فكر علمي ... ثقافة تقدمية

الثقافة الجديدة

425-424

أيلول 2021

الاستاذ الدكتور كاظم حبيب... وداعا

ملف حسام الآلوسي

مقالات
كاظم حبيب
إبراهيم المشهداني
محسن ناصر الكناني
ثامر الصفار
لطفي حاتم
صباح قدوري
زهير الجزائري
ابراهيم خليل العلاف

نصوص قديمة
ديالكتيك الجمع بين مختلف أشكال النضال
(مذكرة الحزب الشيوعي العراقي نموذجا)

نصوص مترجمة
لوي ألتوسير

أدب وفن
حسب الله يحيى
فاضل ثامر
رهبة أسودي حسين
ثامر عباس
كامل داود
نادية هناوي
صميم حسب الله
نورس عادل هادي
سلام حربه
مرتضى محمد
ناطق خلوصي
ايمان المحمداوي
فاضل سوداني
كزال احمد
حيدر علي الفتلاوي
حسني هلال
شريف هاشم الزميلي
ناظم مزهر
اعتقال الطائي

الثقافة الجديدة

فكر علمي - ثقافة تقدمية
تأسست عام 1953

رئيس التحرير: د.صالح ياسر
محرر "أدب وفن": حسب الله يحيى

المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها

العدد: 424-425
أيلول: 2021

يرجى ارسال مواد أدب وفن على العنوان الاتي:
hassab1944@yahoo.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:	بالدولار:
مجلة الثقافة الجديدة	Althakafa Aljadida Magazine
مصرف المنصور للاستثمار – بغداد	Mansour Bank for Investment- Baghdad
رقم الحساب: 11153	Account No:30721
سويفت كود: MBIVIQBA	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- الاستاذ الدكتور كاظم حبيب .... وداعا

ملف العدد: حسام الآلوسي (معالم في مشروعه الفكري والفلسفي)

10- نظرية المعرفة ونقد الفلسفة المثالية عند حسام محي الدين الآلوسي ... حسين عبد الزهرة الشيخ
23- العلاقة بين الدين والفلسفة (في قراءة الآلوسي لإبن رشد)..... سلام عبد الجليل حسين
33- قراءة تحليلية في فكر وفلسفة حسام محي الدين الآلوسي ..... صباح حمودي نصيف
48- على خطى أنجلز ضد دوهرنغ، حوار الآلوسي ومستقبل العلمانية العربية ..... طه جزاع
56- الفلسفة وسياقها الاجتماعي عند حسام الآلوسي ..... محمد محسن أبيش

مقالات

64- في الذكرى السنوية الثالثة والستين لثورة 14 تموز 1958 (1-2) ..... كاظم حبيب
74- إشكالية السكن في العراق بين الواقع ورهانات المستقبل ..... إبراهيم المشهداني
85- 120 عاماً على ولادة يوسف سلمان يوسف (فهد) - إستعادة فَهد ..... محسن ناصر الكناني
90- الإجراء الملموس في الظرف الملموس ..... ثامر الصفار
94- التحالفات الوطنية ووحدة اليسار الاشتراكي ..... لطفي حاتم
98- محاسبة تكاليف (المعضلية): محاسبة تكاليف النوعية/الجودة، مثالا ..... صباح قدوري
105- الملك والمثقفون ..... زهير الجزائري
118- الثقافة العراقية المعاصرة 1921 - 2021 ..... ابراهيم خليل العلاف

نصوص قديمة

122- ديالكتيك الجمع بين مختلف أشكال النضال (مذكرة الحزب الشيوعي العراقي نموذجا)

نصوص مترجمة

134- مقدمة الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير لكتابه "من أجل ماركس" في ترجمته الانكليزية.....ترجمة نجاح الجبيلي

أدب وفن

142- متى نمتلك مفاتيح الوعي ؟ ..... حسب الله يحيى

144- الثقافة والتنمية البشرية المستدامة ..... فاضل ثامر

148- الملك فيصل الاول والمثقف العراقي ... تجسير أم ترغيب؟ ..... رهبة أسودي حسين

152- الشخصية العراقية ورواسب الهجنة الإيديولوجية ..... ثامر عباس

155- تمثُلات الاستشراق في مناظرة رينان والأفغاني ..... كامل داود

164- مآثر عبد الجليل الطاهر في علم الاجتماع ..... نادية هناوي

169- فرانكفونية الخطاب في مسرحية (YES GODOT) ..... صميم حسب الله

172- دراماتورجيا المسرح السياسي وخطاباته الناعمة ..... نورس عادل هادي

175- الدراما التلفزيونية والتاريخ.. مسلسل الريل وحمد انموذجا ..... سلام حربه

179- أماديوس/ 60 نُوتَة رديئة ..... مرتضى محمد

185- قصة (الكرنفال) ..... ناطق خلوصي

189- قصة(التشظي) ..... ايمان المحمداوي

192- نصوص ..... فاضل سوداني

195- المزارع متعب أكثر من الماء ..... كزال احمد

197- ما هذه العيون؟ ..... حيدر علي الفتلاوي

199- البوح المفتوح واللغة الحسيّة في رواية ((دمعة وحيدة)) ..... حسني هلال

204- الطائر الأخضر" :سلطة الواقع، سطوة الفنتازيا ..... شريف هاشم الزميلي

209- لِمَاذا يا عزيزي؟ لـ ريموند كارفر ..... ترجمة: ناظم مزهر

213- مختارات من الشعر المجري ..... ترجمة : اعتقال الطائي

لوحتا غلافي العدد للفنان ساطع هاشم

أيُّ قرن من السنين قد انقضى؟!

حلّت قبل أسابيع، الذكرى المئوية الاولى لتأسيس الدولة العراقية الحديثة. فما زال العديد من المؤرخين والمختصين يربطون بين تاريخ قيام النظام الملكي وتنصيب فيصل الاول ملكا على العراق عام 1921، وبين تاريخ تأسيس الدولة العراقية الحديثة. وكان من المفترض أنْ لا تمر هذه الذكرى، بهذا الشكل، مرور الكرام. لا على المستوى الرسمي، ولا على الصعيد الشعبي، بل وحتى ضمن نطاق المجتمعين: الاكاديمي والثقافي. واذا كانت القضية واضحة من ناحية شعبية، فأوضاع الشعب العراقي المأساوية، والظروف التي يعيشها، لا تمنحه «رفاهية» تذكر، ناهيك عن التفكر بمثل هذه الاحداث او المناسبات. ربما باستثناء ما تم تداوله من اخبار وتعليقات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، اهم وابرز وسيلة يرفه بها المهتمون من ابناء الشعب عن انفسهم، وينفثون عبرها ما في صدورهم. لكن الامر المستغرب هو موقف الجهات الرسمية، والشرائح المثقفة من هذه المناسبة. فعلى حد علمنا، وحتى كتابة هذه السطور، وربما باستثناء اشارة من رئيس الجمهورية، عن الذكرى، في صفحته الرسمية على احد مواقع التواصل الاجتماعي، وبيان مجلس القضاء الاعلى، فليس هناك الكثير كي يذكر. اما بالنسبة لمقترحات وخطط وزارة الثقافة حول الاحتفال بمئوية تأسيس الدولة العراقية، والتي اعلنتها في اذار من هذا العام، فلم ينفذ منها شيء على ارض الواقع، وما زالت الى اللحظة، عائمة في الفضاء الافتراضي.. وقد ذكر احد المسؤولين في الوزارة ان بعض فقرات الاحتفال قد اجلت لهذا السبب او ذاك، وأن شهر ايلول الحالي سيكون الموعد الفعلي للشروع بالاحتفالات، وبتنفيذ خطط الوزارة.

من ناحية اخرى، كان من المفترض لمثل هذا الذكرى، وهي المئوية الاولى لتأسيس الدولة العراقية، ان تثير، بالإضافة طبعا الى الاحتفاء بها واستذكارها، جدلا فكريا ونظريا واسعا بين المختصين والأكاديميين والمثقفين، وأن تدشن نقاشات ضافية، متعددة المنطلقات من الناحية المنهجية، ومختلفة الرؤى من الناحية التحليلية. الغرض من ذلك فتح الابواب امام دراسة القضايا والاشكاليات العُقدية التي رافقت تأريخ الدولة العراقية الحديثة، منذ لحظة النشوء والتشكل وحتى الآن. وان تكون غايتها اساسا تعميق فهمنا ومعرفتنا بتاريخ العراق الحديث بُغية الاستفادة من دروسه وتجاربه. لكن، من المؤسف - وان لم يكن مستغربا - ان عددا غير قليل من المثقفين بل وحتى المختصين، اكتفوا حتى الان في تناولهم لهذه المناسبة الكبيرة والمهمة، بمجرد مقالات احتفائية واستذكارية عامة.

من جهة اخرى، حاول البعض الاخر من المثقفين والاكاديميين دراسة هذا الحدث، مستندين الى مقاربات نظرية، ومنهجيات أكاديمية. اتسم بعضها بالجيدة والمنهجية العلمية. ولكن بعضا غير قليل منها لا يمكن له ان يسلم، بل ان يصمد امام سلاح النقد. فاذا كان قسم منها قد استند الى

تجريدات نظرية - بالمعنى السيئ لمصطلح التجريد - محاولين ببساطة لي رقبة الواقع كي يتناغم شكليا مع نظريات ومفاهيم تمت صياغتها وسبكها في ظل ظروف واشتراطات وأزمنة اخرى تماما، فإن قسما آخر ارتكن بسهولة الى منهج مقارنة تقليدي، ينهض على مقولات واحكام قيمية، مستخدما اياها كمعايير مفاضلة. مقارنة بين احداث ووقائع اجتزئت عن سياقها التاريخي الفعلي. فهل يجوز بأي حال من الاحوال، ان ننظر الى تاريخ العراق الحديث باعتباره فقط محصلة لخيارات وسياسات انتهجها بعض الرموز او النخب السياسية القابضة على السلطة في لحظة تاريخية فارقة، كي نجري مقارنات تفاضلية بين حقب تاريخية مختلفة على أساسها.

وفي هذا الصدد، ولأن الكتابات حول هذا الموضوع ستستمر في قادم الايام، بل ربما ستتضاعف اذا اوفت وزارة الثقافة بوعدها، كما نأمل، وبدأت الاحتفالات، نود الاشارة الى بعض الملاحظات المنهجية السريعة الآتية:

ان احد اهم الإشكاليات التي ترافق اي محاولة لاستنساخ افكار ونظريات تفسير نشوء الدولة الحديثة في بلدان المركز على بلدان الاطراف، تتمثل بكونها محاولة محكوم عليها بالفشل. فالقضية تكاد تكون مختلقة الى حد كبير؛ حيث ترتبط عملية نشوء وتشكل وحتى تطور الدولة الحديثة في مجتمعات الاطراف، بعلاقة جدلية، بصراع، مع الاستعمار الحديث، وبلدان «المركز» الرأسمالي. وبالتالي، تختلف اشتراطات وخصائص بناء الدولة الحديثة في بلدان «الاطراف»، عن تلك التي توفرت عند تشكلها في بلدان «المركز الرأسمالية». والاهم من ذلك ان المضامين الاجتماعية - الحوامل الطبقية - والتحولات الجارية في هذه المضامين، تختلف اختلافا جذريا في ما بينهما. وفي الكثير من الاحيان، تكون علاقة التشكل والتطور بين الدولة والمجتمع عكسية. وغالبا ما نجد ان المجتمع المدني في بلدان الاطراف كان وما يزال يعاني ضعفا مزمنا، خصوصا لجهة عدم قدرته على فك ارتباطاته بالمجتمع السياسي، المحتفظ بالكثير من تقليديته ما قبل الدولتية، بمفهومها الحديث.

وعند التمحيص في ما سبق، ودراسته وتدقيقه بعمق، نجد ان الكثير من دعاوى حاملي ألوية اللبرالية الجديدة، في بلدان «الاطراف»، ومحاولتهم إضعاف وتفكيك اجهزة الدولة والقطاع العام، تتداعى امام اي نقد. ولكن القضية هنا ليست قضية علمية منهجية فقط، بل هي قضية صراع ايديولوجي. وعملية التصدي لها تمثل ميدان صراع سياسي واجتماعي وفكري حقيقي.

في ذات السياق، كانت مجلة (الثقافة الجديدة) قد شرعت منذ وقت مبكر في الدعوة ليس فقط الى استذكار هذا الحدث التاريخي (تأسيس الدولة العراقية)، وانما ايضا من اجل دراسته اساسا. وقد دعت وما زالت تدعو الاساتذة والاكاديميين للمساهمة والادلاء بدلوهم بخصوص هذا الموضوع الشائك والمعقد. وهي مستعدة للمساهمة في نشر اي جديد في هذا الشأن.

وأخيرا، نود التأشير على الآتي: اذا كانت الانتكاسات والحروب والمآسي هي النتيجة الحتمية للممارسات الدكتاتوريات او النخب الحاكمة، فإن الانجازات والانتصارات التي تحققت طيلة العقود الماضية لم تكن ابدا نتاجا حصريا لأحلام او وعود هذا الحاكم او ذاك. بل هي - اساسا - تتويج لنضالات خاضها شعب حي، وخصوصا طبقاته وفئاته الكادحة، وشرائحه الواعية والمثقفة. ربما انتكس هذا الشعب في بعض الاحيان، او تراجع في ازمان اخرى، لكنه بقي أبدا متقدا بالغضب، قابضا على جمرته. لقد كانت هذه السنين الطوال من عمر العراق الحديث، بعيدة كل البعد عن ان تكون مئة عام من العزلة، من الانكفاء والاستسلام، بل كانت ممتلئة بالدموع والدماء والانتصارات والمنجزات.

أيُّ قرن من السنين قد انقضى؟! أن تكون بشائر ولادته ثورة، وقيامته انتفاضة، ترى، ايّ زمان هذا؟!

الأستاذ الدكتور كاظم حبيب (أبو سامر) ... وداعا .. نم مغردا في سماء الفكر !

قائمة الخسارات تتكاثر في هذا العام، 2021، حيث ماكنة الموت شغالة. ففي يوم الاحد المصادف 29 /8 /2021 تلقينا ببالغ الحزن والأسى واللوعة، نبأ الرحيل الابدي للشخصية الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والمناضل الشيوعي المعروف، والباحث والأكاديمي والاقتصادي البارز، والمساهم النشيط والفاعل في الدفاع عن حقوق الانسان الدكتور كاظم حبيب (ابو سامر)، في احد مستشفيات برلين، بعد مرض مفاجئ لم يمهله طويلا.

هكذا اذن وبعد 86 عاما (1935 - 2021) حافلة بالكثير من العطاء غادرنا (ابا سامر) في رحلته الأبدية. هكذا إذن رحل علمٌ كبيرٌ من أعلام الماركسية واليسار والحداثة والديمقراطية.

لقد كان د.كاظم حبيب مفكرا أصيلا يعرف صنعته، فلم يرتكن الى «المسلمات» والأجوبة الجاهزة، بل كان على الدوام - كمفكر اقتصادي ماركسي وناشط سياسي ومناضل أممي - يعيش قلق الأفكار، ويطرح الأسئلة باحثا عن المزيد من المعرفة. وكان لعادة البحث الدائمة عنده لاكتشاف مناطق جديدة من المعرفة الاقتصادية والسياسية والفكرية، في مختلف الحقول التي مرّ عليها، أن قدم مساهمات مهمة في مجال نشاطه البحثي وسجالاته التي لا تنتهي. وقد ظلت تلك الأطروحات تثير المزيد من الحوار والنقد والاختلاف أيضا، لجديتها وأهميتها، لهذا يتعين وضعها في إطارها الصحيح.

إنّ (الثقافة الجديدة) تتذكر على الدوام الفترة التي قضاها العزيز د.كاظم في العمل ضمن هيئة تحريرها، وما بذله من جهود مثابرة لتطوير عملها والارتقاء به الى ذرى جديدة، كي تظلّ أمينة لشعارها المركزي العتيد: فكر علمي .... ثقافة تقدمية، وأن تكون في مقدمة المنابر التنويرية في المشهد الثقافي والإبداعي العراقي عموما، وذلك من خلال ما قدمه من أفكار واقتراحات لتطويرها ورفدها بالكثير من الابحاث والدراسات والمقالات الاقتصادية والسياسية الرصينة.

لقد كانت حياة العزيز د.كاظم، على امتدادها، درسا كبيرا لأجيال عديدة من رفاقه وأحبته، وعزاؤنا ان الفقيد الكبير ترك لنا ولهؤلاء، وغيرهم أيضا وهم كُثر، إرثا كبيراً من المواقف الأصيلة والذكريات الطيبة التي ستظل تتحدث عنه، وتذكر به، وتبقيه حياً دائم الحضور بيننا.

لقد عاش د.كاظم حبيب حياة خصبة دفاعا عن القضية الكبيرة للكادحين وبسطاء الناس، دفاعا عن الفكر الحر النقدي... لذا كانت حياته على امتدادها الواسع درسا كبيرا لكي يعيش المفكر والمناضل والإنسان حياته كما يجب أن تعاش.

مرة قال المفكر المصري الراحل محمود أمين العالم ما معناه أن الذين يحتفظون بشموخ القامة الإنسانية في وجه العواصف والمحن، وينسجون الدفء والطمأنينة والاستمرار المضيء في تاريخ الإنسان، بتواضعهم ونزيفهم الصامت هؤلاء هم صناع الحياة بحق، بهم يتحرك المجتمع متطلعا إلى العدالة والسعادة والمحبة والحرية والسلام. ومن المؤكد ان هذا الوصف ينطبق أيضا على فقيدنا الكبير د.كاظم حبيب. فهو من القامات الأصيلة التي لم تنحن أمام العواصف والمحن.

إنّ رحيل الاستاذ الدكتور كاظم حبيب خسارة فادحة لنا جميعا، ولقضية شعبنا التي منحها الراحل الكبير كل ما يملك من طاقات إبداعية. وأمام هذا المصاب الجلل، لا يمكن لنا نحن الذين تناثرت أشلاء أرواحنا بفقدان د. كاظم، إلا ان نحني هاماتنا تحية الوداع الواجبة له، لهذه القامة المديدة التي ظلت باسقة كنخيل العراق الممتد من زاخو حتى الفاو، ومن الرمادي حتى خانقين، شامخة كشموخ جباله، نقية كنقاوة نهريه العظيمين، مرفوعة تعانق سماء الحقيقة، تتحدى الطغاة والقتلة، لا تصافح الأيدي الخشب ولا تساوم.

وما عسانا أن نقول الآن بعد صدمة الرحيل سوى: أبا سامر .. لقد خسر معك الموت هذه المرة لعبة المفاجأة... ولكن مع ذلك باق أنت بين أجمل قامات وطننا الثقافية والسياسية والفكرية، المسكون بـ"جنون" الحرية والعدالة والمساواة والكرامة، وسيبقى منجزك النضالي والثقافي، على مختلف الصُعد، محفورا في الذاكرة الجمعية، فقد تركت لنا تراثاً ثريا سيظل يتحدث عنك، ويذكر بك، ويبقيك حياً دائم الحضور بيننا، تشاركنا جلساتنا وصخبنا وأحلامنا وآمالنا واختلافاتنا حول الطرق الجديدة غير المطروقة.

ختاما.. لكافة أفراد عائلة فقيدنا الكبير (أبي سامر)، لزوجته الفاضلة أم سامر وسامر وياسمين، ولكل اصدقائه ورفاقه ومحبيه وهم كُثر، سواء داخل الوطن أم خارجه، خالص مشاعر المواساة وجميل الصبر، مقرونة بالتضامن الحار معهم في هذا المصاب الجلل.. آملين أن يكون هذا خاتمة الاحزان.

وللدكتور كاظم مجد المثقف العضوي الكبير، وسحر كلماته وذكراه المتوقدة دوما.

باق أنت (أبا سامر) بين أجمل مثقفي العراق الديمقراطي... لا عراق الحروب والقيامات ومتاريس المتحاربين.

هيئة تحرير مجلة (الثقافة الجديدة)
2021/ 09/ 01

وتخليدا لذكرى فقيد الثقافة والحرية والتقدم والديمقراطية د.كاظم حبيب، ستنشر (الثقافة الجديدة)، في العدد، 426 (نوفمبر) ملفا خاصا عن الفقيد... لذا اقتضى التنويه.

حسام الآلوسي

معالم في مشروعه الفكري والفلسفي

نظرية المعرفة ونقد الفلسفة المثالية عند حسام محي الدين الآلوسي

أ.م.د. حسين عبد الزهرة الشيخ
جامعة بغداد - كلية الآداب - قسم الفلسفة

يعد مبحث المعرفة من المباحث الرئيسة التي انشغل بها الآلوسي بحثاً ودراسة ونقداً، وقد بلور عن طريق اهتمامه هذا بمبحث المعرفة، رأياً له من الأهمية ما يمكن أن نطلق عليه نظرية الآلوسي في المعرفة. ولإبراز رأيه هذا لا بد لنا أولا من أن نبين موقفه من الفلسفة المثالية؛ لأن ذلك سوف يلقي لنا ضوءاً كثيراً على آرائه في المعرفة.

*** نقد الفلسفة المثالية:**

يحاول الآلوسي عن طريق تلمس جذور المعرفة البشرية التي تمتد إلى مليون سنة أو أكثر، الوصول إلى الحقيقة التي يراها ويفترضها. وهي أن عصرنا الحالي لمّا يزل شأنه شأن العصور السابقة منذ مطلع الحضارات الشرقية الكبرى، غارقا في مخلفات الفكر البدائي الاسطوري[1].

ويتفرع هذا المدعىّ الى مجالين:

المجال الأول: مجال الفلسفة المثالية منذ أفلاطون إلى اليوم.

المجال الثاني: العقائد الشعبية والديانات عبر العصور إلى اليوم.

يرى الآلوسي أن في مواجهة هذه الاطروحة تبرز أمام الباحث نظريتان كبيرتان[2]:

النظرية الأولى: تفترض أن الحقيقة أياً تكن سواء دينية اعتقادية طقسية أو فلسفية تعتمد العقل والدليل، ما هي إلّا انكشاف، وتجلّ واكتمال من المسيرة البشرية، واقتراب من الحقيقة تزداد إلى أن تتجلى في هذه الفلسفة أو تلك أو في واحدة من الأديان الكبرى أو في جميعها.

النظرية الثانية: مؤداها أن الافكار الفلسفية المثالية، والمعتقدات الدينية، وأنواع الطقوس والعبادات والممارسات المتصلة بها هي اختراعات بشرية بدأت من العصور الأولى للفكر والمعتقد الاسطوري منذ ما يقرب من مليون سنة، ويعمل الإنسان على صقل هذه التركة، وتطويرها، وتشذيبها، وإسنادها بأدلة مختلفة لتظهر بشكل أقوى وأكثر تماسكا وقبولا.

يرى الآلوسي أن الصلة بين الدين والفن البدائيين، والفلسفة المثالية صلة قوية، وأن مفتاحها جميعاً في الموقف السيكولوجي - الاجتماعي للإنسان، إذ أن ما يلاقيه

الإنسان من فراغ، وصعوبات حياتية، وجفاف الخبرة، والنقص في تحقيق الإنسان ما يريده، يدعوه في إطار من التخيل إلى أن يرتفع بالخبرة إلى مستوى المثل العليا، وإلى مستوى الموجود المطلق، وينطبق هذا على أبرز موضوعات الفلسفة الكلاسيكية المثالية: القول بوجود موجود، أو موجودات مطلقة ثابتة، لا مادية، كاملة، كذلك القول بفضائل وقيم مطلقة[3].

ويرى أن العنصر التخيلي التعويضي هو واحد من طريقين سلكهما البشر منذ أطوارهم البدائية الأولى حتى الآن؛ ففي الفنون والاديان والفلسفات والميثولوجيا كلها، وفي الملاحم، نجد هذا العنصر التخيلي التعويضي، فحيثما وأينما وجد الإنسان، أكمل نقص حياته الواقعية، ومرضه، وحاجاته غير المشبعة، وضعفه، إذ يتصور وجودات وموجودات تتصف بضد ما حرم منه هو، وأحيانا كثيرة انطقها أعرافه وتواضعاته، ما يحب ويكره وما يصبو إليه أيضا[4].

وعليه، فإن الذين يتصورون أن الشقة واسعة بين الميثولوجيا والفلسفة المثالية، يعوزهم النظر إلى اعماق الاشياء لا ظواهرها، فإذا كانت فكرة الموجودات المطلقة هي أحد الموضوعات المشتركة بين الميثولوجيا والفلسفة، فإن تصورات أخرى هي قاسم مشترك أيضًا، فقد رفع الانسان، ويرفع خبرته، ويزيل عنها النقص، ويصور آماله موجودات كاملة ينسب إليها الثبات والديمومة؛ لأن الحركة دليل الاضطراب والنقص والتحول. أي إن النمو والاتجاه نحو التكامل أو الانحدار إلى النقص، ومن هنا صارت الحقيقة مطلقة وكاملة وثابتة، وصارت المثل والكليات والموجودات العليا ثابتة، وأصبح التغير والنسبية صفة الارضي والعنصري، وما يتركب من العناصر أو الذرات؛ ونتيجة لذلك انقسمت المعرفة الى معرفة مطلقة ثابتة حقيقية، وهي: معرفة هذه الموجودات المطلقة والثابتة، وأخرى ناقصة متغيرة؛ لأنها تعالج موضوعات أرضية ناقصة متغيرة، فبدلا من أن يعترف الإنسان بقصوره وبحدود معرفته، ليقر بأن ما يختبره هو المتغير، وأن معرفته كذلك متغيرة نسبية وقيمه كذلك، صار الإنسان بخياله يجد المطلق والثابت، ثم صار يحتقر أية معرفة لا تتناول هذا المطلق الثابت، وهنا انقطعت الصلة، أو كادت بين الانسان وبين العلم، فصار عبدا لتخيلاته وآماله وأحلامه، وهكذا صارت الفلسفة هي البحث عن الوجود الحق، أو هي معرفة الموجودات بما هي موجودة، وأصبح موضوعها الرئيس الموجودات الروحية والقيم المطلقة[5].

إن الفلسفة المثالية والدين عند الآلوسي ينحدران من أصل مشترك واحد، ففي زمن كان فيه الانسان عاجزا حيال قوى تجابهه وتسيطر عليه، كانت هذه القوى غامضة لديه، وكان يعطيها صفة فائقة للطبيعة، فالتمثيلات الدينية هي انعكاس خيالي ومشوه لهذه القوى في حياة الناس، وكانت المسألة المركزية هي خلق جميع هذه القوى، فمسألة الخلق مشتركة بين المثالية والدين[6]. فالفلسفة المثالية لم تكن أبداً سوى نقل مفهومي واعٍ أو غير واعٍ لمذهب الخلق الديني.

يشير الآلوسي إلى أن هناك جذوراً اجتماعية للفلسفة المثالية، ففي مجتمع

مكون من طبقات، تؤدي الطبقة التي تمتلك أدوات العمل دور توجيه العمل الاجتماعي الذي تنفذه عمليا الطبقات الأخرى، وهي تمتلك في الوقت ذاته، الأسرار التقنية للعمل، ولديها التفرغ الضروري لتنمية ثقافتها الفكرية[7].

وهذا الأمر واضح لدى أفلاطون، فهو حين يصنف البنية الاجتماعية، فثمة من جهة أولئك الذين يوجهون ويفكرون، وفي القطب الآخر أولئك الذين ينفذون الاشغال ماديا، وبين الطرفين، الجيش الذي يضمن طاعة المنفذين. إن في ذلك، فيما يرى الآلوسي، نقلا مثاليا للمجتمع العبودي، وقد نقلت المراتب الاجتماعية كما هي إلى نظرية النفس، وإلى نظرية المعرفة، إذ جعل أفلاطون للنفس ثلاث قوى هي: العاقلة، والغضبية، والشهوية، ويقابلها ثلاث درجات من الفضائل هي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، ويقابلها ثلاث درجات من المعرفة هي: الحقيقة أو معرفة المثل غير المادية، والله، والموجودات العليا، ثم المعرفة الرياضية أو الاستدلالية، ثم أخيرا وأسفلها المعرفة الحسية وهي وهم[8].

إن المثالية عند الآلوسي هي نوع من اللاعرفانية والخروج إلى ما وراء امكاناتنا البشرية من حس وعقل، فهي نوع من الغامض في مقابل الواضح واللامجرب، أو اللامحور في مقابل المجرب المحسوس، وما وراء الخبرة والواقع في مقابل الواقع الموضوعي، والحدس اللامعقول في مقابل المعقول، إنها اللاجواب بوصفه كمال المعرفة في مقابل انتفاء الجواب الواقعي المجرب والمحسوس والمعقول، أو في مقابل قصوره أو عدم صوابه[9].

إن المثالية وفقا لهذا المعنى، لا يمكن أن تغتني وتتطور في مسارها عبر العصور بطول المدة أو طول الوجود، كما يحصل للعلوم الوضعية، وللتكنولوجيا، وللأمور الحياتية الواقعة ضمن الخبرة التي تستفيد من الخطأ والصواب والتراكم المعرفي، بل يرى الآلوسي أنها بخلاف ذلك، فتطور المثالية هو موتها أو على الاقل ضعفها، فهي بخلاف العلوم والمعارف التجريبية لا تعيش وتنمو إلّا في غياب العلم والتجربة والمعرفة المتزايدة للأشياء الطبيعية وخصائصها وأسبابها لا غاياتها، فالمثالية غائية والعلم يتقدم متساوقا مع زيادة نمو السببية وخفوت صوت الغائية[10].

إنّ الخصائص التي تزعم المثالية أنها تكتشفها لا يمكن ان تقاس، ولا يمكن أن تختبر في مستوى الفعل، إذ أن المثالية تقدم لنا – فيما يرى الآلوسي – نتائجها على شكل عقائد جامدة بخلاف العلم الذي يعتنق المذهب التجريبي، أي إنه يختبر جميع استكشافاته قبل أن يتجرأ أن يقول كلمة يقينية، ومن هنا كانت حملة النقد المتزايدة ضد الفلسفة المثالية[11].

كما يرى الآلوسي أن للفلسفة المثالية جذوراً اجتماعية ومعرفية هي في المعالجة الوحيدة الجانب للمعرفة، وفي تضخيم أحد جوانب عملية المعرفة ذات الجوانب المعقدة المتعددة وجعله أمرا مطلقا، ففي عملية معرفة الواقع مثلًا ينشئ الناس تعميمات، ومفاهيم عامة، مثلًا مفهوم البيت، إذ إن مفهوم البيت قد صيغ عن طريق تجريد علائم عامة معينة من البيوت الموجودة وجودا واقعيا. وفي عملية التجريد هناك امكانية لانقطاع الأفكار عن الواقع، وما

أن ننسى منشأ المفهوم الشامل، فنعدّه شيئًا موجودًا وجودًا مستقلًا لا يرتبط بالأشياء الموجودة وجودًا واقعيًا حتى ننزلق إلى مواقع المثالية، والفلسفة المثالية على حد تعبير لينين، زهرة عقيمة، ولكنها زهرة تنمو على شجرة حيّة خصبة قوية جبارة، هي شجرة المعرفة الانسانية، وقد شبه لينين عملية المعرفة بالحركة لا على خط مستقيم، وإنما على خط متعرج معقد لولبي، ولدى المعالجة الذاتية الوحيدة الجانب لأي قسم من اللولب، يمكن أن يتحول هذا القسم إلى خط مستقيم، وعندئذ يبتعد الانسان عن الخط الرئيس للمعرفة إلى خط تشويه الحقائق، والابتعاد عن الحقيقة يلائم في كثير من الاحيان مصالح الطبقات الاجتماعية الرجعية، ويدعمها، وتتحول الاخطاء المثالية المتفرقة إلى نظم فلسفية مثالية. فقد لاحظ لينين أن المعالجة الوحيدة الجانب الضيقة، وجمود الافكار والذاتية، والعمى الذاتي هي الجذور المعرفية للمثالية[12].

إن ظهور انفصال الفكر عن الواقع في المجتمع الطبقي، ومن ثم التناقض فيما بينهما يولد ما يوهم بأن وعي الناس مستقل عن نشاطهم المادي الانتاجي، وهذه النظرة المثالية إلى العالم تشوه الواقع، وتفسره تفسيرًا مقلوبًا، وتستخدمها الطبقات المستغلة من أجل تبرير وتدعيم سيادتها، ومن ثم، فإن المثالية ليست جذورًا معرفية وحسب، بل وجذوراً طبقية تتمثل في مصالح محددة للطبقات الرجعية[13].

إن الجذر العرفاني للمثالية هو عزل إحدى لحظات المعرفة وعدّها كل المعرفة، إذ إن التجريد هو دومًا في جذر المثالية، والتجريد يضلل تضليلًا رهيبًا، عندما يزعم الاكتفاء بذاته كواقع أزلي، أو عندما ينكر ببساطة قرابته مع الحسي، ومع الواقع الخارجي الملموس والعملي، وعندئذ يتحول المفهوم إلى وهم، فيدعى خلق الحسي الذي خرج منه، ومصدر هذا الوهم بعيد جدًا، فهو معاصر لجلجلات التجريد الاولى في الانسانية البدائية، إذ أن علم اشتقاق الكلمات والتاريخ السحيق يظهران لنا في فلكلور الشعوب الاكثر بدائية آثار انفصال الفكر حيال الواقع[14].

إن الفلسفة المثالية فيما يرى الآلوسي، هي صياغة للموضوعات الميثولوجية بألفاظ ومصطلحات عقلية وعلمية في الظاهر فقط، وأن الفلسفة المثالية انتهت من طوافها في الميتافيزيقيات إلى الحيرة، وأصبحت مدارسها وفلسفات رجالها أشبه بالرؤى الشاعرية، وهذا سبب تضاربها، ونقض بعضها للبعض الآخر[15].

فضلًا على ذلك ، يرى الآلوسي أن الميتافيزيقا المثالية تقوم على منطق خاطئ لا صلة له بالعلم والعقل، وإنما هو وثيق الصلة بالانفعال والعاطفة والخيال، ابتداءً من أكسنوفان، ثم سقراط، وأفلاطون، وفيما بعد أرسطو تبنى الفكر المثالي، الفكر الميثولوجي الذي سبقه، وظلت محاولات المثاليين هي محاولات يزعم أنها عقلية، تدور بقدر ما يتعلق الامر بالميتافيزيقا، وليس بعلومهم الطبيعية، لتبرير هذا الفكر أو المعتقد الميثولوجي وتطويره، وتنقيته من الشوائب بجعله أكثر تجريدًا وثباتًا ومطلقية، ومن ثم استحال، ويستحيل جعله مساوقًا للعلم والمسلمات الحديثة[16].

إنّ مشكلات الميتافيزيقا هي مشكلات لا يمكن أن تحل في رأي الآلوسي إلّا بالرجوع

إلى العلوم الاجتماعية التاريخية، والعلوم الطبيعية الحديثة، أي علوم الأنثروبولوجيا، ونشأة الحضارات، وحياة وأفكار البدائيين، ثم العلوم الطبيعية المعاصرة، إذ سنجد في العلوم الأولى عند البدائيين، بداية المشكلات الميتافيزيقية بشكلها الفج والسحري، وفي العلوم الطبيعية، الحلول الصحيحة لتصويب آراء الفلاسفة في هذه الميادين، ولا ينكر الآلوسي فائدة التحليل المنطقي اللغوي والعامل النفسي أيضاً[17].

وتعد مثالية أفلاطون في نظر الآلوسي هي قوام كل مثالية، أو على الاقل كل مثالية موضوعية، أو كل مثالية ثنائية، لذا ركز نقده على فلسفته المثالية، فيرى أن افلاطون أسهم بشكل مباشر وكبير في تأخر المعرفة الانسانية عن طريق رفضه للعالم المحسوس وللتغير وللعلوم الوضعية، وكان رفضه نابعا من أسباب اجتماعية وسياسية بقدر إن لم تكن أكثر مما هي اسباب عرفانية، كما أن كون أفكاره تخدم الوضع العبودي الطبقي في زمانه، هو ما نحكم به نفسه على كثير من الفلسفات والعقائد الايمانية المثالية المبشرة بما وراء، وقبل هذا العالم المحسوس[18].

كان موقف أفلاطون مؤيداً ومنسجماً مع قوى المحافظة، والتشبث بالنظام الاثيني الآذن بالسقوط، فقد ناصب النزعات الحرة الداعية إلى تغيير الاوضاع عداءً شديدًا، وعدّها مقدمة للإفلاس الشامل، لذا وضع مهمة الابقاء على المجتمع الطبقي بأي ثمن على رأس قائمة المهمات التي تعهد القيام بها [19]. وكان مبدؤه غاية في البساطة "إن أي تغيير في أي وقت، ولأي غرض يجب الابتعاد عنه"[20].

إن افلاطون في موقفه هذا لا شك أنه كان متأثرا بالفلاسفة الإيليين أبلغ تأثير، ولاسيما بارمنيدس الذي كان يقول إن عالم الحس هو عالم التغير والوهم، ووراءه نجد عالم الوقائع الابدية الذي لا يتغير، إذ سار الفلاسفة الإيليون على هذا الطريق حتى توصلوا إلى نتيجة بالغة الخطورة في تاريخ الفلسفة كلها؛ وذلك أنهم افترضوا أولًا أن ذلك الذي يخلو من التناقض حقيقي دون غيره، ثم تبينوا أن الشيء الوحيد الذي يمكن شرحه، إنما هو الحركة أو التغير؛ لأن الحركة أو التغير في تناقض مستمر، ومن ثم غير قابل للشرح، ومن هنا أمكن القول إنه مهما كانت عليه المظاهر، فإن الحقيقة ذاتها لا تتغير إطلاقا، فالتغير هو الوهم[21].

إن نظرية افلاطون في المثل الثابتة التي تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحس الناقص، إنما هي انعكاس للنظام الاجتماعي الذي يحتقر فيه العمل، وتعدّ بمثابة النظرية المركزية في قلب تعاليمه؛ لأنها كانت أكثر نظرياته تأثيرا.

عند أفلاطون وراء الاشياء الطبيعية البيضاء يوجد البياض المطلق، وهو جوهر أزلي أبدي لا متغير، وكذلك عن الجمال المطلق، وهذه الجواهر المتعالية الماوراء الطبيعة هي الموضوعات التي يعنى بها العقل، عندما يستعمل الافكار العامة والتعريفات والمبادئ، إنها هي الحقائق. أما اشياء هذه الدنيا، فهي نسخ تقريبية ناقصة، إذ إن هذه الجواهر ليست فكرة في الذهن، بل لها وجود مستقل حقيقي خارج الذهن، وخارج الفرد الطبيعي الذي هو نسخة مشوهة لها، وهذه

الجواهر توجد حتى لو كف كل ذهن عن تأملها أو التفكير فيها[22].

إن جوهر المعرفة الحقة عنده ليس معرفة الظواهر المتغيرة، بل الكشف عن الوقائع الأزلية الابدية الكامنة وراء الحواس بواسطة العقل[23].

إنّ المعرفة النظرية عند أفلاطون هي أعلى أشكال المعرفة، إنها العيان العقلي لإنسان يعشق منظر الزمان، كل الزمان، والوجود، كل الوجود، إذ يتحرر من الطموح الحقير والمطامع المبتذلة، وهي كل اهتمام بالعالم المادي والاوهام، ويرتفع فوق مستوى التجربة الحسية، وهو مستوى إشكالي غير مرضٍ إلى عالم المعقول، عالم المبادئ المجردة، من هذه النظرة العامة تبعث النزعة المثالية في الأجيال المتتالية[24].

إن الحقائق التي تزعم المثالية التي تكتشفها لا يمكن أن تقاس، ولا أن تختبر في مستوى الفعل. إن المثالية تقدم لنا نتائجها على شكل عقائد جامدة، بخلاف العلم الذي يعتنق المذهب التجريبي، أي إنه يختبر جميع اكتشافاته قبل أن يتجرأ أن يقول كلمة يقينية، ومن هنا قامت حملة التقدم المتزايد ضد الفلسفة المثالية[25].

يشير الآلوسي إلى أن بعض تيارات الفلسفة المعاصرة كالوضعية أو الديالكتيكية أو الذرائعية، جميعا يرجعون أصل الفلسفة إلى الفكر البدائي، وخصوصًا الميتافيزيقا، فإنهم يرون أن هذه الفلسفة تستمد وجودها من الميول والقصور الانساني والحاجة، بقدر أو أكثر مما تستمده من العقلانية.

ويرى الآلوسي أن افلاطون وارسطو يمثلون حضيض العقلانية، والرجوع إلى المسلمات الغيبية نفسها للبدائيين موضوعة بكلام منمق، ونظام فلسفي يخفي على غير الخبير معدنها الميثولوجي البحت، فما فكرتا المثل والتناسخ عند افلاطون، وهما كل فلسفته، وما الإله المحرك الغائي والعقول الفلكية عند ارسطو وهي عماد ميتافيزيقاه، ما هي إلّا ترهات خرافية يضحك طلبتنا عليها، ونحن ندرسها، مهما حاولنا تحصينها بالكلام الصعب، واللفظة الرنانة، والحجة العقلية[26].

ويرى الآلوسي أنه نتيجة لما حققته الانسانية من تقدم ملموس في القرون الماضية القريبة في ميداني الطبيعة والمجتمع، أصبح بالإمكان القول إن كثيرا من آراء الميتافيزيقيات لفلاسفة اليونان وشراحهم والفلاسفة المحدثين نجد لها أساسا وبداية في أنماط تفكير الاقوام البدائية وسلوكها، وأن الفيصل في معرفة أي الفلسفات أوثق صلة بالبدائية، وأيها اقرب إلى العلمية هو الرجوع الى العلوم الموضوعية الحديثة، مثل العلوم الطبيعية بأنواعها وفروعها والانثربولوجيا والاجتماع والنفس بفروعها المختلف[27].

وبعد أن يستعرض الآلوسي آراء المدارس البراجماتية والماركسية والوضعية، يصل إلى رأي مفاده أن الفلسفة المثالية تنبع من الجذور نفسها التي تنبع منها الاساطير عندهم، من الجهل والأمل والخيال وضعف العلوم الطبيعية والتصور الجامد للمادة أو الثنائية، والتقسيم الى عمل يدوي وعمل ذهني، فضلًا عن دور الطبقات المستغلة في اشاعة وادامة هذه التصورات.

*** دور اللغة في بناء الفلسفة المثالية:**

*** اللغة والميتافيزيقا :**

ينطلق الآلوسي في مبحثه هذا من نظرية بافلوف في الصلة بين العالم الخارجي والجملة العصبية، بحسب ما يسميه بافلوف بالمنعكس الشرطي وفقا لنظام الاشارة الأول والثاني، مطورة بحسب آخر ما وصلت إليه العلوم الطبيعية والاجتماعية والفلسفات العلمية المعاصرة.

تنطلق نظرية بافلوف كلها من الاحساس بوصفه انعكاسا ذاتيا للواقع الموضوعي، أو انه الصلة المباشرة بين الوعي والعالم الخارجي، بمعنى انه توجد خارجا عنا بصورة مستقلة موضوعات وأشياء وأجسام، وأن إحساساتنا صور عن العالم الخارجي[28].

ومعنى ان الاحساس انعكاس ذاتي لواقع موضوعي شيئان:

الأول: إن المادة، الاشياء التي حولنا هي التي تنتج الاحساس بفعلها في حواسنا، وبذلك تنحصر موضوعية الاحساس.

والثاني: إن الاحساس تابع للجملة العصبية، وبذلك تنحصر ذاتية الاحساس، فالاحساس ذاتي بشكله، موضوعي بمحتواه، إذن، فالاحساس ليس انعكاسا سلبيا، بل انعكاس فاعل يتضمن رد فعل على العالم المحيط، وهنا ننتقل من الانعكاس إلى المنعكس من الاحساس إلى المعرفة[29].

وبهذا، فالوعي عند الآلوسي هو نتاج فعالية الدماغ، إلّا أنه لا ينشأ، ولا يتشكل في الدماغ إلّا بفضل الصلة المادية بين الدماغ والعالم الخارجي، وأن الدماغ متصل بالعالم الخارجي عن طريق نهايات اعضاء الحواس من عين وأذن وأغشية الأنف المخاطية وحليمات اللسان، ونهايات الجلد العصبية...الخ، ولا تنشأ الاحساسات في الدماغ إلّا عندما تصل إليه الاثارة العصبية الناجمة عن تهييج هذه الاشياء المادية أو تلك لأعضاء الحس، وهكذا فمصدر الاحساسات هو العالم الخارجي، هو المادة، والوسط المادي، والظواهر، والاشياء المكونة له[30].

إن الاحساسات في نظر الآلوسي هي الاساس الذي تقوم عليه جميع ظواهر الوعي، ولا وجود لهذا الوعي من دون تلك الاحساسات، وكلما كانت صلة الوعي بالعالم المادي المحيط به أوسع وأكثر تنوعا ، كان أكثر غنى[31].

إن الاشياء المادية لا تتمتع بخاصية واحدة، بل بخصائص متعددة من شكل ووزن...الخ، وتنقل اعضاء حواسنا إلى الدماغ تأثيرات متنوعة في وقت واحد صادرة عن تلك الخصائص، وعلى هذا الاساس، يتشكل في الدماغ ادراك واحد كامل للأشياء.

إن الادراك هو مجموعة الإحساسات المرتبطة فيما بينها ارتباطًا متلائمًا مع ترابط خصائص الشيء المثير فينا الادراك المذكور ونسخ عنها[32]. أي إن الشيء يدرك ككل، ثم يحلله العقل لا العكس، فالشيء يدرك في علاقاته، والشيء وعلاقاته شيء موضوعي ينعكس فينا[33]. وفي هذا بحسب رأي الآلوسي ليس ردا على الحسيين فقط، بل على كانط الذي افترض أن عقلنا يملك نسقين، نسقا زمانيا ونسقا سببيًا، بمعنى أن عقلنا هو الذي يضع الأحداث في

الخارج في علاقات سببية، وفي زمان سابق ولاحق، إننا ننظم الاشياء بموجب هذين الإطارين[34].

إن نقطة الانطلاق في تعاليم بافلوف كلها حول الفاعلية العصبية لدى الحيوانات والانسان هي الوحدة بين الجهاز العضوي، والشروط الخارجية لحياته، إذ تمثل المنعكسات اللاشرطية، والمنعكسات الشرطية أساس نظرية بافلوف، فمفهوم المنعكس هو المفهوم الاساسي لتعاليم بافلوف، والمنعكس هو الجواب المنظم للجهاز العصبي على عمل الوسط الخارجي، وهو نفسه الظاهرة الاولية والاساسية في الفاعلية العصبية. وتعريفه هو الارتباط بين تحريض آت من العالم الخارجي، وعمل داخلي يرتد إلى العالم الخارجي، فالمنعكس إذن هو انعكاس للعالم الخارجي يجد تعبيره في عمل وتركيب بين احساس وفعل محرك أو افرازي، فهذا التركيب يشكل في نظر الآلوسي الشكل الابسط للمعرفة[35]، وان عددا معينا من هذه الارتباطات موجود لدى الكائن الحي منذ ولادته. إنها المنعكسات اللاشرطية، والمنعكس اللاشرطي هو رد فعل مباشر من دون وسيط بواسطة الجهاز العضوي على العمل الخارجي[36].

أما المنعكسات الشرطية، فهي أكثر تعقيدًا، إذ يتدخل عنصر جديد هو الاشارة، والاشارة تحريض عن بعد يحرك الجملة العصبية. إن ما تتصف به الفاعلية المنعكسة الشرطية هو ان ظاهرة موضوعية تؤدي دور الموجه، وتنبه الجهاز العضوي إلى ظاهرة ذات مغزى بيولوجي، ولتشكيل منعكس شرطي، لا بد أن يوجد توافق بين مدة عمل عامل (agent) لا أثر له سابقا، وعمل عامل لا شرطي يحدث المنعكس اللاشرطي، وينقسم المنعكس الشرطي الى قسمين أو نظامين هما[37]:

أ. نظام الاشارة الأول: أو النظام الاول للتنبه بالاشارة والذي يتشكل بالحواس والروائح والاشكال وأوضاع الاشياء في المكان.

ب. نظام الاشارة الثاني: للتنبيه بالاشارة الذي يتشكل بالنطق واللغة، وهو النظام الخاص بالإنسان، واللغة هنا هي الاشارة المستعملة كمحرض نيابة عن العامل البيولوجي وعن النظام الاول.

يتميز الانسان عن ارقى الحيوانات لا باختصاصه بطرائق الفكر والحدس والاستنتاج، ومن ثم التجريد والتحليل والتركيب، فهذه كلها موجودة عند عدد من الحيوانات، إنما يتميز الانسان عن الحيوان باستعمال اللغة كإشارات لنظام الاشارات الاول للموجودات الخارجية الطبيعية[38].

إن النظام الثاني يتكون من الكلمات المسموعة المرتبة، أي من الكلام البشري، وأن الكلام هو وسائل اشارة حقيقية شأنها شأن وسائل الاشارة الخارجية الاخرى، ولكنها تتميز عن غيرها باستعمالها كتفسير وكإشارات لتلك الاجسام، أو الظواهر التي تؤلف نظام الإشارات الاول، أي إنها تصبح إشارة الإشارات[39].

إن نظام الاشارة بالكلمة أفسح امكانات لها أمام تطور الانعكاس المعمم والمجرد، فالكلام هو تجريد للواقع، وهو يقوم بدوره كوسيلة للتعميم والتجريد. إن كل كلمة تعميم، ومع هذه الخاصية للكلام، يرتبط تكوين المفاهيم واستعمالها، أي التفكير النظري، فبفضل الكلام بالذات، أصبح بإمكان الوعي استعمال لا ما تقدمه

الاحساسات في وقت معين فحسب، بل وما قدمته في السابق، وما يمكن أن تقدمه في المستقبل، وبفضل ذلك نشأت امكانية فصل خاصية الشيء ذهنيًا عن الشيء ذاته، أي امكانية تجريد بعض خواص الاجسام عن البعض الآخر، ما وسع كثيرًا من نطاق المعرفة[40].

زادت قدرة الانسان على التعميم عن طريق اللغة تدريجيا، وكانت هذه القدرة عند الانسان البدائي هزيلة رغم بدئه بالكلام.

يقول الآلوسي: إذا اردنا أن نصوغ العلاقة بين الاحساسات والفكر واشياء العالم الواقعي، قلنا إن الفكر كالإحساس، هو انعكاس للعالم الخارجي، ولكنه انعكاس بواسطة الكلمات. إن الكلمات تحرضنا وتؤثر فينا تماما كما تفعل الاحساسات، والاشياء الخارجية الموضوعية، ولكن هذا الاستعمال للكلام يخبئ خطرًا جسيمًا. خطر امكانية الانفصال عن الواقع والانطلاق في مجال الخيال، مما يتطلب دائمًا أن نفكر خلف الكلمات بالواقع. إن هذا الخطر نابع من تحريضات اللغة، إذ أن الكلمات كبديل عن الاحساسات وعن الاشياء الخارجية، قد ابعدتنا من جهة عن الواقع، ولذا علينا أن نتذكر الاخير لئلا نشوه علاقتنا مع الواقع، ومن جهة أخرى، فأن العمل والكلام المتصل به جعل منّا أناساً[41].

ويرى الآلوسي أن دور النظام الثاني كبير في القفزة من الحيوان إلى الانسان، ويتضح هذا الدور في[42]:

أولًا. قاد هذا النظام الثاني إلى التعميمات، فأصبحت الكلمة تحتل كمية كبيرة من الاحساسات، والتي هي إشارات لأشياء العالم الخارجي، إذ إن هذا النظام الثاني قاد إلى تشكيل المفاهيم العامة - مثل المادة، والزمان، والمكان ... الخ.

ثانيًا. أمكن بواسطة هذا النظام الثاني تكوين ارتباطات جديدة من الصور التي تعبر عنها الكلمات، أي امكن وضع الخطط والتفكير قبل العمل.

ثالثًا. بفضل قدرة الانسان على التجريد، يستطيع ان يخاطب إنسانًا آخر، وأن ينقل اليه بالكلمات مضمون أفكاره، أي أن يمارس عليه الفعل.

رابعًا. إن التعميم وتبادل الافكار يؤدي دورًا ذا أهمية استثنائية في المعرفة في حفظ التجربة المكتسبة ونقلها، وفي تنمية الفكر والمجتمع.

*** دور العمل في بناء نظرية المعرفة:**

يعطي الآلوسي للعمل دورًا مركزيًا في بناء المعرفة، فالعمل ابتداءً هو الذي جعل الهوة بين الحيوان والانسان كبيرة جدًا، فضلًا على اللغة أو نظام الاشارة الثاني، كما أن قيمة النظريات والتجريدات والمعرفة عمومًا ليس لها من معيار سوى الممارسة العملية[43].

ويمكن بيان هذا الدور للعمل في النقطتين الآتيتين:

الأولى: دور العمل في تكوين الانسان.

الثانية: دور العمل والممارسة العملية في بناء المعرفة البشرية والعلوم وكمعيار للحقيقة والمعرفة.

فيما يتعلق بالنقطة الاولى، وعلى الرغم من اشتراك الانسان مع اعلى الحيوان في الاحساس ونظام الاشارة الاول، وفي امتلاكه الطرائق الرئيسة للفكر والحدس

والاستنتاج والتجريد والتحليل والتركيب، فالإنسان يختلف كيفيا عن الحيوان، وتعترف اعمال بافلوف وسواه بوجود فارق كيفي بين العمل الدماغي لدى الحيوانات العليا مثل القرود، وبين الدماغ البشري.

إن الشيء المهم هنا في رأي الآلوسي هو ليس الاقرار بهذا الفارق فقط، بل تفسيره، فقد اصبح من المؤكد الآن أن الفارق الفيزيولوجي الموجود حاليًا بين دماغ القرود والانسان هو بالدرجة الاولى نتيجة للعمل والنطق والمجتمع، وقد قدمت مختلف العلوم البيولوجية والاجتماعية، ودراسات الشعوب البدائية، ودراسات بافلوف مساعدات جمة للوصول إلى هذا العامل واقراره، وتتلخص مقولة هذه العلوم جميعًا في جملة: لقد صنع العمل الانسان[44].

إن المعرفة في نظر الآلوسي هي لحظة من عمل الانسان من أجل تحويل الطبيعة، وأن الانسان لا يصير انسانًا إلّا بمقدار ما يخلق لنفسه بفاعليته العملية، وبشغله وسطًا اصطناعيًا أي مجتمع، فقد قطع العمل الصلات الطبيعية التي كانت تجمع مباشرة بين الجهاز العضوي، والطبيعة الخارجية، وقد كان لعلاقة الحيوانات بالطبيعة صفة بيولوجية محضة. إذ إن لعلاقة الانسان بالطبيعة صفة اجتماعية تاريخية[45].

النقطة الثانية: دور العمل والممارسة العملية في بناء المعرفة البشرية والعلوم وكمعيار للحقيقة والمعرفة.

يجمل لنا الآلوسي الصفات الاساسية للمعرفة بما يأتي:

1. المعرفة هي انعكاس ذاتي للواقع الموضوعي.
2. المعرفة هي تسلل تاريخي متنامٍ بلا انقطاع.
3. المعرفة مكيفة بالممارسة العملية وبعمل الانسان.
4. المعرفة هي ثمرة فاعلية الانتاج العملية.
5. المعرفة ولدت وتنمو مع النطق.

ويرى الآلوسي وفقًا للصفات السابقة للمعرفة، أننا من دون الاحساسات لا يمكن أن نعرف أي شكل من أشكال المادة والحركة، وأن الادراك عند الآلوسي يعكس الموضوع ككل، في وحدة خصائصه.

فالإدراك هو انعكاس الموضوع الخارجي بكليّته المباشرة والملموسة والحسية، وتقوم كلية الادراك على اساس الكلية الموضوعية للاشياء المادية المدركة، والتي تمتلك خارج وعينا بنية محددة وصلة داخلية لأجزائها وخصائصها[46].

وإذا كان المفهوم يأخذ مصدره من الاحساس، فإن الانتقال من الاحساس إلى المفهوم يتضمن توسط العمل، والممارسة العملية الاجتماعية، والنطق، فالممارسة العملية وحدها تسمح لنا في الحقيقة أن نميز ما يتبع بكل بساطة واقعة ما، وما هو (محدد) بهذه الواقعة. إن الانسان بسعيه إلى سد حاجاته الحيوية، قد اكتشف الصلة السببية؛ لأن سد هذه الحاجات، كان يتطلب منه أن يسيطر على ظهور هذه الظاهرة أو تلك[47].

إن المفاهيم في نظر الآلوسي تلد من الواقع، ومن الفعل الذي تمارسه عليه وهذا ما تظهره لنا العلوم، فالرياضيات التي تدرس اشكال المكان، والعلاقات الكمية للواقع الخارجي قد ولدت من الحاجات

العملية: مسح الاراضي، وسعة الأواني، وقياس الزمن ...الخ.

إن اصل معرفة العدد هو الاشياء المادية، وفي فاعلية الناس الاجتماعية في هذه الاشياء، مثل التبادل والتجارة، وتستعار مفاهيم الصور كذلك من العالم الخارجي شأنها في ذلك شأن مفاهيم العدد[48].

إنّ المعرفة الحسية عند الآلوسي تحمل في ذاتها امكانية التعميم، فالإحساس والادراك انعكاس الواقع المباشر فينا، ويعكس الفكر المجرد الموضوع بمجموعه، وفي حركته وعلاقاته مع الموضوعات الاخرى. فالتجريد من الملموس هو ليس ابتعادا عن الملموس، بل اقتراب منه، والتجريد هو مرة واحدة تحليل وتركيب، فعندما نخلق مفهوم (الكلب) نستخلص من تركيب معقد من الخصائص، عددا من هذه الخصائص المشتركة بين جميع الكلاب، فننتقي بعض الخصائص ونجعلها في مراتب، ولا نحتفظ إلّا بالجوهري، هذا هو التحليل، لكننا في الوقت ذاته، نجمع وننظم في مفهوم وحيد ما هو ملتحم في جميع الكلاب المدروسة منفصلةً، وهذا هو التركيب، وأن امكانيات العمل التحليلي والتركيبي لتفكيرنا مؤسسة على طبيعة الاشياء، والمعرفة على جميع مستوياتها هي فاعلية انعكاس[49].

فالمفاهيم إذن عند الآلوسي هي تعميم تجربة الناس المغرقة في القدم في جهدهم لعكس الواقع الموضوعي، وينتج عن ذلك أن المفاهيم تتحول بلا انقطاع من النمو التاريخي للمعرفة، من طريق ممارسة الناس الاجتماعية والانتاجية، وان المفاهيم غير العلمية، أي المفاهيم التي تعكس العالم بشكل مشوه، تهجر بالتتابع، كما تبدلت مفاهيم الناس عن المادة أو الذرة منذ ديموقريطس حتى اليوم[50].

فضلًا على ذلك، يشير الآلوسي إلى أن ليس الاحساس والمفهوم واللغة فقط، لها أصل خارجي موضوعي، بل كذلك سائر الامور الفكرية المجردة العليا، كالحكم والمحاكمات العليا، والعمليات المنطقية، فكلها انعكاس لارتباطات وعلاقات الواقع المتبادلة[51].

والنتيجة التي يصل اليها الالوسي من طروحاته السابقة، هي أن المعرفة تسلسل تاريخي، تنمو من النسبي إلى المطلق على أساس أن الصلة بين الذات العارفة والموضوع تكون ليس صلة ميتافيزيقية ثابتة وكاملة، بل صلة تاريخية تقوم على التجربة المتنامية والتطور، وأن نسبية معارفنا لا تكمن فقط في واقعة أن الذات العارفة مضطرة باستمرار لتصحيح واستبدال واستكمال فرضياتها، بل تكمن أيضًا في واقعة أن الموضوع المعروف ينمو ويتحرك، ولا بد لكي نعكس هذا الواقع المتحرك، أن نعيد النظر بمفاهيمنا واستبدالها، وهكذا فأن معرفتنا هي، بلا انقسام، مؤقتة ونسبية ومطلقة.

1. نسبية هي حدود تقريب معرفتنا من الحقيقة الموضوعية، لكن المطلق هو وجود هذه الحقيقة وواقعة أننا نقترب منها.

2. نسبية هي تقاطيع اللوحة، لكن المطلق هو صفتها الموضوعية.

3. نسبية هي الشروط التي يتقدم فيها العلم، لكن المطلق هو واقعة ان العلم يتقدم[52].

الهوامش:

1- الآلوسي، حسام محي الدين، دور اللامعرفي في المعرفي، بحث غير منشور، ص1.
2- المصدر نفسه، ص2.
3- الآلوسي، حسام محي الدين، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، لبنان، 1981، ص88؛ وكذلك انظر: جون ديوي، التجديد في الفلسفة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، مؤسسة فرانكلين، بلا تاريخ، ص192.
4- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص88؛ وكذلك جون ديوي، التجديد في الفلسفة، ص194.
5- الآلوسي، المصدر نفسه، ص91 - 92.
6- الآلوسي، من الميثلوجيا إلى الفلسفة، ص95؛ وكذلك انظر: المادية الديالكتيكية مجموعة من العلماء السوفييت، ترجمة: فؤاد مرعي وآخرون، دار الجماهير، دمشق، بلا تاريخ، ص6.
7- الآلوسي، المصدر نفسه، ص96.
8- المصدر نفسه، ص96 - 97.
9- الآلوسي، التطور والنسبية في الاخلاق، دار الطليعة، بيروت، 1989، ص86.
10- المصدر نفسه، ص86.
11- المصدر نفسه، ص93.
12- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص93؛ وكذلك المادية الديالكتيكية، ص7؛ وكذلك انظر: آفاناسيف، اسس الفلسفة الماركسية، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، ط3، منشورات الطريق الجديد، بلا تاريخ، ص141.
13- الآلوسي، المصدر نفسه، ص94؛ وكذلك، المادية الديالكتيكية، ص7.
14- الآلوسي، المصدر نفسه، ص94؛ وكذلك جارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: ابراهيم قريط، دار دمشق، بلا تاريخ، ص308 - 309.
15- الآلوسي، المصدر نفسه، ص112 - 113.
16- المصدر نفسه، ص113.
17- الآلوسي، المصدر نفسه، ص114.
18- الآلوسي، التطور والنسبية في الاخلاق، ص87.
19- الآلوسي، المصدر نفسه، ص88؛ وكذلك انظر: جون لويس، مدخل الى الفلسفة، ترجمة: انور عبد الملك، القاهرة، الدار المصرية للكتاب، 1957، ص29 - 32.
20- الآلوسي، المصدر نفسه، ص89؛ وكذلك جون لويس، المصدر نفسه، ص31.
21- جون لويس، المصدر نفسه، ص35 - 36.
22- الآلوسي، المصدر نفسه، ص91؛ وأنظر: جون لويس، المصدر نفسه، ص38.
23- الآلوسي، المصدر نفسه، ص91.
24- الآلوسي، المصدر نفسه، ص93؛ وكذلك جون لويس، المصدر نفسه، ص44.
25- الآلوسي، المصدر نفسه، ص3؛ وكذلك، لويس جون، المصدر نفسه، ص44.
26- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص82.
27- المصدر نفسه، ص83.
28- المصدر نفسه، ص47.
29- الآلوسي، المصدر نفسه، ص48؛ وكذلك جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ص182 - 183، وبوليتزر، جورج، اصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، بلا تاريخ، ص265 - 282.

30- الآلوسي، حسام محي الدين، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص48.
31- الآلوسي، المصدر نفسه، ص48.
32- المصدر نفسه، ص49.
33- الآلوسي، حسام محي الدين، النسبية والعلاقة، بحث منشور ضمن كتاب حول العقل والعقلانية، دار القدس، عمان، 2005، ص113 - 114.
34- حول الحسية مثل لوك وكدنياك، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان؛ حول كانط، انظر: زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1963.
35- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص50 - 51.
36- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص51؛ وكذلك جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ص187.
37- المصدر نفسه، ص52 - 53.
38- الآلوسي، المصدر نفسه، ص56؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص217؛ وكذلك الآلوسي، حسام محي الدين، الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، 1988، ص67.
39- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص158.
40- الآلوسي، المصدر نفسه، ص57؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص230.
41- الآلوسي، المصدر نفسه، ص58؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص230 - 239.
42- الآلوسي، المصدر نفسه، ص59.
43- انظر: الآلوسي، الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، ص66.
44- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص62؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص219؛ وكذلك ينظر: الآلوسي، الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، ص65.
45- الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ص66؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص223 - 224.
56- الآلوسي، المصدر نفسه، ص67؛ وكذلك جارودي، المصدر نفسه، ص249.
47- المصدر نفسه، ص67.
48- المصدر نفسه، ص68.
49- المصدر نفسه، ص70.
50- الآلوسي، المصدر نفسه، ص71؛ وحول تطور هذه المفاهيم انظر: انجلز، فريدريك، أصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: مصطفى كامل، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، بلا تاريخ، ص59؛ وجارودي، روجيه، المصدر نفسه، ص267 - 287.
51- الآلوسي، المصدر نفسه، ص71.
52- المصدر نفسه، ص72 - 73.

العلاقة بين الدين والفلسفة
(في قراءة الآلوسي لابن رشد)

د. سلام عبد الجليل حسين
الجامعة المستنصرية - كلية الآداب - قسم الفلسفة

المقدمة

غالباً ما تم النظر الى الفلسفة الإسلامية على أنها نسخةٌ مشوهةٌ للفلسفة اليونانية! ولأجل الإيغال في نظرةٍ كهذه، عمد بعض الباحثين الى تقطيع أوصال الفلسفة الإسلامية وتمزيق نتاجها، مرةً باستبعاد أجزاء أصيلةٍ منها مثل علم الكلام والتصوف، ومرةً بتصنيفها الى مشرقيةٍ ومغربيةٍ مع فصلهما بذريعة وجود قطيعة بين الطرفين فكراً ومنهجاً وممارسة، وأخرى بربطها بلسان العرب وجغرافيتهم وعزل كل ما سوى ذلك من نتاجها عنها. بالانتباه الى هذه المعطيات وخطورتها، تصدى أستاذنا الآلوسي الى دراسة الفلسفة الإسلامية باستخدام منهجه الخاص وهو (المنهج التاريخي الجدلي التكاملي) وهو منهجٌ سعى الى تطبيقه في دراستها كحلقة أساسية في عمر الفلسفة ككل، وكذلك في فحص أي موضوعةٍ من موضوعاتها. وهذه الورقة البحثية هي محاولةٌ لتسليط الضوء على رؤية الآلوسي في قراءته لواحدةٍ من أهم المسائل التي شغلت الفلاسفة المسلمين، ألا وهي العلاقة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة أو العقل والنقل، تلك القراءة التي أثبت فيها شيخنا الراحل أن هذه العلاقة لا تمثل إشكالية في الفكر الإسلامي بعامة والفلسفة الإسلامية على نحوٍ خاص، بقدر ما تمثل حقيقةً قائمة كان على العقل الإسلامي التعامل معها، وأن لتركيز الدكتور الآلوسي في عرضه لهذه المسألة على فيلسوف قرطبة أهمية مزدوجة من الناحية التاريخية والمنهجية على حدٍ سواء، وهذا ما سيتضح في ثنايا البحث.

كما لا يفوتني في هذا المقام الاعتراف بإمكان التقصير في تغطية مطلب البحث كما يجب، وذلك لعدة أسبابٍ أهمها عمق موضوع البحث من جهة وغزارة طرح الدكتور الآلوسي فيه، سواء ما كتبه أو ما قاله، وكذلك ما صرح به وما سكت عنه.

اولا: الفضاء الذي يحدده المنهج

في واحد من اهم مؤلفاته وهو (الفلسفة والانسان)، وقبل ان يشرع الالوسي بقراءة واقع الفلسفة في مجتمعنا العربي تمهيداً لبيان مكامن الضعف فيه ومواطن القوة التي تسمح في البدء بمعالجته ... يتحدث

في فصل كامل عن المنهج الامثل للتعاطي مع الفلسفة، وقبل تسميته لهذا المنهج يرسم فيلسوفنا ملامحه من جهتين: جهة التعاطي مع فكرة الاخر، وهنا وعلى الرغم مما يوجهه (الالوسي) من نقد لنظرات وجودية ووضعية وبراغماتية وشكية ولا ادرية ومثالية ذاتية وتشاؤمية ومحافظة ... الخ من تيارات ومذاهب الفلسفة الغربية[1]. الا انه يؤكد على ضرورة الافادة منها للانتقال بعقلنا العربي الحديث من كونه عقلاً (وسيطياً) الى جعله عقلاً فاعلاً ومنخرطاً في عملية التواصل والتعدد والتنوع واحضار كل الاتجاهات والافكار الى الساحة وفحصها بمنظار نقدي ملتفت الى ما قبله نقداً وتصويباً وتعريفاً حتى يندمج في البنية الحية للحضارة القائمة... ولا يكون ذلك بغلق نوافذ الفكر الآخر كله وفتح بوابة واحدة لهذا المذهب او ذاك... ان النتيجة المرجوة لن تحصل بهذا الطريق، اي الوصول الى عقل عربي متسامح ومرن وعقلاني، علمي جديد، مؤمن بهذه الحياة وبنعمها، انساني النزعة، عملي مؤمن بالتقدم، عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية، يكره التعصب والاستعلاء والشوفينية، يحترم الحقيقة. اذن، فنحن بحاجة الى فتح كل النوافذ لاستقبال روائح كل الزهور، وعلينا ان لا نخشى شيئاً فأن هذا الفكر له تطوره ومساره وهو يعرف طريقه وعندما سنغتني به، وسيوضح تاريخه خطأه من صوابه، وصولاً الى اخر الفلسفات العلمية المعاصرة قرباً للحقيقة، وتطابقاً مع العلم وتحقيقاً للإنسان والانسانية, ولا طريقة للتعاطي مع الاخر غير ذلك[2].

اما من الجهة الثانية، وفي معرض اجابة (الالوسي) عن كيفية تطوير الدرس الفلسفي في جامعاتنا كمقدمة ضرورية لتطوير واقع الفلسفة في مجتمعنا العربي، فانه يضع علامات لذلك من خلال طرح رؤيته حول كيفية التعاطي مع التراث، اذ يقول: "علينا التركيز على تراثنا الفلسفي باعتبار انه يخصنا اكثر من (سوانا)، وباعتبار انه حتى لو قام غيرنا بدراسته فسيكون ذلك ضمن التاريخ العام، وعلينا تقع المسؤولية الاولى في بعثه ونشره ونقده، ليس فقط في ميدان الفلسفة، بل في سائر نواحي الحضارة الاخرى من ادب وفنون وعلوم واعتقادات وتشريعات واخلاقيات الخ، ولكن ها هنا ينبغي التحذير من امور والحث على امور نراها لازمة، ولغيرنا ان يرى غيرها او يرى بعضها، او يأخذ بها جميعاً[3]، كما ينبغي عدم التقوقع في دراسة التراث الفلسفي العربي والاسلامي، او سواه، بمعنى الاقتصار عليه وحده ... ودراسته بروح جديدة وبعقلية منفتحة عارفة بالعصر وبالتقدم الحديث الذي استجد بعد ذلك التراث[4].

ويبين الالوسي في مؤلف آخر ما الذي يعني بالتراث فيقول: سأكون في منتهى الوضوح بالنسبة لما اريده بالتراث والفكر، وابتداءً ارى ان التراث كلمة تشمل الدين الاسلامي وتشمل نشاطات وممارسات عديدة اخرى فالتراث كلمة واسعة، معنى ودلالة[5]... وما يهمنا هنا هو تأكيد الالوسي على ان العقل العربي اعتبر الدين والنص احد روافده، لا كلها، وبمعنى وتوظيف يختلف حسب كل طائفة، فقيه، متكلم، فيلسوف، صوفي، مؤرخ، عالم، ...الخ[6].

ولذا يضيف على ذلك قوله: لماذا نعتبر التراث شاملاً للدين، والنص من جهة، ولتجليات فكرية عديدة جداً؟ ذلك امر مرتبط بمعنى الفكر في تراثنا، والحدود التي نحده بها. وهذا يجرني الى توضيح معنى (فكر) وفكر في التراث، اي النشاط الفكري البشري هذا النشاط الذي يتعامل مع النص الديني مرة، ويقدم ابداعاته البشرية ضمن المرحلة التي ظهر فيها مرات عديدة اخرى[7].

ان الاطروحة الكبرى والاساسية التي ينقلها الالوسي في أغلب كتاباته اتصالا بهذه المسألة، مفادها ان العقل العربي في تلك الحقبة او المرحلة (التي نسميها اليوم تراثاً) هو المنتج لهذه الحضارة العربية الاسلامية الخصبة المتعددة الاوجه والدافقة بالتيارات والمذاهب والعلوم والصناعات، مع وجود النصوص الدينية، استمر الفكر العربي فعالاً، وقد استعان بالنصوص الدينية او وضعها في حسابه احياناً، لكنه اجتهد في فهمها، واجتهد في التوفيق معها حيناً في مجالات محددة، واجتهد في تلمس حلول ومواقف تقترب او تبتعد عنها[8].

ومما ساعد الدكتور الالوسي في تبني اطروحة كهذه وتطويرها وتقديم نماذج عنها هو المنهج الذي اعتمده في اغلب كتاباته وبين تفصيلاته في كتابه (دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي) مقارناً بينه وبين المناهج الاخرى، واسباب ترجيحه على غيره واعتماده. وقبل التعريف بمنهجه يعود الالوسي الى التأكيد على ضرورة الاخذ بهذا المنهج وهو (المنهج التاريخي الجدلي) لا في دراسة تاريخ الفلسفة فحسب، بل وفي دراسة اي حقل او موضوع من حقولها وموضوعاتها. وفي الوقت ذاته يؤكد ايضاً على عدم ايفاء المناهج الاخرى هذه المهمة حقها وعمقها عن ذلك... ليثبت بعد ذلك حقيقة واضحة مفادها ان قسماً كبيراً من النقص الذي نجده في تناول الدارسين للفلسفة يرجع الى القصور في المنهج والى حد كبير الى افتقاد هذا المنهج التاريخي الجدلي[9].

استناداً الى منهجه هذا، دعا الآلوسي الى فلسفة علمية ذات بعد تاريخي اجتماعي جدلي، وهذا البعد التاريخي الذي يرمي إليه – كما يرى بعض الباحثين[10]- المقصود به هو التاريخ الذي لا يسير بشكل افقي بل الذي توقظه التناقضات والصراعات مشكلاً مسيرة حلزونية نحو الاعلى لتفسير التقدم العلمي والفكري والحضاري. اما البعد الاجتماعي فهو التلميح الى انه عند دراسة الفلسفة يجب الاخذ بعين الاعتبار البنية المجتمعية بمجموع شروطها وعوالمها المتنوعة التي منها تتشكل مرحلة فكرية معينة، لذا علينا تجنب اطلاق الاحكام القطعية او استبعاد فكرة ما لمجرد انها لا تتناسب وتفكيرنا، فالآلوسي يرى ان هذه الافكار هي بنت مرحلتها، اما السمة العلمية التي يؤكد عليها فهي السمة التي يجب ان تتصف بها الفلسفة ولا يقصد بالعلمي هنا العلم الخاص بل العلم العام او الكلي... وهو بذلك يتخذ موقفاً فلسفياً ذا بعد مادي جدلي نتلمس ماركسيته من خلال تفصيلاته التي توضحها خصائص منهجه، هذا المنهج الذي يقتضي مراعاة جملة امور عند دراسة اي موضوع فلسفي، فضلاً عن صلاحيته لدراسة العلوم الاخرى، وهذه الامور التي لا بد من مراعاتها هي[11]:

1. طابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع او ذاك؛

2. مستوى تطور العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية في هذا المجتمع او ذاك؛

3. التواصل الفلسفي والفكري او الاحتياطي المتراكم من التصورات الفلسفية والمواد الفكرية؛

4. الجو الروحي او الفكري، او بتعبير آخر الخصائص الوطنية والقومية للمجتمع.

من خلال اعتماد هذا المنهج يهدف الالوسي الى تصحيح نظرتنا للتراث الفكري والفلسفي الاسلامي، وبالتالي فان مشروعه هذا يعد مشروعاً نقدياً يحاول ان يمهد الطريق نحو ظهور فلسفة اصيلة وجديدة عربية معاصرة، ذلك ان تصحيح نظرتنا الى التراث، انطلاقاً من فكرنا المعاصر بشرط مراعاة خصائص المنهج انفة الذكر يؤدي الى اتساع مساحة حرية الفكر وظهور افكار ابداعية جديدة من ذلك التراث.

إن المنهج التاريخي الجدلي لا يهمل دراسة اي موضوع او يتركه بحجة انه قديم، كما لا يقف عنده مشدوهاً مقدساً بحجة انه قديم ايضاً، انه يعتبر الفكر السابق او التراث السابق وفي كل الميادين – ظواهر - مهما يكن حظها من التأثير اليوم او التوقف عن التأثير، هي ظواهر ليس المهم معرفتها فقط، بل الاهم معرفة لماذا ظهرت ولماذا أثرت، ولماذا تؤثر الآن، ولماذا توقفت - ان كانت توقفت عن التأثير - ظواهر يجب الكشف عن عواملها وارتباطاتها ووظيفتها من خلال ارتباطها بالخصائص او العوامل الاربعة انفة الذكر.

ولذلك فإن هذا المنهج لا يعترف بوجود موضوع تقدمي او رجعي بل هو يعترف فقط بوجود منهج تقدمي او رجعي ومنظور تقدمي او رجعي. ان مثل هذا المنظور لا يسخر من اية فكرة او عقيدة او حل او تكتيك او اسلوب حياة اعتقده الاقدمون او مارسوه او وصلوا اليه ولكنه يهتم بدراسته دراسة جادة، تفسر مشروعية وجوده حينما وجد، ومشروعية زواله حينما زال وشرعية ان يزول ايضاً[12].

ثانياً: نقد القراءة المتداولة لنمط العلاقة عند ابن رشد

في قراءته لابن رشد، يبيّن الآلوسي قبل الشروع فيها مسألتين مهمتين لجعلها قراءة ناجحة، المسألة الاولى، تتعلق بالسياق والاخرى بالمنهجية، في الثانية يؤكد الدكتور الآلوسي ان ابن رشد شأنه شأن كثير من فلاسفتنا، لا يمكن ان يكتب عنه، ذلك انه يتكلم بحسب المخاطبين، كما ان كتبه بعضها تعبر عن رأيه الخاص (الحقيقي)، وبعضها حجاجية دفاعية بحسب السائد في زمانه ومكانه، وهو بذلك لا يكتب بلسان واحد، ولا لهجة واحدة... وان كان في ذلك –بالأخص كتبه الحجاجية - يقرب الدين من الفلسفة (من مذهبه الفلسفي) وليس العكس...[13].

اما المسألة الاولى، وهي ما يحددها كإلزام له - ولأي دراسة لابن رشد - حين يؤكد قائلاً: سأتجنب – قدر الامكان - تخريجات الدارسين حول الموضوع الذي ندرسه لدى ابن رشد ... فما اكثر الآراء حول قراءة ابن رشد ونصوصه، وسأحاول في كل الاحوال الاحتكام الى ابن رشد نفسه، بعيداً - ما امكن

- والا عند الضرورة - عن قراءات الدارسين واجتهاداتهم وايديولوجياتهم...[14].

كثيرة هي القراءات التي قدمت عن فلسفة ابن رشد بعامة، وعن علاقة الدين بالفلسفة على نحو خاص، إلا ان الالوسي يوجه اهتمامه الاكبر لنقد قراءة (الجابري) تحديداً, ولعدة اسباب كان اهمها هو تأكيد الآلوسي لملاحظة (علي حرب) حول كتاب (نحن والتراث) للجابري، وتوافقه معه في تلك الملاحظة، اذ يقول: ان كتاب (نحن والتراث)، يشكل خروجاً على النظرة التي استقرت منذ اعمال المستشرقين والرعيل الاول من مصطفى عبد الرزاق وابراهيم مدكور.. الخ، ان تاريخ الفكر الفلسفي العربي يسير على متصل وصاعد من الكندي الى ابن سينا، ثم يتقهقر مع الغزالي ليعود الى الصعود مع ابن رشد حيث بلغ العقل العربي قمته؛ هذا هو الاتجاه الكلاسيكي وايضاً هو اتجاه الدارسين الماركسيين, وبحسب هذين الاتجاهين يعد ابن سينا احد قمم (العقلانية) الاسلامية في المشرق[15]. بينما يرى (الجابري) عكس ذلك، ان ابن سينا (اكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الاسلام)[16] وان فلسفته قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي، لقرون طويلة، بل هي ادنى عقلانية من الخطاب الديني القرآني وانها بذلك احد تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم[17]. وعليه الغزالي ليس خصماً لابن سينا بل تلميذ له، كشهاب الدين السهروردي[18]. وبالمقابل يرى الجابري ان الفلسفة في المغرب تمثل قطيعة ابستمولوجية مع مثيلاتها في الشرق لما تعنيه كلمة قطيعة من تباين في الاشكالية والمفاهيم والمنهج، احدثها اهل المغرب في مختلف المجالات: اللغة، والفقه، والكلام، والفلسفة، يمثلها ابن رشد[19].

يرد الدكتور الالوسي دعوى (الجابري) هذه، مثلما رد من قبل على نمط التفسيرات الاخرى لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين لدى الفلاسفة المسلمين بعامة وابن رشد على نحو خاص [20]، ليخلص بعد ذلك الى حكم مفاده – وهو رأي جديد للآلوسي- انه لا توجد اشكالية توفيق بين الدين والفلسفة لا عند المتكلمين ولا عند معظم فلاسفتنا، ومنهم ابن رشد لان الفيلسوف يعتمد في تبني فلسفة له على عقله، ومرجعياً قد يجد داعياً للاستئناس بالنص الديني، وخصوصاً في بعض المواضع، ولكن هذا النص ليس مؤسساً رئيساً وبالتالي كان الفيلسوف غير الرافض للدين انما يعمل على قراءة النص من خلال فلسفته هو، وبالتالي فهو ان وفق يوفق بين فلسفته وفلسفته ![21].

وبحسب ما مر ذكره يضاف له مجمل ما ذكره (الالوسي) من تفصيلات ذلك في كتبه بالأخص في كتابه المباشر عن (ابن رشد) يقول الالوسي: بسقوط اشكالية (التوفيق بين الدين والفلسفة)، تسقط دعوى المدرسة المغربية بالأخص (الجابري) بأن ابن رشد ومفكري المغرب (فصلوا) بين الدين والفلسفة فصلاً قاطعاً، وبالتالي تسقط دعوى ان هذه الفلسفة المغربية تشكل قطيعة ابستمولوجية مع فلاسفة المشرق وانها عقلانية وانهم لا عقليون... بينما حقيقة الامر تدلنا ان الموضوع – اي موضوع العلاقة - مطروح بكل مدارسه وتنوعاته في المشرق وفي المغرب، وهو بمجمله محاولة لفهم النص الديني فلسفياً او

العكس[22]. وهذا ما يوضحه الالوسي من خلال تفصيله لآراء ابن رشد كـ (ارسطي) في المسائل الكبرى (مشكله الوجود) و(الله وصفاته) و(المعاد)[23].

ثالثا: في رأي ابن رشد لحقيقة العلاقة

يعتقد الكثير من الباحثين[24] ان ابن رشد عنى عناية كبيرة بإنشاء علاقة طيبة بين الدين والفلسفة، وعمل على تثبيت هذه العلاقة على اسس متينة، مما يجب ان يعمل له الفيلسوف المتدين... كما ان شعوره القوي بشدة حملة الغزالي العنيفة وقوة اثرها وشدة خطورتها، وبخاصة انه صاحب اكبر مركز اسلامي في عصره وبلده، وله بتمكنه من الدين واسراره ومن فهمه الصحيح لفلسفة ارسطو التي يراها الحقيقة، وصل اليها المعلم الاول من غير طريق الوحي، ومن حظوته في الدولة بالمركز المرموق في الفقه والقضاء، كان له من كل هذا ما ييسر له ان يتقدم بشجاعة برأيه في هذه العلاقة، وبمجهوده في التقريب بين هذين الطريقين.

يذكرنا المشروع الاصلاحي النقدي الرشدي (حول هذه العلاقة) بالمشروع الاصلاحي لجل فلاسفتنا المسلمين وبالأخص المشروع الذي قال به (ابو نصر الفارابي) من قبل، فقد هدف كلاهما الى اعادة دور العقل وحضوره داخل المؤسسة الاجتماعية السياسية وحرصا على اعطائه دور القيادة داخل هرم السلطتين (الدينية والسياسية) ومن ثم داخل المؤسسة الاجتماعية، ولكن اذا كان الفارابي قد اعطى للخطاب الفلسفي (العقل) المرجعية وعد الخطاب الديني مستوى من مستويات الخطاب الفلسفي، موجه للعامة، هدفه وضع النواميس العملية وتوصيل المعرفة العقلية او الحد الادنى الذي يجب ان يشترك في معرفته جميع ابناء المدينة الفاضلة، الى الجمهور او العامة فانه اعطى للمدارس الكلامية والفقهاء ورجال الدين دوراً ووظيفة داخل هرم هذه المدينة، اذا كان الفارابي كذلك، فأن ابن رشد قد سحب هذا الدور وحجب كل وظيفة للمدارس الكلامية، وحصرها بالعلماء البرهانيين فهم وحدهم القادرون على اداء هذه الوظيفة الخطرة، اما الفقهاء ورجال الدين فقد حصر دورهم في استنباط الاحكام الفقهية وتعليمها للجمهور، اي ان ابن رشد لم يكن اقل عقلانية من الفارابي كما قد يتوهم بعض الباحثين حيث اعتقدوا ان أبا الوليد حصر نشاط العقل والفلسفة في تبيين الخطاب القرآني وازالة الغموض الذي اعتراه جراء التأويلات الفاسدة الكثيرة، والعكس هو الصحيح، فنحن - كما يقول - الدكتور الآلوسي - لم نجد لدى ابن رشد إلا خطاباً فلسفياً في كتبه الخاصة، وتحت ضغط ظروفه ورجال الدين في مجتمعه كتب كتباً حجاجية كالكشف وفصل المقال، ويمكن ان نضيف لها اجزاء واسعة من التهافت، وهو يوضح فيها ما يراه النص الديني بحسب الظاهر وبمستوى الخطاب الثالث الجمهوري او العامي، لكن المفارقة ان ابن رشد حتى وهو يقوم ظاهرة الدين، بقسره حسب مذهبه الارسطي. كما في مسألة اصل العالم وحديث آيات قرآنية عن صنعه من مادة قديمة، وزمان قبلها، فإن وجد ان النص الديني لا يمكن ملاءمته بحس الظواهر مع فلسفته، قبله على اساس اعتبارات عدم مناقضة الاديان،

لأنها صلاح للأخلاق والسلوك والانسان عموماً، كالمعاد والتجسيم وجملة الصفات عن الرؤية والكلام الالهي، وكذلك صفات التشبيه[25]. كما ان وظيفة العقل الاساسية - حسب ابن رشد - هي البحث والنظر العقلي في الموجودات ومهمة الفيلسوف هي الاجتهاد في كتاب الوجود، وتأكيده حصر التأويل بالفلاسفة البرهانيين لا يعني ان العكس صحيح ايضاً، اي حصر وظيفة الفيلسوف بالتأويل، فأرسطو الذي عده ابن رشد على رأي الفلاسفة واكثرهم جدارة بهذا الاسم لم يؤول نصاً دينياً قط، اما الاصول الثلاثة التي يشترط ابن رشد التقيد بها، ولا يجوز الخروج عنها، فهي كما يقول الدكتور حسام الآلوسي بحق "ان هذه المبادئ الثلاثة لا تجدي في الامور التفصيلية، والتي هي في الحقيقة موضع الانقسام عند المفكرين والفلاسفة وحتى المتكلمين الى فلسفات ومذاهب واجتهادات. وبالتالي نجد الحكيم او المفكر عندما ينظر في المشكلات الفلسفية لن يجد امامه تفاصيل وحلولا في النصوص الدينية على المستوى التفصيلي"[26])، والأكثر من هذا فان هذه النصوص لا تشكل قيدا على نشاط العقل القروسطي لأنها تعد من مسلماته والخروج عنها يعني (بالنسبة لهذا العقل) الخروج عن دائرة المعقول ولا سيما الاصل الأول - الايمان بوجود الله- فالله او واجب الوجود هو ما يستحيل تصور عدم وجوده أي أن تصور عدم وجوده يترتب عليه محالاً وفقاً للتصورات الفيزيائية والعلمية السائدة آنذاك[27].

ان ما يريده ابن رشد هو رفع الغطاء الديني الذي تتقوى به المدرسة الكلامية في صراعها الفكري وتأكيد ان كل ما تقوله هذه المدرسة هو اجتهادات وتأويلات لا تعبر بالضرورة عن مقصد الشارع بل واغلبها تأويلات فاسدة لا تعتمد المنهج البرهاني العلمي، قد اضرت بالشريعة والحكمة واساءت الى الامة بعامة، والتأكيد على ان التأويل هو من حق بل من واجب الفلاسفة البرهانيين القادرين على ادراك الحقائق بذاتها وبالطرق القياسية البعيدة، فالمسؤولية العلمية اقتضت ان يتحمل هؤلاء حمل هذه الامانة وادائها ازاء الامة[28].

نخلص من كل ما تقدم الى ان ابن رشد كان مثل اغلب فلاسفة القرون الوسطى ولا سيما العرب المسلمين، استقوى بالدين في صراعه الفكري مع التيارات الاخرى مثلما نستقوي نحن اليوم بالعلم ونؤوله لصالح طروحاتنا، او لنقل كما يحلو لشيخنا (الآلوسي) ان يقول: انه جيّر الخطاب القرآني والديني بعامة لصالح خطاب العقل[29]، لذا يذهب (ابن رشد) في تقسيمه الاقيسة فالخطاب؛ الى ثلاثة اصناف (برهانية، وجدلية، وخطابية) وهو هنا يختلف مع ارسطو في نتائج هذا التصنيف، اذ ان ارسطو يتحدث عن اصناف القياس هذه ومرتبتها من التصديق اي ان تمييزه بينها ذو صفة منطقية بحتة، اما ابن رشد فيبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث (البرهانيين والجدليين والخطابيين) ويمكن ردها آخر الامر الى فئتين (اهل البرهان والجمهور الغالب)، وهذا ينطوي على مغزى اجتماعي وفلسفي. الاول: تصنيف البشر الى فئتين هما الخواص والعوام. والثاني: احلال الفلسفة في ارفع محل من

المعارف البشرية بحيث تنطوي تحتها المعارف الدينية. وان القول الفصل حيث تصطدم الشريعة بالفلسفة هو للفلسفة واصحابها[30]. وهو بذلك يجعل من فلسفته هي الحقيقة الوحيدة وهي الفيصل والحكم في فهم الشريعة, وهكذا تصبح الشريعة على مستوى الخاصة وعلى مستوى الحقيقة - كأنها غير موجودة -، او لنقل ظلاً للفلسفة في كتبه المسماة توضيحية او عامة كالكشف او فصل المقال والى حد ما (تهافت التهافت) هو ناظر في الشريعة، ينطقها فلسفته، اما في كتبه الخاصة، المجاميع والشروح والتفاسير، فهو فيلسوف لا صلة له بإشكالية الصلة بين الدين والفلسفة، ليس يشغله هذا الهاجس لا سلباً – فصل - ولا إيجاباً – دمج واتصال وتوفيق - ولا يعني انه لم يشتغل بهذه المشكلة، وانه يفصل بينهما كما يرى (محمد عابد الجابري)، لانه ليس منشغلاً بالمشكلة، في هذه الكتب الخاصة، ولكنه منشغل بإشكالية الدين والفلسفة في كتب العامة، لأنه ها هنا توجد قضية اجتماعية، هي الرأي العام، وهنا يوجد الخطر وعليه تفاديه[31]. لذا يؤكد الدكتور (الآلوسي) ان ابن رشد لم يخرج عن حقيقة آرائه الخاصة حتى في هذه الكتب التي يحاول فيها التعرض للشريعة او النص، بالطريقة التي اوضحنا حدودها حتى الآن[32]). بمعنى انه في تصديه للصلة بين النص وتأويله، او بين الشريعة والفلسفة، يصل اي شيء بأي شيء او يفصل اي شيء عن اي شيء، في الواقع هو لا يصل ولا يفصل، انه يصل فلسفته بفلسفته اي ان يصل تأويله للنص بموجب فلسفته هو، بفلسفته هو – فنحن هنا على مستوى الخطاب الخاص بين خيارين: حقيقة واحدة هي الحقيقة الفلسفية يسبغها على النص الديني (كتبه العامة) او نفس الحقيقة يذكرها بدون الرجوع الى اي نص في كتبه الخاصة[33].

وفي كل الاحوال فالحديث عن قطع (ابن رشد) ومعظم فلاسفتنا – والقول للدكتور الآلوسي - كالفارابي وابن سينا يبدو غير وارد هنا، لان المرء لا يقطع بين نفسه ونفسه وفلسفته. ان الازمة النفسية التي عانى منها الغزالي من قبل ووجد حلها في التصوف تصدق على معظم فلاسفتنا... وهي ازمة العقل العربي وتناقضه وتوتره بفهمه من خلال الربط بين: نظام المعارف وواقع السلط، بين العقل والقوة، بين السلطة والوهم، بين القدرة والعجز[34].

الى هنا، لا بدّ من الوقوف عند هذا القدر، لما يحتاجه بيان موقف الدكتور الآلوسي من هذه العلاقة الى دراسة منفصلة وضخمة تغطي نتاجه الشفوي والتحريري في هذه المسألة، مع ضرورة ان نعلم جميعاً ان حصة الشفوي من قول الآلوسي في المسألة الدينية اكبر بكثير من حصة التحريري[35].

الخاتمة

انشغل الراحل الدكتور الآلوسي بدراسة الفلسفة الإسلامية بطريقة مختلفة عما هو متداول، طريقةٍ لا تكتفي بفحص موضوعاتها فحصاً عابراً ولا بقراءتها قراءةً تؤدلجها بسحبها نحو هذا الإتجاه أو ذاك، بل بدراستها كما هي؛ مع لحاظ مجمل الظروف التي أحاطت بها وساهمت في إنتاجها، بما في ذلك الحضور الذي مارسه النص الديني عليها، كما أنه سلط الضوء على فحص العلاقة بين الدين والفلسفة من

خلال الموضوعات الأساسية لهذه الفلسفة ودراستها ضمن سياقها الصحيح طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية التي امتدت في شرق العالم الإسلامي وغربه وشكلت ما اصطلح على تسميته بـ(التراث)، وفق أطروحةٍ لا تتجاوز ذلك السياق ولا تفحصه إلا من خلال المنهج الأمثل لذلك، وهذا البحث إذ ينشغل بعرض تلك الدراسة بنمذجتها في ابن رشد، فهو لا يغفل الإشارة الى طبيعتها لدى من سبقه من الفلاسفة المسلمين، بل يتساوق مع رؤية الدكتور الآلوسي؛ التي رأت في ابن رشد قمة ذلك الخط لاعتبارات عدة، كما أنها جاءت بطريقةٍ أو أخرى رداً على ما قدمته المدرسة المغاربية من رؤيةٍ ممثلةً بـ(الجابري) في فحصها لتلك العلاقة وانعكاساتها على التراث وتوظيفه.

الهوامش:

1- ينظر الالوسي, حسام: الفلسفة والانسان، منشورات دار الحكمة - بغداد، 1990، الفصل السادس.

2- ينظر المصدر السابق: ص167 - 168 .

3- ينظر الالوسي: الفلسفة والانسان، ص190.

4- المصدر السابق والصفحة.

5- ينظر الالوسي: العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، منشورات ضفاف والاختلاف (بيروت - الجزائر)، ط1 (2017) ص 15.

6- ينظر المصدر السابق والصفحة. سيتضح في قراءة الالوسي لطبيعة علاقة الدين بالفلسفة عند ابن رشد اهمية هذا التأكيد، وطريقة توظيفه في فهم طريقة تعامل ابن رشد مع النص.

7- ينظر الالوسي، حسام: العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص16.

8- ينظر المصدر السابق: ص 16 - 17.

9- ينظر الالوسي، حسام: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد - 1992)، ص9 وما بعدها من مجمل تفصيلات (المحور رقم 1--)

10- ينظر مجمل الابحاث والمقالات المنشورة عن منهج الدكتور الالوسي ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

• العبيدي، حسن مجيد: الفيلسوف العراقي حسام محي الدين الالوسي، دراسة في السيرة والمنهج، مقال منشور ضمن موقع كتابات على الرابط:

https://kitabat.com/2013/11/08/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A-%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D9%85%D8%AD%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A2%D9%84%D9%88

• عبد الله، افراح لطفي: شذرات عن فلسفة الدكتور حسام محي الدين الالوسي، مقال منشور ضمن موقع (الحوار المتمدن) على الرابط:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=201973

11- ينظر على نحو خاص الالوسي، حسام: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص 10 وما بعدها. وكذلك كتابه الفلسفة والانسان، الفصلان (السادس والسابع).

12- ينظر الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص15.

13- ينظر الالوسي: ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، دار الخلود للتراث - القاهرة، ط 1 (ب.ت)، ص40. ينظر ايضاً موسى، محمد يوسف: بين الدين والفلسفة (في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)، مؤسسة هنداوي– المملكة المتحدة, ب. ت, ص 83 - 84.

14- ينظر موسى، محمد يوسف: بين الدين والفلسفة (في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط) ص41.

15- ينظر الالوسي، حسام: العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص173.
16- نظر الجابري، محمد عابد: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط 6 (1993), ص100.
17- ينظر الجابري، محمد عابد: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) ، ص158.
18- ينظر المصدر السابق، ص100.
19- ينظر الالوسي: العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص174.
20- ينظر المصدر السابق الفصلين الثاني والثالث وينظر ايضاً الفلسفة والانسان الفصلين 6و7.
21- ينظر الالوسي: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، المركز العلمي العراقي – بغداد، دار ومكتبة البصائر، (بيروت - 2010)، ص112. ولذا يصح هنا أن نقول كما يقول الدكتور (فوزي الهيتي) متابعاً في ذلك رأي شيخه الآلوسي؛ إذ يقول: إن المشروع النقدي الرشدي كان جواباً لإشكالية التوحيد في الثقافة العربية الإسلامية، وقراءته داخل هذا الإطار سيزيل كل الغموض والتناقضات التي ألمح إليها عددٌ من الدارسين لموقفه، وسيجد قيمته الحقيقية داخل هذا الإطار فقط، فهو ليس مشروعاً ليبرالياً علمانياً يهدف الى فصل الدين عن الدولة والنقل عن العقل كما حاول أن يؤوله البعض، كما أنه ليس عملاً تبريرياً يقصد اتقاء شر لطمة الفقيه وغضب رجل الدين، فمن يود اتقاء شر الضرب لا يبدأ به، والخطاب الرشدي ليس فيه مهادنة ولا تَمَسح بل على العكس، فهو خطاب مهاجم (إن صح التعبير) والأوضاع السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي ومعاصرته للدولة الموحدية وعيشه في كنفها كانا تتطلبان وتسمحان أيضاً بمثل هذا الخطاب المهاجم ... بكلمة أخرى، إن ابن رشد أراد أن ينجز المشروع الثقافي العربي الإسلامي الذي حملته الدعوة الإسلامية وهو التوحيد.
ينظر الهيتي، فوزي حامد: اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي(ابن رشد انموذجاً)، دار الهادي - بيروت, ط 1 (2005)، ص245.
22- ينظر الالوسي: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ص113.
23- ينظر المصدر السابق: ص113، وكذلك الالوسي، حسام: نقد ابن رشد لفلسفات الوجود، بحث منشور ضمن مجلة الحكمة (بيت الحكمة - بغداد)، العدد الرابع، السنة الاولى، تشرين الاول (1998)، ص31 وما بعدها.
24- موسى, محمد يوسف: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص83.
25- ينظر الالوسي، حسام: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ص 112.
26- ينظر الهيتي، فوزي حامد: اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي (ابن رشد انموذجاً)، ص244.
27- ينظر المصدر السابق والصفحة.
28- ينظر ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، المطبعة المحمودية بالأزهر, القاهرة, ط2 (1935)، ص9 وما بعدها.
29- الالوسي, حسام: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ص38.
30- ينظر الالوسي، حسام: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ص114 – 115.
31- ينظر المصدر السابق: ص38.
32- يراجع معظم ما كتبه الالوسي في ذلك والذي لم يتسع له المقام لعرضه كما يجب، وهو طرح يتسم بالعمق والجدة.
33- ينظر الالوسي، حسام: ازلية العالم ودور الاله عند ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ص38.
34- ينظر الالوسي، حسام: العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص238 وما بعدها.
35- ينظر مجهول، فيصل غازي: اشارات الى المسألة الدينية عند حسام الالوسي، مقال منشور في مجلة نخيل عراقي على الرابط:
https://iraqpalm.com/article/%D8%A5%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A2%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%8A

تلازمية (الفن والعلم) بالمعرفة
قراءة تحليلية في فكر وفلسفة حسام محي الدين الآلوسي

أ.د. صباح حمودي نصيف
قسم الفلسفة / كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

المقدمة:

هذا البحث له ظرفه الخاص، اذ كتبته في ذكرى مرور السنة الثامنة لرحيل الأستاذ الدكتور حسام محي الدين الآلوسي (1934 - 2013) ولا يسعني هنا إلا أن أذكرهُ بكلمات ربما لا توفيه حقهُ، ولكنها هي من نتاج توجيهه وأفكاره لنا، وهو يبني في نفوسنا وعقولنا العلم والمعرفة.

يعُد الآلوسي أحد وأبرز المفكرين العراقيين المعاصرين الذين قدموا لنا منهجا عقلانيا –تكامليا، يأخذ ببنية الموضوع ككل وليس تجزيئياً، وهذه سمة منهجية قل نظيرها، وهذا موجود في مؤلفاته التي سأذكرها في ما بعد، فهو مفكر رصين، سديد الرأي، عميق الفكر، واسع الثقافة والمعرفة، ومن أصحاب الاتجاه الماركسي وفلسفة العلم وأحد أعمدته، ناهيك عن عقلانيته المنفتحة من خلال حل الإشكاليات العالقة على الرغم من الأزمات التي عصفت بالتفكير الفلسفي والعلمي.

وعند رحيله فقد العراق والعالم العربي أحد كبار المفكرين في المجال الفلسفي، كونه قامة فلسفية شامخة ومن القلائل الذين يملكون رؤية واضحة عن تطور تاريخ الوعي الفلسفي والفكر العربي المعاصر، لأنه لا يعرف الحلول الجاهزة والإجابات المسبقة ولا يؤمن بالمطلقات الإنسانية أو الدوائر المغلقة للفكر، لذلك يمكن عدهُ مفكراً موسوعياً عقلانياً متجدداً، له منهجه وخطابه الخاص به قولاً وفعلاً وممارسةً.

ولهذا ارتأيت أن أكتب بحثاً عنه بعنوان تلازمية (الفن والعلم) بالمعرفة - قراءة تحليلية في فكر وفلسفة حسام الآلوسي، لاسيما وأنه قد ألف كتاباً بعنوان (الفن البعد الثالث لفهم الانسان) وهو ضمن إصدارات بيت الحكمة – بغداد 2008، وسوف أسلط الضوء على هذا الموضوع كونه بعداً ثالثاً (للفهم) يناظر به (العلم)، علماً أن هذين المصطلحين يعدان من المصطلحات الأساسية (لنظرية المعرفة)، ومن خلالهما يفهم الإنسان باعتباره شكلاً مستقلاً من أشكال الوعي الاخرى، لان هذا الفن أخذ يغطي جانباً مهماً لفهم الفرد والمجتمع، ولهذا كانت مهمتي هنا ليس شرح محتويات الكتاب بقدر ما أريد أن أبين رؤية الآلوسي بهذين المصطلحين (الفن والعلم) وتداخلهما

بنظرية المعرفة. وأنا هنا ربما (أختلف) مرة (وأتفق) بأخرى مع أستاذي الآلوسي.

فمن جانب (أختلف معه) وذلك من خلال كثرة استشهاداته بآراء الكثير من الفلاسفة والمفكرين سواء كانوا أجانب أو عربا. ونادراً ما أبين موقفه من خلال هذا الاستشهاد لاقتضاء الحاجة العلمية والحفاظ على جوهر الحقيقة لا ظلها. ومن جانب آخر (أتفق معه) من خلال دفاعه عن القيمة الإنسانية للفن وقيمة العلم وفائدتهما العلمية التي لا تنفك عن الشعور والإحساس بالجمال من خلال التركيز على آرائه. هذا يعني أن للفن قيمة مضاعفة من خلال اشتراكه مع العلم. ولا يمكن إنكار وجود فوارق عديدة بينهما، لكن لا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر، لان لهذين المصطلحين واقعاً مختلفاً في الذهن، لهذا ربطتهما بالمعرفة للعلاقة الوطيدة بينهما أكثر مما يبدو من الوهلة الأولى، لأن هذه العلاقة وجدناها تنطلق من مفهوم الإبداع. بمعنى إذا كانت تطبيقات الإبداع العلمي حاضرة في حياتنا اليومية وبكافة المجالات، فإن الإبداعات الفنية أيضاً بالرغم من حضورها الظاهري الأقل إلا أنها تتواجد بشكل متوازٍ مع الإبداع العلمي. أي أن هناك ترابطاً وتداخلاً بين الاثنين ليس الآن وإنما منذ نشوء الحضارة البشرية الى يومنا هذا، وسوف يستمر الى المستقبل، لان الإبداعات العلمية الكثيرة وجدناها تختزل في (الخيال) الذي لعب دوراً أساسياً في هذين المصطلحين، كما هو الحال في سائر الفنون الأخرى. ورغم ذلك وجدنا أن هناك (انقطاعا) بين المصطلحين (الفن والعلم)، وهذا لم يحصل إلا في مطلع القرن التاسع عشر؛ إذ يعود هذا الانقطاع الى عدة عوامل منها: المبالغة في الفصل بين العمل اليدوي والعمل على الآلة، وبين المادة والروح وغيرها من الثنائيات المرافقة للعلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم الاجتماع وغيرهما، بحيث امتد هذا الانقطاع الى الانفتاح الرأسمالي المنظم مقابل الإنتاج الزراعي الفوضوي الضعيف، فالأول أخذ ينتج دولاً منظمة وقوية، والثاني ينتج دولاً ضعيفة وممزقة. هذا الانقطاع أدى الى الفصل بينهما، لكن سرعان ما أخذ هذا الانقطاع بالانهيار نتيجة تطور العلوم نفسها من خلال بروز فروع جديدة للعلوم مثل علم الكمبيوتر وعلم الدماغ والتحليل النفسي وغيرها، علماً أن بوادر الانهيار قد بدأت في منتصف القرن العشرين من خلال بروز نظريات ما بعد الحداثة في الفلسفة والفن والعلم وغيرها.

إذاً، يمكن القول إن (العلم) لا يقوم بتنظيم المعلومات وتصنيفها فحسب، بل يقوم أيضاً بربطها والعمل على تفسيرها. ولهذا فقد وقف البعض من الباحثين يصنف العلم على أنه مجرد (تفسير منهجي يقوم على ربط المعرفة وتصنيفها)، هذا يعني أن العالم يكشف لنا عما تنطوي عليه الظواهر من أنماط العلاقات، لكي لا يلبث أن يقوم بعملية (توحيد). وهذه النظرة العلمية تختلف عن النظرة الفنية التي تجعلنا نركز انتباهنا على خصائصه، بحيث نعزله عن غيره. بمعنى آخر يكون (الارتباط) هو أساس النظرة العلمية. أما (الانعزال) فيكون في عملية التذوق الفني أو المعرفة الفنية، لان الفنان متى قدم عملاً فنياً فإنه لا علاقة له بكل ما قدم سابقوه، لذلك يمكن القول إن الموضع الفني حين يطرقه الفنان فإنما يكون على

نحو مختلف ومخالف لكل الطرق التي طرقها غيره من السابقين والمعاصرين له.

وبناءً على هذا سنتناول في هذا البحث محورين أساسيين وهما:

أولاً: المشروع الفلسفي - النقدي للآلوسي(*)

في البدء سأتناول مشروعه الفلسفي ومن ثم النقدي، لنعطي صورة واضحة للقارئ عن كل آرائه. ان (مشروعه الفلسفي) يدور من خلال معالجته قضايا الفكر الإسلامي، انطلاقاً من منطق عقلاني - حداثوي متفتح ذي رؤية فلسفية ملتزمة، تؤكد التسامح والحوار والتعددية وفسح المجال للآخر؛ إذ أن هذه الرؤية تكون بين تاريخية ونسبية المفاهيم واطلاقية الحقيقة والتي يسميها الآلوسي (النسبية والاطلاقية) سواء في مجال المعرفة أو الأخلاق أو القيم، من خلال استخدامه المنهج الجدلي. ويهدف من ذلك الى تصحيح نظرتنا للتراث الفكري والفلسفي الإسلامي من خلال ظهور أفكار إبداعية جديدة، وفق أحدث تيارات ومناهج الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. هذا يعني أنه يُمهد نحو ظهور فلسفة أصيلة عربية معاصرة؛ بحيث تصحح نظرتنا الى التراث انطلاقاً من فكرنا المعاصر[1]. وكما يقول أحمد عبد الحليم "نشهد في الواقع عددا من الأساتذة الأكاديميين يقدمون لنا رؤى ومناهج من واقع خبراتهم للعديد من القضايا التي لا يستطيع المفكر والإنسان العربي المعاصر أن يغض النظر عنها، لاسيما العقلانية والحرية وإعادة النظر في التاريخ والواقع والمفاهيم اللامحدودة التي تمتلئ بها الثقافة العربية والفكر العربي المعاصر. ومن هذا النوع نذكر حسام الآلوسي"[2].

هذا يعني أن الآلوسي قدّم عدة دراسات عن التراث والعقل العربي الكلامي، وعن تجليات هذا العقل وفاعليته من جهة. ومن أخرى تكوين عقلانية صلبة ضد التنوع والاجتهاد، فضلاً عن اهتمامه بفلسفة العلم بخاصة والقضايا التي تختص بها والتي سوف نفصلها بإسهاب في محور آخر، على اعتبار أن فلسفة العلم ترتبط بشكل أو بآخر بقضيته الأساسية من خلال تصحيح فهمنا لتراثنا الفكري، علماً أن نظرة الآلوسي الى العلاقة بين (الفكر الإسلامي والفكر الغربي) إنما تنطلق من مفهوم التكامل والتواصل بين الجانبين، فهو من ناحية وجدناه يعتمد على مفهوم التقدم الخطي للإنسانية كونه مفهوما حداثويا، ومن جهة أخرى نجدهُ يعارض مفهوم المركزية الأوربية، لأن الفكر الإسلامي قيمته تتركز في حفظه للفلسفة اليونانية في العصر الوسيط[3]، إذ يعرض الآلوسي هنا في كتابه (الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم) الصادر عام 2005، العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. ويرى أن كلاً من الفكر الغربي الحديث والفكر المسيحي الوسيط قد أخذا الكثير من التصورات الفلسفية من الفلسفة الإسلامية وبخاصة قضية الزمان وأدلة وجود الله وقِدم العالم وغيرها من المشكلات المهمة[4]. وهذا عكس ما يدعيه البعض من أن الفلسفة اليونانية أصيلة ومنهم برتراند رسل (ت 1970) وغيرهُ من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة الغربية من أن العقل الشرقي لا ينتج أية مقولات فلسفية، بل هو عقل أقرب الى الخرافة والأسطورة منه الى الفلسفة والعلم. ولهذا كان دفاع وردود

الآلوسي عليهم بأنه عقل منظم وعلمي. وأن الفلسفة ليست إبداعاً يونانياً خالصاً وأنها ليست بمعجزة، بل هي جملة تراكمات معرفية وحضارية سبقت الفلسفة اليونانية، وظهرت في الشرق عند العراقيين القدامى والمصرين والهنود والصينيين وغيرهم. وأن اليونان في عصر أفلاطون (ت347 ق.م) ومن سبقه ومن تلاهُ إنما هم أقرب الى روح الشرق من الغرب؛ إذ أن هذه النتيجة التي توصل إليها الآلوسي إنما بنيت على معطيات العلم في وقتنا هذا، وخير مثال على ذلك ما أنتجه العقل العراقي بخاصة من ملاحم وأساطير وأشهرها في الأدب الإنساني (ملحمة كلكامش) وأسطورة (إينما إيلش) التي تتحدث عن كيفية الخلق، وكيف أفادت منها الديانات السابقة على الاسلام، ولاسيما الديانة اليهودية في الكتابين (التوراة) و(سفر التكوين).

ونتيجة لذلك عمل الآلوسي جاهداً على إعادة السؤال الفلسفي ولا سيما (النقدي) الى أجواء الثقافة والفكر في ظل غياب وصمت، ساهمت به عوامل كثيرة وأبرزها هو عدم الاهتمام بالدرس والسؤال الفلسفي، كسؤال يطرح إشكالات المسكوت عنها. وليس هذا فحسب، بل أعاد الى أسماع العالم لقب (الفيلسوف العراقي) المفقود منذ أمد طويل، لذلك لم يجد الآلوسي قناعة في أن يكون الماضي حلاً للحاضر، وهذا كان واضحاً في شعره المتشائم بسبب الوعي الذي يحمله عن الوجود[5]. وربما هذا ما جعله يذهب الى اختيار عنوان أطروحته (مشكلة الخلق). ولهذا قدم لنا جملة من الضوابط ومنها: أن التراث الفلسفي العربي الإسلامي يجب أن ينظر إليه من خلال العلاقات المتبادلة بين الطبقات (الفئات الاجتماعية)، فضلاً عن النظر في مستوى تطور العلوم، ولاسيما العلوم الطبيعية في هذا المجتمع أم غيره، مع الاهتمام بالتواصل الفلسفي والفكري، والأخذ بنظر الاعتبار الخصائص القومية والوطنية للمجتمع، لأن هذه الضوابط المنهجية بنظرهُ تعد أساسية في كل مجال من مجالات العلوم الإنسانية ومنها (الفلسفة)، لانها نظام لأكثر المفاهيم شمولاً عن العالم، وعلاقة الإنسان بها ما هي إلا شكل من أشكال الوعي الاجتماعي[6]، هذا يعني أن مهمة التفكير الفلسفي عند الآلوسي بحسب هذا المنهج ليست معرفة الآراء، ولا رصد الظاهرة فحسب، بل هي معرفة الاسباب التي تجعل ظروفاً تلد بالضرورة وأن نمضي من الواقع الى الأفكار وليس العكس.

إذاً، هو لا يهمل دراسة أي موضوع أو يتركه بحجة أنه قديم، هذا يعني أنه يدرس نتاج الفيلسوف دراسة متأنية مع مراعاة نموه وتطوره الفكري والروحي من خلال استخدام المحايدة من النصوص وامانة في فهمها. ولا أقصد هنا بالحياد عدم الانحياز، بل أن الحياد هو الموضوعية في تاريخ الفلسفة. ونتيجة لذلك وجدناه يدافع عن منهجه هذا، ويعدهُ مفيداً للدرس الفلسفي بخلاف المناهج الأخرى، التي قدمت قراءات قاصرة للتراث الفلسفي العربي الإسلامي، لأنها بحسب رأيه أخذت جانبا واحدا وأهملت الجوانب الأخرى. ومن هذه المناهج كما يقول: المناهج المثالية والوضعية والبراغماتية والذرائعية وغيرها [7].

بعد أن وضحنا مشروعه الفلسفي ما

علينا إلا أن نبين مشروعه (النقدي) الذي يشكل جانباً مهماً من فلسفته، على اعتبار أن (النقد) عندهُ يُعد معياراً أصيلاً لكل تفلسف، وهذا وجدناه أولاً في أطروحته للدكتوراه (مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي). هذه الأطروحة قامت على النقد الفلسفي المُحكم لكل التصورات العقيدية والفلسفية في الفكر اللاهوتي ومنها الإسلامي بالتحديد، ثم استمر النقد عنده مع معظم نتاجه الفكري اللاحق، وتوج ذلك في كتبه الأخرى ولاسيما (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) و(دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي) و(من الميثالوجيا الى الفلسفة) و(التطور والنسبية في الأخلاق) و(الفلسفة والإنسان) وغيرها. ونتيجة لهذا أخذ النقد يتميز عنده بمنهجيته الدقيقة، وقدرته على تمحيص الأفكار والآراء الفلسفية المختلفة بتأسيس معرفي شمولي، يأخذ على العقل العربي المعاصر التجزيئية، أي تفتيت النص، فهو تناولها بعقل متفتح وذهن متقد. ويؤكد ذلك معظم المفكرين العراقيين والعرب المعاصرين [8]، ولهذا جعل الآلوسي الإنسان هدف فلسفته وغايته. والنتيجة أنه رفض اخضاع عقل الإنسان للمسلمات من دون تمحيص ومنهج نقدي، ولا حياة لثقافة من دون عقل، ولا عقل من دون حرية فكر وتسامح فكري. مظهر كل هذا هو حرية الجدل والنقد الصريح بلا لبس ولا رمز[9]، لذلك يرى أن مجتمعنا العربي يحتاج في مطلع القرن العشرين الى عملية نقد عقلاني وتغيير إرادي فاعل بحيث يشمل كل أساليب التفكير والسلوك والقيم من أجل بناء نهضة عربية شاملة وفق منطق عقلاني جاد، لأن الفلسفة في كل عصورها تقوم بالبحث في (العالم والإنسان) والعلاقة بينهما، على اعتبار أن مشكلة الوجود ومعرفته تُعد المشكلة الأساسية في الفلسفة [10]، لذلك يرى الآلوسي أن الكثير من الفلسفات أدعت بأنها لا حاجة لفلسفة تدرس الوجود والمشكلات الميتافيزيقية، وأن رأيه هذا قد اتخذ أكثر من مسار: فهناك فريق من أبقى الميتافيزيقا على أن تقتصر دراستها على الوجود التجريبي من دون الخوض في معرفة العلل اللانهائية وهذا موقف الفيلسوف شوبنهاور (ت 1860)، فضلاً عن الوضعيين بكل أشكالهم كونهم يربطون الفلسفة بالمنطق، وهناك من يستبعدها كونها انتهت وحلت محلها الوضعية أو العلمية، لأن قضايا الميتافيزيقا، قضايا لا يمكن التحقق من صحتها [11]. ونتيجة لذلك فنّد الآلوسي من خلال النقد آراء المدرسة الوضعية المنطقية، لأن نظرتها الى العالم الخارجي وقوانين الطبيعة تقع في اللاأدرية(**) من خلال نفيها وحدة الشيء وحصرها المعرفة بالمدركات الحسية والجزئية، فضلاً عن إنكارها الوجود الموضوعي للأشياء الطبيعية، هذا يعني أنها جعلت مهمة الفلسفة قاصرة على التحليل اللغوي والمنطقي. وهذا يمثل شذوذاً بالنسبة الى الفلسفات التي تجعل وظيفتها الأساسية الاهتمام بقضايا الإنسان والوجود والمعرفة والفلسفة. ولهذا تصدى الآلوسي للمنهج الوضعي التحليلي، لأنه يرى تهافت هذا المنهج من خلال تناوله الكثير من المشكلات الفلسفية ومنها فكرة (النفس)، ولذلك وجدناه يرجح المنهج التاريخي الجدلي على المنهج الوضعي، لأن النفس ليست لفظة من دلالة أو معنى كما يقول الوضعيون، بل أنها في

الواقع ذات وجود تأريخي حقيقي ملموساً ومحسوساً. ومن هنا يتضح عقم (المنهج الوضعي) في الوصول الى مثل تلك النتائج[12]. وبالرغم من نقده لهذا المنهج إلا أنه يصرّح بأنه لا يخلو من حسنات بسبب موقفه اللاتاريخي واللاجتماعي من الميتافيزيقا من خلال اعتماده التجربة أساساً في المعرفة. ولم يقف (نقد) الآلوسي على المنهج الوضعي فحسب، بل وجه سهام نقده أيضاً نحو (النزعات المادية) والاجتهادات الأيديولوجية غير المقيدة بقوانين الواقع [13]. إذن، نستنتج من ذلك أن الآلوسي قد أخرج العقل العربي المعاصر من الأحكام المسبقة وفصله عن الجدليات اللاهوتية معولاً على (الواقع – الإنسان – الكلمة – الحرية – العقل - المستقبل)، انطلاقاً من (المعاصرة – الشمولية – النقدية – العقلانية – التكاملية - العلمية) كونها شرطاً لازماً لمعرفة الواقع واستيعابه. لذلك فهو يقدم تقويماته الى المنهج الإبستمولوجي (المعرفي) الذي يفتقر بنظره الى البعد التاريخي هذا من جانب، ومن آخر وجدنا أن موقفه قد اتسم بالنقد الذي أخذ من خلاله يستعين بآراء ونصوص فلاسفة ومفكرين أجانب وعرب، بحيث يتطابقون مع آرائه. ولهذا يمكن القول إنه أنتج لنا فلسفة واضحة لها ناقد وقارئ من غير أن ينشئ لنا مدرسة لها أتباع.

ثانياً: (الفن والعلم) وعلاقتهما بالمعرفة

يعُد (الفن) عند الآلوسي بعداً ثالثاً للإنسان، وهذا ما بيّنه في كتابه (الفن البعد الثالث لفهم الإنسان)(***)، كونه مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به. ويبدو أن الآلوسي في معالجته للمشكلات الفلسفية كان قد ابتعد عن التفاسير الجزئية ذات البعد الواحد. وربما هذا يعزى الى البعد التكاملي في منهجه؛ فمع مشكلة الفن كان قد أشار الى أهمية أن يكون التعامل مع العمل الفني من خلال أعمال الفنانين وأقوالهم على أساس تجريبي تكاملي. ولهذا فهو عالج الفن كفيلسوف جمال من خلال طرحه نظرية تُعد الفن شكلاً مستقلاً من أشكال الوعي مثل (العلم والدين) لفهم الإنسان والمجتمع. والنتيجة أنه جعلهُ بعداً ثالثاً لفهم الإنسان الى جانب بعدي (الفلسفة والعلم)، مؤكداً على وظيفة الفن الاجتماعية.

من هنا يبين الآلوسي بأن هناك مواقف ظهرت ضد الفن ومنها الوضعية المنطقية في مقابل العلم، على اعتبار أن هذه الوضعية أكبر من أثّر في خلق اتجاه عريض يصل الى استبعاد الفن والميتافيزيقا والاسطورة والحلم عن دائرة (المعرفة والعلم)، بحجة أن هذه كلها مجرد تعبيرات ذاتية عن بعض المشاعر والانفعالات والرغبات دون أن يكون لها أي معنى قابل للفهم أو طابع رمزي، يجعلها لغة ذات صيغة عامة بحجة أن هذه الفلسفة قد ركبت موجة تقدم علمي هائل، طيلة القرن التاسع عشر وما قبله. ولهذا فهو رفض كل ما لا يمكن تحقيقه أو تفنيده بالتجربة عن طريق الحواس. وهذه صيحات انفعالية لا تمدنا بأي معرفة في فهم العالم أو الإنسان، وذلك لأنها لم تكن معدومة منذ أفلاطون، علماً أن الأخير أبقى الفنون ضمن مواصفات وشروط معينة معروفة. ولهذا فإن حركة الإصلاح الديني في أوربا بحسب رأي الآلوسي، قد استبعدت معايير الجمال من أجل الاقتصار

على التمسك بقيم الأخلاق. وهذا ما ذهب إليه مثلاً جان جاك روسو(ت 1778) قبيل الثورة الفرنسية، إذ اعتبر روسو الفن تدنيساً لطهارة حالة الطبيعة النقية، وشأنه شأن الصناعة. وليس هذا فحسب، بل حتى في روسيا، إذ وجدت جماعة يسمونها (أنصار العدمية)(****)، وهؤلاء حملوا أيضاً على الفن باسم الثورة، حتى ليو تولستوي (ت1910) قد دان الفن (اللاملتزم) باسم الأخلاق المسيحية. وفي ألمانيا يحدثنا البير كامو (ت1960) عن الموقف الشديد ضد الفن الذي تمثلهُ (الإيديولوجيات الألمانية) على لسان بعض الشراح الثوريين لكتاب هيجل في (فلسفة الظواهر) الذي أصدرهُ عام (1807)، زاعمين أنه لن يكون ثمة فن في مجتمع المستقبل، ما دام مجتمع المستقبل سيكون في غنى عن كل إبداع فني، لان الجمال نفسه سيكون واقعة معاشة، لا مجرد صورة متخيلة [14]. ويستشهد الآلوسي هنا بهربرت ريد (ت1968) الذي أشار مراراً الى مؤقتية الفن وموته عند هيجل (ت1831)، على اعتبار أن الاخير يُعد (الفن والدين) منوطين ببعضهما البعض؛ إذ يذكر ريد تشخيص هيجل لعجز الفن عن التآلف مع الرغبات الروحية، على اعتبار أن هيجل اعتبر الرومانسية هي أعلى ما يصل إليه الفن، لأن الفن الرومانطيقي فيه حركة الروح وموضوعه هو الحياة الداخلية المطلقة. وبحسب رأي الآلوسي أن هذا الفن يقطع علاقته بالعالم الحسي، بحيث ينسف نفسه وهنا يتعدى الفن في هذه المرحلة حدود إمكاناته كشكل من أشكال المعرفة. وهذا ما ينهي الفن، لأن العلاقات الحياتية المعاصرة تصبح بعيدة عن منال المعرفة الجمالية؛ إذ يقول الآلوسي أن هيجل يعتبر تناقضات المجتمع الرأسمالي وعداء هذا المجتمع للجمال قدراً محتوماً. ويحدد نهاية كل فن ومأساته للروح الخالدة [15]. ويوضح الآلوسي أن هربرت ريد يعزو هذه المعاناة والانحطاط الذي أصاب الفن الى الانتشار التوسعي للرأسمالية، فهو حالة توازن مباشر معها بحيث أدت الى تقليل دور الفن، لكن كانط (ت1804) يميز من خلال كتابه (نقد الحكم الجمالي) بين مجال النشاط الفني من جهة، ومجال النظر العقلي والسلوك العملي من أخرى؛ فإذا كان للذهن الذي ينشط في معرفته الطبيعية أن يوصلنا الى المعرفة العلمية، وللعقل أن ينشط في مجال الحرية ليعرفنا بقوانين الواجب والأخلاق، فإن لملكة الحكم بحسب رأي الآلوسي أن تنشط في مجال الفن لتحدث الشعور باللذة والالم. وهكذا أكدت فلسفة كانط (استقلال الفن) عن تحقيق المنفعة أو المعرفة النظرية. وبذلك أفسحت المجال لما قد تفرع بعد ذلك من مذاهب ونظريات، ومن هذه النظريات وأشهرها التي قورنت الفن باللعب هي (نظرية شللر) التي عرفت الفن بأنه كاللعب، لأنه عبارة عن نشاط تلقائي حرّ. بينما جعلته نظريات اللذة تهويمات خيال وأحلام، والنتيجة أخذت هذه النظريات التشكيك في قيمة الفن ومدى جديته كنشاط إنساني. ويشير الآلوسي هنا الى أن هذا القلق قد تأكد بما حققه العلم في القرن التاسع عشر من انتصارات، بحيث جعلت بعض المفكرين والنقاد يتمسكون بالمناهج العلمية والتجريبية الى حدّ أن جردوا النشاط الأدبي والفني عند الإنسان من كل قيمة ثقافية، وكل أثر للكشف عن الحقيقة [16]؛ إذ بين

الآلوسي أن الحكم الجمالي عند كانط يحتل موقعاً وسطياً بين الإدراك الحسي الخالص من جهة، وبين التفكير المجرد من اخرى؛ فصفة الشمول فيه تميزه عن مجرد الإدراك الحسي أو لكونه في اساسه شعوراً يجعله مميزاً عن الحكم العلمي، لأن هذا الأخير لا يعتمد على الشعور، وإنما يرتبط بصفات ثابتة في الموضوعات ذاتها وتكون مجردة عن مشاعرنا الذاتية، ويمكن عدّ هذا أول فرق يظهر لنا بين الفن والعلم، وهذا يصل بنا الى فروق أخرى سوف نتناولها في ما بعد، لأن هذه القدرة التي يستطيع الفن بها أن يوفق بين (الإحساس) وبين (التفكير المجرد)، ليست إلا مظهراً لقدرة أعم على التوفيق بين مجالين أشمل من هذين المصطلحين وهما مجالا (الطبيعة والحرية). وهنا يوضح الآلوسي أن كانط قد فرّق بين هذين المجالين من خلال كتابيه (نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي)، على اعتبار أن عالم الطبيعة هو العالم الذي يخضع للضرورة والحتمية، وهو العالم الذي تتناوله العلوم الطبيعية بشتى فروعها. أمّا عالم الحرية فهو العالم الأخلاقي للإنسان، لأنه كائن أخلاقي، ولا بد له أن يكون حراً فيّ سلوكه، وإلا لما كان للمسؤولية عنده من معنى أو مسوغ. وتعد هذه إحدى نقائض كانط التي طرح فيها القضية ونقيضها. ويلاحظ فؤاد زكريا أن كانط ترك للفن مهمة إزالة هذا التعرض، لأن الحكم الجمالي كما يشير الألوسي هو نقطة التقاء عالم الطبيعة بعالم الحرية، على اعتبار أن الموضوعات التي تشير الى هذا الحكم مستمدة من عالم الطبيعة، وهكذا يجمع الحكم الجمالي بين عالمي الطبيعة والحرية مثلما وجدناه يجمع من قبل بين المحسوس والمعقول [17]، ونتيجة لذلك يبين الآلوسي فرقا ثانيا بين (الفن والعلم) وهو أن فكرة العبقرية تقتصر بحسب كانط على مجال الخلق الفني وحده. أما العلم فلا يحتاج الى عبقرية، لأنه يسير على وفق قواعد، فضلاً عن أن أي شخص يستطيع ـ إذا بذل الجهد الكافي ـ أن يكون عالماً كبيراً، لكن القدرة الفنية لا تستطيع أن تضع لسيرها القواعد. ولهذا يبدو أن رأي شوبنهاور (ت 1860) كما يقول الآلوسي في أن الفن نوع من المعرفة، وهو في هذا يشبه هذه النقطة عند كانط، على الرغم من أن الفن عنده ليس معرفة بموضوعات فردية محسوسة، كما هو الحال في الإدراك الحسي للإنسان، لكن في الوقت نفسه ليس معرفة تصورية مجردة كما هو الحال في العلم، وإنما الفن يحتل موقعاً وسطاً بين هذين، لأن طبيعة المعرفة في الفن ما هي إلا معرفة بالمثل لا المفارقة كما عند أفلاطون، بل المُثل بالمعنى الجوهري في العالم [18]، ثم بعد ذلك يستشهد الآلوسي بهنري بيرغسون (ت1941)، فضلاً عن بنيدتو كروتشه (ت1952)، إذ جاء الدفاع عن الاهمية المعرفية للفن من عدة أطراف؛ فمن جهة جاءت نظريات الحدس والتعبير عندهما، لتؤكد قصور العقل والمناهج العلمية في الكشف عن حقائق العالم الباطني للإنسان، علماً أن الحدس الفني شيء والحدس البرغسوني شيء آخر، وهذا ما أكد عليه الكثير من الفلاسفة المعاصرين وعلى سبيل المثال لا الحصر كل من (مارتن هيدجر، جون ديوي، وهربرت ريد)، وغيرهم، على اعتبار أن الحدس البيرغسوني بالفن ـ حدس صوفي، ويعد أول درجة من درجات

الفلسفة وهو نوع من المعرفة الحقيقية، لا يطالها العلم. وهكذا ينسب بيرغسون للفنان كما يشير الآلوسي مقدرة حدسية صوفية لا تعين على فهم جوهر الإبداع الفني. والنتيجة أن هذه الوجهة من النظر تضع (العقل والعلم) كمعرفة للظاهر، هذا من جهة، ومن أخرى تضع (الحدس والفن) كمعرفة للباطن [19]. أما عند كروتشه فيبيّن الآلوسي أن تحديد مكانة الفن من النشاط الإنساني واضح عندهُ، فهو نوعان: معرفة حدسية وأداتها المخيلة (فن). ومعرفة منطقية وأداتها العقل (العلم والمنطق والفلسفة)؛ فالأولى معرفة تتناول الفردي وتبدع صوراً وتُعبر عن المشاعر. والثانية تتناول الكليات أو القوانين العامة وتبدع تصورات عقلية، وتتناول العموميات وأداتها العقل، وتكون مولدة للمفاهيم أيضاً. هذا يعني أنها لا تتناول التعبير الجميل، بل التعبير الصادق. أما العمل فهو قسمان أيضاً: القسم الأول منه أداته الإرادة، فضلاً عن أنه يهدف الى المفيد وعلمه هو الاقتصاد. والقسم الثاني منه لا يقع على الفردي، بل على الكلي، ويهدف الى الخير وعلمهُ الأخلاق. وهنا يبين الآلوسي أن كروتشه يرى أن الفن ينفر من العلوم الوضعية والرياضيات، إذ ليس اقتل للفن من جفاف العلم وصرامة النزعة العقلية، ومع ذلك فالفن عنده معرفة نظرية طريقها الحدس[20].

أما فيما يخص جورج سانتيانا (ت1952) فيشير الآلوسي في هذا الموضوع الى أن سانتينا يرى أن طبيعة الجمال تكون كائنة في الإدراك الحسي الممتزج بالحكم النقدي. هذا يعني أن القيم الجمالية عنده نوعان: الأولى: جمالية وأساسها النشوة. والثانية: أخلاقية وأساسها التفضل. وكلا النوعين لا يستندان الى العقل، بل هما ميل وجداني. بمعنى آخر أن الحكم العقلي يكون مبنيا على الواقع – أي على التحليل والتجريب العقلي، وهما ليسا من الحكم الجمالي في شيء، لأن التذوق الجمالي تذوق مباشر للأثر الماثل أمامنا. ومن وجهة نظر الآلوسي هنا يبرز فرق آخر ثالث وهو أن المعرفة العقلية تزداد على مرّ الزمان كونها ليست فردية. أما الإدراك الجمالي فهو على العكس لا يزداد، لأنه لا فرق بين فرد من الناس يقف اليوم إزاء شيء، وبين فرد من أسلاف الغابرين أحس بهذه اللذة. هذا يعني بحسب رأي الآلوسي أن أحكام (العقل والعلم) تختلف عن الجمالية والخلقية؛ فالأولى مدارها (الواقع)، والثانية مدارها (القيم)، التي يضيفها الإنسان الى ذلك الواقع. علماً أن الحكم الخلقي يختلف عن الجمالي في أن الأول يهدف الى غاية الخير. أما الثاني فلا يستهدف غاية سوى المتعة المباشرة. وهنا يبين الآلوسي أن الفرق بين (العلم والحكم العقلي) وبين (الحكم الجمالي) لا يظهر عند سانتيانا بوضوح ما لم تبرز نظريته في الممكن والواقع. هذا يعني أن سانتيانا يرى أن (العلم) يتعامل مع ما هو واقع. أما (الفنان) فيتعامل مع الواقع وما يتصوره من إمكانات أخرى لعوالم أو أحداث هي غير ما هو موجود أو متحقق. وهنا يبرز فرق رابع بين (العلم والفن) في ما يتعلق بمقياس الصدق، على اعتبار الصدق مصدر لذة جمالية كما هو في العلم، لكن الصدق غير كافٍ وحده جمالياً، لأن العلم هو استجابة لرغبتنا في المعرفة، ولهذا نطالب فيه بالصدق كلهُ، ولا شيء غير الصدق. اما

الفن فهو استجابة لرغبتنا في التسلية ولإثارة حواسنا وخيالنا، فضلاً عن كونه إمكانات جديدة مضافة الى الواقع. إذن فالصدق يدخل فيه بمقدار خدمته لهذه الغايات، لأن الفنان يتعامل مع عالم الواقع وعوالم الممكنات ويكون مستنجداً (بالخيال) الذي عمادهُ الحس [21]، فضلاً عما تقدم يَستشهد الآلوسي أخيراً بجون ديوي (ت1952) الذي يرى أن الحواس هي الأعضاء التي يشارك الكائن الحي من خلالها بطريقة مباشرة في كل ما يجري حوله من أحداث في العالم. هذه المشاركة هي التي تجعل روعة هذا العالم وبهاءه حقيقة واقعية يلمسها الإنسان من خلال الكيفيات التي يدركها في تجربته. وعلى هذا الأساس يرفض ديوي بحسب ما يقول الآلوسي أي طعن بالحواس وأي تقسيم تعارضي بين (عقل وجسم، ونفس ومادة، أو روح وجسد)، هذا من جانب، ومن آخر يرى أيضاً (أقصد ديوي) أن الفن مائل منذ البداية في صميم عمليات الحياة، كونه الدليل الحي العيني (الملموس). ووفقاً لهذا أصبح مفهوم الإنسان - بوصفه الموجود الذي يستخدم الفن أساساً لتمييز الإنسان عن باقي مخلوقات الطبيعة، وركيزة يوثق صلته بالطبيعة، إذ يقول إن "الفن من حيث هو ذلك الضرب الخاص من النشاط الذي يكون محملاً بمعان يمكن امتلاكها بطريقة مباشرة من خلال الاستمتاع، كونه الاكتمال التام للطبيعة" [22]؛ إذ يشير الآلوسي هنا الى أن ديوي أخذ يلخص أن (العملي والعقلي) ليسا عدوين لدودين (للجمالي)، وإنما العدو له هو الشيء المبتذل كتراخي الأهداف المانعة، والاذعان للتقليد في الحياة العملية والعقلية، والاذعان القسري، والاستسلام دون مكابدة أو معاناة. وهنا يبين الآلوسي فرقا خامسا بين الباحث العلمي والفنان، هذا الفارق يرفضه ديوي، وهو أن يقرن البحث العلمي أو العقلي (الفكري) بالذكاء مع خلاف العمل الفني، ذلك لأن عند ديوي كل خبرة إنما هي ثمرة لتفاعل يتم بين المخلوق الحي من جهة وبين بعض مظاهر العالم الذي يحياه من أخرى، ولا بد للفعل ونتيجتهُ من أن يترابطا في صميم الإدراك، هذا الترابط هو الذي يخلع المعنى، فضلاً عن أن إدراكه هو غاية لكل عقل، ونتيجة لهذا يقدم الآلوسي فارقا سادسا. هذا الفارق يبرز بين الخبرات العلمية أو الصناعية وبين الخبرات الجمالية على اعتبار أن هذه الخبرات العلمية يغلب عليها الطابع العقلي أو العملي، فهي ليست خبرات جمالية متمايزة. أما في العمل الفني فإنه ليس ثمة حصيلة فردية واحدة يمكن أن تعدُ مستقلة أو مكتفية بذاتها، والسبب هو أنه ليس للغاية أو النهاية في الفن قيمة أو دلالة في ذاتها، بل كل قيمتها تعبر عن تكامل أو اندماج الأجزاء. وهنا يبين الآلوسي أن ديوي يقدم فارقا ثم يرفضه، بين العمل الذهني أو العقلي أو العملي وبين العمل الفني. ويمكن هنا ذكر هذه المواصفات للعمل الذهني أو العلمي ومنها: أنه فعل إرادي واع، فكر خال من العاطفة في مقابل المواصفًات الآتية للفني (تعبير تلقائي لا شعوري منساق بعاطفة) [23]. ويبين الآلوسي أن ديوي قد شخّص من كل ذلك الفرق الاتي بين (العلم والفن)، مفاده أن الفرق بينهما هو الفرق بين (التعبير) و(التقرير)، على اعتبار أن (العلم) يقرر المعاني. أما(الفن) فيعبر عنها، هذا يعني أن العلم ليس أكثر من لافتة تهدي الى الطريق،

كونه الاسلوب الخاص في التقرير الذي يصلح الى أعلى درجة كتوجيه. ولو كان للعلم مثل هذه القدرة لكان منافساً للفن. هذا من جانب ومن آخر فإن التقرير يُعد طابعاً عاماً، فضلاً عن أن قيمة أي تقرير عقلي إنما تقاس بمدى قدرته على توجيه الذهن نحو أكبر عدد ممكن من الأمور المتجانسة. وهنا يكون التقرير ناجعاً حينما يكون مثله كمثل السبيل الممهد من حيث أنه يوصلنا بسهولة الى أماكن عدة. وعلى العكس من ذلك نجد أن لمعنى الموضوع التعبيري طابعاً فردياً، فمثلاً أن التصوير الجمالي للحزن إنما يضع أمام أنظارنا حزن شخص معني في علاقته بحدث معين، وديوي هنا يفصح عن مضمون هذا الفارق في مكان لاحق، فيقول "أن طبيعة العلم أن يهتم بالأشياء البعيدة والمتشابهة أو المتكررة التي هي شروط للتجربة الواقعية، لا بالتجربة نفسها لحسابها الخاص"[24].

وهنا يطرح السؤال الاتي، عند النظر الى الفن في علاقته بالمعرفي والمعرفة، فهل هو يُعد معرفة؟ يشير الآلوسي الى أن ديوي هنا يناقش ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من أن الفن ضرب من المعرفة، نتيجة للإحساس بتزايد الفهم أو بالتعقل العميق لموضوعات الطبيعة والإنسان، بحيث أدى هذا ببعض الفنانين وبخاصة الشعراء الى النظر الى (الفن) على أنه ضرب من الوحي أو الكشف عن الطبيعة الباطنة للأشياء. ومن آثار ذلك أن اعتبر الفن نوعاً من المعرفة الراقية تفوق لا المعرفة العادية للحياة، بل ومعرفة العلم نفسه. ولهذا يبين ديوي أن أرسطو (ت 322 ق.م) يذهب الى أن الفن صورة من صور المعرفة، فضلاً عن أن كثيرا من الفلاسفة قد عبروا عن هذا بصراحة، لذلك يرفض ديوي قولهم، وذلك لان فيها ما يوحي بأنهم عدموا كل خبرة جمالية، أو أنهم وقعوا تحت تأثير بعض الآراء المسبقة في تفسيرهم للخبرة الجمالية [25]، كما هو الشأن لدى (مُثل) أفلاطون وتلميذه أرسطو، وكذلك كما هو الحال عند هيجل وبالحالات الذهنية، وكما هو الشأن لدى شوبنهاور وبالبناء العقلي للكون، وكما هو الحال لدى كروتشه وبالإحساسات وارتباطاتها كما هو الشأن لدى المدرسة الحسية، ولكن هل الخبرة الجمالية ليست معرفة بأي صورة؟ هنا يكون جواب ديوي بالسلب، لأنها معرفة من نوع خاص؛ إذ يوضح الآلوسي ذلك بأن علينا أن نحاول تفسير ما يقترن بالخبرة الجمالية من إحساس بالكشف أو الوحي، وأن الأعمال الفنية لتثبت لنا أن المعرفة تنفذ بشكل باطني عميق الى صميم عملية الإنتاج الفني. وهنا يشير الآلوسي الى أن ديوي يقتبس بأن (الشعر) هو معرفة وبمثابة النفس التي يشيع فيها الحياة، فهو تعبير حماسي، ومن خلاله يحدد سمات كل علم، لأن الأخير ينقل الإحساس الى موضوعاته. إذن الشعر هو مركز كل معرفة ومحيطها، لانه يوقظ الذهن ويسوغه، علماً أن ديوي يفهم هذه الاقتباسات كونها لا ترمي الى تعريف الخبرة الجمالية بأنها ضرب من المعرفة بالمعنى الدقيق، وإنما الذي تشير إليه هذه العبارات، هو التحول الذي يطرأ على المعرفة في إنتاج الأعمال الفنية وتذوقها. وهنا تصبح المعرفة أكثر من مجرد معرفة، لانها تمتزج بعناصر غير عقلية مليئة بالانفعال والتحمس لكي تكون خبرة. بمعنى أن مشاهد الحياة المعقدة سوف

تصبح أوضح وأقرب الى الفهم في الخبرة الجمالية، وهذا عكس التفكير أو العلم بأن يحيلها الى أشكال تصورية أو صيغ عقلية. ولهذا تجيء الخبرة الجمالية فتبرز معاني الأشياء بوصفها مادة لتجربة موضحة ومتماسكة ومتسقة مليئة بالانفعال والتحمس. وهنا يبرز عيب هذه النظريات العرفانية في تفسير الظاهرة الجمالية[26]. أما العلم فيقوم بتصنيف إدراكاتنا الحسية وإدراجها تحت معنى عام وقواعد كلية من أجل اعطائها معنى موضوعياً، لأن العمل الفني يتضمن أفعال (التكشف والتركيز)، لان كلاً من اللغة والعلم يهدفان الى اختزال الواقع أو اختصارهُ. ولهذا نجد أن الفن يهدف الى تقوية الواقع، بينما يقوم العلم واللغة على عملية أساسية وهي التجريد. هذا التجريد لابد من أن يؤدي الى الحدّ من ثراء الواقع. إذن الاختلاف واضح بين (علم العالِم وعمل الفنان) من حيث الباعث وأسلوب الوصف الجغرافي أو الجيولوجي اللذين يستخدمان طريقاً منهجياً يقوم على الملاحظة والاستقراء للوصول الى سمات الموضوع وخصائصه الجوهرية. ونتيجة لذلك ظهر فارق آخر إلا وهو: العلم يكشف لنا عمقاً تصورياً، ويساعدنا على فهم علل الاشياء، فضلاً عن أنه نردّ بالعلم الظواهر الى عللها الاولى لنصل الى القواعد والقوانين العامة. بينما الفن يكشف عمقاً بصرياً ويساعدنا على رؤية أشكال هذه الاشياء، فضلاً عن أنه في الفن نستغرق في المظاهر المباشر للأشياء[27]. هذا يعني أن المهم في العلم هو اطراد القوانين، في حين أن المهم في الفن هو تنوع الرؤى والحدوس وتعدد أشكالها.

ومن خلال ما تقدم، يبين الآلوسي صورة موجزة حول معرفية الفن في أن جذور المسألة ترجع الى القرن الثامن عشر وهو عصر (العقل) كما يسمى، والذي سادته الفلسفة النقدية الكانتية التي غيرت من وجهة النظر الكلاسيكية قبله المتمثلة بأفلاطون وتلميذه أرسطو؛ فمثلاً نظرّية الالتزام في الأدب والفن ودورها التربوي والتعليمي عند أفلاطون، وكذلك رأي أرسطو في الحكم على الشعر والتاريخ في مدى حظهما من الفلسفة أو المعرفة الصحيحة[28]، هذا يعني أنه مع كانط ظهر اتجاه آخر مضعف للمضمون المعرفي للفن. وهنا يستشهد الآلوسي برأي أميرة حلمي مطر من خلال رصدها لأهم نتائج رأي كانط وهو تأكيده على استقلال الفن عن تحقيق المنفعة أو المعرفة النظرية، على اعتبار أن الفن معرفة من نوع خاص. والذي يمثل هذا الخط جون ديوي وصولاً الى هربرت ريد كما أسلفنا. ومن هنا بدأت الفلسفة المعاصرة تناقش مشكلة دلالة الفن والأدب من زاوية جديدة ألا وهي زاوية اللغة أو المعنى. وعلى الرغم من دعاوى اللغويين إلا أنه مازال بعض المفكرين والنقاد يؤكدون أهمية الفن كوسيلة معرفية حتى بالنسبة الى الفنون الزخرفية في مقابل الفنون التعبيرية، لذلك نجد أن الفن الحديث لم يتخل عن الدلالة المعرفية أو عن تقويم (معنى وحقيقة)، وان كانت هذه الحقيقة وهذا المعنى ليست الحقيقة المشهودة في الرؤية العادية أو المعنى المعقول بحسب قواعد المنطق القديم، إلا أنه تعبير عن مضمون فكري ووجداني من نوع خاص، علماً أن هذه التفريقات الحادة بين (الفن والعلم) بحسب رأي الآلوسي تنحسر صعوداً مع

ديوي وصولاً الى هربرت ريد. ومع هذا الاخير يصبح الفن ليس فقط معرفة ونشاطاً ذهنياً فحسب، بل هو معرفة قابلة للتحقيق الموضوعي، علماً أن ديوي يعبر عن حقيقة وليس هدفه اللذة، فضلاً عن أن له نسقه الخاص من القواعد والوضوح والتركيب والقصدية وليس كمجرد نشاط اعتباطي، وحتى الفارق الذي ردده موضحاً أن الفن موضوع مبدع، والعلم موضوع معطى في عالم التجربة، ثم يرده ويشذبه هربرت ريد موضحاً أن الفن أيضاً يعبّر عن الموضوع لا عن الذاتية[29].

اذاً، نستنتج من ذلك أن الفنون البصرية تمدنا بمعرفة عن الواقع، وهي معرفة متمايزة كل التمايز عما يوفرهُ العلم أو الفلسفة عن الواقع، أي اذا كان العلم يمدنا بضرب من السيطرة (الفكرية)، فإن من شأن الفن أو الإبداع الفني أن يمدنا بضرب من السيطرة (الإدراكية) عن العلم. ولهذا ينتقل العالم من النشاط الإدراكي (الإدراك الحسي) الى التجريد والتعميم، هذا من جانب، ومن آخر لاحظنا أن القيم الجمالية عند الالوسي نوعان (جمالية) وأساسها النشوة. و(أخلاقية) وأساسها التفضل. وكلا النوعين لا يستندان الى العقل، بل هما ميل وجداني، لان الحكم العقلي يكون مبنيا على الواقع، أي على التحليل والتجريب العقلي. وهما ليسا من الحكم الجمالي في شيء على اعتبار أن التذوق الجمالي تذوق مباشر للأثر المائل أمامنا.

الهوامش:

* ولد الأستاذ الدكتور حسام محي الدين عبد الحميد الآلوسي في مدينة تكريت عام 1936، فهو من عائلة دينية، إذ أكمل دراسته الابتدائية والثانوية في تكريت، ثم انتقل بعدها عام 1952 الى بغداد لإكمال دراسته الجامعية، ودخل جامعة بغداد كلية الآداب قسم الفلسفة، وبعد تخرجه عمل مدرساً في متوسطة طويريج، ثم في ثانوية كربلاء، وفي عام 1961 سافر الآلوسي ضمن بعثة الى بريطانيا على نفقة الدولة لإكمال دراسته العليا الدكتوراه وليتخصص في (الفلسفة الإسلامية)، حيث دخل جامعة كمبرج وحصل على الشهادة عام 1965 عن اطروحته الموسومة (مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي) وتحت إشراف المستشرق الألماني/الإنكليزي أرفن روزنثال. ونال هذه الشهادة بتقدير (امتياز)، لكن الاطروحة ظلت حبيسة اللغة الإنكليزية على الرغم من طبعاتها في بغداد وبنفس اللغة عام 1968، ولم يشأ الآلوسي ترجمتها بنفسه الى العربية لأسباب مجهولة، إلا أن جاءت الفرصة فيما بعد لترجمتها الى العربية، فكان ذلك بقلم الدكتورة (باسمة خنجر) وبإشراف وتصحيح مباشر منه. بعدها عمل استاذاً بقسم الفلسفة ـ جامعة بغداد عام 1968، إذ شغل (عضو) الهيئة الإدارية لجمعية العراق الفلسفية، فكان المسؤول عن الجانب العلمي فيها، كذلك شغل (نائب) رئيس الجمعية الفلسفية العربية والتي مقرها عمان ـ الأردن، وأيضاً شغل (عضو مشارك) في الجمعية المصرية الفلسفية، وكذلك (رئيس قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة منذ عام 2006). أشرف وناقش العديد من طلبة الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه)، وكنت أنا واحدا من الذين أشرف عليهم عام 2005. عمل (مستشاراً) في العديد من المجلات العلمية، ومنها مجلة أوراق فلسفية التي تصدر عن جامعة القاهرة. أشرف على أول رسالة ماجستير في الباراسيكولوجي، وهي أول رسالة علمية في كل الجامعات العراقية.

1- للتفصيلات يراجع: د. حسام الآلوسي، بحثه: تجربتي الفلسفية، مجلة الأديب المعاص ، العدد (75)، بغداد 2005، ص33، وكذلك: حميد المطبعي، موسوعة المفكرين والادباء العراقيين، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1993، ص13 وما بعدها.

2- د. أحمد عبد الحليم: بحثه: حسام الآلوسي الرؤية والمنهج، مجلة أوراق فلسفية، العدد (9)، القاهرة 2004، ص41.

3- د. علي حسين الجابري، بحثه: أصالة الآلوسي الفلسفية في الفلسفة والإنسان، مجلة الفلسفة، العدد (3)، بغداد 1994،

ص52، ويقارن: د. حسام الآلوسي، تجربتي الفلسفية، ص35.

4- د. حسام الآلوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، منشورات ضفاف 2017، ص44.

5- يراجع مؤلفات وبحوث د. حسام الآلوسي، فرغم كثرتها وتعدد موضوعاتها فهي تشكل مكتبة فلسفية، فضلاً عن مطارحاته الفلسفية مع الفلاسفة العرب المعاصرين من أمثال الدكتور حسن حنفي في كتابه (تجديد علم الكلام) والدكتور محمد عابد الجابري في كتاب (بنية العقل العربي) وحسين مروة في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية) والدكتور طيب تيزيني في كتابه (مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط) وغيرهم الكثير من الكتاب العرب الذين يشغلون الساحة الفلسفية والفكرية العربية بنتاجاتهم وكتبهم القيمة، إذ نقد منهم الكثير على الرغم من أن هناك خطوطا مشتركة معهم. وهذا يعني أن النقد عنده مستمر، هذا من جانب ومن آخر فإن الآلوسي بالرغم من كونه مفكراً إلا أنه شاعر؛ إذ يمتلك ديواناً شعرياً بعنوان (زمن البوح) الذي أصدرهُ عام 2009، وهنا نجد كيف تتجلى فيه الروح الفلسفية والصوفية والموقف الإنساني العميق من مشكلاته التي يريد لها حلاً أبدياً في الحياة والخلود والعلم وغيرها من المواقف الفلسفية الى جانب القصائد الوجدانية عن الغربة وفراقه لمحبيه وهو خارج الوطن.

6- للتفصيلات يراجع: د. حسام الآلوسي، تجربتي الفلسفية، ص43 .

7- د. حسام الآلوسي: تجربتي الفلسفية، ص52.

8- د. حسام الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت1980، القسم الثاني، الفصل الأول منه ويقارن: محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، 235،1991.

9- د. حسام الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، القسم الثاني من الفصل الأول.

10- د. حسام الآلوسي: الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد1990، ص102 وكذلك كتابه: من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، ط3، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ص120، وينظر بحثنا: الوجود والمعرفة قراءة في فكر وفلسفة أفلوطين، مجلة دراسات فلسفية، العدد (45)، بيت الحكمة ، بغداد 2020، ص33 وما بعدها.

11- د. حسام الآلوسي: الفلسفة والإنسان، ص102. ويقارن: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقيا، ط2، دار الشروق، القاهرة 1983، ص3.

** (**) اللاأدرية: هم القائلين بمحدودية العقل والرافضين لاستخدامه في مناقشة مسائل الإلوهية، وذلك لتهافت كل الحجج على وجود الله ...، للتفصيلات يراجع: د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3 ، القاهرة 2000 ، مادة (اللاأدرية).

12- د. حسام الآلوسي: من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، ص110، وكذلك كتابه: دراسات في الفكر الإسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت1980، ص31، ويقارن: د. ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ط1، منشورات الجامعة العربية، ليبيا1970، ص116.

13- د. حسام الآلوسي، بحثه: إشكالية العقلانية في الفكر العربي، ضمن كتاب العقل والعقلانية العربية، ط1، دار القدس للنشر والتوزيع، عمان 2005، ص45 وللتفصيلات يراجع كتابنا: نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق)، بيت الحكمة، ط1، بغداد 2009، الفصل الرابع منه.

*** هذا الكتاب من ضمن إصدارات بيت الحكمة، بغداد 2008، في هذا الكتب يعتمد الآلوسي على مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين ، فضلاً عن العرب، فهو يوظف رؤاهم ومواقفهم المدافعة عن قيمة الفن من خلال نقدهم الوضعيين المناطقة والماركسيين والبراغماتيين باستثناء (جون ديوي)، وهنا نلاحظ أن الآلوسي اقترب من رؤيته كثيراً وبخاصة من كتابه (الفن خبرة)، للتفصيلات يراجع: المصدر نفسه، ترجمة زكريا إبراهيم، القاهرة 1963، ص565.

**** أنصار العدمية – حركة فلسفية – ثقافية ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، علماً أن هذا المصطلح لم يحط بالشعبية إلا في 1862 بعد أن استخدمه إيفان تورغينيت، هذه الحركة تعتقد بخلو الوجود من أي معنى أو قيمة حقيقية، لأن وجود الإنسان لا معنى له من حيث أن مصيره الفناء، لأن الوجود برأي العدميين ما هو إلا محاولة من العدم ليدرك أو يعي ذاته وذلك باستخدام النقيض – أي الوجود، لأن هذا الأخير ما هو إلا وسيلة لإدراك العدم. للتفصيلات يراجع: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ط1، ذوي القربى، إيران 2005، مادة (العدمية).

14- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص14، ويقارن د. زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر،

القاهرة 1966، ص207 - 208، وأيضاً: د. فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مؤسسة هنداوي، القاهرة 1975، ص415، وللتفصيلات يراجع: هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1979، ص303.

د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص15، ويقارن هربرت ريد، الفن والمجتمع، ترجمة فارس متري ظاهر، دار القلم، ط1، بيروت 1985، ص78.

15-

16- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص54 ويقارن: اميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971، ص205 وكذلك: د. زكريا ابراهيم ، كانط والفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة 1972 ، ص124.

17- د. حسام الآلوسي، بحثه: الفلسفة والعلم وتكامل لا تضاد، ضمن كتاب حول العقل والعقلانية العربية، ص38، ويقارن : د. فؤاد زكريا، آراء نقدية، ص274.

18- د. حسام الآلوسي: المرجع نفسه، ص38. وكذلك: د. فؤاد زكريا، المرجع نفسه، ص275.

19- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص58، وكذلك يراجع: د. أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، ط1،القاهرة 1989، ص63، ويقارن: د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة 1966، ص33.

20- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص59. ويقارن: د. أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ، ص9، وكذلك: د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، ص42 وما بعدها. ولمزيد من التفاصيل يراجع: د. فؤاد زكريا، آراء نقدية، ص281، فهو يعرض آراء كروتشه باسم (النظرية التعبيرية عند كروتشه)، أذ يقدم عدة انتقادات مهمة عن هذه النظرية.

21- د. حسام الآلوسي: الشعر في عصر العلم، بغداد 1986، ص51. ويقارن: جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة 1970، ص47.

22- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص67 وما بعدها، ويقارن: جون ديوي، الفن خبرة، ص37 وما بعدها.

23- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص69، وأيضاً: جون ديوي، الفن خبرة، ص89 وما بعدها.

24- جون ديوي: الفن خبرة، ص114 وما بعدها، ويقارن: د. حسام الآلوسي ، الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص70 وما بعدها.

25- جون ديوي: الفن خبرة، ص406.

26- جون ديوي: الفن خبرة، ص406 و487، ويقارن: د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص73 وما بعدها.

27- جون ديوي: الفن خبرة، ص487، وأيضاً: د. حسام الآلوسي، الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص51.

28- هذا الدور عند أفلاطون يحيلهُ الآلوسي الى هربرت ريد، حيث ينقل نصاً مطولاً عن أفلاطون يفسر فيه الشعر بأنه فقدان للوعي ... للتفصيلات يراجع: هربرت ريد، الفن والمجتمع، ص144 وينظر: د. أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، ص160، ويقارن: أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ط1، القاهرة 1953، ص26 وما بعدها، لأن أرسطو يرى أن الشعر أقرب الى الفلسفة من التاريخ، هذا الأخير يعني الأحداث الجزئية، أما الشعر فيحدثنا عن الكليات سواء كانت واقعة أو ممكنة الوقوع . وللتفصيلات يراجع : د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص55.

29- د. حسام الآلوسي: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، ص212. ويقارن: د. أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، ص61.

على خطى أنجلز ضد دوهرنغ
حوار الآلوسي ومستقبل العلمانية العربية

د. طه جزاع

بين كتابه المهم الأول (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) الذي صدر عام 1969، وكتابه الأخير (حول العقل والعقلانية العربية... طبيعةً ... ومستقبلاً ... وتناولاً) الصادر عام 2005 (1)، مسافة زمنية تمتد لما يقرب من 40 عاماً، لم يتوقف فيها المفكر حسام محي الدين الآلوسي يوماً، عن مواصلة العمل لإنجاز مشروعه الفكري العربي العقلاني العلماني، على الرغم مما كان يشهده هذا الفكر من تحولات وانعطافات كثيرة وخطيرة ابتعدت به كثيراً عن التفكير العقلي، وذهبت به إلى مجالات شتى، تنزع نزوعاً لا عقلانياً مرة، ودينياً غيبياً استرجاعياً مرة أخرى، ورومانسياً خيالياً عاطفياً طوباوياً في بعض الأحيان، فيما بقي التيار العقلاني العلماني يمارس دوراً نخبوياً ضيقاً في أفضل أحواله، بل شهد تراجعاً مريعاً في العقود الأخيرة على صعيد الفكر الإسلامي عموماً، والفكر العربي على وجه الخصوص.

وكان الآلوسي قد أنجز قبل اصدار كتابه "حوار"(2) اطروحته للدكتوراه باللغة الانكليزية في جامعة كمبردج البريطانية، وموضوعها (مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي)، ونشر بحوثاً لها صلة بمحتوى كتابه، منها (مشكلة المعدوم وعلاقتها بمسألة الصفات) و(دليل المشاهدة)، وكَتب عرضاً تفصيلياً ونقداً فلسفياً لـ(دليل الكندي في حدوث العالم المستند على تناهي جرم العالم). وكان يدور في ذهنه وهو يعد العدة لكتابه، كتاب فريدريك انجلز (ضد دوهرنغ)(3) وأعلن ذلك صراحة في ختام مقدمته للطبعة الثانية من الحوار بقوله انه من الطريف أن يقارن القارئ بين الحوار في هذا الكتاب، وبين مثيله بين أنجلز والهر دوهرنغ، على الأقل في الفصول (4 – 5) من كتاب أنجلز (ضد دوهرنغ). ويقصد الآلوسي بذلك الفصول الفلسفية التي تناولت تخطيط العالم ومفهوم الوجود وادراكه والصيرورة وغيرها، فضلاً عن مباحث الفلسفة الطبيعية في الزمان والمكان، ويبدو لي أن الآلوسي قد تأثر كثيراً بأسلوب وطريقة دحض أنجلز، ومعه كارل ماركس، لطروحات وآراء أوجين دوهرنغ التي كانت تعد أخطر التيارات الأيديولوجية المعادية للماركسية في ألمانيا، بل أن الآلوسي سار في العديد من أبحاثه ودراساته وكتبه على هذا النهج في دحض آراء الفلاسفة والمفكرين العرب القدماء والمعاصرين، ابتداءً من الحوار، وانتهاءً بكتابه حول العقل والعقلانية العربية. ومنها كذلك كتبه المعروفة الأخرى مثل: (مشكلة الخلق في

الفكر الإسلامي) و(الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم) و(التطور والنسبية في الأخلاق) و(أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد). وكانت ظلال طريقة محاججة أنجلز لآراء دوهرنغ واضحة في العديد من مناقشات ومحاججات ومقارنات الآلوسي مع الفلاسفة والمفكرين والمتكلمين في مختلف الحقب التاريخية العربية والإسلامية، وفي المقدمة منها مناقشات كتابه الأول (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين).

يقتصر القسم الأول من الكتاب على آراء الفارابي وابن سينا فيما وراء الطبيعة: "وهما الرائدان لنظرية الفيض في العالم الإسلامي، وإليهما وجه الغزالي نقده في تهافته"، ويخصص الآلوسي الفصل الأول لكتب الفارابي: (الجمع بين رأيي الحكيمين، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصوص الحكم، السياسات المدنية، رسالة في اثبات المفارقات، التعليقات، الدعاوى القلبية، عيون المسائل، والفصول المدني. فيما يخصص الفصل الثاني لكتب ابن سينا : (تسع رسائل في الحكمة، رسالة في الحدود، النجاة، الشفاء – قسم الإلهيات –، الاشارات والتنبيهات، و رسالة في القدر. كما يستند في الهوامش على عدد من مراجع الفلسفة وعلم الكلام كرسائل الكندي الفلسفية، وتهافت الفلاسفة للغزالي، وشروح الطوسي لأقوال ابن سينا، والشهرستاني في كتابه (نهاية الإقدام في علم الكلام) ، وكتاب (المعتبر في الحكمة) لأبي البركات البغدادي. فيما يتناول في القسم الثاني نقد المتكلمين لدليل العلة التامة، وخلق العالم من العدم في الزمان، إذ يلاحظ الآلوسي ان الفلاسفة والمتكلمين يتفقون على ضرورة أن يكون العالم محدثاً من عدم، وان يكون محدثه فاعلاً مختاراً، وان يكون العالم متأخراً عن الله، وان الله كامل، "ولكن البون شاسع بين الفريقين عندما نريد تحديد معنى كل نقطة من هذه النقاط عند كل منهما". وفي هذا القسم يرجع الآلوسي إلى مراجع أخرى، فضلاً عن شروحات الطوسي، مثل كتب الأربعين لفخر الدين الرازي، والتوحيد للماتريدي، والانتصار لأبي الحسين الخياط، ورسائل اخوان الصفا، ومقالات الاسلاميين للأشعري، والعقائد النسفية للتفتازاني، وشرح العقائد النسفية للكستلي وغيرهم، موضحاً موقف المتكلمين المتقدمين وأجوبتهم قبل الغزالي في دليل العلة التامة. فيما يتناول في فصل مستقل من هذا القسم موقف الغزالي بصورة عامة، يلحقه بقسم ثالث يخصصه لموقف الغزالي التفصيلي، ويضمنه أدلة الغزالي الأربعة: دليل العلة التامة، دليل قدم الزمان، دليل قدم الامكان الذي يقتضي إمكان الأزلية، والدليل الرابع هو إثبات قدم الهيولى. وكذلك اعتراضات الغزالي على دليل العلة التامة الذي يعد أهم ادلة الفلاسفة. ويرى الآلوسي ان موقف الغزالي هذا ليس فيه أصالة كبيرة بل معظمه ترداد لأقوال المتكلمين قبله: انما الذي يجعل الباحث يكرس وقفة تطول أو تقصر عنده، هو انه يجد عند الغزالي - وربما لأول مرة - في الكتب الكلامية تنظيماً وتبويباً وجمعاً يساعد على حصر المشاكل المدروسة، والنظر اليها موحدة وبصورة متكاملة وخصوصاً في "تهافته". ويتوصل الآلوسي إلى هذا الحكم تجاه الغزالي بعد توضيح موقف الأخير بصورة عامة في عدد من المسائل الفلسفية الكلامية، مثل مسألة الفاعل، ومسألة العلة التامة والترجيح، ومسألة الزمان، واستحالة

التسلسل إلى ما لا نهاية؛ ففي مسألة الفاعل ينتمي الغزالي إلى الفكرة المعروفة عند من سبقه من المتكلمين في ما يخص التمييز بين الفاعل المختار والفاعل الطبيعي، لكنه يهدف إلى تفنيد زعم الفلاسفة في قولهم بأن العالم مع أنه قديم فإنه محدث بواسطة الله، ويعده مجرد مجاز، لكن الآلوسي يرى ان الغزالي لم يفلح في دعواه هذه، ويعدد اسباب ذلك. والأمر يتكرر في مسألة العلة التامة والمرجح، إذ يرى الآلوسي أن الغزالي لم يقدم جديداً في هذه النقطة، وما قاله سبق أن ذكره بعض المتكلمين قبله: "وقد أوضح ابن رشد والرازي والطوسي ضعف هذه المعارضة بالاعتماد على أرسطو". وفي مسألة الزمان يرى الآلوسي أيضاً أن موقف الغزالي ليس فيه جديد، والأمر نفسه بالنسبة لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، فالغزالي في رأي الآلوسي لم يقدم كذلك جديداً في هذه المسألة، وقد أعاد الشهرستاني والرازي أقوال الغزالي ومن سبقه فيها، غير أن ابن رشد: "استطاع أن يقضي تماماً على قولهم باستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية". وهنا يسجل الآلوسي نقطة تراجع علم الكلام بخصوص مسألة استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية فيقول: "إن الشيء المهم هو أن علم الكلام بعد هذه المرحلة صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية – خلافاً لما فعل قبل ذلك – لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم، من دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم، أو قدم الحادث المفرد".

ويترك الآلوسي ما تبقى من صفحات كتابه لموقف الغزالي وابن رشد تجاه الدليل الثاني في قدم العالم عند الفلاسفة، وهو الدليل المتعلق بمسألة الزمان، ويعرضه بصيغتين، ويورد آراء الغزالي بالتفصيل مع تعديلات ابن رشد وردوده على المعاندة أو الاعتراض لدى الغزالي وعموم المتكلمين، والأمر نفسه يتكرر في دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم الذي ادعوا فيه أنه يمكن وجود عالم قبل هذا وهكذا باستمرار، وكذلك في دليلهم الرابع المستند على قدم الإمكان لإثبات قدم المادة، ومما يلاحظ ميل الآلوسي التام إلى رأي ابن رشد الذي يمثل الفلاسفة، فهو – أي الآلوسي – يوافق في مجمل تدخلاته بين صاحبي "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت"، على وصف ابن رشد لمعارضات الغزالي، بأنها سفسطائية حقاً.

إن هذا الانحياز الواضح للآلوسي، وميله الأكيد للفكر الفلسفي والفلاسفة، في مواجهة علم الكلام والمتكلمين، يمثل اللبنة الأولى في الاتجاه العقلاني العلماني الذي سار عليه في مختلف بحوثه ومؤلفاته، منذ البدايات الأولى لمسيرته العلمية في الستينيات وحتى رحيله في العام 2013، فهو يصل في مؤلفه الأخير (حول العقل والعقلانية العربية) إلى حقيقة مفادها: "أن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. العقل والفيلسوف يريد ان يناقش كل شيء في حين ان رجل الدين حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح لهذه المناقشة إلا في حدود معينة، لكي لا تصل إلى المعتقدات الأساسية، وإذن فكل من الفيلسوف ورجل الدين يقف على أرض مختلفة... ويترتب على هذا أن الفلسفة في الغالب تغلّب جانب العقل، في حين أن الدين يغلّب جانب الإيمان والعاطفة والشعور والوجدان". ويزيد الآلوسي موضوع العلاقة

بين الفلسفة والدين، والعقل والإيمان، شرحاً بإشارته إلى الطبيعة البشرية الإنسانية للفلسفة التي تفترض مقدماً تعدد الآراء وتقبل الرأي والمناقشة، في مقابل الدين الذي هو على الأقل وحي سماوي يقوم على أساس الحقيقة المطلقة الواحدة: "فهو وحده يملك الحقيقة أو حتى الأديان الاخرى التي تشاركه هي خطوات ناقصة أو مُغيرة مُبدِّلة، أو أنها لا تعبر عن المطلوب كما يجب". ومثلما اتبع الآلوسي آلية الحوار في (ضد دوهرنغ – أنتي دوهرنغ) في كتابه المبكر (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) يعود في النهاية إلى هذه الآلية في كتابه الأخير (حول العقل والعقلانية العربية) وهو يعرض ويعارض ويناقش ويقارن آراء المفكرين العرب المعاصرين من أمثال الطيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد عزيز الحياري، ومصطفى عبد الرازق، وشبلي شميل، وزكي نجيب محمود، ويوسف كرم، وابراهيم مدكور، وزكريا ابراهيم، وحسن حنفي، وامير اسكندر، ومحمود أمين العالم، ومحمد عابد الجابري، وسعيد بنسعيد، ونديم البيطار، وصلاح قلنصوة، وناصيف نصار، وجميل صليبا. ويخص بالمناقشة في مجال الاستشراق كلاً من عمر فروخ، وعزيز العظمة، ومحمد وقيدي، ونجيب عفيفي، وصادق جلال العظم، وتيسير شيخ الأرض، ومحمد اركون وغيرهم من مفكرين عرب ومستشرقين أمثال لويس ماسينيون، وجولدتسيهر، ورودنسون، واندريه مايكل، ويانوش دانتسكي .

في ثمانية مباحث يطرح الآلوسي أفكاره ومناقشاته و"معانداته" مبتدئا بإشكالية العقلانية في الفكر العربي، ومنتهياً بطبيعة العقلانية في العالم العربي ومستقبلها، وما بين هذين الموضوعين الإشكاليين - الذين نهتم بهما تحديداً في بحثنا الموجز هذا يضاف اليهما مبحث دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة - يتناول بالتفصيل موضوعات ذات صلة: الفلسفة والعلم تكامل لا تضاد، الفلسفة في الفكر العربي المعاصر هل هي ابداع أم إعادة انتاج؟ البنية والعلاقة، ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه، مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي والإسلامي "فترة ازدهاره" من المشرق والمغرب، ودور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة. موضحاً في موضوع إشكالية العقلانية في الفكر العربي أنه ينطلق من مسلمات أولها: أنه لا توجد عقلانية مطلقة، غير منتظمة إلى واقع، وغير محددة بزمن وأحداث وظروف، وثانيها: وهي من مثل وضع العربة قبل الحصان بالنسبة للمستمع والقارئ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للباحث لأنها محصلة في ذهنه في نهاية النظر والبحث، ويعني بذلك: "أن – عقلانيتنا- المكونة تاريخياً والمعاشة إلى اليوم ومهما كانت في أعلى مستوياتها، هي عقلانية مختلفة عن الدين في المنهج، وربما في جزئيات من الطروح الدينية، إلا أنها في المضامين والموضوعات تكاد تكون واحدة. وأن هذه العقلانية لاهوتية مثالية، روحية وتوقية مطلقية. وثالثها إن العقلانية العربية الإسلامية قد كونت عبر التاريخ بنية عضوية متماسكة ذات سمات وخصائص قوية مستمرة الوجود، بحيث يبدو "العقل" العربي أسير قمقمها. ويقارن الآلوسي بين عقلانيتنا اللاهوتية المكونة تاريخياً، وبين العقلانية اليونانية منذ القرن السادس قبل الميلاد، مشيراً إلى كتابه (من الميثولوجيا إلى

الفلسفة) الصادر عام 1973 والذي يرفض فيه ابتداء الفلسفة باليونان، مبيناً أن العقلانية اليونانية لا تعاني مثل عقلانيتنا من مشكلة نص مقدس، ولا توجد مشكلة توفيق، ولا مشكلة صراع بين نقل وعقل، لكن ذلك لا يعني بالضرورة: "انفصال الفلسفة اليونانية عن الاتجاهات المثالية أو اللاهوتية، فهذا واضح عند سقراط وافلاطون وأرسطو وأفلوطين، إنما المقصود أن نسبة الضغط على العقل تكاد تكون معدومة، مقارنة بما حصل في المسيحية في القرون الوسيطة، لوجود سلطة مركزية - وهي البابوية - ونص ديني، ومرجعية دينية، وربما تكون الحالة قريبة من ذلك مع فارق في الدرجة، لا النوع أيضاً إذا قارنا آليات وظروف الفلسفة اليونانية بظروف وآليات الفكر الفلسفي الإسلامي إلى اليوم". ويشير الآلوسي إلى الخطأ الذي ارتكبه بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين العرب، وخصوصاً ممثلي الخط الماركسي والوضعي العلماني– ويقصد بذلك طيب تيزيني في كتابه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)، وحسين مروة في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) – عندما حكموا على كل فلاسفتنا وحتى المعتزلة بأنهم ماديون، وماديون جدليون، على أساس اقتناص نظرات جزئية لهم مثل قولهم بقدم العالم والمادة بالزمان عند الفارابي وابن سينا وبقية الفيضيين، أو عند ابن رشد وما إلى ذلك من جزئيات. ويرد الآلوسي على ذلك بالقول: "أننا لو عدنا إلى الفلسفة الأساسية في الفلسفة بحسب تسمية هؤلاء الماركسيين، والماركسية أساساً، لوجدنا أن جميع فلاسفتنا يضعون الله أو العقل مبدأ للموجودات بما فيها المادة، والأمر ينطبق على الرازي الطبيب وعلى ابن رشد وعلى الكندي وهم الفلاسفة الوحيدون من بين فلاسفتنا الذين لا يقولون بنظرية الفيض. وهذا يجرّ إلى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل". وينتهي الآلوسي إلى نتيجة مفادها: "أن فلسفتنا وكلامنا وتصوفنا هو فكر يدور في جو مثالي روحاني، غير مادي، وإلى حد كبير، لاهوتي ديني". وهي نتيجة تنسف إلى حد كبير كل الآراء التي قيلت عن فلسفة إسلامية عقلية منفصلة عن الدين والوحي الديني، وتقرب كثيراً بين مهمة علم الكلام والفلسفة في سعيهما للبرهنة على الحقائق الإيمانية بالأدلة العقلية، أي أن مهمة الفلسفة الإسلامية، هي مهمة توفيقية بين العقل والوحي، بين الدين والعلم، خدمة للدين الإسلامي، والنص الإلهي المقدس.

وفي مجال بحثه في موضوع دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة، يفند الآلوسي احتمالات القول بثقافة "مستقلة" واحدة بعد الأخرى، وهي احتمالات توصل اليها بعد أن قَلَب الأمر مع نفسه - وفق تعبيره - وملخصها أن تكون ثقافة مستقلة عن الثقافة العلمية، أو أن تكون مستقلة عن الثقافة الحديثة، أو مستقلة عن ماضيها وتراثها، أو أن تكون مستقلة عن ألوان معينة من الثقافة، كأن تكون مستقلة عن الدين، أو العلم ، أو التكنولوجيا، أو عن القيم وأشكال من السلوك والتذوق الجمالي والفني. ويقرر الآلوسي أن أياً من هذه الاحتمالات مستحيل، بل أن كلاً منها لا يقل شناعة وضرراً عن الآخر، ويقدم في المقابل طرقاً للوصول إلى هذه الثقافة العربية تشخصاً، والعالمية جوهراً، يطبقها على ميدان واحد من الثقافة هو الفلسفة.

وترتكز هذه الطرق والمسالك التي يقترحها على أنه في عملية الأخذ والعطاء، الثقافة شيء والسياسة شيء آخر: "ونحن في حمى كرهنا للتاجر والسياسي الغربي، علينا ألا نرمي الطفل مع ماء الغسيل، علينا أن نبقي على الفنان والعالم والفيلسوف والمخترع، هؤلاء – غربيون – لكنهم جزء ثابت وعام ينتمي للإنسانية ككل"، ومنها أيضاً أن العلم لا يسجل بالمكان الجغرافي أو القومي: "فلا يقال علم الطبيعة البريطاني، أو علم الهندسة الاميركي، أو علم الفلك الإيطالي"، ثم إن الموقف العدمي من الثقافة مرفوض، سواء كان اعداماً للماضي أو الحاضر، ومن يريد بناء ثقافة جديدة، فهو مقّر بأنه لا يملكها، وأن هناك ثقافة جديدة متقدمة عليه. ويؤكد الآلوسي على التواصل، وهو لسان حال فلاسفتنا من الكندي إلى ابن رشد، اي عدم الخوف على "ما لنا من رفده بما لغيرنا"، مشيراً إلى تفصيل القول بأن ما صُلح به أولنا يُصلح به آخرنا، وكيف أن الإسلام نقل ثم هضم فكر الغير بالترجمة والتواصل حتى ما كانت فيه مخالفات صريحة معه "لكن ردّ فعل الإسلام كان عدم الاستسلام له، بل تمثله". وينتهي الآلوسي في نهاية فروضه التي أشرنا إلى بعضها وليس جميعها إلى جملة ملاحظات من أجل الوصول إلى "ثقافة عربية متواصلة مع الثقافة العالمية، وفي جميع الميادين، لكن نريدها من خلال جهد عربي وابداع عربي، ومشاركة عربية، ومبادرة عربية". منها دراسة ما فعله المسلمون في عصور ازدهارهم حيث تم نقل معظم التراث القديم، العلمي والفلسفي، والاستفادة من تلك التجربة، بكل ابعادها ودروسها ونتائجها، ثم تمثل ما حدث مطلع النهضة العربية أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية في كل أرجائها، فناً وعلماً وفلسفةً، والعمل على تطوير المراكز الثقافية، من جامعات ومجامع علمية، ومراكز بحوث، وبنوك معلومات، وبعثات إلى الخارج، ودراسات عليا، وتطوير المكتبات، وتهيئة النصوص الفلسفية الكاملة، العربية القديمة والأجنبية، وعندما يتهيأ النص الفلسفي الجيد، يحدث الامتصاص والتمثل، ويأتي بعد التمثل النقد، ومن ثم ظهور الجديد والإبداعي. وهذا ما أشار له أيضاً ناصيف نصار في (طريق الاستقلال الفلسفي). ومن الفروض المهمة التي يشير إليها الآلوسي "التعددية" مؤكداً أنها كانت حال فكرنا الفلسفي في فترة ازدهاره، ليس فقط في المنظورات وفي الحلول والمذاهب، بل توجد تعددية، حتى ضمن المذهب الواحد، مثل ضمن علم الكلام أو الفقه. ومن تلك الفروض المهمة أيضاً "الحرية" التي يعدها الآلوسي شرطاً ضرورياً، إذ بدونها لا يكون نقد ولا تعددية، ولا ابداع. وفي الأخير يؤكد: "تطوير الأسس المادية والتحتية لمجتمعنا العربي". فالثقافة لا توجد في فراغ، بل توجد في إنسان يحملها، ويزاولها، فإذا كان هذا الإنسان لا يحقق أدنى درجات الوجود المادي والاجتماعي والصحي فكيف يمكن الحديث عن عقل متفتح متسامح، وأخلاقيات وفن وآداب ... الخ؟

وحول طبيعة العقلانية العربية ومستقبلها، يحدد الآلوسي بداية أنه لا يقصد بالعقلانية مذهباً عقلياً محدداً: "بل المذهب العقلي عند ديكارت في مقابل العقل التجريبي عند

فرنسيس بيكون" وهو يقصد بالعقلاني فعل التفلسف المعتمد على العقل الحّر، ويقصد بشكل أعم منهج التفكير الفلسفي في مقابل منهج التفكير الديني، وأول مايلاحظه الآلوسي في هذا المحور: "تقارب الموضوعات التي عالجتها الفلسفة مع الموضوعات الرئيسة للعقائد الدينية السماوية، مثل أصل الكون، وصلته بالله، وغاية الإنسان ومركزه فيه، وحياة الإنسان الخلقية، ومصير الإنسان بعد الموت". ويتوصل إلى نتيجة مفادها أن التصادم بين الفلسفة وتلك العقائد، يعود إلى الاختلاف في المنهج أكثر منه خلافاً في المحتوى والمضمون، ويقصد بذلك أن المنهج الفلسفي منهج نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني هو منهج ايماني. ويؤكد الآلوسي مقولة كمال عبد اللطيف التي جاءت في بحثه المعنون (طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر) من أن الفكر الفلسفي تأريخي ومتفاعل تفاعلاً حتمياً مع التاريخ، أما التفكير الديني فهو خارج التأريخ والزمان، ثم يتوصل الآلوسي إلى جملة نتائج منها: "لا توجد عقلانية مطلقة، بل عقلانية مكوّنة تاريخيا ومرتبطة بزمان وأحوال، وان الظاهرة الكبرى في تأريخنا الفكري هي التداخل بين العقلي والنقلي وبين الديني والفلسفي، والغالب على كل هذه الطروح هو الإطلاقية، فالكل يعتقد أنه يملك الحل الصحيح والوحيد، وكل واحد يعتبر الآخر خارجاً عن حدود المعقول حتى ضمن المذهب الواحد بحيث يكفر التلميذ أستاذه في كذا مسألة، وخلال المسيرة التاريخية الطويلة تكونت بنية حية متماسكة ذات أطر محددة، وهي بنية دينية في الغالب ، ومثالية روحية لاهوتية في حقول الفكر العقلاني الفلسفي".

ويتحدث الآلوسي عن أنواع العقلانية: عقلانية دينية تجاوزية أو متعالية "ترانسيندنتال" تتجاوز العقل وتسفهه، وعقلانية دينية مفتوحة أو مرنة ترى أن الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة لا يتضادان، وعقلانية لاهوتية تعتمد على العقل فقط، لكنها تعترف بأهم فكرة دينية وهي وجود موجد ومنظم لهذا الكون، وعقلانية لاهوتية تعتمد على العقل لكنها لا تراه مناقضاً للنصوص والعقائد الدينية – ينبه إلى وصفه هاتين العقلانيتين باللاهوتية وليس الدينية -، وعقلانية علمانية، تقول بفصل الديني عن الدنيوي وحصر الديني في علاقة فردية بين الإنسان والله، وعقلانية عقلية خالصة، تتجاوز كل سلطان أو سلطة سوى سلطة العقل. ومنها أقسام مثل العقلانية الشكية التي منهجها الشك، والعقلانية التجريبية أو الوضعية التي ترفض الميتافيزيقا وكل ما لا يدرك بالحس، والعقلانية العقلية أو الخاصة، وهي العقلانية النفعية أو الذرائعية، ثم العقلانية الحقوقية، ويقصد بها لوائح هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها العالمية المعنية بحقوق الفرد في الاعتقاد والرأي الفردي بلا قيد ولا شرط. ومن القضايا المهمة التي يتوقف عندها الآلوسي التصنيف الذي وضعه جميل صليبا للاتجاهات الفلسفية العربية، وبعضها انتهى ومات أو كاد يموت. ويعتمد الآلوسي على هذا التصنيف على ما فيه من نواقص وما لحقه من تصحيحات بحسب قوله. وبحسب ما أورده في الهوامش حول النقد الذي وجه إلى هذا التقسيم والاضافات المستمرة عليه من قبل عدد من المفكرين أمثال ناصيف نصار، وسعيد بنسعيد، وكمال عبد اللطيف،

وأحمد ماضي. والمعروف أن صليبا صنف تلك الاتجاهات بما يأتي: الاتجاه العقلي عند محمد عبده ومحمد فريد وجدي، ويوسف كرم - وكل هؤلاء يجمعون بين الاتجاهين العقلي والديني -. ثم الاتجاه الروحي ممثلاً في وجدانية عباس محمود العقاد، وجوانية عثمان أمين، ورحمانية زكي الأرسوزي، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، ورينيه حبشي. ويضاف إلى هذه الاتجاهات الدينية – العقلية – الروحية، تصنيف زكي نجيب محمود الذي شمل الاتجاه الروحاني الخاص عند محمد مصطفى حلمي، والاتجاه المثالي عند توفيق الطويل. ويطلق حسام محي الدين الآلوسي على هذه الاتجاهات كلها تسمية "كشكولية" لأن المنظور التوفيقي يهيمن عليها، وفيها سمات كل ما أسماه بالعقلانية المكوّنة تاريخياً: "مع فوارق لا تؤثر كثيراً في هذا الحكم".

ويخصص الآلوسي في نهاية كتابه صفحات لمناقشة آراء لمفكرين عرب آخرين حول سيادة العقل والعقلانية الأصيلة والحرية والموقف الفلسفي النقدي، ومنها آراء زكريا ابراهيم، وفؤاد زكريا، وعادل ظاهر، ومحمود امين العالم، وحسن حنفي، وزكي نجيب محمود زعيم المذهب "البرانيّ" الوضعي الذي يرفض الميتافيزيقا الخرافة ويمهد الطريق لفلسفة علمية، ومن دون أن يخفي اعجابه بمحاولة محمود أمين العالم النقدية للفكر الفلسفي العربي خصوصاً التراثي.

الهوامش:

1- صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار القدس للنشر والتوزيع في عَمان عام 2005، وصدر عام 2011 بعنوان جديد هو - العقلانية ومستقبلها في العالم العربي- عن الدار نفسها وبالمحتوى نفسه، عدته الدار الطبعة الأولى أيضاً، والصحيح هو الطبعة الثانية.

2- صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1967 عن مطبعة الزهراء، بغداد، شارع المتنبي، تحت سلسلة (في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية) وحملت رقم 1 مشكلة الوجود، الكتاب الأول. وساعدت جامعة بغداد على طبعه. وكتب الآلوسي مقدمة عامة للكتاب بتاريخ 26 /9 /1967 أشار فيها إلى صعوبة كتابه هذا على القارئ الذي عليه أن يمضي في قراءته قراءة صبورة منفتحة، لأن من يحب أن يطلع على الفلسفة الإسلامية: "بل والفلسفة القديمة كلها، فلا مناص له من مواجهة الصعوبات في اسلوبها وفي الفاظها وعليه أن يعي أنها ليست فلسفة حديثة في المنهج والاسلوب بل وحتى في بعض مشكلاتها وتناولها لهذه المشكلات".

3- فريدريك أنجلز بين الأعوام 1876 - 1878 للرد على الالماني اوجين دوهرنغ ونقد أفكاره البرجوازية، ومن خلاله أيضاً دافع انجلز عن مبادئ النظرية الماركسية، وقدم عرضاً متكاملاً لأسس هذه النظرية، وأشار انجلز إلى تقسيم العمل بينه وبين ماركس، فكان نصيبه تمثيل آرائهما في الصحافة الدورية - ومن ذلك طبعاً خوض النضال ضد الآراء المعادية - بغية توفير الوقت لماركس من أجل العمل في مؤلفه الرئيسي العظيم، والمقصود بذلك كتاب (رأس المال). ويشير انجلز في مقدمته للكتاب إلى دور ماركس في تثبيت وتطوير الجزء الأعظم من مفهوم العالم المعروض في كتابه هذا، وأنه قرأ له كل مخطوطة الكتاب قبل أن يسلمها للمطبعة، بل أن ماركس كتب القسم الخاص بالاقتصاد السياسي في الكتاب: "ولكني اضطررت للأسف إلى اختصاره بعض الشيء لمجرد أسباب خارجية. وقد اعتدنا من زمان أن نساعد بعضنا البعض في المجالات المتخصصة". أنجلس.. ضد دوهرنغ، دار التقدم، موسكو، 1984 ترجمة محمد الجندي وخيري الضامن.

الفلسفة وسياقها الاجتماعي عند حسام الآلوسي

د. محمد محسن أبيش
قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

المتتبع لمؤلفات الأستاذ الراحل الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي الثرّة والثرية يمكن أن يلحظ مسألتين مهمتين ومهيمنتين في أغلبها: الأولى، هي انهمامه بتوسيع مفهوم الفلسفة من مجاله الأكاديمي المهني المحدود، نحو أفق أوسع لتكون نظرة إلى العالم وموقفاً شاملاً من جميع جوانب الحياة والإنسان. والثانية، هي اهتمامه بالجذور الاجتماعية للفلسفة والظروف التاريخية لنشأة الفلسفات المتنوعة عبر عصور تاريخ الفكر البشري. ويمكن القول إن مؤلفات معلمنا الراحل، من خلال هاتين المسألتين، هي بمثابة درس فلسفي متواصل، كما هو الحال في محاضراته الأكاديمية على طلبته في قسم الفلسفة، يعلمنا كيف نتعاطى الفلسفة، وكيف نفهمها في سياقها التاريخي، وكيف نوظفها في منظوماتنا الفكرية، وفي حياتنا المعيشة.

يقول الآلوسي إن الفلسفة كنظرة عن العالم هي نظام لأكثر المفاهيم شمولية عن العالم ولعلاقة الإنسان بهذا العالم، ويعبر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية المعينة .. والفلسفة كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي فيها جانبان: معرفي .. وأيديولوجي[1]. وإذا كان للفلسفة أكثر من تعريف، بل إن كل فيلسوف أو مدرسة فلسفية لها تعريفها الخاص للفلسفة بحسب رؤيتها وظرفها التاريخي وعلى أساس هذا التعريف تبني منظومتها الخاصة بها، فإن الدكتور الآلوسي يرى أن الفلسفة بحسب أشمل تعريف لها وأكثر قبولاً عنده، كما يذكر، هي نظرة إلى العالم وشكل من أشكال معرفة الواقع، الذي هو الإنسان والمجتمع والطبيعة، وهي موقف يعكس الوعي الاجتماعي إلى جانب الأشكال الأخرى التي يتمظهر فيها هذا الوعي، وباعتبارها موقفاً اجتماعياً فهي ذات بعد أيديولوجي يعبر عن المصالح العادية للطبقات المختلفة[2]. فالفلسفة ليست معتقدات منعزلة، أو تأمل معتقدات منعزلة، بل هي أنظمة فكرية ذات أسس اجتماعية وسياسية وأيديولوجية. ويشير الآلوسي إلى نقطة جديرة بالانتباه وهي أن الآراء والاعتقادات التي نعتنقها عن وعي ليست هي وحدها المهمة، ذلك إننا جميعاً فلاسفة، وعينا أم لم نعِ، فإن تحت سطح حياتنا الظاهرة، وفي مجال لا يكون واعياً، توجد الفرضيات الخفية التي نعمل عادة على أساسها. وينقل عن تيلور

قوله إننا لسنا مخيرين بين أمرين: أن تكون لنا فلسفة أو العكس، إن الاختيار هو: هل نكوّن نظرياتنا عن وعي أم نكوّنها دون وعي وبمحض المصادفة؟ [3]. والفلسفة موقف سواء أكان هذا الموقف عن إدراك ووعي أم لم يكن. والفيلسوف قد تخدم حصيلة فكره هذا المعسكر الطبقي أو ذاك، حتى وإن كان هو غير قاصد لذلك أو غير دارٍ بذلك [4]. وبناءً على هذا فإن مهمة التفكير الفلسفي والدراسة الفلسفية لا تكمن في معرفة الآراء فقط، ولا رصد الظواهر فقط، بل معرفة الأسباب التي تجعل ظروفاً معينة تلد هذه الأفكار أو تلك الآراء، وذلك بأن نمضي من الواقع إلى الأفكار لا من الأفكار إلى الواقع [5]. وبالتأكيد أن هذا القول الأخير بالذات يعبر عن رفض لأساس الفلسفات المثالية في إطارها العام، ولكن مع ذلك، وكما سنرى لاحقاً، فإن الآلوسي لا يرفضها في سياقها التاريخي، بل يطلب عدم إهمالها وتجاهلها في الدرس والتحليل والتاريخ للفلسفة. وينبه الآلوسي، في ما يتعلق بالعلاقة بين الأفكار الفلسفية وجذورها الاجتماعية، إلى أنه ليس من السهل دائماً معرفة الجذور والمواقف الطبقية الكامنة خلف الأفكار، وإلى أن ذلك يعتمد على كيفية احتساب علاقة الاصطفاف أو الصراع بين قوى التجديد والمحافظة في تقييم الأفكار، فضلاً عن أن الفيلسوف قد لا يعي وقوفه الطبقي وتحزبه إلى جانب القوى الطبقية المتصارعة [6]. والفلسفة دوغماتية وهذا جزء من طبيعتها وكذلك التحزب، وهي بدون هذا لا تستطيع أن تكون برنامج عمل وسلوكا باتجاه معين، لأنها لو طرحت كمجرد موقف ليس فيه أي تقويم أو اصطفاف أو تنبؤ أو تحبيذ "لما سيكون" أو نقد وتوجيه "لما كان" أي ما يسمى بالموضوعية الخالصة والتي توجد بأكبر نصيب ونسبة في العلوم الموضوعية كعلوم الطبيعة، لما كان ها هنا فلسفة بل علم، والأهم لما كانت دافعاً لأي سلوك عملي حياتي [7]. وهنا تظهر مفارقة يصفها الآلوسي بأنها من أعجب العجب وهي: إن الفلسفة، بالرغم من كونها "دوغماتية" ومتحزبة، فهي مع ذلك الحقل الوحيد الذي يعلمنا "اللادوغماتية" والمرونة وعدم التحزب. ولكن الآلوسي ينفي وجود أي تناقض في هذا، ويعزو ذلك إلى النظرة الجزئية؛ فنحن عندما ننظر إلى كل مذهب فلسفي على حدة وبحد ذاته، نجده متعصباً لنفسه ولوجهة نظره، لأن هذا من طبيعته. ولكننا لو نظرنا إلى صراع النظم الفلسفية، أي إلى تاريخ الفلسفة لوجدناه مدرسة بل المدرسة الوحيدة التي تعلمنا سعة الأفق والنظرة متعددة الجوانب، وتقليب الأمر على أكثر من صورة، وأن في الشيء، مهما ظهر واضحاً، جوانب أخرى. وهكذا فحين ننظر إلى كل فلسفة معزولة عن سواها نجدها "دوغما"، وحين ننظر إلى تاريخ الفلسفات نجده ميداناً يعلمنا عكس ذلك تماماً [8].

ومن النقطة الآنفة الذكر في أعلاه، أود أن أشير إلى مسألة قلما تنبه إليها دارسو المفكر الآلوسي وهي: أنه يفرق بين موقف الفيلسوف وموقف مؤرخ الفلسفة أو دارس

الفلسفة؛ فالأول، كما يرى الآلوسي، متحيز وطبقي حتماً ودوغماتي، بينما الثاني، دارس الفلسفة ومؤرخها، عليه أن يكون محايداً قدر الإمكان وغير دوغماتي. فالفيلسوف يتأثر كما ذكرنا بظروفه الاجتماعية وانتمائه الطبقي، شعر بذلك أم لم يشعر، وقصد أم لم يقصد، بينما الدارس للفلسفة والباحث فيها والمؤرخ لها ينبغي أن يستوعب تأثير تلك الظروف في الفيلسوف ليقدم صورة شاملة عن فلسفته وتفسيراً متكاملاً لها، وفي الوقت ذاته يتخلص هو من تأثير هذه الظروف والمحددات الاجتماعية، سواء أسلباً أم إيجاباً، في قراءته لتلك الفلسفة وحكمه عليها. وما منهج الآلوسي التاريخي الجدلي التكاملي إلا تطبيق لهذه الشروط التي يضعها على كاهل الباحث الفلسفي، وهذا مما يرى أنه يميز منهجه عن المناهج الأخرى في قراءة الفلسفة والفكر. ومنهجه هذا يقتضي، كما يبيّن، موقفاً محايداً من النصوص وأمانة في فهمها، وليس المقصود بالحياد عدم الانحياز، بالمعنى الذي يعانيه المتعامل مع مسألة رياضية خالصة، ذلك أن الفلسفة متحيزة بطبيعتها لأنها تتضمن جذوراً اجتماعية ومعرفية، وبالتالي فهي طبقية حتماً... وحتى مدعي الحياد الفلسفي، أو الوقوف بين المثالية والمادية هم في واقع أمرهم مع هذا الطرف أو ذاك في المحصلة الأخيرة. وهو إنما يتحدث عن الموضوعية في تاريخ الفلسفة في أحسن أحوالها وظروفها عند تهيؤ أسباب هذه الموضوعية بقدر الطاقة والإمكان[9].

ولذلك نادراً ما نجد الآلوسي ينتقد ويخطئ فيلسوفاً ما، وبخاصة في ما يتعلق بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فهو، على سبيل المثال، قرأ الفارابي قراءة تستوعب ظروفه التاريخية من جميع جوانبها ولم يخطئه ويقول بفساد نظريته في الفيض، وفسر موقف الغزالي وبرر تنوع مواقفه واختلاف آرائه، بقدر ما انتقد وخطّأ كثيراً من الباحثين ودارسي الفكر الفلسفي العربي الإسلامي على قراءاتهم المنحازة والأيديولوجية والتجزيئية. فلقد انتقد الآلوسي القراءة التجزيئية والانتقائية لدى باحثين ودارسين عرب مثل زكي نجيب محمود في كتابه (تجديد الفكر العربي)، والطيب تيزيني في (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط)، وحسين مروة في (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) ، ومحمد عابد الجابري في (نحن والتراث)، وحسن حنفي في بحثه (موقفنا الحضاري). وبالنسبة إلى السلفيين والأصوليين فهي، كما يرى، سمة عامة تقريباً [10]. ولكل فلسفة وعصر وزمان ظروفه ولغته ومصطلحه، ونقل أو تفسير المصطلح بلغة عصر آخر شيء خطر ومضلل، ويحتاج إلى استقصاءات واحترازات كثيرة. وهذا هو أحد أسباب أخطاء بعض دعاة فهم الماضي من خلال الحاضر، سواء كانوا سلفيين أم ماركسيين أم من أية مدرسة كانوا [11]. ومن المنطلق نفسه يرفض الآلوسي المقارنات والمقاربات بين فلسفات واتجاهات مختلفة زمنياً ومكانياً ويرى أنها أخطاء المنهج

التجزيئي. ويأتي بأمثلة عن هذه القراءات التجزيئية الخاطئة للفكر العربي الإسلامي من بعض الباحثين ومؤرخي الفلسفة، مثل نظرية الخلق المتجدد عند الأشاعرة وإرجاعها إلى الهنود، وإرجاع المذهب الذري عند المتكلمين المسلمين والرازي إلى ديمقريطس وأبيقور، ومقارنة مسائل أصل العالم والزمان بنقائض كانت، ونفي السببية عند الأشاعرة بفكر هيوم ومالبرانش، وفكرة (ليس بالإمكان أحسن مما كان) عند المسلمين بليبنتز[12].

ومن جهة أخرى، وانطلاقاً من منهجه التاريخي الجدلي وقراءته العلمية لتاريخ الفلسفة، يرفض الآلوسي طرح بعض الفلسفات جانباً وإقصاءها تحت ذريعة أنها مثالية وأنها مجرد تلفيقات. فنظرية المثل الأفلاطونية، مثلاً، والتي تضع العالم العقلي والمثل المجردة في عالم فوقي خالص قائم بذاته، وتعتبر الأشياء المحسوسة مجرد نسخ مشوهة عن ذلك العالم الحقيقي، قد تكون خاطئة ولكنها تعبر عن موقف أفلاطون واصطفافه الطبقي والاجتماعي والمعرفي، وقد أوضح كثيرون الخلفية والدوافع السياسية والاجتماعية التي وراءها، وعلى وجه الخصوص مقاومته للتغيير والفكر السوفسطائي النسبي والدفاع عن الوضع الإثيني القائم آنذاك، فالتغيير شر هكذا يصرخ كل شيء في موقف أفلاطون [13]. وفضلاً عن ذلك، هناك جانب إيجابي في هذه النظرية أسهم في تطور مسار الفكر الفلسفي، وهو أن البحث عن الماهيات وراء الظواهر والمحسوسات والبحث عن الثابت وراء المتحرك هو أمر كان لا بد منه، إذا أردنا معرفة الأشياء وتصنيفها واكتشاف القانون محل الظواهر العابرة ، وهذا ما أنجزه كل من أفلاطون وأرسطو. وهكذا فإن خدمة أفلاطون "المثالي جداً" تعادل بل تتجاوز خدمات هيرقليطس أو السوفسطائيين في جانب آخر من الصورة، كما يعبر الآلوسي [14].

وكذلك بالنسبة إلى نظرية الفيض عند الفارابي، فعندما يقرأها الآلوسي برؤية جديدة ضمن منهجه التاريخي، يأخذ بنظر الاعتبار الدوافع الاجتماعية والسياسية لها. وتتركز في تفسير مشكلة الشر، فالوضع الاجتماعي الطبقي العبودي سواء في زمن أفلوطين أو الفارابي، أفرز بناءه الفكري المبرر له، ونظرية الفيض تقدم تبريراً للشر وللظلم البشري وللكوارث الطبيعية أيضاً باعتبار أن كل ذلك من مبررات وجود الكون ككل، وباعتبار أن الشر هو نقص الخير المفاض لابتعاده عن مركز الإشعاع أي عن الله، باعتباره شراً عرضياً مثل المطر يغرق عنه إنسان، فهو خير كثير لا يمكن أن يحجب من أجل ضرر صغير يقع عرضاً[15]. وفي هذا الخصوص يقابل الآلوسي بين رأيين ويقول إنه إذا كان الجدل قائماً في أيهما انعكس في الآخر: هل سياسة الفارابي انعكاس لميتافيزيقاه، كما يرى روزنتال ومدكور أم إن نظرية الفيض هي انعكاس للوضع السياسي، الخليفة والحكومات المستقلة في الأمصار، كما يرى جميل صليبا بحيث أوحت بفكرة الله الواحد والعقول الفعالة

شبه المستقلة في الكون، أو لإعطاء الإمام صفة خاصة كما يرى كامل حسين. ويجيب الآلوسي بأنه يرى أن القولين صحيحان، ذلك أن الفكر محكوم بعدة عوامل متشابكة وعديدة[16]. وإذا جاز لنا أن ننقد هنا أستاذنا، كما علمنا هو، فإننا نقول إن في حكمه الأخير ثمة إشكالاً، ويوقع القارئ في بعض الحيرة؛ فكيف يكون كلا القولين صحيحاً، أليس يحيل هذا إلى دور منطقي؟ أي أن يكون كل منهما انعكاساً في الآخر، وأن يكون كل منهما سبباً للآخر. ثم إن العوامل الأربعة التي نقلها عن كيللي وكوفالزون والتي تحكم الفكر الفلسفي لأي فيلسوف[17]، لا توصل إلى ما قاله، بل إنها كما يبدو تعضد الرأي الثاني الذي يقول بان نظرية الفيض هي انعكاس للوضع السياسي في عصر الفارابي، وهو رأي تبناه الآلوسي في دراسته لهذه النظرية بحسب منهجه التكاملي. وأخيراً نقول إن المقابلة بين هذين القولين فيها شيء من الإشكال؛ فالرأي الأول يقصد بالسياسة فلسفة الفارابي السياسية، أما الثاني فيقصد بالسياسة الوضع السياسي للأمة الإسلامية آنذاك.

ويدعو الآلوسي كذلك إلى التاريخية في البحث الفلسفي، والتي تعني بالنسبة إليه لا البحث عن جذور الأفكار فقط، بل ووضعها في موضعها الصحيح من حركة الفكر ومسار الأشياء عند التقويم. وهكذا فإن الفكرة لا تقوّم بشكل مطلق، وإنما من خلال علاقاتها بأشياء محددة وعلى أساس مساعدتها على مجيء الجديد أو المحافظة على القديم. وعلى هذا فإن مكيافيللي يقوّم عالياً، لأنه ساعد بكتابه "الأمير" على توطيد سلطة الملوك والأمراء في وجه النظام الإقطاعي والعمل على تقويضه. وما فعله هيغل بهذا الصدد مهم جداً، فهو، بالرغم من منطلقاته المثالية الخاطئة استطاع أن يكشف عن العلاقة الضرورية التي تربط شتى المذاهب والأفكار الفلسفية، وعن التوارث والاستمرارية في تطورها، فلا يغدو تاريخ الفلسفة حشداً عشوائياً للآراء والمذاهب، بل رصد للعملية المعرفية في مسيرتها التاريخية، وهذا أمر تابعه عليه مفكرون جدليون بعد أن تركوا منطلقاته المثالية ومذهبه وطوروا منهجه الجدلي[18]. وعلى هذا، فالآلوسي يؤكد أنه، بالرغم من دعوته إلى فلسفة علمية ذات بعد تاريخي اجتماعي جدلي، واعتباره المثالية في الفلسفة نظرة غير علمية إلى العالم، لا يرى من الصواب الحكم على الفلسفات المثالية بأنها لا تعدو كونها مجرد هراء وهروب وخطأ، فهذا الموقف، كما يقول، لا يقفه إلا جاهل بتاريخ الفلسفة وتاريخ المعرفة عموماً، وبقانونيات ظهور الأفكار والمنظورات الفردية[19]. فالنظم الفلسفية، مثالية كانت أم مادية، ليست معتقدات منعزلة أو إفرازات فردية حرة، وكأنها أكاذيب أو تلفيقات، بل هي، على العكس، أنظمة فكرية لها أساسها ودواعيها. ولا يمكن أن تدرس على أساس أنها خطأ أو صواب، وإنما على أساس معرفة الحالة الموضوعية التي دعت إليها، ومعرفة أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى

المرتبطة، ثم بمعرفة أسلوب الحياة الذي تكشف عنه تلك الأنظمة والمواقف الفكرية[20].

إنّ الآلوسي، بالرغم من ميله إلى الفكر المادي الماركسي، لم يكن مفكراً أيديولوجياً، أي لم يقرأ الفلسفة، والفلسفة الإسلامية بوجه خاص، بمنظار أيديولوجي، بل على العكس، هو انتقد كما رأينا، الذين فعلوا ذلك ويرى أن قراءاتهم جاءت مغلوطة وأحكامهم كانت متعسفة. فمع إمكانية الفهم المتعدد للنص وفتح المجال للتأويلات، إلا إنه ينبغي كمنهج مشترك احترام النص بدراسته دراسة موضوعية حسب زمانه وحسب لغة زمانه، ومن خلال كلية النص أي عدم اقتطاعه عن النصوص الأخرى[21]. وطبقاً إلى هذه الرؤية، يؤكد الآلوسي، مختلفاً عن كثير من الباحثين الذين يجمعه بهم الفكر المادي، ويكرر أنه لا يوجد بين الفلاسفة المسلمين فيلسوف مادي واحد [22]، بل أنه لو لوحظ الاستقطاب بين المادية والروحية لوجد أن الفلاسفة المسلمين هم العقبة الفكرية أمام المذاهب المادية في تاريخ الحضارة الإسلامية، لأنهم مكنوا للمذهب الروحي – بما فيه الأديان – الأسس العقلية التي تمكنه من الدفاع والهجوم بوجه المذاهب الإلحادية والمادية البحتة مهما كان حظ هذه الأسس من الضعف أو القوة. ولولا هذه الفلسفات – وعلم الكلام جزء منها – لكان من السهل على الماديين ترويج مذاهبهم وقد سلّحوها بالأدلة وجمعوا لها أسباب الأخذ بها ما وسعهم ذلك[23].

وبالرغم من أن أستاذنا الآلوسي يؤكد ربط الفلسفة بالمجتمع والحياة، فإنه يحذّر في الوقت نفسه، من أن يكون هذا الربط مغلوطاً. فهو يأخذ على الذرائعية، وعلى وليم جيمس مثلاً، أنها لم تكن تهتم بالحقيقة والنظرة الصحيحة، بل اعتبرت أن مقياس الفلسفة الصحيحة هو ما يترتب عليها من رضا وطمأنينة حتى لو كانت مبنية على الخرافة والجهل وإعادة الفروض الميتافيزيقية التي أنهاها تطور العلم والنقد الفلسفي. كما ينتقد من هذا الباب أيضاً، فلسفات الحدس والجوانية والخبرة الروحية على النمط البرجسوني؛ إذ توضع هذه الحدوس والممارسات بديلاً عن العقل والعلم والموضوعية[24].

وأخيراً، نقول إن المفكر حسام الآلوسي، مع أنه قدم في كتاباته انتقادات لنظرات وجودية ووضعية وبراغماتية وشكية ولا أدرية ومثالية ذاتية وتشاؤمية ومحافظة، يدعو إلى الاتصال بالفكر العالمي وبوعي وبصيرة في جميع عصوره، فلا بد من وجود هذه الفلسفات في الساحة الثقافية دون قيد أو شرط [25]. أي يمكن القول إن علينا أن نفتح أبوابنا ونوافذنا لجميع الفلسفات والأفكار بدون شرط، ولكن في الوقت ذاته علينا أن نرتب منزلنا ونؤسس داخله بشرط هو النقد والموضوعية واستيعاب واقعنا الاجتماعي وظروفنا التاريخية. وربما يكون هذا هو الإرث الذي أراد المعلم الآلوسي أن نحمله، والطريق الذي تمنى علينا أن نكمله.

الهوامش:

1- د. حسام الدين الآلوسي: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ، 1992، ص10.
2- المصدر نفسه ، ص47.
3- د. حسام الآلوسي: الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد ، 1990 ، ص116.
4- دراسات في الفكر الإسلامي ، ص12.
5- المصدر نفسه، ص11.
6- المصدر نفسه، ص12 - 13.
7- الفلسفة والإنسان، ص121.
8- الفلسفة والإنسان، ص121 - 122.
9- دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص19.
10- د.حسام محي الدين الآلوسي: العقلانية ومستقبلها في العالم العربي، دار القدس، عمان، 2011، ص27.
11- د.حسام محي الدين الآلوسي: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دوريات آفاق عربية، العدد 2 مايس1985، ص81.
12- المصدر نفسه، ص84 - 86.
13- الفلسفة والإنسان ص120 - 121.
14- الفلسفة والإنسان ص174.
15- دراسات في الفكر العربي الإسلامي ص132.
16- دراسات ص132.
17- دراسات ص124.
18- الفلسفة والإنسان ص174.
19- الفلسفة والإنسان ص171.
20- الفلسفة والإنسان ص172.
21- العقلانية ومستقبلها في العالم العربي ص27.
22- العقلانية ومستقبلها في العالم العربي ص17.
23- د.حسام الدين الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 1986 ، ص12.
24- الفلسفة والإنسان ص118 - 119.
25- الفلسفة والإنسان ص165.

مقـــــالات

في الذكرى السنوية الثالثة والستين لثورة 14 تموز 1958
(2-1)

د .كاظم حبيب
باحث، أستاذ جامعي متقاعد

من أجل فهم طبيعة ثورة 14 تموز 1958 والعوامل والقوى ذات المصلحة بها وتلك التي فجرتها ومسيرتها النضالية ومنجزاتها، ومن ثم انتكاستها فسقوطها، لا بد من التعرف الى طبيعتها وبنيتها الاجتماعية والسياسية الحاضنة التي نشأت فيها تلك العوامل وتبلورت ثم قادت موضوعياً إلى الانتفاضة العسكرية، ومن ثم تحولها بسرعة فائقة إلى ثورة شعبية عارمة. وهذه الحاضنة هي المجتمع ونظام العلاقات الاجتماعية الذي ساد في الولايات الثلاث بغداد والبصرة والموصل في أعقاب خلاصها في نهاية الحرب العالمية الأولى من الظلمتين: القهر الاستعمار السياسي والعسكري، ومن التخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي العثماني، ووقوعها في الوقت ذاته تحت السيطرة الاستعمارية البريطانية، التي فتحت، رغم كل شيء وسواء شاءت بريطانيا أم أبت، نافذة هواء وفسحة نوعية مقننة لشعب العراق على العالم الغربي، لا سيما الحضارة والثقافة الحديثة ـ التي كانت منغلقة عليها منذ قرون كثيرة. فما هي تلك العوامل؟

العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلاقات الدولية التي فجرت ثورة الرابع عشر من تموز/ يوليو 1958.

تشير معطيات واقع العراق حينذاك إلى أن ثورة العشرين، التي تأثرت بالحراك الثوري الإيراني، المشروطية 1905 والروسي 1905 ، وثورة أكتوبر الاشتراكية والحراك السياسي القومي لحزب العهد ضد الحكم العثماني، لم تنجح في طرد القوات البريطانية، رغم حجم الضحايا الكبير (6000) شهيد الذي قدمته قوى الثورة، وهم الفلاحون الفقراء وأبناء العشائر ، ولكنها نجحت في إفشال خطة بريطانيا في جعل العراق، كالهند، جزءاً

من التاج البريطاني وأجبرتها على القبول بإقامة الدولة العراقية الجديدة في ضوء مؤتمر القاهرة عام 1921 برئاسة وزير المستعمرات البريطاني ونستون تشرشل، مع تأمين خمس مسائل كضمانات لهيمنة بريطانيا على العراق:

1) قبول حلفاء بريطانيا في بغداد بفرض الانتداب البريطاني على العراق من جانب مجلس عصبة الأمم ، 2) القبول بالشريف فيصل بن الحسين، شريف مكة ، ملكاً على العراق ، إذ كان الحسين وأبناؤه حلفاء بريطانيا في الحرب العالمية الأولى ضد الدولتين الألمانية والعثمانية، 3) القبول بنخبة الضباط الشريفيين بتشكيل الحكومات المتعاقبة قبل وضع وإقرار دستور عام 1925 وبعده ، وهم ضباط ومن ذوي الرتب المتوسطة والتربية والتعليم العسكريين والفكر العثماني المتشدد ، 4) الموافقة على عقد اتفاقية النفط الطويلة الأمد مع كارتل النفط العالمي ومنحه الحق بالتنقيب عن النفط على كل مساحة العراق تقريباً ، 5) مواصلة التفاوض ثم عقد معاهدة 1930 ذات الأهداف السياسية والعسكرية والاقتصادية والمالية ، بما يضمن مصالح وهيمنة بريطانيا على العراق بوجود قوات عسكرية بريطانية في معسكرين لها هما الحبانية والشعيبة .

من الجانب الآخر ضمنت بريطانيا للعراق أربع مسائل جوهرية:

1) التخلي عن فكرة اعتبار العراق جزءاً من التاج البريطاني والقبول بإقامة الدولة العراقية الملكية الدستورية ، 2) وضع دستور (قانون أساسي) مدني ديمقراطي حديث في عام 1925، تضمن اعتبار العراق دولة ملكية دستورية وبرلمانية ديمقراطية ومجلسين للنواب والأعيان وحكومة تنتخب من قبل البرلمان والسيادة للشعب . 3) موافقة عصبة الأمم على جعل ولاية الموصل جزءاً من أراضي الدولة العراقية ، والتي كانت تعني أقضية الموصل وكركوك واربيل والسليمانية، ورفضت مطالبة الدولة التركية الحديثة بهذه الولاية، 4) تشكيل القوات المسلحة العراقية ، الجيش والشرطة بشكل خاص.

خلال فترة الانتداب 1921 - 1932 وما بعدها عملت وزارة المستعمرات البريطانية بشكل مباشر وغير مباشر، ومع حلفائهم الحكومات العراقية المتعاقبة ، التي تشكلت حتى قبل تأسيس الدولة في 1921 حتى سقوط الدولة الملكية عام 1958، على تكريس علاقات شبه استعمارية عبر الانتداب البريطاني ، وما بعده عبر المستشارين والسفارة البريطانية والاتفاقيات المعقودة من جهة، وعلى تكريس العلاقات الإنتاجية شبه الإقطاعية في الريف والمجتمع العراقي، لا سيما بعد إقرار قوانين الأرض التي سنت عبر الخبير البريطاني ارنست داوسن في أعوام 1932/ 1933 لصالح شيوخ العشائر والمتجاوزين على مساحات واسعة من الأرض الزراعية التي كانت تستخدم قبل ذاك وفق العلاقات الأبوية (التي هي مشاعة بين أفراد القبيلة)، التي أصبحت بعدها ملكاً طابو أو أرضاً أميرية منحت باللزمة لشيوخ العشائر وغيرهم من جهة ثانية. كما تضمن الدستور فقرة مخلة بالحياة الديمقراطية تؤكد أن الإسلام هو دين الدولة العراقية، في حين أن الدولة شخصية اعتبارية لا دين لها ولا

مذهب في بلد متعدد الديانات والمذاهب من جهة ثالثة، ثم بدأ تلاعب بريطانيا والعائلة المالكية والفئات والنخب الحاكمة بمواد الدستور والانتخابات والتجاوز عليهما لصالح بريطانيا والعائلة المالكة والفئات المالكة لوسائل الإنتاج، وضد مصالح الشعب وإرادته.

فمنذ نهاية العشرينيات وبدية الثلاثينيات بدأت التناقضات الاجتماعية والصراعات السياسية بالظهور على سطح الأحداث بين قوى وطنية جديدة وقوى الضباط الشريفيين وملاك الأراضي والكومبرادور التجاري ومجموعة من المثقفين الأفندية الذين ارتبطوا بالحكم، إضافة إلى العائلة المالكة. وقد تجلى ذلك في بروز ثلاثة تيارات فكرية وسياسية عراقية:

1) تيار وطني ديمقراطي معارض وجد تعبيره في الحزب الوطني لمحمد جعفر أبو التمن، وجماعة الأهالي لكامل الجادرجي، وجماعة الإصلاح الاجتماعي لمجموعة الأهالي مع عبد الفتاح إبراهيم وعبد الله إسماعيل البستاني وشقيقه عبد القادر البستاني، ثم برزت بفترة مبكرة الحلقات والخلايا الشيوعية في الناصرية والبصرة وبغداد وتشكيلها "جمعية مكافحة الاستعمار والاستثمار" التي تحولت في العام نفسه 1934/ 1935 إلى الحزب الشيوعي العراقي بقيادة عاصم فليح وقاسم حسن وسلمان يوسف سلمان (فهد)، حيث أصبح فهد فيما بعد هو القائد والباني الفعلي للحزب الشيوعي العراقي.

ثم 2) التيار الثاني وهم القوميون العرب الذين شكلوا في عام 1935 نادي المثنى بن حارثة الشيباني حيث تبنى هذا النادي الفكر القومي اليميني المتطرف والذي اقترب وعزز علاقاته بالحزب النازي والدولة النازية في المانيا ، ومنظمة الجوال العربي القومية، ثم حزب الشعب القومي السري الذي أسسه رشيد عالي الكيلاني ومحمد أمين الحسيني، مفتي القدس ، الذي كان قد هاجر من فلسطين إلى العراق في عام 1939، والعقداء العسكريين الأربعة الذين شاركوا في بانقلاب مايس 1941 (صلاح الدين الصباغ، كامل شبيب، محمود سلمان وفهمي سعيد).

و3) التيار المحافظ الذي واصل تشكيل الحكومات المتعاقبة حتى سقوط الملكية، وتمثل بالضباط الشريفيين وجمهرة من المثقفين الجدد (الأفندية) وبعض الأسر العراقية المعروفة وفئة الإقطاعيين وكبار ملاك الأراضي الزراعية والكومبرادور التجاري، إضافة إلى العائلة الهاشمية المالكة. ثم تجلى في تنفيذ انقلابين عسكريين هما انقلاب الجنرال بكر صدقي العسكري 1936 واغتياله عام 1937 في الموصل، وانقلاب رشيد عالي الكيلاني والعقداء الأربعة القومي في مايس/ أيار 1941. وكلاهما فشلا في تحقيق ما كانا يسعيان إليه. وكان لمشاركة أعضاء نادي المثنى القومي وتأثير الفكر الألماني النازي عبر السفير الألماني الدكتور فريتز غروبا في الفترة بين 1935 - 1939 دور بارز في ما حصل في انقلاب مايس 1941. وقد ركز غروبا دعايته ضد بريطانيا وسياستها في العراق من جهة، وضد اليهود من منطلق الفكر العنصري للدولة الألمانية، وكان غروبا نفسه من أتباع الماسونية مع تبعيته وإخلاصه للنظام النازي.

وبسبب تنامي نشاط الأحزاب والقوى السياسية ومعارضتها لسياسة السلطة التنفيذية وتفاقم الأوضاع المتردية شددت الحكومة من إجراءاتها المناهضة للقوى الوطنية المعارضة، ومنها بشكل خاص نشاط الحزب الشيوعي العراقي للأسباب التالية:

1) لقد حمل الحزب الجديد حينذاك فكراً جديداً تجلى في مناهضته الصارمة للاستعمار والإقطاع والهيمنة الأجنبية والتقاليد البالية ومناداته بالاستقلال والسيادة الوطنية والحياة الديمقراطية وحمله شعار حق تقرير المصير للشعب الكردي في صدر جريدته "كفاح الشعب"، إضافة إلى تبنيه بعد ذاك شعار "وطن حر وشعب سعيد".

2) ابتعاده عن الاتجاهات القومية المتعصبة والدينية والطائفية، وتأكيده شعار المواطنة الواحدة والمتساوية لكل العراقيات والعراقيين ودعوته لتحرير المرأة. وفي هذا واصل الحزب تراث الحلقات الماركسية وجماعة "الصحيفة" ورئيسها حسين الرحال في النضال من أجل حقوق المرأة والأفكار الاشتراكية منذ عام 1924.

3) وخلال فترة وجيزة أصبح الحزب الشيوعي يقف على أرضية نضالية صلبة وحصل على تأييد شعبي واسع، كما برز نشاطه السياسي في القوات المسلحة، حيث تم اكتشاف واعتقال 400 مواطن من الجنود والضباط وتقديم والحكم على 22 منهم بأحكام مختلفة، وبعضهم حكم عليهم بالإعدام ثم خفف الحكم إلى السجن.

إنّ كل ذلك قد أصاب الفئات المالكة لوسائل الإنتاج والنخب الحاكمة والسفارة البريطانية والعائلة الهاشمية المالكة بهلع شديد، فأصدروا في عام 1938 في مجلس النواب تعديلاً لقانون العقوبات البغدادي يقضي الحكم بالسجن على من يتبنى ويروج الفكر الشيوعي، وحتى حكم الإعدام بحق من يعمل منهم في القوات المسلحة. وكان هذا أول تجاوز فظ وشرس على الدستور العراقي وحرية الفكر والتنظيم. كما حصل التجاوز الثاني بتزوير الحكام المستمر لكل الانتخابات العامة لصالح مرشحي الفئات الحاكمة من أبناء شيوخ العشائر وكبار الملاكين والكومبرادور التجاري وأفندية الحكم. أما التجاوز الثالث فظهر في التمييز بين المواطنين بسبب دينهم. فقد أصدر وزير الاقتصاد والمواصلات، أرشد العمري في عام 1934 قراراً قضى بفصل (150) موظفاً من يهود العراق من وزارته واستبدالهم بموظفين مسلمين. ولم يكن لديه أي سبب غير كراهيته لليهود. كان ذلك في فترة وزارة علي جودت الأيوبي. أما المخالفة الكبيرة الأخرى فكانت عدم تنفيذ الملك فيصل والحكومات العراقية المتعاقبة للاتفاق الذي تم بينهما وبين مجلس عصبة الأمم بضمان الحقوق القومية للشعب الكردي ، ومنها المساواة في الحقوق والواجبات والحقوق الإدارية والثقافية والتعلم باللغة الكردية كلغة ثانية... الخ. مما دفع الكرد إلى التنادي للنضال ضد سياسات الحكم الملكي المعادية لحقوق الشعب الكردي.

وخلال الفترة بين 1935 - 1941 لم تتصد الحكومة العراقية لنشاط السفير الألماني ودعاية السفارة الألمانية في العراق وللقوى اليمينية المناهض لليهود وتشويه

سمعتهم عالمياً ما أدى إلى مزاج مناهض لليهود في أوساط شعبية جاهلة أو متعصبة دينياً وقومياً، ما ساهم في توفير الأجواء المناسبة لما حصل في اليومين الأول والثاني من حزيران/ يونيو عام 1941 ، في أعقاب استسلام القوات العراقية للقوات البريطانية وفشل انقلاب الأول من مايس/ أيار 1941، إذ شنّت كثرة من الرعاع والجنود الخائبين العائدين من جبهة القتال ضد الإنكليز، وكذلك القوميين والمتدينين المتطرفين الكارهين لليهود، حملة ظالمة ضد اليهود في مناطق سكناهم ومحالهم التجارية، ما أدى إلى استشهاد 144 مواطنة ومواطناً عراقياً من أتباع الديانة اليهودية، وغالبيتهم من الذكور. وكانت جريمة نكراء أطلق عليها بـ"فرهود اليهود" أو بـ"فاجعة اليهود"، كما حصل نفس الفرهود في البصرة دون أن تقع جرائم قتل. وفي حينها دان الحزب الشيوعي هذه الجريمة بشدة وشجب المعاملة السيئة التي مارستها حكومة الانقلاب قبل ذاك ضد اليهود بفعل الدعاية النازية الألمانية والقوى القومية اليمينية المتطرفة برسالة وجهها فهد لرئيس الحكومة رشيد عالي الكيلاني.

في عام 1939 عاد الرفيق فهد من دراسته في الاتحاد السوفييتي ماراً بفرنسا ، ليواجه بعض المصاعب الفكرية والتنظيمية ويعمل على معالجتها والتحضير لعقد المؤتمر الوطني الأول للحزب بهدف إقرار برنامجه السياسي ونظامه الداخلي. وأكثر المشاكل التي واجهته خلال سنوات الحرب العالمية الثانية كانت في بروز عدد من التكتلات والانشقاقات في صفوف الحزب الشيوعي التي قادها مثقفون شيوعيون. منها مثلاً انشقاق القاص العراقي ذنون أيوب في عام 1942 وإصداره جريدة إلى الأمام، ثم انشقاق عبد الله مسعود القريني وجماعة معه في عام 1943 وإصداره جريدة الشرارة الجديدة ، ثم تكتل مجموعة من الشيوعيين اليهود مع جماعة الشرارة وإلى الأمام، وإصدارهم جريدة وحدة النضال، ثم رابطة الشيوعيين في عام 1944 لصاحبها داود الصائغ وإصداره جريدة العمل. وقد دفع هذا الواقع الرفيق فهد إلى إصدار كُراسه المعروف "حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية" سعى فيه إلى تأكيد جملة من المبادئ الماركسية والأممية الشيوعية على وفق الفهم السابق من جهة، ومهمات النضال الوطني لحزب شيوعي يمثل الطبقة العاملة العراقية وكادحي الريف والمثقفين الثوريين بشكل خاص وفي مرحلة النضال لتحقيق التحرر الوطني من جهة أخرى. كما عجَّل بعقد المؤتمر الوطني الأول عام 1944 وكونفرنس الحزب الأول عام 1945، ومع ذلك ظهرت حركات يسارية وانشقاقية بعد ذلك أيضاً، منها مثلاً لجنة التعاون بقيادة عبد الرحيم شريف، وجماعة الحقيقة بقيادة غضبان السعد، واللجنة الوطنية الثورية بقيادة زكي خيري، وجماعة رابطة الشيوعيين بقيادة داود الصائغ، ثم جماعة النجمة بقيادة أكرم عبد القادر وجماعات أخرى. لقد نجح فهد في تصفية كثرة من تلك التكتلات ويحقق وحدة الحزب وينشطه جماهيرياً، بحيث تسنى له قيادة النضال الوطني، رغم صغر الحزب ، إذ لم يكن قد مضى على تأسيسه سوى عقدٍ ونيف، وجعل منه حزباً جماهيرياً موثوقاً به ومقبولاً ومنشوداً في الحياة السياسية

العراقية المعارِضة لنظام الحكم الملكي وسياساته الرجعية.

أثناء الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها نشأ مناخ ديمقراطي عام في العالم نتيجة انهيار واستسلام النظم السياسية لدول المحور الثلاث (المانيا النازية وإيطاليا الفاشية والعسكرية اليابانية)، إذ هبت معها نسائم المناخ الديمقراطي الدولي الجديد على العراق لتنطلق حركة ديمقراطية واسعة شملت نسبة مهمة من سكان المدن، لاسيما العاصمة بغداد. فتشكلت أحزاب ديمقراطية، منها: الحزب الوطني الديمقراطي (كامل الجادرجي) وحزب الشعب (عزيز شريف) ، وحزب الأحرار (داخل الشعلان) ، والحزب الوطني (سعد صالح)، وحزب الاتحاد الوطني (عبد الفتاح إبراهيم ومحمد مهدي الجواهري)، وحزب التحرر الوطني (حسين محمد الشبيبي)، وحزب الاتحاد الشعبي (بتوحيد حزبي الشعب والاتحاد الوطني)، إضافة إلى عصبة مكافحة الصهيونية (يوسف هارون زلخة). كما تأسس الحزب الديمقراطي الكردي عام 1946 برئاسة ملا مصطفى البارزاني ومجموعة من المنظمات الماركسية في كردستان العراق مثل منظمة أمل وشورش وحزب روزكاري كرد (خلاص الكرد) من أعضاء شيوعيين ومنظمة هيوا ومستقلين، والحزب الشيوعي الكردستاني (حمزة عبد الله وصالح الحيدري). وفي التيار الثاني برز حزب الاستقلال (محمد مهدي كبة) والإخوان المسلمين (محمد محمود الصواف)، مع استمرار وجود التيار المحافظ الحاكم الذي تبلور في ما بعد بحزبين هما حزب الاتحاد الدستوري (نوري السعيد) وحزب الأمة الاشتراكي (صالح جبر).

وقد حصل العديد من هذه الأحزاب على حق العمل العلني، في حين حرم بعضها الآخر ومنها بشكل خاص حزب التحرر الوطني الذي اعتبر واجهة للحزب الشيوعي العراقي، كما منحت عصبة مكافحة الشيوعية إجازة العمل الرسمي ثم سحبت أجازتها وقدم قادتها لمحاكمة قرقوشية. وفي هذه الفترة نهض الحزب الشيوعي العراقي بدور كبير بقيادة الرفيق فهد وعمل قبل اعتقاله على تعزيز نشاط الحزب والتوسع جماهيرياً وفي أوساط المثقفات والمثقفين من كل الاختصاصات، ثم دفع باتجاه إنشاء وتطوير النقابات ومنظمات المجتمع المدني ومنها اتحاد الطلبة واتحاد الشبيبة، ومن ثم في ما بعد حركة السلم الوطنية والحركة النسوية العراقية. وقد تبنت القوى الوطنية مطالب شعبية مهنية ووطنية طرحتها في الساحة السياسية العراقية مثل: مكافحة البطالة والفقر، التنمية الاقتصادية والتصنيع، حل مشكلة الأرض الزراعية والهجرة الفلاحية، تعديل اتفاقية النفط مع الكارتل العالمي، إلغاء معاهدة 1930. لم تتحمل الفئات المهيمنة على الحكم هذه الأجواء الديمقراطية والحراك الشعبي الواسع واتساع المطالب الشعبية بالديمقراطية، فشددت المطاردة للقوى الأكثر نشاطاً وحيوية في تلك الفترة، فشملت بشكل خاص قادة وكوادر وأعضاء وأصدقاء الحزب الشيوعي العراقي وقوى ديمقراطية ويسارية أخرى. فاستطاعت أجهزة التحقيقات الجنائية أن تلقي القبض على قادة الحزب الشيوعي العراقي، لا

سيما أعضاء المكتب السياسي الثلاثة فهد وحازم وصارم، وعلى جمهرة كبيرة من كوادر وأعضاء الحزب وزجوا في السجون والمعتقلات وقدموا إلى المحاكمة وصدرت بحقهم أحكاماً ثقيلة، بما فيها الإعدام لقادة الحزب الثلاثة، كما أعدم مسؤولا الحزب في عامي 1948 و1949 على التوالي بعد خيانة مريعة لمالك سيف، وهما يهودا صديق وساسون دلال في ذات الفترة التي اعدم فيها فهد وحازم وصارم. لقد حلت بالحزب كارثة حقيقية وخسارة فادحة لم يستطع الحزب تعويضها لفترة طويلة وإلى حين تسلم الرفيق سلام عادل مسؤولية الحزب في عام 1955/ 1956.

إنّ الإجراءات القمعية التي مارستها السلطة التنفيذية بعد فترة وجيزة من الحريات العامة قد أعطت الانطباع للحكومة بأنها قادرة على الالتفاف على مطلب الشعب بإلغاء معاهدة 1930 بعقد معاهدة جديدة لا تختلف عن سابقتها، فتشكلت لهذا الغرض حكومة صالح جبر في آذار 1947 وبدأت مفاوضاتها في ميناء بورتسموث البريطاني ثم التوقيع على "معاهدة بورتسموث" من قبل كل من صالح جبر وفاضل الجمالي من جهة، وارنست بيفن وزير خارجية بريطانيا من جهة أخرى، في كانون الثاني عام 1948. وحين كشف الجمالي عن غير قصد عن تلك المعاهدة، هبّ الشعب العراقي وانطلقت وثبة كانون الثاني 1948 بجرأة نادرة وأسقطت المعاهدة والحكومة في آن واحد. لكن نفذ مباشرة انتقام السلطة التنفيذية والنخب الحاكمة بشن حملة شعواء ضد قوى الوثبة، وكان الحزب الشيوعي ضحيتها الأولى لأنه كان قائد الوثبة بامتياز مع مشاركة واسعة للقوى الوطنية والقومية الأخرى واستغلت الفرصة لتعيد محاكمة فهد ورفاقه وتصدر أحكاماً جديدة بالإعدام وتنفيذها مباشرة في عام 1949. لقد دخلت الحركة الوطنية في حالة جزر شديدة استمرت حتى عام 1952، حين هبّ الشعب وطليعته في هذه الفترة، الحزب الشيوعي العراقي، فكانت انتفاضة تشرين الثاني 1952.

لقد ارتقى إلى قيادة الحزب خلال الفترة الواقعة بين 1949 - 1955 عدد من كوادر الحزب الشباب الذي حمل رايته عالياً رغم محدودية المعارف النظرية وقلة الخبرة النضالية، لكنه امتلك الشجاعة الوطنية والإيمان بالشعب ومبادئ الحزب، إذ تمكنوا من إعادة بناء الحزب ومواجهة نظام الحكم وقيادة النضال من جديد ضد الحكم الملكي وسياساته الرجعية، لا سيما بعد تسلم الرفيق سلام عادل مسؤولية الحزب ومعالجة الكتل المنشقة، لاسيما راية الشغيلة ووحدة النضال، وتوحيد الحزب وعقد الكونفرنس الثاني عام 1956 ورسم سياسة جديدة له وللحركة الوطنية العراقية على المستويات الداخلية والعربية والإقليمية والدولية، وتأكيده أهمية العمل لتحقيق الجبهة الوطنية الموحدة.

لقد سُحقت انتفاضة 1952 بالحديد والنار وتم اعتقال المئات من المناضلين وزجهم في السجون وإصدار أحكام قاسية بحقهم. ومع ذلك استمر النضال الوطني وفازت الجبهة الوطنية في انتخابات عام 1954 بـ11 نائباً لم تتحملهم الحكومة فراحت تضيق الخناق من خلال تشكيل السياسي المخضرم والماكر نوري السعيد حكومة

جديدة، أصدرت مجموعة من المراسيم الاستبدادية الخانقة للحريات العامة منها مثلا: غلق الأحزاب والصحف والمجلات، منع وجود منظمات مجتمع مدني وتحريم نشاطها واعتقال من ينتسب ويروج لها مثل: النقابات، اتحاد الطلبة، حركة السلم الوطني، رابطة المرأة العراقية والشبيبة الديمقراطية وما شاكل ذلك، ثم إسقاط الجنسية عن عشرة مناضلين شيوعيين وديمقراطيين، ومواصلة حملة الاعتقالات وإصدار أحكام قاسية بحقهم. ثم جاء العدوان الثلاثي على مصر وموقف الحكومة المعادي لمصر وعدم تضامنها معها، فانطلقت انتفاضة 1956 تضامناً مع شعب مصر، وتأييداً لتأميم قناة السويس والاحتجاج ضد العدوان الثلاثي (بريطانيا وفرنسا وإسرائيل) على مصر ، وضد عضوية العراق في حلف بغداد (السنتو) عام 1955. وقد سحق الحكم الملكي هذه الانتفاضة الباسلة أيضاً وقتل عدداً من المتظاهرين واعدم اثنين من الشيوعيين في مدينة الحي هما عطا الدباس وعلي الشيخ حمود. ثم بدأ نظام الحكم بالتفكير بإقامة اتحاد للبيت الهاشمي بين المملكتين العراقية والأردنية، الذي تم فعلاً في عام 1957/ 1958.

لقد كانت انتفاضة 1956 بمثابة التمرين الأخير قبل ثورة تموز 1958. فماذا حصل في صفوف الحركة الوطنية العراقية؟ يمكن بلورة الدروس المستخلصة من النضالات السابقة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بالاستنتاجات التالية:

** أدركت القوى الوطنية المعارضة للحكم الملكي الرجعي، بأن كلا منها على انفراد عاجز عن تحقيق أي نجاح في مواجهة الحكومة ، وبالتالي فلا بد من تأمين وحدة القوى في نضالها ضد السلطة ، أي السعي لإقامة الجبهة الوطنية الموحدة التي طالما أكد الحزب الشيوعي العراقي على أهميتها وضرورتها ؛

** كما أدركت أن عليها ليس توحيد جهودها النضالية فحسب، بل وأن توحد أهدافها الأساسية في برنامج مشترك، يمكنه تعبئة الشعب حوله، وأن تجمع في أهدافها القضايا اليومية للشعب والقضايا الوطنية العامة ؛

** وأن عليها أن تنوع وتعدد أساليب نضالها بما يتناسب والعنف المفرط الذي تمارسه الدولة ضد مطالب الشعب واحتجاجاته وتظاهراته؛

** وأن تعمل على التعاون والتنسيق مع حركة الضباط الأحرار، التي كانت قد برزت منذ أوائل الخمسينيات في الجيش لعراقي مع سريتها العالية، إضافة إلى لجنة الضباط الشيوعيين التي أعاد الحزب تشكيلها .

وفي ضوء ذلك أمكن في عام 1957 إقامة جبهة الاتحاد الوطني وتشكيل اللجنة العليا التي ضمت إليها الأحزاب التالية: الحزب الوطني الديمقراطي والحزب الشيوعي العراقي، وحزب الاستقلال وحزب البعث العربي الاشتراكي ، مع إقامة علاقة خاصة بالحزب الديمقراطي الكردي عبر الحزب الشيوعي لرفض الحزبين القوميين دخول الحزب الديمقراطي الكردي في عضوية اللجنة العليا للجبهة.

وفي ضوء ذلك طرحت جبهة الاتحاد الوطني برنامجها النضالي الذي تضمن الأهداف التالية:

1. تنحية وزارة نوري السعيد وحل المجلس النيابي.

2. الخروج من حلف بغداد وتوحيد سياسة العراق مع سياسة الاقطار العربية المتحررة .

3. مقاومة التدخل الاستعماري بشتى اشكاله ومصادره وانتهاج سياسة عربية مستقلة أساسها الحياد الإيجابي .

4. اطلاق الحريات الديمقراطية الدستورية .

5. الغاء الادارة العرفية واطلاق سراح السجناء والموقوفين السياسيين، وإعادة المدرسين والموظفين والمستخدمين والطلاب المفصولين لأسباب سياسية .

قوبل صدور بيان الجبهة بترحيب بالغ من الاوساط الشعبية والحزبية والمعتقلين ، التي اخذت تعلق آمالاً كبيرةً على قيامها وتجلى في حماس بالغ قوبلت به من قبل الشعب وذكّرت بأن الشعب يعد هذه الخطوة الوطنية الرائعة رد فعل صحيح للتهديد المتزايد لقوى الاستعمار والرجعية، ودعت الجبهة الى الاعتماد على مؤازرة الشعب لها والتفافه حولها.

إذا كانت الشروط الموضوعية للإطاحة بنظام الحكم الملكي قد توفرت، فإنها قد تكاملت بالشرط الذاتي، أي بتنامي استعداد الحركة الوطنية العراقية ذاتها على تنشيط العملية النضالية وممارسة مختلف أساليب النضال لإسقاط الحكم. وهذا ما حصل حين انبرت حركة الضباط الأحرار إلى المبادرة وتوجيه الضربة الأولى في صبيحة الرابع عشر من تموز/ يوليو 1958 والسيطرة على أبرز المواقع الحساسة في بغداد واعتقال جمهرة ممن يمكن أن يعلنوا المقاومة. وما أن أعلنت إذاعة بغداد البيان الأول للثورة حتى كانت شوارع وساحات بغداد وعموم العراق قد امتلأت بأبناء وبنات الشعب ثائرين ومساندين انتفاضة الجيش وانقلابه العسكري ومعبرين عن طموحاتهم والأهداف التي يريدون تحقيقها. لم تُعبّر هذه الانتفاضة ومن ثم الثورة السياسية - الاجتماعية عن إرادة ذاتية فردية للثوار فحسب، بل وبالأساس عن واقع موضوعي وحاجة موضوعية فرضت نفسها، وكان المنفذ لها لواءان في الجيش العراقي؛ أحدهما بقيادة الزعيم عبد الكريم قاسم، والثاني بقيادة العقيد عبد السلام محمد عارف. لقد حول الشعب الثائر في كل البلاد انتفاضة الجيش في سويعات قليلة إلى ثورة شعبية جذرية عارمة، إذ بدأت مباشرة بتنفيذ ما التزمت به من أهداف أساسية، فكانت منجزات الثورة الأولى، منجزات لا تتحقق إلا في اللحظات الثورية واستناداً إلى مزاج ثوري وشعبي شامل.

والسؤال المهم هنا من هي القوى الاجتماعية والسياسية ذات المصلحة في إسقاط النظام الملكي شبه الاستعماري/ شبه الإقطاعي؟

لم يكن المجتمع العراقي قد تبلورت الطبقات الاجتماعية فيه بحيث تنشأ تلك الحدود الفاصلة فيما بين الطبقات والفئات القائمة. فقد شكل الفلاحون بشرائحهم المختلفة، لاسيما الفقراء والمعدمين وفاقدي وسائل الإنتاج حينذاك نسبة عالية من المجتمع، كما لم تكن الطبقة

العاملة واسعة البنية وهي ذات بنية حديثة بدأت عملياً في اقتصاد النفط الخام وفي مؤسسة الميناء والسكك الحديد وشبكات الكهرباء والماء وفي الخدمات الأخرى وبعض الصناعات الاستهلاكية الحديثة الخاصة والحكومية، ثم فئات البرجوازية الصغيرة في الصناعة الحرفية الصغيرة وتجارة المفرد (التجزئة) والخدمات وفئة المثقفين وأوساط الطلبة. وكانت البرجوازية المتوسطة حديثة التكوين وضعيفة لا سيما في قطاع الصناعة الوطنية. وكان الحراك بين فئات البرجوازية الصغيرة والفلاحين أولاً وفئات البرجوازية الصغيرة والعمال من جهة ثانية مستمراً مع أوساط واسعة نسبياً لفئة أشباه البروليتاريا، وأفرادها في الغالب الأعم من النازحين من الريف إلى المدينة والذين يعيشون على هامش الاقتصاد الوطني والحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية، وفي مناطق عشوائية لا يحصلون فيها على الخدمات الأساسية. كانت هذه الفئات الاجتماعية، التي تشكل الغالبية العظمى من السكان ذات مصلحة حقيقية، أدرك بعضها أم لم يدرك، بالثورة ومنجزاتها.

إلى جانب ذلك وجُدت ثلاث طبقات أو فئات اجتماعية حكمت العراق الملكي هي: 1) مجموعة صغيرة من الإقطاعيين وكبار ملاك الأراضي الزراعية، و2) وفئة الكومبرادور التجاري المرتبط عضوياً بالتجارة الخارجية لاسيما مع بريطانيا، و3) وفئة البرجوازية البيروقراطية (فئة الأفندية)، الذين ارتبطوا بالفئات المالكة لوسائل الإنتاج، وكذلك فئة من العقاريين المضاربين بالأرض، وفئة المقاولين الصغيرة. وهذه الفئات كانت من الناحيتين النظرية والعملية قوى مناهضة لأي تغيير في النظام السياسي- الاجتماعي، وهي التي أصبحت بعد الثورة العدو المباشر لها وللقوى العاملة من أجل تعميق وتوسيع منجزات الثورة الوطنية والديمقراطية .

ووجدت قوى الثورة الوطنية مصالحها في الأحزاب السياسية التي عملت من أجل التغيير، ولكنها انقسمت بعد نجاح الثورة إلى جبهتين مختلفين، وكان هناك من يقف بينهما. فالأحزاب الخمسة التي تفاعلت من أجل الثورة، انقسمت إلى معسكرين بعد الثورة بفترة قصيرة. ففي جانب الثورة وقف الحزب الشيوعي العراقي والحزب الوطني الديمقراطي والحزب الديمقراطي الكردي، الذي أصبح الحزب الديمقراطي الكردستاني ، وكثرة من أتباع عبد الكريم قاسم ومستقلين ديمقراطيين ، في حين وقف ضدها وبأهداف قومية يمينية متطرفة حزب البعث العربي الاشتراكي وحزب الاستقلال وقوى قومية ناصرية أخرى وقوى محافظة فقدت تنظيماتها، ولكنها لم تقد الحاضنة الاجتماعية لهذا الفكر في المجتمع وجهاز الدولة المدني والعسكري، كما وقف في فترة لاحقة الحزب الديمقراطي الكردستاني ضد حكومة عبد الكريم وتحالف مع البعث والقوى القومية والدول الأجنبية وشارك مع قوى انقلاب شباط 1963 وأيدها، رغم أن قواه وشعبه موضوعياً لم تكن مع القوى التي تحالف معها لإسقاط قاسم، وهي التي انقلبت عليه بعد ذلك بقليل.

إشكالية السكن في العراق
بين الواقع ورهانات المستقبل

إبراهيم المشهداني

ابراهيم خلف المشهداني، من مواليد الطارمية/ بغداد، بكالوريوس اقتصاد 1973/ 1974 الجامعة المستنصرية، عمل في دوائر الاحوال المدنية واكمل وظيفته العامة في وزارة الكهرباء، اصدر كتابه الاول بعنوان: قراءات في السياسة الاقتصادية العراقية ويتهيأ لإصدار كتابه الثاني. يحرر المشهداني عمودا اقتصاديا اسبوعيا في صحيفة (طريق الشعب) منذ اثنتي عشرة سنة.

لا يمكن حصر السكن كإشكالية في فترة محددة من التاريخ، او في طبقة اجتماعية بذاتها او فئة او شريحة معينة من المجتمع او اعادة اسبابها الى مصادر التمويل او السياسات التخطيطية او الاقتصادية التي تتبعها الحكومات تبعا لعقائدها السياسية او الدينية، وإنما في جوهرها تعود الى مختلف هذه المسميات التي تتداخل مع بعضها بعلاقات عضوية تتفاعل في الاسباب والنتائج. كما لا يمكن عزلها عن العوامل الداخلية والخارجية من حيث الانماط والانعكاسات الديمغرافية والدينية والبيئية والنفسية والمناخية والجغرافية. ان اشكالية مثل هذه تتأثر بكل هذه العوامل المركبة والمعقدة لا يمكن النظر اليها بطريقة تبسيطية تسطيحية وإنما يتعين على الباحث ان يأخذ بالاعتبار كل هذه العوامل كوحدة واحدة وان يغور في اعماقها من اجل الوصول الى استنتاجات ذات معنى وفائدة للجميع، حكام ومحكومين.

العلاقة بين المجتمع والعمارة

• دور الفرد والجماعة عند علماء الاجتماع:

عبر العديد من علماء الاجتماع الاقدمين والمحدثين عن آرائهم في الابعاد الاجتماعية والنفسية والفيزيائية والحريات سواء كانت فردية او اجتماعية، تؤثر بهذا الشكل او ذاك على العمران وكما يلي:

يعتبر ابن خلدون من أبرز من ركّز على علم العمران البشري، وما يحويه هذا العمران من مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والمادية والفعلية، إذ ان تغيير العمران حقيقة اساسية، فأحوال العالم والأمم

لا تدوم على وتيرة واحدة، وان سبب التغيير يعود الى ان عوائد كل جيل مرتبطة بعوامل سلطانه.

اما عالم الاجتماع الفرنسي (بريجست كونت) ويشاطره في الرأي عالم الاجتماع الأمريكي (ستيوارت كود) فيريان ان الفرد لا قيمة له إلا بوجود الجماعة وتعاونه مع الاخرين، لذلك اعتبرا الاسرة اهم الوحدات الاجتماعية في المجتمع، وينظران الى الفرد كعقل وفكر محرك للمجتمع: صانعه ودافعه.

غير ان عالم الاجتماع الروسي (نيكولاس بريباديف) فيذهب الى نظرية اخرى، إذ يرى ان الفرد عبارة عن روح خلاقة لها الحق في الحرية وفي التعبير المستقل عن ذاتها، وان علماء الاجتماع الذين يؤكدون على المجتمع وينكرون الشخصية الفردية هم الرجعيون، وما يصدر عن الفرد يدعو الى التحرر وما يصدر عن المجتمع يدعو الى الاستعباد. فيما ربط عالم الاجتماع (كتيليه) بين الفيزياء والمجتمع حيث اعتبر ان علم الفيزياء الاجتماعية يهتم بشؤون الناس حيث ان العلوم جميعها تتبع الى الفيزياء سواء فيزياء فضائية او فيزياء أرضية ميكانيكية/ كيماوية، عضوية، نباتية وحيوانية.

أما عالم الاجتماع الفرنسي (اوجيست كونت) فيرى ان علم الاجتماع الإنساني (السوسيولوجي) هو العلم الذي يهتم بدراسة الانسان والمجتمع دراسة علمية، تعتمد على المجتمع السلمي عبر علم (ديناميك المجتمع) وعلم ستايتك المجتمع، فالأول يدرس الجوانب الحركية في المجتمع وخصائصه عبر الزمان وما يحدثه من تطورات. اما الثاني فيدرس المجتمع ومكوناته كحالة مستقرة ثابتة.

الاسس الاجتماعية في العمارة المدينية:

توصل علماء الاجتماع الى ان اشكالية العمارة تكمن في جانبين؛ اولهما يرتبط بالإنسان ووجوده وانتمائه المؤسساتي كفرد ومجتمع، والثاني يرتبط بدرجة العلاقة ما بين طبيعة الانسان التطورية ضمن مفهوم الحياة ونوع التطور العمراني الذي يلائمه مع تطور الحياة. واستند العلماء في بحوثهم الى افتراض ان القيمة التطورية للإنسان ترتبط بدرجة تفكيره الذاتي ومحيطه البيئي بكل ما يحتويه من حيزية، إقليمية، الطبائع والأعراف، وصولا الى أن نظام العمارة مواز لتطور الانسان. وبذلك توصل العلماء الى استنتاجات مفادها ان تطور المجتمعات يؤثر في نمط العمارة من خلال مفهومين اساسيين، يرتبط الاول بنمط تفكير الانسان، والثاني يرتبط بالإنسان ذاته ومحتواه المؤسساتي وتطور النمو الديمغرافي، الذي يؤثر باتجاهين في المجتمعات من جهة، وفي العمارة من جهة اخرى.

إنّ مفهوم انتماء الإنسان المؤسساتي يقصد به أساس المؤسسة العائلية وتتدرج بصورة هرمية تبعا لوظائف هذه المؤسسة ابتداء من النزوح الى العيش مع الاخرين والاشتراك معهم للوصول الى المعيشة والاستقرار في البيت الذي هو اساس العلاقات العائلية وله مهام تتمثل باللغة والآراء والأذواق والعادات والمثل الاخلاقية والدينية، الى جانب ما عليه من اخطار قد تهدده تتمثل بعد تملكه للملكية، والعمل بعيدا عن المنزل والاصطدام ما بين القديم والحديث.

وقد صنّف عالم الاجتماع الامريكي (ستيوارت كود) المؤسسات الى احدى عشرة مؤسسة وهي 1- المؤسسة العائلية

-- العائلة والبيت، 2- المؤسسة التربوية -- المدرسة والمكتب، 3- المؤسسة الاقتصادية -- المزرعة والمعمل والدكان والمكتبة، 4- المؤسسة السياسية -- الحكومة والأحزاب، 5- المؤسسة الدينية -- المساجد والمعابد، 6- المؤسسة الصحية -- المستشفى والعيادة، 7- المؤسسة الخيرية -- المنظمات الخيرية والتامين والإصلاح الاجتماعي، 8- المؤسسة الاستجمامية -- المسرح والسينما والملعب، 9- المؤسسة الفنية -- المتحف والعرض وقاعة الموسيقى، 10- المؤسسة العلمية -- المختبرات ووكالات البحث العلمي، 11- مؤسسة الاتصالات الصحافة والطباعة والراديو(1).

المكونات التي يستند اليها شكل ومضمون العمارة المدينية

العمارة المدينية في تطورها تستند الى جملة من المكونات الاجتماعية والفيزيائية والثقافية والتركيب البايولوجي للإنسان والبيئة الحضارية والسلوك البشري والانثروبولوجية. وفيما يلي شرح مختصر لهذه المفاهيم:

• **الفرد والمجتمع:**

ان دور الفرد وعلاقته بالمجتمع كانا على الدوام نقطة اختلاف لدى علماء الاجتماع، فمنهم من اعتبر الفرد نقطة الانطلاق لتكوين المجتمع من خلال الاسرة التي يبنيها الفرد والتي تشكل في نهاية المطاف البنية الاساسية للمجتمع، ومنهم من يرى ان الفرد لا قيمة له دون وجود الجماعة وتعاونه مع الاخرين، فيما يرى اخرون ان الحاجة والعمل اساس الوجود الانساني، وعليهما يتوقف وجود المجتمع.

• **المؤسسات:**

ترى طائفة من علماء الاجتماع ان العائلة تعد الاساس في بناء المؤسسة وتتدرج هذه المؤسسات تبعا لوظائفها، وان البيت يشكل الركن الآخر للمؤسسة بحكم العلاقات الاسرية داخل البيت والوظائف التي يؤديها من حيث اللغة والآراء والأذواق والعادات والمثل الاخلاقية والدينية.

• **المجتمع:**

قسّم العلماء المجتمع الى اربعة قطاعات رئيسية وهي الناس ومميزات الناس والمكان والزمان، اذ ان تقسيم المجتمع الى هذه القطاعات، يمكن دراسته علميا وأدبيا وفلسفيا لأهمية هذه الدراسات في مجال تحديد شكل ومضمون العمارة.

• **التدرج الهرمي لحاجات الفرد:**

تتدرج الحاجات الاساسية للفرد حسب اهميتها من الحاجات الفسيولوجية والحاجة للأمن والسلامة وحاجات الانتماء والحب والحاجة للاحترام والحاجة لتحقيق الذات. والأساس في هذا التدرج، هو عدم اشتراط من اي هذه الحاجات ان تشبع بشكل كامل ومطلق، قبل ان تبرز حاجة تليها في التدرج الهرمي.

• **التركيب البيولوجي للإنسان والتحسس الفضائي:**

ان اهم ما يتميز به الإنسان عن الكائنات الحية هو العقل وكيفية تسخير امكانياته من تراكيبه العصبية المختلفة لمختلف التحسسات، ومنها التحسس الفضائي وهذا الاخير يقسم حسب (كأسير) الى ثلاثة

مستويات: المستوى الغريزي والمستوى المدرك والمستوى الفضائي الرمزي، ويتم تمثيل هذا المستوى من خلال الرياضيات والهندسة الاقليدية.

• **العلاقة بين التنظيم الفضائي والسلوك البشري:**

وتتضمن العمليات الاساسية للسلوك البشري وتشمل التحسس والإدراك والمدنية والسلوك البشري. فالعالم الامريكي (لويس وارث) قام بدراسة حول المدنية وعلاقتها بالسلوك البشري واكتشف وجود ثلاثة عوامل تؤثر في سلوكية الانسان، وهي حجم المستعمرة وعدد السكان وتغيير خواص الساكنين.

• **التنظيم الفضائي للبيئة:**

تعمل نظم العلاقات الفضائية على تنظيم الاتصال البشري في البيئة الحضرية من خلال تنظيمها لحركة مختلف الاشخاص وان العلاقات الفضائية في البيئة الحضرية وهي تنظم حركة الاشخاص انما تعكس تنظيما للعلاقات بين الفضاءات العامة والفضاءات الخاصة وان تنظيم مجموعة من الوحدات السكنية حول فضاء مركزي مفتوح يختلف تماما عن تنظيم الوحدات السكنية على فضاء طولي منفتح كفضاء الشارع.

التراث العمراني التقليدي والمحدث

ان التراث العمراني التقليدي كمصطلح او العمارة الشعبية (popular) يمثل احد المكونات الرئيسية في النشاط الابداعي للجماعات ذات الخصوصية الثقافية المتميزة وخاصة في البيئات التقليدية. وقد مثل هذا النشاط الجزء الغالب والمكون الاكبر لمعظم النتاج المعماري للجماعات ذات العمق التاريخي، كما كان اصدق تعبير وأعمق التصاقا بالخصوصيات والتمايزات الثقافية الحضارية والأطر الفكرية لهذه المجتمعات. ان تاريخ العمران والعمارة عالميا، ارتكز اساسا على ما انتج بواسطة المؤسسات المعمارية الرسمية او المعماريين المحترفين قديما والأكاديميين في عصر ما بعد تحول العمارة الى مهنة وظهور المهندس المعماري المصمم(4).

الفكر الحداثي في العمارة

إن تمكن الفكر الحداثي (modern movement) وسيطرته على معظم بلدان العالم بما فيها المجتمعات التقليدية قد احدث قطيعة مع الماضي وإهمالا متعمدا ورفضا للنشاط الابداعي التقليدي معماريا وفنيا وأدبيا، معتمدا بشكل كامل على السيطرة العقلية/ العلمية في النشاط التصميمي المعماري، ثم ظهرت مرحلة ما بعد الحداثة (post modernism) التي شهدت نظريات ومدارس مختلفة في مجال الهندسة والعمران والتصميم بتطور العلوم الهندسية ودخول التكنولوجيا المتطورة وشيوع استخدامها بفعل تأثيرات العولمة وانعكاساتها(6).

التراث التاريخي للعمارة في العراق

عندما نأخذ في الاعتبار العوامل الثقافية والاجتماعية والفلسفية والفيزيائية والاقتصادية في تأثيرها على شكل ومضمون العمارة، فلا بد من اسقاط هذه العوامل على التراث التاريخي للعمارة في العراق، قبل حلول عصر الحداثة وما

بعده، الذي انعكس بأشكال مختلفة على العمارة العراقية، ليكون موضوع السكن في العراق مترابطا من جوانبه المختلفة، سعيا لإعطاء صورة جلية للعمارة في العراق. فالعراق يزخر بثروة معمارية عريقة تكونت عبر العصور التي مرت على ارض وادي الرافدين، منذ فجر التاريخ؛ فقد ظهر العمران في الفترة الحجرية الحديثة حيث بدأت الزراعة مرورا بالعصر النحاسي حيث ظهرت فيها حضارة العبيد التي خطت خطوات بطيئة في العمارة استدلالا بآثار قرية المقير (المكَير بتعبير اهالي الناصرية – المحرر) في مدينة اور خاصة في العمارة الخاصة بالمعابد وظلت قوالب اللِبن كانطلاقة لصناعة اللِبن من الطين، وهي المادة الاساسية طوال عصر ما قبل التاريخ ومن ثم ادخال عنصر الزخرفة في عماراتهم اللبنية، وفي عصر السومريين تم استخدام الطابوق بنطاق واسع وتقدم العمران في مدينة بابل في عهد حمورابي. ومن جهة اخرى يلاحظ التماثل بين المشيدات السومرية والبابلية مع وريثتها الاسلامية العباسية، مع ما طرأ من تغيير في وسائل وأنظمة التقانة. وبذلك كان العراق والشام ومصر معلمين موهوبين للإغريق والرومان وكذلك الفرس.

وبما ان التسقيف هو غاية العمارة ومقصدها فقد سقف العراقيون بمعين عناصر القوس والقبة والطاق، فكانوا رواد اختراع اول مادة بناء وهي الطوب والأجر بالاستفادة من بيئة السهل الرسوبي.

مشكلة السكن في العراق

اولا- الفجوة الكبيرة بين المتوفر من الابنية والطلب عليها:

ظهرت هذه المشكلة بشكل ضاغط منذ العهد الملكي حيث ان معدل الزيادة في السكان منذ احصاء عام 1947 كان 3.6%، ولهذا قامت الحكومة في ذلك العهد باستدعاء مؤسسة دوسكي لوضع الدراسات والمخططات. وفي عام 1975 قامت الحكومة بالتعاقد مع مؤسسة بول سيرفس البولندية لوضع مخطط الاسكان العام، وفي عام 1986 قدمت مجموعة من الباحثين العراقيين دراسة عن السياسة السكنية تم اعتمادها في استراتيجية التنمية المكانية للفترة من 1988 ولغاية سنة 2000 وأجمعت الدراسة على وجدود عجز سكني قدرته على التوالي (423 الف وحدة سكنية، 1.38 مليون وحدة سكنية، 4.2 مليون وحدة سكنية). وتتباين التقديرات الحالية للوحدات السكنية والعجز الاسكاني باختلاف الدراسات والمسوحات الاحصائية الاقتصادية والاجتماعية. فعلى حين قدرت دراسة سوق السكن في العراق في عام 2006 الحاجة الى 1.27 مليون وحدة سكنية في المناطق الحضرية خلال السنوات 2006—2016 ، قدر مسح الحصر والترقيم الذي اجرته وزارة التخطيط عام 2009 بان عدد الوحدات السكنية المطلوب هو 2.14 مليون وحدة سكنية. في حين قدرت خطة التنمية الاقتصادية للأعوام 2010 – 2014 عدد الوحدات السكنية بـ 2.8 مليون وحدة سكنية. اما سياسة الاسكان الوطنية لسنة 2010 فقدرت العجز في الوحدات السكنية بحدود مليوني وحدة سكنية في المناطق الحضرية بحلول 2016. اما في عام 2020 فان العجز في الوحدات السكنية بلغ 2.5 مليون وحدة سكنية (3). لمزيد من التفاصيل انظر الجدول رقم (1) في ادناه:

جدول رقم (1)

عدد الوحدات السكنية وعدد الاسر ومجموع السكان فيها حسب البيئة لسنة 1997

المؤشرات	حضر	ريف	المجموع
مجموع الوحدات السكنية	15418697	621797	2140494
مجموع الاسر	1798153	696154	2494307
متوسط حجم الاسرة	12850589	6231977	19082566

المصدر: الارقام مأخوذة من التعداد العام للسكان لعام 1997

ويشير المسح الاقتصادي والاجتماعي لعام 2008 الى ان 81.3% من السكان في عموم البلاد يسكنون في وحدات سكنية مستقلة، وان 11% منهم يسكنون في وحدات سكنية فيها اسرتان، وان 7% يسكنون في وحدات سكنية تقطنها ثلاث اسر او اكثر. وطبعا تختلف هذه النسب بين الريف والمدينة. وفي عام 2012 حصل تغيير في هذه النسب، فقد ارتفعت نسبة الاسر التي تسكن دارا مستقلة الى 87.2%، و8.6% من الوحدات السكنية تسكنها اسرتان. فيما 2.8% من الوحدات السكنية تسكنها ثلاث اسر، و1.4% تسكنها اربع اسر فأكثر.

ان الزيادة في النسب لا تشير الى تحسن في اوضاع الاسر بل الى استقلال الاسر في وحدات سكنية اخرى في الريف.

ثانيا ـ الهجرة الداخلية

بدأت ظاهرة الهجرة من الريف الى المدينة خلال فترة الخمسينات من القرن العشرين، وذلك بسبب تفاقم قمع الاقطاع ضد الفلاحين من ابتزاز ما ينتجونه بفعل كدهم على مدار السنة، وعدم كفاية ما يردهم من الانتاج للأغراض الضرورية، وتفاقم العوز والفاقة وانتشار الامراض ما اضطرهم للبحث عن فرص عمل داخل المدينة لمواجهة شظف العيش، وسكنوا في حي الشاكرية في كرادة مريم ومنطقة المنكوبين والوشاش في الكرخ، ومنطقة المجزرة (الميزرة) في جانب الرصافة، ومارسوا مختلف الاعمال بين عمل في امانة العاصمة كمنظفين او حمالين في الشورجة الى ان خصصت لهم اراض في مدينة الثورة من قبل حكومة ثورة 14 تموز فانتقلوا اليها، وأسسوا لهم مساكن، بعضها من القصب وبعضها من الطين، والبعض الاخر من الطابوق، ولكن بخرائط بناء بدائية تتناسب مع عاداتهم المتوارثة. وبعد التغيير في عام 2003 ودخول قوات الاحتلال الى مدينة بغداد، تعطلت كافة القوانين والإجراءات السابقة التي كانت تحد من الهجرة والسكن في مدينة بغداد، حيث دخل الى العاصمة آلاف العوائل بعضها من استطاع التجاوز على العقارات الشاغرة، سواء العائد الى الدولة او العائدة الى مواطنين، تركوها بسبب الظروف الامنية الخطيرة الناشئة بعد الاحتلال، والبعض الاخر عائد الى عقارات تابعة الى نقابات او جمعيات او تابعة الى الحزب الحاكم (البعث - المحرر) وآلاف العوائل سكنت في اطراف بغداد في اكواخ

او بيوت من الصفيح، تفتقر الى مقومات الحياة الانسانية وابسط الخدمات البلدية والماء والكهرباء والخدمات الصحية، فظهرت احياء عشوائية تشكل قوة ضاغطة على الدولة. وتشير الاحصاءات الرسمية لوزارة التخطيط الى ان عدد المساكن العشوائية على مستوى محافظات البلاد، عدا اقليم كردستان بلغ 346.881 مسكنا، اي بنسبة 7.3% من اجمالي عدد المساكن في العراق التي تقدر بحوالي 4.752 مليون مسكن، سجلت محافظة بغداد اعلى نسبة قدرها 33.4% من مجموع المساكن العشوائية، تليها مدينة البصرة بنسبة قدرها 13.4%، تليها المثنى بنسبة قدرها 0.4%. فيما يبلغ عدد سكان العشوائيات مليونين وأربعمائة الف نسمة، يشكلون 6.9% من مجموع السكان، في حين سجلت بغداد النسبة الاعلى، والتي بلغت 31.1%، تليها البصرة بنسبة 14.1% (8).

إنّ الهجرة من الريف الى المدينة، بسبب الاعمال الارهابية والزيادة المضطردة للسكان والتي تقدر بمعدل وسطي يصل الى 3%، كلها تشكل عوامل ضاغطة على الدولة التي تئن الان تحت وطأة ازمة اقتصادية مالية، لا تستطيع معها تحقيق الارقام التي سبق تقديرها من قبل الجهات الرسمية. ففي دراسة لوزارة السكان والاعمار في عام 2009 قدرت حاجة البلاد في عام 2015 الى 3.529 مليون وحدة سكنية، وبمعدل 504 آلاف وحدة سكنية سنويا والى 6.806 وحدة سكنية في عام 2030 وبمعدل 425 ألف وحدة سكنية سنويا على ان ينفذ القطاع الخاص 85% من الوحدات السكنية، والمتبقي تقوم الدولة بتنفيذه، وبمعدل 240 ألف وحدة سكنية، لكن احصاءات وزارة التخطيط تشير الى ان المنجز من التواضع بمكان، بحيث ان المنجز والمخطط يشكل ارقاما متواضعة جدا، فقد بلغ عدد دور السكن الجديدة للفترة من 2004 ولغاية 2011 (75513) دارا، وان مجموع العمارات السكنية الجديدة بلغ لنفس الفترة 87 عمارة (المصدر المجموعة الاحصائية لوزارة التخطيط لعدة سنوات) ما يدلل على الازمة من العمق بحيث لا تستطيع الدولة ايجاد مخارج لها خصوصا وإنها ترافقت مع اعمق ازمة مالية اقتصادية تمر بها البلاد.

ثالثا- مشكلة التمويل

يشكل التمويل التحدي الاكبر لعملية التنمية الاسكانية، فمستوى دخول المواطنين واطئة وغير كافية لحل مشكلة السكن للإفراد والأسر، وان اسعار الفائدة مرتفعة جدا بالمقارنة مع دخول الافراد كما ان اجراءات منح القروض معقدة جدا، كأنما المصارف تبحث عن الامان وليس عن توظيف ايداعاتها المتضخمة والتي بدت وكأنها مصارف تؤدي وظيفة النقود كمخزن للقيمة بالإضافة الى غياب السياسة الائتمانية التفضيلية. فعلى سبيل المثال فان اسعار الفائدة من المصارف التجارية الحكومية (عدا المصرف العقاري ومصرف الإسكان حيث أسعار الفائدة فيهما 2%) والأهلية بلغت 8% وهو معدل مرتفع جدا لا يتناسب مع دخل الفرد، إذا ما علمنا ان مدة الاقراض في بعض المصارف تصل الى سنتين فقط، مما لا يتناسب مع العمر الفني للمساكن، واذا

علمنا ان القروض الممنوحة اقل بكثير من التكاليف التي يتطلبها البناء، زد على ذلك ان السكن وضمان الخدمات الاساسية فيه يتطلب من الأفراد إنفاق حوالي 24% من إجمالي الإنفاق الاستهلاكي(5).

إن مصادر التمويل في سوق السكن في العراق تتكون من الجمعيات التعاونية والمصرف العقاري وصندوق الإعمار والإسكان بالإضافة إلى المصارف التجارية ومعظمها يفتقر إلى استراتيجية تمويلية بعيدة المدى حيث بلغ معدل الائتمان إلى إجمالي الناتج المحلي 10% قياسا بالمعدل الإقليمي الذي يبلغ 55%.

فقد تم استحداث الجمعيات التعاونية الإسكانية على أساس المهنة وكانت فترة الستينات والسبعينات من القرن المنصرم الأكثر انتعاشا لهذه الجمعيات حيث نجحت والى حد كبير في توفير الأراضي السكنية للعاملين في أجهزة الدولة، وكان الظهير لهذه الجمعيات هو بنك التسليف التعاوني ومهمته إقراض وتسليف الجمعيات المذكورة. وقد وصل عددها إلى 172 جمعية في بغداد، ومن ثم إنشاء المصرف التعاوني الإسكاني ليحل محل بنك التسليف التعاوني.

اما المصرف العقاري فقد انيطت به عدة وظائف أساسية منها تمويل بناء السكن. ففي فترة الستينات من القرن الماضي كان الحد الأعلى للقروض بين 1000 الى 2000 دينار وكانت هذه المبالغ كافية لإنشاء وحدة سكنية مناسبة لتكاليف البناء السائدة في سوق السكن في ذلك الوقت، ولكنها ازدادت في فترة السبعينات حيث ارتفع القرض الى 5000 دينار، وأصبح في الثمانينات 6000 دينار وذلك بالنظر الى زيادة تكاليف البناء من حيث المواد والعمل بسبب زيادة الطلب عليها نتيجة لزيادة الموارد النفطية، ما احدث انتعاشا في الحياة الاقتصادية. وحتى عام 2008 ساهم المصرف ببناء ما يزيد على 8600 وحدة سكنية، ومجموع القروض كانت 172 مليار دينار. ولأجل تطوير قطاع تمويل الإسكان وقطاع العقارات فقد تم إنشاء صندوق الإسكان، وتم تفعيل آلية الإقراض من قبل الصندوق، فقد كانت الزيادة في القرض قد وصلت الى 18-25 مليون دينار في مراكز المحافظات، إما في مراكز الاقضية والنواحي فقد وصل القرض الى 7-8 مليون دينار. وهذه الزيادة ناشئة بالأساس عن انخفاض قيمة الدينار إزاء الدولار الأمريكي. وهذه المستويات من القروض غير كافية لإنشاء الوحدات السكنية، إذا ما قيست بمستوى التكاليف من حيث البناء والعمل. بيد أن هذه القروض تمنح بشروط تفاضلية فيها قدر من الايجابية، تتمثل بتقليص خدمة المقترض من 7 الى 5 سنوات، ومعدل الفائدة من 6% الى 2%، واعتماد إضافة البناء بمساحة 65 م2 بنفس آلية التشييد للوحدة السكنية، وبعد صدور قانون صندوق الإسكان العراقي، والغرض منه إقراض المواطنين والشركات العمرانية بقروض دون فوائد وإعفاء القروض الممنوحة للصندوق من الضرائب والرسوم، إلا أن دور هذا الصندوق لا يزال دون مستوى الطموح، بسبب الأزمة المالية. وكان منتظرا من هذا الصندوق أن يسهم في حل إشكالية السكن في العراق والتخفيف من وطأتها على المواطن العراقي. ولمزيد من التفاصيل انظر الجدول رقم (2) في ادناه:

جدول رقم (2)

مساهمة قطاع التشييد في الناتج المحلي الإجمالي في العراق للفترة 2006 - 2011

السنة	الناتج المحلي الإجمالي (1)	ناتج قطاع التشييد (2)	(2)/(1) %
2006	47851.4	1578.5	3.3
2007	48510.6	1607.9	3.3
2008	51716.6	1677.5	3.2
2009	54720.8	1785.7	3.3
2010	58495.9	2799.5	1.99
2011	64081.7	3565.3	5.6

المصدر: المجموعة الإحصائية 2012 – 2013، الحسابات القومية، ص 3.

من الجدول أعلاه يتضح بجلاء أن نسبة مساهمة قطاع التشييد في الناتج المحلي الإجمالي متدنية جدا ومتذبذبة، ومن الممكن الاستنتاج أن سبب هذا الانخفاض يرجع إلى عدة أسباب، من أبرزها قلة الأراضي التي تتوفر فيها الخدمات البلدية والكهرباء والماء، وقلة الأراضي داخل المدن او انعدامها، بالإضافة إلى ارتفاع تكاليف البناء قياسا بمستوى مداخيل المواطنين وغياب السياسات الإسكانية الواضحة(8).

الاستنتاجات والمعالجات

يتضح مما تقدم أن الإشكالية الأساسية في أزمة السكن ترتبط بالسياسة الإسكانية التي تتبعها الدولة، والتي تنطلق أساسا من رؤيتها في النظر إلى كافة القطاعات وتحديد الأولويات وأي القطاعات يمكن التركيز عليه. وهذه السياسة تستند الى عدة محاور، الأول يتمثل بشكل النظام القائم. والمحور الثاني يتعلق بالقوانين والتشريعات الصادرة والتي ينبغي تشريعها لحل الأزمات القائمة من حيث الملكية والتمويل والتنظيم والتوزيع والحيازة يضاف إليها إيجاد المؤسسات المتخصصة في مجال السكن كجمعيات الإسكان والمصارف المتخصصة ومؤسسات البناء والمؤسسات الخدمية المرتبطة بالسكن يضاف لها شكل السياسة المالية ودورها في تفعيل قطاع الإسكان وتنظيم سوقه عبر الدعم والإعانات والضرائب، عبر المقترحات التالية:

• في ظل شكل النظام السياسي القائم لا يمكن توقع حل أزمة السكن بمضمونه الاجتماعي بسبب طبيعة الصراع بين الكتل المتنفذة الدائر حول السلطة والقرار والاستحواذ على الثروة، ولا يمكن تصور رسم سياسة إسكان كجزء من إستراتيجية تنموية مستدامة في ظل هذا الصراع ما لم يجر إصلاح حقيقي لهذا النظام وتخليصه من قواعد المحاصصة الطائفية/ الاثنية والتحول الى دولة مدنية، يكون الدور الفاعل للقانون والعدالة الاجتماعية والاعتماد على مؤسسات يديرها متخصصون اكفاء

وجهاز تنفيذي منحاز للشعب، وليس الى حزب او كتلة بعينها.

•تحقيق توازن سكني بين مختلف المحافظات وفق خطط تأخذ في الاعتبار معالجة الفجوات في مستوى السكن بين المحافظات بما يفضي الى استقرار ديموغرافي يحقق هجرة معاكسة من اجل تخفيف الضغط على بغداد العاصمة وغيرها من المدن كالبصرة التي يتدفق إليها السكان من الأرياف او المحافظات الأخرى بهدف توفير الخدمات.

• إتباع سياسة إسكانية تجمع بين مشاريع إسكانية تمولها الدولة للفئات واطئة الدخل والتركيز على بناء المجمعات السكنية بالنمط العمودي وتفعيل دور القطاع الخاص في انجاز هذه السياسة الإسكانية بالاعتماد على التمويل الحكومي والمصارف الأهلية ذات الطبيعة الاستثمارية وإعادة النظر في بناء الجهاز المصرفي، بعيدا عن المضاربات والاقتصار على التمويل التجاري، بل الانتقال الى قطاع الاستثمار.

• إيجاد حلول واقعية تأخذ الجدية في التنفيذ خصوصا في مجال قطاعات الإنشاء الذي يجب ان يكون له دور في الإنتاج المحلي الإجمالي. وهذا يتطلب إعداد دراسات هندسية مستفيضة ومسحا شاملا وتحديد الأماكن المناسبة للبناء وتوفير الخدمات الضرورية اللازمة لتلك المشاريع من ماء ومجار وكهرباء وخدمات لوجستية وتوفير الكادر الهندسي المحلي والأجنبي القادر على تحديد المواصفات التكنولوجية اللازمة في التصميم، بالإضافة الى توفير مواد البناء عالية الجودة كالإسمنت والحديد من اجل إدامة هذه المباني ومقاومتها للظروف البيئية والطبيعية.

• العمل على تفعيل مشاريع صناعة المواد الأساسية للبناء كالإسمنت والطابوق والحديد وغيرها وتحقيق الاكتفاء الذاتي من هذه المواد بما يؤدي الى الكف عن الاستيراد الخارجي المهرب للعملة الصعبة واعتماد نظام إدارة الجودة (الايزو ISO) وتأهيل مصنع الحديد والصلب وإدخال التكنولوجيا في مصانع الطابوق بما يتلاءم مع الظروف البيئية المناسبة والالتزام بالاتفاقات الدولية وآخرها مؤتمر باريس وتفعيل قطاع الاستثمار في هذا الجانب وتنفيذ قانون الاستثمار رقم 13 لسنة 2006 المعدل.

• وحيث إن أزمة السكن أصبحت أكثر تعقيدا بسبب الخراب الواسع الذي طال المدن التي دخلها الإرهاب والأعمال العسكرية التي خاضها الجيش العراقي والقوى الساندة له لغرض إخراج الإرهاب منها واستعادتها، ما تسبب بتدمير الجزء الأكبر منها، فبعضها طاله التخريب بنسبة 80%، لذلك لا بد من وضع خطط استثنائية لإعادة إعمارها في ظل أزمة مالية خانقة مما يترتب البحث عن مصادر تمويل أخرى ودعوة المجتمع الدولي للمساهمة في هذه العملية وتنظيم مؤتمرات خاصة بها على غرار مؤتمرات عمان ومدريد ودبي للدول المانحة بعد احتلال العراق في عام 2003.

• معالجة مشكلة العشوائيات التي تفاقمت بعد 2003 نتيجة للهجرة السكانية من المحافظات وغياب القوانين والإجراءات المقيدة لهذه الهجرة بسبب الانفلات الأمني وسيطرة الكثير من هذه العوائل على الأبنية الحكومية والخاصة بالإضافة الى السكن في أطراف مدينة بغداد وغيرها من المحافظات ما أدى الى خلق أزمة سكن وأزمة خدمات، مما يتطلب وضع خطط مستقبلية تتفاعل مع

المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية وقيام السلطة التشريعية بإصدار القوانين والقرارات التي تعالج المشكلة من جذورها بوضع البرامج الضرورية لدمجها في المجتمعات المدينية والاستفادة من ميزانيات الإدارات المحلية في إقامة المجمعات السكنية متعددة الطوابق الجاهزة التركيب باستعمال الحديد السابق الجهد والهياكل الخرسانية المسلحة السابقة الصنع وذلك لسرعة التنفيذ واستيعاب اكبر عدد ممكن من العوائل التي لا تملك سكنا ويتطلب ذلك الاستفادة من المساحات المتوافرة لإنشاء دوائر خدمية ومراكز صحية ودوائر بلدية ومراكز شرطة ومدارس وملاعب رياضية وحدائق ومرائب (كراجات) سيارات.

• التخطيط لإنشاء مجمعات سكنية (قرى عصرية) في الريف باستخدام مواد البناء المحلية التي تتلاءم مع البيئة المحلية كونها تشمل العديد من المميزات المهمة ومنها قلة التكاليف مع استمرار التراث الحضاري المعزز للثقافة الحضرية وقدرة هذه النماذج على مقاومتها للظروف المناخية بصورة أفضل، بالإضافة الى عدم حاجتها الى تقنيات عالية او معدات باهظة الثمن.

• معالجة مشكلة التمويل التي تمثل اكبر التحديات التي تواجه مشكلة السكن عن طريق إيجاد مخارج واقعية لتوفير السيولة النقدية للإقراض، وهذه العملية تتم من خلال قروض طويلة الأجل يمنحها المصرف العقاري تمتد لـ 30 عاما، وقروض الرهن العقاري وتشمل القروض متوسطة الأجل وقصيرة الأجل بالإضافة الى الإعفاءات الضريبية لشراء المساكن او استئجارها او تشييدها او ترميمها، ومثل هذه السياسات تنعكس على تحرير القطاع المصرفي من قيود التمويل اي اعتماد مصارف الرهن العقاري على أسواق المال الدولية وعدم الاقتصار على المدخرات الوطنية عن طريق تحويل السكن من سلطة اجتماعية الى سلطة استراتيجية.

مصادر البحث:

1. مجموعة من الأساتذة الباحثين، الإسكان والأمن الإنساني، بحث منشور على الرابط التالي:
AL GHAREE for Economic and Administration Science 2015 volum 11. Issue 34 pag27-100.

2. حسين يوسف فخر الدين، أزمة السكن في العراق، مقالة منشورة على الرابط التالي:
https://hathalyoum.net/articles/1489255-%D8%A7%D8%B2%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D8%B3%D8%A8%D8%A7%D8%A8-

3. محمد محمود القيسي، الرقمنة العراقية، 2020 .
للاسف، عندما خزنت البيانات في وقتها لم اسجل اسم المركز او الموقع او الرابط المخزون لدي على الدسكتوب، مع العلم ان الاحصاءات كانت للعام 2020 .

4. د . سلمان جاسم المعموري، أميرة جليل احمد، العمارة المجتمع. والبحث منشور في:
The Iraqi Journal For Mechanical and Material Engineering .Special Issue (A) 2015

5. محمد غالي راهي، دور الائتمان المصرفي في تمويل السكن في العراق، جامعة الكوفة، كلية الإدارة والاقتصاد، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارة، السنة الحادية عشرة، المجلد العاشر، عدد خاص لمؤتمر الاسكان، عمان، سنة 2015.

6. سياسات التخطيط العمراني ودورها في التنمية المستدامة والشاملة للمجتمعات العربية، إعداد المهندس فائق جمعة المنديل- مملكة البحرين. بحث مقدم الى المؤتمر الاقليمي في عمان المملكة الاردنية الهاشمية للفترة -14 17 يناير 2008 .

7. مجلة التخطيط والتنمية - مجلة علمية متخصصة محكمة، يصدرها معهد التخطيط الحضري والإقليمي، جامعة بغداد، العدد الثاني والعشرون، السنة الخامسة عشرة، 2010 م.

8. الجهاز المركزي للإحصاء - وزارة التخطيط، إطلاق نتائج المسح الشامل للعشوائيات. منشور على موقع الجهاز على الرابط التالي: www. Consit .gov.iq

120 عاماً على ولادة يوسف سلمان يوسف (فهد) - استعادة فَهد

محسن ناصر الكناني

كما استعادت (طريق الشعب) ماركس، أسعى هنا لاستعادة فهد بمناسبة مرور (120) عاما على ولادته. أرجو من هيئة التحرير، الاستجابة لمقترحي، لفتح ملف فهد، وفحص تجربته واستخلاص دروسه، أمام رفاقنا، والجدد، والقارئ الكريم، لإعادة قراءة فهد، بتمعن، والتغور بسيرته، ثم تمثلها، وقراءة مؤلفاته المنشورة، وغير المنشورة ونشرها تباعاً، لاطلاع القارئ، على تراثه في حقول السياسة، والاقتصاد، وأساليب الاتصال بالجماهير، واضاءة فترات طويلة من حياته تمتد من العام 1901 الى اعدامه في العام 1949، وما اجرى بعد رحيله، في الحياة السياسية الداخلية؛ التنظيمية والسياسية، والفكرية، والثقافية؛ والتحالفات السياسية، الى آخره.

والحق أقول: ان مؤلفات الرفيق فهد، تظل محتفظة بألقها، وأصالتها لانطوائها على رؤية عميقة، متبصرة، في تحليل الواقع السياسي العراقي، بعد تأسيس الدولة العراقية في العام 1921، وخضوعها للانتداب البريطاني، حتى يوم إعدامه في العام 1949، مع اثنين من رفاقه، عضوي المكتب السياسي للحزب حسين محمد الشبيبي (صارم) وزكي بسيم (حازم).

أمكنني، ان أقرأ المؤلفات للرفيق فهد، التي اعد وثائقها الرفيق فخري كريم وكتب مقدمتها الضافية الرفيق الراحل محمد حسين الشبيبي (صارم) وتقديم وتعريف الرفيق الراحل زكي خيري. وصار للكتاب، أهمية كبرى في الوسط السياسي، والأكاديمي؛ إذ أصبح مادة للدراسات الاكاديمية العليا، في السياسة والفكر الاشتراكي، والاقتصاد، وما تركه من وثائق تنظيمية، تخص النظام الداخلي للحزب، والبرنامج السياسي الفكري والثقافي، ظلت آثارها باقية في المؤتمرات اللاحقة.

النقطة الأولى: أثارت انتباهي، نقطة، بحاجة الى اضاءة، من لدن رفاقنا القدامى في تنظيم (برطلة الموصل). النقطة تتعلق بتاريخ العائلة الأرمنية، التي شارك عميدها يوسف في معارك

الأرمن ضد الأتراك، ثم هجرة الابن (سلمان يوسف) من برطلة الى بغداد التي شهدت ولادة الابن (فهد) في العام 1901، ثم هجرة الأب، الى البصرة، بحثاً عن العمل، ليجد نفسه (خلاصيا) في البواخر التي تمخر عباب شط العرب، فكان لا بد من (فهد الشاب) أن يشتغل مع الكادحين، عمال الميناء، وتعابة الفاو، (أي فلاحي بساتين شيوخ الكويت) كما ورد في مقدمة الرفيق زكي خيري، وقد عاش بالفعل مع العمال والكادحين، واستبدت به الروح الثورية، في تشكيل وعيه الطبقي وانحيازه الى طبقة العمال: الطبقة الفتية، الناشئة في الميناء، والسكك ومعاناة المغارسين والفلاحين في البصرة آنذاك.

هذا المقطع من حياة الجد والأب في برطلة، لانطوائها على نضال السكان، والعائلة، وتحسسها للظلم، والاستبعاد، والتعصب القومي الضيق، فلم تجد العائلة سبيلها سوى الهجرة جنوباً.

النقطة الثانية: التي بحاجة الى اضاءة هي فترة تعليمه في المدارس المسيحية المتواجدة في البصرة، ثم جولته في الشام، وفلسطين، للاطلاع عن كثب على واقع سكانها، وكيف يعيشون، ويفكرون تحت ظل الوجود التركي المتخلف، ومدى تعرفه على مفكرين آخرين، ينتمون الى جمعيات سرية، وعلنية، توفرت، بعد الانقلاب الدستوري في العام 1910، الذي سمح بالانتماء الى الجمعيات في سوريا والعراق، وفلسطين، ومدى تأثره، برجال آخرين مثله، يحملون الأفكار التقدمية، التحريرية، والاشتراكية. وهل كان فهد الشاب، يقرأ الكتب المترجمة التي وصلت الى سوريا وفلسطين، ومدى اتصال هؤلاء الرجال، برجال النهضة الفكرية، في مصر جمال الدين الافغاني، وعبدالرحمن الكواكبي، وجورجي زيدان، ورئيس تحرير الهلال – في أواخر القرن الثامن عشر، التي هي، ثمرة اتصال مصر، بالغرب، في عهد محمد علي باشا، واصلاحاته الإدارية.

هذه الفترة، لم يسلط عليها الضوء كثيراً، ومدى مساهمتها في تشكيل وعيه الطبقي، الجنيني، وتعلمه باللغات العربية، والإنكليزية، والفرنسية.

هذه الفترة، لم يسلط عليها الراحل عزيز سباهي، في كتابه (تاريخ الحزب الشيوعي العراقي جزء 1) ان تجربة النزوح القاسية، وتعلمه، وجولته الميدانية في سوريا وفلسطين، ثم عمله في الميناء، بمعية أبيه وأخيه داوود) واشتراكه في اول أضراب عمالي في البصرة بقيادة القائد العماني على العياش، كان ثمرة نضاله مع العمال، قبل ان ينظموا الى تجمعات عمالية نقابية لاحقاً، في (جمعية أصحاب الصنائع) في بغداد العشرينات بقيادة عبدالوهاب القزاز- القائد العمالي البارز، وتحولها الى (نقابة عمال العراق) التي اعترفت بها الحكومة العراقية، رسمياً، بعد

انتخاب اول مجلس نيابي عراقي في عشرينيات القرن الماضي. هذا المقطع، بحاجة الى اضاءة، لاتصاله بنشور الطبقة العاملة الفتية، الناشئة، وتجربة الإضرابات في البصرة، التي تمثل التمرين الأول في النضال العمالي، التي هزت: اركان الحكومة العراقية، ومخاوفها من توسيعها، بالرغم من محاصرة قادتها (العياش/ فهد/ القزاز)، فتحولت الى حركة عمالية، كسرت المحظور، ونالت ثقة الناس، وحضور القائد القزاز اجتماعاً دولياً عمالياً.

هذا المقطع أثاره القائد العمالي علي العياش، قبل إعدامه وتفرق، او ابعاد، او نقل العمال، دون حصولهم على حقوقهم.

هذا المقطع بحاجة الى اضاءة، لانه يتصل بنضال فهد الشاب، وبحثه عن سبيل آخر، وكان السبيل الآخر، هو هجرته الى الناصرية واشتغاله في معمل الثلج.

الاستنتاج الأول الذي خرجت به هو ثقل الواقع، وثقل البطالة، وقسوة العمل، وظلم رب العمل، التي هيمنت على العائلة، والعمال، ما عجل في تبلورها الطبقي الجنيني، الذي لم يخضع الى ايدولوجية، او اطلاع، نظري: فكري، او نقابي، بل جاء حصيلة العلاقات، بين رب العمل، وقوى العمل، وتناقضها في عدم تغيير بيئة العمل، وتحسين ظروف العمال، وتحديد ساعات العمل، ورفع اجورها، على حساب حياة العمال، ومتطلبات عيشهم في التعليم والصحة، والسكن، كل هذه العوامل، دفعت العمال الى التمسك بحقوقها، وانتخاب قيادات عمالية مجربة. أظن ان هذه التجربة قد درست لاحقاً بعد الحرب الثانية، من لدن قيادات عمالية في العراق، وظهور الاتحاد العام لنقابات العمال، وأسماء قيادية جديدة: كطالب عبد الجبار وارا خاجادور.

القنبلة الأولى: المنشور الأول

في الناصرية يعثر على مجموعة (فرع الناصرية للحزب الوطني العراقي، الذي يقوده الشخصية السياسية البارزة جعفر أبو التمن. عمل اول الامر مراسلا صحفيا للجريدة (الأهالي) لسان حال الحزب الوطني العراقي، ما اكسبه حنكة، ومهنية، في العمل الصحفي، الذي جاء حصيلة اتصاله بالناس، والاصغاء الى مطاليبهم، في حياة كريمة. فكانت القنبلة الأولى، ان استيقظ الناس على توقيع بقلم (عامل شيوعي) في وقت لم يكن هناك حزب شيوعي، لكن فهد الشاب، قاده وعيه الوطني، وقراءته في صحف فترة العشرينات، التفكير بتشكيل حزب الطبقة العاملة والفلاحين.

حزب يمتلك لساناً (جريدة) ناطقة باسمه، او ربما جاء متأثراً بـ(البيان الشيوعي) الذي أصدره ماركس وانجلر في العام 1848 في المانيا، ووصوله مترجماً، وما أثاره من ذعر الرأسمالية الذي وصفته (بالشبح الذي يجول في

أوروبا). وفعلا عجّل البيان بانبثاق عصبته الشيوعيين الألمان. او قراءاته اللاحقة لجريدة (البرافدا) لسان حال الحزب الشيوعي الروسي، التي كشفت عن (اسرار سايكس بيكو) وتقسيمها لدول الوطن العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، بين الدول المنتصرة. المنشور الأحمر (500 منشور) قاده الى المحكمة، فكان دفاعه الشجاع امامها والتي أخلت سبيله لعدم وجود مادة قانونية تدينه.

ويمكن الرجوع الى عزيز سباهي في كتابه، لقراءة تفاصيل المرافعة، هذا الحدث اظهرته، قائدا ثوريا، من طراز خاص، زاد من رصيده في الشارع، والمدن العراقية الأخرى، واعجاب قادة الحزب الوطني العراقي، الذين لم يتوانوا في الدفاع عنه والإشادة به.

ثمة تساؤلات عديدة، أقف عندها وهي:

1 – هل كانت (لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار)، التي جمعت الخلايا الشيوعية العمالية والثقافية في البصرة، والناصرية، وبغداد، والنجف، تكتيكياً أولياً، أو تمريناً أولياً، في انبثاق حزب الشيوعيين العراقيين، او هو تمثل لانبثاق عصبة الشيوعيين الألمان، وبيانها او دستورها الأول (البيان الشيوعي) تحت شعار (المنجل والمطرقة) الذي ظل مرفوعاً الى اليوم.

2 – ولماذا اخفى الرفيق فهد رغبته في (اصدار كفاح الشعب)، الى العام 1935 أي بعد عام على تأسيس الحزب الشيوعي في 31 آذار 1934، تحت شعار (المنجل والمطرقة) (وطن حر وشعب سعيد).

برأيي الشخصي، ان الرفيق فهد كان متمهلاً في دراسة الواقع، وإمكانية الشارع استيعاب أفكاره الاشتراكية، فكانت/ كفاح الشعب/ بعد عقد او اكثر من (المنشور الأول)، وإمكانية اشهار افكاره الجوهرية، في مقاومة الاحتلال البريطاني، ودفاعه عن العمال والفلاحين، وشغيلة اليد والفكر، والبورجوازية الوطنية، ومكافحة الاقتصاد الرأسمالي، واستثماره، النفط العراقي، والإنتاج الزراعي تحت لافتة (الاستثمار) الذي اعتبرته كفاح الشعب (استغلالا) لجهود قوى الإنتاج: العمال والفلاحين والبورجوازية الوطنية، في تأسيس اقتصاد وطني، غير تابع للاستعمار، وقد وجدت الأفكار التي نادى بها الحزب، قبولاً في الأوساط السياسية، والأحزاب العراقية التي وقفت الى جانب الحزب، وعملت على الاقتراب منه، وعقد علاقات عمل سياسية، توضحت لاحقا في تجربة الجبهات الوطنية بين الفصائل الوطنية، والديمقراطية ظهرت بتمظهراتها في الشارع، وفي المنابر، والجمعيات، والجرائد، والكتب التي صدرت، لكن قيادة الحزب، فضّلت العمل السري، لتخوفها من بطش السلطة، واغتيال قياداتها، ظلت (كفاح الشعب) سرية الى

العام 1958، فظهرت بعدها صحيفة (اتحاد الشعب)، بعد ثورة تموز في العام 1958.

يعني ان فهد، ورفاقه الشجعان، قد درسوا الواقع السياسي العراقي، ومآلات تجربة ثورة العشرين، وفشل النظام السياسي، في وعوده، في بناء دولة مستقلة ومحافظته على صك الانتداب البريطاني، بصيغة المعاهدة، التي صادرت حقوق الشعب في الاستقلال السياسي والاقتصادي الناجز.

المؤتمر الأول – 1945 – استرشاد بالماركسية اللينينية

المؤتمر الأول يدلل على صحة أفكار فهد، وقراءته المتبصرة، للواقع العراقي، بعد الحرب العالمية الثانية، والتغييرات الجوهرية في العلاقات الدولية، في النزوح نحو الاستقلال، وقوة ساعد حركات التحرر الوطني، وتحالفها مع الأحزاب العمالية والشيوعية، وظهور اتحادات العمل والفلاحين، والطلبة، والنساء، والحاجة الى تبني حقوق الانسان، من قبل الأمم المتحدة، فظهرت الحاجة الى بناء دول وطنية، ديمقراطية، تنادي بالتحرر الوطني، وبناء اقتصاد وطني مستقل، بالارتباط مع الكتلة الشيوعية آنذاك.

المؤتمر عقد تحت شعار (قووا تنظيم حزبكم – قووا تنظيم الحركة الوطنية) هذا الشعار هو اعتراف ضمني جوهري على قاعدة العمل المشترك، مع فصائل الحركة الوطنية، ونبذ الاختلافات الثانوية، وهو كذلك يدل على أهمية الاستراتيج والتكتيك.

الاستراتيج يعالج فترة زمنية طويلة، بينما يتصل التكتيك بآليات عمل الشارع اليومية، وكيفية تطبيق الاستراتيج في ظروف البلد، دون خرق المراحل.

ولهذا فقد وصف المؤتمر النظام العراقي: بـ الدولة الملكية – شبه الإقطاعية – لاعتمادها على طبقة الفلاحين في الإنتاج، وارتباطها ببريطانيا الملكية، وفق المعاهدات التي ظلت، حتى قيام ثورة تموز 1958، اذ خرج العراق من ربقة الاستعمار والأحلاف مؤسساً دولة وطنية ذات اقتصاد وطني مستقل، معتمداً على الأحزاب الوطنية، والقاعدة الجماهيرية الواسعة من الفلاحين والعمال والكسبة والمثقفين..

ونحن نتقدم من عقد المؤتمر الحادي عشر في حزيران القادم، وجب دراسة الواقع السياسي، بعد اسقاط نظام صدام حسين، تحت حراب القوى الخارجية، وتشكيلها نظام هش، نظام طائفي/ إثني فاشل.

ما أحوجنا اليوم لقراءة تراث فهد، واستعادة جوهر أفكاره، وبالتأكيد سوف يكون شخصياً في اتخاذ قراراتنا الشجاعة في التحولات الجديدة، والتحالفات، وقراءة تجربة انتفاضة تشرين وتجربة التيار المدني الناشئ، كلها تشكل بوصلة هادية، في تجاوز الصعوبات، وبناء الأسس، لدولة مدنية – ديمقراطية، وعدالة اجتماعية.

الإجراء الملموس في الظرف الملموس

ثامر الصفار

د.ثامر الصفار، باحث ايكولوجي حاصل على شهادة الدكتوراه في الهندسة البيئية. نشر العديد من الدراسات والابحاث في عدد من المجلات والصحف العراقية والعربية والانجليزية. ساهم في الكتابة في مجلة (الثقافة الجديدة)، وعمل مصمما لها خلال السنوات 1986 - 1990. صدر له عدد من الكتب منها: آينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين عام 1989، منطق ماركس (1990)، الماركسية والايكولوجيا: المفهوم المادي عن الطبيعة عام 2009، الماركسية والايكولوجيا/ قراءات في الادب الماركسي/ المفهوم المادي عن الطبيعة والتاريخ عام 2016.

مع بداية عام 1881، أي قبل سنتين من وفاة كارل ماركس، توفرت فرصة جديدة لهذا المفكر العظيم ليشرح وجهة نظره حول الانتقال الى المجتمع الجديد، الاشتراكي. إذ قام فرديناند دوميلا نيوينهوس (1846 - 1919)، وكان حينها شخصية بارزة في حركة الطبقة العاملة في هولندا، ومؤسس الحزب الاشتراكي الديمقراطي الهولندي، ثم أصبح عضوا في البرلمان عام 1888، ومندوبا إلى مؤتمرات الأحزاب البروليتارية خلال الأعوام 1889، 1891، 1893، لينتقل بعدها إلى الأناركية في تسعينيات القرن التاسع عشر، بإرسال رسالة الى كارل ماركس بتاريخ 6 كانون الثاني/ يناير، قبيل انعقاد مؤتمر للأحزاب العمالية في أوروبا، كان مقررا له ان ينعقد نهاية كانون الثاني/ يناير في زيورخ ثم جرى نقله الى مدينة شور بسبب الحظر البوليسي ليعقد في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من نفس العام. الهدف الأساسي للمؤتمر هو توحيد أكبر الأحزاب البروليتارية في أممية جديدة. في هذه الرسالة وجه نيوينهوس سؤالا الى ماركس، معتبرا إياه سؤالا بالغ الأهمية: «ماهي التدابير التشريعية، على المستويين الاقتصادي والسياسي، التي يجب أن تتخذها حكومة ثورية فور وصولها إلى السلطة لتضمن نجاح الاشتراكية؟»

في رده على رسالة نيوينهوس، التي نقدمها الى القارئ العربي لأول مرة، لم يكن ماركس، كعادته، ميالا الى إعطاء وصفة عامة عند إجابته على أسئلة من هذا النوع، بل حتى انه اعتبر هذا النوع من الأسئلة «بلا معنى» لأن «ما يجب القيام به، وما يجب القيام به فورا في أي لحظة معينة في المستقبل، يعتمد، بالطبع، كليا وتماما، على الظروف التاريخية الفعلية التي يتعين فيها اتخاذ الإجراء. إن السؤال

المذكور، الذي يأتي من الفراغ، يطرح، في الواقع، قضية خاطئة لا جواب عليها إلا بنقد سؤال على هذا النحو. لا يمكننا حل معادلة لا تحمل في داخلها عناصر حلها».

كان ماركس واثقا أيضا في رده فكتب: «تيقن من شيء واحد - لن تتولى حكومة اشتراكية زمام القيادة في بلد ما، إذا لم تصل الأمور إلى مرحلة تستطيع فيها، قبل كل شيء، اتخاذ مثل هذه الإجراءات التي من شأنها أن ترهب البرجوازية لتحقيق أول الأهداف المطلوبة: توفير الوقت المطلوب لاتخاذ الإجراءات الفعالة». يدل هذا على قناعة ماركس بأن إقامة نظام اشتراكي للإنتاج والتوزيع ستكون عملية معقدة وطويلة، لا يمكن تحقيقها ببساطة بمجرد الاستيلاء على السلطة. ثم يواصل ليقول: «لا يوجد شيء "اشتراكي" محدد حول مآزق حكومة ظهرت فجأة نتيجة لانتصار شعبي». ثم يرفض ماركس جهارا فكرة استنساخ التجارب دون النظر الى الاختلافات في الظروف والزمان، فيكتب: ان «كومونة باريس، وبصرف النظر عن حقيقة أن هذه كانت مجرد انتفاضة لمدينة واحدة في ظروف استثنائية، فإن غالبية قيادة الكومونة لم تكن بأي حال اشتراكية، ولا يمكن أن تكون غير ذلك». وبالتالي لا يمكن اعتبارها مرجعية لنا لاختلاف الزمان والظروف.

ينتقل ماركس بعد ذلك الى مقارنة أوضاع الطبقة العاملة في عصره مع أوضاع البرجوازية الفرنسية قبل سقوط النظام القديم، ليؤكد عدم وجود وصفات جاهزة، فيكتب: «كانت المطالب العامة للبرجوازية الفرنسية قبل عام 1789، مع أخذ تغير الظروف في الاعتبار، محددة جيدا، بدرجة معقولة من التجانس، تماما كتحديد البروليتاريا في جميع بلدان العالم التي يوجد فيها إنتاج رأسمالي، لمطالبهم الأساسية والفورية. ولكن هل كان يمكن لأي فرنسي من القرن الثامن عشر، ان تكون لديه بشكل مسبق، أدنى فكرة عن الطريقة التي سيتم بها تنفيذ مطالب البرجوازية الفرنسية؟» أي، ضرورة وجود إجراء ملموس يتناسب مع الظرف الملموس.

من ماركس الى فرديناند دوميلا نيوينهوس في لاهاي (1)

لندن، 22 شباط/ فبراير 1881

41 شارع ميتلاند بارك

الرفيق العزيز،

يعود صمتي المطول إلى حقيقة أنني كنت أرغب في أن أضمّن إجابتي على رسالتكم المؤرخة 6 كانون الثاني/ يناير، مجموعة من التعديلات التي قد ترغب في إجرائها في حال أصدرت الطبعة الثانية من كتابك كارل ماركس: رأس المال والعمل [2] :Karl Marx Kapitaal en Arbeid. ولكن كنتيجة لبعض المشاغل العائلية، وحدوث الكثير مما لم أتوقعه، وغيرها من الاضطرابات، لم أنجز ذلك بعد، ولذا سأرسل هذه الرسالة بدون مجموعة التعديلات، خشية أن تسيء فهم صمتي المستمر. وعموما فإن التعديلات التي اعتبرها ضرورية تتعلق بالتفاصيل؛ فالشيء الرئيسي، روح الشيء، موجود بالفعل في كتابك.

يجب أن أشكرك على الإهداء اللطيف [3] ، لأنك رميت، شخصيا، قفاز التحدي في وجه خصومنا البرجوازيين.

كتب لي مؤلف كتاب رجال مهمون [4] Mannen van beteekenis، وهو مفتش مدارس أو شيء من هذا القبيل، طلباً لمعلومات عن سيرتي الذاتية، إضافة إلى أنه كان قد طلب من ناشره الاتصال بعديلي، جوتا، بهدف

إقناعي بالموافقة على طلب من هذا النوع الذي أرفضه عادة. كتب لي السيد - مؤلف كتاب رجال - قائلاً إنه لم يشاطرني آرائي، لكنه أدرك أهميتها، وعارضا احترامه، وما إلى ذلك. وكان لدى هذا الشخص نفسه، فيما بعد، قدر كبير من الوقاحة ليطرح في كتيبه افتراءات ذلك الجاسوس البروسي سيئ السمعة، ستيبر، ولاتهامي أيضا – مدفوعا، بلا شك، من أحد الاشتراكيين الكاثوليك ذوي الكراسي في بون [5] - بالخطأ المتعمد في الاقتباس، ولم يكلف نفسه حتى عناء قراءة جدالي ضد برينتانو [6] (Brentano) القدير في صحيفة دولة الشعب Volksstaat، حيث كان سيرى أن برينتانو، الذي شجبني في الأصل في صحيفة كونكورديا Concordia (صحيفة الشركات المصنعة) «بالتزوير الرسمي والموضوعي»، قد قام لاحقا بتخليص نفسه من اتهامه الباطل بطرحه كذبة أخرى تقول بأنه قد أساء فهمي، وما إلى ذلك. وقد اقترحت مجلة هولندية فتح أعمدتها لي لتوبيخ «مفتش المدارس»، لكنني من حيث المبدأ، لا أرد على مثل هذه الوخزات. لم أعر أدنى انتباه، حتى في لندن، لمثل هذا النباح الأدبي. أي مسار آخر يعني إضاعة الجزء الأفضل من وقتي في إجراء تصحيحات في كل مكان، من كاليفورنيا إلى موسكو.

في أيام شبابي، كنت أحيانا أقوم ببعض الضربات القاسية للرد عليها، لكن الحكمة تأتي مع تقدم العمر، على الأقل بقدر ما يتجنب المرء إهدار القوة غير المجدي.

يبدو لي أن «سؤالك» حول مؤتمر زيورخ القادم الذي ذكرته هو سؤال خاطئ، بلا معنى. ان ما يجب القيام به، وما يجب القيام به فورا في أي لحظة معينة في المستقبل، يعتمد، بالطبع، كلياً وتماما على الظروف التاريخية الفعلية التي يتعين فيها اتخاذ الإجراء. ان السؤال المذكور، الذي جاء من الفراغ، يطرح، في الواقع، مشكلة خاطئة لا جواب عليها إلا بنقد سؤال على هذا النحو. لا يمكننا حل معادلة لا تحمل في داخلها عناصر حلها.

لنفكر سوية بالموضوع، لا يوجد شيء «اشتراكي» محدد حول مآزق حكومة ظهرت فجأة نتيجة لانتصار شعبي. على العكس تماما، يشعر السياسيون البرجوازيون المنتصرون على الفور بأنهم مقيدون «بانتصارهم»، في حين أن الاشتراكي يكون قادرا، على الأقل، على التدخل دون قيود. تيقّن من شيء واحد - لن تتولى حكومة اشتراكية زمام القيادة في بلد ما، إذا لم تصل الأمور إلى مرحلة تستطيع فيها، قبل كل شيء، اتخاذ مثل هذه الإجراءات التي من شأنها أن ترهب البرجوازية لتحقيق أول الأهداف المطلوبة: توفير الوقت المطلوب لاتخاذ الإجراءات الفعالة.

قد تحيلني، ربما، إلى كومونة باريس، لكن بصرف النظر عن حقيقة أن هذه كانت مجرد انتفاضة لمدينة واحدة في ظروف استثنائية، فإن غالبية قيادة الكومونة لم تكن بأي حال اشتراكية، ولا يمكن أن تكون غير ذلك. مع قدر ضئيل من الفطرة والنباهة، كان من الممكن، الحصول على أقصى ما يمكن الحصول عليه - حل وسط مع فرساي مفيد للناس ككل. كان من شأن الاستيلاء على بنك فرنسا وحده أن يضع حداً سريعاً للمجد الباطل لفرساي، وغيره، وغيره.

كانت المطالب العامة للبرجوازية الفرنسية قبل عام 1789، مع أخذ تغير الظروف في الاعتبار، محددة جيداً، بدرجة معقولة من التجانس، تماما كتحديد البروليتاريا في جميع بلدان العالم التي يوجد فيها إنتاج رأسمالي،

لمطالبهم الأساسية والفورية. ولكن هل كان يمكن لأي فرنسي من القرن الثامن عشر، ان تكون لديه بشكل مسبق، أدنى فكرة عن الطريقة التي سيتم بها تنفيذ مطالب البرجوازية الفرنسية؟» إن توقع برنامج عمل ثورة قادمة بشكل مسبق، وهو امر سيكون قطعا عقائديا وخياليا، لن يؤدي إلا إلى تشتيت الانتباه عن النضال الحالي. لقد ألهم الحلم بنهاية وشيكة للعالم نضال المسيحيين الأوائل ضد الإمبراطورية الرومانية ومنحهم الثقة في النصر. نظرة علمية إلى التفكك الحتمي، الذي يحدث الآن بثبات أمام أعيننا، للنظام الاجتماعي السائد؛ الجماهير نفسها، غضبها الذي يتصاعد تحت سياط شياطين الحكومة البالية؛ التقدم الهائل والإيجابي الذي يحدث في نفس الوقت في تطوير وسائل الإنتاج - كل هذا يضمن بشكل كاف أنه في اللحظة التي تندلع فيها ثورة بروليتارية حقيقية، فإن شروط وأسلوب عملها الأولي الفوري (التي لن تكون مثالية طبعا) ستكون حاضرة هي الأخرى.

قناعتي هي أن الظرف الحاسم لتكوين أممية جديدة للعمال لم يحن بعد؛ ومن ثم فإنني أعتبر أن جميع مؤتمرات العمالية و/أو المؤتمرات الاشتراكية، بقدر ما لا تتعلق بالظروف الفورية والفعلية السائدة في هذه الدولة أو تلك، ليست عديمة الفائدة فحسب، بل ضارة أيضا. سوف تتلاشى دائماً في مجموعة من التفاهات المعممة المعاد صياغتها.

تفضلوا بقبول فائق الاحترام،

كارل ماركس

الهوامش:

1- نُشرت لأول مرة باللغة الروسية في صحيفة البرافدا وطُبعت وفقًا للأصل في 14 آذار/ مارس 1928؛ ثم نشرت هذه الرسالة بالإنجليزية لأول مرة في برلين عام 1931 في مجلة المراسلات الدولية، العدد 13. يمكن الاطلاع على النص الإنجليزي في ماركس - انجلز الأعمال الكاملة MECW، المجلد 46، الصفحات 65 - 67.

2- ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1881 في هولندا؛ ثم ظهرت الطبعة الثانية عام 1889.

3- جاء في الإهداء: «إلى كارل ماركس، المفكر الجريء، المناضل النبيل من أجل حقوق البروليتاريا، أهدى هذا الكتاب كرمز للاحترام».

4- الإشارة هنا الى كتاب رجال مهمون في أيامنا - ضمن سلسلة كتب نُشرت في هارلم خلال فترة 1870 - 1882. احتوى المجلد العاشر من السلسلة، الذي حرره ن. س. بلاسم، على سيرة ذاتية لماركس كتبها أرنولد كردجك.

5- الاشتراكيون ذوو الكرسي بذراعين، أو الاشتراكيون الكاثوليك Kathedersozialisten، وهم أتباع تيار الاشتراكية البرجوازية الذي ظهر في ألمانيا في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر. في عام 1873، أسس أبطالها (غوستاف شموليير، أدولف فاغنر، ولوجو برينتانو) جمعية تسمى جمعية السياسة الاجتماعية Verein für Sozialpolitik والتي كان لها مطبوع يحمل اسم كتابات جمعية السياسة الاجتماعية Schriften des Vereins für Sozialpolitik. أيد الاشتراكيون ذوو الكراسي سياسة بسمارك الاجتماعية، التي دعا من خلالها الى الانسجام الطبقي وعارض العمل الثوري العمالي.

6- كان ما أثار جدال ماركس مع لوجو برينتانو مقال الأخير في مجلة برلين كونكورديا، العدد 10، 7 آذار/مارس 1872. حاول برينتانو، الذي نشر المقال دون الكشف عن هويته، تشويه سمعة ماركس كعالم من خلال اتهامه بعدم الكفاءة العلمية والتعمد في الاقتباس الخاطئ للمصادر التي استخدمها. وعندما نشرت صحيفة دير فولكسستات في 1 حزيران/ يونيو 1872 رد ماركس، ردت كونكورديا (العدد 27، 4 تموز/ يوليو) بمقال آخر بقلم برينتانو (مجهول أيضا) فرد عليه ماركس في Der Volksstaat، العدد 63، 7 آب/ أغسطس 1872. بعد وفاة ماركس، قام الاقتصادي البرجوازي البريطاني سيدلي تايلور بالعودة الى حملة الافتراء التي أطلقها برينتانو، والذي كشفه إنجلز في يونيو 1890 في مقدمة الطبعة الألمانية الرابعة من المجلد الأول من رأس المال وفي عام 1891 في الكتيب في حالة برينتانو ضد ماركس، في قسم الوثائق، أعاد إنجلز نشر رسالتي ماركس إلى دير فولكسستات.

التحالفات الوطنية ووحدة اليسار الاشتراكي

لطفي حاتم

كاتب وباحث عراقي حاصل شهادة الدكتوراه في القانون الدولي/ تاريخ ونظرية الدولة والقانون، عميد كلية القانون والسياسة في الاكاديمية العربية المفتوحة في الدانيمارك. له عشرات البحوث المنشورة في مجال العلاقات الدولية. صدرت له عدة كتب: الاحتلال وانهيار الدولة العراقية؛ آراء وافكار حول التوسع الرأسمالي، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، التشكيلة الرأسمالية العالمية والشرعية السياسية الوطنية، المنظومة السياسية للدولة الوطنية والاحتجاجات الشعبية، العولمة الرأسمالية والكفاح الوطني الديمقراطي. كما نشر الكثير من البحوث في مجلة (الثقافة الجديدة)، (النهج)، (الطريق) اللبنانية، مجلة الأكاديمية العربية المفتوحة.

رغم فقدان الحركة اليسارية الديمقراطية حليفا ثابتا مدافعا عن حق الأمم في تقرير مصيرها وحرية اختيار أساليب تنميتها الاقتصادية الوطنية إلا ان انهيار منظومة الدول الاشتراكية فتح أبواباً جديدة لليسار الاشتراكي في تجديد رؤيته الفكرية لمضامين وأساليب كفاحه الوطني - الديمقراطي وتعاظم مسؤوليته الوطنية لأسباب كثيرة منها:

- انهيار الدول الاشتراكية حفّز قوى اليسار - الاشتراكي على اعادة بناء صفوفها وتجديد عدّتها الفكرية المنبثقة من الوقائع الوطنية – الدولية الملموسة متخلياً عن بعض الموضوعات النظرية التي انتجتها ازدواجية خيار التطور رأسمالي - اشتراكي مثل القيادة الطبقية لسلطة الدولة الوطنية، وحدانية حزبها الحاكم وهيمنة الدولة على ملكية وسائل الانتاج.

- التغيرات الدولية الجديدة التي حملتها وحدانية التطور الرأسمالي قدمت شروطا جديدة للتطور الاجتماعي منبثقة من الموضوعات التالية.

- افضى الطور الجديد من التوسع الرأسمالي الى تقارب برامج القوى السياسية المناهضة للتوسع الرأسمالي وميول التبعية والتهميش.

- قوانين الافقار والتهميش وفرت لليسار الاشتراكي إمكانية تشكيل جبهات

وطنية مناهضة لقوانين التوسع الرأسمالي المتسمة بالتبعية والالحاق.

- ظهور شروط اقتصادية - اجتماعية لنشوء تحالفات سياسية وطنية تهدف الى بناء الدولة وسلطتها السياسية على قاعدة الشرعية الديمقراطية واحترام مصالح طبقات تشكيلتها الوطنية.

- تنامي ظروف واقعية لبناء دولة الوحدة الوطنية على أساس الموازنة الطبقية ومناهضة قوانين التبعية والالحاق.

إنّ الدالات الفكرية – السياسية المشار إليها تسمح لليسار الاشتراكي بإعادة بناء عدته الفكرية - السياسية القادرة على قيادة تحالف الطبقات الاجتماعية المنتجة الهادفة الى بناء الشكل الديمقراطي للدولة الوطنية استناداً الى:

- يشترط الطور الجديد من التوسع الرأسمالي التخلي عن بعض الثوابت الفكرية مثل وحدانية ملكية الدولة على وسائل الانتاج، قيادة الحزب الواحد لسلطة الدولة السياسية، واستبدالها بالتحالفات الطبقية المستندة الى الشرعية الانتخابية الديمقراطية.

- القيادة الفعلية لليسار الاشتراكي تستند الى دوره الثابت في الدفاع عن مشروع الوطنية الديمقراطية المتمثل بـ:

* مكافحة قوانين الهيمنة والالحاق عبر بناء نظم سياسية ديمقراطية مرتكزة على الشراكة الوطنية في قيادة سلطة الدولة السياسية.

* مكافحة اليسار الاشتراكي للقوى الهامشية عبر ارتكازه على تحالفات سياسية مناهضة لتبعية الدولة الوطنية للمراكز الرأسمالية الخارجية.

تنبثق قيادة اليسار الاشتراكي للكفاح الوطني المناهض للهيمنة والتهميش من:

-1 كونه الفصيل الوطني القادر على بناء وحدة القوى الوطنية وتشديد كفاحها الديمقراطي المناهض للتبعية والتخريب الرأسمالي.

-2 قيادة اليسار الاشتراكي للتحالفات الوطنية تتأتى من اعتماده الوطنية الديمقراطية باعتبارها أيديولوجيا وطنية ضامنة لتطور بناء الدولة الوطنية.

-3 ينطلق برنامج اليسار الاشتراكي من مشروع الوطنية الديمقراطية المرتكز على الموضوعات الاتية:

اولاً – دولة وطنية مناهضة للتبعية

يسعى برنامج الوطنية – الديمقراطية الى صيانة الدولة الوطنية من التبعية والتهميش وتفعيل دورها في بناء وتطور تشكيلتها الاجتماعية.

- اعتماد عقيدة وطنية للمؤسسة العسكرية

يهدف مشروع الوطنية الديمقراطية الى بناء عقيدة وطنية للمؤسسة العسكرية تتضمن الولاء للنظام السياسي - الديمقراطي ومكافحة الإرهاب الداخلي والوافد، فضلا عن توطيد السلم الطبقي بين طبقات تشكيلتها الاجتماعية.

- حصر السلاح بيد الدولة الوطنية

ويتم ذلك من خلال تفكيك الفصائل المسلحة التابعة للأحزاب الطائفية السياسية

وتحريم حمل السلاح خارج الدولة الوطنية وخضوع افراد المليشيات العسكرية لقوانين المؤسسة العسكرية ناهيك عن تفتيت مرجعيتها الحزبية.

- دور الدولة الاقتصادي

تتشكل عقيدة الدولة الاقتصادية من ضمان التنمية المستقلة عبر تطوير قطاعها العام ومساعدة القطاعين المختلط والخاص لغرض تنمية تعاونهم المشترك وابعاد الاقتصاد الوطني عن التبعية والتهميش.

- التعاون الدولي

ويتجلى ذلك في إقامة علاقات وطنية - دولية على أساس احترام المصالح الوطنية المتبادلة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، استنادا الى بناء علاقات وطنية - دولية على أساس المنافع المتبادلة.

ثانياً - إعادة بناء التشكيلة الاجتماعية

تهدف الرأسمالية المعولمة الى تفتيت التشكيلات الاجتماعية الوطنية ومساعدة الطبقات الفرعية على استلام السلطة السياسية، وما يعنيه ذلك من تراجع الكفاح الطبقي للطبقات الاجتماعية المنتجة، فضلا عن تدني أدوارها الكفاحية.

يسعى كفاح اليسار الاشتراكي الى تعزيز مواقع الطبقات الاجتماعية المنتجة وتطوير عدتها السياسية القادرة على مكافحة التبعية والتهميش.

خلاصة القول ان اليسار الاشتراكي يسعى الى بناء التحالفات الوطنية الهادفة الى:

(أ) هيمنة الدولة على تطور اقتصادها الوطني المستقل.

(ب) صيانة التشكيلة الاجتماعية وتطوير فعاليتها السياسية – الاقتصادية.

(ج) تنمية الطبقات الاجتماعية وتفعيل نشاط احزابها الوطنية.

(د) بناء علاقات دولية متوازنة وعدم التدخل في الشؤون الوطنية.

إن ترصين الدور القيادي لليسار الاشتراكي يتطلب نشاطا وطنيا فكريا يهدف الى تحقيق مهامه المشار اليها المرتكزة على ما يأتي:

اولاً - تحجيم فعالية الطبقات الفرعية كمبورادورية – شرائح برجوازية فاسدة متحكمة في الجهاز الإداري وتفكيك هيمنتها الإدارية – السياسية على الاقتصاد الوطني.

ثانياً - تفكيك الماكنة العسكرية للمليشيات المسلحة الضامنة لمصالح الطبقات الفرعية ومنع استخدامها في النزاعات الاجتماعية.

ثالثاً - بناء اقتصاد متوازن بين القطاعات الوطنية وعدم الاعتماد على التصدير الهادف الى تقويض التشكيلة الاجتماعية الوطنية وتفكيك فعالية طبقاتها الاجتماعية.

رابعاً - تمكين المؤسسات الوطنية الصناعية – الزراعية من تلبية حاجات البلاد الأساسية وعدم الاعتماد على استيراد البضائع الأجنبية.

خامساً - تفتيت القاعدة الاقتصادية للطبقات الفرعية واعتبار التصدير والاستيراد من وظائف الدولة الاقتصادية.

سادسا - مكافحة ميول القوى الفرعية

الراغبة في احتكار السلطة السياسية بمساعدة خارجية عبر إثارة النزاعات الطائفية والحروب الأهلية.

سابعاً - مكافحة الإرهاب الممارس من قبل المليشيات المسلحة والمبارك من بعض القوى المتنفذة في أجهزة الدولة.

ثامناً - اعتماد القوى الوطنية المتنافسة على برامج انتخابية، بعيداً عن برامج الهويات الفرعية.

تاسعاً - بناء تحالفات سياسية وطنية - ديمقراطية مستندة على وحدة المصالح الهادفة الى تطوير الدولة الوطنية.

ان الافكار والرؤى المشار اليها قادرة على بناء دولة وطنية ديمقراطية تتمتع بسلطة سياسية ديمقراطية قادرة على صيانة البلاد من الضياع والتهميش ومنع اندلاع النزاعات الاهلية.

تلخيصاً لما جرى استعراضه لا بد من تثبيت الاستنتاجات الاتية:

أولا ً تساهم وحدانية التطور الرأسمالي بازدهار اليسار الاشتراكي باعتباره فصيلاً وطنياً ديمقراطياً قادراً على مناهضة قوانين الرأسمالية المعولمة المتسمة بالتبعية والتهميش.

ثانياً - يسعى اليسار الاشتراكي الى بناء تحالفات وطنية - ديمقراطية تستند على كفاح الطبقات الاجتماعية المنتجة، الهادف الى صيانة مصالحها الطبقية.

ثالثاً - تهدف التحالفات الوطنية الديمقراطية الى مكافحة ميول الطبقات الفرعية الهادفة الى تحجيم الاقتصاد الوطني وإقامة التحالفات مع الخارج الرأسمالي المعولم.

رابعا- بناء علاقات دولية – إقليمية متساوية تستند على مبادئ القانون الدولي وعدم التدخل في الشؤون الوطنية.

محاسبة تكاليف (المعضلية): محاسبة تكاليف النوعية/ الجودة، مثالا

د.صباح قدوري

الدكتور صباح قدوري، استاذ جامعي متخصص في محاسبة التكاليف وأنظمتها، بكالوريوس محاسبة وإدارة أعمال/ كلية التجارة - جامعة بغداد عام 1965، وحاصل على شهادة الماجستير في محاسبة التكاليف من جامعة Łódź / بولندا في عام 1979. وفي عام 1985 حصل من نفس الجامعة على شهادة الدكتوراه Ph.D في فلسفة الاقتصاد الكمي/ محاسبة التكاليف. عمل الدكتور قدوري استاذا للمحاسبة في جامعة الفاتح/ كلية المحاسبة في مدينة غريان/ ليبيا. كما عمل مدرسا للمحاسبة في المدرسة العليا للتجارة في مدينة اودنسا/ الدانيمارك، ومدرسا لاقتصاد العمل والتكاليف في المدرسة العليا للتجارة/ اودنسا – الدانيمارك. نشر د.قدوري العديد من الدراسات والبحوث والمقالات في المجلات والصحف العراقية والعربية.

مقدمة:

إنّ التطور والتقدم الفني والتكنولوجي والمعلوماتي، الذي يشهده عالمنا المعاصر في وسائل الإنتاج للشركات الكبرى ذات الانتاج الواسع والمتنوع، ينعكس اثره على نظم المعلومات المحاسبية، ومنها نظام محاسبة التكاليف، ليصبح جزءا من نظم المعلومات الاقتصادية، بمفهوم الكمي والضبط المعلوماتي Cybernetics and Informatics، وذلك لإنتاج البيانات والمعلومات المحاسبية بشكل تقارير دورية، وتزويد المستويات الإدارية المختلفة بها، للاستفادة منها في عملية اتخاذ القرارات الاقتصادية والإدارية، عبر تصميم نظم المعلومات والرقابة ومحاسبة المسؤولية والأساليب الكمية والاحصائية المستخدمة في توزيع وتخصيص التكاليف والتنبؤ بها، بهدف تسهيل عملية القياس النقدي لتكلفة الانتاج والرقابة على عناصرها، وفي عملية التخطيط أيضا. وقد ساعد ذلك على ظهور فرع متخصص لمحاسبة التكاليف، بما تسمى بمحاسبة (المعضلية)، و/أو محاسبة تكاليف الاجتماعية، ومنها محاسبة تكاليف النوعية، اي تكاليف الجودة، الذي أصبحت اليوم عنصرا مهما من عناصر الإنتاج في الوحدات الإنتاجية الصناعية، ما شجع اهتمام

الوحدات الاقتصادية، على ضرورة تطبيق محاسبة تكاليف النوعية/ الجودة، والمنافع المترتبة على ذلك.

تشمل محاسبة تكاليف النوعية على جميع التكاليف التي ترتبط بأنشطة النظام الاشرافي على تحسين الأداء النوعي للإنتاج، من خلال: تقليل الخسائر والوقاية من عيوب التصنيع او اكتشافها من قبل الزبائن، والتحسين المستمر للجودة، مما يتطلب وجود إدارة محاسبة تكاليف الجودة، التي تقوم بمهمة التنسيق مع كل الوحدات الادارية المعنية في ممارسة أنشطة الجودة في الإنتاج والتوزيع والمستهلك.

ويتم تبويب وتسجيل وتحليل وتفسير تفاصيل عناصر كلفة الجودة ضمن سجلات محاسبة التكاليف، وذلك لتوفير بيانات تكلفة دقيقة وملائمة للجودة، وحجم هذه التكلفة ونسبتها الى المبيعات، وأثرها على أرباح الوحدة الاقتصادية، والافصاح عنها ضمن مجموعة مخرجاتها من التقارير المالية للوحدة الاقتصادية، بهدف تحسين الجودة، وتخفيض الكلفة التي تساعد من قدرتها لمجابهة التنافس في تصريف انتاجها، وتلبية حاجات الزبائن بمنتجات ذات مستوى جودة عالية، بما يضمن حصتها السوقية وتحقيق الأرباح.

إن درجة تنظيم وتطبيق نظام محاسبة تكاليف النوعية، ليكون قادرا على توفير بيانات دورية تحليلية دقيقة وصحيحة عن الجودة، تتطلب تكلفة مرتفعة في انشائها وتشغيلها، وجهدا كثيرا لمنع الإخفاقات والفشل في العمليات الإنتاجية، وأثرها على أرباح الوحدة الاقتصادية في المدى الطويل. وهذا ما يجعل العديد من المنشآت الصناعية تتردد في استخدامها. ولكن تطبيق هذا النظام ايضا يكون مقرونا بعوامل أخرى، منها: مدى إدراك الوحدة الاقتصادية بأهمية تكاليف الجودة، وجدوى تطبيق النظام، وتوفر الكوادر المؤهلة في الجودة، والاهتمام بتخفيض تكاليف الجودة، واستخدام البرامج والموديلات الالكترونية في تطبيق نظام محاسبة التكاليف، والامكانيات الفنية والادارية والمالية، وغيرها.

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على هذا الموضوع، باتباع منهج وصفي وتحليلي، لعملية قياس تكاليف جودة الإنتاج والرقابة على عناصرها والافصاح عنها ضمن مخرجات نظم المعلومات المحاسبية، ووفق المحاور الاتية:

1- مفهوم تكاليف الجودة.
2- قياس تكاليف الجودة.
3- انتاج وافصاح البيانات عن تقارير تكاليف الجودة.
4- مزايا محاسبة تكاليف الجودة.

أولا: مفهوم تكاليف الجودة

هناك آراء وتعاريف عديدة عن مفهوم الجودة، منها، بانها عبارة عن التكاليف اللازمة لتحسين نوعية الانتاج، وتخفيض الكلف الناتجة عن الخسارة او العيوب، وجميع الكلف المرتبطة بالنظام الاشرافي على تحسين الجودة [1].

كما عرفت الجودة بانها مجموعة الكلف التي تؤثر على المزايا وخصائص السلعة او الخدمة التي تكون قابلة لتلبية حاجات معينة للزبائن [2].

كذلك تعتبر الجودة انعكاسا للمنفعة المتحققة لكل من: المنتج، المستهلك،

والمجتمع. بالنسبة للأول، يعني مدى تلبية ومطابقة التصميم لرغبات المستهلك. اما الثاني فيعني الجودة كقيمة تحقق له الغرض المقصود وبالتكلفة المقبولة. اما الثالث، فان المنافع المتحققة من الأول والثاني ستعود بالمنفعة على المجتمع[3].

أما مفهوم الجودة بالنسبة للمنتج، فهو يشمل: جودة التصميم Conformance Quality، وجودة المطابقة Quality of Design

يقاس الأول على مدى مطابقة مواصفات السلعة او الخدمة لمتطلبات ورغبات المستهلك. اما الثاني فيتضمن تصنيع المنتج وفقا للمواصفات الهندسية والصناعية[4].

تحدث تكاليف الجودة، اما لمنع حدوث الجودة المنخفضة، و/أو نتيجة اجراء تحسين الجودة على الإنتاج.

ويمكن تصنيف تكاليف الجودة، كما يلي[5]:

1- تكاليف النشاط الوقائي.

- تكاليف مخططة لتحسين جودة الإنتاج؛
- تكاليف شراء جودة المستلزمات السلعية والخدمية من مصادر تجهيزها؛
- تكاليف اشراف ورقابة الجودة؛
- تكاليف خاصة بمعدات الرقابة؛
- تكاليف تدريب الدورات الخاصة بالجودة؛
- تكاليف برامج التحفيز والاعلانات عن الجودة؛
- تكاليف الاختبار للمنتجات المماثلة؛
- تكاليف ناتجة عن مجالات الاستخدام؛
- تكاليف وقاية اخرى.

2- تكاليف تقييم الجودة.

- تكاليف تقييم المجهزين؛
- تكاليف تقييم جودة المواد الأولية؛
- تكاليف جودة البضاعة المنتجة؛
- تكاليف استخدام أدوات ومعدات التحكم؛
- تكاليف تجارب واختبارات مختبرية؛
- تكاليف الحصول على علامات الجودة، التي تؤمن معيار الإنتاج؛
- تكاليف تقييم أخرى.

3- تكاليف الخسارة والعيوب.

أ. الداخلي

- غير مصلح؛
- تكاليف التصليح.

ب. الخارجي

- غير مصلح؛
- تكلفة شكاوى الضامنين؛
- تكلفة تصليح الضامنين داخل البلد.
- تكلفة تصليح الضامنين خارج البلد.

ثانيا: قياس تكاليف الجودة

بغية تطبيق نظام محاسبة تكاليف النوعية، لا بد من اعداد الدليل المحاسبي للكلفة (خارطة الحسابات) بتفاصيل بنود التكاليف المذكورة آنفا في المحور الاول، وتسجيلها بشكل تحليلي عن طريق المستندات الخاصة بذلك والرقابة عليها من المنبع، ومقارنتها ومطابقتها بالتسجيلات الاجمالية التي يتم تسجيلها في المحاسبة المالية، وذلك لوجود العلاقة المتينة التي تربط بين المحاسبة المالية والتكاليف، حتى تكون محاسبة تكاليف مصدرا لانتاج البيانات عن الجودة.

يمكن ان يتم التسجيل بشكل احصائي و/أو استخدام القيود أيضا في معالجة وتحليل بنود هذه التكاليف، وخاصة في الوحدات الصناعية المتوسطة والكبيرة.

ويتم قياس تكلفة الجودة، وفق صياغة المعادلة التالية[6]:

التكلفة الكلية للجودة = تكلفة الوقاية + تكلفة التقييم + تكلفة الخسارة والعيوب، والاخيرة، تتضمن (تكلفة الداخل والخارج والمفقود).

يتم تحميل هذه التكاليف على انشطة الجودة التي تزاولها الوحدات الإنتاجية، ويمكن تقسيمها على ثلاث مراحل، كما يلي[7]:

1- المنتج.

- نوع الجودة المطلوبة؛
- تكلفة الجودة؛
- تكلفة بحوث الإنتاجية.

2- التوزيع.

- جودة السوق؛
- تكلفة ضمان تسويق المنتج؛
- تكلفة بحوث التوزيع.

3- المستهلك.

- جودة المستهلك؛
- تكلفة المستهلك؛
- تكلفة بحوث المستهلك.

بغية اجراء القياس المحاسبي لتكاليف الجودة، لابد من تسجيل جميع تفاصيل عناصر كلفة الجودة المشار اليها انفا، وتحميل المراحل الثلاث المشار اليها في أعلاه بهذه التكاليف، تحت اسم نشاط/ مركز تكاليف الجودة لكل من هذه المراحل، بحيث تسهل عملية قياسها نقدا والرقابة عليها، وإنتاج البيانات والمعلومات التي تساعد على عملية التخطيط وترشيد القرارات الإدارية.

وعلى ضوء ذلك يمكن تتبع المعالجة المحاسبية، كالاتي:

1- من ح/ تكلفة جودة المنتج
من ح/ تكلفة جودة التوزيع
من ح/ تكلفة جودة المستهلك
الى ح/ النقد، البنك، الدائنون

دفع تكاليف الجودة، نقدا او بنك او على الحساب.

2- من ح/ تكلفة الجودة
الى ح/ موارد الجودة

إطفاء قسط الاستهلاك السنوي لموارد الجودة (المعدات والآلات) المستخدمة في المراحل الثلاث.

3- الجودة من ح / نشاط مركز تكاليف
الى ح/ تكلفة جودة المنتج
ح/ تكلفة جودة التوزيع
ح/ تكلفة جودة المستهلك
ح/ تكلفة الجودة

تحميل نشاط/ مركز الجودة بالتكاليف

4- من ح/ كلفة الإنتاج للسلعة او الخدمة المنتجة
الى ح/ مركز تكاليف الجودة

تحميل تكاليف الإنتاج بتكاليف الجودة

5- ويغلق في نهاية السنة المالية، حساب كلفة الإنتاج في حساب المتاجرة، والرصيد الناتج من هذا الحساب ينقل الى حساب الأرباح والخسائر. وبذلك تضاف تكاليف الجودة الى تكلفة المنتج للحصول على الكلفة الحقيقية للمنتج النهائي.

ثالثا: انتاج وافصاح البيانات عن تقارير تكاليف الجودة

تقوم إدارة محاسبة تكاليف الجودة بالتنسيق مع الوحدات الادارية التي تمارس أنشطة الجودة (إدارة الجودة الشاملة)، بإعداد القوائم المالية عن تكاليف الجودة، التي تتضمن

مفردات عناصرها من: تكاليف الوقاية، تكاليف التقييم، تكاليف الخسارة والعيوب الداخلية والخارجية، في مراحلها الثلاث: المنتج، التوزيع، المستهلك، ويتم الإفصاح عنها بشكل تقارير دورية. وهناك تكاليف أخرى، مثل هامش المساهمة الضائع بسبب انخفاض جودة الإنتاج و/أو هامش المساهمة الناتج عن انخفاض المبيعات وحصة السوق والاسعار، لا تتم عادة الإفصاح عنها.

وتكمن جودة هذه المعلومات في دور محاسبة الجودة في اتخاذ إجراءات تفسير وتتبع وقياس هذه التكاليف ومسبباتها، وتسليط الضوء على تحليلها وضمها الى اجمالي تكاليف الانتاج عند تحديد نتيجة النشاط، وإمداد الجهات الادارية المختلفة بالمعلومات، وذلك للمساعدة في رسم السياسات واتخاذ القرارات، وتحسين الأداء، وتحديد السعر، واعتبارها من أحد مخرجات نظم المعلومات المحاسبية الهامة [8].

يجب اعداد هذه التقارير وفقا لمبدأ الشفافية والخصائص النوعية للمعلومات المحاسبية، تكون: موثوقة، وقابلة للفهم، وملائمة لمتخذ القرار، ومرتبطة بالهدف المراد تنفيذه، والافصاح عنها لجهات مختلفة داخلية وخارجية للاستفادة منها في أغراض ترشيد القرارات من قبل مستخدميها، وتقييم اداء الجودة.

وبهذا الصدد يمكن الاسترشاد بالمعرفة المهنية لمجلس معايير المحاسبة الدولية في هذا المجال، وذلك للاعتماد على جودة المعلومات بدلا من الكمية. كما من الممكن الاستعانة بالوسائل الالكترونية في اعداد المعلومات. وإذا أحسن تصميم أنظمتها، وتوجهت الى قناة الاتصال المناسب، وتحديد خطوط تسييرها بوضوح، فسوف يؤدي ذلك الى تكامل في عملية المراقبة والتقييم وتكامل أيضا في المعلومات.

رابعا: مزايا محاسبة تكاليف النوعية/ الجودة

تشير الأبحاث والدراسات المحاسبية، وكذلك تجارب وخبرات المؤسسات الصناعية، الى تزايد الاهتمام بمحاسبة تكاليف الجودة، نتيجة لتعاظم تكاليفها، التي أصبحت تلعب دورا في التأثير على ربحية الوحدة الاقتصادية، وقدرتها على المنافسة في السوق وزيادة المبيعات، من خلال تخفيض التكلفة، وتقديم سعر ملائم، والاهتمام المتزايد من المستهلك بالجودة، وترشيد القرارات الادارية عبر انتاج البيانات والمعلومات عن عناصر تكلفة الجودة، والتحسين المستمر للمنتجات، من خلال إدارة محاسبة تكاليف الجودة، ورفع وعي العاملين بأهمية تكاليف الجودة. فعليه ان تطبيق نظام تكاليف الجودة في الوحدة الاقتصادية، له من الأهمية والمزايا على كل من المنتج والمستهلك والمجتمع، وكالآتي:

- تقديم منتجات ذات تصميم وجودة عالية، وبأسعار ملائمة، ما يساعد على مواجهة المنافسة في السوق؛
- تحقيق عائد مناسب، يضمن الاستمرار وتطوير الإنتاج؛
- احتساب تكاليف الجودة بالطريقة الدقيقة والصحيحة، تساعد على تقليل التالف وإعادة العمل، وبالتالي تقليل الكلفة وزيادة الإيرادات؛
- تطوير المنتجات والخدمات حسب رغبة العملاء، من خلال تقليل الوقت اللازم

لإنجاز المهمات التي تساعد على تقليل شكوى المستفيدين من هذه الخدمات؛

- ترشيد القرارات وتخفيض تكاليف الجودة، وقياس الاداء بفاعلية، من خلال اعداد الموازنات والقياس السليم لتكاليف الجودة، والرقابة والتقييم؛

- تطوير وتشغيل الإدارة الشاملة للجودة؛

- بناء قاعدة بيانات عن أنشطة الجودة، ما يسهل عملية حفظها وتداولها وافصاحها.

- نشر ثقافة الجودة للعاملين والمستهلكين في المجتمع؛

- إجراء المقارنات بين الوحدات الاقتصادية المتنافسة على أساس سليم؛

- وجود معلومات صحيحة ودقيقة وشفافة عن تكاليف الجودة، ينعكس أثره بشكل إيجابي على قرارات التعامل مع الوحدة الاقتصادية؛

- المشاركة في المسؤولية الاجتماعية، عن طريق وضع أهداف لتنمية جودة الإنتاج، ورفع معنويات العاملين وزيادة انتاجيتهم؛

- اتباع المقاييس والمواصفات المحلية والعالمية في الجودة؛

- سهولة حصول الوحدات الاقتصادية على قروض طويلة الاجل بفوائد مناسبة من المؤسسات والبنوك الائتمانية.

- زيادة التعاون مع الباحثين في مجال محاسبة التكاليف والأبحاث والدراسات العلمية، لما لها من منافع تعود على الشركات الصناعية، والمستهلك وعلى المجتمع بشكل العام.

ختاما، تقوم تكاليف الجودة على مجموعة من المفاهيم والمبادئ، التي ممكن لأي إدارة إنتاجية او خدمية ان تتبناها، وذلك من أجل تحقيق أفضل أداء ممكن، ومواجهة شدة المنافسة في السوق المحلية والعالمية (8).

ان تطبيق الوحدات الإنتاجية او الخدمية للأنظمة التي تهتم بالجودة، تهدف بشكل اساس الى تلبية احتياجات ورغبات الزبائن والاحتفاظ بهم، وكسب ثقة زبائن جدد، وذلك لزيادة الحصة السوقية للوحدة الاقتصادية، وتحقيق ميزة تنافسية، وخفض التكاليف، وبالتالي زيادة أرباحها.

تنشأ تكاليف الجودة في كل مراحل النشاط الإنتاجي: التصنيع، للحصول على جودة التصميم، بما يتوافق مع توقعات وسلوك المستهلك، وجودة المطابقة، طبقا لمواصفات التصميم الهندسية والصناعية، والتوزيع لضمان تسويق المنتج والحفاظ على الحصة السوقية، والمستهلك، لتقديم احسن الخدمات، من الشكاوى وتعويض الضامنين(9).

يمكن القول، ان عملية التحسين المستمر للجودة، تساعد على تحقيق التكامل بين الرقابة على جودة التصنيع، وتسليم منتج ذي جودة عالية للمستهلك. والحالة هذه، تقتضي الاهتمام بزيادة الاستثمارات في سياسات تخفيض تكاليف وقاية وتقييم الجودة، وذلك لوجود العلاقة العكسية بين كل من تكاليف المطابقة (الوقاية والتقييم)، وتكاليف عدم المطابقة (فشل الداخلي والخارجي).

وبالرغم من أهمية تطبيق نظام محاسبة تكاليف الجودة، الا ان هناك قلة في الدراسات التطبيقية في مجال تكاليف الجودة في المؤسسات الصناعية العراقية، بسبب ان نظام محاسبة التكاليف المطبق في العراق، لم يتطور الى مستوى ليصبح نظاما لإنتاج المعلومات الاقتصادية اللازمة لعملية اتخاذ القرارات على المستويات الادارية المختلفة،

وليساهم في عملية قياس عناصر الكلفة والرقابة عليها بشكل دقيق وسليم، وفي عملية التخطيط. ولم يتضمن معالجة تسجيلات وتحليل البيانات في الأنشطة الاجتماعية، ومنها تكاليف الجودة. لذا أرى ضرورة الاعتناء بهذه المسألة، من خلال: نشر ثقافة الجودة لدى المؤسسات الإنتاجية والخدمية، وبين عامليها، والمستهلك والمجتمع بصورة عامة، وتطوير نظام محاسبة التكاليف المعمول بها حاليا، والاستفادة من معايير المحاسبة الدولية في هذا المجال، وزيادة مشاركة المختصين والباحثين والمنظمات المهنية في وضع الأسس النظرية وفق المبادئ المحاسبية الملائمة بذلك[10].

المصادر:

1- S. Sojak, Termin"koszty Jakości" w literaturze ekonomicznej, Zeszyty Teoretyczne. Rady Naukowej SKwP, tom.V,Warszawa 1981,s.66.

2- Malcom, Smith, " Management Accounting for Total Quality- Management"Management Accounting, V0l.68.6,June 1990, pp. 44-48.

3- عبد الحميد محمد نور، أروى "إدارة الجودة الشاملة"، الخرطوم، مطابع السودان للعملة، 2008، ص 6-55.

4- هورنجرن، تشارلز، واخرون" محاسبة التكاليف: مدخل إداري"، الجزء الثاني، تعريب، أحمد حامد حجاج، الرياض، دار المريخ للنشر، 1996، ص 1222.

5- Wytycz w sprawie rachunku kosztów jakości, praca zbiorowe pod kierunkiem.5 A.Fedaka, M.P.M. Ośrodek Badania i Kontroli Jakości Wyrobów Przemysłu Maszynowego, Warszawa, 1980, s.5

6- حجاج، احمد حامد، وباسيلي، مكرم عبدالمسيح، المحاسبة الادارية، مدخل معاصر: التخطيط ـ الرقابة - اتخاذ القرارات، (الطبعة الثالثة)، المنصورة: المكتبة العصرية، 2001، ص 83.

7- S. Sojak, "Rachunek kosztów jakości w przedsiębiorstwie przemysłowym", maszynopis, Toruń 1981, s. 168-188.

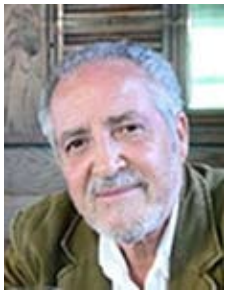
8- الدرادكة، مأمون، وآخرون، إدارة الجودة الشاملة، دار صفاء للنشر والتوزيع، (الطبعة الأولى)، عمان: الأردن، 2001، ص 15.

9- حجاج، أحمد محمد حامد، محاسبة التكاليف مدخل إداري، الجزء الثاني، الرياض، دار المريخ، 1996، ص 1223.

10- قدوري، صباح، محاسبة تكاليف (المعضلية): محاسبة حماية البيئة انمودجا، (الثقافة الجديدة) العدد 419 - 420/ اذار 2021 ، ص 143.

الملك والمثقفون

زهير الجزائري



قبل أن يضع قدمه على أرض البصرة في 21 حزيران/ يونيو 1921 عاش فيصل بن الحسين حياته في رحيل دائم، مدفوعاً خارج المكان، مقاتلا يقود جيشاً من قبائل البدو، أو ذاهباً الى المكان ليشيد حلماً عربياً. كان في التاسعة من عمره حين سافر مع والده، حسين بن علي في رحلة إجبارية من مكة إلى اسطنبول. السلطان العثماني عبد الحميد يتعامل مع الهاشميين بازدواجية تجمع الشك والاحترام. حين يتغلب الشك يأمر بقدومهم الى اسطنبول ليضيّفهم في قصوره الباذخة ويحيطهم بالخدم والحراس والجواسيس. وحين دخل فيصل خدمته العسكرية في الجيش العثماني أخذه جمال باشا (السفاح) ليشاهد بعينيه كيف يعدم الضباط العرب في (الميدان) بدمشق. بعض هؤلاء كانوا من أصدقاء فيصل ومن الداعين الى نوع من الاستقلال. مثل البلد الذي سيحكمه، قضى فيصل كل حياته في قلب العاصفة ورأى بعينيه كيف تتلاعب الدول الكبرى بمصالح العرب.

بعد انقضاء أربعة قرون على الحكم العثماني (1534 – 1918) وأربع سنوات من الهيمنة العسكرية الإنكليزية توج الملك فيصل الأول في 23 آب عام 1921، أي في يوم رمزي هو (يوم الغدير) الذي بويع فيه الإمام علي بولاية العهد عن النبي ونص عليه بالخلافة.

كان اختياره ملكاً على العراق الصعب حلاً لأزمة، فقد جاء ما سمي بـ (الحكم الوطني) بعد 4 سنوات مريرة من الاستعمار البريطاني المباشر. كانت البلاد العراقية (تغلي كالمرجل) حسب وصف المؤرخ عبد الرزاق الحسني. يقدر (لونكريك) المبالغ التي أنفقت لقمع ثورة العشرين العراقية بأربعين مليون باون استرليني، وهذا "يفوق كثيراً ما أنفق على الحلفاء العرب خلال الحرب في الحجاز وسوريا"[1]. وقدر عدد القتلى والجرحى والمفقودين من القوات البريطانية بـ 2269.

في 22 أيلول 1920 لتدارك الأزمة وتخفيض النفقات عقد تشرشل مؤتمراً في القاهرة حضره الممثلون البريطانيون في بلدان الشرق الأوسط من جملتها العراق. في هذا المؤتمر ترشح فيصل ملكاً على العراق، ووضع منهج للحصول على

أوسع تأييد لهذا الترشيح. وقد جاءت القرارات التي اتخذها المكتب الاستعماري البريطاني في القاهرة مزجاً بين مدرستين إنكليزيتين، مدرسة الهند التي تعتمد الاستعمار العسكري واستخدام أهل البلد جنودا في حروب التوسع، ومدرسة القاهرة التي تعطي البلد نوعا من الاستقلال الشكلي وتركز على الاستثمار الاقتصادي. وقد عكس هذا الترتيب طبيعة القوى الفاعلة: البريطانيين ونظامهم الملكي الدستوري من النمط (الوستمنستري)، ومن الحاكم العربي الذي يلبي مطالب النزعة القومية العربية الناشئة للطبقة المثقفة الصاعدة والضباط الشريفيين، لتكريس الطبيعة التقليدية لمجتمع قبلي ديني باختيار ملك من سلالة النبي محمد.

لقاء الخيبات

مع قيام الدولة الوطنية حدث توافق نموذجي بين مصالح الملك فيصل الاول ومصالح المثقفين، توافق لم يشهده العراق في فترات لاحقة. فقد وصل فيصل البصرة يوم 21 يونيو 1921 وهو مثقل بخيبات متتالية. قبل دخوله منتصراً إلى دمشق في 3 أكتوبر 1918، عرف عن الخطط البريطانية والفرنسية لتقسيم وحكم بلاد الشام والعراق. وفي محاولة لاستباق الفرنسيين للسيطرة على سوريا ولبنان، أعلن تجمع من الوجهاء في دمشق حكومة عربية تحت سلطة فيصل، وأطلقوا تجربة بهيجة محكوم عليها بالفشل. حلم فيصل هزمه الفرنسيون في (معركة ميسلون) غربي دمشق في 27 تموز 1920.

وبقي فيصل طوال حياته القصيرة ملكاً في بغداد وعينه على دمشق، توج وهو يعلم بأنه لن يكون إلا واجهة، لأن بينه وبين أحلام ناسه بالاستقلال سدا من الضباط والمستشارين البريطانيين، عليه أن يتصارع لكي ينتزع القرار منهم. كل خطوة نحو الاستقلال ستكلفه تاجه أو حياته. حتى بعد تنصيبه ملكاً هدده البريطانيون بإرساله حزما كما فعل الفرنسيون عندما طردوه من سوريا، أو بحرمان دولته من منطقة الموصل إذا لم يستخدم منصبه لإضفاء الشرعية على الانتداب.

جيل المثقفين الذي ساعده في بناء الدولة عاش نفس خيباته وامتلك نفس عزيمته في بناء الدولة من العدم. أحلام الاستقلال من سيطرة عثمانية عمرها أربعة قرون (1534 – 1917) انتهت بسلسلة احتلالات:

في 29 آب 1912 احتلت إيطاليا ليبيا،30 آذار 1912 احتلت فرنسا المغرب، في تشرين الثاني 1914 احتلت بريطانيا الفاو. وعود الغرب بحياة دستورية وبرلمانية انتهت بقمع دموي لثورة العشرين التحريرية وتكريس الهيمنة الاستعمارية البريطانية. وفي سوريا انتهت الثورة بهزيمة الملك فيصل في (معركة ميسلون) وهيمنة فرنسا. وبعد فشل ثورة العشرين عادت الجماهير إلى قبائلها وطوائفها وركنت الى قدريتها وصارت السياسة لعبة فوقية تدور حول السلطة. وترينا رواية محمود أحمد السيد (جلال خالد) هذه الانعطافة الحادة في وعي شاب خذلته الأحداث من الثورة الى الياس. "وفي البصرة سمع النبأ المؤلم الذي قضى على آماله القومية، نبأ احتلال الفرنسيين سوريا العربية. وكان لهذه الضربة، ضربة الاحتلال الجائر، التي قصمت ظهر العالم العربي، صدى في نفسه، هو الألم الشديد الذي أمرضه، فيئس" [2].

الملك الذي وصل العراق مهزوما من الشام وجد نفسه في وضع حرج عندما عين ملكا للعراق الصعب، كونه اجنبيا جاء من الحجاز، وليست له جذور في التربة العراقية الصعبة. ومنذ أيامه الأولى واجه معارضة المثقفين الدينيين في النجف، وقد حرموا العمل في جهاز الدولة لكونها عميلة وكافرة. كما واجه معارضة شيوخ القبائل لقيام أية دولة مركزية ومعارضة الانكليز لقيام حكم وطني. لتحسين صورته امام العراقيين في مواجهة كل هؤلاء الأعداء، احتاج الملك الى المثقفين لبناء مشروع دولة حديثة.

وقد استقبله جيش من المثقفين والمتعلمين كأول ملك عربي بعد قرون من الحكم الأجنبي. الزهاوي كان بين مستقبليه وقرأ على حشد من المستقبلين:

عد للعراق وأصلح منه ما فسدا
واثبت به العدل وامنح أهله الرغدا
الشعب فيه عليك اليوم معتمداً
فيما يكون كما قد كان معتمدا

فكرة بناء الدولة الجديدة في مواجهة التخلف القبلي الإقطاعي وإنشاء دولة علمانية متطورة على أنقاض الجهاز العثماني الفاسد، ينسجم مع طموحات المثقفين.

وقد عوّل الملك فيصل على قدرات المثقفين في إنتاج ذاكرة تاريخية مشتركة. ذاكرة عابرة للطوائف وقادرة على إقناع الكل بغض النظر عن الاختلافات. لخلق هذه الذاكرة المشتركة عليه أن يأخذ بالاعتبار محتوى هذه الذاكرة والجمهور الذي سيتذكر والهدف من التذكر. البحث في التاريخ، انتقاءه وتوظيفه. وبعد حوالي خمسة قرون من التتريك أراد الملك أن يعيد لمواطنيه المجد التليد للأجداد والعمل على احتواء التناقضات وتذكير الناس بماضيهم الذهبي من أجل خلق وحدة.

تلقى هذه الذاكرة استجابة من جمهور أوسع إذا ما اتجهت للوقائع المادية لمجتمع ما، وحاولت أن تتكفل بالتوترات والتناقضات التي تجسدها تلك الوقائع. لكن هذه الذاكرة المشتركة في العراق بالتحديد كانت في أضعف حلقاتها.

البلد الصعب

الملك فيصل القادم من صحراء مستوية ومجتمع موحد مسلم، فوجئ بالتنوع الإثني في العراق، واعتبره عنصر تفكك واشتكى بمرارة "وفي هذا الصدد وقلبي ملآن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي، بل توجد كتلات بشرية خيالية، خالية من أية فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية لا تجمع بينها جامعة، سماعون للسوء، ميالون للفوضى مستعدون للانقضاض على اية حكومة كانت، فنحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه، وندر به، ونعلمه، ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف، يجب ان يعلم أيضا عظم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين، وهذا التشكيل". كتب هذا عام في آذار 1933 في مذكرة وزعت على عدد محدود من قادة البلاد [3].

وقد كان الملك محقاً؛ ففي مطلع القرن الماضي لم يكن العراقيون شعباً واحداً أو جماعةً سياسية واحدة كما يقول حنا بطاطو. "خليط، ولكن منغلق من الأقليات العرقية والدينية، كالأكراد والتركمان والفرس والآشوريين والكلدان اليهود واليزيديين والصابئة. العرب المسلمون الذين يشكلون الأغلبية يتشكلون، الى حد بعيد، من مجتمعات متمايزة و مختلفة في ما بينها منغلقة على نفسها".

تقطع هذا خطوط عمودية في شكل محلات داخل المدن، بالرغم من تمتعهم بسمات مشتركة. حتى وإن صارت هناك خطوط أفقية بين الجماعات، كما حدث قبيل وخلال ثورة العشرين، فان الفواصل العمودية سيكون لها السبق في فترات الخيبة.

"هوة واسعة تفصل الأرياف عن الحواضر، فالحياة في المدن تخضع للقوانين الإسلامية والعثمانية، أما حياةً العرب العشائريين فكانت تخضع للعادات والتقاليد العشائرية القديمة المصبوغة بصبغة إسلامية، وكان بعض العرب الحضريين، وخصوصاً شريحة المتعلمين منهم، قد خضع لتأثير الثقافة التركية ولتأثير الثقافة الفارسية في النجف وكربلاء. الاسلام الذي

يجمعهم يفرقهم ايضا بين شيعة وسنة.

كل هذه الطوائف منغلقة في إطار المحلة. المجموعات الاساسية التي تشكل السكان هي السنة والشيعة والمسيحيين واليهود. بين هذه المجموعات يلعب السنة دورا قياديا ويتجلى ذلك في العلاقات المباشرة مع النبلاء العثمانيين. ودورهم مزدوج في كونهم القيادات الدينية والوظيفية في مناطقهم العربية. هذه العلاقة التي تطورت خلال عقود من الاحتلال بين الأرستقراطية السنيةً في الولايات والنخب البيروقراطية والعسكرية في اسطنبول بقيت ساريةً حتى العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر. التغيرات في العلاقة باتجاه التمايز بدأت مع التصدعات الأولى في النظام العثماني"[4].

الولاءات للمحلة والعشيرة والمهنة لم تكن ساكنة، إنما كما وصفها حنا بطاطو، بل "منغمسة، بدرجة وأخرى في عملية تآكل، وخصوصا في بغداد ومحيطها وفي البصرة وفي الأقاليم العشائرية من شط العرب دجلة الأدنى وذلك نتيجة للنقل البخاري النهري 1859 وظهور البرق 1861 والتعمق في التغلغل الإنكليزي لربط العراق بالسوق الراسمالي وفتح المدارس الحكومية منذ 1869 وتطور الصحافة خصوصاً بعد 1908 والمحاولات التركية بين عامي 1831 و1914 لجمع كل وسائل السلطة في قبضتها وكسر تماسك العشائر وعثمنة سكان المدن، وكانت إحدى النتائج الإيجابية لهذه التطورات الجديدة ولادة قوة اجتماعية جديدة وإن كانت ما تزال جنينية، إلا وهي الإنتلجنسيا الجديدة وهو ما عنى عمليا ولادة الولاء الجديد للقومية. لم تزح القومية الولاءات القديمة عن مواقعها. وبالرغم من أنها نمت على حسابها فهي تعايشت معها جنبا الى جنب. تزايد عدد الشباب الملتحقين بمدارس التعليم العالي في إسطنبول"[5].

القومي أو الوطني؟

التناقضات تستند الى تصدعين أساسيين:

- حكم عثماني استمر 400 عام من الركود والتخلف.
- انقسامات دينية واثنية ومجتمع بلا ذاكرة مشتركة.

في مواجهة التتريك الطويل المدى والثقيل الوطأة، اتبع الملك سياسة القطيعة والتواصل. من جهة تأثر بتجربة كمال أتاتورك في تحويل الهزيمة الى نصر. ومن الجهة الأخرى عمل على إحداث قطيعة حاسمة مع اللغة التركية التي كانت لغة التعليم والتعامل الإداري في الولايات الثلاث التي تكون منها عراق تلك الفترة.

لخلق هوية وطنية كان هناك دائماً اتجاهان: القومية العربية والوطنية العراقية. يرى الباحث الأمريكي أريك ديفز انهما (متنافستان تاريخياً).

الاتجاه الأول نشأ خلال الثورة العربية 1914 - 1918 مع انهيار الدولة العثمانية، ويتواصل مع الوحدة الإسلامية التي جمعت العرب مع المحتل التركي في مواجهة غرب كافر، وهو الاتجاه الذي انخرط فيه مثقفون عرب - بمن فيهم مسيحيون - وصل ذروته إبان الثورة الدستورية. الولع

بالإمبراطوريات الكبيرة المحيطة بالعراق العثمانية والفارسية مقابل الامبراطورية الاوربية. وفي صيغته الحديثة يشكل عودة لمجد الدولة العباسية التي كان العراق مركزها، وتعتبر هذه النظرة أن العراق ما هو إلا قطر في عالم عربي موحد، وإنه بلغ مجده في التطور في فترات التوحد العربي[6].

لم تكن الفكرة القومية العربية واسعة الانتشار في تلك الفترة ولم يكن لها تأثير سياسي كحركة قبيل الحرب العالمية الأولى. وكانت الفكرة الاسلامية هي النزعة السائدة، مع أن مؤيدي الجامعة الاسلامية لم يكونوا بالضرورة من مؤيدي النفوذ العثماني، وإنما كانوا يفضلونه على النفوذ الاجنبي، مدفوعين بالعاطفة الدينية. وقد بقيت هذه الفكرة مسيطرة حتى اعلان الدستور العثماني وتشكيل الأحزاب وانتشار الجرائد. ومع تأثر المثقفين بحركات الاصلاح الا انهم "مثل الرصافي والزهاوي" بقوا على ولائهم للدولة العثمانية، ودافعوا عن العقيدة الاسلامية في حروبها ضد الصرب واليونان. ولم تخطر لهم فكرة الانفصال عنها. بل ان الرصافي هاجم الذين اجتمعوا في فرنسا، مطالبين بالانفصال ومنهم عبد الغني العريسي الداعي للمؤتمر:

قل للعريسي والانباء شائعة
والصحف تروي لنا عنه الاعاجيبا
علام تعقد في باريس مؤتمرا
ما كنت فيه برأي القوم مندوبا

وقد ألّف الزهاوي كتاب "الفجر الصادق" سنة 1905 لإثبات شرعية الحكم العثماني ويوجب على المسلمين طاعة السلطان ويعتبر العاصي كافراً [7].

لم تكن الروح الاسلامية مقصورة على شعراء بغداد الذين لهم اتصال مباشر بمركز الحكومة وقد تكون لهم مصالح خاصة، إنما شملت جميع انحاء العراق "اليعقوبي والبصير" وتأخرت الفكرة القومية في العراق حتى عن البلدان العربية المجاورة. فكرة الوحدة الإسلامية كانت مترسخة. الأنا مقابل الآخر في تحديد الهوية تجلت آنذاك في أنا الشرق المغبون من الغرب وتضم هذه الأنا مثقفين مسيحيين عربا من سوريا ولبنان ومصر في مواجهة الغرب الآخر. ودينياً تجسدت في الشرق المسلم (الوحدة الإسلامية) مقابل الغرب المسيحي والشعور الموحد بالضيم إزاء الغرب المتعالي، ويتجلى ذلك في قصيدة الزهاوي[8]:

كفى الغرب فخراً أنه متقدم
وأن له مالا به يتنعم
وأن له في البر جيش عرمرماً
يماثله في البحر جيش عرمرم
ترقى فلما اشتد ساعده عتا
وبات يغيظ الشرق والشرق يكظم
يطيل على إجحافه بحقوقه
سكوتا كأن الشرق ليس له فم
فيا أيها الغرب المدل بنفسه
رويدك ما هذا الغرور المذموم

الوعي بالذات العربية نشأ في مواجهة مع الآخر، نشأ أولا في سوريا ولبنان وفلسطين. لم يكن ضد الدولة العثمانية،

إنما ضد سياسة التتريك التي اتبعتها جماعة (تركيا الفتاة) التي سعت لتغليب العنصر التركي. اقتصر في البداية على المطالبة بالمساواة أو الحكم الذاتي داخل الإمبراطورية العثمانية.

وكانت بغداد أقل من دمشق انفتاحاً. فالطابع الاجتماعي السائد في بغداد هو التقسيم الاثني والطائفي. الأحاسيس القومية العربية كانت نشطة بصفة خاصة في سوريا الأقرب إلى المصدر الأوربي. ولقد أدت معارضة الشبان العرب إلى تأليف الجمعيات السرية التي أصبحت في سنة 1914 متعددة في سوريا. بل كانت توجد هناك منظمة سرية تضم الضباط العرب في الجيش التركي، وهي جمعية (العهد) التي أسسها الفريق عزيز علي المصري في الاستانة في أوائل الحرب، وتضم أكثرية الضباط العراقيين في الجيش التركي.

كان فيصل أقل تديناً من والده. عند والده الحسين بن علي تختلط القومية بالدين. يعتقد بأن الله اختار نبياً عربياً لإيصال رسالته بالعربية. وهذا يعطي العرب رفعة وتميزا بين الشعوب، ولذلك خاطبهم (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر). وقد استخدم الحسين انفصال الدولة العثمانية عن الشريعة تحت حكم (تركيا الفتاة) واحدة من الذرائع لإعلان الثورة ضد الخلافة العثمانية. ورغم أن فيصل لم يكن علمانيا بالمعنى الذي نفهمه اليوم، إلا أن فهمه للقومية العربية لم يرتبط كليا بالدين، كان أكثر تسامحاً، وكانت قوميته براغماتية معتدلة حسب وصف علي علاوي[9]. كان قريبا من الفكرة العروبية المنتشرة بين أصدقائه الضباط العرب؛ ففي مذكراته يقول مرافقه الأقدم تحسين قدري بأن "سياسة الملك فيصل كانت تميل إلى اتحاد جميع العرب بدون أي تفرقة في دياناتهم ولجمع شملهم تحت لواء العروبة والقومية العربية" [10].

بعد هزيمته أمام الفرنسيين في معركة ميسلون في سوريا تقلصت أحلام الملك القومية العربية وانكفأ على العراق الذي سيحكمه لمدة 12عاماً وينتهي بالقول: "البلاد العراقية هي من جملة البلاد التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياةً، ذلك هو الوحدة الفكرية والملية والدينيةً. فعلى القادة ان يكونوا حكماء مدبرين، وفي نفس الوقت أقوياء مادة ومعنى[11].

وفي معرض تحذيره من العصبيات وضع فيصل "الشبان المتعلمين، بمن فيهم رجال الحكومة مقابل" متعصبين ومنهم السنة، الشيعة، الأكراد، الأقليات غير المسلمة، العشائر، الشيوخ، السواد الأعظم الجاهل المستعد لقبول كل فكرة سيئة بدون مناقشة أو محاكمة".

وكما نرى من المذكرة فان فيصل راهن على طبقة من المتعلمين التي تضم الى جانب المثقفين، المنحدرين من الجيش والسلك الإداري والمهنيين، لتشجيع النزعة الوطنية والاهتمام بالماضي الذي رافقها وتشكيل أول نظام تعليمي علماني. وكان لهذه المجوعة هدفان هما إحياء اللغة والتراث العربيين ودراسة الوضع السياسي.

الاتجاه الثاني هو الوطنية العراقية، وهو الاتجاه الذي يرى العروبة واحدة من مؤثرات عديدة في التطور الثقافي والتاريخي العراقي. الاتجاه الأول يثير ارتياب الغالبية الشيعية العراقية من تحولهم الى أقلية ضعيفة في عالم عربي سني، ومخاوف الكرد من الذوبان في عالم عربي.

الملائي والافندي

صالحت ثورة العشرين، فيما صالحت، الريف مع المدينة، السنة والشيعة، الكرد والعرب. وصالحت من سمّاهم علي الوردي الملائي والأفندي حين وقفا سوياً في خطب الجوامع المحرضة على الثورة.

الأفندي ظهر خلال ثورة العشرين كمنتج مفاهيم جديدة مثل "الوطن والوطنية". قبل ذلك كانت الثورات على المحتل هي ثورات ريف ضد سلطة المدينة التي تجند أبناء الريف وتجبي منهم الضرائب. المثقفون الدينيون رأوها ثورة مسلمين ضد كفار، بينما رأت طبقة الدواوينية العثمانية: الاسلام يجمع العرب والاتراك ضد عدو مشترك هو الانكليز.

مفهوم الوطنية الذي اوجده المثقفون العلمانيون جمع الريف والمدينة والاديان والقوميات في مفهوم الهوية الوطنية بمعناها الحديث بصفتها فكرة تعم الجميع وتحدد شخصية الأمة. وهي نتاج للسمات الثقافية الجماعية التي تضفي على الأمة معنى خاصا وتوفر الأساس لنظام حكم مستقر وقابل للحياة. وكما أرادها فيصل تتعدى جميع الولاءات الأخرى، دون القضاء عليها. وبهذا التقى المثقفون مع أطروحات فيصل الذي لم يستند الى الدين، فأمام هذا التنوع قرر الملك وضع التقاليد والشعائر الدينية بين طوائف المسلمين بميزان واحد واحترام الطوائف الأخرى.

لكن موقع رجال الدين لم يتزحزح أمام اندفاعة المثقفين العلمانيين، فخلال العشرينات والثلاثينات التي حكم بها فيصل هذه البلاد الصعبة لم يكن دور رجال الدين دينياً وحسب. فـ(العلماء) في المدن الشيعية، والشيوخ النقشبندية والقادريين في المناطق الكردية، والمطارنة المسيحيين والراباي اليهود. كل هؤلاء لم يكونوا رجال دين وحسب، بل كانت أدوارهم متعددة وهي امتداد لأدوارهم في المرحلة العثمانية. مع سلطاتهم الدينية كانوا بمثابة حراس للهويات في مجتمعاتهم وممثلين ثقافيين وسياسيين لمجتمعاتهم.

وكانت علاقة المثقف الحديث بالمثقف الديني علاقة ابن بأب، فعليا ومعنويا، فكان والد الزهاوي محمد فيضي الزهاوي مفتي بغداد، ووالد واحد من أوائل الماركسيين العراقيين (محمود أحمد السيد) مدرسا في جامع الحيدر خانه، وإماماً لجامع الشيخ عبد القادر الكيلاني، ووالد سليمان فيضي، وهو من أوائل الروائيين العراقيين، كان إماما لجامع في الموصل. وقبل اعتماد المدارس العلمانية درس أغلب المثقفين في المدارس الدينية، فقد تعلم المثقفون السنة (الرصافي، الزهاوي، فهمي المدرس) في جامع الحيدر خانة على يد السيد محمود

شكري الآلوسي، ودرس الجواهري وتعلم القراءة والكتابة عند الملّه في أحد أروقة الصحن العلوي.

الصراع بين العلمانية والدين بدأ مع اقتراب العراق البطيء من العلمانية الغربية. لم تكن العلمنة تحررا من الدين، إنما هي صراع على مكان الدين وعلى القوانين التي تحدد مكانه. وقد بدأت العلمنة داخل الدين نفسه في حركات الإصلاح التي جسدتها الثورتان في إيران وتركيا وانقسام رجال الدين وانحياز بعضهم للثورات العلمانية التي طالبت بالدستور والبرلمان، بدلا من الشريعة. بدأت داخل الدين ومن قبل رجال دين وجدوا في الثورة الدستورية في إيران وتركيا قوانين لا تخالف مبادئ الدين، وقد أوجدوا نصوصا من القرآن والأحاديث النبوية لإسناد القوانين الجديدة والهياكل الجديدة في البرلمان والحكومة. وكانت معركتهم مع رجال دين آخرين حرموا هذه القوانين والدساتير الجديدة التي اعتبروها كافرة.

لكن الفارق بين الآباء المتدينين وأبنائهم العلمانيين بقي كما هو، فالآباء كانوا على يقين بأن هناك عالمين، عالم أرضي زائل هم فيه الآن، وعالم غير مرئي آخر هو (الآخرة). يعمل المثقف الديني ويعلم الناس أن يعملوا من أجل العالم الآخر، حيث يحكم الله العالمين ويحكم أفعال البشر ويقول كلمته: الى الجنة أو إلى جهنم. المثقف العلماني الذي قدّم نفسه بديلا عن رجل الدين احتفظ بنفس ما يملكه الثاني. يقدم نفسه كمالك للحقيقة عارفاً بها وحافظاً للقيم المقدسة للمجتمع، لكن هذه القيم تغيرت على يديه. لم تعد نصوص القرآن وتفاسيرها، ولم تعد مفاتيح الجنة، إنما صارت قيماً أرضية هي الوطن والاستقلال والتقدم. بين الاثنين سباق على التحكم بوعي الناس، لكن هناك تداخل في الأداة. يدري الشاعر أن تأثير الصحافة محدود في مجتمع معظمه أمي، ولذلك يحاول أن يأخذ مكان رجل الدين على المنبر ليستحوذ كما الساحر على وعي الجمهور من خلال الصوت الجهوري وإيقاع القصيدة وقافيتها ومن خلال الكلمات التي تطرب الجمهور وتمس أمانيه. ففي كتابه (قلب العراق) يروي أمين الريحاني خلال زيارته للعراق عام 1922 تأثير الشعر، وبالتحديد شعر الزهاوي على العامة "... وأما أهل العراق فهم لا يبالون بما يقوله الوزراء والسفراء، وإن أنصتوا فلا ينصتون لمن يضعون المعاهدات، إنصاتهم لمن يصوغون القوافي. كلا، فإن قصيدة حماسية تهزهم وتستفزهم أكثر من معاهدة سياسية جلية في عدلها ومنافعها".

أما العراق فحاله دون التقدم حائل
حق له استقلاله فنريده ونحاول

الكلمات للزهاوي والصوت صوته، تعالى في تلك الحفلة الافتتاحية في المعرض، فهدر وصلصل، فضج المكان بالهتاف والتصفيق. والشاعر الزهاوي المسن المقعد، إنما هو روح متوهجة تستطيع أن تقذف بنارها في صدور الناس فتهيج وتبهر وتعمي" [13].

لا الحكم العثماني الذي استمر لمدة

400 عام ولا الحكم المباشر البريطاني أو الانتداب الذي استمر 13 عاماً، عملا على زرع الثقة بين المكونات. على العكس: مزيد من الخوف، خوف الشيعة من هيمنة السنة على الحكم، وخوف السنة من إشراك الأطراف الأخرى وخاصة الأغلبية الشيعية، وخوف الأكراد من أي تقارب عربي على حساب وجودهم.

في مواجهة مساعي الملك لخلق ذاكرة وطنية مشتركة كان لدى الانكليز، كما تعكس رسائل جيرترود بل، تخوفا شديدا، من مظاهر الوطنية العابرة للطوائف وبالتحديد الاحتفالات المشتركة بين السنة والشيعة في مناسبات وطنية أو دينية تتحول الى وطنية؛ ففي رسالة لوالدها في 1920-6-1 كتبت "هناك 3-2 اجتماعات كل أسبوع في الجوامع للتعبير عن الوحدة الإسلامية، أحياناً في جوامع السنة، ومرات عند الشيعة في الكاظمية، وهي لقاءات غير متوقعة، سياسية وليست دينية. كثير من القصائد عن ضرورة إخراج الكفار"[14].

الركائز الثلاث

فكرة الملك لتوحيد هذا التنوع غير المتجانس اعتمدت على ثلاث ركائز، قسرية وطوعية، تجمع القوة والإقناع: الجيش والجهاز الإداري والتعليم.

فمن جهة كان يدرك هشاشة الدولة "الحكومة أضعف من الشعب بكثير". لأنها تملك 15 ألف بندقية مقابل ما يزيد على 100 ألف بندقية عند القبائل[15].

وكان فيصل، ومعه الضباط الشريفيون، يرى الجيش العمود الفقري لتكوين الأمة، لذلك تركز همّه على بناء جيش قوي "بحيث يستطيع اخماد تمردين مسلحين في آن واحد" لفرض الولاء لدولة مركزية. وكانت فكرته أن دولة العراق الحديثة ذات حدود شاسعة مكشوفة، ومحاطة بجيران أقوياء، كل واحد يستند الى قوة لا يُؤْمِن معها جانبه، إلا إذا تيسرت قوة كافية للدفاع عن حدود البلاد. وقد أدرجت كل هذه المخاطر في الأسباب الموجبة لقانون التجنيد الإجباري[16] المقدم من مجلس الوزراء لمجلس النواب عام 1927.

ومع هذه الحاجة لحماية الحدود كان الجيش بالنسبة لفيصل، ومن حوله الضباط الشريفيون، يشكل إسمنتيا لتوحيد دولة وركيزة استقلال الأمة العراقية.

من الناحية الإدارية تشكل النظام من ملك وبرلمان وحكومة تمثل كل العراقيين. التناقض بين الانقسامات المجتمعية وحالة التخلف مقابل النظام السياسي الوستمنستري شديد التعارض لحد الندرة. ففي مذكرته عن التعليم المقدمة للملك فيصل الأول كتب مفتش المعارف العام في 1-كانون الثاني 1924 يساند فيها رؤية الملك "أن البلاد مواردها الاقتصادية غير منظمة، وتمدنها متأخر، وهي بلاد لا يمكننا أن نسميها متجانسة، بسبب الانقسامات القوية بين أبناء العشائر والمدن، وهي من الوجهة الأخرى حكومة عصرية، مملكة وراثية مع حكومة تمثيلية، فعمل الحكومة الآن هو الجمع بين هذه النقائض، وذلك عمل

صعب جداً والحق يقال ويشك بوجود مثال شبيه في تاريخ العالم، حيث شرع في سعي كهذا" [17].

ومن الناحية الثقافية أراد الملك إشاعة تعليم حكومي مركزي على اعتاب تعليم الملل وتعليم المدارس الحوزوية في النجف. كان يائسا كما تكشف مذكرته من الأجيال الحالية التي نشأت في الدولة العثمانية، فأراد أن يبني على الأجيال الجديدة. وتقوم استراتيجيته على القطيعة والتأسيس. القطيعة مع أكثر من اربعمائة عام من التتريك الممنهج بحيث فقد العراقيون ذاكرتهم التي تتصل بتاريخهم العتيد. والتأسيس يقوم على الحفر بحثا في التاريخ وانتقاء الرموز الوقائع والكلمات الرمزية وتوظيفها لخلق ذاكرة جماعية توحد هذا الخليط المتناقض الذي يتكون منه أفراد هذه (الأمة العراقية) كما سماها في خطاب التتويج. كان همّ الملك فيصل الأول هو ما سماه أريك دايفس "استخدام الذاكرة التاريخية لبناء دولة" [20].

وقد توافقت أفكار الملك مع تأثير ساطع الحصري في النظام التربوي بصفته مديرا عاما خلال السنوات من 1921 – 1927 وعميدا لكلية الحقوق ودار المعلمين. كان مؤثراً جدا في وضع فلسفة التربية في مجتمع متعدد الأديان والاعراق، متأثراً بالأفكار الالمانية، بالتحديد أفكار فيخته التي تستند الى شراكة اللغة المشتركة والتاريخ لتوحيد الأمة على اساس علماني. وكان النظام التعليمي ركيزته الأساسية لخلق أجيال جديدة تؤمن بدولة عربية واحدة عابرة للحدود وبتقوية الروابط الثقافية بين العرب بمختلف أقطارهم [21].

في أهمية التعليم وفلسفته اختلافات وتعارض بين الملك والمستشارين الإنكليز. ففي سنة 1913 كانت في العراق مائة وستون مدرسة ابتدائية تضم ستة آلاف طالب. هبط العدد في سنة 1920 إلى أربع وثمانين مدرسة، تضم ستة آلاف وسبعمائة وسبعة وثلاثين طالباً. ثم قفز في سنة 1931 إلى مائتين وسبع وأربعين مدرسة ابتدائية للأولاد، تضم أربعة وعشرين ألفا وتسعمائة طالب، وأربع وأربعين مدرسة ابتدائية للبنات، تضم ستة آلاف طالبة. ويوضح البروفيسور بيتر سلغلت مخاوف الإدارة البريطانية من انتشار التعليم في عام ١٩٢٤، عندما بدأ البروتوكول البريطاني - العراقي يشير إلى خفض جذري في فترة السيطرة البريطانية، كتب مفتش التعليم العام ليونيل سميث: "بطريقة ملموسة وعملية إننا لم ننس الواجب الحيوي لإعداد العراقيين وبسرعة لحكم أنفسهم، وفي الوقت الحاضر لا نستطيع أن نشير إلى ما ينم عن نية كهذه من جانبنا". ويرى سلغليت، وهو يبحث في الوثائق البريطانية، أنه يمكن تفسير إهمال أي تهيئة للاستقلال في جانب منه بعدم وجود أي إحساس بضرورة العمل العاجل، ولكن بقدر تعلق الأمر بالسياسة التعليمية، يجب النظر إليها في سياق المواقف العامة من شعوب تابعة وكذلك من طبقات دنيا في بريطانيا نفسها". ويرى سلغليت "أن هذه كانت مواقف سائدة في الامبراطورية البريطانية وشائعة بين

الموظفين الإداريين الذين يشغلون مناصب استشارية في الحكومة العراقية"[22]. لم تخطر الفوائد ببالهم، إنما تتقدم المخاوف من أن التعليم، وخاصة الجامعي سينتج طبقة متعلمة تنافس الإداريين الإنكليز في مواقعهم، وحين لا تجد هذه الطبقة وظائف تتحول الى نواة لتحرض، تضاف لبقايا الدواوينية العثمانية، ناشرة الشائعات في المقاهي. وكانت البلشفية في نظر الانكليز حاضرة في كل مكان ولها ارض خصبة في العراق.

الصحافة والمقهى

مع تطور التعليم ازدهرت الصحافة. ارتفع عددها وزادت أهميتها كمصدر للمعرفة بعد اخفاق ثورة العشرين حين زاد اهتمام العراقيين بما يجري حولهم في العالم. الانكليز أنشأوا أول مطبعة في البصرة، وأصدروا أول جريدة شبه رسمية (الاوقات البصرية) التي اصدرها سليمان الزهير عام 1915 لتستقي اخبارها من وكالة رويترز. وقد شجع الانكليز صدور الصحف لمواجهة ما سماه فوستر الدعاية الشفاهية التركية - الالمانية ذات التقاليد القديمة التي يتلقفها الشارع من الطبقة الدواوينية العثمانية التي فقدت وظائفها. وقد أجاز الانكليز صدور 24 صحيفة و17 مجلة بدايات واواسط العشرينات. وحرصوا على استيعاب عدد من المثقفين في هذه الصحف[23].

في اواسط العشرينات زاد عدد الصحف وشحت الأسماء لدرجة أن مجموعة الرحال الماركسية الأولى لم تجد اسما لصحيفتها غير (الصحيفة). ظهر المثقف كقارئ صحف بعد إخفاق ثورة العشرين حين انحسرت خطب الجوامع الحماسية وبدأت الاسئلة عند الناس حول ما يجري في العالم، فاتجهوا الى قراء الجرائد وسامعي الاذاعات (الافندية)، وكان مكان اللقاء بين الافندي وناس المدن هو المقهى الذي اخذ بعضاً من مكانة الجامع في التوجيه العقائدي. الدور الجديد لهذا الافندي لفت انظار سلطات الاحتلال، ولذلك عينت (المس بيل) مخبراً خاصاً اسمه (فتوح) لينقل لها ما يتحدث به المثقفون في المقاهي. حرية التعبير بالنسبة لهذا المثقف الجديد صارت مطلباً جدياً يوازي الاستقلال ويتداخل معه في الصراع مع سلطة الاحتلال. فقد كان ضيق حرية التعبير ومنع اصدار أية صحف غير الصحف الحكومية سبباً من أسباب سخط المثقفين الذين تفتحوا على الثورة الدستورية وتوسموا نوعاً من الانفراج في ظل الاحتلال الإنكليزي. وفي واحدة من مقالاته عبّر (فهمي المدرس) عن هذه الخيبة "ولما بلغ الإنكليز غايتهم في العراق ورسخت أقدامهم واكتسب الاحتلال صيغة شرعية بموجب المعاهدة الاخيرة، ظهر لذوي الشأن ان الدستور الذي حاكه لنفسه وتقمصه عشر سنوات هو اوسع من جسمه واطول من قامته، ولكي ينطبق عليه لزم ان تقطع منه بعض الحواشي كحرية النشر وحرية الاجتماع وتأليف الاحزاب المعارضة، اي المواد التي هي الغاية المقصودة من وضع الدستور".

وقد برز دور الصحافة في هذه الفترة كعامل مؤثر في تكوين الوعي. ففي مذكراته يشير روفائيل بطي إلى ان توزيع الصحف في اواسط العشرينات كان في حدود الفين وخمسمائة نسخة، ارتفع مع صدور البلاد عام 1930 الى 3500 نسخة، وهو عدد كبير قياسا بعدد سكان البلد البالغ مليونين ونصف، 80% منهم أميون.

وستزداد اهمية الصحافة كمنبر للرأي مع انبثاق الحياة الحزبية. حول الصحيفة كمركز لبث الوعي الوطني الجديد تشكلت اهم مجموعتين ستلعبان دوراً مؤثراً في تاريخ العراق القادم، هما جماعة الرحال الماركسية الاولى جماعة (الصحيفة)، وجماعة (الأهالي) التي ستكون نواة للحزب الوطني الديمقراطي.

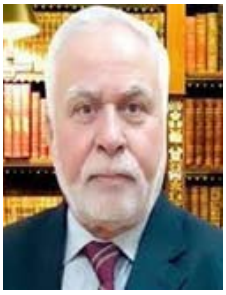
المصادر:

1- لونكريك، العراق الحديث 1900 - 1950 ، ص 201.
2- محمود أحمد السيد - المجموعة – ص 364 .
3- الحسني، عبد الرزاق: تاريخ الوزارات ج 3 ، ص 317.
4- Leora Lucktz,Iraq,The Search for Identifying, FRANK CASS LONDON page 70
5- بطاطو، ج ٢، ص 40
6- دايفس، أريك، مذكرات دولة، ترجمة حاتم عبدالهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 69.
7- د. علي عباس علوان: تطور الشعر العربي الحديث في العراق - وزارة الإعلام - بغداد ص 17 - 22.
8- أنيس الخوري المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ج1، ص 34.
9- Ali A Allawi,Faisal 1 Of Iraq,Yale University Press
10- مذكرات تحسين قدري، تحرير د. سيار الجميل ص 187.
11- الحسني، عبد الرزاق، تاريخ الوزارات، ج ٣، ص 317.
12- Liora Lukitz, p 70
13- أمين الريحاني، قلب العراق، دار الريحاني للطباعة والنشر ص 209.
14- Gertrude Bell-Women in Arabia, Edeted by Georgena Howell, , page 206, Penguin Classic.
15- الحسني، الجزء 3، ص 318.
16- الحسني، المجلد الثاني، ص 107.
17- عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في عهد الانتداب البريطاني، دار الرافدين ص 90.
18- دافيس، أريك مذكرات دولة، ترجمة حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 8 – 19.
liukiz,page97-98
20- سلغليت، بيتر، بريطانيا في العراق، صناعة ملك ودولة، ترجمة عبد الإله النعيمي، المدر ص 342.
21- فوستر، هنري: نشأة العراق الحديث، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي ج 1 (ص 324)

هذا المقال جزء من كتاب يعد للنشر.

الثقافة العراقية المعاصرة.. البدايات والملامح والمتغيرات 1921 - 2021*

أ.د. إبراهيم خليل العلاف
استاذ التاريخ الحديث المتمرس – جامعة الموصل



شهد العراق، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، تطورات سياسية، واقتصادية ، واجتماعية، وإدارية عديدة، لعل من أبرزها تنامي الوعي القومي، وتزايد عدد المثقفين، بسبب انتشار التعليم الرسمي الحديث، وازدهار الحياة الحزبية، وتصاعد دور الطباعة والصحافة. وبعد ثورة 1920 العراقية الكبرى، وتشكيل الدولة العراقية الحديثة سنة 1921، وبسبب بعض التطور الاقتصادي والاجتماعي، نتيجة عوامل عديدة داخلية وخارجية ظهر عدد من التنظيمات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أكدت أهمية التغيير، وتحقيق فكرة التقدم والرفاهية. لكن هذه الحركة لم تتسع، إلا في أوائل الخمسينات من القرن الماضي، وثمة من يشير إلى الدور المتميز الذي قامت به الطبقة الوسطى العراقية (البرجوازية)، وشريحة المثقفين من ضمنها، في الدعوة إلى تغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فضلاً عن المطالب المشروعة في تعزيز حركة الاستقلال، وإفساح المجال للفئات والشرائح الاجتماعية المحرومة لكي تنال حقوقها، وتعبر عن تطلعاتها. وقد بلغ أثر هذه الحركة، وتلك الدعوات ذروتها في ثورة 14 تموز 1958، ومارافق ذلك من تصاعد دور اليسار الوطني والقومي والاشتراكي نتيجة تنامي دور العمال والطلبة والفقراء عموماً وانتشارهم في المدن، وما أحدثه ذلك من تناقض في مستويات المعيشة بين أقلية غنية حاكمة، وأكثرية فقيرة بعيدة عن دوائر صنع القرار.

وترى الدكتورة فيبي مار في كتابها: "تاريخ العراق المعاصر. العهد الملكي"، وهي أستاذة أمريكية متخصصة في تاريخ العراق المعاصر، أن احد ابرز التطورات المؤثرة في الخمسينات من القرن الماضي، هو قيام نهضة في الأدب والفن.

ويقينا أن مما لم تذكره (فيبي مار) أن لهذه النهضة جذورا ترجع إلى أواسط العشرينات، حيث شهدنا ظهور تجمعات ثقافية وسياسية كان لها دورها، وقد تعاظم دور هذه التجمعات في الثلاثينات والأربعينات، ولعل من ابرز هذه التجمعات، جماعة الصحيفة (1924) وجماعة مجلة المجلة (1938) وما تبعها من تجمعات.

لقد ازدهرت القصة القصيرة لأول مرة، وظهر الشعر الحر، وانتج الشريط السينمائي (الفيلم)، وبدأ العراقيون يعرفون قيمة الرسم، والنحت، وظهرت مدارس فنية وفكرية عراقية متميزة وخاصة في مجالي الفن التشكيلي والعمارة. ومما يلحظ في هذا الصدد أن التأثير الأوربي، وان كان واضحاً في ما حدث من أشكال فنية وأدبية جديدة، إلا أن محتوى الأدب، والفكر، والفن، ظل وطنيا، وقوميا، وإنسانيا. هذا فضلا عن أن ذلك عكس المتغيرات والتطورات التي رافقت انتقال المجتمع العراقي من مجتمع منغلق تقليدي إلى مجتمع مفتوح حديث. وقد اتسمت أعمال الأدباء والمفكرين والكتاب والنقاد والفنانين العراقيين بالكثير من القلق إزاء الحاجة إلى التغيير، والإحباط من بطئه. ولا ننسى أن تلك الأعمال حاولت، بشكل وبآخر، تأكيد الهوية الوطنية العراقية بأجلى مظاهرها.

كتب الدكتور عبدالاله احمد (1940 - 2007) عن التطور الذي حدث في مجال الأدب القصصي وراح يوسف الصائغ (1933 - 2005) يبحث في جذور وأبعاد وطبيعة الشعر الحر في العراق، ولم يقف الدكتور حسين علي محفوظ (1926 - 2009) عند الفكر والأدب، بل زاد على ذلك بالإقدام على تأصيل المعرفة العربية والإسلامية.

وانصرف الدكتور عبد الواحد لؤلؤة (1931) إلى الترجمة، ساعيا إلى إرساء أسس مدرسة عراقية للترجمة. ولم يختلف دور المؤرخين العراقيين عن غيرهم في الإتيان بكل ما يعزز منهج البحث التاريخي ودعائم المدرسة التاريخية العراقية، وظهر عندنا نقاد متميزون، ورواد في مجال الرواية وأساتذة أكاديميون أرخوا لبعض جوانب الأدب والفن والنقد والخط والتحقيق التراثي والدراسات القرآنية واللغوية والبلاغية.

وجاء جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية ليعكس المتغيرات التي شهدها العراق في المجالات كافة. وكانت المدرسة العراقية من نتاج هذه المرحلة، حيث ارتفعت مكانة الكلمة، وازدادت الدعوة إلى الحرية، وتعززت قيمة المرأة، وكان ذو النون أيوب (1908 - 1988) وعبد الملك نوري (1921 -) وفؤاد التكرلي (1927 - 2007) وسافرة جميل حافظ (1931) وصبيحة الشيخ داود (1915 - 1975) وبدر شاكر السياب (1926 - 1964)، ونازك الملائكة (1923 - 2008) وعبد الوهاب البياتي (1926 - 1999)، ومحمود المحروق(1931 - 1995) وشاذل طاقة (1929 - 1974) وعبدالرزاق عبد الواحد (1930_) ومن قبلهم جميل صدقي الزهاوي (1863 - 1936) ومعروف عبد

الغني الرصافي(1875 _ 1945) ومحمد بهجت الأثري (1902 - 1996) ومحمود شكري الالوسي(1857 - 1924) وجلال الحنفي (1914 _ 2006) وغيرهم من أبرز المعبرين عن هموم الإنسان العراقي وتطلعاته في الحياة الحرة الكريمة. وظهر هذا واضحا ليس في نصوصهم الإبداعية شعراً ونثراً فحسب، بل في سلوكهم اليومي، لذلك كثيرا ما واجهوا العنف والاضطهاد من السلطات الحاكمة.

وأخذت المدرسة العراقية في السينما والمسرح طريقها إلى الازدهار، وتميزت سينما ومسرح يوسف العاني بالواقعية وخاصة في التعبير عن الظلم والاضطهاد الذي كان الإنسان العراقي يواجهه رجلاً كان أو امرأة، من الحاكم والمجتمع. ولا يمكن أن نتغافل عن الدور المهم الذي قام به جواد سليم (1920 - 1961) وفائق حسن (1914 - 1992) وحافظ الدروبي (1914 - 1930) ونجيب يونس (1930 - 2007) وغيرهم على صعيد النحت والفن بعين نافذة، وظهرت مجلات ثقافية لا يمكن تجاهل دورها في مجال صياغة التوجهات السياسية والفكرية والثقافية والفلسفية للعراقيين أو على الأقل لشريحة المثقفين منهم ومن هذه المجلات، (مجلة الثقافة الجديدة) و(مجلة الأقلام).

ومن المؤكد أن المؤرخ العراقي الحصيف لا يمكن أن يظل بعيداً عن تسجيل وتوثيق كل جوانب التاريخ الثقافي العراقي المعاصر، لذلك حاولت ومنذ فترة طويلة الاهتمام بذلك، ونشرت كتابي (تاريخ العراق الثقافي المعاصر) الذي صدر عن دار ابن الاثير للطباعة والنشر التابعة لجامعة الموصل، بهدف تقديم صورة حقيقية للمشهد الثقافي وللثقافة العراقية المعاصرة من خلال النشاطات والمؤسسات والجمعيات والمنظمات والحركات الثقافية التي شهدها العراق منذ بواكير تأسيس دولته الوطنية.

نصوص قديمة

ديالكتيك الجمع بين مختلف أشكال النضال مذكرة الحزب الشيوعي العراقي نموذجا

تقديم: د. صالح ياسر

يبلغ عمر هذه الوثيقة (مذكرة الحزب الشيوعي العراقي) 76 عاما بالتمام والكمال، ولكن برغم طول الفترة وتقلبات السياسة وتبدلات أنوائها وتوازناتها المتغيرة، فانها ما زالت تتمتع براهنيتها من حيث كيفية وأهمية الجمع بين مختلف أشكال النضال في الظروف المتغيرة. ولا أريد ان استبق القارئ الكريم في ما اقصد، بل وددت الإشارة الى هذه الملاحظة لتحريضه على قراءة الوثيقة بعمق، ليكتشف مواقف الحزب بشأن جملة من القضايا. ولا أريد الدخول في تفاصيلها؛ إذ أنني سبق وان كتبت مقالة تحدثت فيها عن ابرز عناصر هذه المذكرة. ولهذا سأعرض هذه الوثيقة كاملة لاطلاع القراء على النص الأصلي مباشرة.

إن قراءة المذكرة تتيح الاستنتاج بأن قبول الحزب الشيوعي العراقي بممارسة العمل السياسي وفق المبادئ العامة للديمقراطية تأسس، منذ البداية، على منطق القناعة، بمضمونها القائم على ركائز الحريات العامة والحقوق الأساسية، والتي تمثل، في ظروف ضعف وضمور بنية الطبقة العاملة الصناعية، في بلد كالعراق، بتعدد بناه الاقتصادية الاجتماعية والقومية، والتطور الأحادي الجانب من جهة والمتفاوت لقطاعاته الاقتصادية من جهة أخرى، الشرط المركزي لتحقق هذه الديمقراطية، لتكون حجر عثرة في طريق السياسات القمعية التي راهنت عليها القوى المهيمنة آنذاك، والمدعوم بآليات التدخل الاستعماري البريطاني، وذلك بما توفره من مناخات النمو المتسارع للقوى الشعبية الرافضة لهذا المشروع، وإمكانات مقاومتها المتنوعة والفعالة له.

فقد ثبّت في فكر الحزب، منذ وقت مبكر من نشأته، أن الكفاح من أجل التحرر من الاستعمار لا يمكن أن ينفصل، بأي حال، عن النضال لنشر الوعي بقيم الحريات والحقوق الديمقراطية وهو بهذا يجمع على نحو جدلي بين الوطني والديمقراطي.

ومن خلال استعراض هذه المذكرة، يتبين جملة من القضايا:

- فهم الحزب الشيوعي العراقي للعلنية والنزعة المطلبية المباشرة بصفتها أحد أشكال النشاط السياسي بوجه عام،

واقتناص أية فرصة ممكنة لعرض وجهات نظره بصدد معضلات الوضع السياسي. فليس هناك حاجة للتدليل على أن الشيوعيين ليسوا عشاقا للعمل السري وفضاءاته، إذ أنهم لم يختاروا هذا الشكل العسير، بل انه فرض عليهم فرضا، وذلك حفاظا على الحزب، وحماية لمناضليه ومناضلاته من عسف وقمع السُلط المتعاقبة، التي لم تدخر أية وسيلة لتفتيته وتحطيم كادره وقادته ورفيقاته ورفاقه وخلق فجوة واسعة بينه وبين الجماهير. وفي هذا السياق ينبغي فهم جوهر مبادرة الحزب بتقديم المذكرة الاحتجاجية هذه، بوصفها شكلا نضاليا ملموسا للتعبير عن سياسة الحزب واستخدامها كوسيلة للوصول الى الجماهير.

- تؤكد ممارسة (فهد) المعكوسة في عريضة الحزب، المقدمة باسمه الى السلطات الملكية، على ضرورة أن يكون الشيوعيون قادرين على يقرنوا بين الإخلاص لأفكار ولأهداف الاشتراكية البعيدة المدى وبين الاستعداد الواعي، إذا تطلب الأمر ذلك للقيام بـ"المناورة والحلول الوسط"، علما انه لا توجد "وصفات عامة" أو "قواعد عامة" للحل الوسط وليس لها أن تكون، بل لا بد من مراعاة السياق التاريخي المحدد في هذه المسألة.

- كان للحدس السياسي الباهر لدى (فهد) مغزاه الكبير، ذلك الحدس القائم على الجمع بين الحساب العلمي الدقيق الذي لا يعرف الخداع الذاتي العاطفي والنظر الى السياسة على أنها فن الممكن. وقد اقتنص فرصة ملموسة للتعبير العلني عن سياسة الحزب، من دون أن يتخلى عن المواقف المبدئية والحزم في نقد نهج الحكومة آنذاك، ونقد سياساتها وممارساتها الملموسة على كل الصُعد.

مبررات المذكرة والظروف التاريخية التي كتبت فيها

في 21 /11 /1945 قدم (فهد) المذكرة ـ موضوع حديثنا ـ باسم الحزب الشيوعي العراقي، موجهة الى "رئيس الدولة العراقية ومجلس الأمة"، وتم توجيه نسخ من هذه المذكرة الى "رؤساء الدول الكبرى بريطانيا، الولايات المتحدة، اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، بواسطة سفرائها ووزرائها المفوضين في بغداد". هذا إضافة الى "رؤساء الدول العربية، مصر، سوريا، لبنان، بواسطة ممثليها في بغداد".

المذكرة الاحتجاجية كتبت، إذن، بعد مرور أكثر من ستة شهور على انتهاء الحرب العالمية الثانية (في 9 /05 /1945) بهزيمة منكرة للعسكرية الألمانية وحلفائها، وللنازية والفاشية كإيديولوجيا وسياسة، وبانتصار كبير لقوى الحرية والسلام. وكان الحزب الشيوعي العراقي يتطلع، مثله مثل بقية القوى المحبة للعدالة والسلام والمساواة، الى أن تنعكس تلك الانتصارات إيجابيا على بلادنا وشعبنا ليمارس حقوقه الأساسية. ولكن مآل الأحداث، خلال عدة شهور، شهد وضعا آخر وممارسات أخرى، بعيدة كل البعد

عن القواعد والمبادئ الديمقراطية، التي كان يتبجح الحاكمون آنذاك بأنهم من أنصارها ومروجيها!

تكشف المذكرة، وبروح ناقدة، زيف ادعاءات الحكومة العراقية، التي كانت تحاول أن تظهر نفسها أمام البلدان العربية، والعالم الخارجي، كحكومة ديمقراطية دستورية، ولكن ممارساتها الفعلية كانت عكس ذلك تماما.

تنطلق المذكرة من استنتاج قوامه "أن الحكومة العراقية قامت وتقوم بأعمال لا تقوم بها حكومة ديمقراطية... إنها تتصرف كما كانت تتصرف الدويلات التي كانت تخضع للنازية".

غير أن المذكرة لا تتكئ على هذا الاستنتاج العام، ولا تلقيه على عواهنه، بل تعززه بعرض الوضع، في قطاعات محددة، في المجتمع والاقتصاد والسياسة في بلادنا آنذاك.

تشير المذكرة، وبحق، الى انه وبرغم تبجح الحكومة العتيدة آنذاك بأنها حكومة ديمقراطية، نجد أن ممارساتها كانت تتجه لوأد أي تحول ديمقراطي حقيقي، وتعيد إنتاج القوى المعادية للديمقراطية، ولكن بطبعة جديدة. تتغير الأشكال إذن، أما الجوهر فيظل واحدا. وتجري المذكرة مقارنة شديدة الدلالة بين إسبانيا والبرتغال اللتين كانتا آنذاك فاشستيتين، ولهذا فإنهما كانتا تعتبران الشيوعية جريمة، وبين المملكة العراقية "الدستورية" و"الديمقراطية " التي كانت تعتبر الشيوعية جريمة أيضا يعاقب عليها القانون! هكذا يتبين أن حاملي رايات معاداة الشيوعية فاشيون بوضوح و"ديمقراطيون" بوضوح أكثر. إن منع الحزب الشيوعي والقوى المعارضة الأخرى، تحت ذرائع مختلفة، من النشاط العلني يعد في الواقع خرقا لقاعدة مهمة من قواعد النظام الديمقراطي، والذي يقر مبدأ التعددية السياسية بحسبانه التعبير المادي المباشر عن حرية التعبير، وعن حق تأسيس الجمعيات، من ضمن سواها من الحقوق المدنية والسياسية، ثم بحسبانه تعبيرا عن إرادة كسر احتكار المجال السياسي من قبل فريق دون آخر، وتحويل السياسة والعمل السياسي الى شأن عام وحق عمومي. ومن الطبيعي الإشارة الى أن هناك بونا شاسعا بين تعددية سياسية شكلية تذهب الى حد تفريخ الأحزاب، وبين تعددية حقيقية تحترم فيها السلطة حرمة هذا الحق، فلا تقوم بهندسة مخلوقاتها الحزبية على مقتضى منطق الاستنساخ لتكون "رديفا أو عضيدا" للنظام الحاكم.

وتختتم المذكرة الاحتجاجية بالتأكيد على "أن حزبنا يطالب: (1) بإلغاء القوانين الاستثنائية والرجعية، والمحاكم العرفية والإدارية، التي تقيد حريات المواطنين (2) إطلاق سراح المعتقلين السياسيين، عسكريين ومدنيين، أولئك الذين اتهموا بالشيوعية أو الوطنية بمفهومها الصحيح والذين اعتقلوا بحوادث حركة بارزان وغيرها (3) نظام حكم ديمقراطي.

هكذا إذن يدمج الحزب الشيوعي

العراقي في مذكرته هذه بين النضال المطلبي المباشر متمثلا بإلغاء القوانين الاستثنائية وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وبين النضال السياسي الأشمل الهادف لتحقيق نظام حكم ديمقراطي. ولا شك أن القارئ الكريم على وعي بالتدرج المطلبي وكذلك الوحدة العضوية التي تربط المطالب في فقراتها الثلاثة. فلا يمكن الحديث عن أي ممارسة ديمقراطية حقة بمعزل عن تأمين الحقوق الأساسية للناس، كما لا يمكن القبول بوجود هذه القيود والتبجح بأن النظام ديمقراطي وأن "كل شيء على ما يرام". والمطلبان الأوليان يحققان الخطوة الأولى في الطريق نحو المطلب الثالث. وعكس ذلك ستلبس الديمقراطية طربوشا ديكتاتوريا. ومعروف مآل مثل هذه المزاوجة اللعينة.

ختاما، في أدناه نص مذكرة الحزب الشيوعي العراقي التي اعرضها هنا وقد قمت بإعادة كتابتها مجددا من النص الاصلي، محتفظا بمضمونها كاملا من دون أي تغيير بما في ذلك الفوارز والتنقيط، لأضعها كاملة للاطلاع العام، وأيضا بين أيدي الباحثين والمؤرخين، وفي مقدمتهم جيل الشباب الباحث عن الحقائق من بين ركام الأحداث ومحاولات التزوير للتاريخ التي لم تتوقف، وقراءات السلط الحاكمة لتلك الأحداث التي كانت تستهدف، من بين ما تستهدفه، تزييف الوعي الجمعي، وليس تقديم الحقائق الفعلية.

النص الحرفي لـ :
مذكرة الحزب الشيوعي العراقي

الى

رئيس الدولة العراقية ومجلس الأمة.

رؤساء الكبرى؛ بريطانيا العظمى، الولايات المتحدة، اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية. بوساطة سفرائها ووزرائها المفوظين في بغداد.

رؤساء الدول العربية؛ مصر، سوريا، لبنان. بوساطة ممثليها في بغداد.

يتشرف حزبنا الشيوعي العراقي برفع هذه المذكرة الاحتجاجية ضد الحكومة العراقية وضد حليفتها بريطانيا العظمى لسلوكهما المخالف والبعيد كل البعد عن القواعد والمبادئ الديمقراطية، الى المقامات العليا في الدولة العراقية التي نص دستورها على استقلالها وديمقراطيتها، والى الدول العظمى الثلاث التي أعلنت خلال هذه الحرب ان من أهدافها؛ تثبيت النظام الديمقراطي في العالم، وتمكين الشعوب من اختيار شكل الحكم الذي تريده والتي قدمت شعوبها تضحيات عظمى في سبيل تثبيت هذه المبادئ الشريفة؛ والى الدول العربية التي تسعى شعوبها للتحرر من النفوذ الاستعماري بشتى مظاهره – العسكري والسياسي والاقتصادي – والى بناء كيانها القوي على الأسس الديمقراطية التي تكفل لشعوبها حرية العمل للنهوض ببلادنا من حالتها المؤسفة الراهنة.

ان الحكومة العراقية تحاول الإعلان عن نفسها في البلاد العربية وفي العالم

الخارجي كحكومة ديمقراطية دستورية وتحاول أجهزة الاستعمار الانكليزي – حليف هذه الحكومة – إظهار رجالها بمظهر ساسة ديمقراطيين يمثلون شعب العراق وحكومته الديمقراطية الدستورية المستقلة.

ان هذه الحكومة قد شذّت عن النظام الديمقراطي الذي اقره دستور البلاد والذي ناضلت وتناضل شعوب العالم وامتنا العربية من اجل تثبيته، وضربت الدستور العراقي عرض الحائط فسمحت لنفسها ان تتصرف في الحكم تصرفا كيفيا وتطوّح باستقلال العراق – المعترف به – وبالسيادة الوطنية، متعامية عن مصلحة شعبنا العراقي وحقوقه وطموحه، متعامية عن مصلحة الأمة العربية وأهدافها التحررية الديمقراطية، متعامية عن الروح الجديدة التي تغمر شعوب العالم اليوم والتي إليها يعود الفضل في سحق قوى الشر الفاشستية.

ان الشعب العراقي تحمل خلال سني الحرب مصاعب وآلاما متعددة؛ قلة الخبز، وقلة الكساء، وقلة الدواء، وضيق المساكن، وتأخير مشاريعه العمرانية والثقافية، تحمل جميع هذه بصبر معتقدا أنها أمور وقتية لا بد من انتهائها بالنصر على قوى المحور. آمل شعبنا ان النصر على الدكتاتوريات الفاشستية سيقضي على أساليبها وقوانينها الشبيهة عندنا وسيفتح أمامنا عهدا يتمتع فيه شعبنا بالحريات التي نادت بها بريطانيا العظمى والولايات المتحدة وحكومة العراق، على لسان روزفلت وتشرشل ورجال السياسة عندنا. اجل لقد آمل شعبنا ان النصر على الدكتاتوريات الفاشستية سينهي القوانين الاستثنائية التي فرضت علينا خلال الحرب وسيكنس القوانين الرجعية التي شرعت في بلادنا أيام الطغيان النازي في أوربا وأيام استفحال دعايته ونفوذه في بلادنا كقانون منع الدعايات المضرة (قانون مكافحة الشيوعية والاشتراكية) وسيقضي على المجالس والمحاكم العرفية والإدارية .... الخ. وأمل شعبنا من وراء النصر ان ينتهي التدخل وتنتهي السيطرة الاستعمارية البريطانية التي فرضت خلال هذه الحرب، باسم المجهود الحربي، على مرافق بلادنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها، لكن شيئا من هذا لم يتم ولم يحصل أي تغير، لا جوهري ولا جزئي، على أوضاعنا سوى الزيادة في تثبيت النفوذ الاستعماري عندنا، والزيادة في خنق الحريات ونشر الإرهاب ضد المواطنين جماعات وأفرادا وضد الشيوعيين ودعاة الإصلاح بصورة خاصة.

ان الحكومة العراقية قامت وتقوم بأعمال لا تقوم بها حكومة ديمقراطية ولا نصف أو ربع ديمقراطية أنها تتصرف كما تتصرف الدويلات التي كانت تخضع للنازية مثل فنلندا ورومانيا وبلغاريا وغيرها وكما تسلك الحكومة الإيرانية اليوم.

<u>سلوكها تجاه العمال</u>: إنها في غداة النصر على الهتلرية، شنت هجوما على الطبقة العاملة العراقية، في شخص نقابة عمال السكك، فأغلقت هذه النقابة ولاحقت

قادة العمال واضطهدتهم واعتدت على بيوت العمال وعلى نسائهم وساقت العمال كرها ونصبت فوق رؤوسهم " لجان عمل " على غرار " جبهة العمال " النازية البائدة ولا يزال عمال السكك يطالبون بفتح نقابتهم، دون جدوى، وهم عرضة لاضطهاد الشرطة العراقية ولاضطهاد مديرية السكك التي يسيطر عليها مواطنون انكليز، أطلقت لهم اليد في التصرف بالعمال وفق مشيئتهم ووفق الأساليب الاستعمارية التي اعتادوا ممارستها وهم الآن – الموظفون الانكليز ورجال الحكومة العراقية -يبررون حبسهم للنقابة بتخوفهم من ان العمال سوف ينتخبون لمراكز قيادتها أناسا لا تتوفر فيهم الشروط التي تريدها المديرية وتريدها (طبعا) الحكومة العراقية، وشروطهم هي ان لا ينتخب الى هيئتها الإدارية عمال كانوا قد اشتركوا في الإضراب، وعمال عاطلين عن العمل حاليا وعمال متخصصين للعمل النقابي، وعمال يدينون بمبادئ مضرة أي عمال شيوعيين أو متهمين بالشيوعية.

إننا لم نسمع قط ان إضراب العامل أو فقدانه العمل يحرمانه من حقه في النقابة وفي الانتخاب الى هيئاتها. أما حصر قيادتها بأناس غير شيوعيين أو غير متهمين بالشيوعية، وان انتخبهم العمال، فهذا الشرط يكشف عن استخفاف هذه الحكومة بحق العمال في انتخاب قادة نقابتهم كما يكشف عن رجعية رجال الحكومة وعقم تفكيرهم ونظرتهم الخاطئة المغرضة تجاه الشيوعية التي يعتبرونها من النزعات المضرة، في حين أنهم لا يشترطون إبعاد من يحمل أفكارا فاشستية من قيادة النقابات، بل يلتمسون اجتذابهم إليها أو خلقهم وتنصيبهم على رأسها. ونحن مقتنعون بهذا ولدينا أدلة تثبت على ان موظفي الحكومة الكبار، ومنهم مدير الشؤون الاجتماعية الدكتور سامي شوكت المعروف بنزعته الفاشستية وارتباطاته القديمة مع دول المحور، يشترط على عمال السكك الانتساب الى جماعته الفاشستية لإعطائهم النقابة. ان تصرف الحكومة هذا تجاه عمال العراق لبرهان قاطع على ان هذه الحكومة المفروض فيها ان تكون ديمقراطية، لا زالت حتى بعد النصر على قوى المحور، تسلك نفس السبيل التي كانت تسلكها دول المحور الفاشستية تجاه عمالها وأنها تنقاد لمشيئة الموظفين الانكليز الذين حاربوا ولا يزالون يحاربون حركة العمال في العراق.

<u>سلوكهما تجاه الشباب الوطني</u>: وأمل شبابنا الوطني ان يجني ثمار النصر على قوى الشر الفاشستية بإباحة الحريات الديمقراطية عندنا، ويفسح المجال أمامه للتمتع بحقوق المواطنين، فقام فريق من شبابنا بالدعوة الى عقد مؤتمر للطلبة لمعالجة شؤونهم وللاشتراك في مؤتمرات الشباب في البلاد العربية وغيرها فكان الواجب يقضي على حكومة العراق ان تساعد أولئك الشباب وتسهل أمورهم لكنها، على العكس، شنت حملة إرهابية ضدهم فطردت بعضهم من مدارسهم وأوقفتهم في بادئ الأمر لأنهم ناصروا

عمال السكك بتقديمهم احتجاجا ضد عدوان مديرية السكك نحو العمال ومن ثم وقفت تتحين الفرص للتنكيل بهم حتى انتهت قبل سبعة أشهر الى اتهامهم " بالشيوعية " فزجت بهم في السجون دون محاكمة، وهم لا يزالون فيها، وقد لاقوا أثناء التحقيق معهم وفي سجنهم جميع صنوف التعذيب والتحقير.

ان عدم تقدير الحكومة العراقية لوعي الشباب الوطني عندنا والوقوف موقف المعادي من حقهم في دعوة مؤتمر لهم وفي حقهم في الاحتجاج ضد تصرف باغ يقوم به موظفون أجانب ضد عمال عراقيين، وحشر أولئك الشبان في السجون بدون محاكمة وإحالة قضيتهم الى المجالس العرفية دون المحاكم المدنية. كل هذه الأمور تكشف عن مبلغ كراهية الحكومة القائمة لحركة الشباب العراقي ومحاولتها القضاء على حركتهم المشروعة بالعنف والإرهاب. ان كم أفواه الشباب العراقي ومنعهم من إقامة اجتماع لهم أو عن إبداء آرائهم في القضايا التي تهم بلادهم وشعبهم باعتبارهم مواطنين عراقيين، أمر يتناقض مع مبادئ الديمقراطية ومع روح الدستور العراقي.

موقفها من الشعب الكردي: ان الحكومة العراقية تصم آذانها عن شكاوى الشعب الكردي وطلباته في الإصلاح، إنها تدع الجوع يجتاح قراهم، تحبس عنهم حقوقهم الدستورية (كما تحبسها طبعا عن الشعب العربي) لا تهتم بأمر تثقيفهم كما يريدون، ولا بأمر رفع مستواهم الاقتصادي والاجتماعي وغيره، تغمض عينها وتصم آذانها عن نشطاء عملاء الاستعمار ودعايتهم بين الأكراد وتقوم هي بنفسها بمثل ذلك النشاط والدعاية وتشجع الروح الشوفينية عند العرب وخصوصا بين أفراد الجيش ثم تسوق الجيش والشرطة في " حملات تأديبية " كما تسميها ضد القبائل الكردية ثم تحولها الى حملات تأديبية ضد الشعب الكردي بأسره وبصورة خاصة ضد طالبي الإصلاح الديمقراطي فتنشر الإرهاب وتعلن الأحكام العرفية وتملأ السجون بالمواطنين الأكراد كما هو جارٍ الآن في المناطق الكردية. ان سلوك الحكومة العراقية وحليفتها الحكومة البريطانية تجاه الشعب الكردي لا تتفق وابسط مبادئ الحق والعدالة ومنافية لحقوق الأكراد الذين يؤلفون ربع سكان العراق ولهم الحق في التمتع بالحريات الدستورية والديمقراطية وبحرياتهم الشخصية وبحرمة قراهم وبيوتهم ولهم كذلك ان يطالبوا ويسعوا لرفع مستواهم الاقتصادي والثقافي والصحي والاجتماعي، فمحاولة الحكومة العراقية حكم الشعب الكردي بالعنف والإكراه، ومنعه عن المطالبة بحقوقه أمر لا يتفق ومصلحة الوحدة الوطنية التي ينشدها الشعب العراقي – عربا وأكرادا – ومخالفة تماما لتصريحات قادة الأمم المحبة للحرية والمبادئ التي حاربت وضحت من اجلها الشعوب.

موقفها من الجماعات الوطنية: ان الحكومة العراقية – الديمقراطية في المؤتمرات الدولية – تنكر على المواطنين

حقهم في تأليف الأحزاب وحقهم في ان يكون لهم صحافة؛ وحقهم في الصحافة الحرة وفي النشر بصورة عامة، وحقهم في إقامة الاجتماعات وغيرها من الحقوق الديمقراطية البسيطة. فكلما تقدمت جماعة مطالبة بتأليف حزب سياسي أو إصدار جريدة يومية أو أسبوعية كان نصيبها إهمال الطلب والتنكيل بأصحابه، فقد قدم طلب بتأليف حزب ديمقراطي قبل أكثر من أربع سنوات، اعتقل اثنان من أصحاب الطلب واضطر الباقون على ترك الطلب وتقدمت قبل سنتين جماعة أخرى بتقديم طلب آخر باسم " حزب الشعب " فأهمل الطلب وتقدمت قبل أسابيع جماعة ثالثة بطلب تأليف حزب باسم " حزب التحرر الوطني " وتميزت هذه الجماعة بالجرأة خلافا لسابقاتها فنشرت بيانا بمناسبة " يوم بلفور الأسود " وطالبت بجلاء الجيوش الأجنبية عن البلاد العربية فكان عمل هذه الجماعة مما لا ترتاح له الحكومة العراقية ولا حليفتها الحكومة البريطانية فاعتقلت الشرطة احد الأعضاء المؤسسين لحزب التحرر الوطني الأستاذ حسين الشبيبي بحجة " ان لأخي المعتقل علاقة بالنشرات الشيوعية " أي ان الشرطة اعتقلت الأستاذ حسين الشبيبي كرهينة عن أخيه لأنها حتى الآن لا تملك أدلة ضده ولربما عمدت الى التفتيش عن أدلة لكي تبرر رفض طلب تأليف " حزب التحرر الوطني ".

ان موقف الحكومة العراقية هذا من حق المواطنين العراقيين في تأليف الأحزاب وتنكيلها بمن يتقدم بطلب هذا الحق أمر لا يتفق مع ألف باء الديمقراطية ونحن لا ندري كيف تستطيع هذه الحكومة تسمية نفسها بالديمقراطية وتسمية النظام القائم بالنظام الديمقراطي في حين أنها تنكر على الشعب العراقي حقه في التنظيم السياسي وحقه في الاجتماع والنشر وغيره.

موقفها من الشيوعية والشيوعيين: لا تزال الحكومة العراقية ترى في الحركة الشيوعية حركة هدامة وفيما يقوله أو يكتبه الشيوعيون دعاية مضرة وان كل ما يقولونه ويكتبونه أمورا عامة لا تخصهم وحدهم. ان نظرتها الخاطئة هذه، هي التي قررت في السابق، وتقرر اليوم موقفها العدائي من الشيوعية والشيوعيين.

قد تبرر الحكومة العراقية عدائها للشيوعية وللشيوعيين بوجود قانون منع الدعايات المضرة وقوانين أخرى تساعدها على مطاردة الشيوعيين كمرسوم صيانة الأمن العام والقوانين الاستثنائية الأخرى. ان هذه الحكومة يعميها تعصبها عن رؤية الظروف التي شرّع فيها قانون الدعايات المضرة، انه شرّع عندما نجم غوربا يتألق في سماء العراق، عندما كان رجال بريطانيا هنا ينهجون السياسة التي وضعها وبشر بها المستر شمبرلن، سياسة التراجع أمام المعتدي، سياسة إعطاء الفاشست كل ما طلبوه، شرع على عهد وزارة المدفعي التي أخذت على عاتقها آنذاك تنظيم بمئات من الشباب العراقي الى ألمانيا للتعرف على الشبيبة الهتلرية وعلى أساليبها، فأين تلك الظروف من ظروفنا الراهنة. ان دول ميثاق مكافحة الكومنترن قد انهارت وانهار

معها ميثاقها كما انهارت ملحقاته، الشبيهة بقانوننا، لدى الدويلات أذناب المحور، ان مواثيق وقوانين كهذه لا بد وان تتحطم على رؤوس واضعيها لأنها لا تقوى على البقاء إلا في ظل الحكم الفاشستي فهي لهذا السبب تحطمت في مواطنها الأصلية – برلين، روما، طوكيو – بانهيار الفاشستية هناك وهي الآن تتحطم على رؤوس واضعيها في اسبانيا والأرجنتين والبرتغال وستتحطم بدون ريب على رأس واضعيها في العراق.

ان هذا القانون لا يشرّف الحكومة العراقية لان وجوده دليل على عدم ديمقراطيتها ولأنه يساعد، كما ساعد في السابق، على تهيئة البيئة التي تلد وتربي الأفكار والعناصر والفاشستية المعروفة بالرتل الخامس مع الفارق الوحيد هو ان الرتل الخامس القديم خدم دول المحور والرتل الجديد يخدم الدول الاستعمارية الأخرى، إذ ان هذا القانون يشل العناصر الواعية في الطبقة العاملة وفي الحركة التحررية ويمنعها أو يعيقها من محاربة الأفكار الرجعية والنشاط المعادي الذي تقوم به العناصر المسخرة لضرب حركتنا الوطنية التحررية، ولضرب حركة الطبقة العاملة، ولا يستطيع احد ان ينكر ان عملاء دول المحور وجدوا في ظل هذا القانون الضمان للقيام بنشاطهم الإجرامي دون ان يصطدموا بالقوى التي تعاديهم وتكافحهم عن عقيدة، لان أجهزة القمع الحكومية كانت موجهة ضد القوى المعادية لدول المحور وعملائها.

ان الحكومة تلاحق الشيوعيين وتضطهدهم، لا لعمل معين يقومون به، بل، لمجرد كونهم شيوعيين ينشرون الأفكار الشيوعية التي تدخل في قائمة الجرائم السياسية باعتبارها " دعايات مضرة " و " أفكار هدامة " و " ضد سلامة الدولة " و " إخلال بالأمن العام " الى غير ما هنالك من التهم التي اعتاد الحكام الطغاة في كل مكان وزمان ان يلصقوها بمعارضيهم السياسيين ذوي الأفكار الجديدة.

ان العالم الحر ليستغرب ان يسمع بمثل هذه التهم توجه الى الشيوعيين وخصوصا عندما توجه من حكومة تنكر على الشعب ابسط حقوقه الديمقراطية. لقد اثبت الشيوعيون ويثبتون أنهم ان لم يكونوا اشد وطنية من غيرهم فهم لا يقلون وطنية عن أي مواطن آخر، وقد برهنت الحرب المنتهية الآن على حب الشيوعيين لأوطانهم ودفاعهم وتضحياتهم عنها وعن القيم الإنسانية، وقد أثبتت هذه الحرب كذلك ان أكثر الناس خيانة لأوطانهم هم الحكام الذين حبسوا الحريات الديمقراطية عن شعوبهم.

ان الشيوعية جريمة في اسبانيا والبرتغال الفاشيتين وكذلك هي جريمة في المملكة العراقية " الدستورية " الديمقراطية" بينما يتمتع الشيوعيون في انكلترا وفرنسا وأمريكا وحتى في الهند المستعمرة بجميع الحقوق المدنية التي يتمتع بها المواطنون هناك.

قد يقولون ان الشيوعيين ألفوا لهم حزبا غير قانوني ويصدرون صحفا

غير مسموح بها ولا تمر محتوياتها على مديرية الدعاية ! هذا صحيح لكن! من هو المسؤول عن تحريم التنظيم الحزبي على الشيوعيين وعلى غيرهم؟ ومن هو المسؤول عن حرمان المواطنين، شيوعيين وغير شيوعيين، من إصدار الصحف وإبداء آرائهم الحرة فيها؟ ان الشيوعيين غير مسؤولين عن هذه الجريمة، جريمة حبس الحقوق الديمقراطية عن الشعب، ان المسؤولين عن هذه الجريمة هي الحكومة العراقية القائمة والحكومات التي تسابقت على الحكم.

موقف الحكومة تجاه الصهيونية: تدعي الحكومة القائمة أنها تناصر عرب فلسطين ضد الصهيونية لكن الشعب العراقي لا يلمس هذه المناصرة واختياراته اليومية تبرهن له على ان الحكومة العراقية تمنع الشعب العراقي من مناصرة عرب فلسطين، تمنعه عن مكافحة الصهيونية وبهذا تسهل على الصهاينة وعلى القوى الرجعية – الاستعمار وغيره – من السير بخططهم. ان الحكومة منعت وتمنع الشعب العراقي من إقامة اجتماع في سبيل فلسطين، إنها منعت عصبة مكافحة الصهيونية من إقامة اجتماع في يوم بلفور الأسود، إنها احتلت نقابات العمال في ذلك اليوم لكي لا يجتمع العمال فيها، إنها منعت المظاهرات في سبيل فلسطين، لكنها، سمحت للأوباش بالاعتداء على اليهود وسكب المواد المحرقة عليهم وهم يمشون في الشوارع. وبدلا من ان تعاقب الأوباش المعتدين حمتهم وأقامت شرطتها الدعوى على المشتكين لأنهم ادعوا ان الأوباش رموهم بمحلول التيزاب بينما كان ما رموهم به هو " محلول الزرنيخ " واتهمت المشتكين إنهم عكروا صفوا الأمن وو..... هذا منطق أناس يدعون إنهم يناصرون عرب فلسطين.

ان الحكومة العراقية تحاول ان تخفي المسؤولين الحقيقيين من نكبة شعبنا العربي في فلسطين، تريد ان تستر الاستعمار البريطاني المسؤول الأول، ان تخفي الصهيونية، باعتبارها تمثل مصالح الشركات اليهودية الكبرى في بريطانيا وأمريكا فتظهر اليهود العرب الذين لا صلة تربطهم بالصهيونية الاستعمارية والذين عشنا وإياهم أجيالا عديدة دون أي تصادم بيننا كأنهم المسؤولون فتوجه النقمة ضدهم. ان الشعب العراقي يريد من الحكومة القائمة ان تقلل من ادعاءاتها حول مساعدة فلسطين وان تسمح له ان يكافح الصهيونية في البلدان العربية نفسها وان يمنعها من تثبيت أقدامها فيها.

مؤسسات الدولة العراقية: ليس في الدولة العراقية مؤسسة واحدة يمكن ان تعتبر من مؤسسات دولة ديمقراطية فالانتخاب الى النيابة بالرغم من انه على درجتين فالنواب يعينون الى المجلس دون ان يكون للمنتخبين رأي في تعينهم وكذلك يعين رؤساء البلديات وأعضاء المجالس الإدارية والبلدية، ويسود الجيش نظام فاسد فالجنود يعاملون أسوأ المعاملة وأقساها دون ان يكون لهم أي حق في الاعتراض أم الشكوى، ويسود الإهمال دواوين الدولة بأسرها ولا تقضي حاجة لمراجع إلا بأخذ

الرشوة منه. وتمارس الشرطة صلاحيات لا حد لها، فتوقف الناس بدون تهم معينة وتعذبهم في السجون والموقف وتنتزع منهم الإفادات بالتهديد والتعذيب وتكبس البيوت متى شاءت، وقلما تقضي لمواطن حاجة في مؤسسات الدولة دون ان يمر بدوائر الشرطة لإثبات براءته.

ان الجهاز الحكومي عندنا جهاز غير ديمقراطي، جهاز فاسد لا يخدم مصالح شعبنا، وقد ساعد في إيصال هذا الجهاز الى نهايته القصوى من التفسخ والانحلال التدخل الاستعماري في شؤون دولتنا وتغلغل المواطنين الانكليز في مؤسسات دولتنا خصوصا منذ نشوب الحرب العالمية الثانية وسيطرتهم على مرافق البلاد الاقتصادية وغيرها وكذلك السلطات الاستثنائية التي منحتها الحكومة لنفسها بحجة تسيير المجهود الحربي.

الخلاصة: ان حزبنا لا يسعه السكوت على بقاء السيطرة الأجنبية – سيطرة بريطانيا العظمة – العسكرية والسياسية والاقتصادية في بلادنا، ولا يسعه السكوت عن التدخل الأجنبي وتغلغل موظفيه في دواوين الدولة العراقية، هذا التدخل الذي مس ويمس يوميا بسيادتنا الوطنية وينفي استقلالنا المعترف به دوليا. ان بريطانيا العظمى عملت ولا تزال تعمل، باسم المجهود الحربي، لمجهودها الاستعماري ولتثبيت نفوذها في هذا الجزء من العالم ناسية الحقوق الدولية وتصريحات قادتها بعدم تدخل حكومتهم في الشؤون الداخلية للدول الأخرى. ان بريطانيا العظمى استغلت ضعف الحكومة العراقية وخلو القطر من الأحزاب السياسية ومن رأي عام حر ففرضت سيطرتها على القطر خلال الحرب ولا تزال تحتفظ بهذه السيطرة دون ان تحسب لمطالب شعبنا ولصداقته أي حساب.

إننا نطلب من بريطانيا ان تنهي سيطرتها التي فرضتها على وطننا لغرض تسيير المجهود الحربي وان تكف عن التدخل في شؤون دولتنا وان تنهي امتيازاتها العسكرية وغيرها التي تمس باستقلالنا وسيادتنا الوطنية. يود حزبنا ان يذكر المقامات العليا في الدولة العراقية ورؤساء الدول العظمى والدول العربية، الى ان شعبنا – المحروم من حقوقه الديمقراطية والتنظيم السياسي – يحتفظ بحقه الكامل في رفض كل معاهدة أو اتفاقية تعقدها، أو تصريح تدلي به، الحكومة القائمة إذ أنها لا يمكن ان تمثله وهي تحبس حقوقه الديمقراطية.

ان حزبنا يطالب:

(1) بإلغاء القوانين الاستثنائية والرجعية، والمحاكم العرفية والإدارية، التي تقيد حريات المواطنين.

(2) إطلاق سراح المعتقلين السياسيين، عسكريين ومدنيين، أولئك الذين اتهموا بالشيوعية أو الوطنية بمفهومها الصحيح والذين اعتقلوا بحوادث بارزان وغيرها.

(3) نظام حكم ديمقراطي.

بغداد 21 - 11 - 1945

فهد

سكرتير عام الحزب الشيوعي العراقي

نصوص مترجمة

مقدمة الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير لكتابه "من أجل ماركس" في ترجمته الانكليزية

ترجمة: نجاح الجبيلي
كاتب ومترجم

إلى قرائي الإنجليز

أودّ أن أقدم باختصار لهذه الترجمة لكتابي "من أجل ماركس" إلى جمهور الإنجليزية. وفي المناسبة نفسها، للاستفادة من الوقت الذي انقضى منذ أن تمت كتابته لإضفاء بعض "المحمولات" على المحتوى الفلسفي والأهمية الأيديولوجية لهذا الكتاب الصغير.

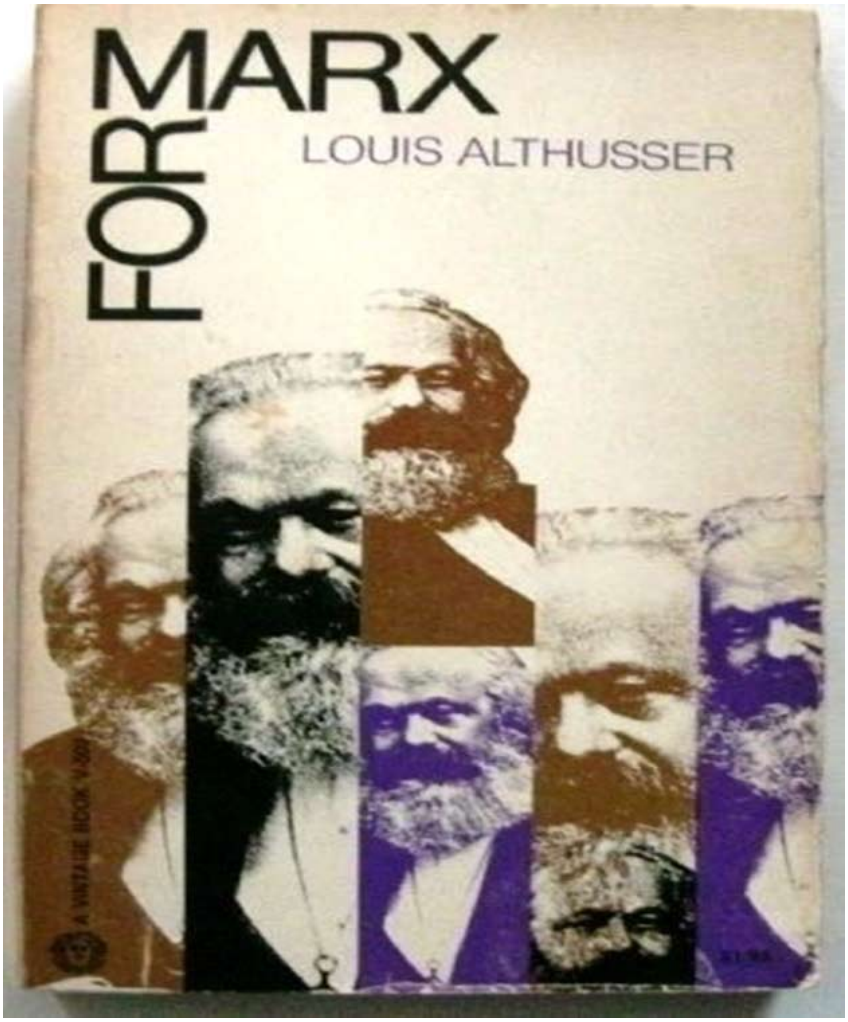
ظهر "من أجل ماركس" في فرنسا عام 1965. ولكن المقدمة (بعنوان "الحاضر") يعود تاريخها إلى تلك السنة. نُشرت جميع الفصول الأخرى في وقت سابق، بين عام 1960و 1964، على شكل مقالات في مجلات الحزب الشيوعي الفرنسي (1) وتم جمعها معاً كما هي مكتوبة في الأصل، دون أي تصحيحات أو تعديلات.

لفهم هذه المقالات وإصدار الأحكام عليها، من الضروري إدراك أن من تصورها وكتبها ونشرها هو فيلسوف شيوعي في ظرف أيديولوجي ونظري معين. لذلك يجب أن تؤخذ النصوص على حقيقتها. إنها مقالات فلسفية، مراحل أولى من تحريات طويلة الأمد، ونتائج أولية تتطلب التصحيح بشكل واضح. تتعلق هذه التحرّيات بالطبيعة المحددة لمبادئ العلم والفلسفة التي أسسها ماركس. ومع ذلك، فإن هذه المقالات الفلسفية لا تنبع من مجرد تحرٍّ متعمق أو تأملي. إنها، في الوقت نفسه، تدخلات في وضع محدد.

- 1 -

كما توضح المقدمة، فإن هذا الوضع هو، أولاً، الوضع النظري والأيديولوجي في فرنسا، ولا سيما الوضع الحالي في الحزب الشيوعي الفرنسي والفلسفة الفرنسية. ولكن بالإضافة إلى هذا الوضع الفرنسي الغريب، فهو أيضاً الوضع الأيديولوجي والنظري الحالي في حركة الشيوعية الأممية.

بالطبع، المقالات التي توشكون على قراءتها لا تؤثر على العناصر السياسية لهذا الوضع (سياسات الأحزاب الشيوعية، الانشقاق في الحركة الشيوعية العالمية). فهي تتعامل مع المسائل الأيديولوجية



والنظرية الحاضرة في الوضع، الذي تنتج عنه. وهذه المسائل جديدة من نواحٍ محددة؛ ومن نواحٍ أخرى تحيل إلى المناقشات التي لطالما ميّزت تاريخ الحركة العمالية.

يكشف النظر في العناصر الأخيرة لهذا الوضع عن أن الحركة الشيوعية الأممية عاشت، منذ وفاة ستالين، في ظرف يسيطر عليها حدثان عظيمان: نقد "عبادة الشخصية" من قبل المؤتمر العشرين (للحزب الشيوعي السوفيتي – المحرر)، والقطيعة التي حصلت بين الحزبين الشيوعي الصيني والشيوعي السوفيتي.

شجب "عبادة الشخصية"، والظروف المفاجئة والصيغ التي وقعت فيها، كان لها تداعيات عميقة، ليس في المجال السياسي فحسب، بل في المجال الأيديولوجي أيضاً.

فيما يلي سنتعامل فقط مع ردود الفعل الأيديولوجية للمثقفين الشيوعيين.

كان الشيوعيون عموماً "يعيشون" نقد "الدوغماتية" الستالينية للمثقفين كونه "تحريراً". هذا "التحرير" ولّد كردّ فعل أيديولوجي عميق، ذا نزعة "ليبرالية" و"أخلاقية"، أعادت اكتشاف موضوعات فلسفية قديمة مثل "الحرية" و"الإنسان" و"الفرد البشري" و"الاغتراب". كانت هذه النزعة الأيديولوجية تبحث عن تبرير نظري لكتابات ماركس المبكرة التي تحتوي بالفعل على جميع براهين فلسفة الإنسان، واغترابه وتحرره. لقد قلبت هذه الظروف الأمور بشكل متناقض في الفلسفة الماركسية. كانت أعمال ماركس المبكرة، منذ الثلاثينيات من القرن الماضي، بمثابة حصان حرب للمثقفين البرجوازيين الصغار في نضالهم ضد الماركسية. ولكن تدريجياً، ثم على نطاق واسع، بدأوا العمل والاهتمام بتأويلات جديدة للماركسية، والذي يتم تطويره اليوم بشكل علني من قبل الكثير من المثقفين الشيوعيين، "المتحررين" من الدوغمائية الستالينية في المؤتمر العشرين. ان موضوعات "الإنسانية الماركسية" والتأويل "الإنساني" لأعمال ماركس فرضت نفسها بشكل تدريجي، ولا يقاوم على الفلسفة الماركسية الحالية، حتى داخل الحزب الشيوعي السوفيتي والأحزاب الشيوعية الغربية.

إذا كان رد الفعل الأيديولوجي هذا، المميز لكل المفكرين الشيوعيين على الرغم من بعض المقاومة، قادراً على مثل هذا التطور، لأنه استفاد من الدعم المباشر أو غير المباشر من بعض الشعارات السياسية الموضوعة من قبل الأحزاب الشيوعية في الاتحاد السوفياتي والغرب. فمن جهة على سبيل المثال، أعلن المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفيتي أنهُ مع اختفاء الصراع الطبقي، فإنّ ديكتاتورية البروليتاريا "ألغيت" في الاتحاد السوفياتي، وأن الدولة السوفيتية لم تعد دولة طبقية ولكن "دولة الشعب كله"؛ وأن الاتحاد السوفياتي قد شرع في "بناء الشيوعية"، مسترشداً بالشعار "الإنساني"، "كل شيء من أجل الإنسان". ومن ناحية أخرى، على سبيل المثال، سعت الأحزاب الشيوعية الغربية إلى سياسات الوحدة مع الاشتراكيين والديمقراطيين والكاثوليك، مسترشدة ببعض الشعارات التي لها نفس الصدى، إذ يتم التركيز على "الانتقال السلمي" إلى الاشتراكية، أو إلى "الماركسية" أو "الإنسانية الاشتراكية"، أو "الحوار"، إلخ.

إن التأويلات "الإنسانية" للنظرية الماركسية التي تطورت في ظل هذه الظروف المحددة تمثل ظاهرة جديدة بالمقارنة مع الفترة الماضية (بين 1930 و1956). ومع ذلك، فإن لديها العديد من السوابق التاريخية في تاريخ الحركة العمالية. ومن الجدير بالذكر أن ماركس وإنجلز ولينين، كافحوا بلا هوادة ضد التأويلات الأيديولوجية من النوع الإنساني المثالي التي تهدد النظرية الماركسية.

وهنا يكفي أن نتذكر قطيعة ماركس مع المذهب الإنساني لفيورباخ، وكفاح إنجلز ضد دوهرينغ، ومعركة لينين الطويلة مع الشعبويين الروس، وهلم جرا. من الواضح أن هذا الماضي كله، وهذا التراث كله، هما جزء من الحاضر النظري والظروف الأيديولوجية للحركة الشيوعية العالمية.

وللعودة إلى الجوانب الأخيرة لهذا الوضع، أود أن أضيف الملاحظة الاتية.

في النص المعنون "الماركسية والمذهب الإنساني"، الذي يرجع تاريخه إلى عام 1963، فسرتُ التضخم الحالي لموضوعات "المذهب الإنساني" الماركسي أو الاشتراكي كظاهرة أيديولوجية. لم أكن أشجب بأي حال من الأحوال الأيديولوجية باعتبارها اجتماعية الواقع، كما يقول ماركس. إنها أيديولوجيا "يصبح" الرجال فيها "واعين" بصراعهم الطبقي و"ينازعونه حتى الانتصار"؛ في صيغها الدينية والأخلاقية والقانونية والسياسية، إلخ، تكون الأيديولوجيا حقيقة اجتماعية موضوعية؛ والصراع الإيديولوجي هو جزء عضوي من الصراع الطبقي. من ناحية أخرى، انتقدتُ الآثار النظرية للأيديولوجيا، والتي تشكل دائماً تهديداً أو عائقًا للمعرفة العلمية. وأشرتُ إلى أن تضخم موضوعات "المذهب الإنساني الماركسي" وتعديها على النظرية الماركسية يفسر على أنه إرهاصة تاريخية محتملة لعجز وخطر مزدوجين. عجز عن التفكير في خصوصية النظرية الماركسية، وبالتالي، خطر تحريفي في الخلط بينه وبين التفسيرات الأيديولوجية السابقة للماركسية. عجز عن حل المشاكل الواقعية (السياسية والاقتصادية بشكل أساسي) التي يطرحها الوضع منذ المؤتمر العشرين، وخطر إخفاء هذه المشاكل بـ"حلٍّ" زائف لبعض الصيغ الأيديولوجية فقط.

- 2 -

في هذا الوضع، تمت صياغة النصوص التي أنتم على وشك قراءتها وجرى نشرها. يجب أن تكون مرتبطة بهذا الوضع لتقدير طبيعتها ووظيفتها تماماً: هي مقالات فلسفية، أهدافها تحريات نظرية، وغايتها التدخل في الوضع الحاضر النظري – الأيديولوجي كرد فعل على ميولها الخطرة.

من الناحية التخطيطية يجب أن أقول إن هذه النصوص النظرية تحتوي على "تدخل" مزدوج، أو، إذا فضلتم، إنه "تدخل" على جبهتين، لتقتفي، بتعبير لينين الرائع، "خطاً فاصلاً" بين النظرية الماركسية من جهة، والنزعات الأيديولوجية الغريبة عن الماركسية من جهة أخرى.

الهدف من التدخل الأول هو "رسم خط فاصل" بين النظرية الماركسية وأشكال المذهب الذاتي الفلسفي (والسياسي) التي أفسدتها أو هددتها: إضافة إلى التجريبية ومتغيراتها، والكلاسيكي والحديث من مذاهب البراغماتية والإرادية والتاريخية وما إلى ذلك.

اللحظات الأساسية لهذا التدخل الأول هي: الاعتراف بأهمية النظرية الماركسية في الصراع الطبقي الثوري، التمييز بين الممارسات المختلفة، إظهار خصوصية ''الممارسة النظرية''، التحري الأولي في الخصوصية الثورية للنظرية الماركسية (التمييز الكامل بين الديالكتيك المثالي والديالكتيك المادي)، إلخ. يقع هذا التدخل الأول بشكل أساسي في أرض المواجهة بين ماركس وهيجل.

الهدف من التدخل الثاني هو ''رسم خط فاصل'' بين الأسس النظرية الحقيقية لعلم التاريخ الماركسي والفلسفة الماركسية من ناحية، ومن ناحية أخرى، المفاهيم المثالية ما قبل الماركسية، التي على أساسها تعتمد التفسيرات المعاصرة للماركسية على أنها ''فلسفة الإنسان'' أو ''نزعة إنسانية''. اللحظات الأساسية لهذا التدخل الثاني هي: إظهار ''قطيعة معرفية'' في تاريخ فكر ماركس، وفرق أساسي بين ''الإشكالية'' الأيديولوجية للأعمال المبكرة و''الإشكالية'' العلمية لرأس المال؛ وتحريات أولى في خصوصية اكتشاف ماركس النظري، إلخ.

يقع هذا التدخل الثاني بشكل أساسي في أرض المواجهة بين أعمال ماركس المبكرة و''رأس المال''.

خلف تفاصيل الحجج والتحليلات النصية والمناقشات النظرية، يكشف هذان التدخلان عن تعارض كبير. التعارض الذي يفصل العلم عن الأيديولوجيا، أو بتعبير أدق، الذي يفصل بين علم جديد في صيرورة التكوين الذاتي عن الأيديولوجيات النظرية التي تشغل ''الأرض'' التي ترسّخ نفسها فيها. هذه نقطة مهمة؛ ما نتعامل معه في التعارض بين العلم/ والأيديولوجيات، يتعلق بالعلاقة ''المنقطعة'' بين علم وأيديولوجية النظرية التي فيها الشيء الذي منح المعرفة كان ''الفكر'' قبل تأسيس العلم. هذا ''الانقطاع'' يترك المجال الاجتماعي الموضوعي الذي تشغله الأيديولوجيات (الدين، الأخلاق، الأيديولوجيات القانونية والسياسية ، إلخ) سليماً. في هذا المجال من الأيديولوجيات غير النظرية، أيضا، هناك ''انقطاعات'' و''فواصل''، لكنها سياسية (تأثيرات ممارسة سياسية نتيجة الأحداث الثورية الكبرى) وليس ''معرفية''.

هذا التعارض بين العلم والايديولوجيا ومفهوم ''القطيعة المعرفية'' التي تساعدنا على التفكير في أن طابعها التاريخي يشير إلى الأطروحة التي، على الرغم من وجودها دائماً في خلفية هذه التحليلات، إلا أنها لم يتم تطويرها بشكل واضح: فرضية أن اكتشاف ماركس هو اكتشاف علمي دون سابقة تاريخية، في طبيعتها وتأثيرها.

في الواقع، تماشيا مع التقليد الذي كررته باستمرار كلاسيكيات الماركسية، قد ندعي أن ماركس أسس علماً جديداً: علم تاريخ ''التكوينات الاجتماعية''. لكن أكثر دقة، يجب أن أقول إن ماركس ''فتح'' للمعرفة العلمية ''قارة'' جديدة، قارة التاريخ - تماماً كما فتح طاليس ''قارة'' الرياضيات للمعرفة العلمية، وفتح جاليليو ''قارة'' الطبيعة الفيزيائية للمعرفة العلمية.

يجب أن أضيف، تماماً كما أن أساس الرياضيات من قبل طاليس "استحث" ولادة الفلسفة الأفلاطونية، وتماماً مثلما أساس الفيزياء بواسطة جاليليو "حثّ" على ولادة الفلسفة الديكارتية، وما إلى ذلك، وبالتالي فإن أساس علم التاريخ لماركس قد "تسبب" في ولادة جديدة: الفلسفة الثورية على النطاقين النظري والعملي، الفلسفة الماركسية أو المادية الديالكتيكية. من وجهة نظر صياغتها النظرية، حقيقة أن هذه الفلسفة غير المسبوقة ما زالت متخلفة عن العلم الماركسي للتاريخ (المادية التاريخية) الذي يتم تفسيره من خلال أسباب تاريخية سياسية، وأيضاً في نفس الوقت من خلال أسباب نظرية: الثورات الفلسفية الكبرى تسبقها دائماً و"تحرّكها" الثورات العلمية العظيمة "الناشطة" فيها، ولكن العمل النظري الطويل والنضج التاريخي الطويل مطلوبان قبل أن يتمكنا من اكتساب شكل مناسب وواضح. إذا تم التركيز على الفلسفة الماركسية في النصوص، فأنت على وشك أن تقرأ، إن الأمر يتعلق بتقييم كل من واقعها وحقها في الوجود، ولكن أيضاً التأخير، والبدء في تزويدها بشكل نظري للوجود أكثر ملاءمة لطبيعتها.

- 3 -

بطبيعة الحال، لا تتميز هذه النصوص، وأحياناً بشكل منطقي، بالأخطاء وعدم الدقة فحسب، بل أيضاً بانطماس الذكر أو ما أشبه. إن استحالة قول كل شيء دفعة واحدة وإلحاح الظرف لا يوضحان تماماً كل هذا الانطماس وآثاره. في الواقع، لم أكن مُجهزاً بشكل كافٍ لمعالجة بعض المسائل، كانت بعض النقاط الصعبة غامضة بالنسبة لي؛ ونتيجة لذلك، لم آخذ في الاعتبار في نصوصي بعض المشاكل والحقائق المهمة، كما ينبغي. وكـ"نقد ذاتي"، أود أن أشير إلى نقطتين مهمتين بشكل خاص:

إذا قمتُ بالتأكيد على الضرورة الحيوية للنظرية بالنسبة للممارسة الثورية، وشجبت لذلك جميع أشكال التجريبية، فإني لم أناقش مشكلة "وحدة النظرية والممارسة" التي أدّت دورا رئيسياً في التقليد الماركسي اللينيني. لا شك أنني تحدثت عن وحدة النظرية والممارسة ضمن "الممارسة النظرية"، لكنني لم أدخل فيها مسألة وحدة النظرية والممارسة في الممارسة السياسية. دعنا نكون دقيقين؛ لم أتحرَ الشكل العام للوجود التاريخي لهذه الوحدة: "اندماج" النظرية الماركسية والحركة العمالية. لم أفحص الأشكال الملموسة لوجود هذا "الاندماج" (تنظيم الصراع الطبقي - النقابات المهنية والأحزاب - وسائل وأساليب توجيه الصراع الطبقي من قبل هذه التنظيمات، وما إلى ذلك). لم أعطِ مؤشرات دقيقة فيما يتعلق بوظيفة ومكان ودور النظرية الماركسية في هذه الأشكال الملموسة للوجود:

أين وكيف تتدخل النظرية الماركسية في تطوير الممارسة السياسية، أين وكيف تتدخل الممارسة السياسية في تطوير النظرية الماركسية.

لقد تعلمتُ من التجربة أن صمتي عن هذه الأسئلة لم يكن كذلك دون عواقب عليّ بالنسبة لـ"قراءات" معينة ("تنظيرية") لمقالاتي. وبالمثل، إذا أصررتُ على الطابع الثوري النظري لاكتشاف ماركس، وأشرتُ إلى أن ماركس قد أسس علماً جديداً وفلسفة جديدة، تركتُ الاختلاف المبهم الذي يميز الفلسفة عن العلم، وهو الاختلاف الذي له أهمية كبيرة. لم أبيّن ما هي، كاختلاف عن العلم، الذي يشكل الفلسفة الصحيحة: العلاقة العضوية بين السياسة والفلسفة، كنظام نظري حتى ضمن أشكالها النظرية للوجود والضرورات. أنا لم أشر إلى طبيعة هذه العلاقة، التي لا صلة لها بعلاقة براغماتية في الفلسفة الماركسية. لذلك لم أبين بوضوح في هذا الصدد ما يميز الفلسفة الماركسية عن الفلسفات السابقة.

لقد تعلمتُ من التجربة أن صمتي الجزئي عن هذه المسائل لم يكن ليحدث بدون عواقب بالنسبة لـ"قراءات" معينة ("إيجابية") لمقالاتي. أعتزم العودة إلى هذين السؤالين المهمين، وهما متصلان بشكل حميمي من الناحية النظرية والعملية، في دراسات لاحقة.

أكتوبر 1967

---

(1) باستثناء المقال عن برتولازي وبريخت الذي نُشرت كمراجعة في جريدة "إسبري" الكاثوليكية.

أدب
و
فن

متى نمتلك مفاتيح الوعي؟

حسب الله يحيى

هل صحيح اننا لا نكبر الا في السن؟

وهل صحيح ان العرب ما زالوا يعتقدون انهم افضل الخلق على وجه الارض؟

العالم لا يكبر الا بالكبار: عقلا وتجربة وعطاء. واي فهم يخالف هذا المنطق يقع في ضلالة وجفاء وادعاء فارغ. بدليل ان كثرة من دعاة الوعي، يعدون الفكرة اكتشافا، والبذرة بيدرا والشجرة غابة، وانشاء كتاب مزهو الطباعة، هو الثمرة الذهبية التي ليس بوسع الاخرين المجيء بمثلها!

نحن أمة صائتة كما قول عبدالله القصيمي. نحن امة لا تعرف إلا الكسل وتعلمه للآخرين..!

كسل في العمل، وكسل في الدراسة، وكسل في انتاج عقل نيّر يقود اصحابه الى وعي جديد، وابواب مفتوحة وآفاق تتسع للجميع.

ما نشهده في واقعنا الراهن، يقوم على سيادة تخلو ـ إلا في القليل النادر ـ من القيم والمبادئ والاعتقاد والموقف الحي، حتى لنجد ان حالات الانقلاب على الذات لا تتأتى من وعي راسخ وآفاق من متغيرات مصلحية عابرة، بل تبحث عن مكاسب وثروات طائلة من دون بذل اي جهد ذهني او عضلي للحصول عليها؛ فالهم الاساس ان تجمع، لا ان يُحسن كيفية جمعها.

جمع الثمار اهم من الشجرة. وقاموس الكلمات اهم من المعرفة. والمتعة العابرة اهم بكثير من المتعة الايجابية، التي تتقدم بوعيها وإرادتها وسماتها الوطنية الراسخة.

علم ندعيه وثقافة هجينة وادعاء اكثر بكثير مما هو عليه الامر.. لهذه الاسباب يفتقد الوطن مواطنين يرعون قيمه ومبادئه ومواقفه، ليصبح مجرد مكان ينبت الثمرة الاولى، وفي ظلها يعيش ويحيا ويموت، وهو حال ليس له حال، ولا قوى، ولا نتائج سليمة يمكننا الركون اليها.

من هنا، نجد ان كل شيء واصغر شيء وادق شيء، لا يعول عليه، ولا يصبح مقبولا ما لم يكن مستوردا، ويحمل هوية بلد اخر!

اذن، كيف يمكن لنا ان نقيم بلدا متطورا اذا كان معلمون يشكون الفاقة والتهميش، وفلاحوه تحرق مزارعهم، وجنده لا يتقنون استخدام قوتهم في مواجهة قوى الظلم والعدوان.

اننا أمة لا تصادق الكتاب بل وتعزف عنه - إلا ما ندر - في وقت نجد فيه كل الدول المتقدمة تقوى بالكتاب حتى ليصبح جزءا اساسيا في حياتها اليومية، ومن مشاغلها ذات الاهمية الكبرى؛ بحيث نجد الكتاب يرافقها في الباصات والمتنزهات ومشاهدة عروض المسرح والموسيقا والتشكيل واردة في ميزانية الاسرة، شأنها شأن الرغيف والحليب.

وهو الامر الذي يجعل تلك الشعوب ترتقي بالمعرفة، وليس بالادعاء والدعاء والمهاترات والخصومات والكراهية والكذب والانشغال بكسب المال الحلال والحرام على حد سواء. من هنا أصبحنا أمةً متخلّفة على المستويات كافة، حتى لم تعد لدينا القدرة على انتاج غذائنا وشرابنا وعلاج مرضانا، واتكأنا على اقتناء كل ما هو مستورد، من دون ان نفكر يوما ان حاجتنا الى التفكير والتدبير في أي عمل منتج، بل على العكس من ذلك صرنا أقواما تعتمد في اساسيات حياتها على ما تنتجه البلدان الاخرى. وهناك تصريح لزعماء التطرف والتخلف باننا أمة عبادة وتقوى، وكل الامم تعمل لخدمتنا، بدلا من ان نخدم انفسنا بأنفسنا!

وكنا عن جهل نعتقد اننا نحارب عن (وعي)، واننا سنهزم خصومنا من دون ان نفكر اننا نجهل استخدام سلاح هو في الاساس من صنع العدو.. جهلا وتعنتا وعنترياتٍ.

نحن أمة صائتة يراد لها ان تنهض من سباتها لتتجه الى العلم والمعرفة، والى التحضر بدلا من الاتكاء على حضارات كانت ثم انطفأت، فأخذت الأمم الاخرى بديلها لتنير دروب حياتها، فيما بتنا نعيش ازمات المعارك والحرائق والجهالة.

فهل من مفاتيح جديدة الى عالمنا الآتي ومستقبلنا المرتقب؟

الثقافة والتنمية البشرية المستدامة

فاضل ثامر

يعدُّ نمو الثقافة ودعمها وضمان حريتها، احد اهم المؤشرات الدولية المعتمدة لضبط وقياس موضوعة التنمية البشرية "بشكل عام، والتنمية البشرية المستدامة" بشكل ادق.

ولذا فقد عمدت هيئة الامم المتحدة عن طريق مشروعها الذي يشرف عليه برنامج الأمم المتحدة الانمائي undp الى اصدار تقارير سنوية عالمية تدرس واقع مسارات التنمية البشرية في مختلف دول العالم، تحت عنوان "تقرير التنمية البشرية Human Development Report، وصدر اول تقرير منها عام 1990 حيث اكد التقرير ضرورة توفير "بيئة خارجية ملائمة وحيوية لدعم استراتيجيات التنمية البشرية في التسعينيات" (185) وقد تواصل اصدار هذه التقارير، حيث كان آخرها التقرير الصادر عام 2020، والذي يحمل الرقم ثلاثين من سلسلة التقارير السنوية التي تصدرها المنظمة. وحذر التقرير من المخاطر التي تتعرض لها البشرية ومنها جائحة كورونا والناجمة عن اجهاد الكوكب واساءة تعامل الدول مع البيئة، كما أن الاختلالات في المجتمعات وعلى الكوكب تؤازر بعضها. فجائحة كوفيد-19 هي آخر ما جنيناه من الاختلالات المتفشية. ويحذر التقرير من أن مسببات الامراض غير المألوفة، ستنشأ من التفاعلات بين البشر والماشية والحياة البرية محدثةً ضغوطاً على النظم الايكولوجية/ البيئية المحلية. وعبر التقرير عن رؤية متفائلة بقدرة البشر على مواجهة هذه الاختلالات وإتخاذ خيارات أخرى والانطلاق في مسارات جديدة توسع حريات الانسان وتخفف الضغوط عن الكوكب. ويدعو التقرير الى تحول يوازن بين توسيع حريات الانسان وتخفيف الضغوط على كوكب الارض.

وكانت التقارير الثلاثون تركز على مجموعة من المحاور التي تكشف عن حالات التربية والصحة والمرأة والحريات والثقافة والفقر والبيئة وغيرها. وتماشياً مع هذا النهج بدأ في العام 1999 اصدار "تقرير التنمية العربية" وتم اصدار 54 تقريرا وطنيا للفترة من 1994 - 2007 تغطي 19 بلداً.

ومن المؤسف ان نلاحظ غياب بعض

البلدان العربية عن تقارير التنمية البشرية الدولية وتقارير التنمية العربية والقطرية طيلة هذه الفترة، وهذا امر يعطي اكثر من دلالة. فهو من جانب يكشف عن عدم جدية الحكومات التي تعاقبت على الحكم في ادراك اهمية تقديم معطيات وثيقة تسهم في انارة الطريق امام عملية التنمية البشرية المستدامة. كما تكشف من جهة اخرى عن خشية الحكومات المختلفة من الاعتراف بالمستوى المتدني للتنمية البشرية، وخشيتها من الثقافة بشكل عام، كما تؤكد غياب مراكز للابحاث والدراسات الاستراتيجية قادرة على تلبية هذه الحاجة البحثية والاحصائية الخطيرة.

ولذا فنحن ندعو الهيئات الرسمية وبشكل خاص وزارات التخطيط والمؤسسات الأكاديمية ومراكز الأبحاث لتوفير البيانات الرسمية عن مؤشرات التنمية البشرية في العالم العربي لادراجها ضمن تقارير التنمية البشرية التي تصدرها الأمم المتحدة، أو تقارير التنمية العربية والقطرية.

ومن الضروري الاشارة هنا الى ان المعايير الجديدة المعتمدة في دراسة وتشخيص وتقييس مستويات التنمية البشرية تتجاوز المنظورات التقليدية والكلاسيكية لقضايا التنمية والتقدم والتخلف والتي تعتمد فقط على قياس درجات الفقر والحالة الاقتصادية ومستويات النمو الصناعي، وتتجه معايير التنمية المستدامة هذه، في مقابل ذلك، للبحث عن حزمة عريضة ومتنوعة من اوجه التنمية لم تكن المعايير القديمة تلتفت اليها. ولذا فقد تبلور، بموازاة ذلك، اهتمام بدراسة ما يسمى بالرأسمال الاجتماعي. كما راح المفهوم - الذي اشاعه المفكر الفرنسي بيير بورديو الذي يرى ان الثقافة هي الراسمال الرمزي للمجتمع - يجد طريقه الى الدراسات الحديثة الخاصة بالتنمية البشرية.

وتركز المنطلقات العامة لمفهوم راس المال الاجتماعي على الدور المركزي للانسان ودور عمليات التنظيم الاجتماعي التي تهدف الى التعاون لتحقيق المنافع العامة المشتركة. ويرى هذا المفهوم ان كل موجود منتج للثروة يعتبر راسمالاً. ولا شك ان مفهوم الثقافة بوصفها الراسمال الرمزي للمجتمع "عند بورديو يكشف عن القيمة الكبيرة التي تمثلها الثقافة بشكل عام في عملية التنمية، والتي تجعل من كل عملية تنمية لا تاخذ بالحسبان موقع الثقافة، فاشلة وعديمة الجدوى. وهذا المفهوم يضع مسؤولية مشتركة على مؤسسات المجتمع المدني وعلى مؤسسات الدولة الرسمية معاً. ولهذا فقد ذهب تقرير التنمية البشرية عام 2004 والخاص بالثقافة الى ان "الحرية الثقافية لا تحدث لوحدها.. وتعزيزها يجب ان يكون من صلب مهام الحكومات الوطنية".

وركز هذا التقرير على خمسة محاور هي:

1. الحرية الثقافية والتنمية البشرية.
2. تحديات امام الحرية الثقافية.
3. بناء دول متعددة الثقافات.
4. مجابهة الحركات الساعية الى الهيمنة الثقافية.
5. العولمة والخيار الثقافي.

ويرى التقرير ان الحرية الثقافية حق انساني، واعتبار مهم في التنمية البشرية، وبالتالي فهي جديرة بالاهتمام والدعم من قبل الدولة.

ويرى التقرير ان الحرية الثقافية لن تتحقق بعصا سحرية، ولذا يتعين ان تكون رعايتها من الاهتمامات الاساسية للحكومات، حيث يقتضي توسيع الحريات الثقافية رسم سياسات صريحة للتعامل مع مظاهر الحرمان الثقافية، وتبني سياسات لتعددية الثقافات. ولتحقيق ذلك تحتاج الدول الى الاعتراف بالتباينات الثقافية في دساتيرها وقوانينها.

فالتنمية البشرية هي عملية توسيع لخيارات الناس، ليفعلوا ما يتمنون فعلهم في حياتهم. كما يتطلب ذلك ان تعترف الدولة بالهويات الثقافية للناس، وتتسع لها. كما يجب ان يكون الناس احراراً في التعبير عن هوياتهم من دون التعرض للتمييز ضدهم في النواحي الاخرى من حياتهم.

ويدحض التقرير النظريات التي تذهب الى ان ثقافة شعب ما قد تكون عائقا مانعا في طريق التنمية والديمقراطية، وهي النظرية التي تأخذ صفة نظرية في الجبرية الثقافية التي يعد صاموئيل هنتنغتون صاحب نظرية "صدام الحضارة" احد المدافعين عنها. وترى نظرية الجبرية الثقافية ان ثقافة مجتمع ما تفسر الاداء الاقتصادي وتقدم الديمقراطية، وهو ما سبق وان ذهب الى مثل ذلك ماكس فيبر في كتابه "الاخلاق البروتستانتية". واكد التقرير على قدرة جميع الشعوب والثقافات والمجتمعات على تحقيق ناجح لعمليات التنمية وبناء الديمقراطية. ويكشف تقرير التنمية البشرية للعام 2004 عن حقيقة مؤسفة، وهي ان لجنة حقوق الانسان لم تتبن اول قرار لها عن الحقوق الثقافية الا عام 2002 وكان محوره "تشجيع تمتع الجميع بالحقوق الثقافية واحترام الهويات الثقافية المختلفة". ويعود ذلك الى اعتراضات خطيرة كانت قد برزت اثناء صياغة الاعلان العالمي لحقوق الانسان عام 1948 حول الاعتراف بالحقوق الثقافية للأقليات، ووقفت كندا والولايات المتحدة، ومعظم بلدان امريكا اللاتينية ضد حقوق الاقليات. ولم يحدث اي تطور حتى عام 1966، عندما اقر مبدأ ان الحقوق الثقافية هي جزء لا يتجزأ من حقوق الانسان.

ويمكن القول ان الاعتراف بالحقوق الثقافية في العراق لم يتم الاعتراف به قانونيا، الا بعد صدور "دستور جمهورية العراق" عام 2005 لان معظم الانظمة السياسية السابقة كانت انظمة شمولية معادية من الناحية الواقعية للحقوق الثقافية وللحريات الثقافية والفكرية بشكل عام.

الا اننا ما زلنا نعاني اليوم من تجاهل مؤسسات الدول العربية عموما للمشروع الثقافي الذي يعد جزءا من مشروع الدولة. لذا نحتاج الى سلسلة من التشريعات والقوانين التي تضمن حماية الثقافة والمثقفين، منتجي المعرفة، وتحمي التنوع الثقافي والحقوق الثقافية، لجميع مكونات المجتمع. اذ تتطلب الحاجة الى اضافة مواد تشريعية جديدة

لحماية الثقافة. كما بات من الضروري اعادة النظر في التشريعات والقوانين الخاصة بالمؤسسات الثقافية الرسمية مثل وزارات الثقافة والمؤسسات المدنية، وايلاء دور أكبر للمؤسسات الجامعية والتربوية والمجامع العلمية واتحادات الادباء والفنانين والصحفيين للنهوض بالعمل الثقافي، ووضع آليات واضحة لدعمها ماديا ومعنويا عن طريق انشاء البنى التحتية للثقافة، وتوفير مراكز ثقافية وتخصيص ميزانيات سنوية لها من المال العام، مدرجة ضمن ميزانية الدولة لكي لا تكون تحت رحمة او وصاية اية جهة رسمية قد تحاول في اية لحظة، ان تصادر استقلالية قراراتها الثقافية.

وفي اعتقادي ان احد الاطر العريضة لرعاية الثقافة العربية في الوطن العربي تتمثل في وضع استراتيجيات ثقافية من قبل الدول العربية أسوةً بالستراتيجيات السياسية والاقتصادية والامنية المعمول بها حالياً ومنها اطلاق مشروع تأسيس "المجالس الوطنية للثقافة" اسوةً بما هو معمول به في عدد من البلدان العربية مثل مصر والكويت، للاسهام جنباً الى جنب مع وزارات الثقافة في رعاية النشاط الثقافي، فضلاً عن انجاز عدد من المشروعات لرعاية العلماء والمبدعين، وطرح جوائز تشجيعية سنوية وتفعيل قوانين التفرغ الابداعي ووضع تشريعات لحماية الحرية الفكرية وتشجيع المبدعين من الشباب والنساء والاهتمام بتطوير ثقافة المحافظات. واهم من كل هذا وذاك اشعار المثقفين بانهم جزء من عملية التنمية البشرية المستدامة، وان لهم دورا متميزاً في بناء المجتمع الحديث، والوقوف ضد المحاولات المتطرفة والظلامية المضادة للحريات الفكرية ومنها منع بعض اشكال التعبير الثقافي بحجة انها تتنافى والاعراف والثوابت الدينية وهو امر لا صحة له لان جميع الاديان تحترم الثقافة، وفي مقدمتها الدين الاسلامي، دين التسامح والمحبة والجمال، ولا تحاول تحريمها او محاربتها لانها تكرس قيم الحرية والعدالة الاجتماعية والجمال.

ويتحمل المثقف العربي مسؤولية كبرى للدفاع عن الثقافة العربية في مواجهة استشراء وتغّول بعض الاتجاهات التكفيرية والارهابية والطائفية وذلك بتفعيل مشروع التنوير العربي، الضمانة الفكرية والمرجعية الأساسية للوقوف الواعي بوجه الافكار والمشروعات الظلامية والطائفية والتكفيرية كافة، والتي تفرخ وتعشش في ظروف تراجع الفعل الثقافي والفكري أو محاربته.

لقد أكدت الوقائع الملموسة في مكافحة التطرف والعنف والارهاب أن مواجهة هذه الظواهر لا تختزل بالعمل الامني، بل تتطلب فعلا ثقافيا تنويريا واعيا وفعالا لتصفية الجذور الفكرية والعقائدية المتطرفة، وهي مهمة تقع على عاتق الثقافة والمثقفين العرب، فضلاً عن المؤسسات التربوية والجامعية وبمشاركة جميع شرائح المجتمع، بما فيها المؤسسات والمراكز الدينية.

الملك فيصل الأول والمثقف العراقي تجسير أم ترغيب؟

د. رهبة أسودي حسين

تعد دعوة الكاتب سعد الدين إبراهيم (تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب) التي طرحها في ثمانينيات القرن الماضي أكثر الدعوات التي أثارت جدلاً في علاقة المثقف بالسلطة والتي تتلخص في إقامة ثلاثة جسور تحكم العلاقة بينهما وهذه الجسور هي:

- الجسر الذهبي: إصلاح بين السلطة والمثقف عن طريق بناء الشرعية الحقيقية، وتمكين كل القوى الإجتماعية من تنظيم نفسها في كيانات سياسية، ووقف جميع أشكال القهر التي تمارسها السلطة ضد المثقف. وتشجيع المثقف على تقديم خلاصة فكره واجتهاده للسلطة في صحافة حرة وكتاب حر ومجالس متخصصة ذات استقلال كامل عن السلطة. وأن تأخذ السلطة ما يقدمه المثقف مأخذ الجد قولاً وفعلاً. وهذا لا يتأتى بالضرورة بتنفيذ كل ما يقدمه المثقف، لكن يلزم حتى بمناقشة ما لا يأخذ به وأن يقدم بعض ما يقترحه المثقف في شكل مشاريع سياسات (اقتصادية، اجتماعية، تربوية ...) أو قوانين.

- الجسر الفضي: أنْ تحترم السلطة حرية المثقف، وأنْ يقدم المثقف المشورةَ بما درجنا على تسميته (النقد البناء)، واذا كان (نقداً غير بناء) فليرسله الى السلطة عبر قنوات خاصة، حتى لا يثير الجماهير على السلطة أو بصورة التورية على طريقة (كليلة ودمنة) .

- الجسر الخشبي: تستمر السلطة بحماية حرية المثقف ضمن الحد الادنى (الامان البدني، حرية الانتقال في الداخل والسفر الى الخارج، الانتاج الفكري والثقافي مع الانتقائية في اتاحة وسائل التعبير)، ويستمر المثقف بتقديم المشورة إذا ما طلبت السلطة المشورة منه ويبرز هنا دور (المثقف الخبير).

لقد ذهب الكاتب العراقي د. سيار الجميل بالقول الى أن الملك فيصل عمد الى تجسير الفجوة بينه وبين المثقفين العراقيين باعتماده على اسماء متعددة من المثقفين. كما كان استماعه الى الآراء والانتقادات على لسان أكثر من صحفي وشاعر. ان مفهوم التجسير وكما طرحه د. سعد الدين إبراهيم يقر ضمنا بأن كلا من الحاكم والمثقف يقف على أرضيتين مرتفعتين وينظران ويتعاملان مع

ارضية ثالثة تفصل بينهما، وان كان كلٌّ منهما متّصلاً مع هذه الارضية الثالثة بطريقته. وتجسير الفجوة بهذا المعنى تحويل هذا الوضع الى مثلث متشابك الاضلاع (الحاكم ـ المجتمع ـ المثقف). ولكن لم يكن المجتمع ضمن المعادلة لكل من الملك فيصل والمثقف اللذين التقيا بعد مد الجسور بينهما؛ فالجسور مدت مع الفئات (العسكرية والادارية) ورثة الدولة العثمانية، فقد التقيا في تحقيق غاية واضحة المعالم: الملك فيصل يسعى في تحقيق مشروعه الوطني الى بناء دولة عراقية، وفئات المثقفين الذين تعامل معهم (العسكرية والادارية) يبغون المحافظة على مصالحهم، فلم تكن مرحلة التأسيس سهلة أمام الملك فيصل فهذه المرحلة شهدت ولادة أربع معاهدات عسيرة مع (الحليفة) بريطانيا وهي (1922، 1926، 1927، 1930)، فهل من الممكن أن يخرج الملك فيصل هذه المعاهدات من دون استشارة نوري السعيد أو جعفر العسكري او عبد المحسن السعدون أو دون المعارضة (الرمزية) لياسين الهاشمي؟ ان التجسير الذي يتحدث عنه د.الجميل "لم تكد تخلو وزارة من الوزارات التي تألفت في سنوات عهده الاولى من وزير أديب أو عالم معروف أمثال هبة الدين الشهرستاني وجعفر ابو التمن ومحمد حسن أبو المحاسن ومحمد رضا الشبيبي وغيرهم. كما لم يخلُ اول مجلس للاعيان من وجود بعض الشعراء والصحفيين منهم: جميل صدقي الزهاوي ومحمد علي فاضل. أما المجالس النيابية فقد شغل عضويتها عدد كبير من الادباء والشعراء والصحفيين منهم معروف الرصافي وباقر الشبيبي وخير الدين العمري ومحمد مهدي كبة وحبيب العبيدي وعبد الغفور البدري ورفائيل بطي". وفي الواقع أن الوزراء المذكورين "يؤتى بهم سدا رخوا وسترا مهلهلا للطائفية الحاكمة، فلم يكونوا في جملتهم اصحاب نفوذ حقيقي".

لم تطل مدة بقائهم في الوزارة دون أن يخرجوا منها بأسباب متعددة تدل على قوة نفوذ الفئات (العسكرية والادارية) مقابل هشاشة سلطة أسماء المثقفين المذكورين؛ فوزراء المعارف كانوا على خلاف دائم مع صاحب النفوذ الاول في الوزارة (ساطع بيك الحصري)، الذي يعبر عن تعيين وزير جديد كـ(ابو المحاسن)، بان يُقال له: تعال استلم وزيرك، فيجدهم وكما يذكر ساطع الحصري "من ذوي الثقافة الادبية والدينية، لا يعرفون شيئا عن امور الادارة فضلاً عن اساليب التربية والتعليم". فهل يمكن لوزير ان يستمر في عمله ضمن الحس الذي عبر عنه الحصري؟ لم يستطع (وزراء المعارف) احداث تغييرات في عمل وزارة المعارف. كذا الحال مع تعيين جعفر أبو التمن وزيرا للتجارة في وزارة عبد الرحمن النقيب الثانية، ليضمنوا عدم معارضته لمعاهدة 1922، ولكنه فضّل الاستقالة من أجل الاستمرار في المعارضة، على الرغم من أن تعيينه "قوبل بالاستحسان من قبل المحافل الوطنية لما يتمتع به من سمعة طيبة"،

فهذا (التجسير) يدخل من باب (جبر خواطر)، فهناك علاقات شخصية تجمع بين الملك فيصل وبين هذه الشخصيات، فقد كان "الملك يعتمد على جعفر أبو التمن ويستشيره في بعض الامور، وكان يلتقي به اكثر من ثلاث مرات في الاسبوع". وفي الواقع كان هذا التجسير يحتاج الى اعمدة يرتكز عليها متمثلة بشخصيات أمثال نوري السعيد وجعفر العسكري وغيرهما من عتاة السياسيين من الفئات (العسكرية والادارية)، فتبقى جسور الملك فيصل التي اقامها مع المثقفين من الشمع تذوب مع حرارة أزمات بسيطة، فيسقط من يسير عليها الى هاوية سحيقة.

أما عن تجسير الملك فيصل العلاقة مع المثقفين والشعراء منهم بوجه خاص، فقد كان على يقين أن البيئة الثقافية العراقية ذات طابع شعري؛ فللشعراء القدرة على تهييج الشارع السياسي فعمد الى تخصيص راتب للشاعر جميل صدقي الزهاوي، حيث خصص له راتبا قدرهُ (ستمائة روبية) شهريا تدفع من الصندوق الخاص للملك. وبناءً على علاقة شخصية مع عبد المحسن السعدون تم تعيين الزهاوي عضوا في مجلس الاعيان، وانتهت بانتحار محسن السعدون، فلم يكن للزهاوي نشاط يذكر في مجلس الاعيان الا الاعتراض على اللوائح من الناحية اللغوية، ليدلل على انه الفارس الوحيد في ميدان اللغة. وقد لازم الزهاوي الى اواخر عمره سخط عميق فلم ينفك لسانه عن الشكوى لإخراجه من مجلس الاعيان. ولا يختلف تجسير علاقة الملك فيصل مع الشاعر معروف الرصافي، فالشاعر الرصافي قال شعرا ناقدا جميع اركان السلطة ومنها الملك فيصل فهو القائل:

ودع عنك اخبار العراق فانني
لأعلم منها ما يفوق العجائبا
فويحا لأهل الرافديــن إذ اِنطووا
على الياس من نور يشق الغياهبا
لهم ملك تأبى عصابة رأسهِ
لها غير سيف (التيمسيسين) عاصبا
وليس له من امرهم غير أنه
يعددُ اياما ويأخذ راتبا

لقد سعى عبد المحسن السعدون الى التقريب بين الملك فيصل والشاعر الرصافي؛ فما كان من الملك إلّا أن يقول "ياستاذ الرصافي، أ أنا الذي يعدد أياما ويقبض راتبا؟ وأنا مثقل بالمشاكل والتحديات، بهموم أمة بأسرها؟". لقد كانت ثمرة هذا (التجسير) الذي ظل مشوبا من بقايا حقد ملك ذي منحدر بدوي، بأن يخصص الملك فيصل للشاعر الرصافي راتبا سخيا (خمسمائة روبية) شهريا. ومع دعم نوري السعيد حصل الرصافي على عضوية الدورة الانتخابية الثالثة لعام 1930، وليحصل على عضوية ثلاث دورات قادمة، للمدة من 1935 - 1939. وليس غريبا أن يطلب الشاعر الزهاوي من الملك فيصل ان يكون شاعره الخاص لما عرف عن الزهاوي من المواقف المتقلبة، ولكن أن يطلب الشاعر الرصافي من الملك أن يكون شاعره الخاص وهو القائل:

مـن ايــن يرجـى للعراق تقدم
وسبيل ممتلكيه غير سبيلــه
لا خير في وطن يكون السيف عنـ
ـد جبانه والمال عند بخيــلــه
والـرأي عند طـريده والعلم عنـ
ـد غريبه والحكم عند دخيلــه
وقــد استبد قليلـه بــكثيره
ظلمـــا وذل كثــيره لقليلــه

ويذكر د. يوسف عزالدين أن الملك فيصل لما سمع (الحكم عند دخيله) خرج تاركا محل حفل ألقى الرصافي قصيدته فيه. فلم يكن هناك تجسير ضمن المفهوم الذي طرحه د.سعد الدين ابراهيم، فهذه العلاقات يغيب عنها الضلع الثالث من معادلة التجسير وهو المجتمع فلم تكن هناك ثمرة ايجابية للمجتمع ضمن هذه العلاقات، فتدخل هذه العلاقة ضمن العلاقات الشخصية التي تعرف بين الامراء والمثقفين مثل علاقة الشيخ علي الشرقي بعبد المحسن السعدون وغيرها من العلاقات الاخرى، وهل يمكن ان نطلق على تعيين الشاعر محمد مهدي الجواهري في بلاط الملك فيصل تجسيرا؟ فقد جاء تعيينه على خلفية توسط السيد محمد الصدر عند الملك فيصل، او أن يعطي الملك فيصل (700 روبية) للجواهري بعد أن اصدر جريدته (الفرات) وتركه العمل في البلاط الملكي بدل (اشتراك) في جريدته. فتبقى امارات (التجسير) شاخصة بين عطايا الملك وكلمات مدح الشعراء. فمن المستبعد أن نطلق على العلاقات الشخصية بين المثقفين ورجالات السلطة (تجسير العلاقة بين المثقف والسلطة) فقد لعبت العلاقات الشخصية بين اقطاب السلطة وفئة الشعراء في أن يغدوا لسان حالهم، ويظهر ذلك بشكل واضح من خلال علاقة عبد المحسن السعدون بالشاعر الرصافي الذي اصدر جريدة (الامل) لتكون لسان حال السعدون، وكذلك علاقة السعدون بعلي الشرقي. وغيرها من هذه العلاقات، ومن السهل على الشعراء تغيير ولائهم للسياسيين.

المصادر:

1. سعد الدين إبراهيم ، تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب/ منتدى الفكر العربي، عمان، 1984.

2. سيار الجميل، أنتلجنسيا العراق والاستنارة القومية، مجلة آفاق عربية، بغداد، أيلول/ 1991 .

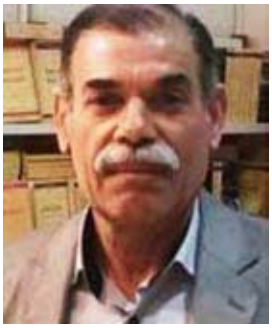
3. ساطع الحصري، مذكراتي في العراق 1921 - 1941 ،ج1، دار الطليعة، بيروت، 1971.

4. عبد الحميد الرشودي، الرصافي.. حياته.. آثاره.. شعره، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1988.

5. يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، مطبعة أسعد، بغداد، 1960.

الشخصية العراقية ورواسب الهجنة الإيديولوجية

ثامر عباس



بداية لا بد من توضيح ما نعنيه بمصطلح (الهجنة الإيديولوجية)، مع بيان طبيعة الاختلاف الذي يميزه عن نظيره من مصطلح (الهجنة الثقافية) المستخدم بكثافة في الدراسات الحديثة المعنية بثقافات وهويات ما بعد الاستعمار، والتي يعد المفكر الهندي (هومي بابا) من أبرز منظريها وأشهر روادها، لا سيما من خلال كتابه الموسوم (موقع الثقافة). وعليه، فان ما نقصده بالمصطلح الأول هو ذلك (الخليط) المتنافر من الاعتقادات المختلفة و(المزيج) المتنابذ من الإيديولوجيات المتباينة، التي تجتمع في وعي الإنسان بكيفية تلفيقية سواء كان مدركا لهذا الأمر أم لم يكن مدركاً. وهو ما يوسمه بمظاهر التذبذب في الانتماءات السياسية والتقلب في الولاءات الإيديولوجية وفقا لتغير الظروف وطبقا لتنوع المصالح. هذا في الوقت الذي لا يشعر فيه - جراء ذلك - بالحرج النفسي أو التأنيب الأخلاقي مما يقوم به من أفعال أو يقدم عليه من مواقف. أما ما يذهب إليه مقصدنا بالمصلح الثاني، فهو يقتصر – من وجهة نظرنا المتواضعة - على معاني ما بات يعرف في أدبيات العلوم الاجتماعية والإنسانية (بالتعددية) في مجال (الثقافات) و(الهويات)، في إطار المجتمعات المعاصرة التي تعرضت جماعاتها السوسيولوجية ومكوناتها الانثروبولوجية لتيارات العولمة وموجات ما بعد الحداثة.

وهنا تطرح بعض الأسئلة: هل يا ترى أن هذه الظاهرة مقصورة على شخصية الإنسان (العراقي) وحده دون سواه من بلدان العالم الثالث، أم أنها شائعة بين أفراد وجماعات هذا النمط من المجتمعات المبتلاة بالانقسام على صعيد الاجتماع، والتشظي على صعيد التاريخ، والانشطار على صعيد الثقافة، والتذر على صعيد الهوية ،

والاحتراب على صعيد الدين؟! وإذا ما كان جوابنا أنها وان كانت ظاهرة شبه عامة في مثل هذه الأوساط المجتمعية الموبوءة بطفيليات التخلف الحضاري، إلاّ أنها لا تظهر بهذه الحدة في الوعي، ولا تتجذر بهذا العمق في السيكولوجيا، مثلما نلمسها لدى شخصية الإنسان العراقي للحد الذي يمكننا معه اعتبارها بمثابة سمة/ صفة من سماته/ صفاته، لا تبارحه أو تفارقه، كما لو أنها جزء حيوي في تكوينه الجيني والثقافي، فهي وان فارقته – في بعض الأحيان - على مستوى المعلن من القول/ الخطاب لدواعي براغماتية وانتهازية (نفعية)، بيد أنها رفيقه الدائم على مستوى المخفي من الفعل/ الممارسة لدواعي سيكولوجية عميقة وإيديولوجية متجذرة.

والحال انه إذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فما هي تلك الأسباب والدوافع التي جعلت من الإنسان العراقي يغدو، ليس فقط كحاضنة نموذجية لمثل تلك الرواسب الأسطورية والمخلفات التاريخية، بحيث يكون حريصا كل الحرص على ديمومة وجودها وتوريث قيمها عبر أوليات وديناميات (المجايلة) بين أسلافه وأخلافه. بل وكذلك حملته على أن يصبح كينونة تتمتع بممانعة ذاتية قوية إزاء كل ما قد يعرّض ذلك الوجود وتلك القيم لعوامل النقد والتفكيك والزحزحة، للحد الذي يبقيها ناشطة في ترسانة مخياله المؤمثل وفعالة في مطمور لا وعيه المؤسطر؟!

وفي هذا الإطار، فقد تعدد الإجابات وتنوعت المداخلات بين المؤرخين وعلماء الاجتماع والنفس والانثروبولوجيا، كل بحسب نوع تخصصه ونمط ثقافته ومستوى وعيه وطبيعة إيديولوجيته؛ فمنهم من عدّ الميل الذي تتميز به الشخصية العراقية نحو مظاهر (الجدل) و(المناكفة) والتي تعبر، في العمق، عن خصائص (الفطنة) و(الذكاء)، هي من يقف خلف وجود هذه الظاهرة ويمدها بمقومات البقاء والديمومة ويشحنها بديناميات الفعل والتأثير. هذا ما ذهب إليه - على سبيل المثال لا الحصر - الفيلسوف والمؤرخ الشهير (الجاحظ) ومن الذين تأثروا به وشايعوه في رأيه من المؤرخين المعاصرين له واللاحقين عليه. هذا في حين عدّ بعضهم الآخر - وهنا يتبوأ عالم الاجتماع الكبير (علي الوردي) مكان الصدارة - إن أسباب تلك الظاهرة تنبع من أتون الصراعات المستديمة ما بين (البداوة والحضارة)، وان مستوى ظهور وشدة طغيان هذه أو تلك يعتمد على أوليات المد والجزر بينهما وفقا للظروف القائمة والسياقات السائدة. ومن منطلق الإقرار بتنوع مصادر هذه الظاهرة وتشعب مكوناتها، فقد أضاف المؤرخ العراقي (سيار الجميل) إلى عناصر (ثنائية الوردي) عنصرا مهما ثالثا هو (الريف)، لتصبح معادلة (البداوة - الريف - الحضارة) هي الصيغة الجديدة التي تحكم قبضتها على نوابض الشخصية العراقية، مشيراً

الى "أن حضور علاقات الريف الأبوية وتأثير تصوراته العصبية في منظومة الوعي الجمعي العراقي، لا تقل أهمية عما تفرزه وتروجه مظاهر (البداوة) و(الحضارة) المهيمنة على جدليات ذلك الصراع، وهو ما أبدى الموافقة عليه واستحسنه (الوردي)، كما أشاع (الجميل) في أبحاثه ومحاضراته الكثيرة".

وفي سياق تحديد العوامل وتشخيص المؤثرات المسببة لهذه الظاهرة، ذهب البعض الثالث من المؤرخين والباحثين إلى أن المسؤول عن هذه الوضعية المأزومة للشخصية العراقية، يكمن في كونها سجينة لقيود (أنساقها الثقافية) ورهينة لسلطان (أعرافها القيمية)، وهو ما يبقيها محشورة بين خوانق هذه وتلك من دون أمل بالخلاص، ويجعلها بالتالي كينونة عاجزة عن الإفلات من إسارها. وهنا يعد المؤرخ العراقي (سلمان رشيد محمد الهلالي) الأستاذ في جامعة ذي قار من أبرز المدافعين عن هذه الأطروحة وأكثرهم إنتاجا وأعمقهم تحليلا.

وعلى الرغم من ضيق المساحة المسموح بها في هذا الحيز، فان من المفيد الإشارة - باقتضاب شديد – إلى جهود البعض الرابع من الباحثين والأكاديميين، ممن شددوا على مسؤولية الخلفيات السياسية والاجتماعية والنفسية التي شهدها المجتمع العراقي على مدى تاريخه القديم والحديث والمعاصر، في اتسام الشخصية العراقية بهذا الطابع الملتبس في الوعي والإشكالي في السيكولوجيا؛ حيث تبرز أسماء كل من عالم الاجتماع العراقي (إبراهيم الحيدري) في ثلاثيته المخصصة لإعادة قراءة تاريخ الشخصية العراقية، وبيان مآزق هويتها تحليلا وتأويلا من جهة، وعالم النفس العراقي (قاسم حسين صالح) في أبحاثه السيكولوجية ودراسته السوسيولوجية، وهو يستعرض من خلالها طبيعة الشخصية العراقية ابتداء (من السومرية إلى الطائفية)، حيث تستوطن السرديات الأسطورية حقل التاريخ وتهيمن الإيديولوجيات الطوباوية على مضمار الوعي من جهة أخرى.

تمثُلات الاستشراق في مناظرة رينان والافغاني
الغربُ غربٌ، والشرقُ شرقٌ، ولكن قد يلتقيانّ

كامل داود

شهدَ الربعُ الأخير من القرن التاسع عشر، انضج لحظة تاريخية من التعاطي المعرفي المثمر بين الفكر الاستشراقي الفرنسي وطليعة المشروع النهضوي العربي الاسلامي، فقد القى المستشرق الفرنسي المثير للجدل "ارنست رينان"[1]، بعد لقائه بالمفكر النهضوي "جمال الدين الافغاني"[2]، محاضرةً في السوربون تحت عنوان "الاسلام والعلم"، ذهب فيها الى القول:

1 . إن ما يسمى بالعلوم العربية ليس للعرب منها سوى لغتهم.

2 . طالما وقف الاسلام ضد العلم والفلسفة.

3 .ان الاسلام هو التوحيد الذي لا يفرق بين ما هو ديني ودنيوي

4. يشكل الاسلام اثقل قيد حملته الانسانية[3].

كان ما طرحه رينان من آراء، شائعا بين اروقة الجامعات الاوربية، ولكن الذي اذاع الموضوع حتى طبّقت شهرته الافاق، هو ان رينان نشر محاضرته هذه في اهم جريدة فرنسية علمانية (لوديبا Jarnal des debats) بتاريخ

19 /3 /1883، بعده بقليل، نشر الافغاني مقالا باللغة العربية في جريدة (البصير) بتاريخ 3 /5 /1883 والتي كانت تصدر في باريس، يردُّ فيه على رينان قبل ان يردَّ بمقال آخر[4] باللغة الفرنسية في صحيفة لوديبا Jarnal des debats التي نشر رينان فيها مقالته، بعددها المنشور بتاريخ الجمعة 18 /5 /1883، اي بعد مرور قرابة الشهرين، وفي اليوم التالي نشر رينان رده على الافغاني في الصحيفة نفسها ايضا.

ان مرد الاهتمام بمحاضرة رينان هذه يرجع الى سببين؛ الاول هو شهرة رينان الواسعة كمفكر وعالم كبير، والسبب الثاني هو وجود الكثير من المثقفين الشاميين والمصريين الهاربين في فرنسا،

نتيجة نفيهم من مصر بعد الاحتلال البريطاني 1882 وقد تصدى عدد منهم لهذه المحاضرة[5] قبل ان يبدأ الافغاني بالتصدي لها، وقد يكون هذا احد الاسباب التي حركّت الافغاني على الرد الذي شاع بين افراد الجالية العربية في باريس التي وصلها الافغاني بداية سنة 1883 منفيا من الهند، بعد ان مكث مدة قصيرة في لندن؛ ولقد جرى اللقاء بينه وبين رينان قبل المحاضرة بفترة قصيرة، ويبدو انهما تجاذبا اطراف الحديث، ربما بالعربية او بالفرنسية بحضور من يجيدهما معا، وجرى حديثهما بشأن الديانة الاسلامية وعلاقتها بالعلوم كما يقول رينان في رده على مقال الافغاني:

(تعرفت على الشيخ جمال الدين منذ شهرين تقريبا...)[6] مشيدا بفكره (الآري) المتحرر تماما من الاحكام الاسلامية الصارمة، وان (حرية فكره وطبعه النبيل الصريح، جعلاني اشعر اثناء ما كنت اتحدث اليه، وكأنه بعث امامي احد معارفي القدامى، ابن سينا او ابن رشد اللذين مثلا تراث العقل الانساني خلال خمسة قرون) [7] والغريب ان الافغاني لم يعترض على اتهامه بالإلحاد، وفي ذلك يقول احمد امين (ان السيد عبر تعبيرا غير دقيق) في رده، لذلك شبهه رينان بالملاحدة الكبار[8] وعلى حد تعبير عبد الرحمن بدوي، ان رد الافغاني على محاضرة رينان كان ردا اقل ما يمكن وصفه (ايجابيا)، اذ يقول (وقد كان رد جمال الدين الافغاني على رينان شديد الترفق الى درجة انه ساير رينان في كثير من الملاحظات التي ابداها عن اضطهاد الاسلام للعلماء)[9] بل ان الافغاني يبدأ مقالته بكيل المديح والثناء لرينان والاشادة بألقابه العلمية (وانه قد اوفى بشكل رائع) وقد (انكب الفيلسوف اللامع على التدليل على ان الدين الاسلامي في جوهره كان معارضا لتقدم العلم، وان الشعب العربي بطبيعته لا يحب العلوم الميتافيزيقية ولا الفلسفة)[10] ان رد الافغاني هذا كتبه باللغة العربية وترجم الى الفرنسية ونشر في الجريدة المذكورة، وان المستشرق المعروف "لويس ماسنيون" قد احتفظ بنسخة منها، منشور فيها المقالة موقعا باسم الافغاني[11] ويبدو فيه واضحا ان الافغاني موافق على طرح رينان ولكن تساؤله فقط عن مصدر هذه (العقبات) في ما يتعلق بالمنظومة الاسلامية ام نتيجة الطريقة التي يتمثل بها المسلمون دينهم؟ (في الحقيقة فقد حاولت الديانة الاسلامية خنق العلم وايقاف التقدم، ونجحت في عرقلة الحركة الفكرية او الفلسفية وفي تحويل العقول من البحث في الحقيقة العلمية)[12] ثم يلتمس الافغاني الاعذار لرينان لعدم اجابته عن هذا التساؤل، مسوغاً الامر بضيق الوقت الذي حال دونها (الا ان الداء موجود مع ذلك وان كان من الصعب تحديد الاسباب على نحو دقيق وبحجج غير قابلة للدحض وأصبح من الصعب الاشارة الى الدواء) [13].

وفي وصف رينان المؤمن المتمسك بدينه (وهو مشدود الى عقيدته التي استرقته كالثور الى المحراث ان يمشي

ابدا في الخط نفسه الذي رسمه له سلفا شراح الشريعة)[14]، جاء رد الافغاني هادئا بيّن فيه ان الامم لا تنصاع الى منطق العقل بسهولة، ولا تعلم من اين تحصل على سعادتها، لذلك تضطر للبحث عن الاسباب خارج ذاتها، عندئذ يظهر "معلم" يدعوهم لأتباع صوت العقل، لكنه لا يمتلك سلطة الارغام، وكل ما يستطيع تقديمه هو جرعة من الامل في دنيا اليأس والقنوط فلم يلبثوا حتى وجدوا انفسهم منقادين لأوامره باسم الكائن الاعلى[15] لذا يرى الافغاني ان جميع الديانات متعصبة كل على طريقته وان المسلمين قد رسموا طريقهم في العالم ليس بالسيف وحده بل كانت لهم اعمال باهرة في العلم والفلسفة واستطاعوا ان ينقلوا علوم اوروبا القديمة، ولكنهم لم يتعايشوا معها طويلا، وساق الافغاني هذا الكلام في معرض رده على حكم رينان على العرب بانهم ليسوا امة علم؛ وان العلماء الذين ظهروا خلال التاريخ الاسلامي هم من الجنس الآري[16].

وكان رينان قد القى محاضرته في السوربون، ثم نشرها.. وتوالت الردود عليها من قبل عدد من المثقفين الدارسين والمبعدين العرب في فرنسا. ومن المؤكد ان الافغاني قرأ الترجمة العربية، فقد كان لا يجيد اللغة الفرنسية عكس ما يشاع عنه، حيث ورد في تقرير للشرطة الفرنسية في تموز 1883 ان الافغاني (يستعمل الفرنسية بكثير من العسر)[17] وما ذكر في شهادات الفرنسيين الذين عرفوا الافغاني، منهم الصحفي الفرنسي الذي حاوره، وادرج تلك المعلومات في احد كتبه، ومن المؤكد ان الفرنسيين اعرف بمن يتكلم لغتهم (ان هذه الشهادات تدفع الى الشك في ان يكون الافغاني قد كتب بنفسه المقالات التي صدرت باسمه باللغة الفرنسية، وايضا الرسائل التي وجهها بهذه اللغة)[18].

كما ان الافغاني نفسه لمّح الى ذلك في رده آنف الذكر على رينان اذ يقول: (بيد اني لا املك سوى ترجمة لا ادري مقدار تطابقها مع المقال الاصلي، فلو كان قد اتيح لي قراءة المقال في نصه الفرنسي لكان بوسعي ان امسك بشكل افضل بأفكار هذا الفيلسوف الكبير)[19].

ان محاضرة رينان ورد الافغاني عليها لم يترجما الى العربية الا بشكل محدود التداول حتى وقت قريب. وكانت ترجمة المحاضرة العربية الوحيدة المنشورة، هي ترجمة عن اللغة الالمانية نشرت عام 1923 وتمت بطلب من مصطفى عبد الرازق[20].

اما رد الافغاني فلم يترجم في حينه (درءا) للفتنة. واعتمد الباحثون المتأخرون على اقتباسات مجتزأة حسب ميول وجرأة المترجم، لأنهم يرون في الرد خروجا على الدين الاسلامي، وظل طي الكتمان والتغافل حتى عام 1997 وفيها ظهرت ترجمة كاملة لرد الافغاني على مقال رينان، قام بترجمته الدكتور "محمد حداد" في كتابه الموسوم (الافغاني، صفحات مجهولة من حياته، دراسة ووثائق) بيروت - دار النبوغ 1997 من دون ان يترجم محاضرة او مقالة رينان في هذا الكتاب،

ثم وجدناها منشورة على الانترنيت [21]، بعدها جاء كتاب "مجدي عبد الحافظ" (الاسلام والعلم، مناظرة رينان والافغاني)، الصادر عام 2005 عن المجلس الاعلى للثقافة في مصر، ضم بين دفتيه ترجمات كاملة للمحاضرة ورد الافغاني ورد رينان عليه، وردود و محاور تحليلية مهمة، الّا ان المؤلف لم يذكر ترجمة محمد حداد لرد الافغاني والتي سبقت ترجمته بسبع سنين. والترجمتان تكادان ان تتطابقا في المعنى لولا اختلاف في ترجمة بيت الشعر الذي ذكره الافغاني لرينان، يترجمه مجدي عبد الحافظ على الوجه التالي:

(وأخيرا، سأقول له في هذا المقام ما قاله المتنبي، الشاعر الذي احب الفلسفة وكان قد كتب منذ بضعة قرون لشخصية عظيمة محتفيا بأفعالها قائلا:

لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعف القول ان لم تسعف الحال)[22]

اما الذي جاء في ترجمة د. محمد حداد فهو شيء آخر: (اخيرا، اقول له بهذه المناسبة ما كتب منذ قرون المتنبي وهو شاعر كان يحب الفلسفة مادحا احد الامراء:

(وذنبي تقصيري وما جئت مادحا
بذنبي ولكن جئت اسأل ان تعفو)[23]

ولا ندري سبب اختلافهما في ترجمة بيت شعر لشاعر ذائع الصيت مثل المتنبي.

ان ما طرحه رينان في القرن الثامن عشر، لم ينطفئ اواره، وما انفك يظهر بين الفينة والاخرى فيما يكتب من الدراسات والكتب الغربية الحديثة سواء عند المستشرقين او غيرهم من الكتاب حتى هذا الوقت، لذا فليس من الصواب الاحجام عن ترجمته وانما التعامل معه بالمنطق العلمي التاريخي للوصول الى ما ينفع البحث على وفق المناهج العلمية. ولا نرى مسوغا لإحجام محمد عبدة[24] عن الترجمة بسبب تخوفه من تعميق الخلاف والانقسام والفرقة بين المسلمين كما يقول، مفرطا بالقيمة النقدية، لكن يبدو ان وقع رد الافغاني كان ثقيل الوطء على تلميذه و(مريده) محمد عبده، فعند اطلاع محمد عبده على ترجمة رد الافغاني، وحينها كان منفيا في بيروت، اخذ يتلمس الاعذار لشيخه مستغربا مما كتب فيقول في رسالته لشيخه (الافغاني):

(ظنناها من المداعبات الدينية..)[25]

وهو يشيد بسنّة الافغاني: (لا تقطع رأس الدين الا بسيف الدين)، مفسرا فيما بعد (سيف الدين بأنه القرآن)، والمعروف ان محمد عبده ينظر الى الافغاني نظرة اعجاب كبير وتقدير يقترب من التقديس، وفي ذلك يقول:

(لو قلت ما اتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو اقصى ما قدر لغير الانبياء لكنت غير مبالغ)[26]

ولكن رد الافغاني (الرقيق) على ما طرحه ارنست رينان، احرجه كثيرا ووضعه في موقف لا يحسد عليه كما يقال، يعبر عبد الرحمن بدوي عن ذلك بقوله:

(وهذا امر افزع محمد عبده، وكان في بيروت بسبيل ترجمة رد جمال الدين كيما

ينشر في لبنان، لهذا امسك عن الترجمة والنشر، صيانة لسمعة استاذه جمال الدين في العالم العربي والاسلامي)[27].

وظل موضوع المحاضرة وردودها محدود التداول حتى قدم مصطفى عبد الرازق محاضرة بتاريخ 20/3/ 1923 في الجامعة المصرية عن الافغاني ورينان، بعد ذلك نشرها بحلقتين في جريدة ''السياسة'' اليومية المصرية، بانيا مادته الكتابية على ترجمة عن اللغة الالمانية، ذكر فيها ان الافغاني كان مختلفا عما عهدناه في رده على رينان[28].

لم تنقطع الاشارات الى محاضرة رينان، بل انها تظهر بين الحين والاخر، سواء للمحاضرة او لموقف الافغاني منها، حتى اثارها بشكل صاخب المفكر المصري لويس عوض[29]؛ اذ نشر سلسلة مقالات تحت عنوان ''الايراني الغامض في مصر'' امتدت هذه المقالات على مدى ستة اشهر بمجلة (التضامن) الصادرة في لندن للفترة من 16/ 4 الى 10/ 9 /1983 وقد احدثت ردود افعال واسعة نشرتها جريدة (الاهرام) المصرية، التي استقال منها لويس عوض لأنها امتنعت عن نشر المقالات عينها. كان تحليل د. لويس عوض مختلفا. قال فيه ان الافغاني قد نشأ نشأة شيعية ومنهم تعلم التقية والقول بالباطن والظاهر، وانه تلقى تعليمه على ايدي الشيعة والبهائيين، وان الافغاني كان ينظر الى الدين مجرد دافع محفز للجماهير الجاهلة وتجييشها للمطالبة بالاستقلال، ويبدو ان رأيه هذا اثار حفيظة الكاتب محمد عمارة[30]، فكان من ابرز الرادين عليه، بل اصدر في ذلك كتابه ''جمال الدين الافغاني المفترى عليه''، يرد فيه على لويس عوض ويبدو ان محمد عمارة لم يطلع على الدراسات الأكاديمية الجديدة التي نشرت حول الافغاني حديثا، حتى تلك الوثائق المهمة التي نشرتها جامعة طهران سنة 1963 وكان اغلبها بخط يده، ومنها اوراقه الرسمية.

بشكل عام، يبدو ان الافغاني كان يميل غالبا الى شخصية ''الداعية '' فهو ليس باحثا، ولم يشغل نفسه بالتأليف، ولم يكتب بيده غير كتابين صغيرين، يعرض آراءه بخطبه ومحاضراته، فقد كان يمتلك حضورا كارزميا مؤثرا، وفي هذا ينقل د. علي الوردي عن جرجي زيدان ان الافغاني (كان خطيبا مصقعا لم يقم في الشرق اخطب منه)[31] وهذا هو اسلوب الدعاة.

ان هذه المهمة (الدعوة للنهضة) انعكست على نشاطه الفكري والسياسي حتى اوقعت الكثير ممن يعرفه ويتابعه في الايهام والحيرة. يقول رشيد رضا عنه (تخالف الناس في امره وتباعد ما بينهم من معرفة حاله وتباين صوره في مخيلات اللاقفين لخبره، حتى كأنه حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه)[32] وهذا ما اكده د. علي الوردي، الذي خصص ملحقا للجزء الثالث من كتابه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)، استنفد منه اثنين وستين صفحة تناول فيه وبالتفصيل، حياة الافغاني بكل محطات حياته ونشاطه الفكري والسياسي لكن الغريب ان الوردي

لم يشر الى مناظرة الافغاني مع رينان، من بعيد او قريب، وهذا مما لم نعتد عليه في قراءتنا لكتب الوردي، لكنه يقول بهذا الخصوص: (والملاحظ بوجه عام ان الافغاني يعد من رجال التاريخ الذين يكتنفهم الغموض، فتفاصيل نشأته وكثير من اعماله وجولاته لا تزال تحتوي على بعض الاسرار) [33].

ومن الجلي ان هذا الغموض قد اكتنف مذهبه وطائفته وقوميته، الّا انه كان واضحا في تعاطيه مع طرح ارنست رينان من اراء حادة في الاسلام والعرب، وكان رده هادئا متزنا متفهما يعكس مقدرة عالية للحوار، مبتعدا عن التزمت المعهود عند معاصريه من الاسلاميين، وهذه خصلة عرف بها الافغاني (كان الافغاني غير متزمت في عقيدته الدينية على نحو ما كان غير متزمت في سلوكه) [34] وبها الزم رينان بمراجعة احكامه العرقية السابقة، مبينا ان العرب اخذوا علوم الفرس والاغريق والرومان، واضافوا عليها الكثير، وهذا هو التثاقف الانساني. وهنا نجح الافغاني في توجيه انظار رينان صوب مفهوم الهوية الثقافية للشعوب والامم الاسلامية التي يسجل النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي دعواتها المتصاعدة للنهضة؛ وقتها احتدم الصراع بين دعاة الحداثة والخط الديني التقليدي. و في رده على ما ذكره رينان في مقالته من ان علة تخلف العرب و المسلمين هي علة بنيوية متجذرة في العرق والدين، بيّن الافغاني ان التاريخ الاوربي قبل غيره، اثبت بطلانها، فهنالك امل في ان يحطم المسلمون اغلال العبودية والتخلف والانحطاط وانهم سيبلغون المدنية مثلما وصلها المجتمع الغربي الذي لم تمنعه مسيحيته وتعصبها (لا، لن اقبل ابدا ان يستثنى الاسلام من هذا الرجاء. اني ادافع هنا في وجه السيد رينان، لا عن قضية الدين الاسلامي ولكن عن قضية بضع مئات من الملايين من البشر لولا هذا الامل لاضطروا ان يقبعوا ابدا في التوحش والجهل)[35] وهنا يتضح ان صبغة ما عرضه الافغاني هي صبغة نهضوية سياسية يقدمها للانتلجنسيا الفرنسية لكسب تأييدها لمشروعه، تحمل مبرراتها الواقعية التي اثارت استغراب اصحاب المشروع الاسلامي التقليدي.

(وبما ان خطاب الافغاني كان خطابا سياسيا في الاساس فأنه كان يتكيف بحسب الجهة التي يتوجه اليها)[36] انه اتبع المراهنة على العلاقات السياسية بين الدول التي تمتلك السطوة آنذاك، فكان هذا (التكتيك) مدعاة لاتهامه بالعمالة، لكن هذا الاسلوب كان معروفا بين المشتغلين بموضوعة النهضة الاسلامية والتحرر من النير الاستعماري، وكان الافغاني اكثرهم جرأة واقداما في التعامل مع روافد مختلفة جعلت آراءه بالضرورة تكون مختلفة عن السائد في احايين كثيرة، مصطدمة بنزعات المحافظين في كل صوب[37] فهو لم يبرح المضمار السياسي وعداءه للاستعمار البريطاني، الأمر الذي قاده لكتابة الرد "على الدهريين"

الذي الفّه باللغة الفارسية يرد فيه على ''السيد احمد خان''[38] الذي كان يحث المسلمين على الأخذ بأسباب الحضارة ومواكبة النهضة العلمية بالانتفاع من الوجود البريطاني في الهند، ومن علومه، حتى اطلق عليه خصومه (النيجرية) نسبة الى المفردة الانكليزية (nature) اي المؤمنين بالطبيعة دون الله، ان هذا الموقف غريب من الافغاني، فكيف له ان يدخل بخصومة مع مصلح آخر؟ ولا تفسير لذلك غير العداء لبريطانيا، اذ كان الموقف من بريطانيا هو البوصلة التي تحدد مساره السياسي في تلك الفترة، بل قاده ذلك الى السخرية من نظرية دارون بطريقة البسطاء من الناس الى الحد الذي دعاه للقول (وعلى زعم دروين هذا، يمكن ان يكون البرغوث فيلا بمرور القرون...)[39] ولا يمكن ان يفسر ما كتبه الافغاني في كتابه هذا، الا من باب الخصومة السياسية، لأن اتباع احمد خان في الهند يؤمنون بنظرية التطور والارتقاء التي اطلقها العالم البريطاني الاشهر ''جارلس دارون'' والتي احدثت في حينها تغيرا كبيرا في التعامل مع القناعات المتوارثة.

اما موقفه من حركة المهدي في السودان ضد الاحتلال البريطاني، فلم يخرج عن اطار موقفه من الانكليز؛ ففي الايام 8، 11، 17 /12 /1883 نشر سلسلة من ثلاث مقالات في صحيفة الانترانسجيان الفرنسية حول حركة المهدي السوداني[40] لكنه من جانب آخر، لم يبد اهتماما يذكر بالاستعمار الفرنسي للجزائر سواء في الصحف الفرنسية او في صحيفته ''العروة الوثقى''[41] التي كان يصدرها مع محمد عبدة في باريس، فهل كان ذلك تكتيكا براغماتيا؟

ان ما عرضه رينان من افكار لم يكن شاذا عن ثقافة عصره في اوروبا كما سلف، وقد جاء رد الافغاني متساوقا مع سلسلة ردوده وخطبه كمدافع عرف ببلاغته وقوة شكيمته، والذود عن مشروع الاستقلال والتحرر، فلم يخرج عن المعهود كما حدث في ''الرد على الدهريين'' بل تبنى المنطق العقلي مثلما فعل رينان، وخرجا متفقين على تخلف العالم الاسلامي، واهمية الفلسفة في التعامل مع ثوابت الديانات للوصول الى مشتركات وقناعات تؤسس للتسامح وقبول الآخر. لم يكن دفاع الافغاني عن مفاهيم دينية بل هو دفاع عن هوية ثقافية جامعة، يعتقد انها اللبنة التي يمكن ان تكون عماد الاستقلال السياسي للعالم الاسلامي، ويعرب في الوقت نفسه عن تخوف واستشراف يعتريه قلق مبرر من استحواذ المتشددين على ميول الجماهير، وبالتالي وقوفهم حجر عثرة في طريق الطروحات التنويرية، كأن المستقبل يبدو امام عينيه مثل كتاب مفتوح يقرأ فيه المسار الاصولي الذي سيلتقف ما شيّده التنويريون في القرن التاسع عشر، متوجا ازدهاره بالحركات الاصولية المتطرفة التي اسست للإرهاب في القرن الحادي والعشرين.

الهوامش:

1- ارنست رينان : (1823ــ1892) ولد في مدينة تريجيه الفرنسية، درس في المدارس اللاهوتية وبرز فيها، عني بالعقائد الدينية ومنها الاسلامية والمسيحية، له 78 كتابا، تضلع باللغات الشرقية، اعتنق مذهب حرية الفكر. (المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ج1، ص202).

2- ولد جمال الدين الافغاني 1838 في ايران، وفي 1850 اخذه ابوه الى النجف للدراسة. 1854 سافر الى الهند ثم عاد الى النجف، زامله الحبوبي في دراسة التصوف. 1865 رحل الى طهران. 1866 سافر الى افغانستان، ثم الى الهند التي لم تسمح له بالبقاء طويلا، رحل الى السويس على نفقة الحكومة الهندية، ظل في مصر اربعين يوما وغادرها الى اسطنبول، تعين عضوا في مجلس المعارف الاعلى. في كانون الاول من العام 1870 القى خطابا على جمع مهم في اسطنبول، ذكر فيه ان النبوة صنعة كباقي الصنائع، ما عرضه للهجوم من قبل المتشددين، وعلى رأسهم شيخ الاسلام، وادخله ذلك الخطاب بمشاكل ابعدته عن اسطنبول.
وصل مصر في 22 /3 /1871. وفي 1875 قدم طلبا للانضمام للمحفل الماسوني وقبل وترقى الى اعلى المراتب، 26/8/1879 نفي من مصر الى الهند، ظل في الهند ثلاث سنوات، كتب خلالها كتابه الرد على الدهريين. 1882 خرج من الهند يقال الى امريكا، بقي فيها بضعة اشهر ثم عاد الى لندن 1883. لا يبقى فيها طويلا اذ غادرها الى باريس وبقي فيها. اصدر العدد الاول من مجلة العروة الوثقى في 13/3/1884مع محمد عبده، صدر منها ثمانية عشر عددا. وفي العام 1885 سافر الى لندن بدعوة صديق لم يمكث فيها طويلا. وصل ايران 1886. وفي 1304 هجرية وصل روسيا في مهمة، غادر روسيا 1889 الى باريس ثم الى طهران في نفس العام. عام 1891 ابعد عن ايران الى العراق، فتنقل من بغداد الى النجف فالبصرة. 1891 وصل لندن، اواخر 1892 وصل اسطنبول، توفي فيها بتاريخ 3 /3 /1897 (ينظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ملحق الجزء الثالث).

3- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط 3 ، دار العلم للملايين، بيروت 1993، ص 313 - 314 .

4- مجدي عبد الحافظ، الاسلام و العلم، مناظرة رينان والافغاني، ترجمة واعداد، ط1، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص51.

5- الدكتور محمد الحداد، الافغاني، صفحات مجهولة من حياته، (دراسات ووثائق)، دار النبوغ للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1997، ص121.

6- مجدي عبد الحافظ، المصدر السابق، ص63.

7- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص64.

8- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص 83

9- عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص314.

10- مجدي عبد الحافظ، المصدر السابق، ص55.

11- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه ، ص122.

12- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص57.

13- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص 55.

14- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص57.

15- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص56.

16- مجدي عبد الحافظ، المصدر نفسه، ص60.

17- الدكتور محمد الحداد، المصدر السابق، ص57.

18- الدكتور محمد الحداد، المصدر نفسه، ص102.

19- مجدي عبد الحافظ، المصدر السابق، ص54.

20- الشيخ مصطفى عبد الرازق، مفكر واديب مصري 1885 - 1947 من المجددين للفلسفة الاسلامية، شقيقه علي عبد الرازق.

21- ترجمة محمد حداد، محاضرة رينان منشورة في دار الامير للثقافة والعلوم (على الانترنيت)، وهي مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر ـــ بيروت 21/5/2008.

22- مجدي عبد الحافظ، المصدر السابق، ص55.

23- الدكتور محمد الحداد، المصدر السابق، ص125.

24- الامام محمد عبده (1849 - 1905) رجل دين مصري اصلاحي، وهو احد رواد الفكر التجديدي الاسلامي

25- د. علي شلش، سلسلة الاعمال المجهولة، محمد عبده، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ص35.

26- رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص27.

27- عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص 314.

28- مجدي عبد الحافظ، المصدر السابق، ص82.

29- مفكر ومؤلف مصري (1915 – 1990) اهتم بالدور النقدي للمثقفين.

30- محمد عمارة (1931– 2020) مفكر مصري وعضو هيئة علماء الازهر.
31- الدكتور علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مطبعة الشعب، بعداد 1972،ج3، ص270.
32- رشيد رضا، المصدر السابق، ص517.
33- ص266
34- الدكتور علي الوردي، المصدر نفسه، ص 313.
35- محمد حداد، المصدر السابق، ص127.
36- محمد حداد، المصدر نفسه، ص 103.
37- محمد حداد، المصدر نفسه، ص47.
38- السيد احمد خان (1817– 1898) مصلح اسلامي اسس جامعة عليكرة في الهند، اتسم بالتسامح وعمق النظر، الزم نفسه بالابتعاد عن التحريض السياسي، والاتجاه نحو العلم و التنوير.
39- الدكتور علي الوردي، المصدر السابق، ص 285.
40- الدكتور محمد الحداد، المصدر السابق، ص105.
41- العروة الوثقى، صدر العدد الاول منها 31/3/ 1884، وصدر العدد الاخير 17/10/ 1884، ومجموع اعدادها التي صدرت 18 عددا.

في اعدادنا المقبلة

- مختارات من شعر الهايكو جواد وادي
- قراءة في (الدولة العقيمة) د. معتز عناد غزوان
- الثقافة ، المعرفة ، السلطة : ياسين النصير
- مصير اولم : قصة / عزيز نسين . ترجمة : عادل حبة
- ايها الناس ... / د. محمد سيف
- خلو / فن التعبئة المضادة للقبح : صباح محسن جاسم
- نعسانة / قصة : عبد القادر بن الحاج نصر
- علامة تجارية / قصة : سلام حربة
- زمن الشرفة / قصة : شميسة غربي
- عائد من الحرب / قصة : مرتضى ال مكي

• وتعتذر (الثقافة الجديدة) عن نشر اية مادة يتبين لنا انها نشرت ورقياً أو الكترونياً.

مآثر عبد الجليل الطاهر في علم الاجتماع

د. نادية هناوي

للدكتور عبد الجليل الطاهر صورة بحثية خاصة يعرفها من تتبع منجزه في علم الاجتماع، فادرك طبيعة تفرده في اختبار موضوعات أبحاثه التي نشرها ما بين خمسينيات وستينيات القرن الماضي متخصصا في علم كان آنذاك ما زال فتيا هو (علم الاجتماع) ولم يترسخ بعد في جامعة فتية هي (جامعة بغداد) لكن إحساسه وغيره من المتخصصين وعزمهم الأكيد على التدليل على فاعلية هذا العلم وأهميته في خدمة الافراد والجماعات جعلهم يواصلون العمل. وهذا ما كان قد فعله الاستاذان: الدكتور علي الوردي والدكتور عبد الجليل الطاهر اللذان اسهما معا في افتتاح أول قسم لعلم الاجتماع في كلية الآداب ووضعا الأطر العامة لسياسة التدريس فيه من المقررات الدراسية الى مواد الاختبار وآليات الإدارة والتنظيم.

ولقد شهد القسم على أيديهما ومن بعدهما أيضا تطورا حتى تزايد عدد طلبة البكالوريوس في هذا القسم عاما بعد عام. ليس ذلك حسب بل إن الدكتور الطاهر ساهم ايضا في فتح أقسام علم الاجتماع في عدد من جامعات الدول العربية، فضلا عما دشنه هو من دراسة موضوعات بحثية بكر حول ظواهر مجتمعية سائدة آنذاك وما زالت كموضوعة الصنم الاجتماعي أيا كان فردا أو حزبا أو فكرة وتأثير هذا الصنم سواء بالولاء له أو بالتحلل من الاذعان لرمزيته في حركة المجتمع ونموه، مما تناوله في كتابه (أصنام المجتمع بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي).

وعلى الرغم من محاولة بعض الباحثين الاجتماعيين اثبات عدم أصالة عبد الجليل الطاهر في طرق هذه الموضوعة؛ فإن ذلك يظل مجرد ادعاء واهٍ، أولا لأن الطاهر أكد أن مرجعيته تتحدد بنظرية فرنسيس بيكون حول الاوهام الناجمة عن الالهة الكاذبة، وثانيا أن استحكام هذه الظاهرة في الحياة العربية هي التي ولدت في نفسه حافزا لدراستها بشكل موضوعي

وعلمي. فركز القول حول هذه الظاهرة مبينا كيف أن الفكر المغلوط والمشوه والمحرَّف يمكن أن يتحول الى أصنام يعتنقها الفرد بوعي في ظل واقع اجتماعي منوم تتوفر فيه جملة ظروف مادية واجتماعية تساعد على سطوة تلك الاصنام على تفكير الانسان وتنفذ إلى طرائقه في معالجة موضوعات واقعه حتى تصبح حجر عثرة في طريق المعرفة الموضوعية. وفي هذا التركيز على موضوعة الأصنام بعد من أبعاد الدعوة للنزوع الى التغيير.

ولأن هذا النوع من الدراسة كان جديدا غير مطروق، احتاج الطاهر الى توكيد اهميته وسابقيته فيه قائلا:" إن البحث في أثر الاصنام في المعرفة من أقدس واجبات المتعلم حيث عليه ان يتعقب اصول المزالق والهاويات التي قد يقع في حضيضها ليجتث جذور الاوهام حتى تسلم المعرفة من الشوائب والنقائص ويتخلص الانسان من كل انواع التحيز والتعصب والانانية فيرى الحقيقة الواقعية ناصعة منعزلة عن كل ما يلصق بها من احكام ذاتية (أصنام المجتمع بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، عبد الجليل الطاهر، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ط1 ، 2016 ، ص6 - 7.).

ولعل في أسلوب الطاهر البحثي الذي سيطرت عليه اللغة العلمية فرادة موضوعية تدلل على التخصصية في الإنتاج والتلقي، فلم يحتج إلى استعمال الفذلكات اللغوية والأدبية لأنه لا يبغي الظهور والاشتهار بمغازلات مبطنة للعامة وحملها على الاقتناع بسلبيتها وبالتالي تخديرها وإنما بإثارة اهتمام المتخصصين نحو هكذا موضوعات اجتماعية. وهو ما أضفى على منجز الطاهر البحثي الرصانة وأظهره بمظهر وثيق الصلة بعلم الاجتماع بعيدا عن التناولات البحثية الجانبية التي قد تضر بشكل أو بآخر بجدة الموضوع المبحوث ورصانته.

ومما يحسب للدكتور عبد الجليل الطاهر أيضا مسألة التفرد في المنهجية التي اعتمدها في بحث الظواهر الاجتماعية ودراستها وهي تأتي في الغالب مبرمجة كالآتي:

1- تعريف الظاهرة: إذ عادة ما ينطلق الطاهر في تتبع أية ظاهرة اجتماعية من التعريف بها وبيان أهمية دراستها، فحين درس ظاهرة العصبية القبلية عند البدو والعشائر في البلاد العربية نجده يبتدئ بتعريف العصبية بأنها وسيلة من وسائل تكيف البدوي لبيئة البادية، وعادة ما تكون موحدة وشاملة وذات قوة إلزامية قهرية وزجرية (ينظر: البدو والعشائر في البلاد العربية، عبد الجليل الطاهر، معهد الدراسات العربية، القاهرة، 1955، ص2 - ص3.). وعرّج على ظاهرة الهجرة من الريف إلى المدينة مفتتحا الحديث أولا بتعريف الهجرة بأنها "ظاهرة اجتماعية واقتصادية ونفسية، وتشترك فيها عوامل وأسباب متعددة تحث الناس على ترك بيوتهم وأوطانهم وكسر علائقهم وصلاتهم بأهلهم وذويهم وعلى النزوح من محل إلى آخر"(المصدر

السابق، ص110.) وهذا ربط محكم للظاهرة بمسبباتها الموضوعية والتي تؤشر مسؤولية النظام عنها لا الأفراد فهؤلاء مغلوبون على امورهم فهم الذين سيخسرون بيوتهم وصلاتهم بذويهم وعلاقاتهم بالاخرين واماكن نشأتهم وما تشكله لهم من تاريخ وذكريات.

2- عرض الظاهرة: من خلال تقديم صورة تاريخية تكشف عن مدى تجذر الظاهرة في المجتمع من ناحية كونها متأصلة تعود إلى آلاف السنين أو هي طارئة لكنها أخذت بالتغلغل نتيجة عوامل ومتغيرات آنية. ومن أمثلة الأولى العصبية القبلية التي بسبب تغلغلها في التاريخ العربي صارت عاملا مهما من عوامل الهدم والتخريب التي قضت على الإمبراطورية العربية فجزأتها ومكنت الأجانب من الإغارة عليها والطمع فيها، وقد عاد الطاهر إلى ابن خلدون الذي عد العصبية من الخصائص الأبدية ولا سبيل إلى اندثار العصبية وتلاشيها إلا بالحياة الحضرية. وحصر الطاهر المراحل التاريخية التي مر بها التنظيم القبيلي بأربع مراحل هي: الفترة المغولية والفترة التركية الأولى وفترة الممالك وفترة الاحتلال البريطاني 1914-1920 .

ومن الظواهر الأخرى المتجذرة الأصنام والهجرة من الريف إلى المدينة والجريمة التي افاد في مناقشتها من أفكار عدد من علماء الاجتماع ممن اهتموا بدراسة الجريمة(ينظر : التفسير الاجتماعي للجريمة، عبد الجليل الطاهر، مطبعة الرابطة، بغداد، 1954.).

3- التشخيص والمعالجة: عادة ما تكون للأبحاث الاجتماعية نسبوية معيارية في كيفيات التعريف بالظاهرة وعرض المشكلة فتكون في ربعها الأول تقريبا مخصصة للتعريف والعرض بينما تتخصص ثلاثة أرباعها الأخرى للتشخيص الذي يتوغل عبره الباحث في تفاصيل الظاهرة ودقائقها متلمسا السلبيات. وبعد التشخيص تأتي المعالجة التي بها تحل المشكلة ويسيطر عليها أو في الأقل تخفف أضرارها الاجتماعية.

بيد أن الملاحظ على أبحاث الدكتور الطاهر أنها في مرحلة المعالجة للمشكلة تتجاوز عملية وضع الحلول إلى رصد أو تشخيص ما يجاور الظاهرة المدروسة أو ما قد يأتي في خضمها وهو ما يفتح الباب لدراسات جديدة مقاربة. مما نجده في الغالب في خواتيم كتبه ودراساته وكأنها توصيات يضعها الطاهر أمام دارسي علم الاجتماع ليفيدوا منها.

وهذا ملمح منهجي قلما نجده في البحوث الإنسانية والسبب أمّا الخشية من الابتعاد عن الموضوع ووحدته، وأمّا خلو وفاض الباحث من أية إضافة يمكن بها أن يرشد الدارسين من بعده.

ومن الأمثلة التي بها نستدل على هذا الملمح المنهجي عند عبد الجليل الطاهر كتابه عن الأصنام الذي كان قد ابتدأه بتحديد معنى الأصنام الاجتماعية ثم شخص أي الأفراد يكونون أكثر عرضة لهذه الظاهرة المرضية، ثم انتهى إلى المعالجة التي لا تكون بتحصن الفرد بتحصيله العلمي ولا بمستواه الثقافي

ولا بسمو أخلاقه وتقواه فهذه كلها تظل أمورا ثانوية وفرعية ولا اهمية لها ما لم تكن المعالجة للحدود والموانع والحواجز التي تعمل الاصنام على تشجيعها وبعثها وتأسيسها(اصنام المجتمع، ص12). أما مواجهة الصنم باستعمال القوة وسلوك الرعاع فلن ينفع بل "قد يكون للصنم اثر عكسي في شخصية الفرد فيسيطر عليه (المصدر السابق، ص3-33) ثم ختم كتابه بالدعوة إلى ترسيخ مفهوم (الحرية الفكرية)

ولقد تميزت كتب الدكتور عبد الجليل الطاهر وأبحاثه بعدم اقتصارها في دراسة الظواهر الاجتماعية على المجتمع العراقي بل توسع إلى المجتمع العربي وأحيانا العالمي. وهو بذلك يواصل منهج الرائد عبد الفتاح ابراهيم وأن دراسته للدكتوراه رسخت لديه هذا الوازع في الانفتاح بالدراسة الاجتماعية على المجتمعات العربية ثم تعزز هذا الوازع مع تطلعاته الإيديولوجية التي حررته من التطامن مع السلطات، وجعلته محملا بمبادئ تنويرية او تثويرية، سلاحه في تطبيقها تخصصه بعلم الاجتماع.

ولعل كتابه(البدو والعشائر في البلاد العربية) أوضح دليل على هذا الوازع، والكتاب في الأصل سلسلة محاضرات ألقاها عبد الجليل الطاهر على طلبة قسم الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بمعهد الدراسات العربية العالية التابع للجامعة العربية عام 1954.

عد الطاهر الإحاطة بدراسة الظواهر بأوسع ما يمكن للباحث الإحاطة فيه اتجاها جديدا ينبغي السير عليه، وعن ذلك قال:" الاتجاه الحديث يتطلب بالإضافة إلى الإحاطة والإلمام بما كتبه الآخرون قبلي من مستشرقين وعرب أن أضم مشاهداتي وملاحظاتي الناجمة من معيشتي مع القبائل والعشائر المتواطنة أو شبه المتواطنة على ضفاف دجلة والفرات " وهو بهذه الإشارة إنما يؤاخذ الباحثين الاجتماعيين الذين يقصرون دراسة الظاهرة على ما سمعوه أو ما تخيلوه فلا هم يعايشون الظاهرة معايشة حقيقية ولا هم يتوسعون في بحثها ملمين بجميع جوانبها، الأمر الذي ينتهي بهم إلى استنتاجات ضعيفة وربما خاطئة وتهويمات لا أساس علميا لها. ومما افترضه الطاهر في من يدرس ظاهرة البداوة والحضارة ما يأتي:

1- أن يكون ملما بالحضارة البدوية عارفا بمصطلحات البدو متذوقا لغنائهم وادبهم ورقصهم متفهما لدينهم وسحرهم وخرافاتهم محيطا بطبيعة حربهم وغزوهم وتنظيمهم الاجتماعي ليستطيع ان يتغلغل في الظواهر الاجتماعية التي يدرسها.

2- أن يكون الباحث في شؤون البدو والقبائل والعشائر على دراية كافية بصعوبات الموضوع وتعقده وسعته والسبب أولا اختلاف التقاليد والاعراف في البادية وثانيا قلة البحوث العلمية في هذا الموضوع وثالثا طغيان الأحكام الخلقية والقيم الذاتية.

3- ألا يكون الكاتب رومانتيكيا يعجب بحياة البادية فيبالغ بما يشاهد بحيث تطغى النظرة العاطفية على

ما يلاحظه من ظواهر اجتماعية كما لا يكون مغرضا ومتحيزا ضد البادية يكيل لها الذم جزافا بل عليه امتلاك إحصاءات يعتمد عليها بدلا من الاعتماد على التاريخ وتعقب مراحله متسائلا هل من الضروري أن نرجع في دراسة كل أمر أو موضوع إلى الماضي البعيد فنتعقب التاريخ مرحلة بعد أخرى لنرى الخطوات التي خطتها النظم البدوية ام نكتفي بوصف الاحوال الاجتماعية القائمة مع اشارة خفيفة للماضي القريب؟

4ـ أن يفصل الباحث بين آرائه الذاتية وبين ما يلاحظ من ظواهر أي صعوبة التجرد والموضوعية.

ومن أبحاثه التي توسع في دراستها إلى المجتمع العالمي بحثه الموسوم(الصراع الإيديولوجي في المجتمع الياباني) وعزا الصراع إلى وجود تيارين: الأول تقليدي يمثله الفكر البرجوازي، والآخر تجديدي يمثله الفكر الماركسي وتتبع الطاهر حلقات طويلة ومعقدة أدت إلى تحولات اجتماعية معتدلة في اليابان ما بين التراث والتكنولوجيا. وختم الطاهر بحثه بالتساؤل (ماذا نستطيع أن نفيد من التجربة اليابانية في التغير الاجتماعي؟) كإشارة ذكية تفتح للباحثين سبلا مهمة يمكن دراستها اجتماعيا في العراق والوطن العربي.

مؤدى القول إن للدكتور عبد الجليل الطاهر دورا مهما في ترسيخ أساسات البحث الاجتماعي في العراق والوطن العربي ممتلكاً باعاً سوسيولوجياً في تحليل أنماط المجتمعات وتتبع المؤثرات المادية والبيئية والاقتصادية والثقافية من ناحية أساليب الحياة ومعايير السلوك وقواعده المجتمعية. وإذا كان هناك غمط بحق الدكتور عبد الجليل الطاهر فإنه عائد في جزء كبير منه إلى الحظ الذي لم يحالفه لا في حياته ولا في مماته. وحري بالباحثين في مجال العلوم الاجتماعية أن يعيدوا قراءة منجز هذا العالم الجليل بطريقة موضوعية محايدة، فللطاهر أسلوبه الأصيل وطرائقه الخاصة.

فرانكفونية الخطاب في مسرحية (YES GODOT)

د. صميم حسب الله *

مقدمة:

لم تعد فكرة قراءة العرض المسرحي ابتداءً من العنوان جديدة لكنها تظل فاعلة بوصفه ـ أي العنوان ـ عتبة حقيقية للقراءة والتفكر في عرض مسرحية (yes g-dot) إعداد واخراج (أنس عبد الصمد) عن مسرحية (في انتظار غودو) للكاتب الفرنسي (صموئيل بيكيت) تمثيل (انس عبد الصمد، محمد عمر، صادق عبد الرضا، اليسار الربيعي، فاطمة أبو هارون)، والذي عرض ضمن فعاليات مهرجان العراق الوطني للمسرح، والذي أقامته نقابة الفنانين العراقيين بالشراكة مع الهيئة العربية للمسرح في بغداد، وحصل على الجائزة الكبرى في المهرجان.

وأول ما يمكن الذهاب إليه في البحث عن مقترحات التفكير التي دفعت بالمخرج إلى إتخاذ عنوان (yes godot) على الرغم من ان العرض لا يبحث عن (غودو) فالمخرج ذهب بإتجاه تبني خطاب الإطاحة الذي تجسد في طروحات (رولان بارت) حول (موت المؤلف)، فراح يؤسس فرضيته الاخراجية بإتجاه استعداد شخصيات (بيكيت) للإطاحة به، لذلك نذهب إلى إستعارة أفكار المخرج ومحاولة الذهاب بإتجاه تحويل العنوان إلى (yes becket) وهي إحالة دالة على الرفض، ففكرة إزاحة المؤلف تأتي ضمناً لإزاحة فكرة الانتظار نفسها، وقد عمد المخرج إلى التأكيد على تلك الفكرة عن طريق تجسيده في مشاهد عدة، رغبةً في الإطاحة بالمؤلف وأفكاره، وما مشاهد (تمزيق الكتب، او غسلها بالصابون ، او حبس الرأس البشري في قفص العصافير) إلا محاولات لتجاوز تلك الأفكار التي وجد المخرج انها لم تعد تتوافق مع العصر وما فيه من متغيرات، فماذا يعني أن ننتظر مخلصاً لا يأتي، لذلك نجده يعبر عن فكرة رفض الانتظار بأفعال حركية دالة وبصيغ متباينة.

النص الدرامي والنص التعبيري:

ذهب المخرج إلى اختيار نص (في إنتظار غودو) لما فيه من مضامين متباينة قابلة للقراءة والتأويل، فنراه يختار القراءة العكسية لثيمة الإنتظار التي طرحها (بيكيت) وعمل المخرج على رفضها وتهشيمها، والعمل على مواجهتها بوصفها فكرة تنتمي إلى زمن غابر ما عاد لفكرة إنتظار المّخلص حضور في المجتمعات التي بدت في تحول دائم.

إنّ فكرة اجتراح قراءة عكسية لم تجعل من المخرج قادراً على الخلاص من افكار المؤلف الذي سعى جاهداً إلى الإطاحة به، فنراه يستعير البيئة النصية التي اقترحها (بيكيت)، (مكان قفر، وشجرة) وهي من ثوابت النص التي راح المخرج يبحث في فعل التأكيد عليها ومن ثم رفضها. من دون أن يسعى إلى الإطاحة بالمكان المتأسس في النص، بل نراه يعمل على إنتاج فضائه الخاص داخل فضاء النص، فضلا عن ذلك فإن المخرج عمل على مغادرة الملفوظ النصي بوصفه معطى دراميا، والبحث عن منطلقات مختلفة للتعبير بهدف التعبير بالجسد وتوظيف الايماءات والتعبيرات الصوتية في طليعتها، وتحويل القليل من الملفوظ النصي إلى خطاب غير مباشر، يأتي عن طريق التسجيل لشخصيات (بيكيت).

فضاء العرض الفرانكفوني:

لجأ المخرج إلى محاولة تجسير العلاقة بين فكرة الانتظار ومضمون الإستهلاك؛ فالإنتظار حالة استهلاكية للزمن كما هي المدينة الاستهلاكية التي هيمنت عليها طائرات الآخر وبضائعه الإستهلاكية التي تمثلت في (أغطية المواد الكهربائية) والتي بدت علامة دالة تشير إلى صناعات إستهلاكية تندرج تحت موجودات الفعل العولمي، والتي عمل المخرج على ترحيلها في مواضع مختلفة من العرض وصولاً إلى تدميرها (أي تدمير المفردات)، وقد نختلف هنا مع المخرج في فعل التدمير الذي سبق له وأن تجسد فعلياً عن طريق تصغير أحجام الأجهزة الاستهلاكية (المدينة الاستهلاكية)، وهو بحد ذاته فعل جمالي يحيل إلى التدمير بمعناه الرمزي، من دون اللجوء إلى خلق فوضى بصرية في فضاء العرض، لم يكن العرض به حاجة إليها فهي فعل تأكيدي على ما هو مؤكد اصلا.

من جهة اخرى، اختيار المخرج للعديد من المفردات التي لا تتساوق مع البيئة المحلية دفعت به إلى تأسيس فضاء مسرحي يركن إلى المنظومة الفرانكفونية، فجميع مفردات العرض بما فيها الأصوات التي تم تسجيلها وهي على ما يبدو لشخصيات انكليزية جسدت شخصيات (بيكيت)، (فلاديمير وستراغون) في عروض مسرحية سابقة، وهو امر يدعو للتساؤل: لماذا لم يلجأ المخرج إلى اللغة الفرنسية، وهي لغة النص الاصلي، وذهب بإتجاه التجسيد باللغة الانكليزية، وثمة تساؤل آخر يؤكد فكرة الإحالة الفرانكفونية التي دفعت بالمخرج إلى مغادرة النص باللغة العربية أيضاً، بحثا عن التواصل العالمي، وهو ما تحقق له، من دون ان يأخذ في حساباته المتلقي المحلي، الذي لا ينتمي إلى الثقافة واللغة الفرانكفونية، ولم يقتصر الأمر على اللغة فحسب، بل إن المخرج ذهب بإتجاه توظيف عادات وتقاليد المجتمعات الأوروبية، وما إحالة رمي البيض على صورة (بيكيت) إلا طريقة غربية للإحتجاج والرفض، لم تبدُ مألوفة في المجتمع المحلي،

بل هي إحالة فاعلة ومنتجة لأسلوب الرفض الفرانكفوني، وهو ـ أي المخرج ـ غادر على نحو قصدي أية فكرة يمكن ان يتم ترحيل (البيض) إليها سواء بوصفها (جنينا، او مستقبلا) بل راح يؤكد على صيغة الرفض التي يتخذها الانسان الأوروبي في التعبير عن عدم إعجابه بالمقترحات التي تقدم له، ولم يكتف المخرج بصناعة عرض ينتمي إلى فضاء الآخر، بل نراه يؤكد بين حين وآخر على فكرة التكرار التي هي من متبنيات مسرح اللامعقول والتي قام عليها نص (في إنتظار غودو) في محاولة منه لاستدراج المتلقي إلى فكرته الرئيسية.

الاداء التمثيلي وسلوك التعبير الحركي:

تنتمي التجربة الادائية التي إختارها المخرج والممثل (انس عبد الصمد) إلى المزاوجة بين مجموعة من الاداءات التي تغادر الفعل اللفظي وتعتمد على نحو أساس على الفعل الحركي، وهو ما بدا واضحاً في سلوك الشخصيات كلها. ولم يركن المخرج إلى صيغة محددة في الأداء، بل نراه راح يذهب بإتجاه مقترحات (هانس ليمان) في طروحاته حول (مسرح ما بعد الدراما) الذي يشكل الجسد وأفعاله الحركية فيه حضوراً طاغياً على النص اللفظي، وهو ما دفع بالمخرج إلى الاعتماد على تقنية تسجيل اصوات لممثلين، من دون أن يبحث في اختيار تجسيد الاداء الصوتي حضورياً على خشبة المسرح، وهي إحالة رفض جديدة يتبناها المخرج تجاه (المؤلف/ بيكيت).

من جهة اخرى فإن اختيار المخرج أزياء متطابقة في اللون لشخصيات المسرحية الرئيسية التي جسدها كل من (انس عبد الصمد، محمد عمر) يدعو للتساؤل حول ماهية هذا التطابق اللوني على الرغم من الاختلاف الواضح بين الشخصيتين في السلوك الجسدي والادائي؟ بينما نجد أن المخرج ذهب بإتجاه خلق تنوع في الأزياء بالنسبة للشخصيات الاخرى التي تظهر فيها الإحالة إلى شخصيات (بوزو، لاكي) في النص الأصلي، بوصفهم شركاء الانتظار في النص وشركاء الرفض والإطاحة بالمؤلف في العرض.

وقد عمل المخرج على إضفاء صفة التأنيث عليها مع ان هناك محدودية لأفعالها في العرض، إلا ان العلامات التي تكشفت عنها بدت تشير إلى أن فكرة رفض الانتظار لم تعد فكرة ذكورية كما أسس لها (بيكيت)، وهي إحالة أخرى إلى المجتمع الفرانكفوني الذي يؤمن بالتعدد وحرية المرأة، على العكس من المجتمعات التي تهيمن فيها الثقافة الذكورية وسطوتها.

ويبدو أن المخرج أراد استدراك البعد الفرانكفوني الذي ذهب إليه العرض فاختار العودة إلى البيئة المحلية عن طريق توظيف الشاشة التي تبث صورا للمدن العتيقة، والتي توزعت فيها صور المؤلف (بيكيت) وصار ينتمي إليها، ترافقها أغنية من التراث العراقي، وهي إحالة واضحة إلى أن الانتظار بوصفه ماضياً لا يمكن له ان يكون حاضراً، وقد بدت الأغنية التراثية بعيدة عن جنس العرض ومتبنياته البصرية التي تشير إلى نسق مغاير، ينتمي إلى الفضاء الفرانكفوني شكلاً ومضموناً.

---

* استاذ الاخراج المسرحي في كلية الفنون الجميلة - بغداد

دراماتورجيا المسرح السياسي وخطاباته الناعمة

د. نورس عادل هادي *

حقق صعود المنظور الرأسمالي للسياسات الحياتية ومشتقاتها الفكرية، تعاطيا ثقافيا مغايرا في مستوى صياغة منطلقات جديدة، أسهمت بإخضاع مجريات الخطاب العالمي وإعادة متشكلاته بما يتفق وتوجهاتها في ترسيخ صورة عالمية مختلفة لمفهوم القوة الغاشمة بحظوتها الايقونية وحضورها الخشن في الذاكرة الجمعية، والإتيان بما عضدته مقترحاتها ضمن معطى فضاء عولمي متواطئ بات يستقطب العديد من التشاركيات، ولا يستوعب سوى محمولات مكنت التعبير عن هذه القوة كطرف خسر أخيراً، في معادل حرب كونية (انطولوجية) سيتم على وفق نتائجها إعادة تأثيث السياسات الحياتية العامة بمفاهيم جديدة، كما مثلت تلك الحرب انعطافة بالغة الأثر في متون الحياة الاجتماعية والثقافية، وقد جرى العمل على بث مقارباتها تراجيدياً على وفق الطريقة الإغريقية لدراما مسرحية (الفرس) (لاسخيلوس) بوصفها واحدة من اقدم المعادلات الموضوعية لصور الخشونة والتي انتهت بحتمية اندحار التكبر والجبروت، فضلاً عن التفكيك اللاحق للسرديات الايديولوجية ذات المرجع الثقافي الماركسي، ومنها ملحقات (لوكاتش) في الأنساق الأدبية وتأسيسه لمقومات مكنت من تشييد علاقات ضابطة بين المضامين الأدبية وانعكاساتها في البنى الاجتماعية العميقة.

فيما عمدت تلك الموجهات في المقابل إلى تعريف نفسها عن طريق الإطاحة بمحدودية أنماط التقابل واجتراح قابليات مبتكرة أدت إلى تصعيد الفضاء الاقتصادي وإعادة توطينه بوصفه فضاءً مفترضا لحروب حياتية باستراتيجيات ناعمة واشتراطات برغماتية متحركة لنوايا هيمنة قادمة، باتت تركن لتقويض الآخر بالإنابة والتآكل من دون تصادم مباشر أو تنميط يمكن توقع مساراته، سيما بعد عديد الأمثلة والنماذج التي جرى الكشف عن مبادراتها بتعضيد فلسفة هذا التوجه وترسيخ مرتكزاته في الأطر الفكرية للأطروحات الفنية وفي شتى الحقول، وأهمها تلك التي تتخذ من الصورة مهاداً نحو فضاء المعالجة الجمالية، وما تنتجه من اشتباكات وجدل يمثله خطاب ما صار يعرف بـ(الميديولوجيا) ومؤثرات وسائطها التكنولوجية وإسهامها بخلق أنماط مختلفة في التفكير بحسب (ريجيس

دوبريه).. فيما يتخذ المسرح نهجاً بنيوياً متعالقاً على وجه الخصوص مع راهنية الصورة وفاعلية حضورها لا بوصفها عمقاً استراتيجياً لكينونة المسرح وفلسفته وانبثاقه الطقسي أو الشعائري وحسب، وإنما في إثارته المستمرة لبواعث الفرجة وفنون العرض والأداء وانثيالاتهم الجاذبة والقادرة على بث الرسائل عن طريق موجهات جمالية يتندر اتضاحها قبل تحقق سطوتها في نسيج الخطابات المستحدثة والمعاصرة ..

ولأن المسرح أيضاً لم يزل يستقي مدخلاته من مخرجات (السيسيوثقافي) بوصفه فنا عابرا للثقافات يضطلع بقدرات التعاطي مع احتمالات الأسئلة الإنسانية العامة، وإن كانت خارج محددات مُركبيّ الزمان والمكان، خاصة بعد الايغال في التجريب والنسبية واستشراء ممكناتهما في شتى الحقول العلمية والفنية، الأمر الذي نبّه لضرورة الكشف عن عناصر جديدة يمكن بوساطتها إعادة تشكيل نمط العلاقات الرابطة ما بين هذه العناصر وإمكانات استقراء نتائجها القادمة، وتجدر الإشارة للمزامنة الفارقة للموجهات الناعمة بصفة متعارضة مع نجاعة المقترحات المقدمة من قبل خطاب المسرح ذي المنحى السياسي المركزي الذي اخذ يُحدث فارقاً كبيراً في مستوى البنية المجتمعية وحدود تعاطيها النقدي لواقعها ومدركاتها، سيما مع نضج تجربة المسرح الملحمي لـ(برتولت برشت) وسك معطياتها في (الفكري/ النظري) و(الفني/ الجمالي) وترسيخها نقدياً في فضاء تداولي واسع الطيف، أفادت منه حراكات وتيارات مسرحية ليبرالية، مثل تيار المسرح النسوي والمتشكلات الفنية لمسرح الشارع، والمسارح العمّالية النقابية، وفلسفة مسرح المقهورين التي انتهجها (اوغستوبوال) والتيارات الاحتجاجية المسرحية الرافضة للتمايز والطبقية.. وغيرها من الاتجاهات المسرحية التي جنحت نحو بث الاشتراط النقدي التحريضي، واستطاعت أن تجد لنفسها صيغ تناسج ضمن الأنساق الاجتماعية المضمرة لعديد المجتمعات، الأمر الذي دفع بالطرف الآخر من المعادلة الى إيجاد عناصر بديلة تعمد إلى إقصاء مثل هذه التوجهات من داخل خصائص فضائها الثقافي، مثل إزاحة المسرح السياسي نحو بعد لا أخلاقي مرتبط بالمعنى العام (للكباريه) النادي الليلي وما تنطوي عليه تلك التسمية من حساسيات اجتماعية عامة، وتفكيك البعد الفكري ذي الظلال النقدية (للكوميديا) وتجريدها من صفات النبل (التراجيدي) الحصري بمقاربة فاعلية الإضحاك ضمن مستوى الشكل ومفارقاته العبثية، فيما تكمن ممارسات تقويض مفهوم التحريض واشتغالاته النابهة بإحالته عن فضاء الفعل الاجتماعي إلى فضاء متباك ممسوخ، يوطّن جلد الذات للفرد الذي يقع عليه الظلم، فيلجأ في أفضل حالاته نحو تصدير أنموذج (نستولوجي) ببعد استرجاعي مرض لمركبات الأزمنة الغابرة وما يمكن أن تنطوي عليه المفاضلات المتخيلة ليوتوبيا التجربة الذاتية المنتقاة في لا وعي الفرد. كل تلك الإزاحات وغيرها شكلت انحرافاً بنيوياً مفككاً لبادرة المسرح السياسي/ النقدي بصفة عامة. فيما اتضحت هذه الاقصاءات بجلاء فارق في ممارسات الفعل الدرامي والرؤية الإخراجية لتجربة المسرح العراقي

المعاصر على وجه الخصوص، سيما وانه استهلك عقودا في محاولات تأصيل نوعي لعل أهمها تجربة الرائد (د.عوني كرومي) التي جرى العمل على تحقيبها ومن ثم الإطاحة بامتداداتها بقصدية واضحة تتسق ومقولة (فوكو) "هناك نوعان من اليوتوبيا البروليتارية الاشتراكية التي تتمتع بملكية لا تتحقق أبداً.. واليوتوبيا الرأسمالية التي لسوء الحظ تميل إلى أن تتحقق في كثير من الأحيان". ويمكن إرجاع هذا الانحراف إلى عديد الأسباب المتعالقة مع التاريخ السياسي المحلي المعاصر وما انتابته من أزمات سلطوية متعارف عليها، إلا إن الجوهر المحايث والأقرب علميا قبل أن يكون حقيقياً يكمن في ذلك التجريف الايديولوجي الذي مهدت له موجهات السياسات الحياتية المعاصرة بشكليها الخشن والناعم والتي استطاعت بوساطته الانتهاء بشكل كبير نسبيا من ظاهرة الانتماء الايديولوجي وتصديره على انه لوثة يمكنها الحط من قيمة المنجز وصاحبه ما أن تصيب صناع الثقافي/ المسرحي حتى توجه إليهم أصابع الاتهام بالنسقية والتابعية بل وحتى الخيانة الثقافية لما يدعم تفكيك الهويات بإنشاء صيغ تعارض غروتسكية بعنوانات الخارج/ الداخل، بوصف الأخير قرينا اجتماعيا أكثر فهما والتصاقا بمجريات الواقع، فضلاً عن حسنته في تحمل أعباء الانعكاسات الحياتية، وما أحاط بها من تردٍ وفاقة. فيما صرنا نتحسس جميعاً الان حسنة ذلك التنوع والاختلاف الايديولوجي في اغتناء التجربة المسرحية بمفاهيم معرفية ومدخلات نقدية داعمة للتعارض والانفلات عن مركزية خطاب السلطة وخلخلة الثوابت السيسيوثقافية وتصعيد أنماط الاشتباك مع شتى أشكال التابوهات، دون التماهي مع عدوانية الآخر الممثل للسلطة في الوعي الجمعي؛ فانتهاج قراءة حفرية لبنية خطاب المسرح العراقي الآني على وفق انتحاله السياسي/ التحريضي المزعوم، تتكشف فيها ببساطة ملحوظة عدمية هذا الانتحال الذي لا يتعدى وصفه تأكيداً لقوى السلطة واستحالة الخلاص منها، بل ولسوء فهم كثيرين للاشتغال التحريضي وآلياته التي تتمركز بعضها في تنشيط الوعي النقدي وإحداث مقاربات معرفية حياتية بصيغ جمالية مبتكرة، ومناقشة احتمالات الخلخلة لثوابت قارة، فضلاً عن اجتلاب معادل موضوعي لشكل ونمط الحياة السائدة وإعادة تشكيله ضمن فضاء المماثلة، أدى الى إنتاج خطابات مسرحية معطلة...

إن عدمية نوايا اكتساب معرفة موازية لمقترحات الفكر الناعم ومبتكراته الدراماتورجية قدمت إعلانات مجانية معززة لأنماط الهيمنة وقسوتها، عبر تدعيم صور الموت وأفضليته العقائدية على الحياة، أو الإطاحة بالأدوار المجتمعية بتوظيف متن حكائي تطهيري يقصي الوعي، أو تغييب المقتربات السردية لأمثولة تاريخية موازية، فضلاً عن اتخاذ موقع المهمش السلبي كنسخة مدورة ممسوخة عن البطل التراجيدي المعاصر، الذي صار من الممكن أن يمثلنا جميعاً. كلها أسباب اصابت الجنبة النقدية في نسيج الخطاب المسرحي بالعطب.

---

* استاذ المسرح في كلية الفنون الجميلة – جامعة بغداد

الدراما التلفزيونية والتاريخ
مسلسل الريل وحمد أنموذجا..

سلام حربه

تعد القنوات التلفزيونية في الالفية الثالثة من اهم وسائل التلقي للجماهير، ومن اهم مصادر الثقافة وتشكيل الوعي الاجتماعي. امام التلفزيون تَراجع الكتاب، المسرح، الفنون التشكيلية كافة والتي كانت في السابق اهم مصادر المعرفة للمواطن. اليوم المواطن يبحث في الشاشة سواء كانت تلفزيونية او هاتفا نقالا عما يريد ان يحصل عليه من امور ثقافية او تاريخية او علمية وحتى العاب التسلية والافلام الاجتماعية والسياسية والفكاهية. الدراسة الادبية في المدارس تراجعت كثيرا عن الدراسة العلمية ومعظم الطلبة، هذه الشريحة الشبابية الكبيرة في المجتمع، تبحث عن الاختصاص العلمي الذي يوفر لها في المستقبل مكانا في العمل سواء في مجال الطب او الهندسة او التقنيات الالكترونية. من يذهب الى الدراسة الادبية والانسانية والثقافية هم الذين لم يتمكنوا ان يجدوا مكانا في المقاعد الدراسية العلمية، ولذا فان اكثرهم يتعامل مع اختصاصه بعدم الاحترام واللامبالاة كون مستقبل هذه المهن محدودا، ولا يوفر العيش الكريم للمتخرج. طبعا باستثناء بعض الطلبة المبدعين من هواة الشعر والقصة والفن وغيرهم، الذين يجدون ضالتهم ووجودهم

وكينونتهم في الاختصاصات الادبية كي يصبحوا مستقبلا ذواتا، ويشار لهم بالبنان في هذه المجالات..

ان تراجع المستوى الثقافي والوعي الاجتماعي في المجتمع وانشغال الجميع في البحث عن وسائل رزقه وعيشه جعل من الانسان يدور في حلقة مفرغة بحيث لا هم لديه الا في كيفية البقاء حيّا، ويلبي كل غرائزه الجسدية والنفسية وهذا ما يدفع به الى ان يدخل بقطيعة مع الاخرين والمجتمع ويكون عازفا عن المعرفة ومتجاهلا لما يدور حوله، سواء ما يخص التاريخ او الحاضر او ما ينتظره في المستقبل...

ان دور المثقف وخاصة كتاب الدراما التلفزيونية مضاعف في هذه المرحلة التاريخية: هو ان يربط ابناء المجتمع الى هذا الواقع ويعمل على اعادة مد جذور

المواطن، بعدما قلعت، بتربة وطنه وذلك بتنمية شعوره الوطني واستحضار ماضي بلده وتبصيره بمشاكل حاضره واستشراف آفاق مستقبله. الشعور الوطني يُزرع في بنية الفرد النفسية والعقلية ليصحو، بعد ان كان مخدرا ولعقود، على ما يحيط به من كوارث. لقد لمسنا ذلك في ثورة تشرين عام 2019، كان المواطن ينشد الاصلاح والتغيير ووقف بصلابة ضد كل من عبث بمقدرات وطنه ومستقبل ابنائه لانه شعر بأن كل شيء قابل للدمار والتخريب إن غفِل عن وطنه وحقوقه.

الفن الدرامي: مسلسلات وافلام وبرامج فنية، يعمل على تنمية روح المواطنة وتبصير الطبقات الفقيرة والمسحوقة بأن تعرف تاريخها والرجال العظام الذين حافظوا على تراب أوطانهم والذين اصبحوا نبراسا وقدوة للاجيال اللاحقة، وهذا ما زرعته شاشات التلفزيون والسينما وحاولته منذ عقود عديدة..

في العراق تنشغل الشاشات التلفزيونية اليوم بالبرامج السياسية مع اغفال دور الدراما الاجتماعية الجادة لان من يقف على دفة السلطة، لا يفقه ان دور الفن والدراما يفوق ما للسياسة من تأثير، وترتقي بواقع المجتمع الثقافي والوجودي، لذا تجد ان المواطن البسيط، منذ عام 2003 وحتى ما قبل هذا التاريخ، منقطع عن ماضيه، ولا يعرف عن رموزه وقادته شيئا، لان التلفزيون لم يكن من منهاجه ان ينمي خيال المواطن، ويغذي عقله بالمعارف الانسانية والتاريخية والعلمية.. ككاتب سيناريو اجد ان مهمتي في هذا الزمن كبيرة، لكي احافظ على بلدي عليّ ان اربط المواطن بجذور صلبة الى واقعه. وهنا تلعب الدراما التلفزيونية دورا كبيرا بهذه المهمة.. لقد درست تاريخ العراق وكتبت عدة مسلسلات منها مسلسل (المعلم الاول/ محمد جعفر ابو التمن) 30 ساعة تلفزيونية، وفيه اسلط الضوء على نشأة الدولة العراقية والرجال الافذاذ الذين عملوا على تقوية مفاصل الدولة السياسية والقانونية للوقوف بوجه المؤامرات التي تحاك ضد هذا البلد، تناول المسلسل الاحداث منذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه وبطله محمد جعفر ابو التمن، ومن وقف معه من رجال متنورين اسسوا احزابا ومنظمات انسانية ومنابر ثقافية وصحفية ودفعوا بسبب مواقفهم اثمانا كبيرة من العناء والظلم والسجون والنفي ووقفوا ببسالة بوجه الاستعمار الانكليزي واطماعه في البلد. هذه الحقبة لا يعرف عنها المواطنون كثيرا ولا كيف تشكلت الدولة العراقية عام 1921 وكيف نُصّب الملك فيصل ملكا على العراق.

لقد كتبت مسلسلا اخر هو الريل وحمد (30 ساعة تلفزيونية) يتناول الفترة الزمنية منذ 8 شباط عام 1963 ولغاية عام 1969 وما حصل من صراع سياسي دموي بين البعثيين والقوميين والشيوعيين، وذهب ضحية هذا الصراع الاف المناضلين من قادة الجيش والاطباء والادباء والفنانين، ومن العمال والفلاحين والطلبة والكسبة، ان هذه الفترة العصيبة لم يتطرق لها الفن والأدب كثيرا، وان تطرقا اليها فانهما لم يلامسا الا سطح الاحداث. لقد تم عمل بعض المسلسلات التلفزيونية عن فترة الحكم الملكي. اما بعد الملكية وفي زمن الجمهورية وما تلاها فالمواطن البسيط لا

يعرف شيئا مما حصل في الحياة السياسية والاجتماعية وما هي التضحيات السخية التي قدمت. ان بطل هذا المسلسل هو مظفر النواب وعدد من المناضلين الذين عانوا من عسف تلك الحقبة الدموية من التاريخ، وحكم عليهم بالاعدام. استطاعوا الافلات منه في اللحظات الاخيرة، لقد كان الوطن منذ 63 – 69 عبارة عن سجن كبير ومقصلة للموت، تعمل ليلا ونهارا ضد الوطنيين الشرفاء، فبالإضافة الى سجون الحرس القومي وشراسة تعاملهم مع معارضيهم، كان في كل مدينة سجن كبير يعامل فيه الوطنيون بشتى صنوف التعذيب..

المسلسل سلط الضوء وبأمانة تاريخية من خلال مراجعة كل المصادر المتوفرة واجراء اللقاءات الشخصية مع من كان شاهدا على تلك المرحلة الملتهبة.. مظفر النواب الشاعر والمثقف كان رمزا للنضال والتحدي عبر سنين حياته المديدة. لقد هرب من العراق الى ايران لغرض السفر الى الاتحاد السوفياتي بسبب ملاحقة سلطة 8 شباط له، لكنه لم ينج في ايران وسقط بيد رجال الامن الايرانيين (السافاك) ليذيقوه مر العذاب ويرسلوه مسجونا الى العراق بعد مقايضته بعدد من المساجين المطلوبين للحكومة الايرانية، حسب الاتفاق الذي حصل بين الحكومتين عام 1963. أحيل النواب الى المحكمة العرفية الخاصة التي حكمته بالاعدام وبسبب الضغط على المحكمة تم تخفيضه الى المؤبد، مع اضافة ثلاث سنين فوق المؤبد، ليصبح سجنه 23 عاما، لانه كتب قصيدة براءة التي كان يتغنى بها الناس، وحثهم فيها على عدم البراءة من حب الوطن والحزب. أُرسل مظفر الى نكرة السلمان، ليجد امامه جمعا غفيرا من المناضلين العسكريين والمدنيين المنتمي معظمهم الى الحزب الشيوعي، وهناك تشكل لديه سفر نضالي جديد.

المسلسل يتطرق الى حركة حسن سريع، التي حصلت في 3 تموز عام 1963، والذي اعدم لشجاعته هو ورفاقه بعد فشل الثورة، وتم تعليق جثثهم في المناطق السكنية وابواب الوحدات العسكرية. الحكومة التي كان يرأسها عبد السلام عارف ـ رئيسا للجمهورية، واحمد حسن البكر ـ رئيسا للوزراء، ارادت، بعد حركة حسن السريع، اعدام كل معارضيها الموجودين في سجن رقم 1 دفعة واحدة، لكن حصل بعض الاعتراض من قبل بعض المسؤولين انذاك، لان السجن فيه اكثر من الف سجين من كبار الضباط والمسؤولين في حكومة عبد الكريم قاسم، فتم الاتفاق على نقل المئات منهم الى نكرة السلمان، وتمت العملية في وضعهم في عربات القطار، المخصصة لنقل البضائع، والمغلقة باحكام، ولا يدخل اليها الهواء واثناء حركة القطار، ولساعات، سيموت الجميع بسبب الاختناق وقلة الاوكسجين ليتخلصوا منهم، وتلقى التهمة على المسؤولين في السكك وحركة القطارات، لكن سائق القطار (عبد عباس المفرجي) عرف بعد زمن ان ما يحمله ليس بضاعة خاصة بل سياسيين كبار، وهنا جن جنونه وانطلق باقصى سرعة للقطار ولم يتوقف في اية محطة، ووصل الى السماوة بزمن قياسي، وحين تم فتح العربات، كان جميع المساجين في الرمق الاخير من الحياة، وتم انقاذهم

باعجوبة لينقلوا بعدها الى نقرة السلمان، وهناك عاشوا وجها لوجه مع قسوة السجن والطبيعة الصحراوية القاحلة. تم نقل مظفر ورفاقه من نقرة السلمان الى سجن الحلة في العام 1966 وهناك تم الاتفاق على خطة للهروب، يقودها النواب وقاموا بحفر نفق في داخل السجن، يوصلهم الى كراج السيارات القريب من السجن. تم الحفر بعمق اكثر من مترين ولمسافة اكثر من عشرين متر على مدى ثلاثة اشهر، وكانوا يستخدمون ملاعق الاكل وما يقع تحت ايديهم في حفر هذا النفق، وتخلصوا بطريقة ذكية من التراب ليكلل جهدهم في النهاية، بهروبهم من سجن الحلة، وعددهم ما يقرب من اربعين شخصا من الادباء والسياسيين الكبار. وكانت بحق ملحمة تاريخية لم يشهد لها تاريخ البلد نظيرا. هم لم يخلدوا الى الراحة بل واصلوا نضالهم ضد سلطة عبد الرحمن عارف، والتحقوا بالكفاح المسلح في اهوار الناصرية والعمارة، وكانوا بقيادة خالد احمد زكي. وكان النواب على اتصال بهم. قاتلوا القوات الحكومية حتى ما بعد ثورة 17 تموز عام 1968، لقد قتل من قتل منهم، وتم القاء القبض على بعض المقاتلين، الذين تعرضوا في السجون الى التعذيب، وبعدها اطلق سراح البعض منهم بسبب العفو الذي اصدرته حكومة البعث عام 1969..

المسلسل يسلط الاضواء على زمن عبد السلام عارف وعبد الرحمن وطاهر يحيى والبزاز ويتطرق الى محاولتي عارف عبد الرزاق الانقلابيتين في زمن عبد السلام وعبد الرحمن.

المسلسل يكشف طبيعة الحياة السياسية في تلك المرحلة، ونضال العراقيين واستخفافهم بالموت الذي كان يحاصرهم في كل جانب، وقد تجردوا من المنافع الشخصية، ووضعوا العراق في حدقات عيونهم.

يجب على الدراما ـ بالإضافة الى عمل المسلسلات الترفيهية ـ ان تنتج المسلسلات الاجتماعية والتاريخية، وان تعرّف الناس برموز وقادة الاحتجاج ضد الظلم الذي كان يسحق المجتمع. يجب ان يكرم الشعب من ضحى بحياته في الماضي، لا من اجل المكاسب والمغانم بل ليديم الحياة للأجيال القادمة في بلد تسوده العدالة الاجتماعية والحرية. حين يريد المواطن ان يعرف طبيعة الحاضر عليه ان يدرس الماضي ورسائله البليغة، ولا اجدر في زمننا هذا، رغم اهمية الكِتاب ايضا، من الدراما التلفزيونية لانها تشد المواطن وتغرس فيه قيما وطنية واخلاقية عظيمة..

يبقى مظفر النواب وكل المناضلين منارات يفخر بها المواطن، ليس العراقي فقط بل حتى العربي، لانهم لم ينحنوا امام الحكومات الدكتاتورية المتعاقبة، وكانوا على يقين بأنهم سيزرعون يوما الشجاعة والارادة عند المواطن، كي يتحرر من كل قيد.

أماديوس/ 60 نُوتَة رديئة

مرتضى محمد

الاقتباس الاسمي: دلالة المشاعات الحياتية ليست شرطاً ان تستدعي حبكة القرامطة؛ فهي تسمية - ذلك الشعب الذي اكتظ بالتأريخ والفن- تحاول ان تتخذ سكة إيصال الى الزمن الذي اشتقت منه وفيه ولأجله، صفة الـ(أماديوس) والتي اخذت من الناس مشروعيتها كمعنى: المحبوب من الآلهة/ الناس، ثم لضرورة المحبة نقتبسها حيناً.

الاقتباس الفعلي: الموسيقا واستدعاء النغم الكلامي الذي سُبّحَ على ألسنة الناس، وهواجس الناس، وقراءة الناس، ليصار بعدئذ نغماً يُعزف بمزامير عددها 2000 وبعض الألفين اصبع على حائطه الازرق المائل إلى السواد، من كثرة ما أخضر من الجروح على ناصية العقل.

الكونشرتو/ سلم يؤدي الى ممرٍ، ثم بابين من الحديد، وسياج قصير نسبياً. البابان يؤديان الى حميمية ما، وصورةٍ، ثم صور، كلها معلقة على جدران مبنية بطريقة مغايرة جدا لما تعارف عليه في أسس البناء المادي. السياج القصير نسبياً غير معني بالسلم كونه يطل على باحة كان مزاجها نسياناً. ثم أحاديث استوجبت تشغيل عازف ما بموسيقى (الكونشرتو) ذكّرت الآنف بما يراد من أوراقه، والتي ستشكل تسلسلاً لقراءة النوتات في الآتي:

الجزء الكاريكاتيري الأول:

المعترك النفسي التوّاق الى ايجاد خلجاته التي تطّرد باستمرار نتيجة المعادلات الحياتية الآخذة بالاتساع صوب المبهم بحاضره المظلم، وماضيه السوداوي. هذا المعترك الذي يأخذ كل مدياته صوب غايات يَلجها بالمثل التعجيزي الآخذ بناصية الجَمل صوب نسبية استحالة (السَمّ) محاولاً بتلك الالتفاتة أن يجد ما يعينه على مداراة ذاك الطفل، الذي ولد أبا مرة، وبالغا مرات، قافزاً فوق الترانيم الأولى التي تُشكلُ المعادِلَ الطردّي للنطق الاول لكلمة (ددّاه):

"تحاول الكلام .. كطفل لم يعرف ناراً
اكبر من عود ثقاب
وعليه الآن...
أن يصفَ غابة كاملة تحترق"

من الذي يعطي الحزن شريعته وشرعيته، في اصلاب الاساطير والقصص والأديان؟ ما هذا الاختطاط العجيب الذي يُلبسُ مفادات

الهجود والهجوع والبوح والتمرد والصراخ والتنهدات، استباقها الباحث عن تعريف يعطي ولو بنسبية ما هذا المرافق الازلي للروح التي اشبعت بالطين الأول؟ والذي يبدو أنه تشكل - ربما- على منضدةٍ، كانت سابقاً تُفتَرشُ لمن اتعبه ارتداء الاوراق. هل الحزن معادل للدوران الأبدي الذي تتخذه معنوية ومادية الروح؟ أم أن هناك بُعداً آخر تنفذ منه الى مآلات تجتاح البرج المحصن وتنفذ منه الى مساحة تعتقد المقاربات كصورٍ مذهلةٍ، تجترحُ الضوء النافذ جرّاء استهلاكَ العيون لعصيرها الدمعي داعية إلى خلقِ اكوان متوازيةٍ تثبت عامل الحزن مرفوعاً لأس الفرح المربع من المطلق والنسبي؛ علّها تخترعُ تسامياً لحظياً يصور لها نظرتها ألماً/ أملا، تجاه كوميديا الإنسان الباعثة في الإنسان شظايا الرحيل، التي عندما تنظر الى المصبات فأنها تخترع المعنى من المادة/ الجمود، لتحيلهُ ابتسامة/ استمرار/ حياة ربما:

" حَدّادٌ غامض ...

يطرقُ حديدةَ الايام على شكل سمكة ثم يرميها في النبع

انا واهلي كنا عند المصبات نحاول اصطيادها ...

مرددين اغنية قصيرة وحزينة جدا، عن الحياة

وواقفين في قوارب تبدو من بعيد وكأنها ابتسامة خفيفة..

على وجه الماء".

هامش اول/ لم يُعِرْ الجد لمّا تناهى إليه سمعهُ من (حيلة قديمة)؛

حتى لكأنّه يعرف جيداً أن الحفيدَ سيتعلم حيلة جديدة، تبقيه على قيد (النعاس في مجرة اخرى) .

(لا يُظن ان بالمستطاع ان تجد ما هو اكثر تعبيرا وبيانا للوضع المريع الذي ستجد الإنسانية نفسها غارقة فيه. لقد قال احد شخصيات الرواية "لم تعد الارض مُلكا لبني الانسان)1، تلك الهواجس التي رافقت (جابرييل مارسيل) في افتتاحية مقدمته التي اعدها لرواية (الساعة الخامسة والعشرون)، تلك الرواية التي شكلت انعطافة الوقت، لإضافة ساعة الإنسانية المدماة بعقارب المادة، والتي شكلت تراكيبها الهواجس وروحها التي صبت جمر معدنها، لتُخرج هيكل صناعة الساعة بما يأتي:

(المصادفة المستمرة)

(مساوى العد على الأصابع)

(الحبكة المخصصة للولد الوحيد)

(تقمص)

(صهيل الدرجات العربية)

(زفة مفاجأة من الريش)

(علامات التفجير الفارقة)

(شجرة تخطط للهروب)

هامش ثان/ (قال: وقالت امرأة من تغلب الى الجحّاف بن حكيم حين... قتل الرّجال، وبقرَ بطون النساء، فقالت له:

"فضَّ الله فاكَ، وأصمّك وأعماك، وأطالَ سهادك، وأقلَّ رقادك، فوالله ان قتلتَ ألا نساءً أسافلهن ذِميّ، وأعاليهن ثَدِيّ"...)

ثم تخرج الصناعة للعيان معلقةٍ بما يستدرك به حين يبوح/ تبوح به ألسنة العصر، ان الانسان لفي شك ويُسر، وأنثى تبث في البوح أسرارا للذين أحبوا وعملوا الصالحات:

"لم نكن نعرف ماذا يعني امرأة..

حتى جاءت مدرستنا معلمة تأريخ جديدة

وبدأت تشرح لنا بسلام كل تلك الحروب التي كنّا ندرسها..

وهكذا .. لم نمت بالرماح ولا بالسيوف المذكورة في الفصل الأول

ولم تدهسنا الخيول التي كانت تركض في الصفحة 34

والطائرات التي كانت تقصفُ في القسم الثاني من الكتاب: لم تُصبنا

ولم يقع أيٌّ منا أسيرا: في كمائن الأسئلة حول تلك الحرب أو تلك..

ولم تختنق في موضوع الهجمات الكيماوية: فالمعلمةُ قامت

بتهوية الصف

حتى عندما أراد المدير: أن يشاهد بعض التلاميذ الموتى كدليل على التزامها بالمنهج

قامت هي بتهريبنا من النوافذ: ثم بكت علينا امام المدير باعتبارنا

قد استشهدنا لفرط ما فهمنا من الدروس..

ومشت في جنازاتنا، فقط لمجاراة المدير والمعاونين

قلنا لها بعد ذلك: ولكن كيف سنعود لبيوتنا ونحن موتى الآن

ضحكت..

قالت: ستأتي معلمة دين جديدة للمدرسة..

وسأتفق معها: أن تعيدكم للحياة في الدرس الذي يتحدث عن يوم القيامة..

وبقينا أحياء للأبد: حتى انتهت السنة"*

ذلك القصُّ الباعث في الروح بهجة ما، تستتر مرة بـ(التأريخ بصيغة أنثوية) لتستدعي رمزاً يبوح بتجليات الخلق المكافئ، ويبشر بالعدمية التي تنشأ إذا تعاكست مقاصد هذا البوح، من خلال الابتعاد عن ماهية الأنثى. تلك الكائنات التي تستجلي صدأ التوقفات اللحظية في مسائل النشوء، وتعيد التفكير الواحد، ثم تارة أخرى، يكون الاستتار هذه المرة، باستدعاء الغفران الشرقي الذي يؤّول بدايات ذكرى الطلل والحبيبة، ثم يؤول بدايات الذكريات بالطلل وبالحبيبة؛ لكنَّ هذه المرة سيكون الاستدعاء تعريفا لما تَنَعّم بالوسائد الممتلئة:

"وكنا ننسخ كتاب أخطاءك ونوزعه علينا: لكل واحد نسخة ..

ثم نفترق لنطاردك: مثل كلاب الصيد وخلفنا الشرق على صهوة

جواد عربي لا يتعب..

ولكن الواحد منا حالما يقرأ: يتعاطف مع جمالكِ.. ثم يبدأ

بالمعرفة، صفحة بعد صفحة

ويقرر أن يشعل نارا: يُلقي فيها نسخة من كتاب أخطائكِ.. حتى

لا يتتبع أثرك أحد ..."*

من هنا يتأتّى للرائي/ الكاتب/ الشاعر/ الكاهن/ المتنبئ/ وبالأحرى هي - ربما - ... ان يستشعر (بسالة) الكتابة عنها، ففيها طعم أخاذ يستوجب (سحب المعنى) ليهب الروح مراتٍ أُخرياتٍ من الليلة، التي تعرف تماما ما الذي آل بالذكريات والوجد والتوق وهلاوس الصحراء الممتدة فوق اركان الأرض، مبشرةً بالأفقية التي ثبتت المطلق كأنثى عند بعض من شطحاتها، ثم عَرفت (كيف تفعل الأشياء المستحيلة باستخدام امرأةٍ واحدةٍ).

هامش ثالث/ "أجاب

اننا متفقان من جديد: أن الحب عاطفة.

قالت نورا:

... ان الحب، تلك العاطفة البليغة، لا يمكن ان يكون الا في مجتمع يؤمن بان الكائن البشري فريد لا يمكن استبداله... انكم لا ترون في الانسان وبالتالي في المرأة التي تزعمون انكم تحبونها، مثالا وحيدا خلقه الله

أو ابدعته الطبيعة دفعة واحدة ومرة واحدة... والمرأة في نظركم، تشبه أي امرأة أخرى".

الجزء الكاريكاتيري الثاني:

التشكلات الصورية التي تؤطَر بالكلمة الدالة على أطر الموسيقى التي تُعزّي ما تيسّر من الحزن والفقد والألم المصاحب لهذا الخليط الذي يتآلف مع النهايات المفتوحة، وصلادة الموقف المترنح تجاه (دم الرحلة) التي تستدعي كل همس النصائح العالي، وفلسفته المشتقة من اقرب محل لبيع الخبز، ودكان لتصليح الأجهزة العتيقة جدا ً قدم النواميس الأولى؛ كونها ستهب (خلق آخر) يبشر ربما بهشاشة هذا العالم الصلد غير القابل للكسر والمُنشأ بقداسة (النقاط الحمر والسود) في (لفافة طويلة جداً):

"لا تحدثهم عن احزانك العميقة ..

ولا تستخرج لهم من هناك: محار روحك الصلب

فهم لن يفهموا لؤلؤ نواياك

ولا تقل لهم انك ابن السرديات التي تنتهي بالانتظار ...

لا تشرح لهم: كيف أنّك تطوّرت لتصبح لا أحد

لا تفسر لهم: كيف دهنت ساق العزلة بزيت المشي في الأحلام

....

لن يدركوا: أن كل هذا التشنُّج: مرونة

لا تخبرهم عن أي شيءٍ يجعلهم يشكّون بقدرتك على جرّ عربة

الحاجة ..

يجب ان تجرها بسعادةٍ ، وأبدا ..

لا تخبرهم ان الطريق مسموم: جد لك أي جرح ونظّف دم الرحلة

بصمت"*

في الاصطلاحات التي تناغي مكامن البوح الشعري لتردها مدخل صدق، يجاور بها طيات الإشكال التصوري تبرز خوالج ما وراء الكلمة في سعيها المجتهد تجاه تقاويم الرؤى، فهي (تشتمل على دلالات عدة، وعلى وفق هذه الدلالات تغايرت معاني مفاهيم الرؤيا/ الرؤية... التي من الممكن ارجاعها/ الرؤيا الحلمية الى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل... ذلك ان الرؤى تتشكل في أساسها من خلال العلاقة التي توصل الرائي بعالمه المحسوس، ثم تتجاوزه الى ما وراء الحس)4:

"في الحقيقة انا متّ منذ زمن بعيد ...

كنت متعبا وخائفا وحزينا طوال عمري

وهذا ما جعل الملائكةُ

فوق تعيدني للحياة مرة أخرى ...

قالوا: أنه مسكين جدا ... لنعيده الى مكان آخر غير تلك البلاد

التي جعلته هكذا

ولنجعله كلبا هذه المرة

...

وهكذا ...

انا الآن لا اشكو من شيء: سعيد جدا...

لا أنبح على أحد ولا يطاردني أحد...

ولست مسؤولا عن حماية أحد

...

ولكنني فجأة...

عندما يعرضون على التلفاز خبرا من البلاد التي متُّ فيها: أعوي

كذئبٍ كبير مجروح

وأسبب الهلع للجميع"*

هامش رابع/ "سورة الانشقاق - الآية 6"

الجزء الكاريكاتيري الثالث:

يُفتتحُ بالنشيد الثاني حين هبطت (باتريس) (رمز الحب الإلهي) الى (الليمبو) وأرسلت من يجّنبَ (دانتي) الأخطاء والزلل:

"أني أليه ارسلك: أنا بياتريس

جئتُ من السماء المباركة، وإليها سأعود،

...

تكلمت ...

وانقذتك من ذلك الوحش الذي

منعك من الطريق القصير الى الهضبة.

...

ما دامت تهتم بأمرك ثلاث سيداتٍ مباركات ...

ما دامت تعدك كلماتي بكل هذا الخير؟

...

مباركة السيدة التي لا حد لشفقتها".

ثم بعد تلك الافتتاحية تتوسط لوحة مطرية أخّاذه تستجمع خلجات اللحن الإنساني المشترك بمقت (القبح) وابعاد التجليات الحمراء عن ملابس الأطفال الذاهبين صباحا. تطرق أبواب العطارين لشراء اغلفة الكتب الزخرفة، ثم عمل طائرة ورقية تُشدُ بخيوط من التقبل، والضحك، والركض بسعادةٍ، فتلك الشواغل الإنسانية المشتركة تجاه الطرف الاخر من الاحاجي قد كونت دلالتها الضاجة بالماء، فهناك في الطرف المشبع بالمادة والحب احايين وأحياناً، هتاف أصواتٍ ممتلئة بخبايا الذوبان في معترك النفس النبيل:

"اذا كان الدم المتدفق من بين الصلب واللحم واحدا

يجف عند احتدام شمس المساء ...

فان مطر الغد سيغسل البقع ...

لكن شيئا ما في أذهاننا سيبقى دائما...

أن لا شيء يأتي من العنف...
فإلى كل الذين ولدوا تحت نجم غاضب،
المطر سوف ينزل مراراً وتكراراً
ليخبرنا كم هي هشاشتنا...
ليخبرنا كم نحن قابلين للكسر"**

ثم يهتفُ بطريقته التي استدعت مفاداته من خلال أصوات الناس المليئة بالتوق الى الكلمة التي تناغي مكامن ارواحهم المتعبة بالمبهم، والاستفهامات المضنية التي تحيلهم مراتٍ ومرات الى اشكالٍ عدة:

"انها تمطر الان ...
ستبلل الحرب التي تركتها في الخارج
وتصعد الرطوبة في مفاصل القتال
وتسيح البنادق مثل كحل سافل من عيون القضايا والأوطان
يبدو هذا ملائما لأشعر بالسلام حول النار التي في الصالة ...
دبابات دافئة، يخرج من فرائها الجنود...
انها تمطر في الخارج ..
والجنود شبعوا وناموا ...
وأنا ابحث عن الكلمات التي تركوها خلفهم
محاولا ...
ان اصنع منها: رسالة لكِ"*

ما تبقى من الكونشرتو هو انه ما يزال محاولا العيش (ككلمة جديدة) تواقّة الى الخروج من التسطح في الحياة، محاولة إحالة الأمور الى هاجس بقاء بالموجودات، رغم عدم صحّية الحياة، وابتذالها، وقسوتها في بعض أحايينها الكثيرة، والتي تُخرج الانسان من دائرة البقاء الوجودي. كل تلك الاشعارات والاستشعارات قادت الى خروج اكثر من جواب قد تتعكّزُ عليه بعد حين، بقايا القلب المبتعد بعقليته من فلول التصعيد الأول، محاولا خلق عوالم مستمرة تعتمد دائرية النبي و... الخ.

الهوامش:

*** النصوص هي مختارات من ديوان (كلمات رديئة) للشاعر العراقي (ميثم راضي) . علما أن اللوحة في بداية المقال - اعلاه- هي للشاعر أيضا.**

**** مقاطع مترجمة - بتصرف من كاتب المقال - من اغنية أجنبية بعنوان (هشاشة أو قابل للكسر / Fragile) للفنان الأمريكي (ستينغ/Sting) ضمها البومه بعنوان (لا شيء مثل الشمس/Nothing like Sun). بالإمكان الاطلاع على كلمات الاغنية باللغة الإنجليزية، من خلال الرابط:**
https://www.nomorelyrics.net/sting-lyrics/17845-fragile-lyrics.html
ولسماع الاغنية، يمكن ذلك على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=lB6a-iD6ZOY

المصادر:

(1) تنظر رواية الساعة الخامسة والعشرون/ كونستانتان جيورجيو/ ص 11/ ترجمة فائز كم نقش.
(2) ينظر البيان والتبيين/ الجاحظ/ 1: 321 / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
(3) تنظر رواية الساعة الخامسة والعشرون/ ص 552.
(4) ينظر الرؤى الفلسفية في الشعر العراقي الحر/ د. بشير عريعر/ ص 22 - 23.
(5) تنظر الكوميديا الإلهية/ دانتي أليغييري/ ص46 - 52 / ترجمة حنا عبود/ دار ورد.

الكرنفال

ناطق خلوصي

تداخلت دمدمة الرعد مع دوي الانفجارات، واختلط صدح السمفونيات مع ضجيج موسيقى الجاز وأغاني الفرانكو - آراب، وأضيأت السماء بوهج الألعاب النارية وتصاعدت ألسنة اللهب وأعمدة دخان الحرائق من رؤوس البنايات العالية، إيذاناً ببدء الكرنفال فشرعت شاشات البث الحي بنقل وقائع ما يجري بالصوت والصورة والألوان نقلاً مباشراً على الهواء.

هبّ الرجل المتوحد من نومه فزعاً وقفز من سريره وهو يتمتم لائماً نفسه: "اللعنة! لقد بدأ إذن وأنا غارق في النوم!"، وركض صوب النافذة وسحب ستارتها فوجد نفسه ازاء بواكير مشاهد الافتتاح. لا بأس إذن. لم يفته الكثير. تلك اللحظة، كانت حبات المطر قد صارت تتكتك على الزجاج وما لبثت الريح العاصفة أن صارت تأتي برذاذ أحمر لزج ممزوجاً بنديف دخان ولحم محترق، فتنثرها على أغصان الأشجار وجدران البيوت الواقفة في العراء، وأخذت المشاهد تتوالى: تارة من خلال شاشات البث الحي وأخرى من خلال عدستي عيني الرجل الذي سيصبح شاهداً على ما يحدث.

كان راعي الكرنفال قد اختار موقع ساحة الاحتفال بعناية فائقة على الرغم من تحذير الأطباء له من احتمال السقوط مرة أخرى في شرك الاصابة بالرعشة الدماغية المازوكية التي كانت قد لازمته زمناً طويلاً، وما زالت بقايا آثارها تسترخي في ثنايا جمجمته. أصر بحرص شديد على أن يشرف على كل دقائق وجزئيات الترتيبات الكفيلة بانجاح الكرنفال: أقر مفردات البرنامج الترفيهي العام وراجع قائمة المدعوين واطمأن إلى توفر كل أسباب الراحة والتسلية ووجبات الطعام وأنواع الشراب، وأمر باستقدام الطهاة والسقاة من جهات الدنيا الأربع، وكان قد أصدر أوامره المشددة إلى نقاط التفتيش والمراقبة لمنع تسلل الرعاع وغير المرغوب فيهم والخارجين على القانون، إلى ساحة الكرنفال.

جرى ترتيب مواقع جلوس المدعوين على وفق نظام تمت برمجته بالكومبيوتر صار بموجبه تخصيص شرفة الشرف الأولى لراعي الكرنفال والإشراف من

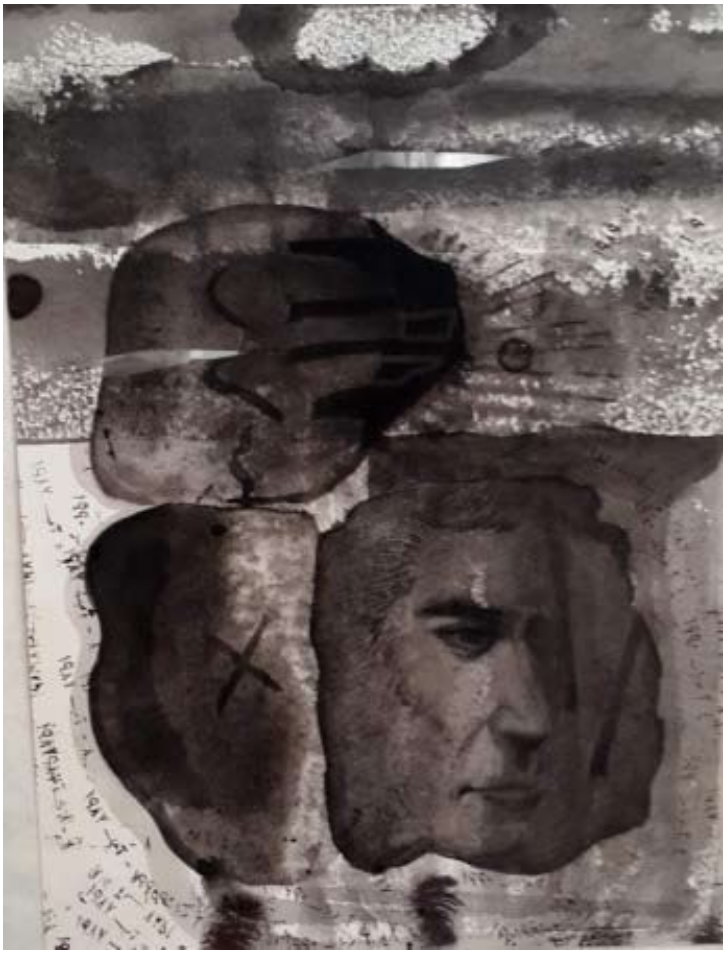
المدعوين ممن هم في مستواه الرفيع، وخصصت المقصورة التي على يمينها لعلية القوم والنبلاء والماركيزات والمليارديرات وكبار أصحاب رؤوس الأموال وشركات البترول والسماسرة. أما المقصورة التي على اليسار فقد خصصت للنبيلات والبارونات وصاحبات العصمة من سيدات المجتمع المخملي من النساء المحظوظات والمحظيات والعاهرات وعشيقات الجنرالات، وقد جئن مسبوقات بآخر صيحات الموضة. وفي خلفية الكرنفال نُصبت السرادقات وأقيمت أقواس النصر وانتشرت المضارب وامتدت السُمط، وكانت رائحة الشواء تختلط برائحة القهوة المرة وبرائحة الغبار، الذي يثيره سباق الهجن، وتعالت أصوات المواويل والمقامات والسامري والميجانا والموشحات وأغاني السح الدح، بتمازج أخاذ مع صهيل الخيول الأصيلة، وهي تتسابق في المضمار الذي أعدّ للمناسبة السعيدة، وبتناغم هارموني مثير للإعجاب مع دمدمة الرعد ودوي الانفجارات. وبين حين وآخر كانت شاشات البث الحي تعمد إلى قطع متواتر بين ساحة الكرنفال وخلفيتها، وما تلبث أن تظهر صورة راعي الكرنفال وهو في غاية الرضا والحبور على ما آل إليه الأمر من تجاوب منقطع النظير بين الفعل ورد الفعل.

كان الرجل الشاهد لابداً وراء النافذة يراقب ما يجري ببصر قلق، وقد كتم أنفاسه مخافة أن ينقل الهواء صوته فيتلقاه كاتم صوت. انتبه إلى أن برنامج الكرنفال بدأ من الماضي. كان الأباطرة وقياصرة الروس من جيل ما قبل الثورة البلشفية على رأس كبار المدعوين وقد نفضوا غبار الزمن وصدأه عن أجسادهم وجاءوا جنباً إلى جنب مع السادة الذين سحقوا كومونة باريس وقد وصل هؤلاء عبقين بعطور الشانزلزيه وهم يحملون قادة الكومونة مضغوطين في أقفاص من الفضة، وضعوها في واجهة زجاجية مخصصة للفرجة في المعرض الأممي الأول للقى والمأثورات البشرية، الذي أقيم بهذه المناسبة السعيدة في رحبة ترفرف عليها أعلام الملل المختلفة. وجاء حكّام مستعمرات الامبراطورية العجوز السابقون يحملون جلود طرائدهم البشرية، فعلقوها على مشاجب خاصة تم اعدادها لهذا الغرض في واجهة المعرض. وكانت في تلك الواجهة نماذج حيّة مصغرة لبشر دجّنهم الجنرالات. همس الرجل الشاهد لنفسه: ”انهم ينبشون في مزابل التاريخ بحثاً عن قرائن لهم“. وبين حين وآخر كانت شاشات البث الحي تنقل لقطات قريبة للمعروضات وما تلبث العدسات اللاقطة أن ترصد الابتسامة الساحرة المرتسمة على وجه ”الملازم كالي“ بطل مذبحة ”سونغ ماي“ وحامل أوسمة المجد في فيتنام وزائر الشرف في الكرنفال، وقد تطوع لأن يوظف خبرته في القتل، فصار مشرفاً على المعرض الأول للقى والمأثورات البشرية.

كان ”الماركيز دي ساد“ ضمن كبار المدعوين وقد رآه الشاهد وهو يرتقي سلّم المقصورة، متأبطاً كرباجه، وما أن استقر به المقام في المكان المخصص له حتى طار ببصره إلى مقصورة النبيلات

وصاحبات العصمة والعفة المصونات من السيدات المحظوظات أو المحظيات، متجولاً به بين الوجوه المتوردة مثل التفاح الشهي، بحثاً عن طريدة تملأ العين، فوقع بصره على راعي الكرنفال، وتبادلا التحية والابتسامات. ولأن راعي الكرنفال يكنّ عداء شديداً لغابريل غارسيا ماركيز، إلى الحد الذي جعله يلعن في السر والعلن أعضاء الأكاديمية الملكية السويدية التي منحته جائزة نوبل للآداب، وتعبيراً عن حقده عليه ونكايةً به، عمد إلى دعوة عدد من الجنرالات من غرماء غريمه الألداء فلبوا الدعوة شاكرين، وجاءوا في عربات ذهبية تجرها خيول مطهمة كان صهيلها المتدفق يختلط بلعلعة الرصاص في طرقات أمريكا اللاتينية، ويتردد صداه في الغرف المقفلة الأبواب على أسرار البؤس والتعاسة وأفانين التعذيب، فشعر راعي الكرنفال بمنتهى السعادة وهو يتبادل التحايا مع الجنرالات، والرجل الشاهد لا يزال في موقعه وراء النافذة ينظر إلى طرف آخر خفي ليس بعيداً عن الكرنفال، فيرى الحديد الذي ينصهر ويذوب سائلاً ليمتزج بذرات الكونكريت المتفتت ومسحوق العظام وبقايا اللحم المحترق وكل مخلفات الحرب. ينظر إلى السماء فيرى الطيور القتيلة ترقص رقصة الموت، وهي طائرة قبل أن تهوي وما زالت الريح العاصفة تحمل الرذاذ الأحمر اللزج وتنثره على عيدان الأشجار الجرداء وعلى جدران البيوت الواقفة في العراء. وفي لحظاتٍ ما، يخيّل إليه أنه في حلم كابوسي، فيتمنى أن يكون داخل حلم كابوسي حقاً، لكنه ما يلبث أن يعود إلى نفسه على تنقير حبّات المطر الوحشي على زجاج النافذة، وصوت دمدمة الرعد مختلطاً بدوي الانفجارات، ويحس بالسماء تزلزل من فوقه والأرض تزلزل من تحته، ويرى الوحوش الكاسرة تغادر أوكارها في الغابة، والزواحف تخرج من جحورها بين شقوق الأرض، وتدب في البرية أو تركض نحو البحر، ويرى أنه يعود آلاف السنين إلى الوراء، حيث العصر الحجري وزمن انسان النياندرتال. وفي غمرة مباهج راعي الكرنفال وذروة نشوته، يقف ليصلي للرب، ويتمتم بدعاء العرفان بالجميل. وتنقل شاشات البث الحي هسيس صوته، وارتعاشة شفتيه المبتهلتين. وها هو الرجل الشاهد يرى بأم عينيه من جديد مطر الأجسام المعدنية المدببة، يهطل وما أن تلامس حباته الأرض حتى تنفلق وتهتز الجدران والسقوف وتتناثر أشلاء الأشجار ويتفجر الماء الأسود في السواقي، وتحمل الريح العاصفة مزيج الرذاذ الأحمر اللزج وذرات الدخان، ومسحوق العظام ونتف اللحم المحترق ورائحة المقابر، وتنقلها إلى ساحة الكرنفال. تظهر على شاشات البث الحي ايدي المدعوات والمدعوين وهي تحاول أن تمنع هذا المزيج الغريب من أن يلوث الوجوه الصقيلة والسيقان البضة العارية والبذلات الأنيقة والثياب الفاضحة ولكن دون جدوى. وخارج اطار ساحة الكرنفال، رأى الرجل الشاهد شيوخاً ونساء واطفالاً يهرولون ليعبروا الجسر القريب لعلهم يجدون ملاذاً آمناً على ضفة النهر الأخرى. لكن الهراوات المعدنية الذكية المسيّرة بالليزر كانت

على عجلة من أمرها فتساقطت على رؤوسهم بأسرع من لمح البصر. وفي لحظات تجليه الانساني أوعز راعي الكرنفال بتجميد الصورة على هذا المشهد في شاشات البث الحي، فأجهش الرجل الشاهد في البكاء. وفي غضون دقائق تغير الموقف على حين غرّة. بدا راعي الكرنفال وهو يحاول الحفاظ على توازنه، وقد صار رأسه يهتز وكل عضو في جسده يرتجف، وربما تراءت له أجساد نسائه ومحظياته وهي عارية فأشاح بصره عنها على مضض. كان يشغله آنذاك مصير ممتلكاته وأطيانه وخدمه وحشمه ومقعد المرحاض الخاص به والمصنوع من الذهب الخالص وخزائن أمواله التي لا تحصى. وتلك اللحظة أسرع اليه طبيبه الخاص لكنه تهاوى على الأرض تحت أقدام مدعويه قبل أن يصله الطبيب!



التشظي

ايمان المحمداوي

كلما تأججت لهفتي نحو الجسد المسجى بين يديّ، نالني ذلك التشظي.

فبينما أندس في أحضانها يتراءى لي خلف ستائر قلبي المنشغل عنها بعشق آخر في طيات العتمة.

ليتها تعلم.. هي عبثا تحاول إيجاد رابط لكل ما يحصل معي، حين تغيّرتْ ذات نبضة على أثرها كل تفاصيل حياتي.. كل ما أتذكره حين باغت صوتها سمعي عمت الفوضى كل حواسي واندثرت ملامحي الماضية، لترسمني تلك الساحرة من جديد..

تذكّرت دخول هذا العشق صومعتي وأنا أعاني من جفاف عاطفي، تجسد في غياب اشتغالات النبض عني. داهمتني كل فيوضات ذلك العشق الأسطوري كما أسمته معشوقتي، وقد سورته بفيض الكلمات.

تجلى قلبها في ليلي قنديلا وأنا أصرخ بها:

- اصدحي بنبض الحب المتفجر فوق أصقاع الأرض.

قلتها حين كنت أهمس لها عبر الضوء الأخضر والطريق نحوها موحشة.

عبرتُ براكين الثلج التي كانت تحول بيننا وكلي لهفة للوصول إليها بكل ما في داخلي من شوق وحنين ...

أحسست تلك اللحظة أنها تفتح قلبها وتضمني بقوة قائلة: هيت لك.

أنارت لي قناديل السماء وبنت آلاف الأمال. وعشقت توحُد نبضي بنبضها، ذاك الطاغوت المتنفذ في أعماقي.

احتواني قلبها الذي كان أوسع من كل فضاءات الدنيا.... ولكن ...

لكن حين تلهب الحرائق وسائدي، وأندس بين ركام هذا الجسد المسجى بين يديّ، وتلك العينين البريئتين اللتين تلتهبان شوقا وعشقا لي، تتلاشى ملامح أحلامي، وتسري على هدي اللهيب، تحكي خطواتي نحوها لوعة الجمر.

على الرغم من وشوشات الحب الذي تغرقني فيه، ونبضها المشتعل شوقا وحبا لي، دون أن تمنح وقتي شعورا حارقا بالاطمئنان لساعات نبضي معها، إلى حد تغيرت ملامحي وغلفتها البرودة القاتلة.

ولكن كلما رمقتني تلك العينان، إنهار جبل الجليد بيننا وأحرق لهيبهما جبيني، وأغرقه استحيائي أيضا، فبأي ذنب أقتل هذا النبض العاشق، وهي تناديني طفلي المدلل، لحظتها أنهال عليها بفيض الكلمات من دون ارتعاشة حب، وهي تتراقص غنجا أمام عيني اللتين لا أرى بهما سوى قلبي المتصحر إلا من غيث تلك الساحرة البعيدة، فما ان تطل عليّ من نافذتها الخضراء حتى ينجلي ذاك الرماد، مع أحرفها المنسابة من بين شفتيها حين

تتسرب إلى روحي، عجيب أمرها فهي تملك انسجاماً بديعاً في تناسق الكلمات وتشكيل باقة مفعمة بالاحاسيس تداعبني حينا وتشاغبني حينا آخر .. ويطوح بي الخيال بعيدا حين يزج بي داخل مشاعر مبهمة.. تغازل قلبي أحاسيس متناقضة وينتفض القلب داخل صدري.. تتأجج نيران الشوق في داخلي.. تحتلني.. تأسرني.. وتبعثرني تلك الحروف على شفتيها ولا ترتسم سوى بعض كلمات تائهة لا يسعني الرد على فصاحتها اللا متناهية.. فتتسرب آهات متقطعة تداري حروفي المبعثرة التي لا تكاد تنبجس إلا لتعلن اختفاءها من جديد.

وأعلن كل يوم شوقي إليها، وأني لا وجود لي، حين تغيب ملامحها عني، وهي كل حقيقتي، وسر تكويني.

فليعذرني ذلك الجسد، فأنا ملّكته جسدي الخاوي، وغادره قلبي المشتعل نبضا وشوقا وحبا لامرأة ملكتني بقلبها.

كل هواجسي تبحث عنك، لم أدرك أنك معي الآن بدل هذا الجسد، وأنك تجلسين قبالتي ثم تقولين لي بصوت دافئ ورخيم: أريد أن أجلس محاذاتك.

نظرت إلى صاحبة الجسد ونظرت نحوي.. لكنها لم تكد ترفع عينيها .. ليس خجلا أبدا .. فعيناها لم تتعودا الخجل وإنما وجلا وخوفا من هذا القلب الذي تغيرت نبضاته نحوها منذ شهور.

رن هاتفي فتعجلت في الرد مخمنا أنها اتصلت بي في هذا الوقت، وتسارعت دقات قلبي حتى إني خشيت أن يعلو صوته فيفضح مشاعري أمامها، تغافلت عن سمع ونظرات ذلك الجسد نحوي، من شدة لهفتي، ولكن للأسف، الذي اتصل بي هو صديقي الذي يريد أن يسأل عن إحدى قصص معشوقتي وكان يريد اللقاء بي.. قلت له أنا منشغل الآن فأرجو المعذرة. لم أكن أريد سماع غير صوتها .. أغلق هاتفه بينما ظلت عيناي شاخصتين في النافذة الخضراء تنتظر قدومها لأسالها هل أنت ممتلئة بي يا حبيبتي؟

مرّت ساعتان وأنا أرقب الضوء الأخضر ولم أجرؤ على الاتصال خشية كسر تلك النظرات البريئة، وأنا أتابع حشرجة نفسها المثقل ألما وهي تراقبني.

طلبت منها كأس ماء وأي طعام يسد جوعي، من أجل التخلص من نظراتها المريبة فلم أكن جائعا في الحقيقة وإنما طلبت الماء والطعام كي أتفرغ لسماع صوت ساحرتي وهو يأتيني من الأقاصي البعيدة.

ما أن خرجت من الغرفة حتى هاتفتها فإذا سحرها ينضوي خلف انشغالات أخرى، أغلقت الهاتف وهواجسي تداهم قلبي المتعب، ((تعالي يا قرة عيني فمن لي سواك في هذا العالم الخرب.. من لي سواك تطرد الوحشة عن روحي وتبادلني أحلى حب وقبلات)).. أتذكر حين قلت لك أول مرة: اقتربي مني.. ثم التصقت بي أكثر.. قلتِ بصوت مهموس: قبلني.. وقبلتك وكأني أقبل أول امرأة في حياتي .. ((أه لو تعرف كم أحبكَ)) .. أعرف أن حبي اجتاحك من أول لحظة سمعت فيها صوتي.. قلتِ لي أحبكَ .. وقلتُ لكِ أحبكِ في اللحظة ذاتها ومنذ ذلك اليوم كان الحدس هو دليل عشقنا .. فلماذا تأخرت علي اليوم .. ألم يأتك صوتي مستغيثا بك؟

هل أنت نائمة؟ هل أنت بخير يا سيدتي؟ تعالي فما زلت انتظر .. وسأبقى انتظرك لآخر العمر.

لحظات ورن هاتفي، (يا إلهي.. هي) ما إن خاطبتها حتى اعتذرت عن انشغالها مع أختها المريضة منذ أكثر من ساعة وهي تشكو لها عبر الهاتف وجعها، ومن شدة لهفتها لي أغلقت بوجه شقيقتها لتتصل بي.

انتعش القلب واشتعل الشوق وأنا مرغم على قطع تواصل نبضينا قبل وصول الماء والطعام، وقد أحسست بخطواتها نحوي وهي تكسر لهفتي ونشوتي، فاعتذرت من معشوقتي وقطعت الاتصال.

وقبل أن أمد يدي إلى كأس الماء رن صديقي مرّة أخرى ليخبرني أنه تواصل معها ولم يستطع قطع تواصله معها لساعتين متواصلة لولا اتصال أختها المريضة فاضطرت لقطع التواصل حتى وقت آخر، وظل يسرد لي عن سحرها، وكم هي رقيقة، ووعدته إنها لن تترك نافذة الضوء الاخضر مفتوحة بعد اليوم إلا له.

تذكر حينها كيف أغضبها شكه ليلة البارحة وانهارت أمامه وهي تتوسل إليه أن يكف عن هواجسه التي ستقتل عشقهما كما كان يروق لها أن تصفه دائما، وكيف صدّق دموعها وتوسلاتها. تذكر قبلاته لها واعتذاره ووعوده بأن يقتل تلك الهواجس أمام حبها الكبير وإخلاصها.

كطفل اندس في أحضان الجسد الذي احتضنه بكل حب وحنان، وهو يمسح أدران كل الخيبات المترصدة به.

تسربت آهات متقطعة تداري حروفها المبعثرة التي لا تكاد تنبجس إلا لتعلن حبها وتلملم خيباته وهي تهمس له:

- سرابها لن يرويك حبيبي وغدير واحتي ينتظرك على الدوام.

- أكنت تعلمين؟!!

- حينما تغفو ولا تسأل عني عيناك أعلم إني في طي الكتمان.. وانشغالاتك التي تبررها لي بمسوغات واهية لم تعد تقنعني، وكثيرا ما بقيت صاحية إلى الفجر، افكر في تخلصك منها كي تعود إلى حياتك التي كنت تعيشها بكل حلاوتها على ما اعتقد.

ثم مدت يدها نحو صدره:

- أنا أسكن هنا حتى وإن تناسيتني وأزويتني، لا وطن لي إلا هنا فكيف لا أعلم بنبضه.

أحس بوجع يصهر روحه بعد أن سمع كلماتها، أخذت دموعه تنساب على خديه بهدوء.. دموع امتزجت فيهما نشوة حب حقيقي كبير وندم على هجره له كل تلك الشهور.. ارتشفت زوجته المسجاة بجانبه دموعه التي أحست بطعمها الجديد هذه المرة.

في تلك اللحظة وهما في غمرة الشوق واللهفة لبعضهما رن جواله، فنظرت إليه بتوسل وحين علم أن صاحبة النافذة الخضراء تتصل به ثانية تجاهلها، وعاد إلى حضن زوجته على الرغم من تكرار رنة الجوال كثيرا.

نصوص

د . فاضل سوداني

ربيب الأرض

منتظرٌ
كنجمة في سماء نائية عن موسيقى
الكواكب،
احلم ..انا ربيب الارض
والنجوم المبحرة في فضاءات هلامية.
عشت مدني،
مدن الكبرياء
يتشرد أمام بواباتها آلهة المساء
يبحثون نهارا عن ظلال في الافق،
وامام قلعتها انتظرت
شارة صوفية.
في الغبش ارتفعت خيمة في سماء الحلم،
و بين اعمدتها تلامست النجوم،
جلستُ أمام سيدة المراثي الصامتة،
هبطتْ بي خيمة السماء،
ارتفعت
هبطت ،
ارتفعت
وهبطت...
همس الصوت:
روح السيدة
ارتفعت ،
فهبطت الخيمة.
وفي ساحة مدني انبثق سرير من عاج ابيض
أعمدته العالية من خشب الابنوس ،
عيون تلتهب في قناع نار
حشرجة صدى في المجرات الاخرى.
"لم امت ، أحترقُ انا في تحول الكائنات "
قالت سيدة المراثي:
أنظر..... أنظر جسداً باكراً
وقزم يغزل بمغزل فضي.
انظر .. انظر
قالت سيدة المراثي:
انظر .. انظر
في طريق العودة تركني الغجر أحلم منزوياً
رحلوا صوب الابدية ،

همسوا غناء:
غريب انت وتبصر في ظلام اللازورد.
اذن سر بنا بعيدا
بعيدا ايها الغريب.
ولأني اعرف اولئك الذين يعيروننا النار السماوية ،
سأهديهم الالم المقدس.

حديقة الشعراء

من أي ازمنة يأتي الحلم ؟
أمن عنفوان الحاضر ، أم غيبوبة الماضي. ؟
أم تماهى أشنات الماضي
في بحر يتلألأ بنجوم تفتنه بسريتها؟
من يطرق طبول الزمان ليلا ؟
ياليلي .. ليل شعراء
يرسمون اقدارهم بلا مبالاة
امام بحيرة الرب
تنبت اجنحة خضراء.
قبل ان يدخلوا الغابة السرية بدماثة الحكماء
يمنحون الحوريات سر الفردوس.
النار أصل الوجود حالما تسكن البيت،
كل رؤيا نار ولا شيء أكثر توهجا
من بريق الجمال.
النار أصل الوجود
تتوهج بالرماد
ولا تنتظر مجيء الشعراء.
فلا العيون ترى،
ولا نخل الشعراء ينحني أمام الندى،
ولا المطر يهمس أغنيته،
أنها الريح ولا شيء آخر.
النار اصل الوجود.
" من يطرق في الليل؟
من يتمرا بالنار "
من يتمرا؟
من
يتمرا؟

قصر الموتى

لم تشع في الزمان السرمدي
سوى المرايا
وفضاء يتناسل فيه الحضور النقي ـ
او غياب ممالك تهمس كالغثيان .
يراقب آدم من خلل قناعه ممالك ماضيه ،
غياب شفيف في افق الحضور وافق الافول.
في الفجر كون المرايا يغيب في ممالك آتية ،
ممالك آفلة ،
غياب الحضور وحضور الغياب ؟
هناك في قصر الموتى

البحـر

أبدية تستفيق مع الندى
تبارك البحر
ليرحل بامواجه متصوفا

عبر دروب الموتى
في ظهيرة الصفر.
ايها القدسي،
لم نر ديدان الماضي ابدا
تتمرى بمرايا امواجك.
ومنذ ان ناديتنا
هبطنا سلالم المجرات ،
أيقظتْ سهولها
شمس الظهيرة ودفء البحر.
انحدرنا مبتهجين في بئر الزمان ،
تابوت الأحياء ،
والموتى نفخوا في الصور.
الارض كابوس آدم ،
وانت من اوحى
بالنبوءة.

المهرج

واهماً ينتظر مرور قوافل الموتى
في مدن مضيئة
تلهث في غاباتها افعوانات
تستبيح اناثها بإناة.
ضربها بعصاه ،
تحولت بثديين طويلين.
ومن صليب الجلجلة
رآها وقد تحولت الى رجل.
منتشيا جرب الحياتين
وتحت أسوار بغداد
جلس يتنبأ كقديس غريب
ملأ عينيه رماداً ،
وفي جحيم مدن الوهم ،
عُلق على وتد كساعة وسط المدينة ،
او في غابة
او حفرة نار،
إمتلا المعبد برائحة الشواء،
وانتظر المهرج واهما.

أغنية

على ضفاف نهر آبد
تنتظر نخلة سامقة
أن يمر الغريق
طافيا
عاريا من الأشنات.
اكليل الصفصاف
على الجبين ،
تتلألأ أحلام في عينيه.
فيطرد القمر
السمك التائه ،
حتى يصغي الغريق،
لهمس اغنية مع الريح
" ايها النهر
دعني اتم نشيدي "
قبل حلمي الاخير.
يانهر دعني
إنكفا القمر.

المزارع متعب أكثر من الماء

كزال احمد*
ترجمة: ارام محمد امين

أتتعجب أني لا أنحني
سوى لشم زهرة
أو لتقبيل وجنة طفل؟!
لا أفتح ياقة صدري
إلا لإرضاع الشِعر
أو لنسيم قصة حب منسي
لا أضحك على عفونة
جسد وطن،
قد تعفَّن!
ولا أبكي بتاتاً على طحلب
قد هام بسببه
بركة حياة أولئك الناس
الجدران تصغي أفضل
كذلك الأحجار تشعر
يحزن طائر من أجلي
باستغراب
ويجعل مني تغريدة قصة
لا يفهمها أحد!
يسمع أصم أفضل
ويبصر أعمى أوضح
حين تُقتل صرخة الجمال!
يفهم مجنون أكثر
ويحزن سارق على نهب
خزنة أمنيات الوطن!!
أتتعجب أني لا أنحني
إلا كعصاً مبلل
حين يُغرس مثل رتق حسرة شخص ما
ويضع فيه غريب قصيدة لمولوي×
لا أحني رأسي
إلا كمثل عابد
حامد لله
أو كصفّاف ثمل
يضع شفاهه على شفاه
نهر ضامئ
المطر يجعل الأرض أكثر ليونة
في حين

يحرثها المزارع بخشونة!
قصة البشر نوع
لا تنتهي بمجرد سقيط، وموت!
يتمسك أعرج
بأبواب آماله أفضل
ويقطع مشلول شوارع وحدته أحسن،
لا أحد يعرف الإنكسار
بصمت مثل القلب
أتتعجب أني لا أنحني
سوى لزرع شاطىء الحب
أو لالتقاط زهرة
يسقى المطر المَزَارع والأرض
أحسن من المُزَارع
وعلى الرغم من تعبه
لكنه مغرم أكثر من المطر
فالشيء الذي لا يوصف!
تعاسة البشر
الجدار ينصت أفضل
كذلك الحجر تشعر!
الذي حطّم تمثال البشر
في هذا البلد
لنكسر يداه

***شاعرة كردية معروفة**
*** مولومي : شاعر كردي**

ما هذه العيون؟

حيدر علي الفتلاوي*

انه الموت الذي يسحقنا مثل الحجر
حينما ذاب البنانُ
واللسانُ ،
واليدانُ،
وتلاشى بعدها كل بشر ،
كالرمال ..
حيث كانت تسقط الأيدي لدى إمساكها او
ضربها بعضاً ببعض ،
وتذوب الارجل الحيرى ولا تبقى العظام ،
كالرمال ..
حينما تنهال سكرى في الجوانب
عندها تبقى العيون ،
طائفاتٌ شاهداتٌ ذاهلاتٌ
من مصير لم يكن يوماً ليرقى للظنون
إنه اليوم الأخير
إنه العصر الأخير
حيث لا تنفع ساعات الزمن
تتوقف .. إنه يوم المحن
تتلظى أعين الناس على رمل الهجير
في البراري
وعلى الأغصان في تلك الحقول
ولدى الأنهار والأعشاب أو عند البيوت

تلك العيونُ
طائفاتٌ شاهداتٌ ذاهلاتٌ
تتلاشى،
تتلاشى،
تحمل الأنسام ألحاظ العيون .. والعيون
من مكان لمكان
خلف آلاف السنين، والأنين
ويلتي.. ماذا أرى غير العيون؟
إنها حيرى ولا تنطق شيئاً !
إنها جاءت من الماضي السحيق
انها تهمس بالحكمة من دون لسان
يا ترى .. ماذا رأت منذ سنين؟
انها ليست سوى بعض العيون
طائفاتٌ عائماتٌ هائماتٌ
يتناغين وأيام الحياة
لا لساناً عندها ينطق بالحق على ذاك
الشهود
لا شعوراً لي بها حيث الحياة تتلظى بالحياة
أيها العابر من خلف السديم
أيها الذائب في الصخر البعيد
لِمَ ارسلت عيونا شاهدات؟
أيها الغائب خلف الغيم بل خلف الظلام

أيها النائم في ضوء النعيم
أيها الخير الذي قد لا نعيه
أفلا تنبس بالحق ولو بالكلمة
أفلا تنطق ما الموت الذي نال من القوم البعاد ؟
قوم عاد
أفلا تنطق كيف ابتلع المرءَ التلاشي؟
فانبرى الصوت الذي ارعب حتى الماء في
قلب السحاب
والتراب،
جاء صوتٌ صارخٌ من حيث لا شيء يقولُ :
يا فتى الدنيا اذا كنت حفيظاً استمع صوتي
فاني لا اجيد اليوم تزويق الكلام ،
ليس بعد الموت شيئاً باقياً غير التلاشي ،
واذا ذاب البنانُ ،
واللسانُ ،
واليدانُ ،
وتلاشى كل شيء عندها تبقى العيون
شاهدات
للحياة ..
حيث كل الكون لا يعرف ما معنى العيون
الشاهدات
تُبصِرُ الأيام والأيام لا تصمد عند العاديات
وتعد الآهَ والويلاتَ والذنبَ الكبيرِ
فتـــرات ،
تتلاشى عندها تلك العيون الفاترات
عائماتٌ ،
ثم تطفو بعدها خلف ظلام الكون آجالا
طوالاً
بين حباتِ النجومِ المستديرةِ
في المجراتِ البعيدة
تتهادى
في هدوء الليل والضوء البعيد
ولها اجنحة تنمو لآلاف السنين
كالفراش
تتبع الضوء الذي لا يتلاشى
إنه يحكي لها من دون صوتٍ
إنه يعشقها من غير قلبٍ
إنه الضوء الذي نادى العيونَ
والسكونَ
إنه يدعو جميع الأعين السكرى التي لما تكن
يوماً رضية
إنه يدعو جميع الأعين السكرى لساعات
اللقاء
فهو الباقي الذي لا يتلاشى
إنه يعني نقاءً وانتماء

×شاعر من الحمزة الشرقي مواليد 1979، ديوانه المطبوع بعنوان (الدموع ترقص احيانا).

البوح المفتوح واللغة الحسيّة في رواية ((دمعة وحيدة))

حسني هلال*
دمشق/ خاص

منذ آدم وحواء، والغريزة الجنسية تلعب الدور الأكبر، كمصدر، دافع، مرجع، ضامن أساس لاستمرار النوع. ولمّا كان للجنس تلك القوة الضاربة, على مدار حياتنا، فقد حضّت الأديان كافة، السماوية منها والأرضية، كلاً على طريقتها، على وجوب احترام التزاوج بين البشر، كشكل أمثل للممارسة الجنسية، أقلّه في مجتمعاتنا الشرقية.

وقد خصّت بعض الديانات الجنس، بربّات وسدنة وأعياد ووصيفات، وبعض منها أَدرجَ الممارسة الجنسية في طقوس العبادة، وألزمها في غير احتفال وكرنفال وتقليد ومناسبة.

ثم جاءت العلوم لتؤكد، وإنْ بمقادير ونسب مختلفة، تأثير العافية الجنسية، على حيواتنا البيولوجية خاصة، وعلى غرائزنا وأنشطتنا الحيوية عامة: أخلاقياً، فكرياً، نفسياً وإبداعياً.

التأثير الذي يبوّئه (فرويد) المرتبة الأولى في توجيه سلوك الفرد، الذي ينعكس تالياً في توجيه سلوك المجتمع برمته.

أكثر من حارّة

لم تكن المقدمة أعلاه، من باب لزوم ما لا يلزم، ولا هروباً من عقابيل الطرق المباشر للموضوع. وإنما للزومها في الاستناد إليها بداية، ثم الانطلاق منها فيما يلحق من تخمين واستنتاج، ولمضمونها الذي يتصل عضوياً بالموضوع الذي سنطرحه، والمتمثل في شجرة ذي ثمار حارّة وحارقة، هي رواية ((دمعة وحيدة)) لمؤلفها: الناقد الأديب مؤيّد الطلال "عراقي النشأة سوري الهوى" حسبما وصف نفسه .. الرواية التي نقتطف شيئاً من ثمارها:

* الشخصية الرئيسية في الرواية (ماجد) واصفاً نفسه: رجل يمسك بذيول خريف عمره، ليشبع ذكورته ويحس بقوة رجولته قبل أن يستسلم لقضاء قدره بعد أنْ تهمد طاقته الآيروسية. [ص23]

* ماجد واصفاً ثغر (بهجة) شقيقة معشوقته: أشهى شفتين أو فم أنثوي يمتص الأنبوب الحديدي للأرجيلة. [ص28]

كروكي الرواية

تتكون رواية دمعة وحيدة من: الراوي، الذي يمثل الروائي حيناً، وماجداً أحياناً.

ماجد، كهل على أعتاب سبعينياته، تكتنز ذاكرته الفنية بجمال نجمات هوليود والممثلات المصريات، أيام الزمن الجميل. ويثقل كاهله ضغوطات عدّة منها: ضغط صحي ممثل بمرض السكر.. ضغط نفسي، تتزعمه ثقافة معرفية أدبية واجتماعية واسعة ومتنوعة، قلما يجد لها تفهماً في بلادنا؛ فضلاً عن ضغط حرب واحتلال في وطنه العراق، الذي آل إلى (بلد شبه مقسّم إلى أقاليم ومناطق وقوميات وطوائف ومذاهب وأحزاب ومنظمات متناحرة)..

يتوّج تلك الضغوط، تجربة أسرية فاشلة، تمخضت عن زيجتين خائبتين، وزوجتين عدائيتين، احداهما تُخرب عليه علاقته بصديقتين حميمتين وتشي به " كاذبة " للأمن بأنه شتم (صدّام) ويتصل بمنظمات خارجية ... وعن ولد عاق, وبنت تنعته بالخبل.

أختان معشوقتان

الكبرى (شروق) من أوصافها: الفاتنة، جمّارة القلب، الجليلة, ذات الشفة المكتنزة .. الخ ربطتها مع ماجد علاقة عشق، لمدة ثماني سنوات.

الأصغر - لم يذكر اسمها - بل منحها بعض الاوصاف المميزة الثابتة, ومنها: الرشيقة، الأنيقة، ذات الأنف إعجازي التكوين.. الخ , بعد أنْ ظهرت في حياته من خلال مشاهدة صور عرسها كما قدمتها له (شروق) ، فعشقها من أول نظرة إلى صورها, وراح يتابع بهوس شديد مجموعة أخرى من صورها على شاشة الفيس بوك، كما أعجبت هي به وأحبته ((عن بُعدْ ..))، على حدّ تعبيرها في رسالة له عن طريق الفيس, وبقي هو يراسلها ويخبرها عن كل ما يجري له مع (شروق) ، ومع كل اللواتي يواقعهن من بنات الهوى.

عشيقات هوى كثيرات، منهن وحسب توصيف ماجد: الياسمين الحمصي, لؤلؤة الشام, المزيونة, القامشلية الكردية, الملكة السمراء, رشا, نرمين ... و"غرام"، التي ما أن يزورهم ماجد، حتى تأخذ بهدهدة طفلتها لتنام، ويُسرع زوجها الطيب، لتحضير القهوة السادة التي يحبها الزائر.

تجمع أولئك وهؤلاء قصة حبٍ جارف ونادر، تتخلله الرسائل البوحية، المكالمات

اللاهبة، والمواقعات الداعرة، المتحللة من أي ضابط أو رادع أو رقيب!

إشكالات واختلافات

بعد غلاف وعنوان يفيضان مباشرية وأحادية دلالية، تجافيان روح المسرود، واستهلال لا يشي بأي تعالق وظيفي مع المتن، أو إغناء لمضمونه، سوى التسويغ من طرف خفي، للجرأة الباهظة في عمله، بالاعتماد على أقوال متقدميه في خدمة المعرفة والمجتمع، من أدباء وأساتذة منطق وفلسفة ... يفتتح روايته بـ"الرسالة الأولى":

إنها ليلة الخميس الحادي والعشرين من نيسان، إنها السطور الأولى في أول رسالة أبعثها إليكِ أيتها الرشيقة ذات الأنف إعجازي التكوين، يا امرأة لا أستطيع ذكر اسمها. [ص7]

لئن كان البوح المفتوح، واللغة الحسيّة، كبطلين رئيسين من أبطال دمعة وحيدة، هما في منزلة والدة الإبداع ووليدته فيها. فهما في الوقت نفسه، في غرة ما يُختلف حوله، أو يُشكَّل في أمره من الرواية, ما دفع أحد القرّاء لوصفها: أنها لا تخرج عن كونها سيناريوهات إباحية، تصلح أن تُقدم لموسوعة "غينيس" للأرقام القياسية ! ... ودعا آخر للقول: إنها نصّ سردي رفيع، بما ينتظم في إهابه من إبداع ممتع .. جرأة عالية .. فكر نيّر.. ورسالة تحرر اجتماعي ناهض!

لو أمعنا النظر المعرفي، وأعملنا الفكر المتحرر، في ما حولنا، بين أيدينا، وفي نطاق معلوماتنا، من روائع الأعمال الإبداعية - مسترشدين بمدونات النقد الثقافي والأدبي - لوجدنا أنَّ النسبة الأكبر من موضوعات تلك الروائع، ما كانت تستوطن الحدائق الخلفية لآلام ضمائرنا، وتستبطن محفوظات لا وعينا ولا شعورنا، من المسكوت عنه، والممنوع، والمؤثّم، والمحرّم، في مجتمعاتنا المتخلفة.

وهنا تحدوني الإشارة إلى ناحيتين اثنتين: أولاهما، أنَّ الإبداعات الفارقة، غالباً ما يرفضها (إنْ لم يكفرها) عامة أهل زمانها، وتقدرها حق قدرها الأجيال التالية، كونها سابقة زمانها. وثانيهما، أنَّ أصحاب تلك الإبداعات، هم في الغالب الأعم أناسٌ غير عاديين، إذا ما قيسوا بمقاييس عصرهم، ونسبة لمعاصريهم الذين يوسمونهم بالخروج على العقل والمنطق، بل وعلى الحقيقة. بتعبير آخر يتهمونهم بالجنون.

يقول الأديب المفكر السوري (أدونيس) في تقديمه ديوان "سريال" لـ (أورخان ميسّر): بما أنَّ محتوى اللاشعور مكبوت بقوة الحياة اليومية / الثقافة السائدة. فإنَّ الإبداع الفني نوع من الصراع بين الذات/ الطبيعة، من جهة والثقافة / المجتمع، من جهة ثانية. إنه توكيد للطبيعة الذاتية الداخلية، إزاء الحياة اليومية. وهو إجمالاً، رفض للثقافة السائدة، أي رفض لكل مالا يتلاءم مع المظهر اللاشعوري .. كما يقول في موضع آخر من المقدمة إياها: أنْ نبدع، فنياً، هو، لذلك، أنْ ننفصل عن " الثقافة " السائدة.

للرواية وعليها

لقد أفاد المؤلف في كتابة روايته الراهنة، من خبرته، كصحفي وقاص – كتاجر في ردح من الزمن – ومع ذلك ومن دونه كقارئ ناشط وناقد مُجِدّ، في غير مفصل ومطاف ومقام. حتى خرجت روايته على ما خرجت به، من توليف ومفاضلة وتغليف وتكثيف.

أقول تكثيف، على الرغم مما قد يبدو فيها لأول انطباع، من استرسال واستسهاب وتمدد. إذ اكتفى كثيمة للعمل، بموضوعة العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، على ما لتلك العلاقة من أهمية، عمق, تشابك واتساع. وبما هي حاجة أساس من حاجات المرء، لا بد لها من الإشباع، إنْ بشكل أو بآخر.. ما جعله يتركز على إغناء ثيمته، تفكيراً، دراسة، وإبداعاً. ثم اقتصر في طاقم شخصياتها الرئيسة، على ثلاثة هم: (ماجد) و ((الأختان))، وما بقي من بياعات متعة وصاحبه " الهبش" وسواهم، فإنْهم ليسوا إلا كومبارس المسرحية / القصة / الفيلم / أو هنا الرواية.

ما جعل العمل ككل، من البداية إلى النهاية، أقل تشتتاً بين يديه، وأكثر طواعيةً. يديره كمايسترو وممثل ومخرج، يبقى على الخشبة حتى اللحظة الأخيرة من روايته .. بل والأخيرة من حياته كأحد أبطالها. فهذا هو الروائي الراوي يتنبأ بنهاية حياته، على لسان ماجد، متوقعاً دخول الطفلة (نور) ابنة الجيران عليه، صباح اليوم التالي:

غداً ستقول لي هذا " صحن" طعامك، وحين تجدني مقرفصاً وعيناي ساكنتان وشاخصتان باتجاه الباب الموارب غير قادر على أيّما حركة أو إشارة أم رفّة جفن، ستعود أدراجها بصحن الطعام وتُخبر والدتها بما رأت، وإنْ سمعت صرخة أو شهقة من أمها فستعلم أن لا حلويات بعد الآن، وربما ستنطلق دمعة وحيدة من عينيها. دمعة وحيدة هي التي سأخرج بها من الدنيا، غير أنها دمعة غالية ![ص181]

أما أسلوب الرسائل الذي انتقاه، كآلية أو مسار أو خارطة طريق (بالمصطلح الدارج هذي الأيام).. فقد اختاره بأناة وتؤدة؛ معيداً للأذهان ذكرى غير كاتب ورواية، لقدامى وكبار الكتّاب - بل أفذاذ حملة القلم عربياً وعالمياً، مثل رسائل جبران ومي زيادة، وغسان وغادة السمان, وغيرهم.

ضامناً لنفسه كمؤلف، الوقع الطيب للذكرى على القارئ نفسه ، والتقطيع المريح، الذي يعطيه فرصة لتنفس الصعداء، للمراجعة، للتوقف والمقارنة بين رسالة ورسالة من طرف. ويعفيه تقنياً، كروائي، مغبّة غير نقد ومأخذ، من طرف ثانية. كتكرار هنا وهناك، غالباً ما يحصل في الرواية، ولاسيّما إذا كانت طويلة .. أو ورود صفحة فيها، أقرب للشريط الإخباري والتقرير الصحافي .. وبالتالي كتخريجة استباقية، للبقاء على طبيعة فنيّة واحدة للخطاب الروائي، في سائر أجزائه وحلقاته.

لئن حرص كاتبنا على الإفادة

والاستفادة، من النقاط السابقة، في تكنيك دمعته الوحيدة، مثلما أسلفنا. فربما من جادة حرصه وحذره ذاتهما، يأتيه المحذور، اقله من وجهة نظرنا، المحكومة بشارتي الخصوصية والاحتمال.

ان تركيز الكاتب على العلاقة الجنسية بشكل جذري، وهذا لا يعني قطعاً، عدم استضافة محاور وأحداث جانبية، يقتضيها اكتمال النصاب وسيرورة العمل, مثل جائحة الحرب على سورية والعراق وتداعياتها فقد اضطر للإكثار من اللقاءات.. بالأحرى الدعارات الجنسية، التي ربما أرادها تطريزاً للمتن، فإذا بها تغدو سداه ولحمته!

الأمر الذي، على الرغم من جاذبية البوح المفتوح، وجمالية اللغة الحسية، راكم الضغط على جانب واحد من العمل، على حساب الجوانب الأخرى . فأثقل كاهل العمل ككل وأخل بتوازنه الفني!

حين يأخذ أحدنا على عاتقه، أداء دوره ودور سواه في مطلق نشاط، لسبب أو لغيره، يترتب عليه استقبال نتائج أدائه، على المتلقين، إيجابياً وسلبياً، بما فيه تحميلهم أداءه ذاك، على غير وجه وصواب، بما فيه إعجاب ماجد بالأولاد ذوي العيون الخضر، الذي صرح به غير مرة.

فإلى ما خول به الكاتب شخصه من حق السيطرة كلياً، كخالق، على ما خلق. فقد تسبب في خلخلة انسيابية القارئ مع روايته، وبلبلته حيناً بعد حين. ما لم يعد بمقدور الأخير معه، التثبت من هوية المتكلم:

هل هو الراوي؟..

أيكون الروائي؟..

أم تراه ماجد؟!

أنه عمل إبداعي جريء ورفيع ومائز وجدير بالاحتفاء به والاختلاف فيه.

والتساؤل يدور في فلك، ماهية تلك العلاقة الجدلية، التي تربط أحياناً ما بين الشيء ونقيضه، مثل: السلاح الحربي، كمساعد لحامله، ومعيق له، معاً؟ .. الخمرة بما هي سبب ومساعد لداءٍ ما في معتادها، وبما هي دواء شافٍ له؟.. والخبرة النقدية الفنية، كحيازة ايجابية، وأثرها سلبياً على العمل الابداعي للناقد مؤيد جواد الطلال مجسدةً تمثيلا، في ناقدنا الأديب وروايته ((دمعة وحيدة)) ؟.

*** قاص وشاعر وصحفي سوري**

"الطائر الأخضر": سلطة الواقع، سطوة الفنتازيا

شريف هاشم الزميلي

الإخراج الفني للفنانة نهلة نشأت الشمري، استنفرت فيه الماضي البعيد بدءاً بمساحاته المبصرة، حيث الساعة الرملية، والحاضر الذي يتشبث بالمكان عتبة للخراب، من دون أن يعبأ بالزمن ممثلاً بأشلاء ساعة معاصرة، و قد شفِرتها بما ينذر به المستقبل، حيث ينكفئ نصفها الممزق الذي اتخذ شكل خوذة، على النصف الثاني من الساعة وقد تبعثرت أحشاؤه، بينما تنتصب الساعة الرملية شامخة تواصل دفقها الحيوي لمسيرة الزمن الجميل.

لا بد من الإشارة إلى ما ورد في الآية الثالثة عشرة من سورة الإسراء

"وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه"، والمراد بالطائر في النص الكريم عمل الإنسان. استثمر المؤلف الطائر بعد أن أضفى عليه الخضرة بما تعنيه من نضارة وأمل ليؤسطر عناصر روايته، بدءاً من الطائر الأخضر وقد "حط على شباك غرفة في الطابق الثاني.. في تلك الغرفة سيدة تضع مولودها الأول... لم ينتبه أحد إلى صوت نقرات الطائر على زجاج النافذة، يبدو أنها كانت الإعلان عن خروج الروح الصغيرة... إلى ضياء العالم... تعالت الأصوات مهللة بالقادم الجديد... إنه منذ اليوم (أبو نجم) فعلاً".

يهيمن على مفاصل الرواية، يتابع شخصية نجم لتأثيث ما يصعّد به الأحداث لإغنائها بخلق عوالم يؤسطر بها روايته. "ذات يوم في المدرسة جاءه ليث وأراه بضع عملات معدنية، أدرك نجم من النظرة الأولى أنها أثرية، سألهُ" - من أين حصلت عليها ؟

- هل تعرف التلّ الأقرع الذي يلي بستان السلطاني؟ فوق هذا التل مقبرة قديمة.. استأجرا دراجتين.. ها هو تلّ الأقرع.. توقف ليث.. جثا على ركبته قرب مجموعة من كسور فخاريّة، بدأ يقلّبها مثل خبير.. التفت إلى نجم - جد لك شيئاً تحفر به، بدأ نجم يبحث عن قطعة حديد.. تقدّم بضعة أمتار وعندما التفت لم يجد ليث.. ارتجف قلبه وشعر أن ساقيه على وشك أن تخوناه".

لاستنفار حواس القارئ وهواجسه حدّ إشراكه بنبض شخصياته لإدامة زخم النص، فها هو "الطائر الأخضر" الذي حضر يوم ولادته، يحضر الآن في محنته "بدأ يحوم في السماء.. اقترب من الأرض. صار ينقرها عدّة مرات،

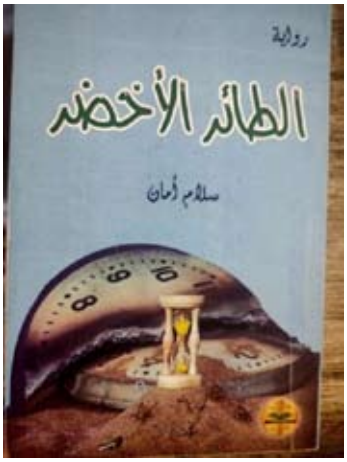
يحاول أن يسحب من داخل التراب ما يشبه خرقة بالية حتى إذا ما أستطاع أن يسحب طرفها.. طار عالياً.. تقدم نجم.. سحبها إنها صرّة من قماش.. فتحها وجد بضع قطع معدنية صدئة.. وتفاحة حقيقية حمراء كأنها قُطفت بالأمس.. في تلك الأثناء ظهر ليث. - ما هذا؟ أنا جائع وأنت تملك تفاحة.. انتزعها من يده. ظل يضحك ويقضم بشهيّة تلك التفاحة.. أخفى نجم القطع المعدنية دون أن يخبر ليث.. ثم عادا الى حيث تركا دراجتيهما".

ثمة تناغم بين نجم وعودة الطائر الأخضر الذي توحّد مع ظله ليشكل توأماً بما للتوائم من تواصل يصل حد الحلول، وها هو ذا يتجاوز سني مراهقته ليغدو له "شارب أسود يمنحه إضافة إلى طوله المميّز مظهراً رجولياً جعله محطّ نظر العديد من زميلاته في المرحلة الثانية من كلية الهندسة".

اعتمد الراوي الصورة لغة في سرده للتعبير عما تعرض له نجم على نحو تلتبس فيه الإثارة بالغموض، عبر سرد، حرص على إيصال مثابات، تدعو القارئ للتواصل معها ومنها النداهة..

ظل البيت خالياً حتى سكنته امرأة مجنونة، كانت تنده على أي طفل بالشارع بأسماء أبناء ذلك البيت سموها (النداهة).. كما ظهرت فجأة اختفت فجأة، ظلوا يقولون إن النداهة ما كانت إلا روح تلك المرأة صاحبة البيت.. ظل نجم يفكر في قصة النداهة وذلك البيت".

ثمة نداهة أخرى في ما يدور في رأس نجم من رغبة في رؤية من أحب "ترى أين أنت يا مريم؟ ظل يتأمل جذع شجرة



ميتة.. فوجئ بصوت والده يحدثه:

هذه الشجرة عمرها أكبر من عمرك.. أدهشني أن براعم خضراء قد نبتت في أسفل ساقها المتخشب.. لم أكن أجرؤ أن أقطعها وثمة جنين ينمو في أحشائها الهامدة".

للشجرة جنينها، ذلك يستدعي الكاتب أن يسرد أجواء ولادة نجم، وبزوغ نجم الطائر الأخضر معاً "ذات يوم جاء طائر ملون.. بنى بين أغصانها عشاً له.. ظل الطائر يحوم حول الشجرة، وعينه على عشه وبيضته.. في تلك الأيام كانت والدتك تنتظر مولودها الأول أنت.. بعد أسابيع رأيت طائراً صغيراً ذا لون أخضر - ثم - اختفى".

يحكم المؤلف سيطرته على مفاتيح عمله الروائي يدفع شخوص الرواية إلى استكمال دورة الحياة، متمثلة بنجم ومريم. "نجم يمتلك احاسيس فنان وقد كانت هي لوحة عمره.. مريم إنسانة قبل

أن تكون أنثى، قال لها وهو ينظر في ذلك البحر الذي تحده شواطئ أجفانها: مريم هل تقبليني زوجاً لكِ".

الشباب مفردة موحية بكل ما فيها من حيوية وتطلع إلى ما في الحياة من مساحات تنتظر أن تزدهر بسواعدهم مناراً وبهجة، غير أن شباب الفصل الرابع من الرواية مختلف جداً بعد أن دقّت طبول الحرب قرر نجم وعن وعي بعدم عدالتها، والا يشارك فيها، لم يكن أمامه إلّا الخروج من العراق بحراً.

في سيرلانكا ها هو ذا نجم، وقد اختار الغربة صفحة أخرى تدفع به صوب المجهول.

"الليل يوغل بقسوة مثل سكين في خاصرة الوقت.. قفز من فراشه كأنه ينفض عنه غبار كابوس مرعب.. (سورايا) جارته الوحيدة مازالت في جلسة تأمل.. ربما هي الآن في مرحلة السمو بالروح، لقد دعته عدة مرات ليشاركها.. " قال لها: لكني بلا روح فبأي شيء سأسمو ؟

- الروح لا نمتلكها، الروح ضيف يحلّ في جسدنا ثم يغادرنا في يوم ما ".

بارع هو الكاتب في الامساك بدفّة النصّ عن طريق زجه بشخصيات تضفي حيوية على ما يجترحه من أحداث غرائبية باستطراده في الحديث مع سورايا..

" أنت لا تعرفين (حسن هويدي). هو جدّ والدتي، هو اليوم أنا.. صِرتُه مذ فارقت الروح، نجم مات، أنا حسن هويدي أعيش في جسد أحد أحفادي، لكن حفيدي يريد استرجاع جسده.. نجم روحه تشظّت عدة مرات.. آخرها عندما وصلته رسالة تخبره بموت مريم ".

ومثلما تشظّت روح نجم تتشظّى مثابات الطائر الأخضر في حوار حميم بين نجم وسورايا، وهي تحاول إعادته إلى شخصه هولا إلى حسن هويدي " - لكنك لم تمت.. هل تذكر قبل أربع سنوات كنتُ في المستشفى أحتضن رأسك المعصوب.. وثلاث إطلاقات اخترقت صدرك.. كنت تلفظ أنفاسك الأخيرة.. تطلّعت إلى السماء.. يومها جاء طائر غريب ذو لون أخضر ظل يتلوى على الأرض كأنه ذبيح، ثم صفق بجناحية وطار، فتحت أنت عينيك.. هذا الطائر هو قرين روحك هكذا نؤمن نحن ".

سورايا كانت المرآة الصافية التي يتواصل نجم معها وكأنّه يحدث نفسه من خلال البوح بما في داخله. "الحرب توقفت في بلادي منذ بضع سنوات.. ماكنت أستطيع أن أعود إلى بيت لا أجد فيه مريم ".

في الحياة غالباً ما تكون الأخبار التي لا تسرّ أسرع في وصولها وفي وقعها وها هو ذا أخوه قيس يجهز على ما تبقى من نجم بكلمات ثلاث "لقد مات أبي".

أدركت سورايا ما لوحدة نجم في تشظّي شخصيته من أثر وشاركتها في ذلك شوكلا التي تزوجها

ومثلما كان الطائر الأخضر والروائي شاهدي عدل على ولادة نجم كان لهما معاً مشهد عاد بالمتلقي إلى لحظة ولادة نجم " هناك في شباك غرفة نجم حيث كانت شوكلا تلد طفلها وقف طائر ذو ريش أخضر، وعندما شرع ذلك الوليد بالصراخ، راح يحدث ولده وقد أسماه راجي – سواء كنت من صلبي أم

لم تكن - أنت ابني ". وهو بهذا يشير إلى حلول شخصية حسن هويدي الذي يشاركه فراشه وينغّص عليه حياته في غربة كانت قاسية ولابد من وضع حد لها بالعودة إلى العراق.

"حين اقتربت الطائرة من الأرض ولاحت ملامح المدينة التفت إلى شوكلا ثم إلى ابنه راجي انظروا، ها هي بغداد".

لم يكن أمام نجم سوى تأمّل ما في الوطن من عتبات تفضى إلى ما في الذاكرة من مثابات علها تخفف ما واجهه من لوعة في الغربة غير أنه لم يجد سوى ما يضيف غربة إلى غربته. "رأى سرب غربان سود يتجه صوب الجسر رأى مريم متشحة بالسواد من بعيد تصرخ فيه اهرب.. ابتعد، المدينة تغرق.. رأى البصرة ناراً ومقابر ".

تلك كانت نبوءة بما يتعرض له نجم من عملية نصب قامت بها امرأة ورجلان سرقوا ما بحوزته من نقود إلى جانب طعنة سكين.. نقلوه إلى المستشفى وعرفوا بالفندق الذي يسكن فيه عن طريق الكارت الذي وجدوه في جيبه فاتصلوا بإدارته ليجتمع شمل العائلة من جديد، لكن في المستشفى هذه المرّة. "بادرهم نجم: لا تخافوا هذا الجرح دين قديم، هذه الأرض لم تشرب من دمي يوم كانت متخمة بدماء أصدقاء لي، أقارب وشباب من هذا الوطن، دمي الذي نزف، كان عفناً، الأرض لا ترحم الجبناء أنا عشت بما يكفي أن تلفظني ذاكرتها بل تتقيأني مثل طعام فاسد".

هل هي صحوة الموت كما يقال يحاول الكاتب تجسيدها عبر ما يشعر به نجم من تأنيب الضمير حين بدأ بتعرية نفسه أمام ولده راجي.

"- أنا ما همّني دمي ولا حياتي أنا مهموم لأنّي مررت بالشوارع وجدت فيها عشرات الأعلام. الولاء لم يعد لهذا الوطن.. الشجرة قالت : لم تؤلمني ضربات الفأس على جذعي بقدر ما آلمني أن مقبض ذلك الفأس من خشبي، الوطن يموت بأيدي أبنائه ".

تبقى الفانتازيا ملح الرواية كما يقول المؤلف، تبرز في شخصية اختفت عند الصفحة الثامنة عشرة تلك شخصية ليث غير أنها ظهرت عند منتصف الصفحة الثمانين بعد المئة وبطريقة غرائبية وأثناء جولة أحبّ نجم أن يتفقّد بها مرابع صباه. "شاهد مجموعة من الأطفال يلعبون كرة القدم نزل من السيارة.. ظل يدقق في وجه أحدهم.. لا يمكن أن ينسى هذه الملامح

- هل والدك اسمه ليث ؟

- كلا أنا ليث.

نعم هو ليث، الصوت، الشكل.. حين سأله نجم :

تتذكر الكنز ومقبرة اليهود؟ ذهبتما معاً إلى تلك المقبرة... وجدتما شيئاً غريباً.

- نعم وجدنا...

- التفاحة، التي أنهت حياتي كإنسان طبيعي "

تلك تفاحة سلامِ لا تفاحة آدم، غير أنه استثمرها في طَرح غرائبي لإدامة زخم تراجيدي في النصّ وَطَرَحَ قيماً على المتلقي أن يستقرئ أبعادها، ليعود الراوي بعدها إلى تقصي إحساس نجم – بعد أن استعاد وعيه من هول ما رآه. "شعر أن هذه الرحلة تأخذه نحو نهايته،

صور كثيرة تقتحم ذاكرته.. ترى كيف هو الأن شارع الوطني ؟ كيف التنومة، وباب الزبير، المعقل والعشار وسوق حنا الشيخ ؟.. كانت المدن والقرى تمر من أمامه مثل أسراب طيور مهاجرة ".

في الفصل الأخير، يكشف الراوي سلام أمان رؤيته الفنية في تنوع مهاراته لإضفاء ما هو فانتازي على ما هو واقعي وبلغة سينمائية موحية.

" وهنت قواه.. فتح الشباك فرأى في السماء طائراً جميلاً أخضر اللون يخفق بجناحيه، وينادي باسمه - نجم.. هيا فقد آن الأوان.. حبيبتك مريم بانتظارك أسرع لم يعد هناك متسع من الوقت. ظهرت مريم ببدلة بيضاء.. قلبه المتعب يتخلى عنه، قواه تخور بينما هو يُلقي آخر نظرة في حياته.. يحاول أن ينطق اسمها.. حرّك شفتيه بلا صوت.. مريم – وقد انتُزعت من قلبه الأخضر آخر ريشة فيه - عندما فتحت الممرضة شباك الغرفة لتهويتها بعد أن تمّ استبدال الشراشف - وجدت على دكّة الشباك شلو طائر أخضر وقد مات على تلك الدكّة".

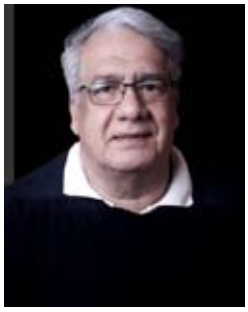
رواية (الطائر الأخضر) إضافة رصينة إلى المكتبة العربية، وللروائي سلام أمان قامته في هذا الميدان عبر تمكنه من أثراء النص، وشخصيات روايته بحيوية السرد وحميمية اللغة وسطوتها، وإن كانت ثمة إضافة فليست سوى أن للكلمة هيبتها.

تبقى الرواية علامة بارزة في السرد العربي عن طريق تقصّي مبدعها مسار أحداثها، وما تطرحه ضمائرها الثلاثة من شفرات إلى جانب الراوي العليم، مما يتدفّق من مخيلة خصبة تستنفر رؤى قادرة على التوصيل والتواصل مع المتلقي عبر أنساق معرفيّة، فضلاً عن مخيال الروائي باقتناص ما هو إنساني في الحياة منهجاً وبوصلة أمينة عبر مفاصل الرواية.

***الطائر الاخضر / رواية : سلام أمان / مؤسسة ثائر العصامي/ بغداد ـ ط 1/ 2021، وكانت رواية الأولى (رماد النبق) قد ترجمت عن مكتبة النهضة العربية، 2018.**

لِمَاذا يا عزيزي؟

ريموند كارفر
ترجمة: ناظم مزهر



عن المؤلف: ريموند كارفر 1938 – 1988، كاتب أمريكي تركّزت أعماله على معاناة البسطاء من الناس، لأنه عانى من الظروف القاسية نفسها. له عدّة أعمال قصصية وشعرية وقد اخترت قصته هذه من مجموعته البِكر (من فضلك، اهدأ رجاءً). القصة عبارة عن جواب لرسالة من شخص مجهول إلى سيدة تخشى فضائح ابنها. ولم يُعرَف في جوابها اسم المُرسَل إليه في افتتاحية القصة المُرسلة بكلمة (سيدي). تاركاً للقارئ أن يخمن لمَنْ أُرسِلت هذه الرسالة في نهاية مفتوحة للقصة.

سيدي العزيز،

أنا مندهشة حقاً من رسالتك التي تسأل فيها عن ولدي. كيف بالله عليك عرفت مكاني؟ لقد انتقلت الى هذا المكان قبل عدة سنين عندما ساءت الأمور كثيراً. لا أحد يعرفني هنا ولستُ خائفة إلا من معرفته لعنواني. كلّما أتطلع في الصحف أهزُّ رأسي غير مُصدقة ما يكتبون عنه وأتساءل؛ أحقا أن هذا الرجل ابني؟! أحقا يقوم بكل هذه الأشياء؟!

كان ولداً طيبا لولا ذلك الهيجان والكذب المتأصلان في نفسه. لستُ مَعنية بتوضيح الأسباب لكن كانت البداية ذات يوم صيفي هو الرابع من تموز عندما اختفت قطتنا "ترودي" طوال المساء ونهار اليوم التالي. لكن جارتنا في الخلف السيدة كووبر جاءت في مساء اليوم التالي لتقول ان القطة "ترودي" وصلت الى حديقة منزلها الخلفية وهي تزحف مقطعة الأوصال وماتت. وقد قام السيد كووبر بدفنها.

مقطعة الأوصال؟ ماذا تقصدين يا سيدة كووبر؟

لقد شاهد زوجي السيد كووبر صبيين يضعان مفرقعات نارية في أذنيّ القطة "ترودي" وفي مكان آخر من جسمها، تعرفينه. حاول زوجي القبض عليهما، لكن هربا.

جارتي العزيزة، من يستطيع فعل هذا العمل الوحشي؟ هل عرف السيد كووبر الصبيين؟

لم يعرف الصبي الثاني لكنه يعتقد أن الأول هو ابنك الذي هرب متجها نحو داركما.

هَززتُ رأسي مستنكرة. كلا، هيهات أن يقدم ابني على فعل مثل هذه الفظاعة! لأنه يحب "ترودي" وترودي تسكن معنا منذ سنين. كلا ليس ابني مَن يفعل هذا كما تظنين يا سيدة كووبر.

في ذلك المساء نفسه أخبرته عن اختفاء القطة، بدا لي وكأن الخبر صَعقه، وقال لا بد لي من إعلان مكافأة مالية لمن يعثر عليها. وراح يطبع إعلانا يريد نشره في لوحة إعلانات المدرسة. لكنه في ذلك المساء وهو ذاهب الى غرفته قال لي لا تزعجي نفسك كثيرا لأن القطة تقدم بها العمر؛ عمرها سبع سنين؛ ولو حسبنا عمرها بعمر الإنسان، ستصبح في السبعين من عمرها.

كان يذهب للعمل في بورصة هارتلي عصر كل يوم سبت. صديقة لي اسمها (بَتي ولِكس) تعمل هناك أيضاً أرشدتني لهذا العمل، وقالت إنها ستوصي بتشغيله. ولما عَرضتُ عليه العمل قال جيد من الصعب هذه الأيام أن يحصل الشباب على فرصة عمل.

حين عاد ذات مساء ومعه أول صك من أجوره، أعددتُ عشاءه المفضل. ها قد أصبحت رجل البيت ياولدي، واحتضنته بين ذراعي. كم أنا فخورة بك! كم سحبت؟ ثمانين دولاراً. لا أكاد أصدق من شدة فرحتي بك يا ولدي! قال أنا جائع هيا لنتناول العشاء. كانت فرحتي كبيرة به، لكن المبلغ أكثر من توقعاتي.

بينما كنت أكوي ملابسه وجدت في أحد جيوبه إيصالاً باستلام 28 دولار، وليس 80 كما قال. أمّا لِمَ لَمْ يقلْ الحقيقة، هذا ما لَمْ أجد له تفسيرا.

لو كنت سألتُه أين ذهبتَ البارحة يا عزيزي؟ لقَالَ إلى احد المعارض ثم أكتشفُ لاحقاً إنه ذهب الى مدرسة تعليم الرقص أو خرج مع صديق في السيارة، وسأقول لنفسي ما الفرق اذاً ولِمَ لَمْ يَكنْ صادقاً ليس هناك من داعٍ للكذب على الأم.

أتذكر ذات يوم قال إنه سيذهب في سفرة ميدانية للمدرسة. سألته حين عاد ما الذي رأيته في سفرتكم يا عزيزي؟ رفع كتفيّه بلا مبالاة وقال أبداً، مجرد تضاريس أرضية وصخور بركانية ورماد وأرونا صحراء قاحلة قالوا إنها كانت بحيرة قبل ملايين السنين. كانت عيناه في عينيّ وهو يتكلم بكل ثقة. وفي اليوم التالي وصلني إشعار من المدرسة يطلبون مني الموافقة على ذهابه في تلك السفرة الميدانية.

وقبل نهاية دراسته الثانوية بقليل، اشترى سيارة ولَمْ يعد يتواجد في البيت كثيراً. كنت قلقة على درجاته الامتحانية. ضحك فقط. أرجو أن تعلم يا سيدي، لقد كان طالباً متميزاً .

بعد ذلك أشترى بندقية صيد وسكين.

كرِهتُ أن أرى مثل هذه الأشياء في البيتَ وأخبرته بذلك فضحك كعادته؛ كانت ضحكته جاهزة دائما. قال لا تقلقي، سأضع البندقية والسكين في الصندوق الخلفي للسيارة، حيث يكونا بمتناول اليد عند الحاجة.

وذات ليلة سبت لم يعد إلى البيت وقد استبدّ بي القَلق إلى اقصى حدوده.

عاد في الساعة العاشرة من صباح اليوم التالي وطلب أن أعدَّ له الفطور، قال إنه ذهبَ للصيد مع صديق له واعتذر عن تأخره طوال الليل لأنهما ابتعدا كثيرا ولم يكن بإمكانهما العودة. لقد بدا لي غريباً. كان متوتراً.

أين ذهبتما؟

وصلنا إلى منطقة ويناز ولدينا بعض الإطلاقات النارية.

من كان معك يا عزيزي؟

فريد.

فريد؟

حملق بي ولم أقل له شيئا آخر.

وفي يوم الأحد التالي تسللت على أطراف قدميَّ إلى غرفته كي أجد مفاتيح سيارته. كان قد وعدني مساء أمس أن يجلب في طريق عودته ما نحتاجه لفطور صباح الغد فاعتقدت إنه ربّما نسى ما جلبه في صندوق السيارة. رأيت حذاءه تحت السرير عليها آثار طين ورمل. فتح عينيه.

إبني عزيزي ما الذي جرى لحذائيك ؟ طين ورمل! أنظر إليهما .

لقد نفد الوقود من سيارتي وتوجب عليَّ أن أمشي كي أجد أقرب محطة بنزين. ثم نهض وقال:

ما الذي تريدين؟

أنا أمك.

بينما كان في الحمام أخذت مفاتيح سيارته. فتحت صندوق سيارته ولم اجد ما وعدني به من فطور الصباح؛ إنما رأيت بندقية الصيد والسكين ورأيت قميصه مُكوراً وحين نَفضته وجدته ملطخا بالدماء ومبللاً. تركته في السيارة وأغلقت باب الصندوق. عدت إلى البيت ورأيته ينظر من النافذة. فتح باب غرفته وقال: نسيت أن أقول لكِ أنني نزفت من أنفي. لا أعرف إن كان ينفع غسله أو ترميه. وابتسم.

وبعد أيام سألته ما إذا كانت الأمور في عمله على ما يرام. جيدة. وقال قد حصلت على علاوة.

وحين التقيت بصديقتي (بِتي ولكس) قالت نحن جميعا في بورصة هارتلي آسفون لأنه ترك العمل. كان الجميع يحبه.

بعد ليلتيّن من ذلك، لم أستطع النوم. كنت احدق في السقف عندما سمعت محرك سيارته يتوقف، وسمعت حركة يده في مفتاح باب المطبخ ثم توجه الى غرفته وأغلق الباب. نهضت، كنت أرى الضوء من تحت الباب، طرقت وفتحته؛ هل تحب يا عزيزي أن أحضر لك قدح شاي ساخن؛ لَم أستطع النوم. كان منحنيا على خزانة ملابسه فصفقَ بابها بعنف وصاح بي أخرجي من هنا لقد تحملت كثيرا من تجسسك. عدتُ الى غرفتي وأنا أتوسد روحي لكي أنام. لقد حَطّم هذا الولد قلبي في تلك الليلة.

وفي صباح اليوم التالي خَرجَ مبكراً دون أن يتركَ لي فرصة رؤيتِه. حسناً إذاً، من الآن فصاعداً سأعتبره مجردَ نَزيل مالم يُحسّن أخلاقَه. لم أعد أحتمل. كان يجب عليه الاعتذار إن كان يريد العيش معي تحت سقف واحد.

ذات مساء عدتُ ووجدتُ انه قد أكمل عشاءه. قال كيف حالكِ اليوم وهو يساعدني في خلع معطفي. قلت له أنني لَمْ أنَمْ البارحة k ولا أريد أن اضخم الأمور ولستُ أحاول أن أجعلك تشعر بالذنب لكنني لست معتادة على أن يحدثني إبني بهذه الطريقة.

سأريكِ شيئاً، قال لي، وأراني مقالته التي كتبها لدرس الوطنية وهي المقالة التي حصّل عليها جائزة يوم تخرجه من الثانوية وقد تناول فيها العلاقة بين مجلس الشيوخ والمحكمة الاتحادية العليا. حاولت قراءتها ثم وجدت الفرصة المناسبة لأقول له. اسمع يا عزيزي، أريد أن أُكلمكَ؛ أنت تعرف إنه من الصعب عليّ هذه الأيام أن أربي ابناً في مثل ظرفنا الخاص نحن الاثنين لعدم وجود رب للأسرة نستطيع استشارته في اتخاذ قرار عند الحاجة. ستكون أنت

رجل البيت لكنني مازلت القيّمة عليك، ولديَّ حقوقي الشرعية في واجب إطاعتي، ولقد حاولت أن أكون عادلة وصادقة في معاملتي لك. كل ما أريده يا عزيزي الآن الحقيقة وليست غيرها. تنهدتُ وقلت له اسمع، افترض كان لديك ابنا كُلّما سألته أين كان ومع مَنْ وماذا يحصل الآن، ولَمْ يقل لك الحقيقة أبداً أبداً. مثلاً لو سألته فيما إذا كان الجو ممطرا وقال لك كلا الجو جميل و مشمس. ولنفترض أن ابنك ضحك في قرارة نفسه ووجدك قد هرمت وخرفت إلى درجة إنك لم تلاحظ ملابسه المبتلة. وتسأل نفسك لِأي سبب يكذبُ الولد إذن. وما الذي يجنيه من الكذب. لقد سألتُ نفسي يا سيدي مراراً وتكراراً السؤال نفسه ولم أجد جواباً.

لَم يَقلْ شيئا بَل ظل يحملق بعينيه، ثم اجتازني وقال سأريك السبب. صحتُ به أَطعني أَطعني يا ولد. فقال لي هذا أحد الأسباب التي سألتِ عنها.

أسرعت نحو غرفتي وأقفلت الباب على نفسي. وفي تلك الليلة حزم ما يحتاج إليه ورحل.

سيدي، تصدق أم لم تصدق لم ألتقِ به مرة أخرى بعد تلك الليلة.

لكن رأيته في حفلة التخرج عن بُعد وسط الزحام. كنت جالسة بين الحضور وأنا أشاهد تسلمه شهادة الدبلوم وجائزة البحث. ثم سمعته يلقي كلمته وصفقت له مثل بقية الحضور.

عدت الى البيت في تلك الليلة.

ولم أرَه مرة أخرى

لكنني شاهدته على شاشة التلفزيون وشاهدت صوره المنشورة في الصحف.

وعرفت إنه التحق بمشاة البحرية ثم سمعت من أحد الأشخاص إنه تسرح وعاد إلى الدراسة في الكلية شرق البلاد ثم تزوج ودخل عالم السياسة. وبدأ اسمه يظهر في الصحف. عثرت على عنوانه ورحت أبعث إليه رسالة كل بضعة أشهر، لكنني لم أتلقَ منه جواباً. وقد فاز بانتخابات منصب حاكم الولاية وأصبح مشهوراً.

عند ذاك فقط بدأ القلق يساورني.

وباتت المخاوف تزدحم في نفسي، طبعاً لهذا توقفت عن الكتابة إليه على أمل أن أجعله يظن أنني مُتُّ. انتقلت إلى هنا وطلبت سكناً بلا رقم تسلسلي، وكان علي أن أغير إسمي. فإن كنت يا سيدي رجلا صاحب نفوذ، لن يصعب عليك أن تجد الشخص الذي تريد.

كان من المفترض أن أكون فخورة به، لكنني كنت خائفة. لقد رأيت الأسبوع الماضي سيارة تقف في الشارع وثمة من رجل في الداخل كان يراقبني. تراجعت وأقفلت الباب. قبل أيام قلائل من هذا الحدث كنت قد تلقيت مكالمة هاتفية وأنا مستلقية على السرير وظل الهاتف يرن ويرن، ثم رفعت السماعة ولم أسمع رداً.

سيدي، أنا امرأة قد تقدم بي العمر ويحق لي أن أكون أكثر الأمهات فخراً بولدي لكنني خائفة. لا أعرف كيف أعبر عن شكري وامتناني لمراسلتك لي.

وأريد أن أسألك كيف عثرت على إسمي ومكان إقامتي؟ كنت أدعو في صلاتي من أجل أن لا يجدني أحد، لكنك وجدتني! لماذا رجاءً؟.

توقيع:

مُخلصة.

مختارات من الشعر المجري

ترجمة : اعتقال الطائي*
بودابست/ خاص

كيف كانت ؟

للشاعر المجري: جولا يوهاس×

كيف كانت شقرتها، لم أعد أعرف بعد،
لكني أعرف، أن الحقول شقراء،
إنْ أتى الصيف المصفرّ بسنابل وافرة،
وبشقرته هذه أحسُّها من جديد.
كيف كانت زرقة عينيها، لم أعد أعرف بعد،
ولكن إذا أشرقت سماوات الخريف،
عند وداع الوهن الأيلولي،
أستغرق في لون عينيها.
كيف كان تماوج حرير صوتها، لم أعد أعرف بعد،
ولكن إذا تنهد الحقل، في مقتبل الربيع،
أُحس صوت «آنّا « الدافئ ينادي
من الربيع، الذي صار بعيدا كالسماء.

وُلد الشاعر المجري (جولا يوهاس) في عام 1883 في مدينة سَجَدْ لعائلة كاثوليكية متدينة. كان يستعد ليصبح قسا، لكنه انتقل إلى بودابست ليدخل الجامعة ويتخصص باللغة المجرية واللاتينية. وهناك تعرف على أهم الشعراء. في السادسة عشر من عمره نشر أشعاره بعنوان « يوميات سَجَدْية «. بعد إنهائه الجامعة، يحصل على وظيفة مدرس في «ماراماروشِ سِجَت». كانت الحياة بالنسبة له في تلك المدينة الصغيرة بمثابة المقبرة، ولم يلق شعره أي صدىً هناك، فيبدأ مرضه العصبي، لذا تدفعه مرارته إلى محاولة الانتحار. صدرت أول مجموعة شعرية له في عام 1907. ولحسن حظه ينتقل

إلى مدينة نويج فاراد حيث كانت تشع بها الحياة الثقافية والتي كان لها أثر كبير عليه. ويتعرف هناك على ينبوع إلهام قصائد الحب لديه وهي الممثلة «آنّا شارفاري». إن « أشعار- آنّا « هي قصائد توق وحب بلا أمل، ينال الشاعر من خلالها شعبية كبيرة.

يعاني الشاعر مدى حياته من مرض عصبي: يُعالَج ولمرات عدة في مصح الأمراض العصبية. ومنذ العام 1919 يعيش في مدينته سجد بعد أن حصل على وظيفة صحفي، وكان ناجحا جدا. كان يبدو وكأنه شفي تماما من مرضه فيصبح مديرا للمسرح. تجذبه حركة الاشتراكيين الديمقراطيين، ويتعاطف مع العمال.

إن الحياة الثقافية الزاخرة التي طوقته، لم تنقذه من وحدته، وكان عزاؤه الوحيد أمام إحباط الثورة والمشاكل الاجتماعية هو الشعر المنبعث كصوت ناعم متناغم وقريب من الروح. قصائده عن الطبيعة أشبه بلوحات المدرسة الانطباعية. يرسم بالكلمة سهل المجر بكل ألوانه. لكنه لم يجد في كل ذلك معنىً للحياة ، فالمرض العصبي الذي صاحبه كان يتفاقم مفضيا إلى كآبة حادة. لم يلمس السعادة في حياته الخاصة أبدا. ومنذ فتوته أراد أن يهرب من الحياة. لم يصده عن ذلك حتى نجاحه الأدبي.

كان جولا يوهاس شاعر الأسى.. وأخيرا نجح هذه المرة في قتل نفسه.

لليلة واحدة فقط

للشاعر المجري: كيزا جوني

ابعثوهم لليلة واحدة فقط:

المخربين، مدعي البطولة.

لليلة واحدة فقط:

من في الأعالي يعلنون، بأننا- لا ننسى.

عندما تعزف آلة الموت فوقنا.

عندما تفيق بذرة الغيم الخفية،

ويتطاير السنونو- الرصاص القاتل

متبعثرا.

ابعثوهم لليلة واحدة فقط:

طالبي الكِسرة وقت كسر الدعامة الكبرى

لليلة واحدة فقط:

عندما تبدأ القنبلة تُصمُّ بزعيقها الآذان

وتئن الأرض الدامية، كما لو قُطعت أحشاؤها،

عندما يشع ضوء الرصاص المتفجر،

وينبثق ماء «فيستولا» الدامي الكهل،

ابعثوهم لليلة واحدة فقط:

البخلاء حاسبي ربا كل قرش.

لليلة واحدة فقط:

عندما تتأجج القنبلة- البركان في الوسط

ويدور الرجل هكذا، كورقة الشجرة،
وحينما يتفتت على الأرض، أوه تفتتا مروّعا،
لا شيء من محارب متورد جميل،
غير هيكل عظمي أسود.
ابعثوهم لليلة واحدة فقط:
الجاحدين، المضاربين.
لليلة واحدة فقط:
عندما تنفتح حنجرة الجحيم الملتهبة،
ودم يسيل على الأرض، دم يقطر من الشجرة،
عندما تئن أسمال الخيمة في الريح،
والجندي المحتضر يتأوه: ابني.. زوجتي..
ابعثوهم لليلة واحدة فقط:
محبي الوطن، النابحين بألسنة طويلة.
لليلة واحدة فقط:
عندما يسطع ضوء النجمة العامي،
فلينظروا وجوههم في مرآة نهر- سان،
عندما يتدفق الدم المجري موجا متبخرا،
فليصرخوا باكين: الهي، لا مزيد،
ابعثوهم لليلة واحدة فقط:
كي يتذكروا آلام مخاض أمهاتهم،
لليلة واحدة فقط:
كيف سيختبئون ببعضهم، مرتعبين، مبتردين،
كيف سيترنح الجميع ـ الجميع، كي يستغفر،
كيف سيمزق القميص كي يلطم صدره،
كيف سيصرخ باكيا: يا مسيحي ماذا بعد!
يا مسيحي ماذا بعد! اخوتي ماذا اعطي
ثمنا للدم كي ابقى أنا!
كيف سيقسم الجميع،
وبكبرياء الجاحد الذي لم يعرف أبداً،
كيف يدعو المسيح، كيف سيدعو الرب:
لا مزيد ضد دمي المجري، أبداً ـ أبدا!
...ابعثوهم لليلة واحدة فقط.

ولد الشاعر (كيزا جوني) في قرية جون عام 1884.. عاش في مدينة شوبرون منذ العام 1902 حيث درس التعاليم الدينية. في 1910 عمل صحفيا. وكان متأثرا بشعر الشاعر أندرة آدي. في عام 1914 التحق بالخدمة العسكرية، بعد أن عرف الحرب في بدايتها. لكن الشاعر سرعان ما واجه الحرب ووقف لمجابهتها.. وصار مناديا للسلام.. فكتب قصائد كثيرة ضد الحرب أشهرها القصيدة المترجمة ضمن المختارات ـ لليلة واحدة فقط ـ. وفي العام 1915 سقط أسيرا، ومات في المعسكر مصابا بمرض التيفوئيد في العام 1917.

*** اعتقال الطائي/ روائية ومترجمة عراقية تقيم حاليا في بودابست ـ المجر، عرفت بتقديمها البرنامج التلفزيوني المعروف (السينما والناس).**

مطبوعات وصلتنا :

• الدكتور كاظم حبيب – الانتفاضة التشرينية 2019 في العراق (العوامل والقوى المفجرة لها وأهدافها واتجاهات تطورها) - دار الرواد المزدهرة ، بغداد 2021.
• أ.د. إبراهيم إسماعيل – هكذا رأيتُ الأشياء- دار الرواد المزدهرة ، بغداد 2021
• اناند غوبال – من ثورة الياسمين الى انتفاضة تشرين ترجمة قصي الصافي - دار الرواد المزدهرة ،بغداد 2021.
• روجر كيران وتومسان كين – خيانة الاشتراكية ماوراء انهيار الاتحاد السوفيتي ، ترجمة مازن الحسيني- دار الرواد المزدهرة ، بغداد 2021.
• جاسم محمد علي الساعدي -الماركسية وأشكال الوعي العربي - دار الرواد المزدهرة، بغداد 2021.
• جاسم محمد علي الساعدي – الغجر شرخ في ذاكرة الزمن- دار الرواد المزدهرة ، بغداد 2021.
• موفق جواد الطائي – معمار في الأهوار – دار الرواد الزدهرة ، بغداد 2020.
• محمد حياوي- خان الشابندر (رواية) الطبعة الرابعة - دار الرواد المزدهرة، بغداد 2020.
• موفق جواد الطائي – بغداد جنة ... مع وقف التنفيذ - منشورات دار الرواد المزدهرة، بغداد 2019.