حامد الهيتي
قسم الفلسفة – الجامعة المستنصرية

يلخص العاني مشروعه الفلسفي بالقول أنه محاولة لبناء نظرية فلسفية للديالكتيك، أو ما يمكن ان نصطلح عليه بفلسفة الديالكتيك. والديالكتيك كما هو معروف هو منهج فلسفي يكشف عن تمفصلات الوجود في حركته الدائمة أو بحسب الصياغة الهيكَلية هو (التجربة التاريخية للوجود عقلا وقد تمت صياغته تجريديا)[1] أو بصياغة هيجلية أدق هو سيرورة الروح في العالم... والتاريخ[2].

والمنهج الديالكتيكي قد مرّ بمراحل وتطور حتى وصل بصياغته المعروفة عند هيجل وماركس وربما كانت اهم محطاته عند هيراقليطس وافلاطون واسبينوزا وكانت وهيجل وماركس. والسؤال المهم أليس الديالكتيك عند كل هؤلاء هو فلسفة؟[3]. هل يمكن فصله عن فلسفة الفيلسوف، وبخاصة عند هيجل وماركس؟ إذاً ماذا يقصد العاني بقوله: ان مشروعه الفلسفي يتمثل في بناء الديالكتيك نظرية فلسفية؟ هل هو صياغة نقدية تضمر ما وراءها. يقول العاني متحدثا عن ذلك (خلال دراستي الجامعية استهواني المنهج الديالكتيكي (الجدلي) في البحث الفلسفي، فانكببت على دراسة "علم المنطق" لهيجل و"انتي دوهرنك" و"ديالكتيك الطبيعة" لأنجلز واعمال اخرى تشيّد اهم مقومات هذا المنهج.

إن القراءة المتمعنة لهذه المؤلفات مكنتني من ان اتمثل المنهج الجدلي ذهنياً بصورة، استطعت من خلالها ان استخدمه في بلورة تصور فلسفي للمجتمع كمنظومة للعلاقات الاجتماعية) وقد جسد ذلك التصور (كما يشير) في دراسته الماجستير والدكتوراه. وبعد ذلك اخذ يتبلور لدى العاني مشروعه الفلسفي وصار ملحاً بل وضرورياً الشروع بإنجازه بعد أن رأى المدرسة السوفيتية قد اغتالت الروح الثورية في المنهج الديالكتيكي (محولةً إياه في حقيقة الأمر من منهج لتغيير الواقع إلى وسيلةٍ لتبريره والدفاع عنه. وفي ضوء هذه الرؤية قمت بوصف التعاليم، التي كانت طاغية في هذه المدرسة آنذاك بفلسفة الركود). لا شك أن ما يقوله العاني هنا هو اكثر مما نحتاجه لنحكم بالقول أن مشروعه الفلسفي هو قراءة للماركسية يتجاوز فيها القراءة السوفيتية التي حولت الماركسية من فلسفة تغيير الواقع الى تبريره بحسب وصفه. ولنا أن نسأل هنا ايضاً هل قراءاته للماركسية والديالكتيك ووعيه بها هي لوحدها مصدر قراءته؟ أم ان تجربته السياسية ايضاً كانت الموجه الاساسي لهذه القراءة؟ ليس أمامي

ما يكفي من مصادر تسمح بالإجابة الدقيقة عن هذا السؤال. ولكن القراءات العديدة المخالفة للقراءة السوفيتية لا اعتقد هي بعيدة على متخصص بالفلسفة الماركسية، عاش التجربة السوفيتية عن كثب، ولاحظ بوعيه الفلسفي وروحه الحرة انعكاساتها على المجتمع السوفيتي من تضييق في الحريات الفكرية، وتغول الجهاز الحزبي والبوليسي، كما لا يخفى على العاني السياسي سياسة السوفيت الخارجية ومنها طبعا اتجاه البلدان العربية والعراق، الذي ذاق مرارتها بنفسه.

مفهوم التطور الديالكتيكي عند العاني:

القول بالتطور ليس جديداً بل قال به الفلاسفة منذ عصر اليونان وفي العصر الوسيط أيضا ولكن اصبح لهذا المفهوم حضورا طاغياً مع بداية عصر الحداثة الاوربية وليس فقط في المجال الفلسفي وإنما العلمي ايضا. وكانت جل هذه النظريات تحاول تفسير آلية وعلة الحركة والتغير والتنوع في الموجودات. هل هذا التنوع والكثرة في الموجودات تسير وفق عناية أو غاية محددة أم انه غير محكوم باتجاه او غاية وإنما يسير بكل الاتجاهات وعلى غير هدى وان العشوائية والصدفة هي الصفة لهذا التغيير والحركة؟ وهل يمكن ارجاع هذا التنوع والكثرة الى اصل او اصول محددة؟[4]. وتعد نظرية لامارك (1829"Jean De Lamarck") وجارلس داروين (1882 "C. Darwin") من بين اكثر النظريات شهرة في وقتها. والنظرية اللاماركية وهي الاسبق زماناً والأقل منزلة علمية، تفسر التغيير الذي يحصل للكائن العضوي لأسباب بيئية. فأي تغيير في محيط الكائن يصحبه تغيير في سلوك الكائن العضوي واستخدام اكثر لبعض الاعضاء أو الاستغناء عن اعضاء معينة ينتج عنه زيادة او كبر في حجم العضو المستخدم كثيرا وربما تضاف تحويرات جديدة في شكله وكذلك ضمور وتقلص الاعضاء غير المستخدمة. فالكائن العضوي هنا متلقي سلبي للمتغيرات البيئية وليس له دور ايجابي في عملية التغيير. اما نظرية دارون التطورية فعلى العكس من ذلك؛ اذ تفسر هذه التغييرات في بنية الكائن العضوي على انها من صنعه. فالكائنات الحية (نباتية وحيوانية) هي من يحاول التكيف مع المتغيرات البيئية. والكائنات الحية ليست على مستوى واحد في قدرتها على التكيف. وهذا الاختلاف ليس فقط بين الانواع والاجناس بل وبين الافراد ايضا. والكائنات ذات القدرة الاعلى على التغير والتكيف مع محيطها هي الاقدر على البقاء. أما الكائنات ذات القدرة الاقل والضعيفة على التكيف فهي تقل ومعرضة للانقراض وهذا ما يعرف بالانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح[5].

وبالرغم مما احدثته نظرية دارون من تأثير هائل في مختلف المجالات العلمية والفلسفية إلا انها لم تنج من الانتقادات والنفور احياناً. وهي بالتأكيد لم تخل من نقاط ضعف وعجز عن تفسير بعض حلقات التطور ربما بسبب مستوى تطور العلوم في زمانها. ولكنها تبقى نظرية مهمة لما تمتلكه من قدرة تفسيرية عالية في مجالها[6]. وكان لهذه النظرية مكانة كبيرة عند ماركس وأنجلز، لا تقل اهميتها عن منطق الديالكتيك الذي صاغه هيجل كونها تجاوزت الغائية في تفسيراتها.

ماركس وأنجلز اللذان كما يقول العاني وصلت معهما نظرية التطور كمالها وبلغت ذروتها وصارت مقولة فلسفية بحق[7].

لقد حاول العاني متابعة نشوء وتطور مفهوم التطور منذ بدايات الفكر الانساني حتى وصولها الى مراحلها النهائية ولنقول الناضجة والمكتملة في فلسفة كل من ماركس وانجلز. فالتطور الذي يعني لدى العاني (مقولة مركزية للديالكتيك المادي تعبر عن وتجسد في محتواها تحول الشيء الى وجود آخر يمس كافة مكوناته الاساسية ويجري وفق القوانين الديالكتيكية في وحدة صراع الاضداد، وتحول الكم الى كيف وبالعكس والنقض المزدوج)[8]. إن هذا الفهم لم يعرف إلا مع ماركس ولكن هذا الفهم العلمي الديالكتيكي للتطور قد مر بمراحل نمو وتطور بالتأكيد ولا يمكن ان نغفل جهود السابقين ومساهمتهم في بلورة هذا الفهم للطبيعة ونمط العلاقات الديالكتيكية التي تحكم سيرورة ظواهرها. يتناول العاني هذا الموضوع في الفصل الاول من اطروحته للدكتوراه الموسومة (الديالكتيك المادي النظرية الاعم للتطور) وكذلك في بحثه الموسوم (دور وأهمية المناهج الفلسفية والعلموعامة في دراسة التطور كسيرورة كونية) ولكن باختصار، فضلا عن كتابه حول (ابن خلدون) الذي حاول ان يكشف لنا فيه عن مستوى وعي هذا الفيلسوف الكبير حين حاول رصد العوامل الاقتصادية ونمط العيش المؤثرة في حركة التاريخ والعلاقات الاجتماعية، وبعامة يمكن القول أن مفهوم التطور بحسب العاني قد مر بثلاث مراحل متميزة لكل مرحلة خصائصها وهي كالتالي:

المرحلة الاولى: ويشمل بدايات الفكر الانساني وتحديدا مع الفلسفة وعند اليونان ويمتد الى بدايات العصر الحديث وتتصف هذه المرحلة في تصورها للتطور كظاهرة كلية عامة دون تحديد المضمون الملموس لها اي دون كشف نمط العلاقة الديالكتيكية لهذا التطور.

المرحلة الثانية: تبدأ هذه المرحلة مع بدايات العصر الحديث وظهور العلوم الصرفة مثل الفيزياء والكيمياء والبايولوجيا والعلوم الاجتماعية الخ من علوم استقلت في مناهجها وموضوعاتها عن الفلسفة، وبدأ كل علم يهتم في مجاله الخاص الدقيق بمعزل عن العلوم الاخرى. واهم ما تتصف به هذه المرحلة لمفهوم التطور هو تصورها الجزئي المجرد، وهو في الحقيقة كما يقول العاني تصور ميتافيزيقي غير علمي ولا ديالكتيكي اي فقد التطور طابعه الكلي العام، وأصبح مجرد سيرورة خاصة لظواهر هذا العلم أو ذاك[9]. ويسجل العاني هنا استنتاجين لهذه المرحلة هما[10]:

أ – يقوم المنهج الميتافيزيقي في الهبوط بالعام الى مستوى الخاص الفردي والتفريط بالكل لصالح اجزائه.

ب – إن مفهوم التطور في سيرورته بهذه المرحلة يكون مفهوما تجريديا أحادي الجانب مجرداً عن السيرورة الكونية.

المرحلة الثالثة لتطور مفهوم التطور تبدأ مع القرن التاسع عشر وتحديدا مع مثالية هيجل المطلقة ومن ثم يكتسب صياغته الكلية والكاملة مع ماركس وانجلز بحيث اصبح مفهوم التطور معهما كلي ملموس (يشكل تعميما جدليا لأهم منجزات العلم بشكل عام وللتصورات العلموطبيعية للتطور بصورة خاصة)[11].

والمراحل الثلاث المشار إليها تمثل سيرورة

ديالكتيكية للمفهوم. المرحلة الاولى تتصف كونها كليا مجردا. والمرحلة الثانية نقيضتها كونها تتصف بالجزئي المجرد. والمرحلة الثالثة التي تعد تجاوزا للمرحلتين وتتضمنها بالآن نفسه كونها تتصف بكلي ملموس. فالكلي اكتسب بهذه المرحلة دلالة محددة مضمومنا وملموسا كما يقول العاني إذ (إن مفهوم التطور يكتسب مجدداً على صعيد المرحلة التاريخية الاخيرة لصيرورته والتي يحول عندها الى مقولة فلسفية حقة، ودلالة وبعداً شموليا)[12]. بمعنى انه يصبح انعكاساً كلياً متكاملاً وتعبيراً شاملا عن السيرورة الكونية. وهذا الانعكاس ليس بالمعنى السلبي بل بمدلول ايجابي غني ملموس. ويكتسب هذا التمييز للمراحل التاريخية الثلاث لصيرورة مفهوم التطور عند العاني اهمية وقيمة منهجية عالية سواء في الفهم الفلسفي والعلمي الخاص للتطور أم في مجال تحديد الدور الفعلي وقيمة المناهج الفلسفية وكذلك للمناهج العلمية. وعلى اساس ذلك يرفض العاني قراءة بعض منظري الماركسية السوفيتية الذي يفسر (الانتقال من الديالكتيك المادي الى العلوم الخاصة يشكل في حقيقته تحولا من المجرد الى الملموس)[13]. فمن زاوية الوجود ككل هذه العلاقة ليست بسيطة كما يتوهم اصحاب هذا الرأي بل هي علاقة جدلية متعددة الاوجه وعالية التعقيد. ولو حاولنا تقييم هذه العلاقة من زاوية الوجود ككل.. كموضوع غير محدد ولا متناهي سنرى (انها تنطوي على مدلول أو مضمون مغاير تماما للمضمون الذي يكرسه الرأي المذكور)[14]. وهذا يعني، عند العاني، أن الديالكتيك المادي هو الذي يشكل المعرفة الملموسة للأعم والأشمل في الواقع. أما العلم فهو لا يقوى على ذلك ولا يمكن أن يؤمن إلا المستوى المجرد في فهم الوجود. وعليه فإن الانتقال من الديالكتيك المادي الى العلم الخاص في دراسة الوجود برمته (هو انتقال من الملموس الى المجرد وليس العكس)[15].

إن هذا التبسيط والاختزال في العلاقة بين الديالكتيك المادي والعلم الخاص يكشف عن هيمنة التفكير الميتافيزيقي لدى بعض الباحثين الماركسيين ومنهم (أ. م . ميكلين) الذي يرى أن قوانين الديالكتيك تمثل مستوى المعرفة التجريبوشمولية. أما مفهوم التطور فيشكل مستوى الملموسوشمولية[16]. فهذا الرأي مثل سابقه في نظر العاني، يحصر قيمة الديالكتيك كمنهج للمعرفة فقط، ويغيب تماما مضمونه بعده نظرية أكثر اصالة. كما أن هذه المقابلة والفصل بين قوانين الديالكتيك المادي والتطور يطرح مشكلات جدية منها أن قوانين الديالكتيك المادي تمثل في حقيقتها الفعلية القوانين العامة للتطور كما انها تحوي في بنيتها الداخلية المفهوم الفلسفي للتطور. فالتطور يمثل مقولة مركزية للديالكتيك المادي. وعلى ضوء هذا الفهم للعلاقة بين مفهومي الديالكيتيك المادي والتطور والعلاقة الجدلية بينهما يخلص العاني الى الاستنتاجات الاتية:

1 - أن مقولة التطور الفلسفية تمثل في ذاتها انعكاسا أكبر ثروة مضمونية، وبالتالي أعلى ملموسية لماهية التطور كسيرورة عالمية مقارنة بالمفاهيم العلمية الخاصة المعبرة عن الماهية ذاتها، والمجسدة لها بصورة مجردة وحيدة الجانب.

2 - أن المفاهيم العلمية الخاصة للتطور تؤمن بدورها فهما اكبر ثروة مضمونية

وأعلى ملموسية للطبيعة المتميزة لهذه او تلك من السيرورات الخاصة للواقع، بينما توفر مقولة التطور الفلسفية فهما مجرداً لها.
ونتيجة للنقطتين اعلاه يمكن القول أن علاقة التناسب بين مقولة التطور الفلسفية وبين المفاهيم العلمية الخاصة للتطور تنطوي بمضمونها الحقيقي على تفاعل جدلي غني بين المجرد والملموس.
3 - أن المقولة الفلسفية للتطور تعكس بصورة تكاملية أو مترابطة جدليا الماهية العامة لكافة السيرورات الملموسة الخاصة في الواقع. في حين أن المفاهيم العلمية الخاصة للتطور تعكس الماهية الداخلية لهذه السيرورات بصورة مجزئة ومحدودة احادية الجانب مقطعية لذلك لا يمكن ان تتمتع بالطابع الاعم والأشمل للمعرفة.
4 - أن مقولة التطور الفلسفية تعبر بصورة شاملة عن الماهية الداخلية للتطور بعده سيرورة عالمية . بينما تعبر المفاهيم العلمية الخاصة للتطور عن هذه الماهية بصورة مقطعية محدودة. وهذا يعني أن الماهية الحقيقية للتطور كسيرورة كونية تجد انعكاسها الكامل في المقولة الفلسفية أما التجليات العرضية أو المظهرية للماهية فتنعكس من خلال المفاهيم العلمية الخاصة. وعليه فإن هذه العلاقة تنطوي على التفاعل الديالكتيكي الغني بين الماهية (الجوهر) والعرض (المظهر).
5 - أن المقولة الفلسفية للتطور تعد حصيلة تعميم للمعارف العلمية الخاصة عن السيرورات التطورية في الواقع. وهذا يعني أن معارف العلوم الخاصة عن التطور أصبحت المصدر الوحيد لصياغة وبلورة الفهم العلموالفلسفي للتطور وتدقيقه باستمرار.
6 - إن الفهم العلمي، يستطيع بدوره أن يدقق مضمونه بالاستناد الى الفهم الفلسفي للسيرورة العالمية. أي أن يسترشد بها بعدها دليل نظري لا يمكن للعلم منهجيا أن يستغني عنه ويغور بعمق في الواقع ويدركه دون هذا الدليل النظري للديالكتيك الفلسفي.
وخلاصة القول، بالاستناد الى كل ماتقدم من استنتاجات وبحسب قراءة العاني لمفهوم التطور، ان هذين الفهمين (الفلسفي والعلمي للتطور) يشكلان في الحقيقة عناصر مستقلة بصورة نسبية عن بعضها البعض للسيرورة المعرفية الواحدة الموحدة. وعليه فمن غير الجائز عند العاني المطابقة التامة وكلية بين الفهمين للتطور كما لا يمكن الفصل بينهما فصلا مطلقاً. فالتمايز بينهما هو تمايز جدلي ملموس. وكلاهما، اي الفهم الفلسفي والفهم العلمي للتطور يؤلفان في الحقيقة شكلين مختلفين لعكس السيرورة التطورية الموضوعية الواحدة.
إن تحديد نمط العلاقة الجدلية بين الفهمين (العلمي والفلسفي)، لا يسهم فقط في تصحيح فهمنا للتطور، بل يضع قاعدة منهجية في نظر العاني لحل مشكلة العلاقة بين المناهج العلمية والمناهج الفلسفية في الكشف عن ماهية التطور كسيرورة كونية[17]. وهذا الرأي الذي يقدمه العاني يشكل اتجاهاً ثالثاً لحل هذه المشكلة المنهجية فضلا عن اتجاهين لهما حضور في الادب الماركسي المعاصر وهما:
الاتجاه الأول.. يدعو الى الاعتماد على المفاهيم الفلسفية فقط عند دراسة وحل المشكلات الفلسفية بعامة بما فيها مشكلة التطور. وهذا يعني عند العاني فرض حظر

حقيقي على استخدام المناهج العلمية في معالجة المشكلات المطروحة والاعتماد فقط على المناهج الفلسفية.

والاتجاه الثاني: وهو على العكس من الاتجاه الاول يدعو الى استخدام المناهج العلمية فقط في دراسة وحل مشكلات التطور الفلسفية. وبالرغم من اعتراف اصحاب هذا الاتجاه بإمكانية استخدام المنهج الفلسفي. ولكنهم يغالون ويبالغون بأهمية الطريقة والمناهج العلمية في دراسة وحل المشكلات الفلسفية بعامة ومنها مشكلة التطور. ويعتقد اصحاب هذا الاتجاه أن طريقتهم تمثل حلا منهجيا فريداً لهذه المشكلات. بل يعتقدون (أن مشكلة التطور في الفلسفة لا يمكن ان تحل بشكل عام بدون استخدام "مبادئ الطريقة النظامية")[18] أي العلمية. ويذهب بعض اصحاب هذه الاتجاه الى القول بضرورة اعتماد المناهج العلمية عند تمثل وإعادة بناء الديالكتيك المادي.

إن كلا الاتجاهين في نظر العاني قد جانبا الصواب بل قد افرغا الديالكتيك من محتواه، وبخاصة الاتجاه الثاني. وليس من الصعب، كما يقول العاني، ان نضع ايدينا على الطابع الميتافيزيقي اللاعلمي لهذين الاتجاهين كونهما افقدا الديالكتيك (مضمونه العلمي الاصيل. وسيتحول بالضرورة الى مجرد سفسطة فارغة لا أكثر)[19].

إن مصداقية الباحث العلمي لا تعتمد فقط، كما يقول العاني، على صدق مقدماته أو نتائجه بل وصدق الطريقة التي يتم الربط بين المقدمات والنتائج. ويذهب العاني اكثر من ذلك الى القول بضرورة انسجام المنهج مع موضوع البحث او الدراسة. وعلى اساس هذه المقدمات المنهجية يقول العاني إن المنهج الامثل لدراسة التطور بعده (سيرورة واقعية يمتلك طبيعة ديالكتيكية اصيلة) هو المنهج الديالكتيكي نفسه. وبعبارة العاني (علينا استخدام الديالكتيك منهجا لتطوير الديالكتيك نظرية)[20].

ولكن ألا يعد هذا الكلام عودة الى ما طرحه الاتجاه الاول من الفلاسفة الماركسيين الذين دعوا الى اعتماد المنهج الفلسفي فقط في دراسة المشكلات الفلسفية والعلمية؟ يجيب العاني على هذا التساؤل بالنفي القاطع. مبرراً نفيه بالقول أن المناهج العلمية العامة او الخاصة هي الاخرى يمكن أن تكون مناهج ديالكتيكية بطبيعتها الداخلية. فالديالكتيك كما يرى العاني يجد امتداداته (الطبيعية المباشرة وانعكاساتها الملموسة في سلسلة من المناهج العامة والخاصة)[21]. ويرى العاني بإمكانية استخدام المناهج الاخرى الميتافيزيقية في العلوم العامة والخاصة بل وحتى في حل بعض المشكلات الفلسفية. ولكن ضمن حدود ضيقة جداً تقتضيها طبيعة المشكلة وبضوابط وشروط واضحة، وإلا سنقع بالمحذور وهو العودة الى التفكير الميتافيزيقي والمادية التقليدية قبل الديالكتيكية[22]. وهذا، عند العاني، خروج عن الخط الماركسي الذي طالما حذر منه ماركس وانجلز. لذلك يشدد العاني على ضرورة الالتزام المطلق والكامل بالمنهج الديالكتيكي (في معالجة مشكلة التطور الفلسفية وسائر المشكلات الفلسفية الاخرى)[23]. وتأكيدات العاني المتكررة سببها وجود عدد كبير من المؤلفين الماركسيين المعاصرين الذين ما زالوا يعتمدون وبصورة عفوية على منهج وحيد الجانب، ميتافيزيقي الطبيعة على حد تعبيراته عند دراستهم ومعالجتهم للمشكلات الفلسفية،

ومنها مشكلة التطور كمشكلة فلسفية. والذي يعده تجاوزاً لأهم مبادئ المنطق الجدلي مثل مبدأ التضاد ومبدأ التناقض، فمثلا عند مناقشتهم مفهوم التقدم، لا يناقشونه مع ضديده التقهقر. في حين ان سيرورة المنطق الجدلي تستوجب استحضار الضدين؛ اذ لا يوجد تقدم مطلق ولا تقهقر مطلق والذي يحصل واقعيا هو وحدة جدلية لهذا وذاك، هو تقدم في بعض الجوانب، وتقهقر في الجوانب الاخرى، كما معدل سيرورة التقدم قد يتباطأ، وربما يجمد لمرحلة، وعليه فان التقدم ليس مسارا خطيا كما صورته العقلانية الجديدة بل هو سيرورة ديالكتيكية.

وخلاصة لكل ما تقدم، أن منطق التطور عند العاني هو المنطق الديالكتيكي، وهو المنهج الامثل في معالجة مشكلاته، مثلما هو المنهج الامثل لحل ومعالجة جميع المشكلات الفلسفية، ومنها طبعا مشكلة التطور كون مفهوم التطور يشكل مقولة اساسية من مقولات الديالكتيك المادي.

التطور ومفهوما التغيير والحركة:

التطور وفقاً لتعريف العاني يعبر عن تحول الشيء الى وجود آخر. وهذا التعريف يحيلنا الى مفهومين آخرين قريبين في دلالتهما من هذا الحد والتعريف هما التغير والحركة. فما الفرق بينهما وبين مفهوم التطور؟ يجيب العاني على هذا التساؤل بالتمييز بين دلالتيهما ومفهوم التطور. فالتغير مثلا هو (سيرورة تكون نهايتها مغايرة بدايتها)[24]. أو بتعبير آخر هو (صيرورة يجري من خلالها تلاشي الوجود في اللاوجود، وبالعكس، تحول اللاوجود الى وجود. انه وحدة للوجود واللاوجود)[25]. وهذا يعني عند العاني أن التغير يشكل وحدة للتطور والحركة. يمثل التطور في هذه الوحدة جوهر التغير. أما الحركة فتمثل العرض أو المظهر الخارجي للتغير. وعليه فإن العلاقة بين التطور والحركة علاقة جدلية .. علاقة اضداد ديالكتيكية علاقة اشتراط متبادلة. يقول العاني، أن كلاً من (هذين الضدين يستثني الآخر في وجوده بقدر اشتراطه له في الوجود. فمن جهة أن التطور ليس الحركة بعينها وإن الحركة ليس التطور بعينه. أما من الجهة الاخرى فلا تطور بدون حركة ولا حركة بدون تطور)[26]. وهو كما يوضح العاني مثل علاقة الجوهر بالعرض، لا يمكن أن يوجد أحدهما بدون وجود الاخر. وعلى ضوء هذه العلاقة يقدم العاني تعريفاً مكثفاً لمفهوم التطور بقوله هو (مقولة مركزية للديالكتيك المادي تعبر عن وتجسد في محتواها تحول الشيء الى وجود آخر، يمس كافة مكوناته الاساسية، ويجري وفق القوانين الديالكتيكية في وحدة صراع لأضداد وتحول الكم الى كيف وبالعكس والنقض المزدوج)[27].

الهوامش

1 - معن زيادة، الموسوعة العربية، معهد الانماء القومي، المجلد الاول، الطبعة الاولى، ص 323 .

2 - امام عبد الفتاح امام، المنهج الجدلي عند هيجل . ص 21 .

3 - يجيب العاني عند طرح هذا السؤال عليه بالآتي (نعم، لقد كان الديالكتيك لدى غالبية الفلاسفة المذكورين وليس كلهم فلسفةً، غير إن الفلسفة هي نظرية ومنهج، هي وحدة لهذا وذاك. وقد كان الديالكتيك بالتحديد منهجاً، اي طريقةً لبناء النظرية الفلسفية، المنظومة الفلسفية عند بعض ممن ورد ذكرهم. اما انا فقد قمت بمحاولة إستخدام الديالكتيك منهجاً لبناء الديالكتيك نظريةً. فالديالكتيك، وفق هذا التصور، ليس مجرد منهج في التفكير والبحث، ليس مجرد طريقة في بلورة النظرية الفلسفية، بل هو فضلاً عن ذلك، يتحول في منظوري إلى نظرية فلسفية، إلى النظرية الفلسفية للتطور. ولهذا وصفت مشروعي بمحاولة إستخدام الديالكتيك منهجاً فلسفياً لبناء الديالكتيك نظريةً فلسفيةً).

4- العمر عبدالله ، فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، الكويت 1978، ص ، 44 .

5- للمزيد يمكن مراجعة المصدر السابق وكذلك ليث عبد الجليل جواد، علم التطور، منشورات جامعة البصرة، 1985.

6- المصدر نفسه.

7- العاني د. نمير، دور وأهمية المناهج الفلسفية والعلمو عامة في دراسة التطور كسيرورة كونية. مصدر سابق ص، 200 .

8- د. نمير العاني، مشروعي الفلسفي، مصدر سابق ص2. يتناول العاني نشوء فكرة التطور في الفصل الاول من أطروحته الثانية للدكتوراه والموسومة (الديالكتيك المادي النظرية الاعم للتطور) 1983، باللغة الروسية وغير متوفرة لدينا، ولكن لخصها لنا العاني برسالته الموسومة (مشروعي الفلسفي) المرسلة لنا نسخة منها، كما اوضحنا سابقا.

9- د. نمير العاني، دور وأهمية المناهج الفلسفية والعلموعامة في دراسة التطور كسيرورة كونية، مصدر سابق، ص 198. كذلك مشروعي الفلسفي، مصدر سابق، ص 1.

10- المصدر نفسه، ص 199 .

11- د.نمير العاني، مشروعي الفلسفي، ص 1 .

12- د. نمير العاني، دور وأهمية المناهج الفلسفية .. مصدر سابق، ص 200 .

13- المصدر نفسه.

14- المصدر نفسه، ص 201 .

15- المصدر نفسه، ص 202 .

16- المصدر نفسه، ص 215 .

17- المصدر نفسه، ص 207 .

18- المصدر نفسه، ص 208 .

19- المصدر نفسه، ص 209

20- المصدر نفسه.

21- المصدر نفسه. ص 210.

22- المصدر نفسه، ص 211.

23- المصدر نفسه.

24- د. نمير العاني، مشروعي الفلسفي، مصدر سابق، ص 2.

25- المصدر نفسه.

26- المصدر نفسه.

27- المصدر نفسه.

تشريعات حاضرة ومؤسسات حائرة
مجهولو النسب أنموذجا

الحقوقي علي حسين جابر*

علي حسين جابر، من مواليد عام 1977، خريج كلية القانون – جامعة بغداد عام 2000، عمل في المحاماة قرابة 3 سنوات. منذ عام 2005 يعمل مشاورا قانونيا لإحدى الدوائر العدلية. عضو اتحاد الحقوقيين العراقيين. المدير التنفيذي الدوري لمنظمة أور لثقافة المرأة والطفل – ومدرب حقوقي ويسر لورش هذه المنظمة وسكرتير العيادة القانونية المجانية فيها. عمل مع المنظمة المذكورة على تقديم مشروع تعديل قوانين العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969 وقانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل، وحاليا المسودة في البرلمان العراقي.

يولد الإنسان حرا فتولد معه متطلبات الحياة وتعقيداتها، ولادة لم يكن أصلا مساهما فيها ولم يكن له قرار بمجيئه إليها. تلك هي سنة الحياة التي توارثها الإنسان بيولوجيا وغريزيا، لتكون طريقا لاستمرارية الجنس البشري وحمايته من الانقراض، وأن من أهم تلك المتطلبات هو التنظيم القانوني للبلدان، وفي مقدمتها منح الجنسية، فتجنيس الفرد يتقلب من حق أساسي لأي مواطن، يولد داخل الحدود الجغرافية إلى واجب ملقى على الحكومات، توفير سبل اكتسابها، وتعتبر الدول متقدمة في مدى توفير خدماتها لمواطنيها، ومرونة إجراءاتها والأهم من ذلك سعيها إلى تبسيط الإجراءات الشكلية في الاكتساب.

فالجنسية واكتسابها يعدان من أهم الحقوق التي ينالها الفرد بمجرد ولادته، ويصبح واجبا على عاتق المؤسسات المعنية المباشرة، في توفير أسس اكتسابها، لتتولى الجهات التنفيذية الأخرى إجابة الطلب حال المباشرة من الفرد أو من ينوب عنه قانونا في الغالب.

لذا يعد حق اكتساب الجنسية أول الحقوق المكتسبة وأهمها، وكذلك يعتبر أساسا لتحصيل بقية الحقوق الأخرى التي تمنحها الدساتير والقوانين الناشئة منها. وتعطيل اكتساب الجنسية يعد عائقا كبيرا دون غيره لا بل ويطلق عليه فقهاء القانون بأنه عماد الحقوق الذي دونه يتعطل الوجود القانوني له.

إن أهم ما يعنينا من تلك المقدمة هو كيفية معالجة القوانين لأي حالة استثنائية ترد إلى المؤسسات المعنية وأهمها ما حصل من آثار كبيرة مترتبة على احتلال تنظيم

داعش لمناطق شمال وغرب العراق، وقبل تحريره، وتعثر حصول فئة غير قليلة من العراقيين على الغطاء الحقوقي والقانوني، ومنها تنامي ظاهرة عدد كبير من الأطفال دون هوية مدنية ثبوتية، ما ولد ذلك إشكالية في تجنيس الأطفال وتعريفهم وفق سجلات رسمية خاصة تستدعي الوقوف عندها، والأبعد من ذلك العثور على أطفال لا يعرف أبواه أو أحدهما، فحقق ذلك ظاهرة اجتماعية خطيرة بل تعدى ذلك إلى إيداع أطفال دون سن التمييز مع أمهاتهم أو آبائهم في مراكز الاحتجاز، بسبب عدم استيعاب دور الدولة لهذه الأعداد. وتعتبر دور الدولة حسب القانون العراقي هي الأماكن الخاصة بمثل هذه الظواهر، لكن دور الدولة نفسها مخصصة لأقسام الحضانة (دور الدولة للأطفال) وهي الدور المخصصة للأطفال من عمر يوم واحد لغاية أربع سنوات، ودور الدولة للصغار والتي تستقبل الصغار من عمر خمس سنوات ولغاية اثنتي عشرة سنة، ودور الأحداث والتي تستقبل الحدث من عمر ثلاث عشرة سنة إلى سن البلوغ، إضافة لدور المسنين والعجزة وهي بموجب هذا التصنيف، تزيد من استحالة تغطية هذه الدور لاحتضان الطفولة الضائعة، بسبب شحة الموارد والأزمة المالية التي عصفت في العراق خاصة والعالم بشكل عام.

لقد عالج المشرع العراقي مثل هذه الظواهر وانتقل من التسميات المهينة لهذه الشريحة كاللقطاء، كما ورد في قوانين الأحوال المدنية السابقة وبعض القوانين الحالية، وذهب المشرع إلى تسمية مجهولي النسب في تشريعات أخرى كقانون الأحداث كما سنرد إليها خلال هذا البحث.

لقد فاقمت احداث حزيران 2014 في العراق من تزايد هذه الظاهرة فبعد أن كانت الظاهرة ذات أبعاد اجتماعية محضة أصبحت اليوم ذات طبيعة جنائية مرتبطة بالجريمة المنظمة، وتداخل في جنسية الأبوين، في بعض الأحيان، وذلك في الزواجات القسرية التي حصلت أثناء احتلال التنظيم المتطرف لأجزاء شبه واسعة من البلاد، وبعضها يتعلق بنكاح الجهاد والسبايا للضحايا والمعنفات العراقيات الكريمات، فخلق لنا وضعا حقوقيا معقدا. ولتسليط الضوء على هذه الظاهرة نحتاج لمعرفة صور وعينات من آثار هذه الظواهر، وطريقة معالجتها ضمن التشريعات النافذة، ومدى قصورها أو تكاملها، والمؤسسات المعنية بتصويب الآثار وإنهائها:

1 - التشريعات:

لقد كانت التشريعات التي عنيت بإثبات النسب وظاهرة مجهولي النسب مقرة أصلا قبل صدور دستور العراق الدائم منها قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل وقانون رعاية الأحداث رقم 76 لسنة 1983 المعدل وقانون الجنسية النافذ رقم 26 لسنة 2006 وقانون البطاقة الوطنية الموحدة رقم (3) لسنة 2016 ونظام الأحوال المدنية رقم 32 لسنة 1974 والأنظمة اللاحقة له، وقانون تسجيل الولادات والوفيات رقم (148) لسنة 1971.. الخ من التشريعات الأخرى بذات الصلة في الموضوع كالقوانين الإجرائية، كقانون أصول المحاكمات الجزائية، وقانون المرافعات المدنية النافذين حاليا، ولو أمحصنا النظر بالإجراءات، فإن

الإجراءات تختلف نسبيا بحسب تنوع صور هذه الظاهرة، فقد يتبادر إلى الذهن إثبات النسب وفق مواد أحكام قانون الأحوال الشخصية النافذ (51 - 54) وهؤلاء ليسوا مجهولي النسب، لكنها تعتبر ولادات من زواجات لم تسجل في السجلات الرسمية، فتقام دعوى من أحد المدعين الذين لهم مصلحة في الدعوى، وحتى صدور قرار بإثبات النسب أو نفيه من محكمة الأحوال الشخصية المختصة، التي يلجأ إليها كل ذي مصلحة.

لكن ما يعنينا هو وجود أحداث أو صغار مشردين أو أطفال ضمن وضع قانوني معين، لا يعرف لهم أبوان أو أحدهما، وهنا على المؤسسات الرسمية اتخاذ الإجراءات القانونية؛ حيث في حالة، يتم تحريك الإجراء من قبل إحدى دور الرعاية؛ فعليها إخبار قاضي محكمة الأحداث بالواقعة، وتطلب منه استصدار قرار قضائي بإيداع مجهول النسب في دار الرعاية، وكذلك إن تم تحريك الإجراء القضائي أولا، وليس من أحد الدور، فعلى محكمة الموضوع، والتي ستعتبر هي جهة الإخبار وفقا للمادة (20/أولا) من قانون البطاقة الوطنية التي جاء فيها الآتي (تقوم محكمة الأحداث وبصورة سرية بإرسال نسخة مـــن القرار الخاص باختيار اسم اللقيط أو مجهول النسب وتاريخ ومحل ولادته والمؤسسة التي آوته وتاريخ العثور عليه إلى المديرية وفقاً لنموذج يعد لهذا الغرض)، وبعدها تقوم المحكمة بإجراءاتها بمفاتحة الجهات المختصة بغية تزويدها بالبيانات اللازمة للتثبت من الوضع القانوني للحالة المعروضة، منها دائرة الأحوال المدنية، خشية أن يكون مسجلا في سجلاتها أو لا، وكذلك مفاتحة الدوائر الأمنية والشرطة ومختار المنطقة لطالب الحجة والمجلس البلدي وأي شخص له شهادة قد تفيد في التحقيق والأدلة الجنائية، وأحيانا تستعين المحكمة في البصمة الوراثية في حالات معينة، إن كان مجهول النسب معروف أحد أبويه، وبعده تتخذ المحكمة قرارها اللازم، فتختار له المحكمة الاسم الثلاثي، وتعتبره مسلما، وجنسيته عراقية، وتحدد عمره بناء على تقرير اللجنة الطبية المختصة بتقدير العمر وفقا لحكم المادة (32/3) مكررة من قانون الأحوال المدنية. إن سبب اختيار الدين الإسلامي والجنسية العراقية للمجهول وذلك بحسب ما ورد في أحكام المواد (32/2) من قانون الأحوال المدنية والمادة (45) من قانون رعاية الأحداث والمادة (20/ثانياً) من قانون البطاقة الوطنية، فضلا عن رؤية المشرع العراقي، أن البيئة الاجتماعية التي وجد فيها ذلك الشخص، وفي العراق المجتمع ذو الغالبية الإسلامية، ولأنه أيضاً مولود في العراق، بحسب الفقه القانوني، فانه عراقي وأيضا مسلم، إلا إن ثبت العكس، ويكون ذلك بحسب السلطة التقديرية للمحكمة، ووفقا للمعايير المعتمدة، والتي تفترض رجحان ديانة على غيرها.

وبعد صدور قرار حجة مجهول النسب من قبل محكمة الموضوع، واكتسابه الدرجة القطعية بعدم وقوع التظلم أو الطعن به من قبل أي متضرر منه، يتم توجيه إخطار إلى دائرة الأحوال المدنية بنسخة من القرار وبياناته التي تضمنها من الاسم والتولد والديانة إلى آخره، لتقوم دائرة الأحوال بحسب المادة (28/1) من نظام الأحوال

المدنية رقم (32) لسنة 1974 بتسجيل الوليد غير الشرعي في سجل الواقعات، ليتم بعد ذلك ترحيل قيد مجهول النسب إلى السجل المدني، لكن دون إشارة إلى كونه كريم النسب. وهنا لا بد لنا أيضا من أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعتبر أن الأب أو الأم الذي حكم بجهل هويته بحكم المتوفي عند تسجيل ولدهم مجهول النسب في السجلات المدنية كإجراء شكلي قانوني، من أجل استصدار هويات أو بطاقات وطنية لهم، ليمارسوا حياتهم الطبيعية.

إن اكتساب مجهول الهوية لحجة مجهول النسب واكتسابه لهويته بموجب قانون الجنسية وقانون البطاقة الوطنية، حتى وإن كان مجهول النسب من الأم أو الأب يمكنه اكتساب كافة حقوقه المدنية، ومنها إيداعه في دور الدولة وتزويجه وتعليمه وغيرها من الحقوق التي تقتضيها التشريعات، حيث أن قانون الجنسية العراقي رقم (26) لسنة 2006 اعتبر المولود لأي مكان في العالم من أب أو أم عراقيين بأنه عراقي الجنسية، وهذا الإطلاق في تحديد تبعية المولود، جاء متوافقا مع دستور جمهورية العراق الدائم، واتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989، والمادة (1) من اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المرأة عام 1979 (سيداو)، وكذلك الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، ولا ننسى تعهدات العراق وتقاريره التي أعقبت مصادقته على اتفاقية العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بعد ثلاث سنوات من إقرارها، من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1966، وإيداعه صك الانضمام في منتصف حزيران عام 1971 لدى المنظمة الدولية.

2 - المؤسسات المعنية بتطبيق القانون:

لا يمكن لأي قانون أن يصبح محققا لأهدافه التي أقر لأجلها دون أن يكون معالجا للأسباب التي تطلبت إصداره ولكي لا يكون (التنفيذ مقبرة القوانين) كما يقال أحيانا، لا بد من وجود مؤسسات كافية وقادرة على تنفيذ القوانين، ومنها فالمؤسسات التنفيذية ملزمة بتطبيق القانون من جهة، ومن جهة أخرى معنية بتطبيق الجزاءات المقررة قانونا في حالة الإخلال العمدي في عدم تطبيقه، لذا وفي هذا المقال نود أن نسلط الضوء على هذه المؤسسات ومدى فعاليتها وإمكانياته، وبشكل موجز فلو رجعنا إلى قانون الأحداث النافذ وقانون الرعاية الاجتماعية المرقم (126) لسنة 1980 المعدل بقانون الحماية الاجتماعية المرقم (11) لسنة 2014 ونظام دور الدولة المرقم (5) لسنة 1994 المعدل بالتعديل الرابع للتعليمات المرقمة (15) لوزارة العمل عام 2016 إلى غيرها من التشريعات ذات العلاقة. لا بد لنا من تحديد عدد هذه المؤسسات، ولو اقتصر بحثنا هذا على مؤسسات الرعاية وليس المؤسسات العقابية للأحداث، فيمكننا القول أن عدد المؤسسات المخصصة لإيواء المشردين وفاقدي الرعاية في العراق والتابعة لوزارة العمل هي ثلاث وعشرون مؤسسة والتي يطلق عليها قانونا بدور الدولة، وموزعة بواقع (4) دور في بغداد، و(19) دار على بعض المحافظات غير المنتظمة بإقليم، والتي تخضع لإدارة السلطة الاتحادية، ومن الجدير بالذكر أن محافظة الأنبار لا تمتلك دارا خاصا بها وهذه نقطة يجب الوقوف عندها، حيث لا يجوز التعذر بالأعراف والتقاليد أمام التقدم الحقوقي في التشريعات والذي وصل

إليه العالم في القرن الحادي والعشرين، وأن أغلب هذه الدور للأسف أصبحت لا تتناسب مع متطلبات الحاجة لاستيعاب آثار الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية للعراق، لكونها كانت قد أسست لفترات وظروف تختلف عما هي اليوم؛ فدور الدولة بأعدادها تلك تجعل منها قاصرة على تأدية واجباتها في استيعاب المستجدات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ناهيك عن العقلية الإدارية ومستوى الوعي الحقوقي لدى بعض مفاصل الإدارة، فالوعي الحقوقي يعتبر أحد مستلزمات الديمقراطية والحرية التي كفلها دستور العراق الدائم، مما يقتضي تدريب الكوادر الإدارية المسؤولة عن تقديم الخدمات داخل تلك الدور وبالخصوص المربيات اللاتي يبيتن مع المستحقين للرعاية ونظرة المسؤولين إليهم.

وحسنا فعلت وزارة العمل عندما ساهمت بصدور التشريع المرقم (28) لسنة 2012 والذي سمح لمنظمات المجتمع المدني في المساهمة في حل جزء من المشكلات التي تواجهها الوزارة، وذلك بتقنين الحق لهذه المنظمات بإنشاء دور الدولة. وساهم هذا الإجراء بإنشاء عدة دور منها مشتملات العش الذهبي للأيتام ودار العش الذهبي الثاني للأيتام، وآخرها افتتاح البيت الآمن لضحايا الاتجار بالبشر عام 2017 وبحضور ورعاية وزير العمل العراقي الأسبق، لكن ما زال على الوزارة طريق غير قصير، وغير معبد لاستيعاب هذه الظاهرة، ولاسيما أن عدد اليتامى في العراق، قد زاد على النصف مليون عراقي بحسب آخر الإحصاءات، ناهيك عن عدد الأطفال الذين يخضعون لوضع قانوني معين، بسبب أحداث حزيران من عام 2014 التي خلفت أعدادا كبيرة من الأطفال مجهولي الهوية والنسب، والتي تقتضي على مؤسسات الإصلاح التي تعاني من إشكالية حقوقية استثنائية في التعامل معهم، بسبب عدم وجود موارد كافية لتصنيف إيداعهم قانونيا، أو إجراء التعقيبات القانونية المناسبة لتصحيح أوضاعهم من ناحية الهوية والنسب، ومن ثم إيداعهم في دور الرعاية الخاصة حيث من المؤسف جدا أن يتحمل الأطفال ظروفاً حياتية ليسوا مسؤولين عنها، ويقاسوا أوضاع ذويهم القانونية.

لذا يقتضي على دوائر الإصلاح ودوائر الأحداث ودور الدولة اتخاذ الإجراءات اللازمة في ما يتعلق بدورها في تصويب أوضاع مجهولي النسب بالمباشرة بالإجراءات القانونية، حال تلقيها إحدى الحالات، لكي يتسنى للمحكمة المختصة استصدار قرار بإيداعه واستكمال إجراءاتها التي أشرنا لها، وهذا ما نص عليه قانون التعديل الثالث المرقم (76) لسنة 1988 المعدل لقانون الأحداث بموجب المادة الأولى والثانية والثالثة منه التي خولت دور التأهيل حال انتهاء محكومية النزيلات، باستحصال قرار بتحويلهن لدور الإيواء عند عدم وجود أهل لهن لحين تزويجهن أو حصولهن على عمل، وكذلك تضمنها إلزام قسم الرعاية اللاحقة، استخراج وثائق ثبوت الشخصية للذين لا يملكونها خلال مدة الإيداع، ولا ننسى أن للمجتمع الدور الهام أيضا في الاحتفاظ بالمواليد مجهولة النسب، فجوّز القانون عبر القضاء إيداعه لدى المخبر أو إلى المختارين وإحضاره للمحكمة متى ماطلبته ولحين البت بموضوعه أو ضمهم لدى أسر تتبنى

رعايتهم والاهتمام بهم وتعويضهم عن الحنان الذي فقدوه وحرمانهم منه.
كما أن للإدعاء العام وبموجب المادة (2) من قانون الإدعاء العام المرقم (49) لسنة 2017 المتضمن أهدافا في المحافظة على أسس النظام الديمقراطي وحماية المصالح العليا للشعب ومراقبة تطبيق القوانين ومشروعيتها والإسهام في الكشف عن الجرائم ورصد ظواهر الإجرام وكذلك ما ورد في الفقرة سادسا منها في حماية الأسرة والطفولة والتي تقتضي دوره في رصد هذه الظاهرة وتقديم المقترحات العلمية من أجل القضاء على مثل هذه الظواهر أو تقليصها وأهمها مراقبة عمل المؤسسات المعنية ومنها دوائر الإصلاح والأحداث ودور الدولة بحسب صلاحياته الواردة بموجب المادة (5/ ثاني عشر وثالث عشر ورابع عشر)، والمادة (12) منه أيضا وحثها من أجل اتخاذ كافة الإجراءات القانونية وبضمنها الشكوى من مرتكبي هذه الجرائم من الآباء والموظفين الذين أخلوا في واجباتهم وغيرهم من مرتكبي الجرائم، حيث خول القانون، الإدعاء العام الصلاحيات الواسعة بضمنها التحقيق في الجرائم التي يصله العلم بها.
إن عدم تفعيل القوانين لا يؤدي بدوره إلى تنصل الحكومات من مسؤولياتها تجاه شرائح مجتمعية فحسب، بل يؤدي إلى تفاقم هذه الظاهرة، حيث يؤدي إلى خسارة موارد بشرية هامة في عجلة البناء، كما أسلفنا، إضافة للموارد المالية الكبيرة والمرهقة التي تنفقها الحكومة في هذه المؤسسات على الموقوفين والمحكومين والمودعين، وكذلك يؤدي إلى تزايد معدلات الجريمة بفعل الإهمال الاجتماعي والفقر الذي يولد لمثل هذه الشرائح المبررات غير القانونية للثأر من المجتمع وأركانه، كما أن الظروف الأمنية الأخيرة ولدت للمجتمع العراقي ظاهرة خطرة فاقت حجم الاستثناء، بسبب ظهور ولادات شرعية غير مسجلة في مناطق النزاع قبل تحرير المدن العراقية، إضافة للولادات غير الشرعية لأمهات عراقيات كريمات، نتيجة استفراد التنظيمات المسلحة الظلامية بظروفهن التي أصبحت دون حماية حكومية، وأخريات بولادات غير شرعية، نتيجة السبي وما يسمى بجهاد النكاح والأكثر ضراوة، هو عدم معرفة الضحايا بأسماء الجناة وجنسياتهم في أحوال أخرى، وعلاوة على ذلك الأثر النفسي الذي ولدته لها هذه الظروف وإفلات الجناة من العقاب.
إن التشريعات تلزم الحكومة بتحفيز طاقاتها لتقليل اثر هذه الظاهرة والحيلولة دون اتساعها ولاسيما أنها بموجب قانون مكافحة الاتجار بالبشر المرقم 28 لسنة 2012 قد حدد أولوياتها في القضاء على مصادر الجريمة في الاتجار، منها أهداف القانون في حماية الطفولة والنساء من الاتجار بأجسادهن وتوفير الحماية القانونية لهن، ومنع استهداف هذه الشرائح في الاستغلال الجنسي والتسول، أو عرضة لبيع الأعضاء أو تجنيدها من جهات داخلية أو أجنبية في الضد من أمن المجتمع ومصالحه ومنها التنظيمات الإجرامية وما ورد في المادة (2) و (3) من القانون المذكور في تفعيل اللجنة المركزية لمكافحة الاتجار بالبشر، المكونة من وزارة الداخلية وممثلي المحافظات والأقاليم والوزارات المعنية، وتحقيق أهدافها ووظائفها، وخاصة ما ورد في المادة (4) منه بخصوص فروع هذه اللجنة في المحافظات

المنكوبة أو المبتلية في ارتفاع مستوى هذه الظاهرة.

كما أن الحكومة العراقية قد صادقت عام 2014 على قرار مجلس الأمن المرقم (1325) والمتعلق بدور المرأة أثناء النزاعات المسلحة، وأقرت بموجبه الخطة الوطنية، وتضمنت إشراكها في الوقاية والمعالجة (الرعاية السابقة واللاحقة) والتي تقتضي مراجعة هذه الخطة، ومتطلبات تنفيذها بشكل دوري، سيما وأنها هي التي تعرضت لشتى أنواع التعذيب والترهيب رغم التشريعات المحلية أو الدولية التي قننت الحماية القانونية لها، واعتبرت جرائم الاغتصاب بحقها جرائم ضد الإنسانية، وضرورة عدم إفلات الجناة الحقيقيين وأدواتهم من العقاب.

وأخيرا، يمكننا القول بأن ظاهرة الأطفال المشردين أو مجهولي الهوية والنسب لا يمكن أن تحل إلا بتظافر الجهود المحلية، وبضمنها الجهد الحكومي حيث أن التشريعات كما أسلفنا في مقدمة البحث، عالجت الوضع القانوني وتصويبه، لكنها ما زالت بحاجة إلى تفعيل سبل التواصل بين المؤسسات، بغية تحقيق ضم الأطفال فاقدي الرعاية إلى أسر وتحويل قيودهم المدنية للأسر التي تتعهد برعايتهم، لينتقلوا من العيش بدور ومؤسسات الدولة إلى فضاء المجتمع الرحب وتحقيق اندماجهم الاجتماعي، وتلقيهم كامل حقوقهم المدنية في التعليم والصحة وغيرها، بحسب التزامات العراق الدستورية والدولية التي ألزمت الدول وبضمنها العراق باتخاذ التدابير التشريعية والتنفيذية كافة. وهذا يتطلب أن يكون لوزارة العمل والعدل ومجلس القضاء قاعدة بيانات موحدة يمكن لأي طالب بالضم (الإطلاع عليها وفق إجراءات محددة تحافظ على كرامة الطفل وأسرته الجديدة وكذلك توسيع دور الدولة ووظائفها وتطوير كوادرها حقوقيا للارتقاء بعملها واستيعابه لمستجدات المرحلة التي يمر بها العراق، ولا ننسى الدور المهم للتوعية المجتمعية عبر الإعلام الحكومي للارتقاء بالوعي الاجتماعي، والمنسجم مع الشريعة السمحاء في العطف والكرامة لتخليصه من النظرة العرفية الدونية، تجاه طفولة لم ترتكب جرما، ولم تكن سببا فيه فلا بد هنا من توفير الإناء والحاضنة والبيئة الاجتماعية المناسبة لمعالجة أية ظاهرة؛ فالقوانين بحاجة إلى إرادة وروح مجتمعية تواقة وموحدة نحو التقدم في الوعي الحقوقي والإداري.

* عنوان البريد الالكتروني للكاتب: Lovly223@yahoo.com

المصادر

- قانون الأحداث رقم (76) لسنة 1983 المعدل - القاضي نبيل عبد الرحمن.
- قانون البطاقة الوطنية الموحدة رقم (3) لسنة 2016 - موقع مجلس النواب العراقي.
- قانون الرعاية الاجتماعية المرقم (126) لسنة 1980 المعدل بقانون الحماية الاجتماعية المرقم (11) لسنة 2014 – موقع مجلس النواب العراقي.
- قانون الإدعاء العام رقم (49) لسنة 2017 – موقع مجلس النواب العراقي.
- قانون مكافحة الاتجار بالبشر رقم (28) لسنة -2012 موقع جلس النواب العراقي.
- نظام دور الدولة المرقم (5) لسنة 1994 المعدلة بالتعديل الرابع للتعليمات المرقمة (15) لوزارة العمل عام -2016 موقع قاعدة التشريعات العراقية.

النقد الماركسي للدين

د. عدنان عبيد المسعودي

د.عدنان عبيد المسعودي، باحث وأكاديمي في الفلسفة. له كتاب في فلسفة الخطاب بعنوان (خطاب ديني ام تأليه) طبع بدار النفيس في الاردن. وله كتاب آخر بعنوان (كربلاء في ذاكرة الجسد) – كتاب في النقد التاريخي للتراث. وله عدد من البحوث في النقد الفلسفي والتراث. تدريسي لمادة الفلسفة في جامعة اهل البيت.

مع بدايات عصور النهضة، بدأ الإنسان يستعيد جزءاً من ذاته التي أهدرتها ظلامية القرون الوسطى. ذلك الإحساس الجديد الذي أخذ يطرأ على عقل الإنسان ووعيه لم يحدث بين ليلة وضحاها، بل مكث قرونا قبل أن ينبثق غليانا على السطح.

الذين اعتادوا أن يقرؤا العالم من خلال الفلسفة، لا بد وأنهم اعتقدوا أن العالم مختزل بتواريخ الحكمة، وأنه لا شيء يمكن أن يندّ عن تاريخ الأفكار وزحمة المفاهيم؛ راحوا يعتقدون بنشوة دينية عميقة أن العالم أخيرا بدأ يصحو على نغمات الوعي الجديد الذي انبثق كإعصار من بين جدران الكاتدرائيات العتيقة... هكذا أخذتهم تأملاتهم الفلسفية بعيدا عن الحقيقة الصادمة التي حملتها سفينة نوح وهي تحمل من كل زوج إثنين. تمخر في عباب الحرب والدم ووحشية الإقطاع، وأسطورية رجل الدين ورجعيته السمجة.

الإرادة الصلبة لرجال الحرية والتنوير، الذين قالوا لأرسطو: أخرج عن عالمنا، لم نعد بحاجة إليك. والذين قالوا لرجل المعبد: آن الأوان كي تعود إلى كهفك السحري، تمارس هوايتك المفضلة مع الأموات والمحنطين، وتدع العالم الحر، ينمو في الهواء الطلق؛ ليسوا فلاسفة وحسب بل كانوا أحراراً يحملون المعاول والأقلام معا، والإرادة المستميتة. ولهم العشق ذاته للحياة وللموت معا.

تعلمنا في تواريخ الفلسفة أن ننظر إلى خارطة الحداثة – تماما – كما ننظر في خارطة رسمها العرب. يبدو كل شيء فيها مقلوبا رأسا على عقب. تعلمنا جيدا وأدمنا التعليم أن الأفكار والنظريات والمناهج الثورية التي اجترحها الفلاسفة التنويريون قد غيّرت العالم، وأحدثت براكين وثورات، وحررت العقول، وطهّرت الضمائر.

من هنا نريد أن نبدأ، من حيث بدأ كارل ماركس نقده العظيم للهيغليين اليساريين، شيوخا كانوا أو شبابا، على حدّ سواء.

فريدريك هيجل هو القضية. إنّه الفلسفة ذاتها بكل ما تحمله من عظمة وهيبة وعمق وتحدّي وتجذر؛ وكان اليساريون

الهيغليون هم نقض وتضاد لتلك القضية.
وحين يقول ماركس أن هيجل يضع العربة أمام الحصان؛ فأن ذلك لا يعني إلّا أن نرى العالم من خلال تاريخ الفلسفة، مقلوباً هو الآخر، تماماً كالخارطة التي يرسمها العرب.
العربة هي التي تجر الحصان، والدين هو مصدر الوعي، ورجل الدين هو المنقذ للعالم، والكاهن هو النبي، والطاغية هو الروح المطلق.
ماركس يقول لا أحد يشير إلى التاريخ، تاريخ الإنسان، تاريخ الصراع الدامي، تاريخ الألم والدموع والاضطهاد.
النقد الماركسي للدين لا يبدأ من أسس كانطية أو هيغلية ولا حتى بأدوات الفلسفية التقليدية. المنظومات الفلسفية التي تتحكم بمسارات تاريخ الفلسفة تنظر إلى العالم من خلال النظم المعرفية البحتة. الوجود بالنسبة لها مفاهيم وأدوات إبستمولوجية وأقانيم نظرية وتجريدية. بالحقيقة الفلسفة تحيل الوجود برمته إلى كلمات وألفاظ وتأملات وتصورات؛ فهي لا ترى العالم بل ترى نفسها، تؤكد ذاتها من خلاله.
الفلسفة تجهل تماما صراع الأضداد، وتناقضات القوى، وإستعباد الإنسان لأخيه الإنسان، ترفض تاريخية الحدث وزمانيته وواقعيته الخشنة.
والنقد العنيف الذي نهض به الهيغليون اليساريون ضد الدين لا يتعدى حدود وجدران المفاهيم الفلسفية التأملية التي يجعلهم في فجوة عميقة عن الواقع الحقيقي للدين وللإنسان.
ماركس يقول لا جدوى من نقد الدين بأدوات الدين نفسه، لا يمكن أن نتخلص من الأوهام الكنسية ونحن نستعين بالأفكار والأفاهيم التأملية سواء كانت فلسفية إرستقراطية، أو تأملية يسارية؛ في جميع الأحوال سنبقى محتجزين بين جدران الكنيسة أو بين أبراج الفلسفة الهيغلية والتي هي صدى للكنيسة وللدين وللسلطة.
لكي نفهم العلاقة بين الله والإنسان، بين الدين والتاريخ الذي ينتج الدين؛ لا بد لنا أن نمزق جدران المفاهيم والأفكار العاجية للفلسفة التأملية؛ لأن كل ما ينتجه الإنسان من دين أو فلسفة أو فن أو علم مشروط ومرهون بالقوانين المادية التي تتحكم بصيرورة التاريخ. كانط أو شلنج أو فشتيه أو هيجل أو برونو باور أو شتيرنر أو كذلك فيورباخ الناقد المادي العميق، كلهم ينتمون إلى منطق واحد، منطق المقولات والأفكار والتصورات التجريدية والتأملية التي تعوم بمعزل تام عن عوامل الصراع الحقيقية التي تفتت المجتمع، وتتحرك بالزمان قدما، وتعكس المضامين، وتطمس العناوين.
إنهم يجهلون تماما إن فلسفة الحداثة بكل فلاسفتها العظماء إنما كانت موجة عابرة على سطح محيط يضطرم بالصراع الدموي بين الإقطاع وبين البرجوازية الناهضة في مصانع المدن التي أخذت تكتظ بالعمال وبأرباب العمل. الثورة الصناعية لحركة العمال النازحة من الريف والمتجمهرة في المدن والتي بفعلها تضاعف الإنتاج أضعافا مضاعفة وزادت الأرباح وتعملقت القرى إلى مدن قد صاحبتها موجة الأفكار الجديدة والقيم التنويرية والتثويرية، كموجة مصاحبة

لها، وناطقة باسمها.
الفلسفة والفن وثورة لوثر الدينية وفلسفة سبينوزا المتمردة ضد قيم الدين، وفلسفة كانط النقدية، ولامادية باركلي المسرفة، وتجريبية ديفيد هيوم، وصرامة لا يبنتز الرياضية ... الخ، لم تكن إلا موجات فوقية مصاحبة للثورة الصناعية الكبرى والتي أخذت بفعل نشاطها الدؤوب تتكدس الثروات، وتتأرصد رؤوس الأموال، كان لا بد لها من قيم أخرى وفلسفة أخرى تعبر عن الروح الجديدة التي غيرت وجه أوربا والعالم.
لكن تاريخ الفلسفة التأملية والتجريدية، ما زال يظن أن فولتير وروسو ومونتسيكيو قد مهدوا بأعمالهم النقدية والفلسفية الطرق للثورة الفرنسية؛ وهذا خلاف الحقيقة؛ لم تكن أعمالهم الفلسفية والنقدية إلا موجة عابرة لما حملته ثورة العمال الصناعية من رغبة عملية في تحطيم قيود النبلاء، وتدمير جدران الكنيسة الرجعية؛ وذلك بما قدموا من تضحيات غالية من أجل عيش كريم.
الفلسفة لم تكن إلا صدى لتلك الإرادة التي صنعتها طبقات المحرومين والمسحوقين والمهمشين ضد بؤس وطغيان رجال الكنيسة.
يقول هيغل في مبادئ فلسفة الحق: ((كلّ ماهو عقلي هو واقعي، وما هو واقعي فهو عقلي))[1]. ما يريد أن يقوله هيغل بلغته التجريدية المحكمة، إن أفضل الأشياء هي ما تحققت وانجزت في الواقع، ذلك هو النمط التصالحي الذي تعلنه فلسفة هيغل، والذي يعطي مشروعية فلسفية للاهوت الكنسي الكهنوتي، خلال وحدة تركيبية مطلقة ومجردة، وحدة الذات مع المطلق.
إن نقد الدين من داخل جدران الفلسفة المنظومية، هو بالحقيقة تصالح مع الدين، وتسويغ فلسفي له. كما أن نقده من خلال مفاهيم الفلسفة التأملية والأبستمولوجية هو عملية تذويب لحدود الدين وشرعنة وجود عقلاني لوجود اسطوري زائف.
حسب تحليلية فيورباخ المادية: الدين وعي زائف. فيه نخسر الوجود الحق لذاتنا، والتي تنشطر هنا وتتغرب في إله كوني غامض وسرابي، يزيد في عزلتنا، ويمعن في غربتنا عن العالم.
سجن كاتدرائي لهويتنا الإنسانية. تيهان وغربة وتشظي.
وحينما تتوق أنفسنا لفسحة روحية ما، إنما نعبر عن شوقنا ولهفتنا للإتحاد مع ذاتنا المنكوبة والمشطّرة إلى أنصاف، فلا نعثر إلا على سراب يزيدنا لوعة وفراغاً.
والعطش الديني للبحث عن الإله الكنسي أو الإنجيلي يمنحنا بدائل زائفة ومخادعة وهلامية.
وذلك الإله الكهنوتي الزائف يمنحنا شعورا بالخواء واليأس والدوار والخوف؛ فهو دائماً يطلب منا المزيد والمزيد، حتى نفرغ آخر ما يتفضل لنا من كرامة إنسانية.
الموقف الفيورباخي من مسألة الدين، ليس إلا محطّة عابرة في حياة ماركس الثورية.
في مراحل نضج ماركس نجده يقول: إن فيورباخ بالرغم من نزعته المادية، لم يكن إلّا ناقداً لاهوتياً؛ فهو لا يفعل

أكثر من أنّه قلب مقولات الكنيسة: الله قد خلق الإنسان على صورته، لكن فيورباخ يقول: إن الإنسان خلق الله على صورته. ومثلما يعتقد هيغل إن الإنسان حين يتجلّى في المطلق فإنه يتأله في الوجود الكلي. وفيورباخ يقول أن تجليات المطلق الهيغلي في الدولة أو الروح هي غربة الذات عن حقيقتها.

فيورباخ وعموم الهيغليين اليساريين والماديين، نقاد أحرار لكنّهم تأمليون، بالمعنى الهيغلي للفلسفة؛ يقيمون علاقة إبستمولوجية مع العالم. ينظرون إلى العالم من خلال المفاهيم الترانسنتدالية البحتة، ويقطعون صلاتهم مع الواقع الذي انتج الدين والفلسفة معا. وهذا بالضبط ما جرّهم إليه هيغل وأوقعهم في شراكه. إنّهم لن يخرجوا من جبّة الكاهن أبدا.

يقول ماركس: الإنسان كائن تاريخي... إجتماعي. إنّ ماهيته هي كليّة تاريخيّة، تولد وتنمو في التاريخ، وهو يتكون ويبدع ذاته وينتجها في سياق الممارسة، فما فيه من شيء إلّا وهو عمل ناجم عن تفاعل الأفراد والجماعات والطبقات[2].

ويقول في مخطوطات عام 1844: ((الطابع الإجتماعي هو الطابع العام لكلّ حركة، وكما أن المجتمع بنفسه ينتج الإنسان... كذلك ينتج الإنسان المجتمع... فماهيّة الطبيعة الإنسانية توجد فقط بالنسبة للإنسان الإجتماعي... كوجود للأجل الآخر، ووجود الآخر لأجله... والطبيعة تصبح الإنسان لأجل الإنسان))(3).

من العسير جدا أن نحلل ماهيّة الدين من خلال المنظومات الفلسفية أو النقدية دون النظر في الشروط المادية والاجتماعية التي أنتجت الدين.

المشكلة التي تنتظم الهيغليين اليساريين الذين انتقدوا الدين من خلال أطروحتي هيغل، إنما فعلوا ذلك بواسطة فلسفة هيغل ذات إنّهم خارج البيئة التاريخية، وبالضد من حركات الصيرورة الديناميت التي أنتجت الفلسفة والكنيست، وأنتجت المطلق البروسي المؤله الذي جسده هيغل.

النقد الماركسي للدين وللفلسفة وللرأسمالية الإحتكارية التي أنتجتهما معا، تضع حدّاً فاصلاً بين عصرين مختلفين، ووعيين مختلفين.

النقد الماركسي يتجاوز عصر الحداثة وما بعد الحداثة كليهما معا؛ ذلك أن أولوية النقد الماركسي يتعلق بأسبقية الواقع على الفكر، وتبعية الفكر لجدلية الصراع. ولا يتعلق بأطوار الأنماط الإبستمولوجية المجرّدة للعبة الأفكار والأفاهيم التأملية، التي تجمع وعي وثقافة الحداثة وما بعدها.

ماركس يقطع الصلة بمادية بفيورباخ التأملية، بل ويقطع علائقه المنهجية مع الفلسفة الألمانية بما حمل الجمل، حين يتجه دفعة واحدة لإستيعاب الواقع المادي والطبقي، وديناميّة الصراع الذي أفرز ويفرز الظاهرة الدينية وغطاءها المفاهيمي الفلسفي الحداثوي بشقيه المادي والمثالي على حد سواء.

مع الماركسية لا نحتاج إلى نقد الدين بأدوات الدين؛ القضية لا تتعلق هنا بنوع اللغة أو رتبتها التقنيّة التي نستخدمها، بل تتعلق بموقف الفلسفة من النظام الإبستمولوجي. كما تتعلق بحاكمية

الوجود الأنطولوجي وأولويته على النظام المعرفي.

فالدين حسب النقد الأنطولوجي للماركسية ليس نظاما مفاهيميا فلسفيا أو أسطوريا؛ كي ننهض بمهمة نقده أو تفكيكه إبستولوجياً؛ نحن بحاجة إلى تحرير الإنسان أولاً، من نقاط ضعفه وخوفه وعبثيته وأن ننزع القيود عن يديه، ونمحق الأوهام التي غرسها الكاهن في نفسه، عندما ننهض بكرامته الإنسانية عن طريق العمل المنظم والنضال الطبقي؛ لأن الأنظمة السياسية والدينية والرأسمالية المعاصرة؛ تريد أن تغيّر دفّة الصراع إلى صراعات قومية أو دينية أو طائفية، وبالتالي تعرقل نهضة الشعوب، ثم تأدلج وعي الإنسان وتقيّدة بما تمتلك من أنظمة فلسفية عالية التقنيّة.

وقد تأكد هذا الإتجاه العملي في النقد الماركسي الديالكتيكي، منذ أن تبنّى ماركس فلسفة ديموقريطس في أطروحته للدكتوراه.

وديموقريطس كان إغريقياً مبكراً في وضع أسس عملية لمكافحة الدين الكهنوتي. وقد إتجه منذ البدء إلى تحليل الروح تحليلاً مادياً صرفاً. وكان يقول إنّها تتألف من ذرات مادية متعاشقة، تفنى وتتحلل إلى أصولها العنصرية بمجرد موت الجسد، وبموت الروح وتفكك وعيها وشعورها بوجودها؛ لا يبقى وجه للخوف أو الحذر من وجود عالم آخر يتحكم به الكهنة. بهذا المنهج العملي أرسى ديموقريطس دعائم منهج فاعل في مواجهة مؤسسات رجل المعبد. وكما نلاحظ أن فيلسوف المادية الأول إتجه فورا لتحرير قلب الإنسان من مخاوفه، مستهدفاً بنية الخوف والرهبة من آلهة الموت، والانتقام التي تدفع الناس للإيمان بعالم وهمي.

ديموقريطس شكّل مرحلة حاسمة في وعي ماركس الشاب، وأيقظ لديه الرغبة في تحليل البناء المادي للوجود الذي يتحكّم ببنى الشعور والوعي والدين.

يقول ماركس في الأيديولوجيا الألمانية: ((إنّ كل أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلّها ليس بالنقد الذهني... بل فقط بواسطة التخلص العملي من العلاقات الإجتماعية... التي تنتج عنها... هذا الهراء المثالي، إنّ الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ، وكذلك للدين والفلسفة وكل الأشكال النظرية))[4].

وفي "العائلة المقدسة: يرى كلّ من ماركس وأنجلس أن تحرير الإنسان يجب أن يكون تحريراً نضالياً عن طريق الصراع الطبقي والذي ينتهي بالثورة ضد الطغمة الحاكمية المتخندقة بحلف كهنوتي سيئ الصيت".

لا يستطيع الإنسان أن يكون حرّاً بمجرد أن يمتلك الوعي، بل لا بد أن يقدم على النضال لتغيير واقعه. علينا أن لا نهدر الوقت في نقد الدين، أو نقد الأنظمة الفلسفية المتعالية... وعلى العكس من ذلك بمجرد أن نستعيد إنسانيتنا، ونكتشف كرامتنا التي هدرتها الرأسمالية، بمجرد أن نمتلك شروط إنسانيتنا سيتهاوى النظام الديني، وسترحل معه النظم الفلسفية المغلقة.

أعلن ماركس: لقد إنتهى نقد الدين في ألمانيا. لا جدوى من براعة برونو باور ذلك الهيغلي اليساري الفذ، في تفكيك

النص الهيغلي ونقده. وماركس يقترح أن تستعيد الفلسفة كليتها الديالكتيكية، وأن تتجاوز إشكالية إنقسامها على ذاتها. التعارض بين المادي والمثالي، ينتهي ويزول حين تأخذ الفلسفة بمهمة ديالكتيك فاعل وتكاملي يجمع في وحدة كلية، كلاً من النظرية والتطبيق.

إن مشكلة برونو باور ومعه كتيبة الهيغليين اليسار، أنّهم ينظرون إلى العالم بواسطة الأفكار وحسب، ويعتقدون مخلصين أن المفاهيم تمسك بلجام كل شيء. والقضية كلّها هي في توظيف تلك المفاهيم والإحتكام إلى الأفكار لحل مشكلة الدين والفلسفة والنظم السياسية؛ وهم بالنتيجة ما زالوا ينظرون إلى العالم بخرائط مقلوبة.

يقول ماركس في الأيديولوجيا الألمانية إن الهيغليين اليسار يعتقدون: ((إن العالم الواقعي للبشر تسيره المثل والتصورات والمفاهيم وتحدده، وإن العالم الواقعي نتاج لعالم المثل))[5].

ففلسفة هيغل لم تكن من نتاج عقل هيغل فقط، بل نتاج لبنية الطبقة الإجتماعية التي ينتمي إليها وعيه، الفلسفة التي يمثلها لا تريد أن تغيّر الواقع، وليست لها رغبة بإعادة إكتشافه، هي ناطقة بإسمه وممثل تشريعي له، وتتويج ملكي لطغيان الحاكمية المستبدة.

الهوامش

1 - فردريك هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، 1974، ص 40 .

2 - هنري لوفيفر، ماركس وعلم الإجتماع، ترجمة: بدر الدين قاسم الرفاعي، بيروت – لبنان، 1982، ص 134 .

3 - Marx (K) Econmic and philosophy Manusripts of 1844 , p 98 – 99.

4 - Marx(K) , Egels (F) , The German ideology, in (MECW) … Trans. And Publish . By Progres Publishers , Mosco 1975 ,p.54 .

5 - Marks (K) Engels (F) , The German ideology , p 24.

إطلالة على ابن خلدون وجذور التأمين في العالم العربي

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 عام 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.**

لم يعرف فقهاء الإسلام الأوائل التأمين كمؤسسة نظامية، اجتماعية أو تجارية، تقوم بتجميع المساهمات/ الأموال من مجموعة من الأفراد، ووضع هذه الأموال في صندوق يستخدم للتعويض من آثار الأضرار والخسائر الطبيعية والبشرية الذي يلحق بعدد قليل من الأفراد، مستفيدةً بالقيام بهذه الوظيفة من قانون الأعداد الكبيرة والاحتمالات. ولهذا لا يرد في كتاباتهم ذكر للتأمين، ولكننا لا نعدم أن نجد إشارات إلى ما له علاقة بالتأمين وأعني به الخطر/ المخاطرة والموقف منه، وكذلك بعض الممارسات قبل وبعد الإسلام والتي تضم شيئاً من عناصر التأمين كالدية[1].

أشكال أولية للتأمين في التراث العربي

يذكر الشيخ عبد الله العلايلي في إباحة التأمين على المَتاع والحياة:

حماية الطريق بالإدْمام، أي "الادْخال في الذمة"؛ هل تستحق مُقابلاً أم لا؟ كانت محلاً لخلافٍ كبير، ومن قال بالاستحقاق احتج بما أسماه قُدامى العرب "تَلَاءً"؛ وهو سهم يكتبُ المُجير عليه، أو يَسِمُه بسِمَته، فيَتَنقَّل حامِلُه آمناً من مكان إلى آخر[2].

وجاء في القرآن، سورة قريش:

لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ (3)

الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (4)

حيث كان رجال قريش قبل الإسلام يقومون برحلتين للتجارة في كل عام. ففي الصيف يتّجهون إلى الشام لاعتدال مناخها، وفي الشتاء يتجهون إلى اليمن لأنها دافئة. وكانت الرحلتان تنطويان على شكلٍ أولي للتأمين يقوم على التكافل في التعويض عن الخسائر أثناء الرحلة. فمن نَفَقَ له جملٌ أو تَلَفَ له مَتاعٌ استحق تعويضاً من التجار المشاركين في الرحلة، كلٌ حسب نسبةٍ مما حققه من أرباح أو بنسبةٍ من رأسماله الموظف في الرحلة[3].

فقد ذكر سعدي أبو جيب ما نصَّ عليه فقهاء الحنفية بشأن ضمان خطر الطريق والتأمين:

لو قال رجلٌ لآخر: اسلك هذا الطريق فإنه آمن، وإن كان محفوفاً وأخذَ مالكَ فأنا ضامنٌ، فسَلَكَه وأُخذَ ماله يُضمِن القائل[4].

أي أن القائل يُعوّض الشخص الآخر لخسارة أمواله، وهو بمثابة اتفاق خاص بين شخصين يمكن تصنيفه ضمن الأشكال الأولية غير المنظمة للتأمين لكنه لا يرقى إلى نشاط تأميني منظم، جماعي أو تجاري. صحيح أن هناك طرفين "متعاقدين" شفاهاً (القائل والرجل المخاطب، مُؤمِن ومؤمَن له) وأن هناك "مجازفة" (خطر تأميني ينطوي على احتمال التحقق من عدمه) وتحويل لعبء المجازفة (عبء الخطر) إلى القائل (المؤمِن)، إلا أن العِوَض/ المُقابل (قسط التأمين) وتجميع هذه الأقساط في صندوق مالي لتعويض الخسارة مفقودان، كما أن الضمان ليس مبنياً على تقييم للاحتمالات كالذي تقوم به شركات التأمين. أي أن الاتفاق لا يعدو غير تقديم حماية من شخص إلى شخص آخر ربما لسبب أخلاقي. ومثل هذا النمط من التأمين كان موجوداً في مجتمعات أخرى، وكانت تشكّلُ في أوروبا بدايات التحول نحو إجراء التأمين بعقد مكتوب في القرن الرابع عشر.

إن هذا الاتفاق، كغيره، لا يُشكّل صيغة تأمينية قائمة على نظرية للاحتمالات، واتفاقا مُنظَّما بين طرفين متعاقدين، قابلا للتنفيذ بقوة القانون، مقابل مبلغ (قسط تأمين) لتعويض الطرف المتضرر في نفسه أو أمواله بسبب خطر أو أخطار محددة، وكل ذلك ضمن إطار تنظيمي مؤسسي، أو شبه مؤسسي، لإدارة عملية توزيع عبء الخسارة المالية على عدد كبير من أعضاء الجماعة المشتركة في مشروع الحماية من الأخطار الخارجية التي قد تصيبهم.

أشكال أولية لإدارة الخطر في التراث العربي

ويشهد تاريخ العرب وجود أشكال أولية، تؤشر على بدايات إدارة الخطر. إن إدارة الخطر، رغم حداثتها كموضوع مستقل، فإنها موجودة، وبأشكال مختلفة، كممارسة للتحوط من آثار ما يمكن أن يحصل مستقبلاً للناس وأموالهم من خسائر وأضرار. نقرأ التالي في كتاب:

"من قديم كانت جزيرة العرب طريقاً عظيماً للتجارة، فطوراً تنقل غلاتها إلى ممالك أخرى كالشام ومصر، وأهم هذه الغلات البخور الذي يكثر في الجنوب في ظفار؛ وطوراً تنقل غلات بعض الممالك إلى البعض الآخر، ذلك لأن طريق البحر لم يكن طريقاً آمناً، فالتجأ التجار إلى البر يسلكونه،

ولكن طريق البر نفسه كان طويلاً وكان خطراً، لذلك أحاطوه بشيء من العناية، كأن تخرج التجارة في قوافل، وأن تسير القوافل في أزمنة محددة وفي طريق محدودة"[5].
(التأكيد من عندي – مصباح)
ولنا في قصة النبي يوسف ومشورته لفرعون مصر عن خطر سنوات المجاعة مثلاً جيداً عن إدارة هذا الخطر. وبهذا الشأن نقرأ التالي في القرآن (سورة يوسف: 43-49)
"وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ. قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ. وَقَالَ الَّذِيَ نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَاْ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ. يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ. قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تَأْكُلُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تُحْصِنُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ".
إن التفكير في المستقبل وما قد يحمله من آثار واستنباط الوسائل المناسبة للتعامل مع تصوّر الآثار نشاط بشري يتخذ أشكالاً عديدة.
وقد ورد شيء عن الخطر في المقدمة لابن خلدون، لكنه لم يكن فقيهاً بالمعنى الاصطلاحي. في أحد فصول المقدمة يتحدث ابن خلدون عن تفاوت الأرباح في العمل التجاري نتيجة لتفاوت الأخطار التي تتعرض له:
كذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات، يكون أكثر فائدة للتجار، وأعظم أرباحاً، وأكفل بحوالة الأسواق، لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة مُعوزة دون [لبعد] مكانها أو شدة الغَرَر [تعرض النفس للهلاك، الخطر] في طريقها، فيقلُّ حاملوها، ويعزُّ وجودها؛ وإذا قلَّت وعزَّت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلدُ قريبَ المسافةِ، والطريق سابلٌ [مسلوك] بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها[6].
لو كان ابن خلدون على معرفة بالتأمين لكان قد أضاف أن أسعار السلع والأرباح تتأثر بكلفة الشحن والتأمين (ودور طول مسافة نقل السلع وواسطة النقل: برية، أو نهرية أو بحرية)، كما فعل آدم سميث في كتابه ثروة الأمم[7]. والمعروف أن ابن خلدون قد سبق آدم سميث في العديد من نظرياته وآرائه في تقسيم العمل، ونظرية العمل للقيمة، والعرض والطلب، والضرائب، ودور النقود، والتجارة الخارجية ودور الدولة الاقتصادي، إلخ[8] لكن التأمين، في صيغته البدائية أو التجارية، لم يكن حاضراً في جهازه الفكري.
دعوى ممارسة التأمين في الأندلس، وعدم معرفة ابن خلدون بالتأمين
يورد سعدي أبو جيب في هامش من كتابه شيئاً عن ممارسة التأمين في الأندلس:
يذكر الأستاذ محمد نور غفاري في مقاله عن "التأمين ونظرة الإسلام إليه"، المنشور في مجلة رابطة العالم الإسلامي عدد صفر 1399هـ (كانون الثاني سنة 1979م) "أن التأمين قد بدأ به المسلمون في الأندلس كنظام للتعاون والتبادل"، وينقل ذلك عن

تاريخ أليس ي. إسكات، وأن صورته الأولى هي التأمين التجاري.'' ويقول الكاتب بعد ذلك ''ثم عم هذا النظام في عهد بني عثمان كما ذكر الفقيه ابن عابدين''[9].

لم نستطع الاطلاع على هذا المقال لنتعرف إلى المصادر التي اعتمد عليها كاتبه، وقد علّقنا في مكان آخر أن ''دولة الأندلس دامت من 711 إلى 1492 وكانت تتمتع بعلاقات تجارية مع بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط، ربما كان التبادل التجاري بينها موضوعاً لأشكال من الحماية التأمينية في صيغها الأولى خاصة وأنه كانت هناك علاقات تجارية متميزة بين البندقية وإسطنبول التي كان لها دورها في شمال إفريقيا. ولعل الكشف عنها يضيف الجديد لتاريخ التأمين مثلما قد يكشف عن موقف إسلامي أولي تجاه التأمين''[10].

القول إن ''التأمين قد بدأ به المسلمون في الأندلس كنظام للتعاون والتبادل'' يحتاج إلى دليل تاريخي خاصة وأنه يتضمن دعوى الريادة في هذا المجال. إذا كان التأمين معروفاً في الأندلس فإن ابن خلدون (1332 - 1406) كان سينتبه إليه خاصة وأنه كان مُلماً بفنون التجارة والصناعة وأفرد لها فصولاً في مقدمته، مثلما كتب عن نشاطات أخرى بتفصيل الباحث العارف، فقد كان ذا فكر موسوعي، ومدققا لتاريخ الماضي وشاهدا على نشاطات عصره.

لا يرد في الكتب التي تؤرخ لبدايات التأمين، كعقد مستقل أو مرتبط بقرض، ما يشير إلى دور للمسلمين في الأندلس. وتخبرنا كتب تاريخ التأمين إن أول وثيقة تأمين بحري تعود إلى 23 تشرين الأول 1347 لتغطية رحلة من جنوا إلى مَيُورَقَة[11].

غياب مؤسسة التأمين في العالم العربي

لم يعرف العالم العربي التأمين التجاري، الرأسمالي، إلا في العصور المتأخرة، وكان موضوعاً للجدل تحريماً وتحليلاً. وحسب ما قال سعدي أبو جيب فإن ''أحداً من الفقهاء لم يتعرض إليه قبل الفقيه الحنفي ابن عابدين، الذي أفتى بعدم جوازه''[12].

لقد ظلت مؤسسة التأمين غائبة أو غريبة عن العالم العربي لحين إدخالها إليها من خلال التوسع الإمبريالي الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[13].

وعند مراجعة المعجم الاقتصادي الإسلامي[14] لم أجد فيه ذكراً للتأمين، أو الأمن أو الأمان. لكن المعجم يضم مواد عن الأَرش، والأعيان، والخطر، والاقتصاد، وكلها تتعلق بجوانب من التأمين. فالأَرش، مثلاً، هو ''بدل ما دون النفس من الأطراف، وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل'' [15] أي أنه يتعلق في ما يعرف في زماننا بالتأمين من الحوادث الشخصية، بما فيها الوفاة والتعويض عنها. لو كان التأمين حاضراً في الكتابات الفقهية الإسلامية وغيرها لكنا وجدنا مادة عنه في المعجم، فقد ذكر مؤلف المعجم في تصديره أنه لاحظ منذ عهد بعيد أن في كتب الفقه الإسلامي، وغيرها من الكتب، كثيراً من المصطلحات الخاصة بالمكاييل، والموازين، والمقاييس، والبيوع، والمعاملات، والأمور الاقتصادية المختلفة. وهذه المصطلحات ترد في مواطنها مبهمة غير محددة، وقد تختلف معانيها ومقاديرها بحسب تعدد الأمكنة والأزمنة واختلاف الناس''[16].

إن أول من تعرَّض لموضوع التأمين من

الفقهاء، كما يقول أبو جيب، هو ابن عابدين (1784 - 1836). وقد أبرزنا مساهمته بتحريم النشاط التأميني في دراسة سابقة، ونقلنا عنه التالي:

وَبِمَا قَرَرْنَاهُ يَظْهَرُ جَوَابُ مَا كَثُرَ السُّؤَالُ عَنْهُ فِي زَمَانِنَا: وَهُوَ أَنَّهُ جَرَتْ الْعَادَةُ أَنَّ التُّجَّارَ إذَا اسْتَأْجَرُوا مَرْكَبًا مِنْ حَرْبِيٍّ يَدْفَعُونَ لَهُ أُجْرَتَهُ، وَيَدْفَعُونَ أَيْضًا مَالاً مَعْلُومًا لِرَجُلٍ حَرْبِيٍّ مُقِيمٍ فِي بِلادِهِ، يُسَمَّى ذَلِكَ الْمَالُ: سَوْكَرَةً [قسط التأمين] عَلَى أَنَّهُ مَهْمَا هَلَكَ مِنْ الْمَالِ الَّذِي فِي الْمَرْكَبِ بِحَرْقٍ أَوْ غَرَقٍ أَوْ نَهْبٍ أَوْ غَيْرِهِ، فَذَلِكَ الرَّجُلُ ضَامِنٌ لَهُ بِمُقَابَلَةِ مَا يَأْخُذُهُ مِنْهُمْ، وَلَهُ وَكِيلٌ عَنْهُ مُسْتَأْمَنٌ فِي دَارِنَا يُقِيمُ فِي بِلادِ السَّوَاحِلِ الإِسْلامِيَّةِ بِإِذْنِ السُّلْطَانِ يَقْبِضُ مِنْ التُّجَّارِ مَالَ السَّوْكَرَةِ وَإِذَا هَلَكَ مِنْ مَالِهِمْ فِي الْبَحْرِ شَيْءٌ يُؤَدِّي ذَلِكَ الْمُسْتَأْمَنُ لِلتُّجَّارِ بَدَلَهُ تَمَامًا، وَالَّذِي يَظْهَرُ لِي: أَنَّهُ لا يَحِلُّ لِلتَّاجِرِ أَخْذُ بَدَلِ الْهَالِكِ مِنْ مَالِهِ لأَنَّ هَذَا الْتِزَامٌ مَا لا يَلْزَمُ[17].

وقد كتبتُ في نفس الدراسة وتحت عنوان ثانوي، العقود الرضائية، تعليقاً على فتوى ابن عابدين. فمن رأى أن الفتوى تضمُّ "موقفاً تجاه الفصل بين ما يتوافق عليه الناس من عقود برضاهم واختيارهم بلا غش وتغرير وبين الأمور التعبدية. وهذا الفصل يؤسس توجهاً صريحاً نحو علمنة الحياة الاقتصادية عند الناس. فحتى موقف ابن عابدين الرافض للسوكرة (التأمين) في بلاد الإسلام وتحليله في التعامل مع دار الحرب يؤشر على بدايات للقبول بالتأمين لأنه يرفع الحرج عن التاجر المسلم في التعامل مع التجار الأجانب ودخوله معهم في عقود تجارية من بينها عقود التأمين البحري. موقف ابن عابدين هذا هو شكلٌ أولي مُقيّد للتعامل مع معطيات الواقع المعاش. وهذا يُدلل على أن متطلبات الواقع أقوى من محظورات الشريعة".

غياب عقد التأمين في التراث الإسلامي

لا يرد في كتب الفقه والحديث إشارة إلى التأمين لأن هذا النشاط الاقتصادي لم يكن معروفاً في العالم العربي قبل القرن التاسع عشر. تصفّح أي من هذا الكتب، صحيح البخاري مثلاً، ستجد عنده كتاب المغازي، والغسل، والحيض، والصلاة، والزكاة، والبيوع، والكفالة، والإجارة، والحرث والمزارعة، والاستقراض، والشركة، والرهن، والهبة والشروط، إلخ.. لكنك لن تعثر على كتاب التأمين أو ما يقرب منه. وقل مثل ذلك عن غيره من كتب الفقه والحديث.

لذلك، نزعم أن الفقه الإسلامي لم يعرف عقد التأمين، في مفهومه الحديث وتنظيمه، وما يرد في التراث من إشارات، قبل الإسلام وبعده، ما هو إلا مجرد إشارات تكلّست في بيئتها التاريخية ولم تخضع إلى تطوير لتتحول إلى مؤسسة منظمة للتعامل مع عدم اليقين وإدارة الخطر، الطبيعي والبشري، المصاحب لحياة الناس ونشاطهم الاقتصادي كأفراد وشركات. لو كان التأمين حاضراً بصيغته التعاقدية في الفقه الإسلامي لما انصب رأي ابن عابدين على رفضه في (دار الإسلام)، ولما قامت مدرسة "إسلامية" ترفض التأمين.

لقد ظلّ النموذج الأوروبي لمؤسسة التأمين هو السائد في العالم العربي، حتى أن مؤسسي أول شركة تأمين إسلامية في السودان، بنك فيصل الإسلامي عام 1979، وهي شركة التأمين الإسلامية المحدودة، وغيرها من

شركات التأمين الإسلامي أو التكافلي استوحوا هذا النموذج، في صيغته التبادلية، من النموذج الغربي رغم إضفاء تسميات جديدة على بعض المصطلحات كإطلاق تعبير التبرع على قسط التأمين، والاستفادة من بعض العقود الشرعية كعقد الكفالة وعقد الإجارة في تنظيم شركة التأمين.

وقد كتبتُ في سياق آخر له علاقة بالموروث الديني المستخدم لأغراض الاشتغال في التجارة بأن الاعتماد على النص القرآني يتطلب انتقاء دقيقاً للكشف عن الأشكال الأولية للتأمين أو قل عناصر أولية ذات علاقة بنظام التأمين. في حين أن التقاليد القبلية قبل الإسلام أكثر ثراءً من هذه الناحية[18]. فالنص القرآني يُحيل المرء أحياناً إلى التواكلية، كما جاء في سورة البقرة: "ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات [الضرر والخسارة بالمعنى التأميني] وبشّر الصابرين (الآية 155) الذين إذا أصابتهم مصيبة (حادث أو كارثة بالمعنى التأميني) "قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون" (156). أي لا رجوع إلى مؤسسة أخرى (كيانات التأمين المختلفة في زماننا) لتتولى توفير درجة من راحة البال ضد عدم التيقن ابتداءً، والتعويض الكلي أو الجزئي عن خسائر الأفراد والجماعات بعد وقوعها. وعلى أي حال، فإن القرآن "حمّال أوجه" كما نُقل عن علي بن أبي طالب.

إن الاعتماد على اقتباسات من النصوص الدينية ليس كافياً للاستدلال بأن نظام التأمين كان موضوعاً في السماء[19]، وأنه كان مطبقاً على العلاقات بين الناس وعلى أموالهم في الماضي، فالتأمين المنظم كالذي تقوم به الشركات لم يكن معروفاً لا بل أن مفهوم الشركات المساهمة القائمة على تحديد المسؤولية لم تكن معروفة في الاقتصادات الإسلامية.

مع هذا فإن اكتشاف الأشكال البدائية لبعض عناصر التأمين، وكذلك إدارة الخطر، في تاريخ العالم العربي يُفيد في تعميق الثقافة التأمينية المعاصرة، مثلما هو مفيدٌ في التأكيد على أن مصادر المعرفة والممارسات القديمة هي التي وفّرت التراكم الضروري لابتكار التأمين في شكله الحديث. وهذا ما انتبه له العديد من الباحثين في دراستهم لشريعة حمورابي، ونظام الدية قبل الإسلام وبعده وغيرها.

28 تشرين الأول 2018

الهوامش

1 - اعتمدت في كتابة هذه الورقة على دراسات سابقة لي منشورة.

2 - الشيخ عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ (بيروت: دار الجديد، 1992، ط1 دار العلم للملايين، 1978)، ص 101.

3 - اعتمدنا في كتابة هذه الفقرة على "نشأة التأمين في مصر" المنشور في موقع الهيئة العامة للرقابة المالية، مصر:
http://www.fra.gov.eg/jtags/Insurance/Insurance.html

4 - سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، (دمشق: دار الفكر، 1983)، ص 58.

5 - أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 11، 1975، ص 11(6) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله

6 - محمد الدرويش (دمشق: دار البلخي، 2004)، ص 86. وأيضاً في:
ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار العلم للجميع، د.ت.) ص 396.

7 - تناولنا هذا الموضوع في فصل حول آدم سميث والتأمين في كتاب لنا قيد التأليف حول حضور التأمين في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (2018).

8 - للتعرّف على مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاقتصادي راجع، على سبيل المثل:

"Ibn Khaldun, Father of Economics," from Arab Civilization, (joint editorship with George N. Atiyeh), State University of New York Press, 1988. Pp. xii, 365.

James R. Bartkus and M. Kabir Hassan, "Ibn Khaldun and Adam Smith: Contributions to Theory of Division of Labor and Modern Economic Thought," http://muslimheritage.com/article/ibn-khaldun-and-adam-smith-contributions-theory-division-labor-and-modern-economic-thought

د. إبراهيم محمد البطاينة، د. أمجد عبد المهدي، "آراء ومواقف ابن خلدون في المسائل الاقتصادية،"
http://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=29#.W9XNgq-Nyhd

وينقل العديد من الكتاب رأي جوزيف شومبيتر، اعتماداً على كتابه History of Economic Analysis, 1954 أن ابن خلدون هو الذي وضع أسس العديد من الأفكار الأصلية في مختلف مجالات الفكر الاقتصادي وأنه سبق آدم سميث.

9 - سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة (دمشق: دار الفكر، 1983)، ص 11.

10 - مصباح كمال، "التأمين كمؤسسة علمانية: نظرة تاريخية موجزة،" الثقافة الجديدة، العدد المزدوج 378-379، تشرين الثاني 2015، ص 104 - 114. ونشرت كذلك في موقع شبكة الاقتصاديين العراقيين.
http://iraqieconomists.net/ar/wp-content/uploads/sites/2/2015/12/'Misbah-Kamal-Secularism-Insurance-as-a-Secular-Institution-fianl-formating.pdf

11 - للتعرف على الخلفية والتفاصيل راجع:

Harold E. Raynes, A History of British Insurance (London: Sir Isaac Pitman & Sons Ltd, 2nd ed 1964. 1st ed 1948), pp 7-9.

12 - أبو جيب، مصدر سابق، ص 12.

13 - H James (editor), P Borscheid, D Gugerli, T Straumann, The Value of Risk, Oxford: University Press, 2013, pp 50-52.

14 - أحمد الشرباصي، المعجم الاقتصادي الإسلامي (بيروت: دار الجيل، 1981).

15 - الشرباصي، نفس المصدر، ص 25.

16 - الشرباصي، نفس المصدر، ص 7-8.

17 - كمال، "التأمين كمؤسسة علمانية: نظرة تاريخية موجزة،"، مصدر سابق.

18 - رينات بَكّين، "الأشكال الأولية للتأمين في المجتمع الإسلامي: مؤسسة الدية والزكاة كمثال،" ترجمة مصباح كمال، التأمين العربي، العدد 108، مارس (آذار) 2011، ص14 - 21.

19 - د. عيسى عبده، التأمين: الأصيل والبديل (الكويت، بيروت: دار البحوث العلمية، 1972).

استقلال الجامعة

سجاد سالم حسين

سجاد سالم حسين . . . محامي، وعمل في منظمات دولية في مجال الهجرة وعديمي الجنسية وحقوق الإنسان، حاصل على شهادة الماجستير في القانون التجاري. وهذه الورقة البحثية المقدمة لمجلة (الثقافة الجديدة) هي جزء من كتاب يصدر لاحقا بعنوان "الإطار القانوني لاستقلال الجامعة".

يعد ظهور الجامعات نقطة تحول مهمة في تاريخ العلوم والفنون والآداب؛ اذ أن المعارف التي تقدمها الجامعات تتجاوز نطاقها الاكاديمي لتحقق خدمة للمجتمعات الانسانية، وتحقق للبشرية تقدما ملموسا وفعالا في مجالات الحصول على المعرفة الأكاديمية والفكر النقدي الذي يقدمه هذا النوع من المعارف.

إن الجامعات هي طليعة التغيير وبناء المستقبل ومن أهم وسائل التحديث في عصرنا، لذلك ناضلت الجامعات في سبيل تحقيق الحرية الاكاديمية واستقلالها عن التأثيرات الخارجية التي قد تعوق مسيرتها في اتاحة المعرفة وحرية البحث العلمي واستقلال طلبتها وهيئاتها التدريسية من أي مؤثرات قد تطيح بقيمها العلمية والمعرفية.

وكل هذا غير ممكن من دون التحقيق الكامل لاستقلال الجامعة كوحدة معرفية اكاديمية غير خاضعة إلا لما يؤدي الى تحسينها وتطورها وخدمة المجتمع، أي غير منفصلة عن الأهداف التنموية والإنتاجية لمجتمعها.

إن مفهوم استقلال الجامعة يأخذ بعداً هاماً في التشريعات القانونية وفي المواثيق الدولية رغم عدم الزاميته في نطاق القانون الدولي، ولكن الممارسات المنضوية تحت هذا المفهوم يدرك المجتمع الاكاديمي أهميتها لبناء وتعزيز دور هذا المؤسسة.

مفهوم استقلال الجامعة

يرتبط مفهوم "استقلال الجامعة" بمفهوم "الحريات الأكاديمية"، وإن كان مفهوم الحريات الأكاديمية قد

نال حظاً واسعاً من النقاش والبحث القانوني، فإن مفهوم استقلال الجامعة لم يحظ بتلك الأهمية.

التداخل في استخدام المفهومين دون إدراك المقصود والمعنى المحدد لكل واحد منهما "يضر بالقيم الهامة التي يحملاها"[1]، حتى أن هذا التداخل أدى الى ضعف تشريعي واضح وهزالة تشريعية في تحديد المعنى المراد لأي منهما، وبالتالي ضعف النصوص القانونية التي تعالج هذه المواضيع[2].

لذا من الأهمية في أي تناول قانوني لمفهوم استقلال الجامعة فك هذا التشابك المصطلحي بينه وبين مفهوم "الحريات الأكاديمية" لكثرة اللغط المشار إليه بينهما.

إن اعلان الحرية الأكاديمية الصادر عن المؤتمر العالمي الأول لرؤساء الجامعات عام 2005 المنعقد في جامعة كولومبيا بدعوة من الأمين العام للأمم المتحدة، نص على أن الحرية الأكاديمية تعني في مفهومها حرية البحث والتدريس والتحدث والنشر مع الالتزام بمعايير وقواعد البحث العلمي دون تدخل أو فرض عقوبات، ودون تقويض لما يمكن أن يقود إليه هذا البحث أو الفهم.

التعريف المذكور للحرية الأكاديمية ينبع من المبادئ الثلاثة الرئيسة التي أقرها المؤتمر الدولي الذي عقدته منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو" عام 1950 بمدينة نيس الفرنسية، فقد أعلنت جامعات العالم عن ثلاثة مبادئ رئيسية على جامعات العالم أجمع الالتزام بها وهي: الحق في السعى للمعرفة من أجل المعرفة والوصول في البحث عن الحقيقة حيثما يؤدي هذا البحث، والتسامح مع الاختلاف في الآراء وتحريره من التدخل السياسي، والالتزام كمؤسسة اجتماعية عن طريق التعليم والبحث بتعزيز مبادئ الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية والتضامن الإنساني ووجوب تطوير مادة متبادلة ومساعدة معنوية على المستوى الدولي.

تدل تلك المبادئ على الدور المركزي الذي يلعبه البحث والتعليم الجامعي في التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات، وتنطبق المبادئ على كافة الجامعات سواء الحكومية أو التي تشرف عليها الحكومات أو المؤسسات الخاصة.

أما استقلال الجامعة، فهو يعني استقلالها عن مؤسسات وأجهزة الدولة المختلفة، وهذا الاستقلال يتضمن حرية الجامعات في اتخاذ القرارات المنظمة لشؤونها الداخلية، سواء تعلق الأمر بالعمل الأكاديمي أو العمل الإداري بمعناه الواسع بما يضمن

سيرها وتقدمها كمؤسسة متمايزة ومستقلة[3].

ويتضمن هذا الاستقلال، الاستقلال المالي للجامعة، أي أن يكون للجامعة مطلق الحرية بالتصرف وبإدارة شؤونها المالية وفقاً لما تحدده خططها واحتياجاتها وتحديد أولوياتها التي تراها مناسبة. ولا يعني هذا أنها فوق مبدأ المراقبة والمحاسبة الذي تقوم به الأجهزة الرقابية للدولة والذي يتيح لها الرقابة على الموازنة وكشف الفساد والمخالفات المالية، أي المحاسبة في حالة وجود تجاوز دون أن يحق لها التدخل في الكيفية التي يتم بها الصرف.

الجانب الآخر الذي يتضمنه مفهوم استقلال الجامعة هو الاستقلال التنظيمي، أو استقلال الهيكل الإداري للجامعة، وفقاً لذلك أن إدارة شؤون الجامعة يجب أن تكون منتخبة من قبل أعضاء المجتمع الأكاديمي بصورة ديمقراطية وشفافة. هذه الإدارة المنتخبة تتولى إدارة الجانب التنظيمي والعلمي[4].

خلاصة التمييز بين المفهومين، أن مفهوم الحرية الأكاديمية يعني حرية البحث والتدريس والتحدث والنشر مع الالتزام بمعايير وقواعد البحث العلمي دون أن يترتب على ممارسة هذه الحرية تبعات إدارية أو جزائية، ودون تقييد لما يمكن أن تؤدي إليه.

أما مفهوم استقلال الجامعة، فيشمل بنية وهيكلية مؤسسات التعليم العالي وعلاقتها بالدولة وغيرها من قوى المجتمع، كضمانة لتحقيق وتوفير المناخ الملائم للحرية الأكاديمية، وبالتالي لا ينبغي اعتبار الحرية الأكاديمية جزءاً من استقلال الجامعات، أو اعتبار قضايا متعلقة باختيار القيادات الجامعية أو تقييد استقلالية الجامعة جزءاً من الحرية الأكاديمية.

استقلال الجامعة في المواثيق الدولية

أول إطار دولي للتعليم كان لجنة التعاون الفكري لعصبة الأمم، والتي تم إنشاؤها عام 1922 لنشر وتشجيع النشاط الفكري، ولم تكن لجنة النشاط الفكري معنية بالتعليم المجاني الإجباري العام، لكنها مثلت بداية الاهتمام الدولي لتقديم التعاون الفكري، ومهدت الطريق لإنشاء المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" عام 1945 وقد وطدت دعائم التعليم كحق دولي، يتكرر في مواثيق دولية لاحقة[5].

أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بتاريخ 10 كانون الاول عام 1948 والذي يعتبر الوثيقة الأهم التي

تصدرها الامم المتحدة والتي أقرها المجتمع الدولي. وهذا يلاحظ من تبني النصوص والاتفاقيات والمواثيق الدولية اللاحقة روح ومبادئ وأحياناً نصوص الإعلان الدولي لحقوق الانسان الذي شكل مرجعية أخلاقية وعرفية وقانونية لكل ذلك.

أولى الإعلان العالمي لحقوق الانسان للحق في التعليم اهتماماً واضحاً في مواده؛ إذ نص في المادة السادسة والعشرين منه على أنه "لكل شخص الحق في التعليم، ويجب ان يوفر التعليم مجاناً على الأقل في مرحلته الابتدائية والأساسية ويكون التعليم الأساسي الزامياً، وأن يكون التعليم الفني والمهني متاحاً للعموم، ويكون التعليم العالي متاحاً للجميع تبعاً لكفاءتهم".

ونصت الفقرة الثانية من نفس المادة على التالي: "ويؤكد الاعلان العالمي على أن حق التعليم يجب أن يستهدف التنمية الكاملة للفرد، وأن يعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العنصرية والدينية وأن يؤيد الانشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة لحفظ السلام".

كما وتضيف الفقرة الثالثة من نفس المادة على ان للآباء سبيل الأولوية في اختيار نوع التعليم الذي يقدم لأولادهم وذلك باعتبار أن حرية التعليم هي حق لكل إنسان يخضع لغيره من الحريات الأساسية في الدولة التي يعيش فيها الفرد، بهدف حماية حقوق الانسان وتحقيق المصلحة العامة للناس.

ونتيجة للاتجاه السائد الذي ينذر بالخطر نحو تقويض الحرية الاكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي ولما لهذا الاتجاه من علاقة مباشرة بتقليص نظام التعليم العالي الذي يتم تبريره في أغلب الأحيان بالتقشف الاقتصادي والموائمة السياسية، وكان أخطر ما ينذر به هو الانتهاكات المتزايدة لحقوق الانسان للمدرسين والطلبة والباحثين والكتاب التربويين بصرف النظر عن النظم السياسية في كل العالم، ظهرت المواثيق والإعلانات الدولية المتخصصة التي سبقتها حلقات نقاشية متعددة وتحضيرات كبيرة، صاغت مفهوم الحرية الأكاديمية ومفهوم استقلال الجامعة[6]. ومن أهم هذه المواثيق والإعلانات الدولية هي:

أولاً: إعلان ليما بشأن الحرية الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي عام 1988 والذي عرف بموجب المادة (1/ج) منه استقلال الجامعة بأنه "يعني استقلال مؤسسات التعليم العالي عن الدولة وغيرها من قوى المجتمع، وصنع القرارات المتعلقة بسير العمل الداخلي فيها، وبماليتها وادارتها، واقرار سياساتها

للتعليم والبحث والإرشاد وغيرها من الأنشطة ذات الصلة".

أشار الإعلان الى أن تواصل جميع مؤسسات التعليم العالي تنفيذ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية، وتسعى الى منع سوء استخدام العلم والتكنولوجيا لما يلحق الضرر بتلك الحقوق، والى أن تتصدى جميع مؤسسات التعليم العالي للمشاكل المعاصرة التي تواجه المجتمع وتحقيقا لهذه الغاية ينبغي ان تستجيب مناهج الدراسة في هذه المؤسسات، وكذلك انشطتها، لاحتياجات المجتمع بوجه عام، كما ينبغي ان تتناول مؤسسات التعليم العالي بالنقد احوال القهر السياسي وانتهاكات حقوق الانسان داخل مجتمعها.

يمارس استقلال مؤسسات التعليم العالي بالوسائل الديمقراطية للحكم الذاتي التي تشتمل على المشاركة الفعالة من جانب جميع اعضاء المجتمعات الاكاديمية لكل منها. ويجب ان يتمتع جميع اعضاء المجتمع الاكاديمي بالحق والفرصة، دون التمييز من اي نوع بالاشتراك في مباشرة الشؤون الاكاديمية والادارية. ويتم اختيار جميع الهيئات الادارية لمؤسسات التعليم العالي بالانتخاب الحر، وتتكون من اعضاء من مختلف قطاعات المجتمع الاكاديمي. ويجب ان يشمل الاستقلال القرارات المتعلقة بالادارة وتحديد سياسات التعليم البحث والارشاد، وتخصيص المواد وغير ذلك من الانشطة ذات الصلة.

كما أنه يتطلب كل من التمتع بالحرية الاكاديمية والاضطلاع بالمسؤوليات المذكورة في البنود السابقة درجة عالية من استقلال مؤسسات التعليم العالي. وتلتزم الدول بعدم الاخلال باستقلال مؤسسات التعليم العالي، وكذلك الحيلولة دون مثل هذا الاخلال من جانب قوى اخرى في المجتمع.

ينبغي وفقاً لإعلان ليما لجميع مؤسسات التعليم العالي ان تسعى الى الحيلولة دون التبعية العلمية والتكنولوجية وان تعزز مشاركة جميع المجتمعات الاكاديمية في العالم على قدم المساواة في متابعة المعارف واستخدامها وان تشجع التعاون الاكاديمي الدولي الذي يتجاوز الحواجز الاقليمية والسياسية وغيرها.

ثانياً: إعلان عمان للحريات الاكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي (عمان - 2004)، وقد صدر هذا الإعلان عن مؤتمر الحريات الاكاديمية في الجامعات العربية الذي انعقد بدعوة من مركز عمان لدراسات حقوق الانسان في مملكة الاردن يومي 15 و16 كانون الاول عام 2004. شارك فيه مفكرون وأساتذة جامعات

من مختلف الجامعات العربية، ورأى المجتمعون أنه أمام التردي المتواصل لمؤسسات ومستويات التعليم العالي والبحث العلمي أصبحت الحاجة ملحة الى لفت أنظار المسؤولين العرب وتنبيه الرأي العام الى مخاطر التمادي في إخضاع الجامعات ومؤسسات البحث العلمي العربي الى مصالح فئوية وظرفية وحرمانها من الإستقلالية، والى ضرورة تطوير بيئة علمية صالحة لتكوين نسق علمي عربي منتج ومستقل معاً.

ثالثاً: إعلان الحريات الأكاديمية عام 2005، وصدر هذا الإعلان ترجمة للمؤتمر العالمي الأول لرؤساء الجامعات الذي انعقد في جامعة كولومبيا يومي 18 - 19 يناير 2005، كحلقة في سلسلة من الملتقيات السنوية لتكوين شبكة عمل دولية للجامعات. وقد حضر المؤتمر أكثر من 40 من رؤساء وأساتذة الجامعات، وتم تعريف الحرية الأكاديمية بأنها "حرية البحث والتدريس والتحدث والنشر، مع الالتزام بمعايير وقواعد البحث العلمي دون تدخل أو فرض عقوبات، ودون تقويض لما يمكن أن يقود إليه هذا البحث أو الفهم". وتشمل الحرية الأكاديمية حرية الأفراد في أن يعبروا بحرية عن آرائهم في المؤسسة أو النظام الذي يعملون فيه، وفي أداء وظائفهم دون تمييز أو خوف وفي المشاركة في الهيئات الأكاديمية المهنية أو التمثيلية، وفي التمتع بكل حقوق الإنسان المعترف بها دولياً والمطبقة على الأفراد الآخرين في نفس الاختصاص.

لعل أهم ما أقرته منظمة الأمم المتحدة في مجال استقلال الجامعة هو الإعلان، والإعلان هو وسيلة قانونية تعبر به الأمم الامتحدة من خلالها عن إرادتها في تمسكها ببعض المبادئ والقيم الإنسانية. هنا تجدر الإشارة الى أن الخلاف الفقهي في القانون الدولي كبير جداً بشأن القيمة القانونية للإعلانات الصادرة عن الأمم المتحدة بين من يرى أن للإعلان قيمة قانونية وفريقا آخر يرى أنه مجرد من القيمة القانونية، ولا يعدو كونه مبادئ فلسفية وتوصيات أخلاقية[7].

إلا أنه رغم هذا الخلاف فإنه لا ينكر الأثر الكبير الذي لعبته هذه الإعلانات في ايجاد معايير قانونية يأخذ بها المجتمع الدولي وفي تقريره لمبادئ قانونية هامة وان كان نقضها وعدم الالتزام بها لا يرتب أي جزاءات على الدول المخالفة[8].

استقلال الجامعة في العراق

تناول الدستور العراقي لعام 2005 التعليم في المادة (34) منه والتي

خصصها بفقراتها الأربعة لهذا الحق، فقد وصف التعليم بأنه عامل أساس لتقدم المجتمع وحق تكفله الدولة، وأن التعليم الزامي في مرحلته الابتدائية ومجاني في كافة المراحل وعلى الدولة مكافحة الأمية، كما أنه من واجب الدولة تشجيع البحث العلمي لأغراض انسانية، وكفلت الفقرة الرابعة من المادة المذكورة التعليم الخاص والأهلي.

أما في التشريع العراقي، فإن القانون الذي ينظم شؤون الجامعات هو قانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي رقم (40) لسنة 1988 والذي نص في المادة الأولى منه "يسري هذا القانون على وزارة التعليم العالي والبحث العلمي وتشكيلاتها الادارية والمؤسسات التعليمية والبحثية المرتبطة بها". أما المادة الثالثة من القانون فقد تناولت مهمة الوزارة وهي "تكون مهمة مركز الوزارة التخطيط والمتابعة للتعليم العالي والبحث العلمي وتنسيق واقرار الخطط بعد وضعها من الجامعات وهيئة المعاهد الفنية وتوحيدها في خطة واحدة على مستوى الدولة والإشراف على حسن تنفيذها، وعقد المؤتمرات العامة وادارة شؤون المبعوثين والعلاقات الثقافية الدولية".

ما يؤخذ على قانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي هو مركزيته الشديدة، ففضلاً عن إيلائه الوزارة مسؤولية تنسيق وإقرار خطط الجامعات دون توضيح حدود صلاحياته ومدى الحريات والاستقلالية المناطة للجامعات بهذا الشأن، نصت المادة (4/2/أ/ثانياً) على أن من صلاحيات مركز الوزارة[9] "اقرار الخطط العلمية والتربوية والثقافية والتقنية للجامعات وهيئة المعاهد الفنية"، ونصت كذلك المادة (4/2/ب) أن من صلاحيات مركز الوزارة الاختصاصات المالية والإدارية.

ويعود المشرّع العراقي بعد ذلك ليقرر للوزير اختصاصات كاملة في المادة الخامسة من القانون والتي تنص على أن "الوزير هو المسؤول الاول في الوزارة عن أعمالها وتوجيه سياستها تصدر عنه وتنفذ باشرافه جميع القرارات والأوامر والتعليمات في كل ما له علاقة بمهام الوزارة وتشكيلاتها وصلاحيتها وسائر شؤونها الفنية والمالية والادارية والتنظيمية، ضمن احكام القوانين والانظمة والتعليمات"، ومما يدل على أن المشرع العراقي منح الصلاحيات الإدارية والتنظيمية كاملة للوزير ومركز الوزارة دون ان يذكر ماهية صلاحيات الجامعة التنظيمية رغم أنه اعتبرها المسؤولة إدارياً وتنظيميا عن شؤون الجامعة

هو نص المادة (5/2/ج) بأنه للوزير "تخويل بعض صلاحياته الى وكلائه ورؤساء الجامعات ورؤساء الهيئات والمدراء العامين في مركز الوزارة وفق القانون".

إن عدم تحديد صلاحيات الجامعة وصلاحيات مركز الوزارة بشكل واضح في التشريع العراقي ومع وجود النصوص القانونية السابقة التي تمنح الأولوية للوزارة يخل بمبدأ استقلال الجامعة، بل أن التشريع العراقي خال تماماً من هذا المبدأ في جميع القوانين التي تناولت التعليم في العراق. هذا المبدأ الذي ذكره المشرّع المصري صراحة في نص المادة الأولى من قانون الجامعات رقم (49) لسنة 1972 اذ نصت على أن "تكفل الدولة استقلال الجامعة بما يحقق الربط بين التعليم الجامعي وحاجات المجتمع والإنتاج". فيما ذهب قانون الجامعات الاردنية رقم (18) لسنة 2018 بعيداً في اتاحة المجال للجامعات وتعزيز استقلالها المالي، اذ نص في المادة الثالثة منه على أن للجامعة "... حق تملك الاموال المنقولة وغير المنقولة، واجراء التصرفات القانونية جميعها بما في ذلك ابرام العقود، وقبول الوقف والمساعدات والتبرعات والهبات والمنح والوصايا.."، هذا مقابل خلو التشريع العراقي من نصوص مماثلة.

يمثل الطلاب في التعليم الطرف الثاني في المجتمع الاكاديمي الى جانب الطرف الأول وهم أعضاء هيئة التدريس، كذلك لهم الحق أيضاً في اختيار من يمثلهم ويدافع عن مصالحهم؛ فللطلاب الحق في اختيار من يمثلهم عن طريق انتخابات طلابية حرة وسليمة يختارون فيها الأصلح في التعبير والدفاع عن مصالحهم. وتمثيل الطلاب هنا ضروري لمعالجة مشاكلهم، وأن يكونوا صوتاً أمام الإدارة الجامعية، وهذا التمثيل يتضمن حق الطلاب في المشاركة في رسم السياسة الجامعية التعليمية، سواء كان ذلك في الجانب العلمي أو الجانب الإداري والمالي.

للطلاب مثلاً الحق في تحديد الكيفية التي تصرف بها ميزانية الجامعة، وكذلك مشاركتهم في الشؤون الدراسية التي تمسهم مباشرة، مثل تحديد الجداول الدراسية وجداول الامتحانات وطرق وأساليب التدريس والشؤون العلمية، كأن يكون للطلاب الحق في تقييم واختيار ما يدرسونه ومن يدرسه لهم[10].

أما القانون العراقي فهو لم يمتثل للإعلانات الدولية في مجال استقلال الجامعة، ومنها اعلان ليما عام 1988 والذي ورد في نص المادة 19 منه "يمارس استقلال مؤسسات

التعليم العالي بالوسائل الديمقراطية للحكم الذاتي التي تشتمل على المشاركة الفعالة من جانب جميع أعضاء المجتمعات الأكاديمية لكل منها. ويجب أن يتمتع جميع أعضاء المجتمع الأكاديمي بالحق والفرصة، دون التمييز من أي نوع بالاشتراك في مباشرة الشؤون الأكاديمية والإدارية. ويتم اختيار جميع الهيئات الإدارية لمؤسسات التعليم العالي بالانتخاب الحر، وتتكون من أعضاء من مختلف قطاعات المجتمع الأكاديمي. ويجب أن يشمل الاستقلال القرارات المتعلقة بالإدارة وتحديد سياسات التعليم والبحث والإرشاد، وتخصيص المواد وغير ذلك من الأنشطة ذات الصلة".

طبقاً لإعلان ليما فإن الوسيلة الأولى لتحقيق استقلال الجامعة هو المشاركة الفعالة في الشؤون الإدارية والأكاديمية عبر انتخابات ديمقراطية لهيئات التدريس وكذلك للطرف الثاني في المجتمع الاكاديمي وهم الطلاب.

إلا أن قانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقي لم يقر الانتخاب، كآلية، في إدارة المجتمع الأكاديمي وتنظيم شؤونه العلمية، بل لجأ الى طريقة التعيين كطريقة وحيدة لاختيار أعضاء مجلس الجامعة. فأعضاء الهيئة التدريسية الممثلين في مجلس الجامعة يتم انتخابهم من قبل رئيس الجامعة ومساعديه وعمداء الكليات في الجامعة لمدة سنتين قابلتين للتجديد مرة واحدة. أما ممثل الطلبة فيتم اختياره ولم ينص القانون على "انتخابه" بموجب تعليمات يصدرها الوزير، ولم تصدر تلك التعليمات لغاية الآن[11].

إن دور الجامعات العراقية في نهضة البلد معول عليه، وإصلاح قوانينها وبنيتها ومنحها الصلاحيات الكاملة لتقرير شؤونها العلمية والإدارية هو الخطوة الأولى لبناء جيل واعد ومستقبل أفضل، ومبدأ استقلال الجامعة لم يغب عن بال الأكاديمية العراقية منذ تأسيسها، فقد نادى به الدكتور عبد الجبار عبد الله أول رئيس لجامعة بغداد في خطاب حفل تخرج طلبة جامعة بغداد للعام الدراسي 1960 - 1961 اذ قال "ان للاستقلال الجامعي جانبين: استقلال من التدخل الخارجي فيما يتعلق بالمراجع الرسمية والدوائر المعنية وشعور بالاستقلال ينمو داخل أفراد الأسرة الجامعية، فيؤمنون به ويسعون لتعزيزه ويعملون به، فإقامة العرف الجامعي الصحيح لا يستقيم إلا عندما ينبعث الشعور بالطمأنينة والاستقلال من داخل المحيط الجامعي نفسه.."[12].

الهوامش:

1 - محمد عبد السلام، هل هناك فرق بين مفهومي الحرية الأكاديمية واستقلال الجامعة، مقال متاح على شبكة الأنترنت www.al-fanarmedia.org.

2 - والمثال الأكثر وضوحاً هو المادة 21 من الدستور المصري والتي نصت على استقلال الجامعة ولم تذكر الحريات الأكاديمية، فقد نصت على " ..تكفل الدولة استقلال الجامعات والمجامع العلمية واللغوية، وتوفير التعليم الجامعي وفقاً لمعايير الجودة العالمية.."، فهي لم تتوسع في مفهوم استقلال الجامعة وضماناته وأنما تناولت مباشرة حقوق أخرى في التعليم غير أستقلال الجامعة.

3 - كامل الكناني، استقلالية الجامعات، دراسة في اللامركزية الادارية للجامعات العراقية، منظمة مؤتمر النخب والكفاءات العراقية، بغداد، 2008، ص17.

4 - خلود صابر، استقلال الجامعة، مركز القاهرة لحقوق الانسان، مصر، 2007، ص20.

5 - محمد ثامر مخاط، حق التعليم في المواثيق الدولية والأقليمية والدساتير العربية والعراقية، دراسة تطبيقية على واقع التعليم في العراق.مجلة كلية التربية للعلوم الصرفة، جامعة ذي قار، العدد1، 2010،ص124.

6 - ورد في ديباجة أعلان ليما بشأن الحرية الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي عام 1988 هذا الانذار من تزايد المخاطر التي تهدد استقلالية الجامعات، خاصة في عقدي السبعينات والستينات السابقين على أصدار الأعلان.

7 - لتفصيل ذلك ينظر: ابراهيم عبد العزيز شيحا، المباديء الدستورية العامة، الدار الجامعية، بيروت، 1982، ص 192و193. و: ثروت عبد العال احمد، الحماية القانونية للحريات العامة بين النص والتطبيق، دار النهضة العربية، 1988، ص72 و73.

8 - سعاد الشرقاوي، نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979، ص123.

9 - نص قانون التعديل الثامن لقانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي رقم 40 لسنة 1988 والصادر في 2013 وفي المادة الخامسة منه على ما يلي " يلغى نص المادة (7) من القانون ويحل محله مايأتي:

المادة ـ 7 ـ اولاً ـ يتكون مركز الوزارة من التشكيلات الاتية :

1 ـ جهاز الاشراف والتقويم العلمي: يرأسه موظف بدرجة خاصة من حملة شهادة الدكتوراه وبعنوان استاذ مساعد في الاقل وله خدمة في الامور العلمية والادارية لاتقل عن (10) عشرسنوات ويعاونه عدد من المشرفين المتخصصين تحدد شروط تعيينهم وواجباتهم بتعليمات.

2ـ دائرة الدراسات والتخطيط والمتابعة: يديرها موظف بدرجة مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه وله خدمة لاتقل عن (10) عشر سنوات.

3ـ دائرة البعثات والعلاقات الثقافية: يديرها موظف بدرجة مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه وله خدمة لاتقل عن (10) خمس عشرة سنة.

4ـ الدائرة القانونية والادارية: يديرها موظف بعنوان مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه في الاقل وله خدمة لاتقل عن (10) عشرة سنوات.

5ـ الدائرة المالية: يديرها موظف بعنوان مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه وله خدمة لاتقل عن (10) عشرة سنوات.

6ـ دائرة البحث والتطوير: يديرها موظف بدرجة مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه وله خدمة لاتقل عن (10) عشر سنوات.

7 ـ دائرة الاعمار والمشاريع: يديرها موظف بدرجة مدير عام من حملة شهادة الدكتوراه وله خدمة لاتقل عن (10) عشر سنوات.

ثانياً :ـ تحدد مهام تشكيلات مركز الوزارة بنظام تقترحه الوزارة ."

10 - خلود صابر، مصدر سابق، ص27.

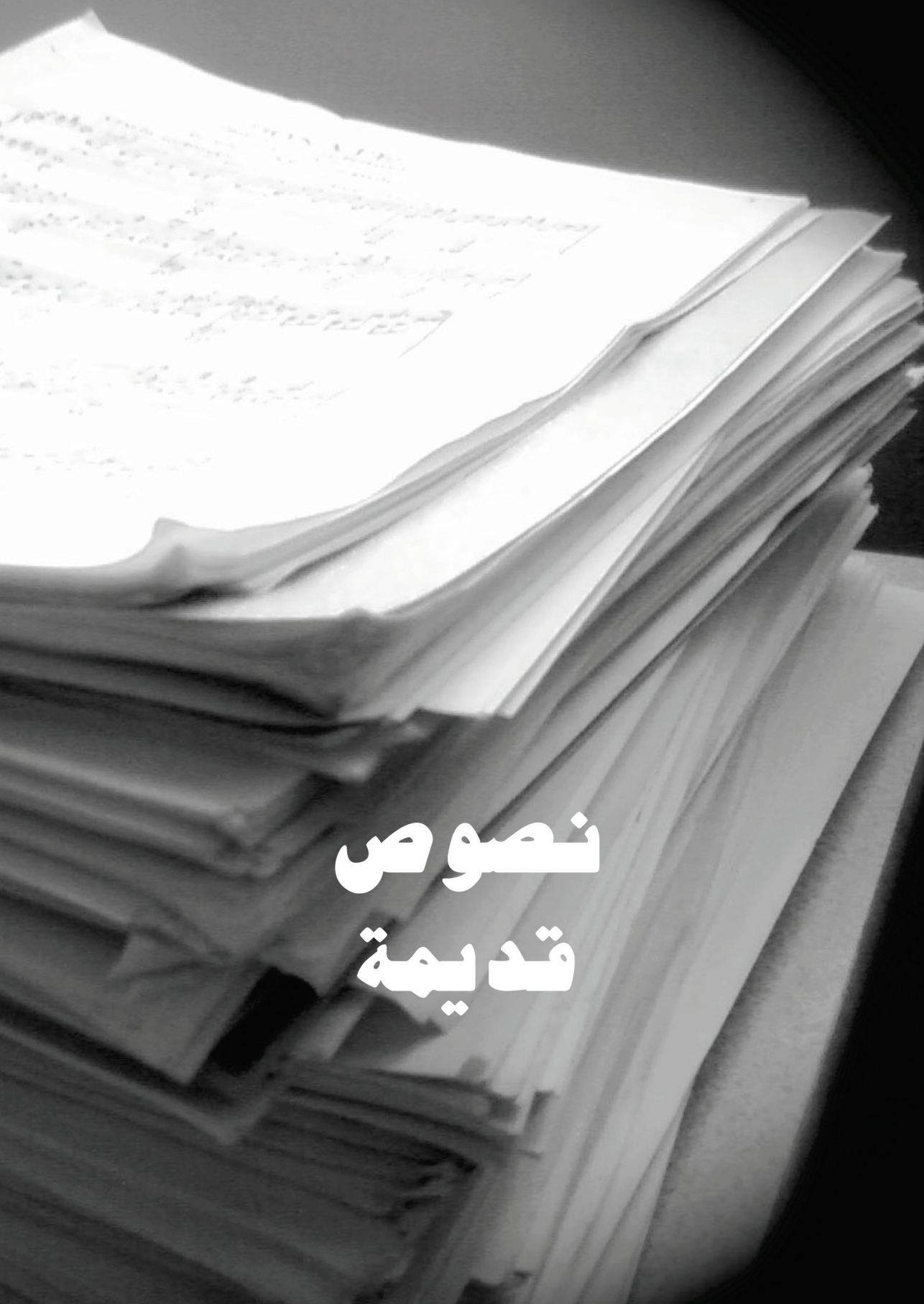
11 - نصت المادة 13/1 من قانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي النافذ " مجلس الجامعة : هو الهيئة العلمية والادارية العليا في الجامعة وتتألف من :

أـ رئيس الجامعة
ب ـ مساعدي رئيس الجامعة
جـ ـ العمداء
د ـ عضوين من الهيئة التدريسية ينتخبهما رئيس واعضاء مجلس الجامعة المنصوص عليهم في الفقرات (أ) و (ب) و(جـ) من هذه المادة لمدة سنتين قابلة للتجديد لمرة واحدة .
هـ ـ ممثل نقابة المعلمين من اعضاء الهيئة التدريسية في الجامعة ترشحه النقابة او أي جهة تحل محلها في تمثيل الهيئة التدريسية لمدة سنة واحدة قابلة للتجديد .
وـ ممثل عن الطلبة في الجامعة يتم اختياره وفق تعليمات يصدرها الوزير لمدة سنة قابلة للتجديد في المسائل الخاصة بالطلبة
2 ـ لمجلس الجامعة ان يختار عضوان من خارج الجامعة من ذوي الخبرة والاختصاص لمدة سنتين قابلة للتجديد لمرة واحدة".

12 - عبد الرزاق مطلك الفهد، العالم الاستاذ الدكتور عبد الجبار عبد الله (1969-1963)، مكتب الغفران للخدمات الطباعية، بغداد، 2009، ص42.

إن المقاربة العلمية للمؤسسة الجامعية، فكرة ودورا وتحولات بنيوية واجتماعية، تستلزم، ضرورة، ربط هذه المؤسسة بسياقها السوسيوحضاري الخاص من جهة، وربطها من جهة أخرى، بسياق كوني أضحت فيه الجامعة، بامتياز، مؤسسة اجتماعية مركزية علميا واجتماعيا وسياسيا... هذا السياق الكوني الذي غالبا ما يؤكد الخطاب التربوي – ولا سيما الرسمي منه – على أنه يتخذ منه مرجعية موجهة لتحديد أهداف ومهام ووظائف الجامعة في مجتمعاتنا.

وبعيدا، عما تروجه بعض الخطابات التربوية والسياسية من منظورات اختزالية، ومن تشخيصات تقنية لأزمة النظام التربوي– التكويني، يمكن القول إن أزمة الجامعة العراقية هي – كما أزمة هذا النظام- بنيوية شمولية متعددة الأبعاد والدلالات. إنها وعلى وجه الدقة أزمة منطلق وأزمة مسار/ سيرورة، وأزمة مآل كذلك.



نصوص قديمة

حول المفهوم المادي للتاريخ *

(1 من 2)

محمود صبري

تقديم

يمكن القول إن أشهر وثيقة للمفهوم المادي للتاريخ وأقواها تأثيرا هي الخلاصة التي يعطيها ماركس في مقدمته لـ "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (1859). الاقتصادي البريطاني موريس دوب، في تقديمه لهذا العمل (1969)، يصف "الوقع الآسر العميق"، الذي لا بد أن أثاره هذا النص في قرائه، بهذه الكلمات: "إن المقطع الأكثر شهرة في مقدمة 1859، هو دون شك، ذلك الذي يعرض فيه (ماركس) خلاصة... مذهبه العام والذي هو المقطع الذي لا بد وأن الكثيرين يحفظونه عن ظهر قلب تقريباً... ويمكن للمرء أن يتخيل الوقع الأسر العميق الذي أحدثه هذا المقطع، لدى ظهوره، على أذهان أولئك الذين قرأوه للمرة الاولى – وهو وقع لا يزال يحدثه حقا على نطاق أوسع بكثير، من القراء[1].

ليس هناك شك حول "الوقع الآسر العميق"، لوثيقة ماركس. المذهب الذي تلخصه هو مجموعة مبادئ متكاملة تماماً: نظرة عالمية جديدة، رؤية مستقبلية لعصر من الحرية والسعادة البشرية، نهج فعال للعمل ..الخ. إنه استجابة لشعور عميق بالحاجة إلى حل مقنع، قائم على الإدراك البشري السليم العام، والموقف العلمي تجاه مشكلة التغير الاجتماعي التي تبدو موهمة وعسيرة العلاج. غير أنه أيضا تعبير معنوي – أخلاقي، يتقد حماسة وعاطفة من أجل قضية المضطهدين والعدل الاجتماعي. كل هذا ولّد إيماناً عنيفاً بقوته وحقيقته كأداة فعالة من أجل تغيير العالم، وكإطار لفهم حركة التاريخ، على حد سواء.

حجر الزاوية في المفهوم المادي للتاريخ هو موقفه تجاه ما يبدو بالمسألة الأبدية لثنائية الفكر ـ المادة.

ماركس واضح دقيق في صيغته: "ليس وعي البشر هو الذي يقرر وجودهم الاجتماعي، بل على العكس تماماً، وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم". هذه هي طريقة أخرى للتعبير عما يمكن تسميته بـ "مبدأ الأولوية"، الذي يعني هنا ضمناً بالضرورة، أن الإنتاج المادي هو أولي، والإنتاج الفكري هو ثانوي، أو اشتقاقي. هذا هو النقص الأساسي في المفهوم المادي للتاريخ، الذي سأكرس له هذا الفصل.

تحديدات المفهوم المادي للتاريخ

جرت بلورة المفهوم المادي للتاريخ، في الأصل، من خلال نقد ثنائي الجانب، قام به ماركس وانجلز معاً في "الأيديولوجيا الألمانية"، "تسوية الحساب مع ضميرهما الفلسفي السابق". وقد تناول هذا النقد بالدرجة الأولى "الموقف الأيديولوجي للفلسفة الألمانية" (أي لدى هيغل والهيغليين الشباب)، ولكن أيضاً فويرباخ، الذي أخضعت ماديته لنقد دقيق، خاصة في الفصل الأول. غير أن أصول هذا النقد ترجع الى أعمال ماركس الأولى، خاصة، "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لـ 1844. و"الموضوعات حول فويرباخ". لذلك فإن المفهوم الجديد (المفهوم المادي للتاريخ) كان لا بد أن يكون، في آن واحد، قلباً – رأساً على عقب، ليس فقط لهيغل، بل ولفويرباخ أيضاً. إن كامل مشكلة المفهوم المادي للتاريخ كانت (وبقيت) في كيفية إقامة علاقة متبادلة بين هذين الجانبين.

المفهوم المادي للتاريخ يعطينا موديلاً (نموذجا – المحرر) مجتمعيا ثنائي المستوى.

1 - تركيب تحتي، يطلق عليه اسم « نمط انتاج الحياة المادية».

2 - تركيب فوقي، يوصف بـ"عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، بوجه عام".

كل من هذين التركيبين الرئيسيين هو نفسه نظام ثنائي التركيب: التركيب التحتي مؤلف من "القوى المادية للإنتاج"، "وعلاقات الانتاج" . . التركيب الفوقي مؤلف من "تركيب فوقي قانوني وسياسي"، و"اشكال معينة من الوعي الاجتماعي". العلاقة بين التركيبين الرئيسيين تتبع "مبدأ الأولوية"، أعني، التركيب التحتي المادي يكيّف أو، يقرر التركيب الفوقي الفكري (في التحليل النهائي).

هناك عدة جوانب في المفهوم المادي للتاريخ يمكن توجيه النقد إليها:

1 - العلاقة بين التركيب التحتي والتركيب الفوقي

في الموديل الذي يعطيه المفهوم المادي للتاريخ، كما رأينا: التركيب التحتي يكيّف أو يقرر التركيب الفوقي (في التحليل النهائي). غير أن هناك غموضا مربكا في الصيغ التي تشرح منها هذه العلاقة. هذا يكشف عن نفسه لدى مقارنة بعض النصوص في فترات مختلفة من كتابات ماركس (إضافة إلى انجلز). فهذه النصوص تعطينا ببساطة تفسيرين بديلين (لهذا الجانب من المفهوم المادي للتاريخ): الأول، هو أن التركيب التحتي بوجهيه أي، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، (أو ما يسمى بنمط إنتاج الحياة المادية) هو الذي يكيّف أو يقرر التركيب الفوقي. الثاني، هو أن ما يكيّف أو يقرر التركيب الفوقي هو حقا علاقات الإنتاج (التي ترتبط على نحو وثيق بقوى الإنتاج، وتمثل الوسط الذي يقوم فيه وخلاله البشر بعملية الإنتاج). المجموعتان التاليتان من الأمثلة

– توضحان هذين التفسيرين البديلين:

أولاً: في ''الأيديولوجيا الألمانية'' نقرأ: ''البشر هم الذين ينتجون مفاهيمهم وافكارهم، الخ، بشر حقيقيون، فعالون، كما يكيفهم تطور معين لقواهم الإنتاجية و''اشكال'' الإتصال (أي، العلاقات الاجتماعية) التي تتطابق مع هذه''[2].

وفي ''نظريات فائض القيمة'' نقرأ أيضاً: ''من الشكل المعين للإنتاج المادي ينشأ اولاً، تركيب معين للمجتمع وثانياً، علاقة معينة بين البشر والطبيعة. إن دولتهم ونظرتهم الروحية تتقرران بكليهما، لذلك أيضا، نوع انتاجهم الروحي''[3].

انجلز يتكلم بالمثل عن ''الفكرة الرئيسية السائدة في البيان (الشيوعي) وهي: ''إن الانتاج الاقتصادي والبناء الاجتماعي الذي ينشأ بالضرورة عنه، يؤلفان في كل عهد تاريخي أساس التاريخ السياسي والفكري لهذا العهد''[4].

وفي مكان آخر، نراه يقول: ''ومع أن البيان (الشيوعي) جاء ثمرة عملنا المشترك، إلا اني ارى من واجبي أن أعلن أن فكرته الرئيسية التي تشكل جوهره، إنما هي فكرة ماركس، وهي الفكرة التالية: إن الأسلوب الاقتصادي، السائد في الإنتاج والتبادل يشكل، في كل حقبة تاريخية معينة مع التنظيم الاجتماعي المنبثق بالضرورة عنه، الأساس الذي يقوم عليه تاريخ هذه الحقبة السياسي والفكري..''[5].

الأمثلة الواردة في هذه المجموعة، إذن، تعني أن التركيب التحتي بجانبيه (أي، قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية التي تنبثق عنها) هو الأساس الذي يقوم عليه التركيب الفوقي (كتركيب قانوني – سياسي، وكنظام من اشكال الوعي) . إنها تمثل التفسير الأول.

ثانياً، نجد تفسيرا مغايرا للتفسير السابق، في نصوص أخرى. مثلاً، في ''بؤس الفلسفة''، نقرأ ''إن البشر أنفسهم الذين يقيمون علاقاتهم الاجتماعية وفقاً لإنتاجيتهم المادية. ينتجون ايضا مبادئ وافكارا ومقولات، وفقاً لعلاقاتهم الاجتماعية''.

لهذا فإن هذه الأفكار، هذه المقولات ، تفتقر الى الأبدية بقدر العلاقات التي تعبر عنها. ''إنها منتجات تاريخية وعابرة ''[6].

وماركس يكرر هذه العبارة حرفياً، تقريباً، في رسالته إلى يي. في. انينكوف: ''البشر الذين ينتجون علاقاتهم الاجتماعية وفقاً لإنتاجيتهم المادية، ينتجون ايضا افكار ومقولات، أعني، التعبير التجريدي المثالي لهذه العلاقات الاجتماعية ذاتها. لهذا فإن المقولات ليست اكثر أبدية من العلاقات التي تعبر عنها''[7].

وفي ''الرأسمال''، نجد هذه الإشارة إلى العلاقات الاجتماعية والمفاهيم الذهنية التي تنبع منها ''التكنولوجيا تُبدي للعيان نمط تعامل الإنسان مع الطبيعة، عملية الإنتاج التي بموجبها يديم حياته، وبذلك أيضا فإنها تكشف عن نمط تشكيل علاقاته الاجتماعية والمفاهيم الذهنية التي تنبع منها''[8].

واضح من الأمثلة الواردة في هذه المجموعة أنها تعطينا تفسيرا مغايرا للتفسير الأول، أعني، أنها تفترض أن التركيب الفوقي –

كمفاهيم وافكار ومقولات . . . الخ – ينبع من العلاقات الاجتماعية، أو يقوم عليها.

السؤال الذي يفرض نفسه هنا بالضرورة هو: أي الصيغتين هي الأصح؟ أو بالأحرى، أيهما هي التي تمثل رأي ماركس حقاً؟ السؤال ليس سكولاستياً، بل عملياً؟ إنه يرتبط من جهة بالفكر الماركسي ذاته، أعني، بالتطبيقات (أو المعالجات) النظرية لماركس نفسه. ومن جهة اخرى، بالتطبيقات العملية والنظرية اللاحقة للمفهوم الماركسي للتاريخ في الميادين السياسية – الاجتماعية والفكرية، خاصة تلك التي تجسدت في التطبيقات الاشتراكية، فهناك فرق جوهري بين القول إن التركيب الفوقي – كمفاهيم ومقولات ومبادئ... الخ "ينبع من العلاقات الاجتماعية" أو، انه نتاج التركيب التحتي بجانبيه (أي قوى الانتاج وعلاقات الانتاج التي تتطابق معها).

للوصول إلى الصيغة الأقرب الى رأي ماركس علينا أن نرجع الى "المقدمة"، فهي دون شك، الوثيقة الأكثر نضجاً ودقة في الصورة التي ترسمها للمفهوم الماركسي للتاريخ. أقتبس الفقرة الافتتاحية منها: "في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، البشر يدخلون، على نحو حتمي، في علاقات محددة ومستقلة عن إرادتهم ، أعني، علاقات إنتاج تتلاءم مع مرحلة معينة من تطور قواهم المادية للإنتاج. المجموع الكلي لعلاقات الانتاج هذه، يؤلف التركيب الاقتصادي للمجتمع، الأساس الحقيقي، الذي يقوم عليه تركيب فوقي قانوني وسياسي، وتتطابق معه اشكال محددة من الوعي الاجتماعي. ان نمط إنتاج الحياة المادية يكيّف العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ..."[9].

ولكن ما الذي تعنيه هذه الفقرة حقاً؟ إنها تبدو كما لو أنها تمثل صيغة توحد بين التفسيرين البديلين المشار إليهما في أعلاه .من ناحية أخرى، هناك اهتمام محترس بتحديد انماط الصلات التي تربط العناصر الأساسية المكونة (مثلا، أشكال الوعي، التركيب الفوقي السياسي – القانوني، علاقات الإنتاج ...الخ) على نحو أكثر دقة. الفقرة تعطينا صيغتين رئيسيتين لهذه الصلات. الصيغة الأولى، هي تحوير للتفسير – البديل الثاني (القائل بان الأفكار والمقولات والمفاهيم هي تعبير للعلاقات الاجتماعية أو أنها تنبع منها). التحوير يتخذ شكل فصل بين الجزءين الأساسيين المكونين للتركيب الفوقي، وإعادة تحديد صلة كل منهما "بعلاقات الانتاج". هذا يعطينا الصورة التالية:

أ - إن التركيب الفوقي السياسي والقانوني، يقوم على (أو ينشأ عن) المجموع الكلي لعلاقات الإنتاج.

ب - إن "أشكال الوعي الاجتماعي"، تتطابق مع المجموع الكلي لعلاقات الإنتاج.

ماركس يستعمل هنا مصطلح "علاقات الإنتاج"، على وجه التخصيص بالمعنى القانوني الذي يماثلها والذي يشير إليه في مكان لاحق في المقدمة، أي، بمعنى "علاقات التملك" التي تعمل قوى الإنتاج

في إطارها. هذا يختلف عن مصطلح "العلاقات الاجتماعية"، التي تعني أشكالاً أخرى من العلاقات البشرية أيضاً.

بكلمة اخرى، إذا أخذنا هذه الصيغة الجديدة، كما هي، بحد ذاتها، فإنها تعني نمطا محددا من العلاقة (حتى بالمقارنة مع التفسير– البديل الثاني). التركيب الفوقي (تركيب سياسي وقانوني، وبالتالي، كدولة) يكون محددا بعلاقات الإنتاج، أي "علاقات التملك" – التي يقوم عليها او ينشأ عنها في المرحلة المعينة. من ناحية أخرى، التركيب الفوقي (كأشكال وعي)، يكون محددا ايضا بـ "علاقات الإنتاج"، أو "التملك"، ولكنه لا ينشأ عنها، بل يتطابق معها. لا شك في أن علاقة "التطابق" هي أقل صرامة من علاقة "النشوء"، ولكن التحديد يبقى قائماً في الحالتين.

غير أن ماركس يعود في الجملة التي تعقب ذلك مباشرة، ليطرح صيغة أخرى، ثانية، مغايرة للصيغة السابقة: "نمط إنتاج الحياة المادية، يكيّف العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ...".

هذه الصيغة (الثانية) هي تحوير للتفسير – البديل الأول (القائل، كما رأينا، إن "الدولة – كتركيب سياسي وقانوني – والإنتاج الروحي/ الفكري"، يتقرران "بتركيب المجتمع وعلاقة البشر مع الطبيعة"، أو أن "الإنتاج الاقتصادي والبناء الاجتماعي ... يؤلفان ... اساس التاريخ السياسي والفكري ..." التحوير يتضمن:

أ- تخفيف العلاقة بين التركيبين التحتي والفوقي الى علاقة "تكييف"، بدلاً من علاقة "نشوء"، أو "تقرير".

ب - استبدال الصورة التقليدية للتركيب الفوقي (كتركيب سياسي وقانوني + اشكال وعي) بصورة أخرى أكثر عمومية بإسم "العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية".

بكلمة اخرى، إن ماركس بعد ان يختزل (في الصيغة الأولى) العلاقة بين التركيب الفوقي (كتركيب سياسي وقانوني + أشكال وعي)، وبين التركيب التحتي، إلى علاقة "نشوء عن" + "تطابق مع" علاقات الإنتاج فقط، يعود فيضيف في الجملة التي تعقبها مباشرة، إن "نمط إنتاج الحياة المادية" (الذي يشمل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) "يكيّف" التركيب الفوقي، الذي يطلق عليه الآن اسم "العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية".

ماركس، كما يبدو، ينظر الى الصيغتين في وحدتهما الفعلية، كصورة ثنائية الجانب، تعبر عن النمط نفسه من التناقضات، الذي يخضع له المجتمع في تطوره التاريخي. فهي، أي الصورة، من ناحية، تؤكد على الأهمية الخاصة لعلاقات الإنتاج بصفتها "الأساس الحقيقي" (كما يسميها) الذي يقوم عليه التركيب الفوقي القانوني والسياسي، وتتطابق معه أشكال الوعي الاجتماعي. وهي، من ناحية أخرى، تؤكد على أن "نمط إنتاج الحياة المادية" بكامله يكيّف "العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية" في الوقت نفسه أيضاً.

هذه الصيغة الأخيرة تتضمن النقطة

الهامة: إنّ "قوى الإنتاج" (التي هي الجزء المكون الثاني في نمط الإنتاج، إلى جانب علاقات الإنتاج، وبالتالي عملية انتاج الحياة المادية ذاتها)، تلعب دوراً مماثلاً أيضا في تكييف عمليات التركيب الفوقي الفكرية والسياسية... الخ.

غير أن الطريقة التي جرى فيها توحيد وجمع هاتين الصيغتين (أو، التفسيرين البديلين) لم تكن، كما نعلم الآن، قابلة لحل المشكلة. كان من السهولة اقتطاع أي من الصيغتين من السياق العام للنص، وتقديمها بكونها التفسير الصحيح (الأوحد) للعلاقة بين التركيب التحتي والفوقي. لهذا فإن الغموض بقي قائماً، لغزاً يحير العاملين في ميدان الأفكار والأيديولوجيا. ووجد تعبيره في التطبيقات اللاحقة للمفهوم الماركسي للتاريخ.

أبرز مثال على الارتباك الذي أوجده هذا الغموض النصي، هو التطبيق السوفييتي الذي أدى إلى نتائج كارثية في ميدان الفكر. هذا التطبيق اختزل المشكلة إلى صيغة مبسطة وحيدة الجانب: "علاقات الانتاج هي التي تقرر البناء الفوقي". لقد أصبح هذا التفسير أساساً للسياسة الثقافية الرسمية في كافة أقطار المجموعة الاشتراكية (وموقفاً شائعاً بوجه عام بين قوى اليسار على نطاق العالم)، في ميدان الانتاج الفكري.

اقتبس من كتاب مدرسي سوفييتي لهذا الغرض :"إن حالة القوى المنتجة تقرر... صفة العلاقات الانتاجية للبشر، أي، التركيب الاقتصادي للمجتمع. هذا التركيب الاقتصادي بدوره يؤلف الأساس، القاعدة، التي تقوم عليها أو تنشأ عنها/ أنواع كثيرة من العلاقات والأفكار والمؤسسات الاجتماعية". إن أفكار المجتمع (السياسية والقانونية والفلسفية والدينية ... الخ)، والمؤسسات والمنظمات (الدولة، الكنيسة، الأحزاب السياسية ... الخ) التي تقوم على/ أو تنشأ عن/ أساس معين، تؤلف البناء الفوقي للمجتمع.

"من حقيقة ان الأساس يقرّر البناء الفوقي، يتبع أن كل تغيير في الأساس، أي، علاقات الانتاج، يستلزم تغييرا في البناء الفوقي؛ تغييرات جذرية في ميدان الدولة والقانون والعلاقات السياسية، والأخلاق والأيديولوجيا. البناء الفوقي بدوره يمارس تأثيراً على علاقات الانتاج ويمكن إمّا أن يؤجل أو يعجل استبدالها".

"وهكذا، يقوم على/ أو ينشأ عن/ الأساس الحقيقي للعلاقات الطبقية هرم كامل من وجهات نظر، ومواقف اجتماعية، ومنظمات ومؤسسات سياسية وغيرها. وكل شيء يدخل في تكوين مفهوم البناء الفوقي ...".

إن صفة القوى المنتجة ومستوى تطورها يقرران سلفا العلاقات التي يدخل فيها البشر في عملية الانتاج. وهذه العلاقات تؤلف الأساس الذي يقوم عليه أو ينشأ عنه بناء فوقي متميز سياسي وايديولوجي[10].

لقد اخترت هذه المقتطفات الطويلة من مصدر مدرسي، كي لا يكون هناك مجال للشك في طبيعة التفسير السوفييتي الرسمي وتعارضه مع المفهوم الماركسي

للتاريخ. النقاط الأساسية واضحة. وهذا يغنينا عن مقارنة تفصيلية. لهذا سأحدد نفسي بالملاحظات التالية:

أ ـ ماركس في ''المقدمة'' يميز بين التركيب الفوقي ''كتركيب قانوني وسياسي'' وبينه ''كأشكال وعي اجتماعي''. التفسير السوفييتي يهمل هذا التمييز ويضع التركيبين على صعيد واحد. وبالتالي فإنه يهمل أيضاً الفرق الذي يقترن بهذا التمييز بين علاقتي ''النشوء'' عن علاقات الإنتاج، و''التطابق'' معها.

ب ـ التفسير يتكلم عن علاقة ''تقرير'' بينما ماركس يتكلم عن علاقة ''تكييف'' للتركيب الفوقي (كعمليات اجتماعية، وسياسية وفكرية) بواسطة التركيب التحتي.

ج ـ غير أن النقطة الأكثر جوهرية هي أن التفسير بكامله يقتصر على الصيغة الأولى من ''المقدمة''، التي تقيم التركيب الفوقي على علاقات الإنتاج فقط. إنه يهمل كليا الصيغة الثانية التي تتكلم عن دور ''نمط انتاج الحياة المادية'' في ''تكييف'' العمليات الاجتماعية والسياسية والفكرية للبناء الفوقي. وبالتالي فإنه يهمل دور قوى الإنتاج التي تكشف عن ''نمط تعامل الإنسان مع الطبيعة''. بكلمة أخرى، إنه تفسير وحيد الجانب، لأنه يستثني علاقة الإنسان مع الطبيعة من التاريخ البشري.

إن ارتباك الصورة الاجمالية للمفهوم الماركسي للتاريخ بسبب الغموض في تحديد علاقة التركيب التحتي بالتركيب الفوقي، اقترن بالضرورة أيضاً بارتباك مماثل في فهم شبكة الأصول والارتباطات الحقيقية، إضافة الى الجوانب الوظيفية للأشكال المختلفة للوعي الاجتماعي.

التركيب الفوقي يشمل طيفاً كاملاً من هذه الأشكال التي تقترن بالمجموع الكلي للنشاط التحويلي للإنسان وعلاقته مع العالم. هذه العلاقة التي تجد تعبيراً لها في ميادين معرفية مختلفة تمتد من العلوم الطبيعية والاجتماعية، إلى الفن والأدب، الى الدين والفلسفة، والسياسة والقانون ... الخ. بعض هذه الأشكال (مثلاً، تلك التي تقترن بالسحر والميثولوجيا والدين) ترتبط بالنشاط البشري على الطبيعة والمجتمع على حد سواء. وبعضها الآخر (مثلا ، تلك التي تقترن بالعلم الطبيعي)، تتعلق في المقام الأول بالتفاعل الإنساني مع الطبيعة، أي بـ ''الإنتاجية المادية''. لهذا السبب فإن ماركس يتكلم عن العلم الطبيعي كـ ''قوة إنتاجية''. غير أن كل نظرية علمية (حتى في العلم الطبيعي) تحمل عنصرا ايديولوجيا، لأنها ترتبط أيضاً بتركيب العلاقات الاجتماعية المحددة تاريخياً، إضافة الى مستوى تركيب الطبيعة، الذي يتعامل معه الإنسان إنتاجياً، مثلاً النظرية الذرية لديمقريطس ثم ابيقور (حتى كتأملات فلسفية) وعلاقتها بتركيب المجتمع الإغريقي. أو، نظرية نيوتن للجاذبية وعلاقتها بنمط السلوك الاقتصادي البرجوازي.[11]

وكذا الأمر مع العلم التطبيقي: دور التكنولوجيا المعاصرة في تثوير المجتمع الإنساني على نطاق العالم.

من ناحية اخرى، الأفكار القانونية والسوسيولوجية...الخ،ترتبطعلىنحومباشر بالممارسات القانونية والسوسيولوجية.. الخ، في المجتمع. لهذا فإنها تبدو وكأنها مغروسة في العلاقات الاجتماعية ومستقلة عن عملية الإنتاج. غير أن من الصعب تصور افكار قانونية وسوسيولوجية بانعزال عن النشاط الانتاجي المادي. تبرز مشكلة مماثلة في ما يتعلق بالفن التشكيلي والأدب. الأدب هو أوثق صلة بالعلوم الاجتماعية من الفن. الأخير هو أشد ارتباطا بالألوان، والأشكال، والعلاقات... الخ، الطبيعية. وبالتالي, بتعامل الإنسان مع الطبيعة – إنتاجيته المادية. غير أن الفن، وخصوصا منذ ظهور المجتمع الطبقي تاريخياً، تحرّى، على حد سواء، الشكل الإنساني، كوعاء معبر وحامل لأفكار ومواقف ونوازع... الخ، دينية، وفلسفية، واستتيكية وأخلاقية... الخ. أعني، أنه مرتبط بالمثل، بالواقع الاجتماعي – الإنساني، إضافة الى الواقع الطبيعي. الأدب، من الناحية الأخرى، يهتم، في المقام الأول، بأشكال السلوك والتفكير والعواطف والارتباطات ... الخ، الفردية والاجتماعية. غير أن الأدب العظيم يظهر على نحو ثابت أيضاً اهتماماً حاداً بالنظرة العالمية للعلم ونمط إنتاج الحياة المادية. العالم يؤخذ بمجموعيته، كوحدة كاملة. الطبيعة والمجتمع، على حدّ سواء، يُدرَكان في ارتباطهما المتبادل من خلال العمليات التي تؤلف النشاط التحويلي البشري، ولكن بدرجات متفاوتة من التأكيد والالتزام في مختلف هذه الميادين. لهذا يبدو الأمر بالأحرى غريباً أن لا يكون هناك (ضمن إطار المفهوم الماركسي للتاريخ) وضوح ودقة لا لبس فيهما في تحديد العلاقة المتشابكة التي تربط التركيب التحتي (كعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان) والتركيب الفوقي (كنظام من أشكال وعي اجتماعي خاصة).

من الممكن أن ماركس لم يعر هذا الغموض أهمية كبيرة أثناء حياته، لأنه (أي الغموض) لم يظهر نفسه كذلك في احوال ''الإنتاجية المادية'' و''العلاقات الاجتماعية'' للقرن الـ 19. إذ فقط في الأحوال الجديدة للثورة العلمية – التكنولوجية للقرن الـ 20 (وخاصة الانفجار المعلوماتي الجديد القائم على التكنولوجيا الكمبيوترية في النصف الثاني من القرن) أصبح هذا الغموض اكثر وضوحاً.

3 - الوجه المادي لقوى الإنتاج

هناك توكيد مفرط أو حتى وحيد الجانب على الوجه المادي لقوى الإنتاج. هذا يتضح لدى أي تحرّ بسيط للفقرة المختصة في ''المقدمة''. غير أن قوى الإنتاج هي ثنائية الجانب. إنها تشمل المادي والبشري (وهذا يقتضي ضمناً بالضرورة العنصر الفكري). هذا الوجهان (أو العنصران) يرتبطان على نحو لا ينفصم في عملية إنتاج الاحتياجات البشرية.

الجانب البشري بمهاراته وتجربته ومعرفته، هو الذي يخلق ويستعمل ويسبب حركة الجانب المادي لقوى الإنتاج. إن مستوى

الإنتاج قد يقاس بالجانب المادي، ولكن حتى اكثر التكنولوجيا تقدما هي عديمة الجدوى بدون البشر؛ فالبشر هم قوى الانتاج الاساسية[12].

الفكر الإنساني إذن، بمضمونه المعرفي يدخل أيضا كجزء مقوم في ادوات الإنتاج المادية ذاتها. إذ كما لاحظنا في الفصل الأول (من كتاب المؤلف - ث ج). ''الموضعة'' لا تعني سوى إعادة تشكيل مادة الطبيعة. الإنسان (كذات) يضفي شكلاً على الموضوع الطبيعي عند تكييفه لحاجاته. وبذلك يصبح مثل أي موضوع آخر من خلق الإنسان (بما في ذلك أدوات الإنتاج ذاتها)، امتدادا لجسده الطبيعي، أو جزءاً من ''الجسد اللاعضوي للإنسان''[13]. من ناحية أخرى، هناك ما يمكن تسميته بأدوات الإنتاج الفكري، وهي الأدوات المختلفة التي يخلق البشر بواسطتها هذا الفيض الهائل من المنتجات الفكرية التي تستهدف ''إشباع الخيال الإنساني''، وتؤلف البيئة الفكرية – الروحية للمجتمع. غير أن هذه مسألة سأعود إليها بتفصيل في فصل لاحق.

4 - دور الأحوال المادية والفكرية في تطور التاريخ:

يستهل ماركس ''الايديولوجيا الألمانية'' بـ ''الأفراد الحقيقيين والأحوال المادية التي يعيشون فيها... ''[14] وبعد أن يواصل هذا الخط من التفكير يشير الى كيف أننا نجد في التاريخ ''في كل مرحلة نتيجة مادية: مجموعة من قوى الإنتاج، علاقة منتجة تاريخاً للأفراد مع الطبيعة ومع بعضهم البعض. وهذه يجري ايصالها إلى كل جيل من قبل أسلافه... الخ''[15]. وبعدئذ نقرأ ثانية ''التاريخ ليس هو إلا تعاقب الأجيال المنفصلة التي يستثمر كل منها المواد ورؤوس الأموال والموارد والقوى الإنتاجية التي يستلمها من كافة الأجيال السباقة ..الخ''[16]. ماركس ينقل هذه الفكرة خطوة أبعد في رسالته الى بي. في. أنينكوف، حيث يقول: ''لأن ... كل جيل لاحق يجد في حيازته القوى الإنتاجية التي كان قد اكتسبها الجيل الذي سبقه، لتخدمه كمادة أولية لإنتاج جديد، فإن تماسكا ينشأ في التاريخ البشري، تاريخاً للبشرية يتخذ شكلاً هو حقاً تاريخ للبشرية كقوى إنتاج الإنسان''[17].

كل هذا يعني توكيداً إضافياً على الافتراض الضمني الأساسي للمفهوم المادي للتاريخ. أي، أولوية المادة. الأحوال الفكرية التي أشرنا إليها (أدوات الإنتاج الفكرية للإنسان مع البيئة الفكرية – الروحية التي يخلقها) تظهر وكأنها لا تملك تاريخاً وبالتالي، لا يمكن أن تقوم بدور مكافئ للأحوال المادية في تطور التاريخ. هذا واضح في ''الأيديولوجيا الألمانية'': ''ليس هناك تاريخ للسياسة، والقانون، والعلم ... الخ، وللفن، والدين... الخ''[18].

وفي مكان آخر في المرجع نفسه، نقرأ: ''وهكذا، فإن المذاهب الأخلاقية والدين والميتافيزيقا، وبقية الايديولوجيا وأشكال الوعي المطابقة لها لم تعد تحتفظ بمظهر الاستقلال. إنها لا تملك تاريخاً ولا

تطوراً؛ ولكن البشر إذ يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية (أي، علاقات الإنتاج)، يغيرون معها وجودهم الحقيقي، وتفكيرهم، ومنتجات تفكيرهم"[19].

كل هذا يعطينا صورة مقلقة في تعارضها مع حقيقة التاريخ الإنساني، نحن نعرف أننا نجد في التاريخ في كل مرحلة ليس فقط "نتيجة مادية"، بل أيضاً نتيجة لا مادية (فكرية – روحية) تتطابق معها، وتؤلفان معا وحدة كاملة دينامية، هي المجتمع؛ وأنه حتى في فجر ما قبل التاريخ لا بد وأن أفراد البشر كانوا يجدون مع"الأحوال المادية" لحياتهم، التي كانوا يستلمونها من أسلافهم حتى من أشباه البشر – نوعا من أحوال فكرية (مهما كانت فجة) ملازمة لها ويتعذر فصلها عنها. لهذا فإنه لا يمكننا الكلام عن تماسك حقيقي في التاريخ البشري إلا إذا أخذناه كتأريخ للفكر البشري والممارسة البشرية، "لقوى انتاج الإنسان"، واحواله المادية والفكرية في آن واحد غير أن كل هذا لا يبرر افتراض أولوية أي منهما على الآخر، أو، اشتقاق أي منهما من الآخر. الاثنان (الفكري والمادي) يمكن النظر إليهما كوحدة كاملة؛ كوجهين متتامين في كل عضوي واحد، أو بصيغة أخرى. إن الواقع البشري - الاجتماعي هو كيان ثنائي الجانب، يرتبط فيه المادي والفكري في علاقة متكافئة.

انجلز دعا في شيخوخته الى موقف أكثر اعتدالاً؛ ففي رسالة الي مهرنغ، أشار معتذراً إلى: "غياب نقطة أخرى، أخفقنا... ماركس وأنا دوما في توكيدها بما فيه الكفاية في كتاباتنا، ونحن جميعاً مذنبون على حد سواء في ما يتعلق بها، أعني، أننا جميعاً وضعنا، وكان لا بد لنا أن نضع، التوكيد الرئيسي، بالدرجة الأولى، على اشتقاق الأفكار السياسية والقضائية، والأيديولوجية الأخرى، والأفعال التي تنشأ خلال الوسط الخاص بهذه الأفكار، من وقائع اقتصادية أساسية ..."[20].

نجد نبرة اعتذار مماثلة في رسالة اخرى كتبها الى بلوخ قبل ذلك بثلاث سنوات: "اننا، ماركس وأنا، نستحق اللوم إلى حدّ ما، لأن الجيل الأكثر شباباً يضع أحياناً على الجانب الاقتصادي توكيداً أكثر مما يستحقه. كنّا ملزمين بتشديد المبدأ الرئيسي تجاه خصومنا، الذين أنكروه، ولم يكن لدينا دوماً الوقت، أو المكان، أو الفرصة لإعطاء العناصر الأخرى التي يتناولها التفاعل، ما تستحقه. ولكن عندما كان علينا تقديم شريحة من التاريخ، أعني، القيام بتطبيق عملي، فإن الأمر كان مختلفاً"[21].

يشير انجلز في الرسالة ذاتها الى "الثامن عشر من برومير لويس بونابارت" (من بين أعمال ماركس وأعماله الأخرى) ،"كنموذج ممتاز جدا"، لهذا "التطبيق"، لـ ("المفهوم المادي للتاريخ") .غير أن هذا "النموذج". كما يُظهر المقتبس التالي، يناقض على نحو واضح موضوعة أساسية لهذا "المفهوم". نقرأ في فقرة الافتتاح الشهيرة: "البشر يصنعون تاريخهم، ولكنهم لا يصنعونه كما يحلو لهم، لا

يصنعونه في ظروف يختارونها هم أنفسهم، بل في ظروف تواجههم، معطاة وموصلة على نحو مباشر من الماضي. إن تقاليد كل الأجيال الميتة تثقل ككابوس على أذهان الأحياء. وبالضبط في الوقت الذي يقومون في ما يبدو بتثوير أنفسهم والأشياء، وفي خلق شيء لم يتواجد قبلاً أبدا. بالضبط في فترات كهذه من التأزم الثوري، فإنهم يستحضرون بلهفة أرواح الماضي لخدمتهم ويستعيرون منها اسماء وشعارات حربية وأزياء من أجل تقديم المشهد الجديد من التاريخ العالمي في هذا الرداء التنكري المجيد وهذه اللغة المستعارة"[22].

ماركس هنا يؤكد على دور "تقاليد كل الأجيال الميتة التي تثقل ككابوس على اذهان الأحياء، وأرواح الماضي التي يجري استحضارها لخدمة احتياجات الحاضر"، بدلاً من "النتيجة المادية" ، و"رؤوس الأموال والموارد والقوى الانتاجية . . . الخ" المستلمة من "كافة الأجيال السابقة". إنه لذلك يعطينا الوجه الآخر من العملة، الذي يهمله "المفهوم المادي للتاريخ". أعني، دور التقاليد اللامادية (الفكرية – الروحية). غير أن هذا لا يمكن أن يعني سوى أن هناك تعارضاً، أو ثغرة بين "المفهوم المادي للتاريخ"، وبين تطبيقاته العملية؛ وأن هذا المفهوم، كتعميم نظري، هو إما أنه يفتقر الى دقة في التعبير، وإما، أنه ناقص.

إن ديالكتيك الذات – الموضوع لماركس، التي ترسم العلاقة الإنسانية مع الطبيعة (أي، الموضعة) كعلاقة تضاد من الأنسنة والتطبيع، لا تظهر نفسها بوضوح كاف في تعميمه النظري "للمفهوم المادي للتاريخ". أعني، في صياغة العلاقة المادية – الفكرية ضمن المجتمع. العلاقة ترسم بالأحرى كعلاقة تكييف – تقرير (او، اشتقاق) وفقا لمبدا أولوية المادة على الفكر، وحتى عندما يجري الاعتراف نظريا بقدر من الديالكتيكية في علاقة المادة – الفكر، أو التركيب التحتي – الفوقي – (كما رأينا في تصريحات انجلز الأخيرة)، فإن ذلك لا يعني علاقة تكافؤ فعال، بل علاقة اشتقاق للثاني من الأول. يكون فيها لهذا الأخير الدور الحاسم في "التحليل النهائي". كما بيّن انجلز نجد هذا واضحا مثلاً، في رسالته إلى بلوخ: "وفقاً للمفهوم المادي التاريخ، فإن العنصر المقرر النهائي في التاريخ هو إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الحقيقية ...".

الحالة الاقتصادية هي الأساس، غير أن مختلف عناصر التركيب الفوقي... تمارس أيضاً تأثيرها على اتجاه سير الصراعات التاريخية، وفي حالات كثيرة يكون لها الغلبة في تقرير شكلها. هناك تفاعل متبادل بين كل هذه العناصر، وفي غمرة كل الحشود اللانهائية من المصادفات... فإن الحركة الاقتصادية تؤكد نفسها في النهاية بكونها ضرورية[23].

ويكرر انجلز هذا الموقف في رسالة الى دبليو. بورغياس (في 1894)، اقتطف منها: "إننا نعتبر الأحوال الاقتصادية بانها هي التي تكيّف في النهاية التطور التاريخي،

الخ. إن التطور السياسي والقضائي والفلسفي والديني والأدبي والفني... الخ، يقوم على التطور الاقتصادي. غير أن كل هذه تؤثر في بعضها البعض، وفي الاساس الاقتصادي أيضاً. هذا لا يعني أن الحالة الاقتصادية هي السبب الوحيد الفعال، بينما كل شيء آخر هو نتيجة سلبية فقط. هناك بالأحرى تفاعل متبادل على أساس الضرورة الاقتصادية، التي تؤكد نفسها دوماً في النهاية"[24].

خلاصة

أ- إن القول بان البشر يتطابقون مع إنتاجهم، ينبغي أن لا يعني فقط بانهم يتطابقون مع ما ينتجون من انظمة مادية محدّدة تاريخيا. أعني، منتجات وموضوعات/ اشياء وعلاقات اجتماعية... الخ . (أي، ما يؤلف أو يشكل البيئة المادية المجتمعية)، إنه يعني ايضا انهم يتطابقون مع ما ينتجون من أنظمة فكرية، لا– مادية، محددة تاريخيا. أعني من افكار ومعتقدات وقيم ... الخ. (أي، ما يؤلف ويشكل البيئة الروحية المجتمعية). البشر يخلقون في نشاطهم التحويلي عالما من منتجات مادية، ولا– مادية على حد سواء. وهم يتطابقون مع المجموع الكلي لهذا العالم الذي يخلقونه تاريخياً.

ب- ان ما يجري إيصاله بين الأجيال المتعاقبة ليس فقط "نتيجة مادية"، (قوى انتاج مادية، رؤوس أموال وموارد، وعلاقات إنتاجية... الخ)، بل أيضا "نتيجة لا- مادية". (قوى إنتاج فكرية مع منتجات وأفكار وقيم أخلاقية وأدبية وفنية، ومذاهب ومفاهيم دينية وفلسفية وقانونية... الخ)، البشر إذ يعملون على المجموع الكلي لهذه النتائج المادية واللامادية ويغيرونه، فإنهم بذلك يغيرون طبيعتهم ذاتها في الوقت نفسه.

ج - لذلك فإن الكائن البشري (الذي هو مخلوق وخالق هذه البيئة المادية الفكرية المجتمعية)، ليس هو كائن اجتماعي طبيعي فقط (كتعبير لوحدة وتناقض الإنسان والطبيعة)؛ إنه ايضا كائن روحي/ فكري - جسدي/ مادي (كتعبير لوحدة وتناقض الفكر والمادة). في الوقت نفسه وبالتالي، فإنه وحدة من الاجتماعي – الطبيعي والفكري – المادي هذا هو جوهر ديالكتيكه كذات – موضوع. وهو أيضاً اساس ديالكتيكه كفرد – مجتمع.

د- المشكلة ليست في تحديد أولوية الفكري أو المادي. بالأحرى إنها ايجاد صيغة جديدة تفسر العلاقة التفاعلية بين المادة والفكر، وبين المجتمع والطبيعة، بدون اللجوء الى اللعبة الفلسفية القديمة من الجدل اللفظي المماحك حول الأولوية والاشتقاق، الصيغة الوحيدة التي يمكنها القيام بذلك على نحو عقلاني هي مفهوم تكافؤ الفكري والمادي .

الحلقة الثانية في العدد القادم.

*** الثقافة الجديدة العدد282 آيار - حزيران 1998، ص 7 – 21.**

الهوامش

1 - Dobb, Maurice, introduction to Marx's critique of political Economy, p.161

2 - German ideology, p.37

3 - Marx, Karl, Theories of surplus- value, part 1, (Moscow, 1975), pp. 284 – 85.

4- 4. ماركس وانجلز, (بيان الحزب الشيوعي), الترجمة العربية, (موسكو, دار التقدم).

5- 5. المصدر نفسه, ص19 - 20.

6- Marx, Karl, the poverty of philosophy (Moscow: progress publishers, 1973) pp. 95-96

7- poverty of philosophy (Appendix: Marx to p. v. Annenkov) p.163

8- Capital, Vol 1, p.372

9- Critique, p. 20-12

10- Fundamentals of Marxism-Leninism, a group of authors (Moscow: Foreign Languages Pub- lishing House, 1963) pp. 123-25.

11- صبري، محمود، (الفن والانسان), دمشق, مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي 1991، ص259 - 267.

12- Frolov, I., ed. Dictionary of Philosophy (Moscow: Progress Publishers, 1984) p.338

13- 1844MSS., p. 67..

14- German Ideology. p. 31.

15- Ibid., p. 50.

16- Ibid., p. 60.

17- Poverty of Philosophy, pp. 156-57.

18- Ibid., p. 38.

19- SW. Vol. 3, pp. 495-96.

20- Ibid. p 488.

21- Marx, Karl, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (Moscow: Progress Publishers, 1972). P. 10

22- SW. Vol. 3,p. 487

23- Ibid. p. 502

24- Ibid.

نصوص مترجمة

ست اطروحات في أدب الهجرة*
تطور الرأسمالية غير المتساوي يفرض الهجرة على الناس

بقلم: انغار سوتي
ترجمة: رشيد غويلب

ولد الدكتور انغار سوتي، في 14 نيسان 1979، وهو كاتب وعالم اجتماع الماني. عمل كمساعد باحث في جامعة يورك الكندية، وتشمل اهتماماته البحثية الاقتصاد السياسي الدولي، وعلم الاجتماع السياسي، والنظرية السياسية، وعلم الجمال. منذ حزيران 2016 يعمل استشاريا لسياسة السلام والأمن في معهد التحليل الاجتماعي في مؤسسة روزا لوكسمبورغ، التابع لحزب اليسار الألماني. له العديد من المؤلفات والبحوث في مجالات اهتمامه المختلفة.

الأطروحة الاولى: الرأسمالية تعني التنمية غير المتساوية وبالتالي الهجرة

التطور الرأسمالي ينتج حركات الهجرة؛ فالرأسمالية مشروطة بوجود طبقة من الناس، لا يملكون وسيلة للانتاج سوى قوة عملهم. ويعتمدون على بيعها كسلعة. برزت الرأسمالية تاريخياً، كرأسمالية زراعية نتيجة لمصادرة حقول الفلاحين. وبعدها جاء التصنيع الرأسمالي والتحضر، وهذا يعني بدوره الهجرة الداخلية. وانتج الاقتلاع الراسمالي بشكل عام ''الفائض السكاني'': ''الطبقات الخطرة''. في الراسمالية المبكرة، وفي بيوت العمال الانكليزية اقتيد هؤلاء، ضربوا او رحلوا كخدم بعقود، كعبيد ديون، إلى العالم الجديد. لقد تخلصت الدول الرأسمالية المتطورة تاريخياً من فائض السكان بواسطة الاستعمار الاستيطاني - في الامريكيتين، او مستعمرات العقاب في أستراليا أو إفريقيا. إن الإصلاح الاجتماعي البرجوازي في ألمانيا، الذي تحول إلى إمبريالية اجتماعية، خطط في البداية ''مستعمرات للعاطلين عن العمل'' لترحيل البروليتاريا غير الصالحة للاستغلال نحو إفريقيا وأوروبا الشرقية. ومن هذا الواقع جاءت ايضا المقولة الفاشية ''الدفع الى الشرق''، لـ''شعب بلا فضاء''.

والحكاية الكبيرة في عصرنا تدعى ''التحول الليبرالي الجديد'' ومشروع العولمة من أجل استعادة سلطة طبقات الرأسمال. وأدى هذا التحول إلى اختراق رأسمالي لجنوب العالم. لقد فرضت هناك ازمة الديون، في الثمانينيات، حيث فتحت الأسواق. لقد حولت برامج التكييف الهيكلي لصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، في سبيل تحقيق الارباح للشركات الغربية مئات الملايين من الناس الى بروليتاريا. وبين -2016 1980، ووفقا لمعطيات منظمة العمل الدولية، تضاعف عديد الطبقة العاملة العالمية تقريبا من 1.9 مليار (مجموع سكان العالم حينها كان 4,4 مليار نسمة) إلى 3.5 مليار عامل (مجموع سكان العالم يبلغ الآن 7.3 مليار نسمة) وبالتالي كان نمو الطبقة العاملة، اسرع من نمو مجموع سكان العالم. وكان أحد الآثار المترتبة على هذا التحول الجماعي الى بروليتاريا هو الهجرة: الهروب من الريف، الهجرة الداخلية، والإفراط في الدخول إلى الخارج، والافراط في التحضر. فمثلا عالم الاجتماع الأمريكي (مايك ديفيس) يتحدث عن ''كوكب الأحياء الفقيرة''؛ ففي ثمانينيات القرن العشرين كانت مدن العالم الكبرى هي: نيويورك وطوكيو ولندن، وأصبحت المدن الكبرى اليوم، دكا ولاغوس.. الخ.

وتكمن الدراما العظيمة في عصرنا في انه لا يمكن اليوم لهذا ''الفائض'' من ''الطبقات الخطرة'' في جنوب العالم ''أن يتسرب في مستعمرات المستوطنين''. يقول كرستف بوترفاغ (استاذ علوم سياسية الماني وباحث في الفقر) ان: ''الفقر هو سبب الهجرة الرئيس''. ان هذا القول صحيح وخاطئ في آن. خاطئ، لأن الحرب هي سبب الهروب الرئيسي. وصحيح ايضا، لأن مشكلة ''السكان الفائضين'' في المناطق الداخلية للدول في الجنوب العالمي، تؤدي إلى صراعات بشأن التوزيع، تخاض بوسائل عنفية، وتتحول بسرعة الى صراعات إثنية وطائفية. وفي عملية

تفتيت الدولة، يفرض على المزيد والمزيد من الناس مغادرة بلادهم. وإذا تطورت هذه الحروب، كما هو الحال في سوريا، إلى حروب بالوكالة بمشاركة دول غربية وإقليمية، فسوف تمتد ضغوط الهجرة الى سنوات أو حتى الى عقود.

بالإضافة إلى ذلك، وعموما، فإن الرأسمالية تتطور بشكل غير متساوٍ. إن التنمية المدفوعة بالربح لا تؤدي إلى التوازن، كما تفترض الحجة غير التاريخية للأرثوذكسية الكلاسيكية الحديثة، التي تدرس اليوم في الاقتصاد وإدارة الأعمال، ولكنها تؤدي إلى تفاوت إقليمي واجتماعي هائل. ونشير الى الاتحاد الاقتصادي - النقدي الأوربي ومساره الليبرالي الجديد في التكامل، وتقويض تصنيع جنوب اوربا، اتحاد نقدي الماني مصحوب بتقويض تصنيع شرق المانيا، والرأسمالية العالمية ما بين 1980 - 2018، والتي لم تؤد إلى تحديث الجنوب العالمي، بل إلى تزايد عدم المساواة داخل الشمال والجنوب، وفي ما بينهما. هذا التطور غير المتكافئ يخدم حركة الهجرة، مع عوامل دفع وجذب تؤدي المهمة ذاتها.

الأطروحة الثانية: كل الادب (تقريبا) ادب هجرة، وكل الادباء (تقريبا) مهاجرون

كيف يتجلى واقع حركات الهجرة المرتبطة بالرأسمالية في الأدب؟ وهنا يطرح السؤال: ما هو في الواقع ما ليس بأدب هجرة؟ ان ابطال رواية او فلم ليس هم دوما في حركة. والنوع الأدبي الشائع والنموذجي هو سينما الطريق. وكذلك روايات التشكيل (تشكل ذهنية وشخصية البطل) تستند على الحركة، كأن يذهب المرء بعيدا ثم يعود انسانا مختلفا. أو يغفو ويجد نفسه، كما في ''ريب فان وينكل'' لواشطن ابرفينج (قصة قصيرة للكاتب الأمريكي واشنطن ابرفنج نشرت عام 1819)، لا يعرف مداخل ومخارج منزله.

وفي الواقع من الصعب تلمس الهجرة بدقة. هل ان مهاجري اوربا الشرقية، الذين هاجروا على عولمة الاسواق الزراعية الى لاهوفر الفرنسية - التي كانت منافسة لـ لاباتا الارجنتينية والقمح الامريكي - وعلى اثر الكساد الكبير (1873 - 1896)، والذين انتقلوا من المناطق الطبيعية منخفضة الانتاجية في شرق اوربا، الى المدن الصناعية في منطقة الرور الالمانية، في مناجم الفحم الممتدة من مدينة دورتموند الى غلزنكرشن، لا يمكن اعتبارهم مهاجرين بعد الآن، والالمان القادمون من تركيا، والذين يعيشون في جمهورية المانيا الاتحادية منذ قرابة ستة عقود، ولكن هل ما زالوا (مهاجرين)؟ واذا كان الجواب بنعم - فلماذا؟ هناك شك في أن العامل المهاجر البسيط فقط، ''العامل الضيف''، يعتبر جزءا من ''الطبقات الخطرة''، يبدون كمهاجرين، ولكن اليابانيين في دوسلدورف (مدينة المانية معروفة بسكانها الاغنياء) أو الأمريكيين، والبريطانيين، والكنديين في برلين، لا يعدون كذلك. وعموما، فإن جمهورية المانيا الاتحادية في طريقها الى التحول، وباكثريتها الى مجتمع هجرة. وفي عام 2015، أشار الكاتب نافيد كريماني (كاتب الماني من اصول ايرانية) إلى ذلك في خطاب في حفل في البرلمان: ''الملايين الكثيرة من الناس الذين هاجروا، منذ الحرب العالمية

الثانية إلى جمهورية المانيا الاتحادية، الذين يعتبرون نازحين والعائدين (القادمين من بلدان اوربا الشرقية، وينحدرون سابقا من اصول المانية)، يشكلون اليوم أكثر من نصف السكان". ونحن بحاجة إلى وجهة نظر تاريخية واسعة، ويجب علينا أن نبتعد عن الفهم الضيق والمفروض والمحصور، لادب الهجرة، على البلدان ذات الاكثرية المسلمة، لان هذه الرؤية جزء من مشكلة العنصرية.

الاطروحة الثالثة: من يهاجر يفقد وطنه وعليه الذهاب

ما هو أدب الهجرة إذن؟ في أدب الهجرة نجد إشارات تعتبره قانونا عاما للحركة، وبلغة مايكل هارت (استاذ الادب في جامعة ديوك الامريكية) وأنتونيو نيغر (استاذ علوم سياسية ماركسي ايطالي)، نتيجة لـ "رغبة" إنسانية، والتفاعل الناتج عنها: العاطفة، الإدراك، التحفيز، النشاط.

في دراما توني كوشنر (مؤلف مسرحي امريكي) الملحمية "الملائكة في أمريكا"، الهجرة حاضرة دوما: من سولت ليك سيتي المحافظة إلى الشرق الليبرالي، الى أوريغون تريل التاريخية في شمال غرب المحيط الهادئ، الى أنتاركتيكا كملاذ للاكتئاب، وأخيراً إلى سان فرانسيسكو كمدينة للرغبة المستعادة بالحياة. ان كوشنر يدع المكتئب هاربر يقول: "أشعر بالقرف، لكن لم أشعر أبدا بالمزيد من الحيوية. واكتشفت أخيرا سرّ طاقة المورمون (عقيدة مسيحية تدعو الى العودة الى المسيحية الأولى). اليأس هو ما يجعل الناس يهاجرون، ويجعل الأشياء تحدث".

أي ان الناس يفقدون (الشعور) بالوطن، يصبحون غرباء في وطنهم، وعليهم ان يرحلوا. وفي رواية جيني إيربنبيك (كاتبه ومخرجة المانية) "يذهب، ذهابا، فهو ذاهب". في عام 2017 يلتقي برفيسور بلاجئين في أحد مجمعات اللجوء في برلين. احدهم ليبي يدعى عوض، تقول الكاتبة عن لسانه: الحرب تدمر كل شيء (...)، العائلة، الاصدقاء، المكان الذي عاش فيه المرء، العمل، والحياة اليومية. عندما يصبح المرء غريبا، يقول عوض، ليس أمامك خيار. أنت لا تعرف إلى أين تذهب. أنت لا تعرف أي شيء بعد الآن. لا أستطيع أن أرى نفسي بعد الآن، الطفل الذي كنت عليه. ولا املك بعد اليوم صورة لي".

ان الحرب هي اسوأ اشكال خسارة الوطن، ان تصبح غريبا في بلدك، واحيانا يكفي عدم الشعور بالانتماء، لكي يفرض عليك الرحيل. وهذا يؤدي إلى تشرد ذاتي، يلد بدوره الهجرة. تصف آنا كاتارينا هان (كاتبة المانية) في "ثوب أمّي" (2016) بشكل لافت عرقلة حياة جيل ازمة (اليورو) في إسبانيا، حيث، كما هو معروف، اصبح 60 بالمائة من الشباب، خلال سنين، عاطلين عن العمل، وما نجم عن ذلك من اكراه على الهجرة داخل أوروبا: "الآن نحن جميعا نعيش بالضبط نفس الحياة. في السابق، لم يكن أحد يظن أن ذلك ممكن. حياة تبدأ كل صباح بالسؤال، عن جدوى الاستيقاظ المبكر. فليس هناك من يحصل على عمل يتلاءم مع مؤهلاته، او حتى الحصول على عمل ما، ناهيك عن شقته الخاصة. نحن نعيش ثانية عند ابوينا. وعندما نحصل على قليل من المال، فمن خلال اعمال مؤقتة لا

تستمر بضعة اسابيع''. وكتب لورا كذلك ''لن تنفعها، مثل انغل الذي يعمل الآن في المانيا (...). ومع ذلك، فان انغل لا يتلقى راتبا من الجامعات الالمانية، بل فقط ''خبرة في التعليم''، ويحصل على نقوده من العمل كعامل بناء، وهذا ما لا يعلمه والداي''. ان ثوب الأم، التي كان بامكانها الاستمتاع بالحياة على اكمل وجه، والذي كان واسعا جدا بالنسبة للبطلة الرشيقة، يمثل رمزا لخيبة امل بحياة منتظرة، وهو احد اسئلة ''الاقتصاد الاخلاقي''، كما قال المؤرخ الماركسي البريطاني اي بي تومبسن.

وان صح التعبير، يفعل التشرد فعله من منظور الهجرة الداخلية ايضا. في مركز رواية كولسون وايتهيد (روائي وكاتب امريكي معاصر) السحرية الواقعية ''سكك الانفاق الحديدية'' 2016، في هذا المسار التاريخي لهروب العبيد خلال السنوات 1780 - 1862 يجري تصويره كمسار حقيقي لقطار انفاق مهاجرين، استخدم لهروب العمال العبيد من المزارع في جنوب الولايات المتحدة الامريكية الى العمل باجور حرة مضاعفة في ولايات الشمال الرأسمالية. وفي رواية شتيفان توم (فيلسوف وروائي الماني معاصر) ''معبر الحدود'' (2009)، يعيش بطل الرواية فايدمان تجربة التشرد. عندما لا يتم تجديد مؤهله الوظيفي، وعلى اثر ذلك، وبانفعال حاد، يرمى ملفه الاكاديمي مع حجر قرميد عبر نافذة معهده السابق للعلوم التاريخية، قبل ان يهرب من برلين الى بلدته في شمال مقاطعة هسن الالمانية. وأخيراً كان عليه أن يسأل نفسه: ''هل كان هنا في بيته؟''.

وبالتالي يفقد الناس اوطانهم ويضطرون للرحيل. ولكن الى اين؟ البعض يهرب إلى عوالم أخرى. وللهروب من مواجهة الواقع اسباب: يكتب ديتمر ديت (كاتب وصحفي ومترجم الماني) في ''قائمة حساب المانية ديمقراطية'' ''العمل الممل يرسل الدماغ الى المنفى''. والفن يوفر إمكانيات للهروب، لأنه ''في الفضاء يمكن للمرء، عند المحنة، أن يختبئ دائما في محنة''. وذهنية الهروب لا تمنح اي انسان القوة، ولا تترك المرء يعيش بسلام، ولا يجد وطنا دائما.

وفي الواقع، لهذا يهرب الناس، ومن هنا يبدأ ادب الهجرة. إيراسموس شوفر (كاتب وروائي الماني) يجعل فيكتور بليس يهرب الى أثينا. في ''الموت في أثينا'' (1986) نقرأ: ''اهرب، نعم ، اهرب. سمّها هكذا. انت تخنقني باخبارك الالمانية. تلفني بالاسلاك الشائكة وتسأل: لماذا اجرح نفسي. لي الحق في الافلات، لكل انسان الحق في ان يفلت من التعقل ويهرب الى نهاية العالم''. ولا يحاول بطل رواية توم ''القوى الطاردة'' (2012)، امرا مختلفا فهي تجره الى البرتغال.

ان التشرد الذاتي يسبق البحث عن وطن جديد. ومن الضروري التشديد اولا، ان الناس يفرون اليوم من المانيا ايضا، ليس اقلها بسبب عدم استقرار مؤسسات البحث العلمي، كما هو حال في فايدنمان في رواية توم، اويورغ كربن في رواية ميشائيل فلدنهاين ''غناء صفارات الانذار'' (2017): معهد عالي في لندن، كآخر افق للاستاذية التي تبدو بعيدة المنال.

وثانيا، أن الناس يأتون إلى ألمانيا لأن هذه الدولة تخلق الظروف التي تدفعهم لمغادرة اوطانهم. وهذا ما يشير له انغو شولزه

(كاتب الماني) في حديثه الى مجلة ''آدا'': ''ان الامر الحاسم، حسب رأيي، هو ان نقول ما هي مسؤوليتنا كجمهورية اتحادية، وكأوربا، وكبيض، في الوضع السائد في العالم. ان اكثر اللاجئين، وهذا ليس غريبا، يأتون من افغانستان والعراق وسوريا. ومن الواضح تماماً مسؤولية الغرب عن الوضع الراهن في هذه البلدان. وما عدا ذلك يجب القاء نظرة على تاريخ الاستعمار، على ما بعد الاستعمار، والاستعمار الجديد، على العلاقات التجارية العالمية. وهذا كله يغيب عن المناقشات في المانيا. وان الادعاء باننا منفتحون على العالم، وحده لا يكفي''.

ان لاجئ اربينبيك ''عوض''، استطاع ان ينجو من - تغيير النظام- وقنابل الناتو. مهاجرو ليبيا اللاجئون من مجموعة ''لامبيدوسا في هامبورغ''، تظاهروا تحت شعار ''نحن هنا، لانكم تدمرون بلدنا''. المانيا؟ البلد الأول في التصدير، والاول في تصدير اسباب اللجوء.

الاطروحة الرابعة: من يهاجر، يترك خلفه الانسان الذي كانه، ويصبح ''لاجئا''

في رواية ''كل شيء بلا جدوى'' لفالتر كيمبوفسكي (كاتب الماني)، التي تتحدث عن مالك اقطاعية زراعية بروسي غربي ولاجئي الشرق في نهاية العالمية الثانية، يكتب في مقطع لا يغيب عن الذاكرة: ''سئل احد السكان المحليين عن وجود صيدلية - السكان المحليون يبدون مختلفين عن الناس العابرين، الذين يسموهم الآن ''لاجئون''. السكان المحليون ذهبوا الى مكاتبهم حاملين حقائبهم، وفي احدى المقاهي جلست نسوة يرتدين القبعات. حصل بيتر، بود على المعلومات. اخذت احداهن اذا جاز التعبيير بيده، لتوصله الى الصيدلية، وسالته، فيما اذا كان يعتقد بان الروس سيأتون الى هنا ايضا؟ انها قلقة للغاية، ماذا تفعل؟ السكان المحليون، انهم مجرد مشروع لاجئين مؤجل''.

لكن ''لاجئو الشرق'' رحلوا مع القليل من الأمتعة. فليس كل من يعيش في الخارج لاجئا. وقد قدم الكاتب الألماني الألباني الاصل بيكي كوفاج، المولود في عام 1970 ويعيش الآن في مدينة شتوتغارت الالمانية، مع عمله ''مشروع @ حزب'' في العام 2012 تصفية حساب قاسية مع السياسة الاستعمارية الجديدة الغربية وامبريالية المنظمات غير الحكومية. ويصف مسؤولي الامم المتحدة في الكوسوفو، في عدم واقعيتهم، ونأيهم عن السكان المحليين بالوصوليين والمغامرين وازلام الاحزاب: ''الناس (...) يقولون أنهم يشعرون كلاجئين. حسنا، كنت في السابق لاجئا، وإذا كان لدي الكثير من المال والسيارات والسلطة في بلدهم، فعندئذ... ''.

الاطروحة الخامسة: الوطن. من يهاجر يجب (يسمح له) ان يصل

ان الهروب دوما قضية ملموسة. ان لا واقعية فكرة الهروب التجريدي، كانت الموضوع الأول لألفريد أندريش (كاتب الماني). اطروحته المركزية تقول: من يفرض عليه الرحيل، يصل دوما ايضا الى مكان ما. وفي الواقع بالنسبة له ''القصص القديمة للهروب من الجنة'' في روايته (''الحمراء'')، التي

تلعب فيها جريرة مجازية كمكان للشوق - سانزبار بالنسبة "للشاب" في روايته "سانزبار أو السبب الاخير" (1957)، البندقية بالنسبة لفرانسسكا في رواية "الحمراء" (1960) ولاحقا ايضا المكسيك في مسرحيته غير المنتهية، حول احد اعضاء الحزب الشيوعي الألماني - ليس ملجأ، بل عوالم الحلم، والتي هي بالنسبة لابطاله التغلب على مهمة تحويل الارادة الى حقيقة. "لا يستطيع المرء الاختفاء" يكتب ألفريد أندريش "يمكنك الذهاب بعيدا، ولكن فقط لتكتشف أنك قد وصلت إلى مكان آخر. تترك الناس لكي تظهر بين الناس".

باختصار: من يهاجر عليه ان يرحل. أو يريد أن يذهب بعيدا. ومع ذلك، فإن الهجرة ليست مجرد مسألة "من أين؟" ولكن أيضا "إلى أين؟" إذن، إنها مسألة العثور على "وطن". في رواية "الصفعة" (2016) لعباس خضر (روائي عراقي شاب يكتب بالألمانية) يسأل اللاجئ بطل الرواية الثانوي، الذي يأخذ الحق في الكلام بالقوة: "ماذا يعني بالنسبة لي، إذا لم يسمح لي العيش لا في وطني، ولا في الغربة ايضا؟ والحقيقة يقود وجوب الوصول، وليس السماح بالوصول الى الغضب. والى العنف ايضا". في رواية "ايدا وانكو" بقلم الكس فيدنغ (رواية للشباب، نشرت لاول مرة عام 1931، باسم مستعار، واسم كاتبتها الحقيقي غريته فايزكوبف) وهي عمل غير معروف في المانيا الغربية، وفي شرق المانيا، مقررة في المنهج المدرسي لملايين من التلاميذ، يقول احد مقاطعها:"مع (انكو) هذه الفتاة الصغيرة الغجرية، اقمت صداقة حميمة، ولسوء حظ جيراني ضيقي الافق، اخذت تردد علي كثيرا (...). "هل انت غجري صغير؟ سألتني يوما المرأة اللعينة جدا، العاملة في متجر التبوغ في زاوية الشارع. اجبت بفخر "نعم هو انا": لأنني وجدت في أصدقائي الغجر، اناسا محبوبين اضطروا إلى ممارسة حياة الرحل الصعبة. كانوا غرباء في وطننا، وقوبلوا بالتحيز والازدراء، وردوا على ذلك بعدم الثقة، بل وحتى الكراهية. كانوا يكرهون الشرطة والموظفين، على وجه الخصوص، كانوا يقلدونهم باستمرار، وأنهم لم يمارسوا العمل، لأنهم لا يسمحون لهم بممارسة اي عمل، ولا يسمحون لهم بالحصول على موطئ قدم في أي مكان". وايضا في "الصفعة" لعباس خضر هناك تفهم لكراهية السلطات الكافكاسية وأجهزة الدولة القمعية.

ويمكن القول: كلما قلّ السماح بالوصول وجعله ممكناً، كلما كانت الرغبة أقوى في العودة إلى وطن قديم (متخيَّل، رومانسي)، بعد عودة ايديولوجية "في سالف الأيام الجيدة". في روايته "فتح البلاد" (2004)، يترك كرستوف هاين شخصية محافظة يجيب على سؤال الوطن بذهنية يمينية: "بعد عام من الآن سابلغ الستين (...)، وسأفهم ما لم أفهمه في السابق (...)، بأننا جميعا لدينا مكان على هذه الأرض. لقد خصص لنا مكانا، وهو يخصنا ونحن ننتمي إليه. وعندما تتخلّى عن هذا المكان، أنت لا تنتمي إلى أي مكان، هكذا هو العالم. وهذا المكان مرتبط بالولادة. حيث ولدت، يكون وطنك، وهناك فقط أنت في الوطن".

الوطن هنا هو الثابت وغير المتحرك. انه نوع من الوطن، كما يفكر به "هورست

زيهوفر" (وزير الداخلية الالماني) و"وزارة الوطن" (الداخلية)، او حزب الحرية النمساوي (يميني متطرف)، الذي يسمي نفسه حزب الوطن. هذا النوع من الوطن متخيل ويتناقض بقوة مع تجربة الحياة الملموسة. يقول المثل الإنكليزي: "يمكنك إخراج الصبي من يوركشاير، لكنك لا تستطيع إخراج يوركشاير من الصبي". هذا خطأ إذا كان الوصول إلى وطن جديد أمرا ممكنا، لأنك عندئذ لن تتطلع ثانية نحو نيوفيد او كلت (مدن المانية)، نحو شرق الاناضول او حلب.

وبالتالي، فان عوامل الدفع، قد تحرك انسانا ما، ولكنها غير كافية، وهذا يعتمد على علاقتها بعوامل الجذب. "كان عليك أن تغادر، ولكن عليك أن تصل إلى مكان ما"، يكتب أندريش في "زنجبار، أو السبب الأخير". إن الكثيرين يرغبون في الرحيل، لكنهم يذهبون فقط، إذا كانوا يعرفون إلى أين هم ذاهبون. ويمكن للمرء العثور على الدافع عند رونالد م. شرنايكاو (كاتب الماني). في "الأيام في L"، حول انتقاله إلى ألمانيا الديمقراطية في أواخر الثمانينات، أجاب في مقابلة مزيفة على السؤال "لماذا تريد أن تعيش في المانيا الديمقراطية؟": "لأنني تعلمت، ان المانيا الديمقراطية صح، والمانيا الغربية خطأ. انها مصادفة السيرة الذاتية، لذلك أريد أن ارحل، ولست وحدي ارغب بالرحيل، فانا أعتقد أن كل الناس يريدون الخروج من هنا، وبالاضافة الى ذلك أريد الذهاب الى المانيا الديمقراطية".

ولهذا فالوطن دوما هو مسألة وجهة نظر. قال (شوبنهاور) عن الانتحار: ياتي الانتحار، عندما يكون ألم الحاضر اثقل من الأمل في التحسن. على نحو مماثل، يمكن للمرء أن يقول: عندما يوفر الوطن ظروف حياة افضل، سيكون وطنا دائما. وبالنسبة للكثيرين، هذا يعني السلام وتحسين الامكانيات المادية. ولمثل مفهوم الوطن هذا هناك صلة ديمقراطية تقدمية: بين برتولت بريشت وإرنست بلوخ وكورت توتشولسكي وفرانز جوزيف ديغنهارت (شعراء وكتاب وفنانين المان).

الأطروحة السادسة: من لا يريد الرحيل، يجب السماح له بالبقاء

يكون مفهوم الوطن في هذه الحالة، ديناميكيا مقاوما بطبيعته. ان السوق الرأسمالي والاقتصاد الليبرالي الجديد، يعامل كل الناس والبيئة والطبيعية كسلع. ويفرض عليها ان تتكيف مع التطورات غير المتكافئة للرأسمالية. في عام 1977 غنى فرانز جوزيف ديغنهارت (مغني الماني شيوعي) بطريقة بعيدة النظر: "سيصبح العامل في عام 2000 مرة أخرى من البدو الرحل، وسيقطع اميالا للحصول على عمل جيد". ان الانسان والبيئة، بكلمات كارل بولاني (منظر نمساوي - هنكاري)، ليس سوى بضائع مفترضة: الانسان، لانه يشعر، يعيش في المجتمع، ولديه اصدقاء، ووالدان، واطفال مرضى، يحددون مساره، والطبيعة لانها محدودة. ولهذا يرحل الانسان طواعية، اميالا من اجل عمل جيد، فمن يرغب في ممارسة حق منعه. يقوم بذلك لاسباب اقتصادية، ثم ماذا؟ إن الحق في الهجرة لا يقل أهمية عن حق السماح في البقاء. ولهذا

السبب نريد ان ندعي، انه من المفيد تجريد جنوب العالم من سكانه، مثل مناطق نائية مقفرة، لا تسير فيها وسائط نقل، ولا اطباء يمارسون مهنتهم، ولا وجود لناد للشباب، كما هو معتاد في المراكز الرأسمالية، التي تعزز الحقوق القصوى؟ هل نريد ان ندعي، انه من المثل الحضارية، يترك الشبيبة الريف، بسبب نقص في البدائل، لينتقلوا للمدن، لكي يتنافسوا هناك مع جمهرة العمالة المؤقتة، على المساكن غالية التكاليف باستمرار، وعلى القليل من فرص العمل الثابتة؟ ينبغي على من تجتذبه المدينة بسخائها ان يرحل، ولكن لماذا لا يبتغي ان يتوفر حقا، في التطوع في اطفاء الحرائق، او في جمعيات الحماية؟

وبالتالي، فان النضال في سبيل مفهوم تقدمي للوطن، من اجل ان تكون، ومن اجل الحق في البقاء، يحمل في ثناياه إمكانات هائلة لسياسة اجتماعية وديمقراطية. لان الحق في زراعة الكفاف، والحق في ملكة جمال الكروم متوازيان هيكليا: كلاهما يتغذى على نفس الشوق لمكان في الوطن. وكلاهما غير متوافق مع التطور المجتمعي، الذي يحركه السوق، وكلاهما يتمنى القطيعة معه.

*** محاضرة القاها الباحث في ندوة بعنوان: "ادب المجتمعات الطبقية الجديدة" نشرت بشيء من الاختصار في عدد جريدة "اليونغه فيلت" الالمانية، الصادر في 20 تشرين الثاني 2018**
الملاحظات التعريفية بين ( ) من المترجم.

هناك حوالي 258 مليون شخص، أو واحد من كل 30 شخص، يعيشون خارج البلد التي ولدوا به في عام 2017.

وهذا رقم قياسي، حيث كان هناك 173 مليون في عام 2000 يعيشون خارج بلد ولادتهم. وفي عام 2003، كانت هناك توقعات أنه بحلول عام 2050، سيكون هناك ما يصل إلى 230 مليون مهاجر دولي. آخر توقعات منقحة هي أنه سيكون هناك 405 ملايين مهاجر دولي بحلول عام 2050.

حتى هذه الأرقام تفشل في التعبير عن الواقع الكامل. كان هناك 25.9 مليون لاجئ وطالب لجوء في منتصف عام 2017، لكن اللاجئين المسجلين لا يمثلون سوى نسبة ضئيلة من جميع الذين أجبروا على ترك ديارهم لأسباب تمتد من الحرب إلى الأزمة البيئية. إجمالًا يعاني 66 مليون شخص على الأقل من النزوح القسري على مستوى العالم، حوالي 40.3 مليون منهم من النازحين داخليًا.

لقي حوالي 30 ألف شخص حتفهم أثناء العبور خلال السنوات الخمس الماضية، حيث كان البحر الابيض المتوسط وشمال أفريقيا وأمريكا الوسطى مناطق مميتة بشكل خاص.

حـــــــــــوارات

(الثقافة الجديدة)
تحاور الدكتور مظهر محمد صالح

الدكتور مظهر محمد صالح بكالوريوس اقتصاد من الجامعة المستنصرية عام 1972، وماجستير اقتصاد من جامعة بغداد عام 1976، ودكتوراه فلسفة/ حقل الاقتصاد من جامعة ابريسوث (جامعة ويلز/ الكلية الجامعة في ابريسوث عام 1989) .

والدكتور مظهر محمد صالح باحث اقتصادي، وتاريخياً عمل في المديرية العامة للإحصاء والأبحاث في البنك المركزي العراقي منذ العام 1976 بعد حصوله على شهادة الماجستير بتخصص في السياسة النقدية وتدرج في هذه المؤسسة الى ان أصبح نائبا لمحافظ البنك المركزي العراقي. وفي نفس الوقت كان يحاضر بمادة النظرية النقدية في جامعة بغداد/ الصفوف المنتهية لطلاب قسم الاقتصاد. كما قام بتدريس كورس النظرية النقدية لطلبة الدكتوراه في الجامعة المستنصرية. عمل د. محمد صالح مستشارا ماليا لرئيس الوزراء العراقي السابق. كما أصدر العديد من الكتب والبحوث العلمية والدراسات في مجلة المجمع العلمي العراقي والمجلة الاقتصادية لبيت الحكمة وعدد من الدوريات الاقتصادية الصادرة عن الجامعات العراقية وغيرها من المؤسسات والمراكز العلمية الوطنية. وناقش العديد من أطاريح الماجستير والدكتوراه في الجامعات العراقية.

(الثقافة الجديدة) التقت الدكتور مظهر محمد صالح، ووجهت إليه العديد من الاسئلة، والتي اجاب عليها وباستفاضة، مشكورا رغم كثرة مشاغله.

الثقافة الجديدة: السرديات كثيرة حول سوق بيع العملة الاجنبية، والتي تطلق عليها تسمية "مزاد العملة". حيث يتم بيع كميات كبيرة من الدولار في السوق المحلية عن طريق النافذة اليومية لبيع وشراء العملة، وساهمت هذه السياسة في تشجيع الاستيرادات التي تناهز قيمتها كمعدل 50 مليار دولار سنويا كمتوسط. وقد تحول التحويل المالي وشركات الصيرفة المشاركة في المزاد الى قناة لتهريب الأموال، ولتحقيق ارباح فائقة للمضاربين وللمصارف والشركات التي تعود ملكية معظمها إلى شخصيات ومجموعات ترتبط بصورة مباشرة او غير مباشرة بالمتنفذين في الدولة وبالكتل السياسية النافذة. وهذه الارباح الخيالية المتحققة دون جهد او خدمة مقابلة، تفسر اسباب اصرار المتنفذين وكبار المضاربين، وهم في الغالب وثيقو الصلة بشبكات الفساد، على بقاء آلية مزاد الدولار التي يحيطها الكثير من الغموض وتدور حولها شبهات فساد. وتعتبر هذه الارباح ريعا او ربحا طفيليا يعمق التفاوت في الدخل والثروة، ويستنزف احتياطي البلاد من العملة الصعبة.

وسؤالنا هنا هو: ماهي الاجراءات الفعالة التي يجب ان تتخذها الدولة من خلال ادوات ضريبية او باستخدام ادوات السياسة المالية، لتضييق الفرق بين سعر الصرف الرسمي وسعر السوق. ولكي تذهب النسبة الاكبر من الارباح الى الخزينة العامة للدولة، والعمل على وضع ضوابط فاعلة وتطبيقها على بيع وشراء العملة ومنع تهريبها؟

د. مظهر محمد صالح: ان تراكم العملة الاجنبية لدى البنك المركزي العراقي والتي تمثل احتياطياته الدولية قد تمت من خلال قيام وزارة المالية بمقايضة ما لديها من ايرادات بالدولار، وهي ناجمة بالاساس عن صادرات العراق النفطية لقاء حصولها على ما ترغبه من الدينار العراقي المصدر من البنك المركزي العراقي، ليدخل التداول ولكن عبر ابواب الصرف في الموازنة العامة للدولة. ولما كانت مهمة البنك المركزي العراقي هي الحفاظ على استقرار قيمة الدينار العراقي، الذي جرى اصداره والتصرف به بصورة رئيسة عبر نفقات الموازنة العامة المذكورة وحسب الآلية المشار اليها في اعلاه، فان مثل هذا الامر قد حدد توجهات السياسة النقدية للبنك المركزي العراقي وقيّدها في كيفية استخدام الدولار المتاح كاحتياطي اجنبي، بغية مواجهة نفقات الجمهور والطلب المحلي الفعال ومعاملات السوق المترتبة عليها، والتي اشتقت بالاساس من انفاق حكومي تحول في مرحلة لاحقة الى قوة شرائية بيد الجمهور، ليتم تداولها وانفاقها كدينار عراقي في التعاملات اليومية. وبهذا فقد اضحى الاحتياطي الاجنبي للبنك المركزي العراقي موجها للتعامل المباشر مع ضغوط السوق واحتياجاتها للعملة الاجنبية، ولكن في اطار الحفاظ على الدينار العراقي وقوته الشرائية عبر غطاء دائم من النقد الاجنبي. وان مثل هذا التوجه في السياسة النقدية يعد من الاعمال اللاحقة والأساسية في تنفيذ اهداف البنك المركزي العراقي،

ولاسيما بعد ان انتهت مرحلة التعامل المباشر مع السياسة المالية في المرحلة الاولى المذكورة آنفاً (اي مرحلة استبدال احتياجات الموازنة العامة للدينار العراقي ببعض موجودات الحكومة من العملة الاجنبية، والبدء بصرف الدينار عبر نفقات الموازنة العامة)، لتبدأ المرحلة الثانية المتمثلة هذه المرة بمعالجة طلب السوق على العملة الاجنبية، والناجم كما نوهنا عن المصروفات النهائية للحكومة بشكل رئيس. وفي اطار التوجه نحو اقتصاد السوق وبناء مرتكزات قوية ومستقرة للاقتصاد الحر وعلى وفق ما نص عليه الدستور، فإن السياسة النقدية هي ليست في وضع التعامل بصورة معكوسة في هذه المرحلة اللاحقة، ذلك بالتغافل عن النتائج التي افرزتها النفقات العامة في المرحلة الاولى ، ووضع الامور بصورة معكوسة خارج سياقاتها، عبر التعامل مجدداً في معالجة احتياجات الموازنة العامة وسد العجز في متطلباتها التمويلية اللاحقة، من خلال اقراض البنك المركزي المفرط للحكومة على حساب استقرار السوق وتعظيم مناسيب السيولة المحلية وتوليد ضغوط تضخمية تتقاطع وأهداف الاستقرار للسياسة النقدية نفسها.

آلية تمويل التجارة والموازنه العامة:

أ- مرحلة ما قبل استقلالية البنك المركزي

لما كان البنك المركزي العراقي يمثل بنك الدولة والمؤتمن على اموالها، وهو جزء لا يتجزأ من الخضوع الى السياسة المالية بسبب قوة الترابط بين الموازنة العامة والميزانية العمومية للبنك المركزي بحكم التبعية وهيمنة السلطة المالية على القرار النقدي، فإن حساباً واحداً للعملة الاجنبية يتمثل باحتياطيات البلاد كافة من النقد الاجنبي صار مسألةً حتميةً، وان الايرادات من تلك العملة، التي تدخل الموازنة العامة تمثل عوائد النفط في الغالب، يسجل ما يعادلها دينارا عراقيا مُصّدَرا في الميزانية العمومية للبنك المركزي، سواء بشكل حسابي في سجلات البنك أم فعلي في التداول، ليتولد النقد الاساس base money وان النقد الاجنبي في هذه الحالة يدخل في بنود داخل الميزانية العمومية للبنك المركزي On Balance Sheet. لذا فإن الكيفية التي يجري فيها تمويل التجارة الخارجية (ولا سيما تمويل الاستيرادات) للحكومة والقطاع الخاص في الحقب السابقة وفق برنامج تجاري سنوي معد مسبقاً تسمى بـ (خطة التجارة الخارجية) وكان يقصد به في الغالب تمويل تجارة الاستيرادات الحكومية والاهلية وفق الآلية الاتية:

اولا – تتولى الحكومة السحب من ذلك الاحتياطي لأغراض تمويل التجارة الحكومية وتجري التسوية عبر تعديل قيود الموازنة العامة، وما يقابلها من قيود عبر الميزانية العمومية للبنك المركزي.

ثانيا - استناداً الى برنامج او خطة الاستيراد يمنح القطاع الخاص اجازات استيراد وفق تقديرات لجان الحاجة او مسح الطلب على السلع المستوردة النهائية او مستلزمات انتاج وغيرها من اللوازم الراسمالية.

ثالثا – تقوم الاطراف التجارية الخاصة بفتح اعتماد مستندي عن طريق المصارف

التجارية المحلية وبشكل خاص مصرف الرافدين، بعد ان يبتاع التاجر العملة الاجنبية سواء بمدخراته التي تمثل رأسماله او عن طريق الاقتراض وهو الائتمان التجاري الذي يمنحه المصرف الى زبونه التاجر.

رابعا – في كلتا الحالتين - ثانياً وثالثاً - في اعلاه يبادل البنك المركزي العملة الاجنبية لقاء الدينار العراقي المتحصل من المصرف التجاري. وفي هذه الحالة كأنما الحكومة قامت مباشرة ببيع العملة الاجنبية الى التاجر المستورد عبر المصرف الوسيط الفاتح للاعتماد لتغطية الاستيرادات.

خامسا – في ظل الرقابة المتشددة على الصرف والتحويل الخارجي التي جاء بها قانون البنك المركزي رقم 64 لسنة 1976 (الملغى) فان البنك المركزي بات مقيداً في بيع العملة الاجنبية خارج نطاق برنامج تمويل التجارة والسفر السياحي العادي إلا بموافقة مشروطة مثل نفقات الدراسة (النفقة الخاصة) والاستشفاء والتطبب خارج العراق ومستحقات شركات الطيران وبعض الشركات العاملة في العراق المولدة للربح وتحويلات العاملين الاجانب. مع العرض ان الفترات التي اشتدت فيها الحروب ولا سيما في عقد الثمانينيات تطلبت اللجوء الى الاقتراض الخارجي واشاعة ما يسمى بالدفع الآجل، بسبب تدني الاحتياطيات الاجنبية التي استهلكتها الحرب وقد غطّت تلك الاتفاقيات جانبا بسيطا من احتياجات القطاع الخاص الاستيرادي، قبل ان يؤذن بممارسة سياسة الاستيراد بدون تحويل خارجي والتي قادت الى فوضى في مصادر التمويل وتوليد سوق صرف سوداء واسعة ممولة لتلك العمليات الاستيرادية، وبكلف تضخمية مشوهة لهيكل الاسعار.

ب- مرحلة استقلالية البنك المركزي العراقي

وهي المرحلة التي ابتدأت منذ العام 2004 والمتمثلة بصدور قانون البنك المركزي العراقي رقم 56 لسنة 2004 حيث انفصلت موارد الحكومة المركزية بالعملة الاجنبية عن الاحتياطيات الاجنبية للبنك المركزي العراقي. وان ممارسة وظيفة بنك الدولة في ظل الاستقلالية، جعلت من ايرادات الحكومة بالعملة الاجنبية والممثلة بحساب DFI (وهو الحساب الذي يمثل عائدات ايرادات النفط التي تصب مباشرة في الموازنة العامة) وعليه فأن حساب DFI أخذ يدار ويسجل في الميزانية العمومية للبنك المركزي ضمن بنود خارج الموازنة Off Balance Sheet وليس كما كان يجري في المرحلة السابقة اللاإستقلالية للبنك المركزي. وبهذه الطريقة تولدت احتياطيات البنك المركزي العراقي بالعملة الأجنبية منذ العام 2004 عبر اتجاهين:

الاول : وهو الاتجاه الغالب او المباشر:

ويتمثل بقيام الحكومة بسد نسبة تصل ما بين 60 - 70 % من نفقاتها الداخلية بالدينار العراقي عن طريق مبادلة الدينار المنتج في البنك المركزي العراقي بكونه

سلطة الاصدار النقدي ومبادلته بالدولار لتمثل عملية مبادلة بين الميزانية العمومية والموازنة العامة أو بين بنود داخل الميزانية العمومية وبنود خارج الميزانية العمومية للبنك المركزي العراقي، وان هذه المبادلة تتم لأغراض سد النفقات المحلية بالدينار العراقي وان الدولار المتحصل لقاء هذه المبادلة، يمثل تراكما للاحتياطي الاجنبي للبنك المركزي العراقي، او ما يسمى بالموجودات الخارجية المكونة للنقد الاساس المستعمل في التداول. ويلاحظ ان تمويل تجارة الاستيرادات الحكومية يتم من المتبقي من النسبة في اعلاه عبر ادارتها من جانب المصرف العراقي للتجارة TBI والذي انشأ في العام 2003 لتمويل الاستيرادات الحكومية كبديل مؤقت او دائم لمصرفي الرافدين والرشيد المثقلين بالديون الحكومية الخارجية ودعاوى الحجز القضائي والتي جميعها ما زالت في طريق تسويتها.

الثاني: وهو الاتجاه غير المباشر:
ويتمثل ببعض التدفقات من تحويلات مقيمة في الخارج، الى مقيمين في الداخل ولكن بالرغم من ذلك كانت التحويلات من الكيانات غير المقيمة او (خارجية) الى كيانات غير مقيمة (داخلية) قد تركت بعض بصماتها على تدفق العملة الاجنبية في السوق المحلية، وهي ناجمة عن بعض مصروفات الجيش الامريكي قبل انسحابه في نهاية عام 2011 ومختلف الواجهات الاجنبية الأخرى. وبناء على فصل احتياطيات العملة الاجنبية الى قسمين؛ الأول يخص الحكومة ويتولى تمويل التجارة الحكومية من حساب صندوق تنمية العراق DFI والثاني احتياطيات البنك المركزي التي تتولى في واحدة من وظائفها تمويل التجارة الخارجية للقطاع الخاص عن طريق تلبية طلبات المصارف لها من خلال مزاد العملة الاجنبية. أي النافذة التي يمارس البنك المركزي فيها وظيفة عمليات السوق المفتوحة في مبادلة الدولار بالدينار، ولكن حقيقةً ليس لتمويل التجارة الخارجية للقطاع الخاص واحتياجاته من النقد الاجنبي فحسب بل يمارسها كسياسة نقدية للتدخل في استقرار سعر الصرف والسيطرة على مناسيب السيولة المحلية واحتواء قوة النفقات الحكومية التي تولدها الموازنة العامة؛ إذ تولد النفقات العامة قوة طلب محلية متنوعة جدا على السلع والخدمات الخارجية امام هشاشة التنويع الاقتصادي المحلي، وتعاظم الانفاق الفردي المستمد من قوة الإنفاق العام في الموازنة العامة، الذي يمثل أس التضخم الناجم عن ضغوط الطلب أو الانفاق الكلي ما لم يلبَ. في وقت تضيق فيه قوة العرض المحلي من السلع والخدمات؛ إذ لا تشكل مساهمة القطاع الزراعي والصناعي سوى 5% من تكوين الناتج المحلي الاجمالي، ما جعل مزاد العملة الاجنبية وسيلة لامتصاص قوة الانفاق الحكومي المولد من الريع النفطي أو الدين الداخلي المغطى اليوم باقتراض غير مباشر من البنك المركزي العراقي، واستمرار تغذية السوق واحتياجاتها الواسعة من الطلب على السلع والخدمات الاجنبية

(أي عبر تمويل البنك المركزي للتجارة الخارجية للقطاع الخاص بوسائل وآليات تمويل متاحة، ولدها انعزال العراق عن العالم وانزواؤه ضمن الفصل السابع). وإن زوال المؤثر المذكور لا يمكن ان يوفر مباشرة كفاءة عالية في تمويل التجارة الخارجية للقطاع الخاص، إلا من خلال الدفع المقدم او المباشر Cash in Advance كبديل لوسائل تمويل التجارة الخارجية عن طريق الائتمان التجاري او الاعتمادات LCs لكون العراق يحظى بمخاطر ائتمانية Credit Risk ولا يوجد لدى البلاد او مؤسساتها تصنيفا ائتمانيا rating (حتى وقت قريب) يعتد به في النظام المالي الدولي لكي ينتقل تمويل التجارة من الدفع النقدي عن طريق التحويل المباشر للعملة الاجنبية الى الدفع عن طريق الوسائل الائتمانية، في تمويل التجارة المذكورة آنفا كرسائل الاعتمادات LCs او تحصيل المستندات Documentary collections وغيرها من وسائل تنظيم تمويل التجارة الخارجية.

مقترح استحداث مصرف لتمويل تجارة القطاع الخاص

في ضوء ما تقدم، فقد بات من الضروري التوسع في تمويل تجارة القطاع الخاص بالعودة إلى أصول تمويل التجارة الخارجية عن طريق فتح الاعتمادات المستندية من خلال إقامة أو تأسيس بنك مشترك (مصرف تمويل التجارة الخارجية للقطاع الخاص) يكون مالكوه هم المصارف الحكومية التجارية والأهلية، وترتبط تمويلاته بنافذة البنك المركزي لبيع العملة الأجنبية، ويراقب تجارياً من سلطة وزارة التجارة والجهاز المركزي للتقييس والسيطرة النوعية وإدارة الكمارك، بما يضمن تدفق السلع إلى العراق بالكمية والنوعية التي يتطابق بها التمويل الخارجي للتجارة (كتدفقات مالية خارجة) من التدفق الحقيقي للسلع والخدمات الداخلة، وهو أمر يحقق غاية الطلب على النقد الأجنبي في تحقيق منافع للاقتصاد الوطني، دون تسربات خارجة سالبة، لا تضفي على الإقتصاد الوطني أي قيمة مضافة.

الثقافة الجديدة: اشكالية العلاقة بين السياسة المالية والسياسة النقدية تطرح نفسها أيضا، حيث تواصل الخلل في الجمع والتنسيق السليمين للسياستين النقدية والمالية؛ فالسياسة النقدية التي طبقها البنك المركزي في توجهه لتقوية العملة العراقية ولإدامة استقرار سعر الصرف وتحديد سعر الفائدة ومكافحة التضخم تبدو انكماشية، حيث القيود التي يتبعها، صارمة في مرحلة يسعى البلد فيها للنهوض والبناء. بالمقابل ونتيجة لما ما تدره الريوع النفطية من عوائد كبيرة الحجم، تبدو السياسة المالية التي تتبعها الدولة العراقية ذات طبيعة توسعية. وهنا يمكن الاتفاق مع ما جاء في خطة التنمية الوطنية 2013-2017 حين تمت الاشارة "الى استمرار تعرض الاقتصاد العراقي لضغط الطلب الكلي الفعال والذي عمل بقوة من خلال مضاعفة الموازنة الانفاقية حيث باتت تأثيراته تفوق حدود تتوسع في السياسة النقدية نفسها، مولدة فجوة تضخمية. وبهذا

امست الآثار التضخمية في الموازنة العامة سمة طالما تغذيها نفقات ريعية غير خاضعة لمضاعف الضرائب".

وفي ضوء اهتمامكم بالسياسات النقدية والمالية وخبرتكم الطويلة في البنك المركزي العراقي وتدرجكم في المسؤوليات، حتى وصولكم الى منصب نائب رئيس البنك المذكور، هل يمكنكم التوسع في هذه الاشكالية: اشكالية العلاقة والتنسيق بين السياسة المالية والسياسة النقدية وفك رموز هذا التناقض.

د.مظهر محمد صالح: اذا كانت الموازنة العامة عبر سياستها المالية قد اخفقت في تحقيق قاعدة قوية للنمو الاقتصادي ومالت كثيرا نحو الانفاق الجاري، بسبب ضعف القاعدة الانتاجية الوطنية، فان مثل هذا التوجه يتقاطع مع المبادئ الاساسية للسياسة النقدية وأهدافها في تحقيق الاستقرار عن طريق التصدي للإنفاق او توليد عرض سلعي يعوض نقص العرض المحلي من خلال تمويل تجارة الاستيراد، وجعل العرض منسجما مع قوة الطلب. وبخلاف ذلك فان تقييد مزاد العملة الاجنبية امام نواقص خطرة في تنويع العرض المحلي واخفاقات سياسة التنمية، لا يؤدي إلا الى توليد كارثة في الاقتصاد، تتمثل بضرب عناصر الاستقرار فيه، وإبعاد وتحريف السياسة النقدية عن اهدافها في اكبر موازنة عامة تقدر بنحو 128 ترليون دينار عراقي في عام 2019. واذا ما اريد تبديل فلسفة السياسة النقدية في تنفيذ بعض ادواتها كمزاد العملة الاجنبية، فينبغي ابتداءً العمل على تغيير فلسفة السياسة المالية وجعلها سياسة مولدة للتنمية وتوسيع العرض وقاعدة الانتاج المحلية وتعظيم كفاءتها وتقليل مستويات البطالة الفعلية التي ما زالت تزيد على 20% من اجمالي القوة العاملة. مما يتطلب تقييم حزمة السياسات الاقتصادية، بعيدا عن اي توجهات انتقائية في تقييم بعض السياسات دون الاخرى.

الثقافة الجديدة: حول الاختلالات البنيوية التي تعاني منها الموازنات الاتحادية لجهة توزعها بين مفردات الايرادات والنفقات الاجمالية من جهة، وبين النفقات الاستثمارية والتشغيلة من جهة ثانية. حيث يلاحظ طغيان الطابع التوزيعي والاستهلاكي على توجهات الموازنات السنوية؛ اذ استحوذت الرواتب والأجور والتعويضات المتنوعة والإعانات على ما بين 70 و 80 بالمائة من الموازنة التشغيلية.

وتشير المعطيات الاحصائية الى ان عدد موظفي الدولة ارتفع من حوالي 850 الف شخص عام 2004 الى حوالي 2,7 مليون شخص عام 2010 و الى حوالي 3 مليون شخص عام 2012 (ولا نعرف كم تبلغ الان في عام 2019)، هذا عدا العاملين بأجور يومية والمتعاقدين، وعدا العاملين في الشركات العامة.

واذا ما اضفنا هذه الاعداد فان الرقم سيزيد الى اكثر من 4 مليون شخص، اضافة الى حوالي 2 مليون متقاعد وحوالي مليون شخص يتسلمون المعونة الاجتماعية، فان العدد سيصل الى اكثر من 7 مليون انسان،

وتبلغ المبالغ المدفوعة سنويا كأجور ورواتب وما يماثلها حوالي 45 مليار دينار.

لقد ارتفعت اعباء الدولة المالية المتعلقة بتغطية الرواتب والخدمات المقدمة للجهاز الاداري. وفي نفس الوقت ادت هذه الحلول الى الارتفاع في نسبة البطالة المقنعة، وتعقيد عمل الجهاز الحكومي. ولم تؤد هذه السياسة الى حل مشكلة البطالة جذريا، وانما ادت الى تعزيز اعتماد عدد اكبر من الشعب العراقي على الحكومة، وتعميق التوجه نحو سيطرة الحكومة على مصائر الشعب. وفي نفس الوقت ارتفعت مطالب الجماهير من الحكومة للقيام بحل المشاكل المستعصية المتعلقة بالخدمات والصحة والتربية والتعليم والفقر والبطالة والسكن وغيرها من المطالب الحياتية.

وفي احدى مقالاتكم اشرتم الى ملاحظة مهمة وهي: ''ان انفراد القطاع المالي بالانتقال الى السوق الحر لوحده مع فقدان اعادة هيكلة القطاع العام والخصخصة الملائمة والبنية التحتية التشريعية التي تساعد على الانتقال الكلي للاقتصاد للعمل وفق آليات السوق مع تصلب اتجاهات الموازنة العامة صوب التوزيع والتصدي لمشكلات البطالة الشاسعة من خلال توسيع ظاهرة الاستخدام والتوظيف في موازنة تشغيلية متنامية باستمرار دون توافر قدر من الكفاية الانتاجية في الموازنة الاستثمارية. اذ اسهمت جميع هذه التوجهات في سياسة الموازنة العامة والسياسة الاقتصادية المرافقة لها في تعطيل نشاط التنمية الاقتصادية وتبديد الفائض الاقتصادي المترشح من الرأس المالي للدولة، حيث تهدر الموازنة العامة سنويا عوائد الريع النفطي على سوق ضعيفة الكفاءة والانتاجية، تلتهم مصروفات الموازنة، وتستحيلها الى ادخارات سالبة بشكل او بآخر بعد اشباع الميول الاستهلاكية عبر بوابة القطاع المالي المنتقل الى اقتصاد السوق والمندمج في انتقاله بالاقتصاد المالي الدولي وبأتجاه واحد مستنزف للموارد ومعطل للتنمية. ولم تعد السوق الوطنية بكلياتها سوقا تنافسية في توفير الاستخدام لقوة العمل وتنمية الاستثمار المادي بالكفاية التي يتطلبها التنوع الاقتصادي للبلاد لكون منظومة رأس المال منغمسة بطرفيها (رأس المال المالي للدولة ورأس المال المالي الاهلي) في اللعبة اللاتعاونية التي تحرم البلاد من الرفاهية الاقتصادية المنشودة وبلوغ الامثلية في تخصيص الموارد بين الاستعمالات المختلفة وتعظيم الانتاج المادي ورفده بالاستثمارات الحقيقية كي تؤشره معدلات بطالة منخفضة''.

أ- **نطمح** الى المزيد من التفاصيل وإلقاء الضوء على بعض جوانب هذه الإشكاليات:

ب- يهمنا هنا أن نسمع رأيكم وتعليقاتكم على هذه الاطروحات :

ج - وفي المرحلة الانتقالية المتوترة والمفتوحة على كل الاحتمالات ، هل يمكن الحديث عن '' تنمية مستقلة '' ذات مضمون رأسمالي في ضوء ظروف بلادنا التي تحتل موقعا تابعا ضمن الاقتصاد الرأسمالي،

وتندمج بشكل متعاظم في التقسيم الدولي الرأسمالي المعاصر للعمل؟ مارأيكم؟

د- ماهي برأيكم الآثار التي تركها المشروع الاقتصادي لسلطة الاحتلال على واقع تطور الاقتصاد العراقي، وكيف تقيمون هذه "الوصفة" النادرة؟!

د.مظهر محمد صالح: يمثل السوق بشكل دقيق واسطة تمتاز عن اي من أشكال التنسيق الاقتصادي الاخرى ذلك بتوفيره آصرة اجتماعية ملزمة للملكية الخاصة. فالسوق المتروك لنفسه يظل اعمى البصر اجتماعياً وبيئياً. وهو ليس في وضع يستطيع فيه ان يهيئ السلع بوتيرة مناسبة ليضعها تحت التصرف العام. ولكي يستطيع السوق ان يفتح بذور وازهار فعاليته بايجابية حقيقية، فأنه بحاجة الى انظمة وضوابط وعقوبات كفوءة ترسمها الدولة لفرض الانضباط تؤازرها قوانين اكثر فعالية، لانتظام الكيان الاقتصادي وبناء اسعار عادلة ومستقرة.

فمن وحي تلك الأسطر التي جاء بها برنامج هامبرغ للحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني للعام 2007 في أعلاه وجدنا من المناسب التصدي لمستقبل العلاقة بين الدولة والسوق في الإقتصاد العراقي والوقوف على طبيعة التحول من المركزية الريعية الى ديمقراطية السوق. اذ ما زالت الثروة النفطية هي المورد السيادي المالي الغالب الذي تصطف حوله قوة الدولة الإقتصادية والسياسية مركزياً، سواء في دور عوائد النفط في تركيب الناتج المحلي الإجمالي الذي لا يقل عن 45 – 55% من اجمالي الناتج المذكور أو في موارد الموازنة العامة الاتحادية التي تزيد على 90%. لذلك وُسم النظام الاقتصادي في العراق (الذي مازال يحمل صفات الدولة الريعية وبميول وتوجهات إقتصاد السوق)، بنظام: الدولة – السوق لكن دون تلازم حقيقي يذكر. فالتحقق في طبيعة الامن الانساني (الذي لازم نظام الدولة – السوق) قد أعطى تعظيماً لدور الدولة في تشغيل وتوليد ما يسمى بالدولة الكبيرة. إذ تعاظمت أعداد المشتغلين في الوظائف الحكومية خلال السنوات العشر الأخيرة بنحو 4 مرات في حين تزايدت المعاشات من أجور ورواتب بنحو 7 مرات، وأصبح الدخل الحكومي مسؤولا عن توفير العيش لقرابة 20 مليون انسان باستثناء المتقاعدين والرعاية الاجتماعية، وعلى وفق نظام الإعالة في العراق. بمعنى آخر ان اربعة ملايين موظف أو اكثر أصبحوا مسؤولين على إعاشة خمسة افراد (موظف واحد لكل اسرة) ليصبح الأمن الإنساني مغطى مباشرةً بنسبة 60% من سكان العراق عدا (الرعاية الإجتماعية والمعاشات التقاعدية). فتوزيع الدخل على "منحنى لورنس" في العراق يقدر بنحو 39% وهو أفضل من مجموعة كبيرة من البلدان ذات الأسواق الناشئة في آسيا وأمريكا اللاتينية من حيث عدالة التوزيع. وهكذا وُلدّ من نظام (الدولة – السوق) صمام أمان في الامن الإنساني، وهو نظام حصانة مجتمعية ذاتي يحمل الكثير من العدالة، ولكن لا يمكن اعمامه كنظام لبناء الحياة الاقتصادية واستدامتها طالما ظل التشغيل مقتصراً على الوظائف

الحكومية أو الارتباط بها (بغض النظر عن كونها منتجة أو غير منتجة) كسياسة لتوزيع الدخل الوطني الريعي عبر موازنات الدولة، وتوفير فرص العمل الحكومية دون تعظيم الإنتاج الحقيقي وتنويع مصادر الدخل الوطني الاخرى في النشاط الخاص، وجمود برامج تنمية قوية وفاعلة موجهة نحو استدامة اقتصاد السوق.

2 - اجتماعيات الاقتصاد السياسي في العراق ومشكلاته

ثمة تضاد بين نشوء السلطة الريعية الشديدة المركزية وبين السوق الوطني المولد للطبقة الوسطى والموفر للأمن الإنساني ومواجهة الفقر. وهما متغيران متضادان في رسم صياغة متسقة للنظام الاقتصادي للعراق. فالسلطة المركزية الريعية لا تسمح بطبيعتها بولادة السوق المستقل، ما يعني موت الطبقة الوسطى المستقلة بموت السوق او تدهوره. وبناء على ذلك فالتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي أفرزتها صراعات الانظمة السابقة في إدارة الاقتصاد السياسي للعراق اقتصرت على طبقة وظيفية محدودة ومجموعات منتفعة مرتبطة بتلك الانظمة. ومع تدهور الريع النفطي او عوائد النفط، بسبب الحروب والصراعات الماضية انحدرت الطبقة الوظيفية على سبيل المثال الى صفوف الطبقة الفقيرة، لتشكل الطبقة الفقيرة خلال العقد التسعيني قرابة 80% من سكان العراق.

وهكذا فإن الاشكالية المركزية في تركيبة النظام السياسي أدت الى ولادة إشكالية اكبر في عجزها في حماية الطبقة الوظيفية نفسها، والتي تدهور أمنها الإنساني بإهتزاز مقومات الأمن العام في البلاد، ولم يستطع النظام السابق ـ على سبيل المثال ـ فصل رعايته لموظفيه الحكوميين عن مشكلاته الأمنية الواسعة، ومن ثم فقدانه لنظام مستقر للرعاية الاجتماعية. وعلى الرغم من تواجد رأسمالية الدولة والتي تقابلها اليوم رأسمالية مالية ليبرالية، ولاسيما بعد العام 2003، إلا ان سياسة التوظيف الحكومي الواسع، كانت مصدة قوية لتوليد نظام مؤقت ذاتي وكبير للرعاية الاجتماعية. فثمة تضاد ما زال مستمراً بين نشوء السلطة الريعية المولدة للطبقة الوسطى الوظيفية، والتي رافقها نظام رعاية وأمن اجتماعي وظيفي واسع النطاق، وبين تعطل السوق في توليد طبقة وسطى مكتملة مستقلة من خارج الحكومة، تضمن النمو الاقتصادي والاجتماعي المستدام. وبهذا فقد العراق جزءاً من بوصلته الاقتصادية الذي انتهت بموجبه كلتا الرأسماليتين (رأسمالية الدولة والرأسمالية المالية الليبرالية) متباعدتين دون ان يتوافر فكر انمائي موحد او رؤية مشتركة في ادارة التنمية وايجاد رابطة موحدة للامن الانساني إلا من خلال الوظائف العامة. كما استمر النظام الاقتصادي بايجاد معادلة غير مكتملة بين رأسمالية الدولة الريعية، ونظام السوق الحر (كقوة ليبرالية خارج الحكومة) في وقت ظلت أجهزة الدولة تعامل الاخير كمقاول ومجهز وليس شريكا واضحا في صنع المستقبل الاقتصادي، وعلى وفق مبدأ توازن المصالح وصناعة شراكة تنموية حقيقية وبناء على ما تقدم نجد من الاهمية

بمكان التصدي الى: بنية الانموذج الريعي – الليبرالي في منطلقاته وتحولاته وعلى النحو الاتي: استطاعت الدولة المتحولة في العام 2003 من توصيف اطار نظامها الاقتصادي الجديد كنظام (ريعي – ليبرالي) بديل عن النظام الاقتصادي الهش (الدولة – الامة) وهو النظام (الريعي – المركزي) القائم على التمركز الشديد للدولة الفردية في العراق، الامر الذي ظل يحدد التوجهات المقبلة للسياسة الاقتصادية، وتركيب ثوابتها ومتغيراتها واتجاهاتها المالية والنقدية والتجارية والتشغيلية كافة كقوة مستهلكة تخدم ليبرالية الاستهلاك في ميكانيكيات هشة، من اطراف السوق العالمية، دونما قدرة على توليد الانتاج وتنويع الاقتصاد الوطني وفق الهيكلية الاتية:

أ- الدولة – المكونات: مشتقات الانموذج الريعي – الليبرالي:

جاءت السياسة الاقتصادية منسجمة وحالة مأزق الليبرالية في بلادنا كواحدة من دول العالم الثالث المتحولة (بين الديمقراطية والعولمة من جهة) و(الدولة – الامة) من جهة اخرى، معتمدة على قاعدة النظام الاقتصادي (الريعي – الليبرالي) كبديل (للنظام الريعي – المركزي للدولة الامة). وانتهت كلتا الرأسماليتين في العراق بعد عام 2003 (راسمالية الدولة والرأسمالية الخاصة) متباعدتين في اسس الاغتراب عن التنمية، ولكن منسجمتين في الحركة والاتجاه وبأهداف مشتركة، توافق مسارات العولمة والانفتاح نحو السوق الدولية، من دون أن يتوافر فكر إنمائي موحد أو رؤية مشتركة تجمعهما في نطاق متجانس للتعبير عن السوق الوطنية، أو حتى التطلع الى التنمية الشاملة بهدف متماسك وموحد، خارج فرص الاستهلاك والربح والمضاربة وانتزاع الريع. إذ ظل فائض الموارد المالية العالي نسبياً حتى العام 2014 (الذي أمسك به رأس مال الدولة الريعية) مولداً ظاهرة تسوغها على سبيل المثال معدلات البطالة الفعلية المتواصلة في سوق شبه حرة وبمرتبتين عشريتين طوال عقد من الزمن، وهو إجراء أوهَن اتصال رأسمالية الدولة براسمالية السوق، في نهج استثماري متسق، وبناء المستقبل الاقتصادي الواعد للبلاد. كما استمر أداء السوق (كمقاول منفذ للموازنة الاستثمارية خارج النشاط الريعي واستثماراته) ضعيفاً يعكس وهن الشراكة الرأسمالية في منهج التنمية والتقدم الاقتصادي. إذ أشّرت القدرة التنفيذية للمشاريع الاستثمارية الحكومية الملتزمة من القطاع الخاص معدلات تنفيذ لم تتجاوز 27 بالمئة من التخصيصات الاستثمارية السنوية لغاية العام 2014 وهي المشاريع والنشاطات الاستثمارية التي تولى القطاع الخاص تنفيذها عن طريق المقاولة في الغالب، بل تدنت النسبة بين (صفر بالمئة الى 10 بالمئة) في تنفيذ مشاريع حيوية، مثل مشاريع المياه والمجاري والبلديات للعام 2013 على سبيل المثال، وعلى وفق تقرير لجنة الخدمات في مجلس النواب. ويلحظ ان هذا الاخفاق ظل حبيس المدرسة الليبرالية الجديدة التي تنظر الى الدولة

بوصفها كياناً استغلالياً نهاباً بالضرورة، وتنظر بالوقت نفسه الى القطاع الخاص بكونه جهة ريعية (تسعى الى تحصيل الريع حتى بالتهرب الضريبي rent seekes)) وهي قوة انتهازية بطبيعتها. وعلى الرغم من تدخل الدولة في نطاق ضيق لتنظيم المناخ القانوني لعمل السوق الليبرالية وتحديد قنوات اتصال الدولة مع السوق وفق الانموذج الريعي – الليبرالي، الا ان الليبراليين العراقيين وفكرهم السائد ظل يدعو الى الفصل التام بين الدولة والقطاع الخاص دون احداث شراكة حقيقية. وعلى الخلاف من ذلك اخذت سلطة الائتلاف المؤقتة في عام 2003 برسم الحدود القانونية لاندماج الاقتصاد الوطني باقتصاد العولمة، ومن ثم رسمت مسارات السياسة الاقتصادية في محاورها المختلفة، على وفق مبادئ تحرير السوق العراقية وتسهيل إندماجها بأسواق العالم او (عولمة العراق) دون خلق انسجام لسوق وطنية موحدة، مؤتلفة مع الدولة وعلى النحو الاتي:

اولاً: تبنى العراق منذ العام 2003 سياسات انفتاحية واسعة لتأسيس قواعد اقتصادية وتشريعية مهمة تعمل وفق آليات نظام السوق. إذ ساعد جُلها على تحسين تجارة العراق الخارجية الاستهلاكية. فبعد حصار اقتصادي دام اكثر من عقد ونيف من الزمن، ادى الى تهميش العراق في خريطة النظام الاقتصادي العالمي وحرمانه من فرص الاستثمار والتقدم والتنمية والمعرفة والتكنولوجيا (التي كان ينبغي ان تعينه على مواجهة المستجدات والتطورات التنموية والهيكلية السريعة التي حصلت للسوق الدولية، وتغير قدراتها التنافسية بشدة خلال العقود الثلاثة الماضية). فقد ظل العراق يعاني من إرث انعزاله عن محيطه الدولي في خضم عالم اجتاحته تيارات اندماج شركاته وتحرير اسواقه وتكاملها ولاسيما المالية منها وسيادة المذهب الليبرالي الجديد الذي اقتضى تحولات اقتصادية واسعة في مجال المعلوماتية والخدمات المالية التي تنسجم وأممية النشاط الانتاجي. وبالرغم من ذلك نجد على العكس، اذ قُيدت البلاد من الاندماج الإنمائي بالدور الذي تؤديه الشركات المتعددة الجنسيات في ازدياد الميزة التنافسية للمنتجات التي بدأت تولدها اسواق العالم. وفي خضم هذه التبدلات في الفضاء التجاري والمالي الدولي، استطاع العراق بالرغم من ذلك الانتقال الى مستويات مهمة في التحول الى اقتصاد السوق لكسر آثار عزلته عبر الانخراط في مساحة قوية من الليبرالية الاقتصادية التي تركزت في تحرير مجالات تجارة العراق الخارجية من السلع والخدمات وسبل تمويلها، وكذلك مجالات التكيف الحاصل في الخدمات المالية وتحسين بيئة الاستثمار الاجنبي من خلال تشريع قانوني المصارف والاستثمار وقانون البنك المركزي وتعديل قانون الشركات، بما يسمح للمصارف الاجنبية العمل في العراق وبانتقال رؤوس الاموال وعلى نحو يخدم انفتاح العراق على العالم في ظروف اقتصاد ريعي مركزي صعب المراس

في تفهم ليبرالية السوق. وعلى الرغم من أن هذه التحولات ادت الى توفير فرص ايجابية وأسس قانونية وتنظيمية واعدة لبيئة الاعمال العراقية، إلا ان كل ذلك لا يكفي لوضع العراق على مسار المنافسة الاقتصادية الدولية وتنويع الاقتصاد وتيار نهوضه الإنمائي الصائب.

ثانياً: وعلى الرغم مما تقدم ما زال هناك اكثر من الفي نص من النصوص التشريعية المعرقلة للحرية الاقتصادية ونشاط السوق، تتولى الاوساط القانونية اليوم دراستها والتي يقضي الحال تعديلها لكي يتمكن العراق من الاندماج في التجارة والاستثمار الدولي وتهيئته على سبيل المثال للانضمام الى منظمة التجارة العالمية وفق شروط العضوية فيها، كي تحصل بلادنا على شرط الدولة الاكثر رعاية ومبدأ المعاملة الوطنية وغيرها. واللافت، فإن تحرير السوق الوطنية وتوجهات اندماجها في السوق العالمية افضت اعرافاً اقتصادية وتوجهات ليبرالية منفلتة نسبياً، عملت على تجميد اية تشريعات (حمائية) تراعي التنمية وحقوق المستهلك والمنتج الوطني، وهي حقوق أممية تمارسها البلدان المختلفة لضمان تقدم اقتصاداتها من مشكلات الاغراق التجاري وقمع التنمية فيها. فعلى سبيل المثال لم تُفعّل قوانين (التعرفة الكمركية والتنافسية وحماية المنتج الوطني وحماية المستهلك) بصورة كافية، اذ ظلت هذه القوانين على الرغم من تشريعها منذ سنوات حبراً على ورق. ذلك لقوة المذهب الليبرالي السائد الذي ربط المؤسسة التشريعية وقواعدها الديمقراطية والرقابية بمناخ العولمة السائب لتجاوز المأزق التاريخي الايديولوجي المنوه عنه انفاً.

ب- منحى السياسة الاقتصادية في عقدة (الدولة – المكونات)

ثمة اتجاهان في الفكر الليبرالي أحاطا السياسة الاقتصادية للدولة وصلتها بالسوق في العراق:

الاتجاه الاول:

لم تلق فكرة (الدولة – المكونات) او المحاصصات ضمن حل مأزق الليبرالية الجديدة في موضوع الدولة الصغيرة (small state assumption) بل على العكس فإن دولة المكونات اسهمت في بقاء مفهوم الدولة الكبيرة. إذ تحاول المكونات والمحاصصات الضغط الانفاقي صوب ابراز سعة (المكون) مالياً ولا سيما من خلال تعظيم المصروفات الاستهلاكية او الموازنة التشغيلية ويتصرف (المكون) مالياً وكأنما هو سياق محتمل او بديل (للدولة – الامة). وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الاتجاه في طبيعته المتناقضة قد سهل الخروج من مأزق الليبرالية الجديدة ذلك طالما ان الاندماج في السوق العالمية او العولمة يرى في (الدولة – المكونات) بانها مجرد (فيدرالية ديمقراطية) تحرك على إدامة المسارات الكلية للنظام الاقتصادي السياسي العالمي وتعزز من مفهوم (الدولة – السوق) وإن تلك المكونات (المحاصصات) لا يمكن ان تتحول في ما بينها الى بناء (الدولة – الامة) في ايجاد وطن موحد يتمتع بالرفاهية والحرية

الاقتصادية. كما ان مخاطر السياسة (للدولة – المكونات) هي مكرسة انفاقياً صوب الاستهلاك النهائي لا للتنمية وتوجهاتها الانتاجية، ولا تعظم سوى مبدأ خطر في الجغرافية السياسية الدولية وهو ما يسمى (بالاحيائية الاقليمية Bioregionalism) والتي تعني ذوبان (الدولة – المكونات) بالاقاليم السياسية والاسواق الاقليمية لدول الجوار المماثلة لها او لمعتقداتها عبر الحدود. وهكذا يرى الفكر الليبرالي في موضوع (الاسواق المتحاصصة) كمحاولة مرحلية لنقل ديمقراطية (الدولة – المكونات) الى (فيدراليات ديمقراطية) ترتبط بأسواق العالم، ولكن على نحو اقوى من الرابطة الوطنية المركزية التي تراها (الدولة – الامة) قبل بلوغ مفهوم (الدولة – السوق). والامثلة على ذلك منها تحريم تداول منتجات دول الجوار بعضها البعض داخل الاسواق المحلية، وضعف السياج الكمركي السيادي وهشاشة فاعليته وغيرها من الامثلة في مخاطر الاحيائية الاقليمية التي اهمها انتقال فائض رأس المال التمويلي (financial capitalism) وتراكماته الى معاقله في اسواق الاقليم الجغرافي المحيط بالعراق وحرمان البلد من فوائض مهمة للتنمية.

الاتجاه الثاني:

ان سيادة المستهلك والنزعة الى الاستهلاك هما متغيران اساسيان يوجهان غايات النظام الاقتصادي ونشاطاته كافة كما تريده المدرسة الليبرالية في الاقتصاد العراقي. وإن المستهلك هو اشبه بالمالك اليوم كما يزعم اصحاب تلك المدرسة. وأن غايات السياسة جلها أمست ذات ميول استهلاكية او مغذية للنزعة الاستهلاكية على اقل تقدير. ولا تلتقي السياسات الليبرالية مع السياسات التي تتجه نحو التشغيل المنتج والمباشر لقوة العمل وتعظيم الرفاهية من خلال كثافة التراكم الرأسمالي المادي والبشري ومن ثم بلوغ شيء من الامثلية في الانتاج الحقيقي وصولا الى الرفاهية الاستهلاكية. وبهذا طبعت الموازنات الاتحادية وصممت السياسات المالية الاتحادية على مدار عقد كامل لتلبية رغبة (الدولة – المكونات) التي تفرض قيداً انفاقياً يقتضي تعظيم الجانب التشغيلي او الاستهلاكي في الموازنة الى اقصى حدود ممكنة، وحسب تدفق العوائد الريعية النفطية ولكن على حساب تعثر مزمن في الموازنة الاستثمارية، تفرضه اشكالية دولة المكونات نفسها، مستثنين من ذلك ارتفاع كفاءة الاستثمار في القطاع الريعي النفطي، وتميزه لوحده، الذي هو مصدر ادامة حياة الدولة – المكونات المشتقة من الانموذج الريعي – الليبرالي. وهكذا ارتفع عدد العاملين في (دولة – المكونات) من 800 الف موظف حكومي في نهاية 2003 الى قرابة 4 ملايين ونصف المليون موظف حكومي في مطلع العام 2017 وهو أمر على الرغم من تعارضه مع المدرسة الليبرالية التي تؤمن بمفهوم الدولة الصغيرة (الدولة – الأمة) ولكن في مفهوم (الدولة – المكونات) يوجد ما يسوغه فكراً وعملاً. فأصبحت السياسة المالية في توجهاتها

اشبه بشركة تأمين على الحياة تتولى ادارة (ثلاثة ملايين ونصف المليون) متقاعد حكومي مقابله 4,5 المليون موظف هم في الخدمة الحكومية حالياً يتقاضون رواتب، يصل متوسطها السنوي الى ضعف حصة الفرد في الناتج المحلي الاجمالي. اما سوق العمل المنتجة التي باتت خالية من التنظيم والضمان الاجتماعي، ذلك لقوة ليبراليتها المنفلتة، وعدم تجانسها تنظيمياً في توصيف قواعد العمل والحقوق، فإن عدد العاملين المنتمين اليها والذين يزيد عددهم على ستة ملايين عامل، فهم اليوم ضمن حركة النشاط الخاص السائب حالياً ولا يوجد ضمان اجتماعي فعال الا (لمئة وخمسين الفا) من العاملين منهم فعلاً او ربما اقل. وهناك عدد مماثل من العمال المتقاعدين، وهم بنحو 29 الف عامل متقاعد يتلقون مرتباً شهرياً وفق قانون الضمان الاجتماعي وبمبالغ شهرية ضئيلة لا تتجاوز 175 دولار للعامل المتقاعد الواحد، زيدت في المدة الاخيرة لتضعه فوق خط الفقر بقليل بنحو 350 دولارا، علماً ان العمال المنتظمين وفق قانون العمل والضمان الاجتماعي والمشمولين بصناديق الضمان العمالية لا يتجاوز عددهم 150 ألف عامل من اصل اكثر من ستة ملايين ونصف عامل، منتمين الى القطاع الاهلي كما ذكرنا انفاً. وبهذا حاولت (الدولة – المكونات) ممارسة وظيفة (الدولة – الامة) المجزءة مكوناتياً في صراع ذاتي مع الانموذج (الريعي – الليبرالي) والتحول نحو (الدولة – الامة) من ناحية السلوك الانفاقي الداخلي، وتغير مسارات السياسة المالية وتوجيهها باستعمال وظائف المالية العامة التقليدية في مصفوفة وظائف ونشاطات شديدة الانفاق، وتمتلك قوة ليبرالية مشتقة من مأزق الديمقراطية لدولة المكونات، الامر الذي جعل الانفاق السيادي – الاستهلاكي المكوناتي يسير نحو اقصاه في التبذير والصرف. فكل (مكون) يحاول التصرف على انه الدولة – الامة المعظمة للانفاق التشغيلي إزاء المكون الآخر.

وعُدَّ مثل هذا السلوك التبذيري كارثة، جرت في معطياتها، تحريف عائدات النفط وتخصيصها نحو ظاهرة الاستهلاك الحكومي (الانفاق التشغيلي) في سلم اولويات المالية العامة، وبما ينسجم وبنية دولة – المكونات والسوق الليبرالية الملتحمتين كلتيهما بالعولمة واسواقها الخارجية. فبين العام 2004 والعام 2014 تم صرف ما يزيد على النصف تريليون دولار على الانفاق الحكومي الاستهلاكي والحصيلة مؤسفة في نتائجها. كما انعكست التصرفات المالية (للدولة – المكونات) على توجهات السياستين النقدية والتجارية، وهما تتلقيان المتغيرات السالبة التي تدفع بهما القوى الانفاقية المستهلكة للدولة – المكونات العاملة في اطار ما أصطلح على تسميته بـ"المحاصصة السياسية" وهي نزعة اثنية او مناطقية تفكيكية تبذيرية السلوك، استهلاكية غير منتجة، وتتصرف من منطق الدولة – الامة وهي تلبس ثوب الدولة – المكونات. وهكذا أمست القدرة التشغيلية للموازنة الاتحادية، مُتسعةً في

بنائها الاستهلاكي غير المنتج وهو المسار الذي جعل (الدولة – المكونات) ترتبط بالسوق العالمية، عن طريق قنوات التجارة والتبادل الدولي والمالي المتنوع في فرص التنمية والغارقة في الرفاهية الاستهلاكية.

وتأسيساً على ما تقدم، فقد اخذ الفكر الاستهلاكي والنزعة الاستهلاكية في العراق بناء اولوياتها على مستوى السوق في اطار (الدولة – المكونات) وبأيديولوجيا ليبرالية استهلاكية معادية في سلوكياتها في بناء اسس التنمية، وهي مولدة في الوقت نفسه لثقافة اقتصادية، لا تأبه بأن يكون المنتج السلعي المستهلك في العراق مصدره اسواق آسيا ام الاناضول، طالما ظلت اسواق العولمة هي مظلة الانتاج – الاستهلاك الموجه نحو الداخل بأقل التكاليف الممكنة. وهذا هو ما تريده التيارات الليبرالية من اقامة (الفيدراليات – الديمقراطية) المعولمة أو تجديد (الدولة – المكونات) التي تتطلع الى تكريس ثقافة رفاهية الاستهلاك من خلال تغيير طراز الحياة، وتبديل نمط المعيشة وعلى وفق نزعة مجتمعية تبذيرية شديدة الاستهلاك قليلة الانتاج.

الثقافة الجديدة: تتصاعد الدعوات للاصلاح والتغيير... ولكن الشيطان يكمن في التفاصيل كما يقال. وعلى مستوى الاقتصاد، في واقع الحال نحن امام مقاربتين ومشروعين كبيرين؛ فهناك الخيار الذي يدعو الى الشروع بإصلاحات اقتصادية تهدف إلى توسيع قاعدة الاقتصاد الوطني الإنتاجية، وتغيير بنيته الأحادية وتحديثه، وتأمين توزيع أكثر عدلاً للدخل والثروة، وتنمية الموارد البشرية، والعناية بالفئات الاجتماعية الأكثر تضرراً. وان ينطلق هذا الإصلاح من الاحتياجات الفعلية الموضوعية لمجتمعنا في لحظة تطوره الراهنة، والتي تكمن في تحقيق التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية بالاستناد إلى الإمكانات الذاتية من جهة، مع السعي لبناء علاقات متفاعلة ومتوازنة ومتكافئة مع الاقتصاد العالمي، والاستفادة من الجوانب الايجابية لعملية العولمة، وتجنب الخلط بين مضمونها وطابعها الموضوعي من جهة وتجلياتها الراهنة من جهة أخرى، وخصوصاً وصفات الليبرالية الاقتصادية الجديدة.

وهناك على الجانب الاخر من المتاريس من يروج استراتيجية الخصخصة وآليات السوق العتيدة دون قيد او شرط! ومثل وجبة ساخنة على موائد طعامنا يُقدم لنا خطاب الخصخصة و"الاصلاحات الاقتصادية" يوميا، بمناسبة أو بدونها، وكاننا نعيش في فندق بخمس نجوم، رغم مرارة الواقع وسرياليته المفرطة. وما يثير الانتباه هنا، هو أنه وبعد تفاقم الازمة البنيوية التي غذّتها عوامل عديدة من بينها الانخفاض الكبير لاسعار النفط واستحقاقات احتلال داعش لثلث مساحة العراق، والنفقات العسكرية المتفاقمة جراء عمليات تحرير الاراضي العراقية من سيطرة قطعان داعش.. الخ، هو أن هذا الخطاب وما يرتبط به من سياسات و"منظّرين" قد بلغ درجةً من "الفصاحة" بحيث بات طرح مسألة إعادة

هيكلة الاقتصاد العراقي على وفق وصفة صندوق النقد الدولي الشائعة: الخصخصة دون قيد او شرط! في صلب أجندته، وهنا مربط الفرس كما يقال.

وإذا دفعنا هذه الاشكاليات الى نهاياتها المنطقية، امكننا ان نستنتج ان "الاصلاح المنشود" المنطلق من سياسة التكييف الهيكلي لا يعني بالنسبة للعديد من الفئات والطبقات الاجتماعية وخصوصاً الكادحين منهم في جميع المجالات، سوى تكريس المزيد من الحيف والتهميش، ومن اتساع الفوارق الطبقية والاجتماعية. بل ان هذا "الاصلاح" يخدم بالأساس مصالح فئات محددة، ومن بينها الفئات الكومبرادورية والطفيلية، ويمهد الطريق لحضور قوي للشركات متعدية الجنسية والاستثمارات الاجنبية في اقتصاد ضعيف وسوق مفككة وفوضى أمنية عارمة.

وهكذا يمكن اعتبار إجراءات التكييف والتثبيت والخصخصة التي تمليها المؤسسات المالية الدولية الرأسمالية ليس مجرد إجراءات تقنية للخروج من الأزمة، كما يشاع، بل تتحول الى "استراتيجية اقتصادية واجتماعية" تؤمن هيمنة المراكز الرأسمالية وتنشئ الاليات الضرورية التي تحافظ على تلك الهيمنة. وعبر هذه الاستراتيجية "تعيد المؤسسات صياغة آليات هذه الهيمنة والتبعية بما تحمله من نتائج اجتماعية واقتصادية وسياسية معروفة وتفقأ العين. ما رأيكم؟

ومن حقنا ان نتساءل، واقتصادنا يعاني من ازمة عميقة هي جزء عضوي من الازمة البنيوية الشاملة والمتعددة الصُعد التي تمر بها بلادنا في لحظة تطورها الحاسمة اليوم، هل حقاً أن الخصخصة و "الاصلاحات الاقتصادية الكبرى" المطروحة على وفق منطق وصفه صندوق النقد الدولي وشروطها المعروفة، ستكون صيرورة تطور حقيقي عندنا، على عكس التجارب السابقة في مختلف بقاع العالم؟

د. مظهر محمد صالح: لم تظهر الآصرة الليبرالية – الريعية او الدولة – السوق، وعلى مدى عقد من الزمن، إلا انموذجاً فريدا، ويقوي الاندماج في السوق الاستهلاكية العالمية او الذوبان بالعولمة الاستهلاكية، وعلى وفق شروط التحول السياسي الديمقراطي نحو اقتصاد السوق. وان تعظيم الانفاق غير المنتج لعوائد الثروة النفطية وضياع العوائد الريعية في نظام توزيعي – استهلاكي، قد اسس لاقتصاد لا يقوى على الاستثمار والإنتاج باستثناء موارد الثروة النفطية، ويقوي في نفس الوقت الاستهلاك الذي تغذيه اسواق العولمة وتؤازره وفرة نسبية من التراكمات المالية الادخارية، وهي شبه معطلة وتتسرب في نهاية المطاف من ايدي القطاع الخاص الى معاقل مالية خارجية، وتدفع بها حالة اللايقين والتردد في اتخاذ القرار الاقتصادي الاستثماري المحلي او صناعته. وبناء على ذلك، فقد اصبحت الديمقراطية السياسية – وتعظيم الاستهلاك وعلى وفق تدني فرص العمل المنتظمة المنتجة في نشاط السوق، عنواناً لفراغ التنمية وضياع مستقبل البلاد الاقتصادي كقوة منتجة خارج حدود

ومحددات الريع النفطي. وعلى الرغم من ذلك لا تنفي الديمقراطية السياسية نظاماً اقتصادياً بديلاً يحل محل الانفلات الليبرالي الاستهلاكي، ويعظم من آصرة الدولة – السوق (الانتاجية) الاجتماعية، وان شرط الضرورة الموضوعية في مثل ذلك التحول يقتضي ما يأتي:-

اولاً: اجراء تحول ايديولوجي في بناء الاقتصاد السياسي للعراق من (دولة – السوق) الى (دولة – السوق/ الاجتماعي) وهو مفهوم يتفوق على مفهوم الدولة – الامة نفسها. فالمواطنة العراقية هي الاساس الموضوعي في تكوين الانتماء السياسي لمستقبل التنمية الاقتصادية المستدامة في العراق.

ثانياً: على الرغم من ان الانموذج الاقتصادي (للدولة – السوق / الاجتماعي) يعكس تمثيلاً قوياً لرأسمالية الدولة، لكنه يمتلك قوة الشراكة بين الدولة والسوق او خلق الدولة التعاونية او التشاركية في بلادنا التي ما زالت الدولة تهيمن فيها على موارد البلاد الطبيعية الرئيسية وعوائدها المدرة للدخل السريع. فالتيارات الماركنتالية (التجارية – المحرر) الحديثة التي تؤمن بدور الدولة الاقتصادية الجديدة في العالم (وعلى خلاف المذهب الليبرالي الاستهلاكي)، ما زالت تؤكد على سبيل المثال اولوية رعاية الدولة الاشرافية او الرقابية او التشاركية على الجانب الانتاجي في العملية الاقتصادية. فالاقتصاد السليم في نظرهم، يتطلب وجود بنية انتاجية سليمة ترتكز على بنية تشغيل عالية لقوة العمل وبأجور كافية ورقابة او شراكة فاعلة للدولة. فالتجارة، وعلى وفق المذهب الماركنتالي الحديث هي ليست استيرادات جاهزة تتدفق من اسواق العولمة، بل انه إنتاج شراكة يرفد اسواق العولمة بالمنتج الوطني العراقي، اي تنويع النشاط الانتاجي المشترك أي الغالب. وان التجارب الاقتصادية التي خطها الانموذج الاقتصادي الياباني او الكوري وحتى الصيني قد وضعت على اسس بديلة، ادت الدولة فيها دور المشارك والملازم للانتاج. وبهذا جسدت التجربة الصناعية الآسيوية دور الدولة الماركنتالية الجديدة، وهي الرأسمالية الاعظم انتاجا والاوسع ازدهارا، كشريك للقطاع الخاص. وعليه فقد اشارت الموازنة الاتحادية للعام 2017 في المادة (14) صراحةً الى الشراكة بين الدولة والقطاع الخاص.

ففلسفة الدولة الراهنة هي الشراكة اولاً ثم الخصخصة المضمونة بقطاع حماية الانسان ثانياً، وهما المسار الراهن والقادم للتحول نحو اقتصاد السوق. فالاقتصاد العراقي في ظروفه الريعية الحالية والسير في البرنامج الاصلاحي الذي اعلن في آب 2015 من جانب الحكومة العراقية والمنهج الوزاري الحكومي في العام 2014، هو توجه يتماشى مع الدور الاقتصادي الجديد للدولة، ويسهل الشراكة والاندماج بين الدولة والنشاط الانتاجي الخاص. اذ ان هناك نصا واضحا وصريحا جاء في المادة 14 من قانون الموازنة الاتحادية للعام 2017 وكذلك المادة 15 من القانون نفسه للعام 2016 يؤكدان مبدأ الشراكة الاستثمارية بين القطاع العام والقطاع الخاص، وعلى وفق أيديولوجية او

منهجية إقتصادية تتخطى المنهج الليبرالي الاستهلاكي السائد (الذي اذا ما استمر فسيسهم لا محالة في تصديع الجغرافية السياسية والاقتصادية للعراق) من خلال العمل الجاد على تبني أيديولوجيا النشاطات الخالقة للسوق ذات النمط المنتج المتمثل بإشاعة الشركات المساهمة او المساهمة المختلطة وتهيئة الانتقال الى نظام السوق الاجتماعي الموحد كبديل للنظام الريعي - الليبرالي (المستهلك) الحالي والتخلص من اقتصاد سوق الظل (الاقتصاد غير رسمي وغير المعرف امام الهيئات الضريبية) والذي مازال يهيمن على 70% من نشاط القطاع الخاص حالياً.

ختاماً:

إن تشييد نظام ديمقراطي للاقتصاد السياسي للعراق يقترب من مفهوم (الدولة - السوق/ الاجتماعية)، والذي أشار إليه مشروع خطة التنمية الوطنية للاعوام (2018 – 2022) سيقود لا محالة الى ولادة الظروف الموضوعية في بلوغ غايات نظام السوق الاجتماعي بأركانه الثلاثة:

الاول خلق السوق: اي توليد انماط من الملكية المؤسسية التي تقوم على نظام الشركات وتسهيل تسجيلها واجازتها عبر تبسيط الاجراءات كسياسة عامة تتجه نحو تحسين مناخ الاعمال.

والثاني: تمويل السوق، عبر توجيه موارد الريع النفطي وتحويلها الى طاقات اقراضية ميسرة لقوى السوق المنتج (صناديق الاقراض الممولة من المورد السيادي ومثال ذلك برنامج اقراض 5 ترليونات دينار الى القطاع الخاص من البنك المركزي العراقي).

والاخير: حماية السوق، بصندوق التقاعد الوطني الموحد للدولة والقطاع الخاص. وهكذا ستتولى الدولة ضمان وحماية التنافسية ومنع الاحتكار واشاعة دولة الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية، من خلال إشاعة كفاءة الانتاج وعدالة توزيع الدخول والثروات وهي البنية الفلسفية التي تؤازر ديمومة السوق الاجتماعي. وهذا ما نعمل عليه في بناء الاقتصاد الوطني المتنوع وعلى وفق استراتيجية تطوير القطاع الخاص حتى العام 2030.

أدب
و
فن

الانتلجنسيا والثورة

د.عقيل الناصري

عاشت الانتلجينسيا العراقية منذ أن خطت سنوات فتوتها، في صراع مستديم مع واقعها ومحيطها الاجتماعي من جهة، ومع ذاتها الطامحة إلى تغير ذلك الواقع من جهة ثانية. مما ترتب على هذا الصراع عواقب جمة صاغت من الكثير منهم ما يمكن أن نطلق عليهم (مثقفين عضويين) ربطوا بين مهماتهم الحياتية غائيتهم التغييرية التي نظروا إليها كصيرورة اجتماعية سياسية، بخاصة بعد التغيير الجذري في 14 تموز وبالتالي وسموا الثقافة العامة بطابعها الاجتماعي وبنزعته التقدمية. رغم المنزع الاستعجالي لبعضهم.. أنهم يصارعون الواقع بأدوات تغييرية غير ملائمة مع ذات المهام، كما لو أنهم يصارعون السماء بأيديهم العارية. يدفعهم ويحفزهم إلى ذلك ايمانهم بعدالة غائية التغيير وضروراته لواقع ديناميكية التطور المرغوب.

-إن تصاعد الصراع الاجتماعي، العنفي والسلمي، بين المكونات الطبقية دليل مادي على تبني فكرة التنوير ومجالاتها، بخاصة أن الكثير منها يستند الى مرتكزات ما تخص حقوق الطبقات الاجتماعية، وكذلك مضمون العقد الاجتماعي بين الدولة والمكونات الاجتماعية والعلاقة بينهما المستندة للمواطنة، كما في عدالة توزيع الدخل القومي، وفي إلغاء قانون التفاوت بين المدينة والريف وغيرها من مجالات التنوير بأبعادها المتعددة والمنطلقة من الانسان والى الانسان كغائية مستهدفة. هذا من جهة.

- ما لعبته فئة المثقفين، بقدر الممكن والمتاح، من دور في إدارة مؤسسات الدولة والاهتمام بالمنجز الفكري من قبل الحاضنة الأرأسية (الدولة)، ومن ثم الارتفاع في مستويات دخولها ومعيشتها، نتيجة إعادة التوزيع النسبي للدخل الوطني الذي انعكس على الانتلجنسيا العراقية.

- الارتقاء بالوعي الاجتماعي في تجلياته الجمالية وبالنتيجة اعطاء المثقف دوره الطليعي في تعميق تربة التغيير وتحقيق ما خطته لنفسها ثورة تموز على كافة الاصعدة، التي باتت من الصعب تلاشيها بحكم عدم خضوعها للصدفة فحسب، طالما كانت ضمن التأريخ الذي في أحد جوانبه ليس سوى عملية الخلق الذاتي للإنسان عبر تطور عمله وإنتاجه وبالأخص الفئة المنتجة للأفكار.

- سعي الثورة لاستيعاب الحداثة والانفتاح عليها، كممارسة عملية مستهدفة وعتلة الاندماج العضوي في ماهية العصر، مما أدت إلى تفتح المواهب والكفاءات الفردية بصورة ملحوظة، حتى اصبحت المواهب قوة اجتماعية بفضل ما وفرت لها من شروط مادية ومعنوية لتطورها الذاتي ونضجها

الاجتماعي ورسمت مجالات إعادة إنتاج ذاتها وإسهاماتها في الانتاج الاجتماعي. هذا التحول قد أصاب وبهذا الكم والنوع الكبيرين، على الأخص، الفئات الاجتماعية الوسطى والانتلجنسيا المدنية، بحيث أهلها لاداء أدوار لم تكن ظروف المرحلة الملكية تسمح لها بادائها نظرا لتخوف النخبة السياسية الملكية منها. وهذا مثل أحد المضامين التاريخية لثورة 14 تموز. وفي الوقت ذاته أرست لبناة التطور للانظمة اللاحقة من خلال حملة الأفكار التحديثية وبناء أسسها المادية. وحول هذا الموضوع يقول الباحث الموسوعي هادي العلوي: «ان المأثرة الثقافية الرئيسة لثورة 14 تموز تكمن في فتحها الأبواب الواسعة للثقافة العالمية التقدمية التي كانت ممنوعة في العهد السابق... وقد شكل ذلك المقدمة اللازمة لتكوين معرفي جديد ينطلق منه الإبداع المنشود في هذا المجال... وفي الواقع كانت تلك المدة الاستثنائية من تاريخ العراق الحديث بمثابة حاضن لنمو ثقافي أبعد مدى بما وفره من أسس ومنطلقات لم تكن ممكنه تحت النظام السابق البعيد عن روح العصر...).

-كان التوسع في العملية التعليمية، سواء في جانبها الكمي أو انتشاره الجغرافي حيث بلغ المناطق الريفية النائية، وشموله الاجتماعي حيث نالت الفئات المسحوقة حصتها من هذه السياسة، أو في جانبه النوعي الذي شمل مختلف المستويات ومديات اختماراتها وانفتاحها على الكثير من الفلسفات والآراء الفكرية عبر (تحرير الثقافة)، التي حررت أبعاد أمواجها، موسعة من فرص التعليم، ومن إمكانيات التمتع بثماره إلى جانب ما اوجدته أو ارتقت بما كان قائماً، في مختلف المؤسسات والمنظمات الثقافية وأشكال التعبير الحديثة ومضامينها وأبعادها الجمالية في الثقافة السياسية والادبية وفي التصورات الشعبية وغيرها من المجالات، حتى أنها أنضجت أسلوبا وتعبيراً جديدا أقتبس مضامينه من الهدف المرتجى ذاته ومن الانسان باعتباره قيمة مطلقة. وكان من أحد تجلياتها في الأدب، إذ «...لا شكَّ أنه في أعقاب ثورة 14 تموز 1958 وتوفير الأجواء الملائمة والمحفزة على الإنتاج الأدبي البناء قد ساعد كثيراً في بلورة ملامح هذا الاتجاه وتحديد سماته الجديدة في القصة العراقية، فقطاع الريف شهد ثورة لم يسبق لها مثيل، وكذا الحال بالنسبة للعمال والطلبة في المدينة، مما دفع بكثير من القصصيين إلى استثمار ذلك التحول السياسي والفكري في إغناء موضوعاتهم بعد استيعابهم لحدود التغيير الاجتماعي ومؤشراته المختلفة الذي انعكس على رؤيتهم الفنية والفكرية للحياة، ولهذا ظهرت قصصهم تحمل خصوصية معينة تمثلت بعمق الإحساس النفسي والرؤية الفنية الشاملة للواقع منعكسة على طبيعة اختيارهم لأحداث رواياتهم وشخصياتهم، ومن ثمَّ فقد كان ذلك حافزاً على استخدام أدوات فنية ملائمة يمكنها التعبير عن الوظائف الجديدة للعمل الروائي التي حددتها متطلبات الظرف التاريخي الذي مرَّ به المجتمع العراقي ...).

- وبهذا فقد مهد نضال الانتلجنسيا بخاصة العضويون منهم والثورة الثرية لسيادة الوعي المديني الحضري على الوعي الفلاحي الريفي ومنظومة قيمه. بمعنى آخر شرعت الثورة الثرية الأبواب للحداثة الاجتماعية والثقافية وهيأت تربة التغيير الجذري، وبالتالي بنوا تاريخا جديدا للعراق.

سيبقى ذكرُ (الشوك) ورداً في جنائن العراق

إنّه خبرٌ صغير ذاك الذي لفّ سماء بغداد يوم الجمعة 11 كانون الثاني 2019.. ولكنه كان هائلاً.. فأنْ يرحل علي الشوك.. ذاك يعني الكثير.. فهو مثقفٌ عراقي كبير.. ويكفيه إشارة وإشادة أنْ قال عنه المفكر هادي العلوي: إنّ علي الشوك هو واحد من أملأ مثقفي العرب.
ولا عجب.. فهو مثقف عالي الجناب في وعيه وموقفه وسلوكه وهو متعدد المواهب والإبداع، فمِن علم الاشتقاق اللغوي.. الى علوم الرياضيات والفيزياء والفلك.. الى البحث الموسيقي.. الى الأساطير والتأريخ.. الى الدراسات الأدبية.. الى الترجمة.. الى الرواية التي هي سيرته في جلّها، وهذه هي مفردات سعادته التي لخّصها بقوله: هي الرياضيات والموسيقى والقراءة والمرأة.. وهنا كانت المرأة هي المتجسدة في بطلات الروايات.. فقد دوّخته نساء تورغينيف وستيفان زفايج وأنطوان تشيخوف وستندال.. ودوّخته الروايات حتى انتبذ الرواية.. وطاله عذاب الانقلاب الأسود فسطّره في رواياته..

وفضلاً عن كلّ هذا الأثر، فهو واحد من الرعيل الأول من مؤسسي اتحاد الأدباء وقد أكد ذلك الاستاذ باسم عبد الحميد حمودي..
سيبقى ذكر (الشوك) ورداً في جنائن العراق.. وإنْ كان قد رحل علي الشوك فإنّ هشام المقدادي سيبقى..

عن جريمة اغتيال الأديب د.علاء مشذوب..

فجعت الأوساط الأدبية مساء السبت 2 شباط 2019 باغتيال الروائي الدكتور علاء مشذوب، في كربلاء بثلاث عشرة إطلاقة زرعها جناة (مجهولون)!!! - كما يحلو للجهات الأمنية وصفهم - في جسد مشذوب، بعد مغادرته لجلسة اتحاد أدباء كربلاء الأسبوعية.

ويذكر أن مشذوب من الأسماء الأدبية الفاعلة في مجال الرواية والنقد، وقد شارك في جلسات وفعاليات عدة، آخرها مشاركته في مؤتمر السرد الذي أقامه اتحاد الأدباء تشرين الثاني الماضي، كما ضيّفه الاتحاد/ المركز العام للاحتفاء بتجربته الروائية في الأمس القريب.

وعبّر الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، عن جلِّ غضبه وسخطه، من جريمة اغتيال الروائي الدكتور علاء مشذوب، وعدّ الفاجعة استهتاراً بدماء المواطنين، والأدباء منهم على وجه الخصوص، وهم يتركون ليلاقوا حتوفهم من رصاصات جبانة في وضح النهار، وحمّل الاتحاد الجهات الحكومية محليةً ومركزيةً المسؤولية الكاملة، لأنها عجزت عن حفظ الأمن العام، وتركت القتلَ والتشريد فاعلاً ليغتال رصافيّاً وجواهرياً وسيّاباً متى ما شاء.

وأصرُّ الاتحاد على ضرورة حماية الأدباء، والكشف السريع عن الجناة ومعاقبتهم، فلا عزاء من دون ذلك.

الشيوعي العراقي يدين جريمة اغتيال الروائي د.علاء مشذوب

هزّنا من الاعماق نبأ اغتيال الروائي الدكتور علاء مشذوب في مدينته كربلاء. فها هي يد الغدر والجريمة تمتد من جديد لتسكت صوتاً آخر حرا، ومثقفا لا ذنب له سوى أنه يفكر وفقا لإرادته الحرة، وبما تمليه عليه قناعاته التي عنوانها الكبير حب الوطن والالتصاق بالشعب وهمومه، والتطلع دوماً نحو ما هو افضل لهما.

اننا إذ نعبر عن الغضب والسخط على قتلة مشذوب، وعن شديد الإدانة لجريمتهم الشنعاء، نطالب السلطات الحكومية الاتحادية والمحلية، أن تخرج عن صمتها وتكشف أبعاد عملية الاغتيال الجبانة ومقترفيها ومن يقف وراءهم، وانزال العقاب العادل بهم.

نعم، لم يعد الصمت مقبولا. ومرفوضٌ ايضا أن يُسجل القتل العَمد ضد مجهول، وأن يُركن ملف الشهيد مشذوب على الرف، كما جرى مع ملفات الشهداء كامل شياع وهادي المهدي وغيرهما.

نتقدم باحر التعازي الى أسرة الشهيد وذويه واصدقائه، والى الاوساط الثقافية والأكاديمية التي خسرت أحد اعضائها النشيطين على ايدي من يسفحون الدم الزكي بدم بارد.

المجد للشهيد د. علاء مشذوب

والخزي والعار للمجرمين القتلة

المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراق

بغداد 3 / 2 / 2019

بغداد تحتفي بنخل السماوة

أقام الحزب الشيوعي العراقي يوم السبت 16 شباط 2019 جلسة احتفاء بالمبدع يحيى السماوي، الذي وصل مؤخرا من مغتربه الاسترالي في زيارة قصيرة الى الوطن.

جلسة الاحتفاء التي التأمت على قاعة منتدى بيتنا الثقافي في ساحة الاندلس حضرها عدد من قادة الحزب، الى جانب حشد من الادباء والشعراء والمهتمين بالشأن الثقافي.

وادار جلسة الاحتفاء الشاعر عبد السادة البصري، الذي ذكر في تقديمه السماوي انه حاصل على شهادة البكالوريوس في اللغة العربية من الجامعة المستنصرية عام 1974، وسبق ان عمل في الصحافة والاعلام في بغداد والسعودية قبل ان يهاجر الى استراليا عام 1997.

دواوين الشاعر يحيى السماوي يصل عددها الى نحو ثلاثين ديواناً.

وقد حصل على جائزة "أبها" الاولى لافضل ديوان شعري عام 1993، وجائزة جامعة الدول العربية عام 1998، كما حصل على جائزة البابطين عام 2008 وغيرها من الجوائز.

واستمع الحضور أولاً الى كلمة الحزب الشيوعي العراقي في المناسبة ألقاها نائب سكرتير اللجنة المركزية للحزب الرفيق مفيد الجزائري.

أعقبتها كلمة الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق القاها الشاعر عمر السراي الناطق الاعلامي للاتحاد.

ثم تحدث الشاعر قاسم والي صديق المحتفى به وتلميذه حين كان طالباً في الثانوية.

وقدم الشاعر ناظم السماوي شهادة عن رفيقه وصديقه الشاعر يحيى السماوي، واستمع المحتفلون بعدها الى ورقتين نقديتين للأستاذين د.علي حداد ود.احمد مهدي الزبيدي.

وفي الاثناء تحدث الشاعر يحيى السماوي ثم القى باقة مختارة من قصائده.

وفي ختام الجلسة قدم عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي الرفيق د.صبحي الجميلي لوح الابداع الى المحتفى به، فيما قدم له عضو المكتب السياسي للحزب الرفيق د.عزت ابو التمن باقة ورد نضرة.

عمر السراي والبحث عن أفق شعري جديد

فاضل ثامر

الشاعر عمر السراي، واحدٌ من الشعراء القلائل، الذين برزوا في فضاء المشهد الشعري بعد التغيير في عام 2003، بوصفهم يمثلون الجيل الجديد الذي أعقب سقوط الدكتاتورية، وشهد مخاضات التحول والاحتلال والاحتراب الطائفي، وكان فاعلاً ومتجاوباً مع تطلع الشارع العراقي إلى الحرية والأمان والديمقراطية، بعيداً عن شبح الدكتاتوريات والاحتلال والطائفية والفساد. ومع أن عمر السراي، كان من الشعراء الذين وضعوا بداياتهم الأولى في أواخر التسعينات ضمن إطار ما سمي بشعراء (قصيدة الشعر)، إلا أن حضوره الأبرز كان في المشهد الشعري الذي أعقب الاحتلال.

يبدو لي الشاعر عمر السراي، في رحلته التي امتدت إلى أكثر من عقدين، وكأنه يبحث عن مقومات شعرية جديدة تنأى به عن المألوف والتقليدي والمستنسخ في تجارب زملائه ومجايليه. ولم تكن هذه الرحلة سهلة، اجتاز فيها محطات صعبة ليقف على مشارف مرحلة حداثية جديدة قادته من العمود الشعري إلى قصيدة النثر مروراً بقصيدة التفعيلة.

ومن الناحية الشكلية والفنية والتاريخية، سبق للشاعر وأن أصدر ثلاث أو أربع مجموعات شعرية هي (ضفائر سلَّم الأحزان - 2005) و(سماؤكَ قمحي - 2007) و(للدرس فقط - 2011) فضلا عن ديوانه المبكر (ساعة في زمن واقف - 1999) والذي لم تتح لنا فرصة الاطلاع عليه، وأسقطه الشاعر من أرشيفه، وأعقب هذه المجاميع بديوان شامل يحمل عنوان (وجهٌ إلى السماء.. نافذةٌ إلى الأرض - 2016) وهو بمثابة (الأعمال الشعرية) للشاعر. ويبدو أن الشاعر شاء في أعماله الشعرية الجديدة هذه أن يخلط أوراقه الشعرية، تاريخياً، فلم يتقيد بإعادة نشر دواوينه حسب صدورها، وإنما أعاد توزيع متنه الشعري على ثلاثة عنوانات فرعية هي:

1. ربطة عنق
2. حداد أبيض
3. دراجة هوائية

وبذا فقد أضاع الفرصة على الناقد والقارئ معاً للعودة لتلمس خطوات الشاعر الأولى، وألزمه بخلطة جديدة، لا تخلو هي الأخرى من طرافة حيث يكشف القسم الأول (ربطة عنق) عن منحى بدايات الشاعر الرومانسية في كتابة القصيدة العمودية الجديدة (قصيدة الشعر)، بينما كان القسم الثاني يراوح بين أسلوب البدايات ونزوع الشاعر التجديدي بحثاً عن لغة شعرية جديدة، فيما خصص القسم الثالث، وهو الأكبر، والموسوم بـ (دراجة هوائية) لقصائد الحداثة الشعرية

الجديدة المتمثلة بأسلوب قصيدة النثر. ولذا فسوف أحاول التوفيق بين هذين التقسيمين بالعودة تارة، إلى كل ديوان والاحتكام إلى خلطة (الأعمال الشعرية - 2016) تارة أخرى.

أطل الشاعر عمر السراي على المشهد الشعري في ديوانيه الأولين بوصفه شاعراً غنائياً، ورومانسياً، وإلى حد ما نرجسياً، شأنه شأن الكثير من شعراء جيله المفتونين بفتوة الشباب والحالمين بعالم يخلو من القبح والموت والكراهية. كان الشاعر يحفل بالتعبير عن ذاته وأناه الشعرية وقد قاده ذلك إلى ولع بالتطريب والتقفية والوزن الخليلي. ومعظمَ قصائده المبكرة كانت مشبعة بتفاؤلية بريئة وكأن لم يعاقر الحزن والهزيمة والخسارة. وكانت الذات الشعرية هي الكون الشعري الذي تدور حوله تجربته الشعرية المبكرة، وربما كانت هي البوصلة التي راح يستدل بها تدريجياً على علامات الطريق المفضية إلى التجديد والحداثة.

في بداياته كان يبدو مثل الطفل الذي يتلقف المرئيات بحساسية فطرية، ويعيد تشكيلها، كما وجدنا ذلك في قصيدة (الإهداء) التي استهلت ديوانه الثاني (سماؤك قمحي):

"ببساطة أحلام الأطفال،
وبرقّة أجفان اللوز إذا انسابت فوق الماء
وبحرقة أدمع أنفاس الشهداء
أزرع قلبي
كي تحصده كل مناجل جوع الفلاحين
أزرع قلبي
كي يحصده الفقراء."[1]

وبقي الشاعر لبعض الوقت، شأنه شأن العديد من مجايليه مفتوناً بهذا اللون من العمود الشعري المتشابه لغةً وأخيلةً وربما وزناً وإيقاعاً:

زادي دموعٌ.. لاتجفُّ
نخلٌ ودمعُ الله سعفُ
أنا لستُ لي.. لم لا تكون
إليكَ ؟ وحدكَ أنت كفُّ [2]

وتشير قصائد الشاعر في ديوانيه المبكرين (ضفائر سلم الأحزان) و(سماؤك قمحي) إلى هيمنة اللغة الشعرية البلاغية وإلى الامتدادات المتشعبة للتقاليد الشعرية الكلاسيكية، مع نزوع محدود للخروج من أسار هذه البلاغة الغنائية التطريبية نحو تلمس شعرية بديلة، ستجد تجسدها في ديوان الشاعر الثالث (للدرس فقط) أولاً وفي القسم الثالث الموسوم (دراجة هوائية) من أعماله الشعرية الكاملة (وجهٌ إلى السماء.. نافذةٌ إلى الأرض).

ومن الملاحظ أن قصائد الشاعر العمودية قد أعيد توزيعها طباعياً في شكلية الأعمال الشعرية الكاملة على طريقة قصيدة التفعيلة، وهي لعبة فنية وشكلية اعتمدها الكثير من الشعراء العرب ومنهم نزار قباني، كما أن عمر السراي سبق له وأن فعل ذلك في عدد من قصائده العمودية في ديوانيه المبكرين.

لكن القارئ سوف لن يجد في (المجموعة الكاملة) أي قصيدة مطبوعة على النمط التقليدي ذي الشطرين، وذلك، ربما، يمثل رغبة لا واعية من لدن الشاعر للتخلي التدريجي عن المظهر التقليدي للقصيدة العمودية، ومغازلة لذوق القارئ الجديد - وربما الناقد أيضا - والتهيؤ للانتقال بشكل كامل إلى قصيدة النثر. كما تثير تجربة الشاعر إشكالية، تنسحب على الكثير من شعراء هذا الجيل تتعلق بضوابط التنقيط والوقف والتمفصل إلى مقاطع أو فقرات شعرية، بطريقة تكاد تكون عشوائية أحياناً ولا تتقيد بضوابط النظام الصوتي

والكتابي، وهي إشكالية قد نعود إليها في دراسة مستقلة.

ولو عدنا إلى ديوان الشاعر الأول - وربما الثاني - (ضفائر سلم الأحزان - 2005) لوجدناه يمثل امتدادا لبدايات الشاعر التسعينية، من خلال التطلع لكسر نمطية العمود الشعري التقليدي وبناء ما أسمي آنذاك بقصيدة الشعر في تسعينات القرن الماضي. إذ تهيمن على الديوان قصيدة العمود المحدث، حيث نجد استهلالاً موفقاً في قصيدته (بغداد.. يا أنت[3] وهي ذات نزعة رومانسية مشبوبة، ممزوجة بحنين نوستالجي للبراءة والأرض والإنسان، حيث يلتحم حلم بغداد، المدينة، بحلم الشاعر الشخصي، من خلال (أنسنة) المدينة ومخاطبتها بوصفها آخراً:

بغداد نامي، ليلقى حلمك حلمي
أتيتُ فاستحلفي صمتي، وبوح فمي

فبغداد (المؤنسنة) هي حبيبة الشاعر وأنثاه ووطنه، وهي تتهادى برموزها ولغتها وورقتها، مع العشرات من القصائد العراقية والعربية التي غنت لبغداد:

بغداد نافذة الأوجاع في لغتي
سرى إليها هلال الجرح يلتجئ
تجيء أنثى ينام الصبح في دمها
فما تهدهده سراً.. فيختبئ

وإذا ما كانت القافية سهلة وطيعة ومأنوسة في هذه القصيدة، كما في معظم قصائد الديوان، فإن نماذج شعرية أخرى تبدو فيها التقفية ثقيلة ومصطنعة، ويشعر القارئ فيها بالتعب وهو ينتظر القافية الجديدة.

وتبرز هذه الحالة في قصائد قليلة منها: (وردة على فضة الحلم) و(شفة.. لا ترى) و(بوحٌ صامتٌ في زمن التيه) و(إطلالة لنجم بعيد) و(دموع زهرة جنوبية).

ويحاول الشاعر أن يخرج من الإطار الغنائي والرومانسي من خلال الانفتاح على مواقف سياسية وحياتية، كما في قصيدة (قنبلة) التي يحاول فيها أن يحدد للقصيدة وظائف جمالية وانفعالية وتحريضية معاً، معلناً بأن الشعر قد حشد في فمه ألف قنبلة:

"فلاتعجبوا، إنه الزمن المهزلة
ليس هذا كلاماً،
لقد حشد الشعر في فمي ألف قنبلة."[4]

ويتضح الموقف الاجتماعي والاحتجاجي في العديد من قصائد الديوان، ومنها قصيدة (على عتبات القرن الواحد والعشرين) التي تقيم تناصات مع الكثير من شعراء الرفض أمثال مظفر النواب ونزار قباني وأمل دنقل، إذ تستغور المشاعر العميقة، والمسكوت عنها، في أعماق الفرد، ويتحول الوطن هنا إلى مسلة يدون عليها الشاعر صبواته وأحزانه واعترافاته:

(وطني، علِّمني أن أعشقَ وأحبَّ بلا دوريات
فالعسكر يدخلُ في كل مكان،
يضع العاشق والمجرم، والشاعر أيضا،
فالكل هنا متهم، صوفياً كان، أو عاهر دربٍ
أو زنديقاً مصلوب"[5]

ويعلن الشاعر انتماءه إلى الثورة التي يصنعها الفقراء:

"الصبرُ نهارٌ أعمى، والثورة إن لم يصنعها الفقراء
تغادر طعم مرارة أفواه الأطفال بدون طعام، وينام
الجرح عليها.. وتغادره حين يجود"[6]

ويبدو الشاعر تلقائياً وعفوياً وبعيداً عن اصطياد الصور والمجازات وهو يتفجر في

قصيدة مرثاة شجن كتبها هي (مرثية النورس الحزين) كتبها بعد أن تناقلت المحطات، دونما تدقيق، خبر موت الشاعر مظفر النواب عام 1999:

"ارحل يا صديقي، فالخمرة من دون رفيق، كالضوضاء
إرحل،
لا شكَّ بأن بقاءكَ يؤذي الأغصان على دكة حزنك في الليل."[7]

ومع أن القصيدة هي قصيدة رثاء، لكنها مشبعة بالأمل وهي تدين الطقس الذي ينبئ بالظلمة، وتشيد صرحاً لكل الثوريين الشجعان:

"ستفتح أرض الله الأحداق.. ليستلقي فيك الموت
ليحيا، فتراب الشجعان
لكل الثوريين أمين."[8]

ويحفل ديوان الشاعر هذا بنزعة تأملية، ستتطور في مجاميعه اللاحقة، فيها بوحٌ واعتراف وتأمل عميقٌ في معنى الحياة والأشياء والإنسان، كما نجد ذلك في (أباريق على قارعة القلب) و(طيفك في عيني) و(تحليق طائر الرماد) و(صلاة الخطيئة) و(على همسة حزينة) و(دكة قلبي) وغيرها. ففي قصيدة (على همسة حزينة) حوارٌ متوجعٌ مع الذات في عزلتها الموحشة، حيث تتحول الذات إلى قرين آخر، ونجد الشاعر يطلق أسئلته المتوجعة، واللا أدرية، في وجه متاهة الكون:

"سأظلُّ وحيداً.. لاشك
فجنون العالم
لا يملك بضع جنوني
قدمي لا أعرف من أين
أو أين.. إلى أين ستمضي."[9]

ويطل الحزن والظلمة والوحشة معاً لتفترس روح الشاعر الذي يستنجد بصاحب افتراضي، ربما هو ذاته الثانية أو قرينه الخفي:

"أيا صاح
أن تعتادَ على حزنٍ، لا يعني شيء،
أن تعتاد على الوحشة
لا يعني شيء
أن تعتاد عليك الوحشة والأحزان
سيعني أشياءً، أشياء."[10]

في هذه اللقطة يقلب الشاعر تراتب الأشياء، إذ لا يكتفي بأن يعتاد على الحزن والوحشة، بل يفجع بأن تعتاد عليه الوحشة والأحزان، حيث التحول من الفاعل (وظيفياً) إلى المفعول، وهي لعبة بلاغية واستعارية تحقق كسراً لأفق التوقع وانزياحاً عن النسق البلاغي والدلالي.

ويظل الحزن الموحش متشظياً في الكثير من قصائد الشاعر الرومانسية المبكرة، ومنها (دكة قلبي):

"وسأبقى رافعاً حزني على سبابتي
نجمة خُسرٍ وخطايا
تجهلُ الدنيا على مر الحقب."[11]

ويبدو الشاعر في (صلاة الخطيئة) وكأنه كهلٌ، يراجع حساباته، وخسائره في الحياة، في موقف تأملي، متسائل عن معنى الحياة والموت، من الخاتمات إلى المستهل:

"وحان الأجل
ومرت حياتي، كمرِّ السحاب
إذا داعبته صبايا الرياح
ومرت حياتي من الخاتمات إلى المستهل."[12]

وتتشكل القصيدة أحياناً عند الشاعر من خلال توظيف بنية خطابٍ موجهٍ إلى آخر افتراضي أو واقعي، بمعنى أنه يستدرج الآخر نحو حوارٍ ضمني، عبر بنية حوارية باختينية

بعيداً عن المونولوجية الأحادية، وقد يكون الحوار عاطفياً أو ذهنياً، كما قد يكون عالياً أو صامتاً، ونجد ذلك متجلياً في قصيدة (أباريق على قارعة القلب):

"تعالي.. فمازال في القلب متسعٌ للبكاء..
مازال في الدمع مكانٌ،
يكفي بأن تنكسري فيه
تعكسين طعم لؤلؤك الأزرق فيه."[13]

وتلتحم بنية الخطاب في قصيدة (تحليق طائر الرماد) برؤيا تأملية عرفانية لا تخلو من حسٍّ بالفجيعة:

"إلهي، إلهي، غريباً أعيش
وكيف، وكل الوجوه الضحوكة، سخطاً، ذئاب
وكل الحدائق قفر يباب."[14]

ويتحول الموقف العرفاني، إلى لحظة شك وجودي من خلال معانقة الأمل:

"ألستَ ترى كل هذا، إلهي؟
أجبني، تسرَّب شكي لرأسي
وقطعاً إذا ما أتيتَ إلينا
وأنت الإله، ستغدو غريبْ."[15]

وحفل هذا الديوان، فضلاً عن ذلك، بتنويعات، تبتعد عن هذا الفيض الغنائي، من خلال توظيف أدوات بنائية موضوعية، منها توظيف قصيدة القناع، كما هو الحال في قصيدة (حمدٌ.. مرةً أخرى) والتي يرتدي فيها الشاعرُ قناع امرأة تناجي حبيبها أن لا يرحل بعيداً عنها ويتركها للوحشة والغياب، والقصيدة كما هو واضح تقيم تناصاً وربما (معارضة) بالمفهوم البلاغي الكلاسيكي مع قصيدة (للريل وحمد) للشاعر مظفر النواب، وربما مع وترياته الليلية أيضا:

"يا ريل، قل لي، كيف تحملني بصبرك سكّتين
كما السماء بلا عمد
حمدٌ، حمدْ
آثار كفكَ، ما تزال على يدي."[16]

ويتحول الخطاب إلى رجاء متوجع ويائس:

"حمدٌ، حمدْ
لا، لا تسافر،
فالنهارُ ا سيأتي، قد وعدْ،
وصرختُ فيكَ، أيا حمد
لا، لا تسافر، يا حمدْ."[17]

وتتناسل قصائد القناع في دواوين الشاعر اللاحقة، من خلال ارتداء الشاعر لقناع شعري يبعد النسيج الشعري عن الغنائية المفرطة، كما نجد ذلك في قصيدة (أنا نصفُ موجود) من ديوان الشاعر الثاني (سماؤكَ قمحي) المطبوع عام 2007 في دمشق، والتي تتناول ثيمةً مشابهةً لقصيدة القناع السابقة (حمدٌ مرة أخرى) حيث ترجو الحبيبة من حبيبها أن لا يهاجر ويتركها وحيدةً, لأن رحيله عن بغداد هو بمثابة قتل لها:

"أثلج هوى دمعي،
ولـمَّ براحتيكَ بكاء شملي،
أو سر بعيداً،
عن لظى بغداد،
لو أحببتَ قتلي."[18]

وربما تقودنا قصيدة (سماؤك قمحي) التي يحمل ديوان الشاعر اسمها إلى نموذج آخر مشابه لقصيدة القناع تستأنف ثيمة الرحيل، والفراق والبعد.

وقد لاحظنا أن القناع الذي يرتديه الشاعر عمر السراي في مثل هذه الثيمات هو قناع أنثوي لامرأة أو حبيبة، تتوسل بحبيبها أن لا يرحل، وأن لا يفجعها بغيابه. وربما يفعل الشاعر ذلك، بوعي أو لا وعي، لأن المرأة أكثر حساسية وعاطفة وصدقاً، وبالتالي فهي

أقدر من الرجل على التعبير عن مشاعر الغياب واللوعة والفراق. وهذا الاستنتاج يدفعنا إلى اكتشاف أن معظم قصائد الشاعر - والغنائية منها بشكل أخص محكومة بثنائية الأنا / الأنت التي تتجلى من خلال ثنائية الحبيبة / الحبيب. فأنا الشاعر هنا هي أناه الثانية الورقية، المعبرة عن صوت الأنثى، أما (الأنت) فهي تشير إلى الحبيب الذي يزمع الرحيل، أو المغترب الذي نأى عن الحبيبة والوطن. وربما يدفعنا هذا الحكم إلى القول إن هيمنة قطبي الحبيبة المتوجعة والمفجوعة دائما بالخسارة والحرمان، والحبيب الراحل أو الجاحد يؤشر ملمحاً رومانسياً وغنائياً متجذراً في الرؤيا الشعرية للشاعر.

ففي هذه القصيدة، وأعني (سماؤك قمحي) نجد هذا التجاذب بين القطبين:

"وتصحو
وهمْ
في مقلتيكَ نيامُ،
فعدْ
لا تعدْ
فالذكرياتُ حرامُ."[19]

ويتفجر إحساس باللوعة، حد البكاء، لدى الحبيبة التي تتضرع إلى حبيبها أن لا يتركها فريسةً للخوف والغربة والوحشة:

"تركتَ يداً تبكي
على كفِّ غربتي
أناملها صمتٌ
وأنتَ كلامُ."[20]

وعبر ثنائية دلالية هي ثنائية الصمت / الكلام الضدية والتي تنطوي على بنية استعارية تتجسد في محنة الحبيبة في تعبيرها عن الإحساس المدمر بالوحشة والغربة والحزن، حيث تصبح الأنامل وهي بالتأكيد أنامل الوداع الباردة معادلاً للصمت، بينما يصبح حضور الـ (أنت) بما فيه من إشعاع وتواصل معادلاً للكلام، وهي لغة تعبيرية ذكية وسيميائية في تأثيرها.

في هذا الديوان وأعني به (سماؤك قمحي) تنضح أدوات الشاعر الشعرية بصورة ملحوظة وإن ظلت تحمل وشم مرحلة البدايات التي مثلها ديوان (ضفائر سلم الأحزان) من خلال استمرار حضور قصيدة العمود الشعري المحدث، لكننا نجد في الجانب الآخر توسعاً في استخدام لغة شعرية حدائية تبتعد قليلاً عن الغنائية والتطريبية وتنفتح على قصيدة التفعيلة، مع عدم الاحتفال بالتقفية، مع ميل لتوظيف أدوات تعبيرية وأسلوبية جديدة تغني التجربة الشعرية وتضعها على أعتاب مرحلة تحديثية متكاملة ستتجلى بشكل أوضح في ديوان الشاعر الثالث (للدرس فقط - 2011) و(الأعمال الشعرية - 2016)

فالشاعر يستهل ديوان (سماؤك قمحي) بقصيدة تعتمد إلى حدٍّ كبير على شعرية التكرار وأنساق التوازي، وذلك في قصيدة (مقدمة / لتقاويمه.. لغة النسيان) حيث تتكرر كلمة (سامحني) أربع عشرة مرة مستهلة في كل مرة جملة شهرية، أو مقطعاً شعرياً، ينطوي على خطاب نحو آخر تخييلي، حيث يبدو صوت الشاعر، أو أناه الثانية، في مرتبة أدنى، وهو يتوسل بالمخاطب، الآخر، الذي يقف معنوياً وتراتبياً في موقع أعلى، أن يسامحه، لارتكابه سلسلة من الأخطاء التي اقترفها بحقه. ويحق للقارئ أن يفترض أن صوت الشاعر هو قناع أنثوي أيضا يخاطب حبيباً مفترضا:

"سامحني..
لأني كتبتُ رسائل قيظي على ورقة ملونةٍ

بقبلات حبيبين،
ومشطتُ شلال التماعي، بخزف الأقواس,
ودجنتُ طيف أغصاني الخجولة من رفرفات ريحك.“[21]

وتنتهي القصيدة بضربة شعرية أو (قفلة) تستجيب للتوسلات المتكررة وتضع الخطاب داخل بنية حوارية ثنائية، من خلال جواب:

أسامحكَ:

”سامحني
لأنك ستبقى هكذا
- أسامحك
لأني سأبقى دائما.. هكذا.“[22]

ويرتدي الشاعر في قصيدة (اعترافات.. لمذنب متأخر) قناعاً من نوع خاص قد يثير لبساً. فالقناع هو لمذنب يعترف بخطاياه، لكن أفق توقع القارئ بأن يكون الاعتراف موجها إلى (آخر) من خلال صيغة افتراضية هي (تأخرتُ عنكَ) أو (تأخرتَ عني) نجد أن الشاعر يتلاعب بقارئه لغوياً فيقول: (تأخرتُ عني) حيث الإحالة هنا إلى الذات، ربما ذات الشاعر أو قرينه الافتراضي:

”تأخرتُ عني
تركتك يا خيمة المطفئين، تنوح هناك،
فمن لسواكْ
فمن لسواك أغني؟“[23]

ولذا تتحول القصيدة إلى اعتراف ذاتي، ربما لقرين الشاعر، أو ذاته الثانية، وان كان الشاعر، من خلال عملية الخطاب والتجسيد يحيل الآخر إلى كائن حقيقي أو مؤنسن، وقد يخيل للقارئ أنه إنما يخاطب الحزن المؤنسن والمجسد، في مقطع القصيدة الختامي:

”تعودت عيني، فخذها، سئمت ندوبي،
أيها الحزن خذني، وخذني
وأبق لي الماء،
كي أسترد ذنوبي“[24]

ويبرز الماء المتكرر رمزا للتطهير من الذنوب:

”لك الطين.. خذه
وأبق لي الماء، كي أستردَّ ذنوبي.“[25]

وتتواصل النزعة التأملية في بعض قصائد هذا الديوان، كما هو الحال في (أسفار الغريب) و(تفاحة حواء) . ففي (أسفار الغريب) ثمة إحساس بالضياع واللا أدرية:

”سوف نقفو خطايا خطانا
فلا الأمس عاد
ولا اليوم عاد
ولا الغد يمسح في ناظريه البعاد
أنا لستُ أدري“[26]

ويتعانق هذا الإحساس بالضياع بالثيمة المتكررة في قصائد الشاعر وأعني الخوف من الرحيل وآثاره النفسية على الحبيب والحبيبة المتمثلة بالشعور بالفراغ والوحشة والبكاء:

”حبيبي، إذا غبت، كيف أنام؟
وهل من فراش يلم يدي
بكيت حماما بكل ضريح
فمن يا ترى.. سوف يبكي عليْ.“[27]

وتقوم قصيدة (تفاحة حواء) ذات الطابع التأملي، الذاتي على فكرة التيه والبحث عن المعاني، عبر سلسلة من التساؤلات التي تستحضر المتنبي وسليمان الحكيم وسفر التكوين بدءا من تفاحة آدم وحواء، وعلى الرغم من اعتماد الشاعر على العمود المحدث والتقفية، لكن القارئ لا يمل ولا يشعر بالثقل، لأن القصيدة تعتمد على درجة عالية من التلقائية:

”كم بعثرت شكلي
فهل لي بعد كل التيه، أبحث في المعاني

بعدتْ، فشاطرني السراب دروب عمري
كلما لاحت، أسير لها، ولكن في مكاني.“[28]

في قصيدة (نهر من الشرفات) يتحول التأمل إلى خطاب موجه إلى الأم بوصفها رمزاً وأنثى ونهراً من الشرفات:

”أمي..
جميع نوافذي كسرت
وهددني الشتاء
فكم رآني سعفة يلهو بها
والبحر جرَّحني بملح الصبر
ما أبقى على قلبي سوى كسر الثقوب
رحماك لمّيني.“[29]

ويبدو أن الأم، بوصفها أنثى، هي المصدر الأساس لإلهام الشاعر، بينما تتضاءل رمزية الأب، أو تختفي وكأننا أمام عقدة أوديب من نوع خاص تتجلى في الضربة الأخيرة من القصيدة، حيث تنحل ثنائية الأب/الأم إلى أحادية الأم، ونفي الأب:

”علميني إذ أكون، أكون أماً، لا أباً
أنا لا أحبُّ أبي،
فأمي عطرها غطى على كل الجهات
أنا يا جميع الشائكين..
إذا كبرتُ أصير أماً مثل أمي.“[30]

هكذا تتلبس روح الأم شخصية الشاعر بوصفها أنثى وكأنه يضمر، في تقديري (وأصير أنثى) ذلك أن الشاعر يختزن في داخله وجع كل نساء الأرض، وقد انتدب نفسه ليعبر عن لوعاتهن وعشقهن وحنانهن، وكأنه يتصادى مع فلوبير مؤلف رواية (مدام بوفاري) الذي قال مرة وهو يتحدث عن بطلة الرواية (إيما): أنا إيما بوفاري“

ويتعانق الموقف الاجتماعي والسياسي والوطني مع نزعة الشاعر الذاتية والتأملية من خلال عدد من قصائد الديوان منها قصيدة مؤثرة عن مدينة البصرة، تذكرنا بالجواهري ودجلة الخير، كما يذكرنا عنوانها بالسياب وأنشودة المطر، هي قصيدة (أنامل المطر):

”سلام على البصرة اللا تُسمّى
بإسم سوى ان في القلب أمّا
سلام على دمية القصب الحر في الروح لمّا
تربّي نفانيف دفء الصبايا، وتقطر هما.“[31]

ويستعيد الشاعر تاريخ البصرة، ومعاناتها مع الحروب والاستبداد، في بنية إيقاعية تعتمد على نسق التوازي الاستهلالي التكراري من خلال تكرار مفردة (سلامٌ) إحدى عشرة مرة:

”سلام على شعر دجلة وهو يصافح شعر الفرات
سلام لكل ندى الأمنيات
سلام لكل الحفاة.“[32]

وتذكرنا هذه القصيدة بقصيدة مماثلة في ديوان الشاعر السابق (ضفائر سلم الأحزان) هي (سلام) تتكرر فيها مفردة (سلام) عشر مرات، والقصيدة موجهة إلى الوطن:

”سلامٌ على وطني
وهو في صلف يستباح
سلام عليه
وهو يهدهد في راحتيه صبايا الجراح،
سلام على النخل في مقلتيه.“[33]

وفي قصيدة (دخاني الأماني) تمتزج النزعة التأملية والذاتية بحوار مرير مع الوطن المؤنسن والمتشخصن، وفيه عتاب وبوح ورجاء وتساؤل عن سر جحود وطنه ونقمته عليه وهو الذي حمله تسعة أشهر، في انزياح دلالي وخرق لأفق التوقع:

”أنا سلّم الأقمار
من أغراك أن تشتاق جرّي؟

تسعاً حملتك
كيف تخنقني فماً في رحم سطري.“[34]
وبصوت الشاعر ينطلق العتاب المرير:
”كم بعتُ أقراط الحروف
لأشتريك
فأنت شعري.“[35]
ويتحدى وطنه الجاحد كما يرفض طلب الصفح منه:
”وطني سمعتك جئت
معتذرا
فخذ صفحي وعذري“[36]
ويستبدل الشاعر القهر بوصفه توأما وقرينا بالوطن في لحظة يأس:
”توأمي في القلب قهري
أنا لا أخاف خسارةً
ماذا سأخسر غير صفري.“[37]
وكأن الشاعر هنا يقيم تناصا مع المقولة المشهورة التي تقول إن الفقراء عند ثورتهم لا يخسرون سوى قيودهم.
لكن يخيل لي أن الشاعر في نهاية القصيدة يستدرك غضبه الجارف ويعود إلى الإيمان بحضن وطنه، لأن أصالة معدنه تدفعه لأن لا يبدل كل أجرام السماء بشبر من رمل وطنه:
”أنا لا أبدل كل أجرام السماء
ببعض شبري
فبرغم أوثاني ورملي
طينتي، في الروح حرّي.“[38]
وفي قصيدة (بغداد.. عصفورتي) تتحول بغداد إلى كناية عن العراق، وهي تكاد أن تمثل (معارضة) بالمفهوم النقدي الكلاسيكي لقصيدة الجواهري المعروفة (تنويمة الجياع) التي يقول فيها الجواهري:
نامي جياع الشعب نامي
حرستك آلهة الطعام

حيث يستهل الشاعر عمر السراي قصيدته بخطاب شعري مماثل مستبدلاً بغداد بالجياع:
”عصفورة الأحزان نامي
كي تستفيق يد الكلام
فالله أودعك الدموع
قلائداً بفم الغرام.“[39]
ويظل الشاعر يحمل وطنه العراق جرحاً نازفاً في قصيدته (شظايا على قلب وطني) وفيه كما أشار ”حوار بيني وبين العراق المذبوح“ وهو حوار عاطفي مليء باللوعة وهو يرى وطنه يذبح ويستباح من قبل الغرباء، مع أن دماء وطنه التي تنزف مقدسة:
”من سوف يشرح دمع قلبك، يا عراق
فدمع قلبك لو نزفت محمدُ
أحزاننا قلبان، بل وطنان
بل وطنٌ وقلبٌ، فالهموم توحّدُ.“[40]
ويتمرّد الشاعر على استباحة الغرباء للدم العراقي:
”مسدودةٌ كل الوجوه
ونحن بابٌ مشرعٌ للريح، لا تترددوا
ها نحن نخجلُ، ندخل الغرباء فينا
يذبحون، ويقتلون ويسكنون ونطرد.“[41]
ومع أن الشاعر، في لحظة قنوط وجزع يتبرأ من العراق انتماءً لكنه يستدرك من خلال كناية النخلة عن العراق:
”لكن دعوا لي نخلةً لو مسني وجع المخاض
أهزها وطناً تطيح فأولد،
أنا ما سئلت عن العراق
فكل شبر في العراق يدٌ
وكل يدٍ بأرض كالعراق مهندُ.“[42]
وهكذا نجد الشاعر دائما، في تمرده ويأسه وقنوطه يعود إلى التماسك وإلى موقف الانتماء إلى الأرض والوطن والنخل.

يمكن القول من خلال هذه القراءة لديوان (سماؤك قمحي) إن هذا الديوان يمثل حلقة مهمة ومتطورة من تجربة الشاعر في بداياته في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، لكن النقلة الأكثر تميزاً في مسيرة الشاعر تدشن أساساً من ديوان (للدرس فقط) الذي استهله بمقدمة شخصية هي بمثابة (مانيفستو شعري) من طرف واحد يؤشر فيه الشاعر مسار تجربته الشعرية بشكل خاص وتجربة شعراء جيله بشكل عام.

يستهل الشاعر عمر السراي ديوانه (للدرس فقط) الصادر عام 2011 بمقدمة يكشف فيها عن رؤيته لمفهوم التجربة الشعرية، ويميط اللثام عن مراحل تطوره ووجهة نظره في تجارب أقرانه من شعراء جيله. حتى ليمكن القول إن هذه المقدمة تمثل (ماينفستو) شعري يرفض فيه الشاعر مفهوم التجييل الشعري، مع التركيز على خصوصية تجربة جيل التسعينات الذي أنتج قصيدة الشعر، ومصائر التجربة الشعرية بعد الاحتلال وسقوط الدكتاتورية عام 2003، حيث يرى أن سمة الجيل الذي ولد بعد التغيير هي المختلف وليس المؤتلف، وكما يقول: "إن السمة البارزة لهذا الجيل أن لا سمة له. فالاختلاف حلَّ محل الائتلاف، كاسراً أفق ما كان معتملاً عند الأجيال السابقة، وهذه هي بذرة التطور الفكري المتعايش مع الآخر المختلف وهو من سمات الطرح الفكري آنذاك."[43] ويرى الشاعر أن السنوات العشر التي أعقبت التغيير أحرقت كل مراحل الحداثة الشعرية وحاولت استنباط شكل قد لا يكون جديداً، لكنه بالتأكيد سيكون نمطاً خاصاً بهم." وتكمن أهمية هذه المقدمة في أن الشاعر قد اكتشف أفقاً جديداً في قصيدة النثر"بعد أن اكتشف أن ليس للعمود القدرة على أن يستوعب الحياة بكل تناقضاتها. ويؤشر الشاعر قضية مهمة تتعلق برؤيته للقصيدة الحديثة التي يرى أنها لا تمثل بعداً شكلياً، بل تمثل بعداً روحياً يشبه الحياة." لكنه اعترف، من الجانب الآخر، انه لا يكتب ليرضي الناس أو النخبة أو ليرضي نفسه، لكنه في كتابته الشعرية يشتغل على ذاته.

لكننا، ونحن نقرأ قصائد (للدرس فقط) نكتشف أن الشاعر لم يغادر مواقعه السابقة إلا قليلاً، فقد ظلت قصيدة النثر محدودة بسبب غلبة العمود الشعري وقصيدة التفعيلة. ويخيل لي أن الشاعر قد كتب هذه المقدمة بعد أن انتهى من طباعة ديوانه هذا، وكأنه كان يؤشر مسار تجربته الشعرية القادمة بعد هذا الديوان، والتي سنجدها واضحة وجلية في القسم الثالث من (الأعمال الشعرية إلى 2016) والذي عنونه بـ (دراجة هوائية) وهو أكبر الأقسام الثلاثة في الديوان.

يستهل الشاعر ديوانه (للدرس فقط) بقصيدة نثر هي (cv) ، وهي سيرة شعرية وحياتية للشاعر.

في هذه القصيدة يحاول الشاعر أن يكشف جوانب خاصة من سيرته الذاتية cv لكن من خلال ابتكار شخصية (آخر) افتراضي يوجه إليه الشاعر الخطاب، حوارياً، قد يكون هو الآخر ممثلاً بشخصية القرين، وهو أسلوبٌ يخفف إلى حدٍّ كبير من الاستغراق في الأنوية والذاتية والنرجسية الرومانسية، وخلق ذات ممتلئة وعياً ومعرفةً وخبرةً:

"أعرفكَ
تنأى ممزقاً
بطلاسم جوهرة سعَّـفت مجراتك الموبوءة الصلدة."[44]

ومع أن النص يحتمل أن تكون السيرة، هي

ترجمة عن حياة (الآخر)، لكن مفهوم الـ cv عادة يذهب إلى الترجمة الذاتية، وبذا فالقصيدة مرآوية تتمرأى فيها الذات التي تكشف جراحاتها:

"أعرفكَ
وتعرفكَ الوقفات المطلية أسفاً
على سكة قطار أليف
تعرفك الكلاب المالحة التعثر والأنفاس المتلألئة البعد
وجراء الضوء."[45]

وتتشكل القصيدة من جمل شعرية مبدوءة بالفعل (أعرفكَ) الذي يتكرر تسع مرات، فضلاً عن تكرار اشتقاقات الفعل الأخرى مثل (تعرفكَ) و(تعرفهم) و(التعرف) و(يتعرف) وهذه كلها تتدرج ضمن نسق التوازي الاستهلالي ويومئ دلالياً إلى فكرة (المعرفة) بهذه السيرة الذاتية، وانكشاف فضاءاتها وأسرارها.

وتتخذ الكثير من قصائد هذا الديوان صيغة السيرة الذاتية، صريحة، أو مموهةً أو بشكل قناع، ومنها مثلاً قصيدة (وصايا العائد) التي يخاطب فيها الشاعر ذاته أو ذواتاً تخييلية، ويستهل الشاعر المقطع الأول والثاني بجملة أمرية تنطوي ضمن دلالاتها التداولية (البراغماتية) على نصح وإرشاد ونهي وتحذير أحياناً:

"تعلَّم
وخذ عبرة من جذور الألم
امنح الليل نجمته الرامشة
واستفق
لا تفكر بأنك سوف تكون
لا تفكر بأن كتاباتك البيض سوف تضيء
ارتخاء العيون."[46]

وفي القصيدة معارضة طريفة بالمعنى البلاغي الكلاسيكي للنشيد الوطني وللكثير من أوهام الطفولة تنتهي بتساؤل مرير بين الوطن والأنشودة، بين الوهم الذي تخلقه الأنشودة والوطن الذي خسره:

"كيف لي أخسر الوطن الـ (كم) كبير
وأرضى بأنشودة الـ (موطني) ؟"[47]

ويحفل الديوان بقصائد قناع يتداخل فيها الموضوعي بالذاتي، أي الشخصية التاريخية بالذات الشعرية، كما هو الحال في (عتيق للبيع)التي يذكرنا عنوانها بقصيدة السياب المعروفة (الأسلحة والأطفال)، لكن بائع عمر السراي يختلف كثيراً عن بائع الخردة التقليدي، فهو بائعٌ يشتري الألم من الآخرين ويرسم بدلها صورة للفرح وموعداً لحبيبين بلا رقباء:

"وأذكر أني بائع للعتيق، يشتري الألمْ
له قلمٌ واحدٌ، واهمٌ ضيَّعه ذات مدرسةٍ
فجلده المعلمون بالقصاص."[48]

بائع العتيق هذا يصنع الحياة والسلام والفرح بقلمه، من خلال لوحات بصرية ناطقة:

"أرسم شباكاً، وظهر أم مبتسمة
فابنها في آخر الأفق يلوِّح عائداً
والخاكي منزوعاً خلفه، ومدفوناً في صناديق البريد"[49]

فالشاعر هنا يستبدل وظيفة بائع العتيق التقليدية بوظيفة أخرى يشتري بها كل ما هو جميل:

"عتيق للبيع
أستبدله بكل جميل، جديد للشراء."[50]

فهنا تداخل بين صوتين: صوت بائع العتيق السيابي، وصوت الشاعر صانع الجمال والحب والسلام، لكننا لاحظنا أن التوازن يختل لصالح صوت الشاعر الذاتي الرسولي ومشروعه البديل لاستبدال الجمالي بالألم،

لكن الذات هنا تتحرر من نرجسيتها الطاغية لنكشف عن امتلاء وجودي وروحي ينفتح فيه الشاعر على الآخرين ليحمل عنهم كيسه الثقيل بمقتنياته الجديدة.

في قصيدة (آدم) قناع آخر يقيم فيه الشاعر تناصاً مع حكاية آدم وبدايات التكوين والخطيئة الأولى، لكن آدم هنا، يختلف عن الحكاية في الكتب المقدسة، هو كائن معاصر وحقيقي، ربما هو الرمز لشخصية الأب في علاقته بالأبناء، حيث يصبح الأبناء نفياً لوجود آدم الأب:

"فمحض وجودنا فناءٌ لخلودك
وفناؤنا خلودك المؤجل."[51]

في القصيدة رؤيا فلسفية ووجودية عميقة للحياة والكون ولكل المرويات الكبرى التي كونت وعينا، ومساءلة جريئة برهانية الجوهر لما هو عرفاني وسائد، يقلب فيها المقدمات والمسلمات التاريخية:

"اعترفْ الآن
فحواؤك خلقتك من ضلعها المستدق في ذاكرة الرماد
وحواؤك خلقتك مرة أخرى
حين ألهمتك الأرضين: حياةً ودفناً."[52]

هنا يتهشم القناع التاريخي لآدم الحكاية أمام سيرورة تكوين وجودي بديلة، يتسيد فيها صوت آدم المعاصر والبديل من خلال تخليق أسطوري جديد.

ومن الاشتغالات التحديثية في بنية القصيدة في هذا الديوان، الاشتغال على بنية السيناريو الحواري في عدد من القصائد منها (قلمٌ ورصاص) و(للدرس فقط) و(على ضفتين) وهي كما يبدو امتداد لتجربة مبكرة ومنفردة في ديوانه السابق (سماؤك قمحي) تحمل عنوان (ظلال تائهة).

في (ظلال تائهة) تجربة حوارية متفردة في ديوان (سماؤك قمحي) تتكون من بنية حوارية بين مجموعة من الأصوات أو الظلال، حيث يستهل الشاعر القصيدة بحوار الظل الأول، وهو كما يبدو لحبيب يخاطب حبيبته صاحبة الظل الثاني:

" الظل الأول: لا شيء سواي
لا شيء سوى القصب الملتف على رئة الناي."[53]

ويتصادى صوت الأنثى، الحبيبة في الظل الثاني:

" الظل الثاني: لصوتك في ضريح القلب نقش
يقود البوح، فالكلمات تعشو."[54]

لكن المتلقي، يشعر وكأنه يتلقى قصيدة غنائية اعتيادية تفتقد إلى بنية حوارية تفاعلية، أو بنية سيناريو درامية، لذا تظل بالنسبة للمتلقي مجرد قصيدة غنائية. أما قصائد السيناريو في ديوان (للدرس فقط) فهي أكثر نضجاً وتكاملاً.

في قصيدة (قلمٌ ورصاص) تناوبٌ بين بنية السيناريو، وبنية المشهد، مع محاولة لتجسيد وأسطرة أيقونة بشرية ممثلة بالمعلم:

"يده البرقُ
جعَّد الصوت أوردةً بين طيّاتها
شعره حفنة من رنين."[55]

ويمتلك السيناريو بنية زمنية سردية متحركة تمثل مراحل نمو الشاعر طفلاً ويافعاً ورجلاً من خلال كلمات المعلم التدريسية

"قال: (دار..)
قال: (دور..)
قال.. (رنَّ الجرس) - [56]
وفي الضربة الأخيرة:
"قال (..)

كبرنا ومازال منه بنا ألف وردة حرف وألف نشيد.“[57]

ومن خلال لعب لغوي جناسي بين قلم الرصاص، والرصاص ينتصر الشاعر بقلم الرصاص رافضاً الرصاصة التي حملتها الحروب:

”وحين ولتنا الحروبً،
عرفنا بأن الرصاصة تفرق عن قلمٍ من رصاص.“[58]

وفي قصيدة (على ضفتين) تغلب البنية الحوارية على بنية السيناريو حيث يظل الحوار ساكناً يفتقد الحركية والنقلات الزمنية والمشهدية بين صوتين / بين (س: سهاد) و (م: مازن) بين حبيب وحبيبة:

”سهاد: أ لستَ انتظاري؟
مازن: ذبلتُ من اللون حتى اكتويتُ بناري.“[59]

لكننا نشعر بأن ثمة غيوماً سودا تقف عائقاً أمام اكتمال ذروة الحب والوصال:

”تمنيتُ أن أشتهيك
ولكن صمت المدائن شذرٌ.“[60]

لكن الشاعر يتعلل بانكفائه بعد أن نرى على الطين خطو الذئاب، مع انه ظل يحاول ويحاور:

”وحاورتُ تمثالك المترع الوقت
حاورتُ
حاولتُ
حاورتُ
حاورلتُ
ما كنت أدري بأن وراء الخراب خراب“[61]

ويختتم الشاعر عمر السراي ديوانه هذا بقصيدة سيناريو حوارية هي (للدرس فقط) والتي يحمل الديوان اسمها، وهي تتوافر على الكثير من مقومات السيناريو والمونتاج والقطع والتعليق. ويدور الحوار بين ثلاثة أصوات شعرية تحمل أرقاماً مجردة هي (1 ، 2 ، 3) ويمثل الرقم (1) صوت الشاعر أو ذاته الثانية:

” 1 - داخلاً في مديات الأمس أصلي الخطيئة
2 - أنت تشرك
3 - ويشرك (وهو يتابع الشاشة)
1 - أقلب أول الزمن حتى آ..
2 - خره
3 - لا تقاطع ! (يرفع الصوت إلى أعلاه).“

ثمة حركة درامية داخل هذا السيناريو الدرامي الممتلئ بالفعل والحركة والحوارية مع إرشادات وإشارات مسرحية موضوعة داخل أقواس، وهي بمثابة إرشادات مسرحية صامتة. وتحفل القصيدة بتساؤلات إشكالية فلسفية عميقة ذات طابع برهاني، حيث يتهم الصوت الأول بالتكفير ويقتل من قبل الصوت الثالث بإطلاقة في رأسه. لكن الموت لم يمنع صوت الشاعر الأول الساخر من مواصلة الغناء والانطلاق بعد أن تحرر من جسده وخصمه معاً:

”لي أن أكون أيضًا.. الآن.. بعد أن خلصتني منكَ حين قتلتني..
فجرَّدتَ لسانكَ قلمَ الكلام.“[62]

وهكذا ينتصر الشعر على الموت والرصاص ويظل يضوع ناشراً رسالة الجمال والغناء. وهذه القصيدة هي (قصيدة نثر) ”بامتياز، حيث يعمد الشاعر إلى رصف الكلمات على طريقة الفقرة“ paragraph المتصلة الشبيهة بالتدوير في قصيدة التفعيلة، وهي سمة غالبة في كتابة قصيدة النثر في الأدب العالمي، كما أن لغتها هي اللغة الشعرية الملائمة لقصيدة النثر لأنها تمتلك امتلاءً وتوتراً وإشعاعاً،

على خلاف بعض قصائد النثر التي سنقرأها لاحقاً في القسم الثالث الموسوم (دراجة هوائية) من مجموعته الشعرية الموسومة (وجهٌ إلى السماء، نافذة إلى الأرض) الأعمال الشعرية إلى عام 2016، والتي تنتمي فيها اللغة الشعرية إلى النثر أكثر من انتمائها إلى لغة الشعر. ومن المفارقة أن يوظف الشاعر في هذه القصيدة، وفي غيرها أيضاً مفردات معجمية مندرسة وغير مأنوسة مثل (كلاب الحوأب)[63]، حيث يتطلب فهمها العودة إلى معاجم اللغة والتاريخ والأحاديث، لنعلم أن هذه المفردة قد استخدمها الرسول في حديث خاص وكأنه يشير بها إلى ما سيحدث في معركتي صفين والجمل، وعلى الرغم من الدلالات المختلفة لكلمة (حوأب) لكنها دلالياً تشير هنا إلى التنبؤ بالشر والكارثة. وهذا التوظيف اللغوي يؤكد عشق الشاعر للتراث اللغوي والشعري الكلاسيكي وتأثره به.

وتمثل مجموعة الشاعر الكاملة والأخيرة (وجهٌ إلى السماء، نافذةٌ إلى الأرض) مجموع التجربة الشعرية للشاعر عمر السراي، والتي تخلق لي كما أشرتُ منذ البداية إشكالية، ذلك أني اعتمدتُ على الدواوين المفردة، بتواريخها، لكن الشاعر فضل في أعماله الكاملة أن يعمل خلطة جديدة تجاهل فيها دواوينه تلك وأعاد توزيع القصائد على ثلاثة أبواب يمثل مرحلة من مراحل تطوره الشعري وهي:

1. ربطة عنق، وتضم معظم قصائده العمودية السابقة
2. حداد أبيض، تتراوح بين العمود الشعري المحدث وقصيدة التفعيلة
3. دراجة هوائية - تغلب عليها قصيدة النثر

ولأغراض دراسية، وتجنباً للتكرار سأصرف النظر عن البابين الأول والثاني، لأني سبق وأن تناولتهما سابقاً، وسأركز على الباب الثالث الخاص بقصيدة النثر، مع إدراكي بأن الشاعر قد أضاف لكل باب قصائد ونماذج جديدة جديرة، هي الأخرى، بالدراسة والفحص.

يستهل الشاعر القسم الثالث (دراجة هوائية) بقصيدة سبق أن توقفنا عندها هي (آدم) لذا سأتجاوزها وأبدأ بقصيدة نثر متميزة هي (إعلان). والقصيدة بمثابة خطاب موجه من شاعر عاشق إلى حبيبته، يتذكر فيها حياته منذ الطفولة مع هذه الحبيبة والأحلام المشتركة التي جمعتهما، ويدعوها لمشاركته في كتابة حكمة على السبورة، بالطباشير الأبيض، رمز النقاء والبراءة:

"سأعدكِ بأني سأكتفي ولو بقطعة طباشير من جبينك القديم.. أخطّ بها على السبورة حكمة اليوم.. لا شيء أسوأ من أن نموت دون ذكريات حب مجنونة."[64]

القصيدة إعلان عن انتصار الحب على القبح والقتل والنسيان، يعمد الشاعر في هذه القصيدة إلى اعتماد توزيع الكلمات على فقرات وليس عن طريق الأسطر الشعرية التي يكتب بها الشعر الحر أو قصيدة التفعيلة، وهي كما أشرنا سمة مفضلة في مدونات قصيدة النثر الكتابية عالمياً. ويمكن القول إن إرادة الحب والحياة والأمل، وبقطعة طباشير بيضاء تنتصر دائما على العنف والاستبداد والموت:

"تعالي.. لنتأكد من عدم انتهاء صلاحيتنا المدونة أسفل ظهورنا بقبلةٍ طويلة في ساحة التحرير.. نلتقط عبرها سيلفي مع قاتلنا الذي سينتظر النهاية، ليعلن بدايته."[65]

هذا ويمكن أن نلاحظ أن الشاعر عمر

السراي، في أغلب قصائده لا يتخلى عن أناه الشعرية، الحاضرة أبداً، وهي سمة لصيقة بشعريته ، تشير إلى الجذر القوي للمنحى الغنائي في شعره حتى في النماذج ذات البنية الموضوعية كالقناع والبنية الدرامية والسيناريو والسرد.

وثمة ملاحظة أخرى تتعلق بطبيعة اللغة الشعرية لقصيدة النثر التي يكتبها الشعراء اليوم ومنهم عمر السراي، فمن المعروف أن اللغة الشعرية لغة انزياحات استعارية ورمزية ممتلئة ومتوترة ومتفجرة، وهي نتاج معاناة وانتقاء وتركيب يشتغل عليه الشاعر، لكن أغلب شعراء اليوم يكتبون لغة شعرية، كما يكتبون القصيدة العمودية أو النثر العادي، من خلال التدفق اللفظي السريع، وأحياناً الخطاب، فتبهت هذه اللغة، وتصبح مثل الحديث العادي، وغي أحسن الأحوال مثل النثر الفني. ولذا على شعراء قصيدة النثر إعادة النظر في خصوصيات وشعرية اللغة الشعرية.

ويحفل الباب الثالث الخاص بقصيدة النثر بتنويعات أسلوبية وبنيوية متعددة منها إعادة كتابة الأساطير والحكايات والمرويات من خلال آلية المفارقة، كما وجدنا ذلك في قصيدته (آدم) حيث صيرورة مغايرة لسفر التكوين، وكما نجد ذلك في (ألف ليلة ونهار) التي يعيد فيها صياغة ألف ليلة وليلة حيث لا يقتل شهريار نساءه ويتحول إلى سارد لحبيبته شهرزاد:

"سأعيد العدَّ من جديد
وأحمل لك العالم من زاوية نظر جديدة،
زاوية تليق ببقايا ملك تعلّم كيف يسمع
وتعلّم كيف يقصُّ الآن."[66]

وكما يفعل الشاعر في قصيدة (14 عشتار) عندما يعيد كتابة مجموعة من الأساطير القديمة ومنها نزول عشتار إلى العالم السفلي، وقصة سفينة نوح، وأساطير حديثة من الحياة اليومية، بتكهة جديدة لا تخلو من سخرية ومرارة:

"كذبةٌ تلك التي سطّرها الطين
فبوابة العالم السفلي في سماء ثامنة."[67]

أو كما يفعل في قصيدة (ملحمة أنكيدو) التي يقلب فيها الشاعر الأسطورة ويعيد صياغتها منتصراً لأنكيدو - ربما رمز الطبيعة في ثنائية شتراوس الضدية الطبيعة / الثقافة في مواجهة جلجامش، رمز الثقافة.

ويتوج الشاعر أنكيدو بطلاً لهذه الأسطورة:

"لكني رضيتُ، مثلك،
أن أكون بعدك،
لتكون للمرة الأولى
ولو في صفحة ستأكلها السنوات،
بطلاً لهذه الأسطورة الفانية."[68]

ومن خلال السخرية المريرة كان الشاعر يعيد البطولة لبراءة الطبيعة الأولى ممثلة بأنكيدو:

"فدورك كان بطولة سرقها منك (الذي رأى كل شيء)
بالرشى والوساطات."[69]

ويواصل العزف على سيرته الذاتية، التي رأينا لها أنموذجا في قصيدة (cv) التي سبق للشاعر وأن استهل بها ديوانه (للدرس فقط) والتي أعاد نشرها في هذا الباب تحت عنوان (الـ..عراقي) لخلق حالة من التماهي بين ذات الشاعر وسيرته، وسيرة المواطن العراقي العادي. ويواصل الشاعر العزف على لحن السيرة الذاتية في قصيدة (بعيداً عن الحروب) وفيها تدوين تاريخي لحياة الشاعر ومعاناته مع الحرب و الجوع والاستبداد، حيث تم تزوير وعي الأبناء ليكونوا جزءاً من مشهد

طبالي الحرب والدكتاتورية:

"في رحم امك المتبرعة بحليبها لمشهد صوت
(إحنا مشينا للحرب) لتصوغ جناجل الحرب
اللاهبة بنشرات الأخبار
هكذا ولدتَ، بعد أن انتابت الدبابة آلام
المخاض."[70]

ويؤرخ الشاعر لسيرة حياته بالسنوات

"الخامسة.. روجتُ لحضوري الوقح الذي
يصرخ (الله يخلي الريس)
السادسة.. (عش هكذا في علوٍّ أيها الألم."

حيث تظهر بذرة التحول والتحدي عندما تتحول بسخرية مريرة مفردة (العلم) إلى (الألم) وتتحول (نموت ويحيا الوطن) إلى (نعيش ويموت الوطن).

"الرابعة عشرة.. لا نستحي.. لا نستحي أبداً
حين نقول:
"نعيش.. نعيش.. ويموت الوطن."[71]

ويتابع الشاعر سيرته الذاتية حتى السابعة والعشرين حيث يتلقى "طلقة أخيرة في مظروف ملون" إشارة إلى تداعيات الصراع الطائفي والهجوم الإرهابي، لكن الشاعر، على الرغم من كل ذلك يظل يحلم بالسلام الأكبر من كل شيء.

ويواصل الشاعر في قصيدة (كان صغيراً) التي كتبها، كما يبدو، لمناسبة عيد ميلاده الثالث والثلاثين الذي استبدله بـ (رحيلي) سخريةً:

"نقطة.. رأس سطر
ما أذكره عني.. لا شيء
فكل شيء يعني بأني ما زلت هناك
في ذاكرة كل أسود وأبيض.. أعيش
بالألوان."[72]

ومن التنويعات التي اشتغل عليها الشاعر توظيف قصيدة (الومضة) الشبيهة بقصيدة (الهايكو) اليابانية، كما هو الحال في (سونيتات) وهي قصائد قصار لا تنطبق عليها صفة (السونيتة) التي تتكون عادة من أربعة عشر سطراً.. ولكن الشاعر، كما يبدو استخدمها بصورة مجازية للإشارة إلى هذه الضربات الشعرية القصيرة، إذ نقرأ في مقطوعة (حرب)

"فقيرةٌ هي الحرب
كلما ملأت جيوب المترفين
زادت الجائعين إفلاساً"[73]

والقصيدة تنهض على المفارقة والتضاد. وفي مقطع (أمان) نقرأ جملة شعر قصيرة:

"من دخل قلبي
فهو آمن."(332)

وقد لاحظنا أن هذه القصائد سبق للشاعر أن نشرها في ديوانه (سماؤك قمحي) تحت عنوان آخر هو (قصائد قصيرة)[75]

وانسجاماً مع نزعة الشاعر الذاتية والأسرية، كتب الشاعر قصيدتين يحاور فيها ولده (المعتز) أو(عزوز) بشفافية ورهافة وصدق، مذكراً إيانا بما فعله الشاعر عارف الساعدي وهو يخاطب ولده أيضاً. وهذه سمة إنسانية شائعة لدى الشاعر، يكفي أن نتذكر البياتي وقصائده إلى ولده علي ورشدي العامل في (حديقة علي) ولا يمكن أن ننسى الشاعر ناظم حكمت وهو يخاطب ولده محمد بقصائد مؤثرة.

يمكن القول إن عمر السراي في خواتيم أعماله الشعرية، وتحديداً في الباب الثالث من (الأعمال الشعرية) قد انعطف بوعي نحو كتابة قصيدة النثر، ربما على طريقته الخاصة، التي سبق له وأن بشّر بها في مقدمته لديوان (للدرس فقط)، وإن كانت لغته الشعرية تهبط أحياناً إلى مستوى لغة

النثر الفني، كما أنه ظل أسير (أناه) الشعرية المهيمنة التي كانت تتحكم بكل التفاصيل الجزئية في قصائده، لكني بصراحة أحببتُ بعض قصائد النثر القصيرة التي كتبها، فهي متمكنة وقريبة من الأنموذج الحداثي لقصيدة النثر، ومنها قصائد (ليس لي) (ص382) و(ليلة سعيدة) (ص384) و(وداع) (ص413).

ففي قصيدة (ليس لي) ثمة توتر شعري داخلي يقوم على بنية جملة شعرية واحدة تتناسل لتختتم بضربة تنهض على المفارقة:

"الأقلام القديمة التي فقدناها في الذاكرة
الزجاج الذي فقدنا شظاياه على شرفة قلب
الشجيرات التي ذبلت.."[76]

وبعد هذا التفريع و(التكثير) المتناسل يقفل الشاعر قصيدته بضربة مفاجئة تصدم وعي المتلقي، مفتوحة على نهاية مجهولة لقرار ما، سلبي بالتأكيد قد يقترن بالرحيل أو الموت:

"كل ما مرَّ لا يحتاجني أنا
لذلك قررت
أن..."[77]

وفي قصيدة ليلة سعيدة التي تقوم على تضاد، فهي ليست ليلة سعيدة بل ليلة حزينة يعتصرها الألم، لأن الحبيبة سترحل:

"الكراسي
الزوايا
الأسرّة
الوسائد
الستائر
لا مكان في بيتنا إلا ويشغله الألم."[78]

وتقوم قصيدة (وداع) على المفارقة الساخرة، إذ بينما يودع الجميع أيامهم الماضية، فإن الشاعر أو ذاته الثانية يودع أيامه القادمة:

"الكلُّ كان يلوِّح
لحظة أثلج الوقت"
"كانوا يودعون
أيامهم الماضية
إلاك"
"وكنتَ تودع أيامك القادمة."[79]

في أحدى الندوات الثقافية ببغداد في محاضرة خاصة عن تجربة أحد الروائيين العراقيين، سجلتُ على الروائي مأخذاً يتمثل في تضييق أفق تجربته الروائية على ما هو ذاتي، وشخصي مقترن بتجربته المعاشة وحركته مكانياً وزمانياً، وعدم محاولته الانفتاح على ما هو ممكن ومحتمل في تجارب الآخرين. وفوجئتُ بالشاعر عمر السراي وهو يعقب على وجهة نظري، قائلاً إن الروائي يمتلك ما يكفيه من خزين شخصي من تجربته الخاصة، وهو ليس بحاجة إلى أن يغادرها. وأدرك الآن وأنا أختم دراستي هذه عن الشاعر عمر السراي، بأنه إنما كان بدفاعه ذاك إنما يدافع عن موقف شخصي ينطلقُ منه في التعامل مع العالم والأشياء انطلاقاً من حدود تجربته الشخصية، على غناها، لكنها تظل بحاجة إلى أن تطل على الفضاءات الأخرى. ويمكن أن نستدل على هذا الموقف من الإهداء الذي استهلَّ به (الأعمال الشعرية) والذي انطوى على لعبة لغوية اختزلها بكلمة واحدة هي (إليــ(ــه) والتي تضمر مفردتين: إليَّ وإليه، مقدماً الأولى الذاتية على الثانية المرتبطة بالآخر.

عمر السراي شاعر عاش مخاضات تحولات تراجيدية عنيفة ، شهدها المجتمع العراقي ، قبل التغيير وبعده وقاد فيها شعره داخل انفاق الموت ليكون شاهداً وصوتاً شجاعاً يصنع من الكلمة أفقاً للحياة والحب والجمال والأمل.

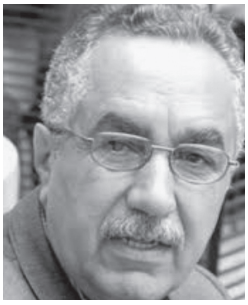
الهوامش:

1 - السراي، عمر، "سماؤك قمحي"، اتحاد الأدباء العرب، سوريا، ط1، 2007، ص:5
2 - السراي، عمر، "ضفائر سلّم الأحزان"، منشورات اتحاد الأدباء العراقيين، ط1، 2005، ص:29
3 - م.ن، ص:5
4- م.ن، ص:13
5- م.ن، ص:34
6- م.ن، ص:36
7- م.ن، ص:8-7
8- م.ن، ص:10
9- م.ن، ص:15
10- م.ن، ص:17
11- م.ن، ص:22
12- م.ن، ص:23
13- م.ن، ص:70
14- م.ن، ص:80
15- م.ن، ص:81
16- م.ن، ص:87
17- م.ن، ص:88
18- السراي عمر، "سماؤك قمحي"، ص64
19- م.ن، ص:97
20- م.ن، ص:100
21- م.ن، ص:9
22- م.ن، ص:11
23- م.ن، ص:65
24- م.ن، ص:69
25- م.ن، ص:67
26- م.ن، ص:38
27- م.ن، ص:39
28- م.ن، ص:83
29- م.ن، ص:56
30- م.ن، ص:58
31- م.ن، ص:73
32- م.ن، ص:75
33- السراي، عمر،" ضفائر سلم الأحزان"، ص99
34- السراي ،عمر،"سماؤك قمحي"، ص88
35- م.ن، ص:89-88
36- م.ن، ص:91
37- م.ن، ص:91
38- م.ن، ص:92
39- م.ن، ص:123
40- م.ن، ص:112

41- م.ن، ص:113
42- م.ن، ص:114
43- السراي، عمر، "للدرس فقط"، الزاوية للتصميم والطباعة، ط1، بغداد، 2011، ص: ز
44- م.ن، ص:1
45- م.ن، ص:2
46- م.ن، ص:13
47- م.ن، ص:14
48- م.ن، ص:10
49- م.ن، ص:11
50- م.ن، ص:12
51- م.ن، ص:18
52- م.ن، ص:20
53- السراي ،عمر "سماؤك قمحي"، ص:131
54- م.ن، ص:131
55- للدرس فقط، ص:54
56- م.ن، ص:54
57- م.ن، ص:55
58- م.ن، ص:55
59- م.ن، ص:45
60- م.ن، ص:47
61- م.ن، ص:47
62- م.ن، ص:62
63- م.ن، ص:61
64- السراي، عمر، وجهٌ إلى السماء نافذةٌ إلى الأرض، الأعمال الشعرية إلى 2016، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، الزاوية للتصميم والطباعة، ط1، بغداد، 2016، ص:286
65- م.ن، ص:286
66- م.ن، ص:288
67- م.ن، ص:354
68- م.ن، ص:403-402
69- م.ن، ص:401
70- م.ن، ص:304
71- م.ن، ص:305
72- م.ن، ص:365
73- م.ن، ص:332
74- م.ن، ص:332
75- سماؤك قمحي، ص:135
76- وجه إلى السماء نافذة إلى الأرض، ص:382
77- م.ن، ص:383
78- م.ن، ص:384
79- م.ن، ص:413

السواد الأبيض
شعرية اليومي والمعاش

جاسم عاصي



من غير الممكن في الشعر؛ الاستعانة بالوقائع، وإنما الاستعانة بالأنساق والعناصر المشكّلة لها. وهو نوع من التداخل بين الموضوعي والذاتي من خلال البحث عن الظاهرة الأكثر تأثيراً وفعالية. الحالة التي تمتلك مقوماتها كي تعبر إلى حاضرة الشعر. من هذا يمكننا النظر إلى وظيفة الشعر أساساً، من باب كوّنه ممارسة تُحددها رؤى الشاعر بإزاء مرئيات يومية، ومشاهدات متباينة التأثير، وفق ما تحمله من أثر وقوة تأثير. والشاعر يتعامل مع كل هذه المكوّنات عبر جدلية ذهنية، يستخلص تشكّلاتها من تأسيساته الذاتية. فهو ذات متفردة من مجموعة ذوات لها أيضاً خصائصها (العقل جمعي) والشعر عقل ذي صياغة عاطفية ـ جمالية. لذا تكون الشعرية في الشعر من بُناة الموّهبة الشعرية، الخاضعة للجين المعرفي. ومثل الشاعر، مثل الإنسان الأول، يختار تأثيث مكانه، ومليء زمانه بما تُحدده رؤاه الفطرية (المعرفة الجينية) والمعرفة المكتسبة. هذه المداخلة ساقتنا إليها ممارسة الشاعر (باقر صاحب) ضمن ديوانه (ترنيمة سوداء)

العتبات

أولى العتبات هي ثريا الديوان (ترنيمة سوّداء) وهو تشكيل مجازي، يؤرشف للأشياء ولتشكلاتها الذاتية ، فليس ثمة سوّاد خالص تماماً. فالسوّاد حالة زمانية مؤقتة، تنبثق من رحم البياض. فالبياض النهاري يُهيئ للسوّاد الليلي. فهي تعاقبات زمانية مكانية. وهذا ما يضعنا أمام حقيقة كوّن الأسوّد كان أبيضاً. لذا فالمجاز في الثريا اكتسب مرونته من حقيقة جدلية الأصل والفرع الذي عليه تعاقب الضوء والظِل ثم السوّاد الطاغي. فالبياض في رحيل مؤقت. من هذا تعامل الشاعر من خلال قصائد الديوان من منطلق أن لا ثوابت ومطلقات للظواهر، لاسيّما ظاهرة الحرب، التي اعتبرها الشاعر كأساس لما آلت إليه الظواهر الأخرى، فهو ليس سوّداوياً جرّاء ظروف الحرب، وإنما نجده متمعناً، يداري صورة الموت بتحويلها إلى صورة البهاء الأزلي للوجود والإنسان. أي خاضعة للجدلية القائم عليها الكوّن. كما وأنها تمثل صورة فلسفية للحياة، يتوجب التعامل معها على أنها طرف في هذا الحراك الفلسفي. أو كما قال (هاملت) ... نكون أو

ل لا نكون ... ولعل ارتباط مفردة (سوّداء) بمفردة (ترنيمة) حقق مثل هذا المعادل الموضوعي. فالترنيمة ترتبط بالموسيقى، والموسيقى عالم طيفي شفاف ، يوحي بذات متفتحة ومستقبلة للضوء والطيف الروحي. وبهذا يكون حسابنا للعنوان، بعيداً عن نكهة السوداوية في النظرة، لأنه ارتبط أساساً بأسطورة تخصيب الحياة، وتجدد صوّرها عبر الزمان والمكان .

العتبة الثانية، هي لوّحة الغلاف. إذ أرى فيها من خلال افتراض (وهي للفنان ستار كاووش) كوّنها اختيرت من قبل الشاعر أو المصمم، أو وضعت من قبل الفنان للمصمم ـ فأن فيها بلاغة التعبير عن محتوى ثريا الديوان الذي ارتبط أساساً بقصائده. بمعنى كانت الفتاة المسترخية على السرير تتطلع عبر النافذة إلى كل ما هو مُجدد ومتجدد في الوجود. وهو رد قاطع للثريا الأولى، وجدلية محتوى القصائد. وهذا يشمل أيضاً طبيعة الألوان التي وجدت في المزج اللوّني أسلوباً يُحقق صفاء النظرة واستقرارها على حقيقة لا تقبل تغيير المعادلة؛ إن الأنثى هنا ذات رؤى صافية في انتاج المعنى، وهو ما عمل عليه الفنان في اشتغاله على ثنائية(الرجل +المرأة) في لوّحاته. في العتبة الثالثة التي استلها الشاعر من بين قصائد الديوان، بسبب تجسيدها لرؤاه الموضوعية والفنية. فهو يؤكد وهو يُخاطب المرأة؛ بأنه ينظر إلى الحياة من باب مستوى بساطتها لذا فهو يؤكد على (أخلع بلاغتي) لا لشيء سوى للوصول إلى (أتقمصُ قدميك) وهنا تتحدد الخطوات وليس الخضوع، لأنه من خلال سياق المقطع الشعري، يضع مبرراً توضيحياً لعكس طبيعة الخطوات تلك في (أسبحُ معكِ في نهر الميدان) وكل هذا من أجل أن (تذوبُ الصورُ المتجمدة لأحلامنا القديمة في أرّق الينابيع) هذا المفتتح بما يلحقه من موّقف إزاء ترنيمات الآباء والأجداد؛ إنما لكي يؤكد علاقته بمنبع الخُصب والانبعاث (المرأة).

خصائص عامّة/

لعل العلامة الأهم في قصائد الديوان، هي النمط السردي، إضافة إلى الاستفادة من الأجناس الأخرى كالصورة واللوّحة والأسطورة والتاريخ. هذه مجتمعة، أوجدت لها متنفساً كي تُمارس فعلها الجمالي، وليس التركيبي المألوف. إن الشعرية هنا تكمن في قدرة الشعر على توليف هذه الضروب بلغة الشعر، والخروج بها نحو أفق شعري يُشير إلى الأشياء والظواهر، ولا يتدخل أو يتعمق في صيرورتها. بل يضعها موّضع المُعين لتدفق الشعر. لأن الشعر ليس خطاباً موضوعياً يحتوي على العلة والمعلول، بقدر ما هو خطاب طيفي ذي نبرات موسيقية، وتداخلات بين الواقع والحلم، الحلم يستجلي صورة الواقع، ولا يغرق في لجتها ، فالسرد هنا؛ هو نوع من تنظيم الرؤى، والنظر إلى الظواهر من منطلق حراكها وحيوتها. فكما للسرد لا سكونيته، فللشعر مثيله. فهو أكثر الأجناس ميلاً إلى الاختزال.

والشاعر هنا يتوفر على مُخاطَب في قصائده، والمخاطَب قتيل، ليس من باب المحو للوجود أو تشويه بنيته، وإنما من باب استقرار جدلية الموت والوجود، الموت والانبعاث. وهو أقرب إلى روح الأسطورة في تشكّل الرؤى.

أما لغة الشاعر، فان ميلها إلى الاختزال شكّل سمة واضحة، إضافة إلى الشفافية، لأنه تعامل مع الخيال بذات منفتحة على فضاءاته التي تُغني الشعر، كذلك خلقه لأجواء هي أقرب إلى الأسطورة التي توائم بين أطراف الشعر ومناخاته. ولعل التأثير الأعم يكون على اللغة الشعرية . فالأسطورة واللغة توأمان، تعلقا ببعض منذ أن نشأت العلامات الأسطورية، وتعامل لامعها الإنسان وفق شفاهيات متداولة، وجدت طريق الانتساب لبعض بعد اختراع الكتابة، التي هي صورة للغة الشائعة في تاريخ الإنسان منذ الأزل.

الدخول إلى الحراك الذاتي والموضوعي/

في سياق قصائد الديوان تنتظم أصوات، هي بمثابة داعية للكشف عن حالات تخص الإنسان الذي يرزح تحت نيّر القسوة، سواء في تعامله الذاتية مع الحياة، أو عبر ما يتساقط عليه من مطر اليومي كثيمة اللهب والكي للجسد. وبهذا نجده يستخدم صوت المخاطب على شكل فعل أمر، أو أنه يقلّب الأزمنة في استذكار فيه نوعٍ من التنبيه والمداولة في ما حدث خوفاً من حدوثه ثانية. كذلك الاتكاء على المقولة. الغرض منها خلق حالة جديدة فيها شيء من مقاومة الأزمنة. عموماً هي نوع من إعادة الثقة والعمل على توفير ظروف التماسك بوجه الأزمنة المرّة. والمداخلات تلك لها علاقة بمفاهيم عامة. ونقصد بها المعارف التي صاغت رؤى متجددة. فهو كشاعر لا يبقي المقولات المعرفية طي الأرشفة الذاكراتية، وإنما يضعها موّضع التطبيق من خلال بنى أخلاقية شاملة الأبعاد. ففي صوت الأمر (أكتبْ) يحاول وضع فعل الكتابة بمقام العوامل التي تزيح المتراكم لتُشكّل صورة لأفعال آنية او قادمة أكثر سطوحاً ووضوحاً ومعقولية:

{ أكتبْ
كي تزجرَ شيخوخة أيامك
عن التسلل إلى وسامة روحك }

وهذا الصوت ينبه ليس إلى شيخوخة الإنسان، بقدر ما يؤكد على شيخوخة الجاري. فبين الإنسان والزمن سجال تتحكم فيه قوة البقاء. لذا فالتسلل يعني تسرب الشيخوخة كفعل حياة يخص الزمن، نحو وسامة أكثر نماء؛ هي وسامة الروح. فالعلو هنا يخص الروح التي تنزع إلى الصفاء الصوفي ، بعيداً عن القالب الذي يحتويها (الجسد) وهنا لا بد من القول أن البحث هنا هو التوسل بالصفاء والاستقرار الروحي، كما يفعل الصوفيون في تجلي علاقتهم بالله. وهذا التنبيه هو سلسلة من الأصوات المنبهة، التي تستقر على صوت الشاعر الذي يُخاطب به مثيله الشاعر. فهو يُخاطب ذاته الشاعرة ويذهب بها إلى مصاف السيطرة على الزمن، الذي هو من يمضي بالإنسان إلى الخسارة. والخسارة هنا تخص الإبداع، أي تحقيق المعنى من وجود الإنسان في الكوّن. فكيف بالشاعر الذي يتميّز بحذاقة رؤاه، ومزجه عبرها بين كل ما أنتجه العقل البشري من معاني انتظمت في أجناس، لعل الفلسفة أهمها:

{ أكتبْ
الشمس تقول :
كل جديد تحتي يحترقُ
رمادُهُ ماض

أسرع أيها الشاعرُ
لتمسك وهج اللحظة الهاربة }
ولنمعن في مثل هذا النبر الشعري. فبعد مخاطبة مفردة (أكتبْ) يُحال التذكير إلى الشمس، وهي تُعطي مفهوم وصايا الآلهة، لأنها ارتبطت عبر فعل (تقول) إلى وصية أسطورية. فالشمس هنا تُذكّر بما يعيشه الشاعر مع صحبه. وهي حالة الحريق أو بمعنى أدّق الجريان السريع للزمن، حيث يصعب الامساك به وإعادته إلى حضيرة الجريان من جديد. فكل ما جري ضائع، من خلال تعبير (رماده ماض) والمضي هنا محدد بمستويين؛ الأول: زمن الماضي والثاني: المضي، أي السيّر إلى الماضي. ويعني فعل الحركة. وكلاهما مقصود به الحذر من عدم العوّدة .لذا يترتب جرّاء هذا التذكير إجراء فعل (الاغتنام) أي توظيف الزمن في (أسرع) وهو فعل أمر غايته إنسانية وليس تسلطية، لأنه ارتبط بالمتحقق المرتقب كحالة إنسانية، تتركز في المتحقق الشعري. ونرى أن قوة المفردات في البيت الشعري الأخير من المقطع ما يؤكد هذا في (تمسك، وهج، الهاربة) فالأولى: دعوة للتشبث بالممكن من الزمن. والثانية: طبيعة الوهج الممسوك ، ثم الثالثة: الضياع المتعلق بمفردة (ماض) بمعنى المضي والهروب من لحظة (الآن) إلى لحظة (الأمس)
وفي مقطع آخر نجده يحتكم إلى مقولة فلسفية مفادها (أمنت لا تدخل إلى النهر مرتين) وهنا يحاول توظيفها بشكل وبناء شعري لإثراء المعنى الذي أتى عليه في المقطع السابق. وذلك بان يُنسب قوله إلى حقيقة فلسفية من أجل جعله أكثر قوة في المعنى:

{ أكتبْ
النهر يقول :}
فإذا كانت الشمس كبنية أسطورية من قال ، فأنه هنا ينسب القول الفلسفي إلى النهر .
{ لم تغطسْ بي مرتين
بل أنا نهرانِ
في كلاهما
ينبغي أن تكونَ
قصيدتين مستغرقتين }
ولعل هذا بناء جديد للمقولة على نمط شعري، وببلاغة عالية في (أنا نهران) نهر كان جاري، ونهر جاري الآن، يعقبهما أنهار تتواصل بالجريان في نهر الحياة. لذا فأنت قد دخلت إليّ عبر زمنين ، أي ضمن متغيّرين مائيين. والذي يؤكد ذلك وبفعل التحقيق للكينونة في (ينبغي أن تكون) بمعنى تكون في لحظتك التي إذا ما ضيّعتها سوف لن تعود. فالمعنى من الوجود مرهو بالزمن، بل الإمساك به بقوة المتحقَقْ . فمقابل النهرين اللذان نوه عنهما النهر، يتوجب كتابة قصيدتين. إن القصيدتين (مستغرقتين) السؤال. هنا بماذا؟ هذا السؤال معني بطبيعة الشعر أولاً، والزمن ثانياً. ولعل الزمن مرتبط بزمنين؛ متحقق آني، وآخر مستقبلي. أرى أن الدعوة هذه مرتبطة بالتجدد الدائم في قول الشهر، بدليل ارتهان حركة النهر بحركة الشعر في (مرتين، نهران، قصيدتين، مستغرقتين) وهنا يركّز على (التحوّل) ويخص به التحوّل الدائم في كتابة الشعر في المبنى والمعنى، الذي يواجه ويعيش مستجد زماني ومكاني ومعرفي باستمرار كما لاهو مفترض وفق رؤى الشاعر(باقر). في (موّجة قادمة) لم يضع الماضي ضمن ظاهرة النسيان والغفلة، بل

يرسخه كحالة من التوظيف الذي يرتكز على جدلية الصراع في المعرفة:

{ أكتبْ الآن
المحمّل بكل الماضي
الموّلِد لكل ما سيمضي }

إلى أين ؟ إنه سائر إلى المستقبل. إن قصيدة (صفعة البداية) سائرة إلى شمولية الرؤى الكاشفة والمتجلية لطريق الشعر. قَبِلَ الشاعر على السيّر في تخومها نحو مهمة الشعر ووظائفه الوجودية. فالصفعة هنا فعل بلاغي يضمر كل ما من شأنه الارتقاء بالشعر والحرص على مسيرة الشاعر وضوء مستقبله.

في قصيدة (خليقة يوم ثامن) يحاول الشاعر محاورة نفسه، عبر صورة التكوّن الأول بسبعة أيام ، التي استوى فيها الرب على العرش. سواء كان هذا في التوراة، أو الكتب السماوية الأخرى، ثم قصة الخليقة البابلية. لكن جحيم الأيام السبعة دفعت إلى تمني يوم ثامن، يتم فيه الخلاص تماماً. وهو وعد مرتبط ضمن الميثولوجيا بالمنتظر والمرتقب والمخلّص. وكان مسير القصيدة استعراضي ابتداء من الحلم الأول:

{ كل ظهيرة
أحلم بثالثة
نسكب مسميات الليل والنهار
في ينبوع ضوّء
شفيف
غامق}

ثم تتالى الرؤى الحالمة (أحلم برابعة .. خامسة ... و..و) لكن صوّر كل من هذه المجريات يُخلّف ضياعاً في (مدينتي تتعرى) أو (أتعفن خلف جدار الكتابة) و(هكذا أفتن فحولة بقايا رماد) ثم يصل إلى (من معي يتألم / من وعورة النظر إلى السور/ الكبير) وهذا ما يوصله بطبيعة الحال إلى الرؤى الصوفية التي تصطفي الأشياء في بؤرة واحد؛ هي التوّحد مع الله:

{ لا نستطيع التنزه والتحدث م..ع..ا
نحنو على الوحيد
الذي لجلالة سوره
من أسمائه الأوحد ... رُبما
أليس له أبناء بررة
يُخفون انحناءاته
لن يحيى طويلاً
أحفاده }

هذه الرؤى تُمسك بذات الشاعر ، لكي توصله إلى الحلم :

{ ونام
يحلم مثلنا بفراديس
لا يسكنها أحد
نحن في ثقوبنا الأرضية
نحلم في مياسم منفى
من جحم
لا احد منه يُغادر
إلى فضاء وسيط
أقل وحشة }

وهذا يقود إلى التشبث برؤية المستقبل والتمني بالخلاص :

{ لكننا نتساءل في ورقة الظلام
لِمَ لَمْ تستو
أيام الأسبوع ثمانية؟! }

هذا التمني للخلاص، هو الأقرب للرؤى الصوفية، التي تتجرد عن كل شيء سوى العلاقة بالذات العليا. إن كل ما يتداوله الشاعر من خلال الشعر؛ هو الرؤى التي تمكّنه من تجاوز الوجود المادي، بقصد الوصول إلى الملاذ الروحي. فرؤاه صافية،

ولغته شفافة لها قدرة على البوح الوجداني باتجاه بلوّرة رؤى صوفية. فهو يُدين الظواهر، ويتهكم بها. وقد لاحظنا ذلك عبر قصيدة (كغناء في سلخانة) ولنرى وجه المفارقة المرّة بين الغناء وقوى الموت التي تقود إلى (دائرة سيّاط عتيقة / يتمرغ عُريُك في محرابها) وهذه هي أعلى صورة للتهكم في ما يجري فـ (عتيقة) ممتدة مع الزمن بعيده وقريبه. و(التمرغ) صورة لقهر الجسد. و(عريك) تأكيد على عذاب الجسد. و(محرابها) محاولة في تمركز التهكم. فهو القائل في المعنى؛ إن هذا عُرف سائد للتعامل مع الآخر. ولعل الكثير من هذه الصوّر تؤكد ذلك منها (لصداع الخراب / ومرايا التحوّلات/ انهمالات الجسد/ في المسالخ) ولعل الأكثر بلاغة هي صورة المقارنة بين الكلام (المعترض) وبين صورة القهر في (مروّحة الكلام / خلف ترسانة الألم) و(سرير راعف) والقطع في كوّن الظاهرة ملازمة، تستحلب قوى الإنسان بالقهر الدائم، بحيث أصبحت حالة ميسورة، قد لا تُثير الانتباه. فالقرار في :

{ ليس هناك
ما يؤلم في لحظتي
لأنها بيضة للعدم
كما ليس عناك ما يُفرح
لأنها ولادة للشقاء}

فقصيدة (لحظة وشارع) مثلاً مبنية على كشف الرؤى الوجودية. هو ينثر رؤاه الوجودية تباعاً، وبشكل متنامي في تجلي الرؤى هذه عبر مواضعات اعتبرها وليدة ما يحصل من تشوهات للحياة، واضمحلال مستمر لوجود الإنسان. ومن هذه الشذرات المنبثة في جسد القصيدة هي (بعد هنيهات / أكون من اللاهثين على الأرض/ أو محشوراً في غياهبها) ثم (أمامك ركام من خطى وجلة / خلفك أصوات سود) كذلك (أشعر بالخواء / هربتْ هذه اللحظة من حياتي / كما راوغت فخّ التدوين) ويصل في المحصلة النهائية إلى رفض ممكنات الحياة (أني عشت حياتي كما ينبغي/ وكنت يتآكلني الندم / أنني لم أحب حياتي أبداً) ولهذا مبرره من التراكم الخاطئ والمفجع في الحياة. والذي يضع له مسببات في مقدمة المقطع الشعري هذا بـ (شعرت بذلك / حين حدث دوي / قوته كراهية للفراتين على مقياس الأزل / أني عشت حياتي كما ينبغي / وكنت يتآكلني الندم / أنني لم أحب حياتي أبداً) وهذا له علاقة بما قاله في قصيدة أخرى (قالت الحياة : لست لذيذاً بين أحضاني / قال الموت : شاهدتك تتضوّر مذ 47... ذبولاً)

من كل هذا يبدو أن الشاعر يعيش مناخاً خاصاً، تارة يتوّحد مع الذات، وأخرى مع ذات عليا، وهي خلاصه المستديم، وثالثة إلى معترك الحياة، حيث يرى الموت يمشي على قدمين على عجالة. هذه المناخات، لم تخلق من ذاته نوعاً من الاتيان بسلوك الانهزام واليأس، بقد ما وضعته موّضع مداولة، ويعيش ضمن يوميات عراقية خالصة. إن رحم الحياة يعج بالمتغيّرات، لكنه بنظر الجميع ومنهم الشاعر، تبدو لهم متغيّرات ذات صفة تدميرية قاتلة للذات البشرية. لذا نجده كمبدع ينضوي تحت عباءة الاقتراب من الوقائع، لكن ما يُميّزه كوّنه يعكس طبيعة الذات التي ترى وتعيش من خلال التشبث باللامرئيات من الأحداث. بمعنى يرتقي بها منصة الشعر السهل

الممتنع، ذي البُعد الفلسفي، وحصراً فلسفة الرؤية الصوفية.

الرثاء الصوفي/

رثاء الذات ورثاء الآخر سبيلان لإظهار المشاعر أولاً ولتعزية الذات بالفقدان ثانياً، وعكس العلاقة الروحية مع المفتقد ثالثاً. لكن رثاء الأقرب كالأم والأب تجمع كل هذه الخصال. والشاعر برثائه الأم ؛ إنما جمع قدراً من العلاقة الصوفية ، حيث طرحها على شكل سؤال ينطوي على محاسبة الذات. فـ (ترنيمة سوداء) كما قرأناها كعنوان للديوان؛ وهي رثاه إلى إنسان له صلة (تاريصوفية) مع الشاعر بر رثاء الواقع بمستوى الشكوى للأم. فقد سعى إلى اختيارات روحية من خلال قصائده. إذ نجده لا ينفك يمارس رؤيته الصوفية لاستدعاء صورة الأم وقرين وجودها (الموت) الذي يُغيّب الأجمل في الحياة. والقصيدة اتخذت لها مدخلاً على شكل سؤال، ينطوي على حالة مريرة ودالّة على مسار ليس له مبرر منطقي، هو منطق الموت. وربما يكون منطقياً من خلال رؤيته استناداً إلى فلسفة الحياة عبر رؤى ميثولوجيه. غير أنه أيضاً يمارس فعل السؤال الذي يتعلق بموت الأشياء في الوجود واللازمة هي (أمن؟) السؤال كما لو أنه يخفي طبيعته أو ما وراءه (أمن العدل؟) أن يحدث هذا وذاك في غفلة منا؟ ويبدأ هكذا:

{ أمن غفلتنا
تقطف ثمارك البيض
عابثاً بأسيجة حياتنا ؟}

ولعل التشبيه الأهم هنا هو رؤية الأم برؤية سياج حياتنا. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تأثير الأم على ذات الشاعر. ويحوّل هذا المسار من الذات إلى الموضوع، من خلال رؤية الغياب العام وليس الخاص في :

{اشطبوا سُبات انتظار ما يأتي وما لا يأتي ....
تُغني في نومنا كل يوم
أمن عرفاننا أنك الآخذ الذي لا يُرد }

فالشطب هنا دال على موقف، مرتبط بشبه الجملة (الذي لا يُرد) حيث تتواءم الصورة العاكسة لقيمة الشخص المرثي. ثم يدلل على هذا من خلال منطق التقديس للأم التي تمتلك كل الصفات الكبرى، سواء في التاريخ العام، أو في تاريخ العائلة التي ينتمي إليها الشاعر. لتكون الأم هنا بمثابة (يسوع) أمام مريديه وتلاميذه ورعاياه التابعين:

{ أمن وجداننا أنك الرحيم
يقبلك العليل كي ترافقه إلى ساحل بحر الأبدية }

إن القصيدة التي افترضنا أنها مرثاة، فهي مدعوّة إلى كشف نسق الحياة عبر ارتباطها بتاريخ من الأسئلة والصوّر. وهي أقرب إلى النقد والنقد الذاتي مثلاً في:

{ أمن توهمنا أنك ساه عنّا
نفعل ما يحلو لعبثنا أن يصرخ ؟ }

إنها قصيد اتكأت على إهداء صوت ، فيه عذرية متسمة بالتوجه الفطري لمساحة الحياة الممتدة على خطأ متراكم. ولعل الأم هي شاهد بليغ على سماع صوت المكلوم وهو الابن :

{ أمن عجزنا رؤيتك
راح الإنسان يعبث ويُغامر ويُهزم
يرفع راية بيضاء ولا يراك
لعلك مكنون فيها

لعلك أنت الهزيمة
فلا منتصر على الأرض ؟}
ولعل علامة السؤال التي اتخذت موّضع غير موضعها، دالّة على الوجود الذي هو بمثابة سؤال متواصل في الحياة. من هذا نرى أن الشاعر كانت له لافته عريضة، انطلق من مثابة الإهداء ليضعنا ويضع ذاكرة الأم المتواصلة أمام الأسى الذي عليه لحياة العراقية. وهو إنما حقق رؤيته عبر رؤى أكثر انسجاماً مع الرؤى الصوفية. فليس ثمة مباشرة ترويها مفردات مباشرة وحدّة في الصوت الشعري .فهو معنيٍ بعكس الحالات، والدخول للظواهر مدخلاً شعرياً تنعكس فيه الرؤى الذاتية لتحقق رؤى جمعية.

الاقتراب من الجود اليومي /

إذا كان شعر(باقر صاحب) يتوسل بالذات العليا من خلال تشوفات صوفية، يحاول قدر الامكان رفع الحيّف عن الذات التي قد تشبها ـ من باب الحذر ـ شوائب الواقع المرّ. فأنه من أجل وضوح الرؤى، يدخل بوابة الحياة اليومية. فهو ينحو باليومي كشفاً ورفعة روحية خالصة، تقترب من البوّح الصوفي كما ذكرنا. وهذا الاستعمال هو جزء من استعمالات عديدة لمفردات أنتجت معارف كالحرية والسلام والمحبة. وهي ألوان من طيف يغلف الحياة. لذا فالشاعر بمواجهة محبطات يومية، وصراعات أقطاب، يترفع الشعر في تماسّه مع مفرداتها. لا لشيء يعني الترفع عن الواقع، بقدر أن للشعر منصته الرؤيوية، التي تتناول ولا تحاكي الواقع، خاصة اليومي. فشعراء مثل (سعدي يوسف، مصطفى عبد الله، جواد الحطاب، كَزار حنتوش) وغيرهم تحقق في شعرهم التوازن بين تناول صورة الواقع أو اليومي ـ كما ذكر الناقد (الصكَر) في مجمل ما كتبه تحت عنوان (تخطيطات بقلم الرصاص) مذكّراً بما يمارسه الشعراء الشباب آنذاك من ممارسة تتناول المعيوش اليومي. والشاعر (باقر صاحب) يصطحب هذه الرؤى، ليصطفي رؤيته الواقعية للواقع المعيوش أيضاً، والمختلف بطبيعة الحال عما كان يعيشه الشعراء الذين عايشوه، أو الذين انتموا لحقب أخرى. إننا بإزاء حقائق شعرية، أي مشاهد يومية من مشاهد أخرى يعج بها المشهد العام في البلد. هذا الاصطفاء خلق لديه رؤى، هي أقرب إلى تأمل الذات الصوفية، التي تتجرد عن المقولات المباشرة والجاهزة لا لأنها تُفسد الشعر، بل لأنها لا تمنح معنى شعرياً صافياً، لذا فهي تتمسك برفعة الرؤى إلى الظواهر خاصة الموت المجاني اليومي ، وتشوّه الوجود من خلال حياة مضطربة، وصوّر المسوخ التي تتداول مفردات الحياة اليومية. كل هذه المكوّنات خلقت معياراً شعرياً لدى(صاحب) لا لشيء، سوى لإنقاذ الشعر من الهوة التي وقع فيها الوجود اليومي. فالشعر انقاذ للحياة، والبحث لها عن مجال يتسم بالنقاء والرفعة. إننا مع الشاعر بإزاء معادلة؛ طرف منها يحاول تشويه الوجود والتاريخ، يمثله واقع الحال، وطرف الشعر، الذي هو موقف مضاد لكل هذه القوى المسببة للخراب. إن الصراع غير متكافئ كما يبدو، لكن القوة المعنوية التي يمتلكها الشاعر، هي الأقوى تأثيراً من قوى الآخر المادية. إن رهافة صوّت الشعر

قادرة على حيازة الموّقف وحيادية التاريخ .من هذا نجده في قصيد (خليع البلاغة) يحاول التجرد من بلاغة القوّل، والدنو من بلاغة الصوّر التي يعيشها يومياً. إذ نجده يستعرض بنقاء شعري مجريات اليومي :

{ أهربُ من عفن الكتابات في عتمة الأدراج
إلى نور شاحب لصورة طفل حافي القدمين
يطل من باب متداع
في زقاق مريض }

في هذا تجسيد صورة إنسانية عبر صورة شعرية لبست قناع الصورة الفوتوغرافية، من خلال سرديتها التي وجبت التفاصيل الحرفية في الصورة، ونقلها إلى حرفية الصورة الشعرية. وبهذا لم نجد ثمة محاول لتأنيق الصورة، بقدر ما العمل على التماسّ معها بحسية شعرية عالية. وينحو إلى تقريب الصورة أيضاً من معلم فني تاريخي، بل غدا رمزاً مكانياً. فهو يوقظ صورة الفنان عبر تاريخية المكان، وما غرسه نصب الحرية من معنى كلي، عبر مفرداته التي ترتبط بالواقع اليومي من خلال التاريخ البعيد والقريب. فالشاعر يوقظ الصور عبر صورة أخرى:

{ تحت نُصب الحرية
طاقة الحب
حديقة الرفض
أرواح جواد سليم
تلبست منحوتاته سيول الغضب
لن تعود إلى أسمائها الأولى
ما لم تكتب بغداد قصيدتها الجديدة }

في هذا القول ثمة زاخر المعاني. وهي نوع من تطلعات رمز الساحة الذي استلته من رموز النُصب، فغدت الساحة ومحتوى النُصب وحدة في واحدة؛ هي ساحة التحرير وحديقته الزاهرة. وبهذا خُلدت الساحة من خلال احتضانها كثافة الوافدين إليها عبر التاريخ، بحثاً عن الخلاص، متسلحين بتوق الحرية. وصوّت الشاعر هنا تأكيد على استحالة الوجود دون تجدد الحياة الذي يُضفي بتجدده صورة التغيّر والتجديد الذي يُضفي على وجود المدينة (بغداد) صوّرة أكثر شفافية هي ما تعنيه القصيدة الجديدة، أنه يتوجب كتابة صورة جديدة لبغداد من خلال تشديد الوجود المادي والفكري للإنسان مقترناً بالتاريخ عبر ساحة الحرية. بوابة الثورة كما أراد لها (جواد سليم) أن تكون حاضرة الأزمنة مهما امتدت. وتكون الصورة أكمل في الشعر، لحظة توصيف كل إنسان حاضر في الساحة، لا لشيء، سوى تسجيل قصيدته في كتاب الساحة:

{ في ساحة التحرير
كل يكتب نبذة من عصفه الداخلي في كتاب مفتوح
أنا أجفف نار عصفي
في كتاب المنزل }

وقد تواصل نشيد الوجود في الساحة، عبر رؤى شعرية تنحو للصفاء، لتكون خاتمة القول:

{ أن نعوم في نهر اليوم مرتين
عوّمنا في نهر الأيام
يجرفنا النهر
ولا نقول له توّقف
جولتنا الآن }

هذه الشعرية، إنما تؤكد موّقف يومي، مدعوم برؤى فكرية، هي ناطقة بروح الشعر والفعل اليومي. فالشعر يُصنّف الأشياء من خلال الوجود اليومي الذي يكتب القصيدة

المركز، والمنزل الذي هو راوي مسوّدات الشاعر. الكل يصب في مجرى الحياة من أجل التغيير. ويقترب رثاء المدينة من رثاء أور في قصيدة (تاج خيبة) فهو رثاء المدينة الكبيرة التي ما احتفظت سوى باسمها بين الأسماء. فهي مدينة تجردت من مكوّنات جمالها دون رغبة من ذاتها. والشاعر يقف على اطلالها كما وقف الشاعر السومري وهو يرثي مدينته المخربة :

{ ما تبقى
شمعة وحشة واحدة
ترتعد أمام أفواه أرق وكوابيس لا تنطفئ
مع قدوم نهار أشيّب
لا يقوى على ردم حفريات ليل عميق
رجعُ صداه سوّمر على أطلالها
خمرة سيّل دموع على جسر الصرافية }

وتتواصل القصيدة، لتقدم مبررات هذا الرثاء لمدينة مخرّبة، فقدت زهو تاريخها.

قصائد قِصار /

القصيدة القصيرة نمط شعري مكثف، يتطلب ليس مهارة شعرية فحسب، بقدر ما يحتاج لفطنة فكرية ذهنية، تحتكم إلى بديهة الحضور والقوّل، أي حضور البديهة الشعرية المدعومة من بداهة الشعر وفطنته، كما هي في شعر (الهايكو) مثلاً. ولعل الشاعر(باقر صاحب) في قصائده يقترب من نمط الشعر المقنّع بالحكمة، محتذياً اسلوب الحكيم السومري (إحيقار) الذي كتب القصائد القصيرة المكثفة ، والنصوص القصيرة المركزّة. وهي نصوص شعرية مؤطرة بالعِبرة التي تقود أحياناً إلى درس الحكمة، وفلسفتها في الحياة. بمعنى تتبّع منهج التبصّر والتنبيه. وفي شعره كثافة متميّزة، ودروساً بليغة مثل:

{ لا يمكنك أن تكون خطأً / ضعك في النقطة } ويعني بذلك درس
الشروع من البداية .

{ أفضّل الموت/ لأختط برزخاً بين الليل والليل} ولم يقل بين الليل والنهار .
بمعنى يكون نهار الممارسة هو الأفضل وتلك حكمة واضحة .

{ قبرك يتشرب رئتي / لذا / لا استنشق الخسارات ..!! } وهو نوع من الوفاء
إلى الأب . إذ ينطوي على بلاغة الدرس .

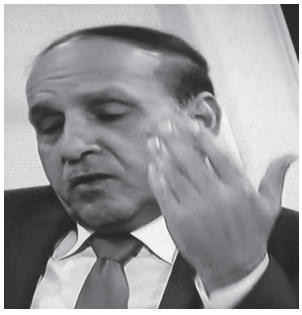
إن الشاعر (باقر صاحب) قريب من الأشياء اليومية في شعره. وجواز مروره إلينا، كامن في السهل الممتنع. وبلاته من بلاغة اليومي، وأساه الذي لم يفارق الشاعر في تأسيه على ما وصلت إليه الحياة من تشوه. غير أنه من كل هذا استنبط الحكمة الشعرية، التي بولادتها تُحافظ على كينونة الوجود. وجود الشعر والجمال.

*** باقر صاحب / ترنيمة سوداء / الدار العربية للعلوم ناشرون 2013**

لست وحدك من ينام هناك... بعض أشيائنا معك

د.علي حداد

(إلى ذكرى عالم النفس العراقي د.عبد علي الجسماني الذي مات ودفن في اليمن)



رقيق الشمائل كن
أيها الرمل ... يا جار أيامه القادمات
ودعها أسارير بوحك ... يا أيها الليل
تهمي خفافاً على صدره
ويا شمس هذا النهار...تأنّي قليلاً
فشمس من (الفكر) ضيفته الآن
تلقي على صحوه الأبدي حواراتها الدافئة.

* * *

تعرفته قبل أكثر من ربع قرن،
وكنت قرأت أسمه
في توزع أيامنا الذاهبات
إلى قاعة الدرس ...مزهوة بادعاءاتها،
فكان ...كمئذنة تتماهى بقامتها ، وأناقتها
وفيوض تفاصيلها الآسرة :
ـ ملاذ بسيط ـ عميق من الدفء
يعلو المحيا
ـ هدوء الملامح وهي تمسك أسرارها
وتطامنها مثل خلّ وفي
ـ اختيار العبارة حين يلقي السلام
حتى على عابر مرّ من جنبه
ـ مجادلة الوعي من دونما ضجة
لكي يتأمل في (صنعة النفس) مشطورة
بين (داخل/ خارج) ما تدعي
ـ وتلك الوداعة
حتى كأن خطاه تردد في سرها:
(خفف الوطء يا صاحبي... خفف الوطء)

* * *

بلا موعد ...يومها
كان حظي نقياً ـ كطير البراري ـ
فماشيته في طريق

تمنيته أن يمد بساطاً من النأي لا ينتهي
لأمسك من صحوه
ما يؤجج حنجرة تستبد بما حولها، فابتدرته :
ـ ما الروح ؟؟
رد مبتسماً :
ـ يسألون عن الروح قل...
قلت :
ـ يا سيدي... لاعن الروح
تلك التي هي محض أثير، تساءلت
لكنَّ ...عن هذه الرعشة المستفزة
مابين أثوابنا والجلود
تطارد أوقاتنا
فنمسي ثقالاً بآثامنا
ونمسي خفافاً بأحلامنا
ونبدو ظلال مشاة
على طرق لا انكفاء لها... أو حدود؟؟
ـ كأنك تذهب بي ـ قالها ممسكاً بيدي ـ
لمقاربة الذات في حدّها (السايكولوجي)
وتلك مغامرة جد محفوفة بالتباساتها
حين يأتي اللقاء بها عابراً
ـ أليس اللقاء بها عابراً دائماً؟
قلت:
ـ ألسنا ثفالة هذا التوزع بين الظنون
وكف من الغيب تطرحنا باحتمالاتها
لنبدو مصادفة تتقرى مصائرها؟
يجيب:
ـ إذا أمسك المرء صدفته من غلاصمها
وكيفها كيفما شاء
وألقى على متنها ما تنوء به ذاته
فقد نال بغيته.
قلت :
ـ واليأس، هذا الذي يمسك الروح
حتى تصيح ... اكتفيت؟؟
ـ تذكر مدى البحر
حين تكون الرمال على بعد شبر
وأطلق يقينك.
ولا تلتفت ـ ما حييت ـ
إلى ما تركت وراءك ... مما يشينك.
ـ ولكنها وحشة سيدي لا تريم؟!
ـ إذا سطعت في مرايا التأمل
مشكاة بوحك
ستعرف أنك ما كنت وحدك يوماً
فأنت استعارات ذاكرة
تكررها الأبدية في كل حين
تساءلت:
ـ والأمنيات ؟
ـ لذائذ منسية في كؤوس السنين
التي سرقت ـ دون أن نتنبه ـ

أننا لا نعود لها مرتين .
وهذي البلاد التي كلما أسفرت
وهرعنا ـ بحس الطفولة ـ نحضنها ابتعدت ؟؟
ـ إذا ما صحوت على ما تريد
وصار القريب لديك البعيد
فأنت على محض إيماءة من بلادك
خذها إليك ، وسر حيث شئت
ستلقى ـ ورغم اشتجار العناء ـ
حضورك فيها طرياً
فاشبع مسامات روحك من لذة الانتماء.
ـ وما حصة الموت من كل هذا؟؟
تساءلت .. فاهتزّ غصن قريب
وحمحم غيم على كتف الشمس منكسراً
ـ هذاك مآل إقامتنا ... في الغيابْ
وبدء انكفاء الخطى عن طريق مشيناه
حتى تململ من وقع أقدامنا
فطوى كشحه
وانتهى مثلما شهقة من ضبابْ
ـ وما الروح في أفقه ... ما مآلاتها؟؟
ـ مع الموت تنفك (شيفرة) روحك
من جسدك
لتصعد ـ كالحلم ـ في ملكوت اكتمالاتها
وتتركه كي يعود إلى أصله :
لغة من ترابْ

قاطعته:
ـ وأحلامنا، وادعاتنا
والظنون التي سوف نأتي لها في غد؟
ـ تخالط ماكان منها لأسلافنا
كي تكرر في جسد آخرمفردات الإياب
ويصمت...
أصمت...
وكاد الطريق يودعنا، فانتبهت
لألقي عليه سؤالي الأخير
ـ ومن حكمة الدرب، دربك ـ ياسيدي ـ
ما الذي قد تيقنت منه ؟؟
تأنى ...
ومدّ بصيرته ... وابتسامته
نحو أفق بعيد تملاه
ومن ثم خفّ خطاه
إلى حيث يصغي لحكمته وحده
وخلفني استعيد الذي أعرفه عنه
فذا رجل... به طيبة
تحسن الظن فيما يرى الآخرون
حتى لقد أفرطت ـ في تجاوز ما تتيقن منه ـ
لكل الذي يدعون .
* * *
وحيداً ينام هناك
وحيداً يرتب هندام أيامه

وحيداً يطرز أحلامنا باكتمالاته
فيا أيها الحزن
يا حصة السادرين بضوضاء أيامهم
تشاغل عنّا قليلاً
ودعنا نبدد وحدته بابتهالاتنا
* * *
سلام عليه
سلام على وجهه ويديه
وارتعاشات ما خطه من سطورتشير إليه
سلام على ظهر ذاك الخميس الحزين
سلام على قلبه ، وهو يصغي لدقاته
ليطرد شكاً تنادى له المسعفون
سلام على أريحية أنفاسه
وهي تأخذ إغفاءة الراحلين
سلام على حجر يتوسده رأسه مطمئناً

سلام على وردة من براري اليقين
ستلقي شآبيب حكمتها فوق أنفاسه
عند كل مساء
سلام على نخلة (بالعراق)
ستذكره كلما اهتزّ جذع التمني
على نأمة من ضياء
سلام على بيته (بالعراق)
لسوف يسائلنا عنه ... حين نعود
فنهمس :
ـ ظل هناك ليحرس أنفاسنا الباقيات
كوشم طري على كف صنعاء
سلام عليه
سلام عليه
سلام عليه

صنعاء 7 /3/ 2009

تجليات ليلية

ئاوات حسن امين

كلمة لا بد منها:

في عام 1984، وعن طريق استاذ اللغة العربية الذي كان يدعى ''محمد امين احمد'' وهو ايضا قاص له مجموعة قصصية بعنوان (يجوز ولا يجوز)، استمعت لأول مرة لقصائد السياب، وكان يقرأها لنا بأسلوب شيق في درس اللغة العربية، وعندما كان يتحدث عن حياة السياب والمآسي التي حلّت به وطريقة وفاته، كان يجعلني أرى فيه نفسي؛ وفي تلك السنوات نفسها اقتنيت كتاب ''ريتا عوض'' الذي يتحدث عن حياة ونتاجات بدر شاكر السياب.

بعد ذلك ترجم الصديق الشاعر ''دلاور قره داغي'' قصيدة (انشودة المطر) الى اللغة الكردية، وعندما قرأها لي زادتني شغفا بهذا الشاعر.

في الجامعة استطعت اقتناء المجموعة الشعرية الكاملة والمكونة من مجلدين احمرين تم طبعها من قبل دار العودة في بيروت.. ومنذ ذلك الوقت بدأت أقرأ اشعاره كلها بشكل افضل واكثر من مرة وتعرفت على تجربته، فأخذت ابحث عن نتاجاته الاخرى، مثل مذكراته – كنت شيوعيا - ورسائله التي جمعها مجيد السامرائي، وهذان الكتابان يسلطان المزيد من الضوء على الجوانب الخفية لحياة الشاعر.

وقمت بنفسي بترجمة قسم من مذكراته

الى اللغة الكردية والتي تم اعدادها من قبل عبدالوهاب الشيخلي، بعدها قمت بنشرها في مجلتي (شيعرستان) و(ئيستا) الكرديتين.

وبعدها بمدة طويلة تهيأت لي الظروف لزيارة البصرة وذلك في عام 2009 وان اذهب الى (جيكور) مسقط رأس الشاعر.. وهناك زرت بيت الشاعر ونافذة (وفيقة)، النافذة التي منها شاهد محبوبته والتقى بها.. كذلك زرت نهر ''بويب'' الذي كنت اظنه نهرا كبيرا وواسعا، ولكني صدمت عندما رأيته ليس الا جدولا مليئا بالطحالب.. يا لخيال الشاعر كم هو واسع بحيث يحوّل جدولا صغيرا الى نهر كبير.

كما تمكنت من زيارة بيته وقرأت هناك الشعر مع مجموعة من الشعراء، وهذه القصيدة في ادناه كتبتها لاحقا في الذكرى السنوية لوفاة الشاعر:

(تجليات ليلية)

ئاوات حسن أمين

*** مهداة الى قصيدة متناثرة على ارصفة الطرقات، الى الشاعر الكبير بدر شاكر السياب في ذكرى وفاته**

رويدا.. رويدا
هبط الظلام ..وخلت الشوارع
الامن السكارى.
تراءت النجوم ..وتموجت الريح
نحو الافق .
هوذا .. كعادته وحيدا
في حوزته اسطوانة الذكريات
وكشكول الشعر والحاضر المنسي
هوذا.. يحاور كعادته الوحدة
ويضاجع الوحدة
وينام على الارصفة .. وحيدا.
هوذا ..عار كما خلقه الله
يلهث وراء الكلمات
ويتحسر ....
على وجبة وفتاة .
يتحسر على ايام خلت
ويبكي حبيبا .. تركه ومضى .
يبتسم في وجه الافق....
وحيدا...يتسكع في الشوارع
منسيا.. لا صديق له يؤنسه
لا.... احد. !
غير الهموم والضياع
رويدا ..رويدا
بزغ الفجر
وتوارت النجوم عن الانظار
ومازال يعب العرق الابيض عبا
حتى نام بجانب الرصيف
) نام نوما. ..هانئا(
وفي الصباح...
قدمت الشمس...
تحية الصباح الاولى...

قصص قصيرة جدا

حسين البعقوبي

كواكب

قلت لها يوما اسألي النجوم لتعرفي ما همست لها في وصفك .. لكنها راحت تقلب ابراج حظ غبية.. واستغرق الامر عدة اعوام كي ترى انني اعمل ضمن مساحة اخرى حيث الكواكب تولد من رحم الآهات وثمة مدن للعشق لم تكتشف بعد.. همست لها ان المغزى في الايقاع .. قالت أي موسيقى تعني. فخفت الايقاع رويدا رويدا .. وغبت .

الحفيد

قال لأمه وهو يلثغ بأولى الافكار .. القمر أحبه حين يقترب من النافذة ويحط على الوسادة برفق وحنان .. قالت تمنّ .. قال اريده معي حين اكبر . اهدته علبة مخملية على شكل قلب .. وقالت .. حين يكون بدرا استدرجه اليها وخبئه جيدا كي لا يهرب . الولد فعل . واخفى العلبة تحت الوسادة .. سألها .. اذا كان الذي معي قمر فماذا يكون هذا . قالت مثلما انا جئت بك جاءك هو بصغيره .. سنوات .. تلتها سنوات وسنوات .. والعلبة مخبأة .. بعد ثلة من اعوام اهدته ثلة اولاد لم يسألوا السؤال ذاته. شمعات سبع اتقدت احتفاءً بعقده السابع .. حاول ان يفتح العلبة .. انامله لم تطاوعه .. فأوصى بها لحفيد سيأتي .. ومضى هو .. بعيدا .

توحد

قال يوما ما: لقد بلغت من العمر عتيا . سألته المرآة : ماذا تعني؟. قال : أشعر بهذا فقط .. لكن لا أعلم كم بلغت من العمر في وحدتي هذه . كتب المئات من القصص .. كتب سردا وشعرا ووردا . ثم قال : رغم عزلتي الطويلة لا أشعر بالوحدة .. لا أشعر بالملل . ليتها تدوم عزلتي .. بعيدا .. بعيدا عنهم . مر الوقت .. مر الزمن .. انهكت ساعته الرملية وهي تبدد الوقت رملا . سألته المرآة مجددا فأجاب : انا الآن اتفهم كيف انه هناك في الأعلى لا يعاني أية وحدة وغربة او عزلة . فانكسر الزجاج وانفرط الرمل .

لوحة

سألته : من أين أنت؟. فرسم مدينة .. شوارع وأزقة .. بيوتا ومدارس .. حانات وجوامع.. كان يستخدم الفرشاة والالوان الزيتية . سألته مرة أخرى : من أين انت ؟ فرسم شناشيل وأضرحة وكنائس . رسم خطين نازلين للأسفل .. أو صاعدين الى الأعلى .. ورشهما بماء شحيح . رسم سنابل وبرتقالا ونخلا . فقالت : من أين انت؟. رسم بزة جنرال ممزقة .. وأطفالا في الخيام .. رسم ثكالى وأرامل . وأعاد تلطيخ

الشوارع الاسفلتية باللون الأحمر والطين والبرك الآسنة .. وهدم المدارس والمعامل والشناشيل . فابتسمت بإشفاق ومضت وهي تردد: الآن عرفت.. الآن عرفت.

مسؤول اعلام المسؤول

لم أتمالك نفسي وأنا استمع له يتحدث عن الفقراء والمحرومين والثكالى والشهداء والمفقودين والنازحين وكل المعذبين منذ بدء البدء وحتى داعش .. فأدمعت عيني انفعالا .. بعد انتهاء المؤتمر قال لي المسؤول المفوه .. أحسنت ..انا اعلم انك تؤمن بي وبمشروعي الوطني .. لكن ألا ترى انك بالغت قليلا حين بكيت متأثرا بخطابي؟. فقلت : نعم لقد ابدعت بخطابك حتى انني صدقت لوهلة انك حقا مهتم بحال من ذكرتهم .

اخصاء سكاني

بعد أن جربوا كل الوسائل والأساليب للقضاء على الرشوة والفساد .. اكتشفوا انهم لن ينجحوا في مسعاهم أبدا .. وأنهم كانوا ولمدة طويلة يحاربون طواحين هواء حزبية ترتدي دروعا مذهبية .. وجدوا ان تقويض أسس تلك الطواحين يعني تقويض ثوابت لن يقبل بها من طحنوا .. لذا لجأ أغباهم ذكاء الى وضع المشكلة في قرن ثور يدعى الاحصاء السكاني .. وقال موضحا ان اغلب مشاكلنا سببها عدم وجود قاعدة بيانات حقيقية لهذا الشعب العجيب . لكن الغريب في الأمر انهم اختلفوا على نقطة وضعت سهوا على كلمة (الاحصاء السكاني).. ثم اكتشفوا بعد ذلك ان المشكلة الحقيقية .. والحل أيضا .. يكمن في هذه النقطة .

فوتوغراف الرحيل

أذكر انه قبل عقدين كان يحدثني عن صورة فوتوغرافية وقعت بين يدي ولده ذي العشر سنوات فسأله : بابا من هؤلاء الذين معك في الصورة؟. فقال له: هذا مات في حرب الثمانية وهذا في حربنا ضد الجارة الصغيرة وهذا في حرب الجوع وهذا في حادث ما . الطفل قال : بابا .. حسنا انك بقيت ولم ترحل .

تذكرت قصته تلك وأنا أطالع صورة تجمعني به بعد أن رحل .. ولا أعرف في يد أي طفل ستقع تلك الصورة بعد رحيلي .

كتاب تفاعلي

حاول مرار وتكرارا ان يجد صلة ما بين عمل الحاسوب ونصوصه القصصية . في لحظة من التجلي والانعتاق من أسر المنطق وقوانينه توصل الى طريقة يمكن بها كتابة قصة تفاعلية .. قصة كلما مررت مؤشر الماوس فوق حروف معينة منها تتغير كليا .. وتظهر بشكل ومعنى آخرين. ومثلما هي لعبة الشطرنج تحوي الكثير من النقلات والخطط التي لا تنتهي .. كانت قصته تلك لها تحولات وتغيرات وافتراضات لا تنتهي . وقبل ان يقفل شاشة الحاسوب .. غادرته نشوة الانتصار تلك .. وفكر : ما الذي سنفعله بعد ذلك اذا تمكن الحاسوب ان ينوب عنا جميعا في الكتابة؟. عندئذ مرر انامله المرتعشة فوق ازرار الكيبورد كي يلغي البرنامج بشكل نهائي .

زقاق الأعاصير

رغم تطور العلم .. وتطور الحاسوب بشكل خاص وقدرته على الاستجابة للكثير من

الأوامر وتحليلها وعرض النتائج في ثوان معدودة .. الا انني ما زلت أحلم يوما ان ادخل احدى المكتبات العالمية وان اطلب من موظفها ان يسمح لي باستخدام ذلك الجهاز التلفازي القديم الذي يستعرض الصحف ورقة اثر ورقة .

ويجنح بي الخيال فأتصور انها مكتبة عراقية تلك التي تمتلك هذا الجهاز .. فاقلب صحافتنا منذ ان كانت وحتى يومنا هذا . لكني أخشى ان تحقق هذا الحلم أن تظهر في سقف المكتبة دوامة كبيرة على شكل غيوم رمادية تظل تدور في سماء المكتبة كما لو كانت تنذر بحدوث اعصار مخيف .. ثم تعود تلك الصحف المصورة للتحول الى شكلها الورقي لتدور داخل تلك الدوامة الغاضبة وفي حركتها المستمرة تتشكل كلمات كثيرة التقط من بينها جملة (زقاق الاعاصير) ثم يبدأ المطر ولكن ما من قطرات ماء تصل الأرض .. بل جثث أطفال ورجال ونساء وخيام تحمل ختما اميا ..

للبيع

للبيع .. كتل كونكريتية مستعملة فقط لخمسة عشر عاما .. لكنها بحال جيدة .. عرض خاص لدول الجوار .. مع كل ألف كتلة .. هدية .. كتلة حزبية طائفية مستعملة ايضا .

ماء ملون

بعد ان طرق الكثير من الأبواب العالية . لم يسمح له بالدخول الا بعد ان يريق ماء وجهه .. لم يتردد كثيرا حين وافق على ممارسة هذه اللعبة .. في كل مرة كان يعود ببعض المكاسب . وفي كل مرة يكتشف ان لوجهه موهبة الاكتساء باللون الذي يتناسب ومكانة المسؤول وميوله . أخيرا فكر بمقابلة المسؤول الكبير . للحصول على منصب رفيع . فبدأ برسم لوحة يهديها له .. فتش عن كل الألوان التي تناسب رسمته تلك فلم يجد .. في الصباح وجد اللوحة وقد اكتملت .. اقترب منها، نظر اليها جيدا .. كانت مشغولة بعناية بألوان كثيرة استحضرها من مقابلات اراقة ماء الوجه تلك .

فصام

تمنى في تلك اللحظة لو انها تغيب عنه .. تتلاشى .. تختفي الى الأبد .. على عادته كان يشعر بغضب شديد تجاهها وهو يقترب من عقده السادس بفتور ولا مبالاة بمسلسل خساراته المستمرة .. قال في سره .. لماذا لم تنظم هي الى ذلك الطابور .. لماذا تعاند بشدة .. لماذا لا تدعني احيا .. ولو بضع سنوات .. قبل ان ارحل .. بسلام . رن جرس الموبايل .. فنفض عنه اخيلته تلك وأجاب بحميمية .. نعم حبيبتي للتو كنت افكر فيك .. اين ؟ أنا في سيارتي انتظرك .. لا تتأخري .. ثم اضاف منفعلا .. اشتقت اليك كثيرا رغم انك لم تغبِ عني اكثر من ساعة. لكنها اقفلت الخط قبل ان يتم جملته .

رسالة الى س م ر

كائن تملكني مذ التقيته في تسعينيات القرن الماضي .. وديع كأنه نسمة تأتيك على استحياء . اغضبني بفوز كراكيه في مسابقة الدكتاتور . لكني عدت التمس له العذر لجور الفقر . ثم مضى الى غايات ما بعد 2007 من قتل وتهجير .. فكان نصيبه الرحيل الى بغداد .. هناك ذاع صيته .. وامتطى صهوة الابداع بغير منازع .. فتسنم جوائز عدة صيرته

روائيا وقاصا ومفكرا .. ثم انه في غفلة منا رحل .. على عجل . وكانت لدي اسئلة مؤجلة .. لم يجب عنها .. لطالما رغبت في اقتناص لحظة ذات خصوصية تجمعنا .. لكن الاضواء عليها اللعنة منعت عنا تلك الخلوة .. يوما ما سألتحق بك لنتم حديثا كنا بدأناه .

غرق

لطالما راودته كوابيس مؤلمة يرى فيها نفسه وهو يغرق وما من أحد يمد له يد المساعدة .. استعان بالكثير من مفسري الأحلام .. واستعان ببعض الاصدقاء المقربين لإيجاد وسيلة للتخلص من هذه الكوابيس .. اكتشف شيئا فشيئا ان لكل منهم غرقه الذي يخصه .. وما من أحد سيمد له يد المساعدة. في مساء اليوم التالي عزم ان يتهيأ جيدا لكابوسه المتكرر .. ارتدى بزته الرسمية الوحيدة التي يمتلكها وحلق ذقنه وتعطر .. ثم استلقى بهذه الهيئة فوق سريره وهو يضع وردة بيضاء بين كفيه اللتين استقرتا فوق صدره .. حين غرق هذه المرة لم يناضل او يحاول الارتفاع بل سلّم جسده للغرق .. بهدوء .. رويدا وجد نفسه يهبط الى القاع .. ولامست عجيزته ارضا غرينية مريحة .. شعر بانتشاء كبير .. اسند جذعه الى صخرة قريبة .. كان سعيدا جدا هذه المرة ولم ينغص سعادته في تلك اللحظة سوى رغبة مفاجئة في تدخين سيكارته الأخيرة .

فساد

قالوا له ان الفساد استشرى في البلد .. وان المجتمع ماض الى الهاوية . قال ربما نحتاج الى طوف نوح جديد .. سألوه كيف ؟ فأطرق ولم يجب .. وكان يفكر مليا .. فيمن سيختاره ليرتقي هذا الطوف ومن سيترك .. أحس بصداع كبير .. ثم أجاب كم أحسد نوحا .. لم يكن لديه هذا الهمّ الذي يعتريني في الاختيار .

الكرة

رغم تسيد القاعدة في المدينة .. واعمال القتل والاختطاف التي مارستها ضد المدنيين الآمنين .. حزم الأب أمره على ان يخرج من البيت ليشتري لابنه ذي السبع سنوات الكرة التي كان يحلم بها .. بعد ساعة من غيابه فُتح باب البيت عنوة ورمى بعض الملتحين كرة تدحرجت داخل الصالة .. الطفل ركض ببراءة ليلتقطها وسط صراخ الأم المفجوعة برؤية رأس زوجها المقطوع.

برلمان

يروى ان مغنيا تزوج بنائحة فسمعها تقول اللهم أوسع لنا في الرزق ، فقال لها : يا هذه، انما الدنيا فرح وحزن وقد اخذنا بطرفي ذلك، فإن كان فرحا دعوني، وان كان حزنا دعوك. ثم ان الزمان ابتسم لهما أكثر ، فصارا نائبا ونائبة في (بر الأمان).

طائر الثأر

قال .. قديما قيل: اذا قتل امرؤ بغير ذنب ولم يؤخذ بثأره يخرج من رأسه طائر يسمى الهامة وهو كالبومة، فلا يزال يصيح على قبره (اسقوني .. اسقوني) الى ان يؤخذ بثأره . قلت: اذا ما لها سماءنا لم تظلم لسنوات وسنوات بهامات كسحب دُهْم تملأ الدنيا عويلا وهي تصرخ اسقوني اسقوني اسقوني.

الملتهمة

قال لها انت ملهمتي. وما ان مضت فترة الخطوبة واجتمعا تحت سقف الزوجية حتى اكتشف انها تحب الأكل كثيرا .. عاما بعد آخر ازدادت بدانة .. كانت تلتهم كل شيء يقع أمامها .. اكتشف بعد ربع قرن انها لم تكتف بالأكل والثياب والمجوهرات بل امتدت شراهتها الى سنوات عمره فقضمتها.. حين طلبت منه ان يناديها (ملهمتي) ارتبك فقال (ملتهمتي) عندئذ حققت له امنيته الأخيرة .

روائح ملفات الفساد

ترددت في الآونة الأخيرة أخبار عن جهات خفية تطلق روائح غريبة في المدن . الكثير من المواطنين هرعوا الى الشوارع بحثا عن مصدر تلك الرائحة خوفا من أن تكون سببا في انتشار الأمراض التي باتت تفتك بالمجتمع. موظف في احدى الدوائر قال: لا تقلقوا لطالما شممتها في دائرتنا عند اقترابي من غرفة المسؤول. آخرون اكدوا .. نعم لطالما شموا روائح مشابهة في دوائرهم. تساءلت الجموع وكيف نتخلص من تلك الروائح التي باتت تخنقنا؟. اجاب الموظف الأول .. حين تكون شجاعة تسمية الأشياء بأسمائها ستختفي تلك الروائح.. وتذهب معها كل الأمراض التي اصابتنا .

المسبار باركر

شغله كثيرا خبر المسبار (باركر) في رحلته التي ستدوم سبع سنين للوصول الى الشمس. قال التقرير ان حرارة الهالة التي تحيط بالشمس تفوق باطنها بآلاف المرات وهذه ظاهرة غريبة تستحق ان تدرس من كثب . كان وقتها يجلس قرب المدفأة النفطية وينظر الى هالتها التي لم تكن بمستوى حرارة شعلتها .. فيما صغاره تصطك اسنانهم من البرد وهو يعلم جيدا ان النفط يوشك ان ينفد وأمامه شتاء طويل .. لا تعلم به ناسا ولا ذلك الذي تخضبت لحيته بنفط فقراء ينصحهم بالتوبة .

مأدبة الضباع

كما تجتمع الضباع لافتراس حيوان جريح، اجتمع الموظفون على ايذاء عامل الخدمة المعاق ذهنيا.. ضربوه .. شتموه بألفاظ قبيحة، مدوا اصابعهم الى جسده في اماكن معيبة .. فعلوا كل شيء بانفعال مبالغ به .. وهم يضحكون . حين اصابهم التعب اجاب عامل الخدمة .. انا لم اكن هكذا من قبل .. بل سقطت على رأسي وكان الذي كان .. ماذا لو أي واحد منكم اصابه الذي اصابني . فتفرقوا عنه مبتعدين محرجين بينما ألسنتهم تواصل السباب .

حرية

بعد سنوات من انضمامه الى طابور العاطلين عن العمل حصل أخيرا على وظيفة مقابل حفنة من دنانير إستدانها . وضعوه في دائرة .. وضعوا حول الدائرة اسلاكا شائكة وكتلا كونكريتية وغلفوا ممرات الخروج والدخول بقضبان حديدية لدواع أمنية .. ألقى النظرة الأخيرة وهو يودع دائرته التي طالما حلم بها بعد دوام يوم واحد بأكمله .

متبرمة

قال لها انت رشيقة وجميلة ومختزلة ومكتملة كما لو كنت قصة قصيرة جدا . بيد ان الحروف لا تستوعبك . فنضت عن جسدها كلماته .. ومضت .

الرأس

قالت معلمة الرسم لتلاميذها : أريد من كل واحد منكم أن يرسم بحرية المنظر الذي يختاره ؟ بعضهم قال شجرة وآخر قال لعبة لكن الغالبية العظمى أرادوا رسم صور آبائهم او امهاتهم ، بدأ الصغار الرسم إلا واحد منهم .. كان يجلس في آخر الصف ، وبّختة المعلمة وهددته ، لذا أذعن لها وراح يرسم ، بعد نصف ساعة جمعت المعلمة دفاتر الرسم وراحت تقلبها واحدا تلو الآخر ، وهي تبتسم .. فالرسم الأول كان لرجل يضع سماعة الفحص الطبي على اذنيه فقالت لهم من منكم والده طبيب ، رفع أحدهم يده وهو يبتسم بفخر .. في الرسم الآخر وجدت صورة مهندس ، والآخر رسم عامل بناء ، والآخر رسم امرأة تخيط الملابس ، ومع كل سؤال كان احدهم يرفع يده ، ليدل على ما رسمت يداه ، لكن حين وصلت الى الرسم الأخير لم تسأل عمن رسمه فقد كان يمثل رأسا مقطوعا ومنه تسيل قطرات من الدم ، وثمة في آخر الصف حشرجة وبكاء مكتوم.

الكاتب

لم يشاهدوني الا عرضا ، في تلك الساحة الواسعة الفسيحة ، فوجودي لم يشكل لديهم من الاهمية الا بقدر ما تشكله اهمية وجود أي واحد منهم ، وهي اهمية لا يعول عليها ، لكن في لحظات دوراني تلك بينهم ، شعرت أنني مهان بأكثر مما يجب وأن وجودي الآني يستمد اسبابه من اللا معنى ، لا بل احسست وكأن احقيتي بالوجود لا تعدو كونها رغبة كاتب اراد ان يكتب قصة بائسة ، فخطر له ان يوجدني لمجرد ان يسد بي ثغرة ما في قصته اللعينة ، تطلعت وأنا افكر بهذا الامر فيما حولي ، بحثا عما يمكن ان يكذب ظنوني ، في كوني مجرد اكذوبة مختلقة ، وكنت اعرف لحظتئذ انها فكرة مجنونة ان يبحث المرء عما ينفي وجوده وبالتالي عما يمكن ان يدمر احساسه الفعلي بوجوده كانسان ، لذا رحت اضرب الارض بمقدم حذائي متخيلا في الوقت ذاته اني اذا ما واصلت الضرب فسأصل الى قاع ابيض رقيق هو قاع الورقة ، ثم توقفت متأثرا بالألم الذي اصاب قدمي ، لكن وعلى الرغم من هذا لم اقدر ان امنع نفسي من التطلع الى اعلى بحثا عن رأس مدبب لقلم أشرعه الكاتب فوق رؤوسنا متهيئا لـ .. وحين لم اجد القلم تطلعت الى فضاء ابعد علّني أحظى برؤية ذاك الكاتب الذي يكتبنا .

جسد الكلمة

قلت لها كلمة فقالت اثنتين، مرّ الوقت سريعا فلم الحق به، لكنني استوقفته عند منعطف او زاوية ما من المكان، عرضت عليه صداقتي، قلت له .. لها لن تحظى بشيء مماثل لعدة اعوام، قال / قالت : لا عليك فالزمان يقترح المكان والمكان لا اهمية له بغير الزمان، وكان الوقت يمر سريعا بينما الزمن يبدو خائفا ومرتجفا، اتعبني كثيرا انها رحلت على عجل، وكان الوقت يمر سريعا مرة اخرى، قلت لها : توقفي قليلا .. توقفي كي اراك.. لكنها مضت بعيدا، ومضى .. واستمر الوقت في جريانه كي يعلن عن دهشته، في مكان وزمان ما. هي قالت كلمة ما، هي مررت تلك الكلمة من بين شفتيها .. ولو بصمت معبر . لكنني ادركتها، شعرت بها، ارتجف كياني، وحل البرد داخل الغرفة، كسل وتعب كبير حلا

في المكان، شعرت بأنني مرهق الى حد ما وان علي ان اخذ قسطا من الراحة، لم ادر اني كنت قد نمت ام انه خيل لي، لكن كان هناك الكثير من الكلمات يدور من حولي كما تدور الالكترونات حول النواة، وبينها كانت كلمة ما تبدو اكثر التماعا وبريقا.. في لحظة ما حدث قطع، كما لو ان ثمة مخرجا سينمائيا كان يدير المشهد فقال فجأة : كت . ولم احزر ان كان معنى (كت) هو اقطع او توقف، لكن اذكر انني كنت اشعر بأن ثمة كلمة ما قد تجسدت بطريقة ما وصار لها جسد وكيان. ثم استيقظت وانا اصرخ بكلمات وجمل غير مفهومة، وحين صحوت بشكل تام، رأيت بوضوح شديد كيانا او تجسيدا لشخصها وهي تقف بقدمين عاريتين على ارضية الغرفة.. فركت عيني كي أتأكد ان حضورها لم يعد مجرد كلمة في خيالي بل جسد أراه ويراني. لكنها سرعان ما تحركت ونضت عنها ثوبها .. فعادت مرة اخرى مجرد كلمة ذابت سريعا في فضاء صحوي وتوارت عن أنظاري حين تخللت مسامي مجددا.

يوم المسرح العالمي

يحتفل العالم باليوم العالمي للمسرح في 27 آذار من كل عام، وهي مناسبة لإعادة التذكير بواقع أب الفنون وتاريخه ودوره.

تم تبني هذا اليوم من قِبل المعهد الدولي للمسرح، وهو أكبر منظمة للفنون المسرحية في العالم، وقد تأسست في عام 1948 من قبل خبراء المسرح والرقص بالتعاون مع اليونسكو.

وعلى وفق الموقع الرسمي للمعهد، فإنّ أهداف يوم المسرح العالمي هي تعزيز هذا الشكل الفني في جميع أنحاء العالم، وزيادة الوعي بأهمية هذا الفن، ودفع قادة الرأي إلى إدراك قيمة مجتمعات الرقص والمسرح، إضافة إلى تقوية فكرة الاستمتاع بهذا الفن كهدف بحد ذاته.

ما يميز هذا اليوم هو نشر رسالة اليوم العالمي للمسرح والتي يوزعها المعهد وتشارك فيها شخصية من الشخصيات العالمية في كتابة التأملات حول موضوع المسرح وثقافة السلام، وتتم ترجمة الرسالة إلى لغات مختلفة ويجري توزيعها على نطاق واسع.

احتفل المعهد عام ٢٠١٨ باليوم العالمي للمسرح، بشكل جديد اذ اختار المجلس التنفيذي خمسة مؤلفين لكتابة رسالة واحدة من كل مناطق اليونسكو الخمس: أفريقيا، الأميركيتين، الدول العربية، آسيا المحيط الهادئ، وأوروبا، وتم اختيار مايا زينب من لبنان، لتمثيل الدول العربية.

بريكست.. التلاعب باتجاهات الجماهير

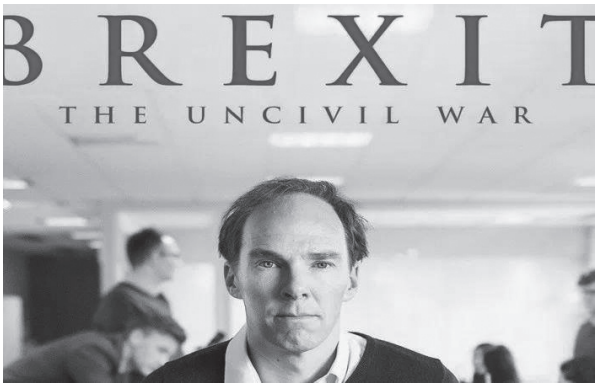
نزار عبد الغفار السامرائي

أفكارنا واتجاهاتنا نحو القضايا السياسية والاجتماعية ليست الا نتيجة لتأثرنا بعملية صناعة الرأي العام التي يتولاها اشخاص من خلف الستار لصالح جهات معينة لغرض تحقيق غاية ما يسعون اليها، ويحاولون ايهام الآخرين بأنها ذات الهدف الذي يسعى اليه عامة الشعب او الأغلبية من الشعب، وبالتالي فأن ما يترشح من مواقف سواء عبر الانتخابات او الاستفتاءات او التغريدات على مواقع التواصل الاجتماعي ليست الا انعكاسا لعملية دعائية مستمرة تؤثر علينا وربما تتلاعب بأفكارنا دون أن نشعر بذلك، ونتائجها أحيانا تكون كارثية.

والفيلم التلفزيوني (بريكست ..حرب غير حضارية) يتناول الاستفتاء الذي اجرته بريطانيا بشأن انسحابها من الاتحاد الأوربي من هذه الزاوية، عبر تناول مهندس الحملة الدعائية للفريق الداعم للخروج من الاتحاد الاوربي، دومينيك كامينغز الذي يبحث عن اسلوب جديد يواجه به الحملة المقابلة والتي تساند رئيس الوزراء كاميرون الداعم لبقاء بريطانيا ضمن الاتحاد.

الجديد الذي يبحث عنه كامينغز يظهر عبر استثمار قاعدة البيانات الضخمة على مواقع التواصل الاجتماعي والتي تضع بين يديه معلومات عن اعضاء المجتمع الذين لم يتخذوا موقفا من التصويت وبالتالي يمكن التأثير على اتجاههم بعد معرفة توجهاتهم العامة التي تظهرها منشورات مواقع التواصل الاجتماعي او حلقات النقاش المركزة التي تدار من اعضاء فريق كامينغز وبالتالي يبني حملته على اساس الاقتصاد وتوفر فرص العمل التي أثرت عليها الأعداد الكبيرة من المهاجرين حسب سياسة الاتحاد الاوربي، واشاعة الخوف من انضمام تركيا للاتحاد ما يعني امكان حضور 30 مليون تركي الى بريطانيا لينافسوهم على فرص العمل، كلّ هذا جعله يرفع شعار استعادة السيطرة، اي سيطرة بريطانيا على توجهاتها وسياستها وتأثيرها في مجرى الأحداث الدولية بعيدا عن الاتحاد الاوربي، شدة الحملات الدعائية توفر مجالا لاحتقان الرأي العام الذي يصل ذروته باطلاق النار على احد النواب ما يؤدي الى وفاته في حالة نادرة ببلد مثل بريطانيا. لينتقل الفيلم الى واحد من افضل المشاهد والذي يجمع قائدي الحملتين صدفة في محطة المترو ليجلسا ويتحدثا في حانة عن مخاطر ما يجري والذي ان بدأ لا يمكن ايقافه مثل القطار المنطلق.

ينتهي الفيلم بالتصويت لخروج بريطانيا من الاتحاد الاوربي واستقالة رئيس الوزراء ديفيد كاميرون، ولكن في الوقت نفسه فإن



كامينغز الذي نجح في ادارة الحملة الدعائية يشعر بالإحباط لان النظام يبقى على ما هو عليه وليس كما كان يأمل بحدوث تغيير جذري في ادارة سياسة البلد، فالسياسيون ورجال المال اصحاب الشركات الكبرى أصبحوا الرابحين بالنهاية.

***الفيلم، اخراج: توبي هينز، كتابة: جيمس غراهام، بطولة: بنيديكت كامبرباتش، سارة بيلشر، مالكولم فريمان.**
***عرض لاول مرة يوم ٧ كانون الثاني ٢٠١٩ في بريطانيا، و١٧ كانون الثاني في الولايات المتحدة.**

كلمة بريكست تعني انسحاب المملكة المتحدة (بريطانيا) من الاتحاد الأوروبي أو بريكزت (بالإنجليزية: Brexit) وهي عبارة عن دمج للكلمتين الإنجليزيتين British Exit .

وفي احدى المناسبات قالت رئيسة الحكومة البريطانية تيريزا ماي ، إنه في حال عدم تحقيق "بريكست" سنكون قد قوضنا ديمقراطيتنا، في إشارة إلى نتائج الاستفتاء الشعبي على بريكست.

ويعج مشهد انفصال بريطانيا عن الاتحاد الأوروبي بتعقيدات كثيرة على المستوى المحلي، مع تصميم زعيم المعارضة البريطاني (وزعيم حزب العمال المعارض) جيريمي كوربين بأن الخروج من الاتحاد الأوروبي دون اتفاق سيكون "كارثيا"، وإنه سيحبذ في هذه الحالة التوصل لاتفاق على إجراء استفتاء ثان.

كما هناك تعقيدات من نوع آخر تواجهها بريطانيا واتفاق بريكست، ولكن هذه المرة على الساحة الدولية، إذ من المطلوب ليصبح الاتفاق نهائيا أن يتم التصويت من 27 برلمانا أوروبيا، وأن يوافقوا على الخطة. وفي الواقع توجد بلدان في أوروبا تريد أخذ تنازلات، سواء من الاتحاد الأوروبي أو بريطانيا، مثل إسبانيا التي تريد تنازلات تتعلق بجبل طارق، أو إيطاليا التي تعارض الاتفاق لمساومة المفوضية الأوروبية حول موضوع الموازنة التي ترفضها المفوضية، وبالتالي فإن تصفية الحسابات قد تكون عائقا كبيرا في طريق طلاق بريطانيا.

النحت العراقي ..
من (الروح المحلية) الى (سلطة المادة)

خالد خضير الصالحي/باريس

لم يواجه النحت والرسم العراقي مأزق (الهوية الثقافية) بطريقة متماثلة، ففي الرسم كانت المعاصرة تعني: تقاليد اللوحة المسندية الغربية التي لا مثيل لها في الثقافة العربية، وهي ما افرزه عصر النهضة الايطالية من قوانين: التشريح، والمنظور، وما يقابلها، ويعارضها من تقاليد تزويق الكتب في الرسم الاسلامي، والافتقار الى قوانين للتشريح والمنظور، لقد حلت قضية الاصالة (الروح المحلية) في الرسم بيسر مقارنة بالنحت بالعودة الى: تراث الرسم الاسلامي، والرافديني القديم، والموضوعات المحلية والفولكلورية، بينما اختلطت اوراق (الاصالة والحداثة) في النحت، ولم يتيسر فرزها، فان قوانين التشريح تنتمي هنا الى التقاليد الغابرة للنحت الروماني القديم، وينتمي انتفاء التشريح الى النتاجات

النحتية الاشد حداثة وتجريبية، لذلك واجه الرعيل الاول من النحاتين (فتحي صفوت، جواد سليم، خالد الرحال، عبد الرحمن الكيلاني، محمد غني حكمت، إسماعيل فتاح، صالح القره غولي)، محنة اقتراح حلول عملية لتطبيق خطاب (جماعة بغداد للفن الحديث)، هل هو في تتبع خطى الاركولوجيين، وكِسَر الاثاريات المكتشفة في ميزوبوتاميا (بلاد ما بين النهرين)، ام في تتبع تقاليد اغريقية تنتمي هي الاخرى لتقاليد غابرة.

جواد سليم:

مثّل (الرسام/النحات) جواد سليم (1921 - 1961) راس الحربة في الدعوة الى (التعبير عن الروح المحلية) في الرسم وفي النحت، ففي الرسم انجز بحثا جادا في المزاوجة المنسجمة بين فنين مختلفين جوهريا: الفن الاكاديمي بتقاليده المتوارثة منذ عصر النهضة، والتي شكل التشريح والمنظور عمودها الفقاري، وبين الفن الاسلامي الذي يفتقر لكليهما وفق اشتراطات عصر النهضة، فكانت اعماله: (الشجرة القتيل)، (طفلان يأكلان الرقي)، (زفة في شارع 1956) محاولة جادة في الجمع بين هذين النمطين المتناقضين من الرسم، بينما انتمت منحوتاته المجسمة الى تقاليد مختلفة، ورغم موضوعاتها (الفولكلورية) فقد حملت منحوتات: (الامومة)، و(حيوان أسطوري 1954)، تأثيرات استاذه هنري مور، وحملت (السجين السياسي 1953) تأثيرات

جاكوميتي في عملة السلكي (القصر في الرابعة فجراً).

نصب الحرية 1961:

لم يحقق جواد سليم نجاحا في حل قضية (الروح المحلية) الا حينما خطط كرسام ونفذ كنحات!، وقد تحقق ذلك النجاح عير المزاوجة في ريليفاته التي هي مرحلة وسطى بين النحت والرسم، وابرز هذه الريليفات (نصب الحرية) الذي جمع فيه مؤثرات الفن الرافديني القديم و(الرسم) الحديث (راس حصان جورنيكا بيكاسو)، وان دراسة معمقة لنصب الحرية اتاحت اكتشاف العديد من الخصائص الشكلية والدلالية في هذا النصب الشهير الذي يتكون من (14) قطعة تم تثبيتها على افريز من الحجر الابيض كخلفية للنصب، ونعتقد ان رغبة جواد سليم لتحقيق المزاوجة الريليفية الضرورية للتعبير عن الروح المحلية هي التي دفعته الى اقتراح تصميم النصب كنحت بارز (نصف رسم) على خلفية مسطحة.

لقد ظهرت حول نصب الحرية كتابات تشكلت من عشرات، وربما مئات المقالات التي نشرت عنه طوال العقود التي مضت على انجازه، إلا أن اهمها كان ثلاثة كتب تمثل قراءات النقاد: جبرا إبراهيم جبرا، وعباس الصراف، وأخيرا شاكر حسن آل سعيد التي كانت قراءته الوحيدة التي تتمتع بتوظيف آليات قراءة فعالة في إنتاج المعنى، بينما توجهت قراءتا جبرا إبراهيم جبرا وعباس الصراف إلى قارئ عابر، فغلبت عليهما لغة العواطف، والتجميع الوثائقي، ومجمل الفهم الرسمي الأيديولوجي للفن، ولأهداف نصب الحرية، بينما اتجهت قراءة آل سعيد لتنوير المتلقي الفعال الذي يهدف طوال الوقت الى تطوير آلياته في اكتشاف وخلق المعاني.

لقد قدمنا قراءة طويلة لنصب الحرية بهدف اكتشاف (الابنية السرية) التي قامت عليها معمارية النصب، وقد نشرناها مفصلة في اماكن عديدة، ونلخص عناوينها هنا فقط:

1. بنية الجملة العربية:

وحدات كبرى (كلمات) تضم وحدات صغرى (حروف)، واتجاه واحد للقراءة (من اليمين الى اليسار).

2. خصائص الفن الرافديني:

مطابقة لمعمارية الأختام الاسطوانية المتجهة، و(الوضع الأمثل) وجمع زاويتي نظر في لقطة واحدة.

3. المحاور النصبية:

استخدم اتجاه مماثل لقضبان منحوتات (الأمومة) و(السجين السياسي) ولوحات (الشجرة القتيل) و(زفاف في الشارع 1957).

4. بنية الثمرة والبذرة (الام والطفل الشهيد):

منحوتات الأمومة التي بشكل هلال (الأم) تحتضن كرة (الطفل) = (بذرة داخل التفاحة).

5. هيمنة الأيديولوجيا:

محاولة تخطى المحلية الفجة والعناية بمادية المنحوتة.

6. مستوى وحدات النصب:

بناء نصب الحرية من قطع منفردة ومجموعات، أربع وحدات تتوسطها الشمس حيث نبلغ ذروة دراما الحدث (ال سعيد)، او مجموعتان تتوسطهما الشمس (جبرا).

7. التتابع الثيمي:

أولا: التظاهرة والشهداء، ثانيا: الثورة، ثالثا: البناء.

8. مستوى العلاقة (الأيديولوجي _ البصري):

الفكرة (خارج بصرية) بينما كان التنفيذ يعنى بمادية العمل.

9. مستوى البنى الهيكلية:

وجود خطوط دائرية سرية تؤلف بنية حلزونية و اخرى ارتفاعيهشاقولية تتبعها آل سعيد.

10. متجهات النصب البنائية:

غالبية منحوتات النصب جانبية (ريليف)، بينما هنالك منحوتتان (رأس الطفل) والجزء الأمامي (منحوتة الثور) لتحقيق الوضع الأمثل.

11. مستوى نمط النحت:

أنجز النصب نحتا بارزا (استلهام قيم الرسم ببعدين وتطبيقها في النحت).

12. جمع وجهتي النظر في الفن السومري:

13. استخدام شظايا الحضارة الشخصية (آل سعيد):

14. فاعلية القواعد الارسطوطاليسية (بداية ، ووسط ، ونهاية):

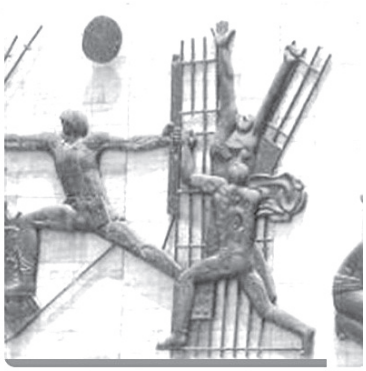
15. الجمع بين الرسم والنحت :

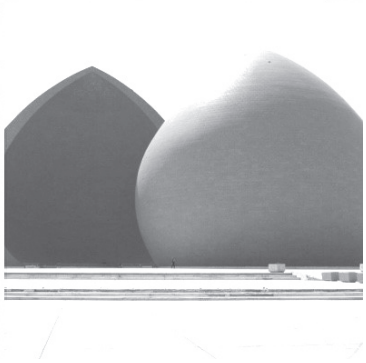
16. اللغات الثانوية :

مستوى التنفيذ (= خشونة ونعومة التنفيذ)، الحركة والسكون، الشاقولي والمدور، المدركات الشكلية (البروفيل والأمامي، الريليف والمدور، التحوير ومماثلة الواقع).

17. البعد الديني:

قيام جواد سليم بتقطيع أقدام المنحوتات وتحريم التجسيم وهو ما قالته (نزيهة سليم).





محمد غني حكمت:

كان النحات محمد غني حكمت اكثر النحاتين تأثرا بأستاذه جواد سليم، وكان ذلك التأثر اساس العلاقة الحميمية، والصداقة التي توطدت بين العملاقين فيما بعد، فانضم الى (جماعة بغداد للفن الحديث)، فكانت له فرصة لقاء كبار المؤثرين في التشكيل العراقي: جبرا إبراهيم جبرا وطارق مظلوم ورسول علوان وشاكر حسن آل سعيد وخالد الرحال، وساهم خلال تلمذته في ايطاليا في التحضيرات لإقامة اكبر النصب شهرة في تاريخ العراق الحديث: (نصب التحرير)، واكمل تثبيت قطع النصب بعد وفاة جواد سليم، وكان من المؤثرين الكبار في النحت العراقي الحديث فقد كان قادرا على تنويع الخامات بين الطين والبرونز والحجر والمرمر والخشب، وانه شكل اسلوبا نحتيا عراقيا مستمدا ليس فقد من اجواء الف ليلة وليلة كما يقول الكثير من الكتاب والمهتمين، بل ان اهم خصائص منحوتاته كانت قدرته على الاحتفاظ بروح (المادة الاولى) التي اجاد الاشتغال بها، وهيمنت على ذائقته، وهي النحت بالخشب او بالطين، وحرصه على الاحتفاظ بروح المادة الاولى، فقد كان متفردا في نحت الابواب الخشبية من خلال غابة متشابكة من الاهلة، والأقواس التي كان احيانا يحولها الى منحوتات ونصب، ورغم تحولها وقتذاك من مادتها كمنحوتة من الخشب الى مادة البرونز (نصب اشعار بغداد) فان روح مادة الخشب بقيت تهيمن على البرونز الذي انتهت اليه المنحوتة، وان ابرز منحوتة حافظت على روح الطين هي (تمثال المتنبي) الذي تم افتتاحه عام 1977 مقابل المكتبة الوطنية وسط بغداد.

كان محمد غني حكمت يؤكد "إني أنحت الأفكار•• إني لست عبثياً... أني أحس بمسؤوليتي التاريخية، بموقف واضح وصريح أمام الأحداث، لا كمسجل يومي لها... أردت أن أكون نموذجاً يحتذى به في إخلاصي في عملي، وأن أحافظ على هويتي بالاعتزاز بتاريخي"، وكان يعتبر أعماله "طريقاً لفكرة (جماعة بغداد للفن الحديث)، واستمراراً لها"، فكان التراث الادبي وحكايات الف ليلة وليلة خلفية سردية ضرورية من اجل تلقي النصب التي انجزها، وعدم كفاية الاكتفاء بالتلقي الجمالي للمنحوتة فنصب: (شهريار وشهرزاد)، وكهرمانة، هي في حاجة ماسة الى خزين سردي من الحكايات العراقية، وهو يعمد في منحوتاته التشخيصية الى اختزال وتبسيط تفاصيل الملابس، وتضاريس الجسد، وإظهار القدرة التعبيرية في الاشكال والموسيقية في حركة الاثواب.

ان اتجاهه الى التجريد في نحت الابواب وغيرها من الريليفات ومنها باب مصرف الرشيد في محافظة البصرة الذي اختفى بعد احداث 1991، وكان مستمدا من اشكال الاهلة والحروف العربية، واهم تلك النصب (التجريدية) كان نصب "أشعار بغداد"، وهو شكل كروي من تلافيف الخط العربي وتعاريج الحروف والنصوص العربية، وهو الان في شارع حيفا في بغداد.

كان اخر الاعمال التي انجزها محمد غني حكمت اربعة نصب: (العراق ينهض من جديد) او (انقاذ العراق) والذي تم افتتاحه عام 2013، ويقع على مقربة من ساحة الفارس العربي في منطقة المنصور،

و(بغداد) ويقع في ساحة الاندلس، و(الفانوس السحري) او (مصباح علاء الدين) في ساحة الفتح قرب المسرح الوطني ببغداد الذي تم افتتاحه يوم 24 كانون الاول 2011، و(أشعار بغداد).

خالد الرحال:

كان هاجس المزاوجة بين النحت الحديث والنحت الاشوري قد هيمنت على تجربة النحات خالد الرحال الذي كان يستعير تقنيات وصياغات شكلية يدخلها مختبره ليعيد صياغتها و(تحديثها) لتلائم منحوتاته، وكان يمزج خبرته التي استقاها من دراسته في ايطاليا باعتبارها مرتكز المعاصرة الاهم والذي يبقى ناقصا مالم يعمد بماء التراث الاشوري، فكانت اشكال ملحمة جلجامش هي المعيار القياسي لمنحوتاته التي تبدو متضخمة العضلات، وحتى في اكثر النصب (تجريدية) كان يستعير اشكاله من التراث العراقي والعربي الاسلامي.
ان نصب الجندي المجهول من النصب التي دار عليها جدال كبير وسرت شائعات بانها ربما ستتعرض للازالة بسبب اعتبارات ايديولوجية خارج جمالية، ترى أن نصب الجندي المجهول يمثل رمزا للحروب التي قام بها النظام السابق، لاسيما الحرب العراقية الايرانية (1980 – 1988) التي خلفت اكثر من مليون قتيل، بينما تقول المقاربة الجمالية انه، يضفي سمة عصرية وشعورا بالفخامة المعمارية للعاصمة بغداد، وهو يتألف من درع محارب تقليدي، مفتوح إلى السماء، ومتحف تحت الأرض، يضم الكثير من الرموز، ويبدو النصب من بعيد مثل هضبة اصطناعية عالية، تتركز في محورها سارية العلم العراقي المنحوت بشكل اسطواني. وشُيّد الصحن من مواد لا تتعرض للصدأ ولا تتأثر بالظروف الجوية. وفي أرجاء المكان يلمس الزائر تناغما بين الفولاذ والنحاس والرخام والزجاج، ويقع النصب في ساحة كبرى صُمّمّت للاحتفالات، حيث أقيم بجانب نصب قوس النصر في العام 1989، لتصبح المنطقة مليئة بالنصب المعمارية.

تهديم النُّصُب:

كانت أهم المراحل الحرجة التي مرت بها النصب العراقية حين سعى البعض إلى إزالتها بعد سقوط نظام صدام، باعتبارها رموزا ماضوية تشير إلى حقبة دموية في تاريخ العراق، وان دوافع إزالة النصب تتلبس حججا صريحة احيانا بأنها تمثل ''النظام السابق''، او حزب البعث وانها تندرج تحت قانون اجتثاث البعث، فتمت ازالة نصب (المسيرة) لخالد الرحال، ونصب اللقاء، وهو واحد من اجمل النصب، وكان عبارة عن جدارين شاهقين يحتضن أحدهما الآخر، وكان مصممه د.علاء بشير الطبيب الشخصي لصدام. وهدم نصب (الأسير)، ونصب الطيار عبد الله لعيبي، وأزيل بحجة بناء نفق يمر من تحته، ويعتقد المهتمون ان العديد من النصب ضمن قوائم الهدم لكن أهميتها وقيمتها الفنية وردة فعل المثقفين هي التي تمنع هدمها، ومنها: قوس النصر، ونصب الجندي المجهول، ونصب الشهيد، نصب (النسور) للفنان الراحل ميران السعدي التي تتحجج لجنة إزالة النُّصب في

كونه يرمز لقتال "الجارة إيران".
ان الاسباب التي تدفع البعض الى التفكير والمطالبة بإزالة العديد من النصب هي نظرة تضع نفسها حارسا للقيم الاجتماعية بينما تعارضها وجهة نظر قيمية تدافع عن قيم مناقضة معاكسة، وكلتا الفكرتين تضع نفسها حارسة للقيم التي تمثلها، وكلتاهما تهدر دم مقترب جمالي يحاكم المنحوتة بعناصرها المادية ولا ينشغل بالهوامش السردية التي تلفق على المنحوتة.

عبد الرحيم الوكيل:

كانت اولى محاولات التمرد على الثوابت الفكرية، التي احكمت قبضتها على النحت العراقي، تجربة النحات عبد الرحيم الوكيل (ولد في بابل سنة 1936، وتتلمذ على يد الرواد: جواد سليم وخالد الرحال)، ورغم اخلاصه لفن النحت الاكاديمي، الا ان دراسته في بريطانيا، ومعايشته لأعمال هنري مور، وباربارا هيبورث قد اثرت في توجهه نحو فن النحت الحديث، فكان يقدر عاليا مادية العمل، والعلاقات بين اجزاء المنحوتة، والكتلة والفراغ، وعلاقة تلك العناصر بالمكان وبالفضاء، بما يشبه الموسيقى الداخلية وليس السرديات التي ينشغل بها بعض النحاتين، وغالبية المتلقين غير المتخصصين، فكانت أعماله تعتمد على الأشكال المجردة التي تنأى عن مشابهة المشخصات والمرئيات الواقعية، والتي يستدعي تلقيها ايجاد صلة لمسية بين يد المتلقي وبينها للإحساس بمادية المنحوتة، وعبر سلسلة من الأعمال الفنية التي تجسد الجسم الكروي، مما جعل عبد الرحيم الوكيل فارس الحداثة في النحت العراقي.

إسماعيل فتاح الترك:

انخرط النحات إسماعيل فتاح الترك، فور عودته من ايطاليا 1964، بتغيير (أهداف) الفن التشكيلي العراقي: رسماً ونحتاً؛ فأقام أول معرض شخصي 1965 في قاعة الواسطي، واتصف بقطيعة مع منجز الرواد العراقي، لم يستسغها، ويتقبلها الكثيرون، فأثارت ردود أفعال شديدة، حيث قدم "مجموعة لوحات فاجأ بها جمهور المشاهدين ووضعهم أمام تحد كبير لجدة طرحه، وغرابة تكوينه... كان المعرض صادقاً في اختزاله، واقتصاده في اللون والشكل إلى ادنى حد" (مي مظفر)، وشكّل "صدمة كبيرة لمتذوقي النحت ومتابعيه، إذ حاد الترك عنهم أسلوبا وموضوعات" (شربل داغر).

لقد كرس إسماعيل فتاح نفسه ليكون نحاتاً بالدرجة ألأساس، فكان ان أسهم بشكل كبير في إعادة النحت العراقي إلى (أهدافه الأولى)، وربما الى (ثيماته) الأولى: السكون المقدس الذي يلف حشود الدمى الرافدينية وهي تقف خاشعة في حضرة المقدس، وثانياً العناية بالمشخصات غير المقصودة لذاتها، أو لأهدافها الأرضية، بل لأنه كان فناً يضع قدماً في الأرض وأخرى في عالم آخر، قد يكون المقدس او آخر غامضا، فكانت منحوتاته ليست سوى حشود من الشواخص الواقفة بسكون مهيب، رغم صنعها بوسائل أرضية، وهو امر لا مفر منه كوسائل للمقدس: اللغة، والرسم، والنحت، فوجد إسماعيل فتاح الترك نفسه منغمساً في الوسيلة الوحيدة التي استعارها من الفن العراقي القديم حينما "لم يكن الفن موجهاً إلى تسجيل مظهر الإنسان بل ترجمته إلى عالم فيما وراء العالم" (اندريه بارو، سومر فنونها وحضارتها، بغداد 1979، ص22 . المقدمة).

رغم اشتغال الترك في انجاز نصبه التذكارية لشخصيات التاريخ: الرصافي الكاظمي، أبو نواس، الواسطي، باعتباره نحتاً أكاديميا يعنى بنقل سمات المشخصات

بأكبر قدر من القواعدية، إلا ان هذه الصفة تبدو مقصرة في توصيفه كنحات ينتمي بحقّ إلى نمط أخر من النحاتين، ومن الرسامين كذلك، أولئك هم (فنانو المادة)، فلم يكن إسماعيل الترك يؤمن ان هدف الرسم والنحت تقليد مشخصات الواقع، قدر ما يكون خلق (مشخصات) عالم أخر، عالم صفته الأخرى الأهم تحريف الأشكال بدافع حسي تحولي نحو أشكال مؤسلبة اعتراها (الخراب) الذي يزحف على الحياة في كل لحظة ليخلف شخوصاً لا ملامح لها، عمياء مستكينة، مستقرة بثبات في أماكنها التي لم تغادرها منذ ان رفع النحات يده منها، وكان الضر والنخر قد أصابها، وغارت فيها شقوق حزت واجهتها بفضاضة، شخوص أطول من (أشكال الواقع) واغرب، تفارق شخوص النحات جايكوميتي بامتلائها، وهنري مور بنحافتها ودقة أطرافها (معتمداً في ذلك أسلوبا تجريدياً لم يتخل فيه عن الهيئة العامة للإنسان، ولكنه تبسط في تجسيد شكله، وطمس ملامحه)، وخشونة سطحه، لتمنح المتلقي احساساً بانتمائها لسلالة من طين، حافظ النحات على روحه، ولم يصقله كفاية، وبذلك قدم الترك نفسه واحدا من كبار مجددي النحت العراقي الستينيين الذين لم تأخذهم طروحات (التعبير عن الروح المحلية) التي اكتسحت الجيل السابق، وقولبت رؤى وأعمال جحافل منهم، اخذوا ببساطة ووضوح أفكار الخمسينيين التي استعيرت من منطقة خارج جمالية فكبحت قدرا ضخما من حرية اندفاع الفن التشكيلي العراقي لولا تطلعات الستينيين، ومثلهم بالنحت: اسماعيل الترك، واتحاد كريم، ونداء كاظم، وعبد الرحيم الوكيل، وفي الرسم، إضافة إلى الترك: علي طالب، وصالح الجميعي، وسالم الدباغ، ورافع الناصري، وضياء العزاوي، ومحمد مهر الدين. وقد نتفق بدرجة ضئيلة مع رأي ضياء العزاوي "بان الموت المبكر لجواد سليم (1961) هو الذي سهل للكثيرين، لا سيما الترك، التخلي عن الأسلوب التقليدي، والواقعي في آن في أعمال النحت"، إلا إننا نعتقد ان عوامل سياسية وثقافية مهمة كانت تلف المنطقة في ستينيات القرن الماضي: كالصراع العربي الإسرائيلي، وانفتاح الثقافة العراقية على الفكر الوجودي السائد عالمياً وقتذاك، مما احدث هزات في القناعات (الراسخة) التي كانت تشكل المحركات الفكرية للفن التشكيلي العراقي، كما ان الروح المغامرة التي تميز بها الترك هي التي جعلت "أعماله النحتية تخرج على أساليب سابقيه، وأساتذته، ورفاقه في آن، ولاسيما جواد سليم، رائد النحت في العراق"، فالنحاتون يرسمون ما يحتاجونه من رسوم (يدونونها) على عجل لإنجازها فيما بعد نحتاً، ولكنهم يرسمون احياناً أخرى منجزاً في الرسم كمنجز جواد سليم وميخائيل انجلو، لا ينتمي إلى تلك الممارسة العادية للنحاتين الذين يرسمون مشاريع مستقبلية، بل مساهمة رؤيوية ساهمت في زحزحة نسق الرسم العراقي بدرجة من القطيعة الحاسمة، وشكلت الجزء الآخر الغائب (المسكوت عنه) في منحوتات الترك، وهي تفاصيل الوجه الإنساني الذي تفتقر إليه منحوتاته التي هي دائماً لا وجوه لها بينما كانت لوحاته، هي الأخرى، وجوهاً لا أجساد لها، معظم الاحيان، كانت حشوداً من وجوه عمياء تتحسس وجودها بصعوبة

بالغة (وتحمل أسى عميقاً غامضاً، وحساً دراماياً)، وبذلك فهي تفارق مرجعيتها، وجوه الدمى العراقية الرافدينية القديمة، وتنظر ليس في الفراغ الذي أمامها فقط، بل وفي الزمان الذي سينفتح أمامها، بعد ألوف من السنوات، وهي تتخذ جلساتها بوقار في متاحف الأرض.

نصب الشهيد:

انجز اسماعيل فتاح الترك، في بغداد، تماثيل واقعية هي: الكاظمي وابو نؤاس والرصافي، اما اهم اعماله فهو (نصب الشهيد) أقيم عام 1986 في شارع فلسطين، ونعتبره من درر النصُب العراقية ذات المعمارية الحديثة، والتصميم شديد الاقتصاد، "وقد بني على شكل قبة عباسية مفتوحة بشكل يباعد بين نصفيها غير المتقابلين، والراية التي ترتفع بطول خمسة أقدام فوق الأرض وتغوص ثلاثة أمتار تحت الأرض حيث تشاهد على شكل ثريا، والينبوع الذي يتدفق ماؤه إلى داخل الأرض.. "

ويري الناقد عادل كامل ان نصب الحرية بعد "علامة للحقبة التي كادت تستكمل عصرها الريادي" بينما يعتبر نصب الشهيد "أحد علامات جيل ما بعد 1958"، وان نصب الشهيد يمتلك دلالات "خروج ديموزي من الظلمات"، وهو ذات الرأي الذي اكدناه من توجهات الترك وانشغالاته بمحركات الفن العراقي القديم ولكن بشكل لم يجرفه الى الانشغال "في وهم التعريف للأسلوب أو للهوية"، مما جعله واحدا من دعائم الحداثة في منتصف القرن الماضي، وادرك أن المهمة الأولى، لكل فنان اتخاذ الحرية قانونا لا بديل له، وان يعيد قراءة كل منجزات الأزمنة الماضية وفق قانون الحرية ذاته.

لقد كان إسماعيل فتاح، نموذجاً تجاوز حدود فعاليات الرسام والنحات والمعلم، ليسهم في دفع التمرد والتجديد نحو ذروته، باتجاه الاجهاز على القالبية stereotype التي تخلفت عن جيل الرواد والتي تطلب من الفن العراقي ازاحتها عن كاهله.

صالح القره غولي:

ان الخطوة التي اعقبت واتمت جهد اسماعيل فتاح الترك في احداث الخرق الحداثوي كانت منجز النحات صالح القرغولي 2003-1933 الذي ترك أثرا متفردا لاسباب منها:

أولا، خصوصية الخامات التي كان يشتغل بها: كالقار، وشعر الماعز، والوبر، والحديد وحبال القنب، والأسلاك، والقير... ومواد خام لها وظائفها في الحياة اليومية: كالعتلات، والعجلات المعدنية، وأنابيب الألمنيوم، والحبال، وشباك الصيد، وعدة صيد السمك (الفالات)،وخيوط الصوف، وقد حققت ملمسية وجمالا متفردا.

ثانيا، ضخامة احجام منحوتاته، واستطالة شخوصه، وثالثا، السمات الإفريقية لشخوصه، وكانت اهم السمات المتفردة في اعماله التي كان ابرزها:

(بلقيس والهدهد 1993)، و(كائن أسطوري 1968) وصنعه من: القرون الطبيعية وعجلة من النفايات إضافة إلى قطع من الصفائح الحديدية، جاعلاً منها تكويناً أشبه بالبشري من حيث الهيئة، محققاً تكويناً

حداثوياً تجريدياً رمزياً من خلال: الاستعانة بالكائنات المركبة التي تعد من التراث العراقي القديم، وتجريد الشكل من كل التفاصيل التشبيهية والمحاكاة. ان استخدامه لمواد غرائبية من الطبيعة لها وظائفها في الحياة اليومية في عمل تجميعي في نحت تجميعي لم يجربه احد قبله (من العراقيين)، فتجميع مواد خام متعددة لإنجاز عمل فني واحد كان قد ظهر في أوربا، وظهر معها مصطلح (التجميع) التلصيق في أواخر الخمسينات من القرن الماضي 1950.

لقد كانت النحاتة البولندية Magdalena Abakanowicz من مجايلي صالح القره غولي، (ولدت قرب وارشو 1930وتوفيت 2017)، كانت نحّاتة تملأ منحوتاتها المجسمة المعارض والمتاحف، وكانت جلّ أعمالها نصبا متناهية في الكبر، وتحولت عام 1960 من النحت التقليدي الى خيوط الخيش المشدودة، في معارضها المبكّرة تلك في GalerieKordegarda عام 1960، وفي معرضها في لوزان عام 1962، وتركت، بعد رحيلها، ما يقرب من 150 عملا، وتحتل اليوم مكانا بارزا على مسرح عالم الفنّ، فهل هنالك تأثيرات متبادلة بينها وبين صالح القره غولي؟.

عيدان الشيخلي:

وقد واصل النحات عيدان الشيخلي - بغداد 1932 - طريق خرق القالبية، والبحث الحثيث عن القطيعة معها، فكان سعيه يصب في تجاوز الواقع في أكثر أعماله النحتية التركيبية التي أستخدم فيها الكثير من الخامات الداخلة في تكوين تلك الأعمال النحتية، وعلى وفق تقنيات متعددة.

إتحاد كريم:

ولم يكن النحات إتحاد كريم (1940 - 2010) ليتوانى عن احداث حجم محسوس من القطيعة عن كل ما هو مألوف وواقعي، من اجل انتاج تجربة نحتية خاصة، اذ "اعتمد في أسلوبه على طريقة إخراج أعماله النحتية، وشخوصه الممثلة بقوام ممشوق فكانت لها استطالة، ومجنحة، وطويلة الساقين بأسلوب تجريدي، ومنظمة من مفردات متعددة، انه الأكثر تحررا من تقاليده المحلية، والاكثر محاورة للأشكال العالمية الحديثة (جاكومتي ومارينو ماريني)، والاشد تأثيرا lynn chadwick..

مطبوعات وصلتنا :

• كريم مروّه، منمنمات تاريخية/ دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والتوزيع- بغداد 2019.
• ابراهيم الحريري / حوارات /دار الرواد المزدهرة ، بغداد 2019.
• عبد الكريم العبيدي، ضياع في حفر الباطن، رواية / دار قناديل للنشر والتوزيع- بغداد2007.
• عبد الكريم العبيدي، ثمانية أعوام في باصورا، قصص/ دار قناديل للنشر والتوزيع- بغداد /2018
• ريسان الخزعلي، كاظم الركابي خصوصية في الشعر الشعبي العراقي الحديث/ دار لاسار للطباعة والنشر – الطبعة الاولى 2019.
• منى السبع، قذائف ورقية ، شعر / اصدار الاتحاد العام للادباء والكتاب في العراق / الطبعة الاولى 2018.
• كمال لطيف سالم ، رنين النهر، قصص / اصدار الاتحاد العام للادباء والكتاب في العراق 2019.
• زهير بهنام بردي، فردوس شمخي، شعر/ دار امل الجديدة – سورية – دمشق 2019.
• زهير بهنام بردي،سيرينيات ايمومو،شعر/ ازمنة للنشر والتوزيع – عمان 2018.
• يحيى السماوي ،تيمَّمي برمادي، شعر /اصدار مؤسسة المثقف العربي / سدني،استراليا 2018.
• جاسم العايف ، سحر القراءة / اصدار الاتحاد العام للادباء والكتاب في البصرة 2017.