

طلقة تنوير 46: روى في الوحدة المصرية-السورية،
وفي الإسلام السياسي

المجلة الثقافية للائحة القومي العربي... عدد 1
أذار 2018

- كلمة العدد: في ولادة الوحدة المصرية-السورية
وقتلها/ إبراهيم علوش
- النضال الودوي والثورة المضادة/ بشار شخاترة
- الجمهورية العربية المتحدة: ظروف النشأة وأسباب
التفكك/ أسامة الصراوي
- من أوراق ناجي علوش/ الحركات التي ترفع لواء
الدين.. حقيقتها والموقف منها/ ناجي علوش
- العلم والعقل والنص الديني/ توفيق شومر
- تاريخية السيرة (5) - المؤسس/ محمد العملة
- منبر حر: سقوط أصنام أم سقوط أفتنة؟!/ نسرین
الصغير
- الصفحة الثقافية: مسرح زياد الرحباني/ طالب
جميل
- قصيدة العدد: لمصر أم لربوع الشام تنتسب/ حافظ
إبراهيم

لمتابعنا انظر:

لمتابعنا على فيسبوك، ابحث عن:
لائحة القومي العربي/ الصفحة الرسمية

روابط صديقة:

موقع الصوت العربي الحر
www.freearabvoice.org

راسلنا على:

arab.nationalist.moderator@gmail.com

طلقة تنوير 46: روى في الوحدة المصرية-السورية، وفي الإسلام السياسي

كلمة العدد: في ولادة الوحدة المصرية-السورية وقاتلها

إبراهيم علوش

لا بد من الإشارة في البداية، عشية الذكرى الستين لإعلان الوحدة المصرية-السورية، إلى أن انهيار ذلك المشروع الودوي، أو أي مشروع وودوي آخر، لا يعني سقوط المشروع القومي أو الفكرة الودوية نفسها، إلا إذا اعتبرنا أن انهيار الاتحاد السوفياتي يعني سقوطاً أخيراً للاشتراكية، أو اعتبرنا انهيار الدولة العثمانية سقوطاً للمشروع الإسلامي، على افتراض أن الاتحاد السوفياتي أو العثمانيين يمثلان الشيوعية أو الإسلام تمثيلاً صحيحاً، أو اعتبرنا فشل أية تجربة أو محاولة شرطاً كافياً للدلالة على عدم صلاحية المثال الأعلى الذي تسعى لتحقيقه. والتجارب الودوية في إيطاليا أو ألمانيا مثلاً، أو في الصين، وغيرها، استمرت بالمحاولة والفشل عشرات السنين، وأحياناً مئات، قبل أن تتجح بترجمة الوحدة القائمة بالقوة في الذات القومية إلى وحدة قائمة الفعل في دولة-أمة.

ثمة مشاريع أيديولوجية تخطاها الزمن بالفعل، ولكن الوحدة العربية ليست أحد المشاريع البائدة. فمهمة تحقيق الوحدة تبقى مشروعاً راهناً بالنسبة للعرب لأنها تمثل المخرج الوحيد للأمة من حالة التخلف والذل والتبعية والضعف والتأخر والتفكك التي نعيشها. فإما الوحدة، وإما الموت. والتجربة الفاشلة هي أم التجربة الناجحة، ما دام هدف التجربة مستمداً من ضرورة موضوعية وتاريخية كما الوحدة بالنسبة للعرب. بالتالي يمكن القول أن الوحدة المصرية-السورية قضت شهيدة في الفكرة الودوية، ولم تقض الفكرة الودوية شهيدة في تجربة الوحدة المصرية-السورية، كما قال ياسين الحافظ.

ولكن الوحدة لا تتحقق في فراغ، كما لا تنمو النبتة في العدم. فسياق الوحدة التاريخي والسياسي كان المقدمة الطبيعية لها. والوحدة المصرية-السورية ما كانت لأن تتحقق لولا توفر: (1) الحد الأدنى من الشروط السياسية على الأرض، و(2) نزوع قومي أصيل في الوجدان الشعبي العربي نحو الوحدة، في آن معاً. ولولا توفر تلك الشروط السياسية لما تجسد النزوع القومي بهيئة جمهورية عربية متحدة. كما أن عدم تحقق بعض الشروط المادية للوحدة على الأرض كان العامل الأهم على الأرجح الذي سمح لأعداء الوحدة أن يغتالوها. ويتميز المفكر القومي اليساري ياسين الحافظ، بين أقرانه من المفكرين القوميين، بأنه أعطى المثال القومي مضموناً علمياً تحليلياً، وحول الفكرة القومية بالتالي من صنم يقبع خارج التاريخ إلى روح حية متوثبة تتأقلم مع الظرف الراهن



وعينها أبداً على المستقبل. فتحقيق الذات القومية عند ياسين الحافظ يعتمد على استيعاب شروط الزمان والمكان الراهن، أو استيعاب قوانين حركة الواقع إن شئنا الالتصاق بمصطلحات المنهج العلمي. وبهذا المعنى يمكن القول أن حافظ منح المثال القومي روحاً جدلية، أو أعطى النهج الجدلي في الوطن العربي تأصيلاً قومياً، لا فرق.

وفي تحليله لتجربة الوحدة المصرية-السورية بين عامي 1958-1961، تجده يبدأ بالسياق السياسي إذن لا بالشعار القومي.

فالوحدة جاءت، من الناحية الجغرافية السياسية، نتيجة مشروع حصار سورية في الخمسينيات. وها هنا نجد أساسها السياسي كضرورة راهنة للاستقلال عن قوى الهيمنة الخارجية، والإفلات من الحصار وبرائن التبعية وذكرى الاستعمار لم تزل غصة في النفوس.

كانت الإمبريالية البريطانية عام 1955 قد استكملت تأسيس ما يسمى "حلف بغداد"، وهو ما يعادل اليوم "حلف المعتدلين العرب" في الخمسينيات، أو حلف الرجعية العربية وتركيا ضد سورية، باستثناء أنه كان "حلف المعتدلين المسلمين" وقتها الذي ضم في عضويته بريطانيا والباكستان وتركيا وإيران والعراق، كجزء من استراتيجية احتواء حركات التحرر الصاعدة في الوطن العربي بالأخص، واستراتيجية الولايات المتحدة في الحرب الباردة.

كان ذلك الحلف الموالي للاستعمار يزحف غرباً، ويحقيق بمصر من خلال سورية، ومنها محاولتنا انقلاب في سورية مدعومتان من "حلف بغداد" في عام 1956 وحده، إحداها كان يفترض أن تترافق مع العدوان الثلاثي في العام نفسه.

يضيف ياسين الحافظ في الفصل الخاص بتقييم تجربة الوحدة المصرية-السورية في كتابه "حول المسألة القومية الديمقراطية": "كانت مصر، التي وقّعت مع إنكلترا اتفاقية الجلاء في تشرين أول 1954، قد رفضت رفضاً قاطعاً الدخول في أحلاف مع الدول الغربية. لذا اتجه حلف بغداد، في محاولة لعزل مصر وإجبارها بالتالي على القبول بالدخول في عضويته، إلى تكثيف مؤامراته وضغوطه على سورية للسيطرة عليها وإدخالها في الحلف! وعندما أدركت مصر هذه الواقعة بادرت إلى هجوم معاكس كان بداية انفجار أكبر وأعظم المعارك السياسية والعسكرية التي شهدتها الوطن العربي، منذ الاجتياح الاستعماري".

فالوحدة المصرية-السورية جاءت لتعبر لا عن مثال أعلى فحسب قد نسعى إليه "لأنه أفضل"، بل انبثقت الحاجة للوحدة من ثنايا الصراع مع الاستعمار، وضرورة الحفاظ على الاستقلال الوطني حتى بمعناه القطري التافه وضيق الأفق. ففقط عندما يدرك الناس راهنية المهمة الوحيدة، باعتبارها ضرورة من ضرورات الجغرافيا السياسية هنا والآن، لا مجرد هدف مثالي، ولا نتاج تجميع "أنظمة وطنية-ديموقراطية" في كل قطر عربي بمفرده، يمكن أن تتحول الوحدة من فكرة رائعة، ولكن عائمة، تدور في رحي الرؤوس إلى مقبض صلب يُعلق برأسه فولاذ الفؤوس.

أما اغتيال الوحدة، وهي التي اغتيلت اغتيالاً نتيجة انقلاب مدبّر بالتحالف مع قوى الهيمنة الخارجية، ولم تمت موتاً طبيعياً، فقد كان من أهم أسباب حدوثها هو غياب التواصل الجغرافي بين الإقليم الشمالي، سورية، والإقليم الجنوبي، مصر، للجمهورية العربية المتحدة. ولو كانت سورية متصلة جغرافياً بمصر، كما كانت أيام صلاح الدين الأيوبي عبر صحراء النقب في فلسطين، لما أمكن لانقلاب سخيّف مدعوم من الخارج ومن بعض أجزاء النخب السورية، وغير مدعوم من الشعب أو الجيش السوري، أن يفصل سورية عن مصر، أكثر مما كان من الممكن لانقلاب سخيّف أن يفصل القاهرة عن مصر.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد



هنا أيضاً تطل الجغرافيا السياسية برأسها، وقد تعلم الصهاينة من درس صلاح الدين الأيوبي والصليبيين عندما تركوا له صحراء النقب معتقدين أنها أرض غير ذات زرع، دون الانتباه لأهميتها الجغرافية السياسية كحلقة وصل بين سورية ومصر، ولذلك أصرت بريطانيا والحركة الصهيونية على جعل النقب جزءاً من دولة "إسرائيل"، كما يظهر من الخرائط الأولى الموضوعة أمام مؤتمر فرساي في باريس بعد الحرب العالمية الأولى، وقد ضمت تلك الخرائط ضمن دولة "إسرائيل"، بالإضافة لصحراء النقب في جنوب فلسطين، جنوب لبنان والجلولان وكل الأراضي الخصبة إلى شرق نهر الأردن، وصولاً عبر الصحراء للعقبة.

لكن الجغرافيا السياسية ليست قدراً لا يرد، سوى أن فهمها هو أساس إدراك الواقع السياسي الذي نعيشه. وبالرغم من انقطاع التواصل الجغرافي، فقد كان بإمكان عبد الناصر أن يحتفظ بسورية لولا نزعه الإنسانية المفرطة. وتدخل عبد الناصر في سورية لمنع الانفصال، بحكمها جزءاً من الجمهورية العربية المتحدة، كان سيجد شروطاً للنجاح أفضل بكثير من تدخله بعد عام، أي في 1962، في اليمن الذي كان بدوره جزءاً من الصراع الضاري آنذاك بين المحور الناصر والمحور السعودي في المشهد العربي.

على كل حال، إن وحدة الأمة من الثوابت التي لا تناقش، وليس فيها رأي أو خلاف، إلا فيما يتعلق بالشروط المادية لتحقيقها. والانفصال، خاصة المدعوم خارجياً، لا يجوز التسامح معه بغض النظر...

* مقتطف من الفصل الثاني من كتاب "مشروعنا: نحو حركة جديدة للنهوض القومي"

النضال الوحدوي والثورة المضادة

بشار شخاترة



تتزامن مع هذا العدد من طلقة تنوير الذكرى الستون لقيام الجمهورية العربية المتحدة، وهي أول مشروع وحدوي عربي في القرن العشرين، حيث جسدت تلك الوحدة - بين مصر وسورية - نضال الشعب العربي من أجل الوحدة والتحرر، ونستذكر معها الدور الذي مارسته الرجعية العربية في سبيل هدم تلك الوحدة.

شكلت الرجعية العربية، ممثلةً بالملكيات والمشيوخ، وبعض القوى المرتبطة بها وبالمستعمر الغربي، من قوى طائفية وقبلية، رأس الحربة في الثورة المضادة في وجه المشروع الوحدوي العربي، ولتكن الوحدة المصرية-السورية نقطة المرجع في نقاش الموضوع رجوعاً إلى محاولة محمد علي باشا وتقدماً نحو مشروع البعث في سورية والعراق.

شكلت الوحدة بين مصر وسورية نقلةً نوعيةً في مسار النضال الوحدوي العربي، وكانت تنوياً منطقياً لتصاعد حالة الوعي الشعبي بأهمية الوحدة وتمثل الجماهير العربية لهذا الوعي حركياً بالانخراط في التنظيمات القومية أو بخوض معركة الوحدة في مواجهة أعدائها.

تحققت الوحدة بالفعل، وقامت دولتها الأولى التي بشرت بانتهاء أنظمة التجزئة، ولا شك أن الرجعية العربية تلمست رأسها صباح مساء خوفاً من الزحف القومي الوحدوي الشعبي، فكانت الرجعية العربية معول الهدم الذي استخدمته الامبريالية الغربية لتدمير مشروع الوحدة العربية بضرب دولته النواة.

بالمقارنة مع تجربة محمد علي باشا في مصر، كان التدخل الاستعماري الأوروبي مباشراً ولم يحتاج لوكيل عنه لتقويض مشروع محمد علي باشا، ودخلت تلك التجربة مرحلة الأفول والتجفيف من الداخل، وإعادة ترتيب الوعي الجماهيري في القطر المصري باعتباره بيضة القبان العربية في أي مشروع للنهضة. لم يكن حينها من أداة تلعب هذا الدور، وهذا ما تنبهت له الإمبريالية البريطانية وعملت له بشكل مدروس، مستفيدة من دروس تأليب بعض القوى القبلية في بلاد الشام ضد حملة إبراهيم باشا، ليتطور التفكير الاستعماري نحو إقامة مشروع الدولة الصهيونية بالتوازي مع إقامة دول عربية على رأسها عائلات ارتبطت ببريطانيا فرعتها ودعمتها بحيث شكل تنائي الرجعية العربية والصهيونية أدوات مكملة في تقويض مشروع الوحدة العربية.

لم يكن التدخل العسكري الاستعماري ممكناً لتقويض الوحدة المصرية-السورية، فقد كانت ظلال حرب السويس والعدوان الثلاثي لا تزال ماثلةً للاستعمار إضافة إلى التوازن الذي فرضه صعود النضال التحرري العالمي ممثلاً بدول عدم الانحياز ودعم المعسكر الشيوعي المباشر لحركات التحرر العالمي، وهنا أتى الدور للوكلاء للقيام بمهامهم في محاربة الجمهورية العربية المتحدة، وفي تجنيد العملاء من الداخل في الإقليمين الشمالي والجنوبي، إلا أن النتائج المثمرة أتت في الإقليم الشمالي.

ففي الإقليم الجنوبي (مصر) كانت ثورة 23 يوليو قد حققت بعضاً من الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية التي أخرجت القوى التقليدية التابعة للاستعمار البريطاني من معادلة الصراع في مصر، وما بقي منها، وبحسب له حساب، تلقى ضربات موجعة بعد أن حيد نفسه بالمسار العميل الذي اتخذه في مواجهة عبدالناصر، ونقصد هنا "الإخوان المسلمين"، لكن المعادلة في سورية لم تكن كذلك، فلم يكن هناك حكمٌ مركزي قوي سبق قيام الوحدة، علماً أن القوى

الوحدوية كانت أكثر تنظيمياً ومستوى الوعي الجماهيري بالوحدة وأهميتها والنزوع الوحدوي كان أكبر منه بما لا يقاس عنه في الإقليم الجنوبي دون انتقاص من اهتمام القاعدة الجماهيرية المصرية بالوحدة، ولكن الحديث هنا مختلف تماماً عما قد يأول إليه هذا التحليل، وهذا مرتبط بخلفيات لا علاقة لها بوطنية وقومية الشعب العربي في مصر أو في سورية بل هو مرتبط بتجربة تاريخية محلية في كلا القطرين انتجت اهتماماً قومياً علمانياً في بلاد الشام عموماً، وسورية خصوصاً، مقابل نزعة أكثر ميلاً نحو التدين في مصر، ولا بد من أن نربط هذا بما ورد في بداية هذا المقال عن عملية التجويف في البنية الفكرية والاجتماعية في مصر بعد محمد علي باشا.

الحقيقة أن الظروف الموضوعية التي أحاطت بسورية إبان قيام الوحدة هي من عجل في قيامها، وهذا لا يقلل من التبنّي الجماهيري لها بل كان حافزاً هاماً، ويصح القول أن هذه التجربة لو تأخرت عقداً ونصف العقد تقريباً بوجود عبدالناصر، وفي ظل الحركة التصحيحية التي مكنت الرئيس حافظ الأسد من السير على الخطى الناصرية اجتماعياً واقتصادياً في سورية، وتحديد العناصر المضادة في المجتمع والحزب والجيش، إضافة إلى «الإخوان» الذين أطلقوا لاحقاً برؤوسهم، لكانت قاعدة الوحدة بين القطرين أكثر تماسكاً وتجذراً، ولما أفلحت الرجعية باصطياد قوى داخل دولة الوحدة وبعض القوى اليمينية داخل البنية الحزبية للبعث التي أيدت الانفصال.

لقد استثمرت الرجعية موارد النفط للسير من الدفاع نحو الهجوم، وبدأت مرحلة من التحالف الديني بين الوهابية و«الإخوان» ومصر السادات والبترو دولار عملت على استهداف المراكز القومية، فلم تسلم سورية من تلك المؤامرات بغية استهداف المشروع القومي، وانقلبت في مرحلة لاحقة على تحالفها مع العراق بعد أن عملت على توريطه، وامتد أثرها المدمر إلى ليبيا والجزائر، بدعم من الأبناق الإعلامية الخليجية التي غزت الفضاء العربي والوعي العربي، حتى بات المعسكر القومي التقدمي في خانة الدفاع أمام هجمات الجنون التكفيري.

المعركة ضد الرجعية العربية، وعلى رأسها الملكيات والقوى الإسلامية، لا تقل أهمية عن المعركة ضد الاستعمار والعدوان الخارجي، لأنه لا يمكن الفصل بين العدوين، وتاريخ العلاقة بين معسكر الأمة والمعسكر الرجعي يثبت كل هذه الوقائع، فتركيز المشروع الوحدوي نحو تدمير القواعد الفكرية والسياسية للرجعية يجب أن يأخذ مكانه من الاهتمام لكون تلك القوى أول خطٍ للهجوم على مشروع الوحدة العربية وأول خطٍ للدفاع عن المصالح الاستعمارية، والحقيقة إن تجارب المصالحة معها لم تكن يوماً مثمرة بل كانت دائماً من باب الحيلة من قبلها.

ومن المهم أن نلفت الانتباه إلى التحالف الوثيق بين الرجعية العربية والعدو الصهيوني، ويلاحظ التسابق الحميم في الوقت الراهن بين تلك الرجعيات على العلاقة مع الكيان الصهيوني، والتعاون المتنامي في العلن بعد أن كان سابقاً في السر، فاعتبار تلك القوى والأنظمة بموقع العداء مع المشروع القومي مهمٌ لجهة تحديد طبيعة المعركة، وحتى لا ننسى الطبيعة المركبة للمعركة وحتى لا تضيق البوصلة في خضم الصراع وحتى لا ننسى أولوية تركيز القوى القومية على بناء الوحدة وخوض معركة التحرير مع العدو الصهيوني، لكيلا لا تنوّه قوى الطليعة في دوامة من الاقتتال الداخلي كما تفعل القوى التكفيرية، عندما تركت العدو الحقيقي الصهيوني وانتقلت لتدمير البنية العربية كاملة في حروب عبثية تدميرية خدمة لقوى الاستعمار، فوقعت في براثن الجهل والتخلف، وكثيرٌ منها في العمالة.

إذاً المواجهة مع الرجعية لا بد منها، ولكن في الميدان والتوقيت الذي تفرضه قوى الطليعة القومية لا العكس، والحديث هنا عن قوى تحمل مشروعاً قومياً ينهض من ركام الحرب والعدوان القائم على الأمة اليوم، ولعل المقاربة التي يسلكها حزب الله في هذا المجال تستحق القراءة والمراجعة وتبني كثير من مفرداتها التي أثبتت نهجاً يقوم على ضرب العدو الحقيقي، وهو العدو الصهيوني، ومهادنة الرجعية إلى الحدود الأمانة التي لا تؤثر على المشروع الأساس لها، والضرب بيد من حديد، وبقدر محسوب، على يد تلك الرجعية حين الحاجة، ونضيف لها الانطلاق إلى نشر المشروع القومي وبناء القواعد التنظيمية له.

لا نشك أن الجمهورية العربية المتحدة واجهت عداءً مركباً، فمن جهة الإمبريالية التي كانت الأمور واضحة بالنسبة لها وللجماهير العربية، ومن جهة أخرى، وبسبب الحول الفكري لدى الأحزاب الشيوعية العربية التي كانت ترى في الجمهورية العربية المتحدة عدواً ومنافساً لها على القاعدة الجماهيرية العربية، مما انعكس على النظرة السوفييتية لدولة الوحدة، ولكن ليس بالشكل أو بالقدر الذي واجهت به الإمبريالية قيام هذه الدولة.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

إن انهيار دولة الوحدة على يد قوى غير رئيسية، وفعلاً معزولة بالقياس للقوى المؤيدة للوحدة، وإن التراخي في تصفية قوى الانفصال، كان خطأ جسيماً، ولسنا في موضع عبدالناصر اليوم أو في ذلك الزمن لنقرر ماهية القرار الذي اتخذه، لكن تداعيات الانفصال أوصلت إلى هزيمة 67، ليس تشكيكاً في إيمان عبدالناصر بالوحدة، ولكن أخذ العبرة مهمٌ لمستقبل هذا المشروع لأن المشاريع المضادة ستبقى طالما بقي هذا المشروع حياً ومناضلاً لتحقيق الوحدة، فالتراجع خطوة للخلف معناها تقدم العدو خطوة للأمام.

أهمية الجمهورية العربية المتحدة أنها كانت قاعدة انطلاق تغيير وجه التاريخ والعالم، لنفهم أن الواقع العربي الراهن ما كان ليكون على ما هو عليه الآن لو استمرت دولة الوحدة، ولنفهم أيضاً الأثر المعادي للرجعية العربية وخطورة دورها على مستقبل الأمة ونضالها القومي الوحدوي.

الجمهورية العربية المتحدة: ظروف النشأة وأسباب التفكك

أسامة الصحراوي



يقول ماركس "إن الحروب هي قوافل التاريخ"، قادت الحرب العالمية الثانية قافلة التاريخ إلى نظام عالمي جديد -حينها- ثنائي الأقطاب يقوده معسكران شرقي وغربي. رسمت الولايات المتحدة الأمريكية خطتها لمحاصرة عدوها السوفييتي تحت شعار "الاحتواء" ويأشراف مهندسها للحرب الباردة جون كينان، فانتشرت قواعد الأمريكيين من أوروبا إلى اليابان مروراً بجنوب شرق آسيا، لكن ثغرة وحيدة كانت تبرز في هذا الطوق الأمريكي على السوفييت وهي المنطقة المتددة من باكستان إلى تركيا، فكان أن حاولت الولايات المتحدة الأمريكية سد هذه الثغرة تحت مسميات مختلفة كان أولها "الحلف الإسلامي" في مجابهة الإلحاد السوفييتي، ثم "حلف بغداد"، فـ"حلف السانتو". ومن مكر التاريخ أن يكون مشروع "الشرق الأوسط الجديد" الذي اتخذ نسخة معدلة تحت اسم "الربيع العربي"، أن يكون امتداداً لنفس فكرة الاحتواء و"إن التاريخ إذا تكرر فإن هذا التكرار هو الجغرافيا، فالتاريخ هو جغرافيا متحركة والجغرافيا هي تاريخ ساكن" كما يقول جمال حمدان.

ثم كانت ثورة يوليو 52 قطيعة حقيقية مع كل ما سبقها، واستجابة لكل ما اعتمل في صدر مصر من ثورة

1919، واتفاقية 36 المذلة، إلى حريق القاهرة الكبير. بدأت الثورة تتلمس طريقها الصعب بين النظرية والممارسة في جدلية لم تنقطع أبداً إلى أن استطاعت تلك الثورة أن تؤكد أقول الإمبراطوريات القديمة (فرنسا وبريطانيا) وصعود أخرى جديدة (أمريكا والاتحاد السوفييتي) بعد معركة الـ56 التي أكسبت مصر وثورتها بعدها القومي الحقيقي الذي ما فتئ يتطلع للإقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة. لكن معركة الـ56 ونتائجها طرحت أيضاً مسألة الفراغ الذي سيتركه انحسار الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس. كانت تلك بداية معركة القرن بالنسبة للأمريكان، كما أسماها كيميرت روزفلت. وهي معركة أمريكا ليكون القرن العشرون قرناً أمريكياً -تفرداً وهيمنة- وهي أيضاً امتداداً لمعاركها السابقة فيما أسمته "المسألة الشرقية"، إلى إرث "رجل أوروبا المريض"، وحتى تصفية "الخلافة" العثمانية. كل هذه التسميات والمعارك كانت دلالة على معركة واحدة جوهرها أن من يسيطر على قلب العالم يسيطر عليه، وهو ما نظر له ماكندر طويلاً حول منطقة الارتطام الممتدة من شرق أوروبا إلى جنوب شرق آسيا مروراً بالشرق العربي تحديداً. لكن معركة القرن كانت أمام مسرح معقد جداً يمثل صعود القومية العربية أهم لاعب فيه، وتقوده مصر المتغلغلة في قلوب العرب بثورتها سنة 52 والمتغلغلة في قلب الوطن العربي بجغرافيتها وتاريخها.

في نيسان/أبريل 57 استكمل الصهاينة انسحابهم من غزة واعتبر عبد الناصر أن حرب السويس قد انتهت لكن حينها كانت معركة القرن قد بدأت. كانت البداية بطرح مبدأ أيزنهاور القاضي بحق أمريكا في التدخل عسكرياً في أي دولة تطلب منها ذلك، وكان من الحتمي أن يصطدم هذا القرار بمقاومة مصرية، تقابلها لهفة سعودية على استجلاب حليفها الأمريكي عسكرياً إلى المنطقة.

في هذه اللحظة كانت دمشق الجمرة المتأججة في حقل من الألغام العربية وهوما انكشف بعد سقوط "حلف بغداد" فيما عرف بـ"قضية الدندشي"، فاتضح أن تعرض سورية الدائم والمستمر لمحاولات الانقلاب والخلعة ليس مسألة تحليل بل معطيات وحقائق، لذا كانت سورية كما يراها هيكل "قلب الوطن العربي الذي كانت فيه القاهرة مركز القوة وإذا كان ضرب موقع القوة هو الهدف النهائي، فإن الاستيلاء على القلب وهو سورية ظل مطلباً دائماً من كل القوى المعادية". والصراع بذلك على أقدار المنطقة كان هو نفسه الصراع على مصير سورية.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

ولعل نعمة الجغرافيا على سورية أو نعمتها عليها أنها كانت ملتقى كل التيارات المتنافقة فكانت نسجاً عجيباً يلتقي فيه كل القادم من عمق آسيا والقادم من غرب المتوسط، ولعل نعمة الجغرافيا أونقمتها أن جعلت منها عقدة الطاقة العالمية مرتين في قرنين متتاليين، مرة في القرن العشرين، فكان صراع شركة أرامكو، وهي مجمع الشركات الأمريكية النفطية في السعودية، والشركة البريطانية للنفط في العراق، وراء سلسلة الانقلابات العسكرية في سورية بعد 1948، وما ارتبط به من صراع حول تمرير خط "البايب لاين" للنفط السعودي عبر سورية الذي أقره حسني الزعيم بعد انقلابه المدعوم من أرامكو في أول قرار اتخذه مباشرة بعد الانقلاب، ومرة ثانية في القرن الواحد والعشرين بعد أن رفضت سورية تمرير خط الغاز القطري باتجاه أوروبا لكسر التبعية الطاقية الأوروبية لروسيا.

بالعودة لسورية، فقد بدا أن الجيش السوري تشقه صراعات سياسية حادة كانت أبرز أطرافها مجموعة من الضباط القوميين المتأثرين بتصدر مصر للمد القومي (ناصريين)، أو المتأثرين بحزب البعث، إضافة إلى مجموعات أخرى من الضباط اليساريين والشيوعيين. وقد كانت حقيقة تأثر الجيش السوري بالحراك السياسي بادياً للعموم، فكان الجيش السوري متكوناً من كتل متألّفة أحياناً مختلفة أحياناً كثيرة وتوشك خلافتها أن تصبح نزاعات مسلحة. لكن حقيقة التجاذبات السياسية والإيديولوجية التي تشق الجيش السوري كانت أبعد ما يكون عما سعت أمريكا وحلفاؤها لتصويره حول سورية كدولة خاضعة تماماً للسيطرة الشيوعية الدولية والتي اعترف فيما بعد جون فوستر دالاس وزير الخارجية الأمريكي بتحويلها. ولعل مكر التاريخ هنا أن يتم استهداف سورية مرةً بذريعة أنها تابعة للاتحاد السوفيتي، فنتحشد جيوش "حلف بغداد" على حدودها، ومرة ثانية بذريعة أنها خاضعة للسيطرة الإيرانية فنتجيش حشود الإرهابين حول حدودها من كل حذب صوب سورية لم تكن يوماً خاضعة للسيطرة السوفيتية كما لن تكون يوماً خاضعة للسيطرة الإيرانية.

كان الحل الأمريكي أن تتدخل قوات "حلف بغداد"، فبدأت المناورات العسكرية على الحدود العراقية والتركية تمهيداً لخطة اجتياح كانت قد أعدتها الولايات المتحدة، فبدأت المرحلة الأولى منها بالعمل على خلخلة الأوضاع تمهيداً للمرحلة الثانية بفتح جسر جوي لتسليح الجيش العراقي المتجه نحو دير الزور والحسكة والجيش التركي المتجه نحو حلب، ثم إن انخراط الأنظمة الرجعية العربية في الحملة التي شنتها أمريكا على سورية تحت شعار "وقف المد الشيوعي"، باعتباره الخطر الداهم على الأمة العربية، كان الهدف منه هو نفس الهدف من حملة "وقف المد الإيراني"، ويحدد عبد الناصر هذا الهدف في تصريحه لجريدة الأهرام في أواخر 57: "إن الهدف الحقيقي للسياسة الأمريكية في سورية هو تحويل الأنظار عن الخطر الإسرائيلي".

استمر الوضع في سورية بالتأزم يراوح بين خلخلة الوضع والتهديد بالتدخل العسكري والاجتياح، فما كان من مصر إلا أن أرسلت لواءين مدرّعين لسورية، وكان وصول قوات عسكرية مصرية لسورية حمّال أوجه ومعان:

1. فلاول مرة منذ محمد علي باشا أصبح مصر وسورية جبهة واحدة،
2. أهم ممرات البترول في قناة السويس وخطوط البترول في سورية أصبحت تحت جبهة واحدة موحدة،
3. امتداد ثقل حركة القومية العربية من مصر إلى سورية، وهوما شكّل ضغطاً متزايداً على أعداء القومية العربية، فحينها قال بن غوريون كلمته: "إن اتحدت مصر وسورية، فإن فكي الكماشة العربية ستعصر هذا الكيان وتنتهي".

كانت نداءات الوحدة بين سورية ومصر قديمة منذ العدوان الثلاثي، واتخذت تلك الدعوات أشكالاً مختلفة من مطالب الفدرالية سنة 56 إلى إعلان البرلمان السوري رغبته في الوحدة مع مصر سنة 57، لكن عبد الناصر أحس بأن العجلة تدور أسرع مما كان مستعداً له وأسرع مما تتحملة الظروف، فرفض الدخول في الوحدة واضعاً سقفاً زمنياً للتحضير للوحدة في غضون 5 سنوات، لكن تسارع الأحداث كان أكبر من الاستعداد والتحضير.

في يوم 11 كانون الثاني/جانفي سنة 58 حطّت طائرة في مطار القاهرة قادمة من دمشق حاملة معها وفداً يضم رؤساء الكتل العسكرية في الجيش السوري، وحاملة معها مشاكل وصراعات وشكوك وجدت صيغتها السحرية في تسليم عبد الناصر قيادة الجيشين العربيين السوري والمصري.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

كان اندفاع الأحداث أكبر من أن يوقفه أحد، فقد خرجت المظاهرات الحاشدة في سورية مطالبةً بالوحدة، وضغطت كل القوى السياسية الحدودية وكتلها العسكرية داخل الجيش في هذا الاتجاه، وهو نفس الاتجاه الذي دفعت فيه الظروف والمشاكل القطرية التي فاضت عبر الحدود، فلم تكن محاولات الوحدة أبداً تصديراً للمشاكل الداخلية، بل استيعاباً لها في الإطار الوحيد القادر على حلها في تلك اللحظة التاريخية.

ولعل الإحتفال بدستور كانون الثاني في مجلس النواب المصري كان يحمل دلالات أكبر من الهستيريا والدموع التي ذرفت والحماسة الملهية التي ملأت الأفئدة إذ طرح صلاح البيطار والوفد المرافق طلب إعلان الوحدة الفورية. لكن العقل البارد لجمال عبد الناصر خرج عليهم بثلاثة شروط الوحدة:

1. إجراء استفتاء شعبي في كل من مصر وسورية

2. حل كل الأحزاب نفسها دون استثناء

3. توقف الجيش عن التدخل في السياسة

وتجدر الإشارة هنا أننا قد نتفهم إجراء استفتاء -محسوم النتائج- في الظروف والإطار الذي دفع لتكوين الجمهورية العربية المتحدة لكننا لا نعتده أبداً كميّار للوحدة، التي نفهمها كمصلحة عليا للشعب العربي أكبر من أن توضع في موضع المساواة والتخيير.

كان الخيار بين أن تنهار سورية أو تتم الوحدة، فلم يكن لأحد أن يختار، فقد فرضت الحلول نفسها على الجميع، ليتم الإعلان عن الجمهورية العربية المتحدة يوم 22 شباط/فيفري سنة 1958، وليزور عبد الناصر بعدها بيومين الإقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة في مشهد مهيب ملتهب بالحماسة والعاطفة، لكن الذي كان يختفي وراء الحماسة أن دمشق انتقلت من موقع الضعف إلى موقع القوة.

لم يكد عبد الناصر ينهي أول يوم له في الإقليم الشمالي حتى كانت المخططات لإسقاط الوحدة تطل برأسها، فقد قدّم عبد الحميد السراج لعبد الناصر تفاصيل رشوة سعودية مقابل قيامه بالانقلاب على الوحدة، تم توثيق شيكات الرشوة تحت أرقام 85902 85903 85904 فيما وصل مجموع ما ضخته السعودية وباعتراف الملك سعود بعد لجوئه للقاهرة إلى مبلغ 12 مليون جنيه استرليني. وتنازلت المحاولات السعودية مرة لإغتيال عبد الناصر ومرات للانقلاب على الوحدة.

فما كان من عبد الناصر إلا أن فضح المؤامرة مباشرة في خطاب جماهيري، وفجر هذا الخطاب بركاناً خامداً داخل العائلة الحاكمة السعودية، ولعل القوة الناعمة للجمهورية العربية المتحدة كانت كافية لأسقاط عرش الملك السعودي بخطاب واحد. لكن الأخطر من المحاولات السعودية كانت المحاولات الأمريكية التي سعت لإجهاض الوحدة بخلق وحدات عربية مشوّهة بين العراق والأردن تحت رداء الهاشمية ومحاولات أخرى للتوحيد بين إيران وباكستان لتخلق مركز قوة تعديلي.

إذ أن المولود العربي الجديد، وإن لم يكتمل نموه بعد، إلا أنه قلب موازين القوة في المنطقة رأساً على عقب، ولم يعد من الممكن محاصرته إلا بخلق كتل سياسية ضخمة لصدّه، ولو كان ذلك ضرباً من التعسف على التاريخ والجغرافيا.

ويهمنا هنا أن نبين أن دولة الوحدة نقلت مصر وسورية من موقع الدفاع إلى الهجوم مع خلق حقائق قوة جديدة تكرّس انقلاباً لمصلحة المشروع القومي.

في هذه الأثناء كانت الغيوم تتلبد فوق سماء بغداد العباسيين، وبرز في صفوف الجيش العراقي ما يقارب مائة ضابط شكلوا تنظيمات للضباط الأحرار تمكن أخيراً من إسقاط العرش الملكي في العراق، فاستفاق العالم على سقوط الملكية بين حيرة وبين تصريحات تتهم عبد الناصر بالوقوف وراء العملية.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

كل هذا وغيره أدى إلى يوم 28 أيلول سبتمبر 1961 حيث استفاق العرب على فاجعة الانقلاب في الإقليم الشمالي للجمهورية العربية المتحدة.

وبذلك تضعنا تجربة الجمهورية العربية المتحدة أمام حقائق تبحث عن أي ثائر ذي أناة:

1. محورية سورية في المشروع القومي العربي وفي المعادلة العالمية لصياغة أي نظام عالمي جديد
2. قدر سورية المحتوم هو استمرار محاولات الاستهداف ضمن نفس المعادلة الجغرافية السياسية
3. مخرج سورية المحتوم أن تكون في حوض المشروع القومي العربي وليس في قبضته
4. قدر مصر هو التطرف، فإما أن تكون مصر-عبد الناصر المشتبكة، أو مصر-السادات المستسلمة
5. مصر المستسلمة والمنبئة عن عمقها العربي في حاجة للقوى العالمية، ومصر المشتبكة من أجل عمقها العربي ومعه مكثفية عن القوى العالمية
6. لا مندوحة للقوى الجماهير عن التنظيم في أداة للثورة
7. أداة الثورة لا تنبع من مؤسسات الدولة، أي دولة
8. تجاوز الخلافات داخل العائلة القومية لا يكون بالقفز، بل بالاحتواء والإضافة: مشروع قومي عربي للقرن الواحد والعشرين

من أوراق ناجي علوش/ الحركات التي ترفع لواء الدين.. حقيقتها والموقف منها

ناجي علوش



(كُتبت هذه المادة في 25 أيار 1992، ونشرها كموقف مبدئي إزاء تيار الإسلام السياسي، وهي ورقة يتعمق فيها ناجي علوش في تحليل طبيعة تيارات الإسلام السياسي، ودورها، وفي رسم أبعاد الموقف الواضح منها بطريقة موضوعية وشاملة. وعلى الرغم من أن ناجي علوش تحوّل بعدها، لا سيما بعد تصاعد عمليات المقاومة الإسلامية ضد العدو الصهيوني في لبنان وفلسطين، إلى أحد دعاة تكوين جبهة قومية-إسلامية في مواجهة الإمبريالية والصهيونية، وهو ما يطرحه كاحتمال وارد في هذه المادة حتى في خضم تأكيده على الموقف المبدئي من كل فصائل الإسلام السياسي، إلا أن التطورات التي وقعت بعد ما يسمى "الربيع العربي" لا يمكن إلا أن تعيد موقفه المبدئي من التدين السياسي إلى الواجهة، ولذلك ننشر هذه المادة المهمة بمضامينها الفكرية والسياسية، والتي يبرز فيها حسه الديمقراطي المرفف، حتى إزاء القوى القومية واليسارية-).

(ع) تثير الحركات السياسية التي تعمل باسم الدين أكثر من سؤال، وتطرح أكثر من مشكلة بما تثيره من قضايا، وبما تحدثه من إشكالات. فعلى صعيد الاسئلة، تطرح هذه الحركات نوعين منها:

- الأول: ويتعلق بمدى تمثيلها أو قدرتها على تمثيل الدين الذي ترفع لواءه، ومدى انسجامها مع حقائق هذا الدين، وعلاقة الديني بالطائفي، والقومي بالديني، وهي أسئلة تُثار وتناقش، ولكن إثارتها لا تعني فهمها، أو فهمها جيداً، ومناقشتها لا تعني حسمها.

ونحن مع إثارة هذه القضايا على أوسع نطاق، ومع مناقشتها مناقشة معمقة، لأننا نرى ضرورة فهم مسألة الدين على مستويين:

1. مستوى فهم الأديان، من حيث هي أفكار وقيم، وبرامج اجتماعية وسياسية.
2. مستوى قدرة الناس على إبقاء الديني دينياً، وبالتالي عدم جره إلى السياسي الواقعي، وعلاقة التدين السياسي بالدين من جهة، وبالحياة الاجتماعية من جهة أخرى.

وتدل دراستنا وتجربتنا في هذا الميدان على ما يلي:

- أ. أن الحركات المعنية بحركات سياسية، وكلما أو غلت في تأكيد تمسكها بالدين، كلما أصبحت أكثر "تسيّساً"، وبالتالي أكثر "واقعية"، وابتعاداً عن قيم الأديان، وإيغالا في السياسة المبتذلة.
- ب. أن هذه الحركات تنطلق من أنها تمثل ديناً، وأنها بالتالي تملك الفلسفة الأعمق، والأشمل، والرأي الأكثر صواباً وسداداً، وأنها لذلك تناقش لتهدّي، وحتى لتفحم، وأن مناقشتها "كفرة" أو ضالون، من واجبها "إصلاحهم"، ولو بالقوة.
- ج. أن هذه الحركات المعنية بإقامة حكم السماء في الأرض، ولذلك فإن رأي الناس ليس مهماً ولا مفيداً، إلا بمقدار ما يستجيب لهذه الحركات، وحكم السماء، هو حكم هؤلاء الناس الذين يرفعون راية الدين، أي دين، ومن خالف ذلك، فإنه لعلّ ضلال مبين. ودراسة هذه الحركات، وهي ترفع لواء الدين، تنحصر ضمن إطار مذهب، لأن السني، لا يخرج من إطار السنة، والشيعي، لا يخرج من إطار الشيعة، وكذلك الدرزي والإسماعيلي، والأرثوذكسي، والبروتستانت والكاثوليك، إلخ... لأن الأديان التي احتفظت بنصوصها عرفت انقسامات تحولت مع الزمن إلى مفاهيم وتقاليد لا تسهل خروج المؤمنين منها، وخاصة المؤمنين التقليديين.

هـ - إن هذه الحركات، بغض النظر عن يمثلها، تتعدى ما هو قومي، من أكثر من زاوية: فمن ناحية تطرح فكراً عالمياً، ودعوة عالمية، وبرنامجاً لكل بني الإنسان، سواء المؤمنون أم غير المؤمنين. وهي من زاوية أخرى تتجاوز الحدود لتقيم اتصالاً تنظيمياً مع المؤمنين بدعوتها، بينما تعتبر مواطنيها الذين لا يلتزمون بدينها "طائفة" أو "أقلية"، يجب أن تخضع لشريعتها، من دون أن يكون لها رأي بذلك.

- الثاني: ويتعلق بمدى قدرة الأديان - النصوص الدينية على حل مشاكل الأرض، فالأديان ليست جديدة، وهناك الأديان غير السماوية التي عرفت البشرية منذ أقدم الأزمان، والأديان السماوية التي عرفت البشرية مع التوحيد، ورغم ذلك، فإن مشاكل الأرض لم تحل، وظل النص الديني مقدساً، وظل دعاته يلهبون به ليل نهار، ورغم ذلك فإن الأرض لم تعرف العدالة والسلام والمحبة. وقامت حكومات باسم كل الأديان، ولكنها على الأعم الأغلب، وفي كل مراحل التاريخ، باستثناء فترات قصيرة محدودة، كانت حكومات باغية، يغلب عليها منطق "الملك العضوض". ولذلك كان الدين بكل قيمه، يغطي نظاماً سياسياً قمعياً، لا تقبله قيم السماء التي تؤكد القيم الدينية، ولا يمثل إرادة المحكومين ومصلحتهم.

وهنا يُطرح أكثر من سؤال:

1. لماذا سيكون "الديني" الآن قادراً على ما لم يستطع عليه منذ أول التاريخ؟
2. ولماذا سيكون التمسك بالنصوص الدينية هو الطريق لحل مشاكل بلدان يُسقط التطور "التقني" كل أنماط الإنتاج التقليدي فيها، ويُسقط التطور العلمي كل أشكال المعارف غير العلمية، ويُسقط رأس المال كل حدودها وقيمتها؟

إن هذه الحركات تنير إذن من الزوايا النظرية والعملية أكثر مما تستطيع أن تحل بكثير، فهي:

1. تُسقط العلمي لمصلحة الغيبي و"الطقوسي"، والبحث والدراسة لمصلحة الإيمان التقليدي، وتحليل الظواهر لمصلحة نوع من القدريّة العليا التي لا تفسر. وبالتالي فإنها تحيل المدرسة إلى "كتاب"، والجامعة إلى "حلقات مشايخ"، وهكذا... لتجعل من من التقدم والتأخر والحرية والطغيان مجرد "أعمال ربانية" لا نعرف متى سنأتي وكيف، فهي عقوبة لنا حيناً، وامتحان حيناً آخر.
2. تحاول أن تخضع كل حياة الناس ومطامحهم وقدراتهم الفعلية والعلمية نظرياً وعملياً لبرنامج قيادة هذه الحركة السياسية أو تلك، باسم الدين، وبالتالي تعطي الأرضي والبشري "قداسة السماء"، وهي في الأرض، ومن الناس.. وبهذا يصبح الناس أحد اثنين: إما مؤمن ومخول بفرض الشريعة، أو كافر وجاهل تُفرض عليه الشريعة، ويقود ذلك إلى قيام "قيادة فئة" منا باسم "وكالة السماء"، وهي لا تحيط بمشاكل الأرض، ولا تستطيع تمثيل "النصوص السماوية".
3. يخضع الدين لمتطلبات العمل السياسي الواقعي، فتقدم نموذجاً مهزوزاً للدين، ولا تفرق في الممارسة العملية عن القوى السياسية الأخرى.
4. تملأ الدنيا ضجيجاً حول الحل الديني، فتصرف الأنظار عن المشاكل الحقيقية والحلول الحقيقية، دون أن تقدم حلاً نظرياً أو عملياً أو سلوكياً للمشاكل المطروحة، وتحصر على أن تعبئ أوسع الجماهير بحلها الذي لا يتعدى التعبئة العاطفية أو الإيمانية، وتحصر خلال تعبئتها المحمومة أن تسخف الحلول والآراء الأخرى، بلا رحمة، فلا تدع مجالاً لمناقشة علمية، أو لمعايشة سياسية.
5. تخلخل بنية المجتمع خلخلة عميقة بتعبئتها الانقسامية التي تجعل المجتمع شقين: حزبها والآخرين، حزبها حزب الحق، والآخرين على ضلال، وتمارس، حيث استطاعت، ما يقود إلى التفرقة.
6. تسعى لممارسة السلطة عبر كل الأنماط الممكنة، ومنها الارتباط بقوة حاكمية، كما هي حال التجربة في السودان، مع النميري أو مع البشير، أو بالإضافة إلى ذلك، عن طريق ممارسة السلطة المعنوية باسم الدين، وبامتلاك وسائل مادية لفرض نوع من السلطة (مدارس، مستشفيات، إلخ...)، وهي بهذا تثير خوف القوى الأخرى، وتدفع نحو صراع سياسي عنيف.

ويقود ذلك كله، على الصعيد النظري، إلى دوامة عنيفة من الصراع والضياع، وعلى الصعيد العملي، إلى تناحر واضطراب وتفكك.

ورغم ذلك، فإن هذه الحركات أصبحت الآن قوى منظمة، قادرة على فرض وجودها النسبي على الحكومات والرأي العام، فلماذا حدث ذلك؟

إن هناك مجموعة من الأسباب المختلفة، وأبرزها:

أولاً: أن القوى القومية، ومنذ عام 1916، لم تستطع أن تمثل خط القوة في مواجهة الاحتلال والإمبريالية، وبناء الوحدة العربية، وبناء إرادة المواطن العربي. وفي ظل الهزائم المتلاحقة، كان الإسلام بأمجاده التاريخية العربية، يبدو حلاً، وكانت الحركات السياسية، ذات الصيغة الدينية المعادية للحل القومي، تجد في فشل الحركة القومية ما يسند طروحاتها. ولما لم تستطع الحركة القومية أن تقدم، نظرياً أو عملياً، ما يجعلها محور حياة الجماهير الواسعة، أخذ المحور الديني يتبلور.

ثانياً: أن القوى الماركسية لم تستطع أن تلعب دوراً قومياً فعالاً، سواء في مواجهة الإمبريالية، كما فعل الماركسيون الفيتناميون والصينيون والكوبيون، أم في بناء اقتصاد قومي، وكان ارتباط القوى الأساسية من الماركسيين العرب بالاتحاد السوفياتي واتخاذ سياساته برامج لهم، والاستخفاف بالقضية القومية، وبمشاعر الجماهير الواسعة، من الأسباب الأساسية لعجز الماركسيين وعزلتهم. وجاء انهيار النظام السوفياتي، ومعظم الأنظمة التابعة له، ليعزز قوة التيارات الدينية المختلفة.

ثالثاً: أن القوى القبلية والقطرية والأثنية، التي تخشى الحل القومي والحل الاشتراكي، كانت تجد في الدين ملاذاً، سواء كان ذلك في الإسلام أم في غيره، لأن هذه القوى تعتبر القومية والاشتراكية عدوها الرئيسي، ولأن المحافظة على المؤسسات التقليدية تحفظ وجودها.

رابعاً: أن قيادات القوى الإمبريالية عامةً، وجدت في المؤسسات الدينية التقليدية، وفي الخطاب الديني التقليدي، خير وسيلة لمحاربة الشيوعية والاشتراكية والديمقراطية والتقدم. ولذلك ساندت القوى الإمبريالية هذه التيارات في «العالم الثالث» عامةً، والوطن العربي خاصةً، لأن مساندة هذه الاتجاهات الدينية التقليدية لا يمنع وحدة المجتمعات الخاضعة للسيطرة المباشرة أو غير المباشرة فحسب، بل يقودها إلى التفتت. كما أن نمو هذه الاتجاهات يفتت المجتمعات الموحدة، كما هي الحال بالنسبة للاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا والهند والصين، وهو ما أكدنا عليه قبل الانهيار في الاتحاد السوفياتي. ثم أن تأييد هذه الاتجاهات الدينية التقليدية يفتت الدول المجزأة الطامحة إلى الوحدة، كمصر والعراق (لاحظ أن هذا الكلام كتب عام 1992 - إ.ع)، ويستنزف قوى المجتمعات الباحثة عن الوحدة القومية والتقدم الاقتصادي في معارك داخلية.

خامساً: أن التأثيرات العميقة التي أحدثتها التغلغل الرأسمالي في الدول المتخلفة، وما مارسته قياداتها الرسمية، وأحزابها الإصلاحية، وحتى قواها الماركسية والاشتراكية، وحتى الوطنية القطرية، وأحياناً الداعية إلى القومية، من السير في طريق التغريب، إن ذلك كله قاد إلى انكفاء قطاعات من المجتمع نحو الماضي والتقاليد والدين. لذلك كله وجدت الحركات السياسية المعادية للوحدة القومية والتقدم الاجتماعي في الدين لواءً تستظل به، وقاد هذا معظمها للارتباط بالدول الإمبريالية والقيادات والمؤسسات الرجعية، كما حدث في معركة الوحدة والتقدم ومحاربة الإمبريالية في الوطن العربي منذ عام 1955، أو كما حدث في أفغانستان منذ قيام الحكم الشيوعي فيها.

وكان طبيعياً أن يقود التوجه الفكري والسياسي والاجتماعي لهذه الحركات السياسية إلى ما يلي:

1. اعتبار القومية عامةً، والعربية خاصةً، عدوها الرئيسي.
2. اعتبار الحرب مع الشيوعية حرباً مع الإلحاد، وخوض معركة "محاربة الإلحاد" وكل أشكال التحديث والتقدم الحقيقي.
3. العمل ضمن إطار مخططات القوى المحلية التقليدية، والدفاع عن هذه القوى، كما هو الحال في الموقف من النظام السعودي أو نظام النميري في السودان.
4. العمل ضمن إطار الخطط الإمبريالية على محاربة القومية والاشتراكية والديمقراطية، كما حدث في الوطن العربي منذ عام 1955 حتى السنوات الأخيرة، وفي معركة أفغانستان.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

إن هذا لا ينفي وجود قوى لم تلتزم بهذا التوجه، واتخذت توجهاً معادياً للإمبريالية، ولكن هذه القوى كانت التيار الأضعف في الاتجاه العام، وظل الأمر كذلك حتى قامت الثورة الإيرانية سنة 1978، فضعت القوى التقليدية في هذا التيار مؤقتاً (لاحظ كلمة مؤقتاً عام 1992، بعد تنامي التيار التكفيري - إ.ع)، وتنامي تيار شعبي واسع، يطرح حلاً "إسلامياً" معادياً للإمبريالية، وهو ما سميت الاستكبار العالمي. إلا أن هذا التيار أخذ يتراجع، نتيجة انقسام في صلبه بين رجال الدين، وما لبث أن ساد التيار التقليدي المحافظ الانتهازي.

إلا أن النهوض العام الذي أحدثته الثورة الإيرانية أعطى التيار العام قوةً وزاد من فعاليته، وبدلاً من أن يدفعه خط الخميني إلى المزيد من الثورية، كما كان يتوقع كثير من القوى والشخصيات، زاد محافظةً وانتهازيةً في السنوات الأخيرة.

نحن، إذن، والآن، أمام ظاهرة كبيرة وقوية تملك التنظيم في مواقع متعددة، كما تملك مصادر القوة (المال، دعم قوى حاكمة، وحتى قوى دولية)، وهذه القوى تستخدم كل أساليب العمل السياسي، وتحت غطاء عباءة الدين، تحل كل الوسائل المحرمة التي تحرّم على الآخرين استخدامها.

وتعمل هذه القوى على ثلاثة محاور:

الأول: بناء قواعد تنظيمية قادرة واختراق أجهزة السلطة (الجيش، الأمن، المخابرات)، والسيطرة على بعض مؤسسات الدولة (التربية والتعليم، الأوقاف، الخدمات الاجتماعية)، والهدف بناء القوة الذاتية وامتلاك مصادر السيطرة والقوة. وهذا الهدف مركزي، ويحظى بجهد كبير، يستفيد من كل تجارب القوى الإسلامية عامة، ومن خبرات خبراء.

الثاني: بناء قواعد شعبية من خلال التثقيف والتعبئة، وعبر بناء شبكات خدمات واسعة (مستشفيات، مستوصفات، خدمات اجتماعية)، وإقامة مشاريع صناعية وزراعية وتجارية.

الثالث: بناء شبكات تحالفات واسعة ومؤثرة، على صعيد الدول والأحزاب والمنظمات والشخصيات، وإقامة دول واجهة، إن أمكن، كما هي حال السودان حالياً.

والهدف الرئيسي الذي تطرحه هذه القوى هو إقامة الدين، وبناء الدول الدينية القادرة على حل كل المشاكل.

والأسلوب، بناء القواعد التنظيمية والشعبية، واختراق أجهزة الدولة، حتى تأتي الفرصة المناسبة.

وفي انتظار الفرصة المناسبة، تعمل هذه القوى على محورين:

أولهما: إضعاف سلطة الدولة، باختراقها وبتعطيلها، وخاصةً بالنسبة لعمل هذه القوى حتى لا تكون السلطة عقبة في سبيل انتشار نفوذ هذه القوى، وحين تكون الدولة عائقاً، يعملون لإسقاطها، وإقامة دولة تنفذ أوامرهم، كما حدث في السودان.

وثانيهما: محاصرة القوى القومية والديموقراطية والاشتراكية، عبر اتهامها بالخروج (المروق) والكفر والعجز، وممارسة كل أشكال الضغوط على مراتبها وأعضائها.

ويساعد هذه القوى على اكتساب الشرعية والشعبية، إضافة إلى ما ذكرناه سابقاً، ما يلي:

أولاً: أنها تعلن الوقوف في وجه العدوان الإمبريالي، والصهيوني، وأنها ترفض الاستسلام لمخططات العدو، ولذلك، فإنها كلها، من المجددين والمنشدين، إلى التقليديين، ترفض خط المفاوضة مع العدو الصهيوني، وتدعو إلى استمرار محاربتهم، وهناك قوى منها، ما زالت تقاتل العدو الصهيوني، وفي هذا الوقت، فإن معظم القوى القومية والماركسية تدخل ما يسمى "عملية السلام".



لقد تعلمت قوى الإسلام السياسي من تجربتها السابقة، إذ أنها تراجعت عندما وقفت في صف القوى المعادية بعد سنة 1954، وهي لذلك تدعو الآن إلى محاربة الإمبريالية، بغض النظر عما تفعله واقعياً.

ثانياً: أنها تقبل صيغاً مختلفة للعلاقات السياسية، لخدمة أهداف تعبوية معينة، ولم تعد ترفض التعاون مع كل القوى القومية الديمقراطية.. إلا أن هذه القوى، وهي تقبل أشكالاً من التعاون، ترفض فكرة الجبهة ذات البرنامج، وصيغة العلاقات الجبهوية بينها وبين القوى الأخرى، وتصر على أن تكون لها القيادة، باعتبارها القوة الصاعدة، وباعتبار الآخرين قوى مهزومة، وأن يكون برنامجها هو البرنامج الذي يجري التعاون عليه، وهذا ما طرحه أحد ممثلي "القوى الإسلامية" في ملتقى الحوار العربي الثوري الديمقراطي، المنعقد في طرابلس في 14-16/4/1992.

ثالثاً: أنها لا تخوض مواجهات ضد فكرة الديمقراطية، كما كانت تفعل سابقاً، وتقبل فكرة خوض الانتخابات، والمشاركة في المجالس النيابية، والدفاع عن حقوق المواطن والإنسان.. إلا أنها، وهي تفعل ذلك، تواصل ممارساتها المعادية لحقوق المواطن، بالضغط المادي والمعنوي على المواطنين، وعلى الدول، باستخدام وسائل قمعية للسيطرة على الجامعات والمدارس والقرى والأحياء وفرض أنماط السلوك التي يسمونها "دينية".

رابعاً: أن هذه القوى أخذت تخفف من عداؤها للعروبة، والقومية العربية، حيث يفيد ذلك.

إن هناك كثيراً من المتسائلين في إطار الحركة السياسية عامةً، وهناك بعض القوى التي تعودت أن "تركب الموجات"، فسارعت إلى ركوب موجة الإسلام السياسي كما فعلت مع الناصرية والخمينية وغيرها، وبعضها أخذ ينظر إلى رسوخ الدين في الأوساط الشعبية العربية، أما نحن، فإن موقفنا كان واضحاً، ولا يزال، وسنحاول هنا أن نزيده وضوحاً ويرتكز موقفنا إلى الأطروحات التالية:

أولاً: أن القوى التي ترفع لواء الدين، أي دين، هي قوى سياسية، وبالتالي فهي قوى واقعية من الأرض، ولا تملك معجزات السماء، ونحن نناقشها، أو نصارعها، باعتبارها قوى سياسية دنيوية، رغم كل الشعارات التي ترفعها، لأن التاريخ لم يثبت أن هناك ممثلين للسماء على الأرض، وكل من ادعى ذلك، أثبتت الوقائع أنه حاكم دنيوي يرتبط بمصالح دنيوية. ولم تثبت الحركات الدينية في التاريخ غير ذلك.

ثانياً: أن هذه القوى قوى قمعية لثلاثة أسباب: (1) لأنها تسعى لفرض السلطة الدنيوية لحزب معين، تحت لواء الدين، وبوسائل السلطة العادية، دون أن تعير قناعات الناس أي اعتبار، (2) لأنها ترتبط عادةً بالبنى الاجتماعية المتخلفة التي تعادي التحديث والديموقراطية، (3) لأنها تقسم داخلها سلطة المرشد، وتدعو إلى نظام السلطان، وتسعى لتكريس كل أشكال السلطة التقليدية. وبالتالي فإن هذه القوى لا تقدم بديلاً ديموقراطياً، ولا حتى ثورياً.

ثالثاً: أن هذه القوى لا تملك حلاً نظرياً أو عملية لمشكلة الوطن أو التنمية، لأنها ترى في الدين حلاً لكل المشاكل، دون أن تقدم رؤية واضحة مقبولة في أي مجال من المجالات، ودون أن تثبت ذلك في الممارسة العملية في أي مكان. وهي، لأنها عاجزة عن أي تفكير جدي أو جديد، تلجأ كلما عجزت، أو وجدت من نفسها ضعفاً، إلى غطاء الدين، وسيرة السلف وأمجاد سابقة، ولكن ذلك كله لا يغني شيئاً، ولا يثبت شيئاً. وإن نجاحات سابقة، كان لها رجالها الكبار، ومقاتلوها الأشداء، لم تكن قوتها في النص فقط، مهما كانت قوته وقداسته، بل بقوى ذات مصلحة وتنظيم على الأرض.

رابعاً: أن هذه القوى، وهي تدفع الناس إلى التدين بالعصا، تدعم التقليد، ضد التجديد، وتدعو للعودة إلى الماضي، مقابل التعمق في دراسة الحاضر واستشراف المستقبل، وهي أرادت أم لم ترد، تعطل إنجاز المهمات القومية، بإثارة الزوابع النظرية والعملية التي تشق وحدة المجتمعات اجتماعياً، على أساس خلق وحدات دينية، وتعطل العقل بسلطة النص، وتحارب الخروج من التبعية والتخلف، بالترهيب من التغريب، وتسخر موضوع الديمقراطية، بطرح أفكار ضبابية عن السلطة، وتخضع للطغيان، خشية الثورة، وسقوط البنى المتخلفة.

لذلك كله، فإن موقفنا منها، يقوم على ما يلي:

أولاً: إننا نفرق بين هذه القوى ودورها السياسي ودعاؤها الدينية وبين الدين، ولا نخلط بينهما أبداً، ونرى في مثل هذا الخلط خدمة لتلك القوى، وتعقيداً لمواجهة المشكلة معها. وبمقدار ما نرى ضرورة احترام الأديان والشعائر الدينية، وندافع عن حق المؤمنين الصادقين والمدعين في إيمانهم وممارسة شعائرهم، لا نرى سبباً لغض النظر عن هذه القوى ونرى ضرورة نقدها ومواجهتها، لأنها قوى سياسية، تنتطح للقيادة، وتمارس ممارسات سياسية، وتدخل صراعات محاور القوى، ولا ترحم المختلفين معها أو معارضيهما، وهي تستخدم كل الوسائل النظيفة وغيرها في صراعاتها.

ثانياً: إننا نتعامل معها من منطلق ديمقراطي، فنناقشها وننتقدها ونصارعها عندما نرى ذلك ضرورياً، ملتزمين بمبادئ الحوار الديمقراطي، والعمل الديمقراطي. ونرى من حقنا أن ندرسها لنكتشف من بينها القوى الأكثر تنوراً والأكثر استعداداً للحوار والتزاماً بمبادئ المجتمع المدني، فندرس إمكانية بناء جبهة عريضة معها لمواجهة الإمبريالية والصهيونية، وقوى الاستسلام والتغريب في مجتمعنا. ولكننا، ونحن نبحث عن هذه القوى، لا نرى مانعاً من الالتقاء، أو حتى التحالف، مع أي قوة من قوى الدين السياسي، إذا استعدت للالتزام ببرنامج من نقطة واحدة أو أكثر، لخدمة الشعب، ومن ذلك محاربة الإمبريالية والصهيونية، ومقاومة الاستسلام والطغيان... ولكننا، ونحن ندعو إلى ذلك، نشترط أن يظل من حق كل قوة أن تدرس وتناقش وتنتقد وأن تطرح برامجها بحرية.

إننا مع الجبهة العريضة التي تضم كل القوى المعادية للإمبريالية، وللاستسلام... ومع أن تشارك فيها القوى المختلفة سياسياً وأيديولوجياً، على أن يكون البرنامج برنامج مناهضة الإمبريالية والصهيونية والاستسلام، وأن يقوم قاسم مشترك، أو قواسم مشتركة، حتى لو كانت محدودة جداً.

ولكننا، ونحن ندعو إلى مثل هذه الجبهة، نرى من الضروري أن نعمل على المحاور التالية:

الأول: محور جبهة القوى القومية، لأننا نرى أن قضية الوحدة القومية ما زالت القضية الرئيسية في مهمات الثورة القومية الديمقراطية الشعبية، وبناء هذه الجبهة ضروري لتحقيق الوحدة ومقاومة الإمبريالية والصهيونية والاستسلام والطغيان.

الثاني: محور جبهة القوى الديمقراطية التي تتضمن كل القوى المناضلة من أجل الحرية وحكم الشعب وبناء هذه الجبهة ضروري لإعطاء قضية الوحدة بعدها الشعبي، ولتوسيع جبهة القوى المناضلة ضد الطغيان والعسف.

ووحدة هذه القوى القومية والديموقراطية ضروري لتحقيق برنامج الثورة القومية الديمقراطية، ولجعل قاعدة مواجهة الإمبريالية والصهيونية، والقوى القمعية العربية، قاعدة شعبية واسعة. وبذلك كله تصبح المنافسة مع قوى التدين السياسي ممكنة، ويصبح بإمكاننا أن نحقق برنامج الوحدة والديموقراطية، وأن نتجاوز قوى التدين السياسي ديمقراطياً.

وبالتالي، فإن بناء الإرادة الشعبية العازمة على إنجاز برنامج الثورة القومية الديمقراطية الشعبية هو الطريق إلى تجاوز قوى التدين السياسي، وبمقدار ما يكون النضال القومي والديموقراطي، المعادي للإمبريالية والصهيونية والطغيان جدياً، بمقدار ما يكون ممكناً تجاوز قوى التدين السياسي التي لا تملك القوى للمواجهة نظرياً وعملياً... لأن قوى التدين السياسي، تهرب من الفكر إلى النص، ومن الحاضر إلى الماضي، ولأنها لا تستطيع أن تفكر خارج النص وتراثه. كما أن هذه القوى لا تستطيع أن تتصور حلولاً لمشاكل الحاضر والمستقبل قائمة على فهم الواقع وقواه وأفاقه، فتعود إلى الماضي باحثة عن «حلوله» التي لم تثبت أنها ناجعة آنذاك، فكيف الآن؟!

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

ولقد اختلفت المواقف، وأساليب التعامل، من قوى التدين السياسي في الماضي، وما زالت مختلفة حتى الآن، ويمكن حصر هذه المواقف في التالي:

أولاً: موقف القوى العربية الرجعية، وقد شجعت هذه القوى قوى التدين السياسي كلها، لتقف في وجه المد القومي والاشتراكي، ولتساعد في حماية البنى التقليدية في المجتمع، ولكن القوى العربية الرجعية لم تكن تريد لقوى التدين السياسي أن تحكم، بل أن تظل شوكة تهدد القوى الثورية والجزرية سواء كانت قومية أم اشتراكية. ولقد قبلت قوى التدين السياسي هذا الدور، ومارسته بجدارة، ولذلك لم يكن لقوى التدين السياسي أي موقف معادٍ أو معارض للنظام في "السعودية"، بينما كان لها موقف معادٍ من نظام عبد الناصر.

وما زالت القوى العربية الرجعية، تحتضن قوى التدين السياسي، وتمولها، وتعطيها أدواراً مختلفة، لا عندما تكون قوى تدين إسلامية فحسب، بل عندما تكون قوى تدين مسيحية، أو بوذية أو هندوسية... إلخ، لأن العدو هو القومية والاشتراكية، وبالتالي يجب احتضان كل القوى المعادية لهما.

وظنت بعض الأنظمة والقوى أنها تستطيع استخدام قوى التدين السياسي ضد خصومها السياسيين، فعانت تجربة مَرّة، أو ما زالت تعاني...

ثانياً: موقف الأنظمة العربية ذات التوجه القومي والاشتراكي، وقد اعتمدت موقف قمع قوى التدين السياسي في أقطارها التي تحكمها، وفي الأقطار التي تتحالف معها، وإن كانت قد أيدتها في أقطار أخرى مجاورة، بسبب احتدام الصراعات بينهما. وكانت هذه السياسة ذات نتائج سلبية على المستويين القومي والفطري.

فعلى المستوى الفطري، تحولت قوى التدين السياسي إلى قوى منظمة فعالة، وإلى معارضة حقيقية يعطف عليها قطاع من المواطنين، لأنها اكتسبت مصداقية المواجهة مع النظام الحاكم.

وعلى الصعيد القومي، باتت قوى التدين السياسي أقوى، لأنها حظيت بمساندة قوى عربية حاكمة مختلفة، ولم يعد ذلك إلى قوتها في قطر عربي واحد، بل إلى ازدياد قوتها في الوطن العربي عامة. لأن قوى الإسلام السياسي والمسيحية السياسية تعمل متعاونة لا على الصعيد العربي فحسب، بل على الصعيد العالمي، ولأن ازدياد قوتها في قطر، بمساندة كل القوى أحياناً، ومعظمها في أحيان أخرى، أدى إلى قوتها عموماً.

ونحن نحصد نتائج هذه السياسة الآن، وسنحصدها في المستقبل.

ثالثاً: موقف القوى القومية والاشتراكية التي أيدت قمع قوى التدين السياسي بلا رحمة، منذ 1954، وما حدث من التي أيدت قمع قوى التدين السياسي بلا رحمة، منذ عام 1954... وما حدث من تغيير في مواقف هذه القوى مرتبط بلعبة الأنظمة وباللعبة السياسية أكثر مما هو مرتبط بتحول جذري في نظرة القوميين والاشتراكيين إلى القوى السياسية عامة، والقوى المخالفة خاصة.

ولذلك فإن محاولة بعض القوى القومية والاشتراكية ركوب موجة الثورة الإيرانية، أو التدين السياسي، وحديث معظم هذه القوى الآن عن الحركات العامة، والحياة الديمقراطية، لا يعني شيئاً كثيراً.

وبالمقابل، فإن كل ما نلمسه من تحول في موقف قوى التدين السياسي، الإسلامية وغيرها، من موضوع التعددية، لا يعني أكثر من "منورة بسيطة" راهنة، لأن قوى التدين السياسي الحالية قوى قمع، وهي لا تتخلى عن ذلك نظرياً أو عملياً، إلا إن أجبرت على ذلك، شأنها شأن القوى القومية والاشتراكية الحالية، من خلال بناء قاعدة صلبة لنظام ديموقراطي وتكريس دور الإرادة الشعبية، وهذا هو موضوع الصراع في العقود الثلاثة القادمة.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

ونحن نرى قوى التدين السياسي، ضمن إطارها الاجتماعي، ولذلك فإننا لا ننظر باعتبارها «نبأ شيطانياً»، أو خطراً مفتعلاً، أو مجرد فعل قوى خارجية، ونحن ننتقد قوى التدين السياسي لأنها لا تملك حلاً نظرياً أو عملياً، ولكننا لم نكن نرى أن القوى الماركسية التقليدية تملك حلاً، ولم نرَ الحل السوفياتي أو الصيني «حلاً عربياً»، ولذلك كنا نشدد دائماً على نقد محاولة الارتباط بالنص، و«استيراد الحلول».

كما أننا لا نرى قوى التدين السياسي قمعية والقوى الأخرى ديموقراطية، لأن تكوين القوى السياسية العربية حتى الآن تكوين تقليدي، حتى لو رفعت شعارات تغيير جذري، وهذا التكوين التقليدي يجعلها كلها متساوية في النظر إلى الأشخاص والحريات والأنظمة، تختلف «تكتيكاتها»، دون أن تختلف «استراتيجياتها».

ولذلك، فإننا نحن الذين ندعو إلى بناء مجتمع عربي مدني ديموقراطي، نرى أن الحل القومي هو الحل، حتى لو عجز القوميون، حتى الآن، عن تحقيقه، ونرى أن الحل القومي يستند إلى إرادة الشعب كله، ولا ننظر إليه باعتباره أدياناً أو طوائف أو قبائل، بل باعتباره وحدة اجتماعية، ولكن الحل القومي ليس حلاً دينياً، ولا حلاً معادياً للدين. إنه يستند إلى المواطنة وحقوق المواطنة، ومصالح الوطن، ووجود الأمة، ولكنه لا يقبل حكماً دينياً. والحل القومي، لأنه يعني بمصالح الأمة، وحقوق المواطنين، لا بد له من أن يأخذ قضية العدالة الاجتماعية بعين الاعتبار، وهنا تصبح قضية الاشتراكية مطروحة، إذ لا تنمية في «العالم الثالث» بدونها، ولكنها اشتراكية تستند إلى إرادة المواطنين، فلا تفرضها نخبة؛ وهي اشتراكية تقوم إلى جانب التعددية وبها، وتصور الحقوق والحريات الشخصية، بما في ذلك حق الإيمان وممارسة الشعائر الدينية.

وسيظل هدف محاربة الإمبريالية المعنوية، وتحرير الأراضي المحتلة، وتحقيق وحدة الوطن والأمة، في رأس عملية الصراع.

وبهذا سنخوض الصراع مع القوى المعادية.

وسيكون هدفنا على صعيد شعبنا تحقيق أوسع وحدة ممكنة، في كل مرحلة، وعدم الانجرار إلى الصراعات المفتعلة، أو المواقف الاستفزازية والعدوانية، أو المخططات الإمبريالية، وسنحدد موقفنا من كل قوة على ضوء إسهامها في تحقيق هذا البرنامج، وسنحاور من يحاورنا، ونصادق من يصادقنا، ونقدر من يعمل ويخلص، ونكشف من يخادع ويناور، ونقاتل من يحاول فرض إرادته أو برنامجه بالقوة، إذا لم ننجح في إقناعه أو رده بالوسائل الأخرى.

25/5/1992



أي نص ديني، هو نص مقدس لمعتنقي الديانة التي يعبر عنها، وهو بهذه الصفة نص مطلق غير قابل للنقاش يدافع عنه المؤمنون به بحيث لا يترك أي مجال للتفاهم حول بعض المسائل المحورية التي يقر بها النص. وحتى يكون النص الديني سرمدياً يمكن أفراد المعتقد الديني من الإيمان به في كل زمان ومكان فإنه يستلزم أن يتضمن إقراراً بأنه نص صالح لكل زمان ومكان.

والمعضلة هنا أنه نص يخاطب في الأساس عقول البشر أيضاً، وبالتالي يجدر بالنصوص الدينية أن تكون قد كتبت بلغة تتناسب مع عقول المتلقين للرسالة الدينية. فالنص الديني المقدم قبل ثلاثة آلاف عام لا يمكن أن يستخدم الخطاب نفسه الذي يستخدمه النص الديني المقدم قبل ألفي عام، وسيختلف بالضرورة عن النص المقدم قبل أربعة عشر قرناً.

إذ أن المعرفة في تلك الأزمنة كانت محدودة، والبشر غير قادرين على استيعاب علوم القرون السابقة، فكيف هي الحال بعلوم اليوم؟ بالمقابل فالله بالتعريف كلي المعرفة، يعرف علوم اليوم والأمس قبله وكل علوم المستقبل. فلماذا لم ينطق النص الديني بأي من هذه العلوم؟ الجواب أبسط من أن يُبحث فيه، فلو أن النص الكتابي، على سبيل المثال، خاطب عقول الأمة بأن الإنسان سيكون قادراً وهو جالس في بيته أن يخاطب ويرى شخصاً آخر في أقاصي المعمورة دون أن يحتاج لأن ينتقل من مكانه قيد أنملة، لما صدقت البشرية الرسل..

لذا لا بد من احتواء النصوص الدينية على مستويات من الخطاب، مستوى مباشر يصل عقول وأذهان البشر في الزمن الذي يقدم فيه، ومستوى آخر يستطيع أن يعطي خطاباً عاماً يمكن تأويله فكرياً وفلسفياً لكي يصلح لكل زمان ومكان، ومستوى ثالث قد لا يكون بمقدور البشر تفسيره وتأويله، إذا ما قلنا أن المعرفة الكلية عند الله أبعد من أن يستطيع البشر الوصول إليها.

هذا يعني أن البحث في أغراض ومعاني وأهداف الخطاب الديني يجب ألا تتوقف أبداً. وهذا يعني أيضاً أن المفسرين الأوائل للنصوص الدينية لا يمكنهم بأي حال أن يكونوا قادرين على تفسير النص الديني كما يجب أن يفسر. فالعلم الذي توافر عند المفسرين الأوائل لا يمكن أن يرتقى إلى جزء مما نعرفه اليوم.

قد يقول البعض أن علوم الدين تختلف عن العلم بظواهر الطبيعة، وبما أن الاهتمام بالدين كان عند العلماء الأوائل أفضل من الاهتمام بالدين اليوم، فهذا يعني أنهم أكثر قدرة على فهم أمور الدين من الذين يحاولوا تأويله اليوم. وأقول لا انفصال بين فروع العلم، كما أن هناك قضايا خاصة منها قدرة الإنسان، وعقله، وخبراته، وتأثير هذه الخبرات وكيف ننظر إلى المعرفة وإلى الإدراك وغيرها من القضايا الشائكة التي وصلنا إلى معارف فيها تفوق حد الوصف ما كان يعرف سابقاً وترتبط بشكل وثيق بعلوم الدين، وبالتالي فالفهم الديني بحاجة إلى إعادة نظر في كثير من قضاياها.

إن فإن التبرير لفتح باب الاجتهاد والتأويل مرة أخرى يتعدى القول بالضرورة لأخذ موقف من قضايا لم تكن معروفة سابقاً كالاستنساخ أو القتل الرحيم، إلى القول أن ما كنا نعرفه سابقاً بالارتباط مع كل القضايا المعرفية لا يمكن مقارنته بأي حال مع ما نعرفه اليوم. وبالتالي فإن التفسير والتأويل للنص الديني الذي قدمه فقهاء وعلماء الدين سابقاً لا يمكن بحال أن يرقى إلى المستوى الشافي لتساؤلاتنا.

والحادثة كما نعرف موقف فلسفي يتميز بإعمال العقل في القضايا التي تواجه الإنسان، بالاستناد إلى السببية التي تربط بين الأحداث في العالم وأسباب واضحة لهذه الأحداث التي تنتمي بشكل أساسي إلى هذا العالم لا إلى عوالم غيبية. وهي تقر بأننا نستطيع أن نعرف مكونات هذا العالم مهما بلغت التعقيدات التي تترافق مع هذه المعرفة. ولكي نصل إلى هذه المعرفة لا بد لنا من أن نستخدم عقولنا لا أن نعتمد على أي معرفة خارجية، لأن نزول الوحي لم يعد أمراً وارداً منذ وفاة الرسول. لذلك فالأمور الميتافيزيقية لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا تأسست على العقل أولاً.

وعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة يرجع مفاهيم الحادثة إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، فإن التراث العربي الإسلامي قد قدم مفكرين عظاماً تمكنوا ومنذ مرحلة مبكرة جداً في التاريخ العربي الإسلامي من أن يدركوا مفاهيم الحادثة هذه. لكننا اليوم أبعد ما نكون عنها. ومن الأمثلة المعروفة على ضرورة العقل، ابن رشد وموقفه المعروف في كتابه "فصل المقال"، والفاضي عبد الجبار وموقفه في كتابه "شرح الأصول الخمسة"، والذي أكد لنا في الفصل الأول من كتابه، بأن العلم هو المنطلق الأساسي للمعرفة وبغيره لا معرفة ممكنة التأسيس، وشمل بذلك معرفة الله ووجوب هذه المعرفة. فهو لذلك يميز بين العلم والاعتقاد، ويحدد أن الله لا يُعرف بالضرورة وإنما بالعقل، ثم يبحث في الأدلة التي تثبت أن معرفة الله واجبة.

وهنا نصل إلى النقطة الهامة في هذه المقارنة: بما أن الحادثة أساسها العلم والعقل، وبما أن النص الديني لا بد أن يكون متوافقاً مع العلم والعقل، لا من منطلق حدائش فقط بل من منطلق الفكر العقلاني العربي، فإن هناك ضرورة لأن يتم التعامل مع النص الديني بالاعتماد على العلم. وبما أن العلم يتطور، بل بما أن العلم دائم التطور، فإن هذا يفرض علينا أن نتعامل مع النص الديني انطلاقاً من تطور معرفتنا العلمية، وقد كان خطاب القرآن دائماً يدعو إلى إعمال النظر والتفكير.

ومن الأمثلة على أهمية أن نفكر بالعقل فيما يقوله النص التوراتي التالي. إذ أن كل مؤمن يقر، أن الله حق وعادل كلي القدرة ومتعال. لذا إذا جاء نص ديني وقال إن "يعقوب قد تعارك مع الله وانتصر"، ولذلك فإن الله "المهزوم" باركه وأسماء "إسرائيل"، ومنحه "أرض الميعاد له ولنسله من بعده"، فإن هذا المؤمن العاقل سيقول أن هذا كلام لا يصح لأن الله حق وعادل وكلي القدرة ومتعال، ولا يمكن لمخلوق التغلب عليه. مما يدفع إلى الاعتقاد بأن هناك خلل في النص الديني، وقد يكون الخلل ناتجاً عن أن النص الديني لا يمثل الحقيقة الدينية، وهو نص محوّر ومحرّف لا يمكن الاعتماد عليه في عرف الكثيرين، أو أن يقول البعض بأن هذا النص يتحدث عن رب آخر غير الله.

على المؤمن إذا أراد الدفاع عن إيمانه أن يكون قادراً على التعامل مع النص الديني بتوافقه واختلافه مع المعرفة العلمية وإلا كان بمقدور الضالعين في لعبة المنطق تجاوز قدرات النص وإثبات التناقضات الكثيرة الموجودة فيه، إذا ما أخذت بمعناها اللغوي فقط لا بمستويات الخطاب فيه.

نموذج ابن رشد:

يتميز الفيلسوف العربي ابن رشد في أنه جاء في زمن سيطرت فيه بعض النزعات المعادية للفكر والفلسفة، وأراد لذلك أن يبرر الفلسفة من تهمة الزندقة وتهمة الغزالي بأنها نوع من التهافت الذي يُدخل الإنسان بالشرك. ولكن ابن رشد يبرر الفلسفة ويدافع عنها منطلقاً من أرضية مختلفة عن الأرضية التقليدية للفلسفة.

فهو يريد أن يستخدم الشرع لبرهان أهمية الفلسفة. لذلك فإننا نراه في كتابه الشهير "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال" - تحقيق محمد عابد الجابري - يبدأ بالقول: "إن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع". وبالتالي فهو يسهب بدراسة ضرورة النظر العقلاني كوسيلة لدراسة الظواهر (الموجودات)، فالفعل الفلسفي "ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها".

ويؤكد ابن رشد ضرورة عدم النظر إلى الفلسفة كبدعة، فهو يقول بأن كون أوائل المؤمنين لم ينظروا في موجودات الكون من منظور فلسفي لا يجعل الفلسفة بدعة، فيؤكد ابن رشد أن القياس في الفقه لم يكن من علوم الأوائل أيضاً فهل جعل هذا من الفقه بدعة؟ بالتأكيد لا. ولذلك فهو يقول أن النظر في أمور الشريعة بمنظور فلسفي يجعل ممن ينظر في هذه الأمور أكثر قدرة على إدراك المقاصد، ما ظهر منها وما لم يظهر في النص صراحة.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

وهو يعتبر أن من الواجب لمن يريد أن يدرس النصوص الشرعية أن يكون متمكناً من علوم المنطق، فالمنطق هو البرهان العقلي المبني على القياس المحكم للقضايا. "فإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو من الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها".

وهو يؤكد ضرورة فحص المسائل والتحقيق منها والاعتماد على العلوم المختلفة في إدراك المقاصد. ويعطي في ذلك مثلاً مهماً، فيقول أنه لو لم يكن هناك علم الهيئة والأجرام السماوية فهل كان بمقدور أي إنسان عاقل أن يعرف بأن الشمس أكبر بأضعاف مضاعفة من الأرض؟ ويؤكد بأن ذلك غير ممكن من دون هذه العلوم باستثناء المعرفة المتحصلة من الوحي. أما غير ذلك فهو بحاجة للبرهان للوصول إليه. ولو أن ما يعرفه العلماء قيل لعامة غير عارفة بأصول علم الأجرام لقالوا بأنها ضرب من الجنون.

وفي هذا ينزع ابن رشد للقول أن الخطاب الموجه لاستقطاب العامة لا يمكنه أن يستخدم علوم غريبة عن العامة، ولكن عدم استخدام العلوم لا يجعل منها علوماً خاطئة أو غير ضرورية. فهي من جهة المتعلم لها علوم يقينية مبنية على البرهان والنظر.

لكن من يريد أن يعرف مقاصد الشريعة فعليه أن يعرف علوم العصر، وما أوجدنا اليوم لهذا النوع من التفكير. فعلوم اليوم تعادل ملايين أضعاف علوم الأوائل. ولكي يستطيع المرء الوصول إلى مقاصد الشرع فلا بد له من أن يدرس هذه العلوم بتمعن لكي يتمكن من استخدامها في معرفة مقاصد الشرع، فإن من "نهى عن النظر فيها" فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى".

وينتقل ابن رشد للحديث عن المفصل في العلاقة بين الفلسفة والشريعة: التأويل.

فيقول بأنه إذا ما وصلنا من خلال العلم إلى معرفة بظاهرة ما (موجود ما)، وكان الشرع قد خلا من ذكر لهذه الظاهرة فهذا لا يعني التعارض بين العلم والشرع فهو "بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي". وبذلك يكون التأويل كما يعرفه ابن رشد "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية". ويؤكد ابن رشد بأن الفقهاء يفعلون ذلك باستخدام القياس الظني لكنه يقول بأن الأحرى أن يقوم بذلك صاحب علم البرهان (الفيلسوف) والذي يملك قياساً يقينياً لا قياساً ظنياً فقط.

ويؤكد ابن رشد بأنه من الصعوبة أن يتفق علماء عصر ما على تفسير واحد لمسألة من مسائل الشرع، إلا إذا كان الشرع لا يحمل ظاهراً وباطناً، وإلا إذا كان ما من شيء مكتوم في النص عن أحد. لكننا نعرف بوضوح اليوم بأن هناك الكثير من المعارف التي سكت عنها الشرع لكونها لا تتناسب مع معرفة المتقين لهذا الشرع. "وأما الأشياء التي لخبائنها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرتهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال".

ولذلك فإن الاستنتاج الأساسي الذي يصل إليه ابن رشد من هذا التفكير العقلاني بالشرعية واتصالها بالفلسفة إلى القول بأن مهمة النظر الشرعي الأساسية هي الخروج من بوتقة الفهم الضيق للنص الشرعي للوصول بالبرهان والفهم الفلسفي للنص الشرعي إلى خفايا وخبائيا هذا النص مما لم يعلن عنه لأسباب تتعلق بالعادات والتقاليد التي سادت يوماً، أو لكونها كانت معارف غير متحصلة لدى المتلقي للنص الشرعي، فكان من الضروري للنص الشرعي أن يستخدم الأمثال والصور التي لا تعبر لفظاً وحقيقة عما يريده النص الشرعي ولكنها دلالات على المعنى المجازي المراد من النص الشرعي. فالمسكوت عنه يمكن الوصول إليه من خلال النظر العقلاني العميق للنصوص الشرعية.

أخيراً إن ما بدأه ابن رشد طريقاً طويلاً في العقلانية، وما المشروع المهم الذي بدأه بكتابه فصل المقال إلا الحلقة الأولى نحو اعتبار النظرة الفلسفية والعقلانية الرديف الأساسي والمهم لفهم الشريعة والوصول إلى المقاصد، وكان حلم ابن رشد أن يتفرغ لإتمام مشروعه فيقول في الفقرة الأخيرة من كتابه "وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسا الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه". لكن المشروع ما زال قائماً إلى اليوم ولم ينجز بعد كل هذه القرون.

تاريخية السيرة (5) - المؤسس

محمد العملة



تحدثنا في هذه السلسلة حتى الآن عن المصادر التي سنعتمدها في قراءة مسار الدعوة التي جاء بها نبي العرب، وشرحنا الأسباب التي دفعتنا لاعتماد هذه المصادر (القرآن وكتب السيرة الأولى) دون غيرها، ثم عرّجنا بعد ذلك على المؤسسات الاجتماعية والدينية في الأوساط العربية القديمة، شارحين أصولها ورمزيتها؛ لنخرج بفهم مقبول للأنثروبولوجيا التي انتشرت في جزيرة العرب، ومكة بشكل خاص؛ للإجابة على سؤال "لماذا كانت مكة مهية لخروج دعوة منها؟".

توقفنا أيضاً في الجزء السابق عند مرحلة التأسيس للدعوة الجديدة، وهو ما فتح المجال للحديث عن شخصية المؤسس للدعوة، لتداخل سيرته مع أحداث الدعوة نفسها، ولأن تاريخ الدعوة يبدأ مع تاريخ بعثته للناس كنبي صاحب رسالة تتضمن ما يحمله في وجدانه من مسابقات معرفية.

سيرة النبي:

في البداية، نحن نتحدث عن نبي ودعوة، لكن قد يخطر في ذهن القارئ السؤال التالي: لماذا أخذت الدعوة شكل الرسالة الإلهية؟

لسان حال المؤمن سيقول: لأن الله اصطفاه لحمل الرسالة وأدائها، لكن الإجابة التاريخية ليست على هذا المنوال.

يؤكد "هشام جعيط" دائماً أن الأنبياء لهم نفسيات خاصة من الصعب فهمها أو سبر أغوارها، ولا يمكن للمؤرخ تفسير سبب حماسهم للأفكار التي يحملونها إلا أنهم اقتنعوا بها وأمنوا بقدرتهم على تبليغها، وأن إصلاحهم الدعوي كان من الممكن أن يتم دون رسالة إلهية، لكن في زمنهم كان الدين مهيمناً ولذلك أخذت دعواتهم شكل الرسالة الإلهية.

على صعيد آخر؛ المنهج الكلاسيكي في قراءة سيرة النبي العربي يرسم صورة مغلوطة عنه، لأنه يوحي أنه مسلوب الإرادة، وأن الله اختاره ليكون مستودع الوحي لا أكثر، لكن منهج الصرامة التاريخية يتطلب استعراض سيرة حياته قبل وبعد النبوة، وهو ما نجده مبهماً بشكل كبير في المصادر، مما يطرح تساؤلات مهمة حول حياته، منها:

1. تاريخ مولده: والمعروف أنه كان في "عام الفيل" 570 للميلاد، لكن هجمة أبرهة على الكعبة وقعت عام 547 للميلاد حسب النقوش، وليس هناك من سبب يجعل ميلاد النبي في هذا العام بالذات "عام الفيل"، فهو علامة زمنية فقط، و"جعيط" يعنف بأن النبي ولد عام 580 وتوفي عن خمسين سنة ونيف استناداً على أنه بُعث في الثلاثين من عمره لا الأربعين، مما سنراه في السياقات القادمة.

2. أهل النبي: اتفاق المصادر على أن النبي قرشي، وعربي بالمعنى الواسع لا جدال فيه، لكن الشك يدخل في مجموعة الأساطير التي ضخمت لاحقاً من دور جدّه "عبد المطلب" وعشيرته "بنو هاشم" تملقاً لبني العباس. هناك أيضاً اسم والد النبي "عبد الله"، وليس غريباً أن يحمل الاسم هذا، فهو مطروق عند العرب في تلك الفترة، لكن المشكلة تأتي من كون النبي دعا إلى "الله"، وغير من أسماء أصحابه ذات الطابع الوثني، وتكون صدفة كبيرة أن يكون اسم والده على اسم الإله الذي دعا لتوحيده وعبادته؛ لذلك يرجح "جعيط" أن لوالد النبي اسماً آخر، وأن النبي أو بعض أصحابه قاموا بتغيير هذا الاسم لاحقاً إلى "عبد الله".

3. أسطورة البطل: أن أباه مات قبل أن يولد هو أمر يصعب قبوله، والروايات في المصادر تتضارب حول ذلك. هذه المسألة منسوجة على منوال حكايات المخلصين الأوائل في تراث المنطقة، سرجون الأكادي، النبي موسى، المسيح الذي لم يكن له أب، و"جعيط" يرجح أن والد النبي توفي، والنبي لا يزال طفلاً، وأن جدّه مات قبل أن يولد.

4. اسم النبي: في مصدرنا الرئيس "القرآن"، لا ترد تسمية "محمد" إلا أربع مرات، ومرة واحدة بصيغة "أحمد"، كلها في سور مدنية. تسمية "أحمد" في السياق القرآني أتت في الآية القائلة: "ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد"، وهي على صلة واضحة بالمسيحية، تحديداً إنجيل يوحنا، حيث يرد ذكر "البارقليتس Paracletos"، لكن ما علاقة أحمد ومحمد بالبارقليتس؟

5. البارقليتس ترجمت في الفرنسية بمعنى "المواسي بعدي"، وهنا نتحدث بلسان حال السيد المسيح الذي يطرح بشارة قدوم الشخص الموساسي من بعده، لكن إن عدنا للأصول نجد أن مسيحيي سورية نقلوا معنى البارقليتس في اللهجة السريانية إلى "المحمدان"، وأطلقوه على أمراء الغساسنة كصيغة تقويم بمعنى "الأمد"، وألقاب محمد وأحمد تدور في نفس الفلك بما لا جدال فيه، وقد تحدث ابن إسحاق في سيرته عن هذه المسألة. محمد إذن، لقب وليس اسماً، وله وجهان، دنيوي مرتبط بسلطة النبي كمصلح اجتماعي حقيقي يقود قومه، وديني يتعلق بورثة المسيح لإكمال بشارته.

سرديات السيرة لا تذكر اسم النبي وتعتبره محمداً منذ ولادته، حجتها في ذلك أن بعض العرب كنوا أبناءهم بهذا الاسم ترقباً للنبوة، لكنها تعترف في نفس الوقت أن هذا الاسم لم يكن مطروقاً عند قريش بشكل خاص، والعرب بشكل عام. صحيح أن هذا الأمر ليس له تأثير، لكن إن أردنا تفحص المصادر، فسنجد ما يمكن أن يجيب عن سؤال "ما اسم النبي؟".

يورد "البلاذري" في "أنساب الأشراف" أن عبد الله -والد النبي- كان يكتني بأبي قثم أو أبي محمد، كما يذكر في سياق آخر أن جد النبي "عبد المطلب" كان له ولد يحبه كثيراً، توفي صغيراً وكان اسمه قثم، وكان من عادات العرب أن تسمى أبناءها بأسماء المفقودين من أصلاهم، فسمى عبد المطلب حفيده بنفس الاسم، ولما تلقب النبي باسم محمد، قام عمه العباس بتسمية أحد أولاده باسم قثم، لأن لقب محمد نزع الاسم الأصلي عن النبي، وقد تكون هذه القصة حقيقية، أو أنها تملق لبني العباس كحال كثير من أخبار السيرة.

6. زواجه: تظل المصادر تؤكد على أن النبي كان فقيراً مهمشاً، لتدل على صعوبة زواجه بأي قرشية، لكننا في نفس الوقت نأخذ قصة زواجه من السيدة "خديجة بنت خويلد" -وهي قرشية- بعد أن استأمنته على تجارتها من المصادر نفسها! مسألة أخرى، هي لماذا تحدد كتب السيرة زواج السيدة خديجة من النبي وهي في سن الأربعين؟ ولماذا بُعث النبي كرسول صاحب دعوة وهو في سن الأربعين أيضاً؟! يرى "جعيط" أن سن الأربعين له رمزية خاصة في التراث القديم متعلقة بأن يكون للمرء أحفاد من صلبه، وهي على صلة بما يعرف بالجيل، الذي يقترب من حدود ثلاثة وثلاثين عاماً، وهي السن المعروفة بأن الإسكندر غزا العالم فيها، وفيها تعرض المسيح لمأساته... إلخ.

في المحصلة، يتماشى جعيط مع رأي البلاذري في أن النبي تزوج وهو في الثالثة والعشرين، وأن السيدة خديجة كانت تبلغ ثمانية وعشرين عاماً آنذاك، وتسهب كتب السيرة في الحديث عن دور خديجة في تأسيس الإسلام، لكن مصدرنا الرئيس "القرآن" لا يشير إلى ذلك بتاتا، وقد تصح أخبار السيرة كتفاصيل إضافية، وقد تكون من عمل المخيلة الدينية لبناء سردية متكاملة عن حياة الشخصية المؤسّسة للإسلام.

7. عمله: يرتبط عمل النبي بقصة زواجه، أي التجارة، مما يعني استقراره بدرجة كبيرة في الشّام لفترات قد تطول أو تقصر، يعلل "جعيط" الأمر بقوله أن القرآن مفعم بالتفاصيل الدقيقة عن التراثين المسيحي واليهودي، كما أن للقرآن معرفة جيدة بآثار الحضارات القديمة شمال الجزيرة العربية وضمن المجال السّوري، وهذا النوع من المعرفة غير يسير الحصول عليه في مكة والجزيرة العربية، لكن كتب السيرة تذكر أن النبي كان أمياً يجهل الحساب والكتابة والقراءة، مع أنها تجعل من عمله في التجارة أمراً أساسياً في مسار حياته، وهنا يقع التناقض، فكيف له أن يعمل في التجارة وهو أمي؟ باعتقادي، أن التراث الإسلامي قال بأمية النبي لجعل من القرآن كتاباً "معجزاً"، لكي ينفي عن النبي أنه كتب فيه شيئاً، -علماً بأن أمية النبي في القرآن لا علاقة لها بتاتا بمعنى الجهل بالقراءة والكتابة-، لذلك أرى أن ما يذكره التراث عن أمية النبي هو تهمة استغلها بعض المستشرقين ليقولوا أن النبي العربي لا يرقى لمعرفة اللاهوت المسيحي، وأن ما تعلّمه في الشّام كان سماعياً أو أنه عرفه تدريجياً خلال نبوّته، وكل هذا لا يصمد أمام الفحص التاريخي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى المسألة السابقة تفتح المجال لنقاش أوسع، فالملاحظ في الخطاب

القرآني أنه يتدرج في الحديث عن الحوار مع الله إلى الأخلاقيات العامة، منتقلاً إلى كارثة انتهاء العالم "الأبوكاليسس" أو قيام الساعة"، وخطاب التبشير والإنذار، ثم وصف الحياة الآخرة، وأخيراً التوكيد على التوحيد ونبذ الشرك؛ فهل أن هذه الأفكار تبلورت في مخيلة النبي بالتدرج؟ أم أنها كانت موجودة مسبقاً لكنها أفصححت عن نفسها شيئاً فشيئاً؟

يجيب "هشام جعيط" عن التساؤلات بما معناه أنه منذ زواج النبي حتى بعثته -حسب كتب السيرة- خمسة عشر عاماً، شكلت فترة النهل من المعرفة، لكنها فترة غائبة تماماً ولا تفاصيل حولها، ولا يمكن لشاب قرشيٍّ مهما كان عبقرياً أن يتجه إلى اللاهوت عبر لهجات غريبة عليه دون تهيئة مسبقة في مكان إقامته، وهو ما يفتح المجال للحديث عن الحنفاء وعن "ورقة بن نوفل".

الحنفاء وابن نوفل:

الحنفاء كما يعرفهم "جعيط" هم السابقون لمسار النبي وقلقه الشخصي وتحنّته في الجبال، واسمهم مأخوذ من الخُنف، أي الاستقامة، إذ أنهم أرادوا العودة للأصول الإبراهيمية التوحيدية قبل التأثيرات اليهودية والمسيحية، و"جعيط" يرى أن قصة الحنفاء فيها طابع ذكي وجميل لكنه يراها خرافية مزعومة. السبب في ذلك أنه يقارب القصة في كتب السيرة فيرى أن هذه الكتب تميزت بنوع من الحس النقدي تجاه التاريخ، الذي يمنع وجود حادث ما دون سوابق له، لكن نزول الوحي كأمر إلهي يتعالى على التاريخ، ولا يحتاج لمقدمات وسوابق كحكاية الحنفاء.

أما ورقة بن نوفل، وهو ابن عم السيدة خديجة زوج النبي، فإن "جعيط" لا يقبل بما تُسج حول الرجل للأسباب التالية:

- أن ما قاله للنبي في تلك المرحلة من البعثة لا يقدم ولا يؤخر ولا معنى له.
- أننا لا نجد أثراً للرجل في السيرة ما بعد حادثة "غار حراء" وما تمخض عنها.
- أن وجوده في قصة غار حراء يعود لقرايته من السيدة خديجة، بوصفها شخصاً مركزياً في القصة.
- أن قصة ورقة بن نوفل ابتدعت لإضفاء صبغة الحقيقة لما أتى به النبي العربي، أو بما أصابه من شك وحيرة وفزع في التنبؤ بمساره وعذاباته ثم نجاحه في دعوته. ومن الممكن أن ابن نوفل المسيحي قد أثر على النبي، لكن ليس من المنظور الذي تقاربه مصادر السيرة.
- أن القرآن كمصدر أساسي يشهد بحوارات عديدة بين المسيحيين والنبي العربي، وهو الذي كان يُنعت من طرف قريش بالمُعَلِّم بسبب أنه كان يأخذ علمه عن أعجمي في مكة، بحسب السياق: "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين"؛ فالقرآن لا ينفي عن النبي الاتصال بهذا الشخص -ورقة بن نوفل أو غيره-، ولكنه يفصح أنه لا يمكن أن يكون القرآن من إملاء هذا الشخص، فلغة القرآن أرقى بكثير من أن تكون تأثرت بمسيحيي مكة في تلك الفترة.

إن هذه الاستنتاجات التي وصل إليها "هشام جعيط" برأيي تمنح النبي العربي صفات حميدة تؤهله ليكون نبياً، بدل أن يكون فقط مسلوب الإرادة، مختاراً لحمل الرسالة، خصوصاً وأنها (الاستنتاجات) تضع نفسها مكان تفاصيل كثيرة غائبة عن فترة شباب النبي؛ فالمصادر تصوره كشخص فاقد للتاريخية حتى لحظة بعثته، وتحاول أحياناً ملء الفراغات بأعمال من باب الخيال أو الأسطورة؛ إذ أن كتب السيرة عموماً وُضعت لبناء سردية لحياة النبي مقاربة للحقيقة ولو على وجه الخيال، اعتماداً على المعلومات المتوافرة، والقراءة النقدية تحاول جعل السردية أقرب للحقيقة وأكثر منطقية.

كتفسير تاريخي يمكننا القول أن كل ما اختزنه النبي وتعلمه وحفظه في ذاكرته، سيرجع عن طريق الوحي أو حالة الإيحاء الداخلي. إن النبي كان مقتنعاً برسالة سيؤديها إلى قومه، وهي أن الدين واحد من آدم إلى عيسى، من نفس ينبوع؛ فالإله الذي دعا إليه النبي العربي هو الله الرحمن، والمعروف بصيغة "إلاه" الإله الواحد عند مسيحيي الشام، و"رحمان" عند مسيحيي اليمن، لكن القرآن الذي يفصح عن الدعوة تجاوزهما بشكل أرقى، بتركيب جديد، وبمفاهيم مرتبطة بالتوحيد، وهذا ما كان القرآن معنياً بإظهاره للعرب، ليتبلور من خلاله مفهوم "الجاهلية" التي هي جهل بالخالق والآخرة.

الآثار:

مفاهيم مثل الجاهلية تعبّر عن تطوّر في بنية اللغة العربية نفسها التي لم تكن تعرف تجريد المفاهيم بشكل صريح، وهذا يصب في تطور الثقافة نفسها، وبالتالي في بنية الحضارة التي حملها القوم معهم بعد ذلك إلى بقاع أخرى، مع التأكيد على أن القرآن يعبّر عن نفسه بأنه نزل بلسان عربيّ، وأنه مفهوم بالضرورة عند العرب، ذلك أن مفرداته، حتى الجديدة منها، مسبوكة من الجذور العربية للكلام، لكنه انبلج في تلك اللحظة التي وصلت فيها اللغة حدّاً من النضج والغنى، ليظهر كتعبير فنيّ بلاغيّ بالدرجة الأولى، لكنني أعيد التأكيد أن البيئة المحيطة بالقرآن تميزت بوجود يهودية متعرّبة في يثرب، لكنها مغلقة، ومسيحية في شمال وجنوب الجزيرة، وبهما تأثر.

إن البحث في الآثار التاريخي للمسيحية واليهودية على الإسلام مفيد لفهم أسس الدين الجديد، وللرد على منهج بعض المستشرقين المضلل، وتثبيت أن المسيحية العربية الأولى تتماشى مع الإسلام أو هو يتماشى معها؛ فهي لا تشبه المسيحية الرومانية التي انتشرت فيما بعد.

يطرح "جعيط" في هذا السياق فكرة مهمة جداً تخالف السائد بشكل جذري، فهو يرى أن التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني في مرحلته المكيّة أهم بكثير وأكبر من التأثيرات اليهودية، ولأننا نتحدث عن الفترة المكية، فلا ضير من القول مرة أخرى أن مكة تميزت عن غيرها من الحواضر في غرب الجزيرة بديناميّة مستمرة قوامها الانفتاح على التجارة والحج، كما أنها كانت مقر الوثنية العربية، أي مقر الدين العربي، وهو عنصر مهمّ في الهوية الثقافية كما أسلفنا في الأجزاء الماضية.

صحيح أن قبائل العرب كانت محاطة بإمبراطوريات ضخمة، لكن هذه الإمبراطوريات لم يكن يهمها كثيراً أن تحتل جزيرة العرب، لصعوبة المناخ واتساع المساحة، وقرها لموارد الحياة الأساسية، لذلك حمت نفسها بممالك عربية كالغساسنة والمناذرة، لكن عرب الجزيرة في غربها تحديداً لم يتأثروا دينياً بهذه الممالك، لماذا يا ترى؟

حسناً، ينطلق الجواب أساساً من قاعدة أن هذه الممالك تابعة؛ فإن كانت المسيحية العربية موجودة لدى الغساسنة مثلاً، إلا أن أصحابها كانوا فاقدين للاستقلالية، وكذا الحال عند المناذرة الذين انتشرت فيهم المسيحية النسطورية وبعضهم آمن بالزردشتيّة، لكن تأثير هذه الأخيرة محدود كونها غير تبشيرية، ولأنها ذات طابع قومي فارسي. إضافة لذلك، لم تكن فكرة اعتناق المسيحية الرومانية تستهوي العرب، حتى وإن كانت الجزيرة معرضة لاختراق ديني؛ فتتطور من الوثنية إلى ديانة أخرى، وهو ما كان ليحصل لولا محمد بن عبدالله الذي دعا إلى توحيد العرب بإطار قومي، فانتشلهم من هذا الاختراق، مهتماً في نفس الوقت بالمسيحية العربية التي يظهر أثرها في القرآن، وهو ما يعبر عنه جعيط بقوله: "من دون المسيحية الشرقية السورّيّة لم يكن ليظهر محمد".

كيف نتأكد من مقولة "جعيط"؟ هذا ما سنلتفت إليه في الجزء القادم.

منبر حر: سقوط أصنام أم سقوط أقنعة؟!

نسرین الصغير



في السنوات السبع العجاف التي عاشها وطننا العربي من دمار وحروب ممولة خليجياً بتخطيط صهيوي-أمريكي، لاحظنا سقوط أقنعة كثيرة لأسماء و"قامات" و"مفكرين" عرب توالوا كحجارة الدومينو، وكلما صمدت سورية أكثر، كثر هؤلاء عن أنبياهم ونواياهم أكثر. لذلك فإن السؤال الذي يطرح نفسه اليوم هو: هل تساقطت تلك "الرموز" السياسية والثقافية مع مرور الوقت، بسبب خوفهم على مصالحهم الشخصية مثلاً، أم أنهم كانوا منتفعين، فذهبوا للطرف الآخر لأنهم اعتقدوا أن منفعتهم معه أصبحت مضمونة معه أكثر، فيما كان البعض أو الأكثر مغشوشاً فيهم لم يلتقط مواطن الخل المبدئية الماثلة فيهم منذ البداية؟

كم هي كثيرة الأسماء التي سمعنا عنها من تيارات مختلفة "ناصرية وقومية وفلسطينية"! ولسنا بصدد الحديث عن روجت لهم التيارات الإسلامية، فقد بات تياراً مكشوفاً لكل غيور على وطنه، لأننا منذ تأسيسه لم نلمس منه إلا التأمر على أي مشروع قومي عربي، وإلا طموح الوصول للحكم بأي وسيلة، ولو من خلال الصهاينة والأمريكان، ولهذا نعود للتيارات المحسوبة على القومية العربية لنرى كم من أصنامها سقطت في المحنة المفصلية للوطن العربي.

ولنبداً منذ البداية: هل المفكر هو من ينظر على شاشات التلفاز، أم السياسي هو من يضع صورة عبد الناصر خلفه وهو يتحدث في برنامج تلفزيوني، أم المناضل هو من يلبس صورة تشي جيفارا ويخرج ليمشي في الشوارع؟ وما هو تعريف المفكر والسياسي والمناضل بالضبط؟

المفكر هو مَنْ يأتي بأفكار عميقة، مَنْ يُبدي ويقدم رؤى جديدة ومفيدة في قضايا عامة.

السياسي هو مَنْ يعمل بالشأن العام بالضرورة، وغالباً ما يكون ميسباً، لكنه مشروع شخصي، ذاتي، لا مشروع قضية عامة. فالسياسي شخص يحقق ذاته الفردية من خلال العمل بالحقل العام، ومشروعه غالباً هو الوصول إلى منصب: نائب، وزير، أو أكثر...

المناضل هو مَنْ يعمل ويضحى من أجل قضية عامة تتجاوزته، مثل قضية تحرير وطن، أو توحيد، أو إقامة العدالة الاجتماعية فيه، أو قضية مناهضة الإمبريالية والصهيوني.

لنأخذ مثلاً حالة "المفكر القومي والباحث والمناضل وعضو الكنيست" الدكتور عزمي بشارة: هل تساقط أم كان ساقطاً أصلاً؟

قبل ما يسمى "الربيع العربي" كان عزمي بشارة من أكبر المروجين والداعين للتعايش مع الكيان الصهيوني ضمن دولة "ثنائية القومية" في فلسطين، وكان دوماً يدين ويستنكر العمليات الاستشهادية في الأراضي الفلسطينية المحتلة لكسب المجتمع المحلي "الصهيوني"، بالإضافة لمحاولته أسرلة جماهيرنا العربية الفلسطينية في الداخل من خلال جهوده لإشراكها في النظام السياسي الصهيوني، وعضويته في الكنيست التي لم تقبل إلا بأداء قسم يمين الولاء لدولة العدو، حاله في ذلك حال أي عضو كنيست عربياً كان أم صهيونياً، وهنا يكون بشارة من أساتذة التطبيع في الوطن العربي، فليس بعد حلف اليمين للكيان ذنب.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

ورغم كل ما ذكر سابقاً إلا أن كثيرين في الوطن العربي اعتبروه مناضلاً، فأصبح يتصدر مؤتمراتهم وشاشاتهم ومنصاتهم رغم لعبه دوراً سياسياً وأيديولوجياً واضحاً في تسويق الصهينة وفي إبرازه كنموذج للسياسي الفلسطيني "المعولم"، وقد تم الترويج له بحماسة في الدوائر الوطنية والقومية كـ "رمز" فلسطيني وعربي، ولكن بعد سنوات من عملية تلميعه على الشاشات وفي الساحات العربية لم يتغير عزمي بشاراً كثيراً، إنما أصبح أوضح للعيان، أما الدور الذي لعبه خلال السنوات السابقة فلم يعد يصلح في هذه المرحلة، أي مرحلة "الربيع العربي"، فارتفع سقفه (بالاتجاه المعادي طبعاً)، وراح يطالب بـ "الحرية والعدالة" ويعمل في سياق "الشرق أوسطية"، التي دعت إليها كونداليزا رايس بعد احتلال العراق عام 2003، وأصبح يطمح لإيصال تونس ومصر وليبيا وسورية لما وصل إليه العراق، وهنا بدأ تسليط الضوء على حقيقة مشروعه الاختراقي في الوطن العربي وانتقل من مرحلة الولاء للكنيسة ودوره المحدود على الصعيد الفلسطيني إلى رفع راية مشروع السي أي أيه (CIA) والكيان الصهيوني علناً في الوطن العربي ككل.

انتقل بشاراً من دور اللعب في الخفاء إلى التنافس على العمالة، وانتقل للعيش في قطر وتحول من مواطن يعيش في الأرض المحتلة إلى مستثمر في قطر يمتلك تلفازاً خاص به ودار نشر ومركز دراسات إلخ...

إذن المشكلة لم تكن في الأزمة التي كشفت لنا بشاراً وحسن عبد العظيم وعدداً من المثقفين السوريين والعرب، بل كان الصف الوطني والقومي بأغلبه مغشوشاً بهؤلاء، وإن كان البعض قد كشفهم على حقيقتهم من خلال تجاوزاتهم السياسية والمبدئية التي لا يمكن التغاضي عنها، فلا يمكن أن ننسى مثلاً أن د. إبراهيم علوش كتب ضد عزمي بشاراً منذ عام 1999 ("من هو عزمي بشاراً؟ نبذة قصيرة جداً")، ورغم التهم التي انهالت عليه استمر في الكتابة ضد اختراقات بشاراً، وكتب مجدداً في صيف عام 2000 داعماً لحملة منع بشاراً من زيارة مخيم البقعة الفلسطيني في الأردن، ومرات كثيرة بعدها.

ولو عدنا للأسس التي يفترض أن نحتكم إليها في تقييم أي شخصية عامة أو ثقافية، فإنها تبدأ بمقاييس سياسية لا يمكن القفز من فوقهما، وهما الثوابت القومية أولاً، ومصلحة الأمة في أي مرحلة تاريخية ثانياً، والصفات الشخصية مثل الصدق والالتزام والأمانة والجدية والاستقامة وغيرها من قواعد المسلكية الثورية ثالثاً. وكلها مقاييس تعتبر كالمسطرة لقياس مدى التزام وانضباط الفرد وللحكم عليه من دون أي غرض نظر عن أي خطأ. فهل يمكن أن يعتبر من ينتهك عروبة فلسطين مناضلاً وطنياً؟ وهل يمكن أن يعتبر من يؤيد العدوان الغربي والرجعي العربي على سورية صاحب موقف قومي؟ وهل يمكن أن يكون الفاسد قائداً وطنياً أو قومياً؟ هذا بعض ما يفترض أن نفكر فيه، ولذلك يتوجب علينا في المراحل المقبلة وضع أي شخص يُسوق لنا إعلامياً تحت مجهر هذه المقاييس حتى لا يتصدر المنابر ويخترق عقول الشباب بأفكاره المتلونة والملوثة.

وبعد هذا السقوط/ الانكشاف لمثل هذه الشخصيات العامة يجب أن نتعلم من أخطائنا لنحمي الأجيال القادمة من خطر أمثال عزمي بشاراً وهياكل أخرى، وحتى من القنوات التي كانت أكثر ترويجاً لأمثال عزمي مثل الجزيرة وغيرها، بعد أن ظهر في النهاية أنه جزء من هذه المؤامرة القطرية التي يختبئ فيها اليوم وهي كالجحر لأمثاله الذين يخرجون لبث سمومهم في هذا الوطن.

الصفحة الثقافية: مسرح زياد الرحباني

طالب جميل



زياد الرحباني مزيجٌ من العبقرية والإبداع وصاحب مدرسة نادرة في السخرية المغلفة بالجنون، وحالة فنية نادرة قل نظيرها في الوطن العربي، فلا تنبع شهرة زياد الرحباني من كونه ابناً لأسطورة الغناء العربي (فيروز) وعميد مدرسة الرحبانية (عاصي الرحباني) بل من منجزه الإبداعي الحقيقي في مجال الفن، وخصوصاً التأليف والتلحين والتمثيل والإخراج المسرحي.

وبقدر ما يمتلك زياد الرحباني من إبداع بقدر ما يثير الجدل دائماً لا سيما في نوعية الأعمال التي يقدمها، غنائية كانت أم مسرحية، فالسخرية اللاذعة والقدرة على الدخول في أعماق الواقع تجعل المتلقي يشعر بالخجل عندما يشعر بقساوة واقع استطاع زياد تعريته وتوجيه أسئلته البذيئة لواقع أقل ما يمكن أن يوصف بأنه أكثر من بذيء.

بدأت رحلة زياد مع المسرح في بداية مرحلة السبعينيات من القرن الماضي واستمرت حتى نهاية مرحلة التسعينيات، اشتغل خلالها عدة أعمال مسرحية تتفاوت في أهميتها من حيث الجودة ولكنها بالمجمل أعمال قيّمة لا تزال تحظى باهتمام وشعبية كبيرة حتى يومنا هذا، وما زالت حية في ذاكرة الأجيال العربية. (سهرية، نزل السرور، بالنسبة لبكرا شو، فيلم أمريكي طويل، شي فاشل، بخصوص الكرامة والشعب العنيد، لولا فسحة الأمل)

هي أهم الأعمال المسرحية لزياد الرحباني والتي ساهم في صناعتها ككاتب وممثل ومخرج في أغلبها بالإضافة إلى الإعداد الموسيقي والتلحين والمساهمة في الغناء لأغلب الأغاني الموجودة في تلك المسرحيات.

كانت أولى تجارب زياد المسرحية هي مسرحية (سهرية) التي قدمت في العام 1973، وهي ذات طابع ريفي بسيط تدور أحداثها في (قهوة نخلة التين)، وشارك في بطولتها (جوزيف صقر، مروان محفوظ، وجورجيت صايغ)، ورغم بساطة الطرح في تلك المسرحية إلا أن شكلها العام الذي قدمت به كان يشير إلى أنها مسرحية ترفيهية ذات طابع غنائي، ولم تتناول أي مضامين أو قضايا سياسية بشكل مباشر.

أما مسرحية (نزل السرور) التي قدمت عام 1974 فكانت وجبة مكثفة من الكوميديا السوداء، تم من خلالها تسليط الضوء على الانقسامات والتصدعات، لا سيما الطبقة منها، داخل المجتمع اللبناني، في فترة تصاعدت فيها حدة الحراكات المطالبة واليسارية في لبنان، وقد كانت مؤشراً على حدوث انفجار أو كانت نبوءة بحدوث حرب داخل لبنان، وكشفت هذه المسرحية زيف الواقع وكذبة التعايش، وتم اللجوء فيها بالشأن الاجتماعي والسياسي بشكل أكبر، وقدمت في هذه المسرحية مجموعة أغاني جميلة ذات طابع سياسي ساخر بلغة وموسيقى مدهشة.

قدم زياد لاحقاً وفي العام 1978 مسرحيته (بالنسبة لبكرا شو)، ورغم ما تحمله هذه المسرحية من نظرة سوداوية للواقع إلا أنها كانت تعبر عن حال المجتمع اللبناني بعد دخوله في مستنقع الحرب الأهلية وحالة الفوضى وغياب الأفق والمآزق المعيشي وفقدان الأمان، كان ذلك من خلال معالجتها لموضوع اجتماعي واقتصادي ممثلاً بالزوجين زكريا (زياد الرحباني) وثريا (نبيلة زيتوني)، اللذين انتقلا للعيش في بيروت لتحسين وضعهما المعيشي من خلال العمل في حانة في شارع الحمراء إلا أن غلاء المعيشة وصعوبة الظروف فرضت عليهما تقديم تنازلات كبيرة تمثلت بعلاقات ثرية مع الزبائن لتأمين المال الكافي، وقد قدمت في هذه المسرحية ثلاث أغنيات أداها الراحل جوزيف صقر، باتت لاحقاً من كلاسيكيات الأغنية الشعبية العربية وهي (عايشة وحدا بلاك، إسمع يا رضا وأغنية البوسطة).

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

في العام 1980 وبعد أن أصبح الوضع في لبنان أشبه بالجنون نتيجة الحرب قدم زياد مسرحيته الشهيرة (فيلم أمريكي طويل) حيث كانت هذه المسرحية ومن خلال أبطالها المقيمين في مستشفى للمجانين إدانة لكل أطراف الصراع في الحرب الأهلية، حيث يصبح الحل في مثل هذه الحالة هو الهروب نحو الجنون بلا مكان للعقل وسط هذا الوضع المجنون، ووسط هذه الأجواء من العبث استطاع المرضى التعبير عن واقع الحال نتيجة تفشي الأمراض الأخرى مثل الطائفية والإنقسام حتى عجز المشرفون على علاجهم عن مساعدتهم على العلاج.

بعد الاجتياح الصهيوني للبنان وفي العام 1983 قدم زياد الرحباني آخر مسرحياته في فترة الحرب وهي مسرحية (شي فاشل) والتي اعتبرها الكثيرون انقلاباً على مسرح الرحباني بصورته الفلكلورية الغنائية المعروفة حيث تحكي قصة مخرج يستعد لتقديم مسرحية تقدم من خلالها الضيعة اللبنانية بصورتها التراثية التقليدية وأهلها المتحابين، إلا أن أهل الضيعة في الواقع لا يحبون بعضهم لأسباب طائفية تحديداً، مما يؤدي لفشل المسرحية وهي تعتبر مقاربة واقعية لفشل منظومة التعايش في المجتمع اللبناني.

عاد زياد في العام 1993 ليقدم مسرحية جديدة بعنوان (بخصوص الكرامة والشعب العنيد) التي أعلن من خلالها من جديد استنكاره ورفضه لهذا الواقع الذي يزداد بؤساً وسواداً، وعاد في العام الذي يليه وقدم مسرحية (لولا فسحة الأمل) والتي سخر من خلالها من فكرة الأمل في بلد مثل لبنان يضيق العيش فيه يوماً بعد يوم.

اعتمد زياد في إخراج مسرحياته على أسلوب إخراجي بسيط لا ينتمي لأي مدرسة محددة، حيث كان يعطي الأولوية للنص المسرحي ويحاول تنفيذه حرفياً على المسرح معتمداً على قدرته في إدارة الحوار العفوي المليء بالنقد الساخر والنكات اللاذعة والابتعاد عن إعطاء صورة مثالية لشخص مسرحياته، كما استغل موهبته الفذة في الكتابة والتلحين وقدم على خشبة المسرح مقطوعات موسيقية وأغاني صارت فيما بعد من الأغاني الخالدة، وهنا تجدر الإشارة إلى أن زياد قدم مسرحاً غنائياً بطريقة مختلفة عما كان يقدم في المدرسة الرحبانية المعروفة التي صنعها (عاصي ومنصور الرحباني) ومعهم (فيروز).

ولعل التزام زياد الرحباني السياسي صنع له جمهوراً مختلفاً، فهو فنان صاحب موقف سياسي جريء لا يخشى من التعبير عنه خاصة في بلد ملتبس سياسياً مثل لبنان، وهو ما دفع زياد لتقديم هموم وواقع الحياة في لبنان وما يعترئها من تمزق وأمراض سياسية واجتماعية واقتصادية، وقد نقد زعماء الطوائف والمعادلة السياسية السائدة فيه بحيث أصبح له خصوم بقدر ما له من معجبين، واللافت في أغلب مسرحيات زياد أنها حملت نبوءات مبكرة عن المستقبل والواقع الذي سيكون عليه الحال والمنطقة، ورغم أنها كانت رؤية تشاؤمية إلا أنها كانت قريبة جداً وإلى حد كبير من الواقع.

استطاع زياد عبر خشبة المسرح ومن خلال الأعمال التي قدمها التعبير عن قلقه مما سيؤول إليه الوضع في المنطقة العربية بشكل عام وفي لبنان تحديداً، وأعلن فيها رفضه لهذه التركيبة المختلفة في إدارة الشأن السياسي، ولتحويل لبنان البلد الجميل لمستنقع من الفوضى بحيث تصبح الحياة فيه نوعاً من العقاب، وربما كانت السخرية الحادة والمؤلمة هي أفضل طريقة يعبر فيها زياد عن ذلك.

أخيراً، ثمة ملاحظتان لا بد من إثارتها حول مسرح زياد الرحباني الذي قدم إضافة نوعية للمسرح اللبناني. الملاحظة الأولى هي المسحة العدمية التي قد تحملها القفلة المتروكة كعلامة استفهام في نهاية مسرحياته. ففي مسرحية "نزل السرور" مثلاً، والتي تحكي قصة مجموعة من الفقراء والمهمشين الذين يعيشون في فندق رث يهبط عليهم فيه اثنان من الشباب المشحونين بمشاعر الغضب والقهر السياسي والاجتماعي، عباس وفهد، يختر هذان النزلاء بين الثورة فوراً أو الموت، لينتهي الاثنان إلى قبول رشوة تجعلهما يتخليان عن مشروعهما الثوري. وعلى الرغم من جمالية المسرحية التي حفظ كثيرون كلماتها، لا كلمات أغانيها فحسب، فإن هذه القضية الإشكالية وشخصية المثقف الثوري المبذل في "نزل السرور"، ظل خاتمة مفتوحة لتأويلات عديدة معظمها غير إيجابي من منظور صاحب موقف وطني ومشرف مثل زياد الرحباني.. فعباس، الثوري الأساسي ينتهي للزواج من ابنة صاحبة الفندق من أجل مالها، وعندما يستيقظ مما وقع فيه، يعود للفندق غاضباً، وينتهي في أحضان راقصة.

العدد رقم (46) صدر في 1 آذار عام 2018 للميلاد

وحتى الآن لا يوجد تفسير مقنع لمثل هذه الخاتمة، وقيل أن زياد كان يستشرف فيها انحراف قيادات الثورة الفلسطينية، ولكن الطريقة بشكل عام فيها الكثير من العدمية، وتثير الإحباط، فهل هي موقف من العمل الثوري غير المدروس، أم استنتاج بأن كل محاولة ثورة هي عدمية وفاشلة مسبقاً لا بد لها من أن تنتهي إلى ما ثارت عليه؟

الملاحظة الثانية هي أن مسرحيات زياد الرحباني غارقة عامة في تلافيف الشأن اللبناني المحلي إلى حد مفرط، من دون أن توميّ حتى بالإشارة للمواطن العربي، ومن دون أن تخاطب الهم العربي العام، ناهيك عن غياب أي نفس عروبي فيها، ولذلك فإن العملاق المسرحي زياد الرحباني ربما يكون قد قضى على موهبته، أو بالأحرى مواهبه الرائعة، في الشأن المحلي اللبناني، مما أعاق انتشاره مسرحياً في الوطن العربي بشدة، حتى في سورية المجاورة، مع العلم أنه من رموز الصف الوطني اللبناني الداعم للمقاومة، ومواقفه الوطنية لا نزايد عليها بتاتاً، ومنه مثلاً برنامجه الإذاعي خلال الحرب الأهلية اللبنانية "بعدنا طيبين، قولوا لله".

لمصر أم لربوع الشام تنتسب/ حافظ إبراهيم

هُنا العُلا وَهُناكَ المَجْدُ وَالْحَسَبُ
 قَلْبُ الهَلالِ عَلَيْها خافِقٌ يَجِبُ
 وَلَا تَحَوَّلَ عَنْ مَغناهُما الْأَدَبُ
 وَإِنْ سَأَلْتَ عَنْ الْأَباءِ فَالْعَرَبُ
 فِي رانِعاتِ المعالي ذَلِكِ النَسَبُ
 تِلْكَ القَرابَةُ لَمْ يَقْطَعْ لَها سَبَبُ
 باتَتْ لَها راسِياتُ الشامِ تَضْطَرِبُ
 أَجابَهُ في ذُرا لُبنانٍ مُنتَجِبُ
 تَصافَحَتِ مِنْهُما الْأُمُوهُ وَالْعُشْبُ
 يَحْفُ ناجِيتِيهِ الجودُ وَالذَّأبُ
 وَسَالَ هَذا مَضاءُ دُونَهُ الْقُضْبُ
 مِنَ الرِياضِ وَكَمْ حَيّاكَ مُنْسابُ
 تَهْفُو إِلَيْكَ وَأَكْبادُ بِها لَهَبُ
 مِنْ طيبِ رَيّاكَ لَكِنَّ العُلا تَعَبُ
 عَلَى أليفٍ لَها يَرْمِي بِهِ الطَّلَبُ
 وَيَنْتَنِي وَخُلاهُ المَجْدُ وَالذَّهَبُ
 وَعَزمُهُ لَيْسَ يَدري كَيْفَ يَنْقَلِبُ
 أَسَدٌ جِياغٌ إِذا ما وَثَبوا وَثَبوا
 سِوى مَضاءٍ تَحامى وَردَهُ الثَّوبُ
 وَجِيشُهُمْ عَمَلٌ في البَرِّ مُعْتَرِبُ
 وَفي ذُرا كُلِّ طَوْدٍ مَسَلْكَ عَجَبُ
 إِلَّا وَكانَ لَها بِالشَّامِ مُرتَقِبُ
 فَالشَّهْبُ مَنْشُورَةٌ مُذْ كانَتِ الشَّهْبُ
 فَكُلِّ حَيٍّ لَها في الكونِ مُضْطَرِبُ
 إِلى المَجَرَّةِ رَكباً صاعِداً رَكَبوا
 مَدَّوا لَها سَبَباً في الجَوِّ وَانْتَدَبوا
 أُمُّ اللُّغاتِ بِذاكَ السَّعيِ تَكْتَسِبُ
 عِيشٌ جَدِيدٌ وَفَضْلٌ لَيْسَ يَحْتَجِبُ
 فَصافِحوها تُصافِحُ نَفْسَها العَرَبُ
 رُبُوعِها مِنْ بَنِيها سادَةٌ نُجِبُ
 مِنا وَمِنْهُم لَما لُمنا وَلَا عَتَبوا
 فَإِنا الفَخْرُ في الذَّنْبِ الَّذي كَتَبوا

لِمِصرَ أُم لِرُبُوعِ الشَّامِ تَنْتَسِبُ
 رُكْناهُ لِلشَّرْقِ لا زالَتْ رُبُوعُهُما
 خُدرانٍ لِلضادِ لَمْ تُهتِكْ سُبُورُهُما
 أُمُّ اللُّغاتِ عِداةُ الفَخْرِ أُمُّهُما
 أَيْرِغانٍ عَنِ الحُسنى وَبَيْنَهُما
 وَلَا يَمْتَنانِ بِالقُربى وَبَيْنَهُما
 إِذا أَلَمَتْ بِوادي النِيلِ نازِلَةٌ
 وَإِنْ دَعَا في ثُرى الأهرامِ ذُو أَلَمِ
 لَوْ أَخْلَصَ النِيلُ وَالأَرْدُنُّ وَدَّهُما
 بِالواديَيْنِ تَمَشَّى الفَخْرُ مَشِيَّتُهُ
 فَسَالَ هَذا سَخاءٌ دُونَهُ دِيَمُ
 نَسِيمِ لُبنانٍ كَمْ جادَتْكَ عاطِرَةٌ
 في الشَّرْقِ وَالْعَرَبِ أَنْفاسٌ مُسَعَّرَةٌ
 لَوْلا طِلابُ العُلا لَمْ يَبْتَغُوا بَدَلًا
 كَمْ عِداةُ رُبُوعِ الشَّامِ باكِيةُ
 يَمْضِي وَلَا حِيلَةَ إِلَّا عَزِيمَتُهُ
 يَكُرُّ صَرَفُ اللَّيالي عَنْهُ مُنْقَلِبًا
 بِأَرْضِ كَوْلَمَبِ أَبْطالٍ غُطارِفَةٌ
 لَمْ يَحْمِهِمْ عِلْمٌ فِيها وَلَا عَدَدُ
 أُسْطُولُهُمْ أَمَلٌ في البَحْرِ مُرْتَحِلُ
 لَهُمْ بِكُلِّ خِضَمٍّ مَسْرَبٌ نَهْجُ
 لَمْ تَبْدُ بارِقَةٌ في أَفقٍ مُنتَجِعِ
 ما عابَهُمْ أَنَّهم في الأَرْضِ قَدْ نُثِرُوا
 وَلَمْ يَضِرْهُمُ سُرْاءٌ في مَنابِها
 رادوا المَناهِلَ في الدُّنيا وَلَوْ وَجَدوا
 أَوْ قِيلَ في الشَّمسِ لِلراجِينِ مُنْتَجِعُ
 سَعَوْا إِلى الكَسْبِ مَحْموداً وَمَا قَتَلَتْ
 فَأَيْنَ كانَ الشَّامِيُّونَ كانَ لَها
 هَذي يَدِي عَنِ بَنِي مِصرٍ تُصافِحُكُمْ
 فَمّا الكِناةُ إِلَّا الشَّامُ عاجٌ على
 لَوْلا رِجالٌ تَغالَوْا في سِياسَتِهِمْ
 إِنْ يَكْتَبُوا لِي ذَنْباً في مَوَدَّتِهِمْ

رسم العدد



انتهى العدد