# ناهض حتّر

## دراسات في

# فلسفة حركة التحرر الوطني

- **دراسات في فلسفة حركة التحرر الوطني**
- **ناهض حتر**/ كاتب من الأردن
- الطبعة الأولى 2006

حقوق النشر والتوزيع محفوظة:

دار ورد للنشر والتوزيع
Tele.: 00962 6 5606263 fax: 5606362
P.O.Box: 927651 Amman 11190 Jordan
E-mail: wardbooksjo@yahoo.com

- التدقيق: **جعفر العقيلي**
- تصميم الغلاف: **غسّان أبولبن**
- الصف والإخراج الفني: النسبة الذهبية للتصميم/5521177 / بشار قرمش، محمد المجالي
- رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر 1438 / 5 / 2006
- رقم الايداع لدى دائرة المكتبات الوطنية 1804 / 7 / 2006

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأيّ شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبَق من الناشر.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced. stored in a retrieval system. or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

# ناهض حتّر

## دراسات في

# فلسفة حركة التحرر الوطني

# تقديم

يشتمل هذا الكتاب على أربع دراسات، هي، حسب التسلسل الزمني لصدورها:

١- التراث والغرب والثورة - في نقد حسن حنفي (١٩٨٤).

٢- مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني (١٩٨٧).

٣- مستقبل الماركسية العربية (١٩٩٢).

٤- حول أولوية السياسة ومعناها (٢٠٠١).

وأنا أنشرها (عكس الترتيب الزمني أعلاه) اليوم (٢٠٠٦) بين دفّتي كتاب واحد، لأنها ما تزال، في رأيي على الأقل، تستأهل عناء القراءة لما تضمنته من جهد فكري وتأريخي. وهي -على نحو ما- مترابطة من حيث كونها، جميعاً، دراسات في فلسفة حركة التحرر الوطني، من وجهة النظر الماركسية.

وعلى الرغم من أنني ما زلت أتبنى الأجزاء الرئيسية من الدراسات الثلاث الأولى،هنا، فإنني لا أقدمها في الوقت الحاضر، بوصفها مداخلات سياسيّة؛ إذ إنني انتقلت، خلال عقد الهزيمة في التسعينيات، من استراتيجية اليسار الثوري، إلى استراتيجية دفاعية (توضّحها الدراسة الرابعة) هي استراتيجية اليسار الاجتماعي، في سياق نشاط نظري وسياسي لتكوين قوة سياسية ديناميكية قادرة على الدفاع عن مصالح الفئات الشعبيّة التي تنسحق، بلا معين، تحت نير اندفاع أيديولوجية وآليات السوق الرأسمالية المعولمة التي تحطم الدول والمجتمعات، وتحيل الأغلبيات إلى فائض سكاني مهمَّش كلياً.

إن شطب الدور الاقتصادي - الاجتماعي - التقليدي للدولة القديمة، وخصخصة القطاع العام، الإنتاجي والخدمي،

وإخضاع المجتمعات المتخلفة إلى إعادة هيكلة شاملة هدفها تحقيق مصالح الأقلية الكمبرادورية المدعومة من قبل الاستعمار الأميركي، وهمجيته العسكرية؛ إن كل ذلك، في إطار موازين القوى المحلية والإقليمية والدولية، دفع باليساريين إلى موقفين، يتمثل أولهما بالاستسلام أمام الهجمة، والتسليم بالأيديولوجية الليبرالية؛ ويتمثل ثانيهما في الالتحاق بالمعارضة الثقافويّة للخط الإسلاموي - القوموي الذي يقر، هو الآخر، بالليبرالية الاقتصادية، لكنه يناوئ الهجمة السياسية والثقافية الأميركية، ويستخدم صناديق الاقتراع و"الإرهاب" معاً، في مسعى لنيل اعتراف "الامبراطورية" الأميركية، بجدارة الإسلاميين في إدارة التخلّف في العالمين العربي والإسلامي.

في مقابل هذين الموقفين، بحثت، دائماً، عن خط ثالث ينطلق من الالتزام باستراتيجية وطنية وديمقراطية - اجتماعية وتقدّمية في الآن نفسه، هي، في رأيي، استراتيجية اليسار الاجتماعي، القادرة على تنظيم الدفاع الشعبي ضد الهجمة الاستعمارية الجديدة في مستوياتها المختلفة. وتنظر هذه الاستراتيجية إلى الديمقراطية، لا بوصفها عملية انتخابية وإعلاميّة هدفها تشريع واستقرار وتكييف الهيمنة الاستعمارية - الكمبرادورية على المجتمعات العربية والإسلامية، ولكن بوصفها آلية للتسويات الاجتماعية، وإعادة استقطاب أوسع الفئات الاجتماعية الوطنية، إلى المشاركة السياسيّة، وتنظيم التحالفات، للدفاع عن مصالحها ووعيها ومستقبلها.

***

يمكن قراءة الدراسات المنشورة في هذا الكتاب، بوصفها علامات في السيرة الفكرية - السياسية للمؤلف، في سياق النشاط الفكري للتيار الماركسي الثوري الأردني الذي سعى -ربما متأخراً- إلى بناء رؤاه وقدراته التنظيمية بين نهاية السبعينيات وأوائل التسعينيات، قبل أن تحل الهزيمة به، وبالمنظورات اليسارية التقليدية، في عقد التسعينيات المشؤوم، والذي تشارف، الآن، ظواهره على نهايتها، مؤذنةً بانطلاق الحركة اليسارية العالمية من جديد، في سلسلة من التحولات السياسية التي نشهدها في أميركا اللاتينية وأوروبا، من دون أن تكون منبتة الصلة عن تضافر مظاهر التغيير الاستراتيجي على النطاق العالمي، والتي تتمثل، من دون حصر، في الصعود الدراماتيكي للصين والهند وروسيا، وكذلك، وبصورة لافتة، في فشل المشروع الأميركي في العراق، في مواجهة مقاومة بطولية متعددة المستويات، أظهرت، بالملموس، حدود القوة الأميركية، وعجزها الهيكلي عن تنفيذ مشروع "المحافظين الجدد" لبناء امبراطورية عالمية مستقرة، كانت الأمل الوحيد لواشنطن في الحفاظ على الهيمنة الأميركية، الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، على العالم.

إلا أن استعادة استراتيجية اليسارية الثورية -في صورتها التقليدية- لم تعد ذات مغزى فكري أو عملي، الآن؛ فالثورة الاشتراكية المقبلة، لم تعد ممكنة على شكل انقطاع دراماتيكي في بلد واحد -حتى لو كان كبيراً ومركزياً- بل ستكون، على الأرجح، نتاج تراكمات على الصعيد العالمي.

ولذلك، فإن استراتيجية اليسار الاجتماعي، ستظل إلى أمد ليس قصيراً، هي الأكثر نجاعة في المساهمة في توطيد المواقع الدفاعية للشعوب، وتكوين قوى الهجوم الاستراتيجي العالمي القادم ضد الرأسمالية التي شاخت فعلاً، ولم يبق أمام البشرية سوى الخلاص منها، أو القبول بالانحلال التاريخي للحضارة الإنسانية.

***

وأعود إلى السياقات التي كتبت فيها هذه الدراسات، فربما كان إبراز بعض معالمها ذا أهمية من وجهة نظر تأريخية.

في العام ١٩٧٧، كنت طالباً في السنة الأولى في قسم الفلسفة والاجتماع في الجامعة الأردنية، حين كانت الماركسية، بتلاوينها، هي الاتجاه الفكري الأكثر انتشاراً بين الطلبة الطليعيين. أما في ميادين العمل الطلابي في الجامعة، فقد كانت المنظمات اليسارية -وفي مقدمتها الحزب الشيوعي الأردني- هي التي تستأثر بالهيمنة السياسيّة.

كان الطلاب اليساريون -وكنت واحداً منهم- يسيطرون، تماماً، على الحركة الطلابية، ويفعّلونها، وينظمون مطالبها ومظاهراتها واعتصاماتها، في حين كان التيار الإسلامي -المقتصر، إذ ذاك، على الإخوان المسلمين وحزب التحرير- تياراً هامشياً. وبينما كان الطلاب اليساريون يحشدون الآلاف في مسيرات واعتصامات - تركز، غالباً، على مطالب إصلاحية وطلابية، أو متصلة بدعم سياسات منظمة التحرير الفلسطينية في نزاعها مع النظام الأردني، آنذاك، على تمثيل المقعد الفلسطيني في المفاوضات مع إسرائيل - كان الإسلاميون

غير قادرين على حشد سوى العشرات -وأحياناً المئات- في مسيرات معادية للشيوعية والقومية العربية والنصارى!

كنا ننظر إلى الإخوان المسلمين باعتبارهم "عصابات" متعاونة مع الأجهزة الامنية، وتنفذ أوامرها الشرطية، وكعملاء للأميركيين.

في تلك الأجواء، وقع الانقلاب الشيوعي في أفغانستان (١٩٧٨)، وقد أدى ذلك إلى تفاعلات مفصلية.

- فلقد اعتَبَرَ تيارٌ في الحزب الشيوعي الأردني، أن نجاح حزب شيوعي صغير -كالحزب الأفغاني- في الاستيلاء على السلطة، في بلد متخلّف وعشائري، دليلاً حيّاً على إمكانية الانسلاخ عن البرامج الإصلاحية (داخلياً)، وكذلك، تجاوز "مركزية" المهمات التي تطرحها منظمة التحرير الفلسطينية، على "الساحة الأردنية"، نحو التفاعل مع برنامج ثوري وأردني؛

- بالمقابل، فإن بدء التعاون بين الأميركيين والإسلاميين حول أفغانستان، أمدَّ الإسلاميين بمحرّك قوي للتوسع والنشاط.

ومع انتصار الخط الإسلامي في الثورة الإيرانية (١٩٧٩)، اكتسب التيار الإسلامي الأردني، مواقع جديدة، واجتذب الجماهير إلى صفوفه على نطاق بدأ يتسع، بصورة غير مسبوقة.

***

شن الشيوعيون العرب، هجوماً أيديولوجياً مكثفاً حول مسألة التراث، في مسعى له مغزى سياسي واضح، لمعالجة القضية التي طرحت نفسها بقوة على الساحة، ألا وهي مسألة الإسلام ودوره السياسي الحاضر.. لقد أراد الشيوعيون العرب تملّك التراث

الديني والحضاري الإسلامي من خلال دراسته ونقده، ونزع هذا السلاح من أيدي الإسلاميين. وقد استمر هذا السجال، خلال عقد الثمانينيات كلّه. وفي هذا الإطار، كتبت أطروحتي الجامعية حول المفكر المصري حسن حنفي، الذي سعى إلى تجنيد الفلسفة الحديثة لتدعيم التيار السلفي في مشروع فكري مضاد للماركسية.

وفي لبنان، كان المفكر (الشهيد) مهدي عامل، يخوض معركة فكرية عنيفة ضد الاتجاهات الإصلاحية في الأحزاب الشيوعية العربية، داعياً إياها إلى الانطلاق نحو برنامج الاستيلاء على السلطة. ومع أنه لم يأت، في أيٍّ من كتاباته، على الدعم السوفياتي، فقد كان حاضراً في خلفية تفكيره أن وجود الاتحاد السوفياتي، كقوة عظمى عالمية، يمثل راعياً محتملاً لاستراتيجية الاستيلاء على السلطة من قبل حزب شيوعي صغير في بلد صغير.

وقد تبنيتُ وجهة نظر مهدي عامل، وعالجت أطروحته في نقاشات وكتابات، من بينها دراستي الشاملة عن أطروحته تلك، والمنشورة في هذا الكتاب.

في العام ١٩٩١، انهار الاتحاد السوفياتي، وبانهياره، سقط السياق التاريخي للتفكير الثوري، سواء ألجهة تملّك تراث الإسلام من قبل الشيوعيين، أم لجهة حفز الشيوعيين لبلورة برنامج الاستيلاء على السلطة.

كانت لحظة قاسية، لحظة مراجعة لتاريخ الحركة الشيوعية العربية، أسهمت فيها بدراستي "مستقبل الماركسية العربية"، والتي كانت بمثابة تصفية حساب مع المنظورات السائدة حتى انهيار بلد الاشتراكية العظيم.

في عقد التسعينيات، حين عمّت الهزيمة وتعمّقت، تفرق الشيوعيون إلى جبتهين؛ ليبرالية -وصل بعضها إلى التعاون الصريح مع الأميركيين، مثلما حدث في العراق لاحقاً-، وإسلاموية - قوموية، احتمت وتماهت بالمدّ الإسلامي، وكان لا بد من التفكير بخط ثالث.. هو خط اليسار الاجتماعي.

ما زلت أؤمن بالنقاط الأساسية في نقدي للسلفي المجدِّد حسن حنفي، ولكنني أعتقد أنه أصبح اليوم، من الناحية السياسية، حليفاً منوِّراً في مواجهة سلفية ظلامية إرهابيّة، هي التي تمسك بزمام المبادرة الفكرية والسياسية في العالم العربي الآن.

أما الأفكار الأساسية لدى مهدي عامل، فهي ما تزال -عندي- تحتفظ بالكثير من الصدقية، لكن بالطبع، فإن هدف القيام بثورة اشتراكية في بلد صغير، لم يعد جدّياً.

كذلك، فإني ما زلت عند النقاط الرئيسية في معالجتي لمسألة انهيار الاتحاد السوفياتي، وبصورة خاصة لمحاولتي التأريخَ النقدي للماركسية العربية، إلاّ أنني، بالطبع، أبحث منذ وقت، وما زلت، عن آفاق جديدة، لكنها تنطلق حتماً من الخندق نفسه؛ خندق حركة التحرر الوطني والاجتماعي والثقافي، في بلادنا. ففي التجديد الإبداعي لهذه الحركة، يظل هنالك الأملُ الوحيد لنهضة المجتمعات العربية وازدهارها.

مازلت، إذن، أعتبر اليسار ضرورة عربية وأردنية:

**أولاً**: لأن سياسات الخصخصة الشاملة، أنهت، فعلياً، العقدَ الاجتماعي التقليدي في البلد، وأدت إلى انقسام اجتماعي يزداد حدّةً بين أقلية من الرأسماليين ونخب رجال الأعمال والإدارة والسياسة (وهؤلاء يحظون بتمثيل سياسي مضاعف) وبين

أغلبية من الكادحين والفقراء (وهـؤلاء يفتقرون إلى المنبر السياسي الـذي يوحّدهم، ويصوغ مطالبهم، ويدافع عن مصالحهم، ويمثلهم سياسياً).

**ثانياً**: لأن الكادحين والفقراء عاجزون عن تأسيس حزبهم بأنفسهم. وذلك بسبب انتمائهم إلى فئات اجتماعية متعددة متشتتة، تشكو من ضعف الثقافة السياسية، والتشرذم وفق انقسامات غير اجتماعية وما قبل رأسمالية.

**ثالثاً**: لأنه إذا لم يتم استقطاب الكادحين والفقراء، في إطار حركة اجتماعية شعبية، فإنهم سيشكّلون قاعدة اجتماعية للأصوليات المتطرفة التي قد تعرقل تطور البلد اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

**رابعاً**: لأن الحفاظ على الدولة الأردنية، وضمان تطورها، يستلزمان الحفاظ على دورها الاقتصادي – الاجتماعي في مواجهة الاتجاه الليبرالي الكمبرادوري الداعي إلى خصخصة من دون حدود.

ولم يعد ممكناً مقاومة هذا الاتجاه من دون الاعتماد على قاعدة شعبية مناضلة.

**خامساً**: لأن تطوير التربية والتعليم، والثقافة الوطنية، والتنوير، والعقلانية –وكلها مهمات ذات ضرورة وطنية قصوى– لا يمكن تحقيقها بواسطة حفنة من الليبراليين المتأمركين، بل يمكن إنجازها فقط بوساطة النشاط السياسي المنظّم القادر، وحده، على الربط بين التحديث والمصالح الوطنية والثقافة المحلية. ولليساريين باعٌ طويل في إنشاء الآليات

الثقافية الجماهيرية التقدمية.

**سادساً:** لأن الحياة السياسية (البرلمانية والحزبية) ستظل فقيرة وضائعة من دون محتوى اجتماعي يحدّد الوسط واليمين، وينهي حالة الفوضى الفكرية والسياسيّة المستمرة منذ العام ١٩٨٩، والتي تقصي الأغلبية عن السياسة بصفتها لعبة النخبة.

***

ولا يعاني مشروع الحزب اليساري (في الأردن)، لحسن الحظ، من أزمة توفر الكادر، كما هو الحال بالنسبة للعديد من المشاريع الحزبية. على العكس، فإن القيادات والكادرات اليسارية بالعشرات، بينما نجد أن المثقفين المحسوبين على اليسار بالمئات! ويعود ذلك إلى النشاط المثابر الكثيف للحزب الشيوعي الأردني منذ الخمسينيات في العمل التنظيمي والسياسي والثقافي والتعليمي والنقابي... إلخ.

غير أن اليساريين الأردنيين مشتتون الآن بين منظمات حزبية صغيرة وهامشية عاجزة عن الاستقطاب بسبب انتمائها إلى حقل فكري – سياسي فائت، أو أنهم ناشطون في أحزاب أو هيئات غير يساريّة، أو ناشطون فردياً، أو في شلل، أو أنهم عاطلون عن النشاط السياسي.

وقد هدفت المبادرة التي تصدّت لها مجموعة من الشيوعيين المستقلين (آذار ٢٠٠٤)، إلى تأليف حزب أو تجمع يساري واسع، يضمّ جميع اليساريين الأردنيين، وفق معيار موضوعي واحد،

هو التعبير السياسي عن مصالح الفئات الاجتماعيّة الشعبية من العاملين بأجر وصغار المستثمرين والمزارعين والمهنيين والحرفيين، في سياق ما يمكن دعوته بالاستقطاب اليساري الاجتماعي.

ومن الواضح أن المعيار الأساسي للحزب اليساري هو معيار اجتماعي... ما يجعل الخلافات الفكرية والسياسية والتنظيمية... إلخ، خارج المعادلة، في حين يمكن التعبير عنها، داخل الحزب، من خلال تيارات ومنابر.

كذلك، فإن الحزب اليساري المنشود لن يكون حزب خلايا، بل حزب قطاعات وهيئات وجمعيات ونقابات... إلخ، بمعنى أنه سيشكّل الآليات الفاعلة لتنظيم المطالب الاجتماعية الملموسة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

ومعنى ذلك، أن الحزب اليساري سيكون بمثابة "دينامو" لإنشاء حركة اجتماعية شعبيّة.

***

الحزب اليساري الأردني –كما ورد– هو ضرورة أردنية. وقد تم حصر أوجه هذه الضرورة. وكلها تصبّ في يساريّة الحزب الصريحة من حيث تعبيره الحاسم عن الفئات الاجتماعية الشعبية، ومن حيث أن معيار اليسار الاجتماعي هو المعيار الحاسم في بناء الحزب.

ومن هنا، فإن المبادرة بإنشاء هذا الحزب تستحق الحماسة والترحاب... وقد اتضح أنها تستجيب للضرورة القائمة،

وتمتلك، بالتالي، فرص النجاح. غير أن ما حدث أن هذه المبادرة تاهت... في اتجاه غامض نحو بناء "تجمع ديمقراطي" تكون الليبرالية السياسية هي معياره الحاسم.

وأساس هذا التيه هو الرغبة الملحّة في إنجاز سياسي عاجل، والدخول على الخطّ ... في النادي السياسي الرسمي وشبه الرسمي. وهو ما يتطلب مشاركة شخصيات سياسية من رؤوساء الوزارات والوزراء والنواب، السابقين والحاليين... بهدف تشكيل قطب ديمقراطي ليبرالي هدفه الأساسي إحداث توازن مع الأخوان المسلمين والقوى والثقافة الأصولية، وبطبيعة الحال، تعزيز حضور الديمقراطيين في المجتمع والبرلمان والحكومة.

ويندرج هذا المشروع، بالتالي، في إطار المشروع الحكومي الأكبر للتنمية السياسيّة، والتي من بين استهدافاتها الرئيسة تشجيع قيام حركات سياسية قادرة على مجابهة السلفية، وفي الوقت نفسه، تأطير عملية التوطين السياسي.

***

إذن، هما مشروعان... وليس واحداً:

- تشكيل الحزب اليساري.
- تشكيل التجمع الديمقراطي.

ولا شيء يمنع أن يكون الحزب اليساري جزءاً من، بل ومؤسساً لـ"التجمع الديمقراطي"... ولكن المشروعين مختلفان نوعياً. فأولوية الحزب اليساري هي الدفاع عن دور الدولة الاقتصادي-الاجتماعي، وتمثيل المصالح العيانية للكادحين

والفقراء في إطار تأسيس حركة اجتماعية شعبية، بينما أولوية التجمع الديمقراطي هي تعزيز الديمقراطية والتصدي للسلفية. وهاتان المهمتان لا تمنعان "التجمع الديمقراطي" من الموافقة على سياسات الخصخصة الشاملة، ولا تتعارضان، بالضرورة، معها. فإذا ما كان الليبراليون الاقتصاديون ليسوا ديمقراطيين حتماً، لأن الليبرالية الاقتصادية تتعارض -دائماً- مع الديمقراطية، فإن الليبراليين السياسيين لا يعارضون، بل يشجعّون الليبرالية الاقتصادية!

***

لا يمكن الخلط بين المشروعين... إلّا في تراجيديا تقود إلى الفشل والانتحار السياسي الذاتي..

فالحزب اليساري الصريح هو ضرورة تاريخية لا بد من إنجازها أولاً. ولعلّ خروج الليبراليين والتائهين من هذا المشروع .. هو ضرورة لقيامه.

بينما "التجمع الديمقراطي"، ضرورة سياسية يستجيب الحزب اليساري لها... ولكن بعد قيامه وتدعيم ركائزه الاجتماعية الصريحة.

***

لا يهدف الحزب اليساري إلى مقارعة الأخوان المسلمين.. إلّا من زاوية واحدة، هي زاوية تأييدهم للخصخصة والقطاع الخاص وحريّة التجارة!! فإذا نشأ تيار إسلامي اجتماعي تنموي

يؤيد دور الدولة الاقتصادي الاجتماعي، ويعارض الخصخصة وحرية التجارة والكمبرادور.. فسيكون هذا التيار حليفاً للحزب اليساري!

والحزب اليساري –كطليعة شعبية تقدمية– يعارض السلفية –الدينية أو القومية أو الاجتماعية–، ولكنه، بحكم موقعه التاريخي، وريث الإسلام والعروبة، والأكثر قدرة على استلهامهما في تحديث اجتماعي وثقافي وطني مضادّ للأمركة.

ومن هاتين النقطتين، يظهر بوضوح أن استخدام "اليسار"، كأداة ليبرالية مضادة للإسلاميين، سيفقده مضمونه ودوره وفاعليته، ويترك الجماهير بين أيدي السلفيين... وهؤلاء ليبراليون اقتصادياً، وسلفيون ثقافياً!

***

ولا يهدف الحزب اليساري إلى تجاوز الديمقراطية، بل إلى توطينها وتجذيرها، دستورياً وقانونياً وسياسياً. وهو ما يضعه في خانة "الديمقراطيين" بالطبع. ولكن السؤال هو: أين هم هؤلاء الديمقراطيون؟!

إنهم –في الأردن– لا يوجدون في النخبة الليبرالية الاقتصادية التي هي، على الأغلب، كمبرادورية، وتمثل الأقلية، ولذلك فهي تعادي الآليات الديمقراطية، وتفضّل استخدام قوّة الدولة، الإدارية والأمنية، لفرض برنامجها الأقلّويّ على الضدّ من الأغلبيّة.

إن النزعات الديمقراطية التقليدية في أردن اليوم توجد لدى

الفئات التالية:

١- الأوساط البيروقراطية التقليدية وحلفائها. فهذه الأوساط المهمّشة سياسياً تحت وطأة الهجمة الليبرالية – الكمبرادورية، لم يعد حضورها السياسي ممكناً إلّا بالآليات الديمقراطية – النيابية، وتفعيل الدستور، والدستورية.

٢- العشائر والقوى الاجتماعية في الريف، المهمّشة اقتصادياً وسياسياً، والتي لم تعد جزءاً من التحالف الاجتماعي المسيطر تحت قيادة الليبراليين. فالقوى العشائرية تنزع نحو الآليات الديمقراطية المختلفة، للتعبير عن نفسها، والدفاع عن مصالحها المباشرة، وتأمين حضورها في القرار الاقتصادي – الاجتماعي.

٣- المثقفون –خصوصاً في أوساط المهنيين– وهؤلاء ينزعون إلى الديمقراطية، بحثاً عن حضور ودور... على الرغم من كونه يدور في إطار الصعود الشخصي.

***

وجميع هذه الفئات، ليست ديمقراطية في ثقافتها الأساسية؛ ونزوعاتها الديمقراطية "عملية" واضطرارية وليست أصيلة. ولذلك، فهي مترددة ومتأرجحة. ويمكن، باستمرار، مساومتها. غير أن الحزب اليساري المتماسك واضح الهويّة هو حزب ديمقراطي بالضرورة، إذ يتحقق حضوره فقط في الآليات الديمقراطية، ولا يمكن استرضاؤه –كحزب– إلّا بتنازلات أساسية في الحقل الاقتصادي – الاجتماعي، مما يعزّز وجوده

الشعبي -أي وجوده الديمقراطي-، ولذلك، فهو قادر على أن يشكّل النواة الصلبة لتجمع ديمقراطي يتسع... ويضيق! ولكنه يكون في مأمن من تأرجح "الشخصيات السياسية" التي يمكن استرضاؤها -دائماً- بالمناصب!

***

أمام اليساريين الأردنيين، إذن، مهمّتان: تأسيس الحزب اليساري الاجتماعي واضح الهوية والهدف .. ومن ثم، وبعد ذلك -لا قبله- قيادة العناصر الديمقراطية في جبهة وطنية... وليس الانضواء تحت قيادة السلفيين.. أو الليبراليين، كما هو حاصل. فالمطلوب من اليسار.. أن يكون القطب الثالث في المجتمع والدولة!!

## راية المستضعفين

ينتمي اليسار التقليدي الى فترة الحرب الباردة. وهي انتهت، بقواها وأيديولوجياتها، بلا رجعة. لكن حركة التاريخ مستمرة، وليس أمام البشرية سوى مواجهة الرأسمالية المتوحشة، لكي تنقذ نفسها من الجوع والبطالة والتهميش، ولكي تنقذ الكوكب من الحروب ودمار البيئة وانحلال الدول والمجتمعات. وهذا يعني أن اليسار ما يزال -وسيظل- ضرورة تاريخية.

بيد أن اليساريين العرب -والأردنيين بالطبع- لم يستطيعوا، خلال الخمس عشرة سنة الأخيرة، تجديد خطابهم. بل

إنهم فقدوا ذاتيتهم لكي يصطفّوا وراء أحد المعسكرين المسيطرين: السلفية -الدينية والقومية-، والليبرالية الجديدة الكمبرادورية.

بعضهم مشى خلف السلفيين إلى خطاب "بن لادني"، وبعضهم سار وراء الليبراليين الجدد إلى درجة الدفاع عن الاستعمار، واستجلابه أو الاستقواء به، لإقامة "ديمقراطية" هي، في الواقع، ديمقراطية الشرعية الكمبرادورية من القطاع الخاص.

بالطبع، وكما يحدث عادةً في الحركات الاجتماعية - السياسية الآفلة، تظل هناك كتيبة متمسكة بـ"الإنجيل" الأول، وتحتمي بالعقيدة من أوزار السياسة.

لكن الجديد يأتي، ويمكن تلمسه في هذا النبض الشبابي الذي ينهض على غير هدى، أو تلك الكتابات المتناثرة، أو تلك الحوارات التي تحاول أن تشق طريقاً ثالثاً في مواجهة الخصمين - الحليفين: السلفية، والليبرالية الجديدة.

فيمَ يتلخّص "اليسار الجديد" الآتي؟

إنه يسار اجتماعي لاعقائدي. همّه تنظيم حركة المجتمعات في مواجهة التتبيع والتفكيك والتجويع والتهميش. ليس يسار الطبقة العاملة بالضرورة. بل يسار المهمشين الساعين الى الانتظام في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية (وفي الحالة الأردنية: يسار العشائر؟ ولِمَ لا؟).

يسار وطني بالمعنيَيْن (محلي، ومعادٍ للاستعمار)، وشعبي بالمعنيَيْن (أصيل متجذر، ومرتبط بمصالح الفئات المستضعَفة). يسار جديد: قد لا يحتفظ بالعنوان "اليساري"، ولا يبدو واضحاً، بعد، شكله التنظيمي أو حركيته الاستقطابية. ولكنه يولَد.

**عمان**

**في ٢٠٠٦/٤/٢٠**

# حول أولوية السياسة ومعناها

(٢٠٠١)

* مداخلة قدّمها الكاتب تعقيباً على ورقة عمل للدكتور ميخائيل إيركه في ورشة عمل "الطريق الثالث .. ومفاهيم التفكير السياسي الجديد في أوروبا والعالم العربي" التي أقامها مركز الأردن الجديد للدراسات (٢٨ - ٢٩ آذار ٢٠٠١).

سياسة أو لا سياسة؟ التقدّم الاجتماعي أو تأييد الوضع القائم؟! علينا في النهاية أن نختار. هذه هي أطروحة "ميخائيل إيركه" الذي أتفق تماماً مع استنتاجه الحاسم القائل : "إمّا أن يكون من الصعب تحسين الوضع في العالم بالوسائل السياسية (وهو الخيار المحافظ)، أو أن تستطيع الحكومات ـ لا بل يتوجّب عليها ـ أن تكرّس جهدها لرعاية احتياجات الفئات المجحف بحقها (وهو خيار الديمقراطية الاجتماعية)، ولا طريق ثالث بين هذين الخيارين".

لقد قدّم السيد إيركه في ورقته "الطريق الثالث والديمقراطية الاجتماعية الأوروبية ـ برنامج سياسي للمجتمع المعلوماتي" تحليلاً خصباً لأفكار "المراجعة الثانية" التي تنخرط فيها أحزاب الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية لتتلاءم مع متطلبات العولمة، وقدّم حججاً مقنعة تظهر أنّ هذه الأحزاب التي قبلت ـ في "المراجعة الأولى" التي تمّت إبان العقد الثاني من القرن العشرين ـ أساسيات النظام الرأسمالي، مع التمسّك بالنضال لتحسين شروط حياة الطبقة العاملة وسائر المجحف بحقهم؛ معتبرة نفسها، في الآن نفسه، حصناً لليبرالية الفكرية والأخلاقية والعلمانية، تنتقل اليوم إلى القبول بالإجحاف والاضطهاد اللاحق بالفئات الشعبية، مقترحة على هذه الفئات، الاقتراح الرجعي المعروف: القبول بواقعها الذي يزداد سوءاً، والتعزّي بالروابط القديمة ـ الدينية والعائلية والقومية ـ

ودعوتها لتعميق مشاركتها في ديمقراطية منزوعة الفتيل، لأنها ديمقراطية تقوم على إلغاء السياسة باعتبارها حقلاً للصراع الاجتماعي والأيديولوجي؛ أو تلك للحوار حول البدائل الممكنة للتقدّم الاجتماعي/العدالة الاجتماعية؛ وتقترح، بالمقابل، التنافس بين المجموعات على أساس أيها أكفأ في خدمة مصالح المالكين والمؤهلين.

الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية، في صورتها الجديدة المتمثلة في نهج الطريق الثالث، لم تعد - بالتالي - تستحق اسمها. إنّ برنامجها السياسي - في النهاية - هو اقتراح لتقديم خدماتها السياسية للنظام الرأسمالي في زمن العولمة. يشير "إيركه"، ولكنه لا يوضّح كفاية، إلى الطابع الملتبس لاصطلاح "العولمة". فالرأسمالية الحديثة، كانت، وعلى الدوام، تتضمن اتجاهاً بنيوياً للتوسع العالمي. وكان القرن التاسع عشر الذي انتهى بقيام ثورة أكتوبر في روسيا في العام ١٩١٧، مرحلة ممتدة من التوسع الرأسمالي على الصعيد العالمي. وقد استخدمت الرأسمالية، لتحقيق برنامجها العولمي، آنذاك، كل الوسائل الممكنة: السلاح، والاستعمار والاتفاقات التجارية، والتجّار، والشركات العالمية. وهو اتجاه انكسر في القرن العشرين القصير (الممتد بين عاميّ ١٩١٧ و ١٩٩١) حين خرجت روسيا ومن ثم شرق أوروبا، فالصين وبعض البلدان الآسيوية والإفريقية والأميركية اللاتينية، من نطاق العولمة الرأسمالية، لتبني، بالمقابل، معسكر

الأممية. في تلك الحقبة، نشأ ميزان قوى اجتماعي على الصعيد العالمي، أتاح حدوث صفقة الاشتراكية ـ الديمقراطية في أوروبا "الكينزية" في الولايات المتحدة الأميركية. ومضمون هذه الصفقة هو: قبول الأحزاب العمّالية بالنظام الرأسمالي، وقبول الرأسماليين بتقديم جزء من أرباحهم لتمويل دولة التكافل الاجتماعي.

هكذا نشأت الجبهة الغربية ضد الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية وحركة التحرّر الوطني العالمية. وعندما سقط المعسكر الاشتراكي التحرّري، سقط معه ميزان القوى الاجتماعي العالمي، وأصبح بإمكان الرأسمالية أن تتنصّل من تنازلاتها الاجتماعية السابقة، عائدة إلى المعايير الرأسمالية الأصولية: الأولوية المطلقة لمعايير السوق، أي المعايير الاقتصادية المحرّرة من كل قيد اجتماعي. ولكن؛ بما أنّه حدثت في الأثناء ثورة تقنية هائلة في كل المجالات، وخصوصاً المعلومات والاتصالات، فقد أعطى المالكون للخبراء حيّزاً في التحالف الطبقي الجديد: المالكون والخبراء ضد غير المالكين وغير الخبراء. هنا بادرت أحزاب الديمقراطية الاجتماعية الغربية مرّة أخرى إلى عرض خدماتها على التحالف الطبقي الجديد تحت اسم: الطريق الثالث.

على الصعيد العالمي، استعادت الرأسمالية كل طاقات استراتيجية التوسّع غير المقيّد. وبما أنّ ثورة المعلوماتية

والاتصالات تُعطي وسائل غير مسبوقة للهيمنة الرأسمالية على عالم غدا قرية تقنية، فقد أتيح للرأسمالية أن تقدّم توسعها الإمبريالي عالمياً تحت قناع أيديولوجي هو العولمة، ولكنها "عولمة" باتجاه واحد؛ فالرساميل والسلع و"المعلومات" تنتقل من المراكز الإمبريالية باتجاه العالم كلّه، و"توحده" تحت ظلها، ولمصلحتها، وتشكّله في الصورة التي تلائمها، وتردّ على أية إشارة تمرّد باستخدام تفوّقها التقاني، والعسكري، وتحكّمها بالمنظمات الدولية، لتدمير المتمرّدين. وبالمقابل، تنتقل الفوائض المالية والخامات والعمل الرخيص (أو نتائجه) و"الأدمغة" من العالم باتجاه المراكز الإمبريالية، أليس في هذا الوضع ما يمثّل استعادة للحقب الاستعمارية؟

## كيف يستقبل العرب "العولمة"؟

في إعلان ترويجي للجمهورية التونسية، يقول النص: "إنها اختارت العولمة"، ولا نريد أن نبحث فيما إذا كان اختيار العولمة ـ بالنسبة لتونس ـ هو خيارها حقاً؟! ولكننا نشير إلى أن الادعاء الأيديولوجي الإمبريالي حول حيادية "العولمة" مقبول إلى درجة أنّه يغدو مادة دعائية للتباهي على الطريقة الشرقية. وبالمقابل، توجد قوى ترفض العولمة على الطريقة نفسها، أي بالامتثال إلى صورتها الأيديولوجية/الثقافية؛ ففي مواجهة التوسّع الإمبريالي الثاني المسمّى بـ"العولمة"، نلاحظ أنّ العرب

انقسموا إلى خيارين:

(١) الخيار الكمبرادوري ؛ الخاضع للتوسع الرأسمالي ـ دون أي شرط ـ والذي يطمح إلى دور وكيل تجاري، أيديولوجي ، وسياسي لهذا التوسع.

(٢) الخيار السلفي؛ المعادي للوجه الثقافي السياسي للتوسع الرأسمالي، من دون القدرة على اقتراح استراتيجية تنقض أساسياته الاقتصادية. بين هذين الخيارين، لا توجد مساحة لليسار العربي الذي انقسم إلى شراذم، بعضها يصطف مع الأنظمة الكمبرادورية تحت يافطة الدفاع عن الذات والثقافة الوطنية وتجميع القوى للنضال ضد الولايات المتحدة الأميركية وإسرائيل؛ ولكنّه في القضية الأساسية التي تبرّر وجوده؛ أي في حقل الخيارات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى، ليس لديه ما يقترحه، أي ليس لديه ما يجعل منه قوةً مستقلّة.

في مرحلة احتدام الصراع بين المعسكرين؛ الرأسمالي والمناهض للرأسمالية، انشدّت القوى الاجتماعية العربية المعادية للتوسع الرأسمالي، إلى المواقع اليسارية على اختلاف أشكالها وتعبيراتها. ومع سقوط البديل اليساري على المستوى العالمي، سقط هذا الخيار، ووجدت القوى الاجتماعية المتضرّرة من التوسع الرأسمالي نفسَها أمام الفراغ، فاضطرّت إلى الهجرة إلى الماضي، وكانت القوى السلفية بانتظارها، حيث ولدت ظاهرة "الصحوة الدينية".

ومن وجهة نظر الإمبريالية، فإن الخيار السلفي ـ طالما كان ملتزماً بشروط اللعبة الأمنية ـ هو خيار "ملائم" من حيث أنه يؤمّن الرضا الذاتي لجمهور الفقراء المسحوقين، ويُشغّل آليات التكافل القديمة، لإدامة مستوى متدنٍّ من العيش لفئات رُوِّضَت للقبول بالإحسان، بينما يُوَجَّه غضب الشباب من الفئات المهمشة نحو ملابس النساء، والمغامرات الإبداعية للكتاب والفنانين، وشؤون أخرى، يتخللها ـ أحياناً ـ مظاهرات ترتفع فيها الأصوات التي تطالب بموت أميركا وإسرائيل، دون أن يكون لديها القدرة على بناء الوسائل اللازمة لإنجاز هذا الهدف.

الأنظمة الكمبرادورية تقترح ـ بالمقابل ـ برنامجاً يقوم على الخضوع غير المشروط، تحت يافطات: التحديث، الليبرالية، الاندماج في السوق العالمية. وهذا البرنامج يوفّر للفئات الكمبرادورية الحاكمة إدامة حكمها، فهي على الأقل تقدّم اقتراحاً لإدارة الاقتصاد الوطني، ونظرةً إلى المستقبل، وخطاباً يبدو حديثاً.

وإلى ذلك، فإنّ الوظيفة الكمبرادورية، السياسية أو التجارية، تؤمّن للفئات الحاكمة هذه، دخولاً عالية جداً، ومستوى معيشياً موازياً لمستويات العيش الغربية. غير أنّ البرنامج الكمبرادوري يقترح في النهاية طريقاً مسدوداً أمام المجتمع المحلي.

وغالباً ما تحول معوقات اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية، دون الاندماج المقترح في السوق العالمية. إلاّ أنّه، حتى في حالة نجاح

"الاندماج"، واستطاعة البلد المعني، القفز من منطقة التهميش والانهيار، فإنّ النتيجة هي إفقار وتهميش الأغلبية الشعبية في الداخل. ذلك أنّ الاندماج الكمبرادوري لا يقوم على المشاركة، ولا يتضمن تبادلاً مفتوحاً، وإنما يقوم علناً على إعادة هيكلة الاقتصاد المحلي بما يلبي متطلبات التوسع الرأسمالي: خدمة مديونية غير قابلة للسداد، ومناطق صناعية مؤهلة لاستغلال العمل الرخيص، ومناطق حرّة لتسهيل التوسع الرأسمالي في الإقليم المعني، وسياسات مالية ونقدية همّها الوحيد تخفيض العجز وضبط التضخم بأي ثمن ـ حتى لو كان استفحال البطالة والفقر والجوع ـ ومن ثم الانقلاب إلى سياسات تضخمية لتمويل الاستثمارات الكمبرادورية، وهكذا في دورة جهنمية.

بين الخيار الكمبرادوري الذي عنوانه: الاقتصاد (وتحويل المناقشة الاقتصادية إلى مناقشة فنيّة كهنوتية في التفاصيل ممنوعة لغير الخبراء/الكهنة)، والخيار السلفي الذي عنوانه: الثقافة (وتحويل المناقشة الثقافية إلى بابيّ التكفير والتخوين) لا بد من خيار بديل عنوانه: السياسة. ويقترح برنامجاً قادراً على استيعاب القوى الاجتماعية المناهضة للتوسع الرأسمالي، في فعل موجه ضد الكمبرادورية والسلفية في آن واحد، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، وهي عملية التكيّف مع التوسع الرأسمالي.

وهذا هو باعتقادي الخيار اليساري: الدفاع عن مصالح

المجحَف بحقهم.

ينطلق الخيار اليساري من مبدأ رئيس يتمثّل في عدم القبول بالتابوهات: فإدارة الاقتصاد ليست شأناً فنياً؛ بل هي بالدرجة الأولى، شأن اجتماعي ـ سياسي .. والثقافة ليست شأناً دينياً، بل هي ـ بالدرجة الأولى ـ شأن دنيوي.

سنقترح، إذاً، برنامجاً سياسياً لليسار العربي، يقوم على نقض الهيمنة الكمبرادورية في المجال الاقتصادي من جهة، ونقض الهيمنة السلفية في المجال الثقافي من جهة أخرى، وفتح الطريق أمام الفئات الشعبية للنضال في سبيل العدالة الاجتماعية والتقدّم.

## المثال الأردني

سأقدّم فيما يلي نبذة عن آثار تحريم السياسة في المثال الأردني، وهو مثال أنموذجي لجهة كون الحكم يمارس ويعلن برنامجاً كمبرادورياً صافياً، في مواجهة "معارضة" ثقافية يسيطر عليها السلفيون "المعتدلون"، وهؤلاء يتركون "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فلا يقتربون من الشأن الاقتصادي بينما تعطيهم السلطات الكمبرادورية، كل مساحة الثقافة للتحكّم بها.

ويلتقي الطرفان ـ في التغييب الشامل للفعل السياسي، فكراً وممارسة ـ عند نقاط عدة منها ما يسمّى بـ "الوحدة الوطنية"

حيث يتم نسج تواطؤ مريب لإخفاء حقيقتين هما: التوسع الإسرائيلي على حساب الأردن ـ في سياق تحويل البلد إلى وطن بديل لضحايا الصهيونية من الفلسطينيين ـ وشعور المثقفين الأردنيين الفاعلين في الحقل العام، بالتناقض الحاد بين الأسئلة التي يطرحها ـ على وعيهم وفعاليتهم ـ السياقُ الوطني الواقعي الذي يتحدّدون ـ شاءوا أم أبوا ـ به، وبين عاداتهم الأيديولوجية التقليدية الإسلاموية أو القومية أو "اليسراوية" وتنظيماتهم وممارساتهم السياسية المعتادة. وهذا التناقض الحادّ بين الوعي ومحدّداته وتمظهراته وخطاباته ، وبين الواقع السياسي الفعلي، يشلّ المثقف الأردني الملتزم، ويلجئه إلى اليأس وقبول التهميش، والبحث ـ عندما يكون ذلك ممكناً ـ عن ملاذ شخصي، سامٍ أو غير سام، لا فرق.

ولدى المثقف الأردني الملتزم إجابات جاهزة عن أسئلة غير مطروحة، بينما تلح عليه أسئلة أخرى بلا إجابات، فينتهي إلى ارتمائه "خارج اللعبة" أو يغدو أسيراً لها، وهو في الحالين صفر على الشمال.

والأسئلة الوطنية الفعلية تدور حول ثلاث مجموعات من القضايا المعلّقة؛ ترتبط الأولى بقضايا الاقتصاد الوطني. وقد وقع المثقفون الأردنيون في فخ القبول الجماعي بأنّ إدارة الاقتصاد الوطني لها طابع فني مطلق، مثل المعالجة الطبية، بحيث استنكفوا طوعاً، عن إبداء الرأي في الشأن الاقتصادي.

وإثر فورة نقاش اقتصادي في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، توصل مديرو الاقتصاد الوطني ، إلى إقناع الرأي العام بأن سياساتهم القائمة على الامتثال الكامل لمطالب صندوق النقد الدولي، المتواطئة مع المصالح المحلية للأثرياء، ليست موضع نقاش.

إنّ السؤال الرئيس ـ وهو سؤال سياسي بامتياز ـ عمّا إذا كانت إدارة الاقتصاد الوطني القائمة، هي المثلى أم لا؟!! يغيب كليّاً، بل إنّ كل مقاربة اجتماعية لهذه الإدارة ومنطلقاتها وآلياتها محرّمة مسبقاً، طالما أنّ السياسات الاقتصادية تحوّلت إلى ميثولوجيا مقدّسة، وطقوس يمارسها كهنة أخصائيون، هم وحدهم القادرون على فك "طلاسمها".

والمجموعة الثانية من الأسئلة الوطنية، هي المرتبطة بالأسس الوطنية والدستورية والثقافية للدولة الأردنية وشرعيتها بوصفها سياقاً للنشاط الاجتماعي السياسي.

أما المجموعة الثالثة، فترتبط بقضايا الإصلاح السياسي، التي تغدو بالنظر إلى منع الحوار في مجموعتي القضايا السابقتين، بغير أهمية. فالإصلاح السياسي ـ وإن يكن مطلوباً في ذاته ـ فإنّ هدفه الجوهري هو تمكين النخب السياسية والثقافية الفاعلة والجمهور العريض من المشاركة الحاسمة في القرار الوطني. ولكن ما جدوى هذه المشاركة، بالأساس، إذا كان من المستحيل القيام بأي فعل إيجابي إزاء القضايا الاقتصادية والوطنية؟

إنّ الإصلاح السياسي المعني بأشكال ومسارات الممارسة السياسية، يغدو نافلاً، إذا كانت السياسة ممنوعة إلى إشعار آخر.

ما جدوى الإلحاح على إصلاح النظام الانتخابي مثلاً، إذا كان شاغلو المقاعد النيابية عاجزين عن المشاركة في اتخاذ القرار إزاء القضايا الاقتصادية والاجتماعية والوطنية الأكثر أساسية؟ إنّ المبدأ الثقافي الحداثي الأساس ينطلق من الإيمان بأنّ الإنسان هو الذي يصنع تاريخه، مما يجعل من الممارسة السياسية ضرورة، وعلى ذلك فإنّ المثقف الذي يتخلّى عن حقه في مناقشة الشؤون العامة، بصفتها "محرّمات"، يتخلّى بالأساس عن وجوده الإنساني.

# مستقبل الماركسية العربية

(١٩٩١)

إلى ذكرى سليم خياطة

* نشرت هذه الورقة على ثلاث حلقات، في مجلة "اليسار"، الأعداد ٤٣ (أيلول ١٩٩٣)، ٤٥ (تشرين ثانٍ ١٩٩٣)، ٤٧ (كانون ثانٍ ١٩٩٤).

# توطئة

-١-

بينما يعلو صخب الدعاية البرجوازية المتهللة طرباً: "ماتت الشيوعية"، وبينما يغادر جيل عالمي بأكمله ساحةَ النضال الطبقي، يائساً، وتتحول الأحزاب الشيوعية العربية تباعاً إلى الليبرالية، والتبشير ببرنامج "تحسين شروط التبعية"، يغدو السؤال عن مستقبل الماركسية العربية، من وجهة نظر البرجوازي الغربي -والماركسي العربي المرتد أو اليائس- ضرباً من السخرية المرّة. فأي مستقبل للماركسية العربية، بينما المفروض، والظاهر، أن الماركسية بعامة، قد غدت جزءاً من الماضي؟

غير أننا نطرح السؤال ذاك، لأننا نعتقد، الآن أكثر من أي وقت مضى، أنه يساوي بالضبط، السؤال عن مستقبل الأمة العربية.

لن نجادل الدعاية البرجوازية أكثر، وسنكتفي، قبل أن نشرع بالبحث، ببضعة ملاحظات نراها ضرورية في هذا المقام. إننا نرى المشهد الراهن، ونفهمه جيداً: فبينما ترقص البرجوازية العالمية، بمزيد من الانفعال، على قبر الأنظمة الستالينية، فإنها تود، من كل قلبها، أن تدفن، مع تلك الأنظمة، الماركسية والاشتراكية. لذا، فهي تخلط، بصورة متعمدة، بين الاشتراكية،

بوصفها البديل التاريخي الضروري عن الرأسمالية، وبين النظام الستاليني، فموت الثاني إذن، يعني موت الأولى. وعلى الخط نفسه، تجتهد في أن تماهي بين الماركسية، بوصفها منهجية علمية حية، وبين الأيديولوجية السوفياتية الميتة فعلاً.

للوهلة الأولى، وفي مناخ صخب الدعاية البرجوازية "المنتصرة"، ويأس الاستسلام لها، يبدو من الصعب دحض منطق الدعاية تلك، خاصة وأن المنطق ذاك، يستند -وهذا مصدر قوته- إلى ركام هائل من ادعاءات موسكو، وأتباعها في الحركة الشيوعية العالمية، القائلة إن الشيوعية -لا الاشتراكية حسْب- تبنى -أو كانت تبنى- في الاتحاد السوفياتي، وإن الماركسية - اللينينية الأكثر "نقاء"، موجودة، بالضبط، في كراسات دار التقدم المنشورة بمئات ملايين النسخ، وفي كل اللغات تقريباً.

غير أن ما يبدو للوهلة الأولى، لا يصمد للنقد. فالدعاية تظل دعاية، في نهاية المطاف. صحيح أن الدعاية تلك، تنطلق من واقع مادي يتمثل في السقوط الهزلي، للمنظومة الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي، بين براثن القوى الرأسمالية -وهو بلا شك، انتصار كبير جداً لهذه الأخيرة- وصحيح أيضاً، أن لتلك الدعاية نتائج مادية، تتمثل في تدمير مقاومة جيل عالمي كامل من الماركسيين، وتحطيم وعيهم، ودفعهم نحو الاستسلام "الأيديولوجي". صحيح هذا وذاك، ولكن المفارقة الكبرى تبقى

أن تفسُّخ الأنظمة الستالينية وإفلاسها وسقوطها، ليس غير مساوٍ لموت الماركسية حسب، بل هو المثل الأروع على صحتها وتفوقها العلمي على جميع مدارس الفكر البرجوازي في حقل التاريخ الاجتماعي. إن سقوط الأنظمة الستالينية هو تأكيد تجريبي للمقولات الماركسية الأساسية: أولوية الاجتماعي على الأيديولوجي، والصراع الطبقي، والتناقض الحتمي بين تطور قوى الإنتاج وتخلف العلاقات الاجتماعية، وضرورة دكتاتورية البروليتاريا في المرحلة الانتقالية بين الرأسمالية والاشتراكية. وفي الواقع، لا يمكننا أن نجد، خارج الماركسية، تفسيراً علمياً لقيام الأنظمة الستالينية وانهيارها.

لقد لاحظ لينين، بقوة، اعتباراً من أوائل عام ١٩٢٢، أن "البيروقراطية تكاد تخنقنا"، وخاض، على الرغم من تدهور صحته، نضالاً دموياً ضد "تبقرط" الدولة السوفياتية، وضد الاتجاه البيروقراطي الروسي الكبير، القومي الشوفيني. ورغم أن وفاته المبكرة قد منعته من بلورة نقد متكامل لبدايات تشكل النظام الستاليني، فإنه ترك من الملاحظات ما يكفي للتنبؤ، من وجهة نظر الماركسية، باتجاهات تطور الاتحاد السوفياتي إذا ما انتصرت البيروقراطية. وقد كان ليون تروتسكي هو الذي وضع، في وقت لاحق، ما تقترحه المنهجية الماركسية بصدد المصير التاريخي للدولة السوفياتية. ومن بعده، كان الباحثون الماركسيون بالذات، هم الذين قدموا الإسهامات الأكثر جدية

في حقل الدراسات السوفياتية.

لقد انتصرت البيروقراطية في الاتحاد السوفياتي، وحولت دكتاتورية البروليتاريا إلى دكتاتورية ضد البروليتاريا. لقد كان وجود البيروقراطية وامتيازاتها، يحتمان إقصاء البروليتاريا عن الإدارة الاقتصادية وعن السياسة، ويفرضان القمع البوليسي للمعارضة. وكان تروتسكي يتوقع (١٩٣٨) إما قيام الجناح البرجوازي الكمبرادوري، من البيروقراطية، بإنهاء الطابع العمالي للدولة السوفياتية، وإلغاء تدويل الملكية والعودة إلى الرأسمالية، وإما قيام البروليتاريا بإنهاء دكتاتورية البيروقراطية، وفتح الطريق نحو الاشتراكية. إذن، فالنظام الستاليني، من وجهة نظر التحليل الماركسي، هو نظام غير قابل للحياة. فالبيروقراطية ليست طبقة، ودكتاتوريتها بالضرورة مؤقتة، إذ أنها تقوم على توازن في القوى بين الطبقات المتصارعة، وتسقط حالما تنتهي مرحلة التوازن تلك. وإذا كان النظام الستاليني قد عاش أطول مما ينبغي، فذلك لأن مصالح البيروقراطية قد تطابقت مع ضرورة التنمية الوطنية المستقلة في الاتحاد السوفياتي.

وقد كان المشروع التنموي السوفياتي المشروط بالاستقلال عن الرأسمالية العالمية، حدثاً تاريخياً ضخماً في القرن العشرين: صنعَ الاتحادَ السوفياتي، وحوّله إلى دولة عظمى مستقلة عن الإمبريالية، ومناوئة لها، الأمر الذي خلق، وبصورة

خاصة بعد الانتصار السوفياتي على النازية، ميزانَ قوي عالمياً في غير صالح الإمبريالية، مكّن حركة التحرر الوطني العالمية من تحقيق انتصارات مهمة على صعيد الاستقلال والتنمية. ونحن نعيش اليوم، نهاية هذه المرحلة التاريخية، إثر وصول المشروع التنموي السوفياتي، إلى لحظة التأزم، والانعطاف، بالتالي، نحو الرأسمالية أو الاشتراكية. وما حدث أن انتصار القوى الرأسمالية، قد أنهى استقلال الاتحاد السوفياتي حيال الإمبريالية، ومكّن الأخيرة من تعديل ميزان القوى العالمي لصالحها، الأمر الذي أدى إلى سلسلة من الهزائم والتراجعات لقوى حركة التحرر الوطني العالمية.

أما لماذا انتصرت القوى الرأسمالية في الاتحاد السوفياتي -ولا نعرف بعد إذا كان انتصارها هذا مؤقتاً أم "دائماً"- فذلك يعود، فيما نعتقد، إلى أن البيروقراطية السوفياتية قد تمكّنت، على أرضية نجاحها في تحقيق المشروع التنموي السوفياتي، من تدعيم قواها وزيادة امتيازاتها وتدمير مقاومة البروليتاريا وتحطيم وعيها وتذريتها سياسياً، لذلك لم تواجه القوى الرأسمالية في الاتحاد السوفياتي، حتى الآن، مقاومة بروليتارية قادرة على حماية الطابع العمالي للدولة السوفياتية، وفتح الطريق إلى الاشتراكية.

إن التحولات الجارية في الاتحاد السوفياتي، وبلدان أوروبا الشرقية، منذ أواسط الثمانينيات وحتى الآن، تعكس صيرورة

تحول البيروقراطيين إلى رأسماليين، والامتيازات البيروقراطية إلى امتيازات رأسمالية، ودكتاتورية البيروقراطية ضد البروليتاريا إلى دكتاتورية البرجوازية -التي لا يمكنها إلا أن تكون كمبرادورية- وبالتالي دكتاتورية الإمبريالية ضد البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي. وفي صيرورة تحوّل هذا الأخير من الاستقلال إلى التبعية للإمبريالية، يتفكك "الاتحاد". إذ أن "الاتحاد" الذي لا بد منه، الضروري، من أجل الحفاظ على استقلال المجموع، يصبح نافلاً في إطار التبعية. فالبيروقراطيات "القومية" في الأجزاء، تريد هي، بدورها، أن تصبح وكيلة للإمبريالية، كمبرادوراً في إطارها القومي الخاص بها، ويصبح من الضروري لها، بالتالي، أن تنفصل، مهما كان ذلك غير واقعي. إن التبعية تقتضي التجزئة، والتجزئة لن تقف عند حد، خالقةً ازدهارها للقوميات المتعادية، المنشطرة ذاتياً، في سلسلة من حروب الحدود المجنونة، وهدر الإمكانيات - بما في ذلك السوق الكبيرة الموحّدة.

***

في غضون وقت قصير، سينجلي غبار الحملة الدعائية البرجوازية الهادفة إلى قبر الماركسية، عن ثلاث حقائق صلبة، هي:

**أولاً**: إن الصراعات الطبقية بين القوى الرأسمالية والإمبريالية وبين الطبقات المستغَلة والشعوب المضطهَدة، هي

صراعات موضوعية لا يمكن تجاوزها أو دفنها بقرار أيديولوجي أو حملة عسكرية أو دعائية؛

**وثانياً:** إن فشل الحركة الشيوعية العالمية في إقامة الاشتراكية حتى الآن، أو سقوط الأنظمة الستالينية، وتحول الاتحاد السوفياتي نحو الرأسمالية، لا يشطب، ولا يمكنه أن يشطب، هدفَ التحرر من الرأسمالية والإمبريالية من جدول أعمال البشرية؛

**وثالثاً:** إن الماركسية، بوصفها النظرية العلمية الوحيدة، في نقد الرأسمالية والإمبريالية، ستظل تمثل الأساسَ الضروري لكل أيديولوجية ثورية تقاتلهما. وستظل، بالتالي، أفقَ كل تفكير نقدي – تحريري، إلى أن يزولا.

إن التبديد الهمجي للمصادر الطبيعية، والتلويث الضاري للبيئة، والنهب المنفلت من عقاله للعالم الثالث -مما يضعه على حافة الانهيار الشامل، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً- وتكديس أسلحة الدمار الشامل.. كل ذلك يجعل البشرية تقف أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما الاشتراكية وإما الفناء.

وفي الوطن العربي، فإن احتدام الصراع الطبقي القومي بين الطبقة العاملة وجماهير الكادحين، وبين نظام السيطرة الإمبريالية المتمثل في السيطرة الطبقية للبرجوازيات والأرستقراطيات الكولونيالية القطرية الرثة، يطرح، بإلحاح، ضرورة البحث في مستقبل الماركسية العربية، باعتبارها ضرورة

قومية. إن الوطن العربي يواجه، اليوم، مصيره، فإما القضاء على نظام التجزئة بكياناته وبرجوازياته وأرستقراطياته الكولونيالية، وفكّ الارتباط مع الرأسمالية العالمية، والشروع في تنمية قومية مستقلة تحت سيطرة الطبقة العاملة وحلفائها من الفئات الكادحة، وتحت إدارتها؛ وإما الانهيار الشامل.

إن تحقيق المشروع القومي العربي (التحرر، والوحدة، والنهضة) غير ممكن إلا بالثورة الاشتراكية، التي يقع على عاتق الماركسيين العرب إنجاز مشروعها النظري وتحقيقها على الأرض. وفي هذا السياق، تحاول هذه الدراسة تقديم ملاحظات أساسية في نقد الماركسية العربية، ومقاربة الشروط الأساسية التي تجعل من تبلورها أيديولوجيةً ثورية عامة لحركة التحرر الوطني العربية، ممكناً.

-٢-

ثمة تصوران شائعان حول الماركسية في الوطن العربي؛

**الأول**: إن الماركسية فكر أجنبي مستورَد، وإن تبني الماركسية هو اغتراب عن الذات (القومية أو الإسلامية) بالنسبة للعربي. الماركسية فكر غربي للغرب، ولا يمكنها التعامل مع خصوصية الشرق العربي. فالماركسية إذن، لا يمكن أن تكون عربية.

**والثاني**: إن الماركسية فكر عالمي لا يمكن أن يكون عربياً أو صينياً أو فرنسياً، انطلاقاً من نظرة أممية مسطحة.

ومما دعم هذين التصورين عددٌ من سمات الماركسية

العربية، مثل الطابع العقيدي للفكر الماركسي العربي -مما أظهر الماركسية وكأنها دين أجنبي- ومثل التبعية النظرية السياسية التي طالما أظهرتها الأحزاب الشيوعية العربية للطروحات والسياسات السوفياتية.

وفي مواجهة ذينك التصوّرين، طرح بعض القوميين العرب المتمركسين ضرورة "تعريب" الماركسية (كما نجد الآن عند الشيوعيين العرب المتأزمين، جراء الانهيار السوفياتي) دعواتٍ إلى التصالح بين الماركسية والقومية والإسلام، وإلى البحث عن "حركة ثورية جديدة" تعبّر عن هذه "الخلطة".

ونحن نعتقد أن النقاش حول عروبة الماركسية، يجب أن يتركز، كيما يكون علمياً، حول الصيرورة الاجتماعية - التاريخية لتكوّن الفكر الماركسي العربي. ولعلنا إذا ما سرنا في هذه الطريق، أن نكتشف أن الماركسية في الوطن العربي، قد تكوّنت، بصورة طبيعية، ضمن شروط المعطيات العربية، وأنها بالتالي تيارٌ فكري عربي أصيل من حيث تكوّنه وقضاياه وسماته. ولا يغير من هذا القرار، أن مثقفين شيوعيين من الأقليات، ساهموا في تأسيس الأحزاب الشيوعية العربية، أو أن الماركسية العربية قد تبلورت في أحزاب خضعت، نظرياً وسياسياً، لآلية التبعية لموسكو الستالينية. إن القومي الرجعي والإسلاماني، مثلهما مثل الستاليني -اللاقومي-، ينفيان صفة العروبة عن الماركسية العربية. الأوّلان لأنهما يريدان إزاحة الماركسية عن طريقهما،

والثاني لأنه يريد إخضاع الماركسية العربية لمهمة أساسية، هي تبرير السياسات الرسمية السوفياتية.

-٣-

كانت حركة التنوير العربي قد وصلت بالفعل إلى الفكر الاشتراكي، عندما قامت ثورة أكتوبر ١٩١٧، وغدت البلشفية، أي الماركسية - اللينينية، هي التيار المندفع، ثم المسيطر، في الحركة الاشتراكية العالمية. ومن رحم التقاء هذين الحدثين، وُلدت الماركسية العربية، على أيدي عدد من المثقفين المنوّرين والمتنوّرين العرب، المتجهين نحو الفكر الاشتراكي، في مصر وسورية ولبنان وفلسطين.

وقد أسهم هؤلاء، ومناضلون شيوعيون من أبناء الجاليات الأجنبية، وعمال وكادحون طليعيون، في تأسيس الأحزاب الشيوعية العربية الأولى، التي كان نشوؤها بوصفها قوة سياسية، تعبيراً عن نشوء تيار شعبي يساري في الحركات الوطنية للأقطار العربية.

إن الفئات الاجتماعية الحديثة (من عمال ومهنيين، يدويين وفكريين، وكادحين ريفيين متنورين)، أخذت تتطور في المناطق العربية الأكثر "ترسملاً"، في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. وأخذ دورها يتعاظم في الحركة الوطنية والحياة العامة، وأخذ يبرز، من بين متعلّميها، مثقفون طليعيون، وكان طبيعياً أن تنشأ ميول عصرية وراديكالية بين الأقسام الأكثر وعياً

من تلك الفئات، تعززها الصراعات الطبقية القومية الناشئة والمحتدمة باضطراد، وهكذا نشأ التيار الشعبي اليساري الذي أشرنا إليه، موضوعياً (أي بوصفه وجوداً اجتماعياً)، وذاتياً (أي بوصفه وعياً)، وأخذ يتسع، مع الرسملة المضطردة للأرياف، في الأربعينيات وما بعدها. وقد شكل هذا التيار ميدانَ العمل الأساسي للأحزاب الشيوعية العربية، أولاً؛ وفيما بعد للأحزاب القومية الشعبوية التي نشأت لاحقاً، واتسع نفوذها ربما بسبب التراجع الشيوعي عن البرنامج الثوري - القومي في النصف الثاني من الثلاثينيات.

وإذا كانت الماركسية العربية قد نشأت بوصفها تياراً فكرياً أصيلاً تمتد جذوره في حركة التنوير العربي، فإنها في سورية ولبنان، قد نشأت، إلى ذلك، بوصفها ماركسية – عربية؛ أي بوصفها إجابة ماركسية عن السؤال القومي العربي. هنا، حيث "الدولة العربية" نشأت من أتون الصراع ضد الدولة العثمانية، وتحطمت على أيدي المستعمرين الفرنسيين، وتبلورت الحياة الفكرية السياسية، بالتالي، حول المسألة القومية العربية.. وُجِدَ المناخ المؤاتي للتزاوج بين الماركسية، بنهجها الثوري الذي طبع اتجاهات الأممية الثالثة حينذاك، والمسألة القومية العربية. فنشأ، وتبلور نهجٌ ثوري -عروبي- تنويري، عبر عنه الحزب الشيوعي السوري اللبناني في نشراته ووثائقه البرنامجية، ونشاطاته الفكرية، واتجاهات أعضائه.

وسنرسم فيما يلي الاتجاهات الأساسية للماركسية العربية، بعد تبلورها الناضج، في النصف الأول من الثلاثينيات، عبر الوثائق التالية:

١- بيانات ونداءات من الحزب الشيوعي السوري بين عامَي ١٩٣٠ و١٩٣١.

٢- وثيقة برنامجية صادرة عن الحزب الشيوعي السوري: "لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري - غايته القصوى وشيء من بروغرامه" (٧ تموز ١٩٣١).

٣- وثيقة برنامجية صادرة عن كونفرانس ممثلي الحزب الشيوعي في سورية وفلسطين - (١٩٣١): "مهمات الشيوعيين في الحركة الوطنية العربية".

٤- وثيقة "في سبيل الوحدة العربية"، نداء صادر عن مؤتمر زحلة (١٩٣٤) الذي نظمه الحزب الشيوعي السوري للبحث في المسألة القومية العربية. وكتب نصَّ ندائه، وقاد مناقشاته، أحد قادة الحزب، الكاتب سليم خياطة. وشارك في أعماله شيوعيون ومثقفون طليعيون منهم ميشال عفلق، وصلاح الدين البيطار، ود.كامل عياد، ود.جميل صليبا، ومصطفى العريس، ويوسف خطار الحلو، وإلياس قرعوني.

## الاتجاهات الأساسية للماركسية العربية في النصف الأول من الثلاثينيات

لم يوجه الحزب الشيوعي السوري بيانه الأول (صدر ليل ٦-٧ تموز ١٩٣٠) إلى "الشعب"، بل "إلى العمال والفلاحين وأرباب الحرف والمفكرين السوريين". وهو يخاطب "العمال والفلاحين" تحت شعار "فليحيا الاستقلال التام والوحدة السورية"، منددا "بالزعماء الوطنيين (الذين) خانوا الثورة ودخلوا في مفاوضات للاتفاق والتفاهم مع المستعمرين"، مؤكداً "أن المناضلين الحقيقيين لاستقلال سوريا هم نحن العمال والفلاحون، وينضم إلينا كل المخلصين للاستقلال التام". وإذ يطالب الحزبُ العمالَ والفلاحين "بعقد مؤتمر شعبي يكون أعضاؤه منتخبين انتخاباً حرّاً لكي يعلن إرادة الشعب السوري الحقيقية"، يختتم الحزب بيانه كما يلي: "فليسقط الاتفاق والتفاهم مع المستعمرين الغاصبين، فليسقط الاستثمار، فلتحيا حكومة العمال والفلاحين، فليحيا الاستقلال التام والوحدة السورية، فليحيا مؤتمر البلاد العربية ضد الاستعمار".

وهكذا يحدد الحزب الشيوعي السوري موقفه من القضية الوطنية كما يلي:

١- رفض كل شكل من أشكال المساومة والتفاهم مع المستعمرين، وإدانة خيانة الزعماء "الوطنيين" الماضين في هذا الاتجاه.

٢- التأكيد على أن القضية الوطنية "الاستقلال والوحدة السورية" ليست قضية "الزعماء الوطنيين"، بل قضية العمال والفلاحين، وإليهم ينضم، أي تحت قيادتهم، المخلصون لهذه القضية من الفئات الأخرى. وفي الخط نفسه، يرفع الحزب شعار "حكومة العمال والفلاحين"، ويهتف بسقوط الاستثمار (أي الاستغلال).

لا يفصل الحزب الشيوعي السوري (عام ١٩٣٠) -كما سيفعل، مع الحركة الشيوعية العربية بعامة، اعتباراً من عام ١٩٣٦- بين الصراع الوطني والصراع الطبقي، بل يعتبرهما صراعاً واحداً يخوضه العمال والفلاحون ضد الاستعمار وحلفائه الموضوعيين من "الزعماء الوطنيين". ولا يدعو الحزبُ العمالَ والفلاحين -كما سيحدث فيما بعد- إلى دعم "البرجوازية الوطنية" والتحالف معها، بل يقول لهم: "لقد خدعوكم (الزعماء) وخانوكم مراراً كثيرة، فيجب أن تضعوا حداً لخداعهم وخيانتهم".

ويوضح البيان الثاني (الصادر في أوائل آب ١٩٣٠ تحت عنوان "فليسقط الاستعمار الفرنسي، وليسقط المتعاونون معه")، بجلاء، العلاقة الموضوعية القائمة بين الاستعمار و"الإقطاعيين والبرجوازيين"؛ فالأول يتعامل مع الأخيرين "على إنقاص أجورنا وزيادة ساعات عملنا، وإلقاء عشرات الألوف منا في مهاوي البطالة والشقاء والمجاعة، ويريد الاستثماريون

والإقطاعيون والبرجوازيون بسياستهم هذه تجويعنا واستعبادنا للخروج من الأزمة على حسابنا نحن الشغّيلة السوريين (...) ويستعمل الاستعمار الفرنسي كل الوسائل الإرهابية لقتل كل حركة ثورية في البلاد، بمساعدة خدمه من الخونة المكشوفين (...)، كما أنه يعاضد ويحمي كل مساعدة يتقدم بها حلفاؤه الوطنيون الإصلاحيون (والزعماء الكتلويون) لتخدير أعصاب الشعب العامل الثائر، وإنامته، وتحويل انتباهه عن طريق النضال الثوري".

ولا يدين الحزب الشيوعي السوري خيانةً محددة للزعماء "الوطنيين" الإقطاعيين والبرجوازيين، لكي يدعم، بالمقابل، هؤلاء الزعماء، عندما يكفّون، مؤقتاً، عن الخيانة. إنه يعتبر أولئك خونة، بالضرورة، للقضية الوطنية. يقول الحزب: "لقد انجرّ الزعماء الكتلويون (الكتلة الوطنية) أمام ضغط الشعب وغضبه إلى الانسحاب من البرلمان والحكومة، عندما رأوا خيانتهم قد ظهرت على المكشوف، وها هم الآن يخدعون الشعب بخطبهم الحماسية الرنانة، ويسعون لتخدير روحه الثورية، وتسكين غضبه، حتى يلعبوا به ويخونوه أفظع خيانة، فليست مناوراتهم إلا تمهيداً لعقد معاهدة الذل والاستعباد مع الاستعمار الفرنسي. إن الزعماء الكتلويين يظهرون بمظهر المعارض للاستعمار وخدمه، وكلهم مع ذلك يستنجدون في ميسلون بضباط الاستعمار، ودرك الشعباني، ويرجونهم بشراسة

وسفالة ووحشية، القبض على الشيوعيين والشبان الوطنيين الثوريين الذين أرادوا فضح مناوراتهم وخداعهم، وفضح سياسة أسيادهم المستعمرين. إن الاستعمار الفرنسي والشعباني (متعاون) ومردم (وطني) يتكالبون فيما بينهم ويتصايحون ويتشاتمون فيما بينهم لخداع الشعب، ولكنهم يصبحون صفاً واحداً ويداً واحدة في إرهاق الشعب العامل واضطهاده.." . ولذا يدعو الحزبُ العمالَ والفلاحين والشغيلة والمتنورين إلى عدم الانخداع "بعبارات الكتلة الوطنية الخائنة"، وإلى الالتفاف "حول طليعة الطبقة العاملة، حول الحزب الشيوعي السوري، المناضل الوحيد المخلص الصلب في سبيل مصالحكم، ولإنقاذكم من الاستعمار والاضطهاد والجوع والشقاء، والقائد الجريء للنضال الثوري ضد الاستعمار وحلفائه وخدمه، في سبيل سورية وحريتها ووحدتها".

وبناء على هذا الفهم، يحدد الحزب الشيوعي السوري (في بيانه الصادر بمناسبة الأول من أيار ١٩٣١) شعاراته: "ليسقط الاستعمار، ليسقط الاستثمار الرأسمالي والشركات الرأسمالية الأجنبية، لتسقط الحكومة التي باعت الشعب، لتحيا حكومة العمال والفلاحين، لتحيا ثورة المزارعين الفقراء ضد الإقطاعيين الطغاة، ليحيا الاستقلال التام والوحدة السورية".

وفي بيانه حول الذكرى ١٤ لثورة أكتوبر (١٩٣١/١١/٦) يقول الحزب، محللاً الوضْعَين الدولي والوطني: "إن الرأسماليين

وخدمهم الاشتراكيين الإصلاحيين، يوهمون الجماهير بأن النجاة سوف تأتيهم من مكتب العمال في عصبة الأمم. أما الوطنيون الإصلاحيون فيبحثون عن النجاة عن طريق المعاهدة مع المستعمرين. وجميعهم على السواء يخلقون الأكاذيب، ويحملون على الاتحاد السوفياتي ليسهّلوا بذلك للرأسماليين، تهيئة الحرب ضده". ويتابع الحزب قائلاً: "إن الذكرى الرابعة عشرة للاتحاد السوفياتي تمر علينا، نحن العمال والفلاحين السوريين، في وقت بلغ فيه الإرهاب والإضطهاد أقصى ما يمكنه.. في وقت يهدم فيه التزاحم الرأسمالي اقتصاديات بلادنا.. في وقت يُطرد فيه عمال النسيج، وعمال السكك الحديدية من أعمالهم، ويُتركون إلى البؤس والعذاب الذي تقاسيه جماهير كبيرة من العمال والفلاحين الفقراء المسلوبة أراضيهم والمسروقة خيراتهم". فما هو المخرج من هذا الوضع؟ يقترح الحزب "الطريق الذي احتفل بافتتاحه العمال والفلاحون الروسيون منذ ١٤ عاماً، الطريق المؤدي إلى تأسيس حكومة العمال والفلاحين في سورية".

وفي وثيقته البرنامجية الأولى "لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري؟" (١٩٣١/٧/٧)، يحدد الحزب بدقة أن هدفه هو "تقويض النظام الرأسمالي، وتشييد النظام الاشتراكي في سورية". وإنه من أجل تحقيق هذه الغاية، وضع الحزب لنفسه بروغراماً (برنامجاً) خاصاً يسير عليه في نضاله. ويوضح

الحزب الفرق بين هدف الحزب و"بروغرامه" والعلاقة القائمة بينهما، فيقول إن الفرق بينهما "هو أن البروغرام يقضي بالنضال الجدّي للحصول على مطاليب العمال والفلاحين المتتابعة، وتحرير سورية وإنالتها الاستقلال التام، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بتقويض النظام الرأسمالي الاستعماري، وإقامة حكومة العمال والفلاحين في سوريا. وبما أن الوقت لم يحن بعد لتنفيذ هدف الحزب (أي تشييد النظام الاشتراكي في سوريا)، فلذلك نحصر بحثنا في بروغرام الحزب، مع أن الهدف والبروغرام ليسا إلا جزئين متممين لهيكل واحد". ومع التأكيد على أنه "لا يمكن الحصول على تحسين ثابت في معيشة العمال والفلاحين ما داموا يعيشون تحت النظام الرأسمالي".

وبعد أن يحدد الحزب "بروغرامه" في النضال لتحرير سورية وتوحيدها، ومطالبه لتحسين حياة العمال، ولتحسين حياة الفلاحين، وتحرير المرأة والدفاع عنها، ومطالبه العامة الأخرى، يؤكد أن "جميع القوى التي هي ضد الطبقة العاملة، كالمستعمرين وخدمهم والإقطاعيين ورجال الدين، والبرجوازيين و(حتى) الوطنيين الأكثر تطرفاً، هؤلاء كلهم يوحّدون قواهم ويتضافرون لمقاومة الشعب العامل". وأن "الحكومة الوحيدة التي تعمل بغيرة وحماس على تنفيذ البروغرام المذكور في هذا الكتيب، هي حكومة العمال والفلاحين التي يجب إقامتها في سورية على أنقاض النظام الرأسمالي الاستعماري".

إذن، كان الحزب الشيوعي السوري، في أوائل الثلاثينيات، يطرح، بصورة متماسكة، برنامجاً بلشفياً محلياً، تتحدد سماته كما يلي:

١- الربط بين الاستعمار وبين الرأسمالية والإقطاعية المحليتين، والتأكيد على أن تحرير سورية وتوحيدها، وتحرير العمال والفلاحين، يمثلان، ابتداءً، قضية واحدة لا تتجزأ.

٢- وفي ضوء ذلك، التأكيد على أن المستعمرين والإقطاعيين والبرجوازيين، العملاء والوطنيين الإصلاحيين الأكثر تطرفاً معاً، يمثلون في النهاية، جبهةً طبقية واحدة، معادية للشعب العامل.

٣- التأكيد على أن العمال والفلاحين وحدهم القادرون على حل القضية الوطنية - الطبقية الواحدة. ولا سبيل أمامهم من أجل ذلك، سوى النضال من أجل تقويض النظام الاستعماري الرأسمالي، وإقامة حكومة العمال والفلاحين في سورية، أي الاستيلاء على السلطة السياسية فيها.

٤- وعليه، فإن برنامج المطالب "المتتابعة" للعمال والفلاحين، ليس برنامجاً "مرحلياً" منبتّ الصلة عن الهدف النهائي، بل هو برنامج انتقالي نحوه. ومن هنا ينبع الرفض المبدئي لكل مساومة أو تفاهم بين العمال والفلاحين من جهة، وبين المستعمرين والإقطاعيين والبرجوازيين من جهة أخرى.

## الحل الماركسي للمسألة القومية
## وصعود الستالينية العربية

في صيرورة تكون الفكر الماركسي العربي، تحت تأثير الأممية الثالثة، على أساس البلشفية، بلور الماركسيون العرب، لأنفسهم وللأممية الثالثة، خطوط الحل الماركسي للمسألة القومية العربية، في وثيقة "مهمات الشيوعيين في الحركة الوطنية العربية" الصادرة عن كونفرانس ممثلي الشيوعيين في سورية وفلسطين (عام ١٩٣١)، والتي نشرتها الأممية الثالثة في مجلة "المراسلات الدولية" الصادرة عنها، عام ١٩٣٣.

فما هي الخطوط التي اقترحها الماركسيون العرب، آنذاك، من أجل حل المسألة القومية العربية:

أ- تقول الوثيقة: "إن مجمل نظام السيطرة الإمبريالية على الشعوب العربية، لا يستند على استعبادها المباشر حسب، بل وعلى تقطيع أوصالها بصورة اعتباطية". فالتجزئة، هنا، هي أساس من أساسات السيطرة الإمبريالية، حيث أن "الحدود الدولية التي تفصلها (والتي) أقيمت ويحافَظ عليها بالعنف الإمبريالي (...) تضعف الجماهير، بصورة مصطنعة، في نضالها ضد النير الأجنبي، ومن أجل الاستقلال والوحدة القومية". وعليه، تحدد الوثيقة "جوهر المسألة القومية العربية" بأنه يكمن بالضبط في "أن الإمبريالية (...) قد مزقت هذا الجسد الحي الذي كان يتشكّل من الشعوب العربية، في حالة

انقسام إقطاعي، وفي حرمان كل بلد، على حدة، من الشروط الضرورية لنموه الاقتصادي والسياسي المستقل، وفي الحؤول دون تحقق الوحدة القومية وقيام دولة موحدة للشعوب العربية".

ب- بالإضافة إلى التجزئة "تستند الإمبريالية -كما تقول الوثيقة- في اضطهاد واستغلال الشغيلة (العرب)، على الزمر الملكية الرجعية، وعلى الملّاكين المشايخ الإقطاعيين، وعلى البرجوازية المحلية من الكمبرادور، وعلى المراتب العليا من رجال الدين". وتؤكد الوثيقة، في مكان آخر، على أن الشرائح العليا الزراعية - الإقطاعية والإقطاعية في كل المناطق ذات السكان المستقرين، قد انحازت إلى جانب الإمبريالية بصورة نهائية بهذا القدر أو بذاك.

(و) "إن الإصلاحية القومية تسود في صفوف البرجوازية العربية والملّاكين العقاريين الذين ارتبطوا بها، وهي تتخذ طابعاً مضاداً للثورة واستسلامياً يزداد بروزه.."، وهي - "البرجوازية والعناصر البرجوازية الزراعية"- عاجزة عن خوض نضال ثوري ضد الإمبريالية، ويزداد ميلها باستمرار نحو اتفاق معها، مضاد للثورة، في إطار التنازلات المحدودة، وشبه الدستورية الكاذبة..

ج- والإصلاحية القومية تلك، تدعم السيطرة الإمبريالية في الوطن العربي بتدعيمها للتجزئة، فالإصلاحية كما تقول الوثيقة: "لا تخرج عن حدود الدول التي رسمتها الإمبريالية،

والتي تقسم الشعوب العربية بصورة مصطنعة". إنها "تستسلم أمام الأنظمة الملكية الإقطاعية التي تشكل أدوات للإمبريالية، وترفض النضال ضد الإمبريالية على مستوى العالم العربي ككل".

د- وإذ تشرح الوثيقة، بإسهاب، الأوضاع السائدة في البلدان العربية، مؤكدةً على الآثار المدمرة الناشئة عن "تحويل البلدان العربية إلى مكمل زراعي وإلى مصدر مواد أولية" للإمبريالية، مما يعوق تطور تلك البلدان، ويدعم العناصر الرجعية والإقطاعية فيها، ويشدد من نهب فلاحيها، واستغلال عمالها.. إذ تشرح الوثيقة ذلك، فإنها تطرح على الشيوعيين العرب المهمات التالية:

١- دراسة وطرح مسألة "العلاقات بين الثورة المعادية للإمبريالية، والثورة الفلاحية الزراعية للشعوب العربية".

٢- "مواجهة القومية الإصلاحية المضادة للثورة، والاستسلامية، بالجبهة الثورية على النطاق العربي، والمعادية للإمبريالية، جبهة الجماهير الواسعة من العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة في المدن، الجبهة التي تستند على نمو الحركات العمالية والفلاحية، وتستمد منها قواها".

٣- ... "إن البروليتاريا، مع مواصلتها النضال من أجل

التحرر الوطني بأقصى حدّ من الحزم والمثابرة، ومهما كانت الظروف، تشرح للجماهير، في الوقت نفسه، أنه لا يمكن انتزاع الاستقلال الوطني الراسخ من دون ثورة زراعية - فلاحية، ومن دون إقامة حكومة عمالية - فلاحية، في البلدان العربية الأكثر تطوراً على الأقل (سورية، فلسطين، مصر، الجزائر)".

٤- .. "إن الأحزاب الشيوعية (العربية) لن تتمكن من جعل الجماهير الواسعة تسير وراءها ضد البرجوازية، والجماهير الفلاحية ضد الإمبرياليين والغزاة والملاّكين العقاريين والمرابين، ولن تتمكن من كسب دعم السكان الفقراء في المدن، والجماهير البرجوازية الصغيرة، إلا عندما تكون، في الوقت نفسه، محركة ومنظمة النضال ضد الإمبريالية، ومن أجل التحرر الوطني للشعوب العربية، (و) إن هيمنة الطبقة العاملة لا يمكن أن تتحقق من دون نضال البروليتاريا الصلب من أجل الاستقلال الوطني للعرب وحريتهم القومية..."

٥- "... ومن واجب الشيوعيين خوض النضال من أجل استقلالهم الوطني ووحدتهم القومية، ليس فقط ضمن الحدود الضيقة والمصطنعة التي خلقتها الإمبريالية ومصالح الأسر المالكة، بل أيضاً على النطاق العربي من أجل الوحدة القومية للشرق كله (.) إن الحركة

الثورية المضادة للإمبريالية يجب أن تجد قوتها وتكتسب اتساعاً ثورياً حقيقياً، وتصبح مركز جذب لأوسع الجماهير بتصفية الحدود المصطنعة، وهذا سيسهل أيضاً النضال ضد التأثير الرجعي لرجال الدين، (و) لا يمكن أن يحدث انفجار في الحركة الثورية المضادة للإمبريالية (في بلد عربي) بشكل منعزل ومن دون دعم البلدان العربية الأخرى.."

٦- "... ولخوض النضال من أجل قلب نير الإمبريالية في كل بلد، يجب ربط هذا الشعار بالنضال من أجل تقرير المصير الوطني الحر للشعوب العربية. في هذا المضمار، يقوم الشيوعيون بالتحريض لصالح الوحدة القومية، بشكل اتحاد عمالي - فلاحي على النطاق العربي.."

## مؤتمر زحلة (١٩٣٤)

نظم الحزب الشيوعي السوري، مؤتمر زحلة للمثقفين العرب، الماركسيين والثوريين، عام ١٩٣٤، في إطار اهتمامه بالبحث في المسألة القومية العربية، وتنظيم جهود المثقفين للدعوة إلى الوحدة العربية. وقد صدر عن المؤتمر نداء "في سبيل الوحدة العربية"، وهو يترجم، بلغة أخرى، طروحات وثيقة الكونفرانس الشيوعي السوري الفلسطيني التي استعرضناها للتو، بيد أن

هذا النداء، وإن كان مكتوباً بنبرة طبقية أقل حسماً من نبرة الوثيقة السابقة، فإنه يطور دعاوى الوحدة العربية، ويستخدم مصطلح "الأمة العربية" عن وعي، ويهاجم صراحةً "الرابطة الدينية"، مؤكداً أن "الشعور بالرابطة القومية يجب أن يتغلب على الشعور بالرابطة الدينية، إذا أراد العرب أن يستعيدوا مركزهم الأدبي والمادي في العالم المتمدن".

وفي نص تحريضي، يقول النداء بنبرة تقريرية: "نحن العرب نعتقد أن (١) القضية العربية قضية قومية بحتة، وهي قضية أمتنا العربية. (٢) أمتنا العربية؛ هي القاطنة في الوطن العربي والمرتبطة بصلات اللغة والثقافة والتاريخ والتقاليد والمصالح، والآمال الواحدة (...). (٤) العربي هو كل مَن لغته الأصلية: العربية، أو يسكن الأقطار العربية، وليست له في الحالتين أية عصبية تمنعه من الاندماج في القومية العربية. (٥) هدف القضية العربية إيقاظ قوى أمتنا وتنظيم عناصرها في دولة مستقلة متحدة متحضرة. (٦) القضية العربية وحدة تامة لا تتجزأ، ولا يمكن أن تتنافر أجزاؤها. (٧) كل عصبية إقليمية أو جنسية عرقية أو طائفية تنشأ في وطننا العربي هي قوى هدامة يجب القضاء عليها أو إذابتها في العصبية القومية الجامعة (...). (١٠) أشد أعداء بلادنا الاستعمارُ والفقر والجهل والرجعية الاجتماعية والتعصب الديني، فلنحاربها بكل جهودنا (...). (١٤) تدخّل الدين في السياسة والدولة أساس مصائب

بلادنا، فواجبنا أن نسعى لفصلهما فصلاً تاماً..".

وبعد أن يعالج النداء دواعي الوحدة العربية و"منافعها"، ويحدد العراقيل التي تعترضها وسبل تجاوزها، ينتهي إلى أن يطور ما طرحته وثيقة الكونفرانس الشيوعي السوري الفلسطيني من ضرورة قيام "جبهة عربية ثورية" بالدعوة إلى "تنظيم عربي متكاتف عنيف له قوة البركان عند انفجاره"، معتبراً أن إقامة هذا التنظيم هي الخطوة الأولى في السير على سبيل الخلاص القومي.

## الانقلاب الستاليني الإصلاحي وتبلور أسس الستالينية العربية

في عام ١٩٣٥-١٩٣٦، حدث انعطاف يميني في موسكو، وبدأ التحضير للمحاكمات والتطهيرات الكبرى التي أُبيد فيها كل البلاشفة القدامى، وأُلغي الدستور السوفياتي القديم، وانتصرت الردة في كل مجال. وعلى الصعيد العالمي، سعت الدبلوماسية السوفياتية إلى التحالف مع "الديمقراطيات" الإمبريالية، وتم توجيه الأحزاب الشيوعية إلى التحالف مع الأحزاب الاشتراكية الإصلاحية الديمقراطية البرجوازية، على أساس برنامج الأخيرة. وهكذا وُجد الأساس لوأد الماركسية العربية بخطها البلشفي - القومي الثوري، فتقوضت أركانها جميعاً اعتباراً من قرارات كونفرنس فبراير (شباط) ١٩٣٦ لممثلي الأحزاب

الشيوعية في البلدان العربية، الذي تبنى المقررات الستالينية المفروضة على المؤتمر السابع للأممية الثالثة (١٩٣٦).

لقد قرر الكونجرس الشيوعي العربي في فبراير (شباط) ١٩٣٦، أن على الأحزاب الشيوعية (العربية) أن تغير جذرياً موقفها من المنظمات والأحزاب "الوطنية الأخرى"، كما دان السياسات الشيوعية العربية السابقة، التي رسمنا ملامحها قبل قليل، بوصفها "تطرفاً يسارياً"؛ مؤكداً ضرورة تأجيل الثورة الاجتماعية إلى ما بعد نيل الاستقلال الوطني، واضعاً بذلك الأساس للفصل بين الصراع الوطني والصراع الطبقي، وللدعوة إلى التحالف مع "البرجوازية الوطنية" في جبهات وطنية ضد الاستعمار.

وتنفيذاً لهذه التوجيهات الجديدة، يوافق الحزب الشيوعي السوري على المفاوضات بين "الكتلة الوطنية" والمستعمرين الفرنسيين، بل ويرسل مندوباً عنه إلى باريس في أثناء وجود وفد التفاوض السوري الرسمي هناك، محاولاً، باستخدام علاقاته مع الحزب الشيوعي الفرنسي المشارك في حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية آنذاك، تقديم خدمات الدعم للمفاوضين السوريين.

وفي السياق نفسه، ينظم الحزب الشيوعي السوري "مظاهرة ضخمة اخترقت شوارع دمشق، تأييداً للجبهة الشعبية في فرنسا"، ويتم الإفراج، على إثر ذلك، عن ثلاثين شيوعياً،

ويبدأ الحزب نشاطه العلني، ويُصدر اعتباراً من ٥ أيار ١٩٣٧، صحيفته العلنية "صوت الشعب".

ويبدو أن الخط الجديد للحزب قد لقي معارضة داخلية منظمة، مما تطلب اجراء تغييرات تنظيمية واسعة. ففي بداية عام ١٩٣٧، بعد عودة خالد بكداش، سكرتير الحزب، من موسكو بعدة أيام، عُقد اجتماع موسع للجنة المركزية، حضره ممثلون عن منظمات الحزب في سورية ولبنان، وتُلي فيه تقرير تنظيمي (ألقاه فرج الله الحلو)، وتقرير سياسي (ألقاه خالد بكداش)، وقد بحث الاجتماعُ الأوضاعَ القائمة والمهام المطروحة، ومنها تحسين العلاقة مع "الكتلة الوطنية"، وفي نهاية الاجتماع تشكلت قيادة جديدة للحزب.

لقد تطلب إرساء السياسات الجديدة في الواقع، إقصاء الماركسيين عن مواقعهم القيادية في الحزب؛ الأمر الذي كان حجر الزاوية في تأسيس الستالينية العربية التي تحكّمت بالأحزاب الشيوعية العربية حتى وقتنا الحاضر؛ لقد كان انقلاباً.

وعلى الخط نفسه، جرى التراجع عن مفهوم الأمة العربية وشعار الوحدة العربية، وحل محلّهما المفهوم الذي صاغه خالد بكداش حول وجود "أمم عربية". إن سياسة التعاون مع البرجوازية القطرية ودعمها، كان لا بد لها من أن تفضي إلى تبني المفهوم القطري، ووضع شعار "الوحدة العربية" جانباً.

وبينما كان التحالف يتعزز مع "البرجوازية الوطنية"، كانت تتعزز أيضاً سياسة العداء للثقافة الماركسية والمثقفين الماركسيين الذين وجدوا أنفسهم فجأة معزولين ومطارَدين من قبل الأجهزة الأمنية للاستعمار والبرجوازية، ومن قبل الأجهزة الحزبية للستالينية "المنتصرة"، فانتهوا إلى الموت أو الصمت. وهكذا خسر الفكر الماركسي العربي، والثقافة العربية التقدمية بعامة، بعضاً من ألمع العقول العربية في النصف الأول من القرن العشرين.

***

لماذا تدخلت الأممية الثالثة، المسيطَر عليها من قبل موسكو الستالينية، لكسر النمو الطبيعي الداخلي للحركة الشيوعية العربية، ودفعها نحو القطيعة مع المثقفين الماركسيين؟

لقد كان ذلك ضرورياً من أجل "ستلنة" الأحزاب الشيوعية العربية، وإخضاع سياساتها، بالتالي، لحاجات النظام الستاليني، وذلك بالطبع في إطار عملية عالمية استهدفت إقصاء المثقفين من الحركة الشيوعية العالمية، وإحلال "الكادرات" محلهم، وكان لينين قد أكد غير مرة، على التمايز بين الحركة الاشتراكية (أي حركة المثقفين العضويين للطبقة العاملة) والحركة العمالية (العمال)، ذلك التمايز الضروري لالتحامهما معاً في حركة ثورية حية من عقل ماركسي وذراع عمالي. ولأن المجموعة الستالينية السوفياتية أرادت أن تغدو هي العقل

الوحيد للحركة العمالية العالمية، فقد كان لا بد لها من إخراج المثقفين الماركسيين من صفوف الحركة الشيوعية، تحت شعار جميل ولكنه زائف، هو شعار "تعميل الأحزاب الشيوعية".

إن الحركة الاشتراكية، وفق لينين، تأتي إلى الحركة العمالية من خارجها، واتحادهما معاً (المثقف والعامل) في الحزب العمالي، شرطٌ لا بد منه لصيرورة هذا الحزب حزباً ثورياً. ولقد أرادت الستالينية تحت شعار "التعميل"، أن تنزع من الأحزاب الشيوعية العالمية "عقلها"، فلماذا!؟

لقد أدى نشوء دكتاتورية البيروقراطية في الاتحاد السوفياتي، إلى قلب مفهوم الأممية البروليتارية رأساً على عقب، فلم يعد ذلك البلد العمالي في خدمة قضية الثورة العالمية، بل صار من واجب الثورة العالمية أن تتكيف وفقاً لمصالح ذلك البلد، أي وفقاً لمصالح دكتاتورية البيروقراطية الستالينية. في التحليل الأخير، ومن هنا، كان ضرورياً تحويل الأحزاب الشيوعية العالمية من حيوية مفكرة، إلى أدوات ليس لها عقلها الخاص، ومرتبطة بالعقل المركزي في موسكو، الذي سيجعلها تسير بما ينسجم مع السياسات الهادفة إلى "حماية حصن الاشتراكية".

وفي محل النظرة اللينينية القائلة إن حماية الاتحاد السوفياتي، من وجهة نظره، إنما تتم فقط بتقديم الأخير الدعم الكامل غير المشروط للثورة العالمية، حلَّ المفهوم الستاليني عن "الاشتراكية في بلد واحد" التي تقتضي حمايتها -وفي الواقع

حماية الامتيازات البيروقراطية والنزعة الروسية- مصادمات دفاعية ومساومات مع الرأسمالية العالمية، وهو ما يستلزم تحويل الأحزاب الشيوعية في العالم، إلى أحزاب تابعة، تمضي، لا وراء العملية الثورية في بلدانها حتى النهاية، بل في طريق المصادمات الدفاعية والمساومات المتتابعة مع الرأسمالية والإمبريالية، وفقاً لاحتياجات اللحظة السياسية عند "الكرملين".

ولكن، لماذا كان إقصاء المثقفين الماركسيين العرب عن قيادة الأحزاب الشيوعية العربية، ضرورياً من أجل "ستلنة" الأحزاب الشيوعية العربية؟ سنحاول أن نجيب فيما يلي:

لقد كان المثقفون العرب الماركسيون ذوي "نزعات خطرة" بالنسبة للستالينية. لقد تكوّن هؤلاء خارج الستالينية، وبالعلاقة مع الفكر الماركسي الغربي، والتنوير العربي والبلشفية؛ فتميزوا بالانفتاح الثقافي والاستقلال الفكري والنزوع الثوري والنزوع إلى إقامة الجدل بين الماركسية والمسألة القومية العربية، بما يعني إقامة الأساس لحركة شيوعية عربية مستقلة.

إن هناك فارقاً نوعياً بين المثقف الماركسي العضوي، المتكوّن في لهيب المعاناة الحضارية القومية، والمنبثق من رحم الصراع الثقافي القومي، وبين الكادر الحزبي، نصف المثقف، المتكوّن في مدرسة حزبية أجنبية، وستالينية. إن الأول، الذي هو امتداد طبيعي لحركة الفكر العربي التقدمي، ذو وعي أصيل ومتماسك ومستقل، وقادر، بالتالي، على إبداع فكر ثوري مطابق للضرورة

التاريخية في تجلّيها القومي، ولذا فإن تكوينه وفكره يدفعانه باتجاه الطبقات الشعبية، وإلى استكناه نبضها الجمعي، وحاجاتها التاريخية. بينما الثاني، المترقي من صفوف الطبقات الشعبية إلى الأعلى، الذي تحول من مجرد شغيل عادي، نصف متعلم، إلى كادر حزبي، نصف مثقف، عن طريق استذكار دروس ستالينية، مستعدّ، سلفاً، للإيمان بكل كلمة فيها، لا يمكنه أن يتحصل إلا على وعي هجين ومتجزىء، وتابع، وعاجز، بالتالي، عن إنتاج وعي الطبقة العاملة لنفسها، ولمهامها في الثورة العربية.

وعلينا أن نتصور حال الكادر الحزبي، المنتقل من وجدان ديني شعبي ومعارف ابتدائية، إلى الماركسية. إن وعيه سيهجّن الماركسية. ستغدو الماركسية عنده، بالضرورة، عقيدة دينية بسيطة. إن الدروس الماركسية ستجعل منه "كادراً قيادياً"، ولكنها لن تحرره من أفقه الضيق المتكوّن في القرية أو المحلة وعن الانتماء شبه الإقطاعي للقرية أو المحلة أو الإقليم، كما أنها لن تحرره من نزعته الشعبوية المطلبية المتأصلة فيه، ومن إحساسه بالعجز عن استلام السلطة، وإحساسه بالتبعية نحو الفئات الغنية، المثقفة، الحاكمة. وسيملؤه ارتقاؤه الاجتماعي من مجرد كادح، إلى كادر حزبي، وإلى "سياسي" يجالس "السياسيين – البكوات والأفندية"، إلى الاستعلاء على أبناء طبقته.. إنه يعرف "مصالحها" خيراً منها، ويناضل من أجلها، ويدفعها للنضال

من أجل تحسين وضعها المعيشي، وإلى الاشتراك في النشاطات الوطنية تحت قيادة البرجوازية، لكنه أبداً لن يدلّها على كيفية الاستيلاء على السلطة، واستلام مقاديرها الحياتية وقضيتها الوطنية بنفسها. وبكلمة، فإنه يتعامل مع "الشعب" بروح خيرية، بينما تتجه بوصلته في المسائل الكبرى صوب البرجوازية المعتبرة وطنية، هذه التي هي حليفة الاتحاد السوفياتي، أو التي يجب أن تكون كذلك.

ولأن موقعه، بوصفه "كادراً حزبياً"، قد غدا، بالنسبة إليه "وضعاً اجتماعياً"، فسيدافع عن موقعه ذاك بأي ثمن، معيداً إنتاج نفسه في كادرات أخرى من الطينة نفسها، وصانعاً بنية حزبية، مؤيداً سياسات حزبية، تلائم، بالضبط، مطالبه الاجتماعية والشخصية.

غير أن ذلك الكادر الآتي من صفوف الفئات الشعبية، يظل، بعد، مناضلاً، وغير منبتّ الصلة بجذوره الاجتماعية الشعبية: يقود مظاهرة أو إضراباً، ويتعرض للمخاطر في عمل سري صعب، ويتحسس آلام الكادحين؛ أي أنه يبقى متفوقاً على الكادر الحزبي الآتي من فئات برجوازية صغيرة، وهذا الأخير: ابن فلاحين ميسورين غالباً، متعلم (محام، طبيب، مهندس... إلخ)، نصف مثقف أو أقل غالباً، استعداده الفكري ضعيف عموماً، بسبب من طبيعة مهنته، وهو يصعد اجتماعياً برافعتين: المهنة والحزب، ويضاعف عشر مرات، مثالب الكادر الحزبي

الآتي من صفوف الفئات الأكثر كدحاً.

هذا الوضع لا يعني أن الأحزاب الستالينية العربية، لم تنتج مثقفين، بل أنتجتهم فعلاً، ولكن لم يكن هؤلاء مثقفين عضويين للطبقة العاملة العربية، بل للحزب الستاليني نفسه. فبعد أن ترسخ الكادر الحزبي، الذي وصفناه للتو، في بنية الأحزاب الشيوعية العربية، ورسخ فيها وعيه الهجين، وصار الحزبُ آليةً لإنتاج ذلك الوعي، عادت تلك الأحزاب لاستقبال مثقفين وإنتاجهم، على صورتها ومثالها، وكان دورهم يتمثل في صياغة وعيها الهجين ذاك. ومع ذلك، ظل المثقف الماركسي مكروهاً من قبل الحزب الذي يميل إلى "تقديس الجهل"، والسخرية من النظرية، ويفضّل، بصورة منهجية، المثقفَ - الأديب كاتبَ الشعر والقصة القصيرة والرواية. وهذا -بشرط ألا يتدخل في السياسة، وبشرط أن "يتعلم" السياسة من الكادر الحزبي- يغدو محبوبَ الحزب وموضع رعايته. وطالما أن الأدباء، في البنية الثقافية العربية ذات الصبغة الأدبية بالأساس، يغدون "نجوماً"، فمن الجيد والمفيد أن تدور النجوم في مدار الحزب، وإذا ما تجذر وعي الأديب وغدا مثقفاً عضوياً للطبقة العاملة، فلن يحتمله ذلك المدار وسيطرده. وفي الظروف الخاصة، الناشئة عن الحرب الأهلية في لبنان، رعى الحزب الشيوعي اللبناني كاسراً القاعدة، مثقفاً ماركسياً كبيراً، هو الشهيد مهدي عامل، وكانت تلك حالة خاصة.

***

إن تعيين حدود التيار الماركسي في الفكر العربي المعاصر، ليس يسيراً كما يبدو. ففي العقود الأربعة الأولى من حياتها، أي منذ العشرينيات وحتى الستينيات، كان من الممكن تعيين حدود الماركسية العربية بحدود الفكر الذي تنتجه الأحزاب الشيوعية العربية ومثقفوها، غير أن الأمر لم يعد كذلك منذ الستينيات. فمذاك، وحتى الآن، نجد أن حدود الماركسية العربية تتسع، وتتنوع تياراتها، ويزداد منتجوها باستمرار. فهنالك أولاً، قسم رئيس من الحركة القومية العربية "تبنى الماركسية" أحزاباً وأفراداً. وإن كان هذا القسم قد تبنى، في النهاية، النهج الستاليني على التحديد، فقد خلق "تبنيه للماركسية" في الفترة الأولى، نوعاً من الحوار الجديد في الماركسية العربية، خاصة وأن القوميين اتجهوا، في بداية تمركسهم، صوب المدارس الغيفارية والكاستروية والماوية واليسارية الجديدة، بل ونشطوا في ترجمة مؤلفات تروتسكية، قبل أن يصبحوا، في الغالب، ستالينيين في بداية السبعينيات. وينبغي الاعتراف بأن القوميين المتمركسين قد أسهموا، في النصف الثاني من الستينيات وأوائل السبعينيات، في تخصيب الماركسية العربية، ونشر تأثير الفكر الماركسي خارج أطر وأنصار الأحزاب الشيوعية العربية، وتعريف القارىء العربي بمدارس ماركسية أخرى، غير الستالينية، وذلك قبل أن يمتثلوا لها.

كذلك، نشط، في عقد الثمانينيات، مثقفون ماركسيون مستقلون ومجموعات ماركسية من داخل الأحزاب الشيوعية العربية وخارجها، وبدأت إسهامات أولئك تتكثف، وتبرز وتؤثر. وإلى ذلك، تغلغلت الماركسية في النتاج الفكري العربي، بل إننا نستطيع القول إن الفكر العربي، في العقود الثلاثة الأخيرة، قد تمحور، في صراعه الرئيسي، حول الماركسية، تأثراً ورفضاً. وفي هذه الفترة، ظهرت إسهامات فكرية خصبة لباحثين ماركسيين لا تنتمي إلى الحركة الشيوعية. وفي الفترة نفسها، نشر الماركسيون العرب، عشرات المؤلفات الأساسية ومئات الترجمات المختارة، بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والكراسات والنشرات التي تمثل مادة ضخمة لدراسة اتجاهات الماركسية العربية، المتعددة والمتصارعة في الفترة المعينة. وبالرغم من أننا نعتقد أن دراسة كهذه، ستبين بادىء ذي بدء، أن التيار الستاليني قد غدا فعلاً، ومنذ وقت ليس قصيراً، مجرد تيار من تيارات الماركسية العربية، إلا أنه علينا أن نعترف بأن ذلك التيار ظل مسيطراً فيها، وذلك بسبب سيطرته المتجذرة على الأحزاب الشيوعية العربية، أولاً، وبسبب الدعم الذي حظيت به تلك الأحزاب من الاتحاد السوفياتي والبرجوازيات المحلية، ثانياً.

أما الآن، وفي لحظة تفسخ الستالينية العربية (الشيوعية) والقومية (المتمركسة) وانتقالها إلى الليبرالية، وإلى المصالحة الكاملة مع الفكر البرجوازي، بل والإقطاعي (الديني)، فمن

المنتظر أن تتوفر الظروف الملائمة لنهضة في الفكر الماركسي العربي، نلاحظ انطلاقها، منذ مطلع التسعينيات.

إن تفسخ الستالينية العربية، وتصفيتها لنفسها بانتقالها إلى الليبرالية، لا يعني أن مهمة نقدها لم تعد قائمة، بل هي اليوم، ضرورية أكثر من أي وقت مضى، ذلك لأن الأحزاب الستالينية العربية، بتصفيتها لنفسها بوصفها أحزاباً "ماركسية"، تحاول، في الوقت نفسه، تصفية الماركسية العربية، وجرّ أعضائها وأنصارها وجمهورها من الستالينية إلى الليبرالية.

ينبغي القول، أولاً، إن الأحزاب الستالينية العربية، قد لعبت، في الحياة السياسية العربية المعاصرة، دوراً جدياً، وقدم الستالينيون من أجل هذا الدور، تضحيات جساماً لا نعتقد أن حزباً عربياً آخر قدمها، أو استطاع أن يقدمها، ولكن المفارقة أن ذلك الدور لم يكن سوى دور المثقف العضوي، أو دور "العقل الموضوعي" للبرجوازيات العربية، فبما أن الحزب الستاليني العربي (باستثناء واحد معزول - محاولة انقلاب هاشم العطا في السودان) لم يطرح على نفسه، من حيث المبدأ، وحتى حينما كانت الفرصة سانحة ومغرية (حالة العراق) مهمةَ الاستيلاء على السلطة، فقد حدد لنفسه، استراتيجياً، دور "الناصح الأمين" للبرجوازيات العربية.

لقد حدد الحزب الستاليني العربي مبكراً، دوره الرئيسي بأن يكون عقل القوى البرجوازية المعتبرة وطنية، بل وغدا القوة

الأكثر إخلاصاً لمصلحة البرجوازية بوصفها "الطبقة الموكول إليها إنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية". وللقيام بدوره ذاك، دأب على تقوية صلاته بالقوى البرجوازية المعتبرة وطنية، وعلى الاستعانة بنفوذه الجماهيري، لحماية تلك البرجوازيات أو الضغط عليها للقبول به عقلاً لها. ولأن البرجوازية تلك، في حقيقتها، برجوازية كولونيالية بالضرورة، فلم يكن أمامها من خيار، في أحيان عديدة، سوى الاصطدام العنيف مع "عقلها" ومحاولة تحطيمه، في حين أنها، غير شاكرة، أفادت -مرات عديدة- من مساندة القوى الجماهيرية لذلك "العقل" من دون نصائحه.

لقد ارتبطت الأحزاب الستالينية العربية ببرجوازياتها القطرية، ودعمتها و"نقدتها"، وبلورت لها برامجها المفترضة، وسعت إلى توحيدها، وترشيد سلوكها السياسي، انطلاقاً من "ضرورة" هذه البرجوازيات في "المرحلة الوطنية الديمقراطية". ولطالما دعت الأحزابُ الستالينية، القوى البرجوازيةَ المعتبرة وطنية، إلى توحيد صفوفها في جبهات وطنية قطرية، أي وعي ذاتها بوصفها طبقة، وإدراك ما يقع على عاتقها من "مسؤولية تاريخية" إزاء الثورة الوطنية الديمقراطية؛ بينما لم تطرح الأحزاب الستالينية على نفسها، بالذات، تلك المسؤولية. ويدهش المرء، حينما يكتشف أن الخطاب الستاليني العربي، ظل يتجه، بالأساس، إلى البرجوازية المعتبرة وطنية، لا إلى الطبقة العاملة

وحلفائها من الفئات الكادحة؛ وأنه دأب على دفع الأولى إلى الانسجام مع دورها المأمول الموهوم، في حين لم يعطِ للثانية أيَّ دور خاص بها، سوى دعم "البرجوازية الوطنية" أو نقدها.

والمشكلة الكبرى التي جعلت النضال الستاليني في التحليل الأخير، على بطولته، عبثياً، هي أن البرجوازيات العربية، عاجزة، بنيوياً، على التماثل مع دورها المحدد في البرنامج الستاليني، أو عاجزة -بالنسبة للبرجوازيات الصغيرة القومية- عن أداء دورها ذاك بانسجام، وحتى النهاية.

ومع أن البرجوازيات العربية المعتبرة وطنية كانت تسير بصورة منتظمة في خطّ التراجع عن ادعاءاتها، بل وفي خط الخيانة الوطنية، فإن الأحزاب الستالينية العربية، لم تقطع مع البرجوازيات تلك، وكأن "وطنيتها" المزعومة عامل وراثي فيها.

الحزب الستاليني العربي لم يطرح نفسه أبداً بوصفه حزباً سياسياً يستهدف، مثل كل حزب سياسي، السلطةَ لنفسه، بل قدم نفسه، وعن حقّ، مناضلاً أميناً يستهدف "الخير العام" و"المصالح الوطنية العليا"، وواعظاً، غليظاً أحياناً، يحدد ما ينبغي فعله، لكن من دون أن يتقدم أبداً ليفعل ما ينبغي بنفسه، ذلك أن هذه المرحلة هي "مرحلة البرجوازية"، وكان هذا، بطبيعة الحال، صدى للسياسة الرسمية لموسكو، الباحثة بثبات عن أصدقاء، برجوازيين في العالم الثالث.. إن هؤلاء

"الأصدقاء" الضروريين من وجهة نظر الدبلوماسية السوفياتية في اللحظة الراهنة، لا يمكن التضحية بهم، و"دفعهم بالتالي إلى المعسكر الآخر" عن طريق منازعة الستالينيين لهم على الشيء الأساسي، أي السلطة، بل ينبغي التحالف معهم، ودفعهم إلى عداء أكثر جذرية للإمبريالية، وصداقة أكثر عمقاً مع الاتحاد السوفياتي!

## برنامج البديل التاريخي للتجزئة والرأسمالية والانحلال القومي

سارت الأحزاب الستالينية العربية ضمن استراتيجية محكومة، في النهاية، بالسياسة السوفياتية إزاء الوطن العربي. غير أن ذلك لا يعني أن تلك الأحزاب قدمت خدمات مباشرة للسياسة تلك، أو أنها تطابقت معها في اليومي والتفصيلي، أو أنها تلقت الأوامر منها. كلا.. ولكن "عقل" الستالينية العربية تشكّل تحت تأثير عوامل محلية وخارجية -ألمحنا إلى بعضها سابقاً- بحيث يفكر استراتيجياً باتجاه يتطابق مع التكتيك السوفياتي. فما هي إذن، السمات الرئيسية للفكر الستاليني العربي؟ وكيف أثرت هذه السمات على الشكل الذي حلّ فيه الستالينيون العرب، القضايا التي واجهتهم؟

نستطيع لأغراض بحثنا، هنا، أن نركز على السمات الأساسية الآتية للفكر الستاليني العربي:

## ١- العقيدة (الدوغمائية)

لقد نظر الستاليني العربي إلى الماركسية، لا بوصفها منهجية علمية، بل باعتبارها عقيدة إيمانية، وإذا كانت العقيدة مطلباً ستالينياً باعتبارها أداة لقمع الآخر -حيث، بالعقيدية، لا يعود الحزب الشيوعي اتحاداً طوعياً لمناضلين يسترشدون بالمنهجية العلمية، بل جماعة "مؤمنة".. ويغدو المخالف "كافراً"، والكافر لا يحاوَر، بل يُرْجَم- إذا كانت العقيدة كذلك -أي مطلباً ستالينياً عاماً- فينبغي الاعتراف بأن هيمنة التفكير الديني، وغياب التقاليد الفلسفية في الثقافة العربية الحديثة، قد كان لهما دور مهم في نمو العقيدية، عند الستالينية العربية. إن العقل العربي الذي يميل إلى تحويل الأفكار والآراء إلى عقيدة يؤمن بها، ويتعصّب لها، قد استقبل البنية الفكرية الستالينية خير استقبال.

الماركسية منهج علمي، والماركسي ينتج، علمياً، مفاهيم وتصورات وبرامج. وهو ينتجها، ويعيد إنتاجها، باستمرار، على محكّ الامتحان النظري – الممارسي. ولا تعترف الماركسية بوصفها منهجيةً علمية، بالعقائد. وما حدث أن الكادر الحزبي الستاليني تعرف إلى مفاهيم وتصورات معينة بوصفها عقائد، فآمن بها، وتعاطى مع قضاياه ونظر إليها، وحلّها، من وجهة نظر مكونات إيمانه.

انطلق الماركسي العربي من الإيمان بنظرية حتمية المراحل

الخمس الستالينية. تتطور المجتمعات، وفقاً لتلك النظرية، بالضرورة، من المشاعية إلى العبودية، إلى الإقطاع، إلى الرأسمالية، فإلى الاشتراكية. وعندما يؤمن الماركسي العربي بهذه النظرية إيماناً "لا يأتيه الباطل"، فسيصل، حتماً، إلى نتيجة واحدة، هي إلغاء الضرورة التاريخية لوجوده هو. فوفقاً لإيمانه ينبغي، أولاً، أن تقوم، في الوطن العربي، رأسمالية متماثلة مع الرأسمالية الغربية، وعندها، عندها فقط، تتوفر "المقدمات المادية" للثورة الاشتراكية.

وبما أنه لم تقم عندنا، بعد، تلك الرأسمالية المتماثلة مع الرأسمالية الغربية، فإن المهمة التاريخية الأساسية في الوطن العربي هي الوصول إلى قيامها. وهذا يعني أن المرحلة التاريخية الراهنة هي مرحلة البرجوازية. إنها بطلةُ الآن التاريخي التي على الماركسي العربي أن يقنعها ويدفعها إلى القيام بدورها، كيما يتسنى له، بعد أن تنجز هي المسافة المخصصة لها من حركة التاريخ، أن يقوم هو بإكمال المسيرة نحو الهدف المنشود: الاشتراكية.

ولما كان مستحيلاً أن تقوم في الوطن العربي رأسماليةٌ مماثلة للرأسمالية الغربية، كان على التاريخ العربي أن يراوح في مكانه!

هذا الإيمان بقانونية المراحل التاريخية الخمس ومستتبعاته، أدى إلى قبول الستالينيين العرب بالمفهوم البرجوازي عن

"التنمية"، وإلى التعلق بأهداب "الفكر التنموي" بعامة. فطالما أنه من الضروري، تاريخياً، التماثل مع الغرب الرأسمالي، فسيغدو هذا الغربُ الأنموذجَ الذي علينا أن نجدّ في السير للوصول إلى التماثل معه. وهكذا يغدو مبرراً، وضرورياً، أن نوجه عنايتنا كلها إلى استيراد التقانة الحديثة، وإلى إعداد الكادرات العلمية والمهنية، وهو ما لا يعطينا إياه الغرب الاستعماري، بل الاتحاد السوفياتي، فلتتعزز إذن الصداقة بين البرجوازيات العربية والاتحاد السوفياتي، من أجل "تنمية" الأقطار العربية وشحنها بالمزيد من الآلات والكادرات. إنه الطريق المضمون لتحديث الأقطار العربية ورسملتها، وتهيئة الأرض الملائمة لانتصار الاشتراكية. أما الأسئلة من نوع: لمصلحة من تتم هذه "التنمية"؟ وهل تتوافق بالفعل مع الاحتياجات الوطنية الفعلية؟ وهل يمكن أن تتم على مستوى قطري؟ وهل تحديث البلدان المتخلّفة ممكن في إطار الرأسمالية، أم أن الأخيرة تعزز التخلّف وتعمّقه؟ هذه الأسئلة وغيرها لا تُطرح، لأن "المرحلة التاريخية الراهنة في وطننا هي مرحلة البرجوازية".

## ٢- المادّوية - الاقتصادوية

السمة الثانية، في الفكر الستاليني العربي، هي المادوية - الاقتصادوية. لقد آمن الستاليني العربي بأن كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية ترجع، في النهاية، إلى أساس

اقتصادي، وهذه نزعة مادوية مبتذلة تتناقض، جوهرياً، مع المنهجية الماركسية التي تؤكد على الترابط بين المادي والروحي، والتفاعل الحي بينهما.

وقد لعبت سيادة النزعة المادوية الاقتصادوية المبتذلة، دوراً في توجيه الستالينيين العرب، في عدة مسائل سياسية كبرى، وبصورة خاصة في المسألة القومية العربية. فالأمة العربية لا وجود لها، لأنه ليس لوجودها أساس اقتصادي (وحدة السوق).

إن توفر العامل الاقتصادي هو الأساس في المفهوم الستاليني "الواقعي المادي" عن وجود "أمم عربية"، فالقطر العربي الموجود واقعاً يتوفر على أساس اقتصادي - اجتماعي لأمة قطرية، بينما الكلام عن أمة عربية لا يعدو كونه أضغاث أحلام! وقد رحبت البرجوازيات العربية القطرية التقليدية بالموقف الستاليني العربي من مسألة الأمة العربية (نذكّر بالتحالف بين الحزب الشيوعي السوري والبرجوازية السورية الكبيرة في الموقف السلبي من الوحدة المصرية - السورية).

لقد عدلت الأحزاب الستالينية العربية، تحت ضغط الشارع وأنظمة القوى القومية، من موقفها إزاء قضية الوحدة العربية، فتبنت، تدريجياً، موقفاً قريباً من موقف تلك القوى القائم على تركيب الأجزاء العربية في نظام "التضامن العربي!"، وليس على تصفية التجزئة. ويمثل مشروع برنامج الحزب الشيوعي اللبناني (١٩٩٠) أنموذجاً على تبني الستالينيين العرب

للبرنامج القومي البرجوازي ذاك. فبينما يجري الحديث، في ذلك البرنامج، طويلاً، عن "الوحدة العربية" والقومية العربية، يقترح المشروع "اشتراكية تتلاءم مع ظروف لبنان". فلبنان، عند الشيوعيين اللبنانيين، كما هو عند البرجوازية اللبنانية الكبيرة، كيان خالد ونهائي. ولكن، هذا اللبنان النهائي، له وجه عربي.. إنه عربي، ويجب أن يكون جزءاً من النظام العربي، الذي هو نظام التجزئة العربية.

وقد حكمت النزعة الاقتصادية المادوية أيضاً موقفَ الستالينيين العرب من قضية الدين والموروثات الإقطاعية الأخرى في الثقافة العربية. فطالما أن العامل الاقتصادي، هو في النهاية، كل شيء، والعامل الروحي لا شيء، فإن الأحزاب الشيوعية العربية لم تتابع قضية التنوير العربي، مع أنها وريثته تاريخياً.

لقد تخلّت تلك الأحزاب عن قضية التنوير، فلم تناضل ضد الفكر الغيبي بعامة، وضد التقاليد الاجتماعية والثقافية البالية العائدة إلى القرون الوسطى، بل ونمت عند تلك الأحزاب نزعة محافظة في المجالات الروحية والثقافية. وقد ساهم هذا، إلى حدّ ما، في ترك الميدان الثقافي - الروحي الجماهيري، لتسيطر فيه القيم السلفية، أو بالمقابل "القيم الأمريكية" أو حتى مزيج منهما!

## ٣- الحتمويّة

وترتبط النزعة الحتموية ارتباطاً عضوياً بالنزعتين السابقتين، العقيدية والمادوية – الاقتصادوية. وتشكل النزعات الثلاث "عقلاً" واحداً، هو العقل الستاليني العربي المؤمن، كلياً، بحتمية سير التاريخ وفق مخططه المزعوم. وهو ما يؤدي إلى نتائج متناقضة. فالإيمان بالحتمية يعطي للمناضل الستاليني القدرةَ على متابعة النضال في أقسى الظروف، ويجعله قادراً على احتمال أقسى ألوان القمع. ولكنه في الوقت نفسه، يُعجز الستالينية، بوصفها كلاًّ، أي بوصفها حزباً، عن المبادرة التاريخية، أي عن تحصيل الإرادة الذاتية للفعل التاريخي. ذلك أن المخطط الستاليني لا مكان فيه، الآن، في هذه "المرحلة البرجوازية"، لمبادرة شيوعية مستقلة للفعل التاريخي.

إن اقتران النزعات الثلاث بتلك، أنتج تناقضاً مأساوياً في تجربة النضال الستاليني العربي. فالستاليني الأنموذجي الصلب، مستعدّ لأن يموت على حبل المشنقة.. أو في أيام السّلْم، لأن يقضي زهرة شبابه في الزنازن، إيماناً بأفكار محصلتها الواقعية هي أن وجود حاملها السياسي ليس ضرورياً في هذه المرحلة التاريخية بأكملها، بل الضروري، فيها، بالضبط -ويا للمفارقة- السجّان! أفلم يهتف الشيوعيون المصريون في سجنهم -وسط العذاب والألم، وعن قناعة لا عن خور- لسجّانهم ومعذبهم عبدالناصر؟ ثم، أفلم يتخلّوا له عن دورهم، لا في

"هذه المرحلة البرجوازية الديمقراطية" حسْب، بل وعن دورهم في المرحلة التالية، الاشتراكية، التي هي مرحلتهم بالذات، فحلّوا حزبهم، واعتبروا أن البرجوازية الناصرية، ليست وطنية حسب، بل اشتراكية أيضاً؟!

***

تقع على عاتق الماركسيين العرب، اليوم، مهمة تاريخية كبرى، هي مهمة التحضير فكرياً وتنظيمياً وسياسياً، للثورة العربية، وقيادتها نحو النصر.

لقد وصلت القوى البرجوازية، والبرجوازية الصغيرة - القومية والإسلامية والليبرالية والستالينية- في الوطن العربي، إلى الانحطاط الكامل. والمسرح التاريخي مهيأ الآن أكثر من أي وقت مضى، لظهور قوة اجتماعية وسياسية جديدة قادرة على إنقاذ الأمة العربية من مصير الانحلال. وهذه القوة موجودة، حسْب، في الطبقة العاملة وحلفائها. وهي موجودة فيها، بوصفها احتمالاً يقع على عاتق الماركسيين العرب مهمة تحقيقه، وذلك بإقدامهم على ممارسة دور "المثقف العضوي" للطبقة العاملة العربية، بتنظيم وعيها لنفسها، ولدورها التاريخي في قيادة الأمة العربية نحو تحقيق ذاتها، وبتنظيم الطلائع العمالية والشعبية العربية في حزب شيوعي عربي قادر على أن يطرح على نفسه مهمة إقامة دكتاتورية البروليتاريا في الوطن العربي.

لقد أظهرت الأحداث في مطلع التسعينيات (من القرن

العشرين)، بصورة لم يعد معها مجال للشكّ، أن "النظام العربي" ليس سوى نظام السيطرة الإمبريالية في الوطن العربي، وأن تأزم هذا النظام، في أزمة الخليج، هو تعبير حادّ عن تأزم السيطرة الإمبريالية تلك. فعندما يكون الحفاظ على تلك السيطرة غير ممكن، إلاّ عبر تدمير قطر عربي بواسطة قوات أمريكية – عربية مشتركة، وإلا عبر كامب ديفيد على المستوى العربي، يكون "النظام العربي" القديم قد انتهى! ويكون الوطن العربي قد وصل إلى لحظة الاختيار بين الانحلال القومي، وبين الإطاحة بالسيطرة الإمبريالية.

ففيم تكمن السيطرة تلك؟

إنها تكمن في: نظام التجزئة القطري، وسيادة الرأسمالية، التي هي بالضرورة، تبعية في الوطن العربي. وهما عنصران يشغل تركيبهما آلية النهب الإمبريالي للثروات العربية. وقد كانت مهمة حماية هذه الآلية وتسويغها سياسياً منوطة بالنظام العربي القائم على تضامن الأنظمة القطرية الاستبدادية، البرجوازية والثيوقراطية، بينما أُنيطت بالكيان الصهيوني مهمة الحفاظ على النظام ذاك، وتحجيمه، في الآن نفسه.

وهكذا نجد أن الإطاحة بالسيطرة الإمبريالية في الوطن العربي، تشترط الإطاحة بنظام التجزئة القطري، وبالرأسمالية، وفي سياق ثورتين متداخلتين ومترابطتين عضوياً، هما الثورة القومية الديمقراطية، والثورة الاشتراكية، اللتين لا تنجزهما

سوى دكتاتورية البروليتاريا والكادحين العربية، القادرة وحدها، أيضاً، على التصدي الجدّي للكيان الصهيوني وهزيمته.

هل يستطيع الماركسيون العرب حمل برنامج كذاك وتحقيقه؟؟ نقول: نعم، ولا يوجد بديل آخر. والحرب -كما يقول نابليون- "فن سهل: المهم أن تحارب". وإذا ما توفرت إرادة الحرب لدى الماركسيين العرب، فإن أمامهم أولاً مهمة "نقد السلاح".

يرتبط مستقبل الماركسية العربية بتحولها إلى قوة فكرية - سياسية - أخلاقية، قادرة على استقطاب أغلبية العمال والكادحين العرب، حول برنامج البديل التاريخي للتجزئة والرأسمالية والانحلال القومي. ويقتضي ذلك، أولاً، متابعة خط البرناج الأول للحزب الشيوعي السوري، خط كونفرانس الشيوعيين في سورية وفلسطين (عام ١٩٣١)، خط مؤتمر زحلة (١٩٣٤)، أي خط الاستمرار الكفاحي لحركة التنوير العربي، وخط النضال الوحدوي، وخط الثورة العمالية - الشعبية. إننا نقترح، بالأحرى، على الماركسية العربية، الانطلاق من:

أ- القطع مع العقل الستاليني العربي ونهجه الإصلاحي، وانحلاله الليبرالي، والتمسك بالمنهج الماركسي والروح الثوري والبديل الاشتراكي.

ب- القطع مع البرجوازية والبرجوازية الصغيرة، والانتقال من سياسة "الجبهات الوطنية" معهما، إلى سياسة "طبقة ضد طبقة".. سياسة الصراع الطبقي ضدهما، على المستوى

الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي، وهو ما يعني:

ج- القطع مع الموروثات الإيمانية والثقافية القروسطية، والتصدي لها، وإشاعة قيم التقدم والتنوير والعقلانية والعلمانية في الثقافة العربية.

د- القطع مع القومية البرجوازية -التي غدت منذ زمن، ستاراً أيديولوجياً مفضوحاً للدولة القطرية- وفكرها الكلامي، ونزعاتها الشوفينية، وانحلالها القطري الراهن.

هـ- القطع مع القطرية، لا على المستوى الفكري حسب، بل على المستويات البرامجية والثقافية والنضالية واليومية، والتحريض المنهجي ضد القطرية، والدعوة إلى تحطيم نظام التجزئة بكل الوسائل، بما فيها القوة المسلحة، في إطار التأكيد على أولوية حق الأمة العربية في تقرير مصيرها على "الحق المماثل" للأقطار والكيانات العربية، وبصورة خاصة، الكيانات النفطية المصطنعة، التي يتوجب على الماركسيين العرب التحريض ضدها، والسعي لعزلها، وخلق الظروف الملائمة لتحطيمها.

و- القطع مع الإصلاحية، ووجهها الآخر، المتمثل في النهج التسووي مع الصهيونية والإمبريالية، والتحريض المنهجي على المقاومة الطبقية والوطنية.

ز- القطع مع الديمقراطية الليبرالية ودعاواها في الوطن العربي، وفضحها بوصفها "ديمقراطية صندوق النقد الدولي"، والتحريض على إحلال الدكتاتورية العمالية محل الشكلين،

الاستبدادي والليبرالي للدكتاتورية البرجوازية.

ح- القطع مع الفكر التنموي البرجوازي - الستاليني، القائم على هوس اللحاق بالغرب الرأسمالي والتماثل معه. والسعي إلى اكتشاف الممكنات العربية، وابتداع الآليات التنموية القائمة على أساس الاعتماد على الذات، وأولوية إشباع الاحتياجات الاجتماعية القومية، أي بالاتساق مع ما يسميه سمير أمين "التنمية المتمحورة على الذات"، وهو البديل الواقعي الوحيد المتاح للدول المتخلّفة، طالما ظل النظام الرأسمالي العالمي قائماً.

***

عام ١٩٩٠، نُشرت في دمشق، بإشراف محمد كامل الخطيب، الأعمال الكاملة لسليم خياطة.. إنه حدث فكري وسياسي كبير، يومىء إلى أن الماركسية العربية تنهض الآن، وتؤكد ذاتها في العزم على وصل ما انقطع من تطورها القومي عام ١٩٣٦. والنشر ذاك، ليس مجرد إيماءة رمزية، بل يأتي في إطار حوار صراعي حار تشهده الماركسية العربية الآن، فمنذ نهاية الثمانينيات، وبينما كانت الأحزاب الستالينية العربية (بما فيها القومية المتمركسة) تدخل الطور الأخير من تفسخها وانحلالها التنظيمي والفكري والسياسي، متحولةً إلى ذيل ليبرالي للبرجوازيات التابعة، بدأ جيل جديد من الماركسيين العرب، يفكر، ويكتب، ويحاور، ويحاول في ضوء المنهجية الماركسية،

إنتاج التصور الماركسي للثورة العربية.

لقد كان مهدي عامل يشكو، في السبعينيات وأوائل الثمانينيات، من أنه أطلق صيحة لم تجد لها صدى. ولكن الصدى كان، وما كان مسموحاً له بالتبلور. والآن، ومن رحم انهيار الستالينية العربية، تنطلق من جديد، مسيرة الماركسية العربية الحية المقاتلة، في صيرورة ولادة الحزب العمالي الشيوعي العربي الذي "سيكون له قوة البركان عند انفجاره".

# مهدي عامل
# وتنظير حركة التحرُّر الوطني

(١٩٨٧)

* نشرت هذه الورقة في كتاب "الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)" - بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الذي نظمته الجامعة الأردنية (١٩٨٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨.

## استهلال

كتب مهدي عامل[1]، خلال العقدين الفائتين، العديد من الأبحاث[2] التي تمثّلُ، في رأينا، إسهاماً أصيلاً ونابهاً في حقل فلسفة السياسة في الثقافة العربية المعاصرة. والهاجسُ الرئيس الذي يشغل فكر مهدي عامل، هو تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أو بكلمة أدقّ، إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. وتعالج أبحاث مهدي عامل، في سعيها لإنتاج النظرية تلك، قضايا ميتا – نظرية مهمة، وتقترح حلولاً لها.

ويكمنُ إسهامنا، في المناقشة التالية، في محاولة عرض تلك الحلول، وتطويرها، من خلال عرض عام لفكر مهدي عامل. ولذا، كنا مضطرين إلى إغفال جوانب مهمة من أعماله، من

(١) مهدي عامل: اسم مستعار لـ د.حسن حمدان (١٩٤١-١٩٨٧). تخرج في جامعة السوربون. عمل مدرّساً في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية. انتُخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني. واغتيل في بيروت في ١٦/٥/١٩٨٧.

(٢) أصدر مهدي عامل سبعة كتب، تضم معظم أبحاثه ومقالاته؛ وهي: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط٢، ٢ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨)، ج١: في التناقض، وج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي؛ النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)؛ القضية الفلسطينية في الأيديولوجية البرجوازية اللبنانية: مدخل إلى نقض الفكر الطائفي (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠)؛ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)؛ ماركس في استشراق إدوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)؛ في عملية الفكر الخلدوني (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، في الدولة الطائفية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦).

مثل معالجاته المعمّقة للحرب الأهلية في لبنان، وللطائفية، وللقضية الفلسطينية؛ إلا أن القارىء، على كل حال، يستطيع أن يستنتج من مناقشتنا هذه، السياق الذي يعالج فيه مهدي عامل تلك الموضوعات.

## في التمهيد

قُبيل حركة الاستقلال الكبرى في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وأثناءها، كان يُقال، ببساطة، إن الاستعمار سبب "التخلّف". وكان هذا القول كافياً لتفسير ضعف تطور القوى المنتجة (وسائل الإنتاج، التقنية، الخبرة...)، ووجود الأشكال الاجتماعية، والأيديولوجية والسياسية قبل الرأسمالية (كالعشائرية، واللاعقلانية، والاستبداد)، في العالم الكولونيالي. وكانت الآمال معقودة على "الاستقلال" الذي، في ظله، تمتلك الدول الكولونيالية، حرية اللحاق بالركب "الحضاري"، فيكون لها ما كان للدول الإمبريالية من "تقدم" و"تَمَدْيُن".

وصار "الاستقلال". وبدأت، في الدول المستقلة، ورشة التنمية والإصلاح. فإذا التنمية ليست إلا تنمية لـ"التخلف" نفسه، وإذا الدول "المستقلة" تشرف على الإفلاس، وإذا "الإصلاح" ينتهي إلى استشراء العشائرية، والطائفية، واللاعقلانية، عداك عن الاستبداد السياسي والفساد الإداري. لقد صار واضحاً للجميع أنه إذا كان المستعمرون قد رحلوا، فإن "التخلف" باقٍ كأنه

القدر.

وفي بلادنا العربية، كنا نكتفي بالقول إن الاستعمار هو سبب "تخلّفنا"، وسبب تجزئة وطننا الكبير، والعائق أمام وحدته. بل هو، في سيطرته على مقدرات البلدان العربية، سبب هزيمة ١٩٤٨، وقيام الكيان الصهيوني. والأمر، أنه صار لنا "استقلالات"، بل وأنظمة "تقدمية"، "وحدوية" و"اشتراكية"، فما انتهى "التخلّف"، بل تفاقم! وما انتهت التجزئة، بل صرنا إلى زمن يتجزّأ فيه البلد الواحد على نفسه. وما انتهى الوجود اللامنطقي للكيان الصهيوني، بل صار ذلك الوجود "منطقياً"، يتجسد في قوة عظمى، في منطقتنا، يُطلب إليها السلام، ومن لدنها السلامة.

فما الذي جرى، وكيف جرى؟ من هذا السؤال ينطلق مهدي عامل.

***

عند مهدي عامل: "ليست الكولونيالية سبباً لـ(التخلّف) لأنها سابقة له زمانياً، بل لأن لها معه ارتباطاً بنيوياً يجعلها تسببه، أي تنتجه باستمرار بحركة صيرورتها بالذات"[٣]. كيف؟ نستخلص نتائج البحث مقدماً، فنقول إن الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

(٣) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ط٢، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، ص٢٠٣.

- لقد أدت ضرورة التوسع اللامحدود للرأسمالية، إلى قيام الرأسمالية الغربية بفرض نمط الإنتاج الرأسمالي على العالم، جاعلةً منه، بالاستعمار، مجالاً لتحقيق ضرورتها تلك.

بالاستعمار إذن، أصبح العالم كله رأسمالياً، أو قُلْ أصبحت الرأسمالية -بعد ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧- عالماً واحداً، شرط وحدته، وبالتالي وجوده، أن يضمّ، وألّا يضم إلا بنيتين، إحداهما تحقق ضرورة التوسع اللامحدود، فيكون شرطها ألا يكون توسعها محدوداً، هي البنية الإمبريالية (المسيطرة)، والأخرى، تتحقق فيها الضرورة تلك، فيكون شرطها أن يكون توسعها محدوداً، هي البنية الكولونيالية (التابعة).

- الرأسمالية إذن، وحدة بنيتين تشترطان بعضهما بعضاً، بحيث أنه لا يمكن أن تكون هنالك بنية رأسمالية، إلا إذا كانت إمبريالية أو كولونيالية؛

- وقانون تفاوت التطور، هو الذي حدّد ويحدد البلدان التي تقوم فيها البنية الأولى، أي الإمبريالية؛ والبلدان التي تقوم فيها البنية الثانية، أي الكولونيالية. ولذا كان مستحيلاً على البلدان التي وضعها تفاوتُ تطور الرأسمالية، في البنية الكولونيالية، أن تغدو في البنية الإمبريالية. فالتطور لا يمكن إلا أن يكون متفاوتاً؛ وتطور الرأسمالية العام، في تفاوته، حدد للبلدان الأقل تطوراً، وضعاً لا تستطيع الخروج منه، إلا بخروجها من سياق تطور الرأسمالية نفسه، هو وضع الرأسمالية الكولونيالية؛

– وهذا يعني أن الرأسمالية في البلدان المتخلّفة، لا يمكن أن تكون إلّا رأسمالية كولونيالية. وبالتالي محدودة التوسع. ومن شأن التوسع المحدود أن يكبح تطور القوى المنتجة، وألّا يهدم، بل ألّا يستطيع أن يهدم، أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية؛ بل يعيد إنتاجها باستمرار، ومعها يعيد إنتاج الأشكال الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية قبل الرأسمالية؛ وبالتالي، فمن شأنه أن يعيد إنتاج "التخلّف".

***

حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر. وعليه، فإن هذا الفكر، شاء أم أبى، يفكر هذه الحركة، فلا ينأى عنها حتى حينما يُغَيّبها بتجاهلها. فالتجاهل شكل من أشكال ارتباط الفكر بحقله التاريخي. كيف؟ الإجابة، عند مهدي عامل، تتحدد كالتالي:

– لا يتحرك الفكر في فراغ، بل في إطار واقع اجتماعي تاريخي محدد؛

– ولكل واقع ضرورة محددة تميزه، وتحدد له منطق صيرورته (إذ الواقع، دائماً، في صيرورة)؛

– ومن ضرورة هذه الصيرورة، أنها تحدد، بالضرورة، جميع مستويات الواقع الاجتماعي التاريخي، ومنها المستوى الفكري، بحدودها. وحدودها هي حدود حركة الانتقال مما هو كائن إلى ما هو نقيض الكائن؛

- فالفكر إذن، في تحركه في إطار واقعه، يتحرك، بالضرورة، في إطار صيرورة الواقع إلى نقيضه؛

- ولما كانت صيرورة الواقع الاجتماعي التاريخي الراهن في البلدان العربية، تتحدد بكونها حركة انتقال من الكولونيالية إلى التحرر الوطني؛

- فحركة التحرر الوطني إذن، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر.

***

ولكن، كيف يتجاهل الفكر حقله، ويظل مع ذلك في حدود حقله؟ ذلك، عند مهدي عامل، لأن الفكر ليس واحداً، بل هو وحدة صراع تناقضي بين فكرٍ يفكر في تغيير الكائن -فيكون من منطقه (أي من منطق ذلك الفكر) التأكيد على صيرورة الكائن إلى نقيضه، أي التأكيد على عقل الصيرورة الواقعية تلك، والتحدد بها، أي بضرورتها-؛ وبين فكر يفكر في تأبيد الكائن، فيكون من منطقه، بالتالي، أن يتجاهل تلك الصيرورة. فيكون التجاهل إذن، موقفاً من الصيرورة تلك. وهكذا، فإذا كانت حركة التحرر الوطني هي صيرورة واقعنا المعاصر، فستكون حقلاً للفكر العربي المعاصر، سواء أأكّدها أم تجاهلها. فليس التجاهل هنا سوى شكل أيديولوجي من أشكال التفكير في تلك الحركة. "فتحرك الفكر -كما يقول مهدي عامل- قائم بالضرورة في حقل أيديولوجي يتحدّد في بنيته، بالبنية الاجتماعية

التي هو فيها، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الإنتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية"[٤].

فماذا عن المفكر الفرد؟ هل هو محكوم أيضاً بالحقل التاريخي للفكر؟ أليس له حرية الانفكاك من حلبة الصراع، فلا يكون في فكره مرتبطاً بطبقة اجتماعية ضد أخرى؟ يقول مهدي عامل: كلا. "ليس للفكر حرية ذاتية في التحرك والتطور، كما أن نشاطه في إنتاج المعرفة ليس من فعل الفرد كإرادة ذاتية مطلقة"[٥]. وذلك لأن علاقة الفكر بالواقع ليست "علاقة بين وعي فردي وواقع موضوعي. ولا يمكن إطلاقاً حصرها في هذه العلاقة النفسية. إنها في أساسها علاقة موضوعية بين بنية فكر وبنية واقع، كما أن التفاعل فيها (هو) بين بنيتين، لا فرد وبنية"[٦].

فالفرد، عند مهدي عامل، لا يفكر في موضوع فكره بصورة مباشرة؛ لأن هذا القول يقوم على افتراض مستحيل، هو افتراض وجود وعي فردي "صافٍ" متحرر من كل مؤثر خارجه، كأنه وعي الله؛ بل فكر الفرد، عنده، محدّدٌ، بالضرورة، بما هو خارجه، لذلك فهو، أي الفرد، لا يستطيع أن يفكر موضوعه إلا بصورة "غير مباشرة، تمر بالضرورة ببنية فكرية لها وجودها

(٤) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط٣، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١، ص١٥٥.

(٥) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج١: في التناقض، ط٢، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، ص١٦.

(٦) المصدر نفسه.

الموضوعي يحملها المفكر الفرد وبها يفكر (.....). إن الفرد وإن كان (مفكراً) لا يفكر بفكره الفردي، بل بالبنية الفكرية التي هو سناد لها"[٧].

ولا يتعارض هذا الحكم، عند مهدي عامل، مع واقع وجود الفكر كأفكار فردية متناثرة. فليس ذلك الواقع سوى "شكل تاريخي محدد لوجود البنية الفكرية"[٨]. إذ البنية الفكرية هي "التربة الواحدة التي تنبت عليها أفكار متعددة قد يبلغ الاختلاف بينها حدَّ التناقض، إلا أن جذورها تمتد في تربة واحدة هي التي تحدد لها طبيعة نشأتها ومجال تطورها. ووجود التناقض بين هذه الأفكار لا ينفي وجودها في تربة فكرية واحدة، بل قد يكون دليلاً عليه، إذ لا تناقض إلا بين أطراف تضمّها وحدة بنية"[٩]. وأساس ذلك "أن البنية الفكرية هي الإطار الذي يتحدد فيه الوعي الأيديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، أو ما نسمّيه بأيديولوجية هذه الطبقة الاجتماعية"[١٠].

فالفرد، إذن، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال أيديولوجيا طبقة اجتماعية معينة؛ ليس لأنه، بالضرورة، ابن لهذه الطبقة المعينة أو نصيرٌ لها، بل لأنه لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية هي، بالضرورة، أيديولوجية، أي بنية فكر طبقة ما،

(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه، ص١٧.
(٩) المصدر نفسه، ص١٨ - ١٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص٢٢.

إذ ليس للبنية الفكرية، عند مهدي عامل، ولا يمكن أن يكون لها، علاقة مباشرة بالواقع الاجتماعي التاريخي، "بل هي تكتسب طابعها الاجتماعي التاريخي، من وضعها الصراعي داخل البنية الأيديولوجية الخاصة بالبنية الاجتماعية"[١١]. الفرد إذن، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية لا يمكن إلا أن تكون أيديولوجية.

***

لذا، كان غياب حركة التحرر الوطني عن الفكر العربي المعاصر، عند مهدي عامل، هو الشكل الذي تحضر فيه تلك الحركة في ذلك الفكر، أي كان تحديداً لموقف الثاني من الأولى؛ وهو، هنا، موقف التجاهل.

ولا يعني تجاهل الفكر العربي المعاصر لحقله التاريخي، عند مهدي عامل، اتهاماً للمفكرين العرب، أي لا يعني أن هؤلاء، عنده، يتجاهلون انتقاد الإمبريالية، أو أنهم يتجاهلون الانشغال بواقعهم، بل يعني، عنده، أن هؤلاء، على العموم، يفكرون واقعهم من خلال بنية أيديولوجيا الخصم بالذات. وتحدَّد هذه البنية، حسب مهدي عامل، بمفهوم التخلّف؛ وهو المفهوم الذي يدور عليه الفكر العربي المعاصر.

ومفهوم "التخلّف"، عند مهدي عامل، مفهوم أيديولوجي إمبريالي، يهدف، أساساً، إلى إخفاء السيطرة الإمبريالية، التي

(١١) المصدر نفسه.

بها يكون "التخلّف"، وبها يتجدد. إن الأيديولوجيا الإمبريالية تصور العالم الكولونيالي -والوطن العربي منه- باعتباره "عالماً ثالثاً"، لا يتحدد بكونه -مثلما هو حال العالمين، الرأسمالي والاشتراكي- نمط الإنتاج المسيطر فيه، بل بكونه "متخلّفاً" - فهو، بالتالي، نام-. ولأن مفهوم التخلّف، كما هو معروف، لا يتضمن الإشارة إلى نمط الإنتاج، بل إلى قوى الإنتاج (وسائل الإنتاج، التقنية، الخبرة...)، كان هذا المفهوم ذا فعالية أيديولوجية عالية في إخفاء نمط الإنتاج المسيطر في البلدان الكولونيالية، باعتباره القاعدة المادية لسيطرة الإمبريالية على تلك البلدان، قبل "استقلالها"، وبعده.

وليس مفهوم "التخلّف" أيديولوجياً، بمعنى أنه فارغ، كلياً، من تصوير الواقع الفعلي -فتخلّف القوى المنتجة في البلدان الكولونيالية، واقع قائم- ولكنه مفهوم أيديولوجي لأنه يجعل من سمةٍ معينة للبلدان الكولونيالية، يتسببها، باستمرار، واقعُ السيطرة الإمبريالية عليها، سمةً عامة لهذه البلدان، تتحدد به، فيغيب ما هو من "التخلّف" أساسه، أي السيطرة الإمبريالية.

ويلاحظ مهدي عامل، أن الفكر العربي المعاصر، في تياراته المسيطرة، يدور حول مفهوم "التخلّف"، وبالتالي فهو يفكر واقعه في إطار حدده الخصم، فحسم المناقشة سلفاً. فالمذاهب الفكرية العربية، عند مهدي عامل، تتصارع، فيما بينها، صراعاً عنيفاً، ولكنه صراع يقوم على تربة واحدة، هي معادلة

"التخلّف –التقدم". فلما كان الفصل بين "التخلّف" و"التقدم" لا يكون إلا بمقياس هو النموذج المثالي للتقدم –إذ لا معنى للقول بـ"التخلف"، إلا إذا كان تخلّفاً عما هو في "التقدم" النموذج–.. اتفقت المذاهب العربية، حسب مهدي عامل على ما يلي:

أ– إن بلادنا "متخلّفة" في قواها الإنتاجية؛

ب– وعليها أن "تتقدم" لتتماثل مع نموذج التقدم في هذا المجال (وهو، طبعاً، الغرب الرأسمالي). ولكنها، أي المذاهب تلك، اختلفت إزاء فكر ذلك "التقدم"، فانقسمت إلى:

– مذاهب تقدمية تقول بـ"تخلف" العقل العربي. فلا بد له إذن، من أن يتقدم ليتماثل مع "العقل" الغربي؛

– مذاهب سلفية – قومية ترى أن عقل الغرب فاسد، وأن التفوق في الروح، هو "لنا"، لا للغرب الرأسمالي. فلا بد لنا، إذن، من العودة إلى "أصالتنا" إذا ما أردنا أن نتقدم.

– مذاهب توفيقية، تحاول التوفيق بين المذهبين.

ولا نريد أن ندخل، هنا، في مناقشة تفصيلية مع هذه المذاهب[١٢]، أو حولها، فالذي يهمنا، هنا، هو الإشارة حسب، إلى طابع المناقشة الفكرية العربية، من حيث هي تجري في سياق حدده، أصلاً، فكرُ الخصم – الإمبريالية. لذا، توجّب

(١٢) في مقدمة كتابه: "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية"، يعالج مهدي عامل التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر، مظهراً تماسك هذا الفكر حول محور "التخلّف – التقدم". ويناقش الكتاب، بخاصة، زكي نجيب محمود، شاكر مصطفى، أدونيس، فؤاد زكريا، وأنور عبدالملك.

عند مهدي عامل، نقض هذه المناقشة، بإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني.

## في الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني

إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، له شروط منهجية ضرورية. وهي، عنده، ثلاثة:

- الانطلاق من إمكانية المعرفة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي؛
- الانطلاق من الماركسية؛
- ومن نقدها.

وتترابط هذه الشروط، عند مهدي عامل، منطقياً. فالانطلاق من إمكانية العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، يقود، بالضرورة، إلى الانطلاق من الماركسية. فالماركسية هي النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. بيد أن الانطلاق من الماركسية، يقود، بالضرورة، إلى نقدها. فلأن الماركسية نظرية علمية، فهي تتطلب من الماركسي، بالضرورة، اختبارها.

١- "لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته، وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكوّنه في وجود هذه القوانين الموضوعية. ففهمتُ

الدرس ورأيت نفسي، بالضرورة، سائراً في خط الفكر الماركسي اللينيني؛ فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه"[١٣].

العلم في أساسه، تفسير، لا الظاهرة بالظاهرة، ولا الظاهرة بالفكر -أي لا النتيجة بسببها الميكانيكي التجريبي، مادياً كان أو روحياً- بل تفسير السبب والنتيجة معاً، أو بصورة أدق، العلاقة السببية هذه نفسها، بالقوانين الموضوعية؛ أي بتلك العلاقات التي تربط الظواهر، في حقلٍ ما، ربطاً ضرورياً وشاملاً.

والجهاز الذي يمكّننا من هذا التفسير هو النظرية العلمية. إذ إن لكل حقل علمي قوانينه الموضوعية التي تؤلف، في ترابطها المنطقي، المنطقَ الموضوعي للحقل المعني؛ أي السياق الضروري والشامل لحركة الظواهر في ذلك الحقل -هو ضروري، فلا تخرج ظاهرة عن سياقه؛ وهو شامل، فلا تخرج جميع الظواهر عن ضرورته-.. ونحن لا نستطيع أن نقبض على هذا السياق -نحدده، وبالتالي نفهم حركة الظواهر داخله- إلا بتجريده في نظرية عامة في ذلك الحقل. ولا تكتسب هذه النظرية علميتها إلا إذا كان منطقها انعكاساً للمنطق الموضوعي في الحقل المعني. وبين النظرية وعلميتها جدلٌ، هو الجدل بين الفكر القياسي والتجربة. فما دام إنتاج النظرية العلمية في حقل ما،

(١٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج١: في التناقض، ص٦.

يعني اكتشاف المنطق الموضوعي -الذي يحكم، بمنطقه، جميع الظواهر في ذلك الحقل- وتجريد ذلك المنطق في بناء نظري محكم، يفسر الظواهر السابقة، ويتنبأ بالظواهر الجديدة في الحقل المعني.. وما دام العلم هو تفسير العلاقات السببية بالعلاقات الضرورية؛ كان العلم مشروطاً بالنظرية.

فبالنظرية، وحدها، نستطيع أن نتحرر من فوضى الأحداث، ومن هيمنة الظاهر منها على وعينا؛ وبالتالي عقلنة تلك الأحداث. فالنظرية تواجه سيل الأحداث، بالقبض على السياق الضروري الذي تحدث فيه. فهي إذن، "تعقلن" الواقع التجريبي، أي تصوغ العقل منه. فالعقل إذن من التجربة معطى نكتشفه ونعقله. ولذا، كان العلم بالنظرية، لا بالتجربة. فالتجربة نفسها لا تغدو علماً إلاّ إذا احتلّت موقعاً ضرورياً في ذلك العقل، الذي هو النظرية العلمية.

ولكن، إذا كان شرط علمية التجربة هو تفسيرها بالمنطق الموضوعي للحقل التي هي فيه تجربة، أي -كما قلنا- عقلها بالنظرية العلمية؛ فإن شرط علمية النظرية، أن تكون قابلة للاختبار التجريبي بالممارسة؛ فالواقع التجريبي، إذن، "يعقلن" النظرية؛ أي أنه يعدلها على النحو الذي تكون فيه انعكاساً، أكثر فعالية ودقة، للقوانين الموضوعية في حركتها.

غير أن تدقيق النظرية العلمية لا يعني نقضها، بل يعني تطويرها. فطالما كانت حركة الظواهر التجريبية تحدث وفقاً

للسياق العام للنظرية، كانت النظرية علمية، أي كانت هي، بالفعل، عقل حركة الظواهر تلك؛ حتى لو تناقضت ظاهرة تجريبية ما مع التنبؤات التجريبية للنظرية العلمية. والآن، فما دامت النظرية علمية، بالمعنى الذي حددناه تواً، كانت الهيمنة، في العلاقة الجدلية بين النظري والتجريبي، هي للنظري، بحيث يجدر بنا أن نعيد، للتأكيد، القول إنه على التجربة لكي تغدو مفهومة، أن تجد لها مكاناً في النظرية. فالنظرية هي عقل السياق الموضوعي للتجربة. وبالمقابل، فإنه على النظرية أن تتحدد، أكثر فأكثر، بحيث تستجيب لضرورة فهم الواقع التجريبي المتجدد، التي هي، نفسها، ضرورة للنظرية العلمية، من حيث هي عقل للواقع.

تحدثنا حتى الآن، بإيجاز، عن ملامح الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية، بشكل عام. والسؤال الآن، هو: هل نستطيع إنتاج نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، وفق النموذج القياسي، الذي حددناه سابقاً، للنظرية العلمية؟ وبكلمة، هل نستطيع -وفقاً للنموذج ذاك- إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ هذا هو السؤال الذي يبدأ مهدي عامل بالإجابة عنه في مستهل بحثه. فهو يقرر، من البداية، أن بحثه ذاك "... لم يكن سرداً حَدَثياً للتاريخ، أو تدويناً لظاهرة تجريبية مرئية، بل بحثاً عن المنطق الموضوعي الذي سمح للتاريخ أن يكون ما كان في تتابع أحداثه"، ويتابع قائلاً: "ولقد وجدت ضرورةً في أن

أنطلق من افتراض وجود هذا المنطق الموضوعي في الواقع، وإلا ما كان بوسعي ما حاولت، ولما كانت هذه الدراسة بحثاً علمياً، أو قل بحثاً يدَّعي العلمية"[١٤].

وهذا الافتراض، افتراض وجود المنطق الموضوعي في التاريخ الاجتماعي، هو الأساس لإمكان إنتاج النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. فبوجود ذلك المنطق الموضوعي، تصبح مقاربته بالنظرية، وفقاً لمحدداتها العلمية، ممكنة.

وربما كان ضرورياً أن نقف هنا لتبديد ما قد يكون التباساً بين المنطق الموضوعي في التاريخ، كما يفهمه مهدي عامل، و"العقل في التاريخ"، كما هو عند هيغل. فالعقل في التاريخ، عند مهدي عامل، ليس هيغلياً، بل هو عقل مادي، يحدد الفكر، ولا يتحدد بالفكر. فهو من الواقع الاجتماعي التاريخي معطى نعقله، فيكون عقلنا له انعكاساً للعقل في الواقع. ولو كان العقل في التاريخ، هيغلياً، أي مثالياً، لما أمكننا إنتاج المعرفة العلمية في التاريخ في نظرية علمية، شرط علميتها أن تكون نسبية، بينما شرط العقل ذاك، أن يكون مطلقاً. فالمعرفة لا تكون علمية إلا إذا كانت علماً بما هو نسبي، أي معين، وبالتالي مادي أو مشروط بالمادي. والعقل المطلق، عند هيغل، كالله، ليس مشروطاً بما هو خارج ذاته. بل هو شرط ذاته، معين بذاته ولذاته، مُنَزَّه عن النسبة. بينما العلم يتحدد بما هو نسبي. لذا، كانت معرفة

(١٤) المصدر نفسه، ص٥.

المطلق إلهاماً؛ وكانت معرفة النسبي تنظيراً يستلزم استكشاف ما هو، في النسبي، منطق موضوعي؛ فيكون هذا المنطق نفسه، في وجوده الواقعي والنظري، نسبياً.

من هنا، قرّر مهدي عامل، علمية الفكر الخلدوني[١٥]، رافضاً في الوقت نفسه النظرية الخلدونية. فالفكر الخلدوني علمي، أولاً، لأنه قطع مع التأريخ التجريبي السابق له. فبينما كان ذلك التأريخ، في تجريبيته، لا يرى من تتابع الأحداث إلا ظاهرها، فيفسر الحدث بالحدث؛ قرر ابن خلدون أن للتاريخ منطقاً، هو الذي يحكم، بالضرورة، حركة الأحداث التاريخية في تتابعها. وثانياً، لأن ابن خلدون، لم يذهب مذهب التأريخ المثالي السابق له، فيبحث في تاريخ "الخليقة" كله، بل قرر أن يستكشف منطق التاريخ في واقع اجتماعي تاريخي معين، هو واقع المغرب الذي عاصره؛ فلما اكتشف المنطق ذاك، صاغه في نظرية عامة في ضوئها ينقد الأخبار، ويفسر الأحداث، ويتنبأ بما سيأتي منها.

الفكر الخلدوني، إذن، علميٌّ، عند مهدي عامل، في تحدده فكراً نظرياً في النسبي؛ وهذا هو شرط علمية كل فكر. ولكن، على الرغم من، بل بسبب "علمية الفكر الخلدوني"، فإن مهدي عامل يرفض الانطلاق من النظرية الخلدونية، لأنها علم في تاريخ انتهى من التاريخ، لمّا وحدت الرأسماليةُ العالم، فصار

(١٥) خصص مهدي عامل كتيّباً ممتازاً للبحث "في علمية الفكر الخلدوني" بالاسم نفسه. انظر: عامل، في علمية الفكر الخلدوني، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٦.

منطقها -الرأسمالية- هو منطق التاريخ العالمي، وصارت النظرية العلمية في التاريخ، هي النظرية التي تستكشف المنطق ذاك، وتحدده في سياقها النظري. فصار دور ابن خلدون أن يقودنا إلى ماركس.

٢- "لقد أحدث ماركس، بقطعه مع الفكر الهيغلي بوجه خاص، والفكر الميتافيزيقي بوجه عام، ثورة نظرية قفزت بالفكر إلى التربة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي، فصار لزاماً أن يكون الفكر ماركسياً حتى يصير علمياً"(١٦).

الماركسية، عند مهدي عامل، هي العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، لسببين؛ أولهما، منهجي. فالماركسية نظرية علمية، في حقل التاريخ الاجتماعي، انبنت وفقاً للنموذج القياسي الذي تنبني عليه كل نظرية علمية. وثانيهما، تاريخي. فالماركسية هي النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

أ- الماركسية نظرية علمية في حقل التاريخ الاجتماعي، لأنها:

* بتأكيدها على أولوية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، قَطْعٌ مع كل مثالية.
* بتأكيدها على تفسير التاريخ بمنطقه الموضوعي لا

(١٦) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج١: في التناقض، ص٩.

بظاهره التجريبي -أي بتأكيدها أولوية النظري على التجريبي- قَطْعٌ مع كل تجريبية.

* بتأكيدها على التفاعل والترابط بين النظري والتجريبي في الممارسة -أي برفضها للتمذهب- قَطْعٌ مع كل ميتافيزيقية.

وبكلمة، فإن الماركسية، بتحددها بشروط العلم، هي نظرية علمية بشكل عام. فماركس لم يقم بتأويل العالم في مذهب مطلق، بل:

- قام بدرس واقع اجتماعي تاريخي معين، هو الرأسمالية، في نموذج معين منه (إنجلترا)؛
- سعياً وراء اكتشاف المنطق الموضوعي للرأسمالية؛
- وحينما قارب ذاك المنطق، صاغه في بناء نظري محكم، وقابل للاختبار بالممارسة في آن.

ب- فإذا كانت الماركسية هي نظرية علمية في التاريخ الاجتماعي، كان على الفكر الذي يسعى إلى تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أن ينطلق، من منهج هذه النظرية.

ولكن، هل يعني هذا أن الفكر ذاك ملزم بالانطلاق مما استخلصته الماركسية، بمنهجها. والإجابة، عند مهدي عامل، هي بالإيجاب. ذلك أن الماركسية هي، أيضاً، النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر. فإذا كان هذا التاريخ هو، بالذات، تاريخ الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية؛ فالماركسية، إذن،

باعتبارها نظرية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، تبقى هي النظرية العلمية في التاريخ، حتى ينتهي التاريخ من مرحلة الانتقال هذه. فإذا اعترض معترض بالقول إن هذا الكلام على الماركسية صحيح بالنسبة للغرب الرأسمالي، وليس صحيحاً بالنسبة لـ"البلدان المتخلّفة" التي هي "في طور الانتقال إلى الرأسمالية"، كانت الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

"لقد تكوّن الفكر الماركسي في عمليةٍ من نقد الاقتصاد السياسي كانت تتم في إطار حركة تاريخية من نقد المجتمع الرأسمالي، هي حركة صراع طبقي تقودها الطبقة العاملة الثورية، فكان هذا الفكرُ النظريةَ العلمية لهذه الحركة الثورية، وكان في تميّزه نفسه كونياً: أولاً، بسبب من كونية نمط الإنتاج الرأسمالي. بمعنى أن منطق التراكم الرأسمالي كان يقود بالضرورة إلى توحيد العالم، فاكتسبت حركة نقض الرأسمالية بهذا طابعاً كونياً هو الأساس المادي لكونية النظرية الماركسية. ثانياً، بسبب من كونية قانون الصراع الطبقي. بمعنى أن هذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ في شتى مراحله. فكانت الماركسيةُ الأداةَ العلمية الوحيدة التي تقدر على فهم مراحل التاريخ هذه، وبالتالي على فهم المجتمعات السابقة على الرأسمالية"(١٧).

إن التاريخ العالمي المعاصر، عند مهدي عامل، كلٌّ لا يتجزأ.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢٥٠ و٢٥١.

فالرأسمالية الغربية وحّدت العالم وتاريخه ".. بتوحيدها للسوق الخارجية كسوق لمنتوجاتها الصناعية. (...) (وهي) بربطها صيرورة البلدان المستعمرة بحركة تطورها التاريخي، ربطت، في الوقت ذاته، صيرورتها بحركة التطور التاريخي لهذه البلدان. فهي قد قيدت تاريخها بتاريخ مستعمراتها، حيث هي قيدت تاريخ هذه بتاريخها. هذا الترابط الداخلي البنيوي بين الصيرورتين جعل من تاريخ الإنسانية حركة لكلٍّ متماسك يصعب فيها العزل والفصل. فإن حدث هذا الفصل، فعن ضرورة منهجية أكثر منها واقعية، يفرضه تحديد صيرورة بلد معين داخل هذه الصيرورة الكلية. فوجود الكل شرطٌ رئيسي لحدوث هذا الفصل الذي ليس ممكناً إلا داخل الكل"[١٨].

لذا، كان مستحيلاً، عند مهدي عامل، إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العلمية في التاريخ العالمي المعاصر، أي خارج الماركسية.

٣- "الموت في التماثل، والاختلاف حياة الزمان. وكونية التاريخ المعاصر من صراع الأضداد تولّدت؛ فكانت، على نقيض ما تظهر من وحدة مذوبة، تميزاً وتمايزاً"[١٩].

الماركسية، عند مهدي عامل، كما رأينا سابقاً، نظرية علمية. ولأنها كذلك، فهي تخضع للحوار المستمر بين النظري والتجريبي؛ ولما كان الواقع التجريبي متجدداً، ومعقداً في

(١٨) المصدر نفسه، ج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص٢٠٩.
(١٩) المصدر نفسه، ج١: في التناقض، ص٢٤٥.

تجدده؛ كان على الماركسية أن تتبنى باستمرار، أي كان عليها أن تتحدد، باستمرار، في تحديدها للمنطق الموضوعي في الواقع التجريبي المتجدد الذي تقارب.. وهذا يعني، أن على الماركسي، رغم، بل بسبب، التزامه بالماركسية، أن يُخضع الماركسية باستمرار، لنقد الواقع التجريبي. ولأن الماركسية نظرية علمية، فهي لا تبطل بنقدها باسم الواقع التجريبي، طالما كانت حركة هذا الواقع تجري في سياقها المنطقي العام؛ بل هي، على العكس، تتأكد بهذا النقد من حيث أنه تحديد في التحديد العام لسياقها النظري، أو قل من حيث أنه تحديد في تحديدها للمنطق الموضوعي الذي تنظره. فالنظرية العلمية، في خضوعها لشرط الحوار بين النظري والتجريبي، تقبل التحديد اللامتناهي لسياقها النظري.

## نقد المذهبية

إن تبني الماركسية، لا يعني، عند مهدي عامل، الالتزام بالعلمية، إلا إذا كان ذلك التبني التزاماً بها، من حيث هي نظرية علمية لا مذهب جامد -وكل مذهب جامد- ولذا، كان طبيعياً، عند مهدي عامل، أن يفشل الماركسيون العقائديون في إنتاج نظرية علمية -أي ماركسية- في حركة التحرر الوطني. فبالانطلاق من الماركسية كعقيدة نهائية، يتم هدمها كنظرية علمية مشروطة بحوار النظري والتجريبي، بحيث لا يعود

للماركسي العقائدي من خيار إلا الخيار الذي ينتهجه، بالضرورة، كل عقائدي؛ ألا وهو "تطبيق" العقيدة على الواقع التجريبي، تطبيقاً، يشترطون له، أحياناً، أن يكون خلّاقاً، وما كان له حسب مهدي عامل، أن يكون خلاقاً؛ بل هو، عنده، بالضرورة، فاشل "لأن تطبيق الفكر المتكون على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي في نهاية الأمر، إلى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي إلى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكون المحددة، فإما أن تكون نتيجة عملية التطبيق صهراً للواقع التاريخي الجديد في قوالب الفكر المتكون وتماثلاً معه، وبذلك تكون قد انعدمت صيغة الجدة الرئيسة في هذا الواقع، ونكون قد أنتجنا جهلاً له لا معرفة، وإما أن تتفكك بنية الفكر المتكون تحت تأثير رفض الواقع الجديد لها، فتكون نتيجة عمليتنا أن أثبتنا عكس ما نريد إثباته"[٢٠].

وهكذا، ففي الحالتين فَشَلٌ مردُّهُ، عند مهدي عامل، أن نظرية التطبيق، أصلاً، تقوم، منهجياً، على أساس مثالي - تجريبي، "فهي مثالية لأنها تفترض تماثل الفكر والواقع، وتجريبية لأنها تفترض تماثل الواقع على اختلاف حدوده الزمانية والمكانية وتفارقها"[٢١]. وبصفتيها هاتين، المثالية والتجريبية، يتناقض القول بـ"نظرية التطبيق" مع الماركسية، تناقضاً منهجياً. فالماركسية نظرية علمية. والنظرية العلمية، كما أوضحنا،

(٢٠) المصدر نفسه، ج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص١٩٧ - ١٩٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص١٩٨.

هي علمية لأنها، بالذات، ليست صالحة لكل زمان ومكان، بل هي، في الزمان والمكان، تبدأ منهما، أي من الواقع التجريبي في حركته، تستكشف منه المنطق الموضوعي لحركته هذه. هذا هو منطلق الماركسية. ولذا، كان نقد الماركسية انطلاقاً من الواقع التجريبي، لا تطبيقها على الواقع ذاك، هو نفسه المنهج الماركسي. ومن هذا المنهج، كما هو محدد هنا، ينطلق مهدي عامل.

يقول مهدي عامل: "قلنا إن الجديد في منهجنا، على قدمه، هو في منطلقه، أي الواقع لا الفكر المتكون. والأمر هو أن منطلقنا هذا هو منطلق ماركس بالذات"(٢٢)، ويتابع قائلاً: "إن فكر ماركس تكوّن في أساسه انطلاقاً من نظر ناقد في نظام الإنتاج الرأسمالي. فهو، قبل كل شيء، فكر غربي، أي فكرٌ تَفَهَّمَ، في حركة بنائه وتكامله، واقعاً تاريخياً معيناً هو الواقع الرأسمالي الغربي"(٢٣).

ورغم، بل قل بسبب، هذا التحديد للفكر الماركسي، فلا تنتفي عنه، عند مهدي عامل، صفة الكونية -إذ "وجود الكونية دائماً مميز، والتميز شرط أساسي لوجود الكونية"(٢٤)- فإنه، أي ذلك التحديد للفكر الماركسي باعتباره نظراً في الرأسمالية الغربية، يحدد للفكر الماركسي في العالم الكولونيالي، والوطن

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٩٩.
(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٠٠.
(٢٤) المصدر نفسه.

العربي جزء منه، حدودَ نشاطه باعتباره، بالضرورة، نظراً في الكولونيالية. فإذا تحدد الفكر الماركسي، عندنا -أي في العالم الكولونيالي- بالحدود العلمية التي يفرضها منهج ماركس نفسه، اتضحت، بالنسبة لنا، ضرورة وحدود نقد الماركسية.

فأما ضرورة ذلك النقد، فتكمن في "أن ماركس يبحث في الكولونيالية من وجهة نظر الرأسمالية. أما نحن فلا بد لنا أن نعالج المشكلة من وجهة نظر مختلفة تماماً، أي من وجهة نظر الكولونيالية لا الرأسمالية (...)، ولا بد أن يكون بين الخطّين نقطة التقاء. إلا أن اتجاه البحث مختلف لأنه يهدف إلى واقع مختلف. فمع أن واقع الكولونيالية واحد، إلا أنه يختلف باختلاف وجوده التاريخي. فهو في البلد المستعمَر غيره في البلد الرأسمالي الاستعماري. وهذا الاختلاف في واقع الكولونيالية يؤدي، بالضرورة، إلى اختلاف في النظر إليه"[٢٥].

وأما حدود ذلك النقد للماركسية، فتكمن في أن النقد ذاك نفسه مشروط -إذا ما أراد أن يكون عملياً- بأن يتحدد بكونه تمييزاً للماركسية من حيث هي كونية؛ أي بكونه تحديداً في التحديد العام لسياقها النظري. وذلك لأن الكولونيالية نفسها ليست إلا شكلاً مميزاً من الرأسمالية، أي ليست إلا الشكل المميز الذي تحققت فيه الرأسمالية في واقع تاريخي معين. ومن هنا، كان فهم هذا الواقع المعين، علمياً، غير ممكن إلا بإيجاد

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٠٤.

موضعه في السياق العام للنظرية العلمية في الرأسمالية، ألا وهي "الماركسية". فإذا كان منطق الرأسمالية يقضي بضرورة الانتقال إلى الاشتراكية، كانت هذه الضرورة نفسها تشمل، حتماً، الكولونيالية، باعتبارها شكلاً من الرأسمالية؛ أي كانت -تلك الضرورة- تضع الكولونيالية، حتماً، في السياق العام للتاريخ المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وبالتالي تضعها (الكولونيالية) في السياق العام للنظرية العلمية في ذلك التاريخ، أي الماركسية - اللينينية.

ولكن إذا كانت الكولونيالية مشمولة حتماً، في سياق حركة الانتقال الكونية من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فهذا لا يعني تماثل حركة انتقالها مع حركة انتقال الرأسمالية إلى الاشتراكية؛ فبما أنها -أي الكولونيالية- رأسمالية مميزة بالكولونيالية -أي بالتبعية للإمبريالية- كانت حركة انتقالها إلى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني من التبعية للإمبريالية: فانتقالها إلى الاشتراكية إذن، لا يتم، كما هو الحال في الرأسمالية، بصراع طبقي كلاسيكي، بل بصراع طبقي محدد بوصفه صراعاً وطنياً. فإذا كان ذلك صحيحاً، كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية التي تعقل قوانين الحركة المميزة لانتقال الكولونيالية إلى الاشتراكية؛ أي كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، التي هي، في تميزها، تحديد في التحديد النظري العام للماركسية اللينينية.

وبكلمة، نستنتج مما سبق، أن الكولونيالية، عند مهدي عامل، هي رأسمالية مميزة بالكولونيالية؛ فلأنها رأسمالية، كان منطقها يقضي بالانتقال إلى الاشتراكية؛ ولأنها مميزة بالكولونيالية، كانت حركة انتقالها إلى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني. فإذا بدأنا بالكونية، وجدنا أن الثورة الاشتراكية، في البلدان الكولونيالية، ضرورة تتميز بأن تحققها مرهون بممارسة الطبقة العاملة فيها لصراعها الطبقي في الحقل الوطني؛ وإذا بدأنا بالتميز، وجدنا أن تحرر البلدان الكولونيالية من التبعية للإمبريالية، يَتَكَوْنَن، فيستحيل إلا بالثورة الاشتراكية. ولا نريد أن نسترسل فنستبق البحث؛ ولكن، لكي يكون سياق تحليلنا مفهوماً، نسأل: أين يكمن، في ما عرضناه سابقاً من فكر مهدي عامل، نقد الماركسية؟ وفي الإجابة نقول: إن هذا النقد كامن في نزع صفة المذهب النهائي عن الماركسية؛ ولذلك كان هذا النقد، يتحدد سلبياً، كالتالي:

١- ليست الرأسمالية الغربية، هي الرأسمالية بعامة؛ فالكولونيالية هي أيضاً، رأسمالية. وكونها تتميز بالكولونيالية، فلا يعني سوى أنها شكل مميز من الرأسمالية.

٢- ليس الصراع الطبقي الكلاسيكي، بالضرورة، الشكل الوحيد للثورة الاشتراكية؛ فالصراع الطبقي في الحقل الوطني هو، أيضاً، شكل لها. وكون هذا الشكل مميزاً بكونه شكلاً وطنياً؛ فلا يعني سوى أنه شكل مميز في إطار الحركة الكونية للانتقال

إلى الاشتراكية.

إذن، في نفي صفة الإطلاق عن الماركسية، يتحدد نقدها العلمي، أي الماركسي، حسب مهدي عامل. وهذا النفي لا يجعل الماركسية باطلة، بل يجعل الإيمان بها باطلاً. فنفي الإطلاق عن الماركسية، عند مهدي عامل، منهج ماركسي، يتحدد فيه النفي ذاك، نفياً للتماثل بين الفكر والواقع، وبين الواقع والواقع؛ أي، بكلمة، نفياً للمثالية والتجريبية. وذلك النفي، كما قلنا، هو الأساس في المنهج الماركسي.

نقد الماركسية إذن، بهذا المعنى، يتحدد داخلها، في خضوعها، كنظرية علمية، لحوار النظري والتجريبي. ولكنه، في السياق الخاص بحركة التحرر الوطني العربية، يتحدد، على العكس، بكونه نقضاً للماركسية العربية الكلاسيكية، من حيث هو نقد لتمذهبها؛ أي لعدم تملكها الماركسية كنظرية علمية. وسوف نترك هذه النقطة الآن، لنناقشها في نهاية هذا البحث. ولكن قبل أن نغادر هذه الفقرة، ينبغي أن نناقش نقطة أخيرة، كي لا يكون هنالك التباسٌ من أي نوع، بين الاقتراح الذي كان أنور عبدالملك قد قدمه، ذات مرة، باسم "الماركسية الوطنية"، وما شاكله من الاقتراحات، من جهة، وبين اقتراح مهدي عامل، من جهة أخرى.

تمييز كونية الماركسية اللينينية في النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، لا يعني، عند مهدي عامل، القول بـ"ماركسية"

خصوصية. فالخصوصية واقع تجريبي، إذا انفصل فهمه عن السياق العام للنظرية العلمية، أصبح غير مفهوم، أي أصبح غير قابل للمعرفة العلمية.

فكما أنه لا يمكن أن تقوم نظرية علمية خاصة خارج النظرية العامة في أي حقل علمي آخر، لا يمكن أن تقوم نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العامة في حقل التاريخ الاجتماعي، أي الماركسية.

ومن هذا المنطلق، يناقش مهدي عامل، اقتراح أنور عبدالملك، فيقول: "إن الماركسية اللينينية هي واحدة، تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات (الطبقية). ووحدة التناقض الأيديولوجي الطبقي تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر، من حيث هي حركة انتقال إلى الاشتراكية، تتميز في كونيتها، بتميز التكونات الاجتماعية المحددة التي فيها تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي. هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميزها الفعلي، هو الذي غاب عن أنور عبدالملك، فانغلق عنده الفكر على حدوده (القومية) -إن لم نقل الجغرافية- بشكل انقطعت فيه العلاقة التي تربط القانون الكوني، أي العلمي، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانوناً بذاته، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي، وانتفت بالتالي، علمية هذا القانون"[٢٦].

(٢٦) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص١٦٢ - ١٦٣.

## في نمط الإنتاج الكولونيالي

من الواقع الكولونيالي نفسه إذن، ينطلق مهدي عامل في حوارٍ مع الماركسية هو نقدٌ لها، من حيث أنه تحديد لها في نظرية خاصة في حركة التحرر الوطني. لذا، كانت المشكلة الرئيسة التي يعالجها مهدي عامل في الواقع الكولونيالي، هي، حسب الماركسية، تحديد نمط الإنتاج المسيطر في الواقع ذاك من حيث هو نمط إنتاج رأسمالي، ولكن بتحديد ذلك النمط، أي بتحديد تميزه عن نمط الإنتاج الرأسمالي الغربي، تتميز الماركسية، أي يكون نقدها من حيث هي نظرية عامة في الرأسمالية.

١- وتحديد ذلك النمط، هو بالفعل مشكلة، من حيث أنه لم يُحَدَّد بعد، في الفكر الماركسي العربي، علمياً -أي ماركسياً- ويكفي أن نتفحص، بدقة، الأدبيات الماركسية العربية التي تعالج الموضوع، لكي نكتشف مدى الاضطراب الذي يكتنف معالجتها له. وللتمثيل حسْب، نورد، فيما يلي، نصاً يعالج الموضوع، قصدنا أن يكون صادراً عن مفكر ماركسي بارز، فبذلك، يكون لنا الحق، في أن نتطلب من هذا النص، ما لا نتطلب من غيره.

يقول النص في معرض الحديث عما سُمّي بـ"الانفتاح الاقتصادي" في مصر، ما يلي: "بتغير المقوّمات الأساسية للاقتصاد القومي، وبسيطرة المفهوم الرأسمالي لتنمية القوى المنتجة في بلد متخلّف، تأخذ علاقات الإنتاج الرأسمالية

بالضرورة في السيطرة الكاملة على المجتمع. والواقع أن علاقات الإنتاج الرأسمالية لم تكفّ أبداً عن التواجد طوال مرحلة التنمية الاقتصادية السابقة على الانفتاح الاقتصادي، وحتى في تلك المرحلة التي سادها مفهوم لا-رأسمالي معين للتنمية. لكن الفرق بين الماضي والحاضر يكمن ها هنا. ففي الماضي، وبالذات في بداية الستينيات، جرت المحاولة لتنمية الاقتصاد القومي طبقاً لمفهوم لا-رأسمالي. ومن ثم تهيأت الظروف لإقامة علاقات إنتاجية جديدة، وبخاصة داخل القطاع العام. لم تكن هذه العلاقات الجديدة علاقات رأسمالية، كما لم تكن علاقات اشتراكية، وإنما كانت علاقات انتقالية. وهي علاقات انتقالية بمعنى أنها كان يمكن أن تصبح رأسمالية أو أن تصبح اشتراكية"(٢٧).

نكتفي بهذا القدر من النص، وفيه من الاضطراب ما يلخص فكرتنا، أو قل إن فيه ما يلخص الاضطراب الذي تعالَج فيه القضية، في الأدبيات الماركسية العربية المتعلقة بالموضوع. فالنص السابق يقرر أنه وُجدت، في مصر، في حقبة تاريخية واحدة، هي الحقبة الناصرية، عدة أنماط إنتاجية، هي:

أ- نمط إنتاج رأسمالي "لم يكفّ عن الوجود".

ب- ونمط لا-رأسمالي.

(٢٧) فؤاد مرسي، هذا الانفتاح الاقتصادي، ط٢، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤، ص٢١٥.

ج- ونمط جديد انتقالي، لا هو بالاشتراكي، ولا هو بالرأسمالي -أي أنه اشتراكي إلى حد ما، ورأسمالي إلى حد ما- فهو مفتوح الإمكانية للمضي، إما إلى الاشتراكية أو إلى الرأسمالية. وجاء السادات، فغيّر "المقومات الأساسية للاقتصاد القومي"، واختار "المفهوم الرأسمالي..."، فأخذ نمط الإنتاج الرأسمالي في السيطرة على المجتمع.

هكذا إذن، يقارب فكرٌ "ماركسي" قضيةَ تحديد نمط الإنتاج المسيطر في أحد البلدان العربية (مصر) بفوضى من التحديدات الغائمة، تزيد المشكلة تعقيداً. ولعل عجز هذا الفكر، رغم "ماركسيته"، عن تحديد نمط الإنتاج المسيطر، ينطلق، في تحديده للواقع الاجتماعي التاريخي، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي، فيحدد نمط الإنتاج المسيطر بالأيديولوجية المسيطرة، لا العكس، مما يقوده بالتالي، إلى العجز عن فهم معنى أن يكون نمطُ إنتاجٍ ما مسيطراً.

٢- في كل بنية اجتماعية، يسيطر نمط إنتاج واحد، تتبنى تلك البنية على أساسه. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه لا يمكن أن يوجد، في بنية اجتماعية واحدة، أكثر من نمط إنتاج واحد، بل يعني أن نمطاً واحداً منها هو الذي يسيطر، فيحدد، بسيطرته، فيما يحدد، نمطَ أو أنماط الإنتاج الأخرى غير المسيطرة. وبتعبير آخر، إن نمطَيّ إنتاج مختلفين قد يوجدان في بنية اجتماعية

واحدة، ولكنهما لا يوجدان في علاقة تجاور. فنقول، بالتالي، مثلاً، إن علاقات إنتاج "لا-رأسمالية" تسيطر في قطاع، وأخرى، رأسمالية، تسيطر في قطاع آخر، في بنية اجتماعية واحدة.. بل يوجدان في علاقة سيطرة، يسيطر فيها نمطُ إنتاج على آخر، فيحدده، ويخضع فيها نمطٌ لآخر، فيتحدد به. فيكون السؤال، بالتالي: ما هو نمط الإنتاج المسيطر في هذه البنية؟

لقد وُلدت العلاقات الرأسمالية في قلب العلاقات الإقطاعية ولكن نمطَيّ الإنتاج، الإقطاعي والرأسمالي، لم يكونا في علاقة تجاور، بل في علاقة سيطرة، يخضع فيها نمطُ الإنتاج الرأسمالي لنمط الإنتاج الإقطاعي، حتى كان ما كان، بالضرورة، من انفجار البنية الإقطاعية، بالثورة البرجوازية، وبالتالي، تشكل بنية اجتماعية جديدة، يسيطر فيها نمط الإنتاج الرأسمالي. فإذا بقيت، في البنية الرأسمالية، أشكالٌ من علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية، فهي تبقى، بخضوعها لنمط الإنتاج الرأسمالي؛ إذ تفقد علاقاتُ الإنتاج من البنية السابقة، القدرةَ على تجديد نفسها في البنية الجديدة، إلا إذا كان نمط الإنتاج المسيطر في البنية الجديدة، يتطلب تجديدها، كضرورة من ضرورات سيطرته. إذن، فإذا بقيت علاقات إنتاج ما قبل رأسمالية في البنية الاجتماعية الرأسمالية، فلأن نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه يحتاجها. وعلى الخط نفسه، إذا قام في البنية الرأسمالية، قطاعٌ عام: فهو يقوم كضرورة من ضرورات نمط

الإنتاج الرأسمالي نفسه، أي لأن ذلك النمط يحتاجه (القطاع العام) لتجديد نفسه. فلا يعني إذن، وجود قطاع عام في بنية رأسمالية، القول إن علاقات اشتراكية أو "لا-رأسمالية" قد قامت في البنية تلك. فالاشتراكية لا تقوم إلا بالثورة الاشتراكية التي تفجر البنية الرأسمالية، كلياً، وتشكل بنية جديدة على أساس نمط الإنتاج الاشتراكي، شرطاه الضروريان هما، أولاً، دكتاتورية البروليتاريا؛ وثانياً، الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وهذان الشرطان متلازمان، بحيث أن دكتاتورية البروليتاريا لا تكون كذلك إذا لم تحقق الشرط الثاني، كما أن تحقق الشرط ذاك -أي الملكية العامة لوسائل الإنتاج- لا يعني الاشتراكية، إلا إذا كانت دكتاتورية البروليتاريا هي التي تحققه.

٣- نمط الإنتاج المسيطر، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، ومنها البنيات العربية الراهنة، هو، عند مهدي عامل، نمط الإنتاج الكولونيالي. وهذا النمط يتحدد، عنده، كالتالي:

- ليس نمط الإنتاج هذا نمطاً ثالثاً، يتحدد فوق، أو خارج، نمطَيّ الإنتاج الرئيسيين، في عصرنا هذا، أي الرأسمالي والاشتراكي، بل هو شكلٌ تاريخي مميز من الرأسمالية، خَصَّ به التاريخُ البلدانَ التي وقعت، نتيجة قانون تفاوت التطور، في قبضة الكولونيالية.

- "..... فالاستعمار لعب، في تطور بنياتنا الاجتماعية، الدورَ التاريخي الذي لعبته الثورة البرجوازية في تحقيق انتقال

البنية الاجتماعية، في فرنسا مثلاً، من نظام الإنتاج الإقطاعي إلى نظام الإنتاج الرأسمالي...."[٢٨]. فالرأسمالية إذن، قامت عندنا. ولا معنى للقول إننا في حالة خيار مفتوح بين الرأسمالية والاشتراكية. فالرأسمالية، عندنا، واقع قائم.

– ولكن، لأن الاستعمار هو الذي أقام الرأسمالية في بلادنا، فقد حدد بنيتها وفقاً لضرورات الرأسمالية الإمبريالية، لا وفقاً لضرورات الرأسمالية بشكل عام. فالاستعمار لم يكن معنياً بـ "تمدين العالم" –وإن ادّعى ذلك– بل كانت وظيفته تشكيل العالم قبل الرأسمالي على نحو يستجيب لضرورة التوسع اللا–محدود للرأسمالية الإمبريالية. ولذلك، فإن الاستعمار بنى الرأسمالية، عندنا، في بنية قائمة على وظيفة واحدة، هي الاستجابة لمتطلبات البنية الرأسمالية الإمبريالية. ولذلك، كانت الرأسمالية، عندنا، في بنيتها، كولونيالية، أي أنها تتحدد بوصفها رأسمالية من أجل الإمبريالية، لا من أجل البلدان التي هي فيها قائمة.

ومن هنا كانت الاستحالة في التماثل بين الرأسمالية الإمبريالية والرأسمالية الكولونيالية. فالأولى قائمة لذاتها، وأما الثانية فقائمة من أجل الأولى، فهي تتبعها ولا تماثلها.

٤– مما سبق، نستنتج –أولاً– أن السمات التقدمية للرأسمالية الإمبريالية ليست، ولا يمكن أن تكون، للرأسمالية الكولونيالية.

(٢٨) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص٤١.

فالأولى، أي الرأسمالية الإمبريالية، من شأنها أن تهدم، كلياً، في حركة توسعها اللامحدود، في مجتمعها، جميعَ أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية، وما يرتبط بهذه الأنماط من تنظيمات اجتماعية وأيديولوجية. أما الثانية، فإن حركة توسعها المحدود، باعتبارها رأسمالية من أجل الإمبريالية، تفرض عليها ضرورة إعادة إنتاج الأشكال الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية قبل الرأسمالية، أي تفرض عليها إعادة إنتاج التخلّف. فـ"التخلّف" إذن، في البلدان الكولونيالية، هو صفة لازمة للرأسمالية الكولونيالية؛ يتجدد بتجددها. وهذا يعني أن التخلّف هو نتاج مستمر للسيطرة الإمبريالية.

ونستنتج -ثانياً- أنه من غير الممكن، إطلاقاً، أن تكون عندنا رأسمالية وطنية -وبالتالي، برجوازية وطنية-. فما دام شرط الرأسمالية، عندنا، أن تكون رأسمالية من أجل الإمبريالية، كانت الرأسمالية عندنا، بالضرورة، تابعة للإمبريالية، أي كولونيالية.. وكانت البرجوازية المسيطرة عندنا، بالضرورة، برجوازية كولونيالية.

ونستنتج ثالثاً، أن العلاقة الكولونيالية لا يمكن كسرها -من جهتنا- إلا بكسر البنية الكولونيالية. فطالما أن الرأسمالية عندنا، انبنت، ولا يمكن أن تكون في بنيتها، إلا من أجل الإمبريالية، فإن كَسْرَ التبعية للإمبريالية غير ممكن، إلا بكسر البنية التي بها تكون التبعية، أي بكسر الرأسمالية الكولونيالية. ولما كانت

هذه الرأسمالية هي الشكل الوحيد الممكن عندنا للرأسمالية، كان كسرها مرهوناً، حتماً، بالثورة الاشتراكية. فإذا كان ذلك كذلك، كانت "حركة التحرر الوطني هي حركة الانتقال إلى الاشتراكية".

ونستنتج، أخيراً، أنه ولما كانت الاشتراكية غير ممكنة إلا بدكتاتورية البروليتاريا، كانت الطبقة العاملة، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، هي الطبقة الوحيدة المؤهلة موضوعياً، لقيادة حركة التحرر الوطني.

٥- وللتوّ، بعد الاستنتاج الأخير، سيواجه مهدي عامل، اعتراضاً شائعاً، وهو الاعتراض القائل إنه لا يوجد، عندنا، طبقة عاملة كالتي في الغرب الإمبريالي، فإن وُجدت فضعيفة، وقليلة العدد، وبالتالي -يقول الاعتراض- فإن القول بالدور القيادي للطبقة العاملة في حركة التحرر الوطني، ليس واقعياً. وسيجيب مهدي عامل على مقدمة الاعتراض السابق بالموافقة. بل إنه، أصلاً، ينطلق من القول إنه لا يمكن أن يكون هنالك، لا الآن ولا مستقبلاً، تماثل بين الطبقة العاملة في البنية الإمبريالية والطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، بل اختلاف. ففي البنية الإمبريالية، وبسبب حركة التوسع اللامحدود للرأسمالية فيها، تَشكل المجتمع الإمبريالي في طبقتين مستقلتين، أي لكلٍّ منهما استقلالها، أي حدودها المعينة، وهما البرجوازية الإمبريالية، والطبقة العاملة، وبينهما فئات من البرجوازية الصغيرة، ليست

إلا "نفاية تاريخية" ناجمة عن الحركة اللامحدودة من التوسع الرأسمالي، وبالتالي الحركة اللامحدودة من "البرجزة" و"البلترة"[٢٩]. أما في البنية الكولونيالية، فإن حركة التوسع المحدود، للرأسمالية، تعوق التكون الطبقي المستقل للطبقتين الرئيستين، أي البرجوازية الكولونيالية والطبقة العاملة، من حيث هي -أي حركة التوسع المحدود تلك- تؤدي، حتماً، إلى حركة محدودة من "البرجزة" و"البلترة"؛ بل تقضي، على العكس، بإعادة إنتاج الأشكال قبل الرأسمالية، مما يضع البرجوازية الصغيرة في حالة ثبات بنيوي، فلا هي "تتبرجز"، ولا هي "تتبلتر"، ولذا، فهي تكون الجزء الأساسي من المجتمع الكولونيالي[٣٠].

إلا أن مهدي عامل، لا يوافق على أن نستنتج من واقع الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية الكولونيالية ومثيلاتها في البنية الإمبريالية، نفيَ الدور التاريخي للطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، وذلك، أولاً، لأن الطبقة العاملة في الغرب الإمبريالي، ليست هي، بالضرورة، نموذج كل طبقة عاملة، بحيث

(٢٩) صيغتان يستخدمهما مهدي عامل، بمعنى جعل فئة اجتماعية برجوازية أو بروليتارية.

(٣٠) من هنا اتخذت الحركات السياسية، عندنا، طابعاً برجوازياً صغيراً، أي طابعاً فكروياً بالأساس. فيكون المدّ، تارةً، للتيار القومي، وتارةً للتيار الإسلامي.. وهما تياران لا طبقيان، لا بمعنى أنهما لا يعبّران عن طبقة، فهما يعبّران عن طبقة هي البرجوازية الصغيرة، ولكن بمعنى أنهما لا يعبّران عن واحد من نمطيّ الإنتاج الممكنين في عصرنا -الرأسمالي والاشتراكي- ومن هنا، أيضا، يفسر مهدي عامل تلك الظاهرة التاريخية الغريبة، ألا وهي تمكّن البرجوازية الصغيرة من الاستيلاء على السلطة في غير بلد عربي.

لا تكون طبقةٌ ما كذلك، أي طبقة عاملة، إلا إذا كانت تتطابق مع النموذج ذاك؛ إذ "لكل بنية اجتماعية، في هذا العصر الذي هو عصر الانتقال إلى الاشتراكية، طبقتها العاملة التي لها شكل تكونها وتطورها التاريخيين"[٣١]. أي التي لها تميزها الخاص، فطالما أن البنيات الرأسمالية تتميز، فإن طبقاتها تتميز هي الأخرى. وثانياً لأن "مفهوم الاستقلال الطبقي مفهوم سياسي (بالمعنى الماركسي للسياسي)، ففي حقل الصراع الطبقي، في تحدده ببنية علاقات الإنتاج، وليس في هذه البنية نفسها، تستقل الطبقة العاملة (وكل طبقة اجتماعية أخرى)، سياسياً..."[٣٢]، لذلك، أي لأن استقلال طبقة اجتماعية ما لا يتحدد بالاقتصادي، بل بالسياسي، فإنه إذا صار، في بنية اجتماعية ما، "تكوُّنّ الحزب الشيوعي، صار بالإمكان التكلم عن استقلال سياسي طبقي للطبقة العاملة"[٣٣]. وثالثاً، لأن دور الطبقة الاجتماعية لا يتحدد بحجمها العددي، بل بكونها طبقة مهيمنة أو لا. والطبقة المهيمنة هي التي تحمل، في سيطرتها، نمط إنتاج مسيطراً خاصاً بها. وفي عصرنا هذا، هنالك طبقتان فقط لهما هذه الصفة، هما البرجوازية والطبقة العاملة. أما البرجوازية الصغيرة، فليست طبقة مهيمنة، لأن سيطرتها الطبقية لا تحمل نمط إنتاج خاصاً بها، بل إن سيطرتها أصلاً ليست ممكنة إلا في

(٣١) مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٩، ص١٩٨.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) المصدر نفسه.

إطار سيطرة نمط الإنتاج الكولونيالي. فالأولى بالثانية تكون، وبإعادة إنتاجها. كيف؟

يقول مهدي عامل: "إن صيرورة البرجوازية الصغيرة الكولونيالية طبقة مسيطرة تجد في منطق الإنتاج الكولونيالي نفسه، مبدأ تفسيرها، لأن هذا المنطق، في تضمنه منطق التأبد في تجدد علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، يتضمنها بالضرورة كإمكان فيه. فممارسة السيطرة الطبقية لهذه البرجوازية الصغيرة الكولونيالية لا تسير، في حفاظها على علاقات الإنتاج هذه، في اتجاه معاكس للاتجاه الذي تسير فيه الحركة العامة لتطور الإنتاج الكولونيالي بقدر ما تسير في الاتجاه (الكولونيالي) نفسه. وتوافُق هذين المنطقين، منطق سيطرتها الطبقية (البرجوازية الصغيرة)، ومنطق هذا الإنتاج (الكولونيالي)، يفتح في صيرورتها الطبقية أفقَ تحولها إلى برجوازية كولونيالية متجددة"(٣٤).

ولا تتحول البرجوازية الصغيرة كلها، بالطبع، إلى برجوازية كولونيالية متجددة، بل قسمٌ منها، وهو القسم الذي يمسك بزمام السلطة، بينما تعود البرجوازية الصغيرة، مرة أخرى، إلى موقع لم تخرج منه، حسب مهدي عامل، ألا وهو موقع الخضوع للبرجوازية الكولونيالية، في صيغتها الجديدة

(٣٤) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ص١٨٦.

(الساداتية مثلاً).

إن قدر البرجوازية الصغيرة، ألاّ تتحرر، حسب مهدي عامل، إلا بتحرر الطبقة المهيمنة النقيض، أي الطبقة العاملة. إذن، نخلص إلى القول إن الطبقة العاملة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، تستقل، كطبقة، بحزبها السياسي، وتتأهل لدورها التاريخي في حركة التحرر الوطني، لأنها، وحدها، من بين سائر الطبقات الشعبية، طبقة مهيمنة، تحمل سيطرتُها نمطَ إنتاج خاصاً بها، هو نمط الإنتاج الاشتراكي الذي بصيرورته واقعاً حسْب؛ يتحقق التحرر الوطني، من حيث أن هذا التحرر مرهون بالانتقال من الكولونيالية إلى الاشتراكية.

## حركة التحرر الوطني العربية في النظرية العلمية

وصلنا، مع مهدي عامل، حتى الآن؛ إلى تحديد الملامح العامة للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. ووجدنا، معه، أن المنطق الموضوعي لحركة التحرر الوطني، كما يبدو في تلك النظرية، يقضي بضرورة سيرها في خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

ولكننا، إذا ما فحصنا الواقع التجريبي في البلدان العربية، وجدنا:

- إن القوى التي احتلّت، وتحتلّ، موقعَ القيادة من حركة

التحرر الوطني العربية، هي قوى برجوازية.

– وإن الطبقة العاملة عجزت، وما تزال عاجزة، عن تسنم موقع القيادة ذاك.

فهل يعني هذا أن الواقع التجريبي العربي يشكّل دحضاً للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ الإجابة، عند مهدي عامل، هي بالنفي.

١– إن وجود البرجوازية في موقع ليس هو موقعها المنطقي في سياق النظرية العلمية، ليس دليلاً على انتفاء صحة هذه النظرية، بل هو، عند مهدي عامل، تأكيدٌ لها. فهذا الوجود اللامنطقي للبرجوازية في موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية هو الأساس في أن تاريخ هذه الحركة هو تاريخ فشلها بالذات. فما كان لحركة التحرر الوطني العربية أن تحقق أهدافها وهي تسير ضد منطقها الموضوعي. ولقد تعاقب حتى الآن، على قيادة حركة التحرر الوطني العربية، قوتان برجوازيتان، هما البرجوازية الكولونيالية نفسها، والبرجوازية الصغيرة؛ فكان ما كان، من فشل تلك الحركة في الوصول إلى أهدافها. ولم يكن الفشل ذاك عارضاً، بل كان ضرورياً، لأنه ليس من منطق التحرر الوطني أن يتم إلا بالاشتراكية.

## أ- البرجوازية الكولونيالية

لم يكن للبرجوازية الكولونيالية، حسب مهدي عامل، أن تقود حركة التحرر الوطني العربية إلى النجاح. ففي ذلك استحالةٌ

أساسُها أن الوجود الفعلي للسيطرة الإمبريالية لا يكمن في وجودها الكولونيالي المباشر -عسكرياً كان أو إدارياً أو تعاهدياً- حتى يكون التحرر الوطني محصوراً في انتفاء هذا الوجود المباشر، بل هو يكمن في وجود علاقات الإنتاج الكولونيالية نفسها. فهذه العلاقات هي الأساس المادي للسيطرة الإمبريالية في البلدان التابعة: "فإذا كان التطور الإمبريالي للرأسمالية بإخضاعه هذه البلدان لسيطرته، وقد ولّد فيها علاقات الإنتاج الكولونيالية وحدد بنيتها التبعية، فإن تجدد هذه العلاقات من الإنتاج، أي عملية إعادة إنتاجها المستمرة، يولّد بدوره السيطرة الإمبريالية بتوليده قاعدتها المادية. فاستمرار السيطرة الإمبريالية إذن يكون بتجدد قاعدتها هذه"[٣٥].

من هنا، لم يكن حصول البرجوازية العربية على الاستقلال، أي تشكّل الأقطار العربية المستقلة تحت قيادة البرجوازية الكولونيالية، يعني التحرر من سيطرة الإمبريالية. ومن هنا، أعاد العهدُ الاستقلالي إنتاجَ ما كان يبدو "الاستقلالُ" منطلقَ التخلّص منه، أي "التخلّف".

## ب- البرجوازية الصغيرة

وما كان مستحيلاً بالنسبة للبرجوازية الكولونيالية، كان مستحيلاً، أيضاً، بالنسبة للبرجوازية الصغيرة التي استطاعت

(٣٥) المصدر نفسه، ص١١٠.

-نتيجة ظروف معينة- أن تقفز إلى السلطة في بعض البلدان العربية. وكانت تلك الاستحالة ضرورة، رغم جميع "الإجراءات التقدمية" التي أنجزتها تلك البرجوازية. ذلك لأن "التحرر الوطني لا يخضع لمنطق الإرادة الطبقية، وإن كانت إرادة التحرير هذه موجودة بالفعل عند الطبقة المسيطرة التي تحاول أن تقوم به من موقع سيطرتها الطبقية التي تحافظ فيه على علاقات الإنتاج الكولونيالية، لأن سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه العلاقات بالذات، وإنما (التحرر الوطني) يخضع لمنطق العملية الموضوعية لتحويل علاقات الإنتاج، إذ أن القاعدة المادية لبقاء السيطرة الإمبريالية هي في بقاء هذه العلاقات وتجددها الدائم"[٣٦]. وعليه يتساءل مهدي عامل قائلاً: "... كيف يمكن لطبقة أن تقود عملية التحرر الوطني وتنجح في تحقيقها -حتى إذا كانت تجهر بالعداء للإمبريالية وتمارس منه شكلاً معيناً- إذا كانت سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه القاعدة المادية للسيطرة الإمبريالية نفسها"[٣٧].

الآن، إذن، نستطيع أن نفهم تلك الدورة الكاملة التي دارتها الأنظمة التقدمية العربية من العداء للإمبريالية إلى تجديد التبعية لها. يقول مهدي عامل: "إن عملية تجدد علاقات

(٣٦) المصدر نفسه، ص١١٨.
(٣٧) المصدر نفسه.

الإنتاج الكولونيالية هي التي تحدد بالضرورة عمليةَ تحول الطبقة المتوسطة المسيطرة إلى برجوازية كولونيالية متجددة، عبر عملية من التفارق الطبقي تنفصل فيها، من تلك الطبقة، الفئةُ التي امتلكت السلطة، عن بقية الفئات الدنيا، وتتحول بفعل امتلاكها سلطةَ الدولة بالذات، إلى الفئة المهيمنة من البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فالجديد إذن في هذه البرجوازية، بالنسبة إلى البرجوازية الكولونيالية التقليدية، هو أن الهيمنة الطبقية فيها تعود إلى هذه الفئة بالذات التي خرجت من أوساط (الطبقة المتوسطة)، أو على الأصحّ البرجوازية الصغيرة"[٣٨].

كأنه القدر. بل هو، عند مهدي عامل، قدر حركة التحرر الوطني العربية؛ أن تظل أسيرة تجدد فشلها، طالما ظل موقع القيادة منها أسير القوى البرجوازية، أي طالما ظلت تسير عكس الخط الذي يحدده لها منطقها الموضوعي: ألا وهو خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

٢- وما كان عجزُ الطبقة العاملة عن تسلّم موقعها الضروري في قيادة حركة التحرر الوطني العربية، ناجماً عن استحالةٍ تدحض منطقَ النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، بل هو ناجم، عند مهدي عامل، عن عدم تملّك الأحزاب الشيوعية العربية لهذه النظرية. فالأحزاب الشيوعية العربية، في عدم

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٢٥.

تملّكها للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني بالذات، مارست، وتمارس، الصراعَ الطبقي على أساس الفصل بين حركة التحرر الوطني وحركة الانتقال إلى الاشتراكية. فهي تفصل "في آلية الصراع الطبقي، بين صراع وطني ليس من منطقه أن يؤدي بالضرورة إلى انتقال البنية الاجتماعية إلى نظام الإنتاج الاشتراكي، أي ليس من منطق هذا التناقض فيه أن يكون حلّه اشتراكياً.. وبين صراع طبقي (صافٍ) -إن جاز القول- يتحدد في صفائه بمعزل عن تحدده بالعلاقة الكولونيالية، ومن منطقه وحده أن يؤدي إلى الانتقال إلى الاشتراكية"[٣٩].

وعلى هذا الأساس، ارتسم، ويرتسم، الخط السياسي للشيوعية العربية كالتالي: النضال مع البرجوازية "وطنياً"، والنضال ضد البرجوازية "طبقياً". فيكون فشلُ ذلك النضال، حسب مهدي عامل، ضرورياً، في الحالتين. فهو، في الحالة الأولى، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الوطني، كما يجب أن يكون بالضرورة، صراعاً طبقياً ضد البرجوازية نفسها، بل يمارس صراعه الوطني إلى جانب هذه البرجوازية، أي تحت قيادتها الطبقية، فيكون بهذه الممارسة "الوطنية" قد عزز بقاء حركة التحرر الوطني في دائرة تجدد فشلها التي لا تنكسر إلا بالنضال ضد البرجوازية. وهو، في الحالة الثانية، فاشل، لأنه لا يمارس صراعه الطبقي، كما يجب أن يكون بالضرورة، في

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٠٥.

البنية الاجتماعية الكولونيالية، صراعاً وطنياً، بل هو يمارسه في شكل اقتصادي، أي إصلاحي، يعزز في ابتعاده عن القضية الرئيسة للصراع الطبقي في البنية الكولونيالية، أي قضية التحرر الوطني، هيمنةَ البرجوازية، سياسياً وأيديولوجياً، على الطبقات الكادحة، مما يُفشل، بالضرورة، الصراعَ الطبقي في حقله الاقتصادي.

وهكذا، نستطيع القول إن إمكانية سير حركة التحرر الوطني العربية ضد منطقها، من حيث هي نفسها حركة الانتقال إلى الاشتراكية، راجعةٌ، عند مهدي عامل، إلى عدم تملّك الأحزاب الشيوعية العربية للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. وبالمقابل، فإن تملّك النظرية العلمية تلك منها، في الممارسة، يسدّ تلك الإمكانية، ويجبر التاريخَ على السير في سياقه المنطقي. فالتكتيك الذي يقترحه مهدي عامل إذن، يتحدد بما رسمناه في الصفحات السابقة من فكره، كالتالي: ضرورة تكوين خط سياسي ثوري مستقل للشيوعية العربية ضد الخط السياسي البرجوازي، والبرجوازي الصغير، في الحقل الوطني بالذات، الأمر الذي من شأنه، حسب مهدي عامل، تحرير وعي القسم الأساسي من الشعب البرجوازي الصغير من سيطرة الأيديولوجيا الكولونيالية، وجذبه إلى التكون في تحالف وطني ثوري بقيادة الطبقة العاملة بالذات.

أخيراً، فإذا كان على الطبقة العاملة، عند مهدي عامل،

أن تقوم، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، بثورة اشتراكية تقضي على علاقات الإنتاج الكولونيالية. فهذه الثورة، عنده، مميزة، بسبب تميز نمط الإنتاج الكولونيالي.

ففي هذا النمط من الإنتاج، يتوجب على الطبقة العاملة أن تقوم "بثلاث ثورات هي في الحقيقة ثورة واحدة: الثورة البرجوازية، والثورة الوطنية، والثورة الاشتراكية. على الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الأولى، بما عجزت البرجوازية عن القيام به من هدم جذري لمختلف علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ومن تحقيق لتراكم رأس المال (.....). وعلى الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الثانية، بما عجزت عنه البرجوازية الكولونيالية التقليدية والمتجددة من تحررٍ وطني يقطع علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية (.....). وعلى الطبقة العاملة في الثورة الثالثة، القيام بمهمتها الطبقية التاريخية الخاصة بها (....)، أي عملية الانتقال إلى نظام الإنتاج الاشتراكي"[٤٠].

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٨٩ - ١٩٠.

# خاتمة

بإيجاز، نرجو ألا يكون مخلاً، ناقشنا، فيما سبق، الخطوط العامة لحركة الفكر عند مهدي عامل. وكنا نود البقاء في هذا الإطار -وهو إطار بحثنا أصلاً- لولا أن المناقشة السابقة نفسها، تطرح قضية -غابت عن فكر مهدي عامل، ولكنها لا تغيب عن مكانها في السياق المنطقي لأطروحته- سنشير إليها، تالياً، دون الخوض في مناقشتها، ألا وهي القضية المتعلقة بالدور التاريخي للمثقفين في العالم الكولونيالي.

لقد وصلنا، مع مهدي عامل، إلى أن الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي:

١- تستقل طبقياً -أي يتعين وجودها من حيث هي طبقة عاملة- بواسطة عامل سياسي، هو تكون الحزب الشيوعي في البلد ذاك.

٢- وتستقل سياسياً -أي يتعين وجودها من حيث هي قوة سياسية بروليتارية- بانتهاج الحزب ذاك، خطاً سياسياً، يتحدد بكونه الخطَّ السياسي النقيض للخط البرجوازي -بألوانه- في حقل الصراع الوطني بالذات.

فإذا كان ذلك كذلك، واجهنا، تواً، حقيقة أن إمكان استقلال الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي، سياسياً، يصطدم بواقع استحالة استقلالها بالمعنى الاقتصادي، وبالتالي استحالة

تبلّرها -مثلماً تبلّرت في البلدان الإمبريالية- في تكوين محدَّد بالانفصال عن الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، ومتَّصف بثبات كاف وحجم جماهيري. فالحزب الشيوعي في البلد الكولونياليً، إذن، لا يمكنه أن يصير حزباً بروليتارياً من حيث تكوينه الطبقي. وهذا ما يقرره مهدي عامل في سياق تحليله. فالتكوين الطبقي للحزب ذاك، يتحدد، حسب ذلك التحليل، بالمهمة التاريخية المنوطة به، أي مهمة التحرر الوطني. لذا، كان تكوينه الطبقي قابلاً للاتساع بحيث يضم جميع الفئات الاجتماعية صاحبة المصلحة بالتحرر الوطني، دون أن يخلّ الاتساعُ ذاك، بالصفة الطبقية للحزب المعني، من حيث هو حزب الطبقة العاملة.

الحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، إذن، مطالَب بأن يكون حزباً بروليتارياً من حيث نهجه السياسي، دون أن يكون كذلك، من حيث تكوينه الطبقي. كيف نحلّ هذا التناقض؟ وبتعبير آخر، ما هي ضمانة بروليتارية النهج السياسي لحزب لا يستند، من حيث تكوينه، إلى البروليتاريا؟ تكمن تلك الضمانة، في رأينا، في وجود قيادة حزبية من المثقفين الثوريين، تتصف بصفتين؛ امتلاك النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؛ واحتراف العمل السياسي، من حيث هو نشاط منظم يستهدف الاستيلاء على السلطة السياسية. نقرر ذلك دون مناقشة، لأن غرضنا، هنا، هو وضع اليد على القضية التي غابت عن فكر

مهدي عامل، ولا يتسق فكره إلا بمعالجتها، أعني قضية الدور التاريخي للمثقفين الثوريين في العالم الكولونيالي؛ وهي مجال بحثٍ آخر.

# التراث والغرب والثورة

## - في نقد حسن حنفي -

(١٩٨٤)

* قسم من الأطروحة التي تقدم بها الباحث لنيل درجة الماجستير (الجامعة الأردنية، ١٩٨٤)، ونشرت كاملة في كتاب "التراث .. الغرب.. الثورة - بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي" (١٩٨٦).

# توطئة

تبدأ السلفية الإسلامية بالتمييز بين الإسلام - الأصل أو الإسلام في جوهره، وبين الإسلام التاريخي. إن الإسلام - الأصل هو، أولاً، الوحي (القرآن والسنة). وهو، ثانياً، طريق تمثل السلف الصالح[1] للوحي. الجانب الأول، يمثل عقيدة مطلقة، نهائية "صالحة لكل زمان ومكان". والجانب الثاني يمثل كيفية فهم وممارسة السلف الصالح لهذه العقيدة، وهي كيفية مطلقة أيضاً، على الأقل، من حيث مضمونها الأساسي. إن الإسلام - الأصل، بالنسبة للسلفي، هو المعيار الذي يجب أن يقاس به كل شيء، سواء في التراث العربي الإسلامي، أو في التراث الغربي والثقافة المعاصرة.

إن السلفي، والحالة هذه، يرفض كل ما يتعارض مع الإسلام - الأصل في التراث العربي- الإسلامي. وهو، بعامة، يرفض الإسلامَ التاريخي ويعتبره إنجازاً لأعداء الإسلام في التاريخ، مؤامراتٍ ودسّاً، بينما تاريخ الإسلام، بالنسبة إليه، هو تاريخ

(١) إن ما تعنيه فكرة "السلفية" بعامة، هو اعتبار أن السلف هو النموذج الذي يجب احتذاؤه لإقامة حياة أفضل في الحاضر: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". ولكن، لما كان السلف، أسلافاً، فإنه ينبغي تمييز السلف النموذجي، السلف الأصل، أي السلف الصالح، عن غيره من الأسلاف. والسلف الصالح، هنا، هو أولاً: ذلك الجيل القرآني الفريد، على حدّ تعبير سيد قطب، أي النبي وأصحابه من المسلمين الأوائل؛ وهو ثانياً، كل من تمثل بهذا الجيل في تراث الإسلام.

النضال من أجل تحقيق الإسلام - الأصل.

إن السلفي ملزم بالإيمان بمطلقية الوحي الإسلامي، إلزاماً لا لبس فيه، بما في ذلك الجوانب ذات الدلالة المعرفية، مثل وجود الله وخلق العالم وجميع القصص الواردة في القرآن، وهذا يلزمه بموقف فلسفي واضح محدد باعتباره موقفاً مقدساً ونهائياً. كذلك فهو ملزم بالنظر إلى التاريخ البشري قبل الإسلام كما صوره القرآن، أحداثاً وتصورات. كما أنه ملزم بالنظر إلى تاريخ ما بعد الإسلام، في إطار التصور الذي حدده القرآن، والذي يرى أن التاريخ البشري كله، هو بالأساس، تاريخ ديني.

إن الصراع بين الإيمان والإلحاد، بين التوحيد والشرك، هو محور التاريخ، وكل صراع آخر ليس سوى مظهر يتخفّى به الصراع الأساسي [٢].

إن الإسلام، عند السلفي، هو دين ودنيا معاً، أي أنه دين يحكم الدنيا ويصوغ شكلها. وبالتالي فإن السلفي ملزم بالدعوة إلى نظام ثيوقراطي، تتوحد فيه السلطة الدينية بالسلطة المدنية، وتتقرر فيه طبيعة النظام الاجتماعي والقواعد الحقوقية المدنية وفق القواعد التي يقررها الوحي الإسلامي، وهذه القواعد بحد ذاتها هي قواعد نهائية. إن هذا المستوى

(٢) يبشّر السلفيون بأن صراعنا مع الاستعمار الغربي والصهيونية العالمية هو صراع مع المسيحية واليهودية. ويؤكد حسن حنفي هذا الادعاء مراراً.

من العقائد يرتبط بالاجتهاد، ولكن هذا الاجتهاد محكوم بالقواعد القرآنية النهائية في حد ذاتها. إن منطق الاجتهاد يعني بالضرورة التشريعَ لحالات جديدة في ضوء القواعد القرآنية المطلقة، أي أن الاجتهاد ليس بمستطاعه أن يصل إلى نقض هذه القواعد ذاتها، بل وأيضاً تأويلها على نحو يخالف مضمونها الواضح. ولذلك، فإن السلفي المتماسك يعترض على الاجتهادات التي تود تأويل هذه القواعد، بحيث تتلاءم مع مضامين الفكر المعاصر، كأن يؤول الإسلام تأويلاً اشتراكياً أو رأسمالياً، مثلاً. إن الإسلام الأصل هو عقيدة تامة، نهائية ومغلقة، صالحة لكل زمان ومكان. إن تطور التاريخ لا يلغي ذلك، فالحاضر بالنسبة للسلفي، هو استمرار بسيط للماضي حسب. أي أنه استمرار كمّي لا يختلف فيه الحاضر عن الماضي نوعياً، وبالتالي فما كان صالحاً في الماضي يصلح للحاضر، وإن التخلّي عما كان سبب نهضة الماضي هو ببساطة سبب تخلف الحاضر. ليس التخلّف بالنسبة للسلفي نتيجة أفضت إليها عملية تاريخية لها خصائصها الاقتصادية - الاجتماعية المعينة، بل نتيجة التخلّي عن الإسلام أو التعلق بإسلام مزيف، أي الابتعاد، في كلٍّ من الحالتين، عن الإسلام - الأصل، وبالتالي فإن شرط نهضة الحاضر، إنما يمكن في العودة إلى الإسلام الأصل.

إن مطلقية الإسلام - الأصل، واكتماله كدين ودنيا معاً، يفرضان على السلفي الاعتقاد بكونية الإسلام. إن كونية

الإسلام لا تنطلق حسَب، من العقيدة الإسلامية الكوزموبولوتية التي تعتبر الإسلام رسالة للعالم بأسره، بل وأيضاً تتحدد، بالنسبة للسلفي، كمسؤولية عن مستقبل البشرية وسعادة كل البشر، أينما وُجدوا. ولذلك فإن الإسلام، كما كان الحال في أول عهده، هو في حالة صراع ضروري مع "طواغيت الأرض"، أي مع كل ما ليس إسلامياً، ليس فقط لأنه غير صحيح، بل ولأنه يتناقض مع مصلحة البشر وسعادتهم، أينما وُجدوا. إن العالم، بالنسبة للسلفي، ينقسم، بالضرورة، إلى دار الإسلام ودار كفر. ودار الكفر هذه تشمل الرأسمالية والاشتراكية معاً، النصارى واليهود والملاحدة. إن جوهر الصراع العالمي الحاضر، ليس بين الرأسمالية والاشتراكية، وإنما بين الإسلام وأعدائه. إن أعداء الإسلام يتآمرون عليه، ووسيلتهم في ذلك، هي إبعاد المسلمين، بكل الوسائل، عن الإسلام - الأصل، إذ أن هؤلاء يعرفون أن عودة المسلمين إلى الإسلام تعني ليس فقط انتصار المسلمين، وإنما أيضاً انتهاء سيطرتهم وجورهم على شعوبهم. إن العودة للإسلام ليست فقط شرط تحرير المسلمين، وإنما تحرير البشرية جمعاء، وهذا هو المعنى الأساسي لكونية الإسلام بالنسبة للسلفي. إن مجمل التحليل السابق يلزم السلفي منطقياً بإلغاء المعاصرة بمعناها التاريخي، أي باعتبارها هي الحاضر الذي هو غير الماضي نوعياً، كما يلزمه بإلغاء المعاصرة بما هي ثقافة الغرب الروحية، كلياً، وأياً كان مضمونها، دينياً أو

لا دينياً.

إن موقف السلفي، منطقياً، هو موقف السلفي المتماسك الذي يقرر جازماً "إن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى، ومن أبى إلا أن يركبهما معاً، فاتَتَّاهُ معاً، وانشقّ بينهما نصفين"[٣]. هذا هو موقف السلفي المتماسك، أي السلفي المتساوق مع نفسه، منطقياً. ولكننا نجد أن السلفية تتدرج، تاريخياً، في أربعة مواقف:

## أولاً: السلفية الليبرالية - الثورية

في لحظة "النهضة العربية"، أي في لحظة دخول الشرق العربي الإسلامي في الأزمنة الحديثة، كانت دعوة العودة إلى الإسلام - الأصل تمثل موقفاً ثورياً من زاويتين: أولهما أن هذه الدعوة، كانت تعبّر عن مصلحة البرجوازية العربية الصاعدة في صراعها مع البنية الاجتماعية القديمة، حيث أن الدعوة إلى إصلاح الدين، على أساس عقلاني، عَنَتْ، في تلك المرحلة التاريخية، إفساحَ المجال لإصلاح المجتمع وتحديثه وربطه بالمدينة المعاصرة. وثانيهما، أن هذه الدعوة، سواء في تمثلها بالحريات الليبرالية في الغرب، أو في تمسكها بالإسلام - الأصل، أذكت الروح التحررية - الوطنية عند الإنتلجنسيا المسلمة، بحيث

(٣) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الفكر (من دون تاريخ)، ص٢٢.

لعبت هذه الروح، في لحظة النهضة، دوراً أساسياً في مقاومة كلٍّ من الاستبداد الإقطاعي الداخلي والهجمة الاستعمارية الأوروبية، معاً[٤].

إن جمال الدين الأفغاني[٥] (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، الذي يعد واحداً من ألمع الشخصيات الإسلامية في عصر النهضة العربية، يمثل، بجدارة، هذا الاتجاه. فلقد توجهت جهوده، أساساً، في اتجاهين، أولهما: النضال ضد الاستعمار؛ وثانيهما: النضال من أجل سيادة حكم دستوري - ديمقراطي في البلدان الإسلامية. وفي هذا الإطار، عمل الأفغاني على تأكيد فهم ثوري للإسلام، باعتباره سلاحاً للنضال التحرري - الديمقراطي في يد الشعوب الإسلامية[٦].

إن نزعة الأفغاني الثورية ساعدته على اتساع أفق تفكيره، وهكذا، ففي مقابل عدائه، الذي لا هوادة فيه، للاستعمار

---

(٤) يقدم محمد دكروب في بحث "المحتوى الديمقراطي لحركة الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي" كشفاً ممتازاً للمحتوى الأساسي لما اصطلحنا على تسميته، هنا، بالسلفية الليبرالية الثورية.

انظر: محمد دكروب "المحتوى الديمقراطي"، بحث ضمن مجموعة "دراسات في الإسلام"، ط ٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١.

(٥) لقد خصّ العديدُ من الباحثين حياةَ الأفغاني وأفكاره بالدراسة.. ومن أفضل الدراسات وأشملها حوله تبرز دراسة د.محمد عمارة التي كتبها كمقدمة للأعمال الكاملة للأفغاني.

انظر: الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم د.محمد عمارة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧ - ١٥٠.

(٦) انظر: ز. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٣٥.

الأوروبي، استطاع أن يخطو خطوات واسعة في قبول العديد من المنجزات التقدمية للثقافة الأوروبية الحديثة. فمن رسالته في "الرد على الدهريين"[٧] إلى "الخاطرات"[٨]، قطع الأفغاني رحلة فكرية طويلة من الهجوم على الداروينيين والماديين والاشتراكيين، إلى تأكيد نظرية النشوء والارتقاء، وتأكيد أفضلية الاشتراكية، بل والتبشير بحتمية سيادتها كنظام اجتماعي[٩].

## ثانياً: السلفية الليبرالية

نشأ هذا الاتجاه على أرض هزيمة انتفاضة عرابي باشا

---

(٧) مؤلَّف للسيد جمال الدين، وضعه عام ١٨٨٠، عندما كان بالهند، وهاجم فيه بشدة مجمل العناصر الديمقراطية في الثقافة الأوروبية الحديثة. والكتاب، الذي يعكس ضعف أدوات صاحبه المعرفية والثقافية العامة وقتذاك، وُضع فيما يبدو لأهداف سياسية عملية. يقول د.محمد عمارة: "وإذا كان الأفغاني قد كتب رسالة (الرد على الدهريين) التي هاجم فيها الاشتراكية (...) فإنه كتبها وهو تحت تأثير حماس جارف ضد فئة من الهنود جعلوا من الثقافة الحديثة والأفكار المدنية المتطورة قريناً للتهادن مع الاستعمار".

انظر: مقدمة د.محمد عمارة للأعمال الكاملة للأفغاني، ص ١٠٤.

(٨) وهي مجموعة التأملات الفكرية والسياسية التي أملاها الأفغاني على مريده محمد المخزومي، بعد عشرين سنة من وضعه رسالة "الرد على الدهريين". وتمثل "الخاطرات" قمة نضج الأفغاني، فكرياً. وهي آخر نتاجه المعروف.

طبعت "الخاطرات" في كتاب عام ١٩٣٥ في بيروت، وأعاد د.محمد عمارة نشرها، محققةً، في الجزء الثاني من الأعمال الكاملة للأفغاني.

(٩) يقول السيد جمال الدين: "ودعوى الاشتراكية، وإن قلّ نصراؤها اليوم، فلا بد أن تسود العالم، يوم يعم فيه الصحيح ويعرف الإنسان أنه وأخاه الإنسان من طين واحد، أو نسمة واحدة، وأن التفاضل، إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع (...)".

انظر: الأفغاني، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، "مقالة الاشتراكية"، ص ٤٢٣.

وخضوع مصر للاحتلال البريطاني. ويمكن اعتبار الشيخ محمد عبده[١٠] (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، التلميذ السابق للأفغاني، ممثله الرئيسي. فبعد أربعة أعوام قضاها في المنفى، لاشتراكه في انتفاضة عرابي، عاد الشيخ عبده إلى مصر عام ١٨٨٨ ليشغل عدة مناصب رسمية، وليبدأ مشروعاً إصلاحياً - تنويرياً معتدلاً، راضياً بمحاولة تحقيق تدريجي للنهضة المصرية.

وفي هذا الإطار، صبّ الشيخ الإمام جهوده في اتجاه تطوير المجتمع المصري، معبّراً، بصورة عامة، عن طموح ليبرالي، فعمل على إصلاح التعليم في الأزهر الشريف بمحاولة إدخال مناهج تعليم حديثة إليه، وأصدر عدة فتاو لإتاحة إيجاد قاعدة حقوقية لنمو الرأسمالية[١١]، وشجع، بصورة خاصة، إشاعة أفكار تنويرية بصدد تحرير المرأة.

إن أفكار محمد عبده ونشاطه، في مرحلة ما بعد الأفغاني، يمثّلان نزعة البرجوازية المصرية الكبيرة إلى المهادنة مع

(١٠) تلميذ الأفغاني، وزعيم تيار الإصلاح الديني في مصر بعده. نُفي بسبب انتفاضة عرابي لأربع سنوات عمل إبانها مع الأفغاني في تنظيم جمعية "العروة الوثقى" وإصدار جريدتها في باريس، وحينما عاد إلى مصر، اتبع خطاً سياسياً جديداً، مخالفاً لخطّ استاذه، إذ اعتقد أنه بالإمكان إنجاز إصلاحات تقدمية في مصر بالتعاون مع الإنجليز.

انظر، بصدد حياته وفكره: د.محمد عمارة، مقدمة الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩. كذلك، انظر بصدد نشاطه الإصلاحي في مصر: ليفين، م.م، ص ١٩٠ - ١٩١.

(١١) أصدر محمد عبده عدة فتاو بهذا الصدد، أهمها إباحة الادخار في البنوك وأخذ الفائدة وتأسيس الشركات المساهمة والحصول على أرباح الأسهم.

الاستعمار، وتطوير الرأسمالية المحلية بالارتباط التبعي مع الرأسمالية العالمية*.

## ثالثاً: السلفية المتماسكة

نشأت السلفية المتماسكة مع دخول فئات اجتماعية جديدة إلى الحياة العامة، في مصر، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. وامتدت هذه السلفية، فيما بعد، إلى البلدان العربية الأخرى، وفق تطورها الاجتماعي الخاص بها.

فقد وجدت شرائح من البرجوازية الصغيرة المدينية، ذات الأصل الريفي في الغالب، نفسها في المدينة الكولونيالية**، مسحوقة، ضائعة، متغربة. فمن جهة، يجعل التطور الرأسمالي وضعها الاقتصادي - المعيشي صعباً للغاية، ومن جهة أخرى، فإن مصالحها الصغيرة وتكوينها الثقافي يجعلانها غير قادرة على معاداة الرأسمالية، جذرياً،

---

*تضمن كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"، تشكيكاً بالقرآن من حيث هو موضوع لا منزَل، وأثار هذا الكتاب في حينه، موجة عنيفة من الانتقادات ضد طه حسين، الذي ما لبث أن تراجع. وفيما بعد، وضع، تكفيراً عن ذنبه، مؤلَّفاً سلفياً هو "على هامش السيرة".

كذلك، دعا علي عبد الرازق إلى فصل السلطة الدينية عن السياسية، قائلاً إن الحكم الثيوقراطي لا يتنافى مع الإسلام حسْب، وإنما يضرّ به. انظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تقديم د.محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢،

**الكولونيالية: اصطلاح نستعيره من مهدي عامل، وهو يصف به طبيعة نمط الإنتاج السائد في البلدان التابعة لمركز إمبريالي، حيث الرأسمالية السائدة في هذه البلدان رأسمالية كولينالية، وأيديولوجيتها كولونيالية. إننا نتفق مع مهدي عامل بأنَ الأيديولوجية الكولونيالية هي البديل التاريخي عن الأيديولوجية الليبرالية التقليدية للبرجوازية العربيّة الكبيرة، كما أنها أضحت، في فترة لاحقة، البديل التاريخي عن الأيديولوجية القومية للبرجوازيات العربيّة المتوسطة، في عهد انحطاطها الكلّي، أي صيرورتها برجوازية كولونيالية (مثال مصر...).

انظر: مهدي عامل، مقدمات لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٨. ص ١٤٤ وما بعدها.

أي تبني المشروع الاشتراكي. وهكذا، فقد وجدت هذه الشرائح نفسها في تعبيرين؛ أولهما، حزب مصر الفتاة الفاشي، وثانيهما، حركة الإخوان المسلمين. وبما أن "الإخوان" يعتمدون على الإسلام بما له من جذور راسخة في عقلية هذه الشرائح ونفسيتها، فان حركة "الإخوان" امتدت إلى حدود أوسع بكثير من "مصر الفتاة"، وأخذت، فيما بعد، أشكالاً عديدة، حسب شروط التطور الاجتماعي - السياسي.

وبصورة عامة، فإننا نجد أن القاسم المشترك، بين جميع أشكال التطورات اللاحقة والانشقاقات في حركة "الإخوان"، هو موقف السلفي المتماسك[١٢]. إننا نجد أن حرص هذا السلفي على أن يكون متماسكاً، أي حرصه على القول إن الإسلام حقيقة مطلقة، وإن الحضارة الغربية شيء واحد، وهو ضد الإسلام، وبالتالي فهو خطأ مطلق.. إن هذا الحرص الذي يؤكد، عملياً، رفض كلٍّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي، يعبّر عن طموح برجوازي صغير بإقامة مجتمع برجوازيين صغار مثالي، لا يعاني فيه هؤلاء من "الرأسمالية الظالمة" التي تطحنهم اقتصادياً ومعيشياً، وتهدد مستقبلهم بالانحطاط إلى أسفل السلّم الاجتماعي، ولا من "الشيوعية الملحدة" التي تسلبهم ملكياتهم الصغيرة، وتقضي على طموحاتهم في تطوير ملكياتهم الخاصة، نهائياً[١٣].

---

(١٢) سيد قطب (أخ مسلم، أُعدم عام ١٩٦٦ بتهمة التآمر على النظام الناصري)، هو خير ممثل للسلفية المتماسكة. انظر، بصفة خاصة، مؤلفه "معالم على الطريق".

(١٣) إن تفسير الظاهرة السلفية المتماسكة أعقد من ذلك بكثير، ولكننا نشير، فقط، إلى طبيعة طموحها الاجتماعي - الاقتصادي، وهو طموح يشد قطاعات واسعة من البرجوازية الصغيرة، وبشكل خاص، الريفية منها، بيد أن تاريخ الحركة السلفية المتماسكة، ("الإخوان المسلمون"، خاصة) يشير إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث ارتبطت هذه الحركة، منذ البداية، بمجموعة من الحلفاء الذين استخدموها سياسياً، دون أن تكون هذه التحالفات معبّرة فعلاً عن مصالح البرجوازية الصغيرة، فقد ارتبط "الإخوان المسلمون" في مصر، مثلاً، بدوائر الاحتلال البريطاني، وبالملك، وبالإقطاعيين، وبعد عام ١٩٥٤ ارتبطت الحركة، خاصة، بالعربية السعودية، انظر: د.رفعت السعيد، حسن البنا - مؤسس حركة الإخوان المسلمين، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠. وأيضاً: محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، طبعة دمشق، ١٩٨٣، الباب الثالث.

## رابعاً: السلفية الحديثة

تنطلق السلفية الحديثة من الإيهام باتخاذها صفَّ المعاصرة. فهذه السلفية تقرّ بأن هنالك واقعاً جديداً، وقضايا اجتماعية وثقافية جديدة، ولكنها في الوقت نفسه، تقول إن التراث صالح لمواجهة هذه القضايا، وذلك عن طريق "عصرنة" التراث أو "تجديده"، بحيث يصبح ملائماً لحل المشكلات المعاصرة.

ويعبّر زكي نجيب محمود، في كلمة له، عن الموضوعة الأساسية للسلفية الحديثة، ومنطقها الداخلي، بدعوته إلى أن "نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث.."، و"أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها"(١٤).

إن هذا المنطق هو منطق السلفية الحديثة، مهما يكن الموقف السياسي الذي تتجلّى فيه، فسواء كانت هذه السلفية، جزءاً من أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية التي "تستورد" جزءاً من ثقافتها من تراث الماضي بعد "تحديثه" بما يتوافق معها، أو كانت جزءاً من أيديولوجية البرجوازية المتوسطة التي تستنبط "اشتراكيتها" و"يسارها" من تراث الماضي في هيئة "الاشتراكية الإسلامية" أو "اليسار الإسلامي"، فإن كلاً من المنطقين واحد، وهو منطق الاحتكام في حلولنا لمشكلاتنا إلى

(١٤) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار الفارابي، ط٤، بيروت، ١٩٨١، ص٢٧.

المعايير نفسها التي كانوا -أي القدماء- قد احتكموا إليها.

إن السلفية الحديثة تتجلّى في هئات عديدة ومضللة تبدو في ظاهرها "ثورية" أو "اشتراكية" أو "عقلانية" أو "علمية"، حيث لا تكتفي هذه السلفية بالقول إن منجزات الفكر الإنساني الفلسفية - الاجتماعية موجودة سلفاً في التراث، بل تدّعي، في الوقت الذي تقر فيه بمنجزات العلم الحديث واكتشافاته، أن هذه المنجزات والاكتشافات العلمية، موجودة سلفاً في القرآن.

وتختلف السلفية الحديثة عن السلفية المتماسكة، في أن الأولى بعكس الثانية، تلجأ إلى تكتيك الإقرار بالمعاصرة شكلاً، ورفضها مضموناً. فهي تقول: نعم، هناك قضايا جديدة، غير قضايا التراث، أوجدها العصر الحديث، ولا بد من حلّها، ولكننا غير مضطرين لـ"استيراد" الحلول من الثقافة المعاصرة، إذ إن إنجازات هذه الثقافة، متضمَّنة سلفاً، في تراثنا. وكل ما يتوجب عمله، هو استنباط الحلول منه، أي من التراث، للقضايا المعاصرة.

يقول حسين مروة: إن "السلفية الحديثة (...) تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وأن ليس شيء منها لم يوجد في التراث. إن هذه الطريقة التي تندرج في خطط الدعوة إلى (تحديث) التراث، قد أخذت طريقها بنشاط، في الحقبة الأخيرة، إلى بعض مفكري البرجوازية العربية، تحت وطأة الحاجة الملحّة لدى هذه

البرجوازية إلى ترميم أيديولوجيتها المنهارة، وطلائها بألوان (عصرية) فاقعة، من أجل الحفاظ على (مادتها) الأصلية، أي مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرار وجود البرجوازية كطبقة، إلى الأبد"[١٥].

ويميز حسين مروة، بين منطق تجديد "التراث" في السلفية الحديثة، وبين استخدام المنهج المادي التاريخي في "إنتاج معرفة جديدة عن التراث" قائلاً:

"... ولكن الدعوة إلى (تحديث) التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي -بصرف النظر عن أبعادها الطبقية، وعمّا تتضمنه من إيهام البرجوازية بأبدية وجودها- متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم علاقته بالتراث. فإن الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة -أي دعوة (تحديث) التراث- ينجلي، كما سبق القول، عن نظرة ميتافيزيقية (سكونية) إلى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة، في حين أن المنهج المادي التاريخي ينظر إليه -أي إلى التاريخ- في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة"[١٦].

(١٥) المرجع نفسه.
(١٦) المرجع نفسه.

إن سؤال قضية الأصالة* والمعاصرة، كما رأينا في كل ما سبق، هو سؤال الحاضر، أولاً. وهو ثانياً، سؤال معياري عن الثقافة الروحية الأصلح(١٧)، وبالتالي النظام الاجتماعي الأصلح لمجتمعاتنا العربية. وهو، ثالثاً، سؤال يصوغه كل فكر، وبالتالي يجيب عنه، في ضوء المصلحة الطبقية التي يعبّر عنها هذا الفكر، في إطار حركة الواقع الموضوعي.

***

يعالج د.حسن حنفي قضية الأصالة والمعاصرة باعتبارها "التحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حالياً"(١٨)، وهو يرى أن حل هذه القضية، حلاً صحيحاً، يعني تحقيق مشروع النهضة، وهو يدعي أنه لا يقدم الفهم والحل الصحيحين لهذه القضية

---

*"أصالة: كان له أصل، رسَّخ أصله، كان من أصل شريف فهو أصيل. أصّله: جَعله ذا أصل، تأصّل: صار ذا أصل. الأصيل: شريف الأصل، من يتصرّف عن نفسه دون وكيل". المنجد في اللغة والأعلام، ط ٢٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٢.

(١٧) تتفق جميع الاتجاهات في الفكر العربي المعاصر، بما في ذلك الاتجاه السلفي المتماسك، على الأخذ بالمنجزات العلمية - التقنية للمدنية الأوروبية المعاصرة، وبذلك، يتمحور الخلاف بينها، حول منجزات الثقافة الروحية لهذه المدنية. يقول سيد قطب: ".. ومن ثم تجب الحيطة لذلك، أثناء دراسة العلوم البحتة -التي لا بد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية- من أية ظلال فلسفية تتعلّق بها، لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي خاصة، وأي قدر منها كاف لتسميم الينبوع الإسلامي الصافي". انظر: سيد قطب، معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، ط٨، ١٩٨٢.

(١٨) حسن حنفي، موقفنا الحضاري، مقال مقدم إلى المؤتمر الفلسفي العربي/ الجامعة الأردنية، ٨-١٢ كانون الأول ١٩٨٣ (مرقون على الآلة الكتابة)، ص ٣٨.

حسْب، بل والفهم والحل الصحيحين لها، على نحو مطلق:

إن أحداً، من قبل، لم يستطع أن يأتي بالفهم والحل الصحيحين لقضية الأصالة والمعاصرة، فبينما ينطلق "دعاة التجديد"، أي دعاة المعاصرة، أصلاً، من البداية الخاطئة، إذ يتنكرون للوحي ويعتبرونه نتاجاً للتاريخ، فإن "دعاة التراث"، أي دعاة الأصالة، على الرغم من أنهم يبدأون البداية الصحيحة، إذ يعطون "الأولوية للوحي على التاريخ"[١٩]، فإنهم، على العموم، خطابيون، عاطفيون، ينقصهم الوضوح النظري، ولا يقارعون الحجة بالحجة. والمشكلة أن "دعاة المعاصرة" يعرفون كيف يقولون، دون أن يعرفوا ماذا يقولون، بينما "دعاة الأصالة" يعرفون ماذا يقولون، دون أن يعرفوا كيف يقولون[٢٠].

ويطمح حنفي إلى تجاوز هذه المشكلة عن طريق "تجديد التراث"، أي عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، مطلق الصحة، للمشروع السلفي، بلغة العصر ومناهجه، بحيث يتم تجاوز النزعة الخطابية إلى مقارعة الحجة بالحجة.

وهكذا، فإن اعتراض حنفي على دعاة المعاصرة اعتراض مبدئي، في حين أن اعتراضه على "دعاة التراث" اعتراض ثانوي، يتعلق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفي. إن هدف مشروع حنفي هو "تطوير الفكر الإصلاحي القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن

(١٩) حسن حنفي، التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٢.

(٢٠) راجع: المصدر نفسه، ص ٨٩.

إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبي إلى التغيير الجذري" [٢١].

إن حنفي، يقدّر "الإشراقات الإيجابية" في الإصلاح الديني ما قبل مشروعه، تقديراً عالياً، وهو يشير، بصفة خاصة، إلى الأفغاني وإقبال وسيد قطب. يقول حنفي: "والتوحيد كما يصوره الأفغاني وإقبال، ليس علم الكلام الموروث من نظرية في الذات والصفات والأفعال، بل هو حياة وحركة وقوة في الأرض (...). والتوحيد كما يصوره المفكر سيد قطب تحرُّرُ الوجدان الإنساني من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والإخاء.. إلخ"[٢٢]. ولكن، هذه الإشراقات الإيجابية في رأي حنفي، لم تتعدَّ كونها "نظرات متفرقة هنا وهناك، دون أن تتجمع في بناء نظري كامل يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية أو منطقاً لتفسير الوحي" [٢٣].

ويضع حنفي، على عاتقه، مهمة إنجاز هذا البناء النظري الكامل.. للمشروع السلفي. ولكي يبعد كل "شبهة" عن مشروعه لـ"التراث والتجديد"، فإنه يقول: "البداية هي التراث وليس التجديد (...). التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر" [٢٤]. كذلك يؤكد حنفي، على أن "التراث والتجديد"

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١.

لا يعبر عن نزعة توفيقية، "فإذا كان التوفيق يتعامل مع شيئين هما موضوع التوفيق، كان (التراث والتجديد) يتعامل مع شيء واحد هو التراث القديم"[٢٥]. إن ما يسعى إليه حنفي، إذن، هو تأكيد المشروع السلفي، بإعطائه تأصيلاً نظرياً و"منهجاً محكماً"، ليس إلا.

***

مشروع حنفي للأصالة والمعاصرة، إذن، مشروع سلفي. ولكن، ترى إلى أيٍّ من الاتجاهات السلفية، التي حددناها، ينتمي هذا المشروع؟ يقول حنفي: "إن انتمائي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري، تجد في الأستاذ (عثمان أمين) حلقة الاتصال من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إليّ، دون فخر أو ادعاء (!!)"[٢٦]. وهكذا فإن حنفي يحدد انتماءه، بصورة عامة، إلى تيار السلفية الليبرالية، وتطورها اللاحق. ولكنه في الوقت نفسه، يبدي عطفه على السلفيّ المتماسك: سيد قطب، كما رأينا. والحقيقة أن مشروع حنفي ينتمي، في إطاره العام، إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسي الذي ينهض عليه المشروع، هو منطق "تجديد التراث". وهذه السلفية هي المآل التاريخي للسلفية الليبرالية، بصورة عامة. بيد أن حنفي، يطمح إلى تمثل ثورية

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٢٦) حنفي، موقفنا الحضاري، ص ٢٦٩ - الهامش.

الأفغاني، اي إعطاء تفسير "ثوري" للإسلام، دون أن يقع في عدم التماسك، أي أنه يطمح إلى تجديد أو عصرنة التراث، وتفسيره تفسيراً "ثورياً"، دون أن "ينزلق" في أي "تنازل" للآخر، الغربي، بل يطمح في إنجاز ذلك، في الوقت نفسه الذي يؤكد فيه، مثل السلفي المتماسك، أن الآخر/الغرب، خطأ مطلق.

فحينما ينطلق السلفي من القول إن الوحي الإسلامي يمثل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يستلزم، منطقياً، القول إن ما هو ضد الوحي الإسلامي، خطأ مطلق. لذلك، فإن السلفي الليبرالي، وبعده السلفي الحديث، حينما يقرّان، إلى هذا الحد أو ذاك، بصحة الثقافة المعاصرة، ثقافة الآخر، حتى حينما يؤكدان بأن هذا الصحيح، موجود في الوحي الإسلامي مسبقاً، فإنهما لا يكونان منسجمين مع المنطق السلفي الذي يستلزم أن يكون الآخر خطأ مطلق. إن حنفي يبغي أن يفعل ما فعله السلفي الليبرالي والحديث، وأن يظل في الوقت نفسه، كالسلفي المتماسك، منسجماً مع المنطق السلفي.

وخلاصة القول، إن حنفي يحاول أن ينشئ "بناء نظرياً محكماً" للمشروع السلفي، يتضمن "إشراقاته الإيجابية"، ويتجاوز تناقضاته، وخطابيته، وثغراته، بحيث يصبح المشروع السلفي، أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، يقينية بصورة مطلقة، تفتح عصراً جديداً، ليس للشعوب الإسلامية حسْب، وإنما للبشرية جمعاء.

## المنهج الشعوري الاجتماعي: تأليف ما لا يأتلف

يكمن جوهر مساهمة حنفي في المشروع السلفي ككل ، في محاولته إعطاء تأصيل نظري للوحي الإسلامي، باعتباره منهاج حياة شاملاً ، أي تحويل هذا الوحي، على أساس منهج "محكم"، إلى أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، أيديولوجية يقينية بصورة مطلقة.

يعيب حنفي على السلفيين السابقين عليه خطابيتهم، وهو إذ يقر "ماذا يقولون"، فهو ينتقد بشدة "كيف يقولون". إن السلفيين، برأي حنفي، مصيبون من حيث الجوهر، إذ يقرون بـ"الأولوية للوحي على التاريخ"[٢٧]، ولكن مشكلتهم تكمن في سيادة "العاطفة والانفعال" في أعمالهم الفكرية، فهي تصدر عن "حميّة"، و"دون وضوح نظري"، وتحكمها جميعاً النزعة الخطابية التي تظهر "في عدة مناهج هي تنويعات مختلفة على الخطابة دون أن تكون مناهج محكمة ذات أصول وقواعد"[٢٨]. يريد حنفي كما نرى، أن يتجاوز هذا النقص في المشروع السلفي، بإيجاد منهج محكم قائم على أساس فلسفي متين.

بادئ ذي بدء، يعلن حنفي رفضه لمناهج وأساليب المعرفة العلمية. وهو يقرر، صراحة، عدم جدوى دراسة الظواهر وفق

(٢٧) حنفي، التراث والتجديد، ص٨٢.
(٢٨) المصدر نفسه، ص٨٣.

"المناهج العلمية الأكاديمية والإحصائية أو التطبيقية"[٢٩]. وماذا يظل بعد ذلك غير المعرفة الحدسية – الصوفية الطامحة إلى "اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع"[٣٠].. فماذا إذن؟

آمن حنفي منذ بداية حياته الفلسفية بالحدس (الرجفة الفلسفية). ولقد ظل هذا الإيمان يمثل جوهر تكوينه الفلسفي، فيما بعد، مثلما مثّل الأرض التي نبت فيها مشروع حنفي كله. يقول حنفي: "... ولأول مرة، أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا أستمع إلى ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه في نفسي، وكأن أحداً كان ينتزع من نفسي انتزاعاً. وكنت قد أهديت من قبل بحثي في الأخلاق (إلى كل من يتغير فيتحرك فيبدع شيئاً جديداً)، وقول أحد الأستأذة: (هذا برجسون)، فعرفت أنني إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصدية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبي كان هوسرل في النهاية"[٣١].

وهنا يجب أن نبدأ بالتعرف على مفهوم الحدس الذي يمثل عموداً فقرياً في التكوين الفلسفي عند حنفي.

الحدس (Intuition) مفهوم شائع في المثالية الفلسفية،

(٢٩) حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠، ص٨.
(٣٠) المصدر نفسه.
(٣١) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٦٨– الهامش.

بعامة، وهو باعتباره كشفاً أو رؤية مباشرة للحقيقة دون وسائط من خبرة أو استنباط، يمثل، في الواقع، نوعاً من الرؤيا النبوية، وبينما نجد "ديكارت" مثلاً قد أقام نظامه الفلسفي على الاستنباط العقلي من بدهيات حدسية ليست في حاجة إلى برهان، فإننا نجد في المثالية الفلسفية المعاصرة التي تمثل عهد انحطاط الفلسفة البرجوازية في الغرب، اتجاهاً مؤثراً في هذه الفلسفة، يعتمد الحدس نهائياً، ويرفض العقل الديكارتي والعقلانية بعامة، هو اتجاه "الحدسية الفلسفية" (Philosophical intutionism). إن الحدسية الفلسفية الحديثة، على العموم، تنظر إلى الحدس على أنه مقدرة غامضة على المعرفة لا يمكن التوفيق بينها وبين المنطق أو الممارسة، بل ويوضع الحدس في تعارض معهما[٣٢]. وتمثّل هذه المعرفة الغامضة ادعاء أساسياً عند حنفي، مثلما تمثل مصدر إحساسه القوي بالنبوة. إن المعرفة، عند حنفي، ليست نتاجاً مجتمعياً - منهجياً مشروطاً بعلائق المرحلة التاريخية الاجتماعية القائمة، وبمستوى المعرفة المنجز، وبأسس ومعايير محددة، بل هي شأنٌ يُتاح لمفكر فرد مبدع، على نحو غامض. يقول حنفي: "ولم نقل المفكر في صيغة الجمع، لأن المفكر أندر من الندرة، وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد، وإن وُجد، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر، ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف"[٣٣].

(٣٢) وهنا تفترق الحدسية الفلسفية الحديثة عن ديكارت والفلاسفة العقليين، بعامة.

(٣٣) حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص٧.

المعرفة عند حنفي إذن، شأن ذاتي، إشراق صوفي مقدَّر لشخص ما، من شأن هذا الشخص الذي منحته العناية الإلهية القدرة على أن "يرى" الحقيقة، أن يغير الواقع، و" كأن التاريخ حمّله مسؤولية العصر"(٣٤).

إن الفكرة البرجسونية عن تطابق فعل المعرفة مع فعل خلق الواقع، تسيطر على حنفي، حتى أنه يصف المفكر الذي قُدّر له أن يعرف بأنه ".. النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة، أو الذي يغيرهم من حال إلى حال"(٣٥).

والفكر، في رأي حنفي، له الأولوية المطلقة على الواقع، وهو مسؤول عن تغييره، وهذا الفكر الذي يوجد وجوداً موضوعياً مستقلاً وأبدياً، يكشف عن نفسه لشخص ما هو المفكر بالألف واللام، وهذا المفكر يصبح مسؤولاً عن نقل الرسالة الحقيقية التي من شأنها تغيير الواقع القائم ليتطابق معها، أي ليقوم حسبما تريد الرسالة - الحقيقة. ولا يملّ حنفي من التأكيد على هذه الفكرة، ليس فقط لأنها تمثل فكرة أساسية في تكوينه الفلسفي، وبالتالي في مشروعه، بل ولأنها أيضاً تخدم غرضين يلزمانه بالضرورة:

**أولهما**: تدعيم اعادئه بأنه لا يقدم مجرد أطروحة فكرية، وإنما ينقل رسالة الحقيقة المطلقة. ويكون حنفي على هذا النحو،

(٣٤) المصدر نفسه.
(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٧-٢٨.

مفكرَ هذا العصر، نبيَّهُ، الصوتَ الصارخ في البرية[٣٦].

**وثانيهما:** التوكيد على خصوصية مشروع حنفي، وذاتيته ومحليته، فهذا المشروع هو جِماع "حدوس" حنفي الخاصة، وليس توليفاً لمصادرات فلسفية منهجية معروفة في الثقافة الغربية المعاصرة، وهذا أمر جوهري بالنسبة لمشروع حنفي الذي يرفض من حيث المبدأ الأخذ عن الثقافة الغربية - كما سنرى.

يلجأ حنفي من أجل إنجاز مهمة تأصيل الإسلام معرفياً، أي ضمان يقينيته فلسفياً، إلى منطلقات "المعرفة الحدسية" بصورة عامة، وإلى ظواهرية هوسرل بصورة خاصة، فهل ينجح في إنجاز هذه المهمة؟

إن المعرفة اليقينية الوحيدة المعترف بها هنا، هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة، وكل ما لا أراه بصورة مباشرة ليس يقينياً. إن الحكمة الإشراقية القديمة "اعرف نفسك" تلخّص جيداً منهج المعرفة الحدسية، فالخروج إلى ما وراء حدود الذات يوقع الإنسان في الشك والنسبية والوهم. إن الذاتية الكاملة هي الوسيلة الوحيدة المفضية إلى اليقين، يقين ما يبدو ماثلاً لي مباشرة. وهذا بالطبع يشترط موضوع المعرفة أيضاً،

---

(٣٦) يقول حنفي، واصفاً مساهمته في "المؤتمر الفلسفي العربي الأول.." (الجامعة الأردنية، ٨ - ١٢ كانون الأول ، ١٩٨٣، وهي مساهمة تتضمن تلخيصاً للمشروع الحنفي كله، يقول: "إنها رسالة يجب تبليغها"، وإنها "صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمّان". راجع: موقفنا الحضاري، ص١، ص٤٤.

فهذا الموضوع لا بد له أن يكون فكرياً خالصاً مطلقاً، لا مادياً بالضرورة. وهنا يبرز إيمان الحدسيين الضروري بحقيقة كلية، بـ"ديمومة خالصة" (برجسون) "بمعانٍ"، بماهيات (هوسرل) لها أسبقية مطلقة، سواء أسبقية وجودية أو أسبقية منطقية.. هذه الحقيقة المركوزة في الذات، والتي يراها المرء بصورة مباشرة، باستقلال تام عن العالم الموضوعي وشروطه ونسبيته. وتجعل هذه المنطلقات من المعرفة الحدسية أساساً فلسفياً محتملاً جداً لتدعيم اللاهوت، وهو ما يفعله حنفي بلجوئه إلى ظواهرية هوسرل لتأصيل الوحي الإسلامي معرفياً. إن المعرفة الحدسية تؤمن لحنفي دحض التشكيك المعرفي بالوحي الإسلامي على ما يعتقد، فهو أولاً يرفض مناهج المعرفة العلمية المرتبطة بالعالم الموضوعي، بالتاريخي، بالجزئي، بالنسبي.. مؤكداً أن المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الذاتية الكاملة، وعند هذا الحد، فإن ما يقوله حنفي هو أن ما يراه ماثلاً في وعيه بصورة مباشرة هو "مضمون" الوحي الإسلامي[٣٧]! فمن الذي يستطيع، ان يخالفه حين ذاك؟

بيد أن حنفي يظل يبحث عن الإجراءات، عن المنهج الذي يضبط هذه المعرفة اليقينية، هذا العلم، ضبطاً محكماً (!!)

(٣٧) لا يستخدم حنفي كلمة "مضمون" حينما يشير إلى الوحي الإسلامي كنطقة يقين يراها، بصورة مباشرة. وهذا بالطبع يوقعه في تناقض، فالوحي شأن مركب، يتضمن عملية الإيحاء والتلقي وما أوحي به، وهو ما لا يمكن رؤيته مباشرة، في منطق الحدسيين أنفسهم، لأن ما يُرى بشكل مباشر لا يمكن أن يكون مركباً. ويقصد حنفي، في الواقع، "مضمون" الوحي، أي ما أوحي به، فقط. ومن هذه الزاوية، فإن الأمر عائد، إلى عدم دقة حنفي في التعبير. ولكن، من زاوية أخرى، فإن "مضمون" الوحي ذاته، شأن مركب أيضاً، تستحيل رؤيته بصورة مباشرة، كما سنرى تالياً.

وهو ما يؤمّنه هوسرل ببراعة. إذن. فلنتابع هوسرل، مؤسس المذهب الظواهري الذي يحتل المكانة الرئيسة في المشروع المنهجي لحنفي.

ينطلق المذهب الظواهري من ضرورة تحويل الفلسفة إلى "علم محدد تحديداً محكماً"، وإلى خلق منطق صوري للمعرفة العلمية، أي أن تصوغ "الإجراءات" التي تجعل من الفلسفة "جذر العلم وأساسه".

ولكي نعرف جيداً ما يقصده الظواهري بالفلسفة والعلم والمعرفة العلمية، فإن علينا أن نلاحظ أن الظواهري يبدأ بالتفريق بين "نظرة الإدراك الفطري العام.. نظرة العلم الجزئية"[٣٨]، أي ما يشكل النظرة الطبيعية للعالم من جهة، وبين الفهم النظري من جهة أخرى.

هذا التفريق ضروري للظواهري، لكي يؤكد أن المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الحدسية، وأن كل معرفة سواها ليست "تفكيراً فلسفياً "على حد تعبير أحد الظواهريين (فاربر) الذي يقول، في هذا الصدد: "وطريقة البحث الظواهرية تعتمد على المنهج الذاتي، لا الموضوعي الذي كان سائداً قبل ديكارت. فتأملات ديكارت تمثل في نظر الظواهرية نقطة تحول في المنهج الفلسفي، حتى لو صحّ القول إن ديكارت نفسه، لم تكن لديه فكرة واضحة عن أهمية منهجه، وإنه فشل في تطبيقه على

(٣٨) مارفين فاربر، علم الظواهر، ضمن مجموعة "فلسفة القرن العشرين"، إعداد داجو برجوبرت، ترجمة عثمان نوبة، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٣.

نحو متسق[٣٩]. وكان التأمل الذاتي بارزاً في محاولته، إذ صار من الواضح أن الفلسفة الحية يجب أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها". ويتابع "فاربر" قائلاً: "ويرجع اختيار الطريقة الذاتية إلى توخي الفهم الأساسي الكامل، الذي له أهمية حاسمة في الفلسفة، إنه لا يصحّ افتراض شيء في سذاجة (!!!). يجب ألا يكون هناك سبق انحياز إلى حكم معين. وفي النظرة الطبيعية للعالم، نظرة الإدراك الفطري العام، ونظرة العلم الجزئية، تؤخذ نظرة عامة عن الوجود باعتبارها من المسلّمات التي لا تحتاج إلى المناقشة، وقبولها قبولاً لا شعورياً تبرره أغراض الوجود الطبيعي، لا الفهم النظري. والعالم الذي يوجد باستمرار مستقلاً عن خبرتنا به، هو الأساس الطبيعي للتفكير غير الفلسفي، لكن لما كانت الفلسفة تستهدف اكتمال الفهم، فإنها لا تستطيع أن تسمح بقبول أبسط الاعتقادات بلا مناقشة. ذلك أن النظرة الطبيعية للعالم تشمل عناصر من عناصر التفسير النظري التي ألفناها. وباختصار، لا بد لكل شيء أن يناقَش، بما في ذلك منهج علم الظواهر ذاته، من هنا

(٣٩) يكمن جوهر الاعتراض الظواهري على ديكارت فيما يلي:
أولاً: إنه استعان بالإله لضمان يقينية المعرفة، أي أنه استعان بما هو خارج الذات، وهكذا فهو ذاتي غير متّسق، لم يبلغ "الذاتية الكاملة".
ثانياً: إن ديكارت سعى لاستكشاف وجود العالم الخارجي، وهو ما يُعتبر شأناً ميتافيزيقياً بالنسبة للظواهري.
وبشكل عام، يعترض المثاليون الذاتيون - الحدسيون، على الجانب العقلي في نظام ديكارت الفلسفي، حيث استعان ديكارت بالحدس لينشئ نظاماً عقلياً، ولم يَسِرْ، حتى النهاية، في اعتبار الحدس، وسيلةً وحيدة للمعرفة.

لا يكون ثمة ما يسدّ الحاجة إلّا الطريقة الذاتية التي تبدأ بخبرة الشخص العارف وما لديه من شواهد"[٤٠].

لقد نقلنا هذا المقطع من الثناء الفلسفي الذي يطالبنا بالتخلّي عن نظرتنا الطبيعية للأمور، عن عقلنا وإدراكنا السليم، لكي يمنحنا شرف التفكير الفلسفي.. نقلناه لأنه يتضمن قاعدة أساسية في فكر حنفي، القاعدة التي يثبت عليها حنفي أقدام الوحي الإسلامي، ليقول لنا فيما بعد: أترون كم هو مدعَّم؟!

وبغية "اكتمال الفهم"، يبدأ الظواهريّ بالتحرر من كل اعتقاد سابق، وذلك عن طريق الامتناع عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالعالم الموضوعي وفيما يتجاوز حدود التجربة الذاتية الخالصة، "ويبلغ الإنسان حجر الأساس إذا هو اختبر كل الاعتقادات في ضوء تجاربه الخاصة البحتة"[٤١]. وفي هذه الحالة، فإن الظواهري يصل إلى "موضوع العقل"، إلى "البناءات والأنماط الجوهرية". إلى الحقائق البحتة، أي الماهيات التي لا ترتبط بما هو مادي أو موضوعي، اجتماعي أو نفسي (فسيولوجي). وبكلمة، فإن الظواهري ينتهي من عملية تعليق الأحكام (الرد الظواهري) إلى المعاني الأكثر جوهرية، المعاني المطلقة (الخير، الجمال، البياض... إلخ). يقول الظواهري: "ويستحيل أن يكون موضوع العقل حقيقة مادية جزئية، إذ أن موضوعه دائماً فكرة

(٤٠) مارفين فاربر، م. م، ص ١٢٣ و١٢٤.
(٤١) المرجع نفسه، ص١٣٣.

كلية، لأنه لما كان العقل لا يتميز في زمان ولا في مكان، فإنه لا معنى للتحدث عن اعتماده على أشياء جزئية (إن الاشياء كلها متحيزة في زمان ومكان)"[٤٢].

إن "الماهيات المحضة" الظوهرية تمتلك المعنى (أو هي المعاني بالذات)، ولكنها لا تمتلك الوجود في ذاتها، وبالتالي ففي توحّدها مع الذات العينية، مع الذات العارفة، يتوحّد المعنى والوجود معاً (إذ أن الذات العارفة تدرك أنها موجودة إدراكاً مباشراً)، وعلى ذلك فإن المعاني، الماهيات -موضوع المعرفة- لا توجد خارج وعي الذات، بل هي محايثة له. وهذا الموضوع يكتشف ويخلق نتيجة الحدس الذي يتركز عليه -على الموضوع- وهذا ما يسمّيه الظواهري بقصدية الوعي، أي كون الوعي موجّهاً بالضرورة (قاصداً) نحو الموضوع المحايث له، فليس هناك موضوع من دون ذات، والذاتُ تتضمن الموضوع بالضرورة. وفي وحدة الذات والموضوع، أي رؤية/حدس الذات لمضمونها/الماهيات، يصل الظواهري إلى اليقين النهائي، إلى "حجر الأساس" اليقيني، وهنا فقط يستطيع الظواهري اشتقاق موضوعات العلوم من الماهيات المحضة (كل موضوع من ماهيته)، وبذلك تصبح هذه العلوم، وللمرة الأولى، علوماً يقينية، بيد أنه علينا أن نتذكر أن الظواهري لا يشتق وجود العالم من الماهيات المحضة، ماهيات الوعي/الشعور، بل هو ليس

(٤٢) المرجع نفسه، ص١٢٥.

معنياً بذلك، يقول فاربر: "إن الظواهري لم يعد يعنى بطرق تقرير وجود ما يقابل الخبرات وجوداً خارجياً، وهي الخبرات التي تعتبر أساساً للبحث في علم الظواهر، إلا كما يهتم عالم الهندسة في الرياضة بأن يقرر على نحو منهجي كيف يجعل الأشكال المثبتة على السبورة موجودة وجوداً واقعياً"(٤٣).

يحاكم حنفي، تبعاً للمنهج الظواهري، كلَّ الاعتقادات على أساس التجربة الذاتية الخالصة، أي أنه يعلّق جميع الأحكام، ليصل في النهاية إلى حجر الأساس/موضوع العقل، بيد أن موضوع العقل الذي يصل إليه حنفي جراء تحليل محتويات شعوره كمسلم هو "مضمون" الوحي الإسلامي. إن "مضمون" الوحي الإسلامي هو عند حنفي، لا الماهيات الأفلاطونية، ما يمثل "حجرَ الأساس" الهوسرلي، أي أن "مضمون" الوحي الإسلامي عند حنفي، هو موضوع المعرفة المحايث للوعي الإسلامي، وهذا ما يقوله لنا حنفي واثقاً مستبشراً: (وجدتها!): "إن الوحي الإسلامي محايث لوعيي، ولا بد لي أن أعرفه، وبالتالي أن أتوحد به، لأن وعيي مركز عليه بالضرورة". هكذا يصل حنفي إلى حجر الأساس الفلسفي الذي يدعّم به يقينية الوحي الإسلامي: "إن الوحي الإسلامي هو ما أراه بعد أن أعلّق جميع الأحكام، وبالتالي فإن هذا الوحي يقيني!". وبالوصول إلى نقطة اليقين هذه/ الوحي الإسلامي، يبدأ حنفي باشتقاق موضوعات

(٤٣) المرجع نفسه، ص١٣١.

العلوم الإسلامية، ويعيد بناءها على أساس يقيني[٤٤]. وفيما بعد، يصل إلى اشتقاق المنهاج الإسلامي، الأيديولوجية الثورية للشعوب الإسلامية، تلك الأيديولوجية اليقينية بصورة مطلقة، والتي سوف تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية من جديد.

ولكن لنؤجل الاسترسال مع تحليل حنفي، لنكتشف للتوّ أن إحلال مضمون الوحي الإسلامي محلّ الماهيات أمر غير ممكن، ظواهرياً. إذ يقرر حديث الظواهري عن الماهيات المحضة، كما أوضحنا سابقاً، أن المقصود بهذه الماهيات لا يمكن أن يكون شيئاً غير الأنماط الجوهرية، المعاني الكلية. وهذه المعاني هي التي "تظل" في الوعي، محايثة له، بعد تخليصه من جميع الاعتقادات السابقة، وهو ما لا يمكن أن ينطبق على "مضمون" الوحي الإسلامي، لأن هذا الوحي تركيب من الاعتقادات والعبر والقصص والتوجيهات الأخلاقية والسلوكية... إلخ، كما أنه يتضمن سلوك وكلام وأخبار شخص هو النبي، وهو إضافة إلى ذلك، يتضمن اعتقاداً ذا دلالة معرفية عن العالم الموضوعي، أساسه ووجوده وتاريخه، وكل ذلك ليس معانيَ مجردة كلية، وبالتالي فإن محتويات الوحي الإسلامي ذاتها لا بد أن يُعلق الحكم عليها هوسرلياً، اي أن الوحي الإسلامي لا يمكن أن يكون آخر شيء نصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك، فإن الرد الظواهري لا بد له أن يردها، أن

(٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص١٢٩.

يعلّق الحكم عليها، وإلا تناقض مع نفسه. وبكلمة، فإن الوحي الإسلامي لا يمكن أن يكون محايثاً للوعي حسب المنهج الظواهري، وبالتالي، فإن المنهج الظواهري لن يستطيع خدمة أغراض حنفي في إيجاد تأصيل معرفي للوحي الإسلامي، أي في منح هذا الوحي يقيناً فلسفياً. يمكن لحنفي بالطبع أن يدّعي ما يشاء، ويمكنه أن يبحث عن وسائل أخرى لإثبات يقينية الوحي الإسلامي، ولكن المنهج الظواهري لا يمكنه أن يخدم هذا الغرض، وأن يظل في الوقت نفسه المنهج الظواهري. أي أن هذا المنهج، إذا ما لوينا عنقه، مع ذلك، واعتبرنا أن آخر ما نصل إليه في تحليل الشعور ليس معاني مجردة كلية، بل ذلك التركيب من الاعتقادات والقصص والموجهات السلوكية... إلخ، الذي هو الوحي الإسلامي، إذا فعلنا ذلك، فإن الحجة الأساسية للمنهج الظواهري تنهار فوراً، لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساوق مع ذاته انطلاقاً من معاييره ذاتها، فهو ينهى عن شيء ويأتي بمثله، فلا معنى لأن تمنع جميع الأحكام على الاعتقادات السابقة لكي تصل في النهاية إلى الاعتقادات ذاتها؛ إن المنهج الظواهري يقول لك إنك إذا اتبعت هذا التحليل، فستجد في النهاية معاني مجردة، فماذا إذا وجدت قصصاً واعتقادات وتوجيهات عملية وأخلاقية...إلخ؟

ويدعّم حنفي الوحيَ الإسلامي بدعامة أخرى، هي دعامة تاريخية، وهو أمر منافٍ للمنهج الظواهري، فيقول إن الوحي

الإسلامي موجود في كتاب لم يُزَوَّر، ويمكن التأكد منه بمطابقته مع الوقائع التاريخية! ولكن كل ما يمكننا أن نتأكد منه في هذه الحالة هو وجود النبي، الأحداث المتعلقة بسيرته، تكوُّن جماعته، غزواته... إلخ. وهذه يمكن مطابقتها مع نصوص الكتابة، ولكن لكي نطابقها، سنكون مضطرين للمنهج العلمي. ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا أن القول قد قيل وأنه لم يزوَّر، ولكن يظل الأمر الأساسي، وهو مضمون القول؛ كيف نتأكد من أن الله قد أوحى للنبي بالكتاب فعلاً، وليس هو من وَضْع النبي أو غيره؟ وكيف نتأكد من وجود الله؟ هذا ما لا يمكن أن تجيبنا عنه المطابقة مع الأحداث التاريخية. وبعد ذلك، فإن الكتاب يتضمن اعتقادات معرفية عن الكون، فكيف نتأكد منها إلا بمحاكمتها على أساس الواقع؟ وليس يعنينا هنا، أنها ستكون مطابقة للواقع أو لا، صحيحة أو لا، ولكن الذي يعنينا هنا أننا في هذه الحالة سنحتكم للمعرفة العلمية القائمة على الميل الطبيعي، أي أننا سنحتكم للعلوم الجزئية. وبالتالي يصبح الوحي الإسلامي موضعَ حكم، لا مصدر حكم، وعند هذا الحد تنتفي الحجة الظواهرية أساساً من جهة، ويوضع الوحي الإسلامي موضع التشكيك، لا اليقين، من جهة أخرى.

إذن، ليس لدى حنفي من أجل إثبات الوحي الإسلامي، غير الخطابة التي ينعاها على السلفيين الآخرين، بيد أنها خطابة مزركشة فلسفياً.

ومع ذلك، أي حتى لو سلّمنا لحنفي بما يريد، فعند هذه النقطة تبرز له مشكلات أكثر صعوبة، فهو يدّعي أن الوعي الإسلامي يتضمن، إضافةً إلى الوحي الإسلامي، الواقعَ الإسلامي نفسه، وهو يدّعي أن هذه هي ميزة الشعور الإسلامي المستمدة من كون الإسلام ديناً ودنيا معاً.

وفي هذه الحالة، فإن حنفي مضطر لأن "يمزج" هوسرل بماركس، فيقول إن الواقع الإسلامي ينعكس في الشعور الإسلامي، فالشعور الإسلامي إذن يحتوي على موضوع يقيني نهائي: الوحي الإسلامي (هوسرل)؛ وعلى موضوع متغير مشروط تاريخياً: الواقع الإسلامي (ماركس)، وهو يدّعي أنه، من العلاقة المتبادلة بين هذين الموضوعين، نشأت الحضارة الإسلامية الأولى والتراث الإسلامي، مثلما يدّعي أنه بمثل هذه العلاقة فقط، يمكن بناء أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية الجديدة (الثانية)!

يقع حنفي هنا في ورطة حقيقية، فهو بحاجة إلى هوسرل وإلى ماركس معاً، بينما كلاهما ينفي الآخر، إنه بحاجة إلى هوسرل لكي يؤكد أن الوحي الإسلامي محايث للشعور الإسلامي، وبالتالي فلا يمكن الاستغناء عنه في نظرية الثورة، بينما هو بحاجة إلى ماركس من أجل الثورة نفسها.

إن الظواهري يقول له: لا علاقة لي، وأرفض كل ما يتصل بالعالم الموضوعي، بينما يقول له الماركسي: لا علاقة لي، وأرفض

كل ما لا يتصل بالعالم الموضوعي. في حين أن حنفي، الطامح إلى "اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع"[٤٥]، يصّر ويعاند، فيقرر أن الظوهر كلها شعورية خالصة "لا هي مادية، ولا هي صورية"[٤٦]، وهو لا يعترف بالظواهر، أياً كانت خارج الشعور، فيقول: "نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به"[٤٧]، ثم يقرر أن "الأبنية اجتماعية وسياسية واقتصادية، والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات، تم توحيدها في الشعور"[٤٨].

وببساطة، فإن حنفي يقول لك: (عنزة لو طارت)! فكيف يكون المرء ظواهرياً وهو يتحدث عن أبنية تحتية وأبنية فوقية، مقرّاً بما ينفي الظواهرية، أي بأن الفكر نتاج للمجتمع؟ ثم كيف يكون ماركسياً وهو يتحدث عن ظواهر شعورية خالصة، مقراً بما ينفي الماركسية، أي أن الفكر ليس نتاجاً للمجتمع؟

هنا، يستطيع حنفي أن يقول لك: أنا ليست ظواهرياً ولا ماركسياً، أنا حسن حنفي! ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً، فهو يستخدم حجتين متعارضتين ومنهجين متناقضين لا يستطيع أن يتخلى عن أحدهما، وإلاّ انهار مشروعه كلياً. فهو إذا تخلّى عن هوسرل، توجّب عليه أن يضع الوحي الإسلامي جانباً، وأن يلجأ إلى تأمل محتويات شعوره بعيداً عن المجتمع ومشكلاته،

(٤٥) حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص٨ (المقدمة).
(٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص٤٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص١٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ص٤٧.

فما الحل إذا كان مشروعه قائماً أصلاً على الجمع بين الوحي الإسلامي والثورة الاجتماعية؟

حتى الآن، يواجه حنفي مشكلتين:

**أولهما:** إن منطق المثالي الذاتي هوسرل، الذي يمنح حنفي، يقينية الوحي الإسلامي، يجرد هذا الوحي من وجوده الموضوعي. إن "الماهيات" التي يراها الظواهري بصورة يقينية، هي ماهيات محايثة لوعيه، أي لا وجود لها خارج هذا الوعي. وبالتالي، حينما تصبح هذه "الماهياتُ" الوحيَ الإسلامي، عند حنفي، فإن هذا الوحي يتجرد من وجوده الموضوعي، وبذلك، تنتفي مسألة الوحي كلها، لأن منطق الوحي يشير إلى شيء خارج الذات.

**وثانيهما:** إن حنفي يستعين بالمثالي الذاتي لـ"إثبات" يقينية الوحي الإسلامي، وهو يستعين بالمادي التاريخي لـ"إثبات" أن التراث القديم مشروط، تاريخياً، بواقعه الاجتماعي - الاقتصادي - الثقافي، مؤكداً، مع ذلك، أولاً، أن التراث صادر عن الوحي، والوحي مطلق، غير مشروط بغيره. وثانياً، أن فكرنا المعاصر، يجب أن يعبّر عن مضمون الوحي، في ضوء الشرط التاريخي المعاصر، وإذا لم يكن فكرنا المعاصر كذلك، أي معبّراً عن الوحي في ضوء الشرط التاريخي المعاصر، فإنه سيكون إما فكراً غير مستجيب للجديد في حياة الأمة (دعاة التراث)، وإما فكراً خاطئاً من الأساس، مغترباً عن الأنا (دعاة التجديد).

ولكن المشكلة أن الفكر، إما أن يكون مشروطاً بغيره، فيكون لا مطلقاً ولا يقينياً بصورة مطلقة، وإما أن يكون كذلك، فيكون غير مشروط بغيره.

هنا يلجأ حنفي إلى التلاعب اللفظي، مستخدماً لغة هيغلية. إن الفكرة المطلقة/الروح المطلق/عقل العالم، عند هيغل، ذو وجودٍ موضوعي، مستقل عن التاريخ، باعتباره فكراً يفكّر في نفسه، من جهة، وهو، من جهة أخرى، يظهر/ يتجلّى في التاريخ، باعتباره فكراً يفكّر في الآخر. إن الفكرة المطلقة تظهر هنا، في الفكر الإنساني. وتبعاً لتطور الفكرة المطلقة، يتطور الفكر الإنساني، الذي هو تجلٍّ لتطور الفكر المطلق، والذي يتم في أطوار تاريخية، أرقى فأرقى (في الفن، ثم في الدين، ثم في الفلسفة)، إلى أن يكتمل تحقق الفكرة المطلقة نهائياً، فتعود فكراً مفكراً في نفسه. وقد اعتبر هيغل، أن الفكرة المطلقة قد أكلمت تحققها، نهائياً، في الفلسفة الهيغلية.

والآن، كيف سيفيد حنفي من ذلك، في حل المشكلتين اللتين يواجههما؟ هنا، يجب أن نؤكد أن حنفي لا يستند إلى هيغل استناداً متماسكاً، بل هو يعمد إلى التلاعب اللفظي باللغة الهيغلية، بعد أسْلَمتها.

إننا نعرف ما تعنيه "الأصالة" عند حنفي. إنها على وجه التحديد الوحيُ الإسلامي.

إن الأصالة (أي الوحي الإسلامي) عند حنفي، هي الفكر

على مستوى التاريخ"[٤٩]. وهذا الفكر ذو وجود موضوعي، مستقل عن التاريخ[٥٠] من جهة، وله "مساره في التاريخ"[٥١] من جهة أخرى. لقد تحقق الفكر المطلق (الذي أصبح، هنا، الوحي المطلق)، في التاريخ، جزئياً، في نبوّتين: اليهودية والمسيحية. ولكنه تحقق نهائياً في الوحي الإسلامي، الذي قام في الوقت نفسه بـ:

١ - تأكيد هاتين النبوتين، تأكيداً لحقيقة الوحي.

٢ - ونقدمها وإعادة بنائهما، تنزيهاً للوحي عما لحق به من تشويهات وتحريفات.

٣ - ونفيهما، أي نفي ضرورتهما، إذ أن حضور الأرقى ينفي الأدنى.

وهكذا يكون الوحي الإسلامي هو الوحي بإطلاق، أي هو الفكر المطلق ذاته، وبالتالي فهو "ليس ديناً، بل هو البناء المثالي للعالم"[٥٢]، وقد حلّ الوحي الإسلامي في وعي المسلمين، وأصبح محايثاً له.

والتراث القديم، ما هو إلا تعبير عن الوحي الذي حايث وعيَ المسلمين القدماء، فليس الإنسان إلا حاملاً للفكر[٥٣] لا مبدعه، ولذلك، يجب ألا يُقال مثلاً مذهب ابن الفارض وابن

(٤٩) حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص٥٠.
(٥٠) حنفي، التراث والتجديد، ص٧٠.
(٥١) المصدر نفسه، ص٦٩.
(٥٢) المصدر نفسه، ص٨٦.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٦٩.

عربي، لأنهما "لم يبدعا مذهباً، بل ظهرت وحدة الشعور ووحدة الوجود (أي ظهر مذهباهما..) من خلالهما، وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما، فما الأشخاص إلا عوامل للأفكار - وليسوا مصدراً لها"(٥٤).

وهكذا يحل حنفي مشكلة تعارض منطق المثالي الذاتي ومنطق الوحي، أي مشكلة التعارض بين محايثة الوحي للوعي الذاتي وبين موضوعيته، استقلاله بذاته. ومن خلال ذلك، يؤكد حنفي على فكرته القائلة إن التراث القديم (العربي - الإسلامي) صادر عن الوحي. ولكن، لا يعدو ذلك كله كونه لعبة لفظية، لا تحل المشكلة فعلاً. فبالنسبة للظواهري، فإن كل ما يأتي إلى الوعي من خارجه، يجب أن يُعَلَّق الحكم عليه، أي يجب تطهير الوعي منه، وصولاً إلى موضوع الوعي، الذاتي بصورة كاملة. وهذا هو المقصود بالذاتية الكاملة التي لا علاقة لها البتة بما هو خارجها. إن منطق "قصدية الوعي" قائم، كما أسلفنا، على أن المعاني، الماهيات، تُخلق وتُعرف بتركّز الوعي على ذاته، وهذه "الماهيات" لا توجد خارج وعي الذات، بل هي محايثة له. وبالتالي فإن القول إن الفكر الموضوعي المستقل عن وعي الذات، هو في الوقت نفسه، موضوع هذا الوعي، قولٌ لا معنى له، بالنسبة للظواهري.

تظل الآن، مشكلة حنفي الثانية، مشكلة التعارض بين المثالي

(٥٤) المصدر نفسه، ص٦٥.

الذاتي والمادي التاريخي، فلْنَرَ كيف يحلّها بواسطة الأشياء "الهيغيلية" التي يستعيرها.

وصلنا إلى أن التراث القديم (العربي – الإسلامي) كله، هو تعبيرٌ عن الوحي، فالوحي هو "محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة"(٥٥)، كذلك، فليست "الحضارة الإسلامية كلها (...) إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي".. ولكن.. "في مرحلة معينة، وتحت ظروف وملابسات محددة"(٥٦)، وبسبب تلك "الظروف والملابسات المحددة" الخاصة بزمن التراث، أصبح التراث غير معاصر، أي غير ملبٍّ لمتطلبات العصر من حيث مادته. أما من حيث مضمونه، وهو الوحي، فهو معاصر، لأن الوحي مطلق، ولذلك يجب أن يصدر فكرنا المعاصر، عن الوحي، في ضوء ظروف وملابسات عصرنا. وفي إطار هذه العملية: "يمكن وضع كل شيء موضع التساؤل من جديد، ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي.. فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعملي وحضاري في العثور على نقطة لها يقين مطلق"(٥٧).

يتحدث حنفي، فيما سبق، عن فكر مطلق، مشروط تاريخياً، ويظل، مع ذلك، فكراً مطلقاً، بالاعتماد على هيغل، أي بالاعتماد على تطور الفكرة المطلقة الهيغلية، الذي يتجلّى في

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٣٨.
(٥٦) المصدر نفسه، ص١٢٩.
(٥٧) المصدر نفسه.

الفكر الإنساني، في أطوار تاريخية. ولكن الأمر أن تطور الفكرة المطلقة، تاريخياً، مشروط بالفكرة المطلقة ذاتها لا بغيرها، أي أن الفكرة المطلقة ذاتها تشترط تطورها. فالشرط التاريخي هنا، فكري، وليس اجتماعياً - اقتصادياً - ثقافياً. وبغير ذلك، لا تعود الفكرة المطلقة، مطلقة. فحينما تكون الفكرة المطلقة مشروطة "بشروط وملابسات محددة" لا تعود مطلقة، ليس فحسب لأنها مشروطة بالمتغير الاجتماعي، بل ولأنها مشروطة بغيرها، أصلاً.

على كلٍّ، فإن حنفي يلجأ إلى هيغل، كما أسلفنا القول، على هيئة التلاعب اللفظي باللغة الهيغلية، دون أن يسعى كما هي عادته، إلى التساوق مع نفسه منطقياً.

***

إذن، فما زالت المشكلتان قائمتين في وجه حنفي. إن الظواهري، كما أسلفنا، يقرر أن لا وجود للماهيات خارج الوعي، أي لا وجود للفكر خارج الذات الواعية، ولذلك فهو يرفض النظام الهيغلي من أساسه. إن الظواهري يعتبر الحديث عن فكر مطلق مستقل عن الذات الواعية، له مساره في التاريخ، مجرد شعر، والإقرار بهذا الشعر ينسف الحجة الظواهرية من أساسها، لأنه حالما تقر بوجود الفكر خارج الذات الواعية، فإنك تنفي المنهج الظواهري القائم على محايثة موضوع العقل للعقل،

أي القائم على الذاتية الكاملة.

كذلك، فأن تقول، مع الماركسي، إن الفكر هو نتاج مجتمعي تاريخي، ينسف من حيث المبدأ القولَ بفكر مطلق له وجود موضوعي (هيغل) أو محايث للوعي الذاتي (هوسرل).. وبدهي، أنك حينما تقول، مع الهيغلي، بالفكرة المطلقة، فإنك ترفض الظواهري والماركسي معاً، فالفكرة المطلقة الهيغلية، لها وجود موضوعي مستقل عن الذات الواعية، وهي مشروطة بذاتها لا بغيرها.

***

ومع ذلك، يصرّ حنفي، على أن يجمع الماركسي والظواهري بواسطة هيغل، وهيغل وماركس بواسطة هوسرل، في خلطة فلسفية عجيبة، تقر، في الوقت نفسه:

١ - بوجود موضوعي لفكر مطلق مستقل عن الإنسان والمجتمع والتاريخ، ويتمظهر/يتجلّى، بواسطة الإنسان في المجتمع والتاريخ.

٢ - باستحالة وجود الفكر خارج الذات الواعية، خارج الإنسان، وبأننا "نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به"، وأن جميع الظواهر، ظواهر شعورية "لا مادية ولا فكرية"، وأن موضوع العقل المحايث له مطلقٌ لا يتبدل ولا يتغير.

٣ - بأن الفكر نتاج مجتمعي تاريخي، بنية فوقية لعلاقات إنتاج معينة. وبالتالي التأكيد على نسبية الفكر لأنه مشروط،

تاريخياً، بالانتقال من مرحلة اجتماعية - تاريخية إلى أخرى.

هل يدرك حنفي ما يقول؟ إنه يقول، في الوقت نفسه، إن الوعي الاجتماعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي، وإن الوجود الاجتماعي بالعكس، هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، وإن كلاً من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي ليس إلا ظواهر شعورية خالصة مركزة في الوعي الذاتي لا تبارحه!

إننا لا نريد أن ندخل في سجال مع أيٍّ من اعتقادات حنفي الثلاثة هذه، كما أننا نعطيه الحرية الكاملة في أن يختار إحداها، ولكن المشكلة، مشكلة حنفي، أنه لا يستطيع أن يتخلّى عن أيٍّ منها تحت طائلة انهيار مشروعه كلياً؛ فهو بحاجة إلى هوسرل لضمان يقينية الوحي الإسلامي، وتحويله إلى أيديولوجية ثورية يقينية؛ وهو بحاجة إلى ماركس من أجل تفسير نسبية التراث الإسلامي وضرورة تجديده بناءً على تغير الشروط الاجتماعية -الاقتصادية؛ وهو بحاجة إلى هيغل لكي يجمع بين هوسرل وماركس من جهة، ولكي يطلق الموحى به من "سجن" الوعي الذاتي الهوسرلي، الذي وضعه هو فيه؛ وهو يظل دائماً وأبداً، بحاجة إلى هوسرل لكي يقول لنا: إن هذه الخلطة، مع ذلك، أي مع جميع اعتراضاتكم أيها السادة، هي ما أراه بصورة مباشرة، فهل عندكم مانع؟

لا شيء، بالطبع، يمنع حنفي من أن يعتقد ما يشاء، وأن "يرى" ما يشاء، ما دام الأمر كله متعلّقاً به وحده، داخل أسوار

ذاته، شعوره. ولكن يوجد في الحقيقة ما يمنع حنفي من القول إن ما يراه بصورة مباشرة، ما يحدسه، يمثل معرفة، وذلك لأن شرط المعرفة أن تكون بين - ذاتية.

إننا حينما نعتمد على الحدس، كوسيلة للمعرفة، فإننا، عاجلاً أم آجلاً، سنضطر إلى اللجوء إلى معايير مستقلة عن الحدس. ففي الحالات التي يحصل فيها تعارض في الحدوس، أو التي يمكن أن يحصل فيها ذلك، لا بد من اللجوء إلى معيار غير حدسي، لكي نعرف أيّ الحدوس هو الصحيح، وإلا درنا في حلقة مفرغة. إن حدسي يتفق مع (أ) لا مع (ب)، وحدس (ج) مع (ب) لا مع (أ)، في حين لا توجد أفضلية لحدس على آخر. وفي هذه الحالة، لا بد من اللجوء إلى معيار غير حدسي، بين - ذاتي، يكون فيصلاً بين حدوس الذوات المختلفة. وليس الأمر، أنني أقر لك بأنك متيقن مما تعرف، حدسياً، بل الأمر هو: كيف أتيقن أنا والآخرون من يقينية معرفتك؟ إذن، لا يمكن أن يكون حدسك هو المعيار، وهذا ما ينطبق على حدسي أنا أيضاً، وعلى جميع الحدوس الأخرى. إذن، لا بد من معيار مستقل عن الحدس، معيار بين - ذاتي، للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة، وإلا وجب علينا أن نسلم بصحة أي ادعاء كان، حتى لو كان هذا الادعاء هو: إنني أرى، بصورة مباشرة، أن الدائرة مربعة. هنا يقول لنا حنفي، جرياً وراء الظواهري، إن هنالك معياراً بين - ذاتياً، إنه الخبرة المشتركة، الشعور

المشترك. ولكن، إنك في الوقت الذي تقول فيه: ثمة معيار بين - ذاتي، ثمة معيار خارج ذاتك، فإن كل نظامك الفلسفي ينهار فوراً، فطالما أن "ماهياتك" أو "وحيك" أو أي شيء مركوز في وعيك بحاجة إلى معيار سواه، فإنه لا يعود للتو يقينياً، أو مطلقاً، بل يكون موضع شك وامتحان، وبالتالي فسترجع من جديد إلى ما علّقت الحكم عليه في البداية، وستظل أبداً في هذه الدائرة المغلقة: إن يقينك ليس يقيناً إلا إذا أصبح بين - ذاتياً، وإذا أصبح بين - ذاتياً لا يعود يقينياً، وهكذا. وبكلمة، فإنك طالما تستخدم هذه الوسيلة للمعرفة، أي وسيلة المعرفة الحدسية بعامة، فإنك ستقع في موقف الأنا وحدي، معرفياً (أبستمولوجياً) (معرفتي أنا وحدي)، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إنك بوقوعك في موقف الأنا وحدي، معرفياً، فإنك ستقع بالتالي في موقف الأنا وحدي، وجودياً (أنطولوجياً). فالأنا وحدية الأبستمولوجية تقود حتماً إلى الأنا وحدية الأنطولوجية، وإلا انهار نظامها الفلسفي، كلياً. إن الظواهري حينما يقوم بتعليق العالم للوصول إلى موضوع العقل الجوهري المحايث للوعي الذاتي، المركِّز عليه الوعي، أي الذي يراه بصورة مباشرة، "لضمان نقطة بداية لها يقين مطلق"، سيعود إلى اشتقاق العالم، ثانيةً، من هذه النقطة. وهنا نلاحظ ما يلي: **أولاً**: إن الظواهري لا يستطيع أصلاً تعليق العالم، لأنه لا يستطيع تعليق اللغة. إن تعليق العالم ذاته، يستلزم عمليات فكرية لا يمكن أن تنفصل، منطقياً وواقعياً، عن تعيُّنها

المادي في اللغة. إن الوصول إلى الذاتية الكاملة، إذن، أمر غير ممكن، لأنه لا يمكن الوصول إلى ذاتية من دون اللغة، واللغة شأنٌ بين - ذاتي.

**ثانياً:** ومع ذلك، فنحن إذا سمحنا له، بتجاوز هذه المشكلة، والادعاء بتعليق العالم، فإنه في هذه الحالة يصل إلى يقين ذاتي، ولكنه يقع في مشكلة المعرفة الأنا وحدية، كما بينا سابقاً، من جهة، ومن جهة أخرى، فسيقع في مشكلة الوجود الأنا وحدي، لأن الظواهري حيثما يقوم بتعليق جميع الأحكام باستثناء موضوع الوعي الذاتي، فإنه ينطلق من عدم الاعتراف بوجود كل ما هو غير الأنا الواعية.

**ثالثاً:** وهنا سيضطر من أجل التخلص من المعرفة الأنا وحدية إلى الاعتماد على معيار بين - ذاتي، مثلما سيضطر من أجل التخلص، من الوجود الأنا وحدي، إلى اشتقاق غير الأنا (العالم) من الأنا.

**رابعاً:** وبذلك، فإن نظامه الفلسفي، سينهار تواً: لأن اليقين الذاتي لا يعود يقينياً، كما أوضحنا، ولأن اشتقاق غير الأنا من الأنا، لا يؤدي إلاّ إلى وجود العالم بالنسبة لي وحدي، حيث العالم مشتق من وعيي أنا، وبالتالي فإن مشكلة الأنا وحدي ستظل قائمة من جهة، ومن جهة أخرى، إذا اعترف الظواهري بوجود ذوات واعية، غير ذاته، فإنه، والحالة هذه، سيعود إلى نقطة الصفر، من جديد، لأن الاعتراف بوجود ذوات واعية غير

ذاتي أنا يعني: إما أنني لا أستطيع أن أعلّق العالم، أصلاً، مع اعترافي بوجود ذوات واعية غيري (فأين تكون هذه الذوات الواعية، حينما أعلق العالم؟)، أو أنني أقوم مع ذلك، بتعليق العالم، ولكن بالنسبة لي وحدي!

إن الظواهري والحدسي بعامة، لا يستطيع أن يخرج من "سجن" الأنا وحدية، إذا ما أراد أن يكون متماسكاً متسقاً مع ذاته.

لا تعدو خلطة حنفي الفلسفية إذن، وهي الخلطة المسمّاة بـ"المنهج الشعوري الاجتماعي"، غير انفعالات شخصية فردية، يصر حنفي مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تغدو "الخطابة" معها، شيئاً متماسكاً ومعقولاً!

## حول "موقفنا" الحضاري

ها قد امتلك د.حسن حنفي الآن "اليقين" الفلسفي والمنهج "المحكم"، وبذلك أصبح بين يديه الأداة المعرفية اليقينية: التأمل المنهجي في محتويات شعوره الشخصي! وبالتالي أصبح من حقه، أن يقول لنا ما يشاء عن "الظاهرة الإسلامية". أوليست هذه الظاهرة ظاهرة شعورية؟ أوليست مختزنةً في شعور حنفي؟ أولم يصبح قادراً على وعي محتويات شعوره، بواسطة منهج يقيني ومحكم؟ إذن، فقد آن الأوان ليواجهنا باكتشاف مدهش: إن "موقفنا الحضاري" هو، في كل زمان "إسلامي" ممكن، في الماضي والحاضر والمستقبل، في اللحظة الحضارية الإسلامية الأولى، مثلما اليوم وغداً.. ذو أبعاد

ثلاثة لا تتغير، ولا يمكنها أن تتغير، من حيث وجودها أو دورها، هي:

**أولاً**: الأنا (موضوع الوعي الإسلامي= الوحي).

**ثانياً**: الواقع المعيش (اللحظة المجتمعية الراهنة).

**ثالثاً**: الآخر.

وإن هذه الأبعاد الثلاثة، ترتبط فيما بينها، بالضرورة، بعلاقتين:

**أولاً**: علاقة اشتراط ضروري بين الأنا والواقع المعيش.

**ثانياً**: علاقة تضاد ضروري بين الأنا والآخر.

وهاتان العلاقتان ترتبطان مع "موقفنا الحضاري" في قانون ثابت: فحينما نكون على وعي بهما (بهاتين العلاقتين) يزدهر "موقفنا الحضاري"، وحينما نكفّ عن الوعي بهما، ينحطّ "موقفنا الحضاري".

إن "الأنا الإسلامية" هي الفكر المطلق المحايث لـ"الوعي الإسلامي"، فحينما نزل الوحي على محمد (أو كما يقول حنفي، في مكان آخر، جامعاً بين الفكرة المطلقة الهيغلية، والشعور الهوسرلي: حينما خاطب الشعورُ العام الشعورَ الفردي)[٥٨].. حينما تم ذلك، حلّ الفكر المطلق (الوحي) في وعي المسلمين، فتشكل، بذلك، "الوعي الإسلامي"، "الشعور الإسلامي"، أي اكتسبت "الأنا" ماهيتها، وهذه الماهية مطلقة، لأنها هي هي الفكر المطلق.

ولكن الوحي كان ينزل لأسباب ترتبط بالواقع المعيش، أي

(٥٨) المصدر نفسه، ص١١٣.

أنه كان ينزل استجابةً لمتطلبات الواقع المعيش، وموجهاً لنظرات المسلمين وسلوكهم حيال هذه المتطلبات.

هذه العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جوهرية في الإسلام، وهذا ما وعاه المسلمون القدماء/مسلمو زمن التراث، فعلموا على استكناه الوحي استجابةً لمتطلبات واقعهم وقضاياه المستجدة، وبالتالي كان التراث القديم مجموعة استجابات التراثيين الذهنية للوحي في ضوء ظروف عصرهم[٥٩]، أي أن التراث العربي الإسلامي، تشكّل كتعبير عن الوحي وعن الواقع التراثي في آن.

وبسبب ذلك، ازدهر موقفنا الحضاري الأول، فكانت "السيادة على الأرض وانتشار الفكر وحضور الأيديولوجية ونشأة العلوم"[٦٠]، ومن هنا، فإن مسلمي التراث، حينما التقوا بالآخر/بالثقافات الأخرى، وخاصة الثقافة اليونانية، لم يبهروا بها، ولم يضيعوا فيها، وإنما استوعبوها وفق منطق الأنا الإسلامية ومعطيات واقعهم "التراثي". لقد قام مسلمو التراث، أولاً، بترجمة العلوم الطبيعية، ثم قاموا ثانياً بترجمة العلوم النظرية. ولم يترجموا الأساطير اليونانية، لتعارضها مع منطق الوحي الإسلامي. وفوق كل ذلك، لم تدم الترجمة "أكثر من قرن، هو القرن الثاني الهجري، وبدأت في أواخره

(٥٩) حنفي، موقفنا الحضاري، ص٣.
(٦٠) حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص٥٦.

وبداية الثالث حركة التأليف"[٦١].

لقد كان مسلمو التراث، إذن، على وعي بعلاقة الارتباط الضروري بين الوحي والواقع، وكانوا على وعي بعلاقة التضادّ الضرورية بين مضمون هذه العلاقة ومضمون الآخر..

ومن هنا، فإن الإبداع الإسلامي، في زمن التراث، كان حصيلة وعي مسلمي التراث بقانون الظاهرة الإسلامية: فلقد طوّر مسلمو التراث العلومَ الرياضية والطبيعية تعبيراً عن الوحي، وخدمةً لمتطلبات واقعهم[٦٢]. وفي العلوم النظرية، انطلق مسلمو التراث من التعبير عن مضمون الوحي بلغة وأدوات ثقافة الآخر، فلقد أسقطوا من العلوم النظرية المترجمة مضمونها، واستعاروا شكلها للتعبير عن مضمون الوحي. إن الفلسفة الإسلامية ليست في واقع الأمر، إلا نتاجاً لـ"التشكل الكاذب"، بين مضمون الوحي

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) يعتبر د.حنفي أن العلوم الرياضية في التراث العربي - الإسلامي، "تجد بواعثها في توجيهات الوحي، وفي تصورات الله، خاصة في التنزيه"، وكذلك فإن "نظريات الضوء عند ابن الهيثم ترتبط (إلى حد ما) بتصوره العام للنور، وتعريف الله من حيث هو نور. وتصوّر الرياضيين للأعداد، وحساب اللامتناهي، يرتبط أيضاً بتصورهم للتوحيد وبوجه خاص للواحد (...). إن العلوم الرياضية عقلانية خالصة استطاعت أن تزدهر بفضل التنزيه". كذلك، فإن العلوم الطبيعية هي الأخرى "مستمدة من نواة الحضارة (أي الوحي) مثل التجريب والدعوة إلى التأمل في الطبيعة، والتوجيه نحو اكتشاف العالم، فلا يمكن مثلاً رؤية جابر بن حيان باعتباره كيميائياً فقط. إذ إن موقفه كعالم كيمياء ما هو إلا جزء من موقف أعمّ، وهو موقفه كمفكر مسلم، حتى في الميادين التي تبدو للوهلة الأولى بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي". راجع: التراث والتجديد، ص١٣٩.

ولغة الفلسفة اليونانية[٦٣]. لقد نظر مسلمو التراث إلى ثقافة الآخر، باعتبارها ثقافة غازية متعارضة مع الأنا، ولم يصبحوا تبعاً لها، ولم يضيعوا فيها، ولكنهم في الوقت نفسه، استخدموا أدواتها للتعبير عن أناهم. أما مسلمو اليوم، فإنهم إمّا يعون موضوع شعورهم، أناهم، وتضاده مع ثقافة الآخر، وعياً يعوزه الوضوح النظري واستخدام أدوات الآخر الثقافية بالذات (دعاة التراث)، أو أنهم ضائعون في الآخر، متغربون عن أنفسهم، "عملاء" لثقافة الآخر الغازية.

وفي الحالة الأولى، فإن "دعاة التراث" لا يدركون متطلبات واقعهم الجديدة، ويعجزون عن التعبير عن مضمون الوحي بلغة العصر. وفي الحالة الثانية، فإن "دعاة التجديد" يدركون متطلبات واقعهم المعاصر، دون أن يدركوا أناهم، ومن هنا فهم يضيعون في الآخر. وعن هذين الموقفين تنشأ أزمة "موقفنا الحضاري"، ويمكن لهذه الأزمة أن تُحَلّ عن طريق تكرار ما فعله مسلمو التراث.

***

(٦٣) يؤكد د.حنفي على أن الفلسفة العربية الإسلامية ما هي إلا تعبير عن الوحي بلغة الفلسفة اليونانية على الخصوص، وهو ما يسميه بـ"ظاهرة التشكل الكاذب". إن الفلسفة العربية الإسلامية ليست، بالتحديد، إلا مضامين الوحي معبَّراً عنها بلغة فلسفية. راجع: التراث والتجديد، ص١٤٢. وفي سبيل إثبات هذه الفكرة، يخصص د.حنفي عدة دراسات منها "تراثنا الفلسفي"، "الفارابي شارحاً أرسطو"، و"ابن رشد شارحاً أرسطو". انظر: دراسات إسلامية، القسم الثالث، ص٨٥-١٥٧.

هذا التحليل الذي يضعه د.حنفي، ينطلق من القول إن لشخصية المسلم الواقعي (المولود في عائلة إسلامية) جوهراً خالداً، يرثه عن طريق الجينات الوراثية! وإلا فما معنى القول إن المسلم الواقعي، إما أن يكون مسلماً بالعقيدة، وإما أن يكون متغرباً عن ذاته، مزدوج الشخصية.

إن المسلم بالميلاد، في الحقيقة، يتعلم الإسلام بواسطة المجتمع (البيت، المسجد، المدرسة، الإعلام..)، ولا يولد والوحيُ الإسلامي مركوز في داخله، محايث لوعيه.. ولا يمكن لأي عاقل أن يدّعي أن المسلم الواقعي يولد مسلماً بالعقيدة. ومع ذلك، فإن تحليل حنفي يقوم على هذا الادعاء. فإذا ما استثنينا هذا الادعاء، واعتبرنا مثلما هو الأمر في الواقع، أن وعي الإنسان هو نتاج ثقافي مجتمعي، لا جوهر محايث، فإن المسلم بالميلاد يمكنه أن يرفض العقيدة الإسلامية كلياً، دون أن يكون متغرباً عن ذاته أو مزدوج الشخصية، مصاباً بالشيزوفرينيا، فإذا كان إيمان المسلم الواقعي بالعقيدة الإسلامية، هو نتاج مؤثرات اجتماعية – ثقافية معينة، لا صفة جينية وراثية، فإن مؤثرات اجتماعية – ثقافية أخرى ، قد تؤدي بالمسلم بالميلاد إلى رفض العقيدة الإسلامية. وفي هذه الحالة، يصبح الإيمان بالعقيدة الإسلامية أو رفضها، قبول الثيوقراطية الإسلامية أو رفضها، قبول الوحي الإسلامي مضموناً وحيداً للثقافة القومية أو عدم القبول بالوحي الإسلامي، نهائياً.. يصبح كلٌّ من هذين الموقفين

المتعارضين أمراً مشروعاً، لا أفضلية لأحدهما على الآخر، من حيث هما موقفان يعبّران عن صراع اجتماعي - ثقافي، بين قوى طبقية. وبالتالي، فإن لا شيء يمنع المسلم بالميلاد من أن تكون "ذاته" إسلامية أو غير إسلامية، ما دامت هذه الذات، ليست جوهراً خالداً، بل تتشكل تبعاً للتكوين الاجتماعي الثقافي للمسلم الواقعي. وعليه، لا يكشف رفضُ المسلم الواقعي للعقيدة الإسلامية، إذن، عن خطأ جوهري، أو عن تغرّب عن الذات أو ضياع في الآخر أو خيانة للأمة أو عمالة للآخر، بل يكشف عن تكوين اجتماعي – ثقافي مشروع كلياً.

ولكن، حينما لا تكون الذات الإسلامية جوهرية، ينهار، للتوّ، تحليل حنفي آنف الذكر، لأن هذا التحليل يقوم، أصلاً، على جوهرية الذات الإسلامية، أي الادعاء بأن الذات الإسلامية جوهر خالد (هو الوحي الإسلامي)، لا بد للمسلم من الوعي بارتباطه الضروري مع الواقع، أو بتناقضه الضروري مع ثقافة الآخر. وحينما لا تكون الذات الإسلامية جوهرية، لا يعود الحديث عن "موقفنا الحضاري" بإطلاق -أي عن موقف حضاري واحد وثابت بالنسبة لجميع المسلمين- جائزاً، لأن "موقفنا الحضاري" هو هنا موقف جوهري يقوم، أصلاً، على جوهرية الذات الإسلامية.

قد يقول حنفي: ولكني أرى، بصورة مباشرة، أن الوحي الإسلامي محايث لوعيي.. إنني متيقن من هذا!

ولكن المشكلة، هنا، أن ما يراه حنفي، بصورة مباشرة، هو أمر خاص به، وليس معياراً للمعرفة، كما بيّنّا سابقاً. وخلاصة الأمر، أن المسلم، شاء حنفي أم أبى، يكون مسلماً أو غير مسلم، دون أن يكون في الحالة الأولى، مالكاً للحقيقة، أو في الحالة الثانية، لاواعياً أو خائناً. وحتى لو غضضنا النظر عن كل ذلك، فإن تحليل حنفي ذاته، قائم على حجج متناقضة فلسفياً، تلغي بعضها بعضاً. فهو يقول هنا، بفكرٍ مطلق موضوعي مستقل عن الذات الواعية، ومحايث لها، ومشروط اجتماعياً في الوقت نفسه، أي أن هذا التحليل يقوم، هنا، على حجج المثالي الموضوعي والمثالي الذاتي والمادي التاريخي، في الوقت نفسه، وبكلمة؛ يقوم على الخلطة الفلسفية التي بيّنّا، فيما سبق، استحالة اتّساقها مع نفسها.

***

يمكن لتحليل حنفي، بالطبع، أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية في صراعها الأيديولوجي مع الحركات الاجتماعية – السياسية الأخرى. ولكن أن يكون هذا التحليل كشفاً عن علاقات جوهرية لازبة للحركات الاجتماعية – السياسية كلها، أي بالنسبة للأمة كلها، فهذا شأن بيّنّا تهافته المبدئي.

عند حنفي، كما رأينا، قانون[٦٤] ثابت يحكم "موقفنا

(٦٤) أستعمل كلمة "قانون" هنا بالمعنى المصطلح عليه، أي: كلما حدث (أ) يحدث (ب).

الحضاري" بالضرورة، حيث يقود الوعي بعلاقتَيّ: الارتباط الضروري بين الوحي والواقع، والتضاد الضروري بين الأنا والآخر، إلى ازدهار "موقفنا الحضاري"، والعكس يقود إلى العكس.

إن هاتين العلاقتين، عند حنفي، هما أساس العلاقة بين الأصالة والمعاصرة أيضاً. وهذه العلاقة ليست فحسب العلاقة الوحيدة الصحيحة بين الأصالة والمعاصرة، بل هي أيضاً وأساساً، علاقة جوهرية من حيث أنها لا تتغير تحت أي ظرف. إن كل حل آخر لقضية الأصالة والمعاصرة، غير هذا الحل، ليس حسَب حلاً خاطئاً، وإنما يعبّر أيضاً، وأساساً، عند حنفي، عن حالة لا وعي.

إن الوحي الإسلامي عند حنفي، هو الأصالة، والواقع المعيش المعاصر هو المعاصرة، والعلاقة بينها هي علاقة ارتباط ضروري تنفي الآخر بالضرورة.

لقد كان مسلمو التراث، على وعي بهذه العلاقة. وعنها نشأ التراث نفسه. وإن الشيء الأساسي الذي نفيده من التراث، في الحاضر، هو كيفية تعامل مسلمي التراث مع قضية الأصالة والمعاصرة. وبكلمة، فليست هذه القضية، عند حنفي، قضية الحاضر، بل هي قضية خالدة، وُجدت في الماضي، وتوجد اليوم، وستوجد غداً، لا من حيث مضمون طرفيها (الوحي والواقع المعاصر لكل جيل)، بل وأيضاً من حيث شكل حلها.

إن قضية الأصالة والمعاصرة لا يمكن أن تُحَلّ اليوم، إلا كما حُلَّت في زمن التراث، أي أن الطريقة الوحيدة الممكنة لتحقيق الأصالة والمعاصرة، هي الطريقة التي اتبعها السلف الصالح.

وببساطة، فإن حنفي يطرح المسألة على هذا النحو: في كل زمن إسلامي ممكن (أي تالٍ لنزول لوحي)، توجد أمام المسلمين مهمة تحقيق الأصالة والمعاصرة، أي تحقيق علاقة الاشتراط الضروري بينهما، كضرورة لازدهار الحضارة الإسلامية.

وعلى أساس ذلك، يحاكم حنفي، وضعَ مشكلة الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي المعاصر، مقسماً اتجاهات هذا الفكر حول المشكلة المطروحة إلى مدرستين كبيرتين هما:

- مدرسة دعاة التراث.
- مدرسة دعاة التجديد.

وبينهما تقع مدرسة التوفيق بين التراث والتجديد. وهي تنقسم إلى اتجاهين فرعيين هما:

- التجديد من الداخل (أي تجديد التراث من داخله)، وهذا الاتجاه يصبّ في المدرسة الأولى: دعاة التراث.
- التجديد من الخارج (أي تجديد التراث انطلاقاً من اتجاهات الثقافة المعاصرة)، وهذا الاتجاه يصبّ في المدرسة الثانية: دعاة التجديد.

إذن، فنحن في النهاية، حسب حنفي، أمام مدرستين: دعاة التراث، ودعاة التجديد، وقد فشلتا كلتاهما، في تحقيق مشروع

الأصالة والمعاصرة، أي فشلتا في أن تصلا إلى الوعي الصحيح، أي إلى وحدة الشعور مع موضوعيه المتلازمين:

- الوحي الإسلامي والتراث الصادر عنه (الأصالة/ الثابت).

- والواقع المعيش (المعاصرة/ المتغير).

إن دعاة التراث يقرّون بالوحي الإسلامي، والتراث الصادر عنه، وهذه هي فضيلتهم الأساسية، بيد أنهم يتنكرون للواقع المعيش، أي أنهم لا يقرون بتغيره، ولذلك فإنهم لا يقرّون بضرورة تجديد التراث. والمشكلة أنهم لا يدركون أن التراث نسبي، بعكس الوحي الذي هو مطلق، وأن التراث صدر عن الوحي مشترطاً بالواقع التراثي. إن التراث، حسب حنفي، هو تحقق الوحي في واقع ماضٍ، فإذا تغير الواقع، فلا بد للوحي أن يتحقق من جديد في الواقع الجديد. ومن دون فهم طبيعة الإسلام هذه، التي تحدد طبيعة الشعور الإسلامي، فإن هذا الشعور سيظل مغترباً عن ذاته، وستظل الشخصية الإسلامية تعاني من "فصام نكد" بين موضوعَيّ شعورها، الوحي والواقع، وبالتالي فسيظل الوحي في جهة، والواقع في جهة.. الأصالة في جهة، والمعاصرة في جهة. وهذا هو السبب في فشل المشروع السلفي حتى الآن.

أما دعاة التجديد، فإنهم إذ ينطلقون من متطلبات الواقع وحاجاته وثقافته الجديدة، فإنهم يتنكرون للوحي الإسلامي كشيء مركوز في وعي المسلم، محايث له. إن الوحي الإسلامي

هو موضوع الشعور الإسلامي الذي يبقى بعد تعليق جميع الأحكام، ولذلك، فإن المسلم لا يمكن إلا أن يكون مسلماً، أو يكون مغترباً عن شعوره، عن ذاته. ومن هنا، فإن كل المذاهب الدنيوية لا بد أن تفشل في تغيير المجتمع الإسلامي، وحتى إذا وصلت هذه المذاهب إلى السلطة، فإنها لن تنجح في إحداث التغيير الاجتماعي "الحقيقي"، وستظل سلطة قاهرة للجماهير الإسلامية لا غير. إن التغيير الاجتماعي يتم فقط في حالة وصول المسلمين إلى الوعي الصحيح، إلى وحدة الشعور. فإذا أنت أسقطت من الوعي موضوعه، يقول حنفي، من الشعور محتواه، فلن تصل إلى وعي صحيح، إلى وحدة شعور، بل سوف تصل إلى اغتراب المسلم عن أناه. إن الوحي الإسلامي هو أنا المسلم، فإما أن يكون مسلماً، أو يكون مغترباً عن أناه. لذلك فشل "دعاة التجديد" وسيفشلون دائماً، فالتغيير الاجتماعي من دون الوحي هو أمر خارق في رأي حنفي.

نرجو أن يكون القارئ قد لاحظ التناقض الذي أشرنا إليه من قبل، ألا وهو أن حنفي يعارض دعاة التراث بالقول إن هناك حاجات جديدة ومؤثرات ثقافية جديدة ظهرت في حياة المسلمين؛ فقد تغير الواقع الإسلامي، وإنه من دون الإقرار بذلك، سيظل الشعور الإسلامي متغرباً عن ذاته، وبالتالي فإن "الفصام النكد" سيظل قائماً في الحياة الواقعية، بين الوحي والواقع. ولكن هذه المعارضة تتضمن القول إن الواقع الموضوعي يفرض

على الشعور ما يجب أن يشعر به، لكي يكون "شعوراً" مثالياً. وهكذا لا يكون العالم هو ما نشعر به، بل العكس، يصبح شعورنا محدداً بالعالم، أي يصبح مستقلاً عن وعينا به. وبالمقابل، فإن حنفي يعارض دعاة التجديد بالقول إن التغيير الاجتماعي من دون الوحي الإسلامي أمر مستحيل، لأن الوحي محايث للشعور الإسلامي، بشكل مسبق ونهائي. وهذه الحجة لا تؤدي غرضها إلا بالقول إن العالم لا يمكن أن يكون إلا شعورنا به، أي أنه لا يمكن أن يوجد مستقلاً عن وعينا به، وإلا لكان تغيير العالم دون محتوى الشعور الثابت (الوحي الإسلامي) ممكناً. وبكلمة، فإن كلاًّ من حجَّتَي حنفي تنسفان بعضهما بعضاً، والمشكلة أن حنفي بحاجة إليهما معاً، فمن دونهما لا يقوم مشروع حنفي أصلاً. إن حنفي حينما يقرر استحالة التغيير الاجتماعي من دون وعي الوحي، فإنما يستند إلى الحجة التالية: إن العالم هو شعورنا به، أي أنه ليس مستقلاً، ولا يمكن أن يكون مستقلاً عن وعينا به، وحين لا نعيه فإنه لا يوجد، ولما كان الوحي الإسلامي موضوع وعينا، محتوى شعورنا اليقيني، فإنه يغدو مستحيلاً أن نعي العالم دون أن نعيه (أي هذا المحتوى)، ومن دون ذلك يغدو وعينا بالعالم مختلاًّ، وبالتالي يظل العالم مختلاًّ.

وهو -أي حنفي- حينما يقرر أن التغيير الاجتماعي مستحيل من دون وعي متطلبات الواقع الموضوعي، فإنما يقول إن العالم مستقل عن وعينا به، وهو يوجد سواء أوَعيناه أم لم نَعِه، وإن

علينا أن نعرف متطلبات الواقع الفعلي لكي نستطيع أن نغيره، وهكذا لا يعود بإمكاننا أن نحسب الوحي شرطاً ضرورياً لإحداث التغيير الاجتماعي، أي أنه يمكن أن يتم هذا التغيير به أو من دونه، ولكنه لا يعود شرطاً لازماً لا فكاك منه. وفي هذه الحالة، يفقد الوحي حصانته ويغدو موضع جدل، فعند هذه النقطة بالذات لا يعود يقينياً أو مطلقاً باعتباره "البناء المثالي للعالم"، بل يصبح مجرد أطروحة أيديولوجيية ينبغي امتحانها على أساس الواقع الفعلي. وبكلمة، فإن الوحي، هنا، يحتكم لمعيار خارج عنه، معيار دنيوي، وليس الأمر أن يكون حكم هذا المعيار على الوحي بالرفض أو بالقبول، بل الأمر الأساسي، أن الوحي، حينما يحتاج إلى معيار خارجه، لا يعود ممثلاً للحقيقة المطلقة، فالحقيقة المطلقة لا تعود كذلك، إذا ما احتكمت لمعيار خارجها. إن الوحي، هنا، يتساوى مع غيره من الأطروحات أمام معيار مستقل عن كل أطروحة، ولا يعود "التنكُّر له" "خطيئة" أو كفراً أو خطأ جوهرياً، بل يصبح موقفاً مشروعاً منه، سواء كان صحيحاً أو غير صحيح. فالوحي والتنكر له، هنا، موقفان متساويان من حيث الحكم على صحتهما أو زيفهما، أي لا توجد أفضلية لأحدهما، بذاته، على الآخر.

ماذا يبقى أمام د.حنفي إذن؟

هل يرفض الإقرار بشروط الواقع الموضوعي، لكي يحافظ على الأساس الفلسفي "المتين" للوحي الإسلامي كيقين مطلق؟

في هذه الحالة، فإن حنفي سيغدو مجرد متصوف. مع ذلك فإن حنفي لن يستطيع أن يتجاوز مشكلة الأنا وحدي كما بيّنّا سابقاً.

أم يتخلّى عن التأسيس الفلسفي للوحي الإسلامي كيقين مطلق، ليغدو في هذه الحالة إمّا مجرد "خطيب" من "خطباء" دعاة التراث، وإما أن يحتكم لمعيار الواقع الموضوعي كلياً، راضياً عن حكم الواقع الموضوعي على كل شيء، بما في ذلك، الوحي ذاته!

## "التراث والتجديد" - الخطة العامة

رأينا، فيما مضى، إلى طبيعة المنطلقات الفلسفية المنهجية لفكر د.حسن حنفي، وبيّنّا عدم انسجام هذا الفكر، والصعوبات الجمّة التي يواجهها. وتالياً، سنرى إلى سيرورة هذا الفكر في خطة حنفي العامة وأدواتها لتحقيق الأصالة والمعاصرة في الحاضر، من جهة، بحيث نكشف عن الصعوبات الأساسية التي تعترض هذه الخطة وأدواتها، وعن النتائج التي تفضي إليها، من جهة أخرى.

لقد وصل حنفي، كما رأينا، إلى "اكتشاف" الأبعاد الثلاثة الثابتة المكونة لموقف(نا) الحضاري، وإلى "اكتشاف" قانون العلاقات المطلق الذي يحكم هذه الأبعاد، وهو قانون الأصالة والمعاصرة، وإلى "اكتشاف" أن انكفاف عمل هذا القانون بسبب

عدم الوعي به، هو المسؤول، سببياً، عن أزمة التغيير الاجتماعي في الحاضر، أو أزمة موقف(نا) الحضاري الراهن.

والنتيجة المنطقية المترتبة على هذه "الاكتشافات"، هي ضرورة العمل على إعادة بناء موقف(نا) الحضاري، أي إعادة بناء وعي(نا) بمكونات موقف(نا) الحضاري، على أساس القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، وهذا ما يفعله حنفي بالضبط في "الخطة العامة لمشروع التراث والتجديد"[٦٥]. فهذا المشروع هو، بالضبط، تحقيق لـ"قانون" حنفي للأصالة والمعاصرة، ليس إلا.

يقول حنفي: "هذا هو مشروع التراث والتجديد، كله. فالقسم الأول: موقفنا من التراث القديم، تأصيل للقديم وإعادة بناء له على مقتضى متطلبات العصر. والجزء الثاني: موقفنا من التراث الغربي، هجوم مضاد على الحضارات الغازية، وعلى رأسها الحضارة الغربية"[٦٦].

إن القسم الأول هو تعبير عن علاقة الاشتراط الضروري بين الأنا الإسلامية (الأصالة) والواقع المعيش (المعاصرة)، بينما يعبّر القسم الثاني عن علاقة التضاد الضروري بين العلاقة

(٦٥) يستخدم د.حنفي كلاً من "الأصالة والمعاصرة" و"التراث والتجديد" بالمعنى نفسه، وهو بذلك لا يحدد معنى كلٍّ من الأصالة والمعاصرة، على النحو الذي ينسجم مع فكره، حسْب، بل ويرمي من وراء ذلك إلى خلق وهم التماثل بين كل معنى للأصالة والمعاصرة، وبين المعنى الذي يقترحه هو.

(٦٦) حنفي، التراث والتجديد، ص١٣ - الهامش.

الأولى والآخر.

إن خطة حنفي، في الواقع، مرسومة، بحيث تؤدي هذا الغرض، وهو جعل "قانون" حنفي للأصالة والمعاصرة، واقعاً شعورياً، وبالتالي واقعاً، حسب منطق فكر حنفي، ولذلك فإن خطة حنفي لا تتورع عن ارتكاب شتى التناقضات والأغاليط في سبيل غرضها، غير آخذة بعين الاعتبار حقائق الواقع الفعلي. وليس ذلك غريباً على فكر حنفي، وبالتالي فليس مطروحاً بالنسبة للدكتور حنفي، ضرورة تطابق خطته مع الواقع الفعلي، بل على العكس؛ إن الواقع الذي لا وجود له إلا في الشعور، يجب أن يتطابق مع "وحدة الشعور"، أي مع خطة حنفي!

تنقسم "الخطة العامة لمشروع التراث والتجديد" إلى ثلاثة أقسام هي:

- **"موقفنا" من التراث القديم:** وفي هذا القسم يتم تحليل التراث في شعور(نا)، وصولاً إلى المعاني الجوهرية له، أي المعاني المحايثة لوعي(نا)، وبوصولنا إلى هذه المعاني، يمكننا إعادة بناء التراث، مرة أخرى، على أساس تجديد لغته ومادته. وفي هذه الحالة، فإن التراث القديم الذي كان يوجه سلوك الجماهير، نحو الثبات الاجتماعي، سيغدو موجهاً لسلوكها نحو التغيير الاجتماعي. بيد أن جل ما نستفيده من هذا القسم هو التعرف على مناهج التفسير التراثية، إيجابياتها ونقاط ضعفها، وصولاً إلى توحيد هذه المناهج، في منهج واحد يشملها

كلها. يقول حنفي: "بالرغم من أن التراث أعطانا علوماً عقلية أربعة متمايزة، هي الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه، إلا أن الغاية النهائية من (التراث والتجديد) هو توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها، فالعلوم كلها تحاول فهم الوحي وتحويله إلى نظرية كما هو الحال في الكلام والفلسفة، أو إلى منهج، كما هو الحال في الأصول والتصوف، ولكن الغاية النهائية هي تحويل الوحي ذاته إلى نظرية أو إلى علم أو إلى منهج، وإن شئنا إلى منهاج"[٦٧].

- **"موقفنا" من التراث الغربي:** وفي هذا القسم يتم تحديد موقفنا من التراث الغربي، وذلك بدراسته كشعور واحد، من زاوية نظر الشعور الإسلامي، أي دراسة هذا التراث كموضوع للأنا الإسلامية، ليس إلا. يقول حنفي: "مهمة هذا القسم بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادّعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي، ومن محور التاريخ، وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة"[٦٨]، وبذلك لا يتحرر الوعي الإسلامي من سيطرة "العقلية الأوروبية" حسْب، بل ويعلن انتهاءها أيضاً كمرحلة ماضية، انتهى دورها.

- **نظرية التفسير:** يقول حنفي: "ويهدف هذا القسم إلى

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٤٦.
(٦٨) المصدر نفسه، ص١٥٣.

إعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي، أي كتبها المقدسة. فـ(التراث والتجديد) هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي، كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية، وتخليصها من الركود التاريخي القديم"[٦٩].

وهذا يعني أن حنفي يسلك طريقتين: كلتاهما بالنسبة إليه سواء؛ إما يعيد بناء الحضارة ابتداءً من الوحي مباشرة، أي من دون القسمين السابقين، أو أنه يصل إلى هذه النتيجة، عن طريق هذين القسمين، وهذا يقود إلى أن الوصول إلى "المنهاج" ممكن من دون القسمين الأوليين. يقول حنفي إن "المنهاج" ما هو إلا "محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية، وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معانٍ تكون هي معاني النص أو التي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجّه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر (وهذا يعني أن النص والواقع شيء واحد!)، وبالتالي يمكن تقنين المداخل إلى النص، ومعرفة أخطاء التفسير مسبقاً

(٦٩) المصدر نفسه، ص١٥٧.

بمعرفة أخطاء المنهج، ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة للتجديد، والمدافع عن شرعيته، والهادم لأية محاولات أخرى للتفسير تودّ الإبقاء على الأوضاع القائمة، والحد من حركة التغير الاجتماعي وإيقاف مسيرة التاريخ، فالبحث عن المنهاج هو نهاية (التراث والتجديد)، وبغيته الأولى، محاولةً للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعملية، وفي علاقته بالآخرين، ومع الأشياء، ويكون بمثابة الأيديولوجية التي يمكنها التنظير للواقع وتطويره، وهي الحقيقة نفسها التي حاول الجميع البحث عنها، سواء في تراثنا القديم ابتداءً من الوحي، أو بالجهاد الإنساني الخالص في التراث الغربي (ولم تتكشّف إلا على يدي حنفي!)، وقد نذكر منه بعض جوانبه في القسم الأول لبيان إلى أي حدّ، كان هو المطلب الذي يبحث عنه الشعور الأوروبي، وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية، والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا، وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها دونما حاجة إلى تراث، ويكون هذا هو جزء الوداع"[٧٠].

لقد نقلْنا هذا الاستشهاد الطويل، لأنه في الحقيقة يمثل جوهر مشروع حنفي كله، ويكشف جيداً عن محتواه وطابعه الذي يمكن تلخيصه في النقاط الخمس التالية:

(٧٠) المصدر نفسه.

١ - إن "المنهاج" الذي هو النقطة النهائية في خطة حنفي، هو، في الواقع، النقطة الأولى فيه، ولم يكن عرض "الخطة" كلها يهدف إلى الوصول إليها، وإنما الخطة ذاتها وُضعت على أساس نتيجتها.

٢ - وبالتالي، فإن دراسة حنفي لكلٍّ من التراث "القديم" والتراث الغربي، كانت تعرف نتائجها مسبقاً، بل إن هذه الدراسة لم تكن تهدف إلا لمعرفة إلى أي حدّ كان "المنهاج" مطلباً لها. لقد اكتشف حنفي "المنهاج" في مقتبل حياته الفلسفية، وكان بحثه في كلٍّ من التراث "القديم" والتراث الغربي، بحثاً عن هذا "المنهاج" فيهما؛ إلى أي حد استطاعتا أن تصلا أو تقتربا منه. وقد أوضح حنفي لنا، عن طريق خطته، جميع المحاولات للوصول إلى "المنهاج" أو الحقيقة المطلقة اليقينية، وقصور هذه المحاولات.

٣ - وهكذا، يقول حنفي لنا: هذه هي محاولات البشرية للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وصولاً يقينياً، دون أن تصل، وها أنذا أصل. والواقع إنني وصلت إليها منذ قديم، دون هذه العجقة كلها، وبضربة واحدة، فقد حدستها منذ بداية حياتي الفلسفية!

٤ - إن مشروع حنفي كله، ينحلّ في الواقع إلى ما يلي:

أ - إن التغيير الاجتماعي غير ممكن، من دون الوحي، وحسب تعبير حنفي، من دون وعي الوحي، وعياً يقينياً،

من دون وحدة الشعور مع موضوعه (الوحي).

ب - إن حنفي يملك هو وحده، منهجاً محكماً ويقينياً في تفسير هذا الوحي (وهذا المنهج هو المنهج الشعوري الاجتماعي). وبالمناسبة، فإن هذا الادعاء، هو نفسه، ادعاء جميع السلفيين.

٥ - إن مشروع حنفي، يصل إلى الحقيقة، بتركيب المضمون الإسلامي (الوحي) على الأسلوب الغربي (ظواهرية هوسرل)، ولكن في الوقت نفسه، فإن هذا التركيب هو ما رآه حنفي مباشرة، هو الحدس الذي "حدث" له -من زمان-، دون التراثين معاً، العربي الإسلامي والغربي.

# ملحق

# مشروع حنفي للأصالة والمعاصرة: موجز عام

– ١ –

تعليق الأحكام (استعارة من هوسرل).

– ٢ –

الوحي الإسلامي: محايث للوعي/نقطة يقين مطلق (استعارة من هوسرل).

– ٣ –

الوحي هو الفكر المطلق/الوحي مستقلّ عن التاريخ وله مساره في التاريخ (استعارة من هيغل).

– ٤ –

الوحي هو مخاطبة من الشعور العام/المطلق إلى الشعور الخاص النسبي (استعارة توفيقية من هيغل وهوسرل).

– ٥ –

اليهودية والمسيحية تمظهُر نسبي للوحي (استعارة من هيغل).

– ٦ –

الوحي الإسلامي تمظهر مطلق للوحي (استعارة من هيغل).

– ٧ –

التراث العربي الإسلامي هو الوحي في تمظهره في الفكر الإنساني، مشترطاً بالمرحلة التاريخية الاجتماعية (استعارة توفيقية من هيغل وماركس).

– ٨ –

التراث العربي الإسلامي هو نتاج وحدة الشعور الإسلامي بين موضوع العقل (الوحي + صورة الواقع) والوعي المركز عليه (استعارة توفيقية من هوسرل وماركس).

– ٩ –

التراث العربي – الإسلامي، سواء كان تمظهراً للوحي المطلق في الفكر الإنساني، أو كان ناجماً عن وحدة الشعور، مشروطٌ بالزمان الاجتماعي التاريخي للتراث (استعارة توفيقية من هيغل وهوسرل وماركس معاً).

– ١٠ –

ولكن التراث مع ذلك هو تمظهر الوحي ووحدة الشعور معاً باعتبار العلاقة بينهما علاقة شعور مطلق بشعور نسبي: الوحي

نتاج وحدة شعور الله، والتراث نتائج وحدة الشعور الإسلامي. وهذه العلاقة مشترطة بالزمان الاجتماعي التاريخي لحدوث العلاقة. وكل هذه الخلطة تمثل: ذاتية الإسلام كدين ودنيا، مثلما تمثل جدلية الأصالة (الوحي) والمعاصرة (الواقع القائم).

– ١١ –

التراث العربي الإسلامي، مع ذلك، كان تعبيراً عن الوحي. العلوم الإسلامية الأربعة (أصول الدين، الفلسفة، الفقه، التصوف)، والعلوم الأخرى بعامة (العلوم الرياضية والطبيعية) كان الوحي محورها، وكانت تعبيراً عنه.

– ١٢ –

التراث الغربي يتمحور حول الوحي ما قبل المطلق، ولكن كتراكم طرد له، في عملية مشترطة بالزمان الاجتماعي – التاريخي الأوروبي الخاص.

– ١٣ –

الإلحاد، الشك، النسبية، صراع المادية والمثالية... إلخ، هي قضايا خاصة بالوعي الأوروبي، وناجمة عن البيئة الأوروبية، أي أنها ليست هي في ذاتها قضايا فكرية عامة.

– ١٤ –

تاريخ الفلسفة الأوروبية هو تاريخ المثالية الفلسفية حسْب،

فلا تدخل المادية في إطار الفلسفة (هوسرل). (يعتبر حنفي الماركسيةَ اتجاهاً اجتماعياً عملياً، لا فلسفة).

– ١٥ –

ظهر الشعور الأوروبي في الفلسفة، في مسيرتها التي تخبطت بالأخطاء، نحو هدفها الأوحد: الذاتية الكاملة التي افتتح دربها ديكارت، وتحققت على يد هوسرل (هوسرل).

– ١٦ –

الشعور الأوروبي انتهى عند هوسرل، ولم يعد لديه ما يقدمه، والآن جاء دور الشعور الإسلامي.

– ١٧ –

الأزمة الراهنة في بلادنا هي أزمة ثقافية بالدرجة الأولى، ناجمة عن العجز عن تحقيق الأصالة والمعاصرة. مشكلتنا إذن، هي مشكلة الأصالة والمعاصرة.

– ١٨ –

مشكلة الأصالة والمعاصرة ناجمة عن موقفين:

**الأول:** موقف "دعاة التراث" الذين لا يقرّون بتغير الزمان الاجتماعي – التاريخي ووجود واقع اجتماعي –اقتصادي جديد (معارضة دعاة التراث بماركس).

**والثاني:** موقف "دعاة التجديد" الذين لا يقرّون بأولوية

الوحي على التاريخ، وبأن الوحي مركوز في الشعور الإسلامي (معارضة دعاة التجديد بهوسرل وهيغل).

– ١٩ –

عن هذين الموقفين:

١ – الاغتراب عن الواقع القائم (دعاة التراث).

٢ – الاغتراب عن الوحي الإسلامي (دعاة التجديد)

ينشأ الاغترابُ الكلي عن الأنا، أي اغتراب الشعور الإسلامي عن موضوعه (الوحي + صورة الواقع)، وهكذا تنشأ ازدواجية الشخصية الإسلامية (الانفصام بين الوعي ومحتوياته)، وتنشأ حالة العجز عن التغيير الاجتماعي.

– ٢٠ –

المفتاح الوحيد لحل الأزمة الراهنة هو: التوحيد بين الوعي ومحتوياته (الوحي + صورة الواقع)، ويتم ذلك بالوعي بموضوعَيّ الوعي معاً، وضرورة الجدل بينهما، وبينهما وبين الوعي تحقيقاً لوحدة الشعور الإسلامي.

– ٢١ –

ومن أجل ذلك، لا بد أن يتم ما يلي:

**أولاً**: نقد التراث وإعادة بنائه على أساسٍ من:

١ – الوحي كنطقة يقين.

٢ – الشروط الاجتماعية – التاريخية – الثقافية الجديدة،

وبذلك يتم "تجديد التراث"، أي جعله متلائماً مع الوحي ومع متطلبات الواقع. ويتم تجديد التراث بواسطة:

- التجديد اللغوي (التشكل الكاذب) بين مضامين الوحي واللغة الفلسفية الثقافية المعاصرة.
- النظر في التراث بواسطة المنهج الظواهري.
- الاعتراف بتغير البيئة/الاعتراف بالعصر وإعادة بناء "العلوم التراثية" وفق ما سبق.

**ثانياً:** دراسة التراث الغربي كموضوع من زاوية الشعور الإسلامي، توطئةً لنقض التراث الغربي واكتشاف بيئيته ومحليته وإفلاسه التاريخي، وبالتالي تحجيمه واحتوائه.

**ثالثاً:** الوصول إلى نظرية في التفسير تكون منطقاً للوحي، وذلك بالتعامل مباشرة مع موضوع العقل المطلق (الوحي) في ضوء الأسئلة التي يطرحها موضوع العقل النسبي (صورة الواقع). وبذلك نصل إلى المنهاج الإسلامي اليقيني.

## - ٢٢ -

هذا المنهاج الإسلامي يمثّل الأيديولوجية الثورية للشعوب الإسلامية، وهي الأيديولوجية الوحيدة اليقينية والصحيحة والقادرة على إنجاز التغيير الاجتماعي المثالي.

## - ٢٣ -

الأيديولوجية الثورية الإسلامية، لا بدّ لها، لكي تتحقق في الواقع، من أن تصير وعياً عاماً (أي أن يصير ما يراه د.حسن

حنفي بصورة مباشرة وعياً عاماً)، وأن تتمثل في حركة جماهيرية وحزب ثوري.

– ٢٤ –

هذه الأيديولوجية تعبّر عن ذاتية الإسلام المطلقة كما تبتدىء القرن العشرين، وهي، في الوقت نفسه، أيديولوجية ثورية للعالم الثالث وللعالم بأسره، وهي تمثل أيديولوجية ثالثة يقينية قادرة على إنقاذ العالم من آلامه، ومن عجز الأيديولوجيات الوضعية عن تحقيق السعادة للإنسان. وهذا الهدف يمثل مسؤولية ملقاة على عاتق الشعوب الإسلامية وشعوب العالم الثالث الذي يجب أن تبدأ مسيرة شعوره وحضارته من جديد، بعد انتهاء شعور وعي وحضارة أوروبا.

وبكلمة، فإن مشروع حنفي يتلخص في دعوة وأمل: إنه "إلى القرآن الكريم"[٧١]، و"المستقبل لهذا الدين"[٧٢].

(٧١) عنوان مؤلف للشيخ محمود شلتوت.
(٧٢) عنوان مؤلف لسيد قطب.

## في نقض منطق تجديد التراث

– ١ –

يطلق د.حسن حنفي على "التراث العربي- الإسلامي" تسمية "التراث" حيناً، و"التراث القديم" حيناً آخر.

ولا تأتي هذه التسمية عفواً، وإنما تدلّل، في الواقع، على رؤية حنفي للتراث العربي – الإسلامي، وتخدم مقاصدها.

إذ تؤكد هذه التسمية: ("التراث" أو "التراث القديم")، في إغفالها الهوية الموضوعية لهذا التراث.. تؤكد على رؤية حنفي القائلة إن التراث ليس موضوعاً مستقلاً عنا، نجده ونبحثه في الآثار التراثية، بل هو ، بالضبط "موروث نفسي" نرثه، لذلك فإن الوجود الحقيقي للتراث هو وجوده في شعورنا: "إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير (...)، وما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومُثُله موجهاً لسلوك الجماهير..."(٧٣). إن التراث هو التراث بالنسبة لنا (وفي النهاية بالنسبة للدكتور حنفي وحده، كما رأينا)، وليس التراث العربي الإسلامي. أي المتَّصف بهوية تحدده خارج ذواتنا.

وهذه التسمية، في عدم تحديدها للتراث: "التراث"، أو في وصفها المبهم: "التراث القديم"، تنفي عن التراث تاريخيته، أي تنفي عنه أنه نتاج مجتمعي تاريخي معين ومحدد بتاريخيته.

(٧٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣.

إن صفة "القديم" هي صفة لا تاريخية، ليس فقط لأنها صفة عائمة ومبهمة، ولكن أساساً، لأنها لا تشير إلى تعين تاريخي، بل إلى تعين زمني. إن "الظاهرة الإسلامية" عند حنفي، لها زمان واحد، هو زمان خطّي، وفيما يشير حنفي إلى الماضي، فإنما يشير إلى نقطة على هذه الخطّ، أي أن القديم، لا يعدو كونه النقطة (١) بالنسبة للنقطة (٢) على الخط الزمني، وبالتالي فإن (٢) لا تفترق عن (١) نوعياً، بل كمياً. إن (٢) هي النقطة التي تتلو النقطة (١). وهذا هو بالضبط معنى الاختلاف بين "القديم" و"الجديد" عند حنفي. إن القديم هو نقطة على خطّ الزمن الإسلامي، كان فيه هذا الزمن مزدهراً. والجديد هو نقطة تالية على خط الزمن الإسلامي، هو فيه، زمن متدهور.

صحيح أن حنفي، تعبيراً عن عدم انسجام فكره ككلّ، يقر، كما رأينا، بأن متطلبات الواقع الإسلامي الراهن وملابساته هي غير متطلبات الواقع التراثي وملابساته، إلا أن هذا لا يعني أن حنفي يقر بأن الواقع الحاضر هو غير الواقع الماضي، أي أن الواقع الأول يمثل بنية مجتمعية تاريخية مختلفة نوعياً من البنية المجتمعية التاريخية التراثية، بل هو، على العكس، يؤكد وجود تماثل جوهري بين البنيتين، بل يؤكد أنهما كليهما بنية واحدة، وبدقة، ظاهرة واحدة، ليس الاختلاف بين ماضيها وحاضرها سوى اختلاف عَرضي داخل الظاهرة الواحدة، اختلاف في شعور(نا) بهذا الظاهرة التي تعيش في هذا الشعور.

إن هذا الاختلاف العرضي بين الماضي والحاضر عائد إلى عدم وعي(نا) في هذه اللحظة التي هي الحاضر في قانون "الأصالة والمعاصرة" الذي يتبناه حنفي، والذي هو، في رأي حنفي، قانون الظاهرة الإسلامية، في كل لحظة من لحظاتها، في الماضي والحاضر والمستقبل.

إن تسمية حنفي، في مستوى آخر، في إغفالها هويةَ التراث الذي تسمّيه، تعبّر عن موقف يظهر ويخفى في نص حنفي، بين حين وآخر، لكن منطق فكر حنفي ، يقود إليه، ألا وهو أن تحليل حنفي للتراث، وقانونه للاشتراط بين الوحي الإسلامي والواقع المعيش، ليس خاصاً بالشعوب العربية والإسلامية، بل هو تحليل عام، وقانون عام. وليست قضية التراث والتجديد هي "قضية البلاد النامية"[٧٤] كما يخبرنا نصّ حنفي مباشرة، بل هي أيضاً قضية الإنسانية جمعاء، كما يقود إلى ذلك، منطق فكر حنفي. فما دام الوحي الإسلامي هو الوحي، وما دام الوحي هو الفكر المطلق اليقيني، وكل فكر آخر، هو فكر نسبي، وما دام العالم هو الفكر، فإن تحويل الوحي إلى "علم إنساني شامل"، إلى "أيديولوجية ثورية شاملة"، لا يمكن أن يكون خاصاً بالشعوب العربية الإسلامية، فقط، بل إنه، على وجه التحديد، مسؤولية هذه الشعوب إزاء العالم.

ليس التراث العربي الإسلامي، إذن، تراثاً عربياً إسلامياً

(٧٤) المصدر نفسه، ص٤٣.

خاصاً بالشعوب العربية الإسلامية، بل هو التراث الوحيد الذي يمكن أن يكون نموذجاً للحاضر، للبشرية كلها، لأنه، هو بالذات، تعبير عن الوحي، من حيث مضمونه، من جهة، ومن حيث أنه نتاج القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، من جهة أخرى.

– ٢ –

انطلقنا من بحث قضية تسمية حنفي للتراث، فيما سبق، إلى تحديد بعض سمات رؤية حنفي للتراث، ومنها أنه يرى أن التراث هو "موروث نفسي"، وهو مخزون نفسي حي عند الجماهير. وبكلمة، فهو محايث لشعور(نا)، وبالتالي فهو موجّه لسلوك(نا) في الحاضر الراهن، إذ(نا) نفكر ونسلك ونواجه جميع القضايا في الحاضر على أساس تراث الماضي، أي أن تراث الماضي، كما يرى حنفي، مسؤول عن حاضرنا الراهن.

يقول حنفي: "... ما زلنا نعيش التصور الثنائي للعالم كما ورثناه عن الكندي، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتدبير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية. كما أننا نسلك طبقاً للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه من الفارابي، خاصة في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كلٌّ منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمعبود... إلخ"[٧٥].

(٧٥) المصدر نفسه، ص١٤.

ويضرب حنفي عدداً لا يحصى من الأمثلة، للتدليل على أن "التراث حي، يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم"[٧٦]، الأمر الذي يصل به إلى الاستنتاج بأن "الحديث عن القديم يمكّن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفكّ رموزه، وحلّ طلاسمه، أمكن رؤية العصر"[٧٧]. إذن، الماضي هو الحاضر، عند حنفي، والحاضر هو الماضي.

إن زعم حنفي عن محايثة التراث لوعي الجماهير الإسلامية، وأن هذا الوعي هو المسؤول عن الواقع، هو زعمٌ يحقق حنفي في إيجاد سند يقيني له، كما رأينا سابقاً، ولكن الأمر بحاجة إلى مناقشة أوسع.

فالزعم بأن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر، لا يقود إلى عدم إمكان معرفة الحاضر أو "رؤية العصر" فقط، ولكنه يقود إلى عدم إمكان "التوغل في القديم"، أي معرفة التراث، أيضاً. كيف؟

إن الفكر السائد فعلاً في الحاضر الراهن، هو فكر الطبقة المسيطرة فيه، أي فكر البرجوازية الكولونيالية (المرتبطة بمركز إمبريالي)، وهي البرجوازية المسيطرة في معظم البلدان العربية. صحيح، أن هذا الفكر يستخدم في تضليله الأيديولوجي للجماهير الشعبية، جزءاً من الفكر السائد في الماضي كستارٍ له،

(٧٦) المصدر نفسه، ص١٦.
(٧٧) المصدر نفسه، ص١٧.

ولكن يظل هذا الفكر (فكر الحاضر) هو بالضبط فكر الحاضر المعبّر عن مصالح البرجوازية الكولونيالية، لا فكر الماضي في الحاضر.

إن فكر الماضي لا يحدد طابع فكر البرجوازية الكولونيالية، بل على العكس، فإن هذا الفكر الأخير يحدد طابع فكر الماضي الذي يستخدمه كأداة أيديولوجية، أي مجموعة القيم السلبية التي مثّل حنفي بها. وهكذا فإن القول، إن الفكر السائد في الحاضر، هو فكر الماضي، يحجب النظر عن حقيقة الفكر السائد في الحاضر، من حيث هو فكر البرجوازية الكولونيالية، وهذا القول يتماثل مع ادعاء هذا الفكر الأيديولوجي أي أنه يقدم التراث كستار لهذا الفكر، كخادم له. وخلاصة الأمر أن الزعم إياه، واعياً أو غير واع، يضلل الباحث ويحجب عنه إمكان معرفة الحاضر، ويقدم خدمة أيديولوجية، للطبقة السائدة فيه. وبكلمة، فإن هذا الزعم يحمّل التراث "جريمة الحاضر"، إذا صح القول، ويبرئ، بالمقابل، المجرم الحقيقي!

من جهة أخرى، فإن الزعم إياه، كما يجرّد الحاضر من خصوصيته كحاضر، وبالتالي يمنع رؤيته، فإنه يجرّد الماضي من خصوصيته ويمنع رؤيته أيضاً. إن الزعم إياه، إذ يجعل فكر الماضي جوهراً، يجرد هذا الفكر من واقعه التاريخي الخاص به. لأن القول إن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر، يعني أن الحاضر هو كالماضي، وبالتالي يحجب

خصوصية الماضي من حيث هو بنية تاريخية معينة، أنتجت التراث، ولا يمكن فهم هذا التراث إلا في إطارها.

ولكن زعم د.حنفي، يجعل من التراث جوهراً محايثاً للوعي، لا نتاجاً اجتماعياً تاريخياً. صحيح أن حنفي يشير، في غير موقع، إلى ملابسات الواقع التراثي ومتطلباته كطرف في إنتاج التراث، ولكن هذه الملابسات والمتطلبات، ليست في فكر حنفي، إلا مثيرات يستجيب لها الجوهر، والاستجابة نفسها لا يفرضها الواقع، وإنما هي قانون الجوهر (قانون حنفي للأصالة والمعاصرة).

إن التعامل مع التراث بما هو جوهر، يحجب عن نظر الباحث حقيقته الفعلية كنتاج للصراع الطبقي في بنية مجتمعية تاريخية معينة، هي المجتمع العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، وهو يؤدي بدوره إلى أن يحجب عن نظر الباحث كل إمكانية لرؤية علمية للتراث، ناهيك، عن الإيغال فيه!

وفي اعتقاده بأن التراث جوهر، يؤكد حنفي من خلال بحثه في التراث، اعتقادَهُ هو ليس إلا، بأن التراث جوهر، ولا يُنتج معرفة "حقيقية" بهذا التراث، لأنه منذ البداية، يتجاهل حقيقته الفعلية، وبالتالي تغدو دراسة حنفي للتراث لا موضوع دراسة، بل "دراسة موضوع"[٧٨] على حد تعبير حنفي، في توصيفه لدراسات المستشرقين للتراث العربي - الإسلامي.

(٧٨) المصدر نفسه، ص٦٣.

– ٣ –

إن تنكّر د.حنفي لموضوعية التراث، أي تنكّره لكون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هي بنية المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية.. يقود، عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جداراً من الوهم بين الحاضر وبينه.

ويقود ادّعاء حنفي بأن التراث مجرد ظاهرة شعورية، منطقياً، إلى نتيجة مفادها، أن معرفة التراث، بله معرفته معرفة صحيحة، هي أمر مستحيل بالأدوات العلمية، وهي بالمقابل، ممكنة فقط، عن طريق أداة وحيدة هي حدس الشعور الذاتي. إن التراث، حسب رأي حنفي، لا وجود يقينياً له خارج ذات الباحث إذن، فالباحث غير قادر على معرفة التراث معرفة يقينية، إذا بحث فيه خارج ذاته، أي أن معرفة التراث معرفة يقينية هي، بالضبط، معرفة الذات معرفة يقينية.

هنا، يتكشف لنا أساس نقد حنفي للاتجاهات العلمية في "الدراسات الإسلامية". إذ يذهب باحثو هذه الاتجاهات، من المسلمين، عن طريق المناهج العلمية، إلى خارج ذواتهم، وبالتالي يستحيل عليهم، معرفة التراث. وخروجهم هذا، في البحث عن التراث خارج ذواتهم، هو المسؤول عن جميع أخطائهم.

أما باحثو المناهج العلمية، من غير المسلمين، أي المستشرقون بعامة (وهذا ينطبق على المسيحيين العرب، أيضاً)، فهم غير

قادرين أصلاً على معرفة التراث، لأن هذا التراث غير موجود في شعورهم، في ذواتهم، أصلاً، ولمّا كانت معرفة التراث خارج الذات غير ممكنة، ولمّا كان هذا التراث غير محايث لشعور غير المسلمين طبعاً، فإن معرفة التراث، غير ممكنة إلا للمسلمين فقط!

هكذا يتكشف نقد د.حسن حنفي للاستشراق، على أنه نقد غير علمي، وغير قادر على استكشاف التشويهات الفعلية التي ألحقها المستشرقون الاستعماريون العنصريون بالتراث العربي الإسلامي بواسطة نقد من النوع نفسه.

إن التنكر لموضوعية التراث، يؤدي، فعلياً، إلى إلغاء إمكانية معرفته، لأن معرفة الانفعالات الشخصية للأنا وحدي ليست معرفة، حيث كل معرفة هي معرفة تقوم على معايير بين ذاتية.

فلأن، **أولاً**، اعتبار التراث محايثاً لشعور الأنا وحدي، يلغي، من الأساس، هذا التراث، أي يعدمه من حيث هو تراث إلا بالنسبة لوعي الأنا وحدي فقط؛

ولأن، **ثانياً**، معرفة التراث معرفة علمية، أي معرفة فعلية، أمر غير ممكن إلا بالاعتراف بموضوعية التراث، باستقلاله عنا، وعن كل وعي، والاعتراف -بالتالي- بموضوعية الأدوات المعرفية المستخدمة في دراسته؛

إذن، فإننا لا نستطيع معرفة التراث إلا بالاعتراف بأن هذا التراث موضوع خارج ذواتنا، قابل للدراسة بواسطة أدوات بين

- ذاتية. إن هذا الاعتراف، بالطبع، لا يعني بأن هذا التراث لا يعنينا، بل على العكس، فإن هذا الاعتراف، الذي من دونه لا يمكننا معرفة التراث، ضروريٌّ، لأن هذا التراث يعنينا، بالضبط.

إن إلغاء إمكان معرفة التراث، عن طريق القول بذاتية هذا التراث وذاتية معرفته، هو الموقف غير المعني بالتراث، وغير المسؤول مسؤوليةً قومية وحضارية حياله، لأنه يلغي التراث من الأساس، ويحجب إمكانية معرفته، وبالتالي فهو -أي هذا الموقف- لا يكرس القطيعة بين الحاضر وتراث الماضي القومي، حسْب، بل ويتخذ -بعكس تبجّحه- من هذا التراث، موقفاً عدمياً.

- ٤ -

إن هذا الموقف الغيبي - العدمي من التراث العربي الإسلامي، هو الأساس في منطق "تجديد التراث"، في مشروع د.حسن حنفي، من حيث هو أصلاً، تجديد للتراث، أولاً، ومن حيث هو وسائل هذا التجديد، ثانياً.

ويقدم حنفي، من أجل ضرورة تجديد التراث، الحجة التالية: ما دام "التراث (حياً) يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، يكون تجديد التراث إذن (وصفاً) لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغيير الاجتماعي"[٧٩]، أي ما دام التراث هو المسؤول عن الثبات الاجتماعي، يصبح التغيير الاجتماعي غير

(٧٩) المصدر نفسه، ص١٦.

ممكن إلا بتحديد التراث في وعي الجماهير. بحيث يوجه هذه الجماهير، نحو التغيير الاجتماعي.

تقوم هذه الحجة على ادّعائين، هما من أساسيات فكر حنفي، أولهما أن الوعي هو الذي يقرر الواقع الموضوعي، وثانيهما أن التراث محايث لوعي الجماهير الإسلامية. وهكذا، فإن تجديد التراث هو تغيير لوعي الناس، وبالتالي تغيير للواقع... ولقد سبق لنا أن بيّنا زيفَ هذه الدعاوى سابقاً، ومع ذلك، فإننا سنعالج موضوعة "تجديد التراث" على حِدَة، لنكشف عن أن منطق "تجديد التراث"، هو بحد ذاته، تعبيرٌ عن الموقف العدمي حيال التراث.

إن تجديد التراث بحسب حنفي هو، كما أشرنا سابقاً، تحليل لهذا التراث في الشعور، بحيث يتم الوصول إلى معاني التراث، صورته، بناءاته النظرية، وفي هذا الشق يتم إسقاط مادة التراث، قضاياه، واقعه منه، ليتم في الشق الثاني إعطاء هذه المعاني لغةً جديدة وقضايا جديدة من واقعنا المعاصر.

ويقود منطق التجديد هذا إلى موقف عدمي من التراث، لأنه بتجريده التراث من مادته، أي قضاياه ولغته، إنما يجرّده من ذاته، أي يلغيه، لأن التراث ما هو إلا قضاياه ولغته، لأنهما بالضبط، تحددان طابعه، تميزه، خصوصيته. فالفكر يتحدد بقضاياه، ولا يكون من دونها، وطالما أن هذه القضايا مشروطة تاريخياً -وهو ما يقرّ به حنفي ذاته- فإن طرح هذه القضايا

وبحثها، الذي هو الفكر، بما في ذلك معايير هذا الفكر، مشروط هو أيضاً، تاريخياً.

إن هذا الشكل المحدد من طرح القضايا وبحثها وشكل معالجتها ولغتها (التي لا ينفصم أحدها عن الآخر)، والذي أنتجه مجتمع محدد، في مرحلة تاريخية محددة، هو التراث. وإلغاء هذا الشكل المحدد، هو إلغاء للتراث، من حيث الأساس.

– ٥ –

إن المعاني الجوهرية، إن الفكر الجوهري، الذي لا يتحدد بقضاياه، لا وجود له، إلا من حيث هو غيب. في حين أن النظر الغيبي، في تصوّره للفكر، على أنه جوهر مفارق، يعجز عن أن يستكشف الفكر بما هو محدد بقضاياه المحددة بدورها ببنية اجتماعية تاريخية معينة، وبالتالي فإنه يعجز عن استكشاف كل فكر، استكشافاً علمياً. إن النظر الغيبي يعجز، أصلاً، عن استكشاف الصلة الفعلية التي تربط الواقع بالفكر، من حيث أنه يعطي الأولوية للفكر على الواقع.

وهكذا فإن د.حنفي، المثالي الذاتي، حينما يقدم تنازلاً للمادية التاريخية بإقراره بأن "العلوم التقليدية نشأت في واقع معين له ظروفه وملابساته وثقافته، أدت إلى نوع معين من المادة العلمية التي تعكس تماماً المشاكل التي تعرضها هذه الظروف والملابسات"[٨٠]، فإنه لا يكشف فقط، عن تناقض فكري، كما

(٨٠) المصدر نفسه، ص١١٦.

بينا في الفصل السابق، ولكنه يستخدم هذا التنازل بغرض مناقض لفحواه (أي مناقض إلى ما يقود إليه بالضرورة هذا التنازل) كاشفاً عن عدم استبصاره، أي عدم فهمه للتنازل الذي أقدم عليه.

فإذا كان التراث قد نشأ "من واقع الحضارة القديمة، وعلى مستواها الثقافي، وفي واقعها التاريخي"، وهذا الواقع حدد "بناء كل علم (تراثي)، ماهيته ومناهجه، ونتائجه، ولغته"[٨١] كما يقول حنفي نفسه، فإن هذا يعني، كما هو واضح جداً، أن أبنية التراث ومادته معاً نسبيان، تاريخيان، يتغيران. إذن، كيف يواجهنا حنفي، على مبعدة من هذا الكلام، بأن "العلم بناء عقلي قد يعرض في مادة معينة أو غيرها، في حين أن المادة تعطيها البنية الثقافية في الزمان والمكان. البناء لا يتغير، ولكن المادة تتغير!"[٨٢]. هذا أمر خارق حقاً!

إن موضوعة د.حنفي الأولى تعيّن البناء النظري تاريخياً، أي تقرر نسبيته، بينما موضوعته الثانية تقول إن البناء النظري لا يتعين تاريخياً، وإنه مطلق!

وعلى العموم، فإن موضوعة د.حنفي الأولى، أي إقراراه بتاريخية التراث:

١- تتناقض كلياً مع منطق تجديد التراث، كما بينا قبل قليل.

(٨١) المصدر نفسه.
(٨٢) المصدر نفسه.

٢- تتناقض كلياً مع أطروحة حنفي القائلة إن التراث صادر عن الوحي (ويبدو أن حنفي غير مدرك إلى مأزق هذا التناقض بين كون التراث صادراً عن الوحي، وصادراً عن المجتمع، في الوقت نفسه. إن هذا التناقض يقود إلى القول إن الوحي ذاته ليس مطلقاً، إذ إن القول إن التراث صادر عن الوحي في شروط معينة، يعني أن صدور الوحي في هذا الشكل أو ذاك مشروط بما هو خارج الوحي، وبالتالي فإن الوحي نفسه مشروط بما هو خارجه، وهكذا لا يعود الوحي ذاته مطلقاً، إذ كيف يكون المطلق مشروطاً بغيره؟).

٣- تتناقض كلياً مع أطروحة حنفي عن أن التراث محايث للوعي الإسلامي، فما يكون محايثاً للوعي حسب منطق المحايثة، هو المعاني الجوهرية، لا الفكر المعين بشروط اجتماعية تاريخية.

٤- تتناقض كلياً مع القول إن دراسة التراث هي تحليل للشعور. فإن الإقرار بتاريخية التراث وتعيّنه الموضوعي يفضي إلى القول باستقلال التراث عنا، وإلى أن دراسته غير ممكنة إلا بالمناهج العلمية تحديداً.

٥- تتناقض كلياً مع القول إن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر. فإن الاقرار بأن فكر الماضي هو نتاج واقع تاريخي هو غير الواقع التاريخي الحاضر، يعني أن الفكر السائد في الماضي هو غير الفكر السائد في الحاضر. وعلى ذلك،

فإن استخدام حنفي لموضوعة تاريخية التراث كحجّة من أجل تجديده التراث، هي حجة تقود إلى عكس ما يريد، بالضبط.

يقول د.حنفي إن التراث نتاج واقع تاريخي معين هو غير الواقع التاريخي الراهن، لذلك، يجب تجديد التراث، ليكون ملائماً للواقع الحاضر. ولكن هذه الحجة بالذات، هي حجة تمنع تجديد التراث.

وحينما يستخدم حنفي هذه الحجة، فإنه مضطر بالضرورة لأن يقول بلسان أحد ممثليها في الفكر العربي المعاصر، ما يلي: "إن مثل هذا التفكير (يقصد تجديد التراث) يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معاً. وذلك بسببين متداخلين، أولهما، أن مشكلات الأقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة. وثانيهما، أن (المعايير) التي كانوا قد (احتكموا اليها) نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك، وهي غير مماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، أيضاً، ونابعة أيضاً من المستوى المحدود، نسبياً، لتطور أدوات المعرفة ومادتها وأشكالها في عصرهم، فهي إذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبياً، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر.

فلا بد أن تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصحّ إذن أن نرجع (في حلولنا لمشاكلنا) إلى معايير الأقدمين ذاتها،

وقد تجاوزها حاضرنا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس بدرجة أولى، بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية، كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الإسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي المعاصر"(٨٣).

أما كيف يفهم د.حنفي نفسه، موضوعته المادية - التاريخية، فهذا شأن آخر، يدل على أن حنفي يطرح الكلام دون أن يفهمه، دون أن يفكر فيه، وهذا الوصف "عدم الفهم" أهون الأمرين، لأنه إذا لم يكن كذلك "غير فاهم"، فهذا يعني أنه يخدع القارئ قاصداً.

إن النص الذي سأنقله الآن، لا يدل، فقط، على أن د.حنفي لا يفهم ما يعنيه بالضبط، حينما يقول إن التراث هو نتاج واقعه التاريخي، وإنما يكشف أيضاً أن حنفي يلقي الكلام على عواهنه: كيفما اتفق.

يقول د.حنفي: "... هذه الأمثلة الفقهية الافتراضية حدثت من ارتياح الناس لمعاشهم وشغل أوقاتهم بالواقع الافتراضي الخالص حتى يظهروا عبقرياتهم في صياغة الحلول، أما الآن فواقعنا متأزم إلى درجة الاختناق، وحياتنا ذلّ وعار من الاحتلال، ووجودنا كله مهدد بالفناء، والأرض ضائعة، والناس

(٨٣) حسين مروة، م.م، ص ٩٢.

سكرى باللهو، ومنتشية بالغناء والرقص، والروح تضمر، والنهاية تقترب، فمادة التشريع المعاصرة مادة موجودة بالفعل، ومادة ملحّة، لأنها تنبع من واقعنا وحياتنا ووجودنا"[٨٤].

إذن، فالفقه الافتراضي نشأ في الماضي، نتيجة ارتياح الناس لمعاشهم. فأيُّ ناس أولئك الذين كانوا في الماضي مرتاحين لمعاشهم؟ الصنّاع والزرّاع وعبيد الأرض، أم الأرستقراطية الإقطاعية وحاشيتها؟ أم هما معاً؟ أما الصنّاع والزرّاع وعبيد الأرض، فلا نظن أنهم كانوا مرتاحين لمعاشهم، أو أنهم كانوا مشغولين بالفقه الافتراضي، ولا بد أن حنفي يوافقنا على ذلك. إذن، فمن هؤلاء الناس الذين كانوا مرتاحين لمعاشهم؟

إن طرح المسألة على هذا النحو: " ارتياح الناس"، يُخرجها برمّتها من تاريخيتها، ويجعل الكلام عن "واقعها التاريخي" غير ذي معنى. ومن هم الناس الذين كانوا مرتاحين لمعاشهم؟ إلى أية فئة اجتماعية ينتمون؟ وما الذي جعلهم مرتاحين لمعاشهم؟ الله، أم فضل القيمة المسروق من كدح الفئات الأخرى؟ ولماذا هو هذا الشكل المحدد من الإنتاج للمعاش، أي هذا الشكل المحدد من استغلال عمل الآخرين، أدّى إلى الفقه الافتراضي؟ بينما لم يؤدِّ شكل آخر من الارتياح للمعاش في ذات البنية الاجتماعية، للفقه الافتراضي؟ وما الذي يعنيه تاريخياً أن يصل ناس معينون في مجتمع معين إلى هذه الدرجة من التفسّخ الثقافي، المعبَّر عنه

(٨٤) حنفي، التراث والتجديد، ص١١٧.

بالانشغال بالفقه الافتراضي؟

إن العديد من الأسئلة، يتوجب طرحها، لكي نرى المسألة في "واقعها التاريخي"، والتي تكشف عن طبيعة هذا "الواقع التاريخي" من حيث هو مجتمع معين قائم على نمط إنتاج معين، وعلاقات اجتماعية معينة.

وفوق ذلك، فإن طرح المسألة على هذا النحو: "ارتياح الناس"، فيه تزوير للتاريخ، لأنه يجعل كل الناس في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط مرتاحين لمعاشهم، مشغولين بالفقه الافتراضي، لا فئة طبقية معيّنة من هؤلاء الناس، هي الفئة الأرستقراطية الطفيلية، أي الفئة التي فقدت، في البنية المجتمعية التاريخية نفسها، كل دور لها في إنتاج المجتمع، فأخذت تتسلى بالفقه الافتراضي على حساب عمل الآخرين.

وكما يزوّر د.حنفي الماضي، يزوّر الحاضر أيضاً، جاعلاً "الناس" فيه، لا على التعيين الطبقي، "سكرى باللهو"، ثم ينخرط في موعظة، موعظة حقيقية: فما علاقة أن واقعنا متأزم بالغناء والرقص، بضمور الروح واقتراب النهاية؟ هل الغناء والرقص مسؤولان عن ضمور الروح واقتراب النهاية؟ أم أن الرقص والغناء، يتعارضان مع الروح؟ وهل ثمة تناقض ما بين الرقص والغناء وبين النضال الوطني؟

إن الفكر الغيبي، لا يستطيع، حتى لو أقر بتاريخية الواقع الموضوعي، أن يفهم هذه التاريخية، على ما هي عليه فعلاً،

لأن هذا الفهم يستوجب أن يتخلّى هذا الفكر عن غيبيته، أي عن الإيمان بما لا يتعين بالواقع الموضوعي المعيَّن. وبالتالي، فإن الفكر الغيبي، طالما هو غيبي، يعجز عن رؤية التراث في "واقعه التاريخي"، وهو لذلك، يعجز عن معرفته، وبالتالي عن ردم القطيعة معه، بل إنه هو أصلاً، مسؤول عن تكريس هذه القطيعة، بتزويره كلاًّ من الماضي والحاضر، على السواء.

– ٦ –

ولكن، للتجديد، كما يطرحه د.حنفي وسائل، طرقاً. ما هي؟

هناك طرق "منهجية" هي:

١- التجديد اللغوي.

٢- اكتشاف مستويات حديثة للتحليل (الشعور).

٣- تغيير البيئة الثقافية.

ووظيفة هذه الطرق على التتالي هي: تجديد لغة التراث، تجديد النظرة إليه، تجديد مادته، قضاياه.

إن "الطريقة" الثالثة؛ تغيير البنية الثقافية للتراث، أي إسقاط قضايا التراث الناجمة عن "واقعها التاريخي" واستبدال قضايا الحاضر بها، جرت مناقشتها مطولاً، فيما سبق، وهي تمثل جوهر منطق التجديد كما يراه د.حنفي، وأساس طريقتيه الأخريين اللتين سنناقشهما، لا من حيث أساسهما حسْب، ولكن

من حيث ما تقعان فيه من أغاليط، أيضاً.

## أولاً: التجديد اللغوي

يقول د.حنفي واصفاً لغة التراث: "هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية السائغة التي نريد التخلص منها"(٨٥)، ولذلك أصبح من الضروري تجديد لغة التراث على النحو الذي يمكّن هذا التراث من التعبير عن "مضامينه المتجددة"، وعلى إيصال هذه المضامين للمتلقي العصري.

بيد أن علينا أن نلاحظ أنه "لما كانت اللغة صورة الفكر، فإن التجديد اللغوي ليس تغييراً لمضمون الفكر، بل تجديداً لصورته وهي اللغة"(٨٦). يستند هذا التجديد اللغوي، إذن، إلى ما اكتشفه د.حنفي من ظاهرة "التشكّل الكاذب" في الفلسفة الإسلامية، بين معاني الوحي ولغة الفلسفة اليونانية(٨٧)، كما أنه يستند إلى منهج "محكم"، هو المنهج الشعوري إياه، يقول د.حنفي: "ولا يتم التجديد بطريقة آلية، بإسقاط لفظ ووضع أيّ لفظ آخر محلّه، مرادفاً أو شبيهاً، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي

(٨٥) المصدر نفسه، ص٩٤.
(٨٦) المصدر نفسه، ص٩٥.
(٨٧) المصدر نفسه، ص٩٤.

يفيده، ثم يحاول التعبير من جديد عن المعنى الأصلي، بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة"[٨٨].

ويضيف حنفي قائلاً: "ويمكن إخضاع التجديد اللغوي إلى منطق محكم يقوم على التعبير المطابق للمعنى، والذي يقوم بوظيفته في الإيصال، فالمنطق اللغوي يشمل جانبين: جانب التعبير، وجانب الإيصال، وهما لا ينفصلان، بل يشيران إلى حياة اللفظ ودورانه بين المتحدث والسامع.

ويمكن وصف هذا المنطق لتجديد اللغة بطرق ثلاث: إما بالانتقال من اللفظ التقليدي إلى معناه، وإما بالانتقال من معنى اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد، وإما بالانتقال من الشيء نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد"[٨٩].

هكذا إذن. ولكن انظر معي أيها القارئ إلى ما يلي:

١- تواجه د.حنفي، ومنذ البداية، مشكلة الأنا وحدية، فهو مطالَب هنا بالاجابة عن سؤالين:

أ- كيف يجعل "المعنى الأصلي" للفظ التقليدي معنى بين - ذاتياً؟

ب- ثم، كيف يجعل اللفظ الجديد "المعبّر" عن المعنى الأصلي، هو الآخر، لفظاً بين - ذاتياً؟

يقود هذا الكلام إلى نتائج خارقة، فالدكتور حنفي وكل واحد، سينظر في شعوره بحيث "يردّ" عن "المعنى الأصلي"، كل

(٨٨) المصدر نفسه.
(٨٩) المصدر نفسه، ص١٠٤-١٠٥.

ما لحق به من شوائب، وإذا وصل إلى "المعنى الأصلي"، بحث عن "لفظ جديد" من "اللغة المتداولة"، وفي هذه الحالة سيكون لدينا عدد لا متناهٍ من "المعاني الأصلية" و"الألفاظ الجديدة"، إذ أن حنفي، سيفشل في أن يجعل معناه الأصلي ولفظه الجديد الخاصَّين به، بين - ذاتيين! وهكذا، لن يكون هناك أي مجال للتفاهم بين كل أحد وكل أحد. وفي حالة التراث، فإنه سيكون لكل امرئ تراثه ولغته التي "يعبّر" بها عن هذا التراث، فهل هنالك وسيلة أفضل من هذه لإلغاء كل إمكانية لمعرفة التراث، وبالتالي تكريس قطيعة الحاضر معه؟ وهل هناك، عدمية إزاء التراث، في قدرة هذه العدمية؟

إن حنفي، يجعل إمكان معرفة التراث، مستحيلاً إلا بالنسبة للأنا - وحدي! ولكن فلنناقش مثالاً يطرحه حنفي في تجديد التراث لغوياً:

أ- يقول د.حنفي إن "المعنى الأصلي" للفظة "دين" في الإسلام، هو أقرب إلى لفظ "أيديولوجية"، وبالتالي فهو يقترح استبدال اللفظ الجديد، "أيديولوجية"، باللفظ التقليدي "دين"[٩٠].

ب- ويقول إن "المعنى الأصلي" للفظة "الإسلام" هو أقرب إلى لفظة "التحرر"، وبالتالي فهو يقترح استبدال اللفظ

(٩٠) المصدر نفسه، ص٩٨.

الجديد "التحرر" باللفظ التقليدي "الإسلام"[٩١].

وفي النهاية، انظروا أيّ أحجية يطلع بها د.حنفي، حينما يريد أن "يعبّر" عن "المعنى الأصلي" للفظة "دين" فيقول "أيديولوجية"، أو "المعنى الأصلي" للفظة "الإسلام" فيقول "التحرر"، أو المعنى الأصلي لكليهما معاً، فيقول: "أيديولوجية التحرر"!

وهكذا فإن "الدين" و"الإسلام" يختفيان معاً، عداك عن أن "أيديولوجية" و"تحرر"، حينما يستخدمهما د.حنفي، لن تعنيا ما تعنيانه. وفي هذه الحالة، فهو مضطر إلى أن يفتح "قوسين" بعد كل لفظ جديد، يضع داخلهما، اللفظ التقليدي، أو أن يصدر قاموساً خاصاً به لهذه الغاية.

والأطرف من هذا أن أقوم أنا، مثلاً، بما قام به حنفي (ولا شيء يمنعني من ذلك، حسب منطق حنفي)، فأقترح استبدال لفظ "حزب" باللفظ التقليدي "دين"، ولفظ "العدالة" باللفظ التقليدي "الإسلام"، فسيكون لدي لفظي الخاص "حزب العدالة" للتعبير عن "المعنى الأصلي" الخاص بي لـ"دين الإسلام"، وسيكون لـ "حزب العدالة" ذات القيمة المعرفية لـ "أيديولوجبة التحرر"، هذا ما أشعر به أنا، وذاك ما "يشعر به" حنفي. أيّ الشعورين أصحّ؟ هذا ما لا يمكن معرفته، لأنه

(٩١) المصدر نفسه، ص٩٩.

لا يوجد بيننا معيار خارج ذاتي وخارج ذاته، معيار بين ذاتي، نحتكم إليه. فلا شيء يوجد خارجي بالنسبة لي بما في ذلك د.حنفي ذاته، ولا شيء يوجد خارج د.حنفي بما في ذلك أنا، وهكذا يستطيع كل أحد أن يفعل مثل د.حنفي ومثلي، إلى ما لا نهاية. هذا ما يقود إليه منطق د.حنفي.

٢- غير أن كل هذا الكلام الذي يقدمه حنفي عن التجديد اللغوي، يستند إلى اعتقاد خاطئ، ألا وهو افتراض انفصال الفكر عن اللغة، المعنى عن اللفظ. وهذا افتراض خاطئ من الأساس، لأن الفكر لا ينفصل عن اللغة، ولا يمكن فصله عنها. إن الفكر أصلاً، لا يمكن أن يوجد من دون اللغة.

وبالتالي، فإن وصول "الشعور إلى المعنى الأصلي" المجرّد عن اللغة، أمر غير ممكن، فهذا "المعنى الأصلي"، ناهيك عن العمليات الذهنية الموصلة إليه، مستحيلان من دون اللغة؛ أي أنه من المستحيل أن يوجد معنى، على الإطلاق، من دون لفظ، ومن المستحيل أن نفكر من دون لغة، حتى حينما نفكر بيننا وبين أنفسنا. ولكن، فلنستمع إلى ما يقوله العلامة اللغوي ف.ز. بانفيلوف حول هذه المسألة: ".. ولطالما سمعنا، في هذا الصدد، أقوالاً تردد مثلاً، بأن معنى كلمة ما يتميز عن المدرك التجريدي في كونه ما يزال -أي المعنى- يحمل في ذاته صورة مدلولة، فالكلمة هنا تجسد صورة المدلول وتمنحه شكلاً لغوياً (...)، والمعروف هو أن الإحساسات والصور التي يوفرها لنا

الإدراك الحسّي، تنجم عن الأثر المباشر الذي تلقيه في حواسنا الأشياءُ والأحداث وخصائصها.

وعلى النقيض من ذلك، فمع أن الفكر التجريدي والعام لا يستخدمان سوى معطيات تقدمها لنا حواسنا عن الواقع الخارجي، فإن نتائج هذا الفكر، سواء كانت في شكل مدركات أو أحكام، أو استنتاجات... إلخ. ليست مباشرة بالنسبة إلى الواقع الموضوعي الذي تعكسه. ففي المسار التجريدي والتعميمي للفكر، تبتعد بعض العناصر عن التأمل المباشر للواقع، وعن الصور الحسية للأشياء المفردة، وعن الأحداث وخصائصها مما تعكسه أعضاء الحواس وهو ذو طبيعة حسية ملموسة وحقيقية، بحيث أن كل مدرك، إذ يعكس هنا مجموعة من الأشياء والأحداث... إلخ. بكل خصائصها العامة والجوهرية، يحتضن بفعل ذلك عنصراً تجريدياً للخصائص الإفرادية المميزة لكل تلك الأشياء والأحداث... إلخ، الداخلة في نطاق تلك المجموعة، وضمن حدودها الخاصة.

بمعنى أن كل مدرك يعبّر عن العام الذي لا يوجد في ذاته خارج الأشياء والأحداث الحسية الملموسة، خارج مجمل الخصائص -بما في ذلك الإفرادية- المميزة لكل شيء من الأشياء، أو لكل حدث خاص من الأحداث (...) وهكذا: خلافاً للأشكال الحسية لانعكاس الواقع، فإن الأشكال التجريدية والتعميمية لهذا الانعكاس، ليست ترتبط مباشرةً بأشياء الواقع

الموضوعي وأحداثه... وهي أشياء وأحداث معتبرة وحسية ومفردة. بيد أن ذلك لا يعني بالطبع أن الفكر التجريدي العام يكتسب وجوداً خاصاً، مستقلاً عن المادة، إنما يعني أن مضمون الفكر التجريدي التعميمي هو، في نهاية المطاف، حصيلة انعكاس الواقع، حصيلة الأشكال المختلفة للمادة المتحركة، وهو مرتبط بالواقع الموضوعي بواسطة تلك المادة نفسها، في صورة الأشكال المادية للغة.

بمعنى آخر، إذا كان الفكر التجريدي والعام، يستطيع أن يبتعد مؤقتاً عن التأمل المباشر لاشياء الواقع وظاهرته.. المعبرة في واقعها الحسي والمفرد، فما ذلك إلا لأن هذا الفكر يمارس عمله على أساس أشكال مادية لغوية، هو مرتبطٌ بها ارتباطاً وثيقاً لا ينفصم. وبفضل كون انعكاس الواقع الموضوعي في الفكر التجريدي والعام ليس نتيجة التأثير المباشر لهذا الواقع؛ بفضل، ذلك قلت، برزت ضررة اللغة ونشأت شروط ولادتها"[٩٢].

٣- من جهة أخرى، يقترح د.حنفي "... الانتقال من (الشيء) نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد...". ولنستمع هنا أيضاً إلى ما يقوله العلامة اللغوي بانفيلوف بهذا الشأن، يقول بانفيلوف: "يقال أحياناً إن الصورة الحسية المقابلة للشيء أو للحدث وغيره -فضلاً عن المدرك

(٩٢) ف.ز. بانفيلوف، اللغة والفكر، مقال ضمن مجموعة "دراسات لغوية في ضوء الماركسية"، إعداد وترجمة د.ميشال عاصي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٣ - ٣٤.

التجريدي- هي مسألة مرتبطة بمعنى اللفظة.

والواقع أن هذه أو تلك من الكلمات يمكن أن تبعث لدى الإنسان صورة حسية لمدلولها المقابل. إلا أن هذه الصورة، على الدوام، هي صورة شيء محسوس وفردي (وليس ظاهرة اجتماعية مركبة كما يريد حنفي). والأهم من ذلك، أنه لدى سماع تلك الكلمة، تنبعث عند سامعيها أو قائليها، ، صور أشياء متخالفة، وإن تكن من نوع واحد. ومن هنا، فالصورة الحسية، على النقيض من المدرك التجريدي، لا يمكن نقلها مباشرة بواسطة اللغة (الكلمات). أو بمعنى أدق، بواسطة الوعاء المادي اللغوي، من عضو في المجتمع إلى عضو آخر من أعضائه (...) وبالنتيجة، لا يمكننا قبول الافتراض القائل إن صوراً حسية تستطيع أن تعبّر عن ذاتها مباشرة بواسطة اللغة"[٩٣].

إذن، فإن اقتراح الحنفي لتجديد لغة التراث، يقوم على افتراضات خاطئة، أصلاً:

**فأولاً**: لا يمكن فصل الفكر عن اللغة، والوصول إلى الفكر النقي المنزّه من كل أثرٍ للّغة لأن الفكر أصلاً يشترط اللغةَ، ولا يوجد من دونها.

**وثانياً**: إن الصورة الحسية التي تبعثها لدى الإنسان كلمةٌ لمدلولها المقابل، لا يمكن أن تكون إلا صورة شيء محسوس وفردي، لا شيئاً مفهومياً مركباً كالظواهر الاجتماعية، وهو

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٣٧.

المعنى الذي يقصده حنفي من كلمة "شيء"، كالإشارة إلى ظواهر الظلم الاجتماعي، التحرر الوطني... إلخ.

**وثالثاً**: إن الصورة الحسية الشعورية، لا يمكن نقلها مباشرة عن طريق اللغة.

إن منطق التجديد اللغوي هو منطق متهافت، لأنه يواجه:

**أولاً**: مشكلة الأنا – وحدية وما ينشأ عنها، كما بيّنا. ويقوم، ثانياً، على افتراضات خاطئة، أصلاً.

## ثانياً: اكتشاف مستويات حديثة للتحليل (الشعور)

الطريقة الأخرى التي يقترحها د.حنفي، وهي في الواقع، تمثل جوهر رؤيته للتراث، وأساس منهجه، تقوم على الادعاء التالي: "يمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل، ما زالت مطوية فيه – أي في الموروث"(٩٤).

وفي الحقيقة، إن كلمة "مستويات" هنا، هي كلمة مضلّلة، لأن المستوى المطوي في التراث، الموجود فيه ضمناً، وأصلاً، ولكنه غير مقروء، هو، بالنسبة للدكتور حنفي، مستوى واحد، هو مستوى التحليل الشعوري. وبطبيعة الحال، فإن "المنهج" الذي يمكن أن يكشف عن "الشعور" المطوي في التراث، هو المنهج الشعوري المعاصر، وهكذا يتم تحديد التراث، حيث أن "... التجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر"(٩٥). وهنا، فإن د.حنفي

(٩٤) حنفي، التراث والتجديد، ص١١٢.
(٩٥) المصدر نفسه.

يفترض افتراضين معاً:

**أولهما:** إن التراث يتضمن بالفعل، مستوى التحليل الشعوري، من جهة، وإن التراث نفسه من جهة ثانية إن هو إلا "تحليل للشعور" و"مواقف شعورية" و"علاقة شعور بشعور". يقول د.حنفي: "يظهر الشعور في البناء الثلاثي لعلم أصول الفقه، في الأخبار، والمبادىء اللغوية، والأحكام. فتحليل الأخبار هو أساساً تحليل لشعور الراوي (...)، وصحة النقل كلها مرهونة بشعوره وموضوعيته وحياده، والتي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وهي كلها أحوال لشعور الراوي. أما المبادىء اللغوية، فهي تقوم أيضاً على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعوراً لغوياً منطقياً (...). وأخيراً تكشف الأحكام أيضاً عن شعور المكلف كسلوك وقصدونية. كما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع (أي الله)، وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية، وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف (...). والإشكال الفقهي في النهاية هو أزمة شعورية تحدث لفرد أو جماعة. والحل الفقهي إن هو إلاّ حلّ لهذه الأزمة، وعلاقة المفتي بالمستفتي في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور... إلخ"[٩٦].

**وثانيهما:** إن تجديد منظورنا إلى التراث، يؤدي إلى تجديد هذا التراث.

(٩٦) المصدر نفسه، ص١١٣.

أول ما يلاحظه المرء هنا، أن د.حنفي، وهو يستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة هذا التراث، يفترض نتائج هذه القراءة مسبقاً. فهو لا يقول: فلنستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة التراث، لأنه كيت وكيت، ثم لنرَ إلى النتائج.. بل يقول: إن علينا أن نستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة التراث، لأن التراث يتضمن التحليل الشعوري ويقوم عليه أصلاً. أي بكلمة أخرى، يقول د.حنفي، لأن التراث هو من النوع (أ)، يجب أن نقرأ هذا التراث بمنظور يتطابق من حيث وسائله ونتائجه مع كون التراث هو من النوع (أ). أي أن د.حنفي ينطلق من معرفته "الحدسية - اليقينية"/"الحقيقية"، إلى القول بضرورة استخدام منهج معين يفضي إلى هذه النتيجة.

وبذلك، فإن د.حنفي، يلغي موضوع البحث لصالح البحث، أي أن على موضوع البحث عنده، أن يتشكّل وفق أغراض البحث. وهو يسبغ آراءه الذاتية، وبكلمة أدق انفعالاته الذاتية، على الموضوع المدروس، وليس ذلك غريباً، ما دام الموضوع - التراث، وكل موضوع آخر، ليس موجوداً بالنسبة إليه، خارج ذاته، خارج انفعالاته.

وعلى كلٍّ، فقد بيّنّا مدى الصعوبات التي تواجه حنفي في قراءة التراث، من المنظور الشعوري، في غير مكان، سابقاً. نحن الآن معنيون، فقط، بمناقشة الافتراض الثاني، والقائل إن التراث يتجدد بتجديد النظرة إليه، فهل هذا صحيح؟ دعونا نَرَ.

يقول د.حنفي: "من الخطأ قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري"[٩٧]، وهو محق في ذلك، تماماً. ولكن هل القراءة العصرية تجعل التراث نفسه عصرياً؟

لنأخذ مثلاً: إننا نقرأ اليوم قصيدة المتنبي في هجاء كافور الإخشيدي بذائقة جمالية جديدة، غير تلك الذائقة التي قرأ بها نقاد المتنبي المعاصرون له، تلك القصيدة. هذا ما يطالبنا به د.حنفي بالضبط؛ أن نقرأ الموروث بنظرة عصرية. ولكن هل تجعل قراءتنا العصرية لقصيدة المتنبي تلك، منها قصيدةً عصرية؟ إن النظرة إلى القصيدة قد تجددت فعلاً، ولكن هل تجددت القصيدة نفسها؟

مما لا ريب فيه، إن معرفتنا بقصيدة المتنبي هي معرفة عصرية جديدة، وبالتالي فإن هذه القصيدة هي، بالنسبة لنا، غيرها بالنسبة لنقاد المتنبي المعاصرين له. ولكن القصيدة نفسها كانت، وتظل، وستظل هي هي، إلا إذا انطلقنا من مواقع المثالية الذاتية، واعتبرنا أن القصيدة غير موجودة إلا بالنسبة لنا، ولكن هذا لا يمكنه أن يلغي القصيدة ذاتها، وإنما يلغيها بالنسبة إلينا حسْب، ثم إن هذه القصيدة لن تكون، بالنسبة لنا جميعاً، نحن المعاصرين، شيئاً واحداً، بل ستكون بالنسبة لكل واحد منا شيئاً مختلفاً، أي أنها لن تكون "بالنسبة لنا"، وإنما بالنسبة لكل واحد على حدة. لأن كل واحد سيكون في موقع الأنا – وحدي.

(٩٧) المصدر نفسه، ص١١٢.

إن افتراض د.حنفي بأن تجديد نظرته إلى التراث يؤدي إلى تجديد التراث نفسه، قائم على أساس أن هذا التراث غير موجود إلا بالنسبة لمعرفة د.حنفي به، وبالتالي يصبح التراث، هو بالضبط، معرفة د.حنفي به، ليس إلا، ما دام د.حنفي، عاجزاً عن جعل نظرته ومعرفته، بين ذاتية.

إن كلام د.حنفي يقود إلى نتائج خارقة، أشبه بالقول، إنني إذا ما درست طائرة مروحية بواسطة هندسة الطيران النفاث، فإن هذه الطائرة المروحية، ستغدو بذلك نفاثة، أو القول إنني إذا ما درست البوذية بواسطة الماركسي، فستغدو البوذية بذلك ماركسية.

رأينا، فيما سبق، بعض أوجه موقف د.حنفي من التراث العربي - الإسلامي، وهي تكشف عن جوهر موقفه من هذا التراث، باعتباره موقفاً عدمياً. لكن هذا الموقف العدمي من التراث يتّضح، أصلاً، في منطق مشروع حنفي ذاته، الذي لا يُسقط، حسْب، كل ما في التراث، باستثناء "معناه الأصلي"، أي الوحي، ولكنه أيضاً، يخطط للتخلص من التراث كلياً، حين يصبح بإمكانه التعاطي المباشر مع الوحي.

إن موقف حنفي من التراث العربي - الإسلامي يؤكد، مرة أخرى، استحالة معرفة التراث، معرفة صحيحة، وبالتالي استحالة إضفاء صفة الأصالة على فكرنا المعاصر، بواسطة المنهج الغيبي - المثالي.

## في نقض منطق الاستغراب

ينطلق د.حنفي من القول إن "تحديد موقفنا من التراث الغربي، هو جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة (...)، كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن، وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة"(٩٨). ولكن، إذا كنا لم نقم، حتى الآن، بتلك المعركة، فأين ذهبت جهود السلفيين، بعامة، في هذا الحقل؟ إن هؤلاء، في رأي حنفي، خطابيون، عاطفيون، ينقصهم الوضوح النظري، ولا يستطيعون مقارعة الحجة بالحجة. إنهم "يعرفون ماذا يقولون، دون أن يعرفوا كيف يقولون"(٩٩)، ولذلك، ذهبت جهودهم سدى، فلقد عجزوا عن توجيه نقد جذري للثقافة الغربية، وبالتالي عجزوا عن تحرير "الوعي الإسلامي" من سيطرة "العقلية الأوروبية". ويأخذ د.حنفي على عاتقه مهمة إنجاز "معركتنا مع الثقافة الغربية" على أساس "علمي" منهجي، قادر على مقارعة الحجة بالحجة، وذلك عن طريق إنشاء "علم" جديد، في مقابل الاستشراق، هو الاستغراب.

الاستغراب ضد الاستشراق إذن، ولكنه لا ينقضه، بل يؤكده. فمنطق الاستشراق، الاستعماري العنصري، الذي نظر وينظر

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

إلى ثقافتنا من أعلى، ومارس ويمارس قهرنا ثقافياً، هو، ذاته، المنطق الذي ينهض عليه استغراب د.حنفي. فهذا الاستغراب يهدف إلى "السيطرة على الوعي الأوروبي واحتوائه، بدايةً ونهاية، نشاطاً وتكويناً، وبالتالي يقل إرهابه، لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر. ويتحول الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع، وبالتالي لا نصبح ضائعين فيه (أي في الوعي الأوروبي)، إذ يمكن للإنسان أن يراه مرة واحدة، وأن ينظر اليه من أعلى بدلاً من أن يقبع أسفل منه، ويكون السؤال: من سيأخذ الريادة الآن؟"[١٠٠].

إذن، فإن مهمة الاستغراب كما يرى حنفي، هي رد الاعتداء، وكَيْل الصاع صاعين، وبأسلحة المعتدي ذاتها. وهنا، نستطيع أن نسجل أولى ملاحظاتنا على هذا الاستغراب. فهو، بصفته استشراقاً عنصرياً معكوساً، لا يؤكد منطق ذلك الاستشراق حسَب، بل ويضفي عليه صفة الإطلاق، كمنطق وحيد للعلاقة بين الثقافات الإنسانية المختلفة، وبذلك يكون الاستغراب لدى حنفي، بادىء ذي بدء، خاضعاً للوعي الأوروبي، وللاتجاه العنصري فيه خاصة، "ضائعاً" فيه، قابعاً "أسفل منه"، من حيث هو يريد اعتلاءه.

ولكن، بماذا تنشغل دراسة حنفي للثقافة الغربية؟

يمكننا، بصورة عامة، تحديد القضايا الأساسية التي ينشغل بها حنفي في موضوع الاستغراب كالتالي:

(١٠٠) حنفي، موقفنا الحضاري، ص ٣٢.

**أولاً**: نفي الطابع المعرفي (الأبستمولوجي) العام، والإنساني بعامة، عن الثقافة الغربية، تأسيساً لحرية "الوعي الإسلامي" في رفض تلك الثقافة، من حيث المبدأ.

**ثانياً**: إثبات أن الثقافة الغربية ثقافة واحدة، لها ماهية واحدة، هي نتاج عقلية واحدة، وماهيتها أنها عقلية الآخر المضاد للأنا الإسلامية، تأسيساً لتحرير "الوعي الإسلامي" من سيطرة تلك العقلية.

**ثالثاً**: إثبات أن الحضارة الغربية، بشقّيها، في طريق مسدود.

**رابعاً**: إثبات أن النتيجة التي توصّل إليها الغربيون، بعد طول عناء وعناد، هي الإيمان، حيث "... إن ما رفضه الشعور الأوروبي أولاً، وهو المسلّمات الدينية، عاد إلى الظهور بطريقه الطبيعي، أي كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له، بالبحث الحر والجهد الإنساني"[١٠١]، وسيكون علينا الآن، أن نعرف خاتمة المطاف: فما دام الغرب نفسه وصل إلى طريق مسدود وعاد ثانيةً إلى الإيمان، وما دامت الحقيقة النهائية، سواء آمَنّا بها مباشرةً أو وصلنا إليها بالبحث الحر، هي الإيمان، وما دام إيمان(نا) خير من إيمان الغربيين، إذن، علينا أن نتمسك بإيمان(نا)، أولاً، وأن نتسنم راية التطور الحضاري، ثانياً. وهكذا، فإن جوهر ما يريد د.حنفي "إثباته" لا يختلف عما يريده السلفيون

(١٠١) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١ ص٣١.

بعامة. ولكن، ما هي "حجج" حنفي، الكفيلة بحسم المعركة مع الثقافة الغربية؟ وهل هذه الحجج ناجعة فعلاً، أم لا؟ دعونا نَرَ.

***

الفكر، عند د.حنفي، هو اختصاص إلهي حسْب، وأما دور الإنسان فإنما يكمن في التفكير في فكر الإله، وحينما لا يكون الأمر كذلك، حينما يتعدى الفكر الإنساني دورَهُ المرسوم في "تفسير" الفكر الإلهي، فليس ثمة غير الضلال والعدمية. ولكن، قبل إقامة الحجة على ذلك، أي قبل إثبات فساد قضية بروميثيوس وضرورة إعادة النار، ثانيةً، إلى الإله، تبرز أمام د.حنفي مشكلة خطيرة، تتمثل في التحدي المادي العلماني. فالزعم المادي القائل بأولوية المادة على الفكر، الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، الإنسان على الله، هذا الزعم يحطّم، من الأساس، قضيةَ د.حنفي، برمتها. فإذا كان الله غير موجود إلا كفكرة إنسانية، إذا كان "الوحي" نتاجاً إنسانياً لا كلام الله، فما معنى القول، والحالة هذه، أن الوحي هو جوهر خالد، هو "البناء المثالي للعالم"، وأن مهمة البشر إنما تكمن في تفسيره وفقاً لمتطلبات العصر؟ كذلك، فالزعم العلماني القائل إن الفكر الإنساني مستقل عن الله وسابقٌ عليه منطقياً، يدحض الحجةَ القائلة إن الله، إذا لم يكن موجوداً، ضروريٌّ لتسيير شؤون الإنسانية. إذن، لا بد من مواجهة التحديَيْن، المادي والعلماني، كيف؟

لا يدخل د.حنفي، في سبيل دحض المادية والعلمانية، في سجال معهما لإثبات بطلانهما في ذاتيهما، بل يقوم بربط هاتين القضيتين بظروف "بيئية" تاريخية خاصة بالحضارة الغربية، هي "المسيحية الأوروبية". فهذه المسيحية هي المسؤولة عن ظهور المادية والعلمانية في الفكر الأوروبي، وبالتالي فهما قضيتان خاصتان بالثقافة الغربية دون غيرها، فالمادية والعلمانية نشأتا بسبب المسيحية الأوروبية وضدها، ونتائجهما محصورة بالمسيحية الأوروبية وحدها، وما دام الأمر كذلك، فإنهما -المادية والعلمانية- إذ تصحّان في الحضارة الأوروبية وبالنسبة إلى المسيحية الأوروبية، فإنهما لا تصحّان بالضرورة، في الحضارة الإسلامية، وبالنسبة إلى الإسلام.

إن "الروحانية المغالية" يقول د.حنفي "والقائلة إن ملكوت السموات ليس في هذا العالم" سببت "ردَّ فعل جذرياً تبدى في المادية الفظّة، واعتبار ملكوت السموات في هذه الأرض"... كذلك فإن القول "إن للوحي مصدرَين: الكتاب والتراث، الوحي والكنيسة" تسبب "في نشأة السلطة الدينية، واحتكارها للتفسير والعلم، وسيطرتها على السلطة السياسية، وقد أحدث هذا ردَّ فعل لصالح العالم والعقل والسلطة المدنية، فنشأ الوعي الأوروبي معادياً للسلطة الدينية، داعياً إلى العلمانية، معادياً للدين باسم العلم والعقل والمدنية"[١٠٢].

(١٠٢) حنفي، موقفنا الحضاري، ص٢٨.

وهكذا، فإن "طبيعة الدين الذي انتشر في أوروبا، جعلت المفكرين يتصورون الدينَ على أنه بالضرورة غيبيات أو عقائد أو أسرار، أو يندّ عن العقل، أو يحتاج إلى سلطة، أو يمارَس في طقوس، مع أن الدين في حضارة أخرى قد يكون أساساً قائماً على العقل بلا عقائد أو غيبيات ولا أسرار، ولا يحتاج إلى سلطة، ولا يمارَس في طقوس، ويكون أساساً تحديداً للعلاقات الاجتماعية"... وبالمثل: "... قد يكون رفض كل المسلّمات السابقة في العصر الحديث، وابتداء الفكر وصياغته في الواقع نفسه، فضلاً عن اكتشاف أن هذه المسلّمات إن هي إلا نتاج تاريخي محض، قد يكون ذلك مدعاةً إلى اعتبار كل مسلّمة مسبقة ناتجة عن التاريخ، وكل فكر صدى للواقع، في حين أنه في حضارة أخرى، قد تكون المسلّمات السابقة غير صادرة عن التاريخ، كما قد يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع، وإن كان مطابقاً له، وبالتالي تكون جميع المناهج (...) الصادرة عن البيئة الأوروبية غير منتجة إذا ما طُبقت في حضارات أخرى لم تمر بنفس الظروف (= المسيحية الأوروبية) التي مرت بها الحضارة الأوروبية"[١٠٣].

هل أصابت الحجة هدفها؟ للوهلة الأولى يبدو ذلك، ولكن،

(١٠٣) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص٢٣.

دعونا نتفحص هذه الحجة جيداً. يستخدم د.حنفي، بذكاء، مغالطة مقصودة، ألا وهي تصوير قضيتي المادية والعلمانية على أنهما قضيتان ثقافيتان لا معرفيتان، وما دامتا كذلك، فإن حجته تصيب هدفها طبعاً. بل أكثر من هذا، إن سلوك هذا الطريق (المغالطة - الحجة) يعطي للدكتور حنفي، من جهة، إمكانية كفّ شر المادية والعلمانية عن الإسلام، دون الدخول في سجال معرفي، غير مضمون النتائج معهما، مثلما يعفيه، من جهة أخرى، من الوقوف، علانيةً، في صف المثالية والشيوقراطية الأوروبيتين.

ولإيضاح ما نقول، يجب أن نبدأ بإيضاح الفرق بين القضية الثقافية والقضية المعرفية، فهاتان القضيتان، وإن كانتا مشروطتين، من حيث طرحهما وحلّهما، بشروط ثقافية - تاريخية معينة، فإن القضية الأولى، الثقافية، تظل مشروطة، من حيث قيمة صدقها، بتلك الشروط، بينما القضية الثانية، المعرفية، قيمة صدقها تصبح مستقلة، تماماً، عن الشروط الثقافية - التاريخية التي أدت إلى طرحها وحلّها. القضية الأولى، تقرر، في ذاتها، حكماً أخلاقياً، وتخدم مصلحة اجتماعية معينة، وتدعو إلى شيء معين، وقيمةُ صدقها مشروطة بذلك، فهي صحيحة أو خاطئة، لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى نموذج ثقافي - تاريخي، فهي تصحّ بالنسبة

إلى نموذج، وتكون ممكنة فيه، ولا تصح بالنسبة إلى نموذج آخر، وتكون غير ممكنة فيه. بينما القضية الثانية، المعرفية، فهي تقرر حكماً معرفياً لا أخلاقياً، ولا تخدم، في ذاتها، مصلحة ما، أو تدعو إلى شيء ما، وقيمةُ صدقها مستقلة عن كل شرط ثقافي – تاريخي، فهي صحيحة أو خاطئة في ذاتها، لا بالنسبة إلى غيرها.

القضية الأولى، مضمونها موقفنا من...، فهي تنتمي إلى الحقل الأيديولوجي. أما القضية الثانية، فمضمونها معرفتنا حول...، فهي تنتمي إلى الحقل المعرفي. ولنأخذ القضية القائلة إن الإجهاض يجب أن يكون مشروعاً، مثالاً على القضية الثقافية، والقضية القائلة إن المعادن تتمدد بالحرارة مثالاً على القضية المعرفية. القضية الأولى تقرر حكماً أخلاقياً مفاده أن الإجهاض ليس شراً، وتخدم مصلحة المتحررين جنسياً، وتدعو إلى تشريع يتيح الإجهاض بالقانون، وقيمة صدق هذه القضية مرتبطة بشروط ثقافية – تاريخية معينة، فهي صحيحة بالنسبة إلى نظام أخلاقي متحرر، وخاطئة بالنسبة إلى نظام أخلاقي محافظ، وبينما يراها المتحررون صحيحة، يراها المحافظون المتزمّتون خاطئة. وبالإضافة إلى ذلك، فدعواها (إتاحة الإجهاض بالقانون) ممكنة التطبيق، فقط، حسب شروط اجتماعية –

ثقافية مؤاتية، فهي ممكنة في مجتمع، وغير ممكنة في آخر، وقبول مجتمع ما بها، لا يلزم، من حيث المبدأ، المجتمعات الأخرى بقبولها.

أما القضية الثانية، المعادن تتمدد بالحرارة، فهي تقرر حكماً معرفياً لا أخلاقياً، ولا تخدم، في ذاتها، مصلحة أحد أو تدعو إلى شيء ما. إن كل ما تقرره هذه القضية أن الأشياء من نوع (أ) يصيبها تغيّر من نوع (ب) إذا ما تعرضت لمؤثر من نوع (ج). وما تقرره هذه القضية لا يتضمن، كما هو واضح، أية علاقة بما هو ذاتي، ثقافي، تاريخي، لذلك فإن قيمة صدقها لا علاقة لها بما هو ذاتي ثقافي تاريخي.

هنالك، بالطبع، شروط ثقافية - تاريخية طرحت ضرورةَ التفكير بهذه القضية. وهنالك، أيضاً، شروط من ذات النوع، أدت إلى حلّها، ولكن القضية، في ذاتها، مستقلة عن هذه الشروط، وبالتالي، فإن قيمة صدقها، مستقلة عن هذه الشروط هي أيضاً، فالمعادن تتمدد بالحرارة، إذا كانت تتمدد، بغض النظر عن الشروط الثقافية - التاريخية، التي تحدث هذه العملية في ظلها.

إذن، عندما يصور د.حنفي قضيتَيّ المادية والعلمانية على أنهما قضيتان ثقافيتان لا معرفيتان، فهو يبغي، عن طريق هذه المغالطة، الوصول إلى الاستنتاج، الذي تعرفنا

إليه سابقاً، والقائل إن قضيتَيّ المادية والعلمانية صحيحتان بالنسبة إلى المسيحية الأوروبية والحضارة الأوروبية، ولكنهما ليستا كذلك بالنسبة إلى الإسلام والحضارة الإسلامية. وهذا الاستنتاج صحيح، طبعاً، لو كانت هاتان القضيتان قضيتين ثقافيتين، ولكنهما، للأسف، ليستا كذلك. فكل ما تقرره قضية المادية، أن المادي سابق على الفكري. وهذا حكم معرفي لا أخلاقي. إن العالم، كما هو واضح، يتوفر على المادة والفكر، والمادية تقرر أن المادة لها أولوية على الفكر. الفكر نتاج المادة وانعكاس لها، بينما المثالية تقرر العكس. لا تتضمن قضيةُ المادية، في ذاتها، حكماً أخلاقياً، ولا تخدم مصلحة ما، ولا تدعو إلى شيء. هنالك، طبعاً، من استخدم ويستخدم قضية المادية لأغراض أيديولوجية، ولكن القضية، في ذاتها، قضية معرفية لا أيديولوجية. وهي، إذا كانت صادقة، فإن قيمة صدقها تعادل قيمة الصدق التي لقضية تمدّد المعادن بالحرارة. وبالتالي لا بد للدكتور حنفي، لكي يدحضها، أن يجادلها، أي أن "يثبت" إذا استطاع، أنها قضية كاذبة في ذاتها، ومن دون ذلك، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من خطرها.

إن ما ينطبق على المادية، من جهة أخرى، ينطبق على المناهج القائمة على أساسها، فإذا كانت هذه المناهج،

"منتجة"، فهي "منتجة" دائماً، سواء استُعملت في دراسة الحضارة الغربية أو الحضارة الإسلامية. فإذا كان صحيحاً، وبالتالي مُجْدياً أي مُنتجاً للمعرفة العلمية، أن ننطلق في دراستنا للوعي الاجتماعي في مجتمع ما على أساس أن هذا الوعي هو انعكاس للوجود الاجتماعي الفعلي، فإن هذه القاعدة المنهجية تظل صحيحة بغضّ النظر عن خصائص الوعي الاجتماعي المدروس. فمهما اختلفت خصائص وعي اجتماعي عن وعي اجتماعي آخر، فإن اختلاف هذه الخصائص لا يلغي صحة القاعدة المنهجية ذاتها، التي تنطلق من أن الوعي الاجتماعي، مهما كانت خصائصه هو انعكاس للوجود الاجتماعي الفعلي، بل إن تنوع خصائص الوعي الاجتماعي وتلونها، تاريخياً وقومياً، إنما يؤكد القاعدةَ المنهجية -موضوع الحديث- لأن تنوع وتلون الوعي الاجتماعي إنما هما انعكاس للتنوع والتلون الفعليَّيْن لأشكال الوجود الاجتماعي الفعلية، تاريخياً، تبعاً للتباين والتمايز بين المجتمعات وأشكال تطورها، وخصائصها المختلفة. وبالتالي فإن اعتراض د.حنفي على صلاح المنهج المادي التاريخي في دراسة الإسلام، لأن الإسلام يختلف عن المسيحية، اعتراضٌ باطل. وهكذا، فإن أراد د.حنفي إثبات بطلان المنهج المادي التاريخي في دراسة الوعي الاجتماعي،

فإن عليه أن يثبت بطلان هذا المنهج ذاته، أي بغضّ النظر عن اختلاف أشكال الوعي الاجتماعي التي يدرسها هذا المنهج.

***

قضية العلمانية*، أيضاً، قضية معرفية لا ثقافية، ولتوضيح ذلك، فلنتخيل الحوار التالي بين الثيوقراطي والعلماني:

ث: لا بد أن يتأسس الحكم على شريعة الله.

ع: حسناً ولكن، لماذا لا بد من ذلك؟

---

* ظهر مفهوم العلمانية، في الغرب، كما يقول د.حنفي، كرد فعل لصالح المجتمع الغربي، ضد المسيحية الأوروبية التي أدت إلى هيمنة السلطة الدينية على السلطة السياسية، واحتكارها للعلم والتفسير... إلخ (أي ضد هيمنة المسيحية الأوروبية، وبالتالي الكنيسة، على تحديد العلاقات الاجتماعية). وعلى ذلك، فإن مفهوم العلمانية ارتبط بظروف خاصة بالغرب، وكان ضرورياً بالنسبة لتطور المجتمع الغربي، وبما أن هذه الظروف ليست لدينا، فإن مفهوم العلمانية ليس ضرورياً بالنسبة إلينا، فالإسلام بعكس المسيحية، هو، "أساساً، تحديدٌ للعلاقات الاجتماعية".

وهكذا، فإن مفهوم العلمانية، في رأي د.حنفي، مبرَّر ضد المسيحية الأوروبية، لأنها هيمنت على تحديد العلاقات الاجتماعية، بينما هو غير مبرَّر بالنسبة للإسلام، لأنه (أي الإسلام) هو، "أساساً، تحديد للعلاقات الاجتماعية"!

ظهور العلمانية في الغرب، عند د.حنفي، ليس إلا خطأ تاريخياً ناجماً عن نوع الدين المهيمن. ليس الخيار، عند د.حنفي، بين الثيوقراطي والعلماني، بل بين نوعين من الحكم الثيوقراطي؛ الأول المسيحي، هيمن على تحديد العلاقات الاجتماعية، دون أن يكون صالحاً لذلك، فنجمت عنه بالتالي أخطاء، أدت بدورها إلى زعزعة مشروعية الثيوقراطية ذاتها، بينما الثاني، الإسلامي، فهو مهيأ لتحديد العلاقات الاجتماعية، أساساً، لأنه يمثل الفكر المطلق، وبالتالي، فإن ما يصح على المسيحية لا يصحّ عليه.

إن الشكل الوحيد الصحيح للحكم، عنده، هو الثيوقراطية الإسلامية، لا كل ثيوقراطية، وإن العلمانية، إذا كانت صحيحة ضدّ الثيوقراطية المسيحية، فهي، عنده، ليست صحيحة إزاء الثيوقراطية الإسلامية.

ث: لأن شريعة الله هي الأصلح للعباد.

ع: إنك يا عزيزي، لم تجبني بعد. فالسؤال هو: لماذا شريعة الله هي الأصلح؟

ث: إن ذلك واضح تماماً. فالله كلي المعرفة. ولأنه كذلك، فهو -وحدهُ- يعرف ما هو الأصلح لنا.

ع: لا بأس، ولكن كون الله يعرف ما هو الأصلح لنا، لا يعني، بالضرورة، إنه يوجهنا إليه. ربما يعرف الله ما هو الأصلح لنا، ثم يوجهنا إلى عكسه. وبكلمة: ما الذي يضمن لنا أن الله يوجهنا إلى "الأصلح" الذي يعرفه؟

ث: هذا سؤال لا يُسأل. فالله ليس كلي المعرفة حسْب، بل هو أيضا كلي الخير.

ع: حسناً، فلقد وصلنا الآن إلى مربط الفرس. فنحن، حينما نحكم على الله بأنه كلّي الخير، فإن ذلك يتطلب، بالضرورة، معياراً للخيرية، مستقلاً عن الله، نستطيع، بواسطته، أن نقرر إذا كان الله كلي الخير أم لا. إننا، حينما نقرر الحكم القائل إن الله كلي الخير، فإن ذلك يعني أننا نعرف مسبقاً، وباستقلال عن الله، أن نميّز بين الخير والشر. وإلا، فإن حكمنا سيكون غير ذي معنى. ففي هذه الحالة، سنكون في مواجهة أحد خيارين: إما أن نقرر أن الله كلي الخير جزافاً، أي دون الاستناد إلى معيار ما، وإما أن يكون معيارنا هو "كلام الله" ذاته، وهو

ما يُرجعنا إلى نقطة الصفر، مرة ثانية، حيث لا بد لنا من معيار، مستقل عن الله، للحكم على كلامه. وهكذا، فإذا قررنا أن الله كلي الخير، فإن ذلك يعني، بالضرورة، أننا نملك، باستقلال عن الله، معيارنا للخيرية، الذي نحكم، حتى على الله، بواسطته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ذلك يعني أننا نستطيع أن نعرف ما هو الأصلح لنا من دون الله، وبالتالي نستطيع أن نقيم الحكم الأصلح من دون شريعته.

قضية العلماني، كما هو واضح، قضية معرفية. تقرر حكماً معرفياً، مفاده أن مفهوم الخيرية سابق على مفهوم الله، ومستقل عنه. وبالتالي، فإن نقض هذه القضية، لا بد أن يكون، من النوع نفسه، معرفيا لا ثقافياً.

***

رأينا، حتى الآن، أن اقتراح د.حنفي للربط بين التراث الغربي وبيئته (أي المسيحية الأوروبية) اقتراح غير ناجح، من أجل "تحصين" الإسلام ضد النقد المادي والعلماني، ومع ذلك فإن جعبة د.حنفي لم تنفد بعد: فهو يبشرنا بأن التراث الأوروبي كلٌّ منسجم، يعبّر عن "وعي"، "شعور"، "عقلية" أوروبية واحدة، هي جوهر ثابت، واحد في جوهره، على الرغم

مما يبدو فيه، من تعارض وصراع داخليَيْن بين المذاهب، بل إن التعارض والصراع ذاتهما، خاصّان بالوعي /الشعور/ العقلية الأوروبية، دون غيرها. أي أن التعارض والصراع ذاتهما، في التراث الأوروبي، هما صفة للجوهر الواحد المنسجم، فالصراع ليس جوهرياً، بل صفة للجوهر المطلق. إن الوعي الأوروبي جوهر مطلق، ذو مصادر تكوينية خاصة به (١- المصدر اليوناني - الروماني، ٢- المصدر اليهودي - المسيحي، ٣- البيئة الأوروبية، أي المسيحية الأوروبية التاريخية)[١٠٤]، وذو رؤية خاصة به، هي صفة جوهرية له.

يقول د.حنفي: "إن التراث الأوروبي في حقيقة الأمر، إنما يعبّر عن الوعي الأوروبي، وهو موضوع فلسفي واحد (...)، فلا توجد فلسفات غربية، بل فلسفة أوروبية تعبّر عن وعي أوروبي، تطوراً وبناء، تكويناً ورؤية"[١٠٥].

ومن جراء ذلك، فإن القضايا/المشكلات الفلسفية، التي طرحها الفكر الأوروبي، هي مشكلات خاصة به، هي تعبير عن جوهره المطلق. والصراع حول هذه المشكلات، هو صراع خاص بهذا الجوهر، تعبير عنه، صفة له.

ويقول د.حنفي: ".. العقلية الأوروبية هي العقلية التي تضع كل طرفَي معادلة في علاقة تضاد: مثالية أم واقعية؟ صورية أم

(١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٧-٢٣؛ موقفنا الحضاري، ص ٢٨-٢٩.
(١٠٥) حنفي، موقفنا الحضاري، ص ٢٧.

مادية؟ ذاتية أم موضوعية؟ فردية أم اجتماعية؟ عقلانية أم حسية؟"، ويتابع د.حنفي قائلاً: "وقد أثرت فينا هذه العقلية الأوروبية حتى نقلنا أنصاف الحقائق هذه إلى ثقافتنا وتراثنا، وتحزبنا لها حيث لا أحزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا أنفسنا أطرافاً في معركة لم نخضها"(١٠٦).

وهكذا، فإذا كانت القضايا الفلسفية هذه، مجرد تعبير عن جوهر الآخر، الذي هو ضد جوهر الأنا، فهذا يعني أن هذه القضايا الفلسفية، لا تعني(نا). أي يبطل معناها بالنسبة إلينا. وبالتالي، يعتقد د.حنفي، أنه عن طريق هذه الحجة، يؤمّن تحصيناً متيناً للإسلام، ضد كل نقد فلسفي، ولكن، لنَرَ إذا ما كان د.حنفي، قد حقق ذلك بالفعل؟ فما معنى القول إن هنالك وعياً/شعوراً/ عقلية أوروبية واحدة، من طبيعتها أن ترى الأمور، على هذا النحو لا ذاك، ومن طبيعتها أن يكون تكوينها على هذا النحو لا ذاك... إلخ، أي أن لها طبيعة خالدة تمثل جوهراً خالداً كما أسلفنا.

إن هذا القول مجرد هراء ميتافيزيقي، ليس له أية محصلة واقعية، علمية، على الإطلاق. فما معنى أن تكون هناك عقلية أوروبية واحدة، غير القول إن كل أوروبي، بغضّ النظر عن كل تعين تاريخي، طبقي، شخصي، يفكر، بالضرورة، على هذا النحو لا ذاك، لأنه أوروبي حسْب. إن هذا الكلام يعني أن

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

للشخصية الأوروبية جوهراً ثابتاً، يجعلها تفكر على هذا النحو لا ذاك. ولكن، كيف انزرع هذا الجوهر في الشخصية الأوروبية؟ هل هو مركب بيولوجي في هذه الشخصية؟ صفة جينية وراثية يتناقلها الأوروبيون؟ هذا كلام لا معنى له، على الإطلاق، ويقود إلى تناقضات شتى، لا مجال إلى تجاوزها. كيف يكون التراث الأوروبي "موضوعاً فلسفياً واحداً"؟ كيف يمكن القول إن الأولوية للمادي على الفكري، وعسكه، أي المادية والمثالية "فلسفة واحدة"؟ وكيف يكون "كانت" و"هيغل" و"هوبز" و"بيركلي"، و"ماخ" و"لينين"، معبّرين جميعهم، عن "عقلية أوروبية واحدة"، جوهرية؟

لا يقول لنا حنفي كيف استطاع أن يقبض على ذلك الجوهر الخالد للشخصية الأوروبية، مثلما لم يقل لنا، كيف استطاع أن يقبض على جوهر الشخصية الإسلامية، وهو بالطبع لن يستطيع، لا لأنه غير قادر، بل لأن الجواهر التي يتحدث د.حنفي عنها لا وجود لها أصلاً. ولذلك، فإن د.حنفي حينما يتحدث عن "العقلية الأوروبية"، يلجأ إلى تعريف إقناعي: "العقلية الأوروبية هي كيت وكيت.."، ولكن، إلى ماذا يستند د.حنفي للقول إن هناك "عقلية أوروبية" أصلاً؟ هذا ما يغفل د.حنفي الحديث عنه. فجأة، يدخل الاصطلاح في سياق الكلام. ربما يكون د.حنفي يقصد، وهو يقصد فعلاً، القول إن أساس جوهر الشخصية الأوروبية، هو المسيحية: إن الأوروبيين مسيحيون،

ولأنهم مسيحيون فهم يفكرون على هذا النحو لا ذاك. فالمسيحية على هذا النحو، تكون هي جوهر الشخصية الأوروبية. ولكن ماذا يقول د.حنفي بالأوروبيين الملحدين، الماديين؟ هل الإلحاد والمادية مؤامرة مسيحية؟ أي هل الإلحاد والمادية من صفات الجوهر المسيحي، مثلاً؟ وقبل كل ذلك، هل المسيحية أصلاً، صفة وراثية، بحيث يولد الأوروبي والمسيحيةُ مركوزة في داخله؟ كل ذلك، كلام لا معنى له.

توجد، بالطبع، نتيجة شروط اجتماعية - تاريخية معينة، طبائعُ، سلوكات، طرق تعبير، ميول، عادات، تقاليد أوروبية، ولكن هذا شيء، والقول إن هناك "عقلية أوروبية" واحدة، تفكر، فلسفياً، على نحو واحد، وبالتالي تنتج "فلسفة واحدة" شيء آخر. وبكلمة، فإنه توجد عناصر ثقافية خاصة بأوروبا، ولكن لا توجد عناصر معرفية أو فلسفية خاصة بها، أو بأي شعب آخر، أو مجموعة من الشعوب.

أن تكون العلاقة الجنسية، خارج مؤسسة الزواج، شيئاً مشروعاً في أوروبا، فهذه مسألة ثقافية، خاصة بالثقافة السائدة في المجتمعات الأوروبية، ولكن أن يطرح الأوروبيون قضايا فلسفية، وأن يتوصلوا إلى إجابات حولها، فهذه مسألة فلسفية - معرفية، وهي حتى لو كانت من نتاج أوروبي، فهي ليست خاصة بأوروبا. ومع ذلك، فإن الأمر الأساسي هنا، سواء جرى الحديث عن حرية العلاقات الجنسية، أو عن الماركسية

مثلاً، هو أن كليهما، في نهاية التحليل، نتاج تطور اجتماعي - اقتصادي، لا نتاج المسيحية/الجوهر، ولا أي جواهر أخرى.

هنا نجيء إلى ما يطرحه د.حنفي حول أن ارتباط الأسئلة الفلسفية بـ"العقلية الأوروبية"، يبطلها بالنسبة إلينا، أي يجعلها غير مطروحة بالنسبة إلينا. إن هذا القول، بحد ذاته، قول خارق، حتى لو سلمنا للدكتور حنفي جدلاً بمسألة "العقلية الأوروبية" هذه، فهنا يجب أن نميز بين المحرّض على طرح السؤال الفلسفي وبين السؤال الفلسفي نفسه، والحال، أنه مهما يكن تفسيرنا للمحرّض على طرح السؤال الفلسفي، فإن السؤال الفلسفي نفسه، مستقل، من حيث هو سؤال فلسفي، عن هذا المحرض، أي أن السؤال الفلسفي إذا ما طُرح، بغضّ النظر عما اذا كان المحرض على طرحه، أسبابٌ تتعلق ببيئة خاصة أو عقلية خاصة، يغدو سؤالاً مطروحاً على الفكر الإنساني بإطلاق. إن السؤال الفلسفي لا يمكن أن يكون قومياً أو بيئياً، لأنه أصلاً، سؤال فلسفي. صحيح أنه قد تتعدد أشكال طرح السؤال، حسب الموضوعات المطروحة على الفكر، في بلد معين، في مرحلة معينة، بيد أن السؤال الفلسفي، في جوهره، يظل، مع ذلك، مطروحاً على كل فكر. إن كل فكر فلسفي، مهما كان موضوع بحثه، يتضمن واعياً أو غير واع، موقفاً من الأسئلة الفلسفية، ولنأخذ مثلاً، د.حنفي ذاته، ولْنَرَ هل هو بعيد فعلاً عن الانغماس في حل الأسئلة الفلسفية الخاصة بالعقلية الأوروبية؟ أو على حد

تعبيره، هل هو بعيد فعلاً، عن "التحزب حيث لا أحزاب"؟ ولنأخذ، هنا، قضية المثالي والمادي، أي السؤال الفلسفي حول علاقة الوجود بالفكر، ولْنَرَ إذا ما كان د.حنفي متورطاً في إجابة معينة عنه، أم لا؟ يقول فردريك إنجلز:

"إن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، ولا سيما في الفلسفة الحديثة، إنما هي العلاقة بين الفكر والكائن (...) أيهما العنصر الأولي: الروح أم الطبيعة؟ (...) هل خلق الله العالم، أم أن هذا العالم موجود منذ الأزل؟ (...) وقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين حسب إجاباتهم، بهذه الصورة أو تلك، عن هذا السؤال، فأولئك الذين أكدوا أولوية الروح على الطبيعة، واعترفوا نتيجة ذلك بفكرة خلق العالم على نحو ما، أولئك الفلاسفة يؤلفون معسكر المثالية. أما الفلاسفة الآخرون الذين اعتبروا الطبيعة بمثابة العنصر الأول، فينتمون إلى مختلف مدارس المادية"(١٠٧).

إن هذين المعسكرين يشملان جميع الفلاسفة بلا استثناء. صحيح أن عدداً من الفلاسفة يدّعون الحياد في الفلسفة، وهؤلاء هم اللاعرفانيّون، بيد أن هؤلاء ليسوا، في واقع الأمر، سوى مثاليين ذاتيين، يحوّلون الإله الموضوعي إلى وعي ذاتي، فبدلاً من يكون الإله هو خالق العالم المادي، يصبح الوعي

(١٠٧) ماركس/إنجلز، مختارات في أربعة أجزاء، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص ٢١ – ٢٢.

الذاتي هو خالقه، وبدلاً من أولوية الفكر الموضوعي على الواقع المادي، تصبح الأولوية للفكر الذاتي على هذا الواقع، وهم، لكي يتخلصوا من مأزق الأنا وحدية، مضطرون للرجوع مرة أخرى إلى الإله، وشتى أشكاله الفلسفية مرة أخرى.

هذا ما يفعله هوسرل الذي يدّعي الحياد في الفلسفة قائلاً إن المثالي والمادي، الذاتي والموضوعي، يتوحّدان في قصدية الوعي، في الشعور الذاتي، ولكن، ما هو الشعور؟ أليس هو فكراً أيضاً؟ وجرياً وراء هوسرل، يقول د.حنفي، المؤمن بأولوية الوحي على التاريخ، إن المثالي والذاتي "نصفا حقيقة"، وإن الحقيقة الكاملة تتمثل في وحدة المثالي والمادي.

إن د.حنفي يقف في صف المثالية. وهو يقف، بصورة خاصة، وراء هوسرل، أي أنه "يتحزب حيث لا أحزاب"، والأمر أن المرء، بالنسبة للدكتور حنفي، يكون "متحزباً حيث لا أحزاب" فقط، إذا كان متحزباً لمعسكر المادية.

***

والطريف في الأمر، أن د.حنفي، على الرغم من ذلك، يعتبر أن تاريخ الفلسفة الأوروبية، هو تاريخ المثالية الفلسفية، وبشكل خاص فهو، جرياً وراء هوسرل، يعتبر أن تاريخ تطور الفلسفة الأوروبية، هو تاريخ تطور المثالية الذاتية، وأن الهدف النهائي للفسلفة الأوروبية، هو الوصول إلى الذاتية الكاملة.

ويرسم "تخطيطاً" لتطور الفلسفة الأوروبية[١٠٨]، يصبح فيه كوجيتو ديكارت "نقطة البداية" في الشعور الأوروبي، ومن نقطة البداية هذه، سارت الفلسفة الأوروبية في خطين "منبعجين"، هما العقلي والتجريبي (وكلاهما، بالمناسبة، تيار مثالي)، ثم عادا فالتقيا من جديد، في قصدية الوعي عند هوسرل، التي تمثل الذاتية الكاملة.

ويعتبر د.حنفي، جرياً وراء الظواهريين، أن المادية تفكير غير فلسفي، وهو لذلك يستثنيها من تاريخ الفلسفة الأوروبية، بحيث تغدو الماركسية مجرد "اتجاه اجتماعي عملي".

وهكذا، فحينما يكون تاريخ الفلسفة الأوروبية هو تاريخ تطور المثالية الذاتية، وحينما تكون المثالية الذاتية قد وصلت إلى كمالها على يدي هوسرل، فإن هذا يعني أن الفلسفة قد اكتملت، ولم يعد لديها ما تعطيه، أي أنها أفلست، تاريخياً.

والأمر، أن ما وصلت إليه الفلسفة الأوروبية، بعد نضال طويل، هو، حسب ما يدعي د.حنفي، تحصيل حاصل بالنسبة لـ(نا)، فإذا كانت أسمى إبداعات الفلسفة الأوروبية هي "قصدية الوعي"، وحدة المثالي والمادي، الموضوعي والذاتي، فهذا امر موجود في فلسفتنا منذ زمان.

وإذا ما توصل الأوروبيون، بعد جهد مُضْن، إلى العودة إلى

(١٠٨) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص٢٢-٢٥؛ موقفنا الحضاري، ص٣-٣٢.

"المسلّمات الدينية" فهذا موقف(نا) الثابت منذ زمان.

إنه لأمر مجرَّب، ولكنه غير ناجع: ضع الأمر كما تشاء، ثم استنتج ما شئت، فأنت حين تماهي بين الفلسفة الأوروبية والمثالية الفلسفية، تستطيع أن تقول: بما أن المثالية الفلسفية الأوروبية أفلست، فإن الفلسفة الأوروبية قد أفلست. ولكن الأمر، أن المثالية الفلسفية هي تيار في الفلسفة الأوروبية لا غير، وإذا كانت المثالية الفلسفية، قد وصلت إلى الإفلاس، وهي كذلك فعلاً، فهذا لا يعني أن الفلسفة الأوروبية، قد أكملت دورتها، قد أفلست.

كذلك، فأنت حينما تعتبر أن المثالية الإيمانية موقف يمثل الحقيقة المطلقة مثلما يمثل معيار الإبداع الفلسفي، يكون من حقك أن تفاضل بين فلسفة وأخرى، لأن الإيمانية في هذه الفلسفة "أفضل" من الإيمانية في تلك، ولكن حينما لا يكون الأمر كذلك، فإنه لا يعود هنالك أساس للمفاضلة، أصلاً.

ومهما يكن من أمر، فإن الشكل الذي تبدو فيه الفلسفة الأوروبية للدكتور حنفي، هو في حقيقة الامر، تكرارٌ للشكل الذي تبدو فيه هذه الفلسفة للمثالية الذاتية الأوروبية، الهوسرلية، خاصة. وفي هذا التكرار، يبرز "تحزب" د.حنفي لحزب المثالية، في الفلسفة الأوروبية، ضد حزب المادية. وهو الأمر الذي ينسف كل كلام د.حنفي عن التعارض الجوهري بين الأنا والآخر. فأين هو التعارض، من حيث الجوهر بين د.حنفي المسلم، وهوسرل

الأوروبي؟ وأين هو هذا التعارض بين د.حنفي وبرجسون؟ وأين هو التعارض الجوهري، بعامة، بين المثالية – الغيبية لدى حنفي، وأختها الأوروبية؟

إن الفلسفة الوحيدة المعترف بها، عند د.حنفي، والتي هي بالنسبة إليه، عالمية لا قومية، هي الفلسفة المثالية الغيبية، فإذا ما عارضها تيار فلسفي آخر، أصبح خاصاً بالآخر، المتعارض جوهرياً مع الأنا، وبالتالي تصبح "الثقافةُ الغازية" التي لا بد لنا من معاركتها، لا الفلسفة الأوروبية، وإنما الفلسفة المادية. سواء كانت أوروبية أم غير أوروبية.

إننا حينما نقول إن موقف د.حنفي من التراث الغربي هو تكرار لموقف المثالية – الغيبية الأوروبية منه، فإننا لا نعتمد على الاستنتاج، حسْب، بل نعتمد على ما يقرره د.حنفي مباشرة، أيضاً. إن هذا التكرار الذي أشرنا إليه، هو المنهج الذي يقترحه د.حنفي لدراسة الثقافة الغربية، أصلاً.

يقول الدكتور حنفي: "ولا يعني ربط الحضارة الأوروبية ببيئتها تطبيقَ مذهب وضعي أو منهج اجتماعي، بل تقريراً لواقع من كتابات المفكرين الأوروبيين أنفسهم واعترافاتهم"(١٠٩).

فأي مفكرين الأوروبية هؤلاء الذين يبشر د.حنفي بالحكم على الحضارة الأوروبية من خلال كتاباتهم. دعونا نَرَ:

"ظهرت في الآونة الأخيرة -يقول د.حنفي- في كتابات كثير من المفكرين، مثل برجسون، هوسرل، نيتشه، شبنجلر...

(١٠٩) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص١٦.

إلخ، الفكرة القائلة إن الشعور الأوروبي قد وصل إلى نهايته، فقد اكتملت المثالية الألمانية على يد هوسرل، وانتهى الصراع التقليدي بين المثالية والواقعية على يد برجسون، وانتهى كل شيء على يد نيتشه، ولم تبق إلا العدمية"[١١٠].

حسناً، ولكن هذا يعني ما يلي:

**أولاً:** إن د.حنفي يدرس الثقافة الأوروبية، لا من خلال دراستها كموضوع، وإنما من خلال ما تقوله هذه الثقافة عن نفسها. وبالتالي تصبح ادعاءات هذه الثقافة، في الوقت نفسه، معياراً للحكم عليها، والأمر، أننا مثلما لا نحكم على شخص بما يقوله عن نفسه، بل من خلال سلوكه الفعلي، فإننا لا نحكم على مجتمع أو "حضارة" بما تقوله عن نفسها، بل مما هي عليه، فعلاً. والمشكلة الأخرى التي يواجهها د.حنفي، هنا، أن دراسته للحضارة الأوروبية من خلال ما تقوله عن نفسها، يعني، على وجه الدقة، أن د.حنفي ما يزال خاضعاً لهذه الحضارة، يدرسها من أسفل لا من أعلى، أي أن الوعي الأوروبي ما يزال مسيطراً على ذات حنفي، فإذا كان "المعيار" الذي تحكم به هذه الذات على الآخر هو بالضبط معيار الآخر، فإن هذا يعني أن د.حنفي يكرّس "ضياعه" في الآخر، ولا ينهي هذا الضياع كما يدّعي.

**ثانياً:** إن دراسة الثقافة الأوروبية من خلال ما تقوله هذه الثقافة عن نفسها، تعني بالضبط، أن د.حنفي يقرأ الثقافة الأوروبية من زاوية المنظور الأوروبي ذاته، لا من زاوية منظور(نا)، ورغم أن د.حنفي يعتبر ذلك خدعة حرب، يهزم

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٤.

بها العدو بأدواته هو، فإن هذه الخدعة تجعل د.حنفي متناقضاً مع ذاته. ففي هذه الحالة، لا تعود القراءة الحنفية تحديداً لموقف(نا) من الغرب، وإنما تصبح تبعاً لموقف غربي من الغرب.

**ثالثاً**: وحينما نعلم أن المنظور الغربي الذي يستند إليه د.حنفي، هو المنظور المثالي الذاتي - الغيبي (هوسرل، برجسون، نيتشه، شبنجلر)، فإن هذا يعني أن د.حنفي منحاز، في واقع الأمر، إلى صف المثالية ضد صف المادية في الفلسفة الأوروبية.

# المحتويات


**تقديم** ..... ٥

**حول أولوية السياسة ومعناها** ..... ٢٣

**مستقبل الماركسية العربية** ..... ٣٧

توطئة ..... ٣٩
الاتجاهات الأساسية للماركسية العربية في النصف الأول من الثلاثينيات ..... ٥١
الحل الماركسي للمسألة القومية وصعود الستالينية العربية ..... ٥٨
مؤتمر زحلة (١٩٣٤) ..... ٦٢
الانقلاب الستاليني الإصلاحي وتبلور أسس الستالينية العربية ..... ٦٤
برنامج البديل التاريخي للتجزئة والرأسمالية والانحلال القومي ..... ٧٨

**مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني** ..... ٩١

استهلال ..... ٩٣
في التمهيد ..... ٩٤
في الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني ..... ١٠٤
نقد المذهبية ..... ١١٤
في نمط الإنتاج الكولونيالي ..... ١٢٢
حركة التحرر الوطني العربية في النظرية العلمية ..... ١٣٣
خاتمة ..... ١٤١

**التراث والغرب والثورة (في نقد حسن حنفي)** ..... ١٤٥

توطئة ..... ١٤٧
المنهج الشعوري الاجتماعي: تأليف ما لا يأتلف ..... ١٦٥
حول "موقفنا" الحضاري ..... ١٩٢
"التراث والتجديد".. الخطة العامة ..... ٢٠٦
في نقض منطق تجديد التراث ..... ٢٢١
في نقض منطق الاستغراب ..... ٢٥٣