طلقة تنوير

المجلة الثقافية للائحة القومي العربي

عـــدد 81

01 أيار 2022

نقاط على حروف التاريخ المعاصر

نحو مشروع للنّهوض القومي

طلقة تنوير

المجلة الثقافية للائحة القومي العربي

عـــدد 81

01 أيار 2022

عيد فطر سعيد وكل عام وأنتم بخير

محتويات العدد 81 من مجلة طلقة تنوير:

الصفحة

- الشعب العربي بخير، ولكن... هل سيظل كذلك؟ / كريمة الروبي..... 01
- الهيمنة: كلمة السر للرأسمالية/ بشار شخاترة..... 03
- الحرم الإبراهيمي: الحقائق الأثرية والتاريخية/ فارس سعادة..... 08
- تصويبات بخصوص ناجي علوش: مراجعة لمنير شفيق ومحمد دلبح/ إبراهيم علوش..... 17
- مراجعة البعد الليبرالي المتغرب في فكر قسطنطين زريق/ إبراهيم حرشاوي..... 31
- قصيدة العدد: يا شام/ شفيق الكمالي..... 38
- رسم العدد: جنين يا رافعة الجبين..... 40

طلقة تنوير
المجلة الثقافية للائحة القومي العربي
عـــدد 81
01 أيار 2022

الشعب العربي بخير ولكن.. هل سيظل كذلك؟

كريمة الروبي

«إنني أؤمن إيماناً قاطعاً أنه سيخرج من صفوف هذا الشعب أبطال مجهولون يشعرون بالحرية ويقدسون العزة ويؤمنون بالكرامة»
- جمال عبد الناصر

في كل مرة نظن فيها أن الشعب العربي قد استسلم لموجات الانبطاح التي فرضتها الأنظمة عليه، ولم يعد يكترث بقضايا أمته، تأتي الأحداث لتخيب تلك الظنون، فنجده ما زال على العهد، ولكنه مكبلٌ تائهٌ وغيرُ منظم.
ورغم كل ما يتم زرعه في عقل المواطن العربي العادي من عدم جدوى المقاومة واعتبار القومية العربية مجرد شعارات جوفاء لا تمت للواقع بصلة، تأتي عملية فدائية في فلسطين أو حدث إنساني في مصر أو حتى مجرد مباراة لكرة القدم لتبدد كل تلك الأوهام وتفسد كل محاولات تغييب وعي الجمهور العربي وانتزاع هويته، خاصة حين يكون هذا هو موقف الشباب الذين لم يروا أو يعاصروا ثورات الأمة وانتصاراتها على الاستعمار.

ففي أحدث دراسة علمية أجريت على عينة من الشباب المصري كانت نتائج استطلاع رأيهم حول وجود «إسرائيل» وإمكانية تقبل السلام والتعايش معها كالتالي:
- هل تؤيد فكرة السلام مع «إسرائيل»؟
الأغلبية العظمى من العينة ترفض فكرة السلام مع «إسرائيل»، حيث جاءت الإجابة بـ (لا) في المرتبة الأولى وبنسبة 80%، بينما الإجابة بـ (نعم) جاءت في المرتبة الثانية بنسبة 10.25%، ثم جاءت الإجابة بـ (لا أعرف) في المرتبة الثالثة بنسبة 9.75%.

- حدد موقفك من وجود «إسرائيل»:
الأغلبية العظمى من العينة ترفض وجود «إسرائيل» حيث جاءت الإجابة بـ (وجودها مؤقت وإلى زوال) في المرتبة الأولى، وبنسبة 75.25%، بينما الإجابة بـ (أمر واقع يجب التعامل معه) جاءت في المرتبة الثانية بنسبة

17.5%، ثم جاءت الإجابة بـ (غير مهتم) في المرتبة الثالثة، بنسبة 7.25%.

مما يعني أن الشباب المصري ورغم كل سنوات التيه في صحراء كامب ديفيد، ومحاولات فرض السلام مع العدو عليه، يرفض فكرة السلام مع «إسرائيل»، ويرفض حتى فكرة وجودها كأمر واقع ويرى أن وجودها مؤقت وإلى زوال.
(نتائج الدراسة من رسالة ماجستير بعنوان «صورة الشخصيات التاريخية المصرية كما تعكسها مواقع التواصل الاجتماعي وعلاقتها بصورتها لدى الشباب» - يناير 2022)

وإذا أجريت الدراسة ذاتها على الشباب في كل قطر عربي سنجد النتيجة ذاتها، أو تتجاوزها، حيث أن النظام المصري الساداتي هو الذي بدأ السير في طريق الانبطاح، وفي سبيل ذلك سخّر كل جهوده لتزييف وعي الجمهور المصري حتى يقبل بخطواته الاستسلامية تجاه العدو، ومع ذلك تَظهَر نتائج الدراسة ترفض مثل هذا التوجه، ومن جيلٍ نشأ وترعرع في ظل نظام كامب ديفيد.

إنني على ثقة تامة بأن ما يقوم به الشعب الفلسطيني من صمود أسطوري سيقوم به أي شعب عربي آخر لو كان في مكانه، فالشعب العربي ما زال بخير، ويضع قضايا الأمة العربية نصب عينيه، ولكنه لا يجد من يعبر عنه وينظم صفوفه، وهو أمر جيد علينا أن نبني عليه، ولكنه لن يستمر طويلاً، فمحاولات تزييف وعيه وخلق أجيال بلا هوية تسير على قدم وساق في ظل وجود أنظمة تسابق الزمن لتقديم أكبر قدر ممكن من التنازلات للعدو، وبالتالي غياب – عن عمد - الأدوات المناهضة لتلك المحاولات، فالأمة الآن تفتقد للجهاز المناعي الذي يقيها هذه الهجمات الساعية لطمس هوية أبنائها، وتحويلهم إلى كائنات مشوهة بلا ملامح.

إن بقاء هذه الأجيال متمسكة بهويتها مرهون باصطفاف الجميع في معركة الوعي، تلك المعركة التي إن لم نستطع الصمود فيها، فإننا نكتب شهادة وفاة هذه الأمة التي ما زالت حية وتصارع وتنتصر.

طلقة تنوير
المجلة الثقافية للائحة القومي العربي
عـــ 81 ـــدد
01 أيار 2022

الهيمنة: كلمة السر للرأسمالية / بشار شخاترة

يحفل التاريخ الإنساني بسجل طويل من الثورات والتمردات على حالات الاستبداد والهيمنة على الشعوب ومقدراتها، ولقد مارس الإنسان عبر تاريخه الاضطهاد البدني والمعنوي على غيره من البشر لأسبابٍ كانت القوة هي الجانب الحاسم في تلك الممارسة، فالعبودية مثلت حقبة طويلة من تاريخ البشرية كان الإنسان يستعبد إنسانا غيره ويعامله كأنه شيء من أشيائه التي يملكها، ولكن توسَع مفهوم العبودية عبر التاريخ ليصبح سمة يتسم بها صنف من البشرية، وقد كان للعرق الزنجي النصيب الأكبر من التنكيل، بحيث تطور وعي السادة إلى غرس مفاهيم في وجدان العبيد ووعيهم بأنهم من مرتبة أدنى من سادتهم، وأنهم أعجز من أن يقوموا بما يقوم به السادة، حتى أصبحت ثقافة مشتركة بين السادة والعبيد ولكنها ثقافة متناقضة، الأول يشعر بالتفوق والثاني يشعر بالعجز وانعدام القيمة، وهذا يمكن أن نسميه نوعاً من الأيديولوجيا التي اختطها الإنسان بعد تطوره، وخصوصاً في حقل الزراعة والتجارة والعمل عموماً، مع ظهور الحاجة لليد العاملة.

تطور مفهوم العبودية مع الزمن، ففي الوقت الذي بدا هذا النوع السلوك البشري مرفوضاً ومداناً، فإنه لبس قناعاً مخملياً برجوازياً رأسمالياً، فالاستعمار، وتلته الهيمنة كمفهوم جديد، هما القناع الرسمي للعبودية، ولكن لشعوبٍ وبلادٍ بأسرها، فمنذ أن حسمت البرجوازية الأوروبية معركتها ضد الإقطاع والكنيسة وتوجت عقيدتها الرأسمالية على عرش الاقتصاد والسياسة، كانت تدرك الرأسمالية أن الصراع في هذا الكون سُلمٌ يصعده كل طامح ومغامر وتحكمه قوانين من أخذ بها ارتقى على حساب من قبله، فكما صعدت الرأسمالية على رقبة الإقطاع، فإنها ستواجه مصيره إذا لم تتحسب للحظة الفارقة في مسار التاريخ، فلم يكن الفكر الماركسي ببعيد عن معاقلها، فقد نشأ هذا الفكر من بين ثنايا قوانين التطور الرأسمالي، وما عزز من حضور هذا الفكر وقرعه أبواب الرأسمالية نجاح الثورة البلشفية في روسيا.

مضى قرنان من الزمن تربعت الرأسمالية فيهما على عرش العالم بما رافقها من تطور، مع مرورها بفترات صراع قاسية مع الاتحاد السوفييتي، إلا أنها كانت الأقدر على إدارة الصراع والأطول نفساً، وقد كانت المنظومة

الرأسمالية العالمية هي المهيمنة على على مفاصل الاقتصاد والسياسة في العالم باستثناءات رافقت صعود الاتحاد السوفييتي إلى انهياره.
مفهوم الهيمنة الذي نقصده هو هيمنة رأس المال على العالم وفرض أفكاره وأنماطه السلوكية والاستهلاكية، فهذا المفهوم يقف على ركيزتين: الأولى، داخلية محلية ضمن بنية الدول الرأسمالية الكبرى المهيمنة، والثانية، خارجية دولية على مستوى الدول والشعوب الأخرى.

فضمن الركيزة الأولى جعلت الرأسمالية من مفاهيمها عن العمل والربح قيماً ومسلمات تتسم بالرقي وأسبغت عليها القداسة والجدة في أداء العمل بصرف عن النظر عن العامل، فأصبحت القيم السائدة قيم المثابرة والاجتهاد والعمل تحت الضغط الذي يتطلبه سوق العمل والمنشآت الصناعية، وكذلك العمل بروح الفريق، وأن العامل الجيد هو الذي يبذل مجهوداً أكبر ليحصل على أجر أعلى، مع تجاوز باقي الحقوق، وتكريس أن رأس المال يخلق الفرص ويزيد الثروة، وأن التطور والرقي يرتبطان بالرأسمالية، بالطبع هذا أدى إلى مضاعفة القيمة المضافة والتي مثلت ربحاً خالصاً للرأسماليين، ولا شك في أن تنازلات قدمتها الرأسمالية للطبقة العاملة قد عززت مراكزها وعززت هيمنتها على الاقتصاد، وتمويلها للأحزاب والحملات الانتخابية جعلها تهيمن على القرار السياسي والاقتصادي والعسكري، وبذلك ربحت الجولة، إن لم تكن فعلياً قد ربحت الحرب في مواجهة مجتمعاتها، وحتى الأحزاب الاشتراكية قبلت بالمعادلة وقواعد اللعبة السياسية المفصلة على مقاس رأس المال.

في خضم هذه المعركة التي تمت الإشارة إليها، والتي كان طرفها الآخر الماركسية أحزاباً وأفكاراً، كان التنظير الماركسي يقوم على أن الطبقة العاملة في صراعها مع الرأسمالية ستفضي إلى ثورة تهدم قلاع الرأسمالية، وأن اتساع رقعة رأس المال يرافقه زيادة الأرباح في جيوب الرأسماليين وسيؤدي إلى اتساع رقعة الطبقة العاملة التي سيرافقها مزيدٌ من الغبن والفقر، بما يحرك الصراع ويوحد القوى العاملة في مواجهة أرباب العمل وصولاً إلى الثورة الاشتراكية وتعميم الشيوعية.

ذلك لم يحدث، وحدث عكسه تماماً، فالعقيدة الرأسمالية هيمنت على المشهد الأوروبي الغربي كاملاً، حيث استطاعت أن تلج إلى حقل التعليم المدرسي والجامعي وعززت البحث العلمي في مجالات لا تدخل ضمن دورة

الإنتاج، وخصوصاً العلوم الإنسانية، إضافةً إلى الأحزاب السياسية وصولاً إلى الكنيسة، وهذا خلق رأياً عاماً يفكر ويستهلك ويرى ويسمع ويأكل ويشرب بطريقة رأسمالية، أي بما يخدم دورة الإنتاج والسوق، وحتى الفن هيمنت عليه شركات رأسمالية كبرى، فالإنتاج السينمائي يعرض منظومة القيم الرأسمالية في كل مناحي الحياة، وبالتالي تم تعميم القيم تلك على مستوى العالم أجمع وليس فقط على المجتمعات الغربية، من هنا حرمت الرأسمالية الفكر الماركسي من أهم أدواته وهي الثورة والطبقة العاملة، بتزييف الوعي وتزييف كل شيء لصالحها بقوالب جميلة ونبيلة، فحتى غرامشي الذي قدم تنظيراً يستند إلى تحالف الطبقة العاملة مع غيرها من الفئات الاجتماعية والاقتصادية والنقابية لكسر هيمنة الرأسمالية، أبعدت الرأسمالية هؤلاء عن طريق الثورة الاشتراكية وعن طريق طبقة العمال كمفهوم طبقي وسياسي ايضاً، وسكّنت وعيهم بانفصال المطالبة بالحقوق عن السياسة وعن الاقتصاد، وبذلك خلقت جزراً معزولة داخل مجتمع تمسك الرأسمالية وحدها بخطوط اتصاله.

وأما بالنسبة إلى الركيزة الثانية للهيمنة الرأسمالية على الدول والشعوب فقد ارتبطت بعلاقة جدلية مع الركيزة الأولى، وتعززت كلا الركيزتين بما تحققه كل واحدة على جبهتها، فكانت حركة الاستعمار، وقد تجلت مظاهر هذه الهيمنة بالقوة العسكرية والحروب، وتطور شكل هذه الهيمنة لاحقاً بفعل تقدم قوى مناهِضة للرأسمالية كالشيوعية وحركات التحرر العالمي إلى حالة من انسحاب الاستعمار واستبدال الهيمنة العسكرية المباشرة بالهيمنة الاقتصادية من خارج الحدود، وهذا ترافق مع تطورات هامة في بنية الرأسمالية وفكرها، فمن جهة عززت ثقافة تفوق العالم الرأسمالي في وعي أبناء المستعمرات، وفي تعزيز عقد العجز والنقص لديهم، وبتفوق المنتج الرأسمالي مقابل غيره من المنتجات، وفي تفوق الإدارة والتخطيط أيضاً، باستخدام حكام تابعين وأشباه مثقفين تتلمذوا في معاهد الغرب وأصبحوا أبواقاً له، هذا ناهيك عن النقطة الأبرز وهي ربط دورة الاقتصاد لدى المستعمرات مع دورة الإنتاج الرأسمالي وفي حدود حاجات المركز الرأسمالي، بحيث أصبحت تلك العلاقة تعيق تطور اقتصادات المستعمرات السابقة، وفي حال تمردها كانت تواجه عواقب اقتصادية وخيمة نتيجة حرمانها من التكنولوجيا أو قطع الغيار أو الخبرات أو رأس المال اللازم للإنتاج، أو تقييد تلك المستعمرات بديون تجعلها عاجزة عن الخروج من ربقة الاقتصاد الرأسمالي وحاجاته.

أدى انتقال الرأسمالية إلى طور جديد فيما يعرف برأسمالية المال إلى تطور أداة الهيمنة لديها، ففي مرحلة إدارة الرساميل وتوجيهها، حيث البحث عن فرص أكبر للربح خارج المراكز الرأسمالية التقليدية إلى ما يسمونه الأطراف، وهذه المرحلة تميزت بأدواتها المالية والنقدية وبروز دور المصارف والشركات العابرة للحدود والاستثمار في الأسهم والسندات، فأخذت الهيمنة الرأسمالية تتعمق وتزداد شراسة، وباتت الدول تخضع للشروط التي يحددها الممولون، فأصبحت الهيمنة أبشع، ورافقها تدمير اقتصادات بلدان ونشر الجوع وإثارة القلاقل والفتن وإسقاط أنظمة في الدول التي لا تخضع لقواعد رأس المال المالي المهيمن على القروض وعلى الاستثمار وعلى حركة العملات، مع بروز فيها الدولار كعملة عالمية، ومن مظاهر هذه الهيمنة الرقابة على

حركة العملات الصعبة والتحكم بها، وبسبب سهولة استخدام هذه الأدوات للهيمنة أفرطت الرأسمالية في فرض العقوبات على الدول والشعوب، وزاد من ضراوة العقوبات الانخراط الدولي عموماً في المنظومة المالية والمصرفية للغرب الرأسمالي، مما أتاح للرأسمالية أن تشدد قبضتها على الاقتصاد الدولي، وأحياناً كانت عملية خنق اقتصاد ما أسهل من الانتقال من غرفة إلى أخرى، لأن الأمر لم يكن يحتاج سوى إعلان العقوبات والرقابة على التحويلات، مما كان يضع أي اقتصاد مستهدف في عين العاصفة يمنع على بقية الدول التعامل معه خشية التعرض للعقوبات، ومثل هذه الأمثلة حدثت وما تزال في العراق سابقاً وفي سورية وفنزويلا وكوبا وكوريا الشمالية وإيران حالياً وحديثاً تحدث مع روسيا.

بسبب التطورات البنيوية في الرأسمالية، والتي أدت إلى تحولات في أولويات رأس المال، وتحوله إلى رأسمالية مالية، نشأت رأسمالية من نوع مختلف وهي رأسمالية منتجة ولكن ولدت من رحم التطور الرأسمالي الذي خلق فرصاً جديدة في الأطراف، أدى إلى انتعاش اقتصادات كالصين والهند وروسيا وجنوب شرق آسيا عموماً والبرازيل، وهذا خلق كتلة صناعية منتجة في تلك البلدان وهنا نشير إلى مقال للدكتور إبراهيم علوش نشر على موقع الميادين نت بتاريخ 5/4/2022 بعنوان «وجه آخر للصراع»، أوضح فيه أن التطور الرأسمالي الذي انتقل إلى مرحلة الرأسمالية النقدية أو المالية، والذي يملك الرساميل مقابل دول كالصين والهند وروسيا تقع على اقتصاد منتج، وهو ما بات يشكل مشاكل جادة أمام الاقتصاد الغربي يقلص قدرته على خوض الصراعات كالسابق، وبالنتيجة سيقلل من تمدد الهيمنة الغربية.

كما نشير إلى تقرير نشرته الواشنطن بوست مؤخراً تتحدث فيه عن الدول الثماني الرأسمالية الكبرى والتي فرضت مع الولايات المتحدة عقوبات على روسيا مؤخراً بسبب أوكرانيا، فقد ورد في التقرير أن تلك الدول أنتجت ما مقداره 79.4% من الناتج الإجمالي العالمي لعام 2000 فيما انخفض إلى 60.4% عام 2020، ويتوقع التقرير أن يتجاوز الناتج الإجمالي للهند والصين عام 2040 الناتج الإجمالي للولايات المتحدة والدول الثماني التي تتبعها، هذه المعطيات تشير بوضوح إلى تراجع قبضة الهيمنة الرأسمالية الغربية.

ماذا عسى ماركس أن يقول أمام حالة التخمة النقدية والصدمة التي تواجه الاقتصاد الرأسمالي في مقابل الرشاقة والنمو في اقتصادات الإنتاج كما في منظومة البريكس؟ واقعياً، تجاوزت الرأسمالية الطبقة العاملة التي نادى بها ماركس، لأنها تطورت إلى حدود ما بعد الإمبريالية المألوفة، وتطورت إلى حالة أبشع مما تصورها، فالرأسمالية التي تقف اليوم على عرش ضخم من النقد، استعملت أدواتها في تقويض هيمنتها من حيث لا تقصد، ولعل العامل الأهم في كل ذلك وبما يتجاوز مقولة الصراع الطبقي هو الجشع والنهم الجنوني لجني الأرباح والذي تجاوز شرطاً أولياً وقاعدة مهمة للرأسمالية عند قيامها وهي الدولة القومية، وهذا شرط مرتبط بالضرورة بالاقتصاد المنتج، فقد عجل جنون الهيمنة المالية الدولارية في ابتعاد كثير من الاقتصادات الناشئة عن المنظومة المالية والمصرفية الغربية خشية التعرض للعقوبات، والمزاوجة بينها وبين منظومة أخرى

قوامها العملات المحلية وأحياناً المقايضة، للإفلات من القبضة الرأسمالية المدمرة في هذا المجال، وقد أطلقت الحرب في أوكرانيا صافرة الانطلاق في هذا المضمار، في محاولة لإعادة الاقتصاد للوقوف على قدميه بدلاً من رأسه.

هل انتهت منظومة الهيمنة الرأسمالية؟ لا، فلا تزال قادرة على إلحاق الأذى بأعدائها، وخصوصاً الدول الضعيفة، لهذا السبب مارست تاريخياً تدميراً ممنهجاً لأية محاولة لبناء اقتصاد منتج وصناعي أو محاولة تطويره، فالتجربة الناصرية والسورية والعراقية أمثلة واضحة على ذلك، فكانت تستخدم القوة العسكرية لتحقيق هذا الهدف وقطع طريق التطور الاقتصادي المستقل، وحيث نجحت هنا فشلت مع الصين والهند وروسيا لأنه لم يكن بمقدورها شن حرب عسكرية عليها بذات السهولة، من هنا يحضرنا القول بأن التحرر من نطاق الهيمنة في واقعنا العربي يحتاج إلى الدولة القومية والقوة العسكرية التي تحميها.

أما أين ستصل منظومة الهيمنة الرأسمالية، فإنها تواجه متاعب جمة في بلدانها من تفشي اليمين المتطرف والذي ضاق ذرعاً بممارسات الرأسمالية، والمرشح لتقويض منظومة ما بعد الدولة القومية ومنظومة الشركات المتعدية للحدود. هذا في دول أوروبا الغربية، أما الولايات المتحدة، فإنها بلغت درجة عالية من الاستقطاب شعبياً بسبب سياسات الرأسمالية، والأمور فيها مفتوحة على كل الاحتمالات ليس أقلها التفكك، وما نراه اليوم مستحيلاً قد يكون غداً واقعاً طالما أن هناك بذرة لهذا الاحتمال وتنمو بشكل عشوائي تغذيه تعقيدات المشهد الأمريكي الداخلي وتناقضاته الطبقية والعرقية وتوزيع الثروات الطبيعية بين الولايات وتوزيع ناتجها الذي تعتبره بعض الولايات غير عادل.

حالات الانسداد التي كانت تواجه الرأسمالية كانت تهرب بها إلى الأمام عن طريق افتعال الحروب، فهل هذا بمقدورها اليوم، وهل خصومها الدوليون قاصرون عن الرد أو حتى عن المبادرة؟ هذه أسئلة تخلقها الوقائع لكن إجاباتها تعتمد على كيف ستتعامل الرأسمالية مع التطورات الدولية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

طلقة تنوير
المجلة الثقافية للائحة القومي العربي
عـــدد 81
01 أيار 2022

الحرم الإبراهيمي: الحقائق الأثرية والتاريخية

فارس سعادة

(دراسة أكاديمية تثبت عروبة الحرم الإبراهيمي في الخليل وإسلاميته، وتثبت لا تاريخية أي مزاعم أخرى حول الحرم، وزيف الإدعاءات الصهيونية بشأن ذلك المعمار العربي الإسلامي الأصيل)

الحرم الإبراهيمي في الخليل

تتعرض المعالم التاريخية والدينية في فلسطين لعمليات تهويد يومية يحاول الاحتلال الصهيوني من خلالها شطب وطمس هويتها العربية. ومن الواضح أن القدس القديمة ومعالمها التاريخية والدينية حصلت على الاهتمام الأكبر من قبل الصهاينة، وذلك بالنظر إلى أهميتها المزعومة داخل العقل الصهيوني، وفي نفس المقام يأتي الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل، إذ إن الحرم قد قسم بين العرب والصهاينة بحجج تاريخية ودينية، وبذلك سيطر الصهاينة على جزء كبير من الحرم وما حوله، وعلى ما يبدو فإن الاقتحامات الصهيونية المتكررة منذ أعوام تهدف إلى تثبيت سيطرة معينة على أجزاء محددة من الحرم القدسي في فلسطين على خطى الحرم الإبراهيمي، وهذا ما يساهم في طمس هوية جزء مهم من مدينة الخليل وفلسطين، والحرم الإبراهيمي وقف إسلامي تاريخي هو ملكٌ لعموم الأمة العربية والأمة الإسلامية، وملكٌ مشاع للعرب يجب الحفاظ عليه.

يعد الحرم الإبراهيمي أحد أهم وأقدم المعالم العربية الإسلامية في فلسطين، وبسبب هذه الأهمية التاريخية والدينية فقد تعرض الحرم لعمليات صيانة وإعادة بناء وإضافات مختلفة في فترات متباعدة، بدأت خلال الفترة الأموية ولم تنتهِ إلى يومنا هذا. فقد تغير شكل المسجد والحرم، وحدث تغيير في العصر الحديث لأسباب عدة منها الهدم والترميم للحرم. والحقيقة أن كثيراً من العرب يجهلون حقيقة الروايات المختلفة حول الحرم الإبراهيمي وهي مختلفة ومتداخلة، إلا أنها تجمع على روايات متقاربة لا تمت للحقيقة بصلة.

نبذة تاريخية

المسجد الإبراهيمي في البلدة القديمة لمدينة الخليل يعتبر من أقدم الأماكن المقدسة التي حافظت على مكانتها من دون انقطاع حتى اللحظة. فهو رابع المقدسات الإسلامية أهميةً بعد الحرم المكي، المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة، والمسجد الأقصى في مدينة القدس المحتلة. وهو ثاني أهم مكان مقدس مزعوم لدى اليهود بعد القدس «جبل الهيكل»، وهو مقدس لدى المسيحية أيضاً بالنظر إلى أنه بني فوق ما يزعم بأنها مغارة «المكفيلة»، والتي تضم رفات الأنبياء إبراهيم، إسحق ويعقوب عليهم السلام، وزوجاتهم. والمسيحية تؤمن بالعهد القديم وقد ذكرت رواية الدفن في العهد القديم (سفر التكوين، 2005: 23)، وحقيقةً لا يوجد في الكتب والمصادر الموثوقة دليلٌ أثريٌ أو تاريخيٌ مؤكد على حقيقة وجود أي عملية دفن في الموقع. وللموقع ثلاثة أسماء هي الإبراهيمي، المكفيلة، ومغارة البطاركة. وتعود تسمية المسجد بالعربية نسبة للنبي إبراهيم، إلا أن تسمية المسجد بـ «المكفيلة»: سببها وجود مغارة (مزدوجة) (الدباغ، بلادنا فلسطين،1991: 49). وسميت بمغارة البطاركة نسبة للأنبياء الذين دفنوا فيه كما يعتقد، فهؤلاء الأنبياء يزعم بأنهم بطاركة العهد القديم.

اكتسبت المغارة التي شيد عليها المسجد القداسة بسبب الرواية الشهيرة (سفر التكوين، 2005: 23،24)، التي تقول بدفن الأنبياء إبراهيم، يعقوب، وإسحق عليهم السلام، وزوجاتهم فيها. وبالرغم من عدم تاريخية هذه القصة إلا أنها كانت السبب في إعطاء المغارة وما حولها مثل هذه الهالة من القدسية.

العمارة الأولى للمسجد الإبراهيمي (الحير)

تعاقبت على مدينة الخليل الدول والحضارات منذ فجر التاريخ، وقد سجل الملك هيرود الأدومي 37 ق.م أقدم أثر معماري ظاهر إلى الآن في منطقة المسجد الإبراهيمي. وللعلم والخبر فإن الملك هيرود يعد أول ملك غير يهودي يحكم المنطقة من خلال الرومان، فقد كان من أب أدومي عربي. (متى، المسكين،1997: 276)، وهذا مستغرب إذ أن الملوك اليهود المزعومين بحسب التوراة لم يتركوا أي أثر يذكر في موقع الحرم أو حتى على أي شبر من أرض مدينة الخليل، بالرغم من مئات الحفريات الأثرية التي وقعت بإشراف علماء الآثار الصهاينة والغربيين خلال القرن الماضي.

والحير الأصلي مبنى غير مسقوف مستطيل الشكل يبلغ طوله 58،28م وعرضه 33،97م وارتفاعه 16م. أما سمك الجدران فيبلغ حوالي 2،68م، ويتجه المبنى باتجاه الشمال الغربي أو الجنوب الشرقي. ويشكل كل جدار من الخارج من جزأين، الأسفل مداميك عادية صماء ضخمة وعالية، أما الجزء الثاني فترتفع منه دعامات مدمجة بالجدار بلغ عددها 48 دعامة (16 دعامة في الجدارين الطوليين، 8 دعامات في الجدارين العرضيين)، يزداد عددها وتقاربها كلما اقتربنا من الأركان، الأمر الذي يحولها إلى شكل من أشكال الأعمدة

المدمجة، فتزيد المبنى مناعة وتضفي عليه لمسات جمالية تكسر رتابة الجدار المرتفع الصم الخالي من الفتحات. وينتهي كل جدار ببضع مداميك من فترات لاحقة (على الأغلب من الفترة العثمانية) مغطاة بالملاط (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 55).

وهناك وصفٌ آخر لسور الحرم، أو «السور السليماني»، حسب ما ذكره مجير الدين الحنبلي في الأنس الجليل، إذ قال: «إن الحير قد بناه النبي سليمان عليه السلام بعد بيت المقدس بأمر من الله عز وجل تقديراً للنبي إبراهيم عليه السلام» (الحنبلي، الأنس الجليل، 1999: 138). ومن الواضح جهل الحنبلي هنا بتاريخ البناء إذ أنه نقل الرواية التوراتية كما هي من غير تحقيق.

أما عن كلمة الحير فقد جاءت في أحد معانيها حسب معجم الوسيط بفتح الحاء وضم حرف الراء بمعنى الحظيرة أو الحِمى. والحير قد بني وشيد في العهد الروماني في فترة حكم هيرود في المنتصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، كما ذكر سابقاً، وقد اتفق على ذلك وأيده الدباغ والجعبة. وقد ذكر محمد أبو صالح في كتابه «الخليل عربية إسلامية» أن الباني الحقيقي للحير هو الملك هيرود الأدومي (أبو صالح، الخليل عربية، 2000: 59). ويتفق العديدون على أن هيرود هو باني هذا السور (يونس، عمرو، 1989: 8)، (محمد شراب، 2006: 34).

ويصف محمد أبو صالح طبيعة بناء السور قائلاً: «والسور ضخمٌ مبنيٌ من حجارة كبيرة جاء طول بعضها 7 أمتار، وقد جيء بها من المناطق القريبة من مدينة الخليل ونقلت بطريقة الجر بواسطة الدواب والمزاليج. وشيدت الحجارة فوق بعضها بلا ملاط والحجارة مصقولة ذات لون رمادي والسور مغلق إلى أن جاء الرومان وفتحوا فيه باباً وسقفوا سطحه (أبو صالح، الخليل عربية، 2000: 61). ولا تزال أجزاء كبيرة من هذا السور قائمة إلى يومنا هذا ويصل ارتفاع بعض أجزاء السور إلى 16م، وهو كما وصفه أبو صالح: «سمك الجدار 2،68م وارتفاع جدرانه 16م مبني من الحجارة الضخمة على هيئة مداميك يبلغ طول بعض أحجاره سبعة أمتار، وارتفاعها متر ونصف. وفيها من الخارج صفوفٌ وأكتافٌ يتوجها (كورنيش)، وفي العصر الإسلامي زيد من ارتفاع هذه المداميك نحو ثلاثة أمتار بما فيها شرفات التحصينات، وتعلو هذا المسجد مئذنتان، الأولى في الركن الشمال الغربي، والثانية في الجنوب الشرقي، وهما مئذنتان مربعتان ترتفعان 15 متر على سطح المسجد مملوكيتا الأصل والبناء» (أبو صالح، الخليل عربية، 2000: 160). هذا وصف عام للسور أو الحير من الخارج، كما يراه الناظر له من الخارج.

تعرض المسجد للكثير من الإضافات والترميمات خصوصاً في العصور الإسلامية وقد كان العصر المملوكي العصر الذهبي للمسجد ولكل مدينة الخليل فلقد كان اهتمام السلاطين المماليك بالعمارة الدينية من مساجد ومزارات كبيراً بحيث أصبحت منطقة الحرم الإبراهيمي عبارة عن مدينة دينية صغيرة تحوي المدارس، المزارات، الأسواق، منامات للزوار... إلخ (الدباغ، بلادنا فلسطين، ج5،1991: 73-71)، (زلوم، الخليل التاريخ،

.(98،100 :2001)

يسيطر الطابع الإسلامي على عمارة المسجد والحرم عموماً، باستثناء بعض الحجارة التي أعيد استخدامها داخل المسجد وحجارة السور الهيرودي، وحتى السور قد تم ترميمه والإضافة عليه في الفترات الإسلامية، أهمها الكورنيش الإسلامي الذي يزين السور والذي يعد الدليل الأقوى على إعادة البناء والترميم. ويشار إلى أنه قد تمت إزالة القلعة الفرنجية التي شيدت إبان الاحتلال الفرنجي للمدينة من قبل الحكومة الأردنية في ستينيات القرن الماضي (أبو صالح، الخليل عربية، 2000: 183-181)، ولكن لا يزال برج القلعة موجوداً في الناحية الجنوبية الغربية من المسجد.(أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 57).

الحرم الإبراهيمي في الخليل

وصف المسجد الإبراهيمي عند الرحالة المسلمين

لقد وصف المسجد الكثير من الرحالة المسلمين (ابن بطوطة، ناصر بن خسرو، العبدري) خلال فترات مختلفة من الحكم الإسلامي، سنورد بعضاً منها لمعرفة طبيعة البناء في الماضي. وهو وصف إسلامي مهم للمسجد من خلال وصف ناصر بن خسرو الذي كان قد وصف المسجد وسماه «قبر الخليل» وقال: «والمشهد يتكون من بناء ذي أربع حوائط من الحجر المصقول، وطوله ثمانون ذراعاً وعرضه أربعون، وارتفاعه عشرون، وثخانة حوائطه ذراعان، وبه مقصورة ومحراب في عرض البناء، وبالمقصورة محاريب جميلة بها قبران رأسهما للقبلة، وكلاهما من الحجر المصقول بارتفاع قامة الرجل، الأيمن قبر إسحق بن إبراهيم، والأخير قبر زوجته عليها السلام، وبينهما عشرة أذرع»(علوي، سفرنامة، 1993: 85).

وقد وصف المؤرخ المقدسي وقاضي قضاة القدس مجير الدين الحنبلي العليمي في كتابه الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل: «وأما صفة البناء الموجود بداخل السور على ما هو عليه في عصرنا وقد صار مسجداً، كما تقدم القول فيه، فهو يشتمل على بناء معقود من داخل السور على نحو النصف من جهة القبلة إلى جهة الشمال، والبناء من عهد الروم وهو ثلاثة أكوار: الأوسط منها مرتفع عن الكورين الملاصقين له من جهتي المشرق والمغرب، والسقف مرتفع على أربعة أسوار محكمة البناء وبصدد هذا البناء المعقود تحت المور الأعلى المحراب وإلى جانبه المنبر، وهو من الخشب وهو في غاية الإتقان والحسن وهذا المنبر عمل في زمن المستنصر بالله أبي تميم معد الفاطمي، خليفة مصر بأمر بدر الجمالي» (الحنبلي، الأنس الجليل،

1999: 145،144). وعلى ما يبدو فقد أخطأ الحنبلي في نسبة البناء للرومان، فلا دليل أثرياً على ذلك، يستثنى الحير فقط، أما باقي البناء فهو إسلامي في أغلب بنائه.
وقد زار عدد كبير من الجغرافيين والرحالة مدينة الخليل حسب الدكتور حسن عايش نذكر منهم، ابن بطوطة (تحفة النظار، 1987: 74-73)، المقدسي البشاري (أحسن التقاسيم،1991: 172)، ياقوت الحموي (معجم البلدان، 1977: 387).

وصف مبنى المسجد الإبراهيمي

يصف علي السيد في كتابه الخليل والحرم الإبراهيمي بناء المسجد: «المبنى يقع على منحدر الجبل إلى وادي الخليل. والمبنى يتجه بشكل عام من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي وهو ينقسم إلى ثلاثة أجزاء، الأول وهو السور الخارجي للحرم، والأحجار المكونة له ضخمة جداً... ويبلغ طول ضلعيه خمسة وستين متراً وثمانية وثلاثين متراً عرضاً تقريباً، بينما يبلغ الارتفاع حوالي خمسة عشر متراً وهو بذلك يرتفع عن قمة الجبل المقام عليه... والمدخل إلى المبنى يقع عند الطرف الجنوبي ويصعد إليه باستخدام درج واسع ويترك المبنى انطباعاً عميقاً في نفس زواره. وإذا ما انتقلنا إلى أوصاف الحرم من الداخل، يرى المشاهد للحرم أن أشد ما يلفت الانتباه أنه يتألف من طابقين، الأسفل منهما عبارة عن ساحة طولية في الوسط يحد بها ممشى في اليسار وآخر على اليمين تفصل فيما بينهما وتعلوها القباب، ويضم هذا القسم ستة المشاهد الشهيرة، إضافة إلى المغارة الحقيقية التي تضم الكهف الداخلي، وبه رفات الأنبياء... أما الجزء الثالث من مبنى الحرم الإبراهيمي، فهو المغارة السفلية ... وتتميز المكفيلة عن باقي المغارات المنتشرة في مملكة بيت المقدس بأنها تمتد تحت كل مساحة المبنى العلوي» (السيد، الخليل، 1998: 279-280). هذا وصف عام مختصر للحرم، الذي يتكون من الحير ومبنى المسجد المكون من طابقين إضافة إلى المغارة الأصلية التي يعتقد بوجود رفات الأنبياء الثلاثة وزوجاتهم عليهم السلام.

بحسب علم الآثار فإن بناء المسجد يعود للفترة الأموية فقط والتي تم خلالها بناء المسجد وسقفه، وبنوا القباب التي على القبور (عياش، النواحي العمرانية، 2012: 22). وفي العهد العباسي تم فتح باب من الجهة الشرقية وتم بناء المراقي الجميلة من الجهة الشمالية الجنوبية للمسجد، وقام الخليفة العباسي المقتدر ببناء القبة فوق قبر النبي يوسف (أبو صالح، الخليل عربية، 2000: 86). أما نظمي الجعبة فيقول بأن الحرم الإبراهيمي غير واضح المعالم قبل الفترة الفرنجية بسبب التدمير الذي أحدثوه والسرقات التي تعرض لها الحرم بشكل عام (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 69).

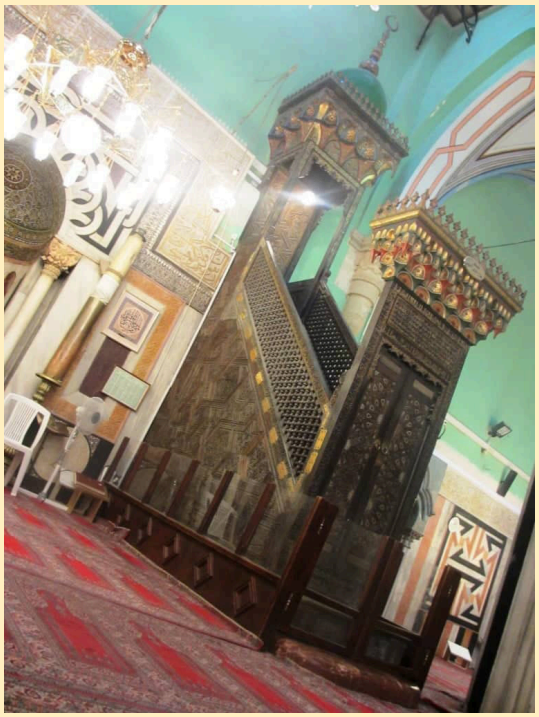
يقسم الحرم الإبراهيمي من الداخل إلى عدة مصليات بحسب مواقع شواهد الأنبياء وزوجاتهم، ويصل بين هذه المصليات أروقة مختلفة الطابع سيتم ذكرها لاحقاً. وأخذ مبنى المسجد الطابع المملوكي وذلك لكثرة

اهتمامهم به من الناحية المعمارية الفنية التي انتهت إلى تحفة معمارية متناسقة (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 73).

وقد طغى الطابع المملوكي على عمارة المسجد، بسبب كثرة الأعمال المعمارية والفنية التي أحدثها المماليك في المسجد، وقد جاء اهتمام المماليك بالعمارة الدينية في عموم الدولة بسبب أصولهم غالباً غير العربية فهم يمثلون الخلافة الإسلامية وقد اكتسبوا شرعيتهم من خلال الدين الإسلامي فكان اهتمامهم بالمساجد والموضوع الديني بشكل عام يعطيهم الشرعية للحكم والهيمنة التي لم يملكوها كونهم (مماليك).

المصلى الإبراهيمي

يتوسط المصلى الإبراهيمي المسجد ويتم الوصول إليه من جهة مصلى الإسحاقية ورواق الصحن المؤدي إلى اليعقوبية (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 33). والمصلى فيه قبتان فوق مشاهد النبي إبراهيم وزوجته سارة، تفصل بينهما ردهة مستطيلة الشكل (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 33). أما قبة إبراهيم فتتألف من قاعدة مثمنة الشكل، مبنية من الحجر وجدرانها الداخلية مزينة بالرخام، يعلوها طراز مزين بآيات قرآنية، وفيها ثلاث نوافذ واحدة تطل على صحن المسجد واثنتان تطلان على مصلى المالكية، والقبة التي تعلو مشهد سارة زوجة إبراهيم فهي سداسية الشكل وهي مرقومة بآيات قرآنية، وبها نافذة تطل على المدخل الرئيسي للمسجد مقابل الباب السليماني (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 33).


منبر صلاح الدين بالحرم الإبراهيمي

أما الردهة التي تصل بين المشهدين في المصلى فهي مؤزرة بالرخام وفيها عمودان على الركنين المؤديين إلى الصحن (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 33). والرواق الإبراهيمي الذي «يقع باتجاه قبتي إبراهيم وسارة، ذو سقف معقود يفصله عن الصحن دعامات وعقود حجرية، ويوجد في الرواق ثلاث دعامات: اثنتان متساويتان والثالثة أصغر منهما» (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 39).

صحن المسجد هو المساحة المكشوفة التي تقع بين الرواق الإبراهيمي ومصلى اليعقوبية. هذا هو الوصف الحالي للمصلى الإبراهيم وما حوله، وذلك لكيلا يختلط على أحد ما ذكر سابقاً من وصف الرحالة المسلمين فقد تغيرت ملامح الحرم ككل بعد عمليات الترميم والبناء التي أضافها الأيوبيون، ومن ثم المماليك الذين زادوا الكثير في المسجد حتى أصبح على

ما هو عليه. وأيضاً قد تغير شكل المسجد بشكل كبير بعد عمليات الهدم في الستينيات من قبل الحكومة الأردنية وتدمير ونقل بعض أجزاء القلعة الفرنجية من مكانها (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 116).

مصلى اليعقوبية

يشمل المصلى مشهدي يعقوب وزوجته، تكون المصلى من قبتين الأولى فوق مشهد يعقوب عليه السلام فهي مثمنة الشكل مؤزرة بالرخام الأبيض ولها نافذتان إحداهما تطل على مصلى المالكية، والثانية تطل على صحن المسجد، والقبة الثانية تماثل قبة مشهد يعقوب إلا أنها سداسية الشكل، وكما في المصلى الأوسط أو المصلى الإبراهيمي، يصل بين المشهدين ردهة مستطيلة الشكل ذات سقف معقود ولها بابان يؤديان إلى المشهدين (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 32).

مصلى الإسحاقية

وصفه نظمي الجعبة وقال: «المسجد المغطى هو متطاول الشكل وعرضه 28،45م وعمقه 21،80م. ويتكون من ثلاثة أروقة، أكبرها وأعلاها الأوسط، الذي ينتهي بالمحراب. وتقوم عقود الأروقة على أربع دعامات ضخمة. وفي الركن الشرقي النقش اليوناني المذكور. ونقش آخر يؤرخ للترخيم الذي يضم أيضاً آيات من سورة يسن (تبدأ من فوق المحراب) كتبت سنة 1895. أما أسقف المغطى فهي عبارة عن عقود متقاطعة محمولة على أقواس تستند إلى الدعامات والجداران... وبالقرب من الجدار الشمالي، نجد فتحة الغار التي تعلوها قبة محمولة على أربعة أعمدة، وبالقرب منها دكة المبلغ الرخامية اللطيفة المحمولة على ستة أعمدة، التي أمر بعملها الناصر بن محمد قلاوون، وبالقرب من المحراب وبين دعامات الرواق الأوسط، نجد حجرتين متقابلتين، سقفهما على شكل جملوني، وبداخل كل منهما مشهد، رمزاً لقبري إسحق وزوجته المسماة «رفقة»، أخذا شكلهما أيام الناصر محمد بن قلاوون» (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 79). هذا هو المصلى الرئيسي والأكبر في الحرم وهو الآن بيد العرب بعد أن تم تقسيم الحرم بالقوة بين العرب والصهاينة. وهناك نوافذ للمصلى في الجانب العلوي للمسجد من الجبص الملبس بالزجاج. كما أن هناك شرفات ذات سياج معدني محولة على قضبان من حديد (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 43).

مصلى المالكية

رواق مستطيل ومعقود بعقد متقاطع، وفي قبلته محراب مزخرف ببلاط قاشاني، يقود الرواق إلى الباب الذي كان يقود إلى القلعة ومدرسة السلطان حسن، التي تبقت منها قاعة مستطيلة الشكل، وباب آخر يقود إلى مقام سيدنا يوسف (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 79). وتبقى ثلاثة أبواب أخرى، واحد يؤدي إلى صحن

المسجد، وباب الإسحاقية، وباب يفضي إلى غرفة الأذان (ابو صالح، دليل المسجد، 2004: 27).

مصلى الجاولية

يقع هذا المصلى خارج الحرم بشكل ملاصق للحير من الجهة الشرقية ويصفه الجعبة: «يقع على الجهة الشرقية خارج الحير. تمت إضافة مسجد ضخم يسمى «المصلى الجاولي»، نسبة إلى الأمير علم الدين سنجر الجاولي، ناظر الحرمين الشريفين (القدس والخليل)، الذي أمر ببنائه سنة 1320م، وذلك بهدف زيادة مساحة المسجد عن باقي أجزاء الحرم... ويشترك الجاولي مع الحرم الإبراهيمي بممر مسقوف يقود إلى كلا البناءين، كما لا يمكن تمييز جدرانه، حيث يشترك كلاهما في الجدار الشرقي للحير نفسه، أما الجدار الشرقي للجاولي فقد جرى قطعه في الصخر، تماماً مثل الجدار الجنوبي والشمالي. ويتكون المسجد من ثلاثة أروقة معقودة بعقود متقاطعة محمولة على دعامات حجرية ضخمة. يتوسط المسجد قبة حجرية رشيقة في زواياها مقرنصات ركنية كثيفة وجميلة جداً، وفتحت في رقبة القبة سلسلة من النوافذ. وفي الجهة القبلية من المسجد، محراب منحوت بالصخر، وقد كسي بالرخام الملون والمزخرف. ويرتفع المسجد على شكل مصطبة عن الممر الذي يفصله عن جدار الحير من الشرق» (الجعبة، الخليل القديمة، 2008: 73).

للحرم ثلاث بوابات رئيسية، المدخل الجنوبي والشمالي وباب في الجهة الغربية للمسجد وجميعها تدخل إلى المسجد عبر أدراج مختلفة الارتفاعات. (أبو صالح، دليل المسجد، 2004: 21). ويحتوي الحرم على الكثير من الزخارف والفنون الجميلة فهو أحد أهم الشواهد على روعة الفن العربي والإسلامي من مختلف الفترات الإسلامية، لعل من أفضل هذه الأمثلة هو المنبر الفاطمي، ورقُم سورة ياسين. هذا الرقم من الحجر الرخامي، ويقع في المصلى الرئيس في المسجد ويلتف حول المصلى في جدرانه الأربعة، كما يصل ارتفاعه إلى حوالي المترين ونصف المتر فوق أرضية المسجد، وطول هذا الرقم حوالي مئة متر ولكنه يحوي بعض الانقطاعات في أكثر من مكان، وله إطاران، الأول رخامي بارز عن الرقم نفسهن والآخر خط رقيق بلون الذهب بنفس لون الرقم، حفر الرقم بشكل بارز نافراً من جسم. اللوحات بخط ثلثي متراكب الحروف والكلمات (عمرو، يونس ونجاح أبو سارة، رقوم المسجد الإبراهيمي الشريف، 1989: 23).

المسجد الإبراهيمي عربي إسلامي

وأخيراً يثبت الواقع الملموس الآن في مدينة الخليل صحة ما رواه الرحالة والباحثون عن الحرم الإبراهيمي من خلال النظر إلى واقع المبنى الإسلامي، الذي، وبغض النظر عن هوية الدولة الإسلامية التي حكمت المدينة، بقي الاهتمام بالمبنى من كافة النواحي هو المنحى العام لهذه السلطة أو تلك، وهذا يؤكد على أهمية الحرم التاريخية وللمسلمين بشكل عام وللعرب بشكل خاص. إن الحرم الإبراهيمي من الناحية المعمارية

يثبت بما لا يدعو للشك أن المسلمين هم من شيدوه لغايات العبادة أي هم من أعطوه صفة المصلى أو المسجد للعبادة لأول مرة، وهم من حافظوا على حرمة «المقابر» المفترضة على أرضه، بغض النظر عن دقة هذه الروايات، وبالتالي فإن مسمى بطاركة ومكفيلة هي مسميات باطلة تاريخياً ولا علاقة لها بالحقيقة المادية، فالحرم ككل بناء عربي إسلامي، شيد لأسباب دينية تتعلق بالاعتقاد بوجود رفات بعض الأنبياء في أرضه بسبب الروايات المسيحية واليهـودية المحلية، هذه الروايات تشكل جزءاً من الموروث الشعبي والثقافي للمنطقة فهي نتاج محلي ديني. وبالنتيجة فإن علم الآثار أثبت بالدلائل القاطعة عدم وجود أي رفات أو أي بقايا مادية تعود للفترات القديمة، وبالتالي يمكن نفي الرواية التوراتية بشكل كامل، ويبقى الحرم الإبراهيمي ملكية عربية فلسطينية لا مجال للمساس بها بعيداً عن قدسية الحرم للمسلمين فهو ملكهم وحق مشاع لهم في أن يقدسوه بالشكل الذي يرونه مناسباً.

في النهاية يجب الإشارة إلى أن مسألة تقسيم المسجد الأقصى هي تكرار لعملية تقسيم الحرم الإبراهيمي التي تمت خلال العقود الفائتة بالقوة من قبل سلطات الاحتلال الصهـيوني، لذلك تصبح مسألة الدفاع عن عروبة الأقصى هي الأساس لا إسلاميته كما يدعي البعض، عروبة القدس وكل معالمه التاريخية تغلق الباب أمام محاولات تهـويد القدس وفلسطين، فالروايات الدينية التوراتية منها تحديداً لن تنتهي إلا مع جلاء الصهـاينة عن أرض فلسطين كلها.

قائمة المراجع

1. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. بيروت: دار إحياء العلوم، 1987.
2. أبو صالح، محمد. الخليل عربية إسلامية. القدس: دار الأيتام الإسلامية، 2000.
3. أبو صالح، محمد. دليل المسجد الإبراهيمي بالخليل. فلسطين: مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية، 2004.
4. البشارى، المقدسي. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.
5. البغدادي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي. معجم البدان. ج2، بيروت: دار صادر، 1997.
6. الجعبة، نظمي، و مجموعة من الباحثين. خليل القديمة. فلسطين: لجنة إعمار الخليل، 2008.
7. الحنبلي، مجير الدين. الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. عمان: دار دنديس، 1999.
8. الدباغ، مصطفى. بلادنا فلسطين. ج5.ق2. فلسطين: دار الهدى، 1991.
9. زلوم، حمودة. الخليل التاريخ والحضارة والتراث. عمان: المؤلف، 2001.
10. السيد، علي. الخليل والحرم الإبراهيمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1998.
11. شراب، محمد. الخليل عربية إسلامية. الأهلية: 2006.

12. علوى، ناصر خسرو. سفر نامة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
13. د. عمرو، يونس، و نجاح أبو سارة. رقوم المسجد الإبراهيمي الشريف. الخليل: مركز البحث العلمي في جامعة الخليل، 1989.
14. د. عياش، حسن. «النواحي العمرانية لمدينة الخليل في كتب الرحالة والجغرافيين العرب،» مجلة علوم الإنسان والمجتمع، 1، (آذار 2012)، 15 – 27.
15. اللقيمي، مصطفى. لطائف أنس الجليل في تحائف القدس والخليل، حققه خالد الهمشري. عكا: مؤسسة الأسوار، 2001.
16. الأب المسكين، متى. تاريخ إسرائيل. القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار – وادي النطرون، 1997.
17. الكتاب المقدس. القاهرة: دار الكتاب المقدس، ط2، 2005.

تصويبات بخصوص ناجي علوش: مراجعة لمنير شفيق ومحمد دلبح / إبراهيم علوش

أطلق كتاب محمد دلبح، «ستون عاماً من الخداع: من مشروع الزعيم إلى مشروع التصفية»، الذي صدرت طبعته الأولى عن دار الفارابي عام 2019، تموجاتٍ لم تخمد بعد في بركة الصورة النمطية الآسنة عن ياسر عرفات وتيار التسوية والاستسلام في الساحة الفلسطينية.

كذلك، حظيت مذكرات منير شفيق، «من جمرٍ إلى جمر»، التي صدرت طبعتها الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية في 2021، بكثيرٍ من الاهتمام النخبوي بين المعنيين بتاريخ الحركة الوطنية الأردنية، والحركة الشيوعية العربية، وحركة فتح وصراعاتها، والحركة الإسلامية، لا سيما تجربة قيادي مثل منير شفيق في الانتقال من الأطر اليسارية والوطنية عموماً إلى الأطر الإسلامية، حتى أصبح عضواً في اتحاد علماء المسلمين.

ومع أن الكتابين يختلفان بنسبة 180 درجة في تقييم تجربة ياسر عرفات وحركة فتح والمقاومة الفلسطينية عموماً، التي شكلت محور الكتاب الأول، كما شكلت المحور الأكبر ربما، من بين عدد من المحاور، في الكتاب الثاني، فإنني وجدت أن من المناسب أن أراجعهما معاً في السطور التالية من زاوية محددة هي تناولهما

للمناضل والمفكر القومي، والقيادي في الثورة الفلسطينية، ناجي علوش، مع العلم أن عدد المداخل التي تتطرق إلى ناجي علوش في كتاب شفيق تزيد بأكثر من ثلاثة أضعاف عنها في كتاب دلبح، وهذا طبيعي، بحكم العلاقة السياسية والتنظيمية والعائلية التي ربطت شفيق وعلوش. وعليه، فإن من الطبيعي كذلك أن يكون جلّ هذه المعالجة مخصصاً لما كتبه منير شفيق عن ناجي علوش وخلافه الحاد معه.

النقطة الأخرى التي تجعل حصة كتاب الصديق محمد دلبح أصغر في السطور التالية هي أن اتفاقي معه أكبر بالنسبة للموقف من ياسر عرفات وحركة فتح، وأعرف جيداً، بالجينات، أن اتفاق ناجي علوش معه أكبر، فيما ذهب إليه. ومع ذلك، فإن هذه ليست مراجعة لكتاب دلبح أو مذكرات منير شفيق ككل، إنما للجزء الذي يتطرق إلى ناجي علوش فيهما تحديداً، ولهذا لا بد من بعض التصويبات بشأن ناجي علوش حتى في كتاب «ستون عاماً من الخداع»، فحيث استند محمد دلبح إلى معلومات الراحل عماد ملحس عن ناجي علوش والخلافات في حركة فتح عموماً، فقد اعتمد على معلومات وطيدة وموثوقة، وإن كانت غير مكتملة بحكم عدم إطلالة عماد ملحس على الساحة اللبنانية في المرحلة الأولى؛ وحيث اعتمد دلبح على مصادر مرتبطة بيسار فتح، الذي خذل ناجي علوش ومحمد داود عودة (أبو داود) خلال الصراع السياسي الحاد، والدموي أحياناً، مع ياسر عرفات في لبنان في نهاية سبعينيات القرن العشرين، فقد نشر معلومات غير دقيقة في بعض المواضع، كما سنرى.

تنويه شخصي

قد يبدو، بعد فقرات، أن هذه المراجعة هي فتحٌ لعددٍ من الملفات الخلافية مع القيادي والمفكر منير شفيق، في وقتٍ يصطف فيه بوضوح في معسكر المقاومة، وهو ما لا ننكره عليه طبعاً، ولست ممن تتوه بوصلتهم بين التناقضات الرئيسية والثانوية. كما لا يمكنني أن أنكر فضله علي شخصياً في تخصيص أوقاتٍ مطولةٍ في مناقشتي في مسائل الخلاف مع ناجي علوش، وأنا ما أزال في الثانية عشرة والثالثة عشرة من عمري، عندما خرج الخلاف بينهما إلى العلن بصورةٍ حادة.

ما زلت أختزن في ذاكرتي مناقشاتٍ حامية الوطيس، معي، أو أمامي، فتحت الباب في ذهني على عشرات الأسئلة السياسية والنظرية الكبرى، التي شكلت الحاجة للإجابة عليها حافزاً وجودياً للقراءة في الكتب وفي التجارب. ومَنْ، في مثل تلك السن، كان يمكن أن يحظى باهتمام منير شفيق ووقته وشرف «المبارزة» الفكرية معه؟! ومن الواضح أن تلك لم تكن مبارزة حقاً، بل تجربة، أو سلسلة تجارب صعبة بالأحرى، أشبه بمحاولة تسلق القمم العالية، لولا بعض النقاط التي شعرت فيها أنني تمكنت من تسجيلها أحياناً بفضل تأثير أقوى وأكبر هو الحجج التي كانت تزودني بها والدتي، المناضلة المخضرمة والمقاتلة سميرة شفيق عسل، شقيقة منير شفيق، والتي اصطفت سياسياً وتنظيمياً بشكلٍ حازمٍ، لا لبس فيه، مع خط ناجي علوش ضد خط شقيقها،

حتى وهي تحرص على ألا ينعكس الخلاف السياسي على العلاقة بين الأولاد والعائلات.

شاءت الأقدار أن تجعل من إصابة والدتي أم إبراهيم بالداء الخبيث ووفاتها عام 1992 عاملاً في التقريب بين زوجها ناجي علوش وأخيها منير شفيق، وهي التي عنت الكثير لكليهما. وترافق ذلك، في الفترة ذاتها، مع فصل ياسر عرفات لمنير شفيق من مركز التخطيط الفلسطيني في تونس. وكان الجو السياسي العام قد تغير. فالاتحاد السوفياتي انهار (الذي شكل موقف منير شفيق الحاد منه أحد مسائل الخلاف الكبرى)، وكانت قد بدأت مرحلة المعاهدات والتطبيع مع العدو الصهيوني، وكانت قد خرجت الحركات الإسلامية من صيغة التحالف مع الغرب في الحرب الباردة إلى صيغة الصدام معه (حتى جاء ما يسمى «الربيع العربي» لتعودَ إلى الحبيبِ الأولِ).

وبعد أن شهدت التسعينيات محاولاتٍ شتى لإنشاء محور قومي-إسلامي، استمر تبنيه في سورية مثلاً حتى انضمام حماس للثورات الرجعية المضادة المدعومة إمبريالياً المسماة «ربيعاً عربياً»، يمكن أن نقول إن العلاقة بين منير شفيق وناجي علوش شهدت مصالحة، ثم صداقة جديدة، عززها انخراط حركات إسلامية في مقاومة العدو الصهيوني ميدانياً في فلسطين، كما عززتها وقفة منير شفيق الأخوية مع ناجي علوش بعد إصابته بالشلل النصفي، نتيجة جلطة دماغية، في 25/11/1997، وهو ما لا يمكن أن أنساه.

عليه، لم أتطرق يوماً من قبلُ إلى مسائل الخلاف مع منير شفيق، على الرغم من ظهور إحداها إلى العلن مثلاً في إحدى جلسات المؤتمر القومي العربي في بيروت في صيف عام 2019، حول موضوعة «الكتلة التاريخية» المخترقة مع الإخوان والليبراليين، التي حاولت قيادة المؤتمر فرضها وقتئذٍ. ولم تكن مداخلتي موجهةً ضده شخصياً لولا تبوؤه مقعد الدفاع عن تلك الموضوعة. ومع ذلك، فإنني لم أذكره في خضم الرد مرةً واحدة. وفي النهاية، لا بد من غلبة الاعتبار العام على الاعتبار الشخصي، مع كل الاحترام والتقدير المستحقين للشخصيات الاعتبارية بكل تأكيد.

أما في «من جمرٍ إلى جمر»، فإن منير شفيق قدم روايته للخلاف مع ناجي علوش وخطه، بأدبٍ وحرصٍ شديدين، نعم، إنما بما يثبت صحة موقفه في المحصلة، وبما يقدم سردية تسعى لتسجيل نقاط على ناجي علوش ومحمد داود عودة (أبو داود)، في غياب الرواية المقابلة تماماً، باستثناء شذرات غير مكتملة في كتاب «ستون عاماً من الخداع» لدلبح. فمن خيض معهم ذلك الصراع، من ناجي علوش إلى أبي داود إلى سميرة عسل إلى عماد ملحس إلى آخرين، لم يعودوا في دنيانا اليوم. ولكنْ، تبقى الكلمة والأشخاص يزولون. والكلمة دين. والدين في عنق الأوفياء حق. وهذا إرثٌ نضاليٌ عريقٌ دينه كبير. فما بالك إن كان ديناً عاماً وخاصاً في آنٍ معاً؟

لـن تبقـى روايـةٌ واحـدةٌ في السـجل. للتاريـخ، هـذه روايـةٌ مقابلـة. فلتكـن إذاً وضعـاً للنقـاط عـلى الحـروف أو تصويباً أو حـق رد، كـما يـرى القـارئ الكريـم. إن بـدأت بسـببها معركـة، فليكـن. وإلا، فلتكـن وجهـة نظـر مقابِلـة فحسـب، مـع المـودة والاحـترام. لا مشـكلة في الحالتـين. والتناقـض الثانـوي لا يعطـي الطـرف الآخـر حـق التغـول عـلى التاريـخ، ولـو بدماثـة. كـما أن الثانـوي لا يبقـى ثانويـاً بالـضرورة إن لم يتـم الاعـتراف بثانويتـه مـن قبـل الطرفـين.

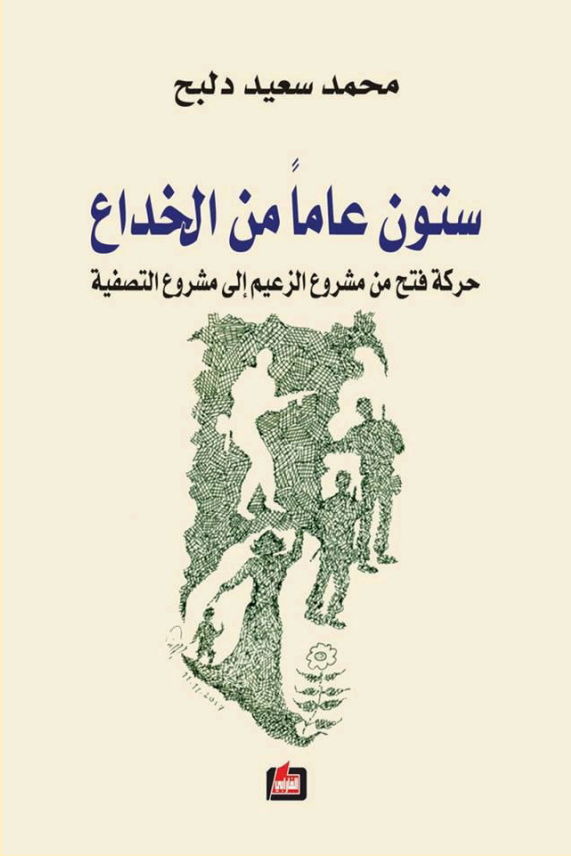
مدخل إلى مسائل الخلاف: مشكلة الإغفال

لعـل المشـكلة الأكـبر في منهجيـة «مـن جمـرٍ إلى جمـر» هـي مشـكلة الإغفـال. ويبـدأ هـذا الإغفـال منـذ الصفحـات الأولى، ويمثـل خيطـاً رفيعـاً يسـتمر مـن البدايـة إلى النهايـة عـبر مسـائل الخـلاف. عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر، ثمـة إشـارة (في الصفحـة 40) لمسـتعمرة منتيفيـوري الصهـيونية الاسـتراتيجية في القـدس التـي تـشرف عـلى المواصـلات، ويختبـئ فيهـا الصـهاينة، في سـياق الحديـث عـن ذكريـات الطفولـة. حسـناً! مـن الـذي أنشـأ تلـك المسـتعمرة، ومتـى؟ لقـد نشـأت تلـك المسـتعمرة عـام 1856، بنـاءً عـلى فرمـان مـن السـلطان العثـماني. وكانـت أول مسـتعمرة في فلسـطين، مـن بـين عـشرات المسـتعمرات التـي أقيمـت في ظـل العثمانيـين، والتـي بلـغ عددهـا 33 مسـتعمرة في ظـل عبـد الحميـد الثـاني وحـده. لكـن ضرورات الترويـج السـياسي للعثمانيـين كمدافعـين عـن فلسـطين والعـرب تطلبـت مثـل ذلـك الإغفـال الجوهـري.

وعـدت نفـسي ألا أتطـرق إلى مسـائل الخـلاف التـي لا تتعلـق بناجـي علـوش، لـكي نبقـى مقتصريـن عـلى زاويـة محـددة. فلنأخـذ إذاً مثـال الشـهيد حنـا مقبـل (في الصفحـة 229)، والحديـث يـدور عـن عـام 1966، بعـد خـروج منـير شـفيق مـن السـجن، بعـد عـشر سـنوات: «حنـا مقبـل كان مـن تنظيـم ناجـي علـوش، وكان ناجـي هـو الـذي شـجع حنـا مقبـل عـلى مرافقتـي رغـم مـا كنـت أتعـرض لـه مـن تضييـق أمنـي». هـرب منـير شـفيق مـن الضفـة إلى الأردن ثـم إلى سـورية بهويـة حنـا مقبـل الشـخصية. وكان حنـا مقبـل «الوحيـد الـذي يجـرؤ عـلى السـير معـي في شـوارع القـدس». ولكـن في التعريـف عـن حنـا مقبـل نجـد فقـط أن مثـل هـذا الصديـق العزيـز «التحـق بحركـة فتـح بعـد حـرب عـام 67. وتـولى رئاسـة مجلـة فلسـطين الثـورة (الناطـق الرسـمي باسـم حركـة فتـح) حتـى عـام 73. انتخـب أمينـاً عامـاً لاتحـاد الصحافيـين العـرب لدورتـين عـام 1979 و1983. اغتيـل في نيقوسـيا بإطـلاق النـار عليـه».

ولا نجـد في ذلـك التعريـف، أو في أي مدخـل آخـر يتعلـق بحنـا مقبـل في «مـن جمـرٍ إلى جمـر»، أي إشـارة لمحاولـة الاغتيـال الأولى لحنـا مقبـل في 25 تمـوز عـام 1978 مـن قبـل عرفـات، وإلى اعتقالـه مـن قبـل قـوة مـن الـ17 (أمـن القائـد العـام، يعنـي عرفـات) بعـد تلـك المحاولـة. كـما لا نجـد ذكـراً بـأن حنـا مقبـل كان أحـد مؤسـسي الاتحـاد العـام للكتـاب والصحفيـين الفلسـطينيين، وأنـه كان في أمانتـه العامـة، وأمـين سره فـترة، فيـما كان ناجـي علـوش أمينـه العـام؛ هـذا الاتحـاد الـذي شـكل قلعـةً في مناهضـة خـط التسـوية والاستسـلام في السـاحة الفلسـطينية، وشـكل وجـع

رأسٍ كبيرٍ لياسر عرفات، حتى عام 1980، عندما أطاح عرفات بأمينه العام في مؤتمر البوريفاج في بيروت، في غيابه، أي وهو مطارد ودمه مطلوب لعرفات.



هل يمكن أن يكون سبب ذلك الإغفال أن عرفات كان خلف تلك المحاولة لاغتيال حنا مقبل؟ وأنه أصدر بياناً في نعيه قبل أن يتبين له أن أبا ثائر (حنا مقبل) لم يمت؟ في الحقيقة، يذكر محمد دلبح محاولة الاغتيال تلك في «ستون عاماً من الخداع» (ص. 201 في الطبعة الأولى). لكنه يضيف أن محاولة الاغتيال تلك تنسب «لأحد مساعدي أبي الزعيم، الذي ظل محل غضب عرفات لعدة سنوات...»، وهذا هراء، إذ أن من كان خلف تلك المحاولة هو ياسر عرفات ذاته.

لقد جلس من قاموا بها في سيارة وقفت أمام مدخل المبنى الذي يضم مؤسسة «القدس برس» التي يديرها حنا مقبل في منطقة الجامعة العربية في بيروت. وقد فوجئوا بأن أبا ثائر ومرافقه جاءا من جهة غير الجهة التي توقعوها، والتي يسلكها حنا مقبل عادةً. ولذلك اضطروا لتغيير وجهة إطلاق النار، من داخل السيارة التي يجلسون فيها، عندما فوجئوا به وهو يدخل العمارة. فطاشت رصاصاتهم وأصابته إصاباتٍ سطحية في رأسه. وكان مرافق حنا مقبل وقتها شاباً لبنانياً موثوقاً اسمه حسان، يعرفه منير شفيق جيداً، وهو في رحمة الله منذ عام 2016، من تيار ناجي علوش.

كان كاتب هذه السطور أول من تلقى الاتصال من حسان في ذلك اليوم، على رقم منزلنا في بيروت، لإيصال رسالة بأن حنا مقبل تعرض لمحاولة اغتيال في منطقة الجامعة العربية، التي كان يعرف القاصي والداني وقتها بأنها المربع الأمني لياسر عرفات، وبأن أبا ثائر أصيب إصابات سطحية في رأسه، وبأنه في طريقه إلى المستشفى. وكانت تلك المحاولة جزءاً من مسعى عرفات لاستئصال تيار مناهضة التسوية والاستسلام في حركة فتح. فهي لم تكن عملية القتل الأولى ولا الأخيرة التي يقوم بها عرفات في فتح، وخارجها.

(خارج السياق، ولكيلا تجري تبرئة جماعة أبي نضال من اغتيال حنا مقبل في نيقوسيا، قبرص، في 3 أيار عام 1984، لا بد من الإشارة إلى أن تنسيقاً ما كان يجري بين أبي نضال وأبي إياد، المتعهد الأمني لاستئصال خط

ناجي علوش من حركة فتح، لكن ملف جماعة أبي نضال موضوعٌ آخر).

مشكلة تلميع عرفات

ليس الإغفال أمراً بسيطاً عندما تلتهم النيران المنزل الداخلي للمقاومة الفلسطينية، إنما يصب في مصلحة من يشعلها: ياسر عرفات. وهذا هو الخلاف الأهم بين منير شفيق وناجي علوش: اصطفاف منير شفيق مع ياسر عرفات فعلياً. وكان أكثر ما يستفز في «من جمرٍ إلى جمر» هو الإصرار على تلميع المذكور، حتى بعد أوسلو وتدشين عصر التنسيق الأمني. كما قال: كنت أدعو إلى «عدم تخوين من شاركوا في مفاوضات أوسلو»؛ وعرفات، «بعد أن جرب مفاوضات كامب ديفيد عام 2000، تبين له أن لا جدوى من ذلك المسار، ولجأ إلى المقاومة وشجعها، وهو ما عرضه للاغتيال، وقد فاضت روحه وهي تبغى المساومة»! «المهم أن عرفات تراجع في النهاية... وقبل أن أكمل يجب أن أستدرك بأنني لا أعتبر ما فعله ياسر عرفات في اتفاق أوسلو يمكن أن يغتفر» (ص. 480). ولكنْ، حتى بعد أوسلو، «لم أخوّن عرفات وأعتبره عميلاً للعدو، وحرصت أن أنبه ضد تخوينه» (ص. 352-351).

هكذا يستمر كيل المدائح المبالغ فيها في مواضع متفرقة من الكتاب بما يخالف الوقائع وشهادات من عايشوه. على سبيل المثال، «كان الرجل شجاعاً جداً، وكان دائماً حاضراً في الميدان في مناسبات القتال والمواجهة... وفي مختلف المعارك. كان رجلاً يتمتع برباطة الجأش والصمود تحت القصف والخطر، متميزاً عن كثير من القيادات من هذه الناحية» (ص. 481). ياسر عرفات سار على نهج ماو تسي تونغ (ص. 300). إلخ...

حسناً! لن أسرد شهادات شخصية لقيادات ميدانية. ماذا عن الهرب متخفياً مع بعثة الجامعة العربية التي جاءت للتوسط بين النظام الأردني ومنظمة التحرير في معارك أيلول عام 1970؟! وبعيداً عن هذا، ما هي المعارك العسكرية التي قادها تحديداً، وأين ومتى بالضبط، من عمان إلى بيروت إلى الأرض المحتلة؟ حتى محاولة ربطه بمعركة الكرامة (ص. 481) هو أمر دعائي محض، إذ أن كل من تحدثوا وكتبوا عن التجربة الميدانية لمعركة الكرامة عام 1968، وهناك قيادات أردنية وفلسطينية خاضتها مباشرةً، لا يذكرون دوراً ميدانياً لياسر عرفات في إدارة القتال، ما دام الحديث المزعوم عن شجاعته وحضوره الدائم في الميادين والمعارك، وليس هذا شرطاً على كل حال. لكنه لم يكن قائداً عسكرياً، ولا صاحب موقف سياسي مبدئي، ولا قائد تنظيم، ولا خطيباً مفوهاً، ولا مفكراً كبيراً أو صغيراً، ولا مخطِطاً استراتيجياً، ولا حتى مديراً ناجحاً لدكان. لقد كان بارعاً في الفهلوة واللعب على التناقضات وفي لعبة الترغيب والترهيب، وقد جر القضية الفلسطينية إلى كارثة اسمها خط التسوية والاستسلام.

لكنْ، لا بأس، فلنتجاوز تقييم ياسر عرفات هنيهة. ولننطلق من تقييم سياساته وسلوكياته، من دون تخوينه

أو إدانته، كما يدعو منير شفيق، لنجد أنه يبرر مثل تلك السياسات والسلوكيات أيضاً، إذ لا منطق في تبجيل شخصية لا نوافق على سياساتها ومواقفها. مثلاً، لا حصراً، بعد تناول قرار وقف إطلاق النار الذي اتخذه عرفات، بالاتفاق مع المبعوث الأمريكي فيليب حبيب، بعد الاجتياح الصهيوني الأول للبنان في 15 آذار 1978، يدافع منير شفيق عن ذلك القرار متسائلاً (بما معناه): هل هناك ثورة أو قيادة أو حركة رفضت وقف إطلاق النار بالمطلق؟ والحقيقة أن مثل هذا المنطق غريب. فوقف إطلاق النار ليس مرفوضاً بالمطلق، ولكنه ليس مقبولاً بالمطلق أيضاً. وعندما يأتي بعد احتلال شريط حدودي، دفعت المقاومة مئات الشهداء حتى تحرر عام 2000، وعندما يأتي وقف إطلاق النار بسبب شعور عرفات أنه نال جائزة سياسية كبرى هي اعتراف الإدارة الأمريكية به نداً وطرفاً مفاوِضاً، فإن وقف إطلاق النار يصبح مساومة غير مبدئية ومدانة، ويصبح التقيد به غير مبدئي ومداناً أيضاً. يوحي منير شفيق في كتابه إن الكتيبة الطلابية/ كتيبة الجرمق، التي كان مرشدها السياسي، لم يعجبها القرار، ولكنها التزمت به، إنما رفضت تخوين عرفات بسببه. «فقد كان هناك نوعٌ من التقاطع، أو قل التوافق، مع القيادة، ما دامت قد توافقت على الهدنة أو وقف إطلاق النار» (ص. 386). لكنْ، توافقت مع مَن بالضبط؟ وعلى أي أساس؟

ثم تأتي الإضافة التي تغرق مجدداً في منهجية الإغفال: «على هامش هذه الأزمة، وقعت مشكلة أخرى مع مجموعة كانت من شباب الأخ ناجي علوش وأبي داود (محمد داود عودة) – رحمهما الله – فقد اعتُقِلت مجموعة في منطقة الدامور من قبل القوة 17 (أمن القائد العام) التابعة للقيادة، واتهموهم بالتخطيط لاغتيال ياسر عرفات أو خليل الوزير في أثناء توجهه للجنوب. وكان موقفنا مخالفاً للطرفين، فالاغتيال – إذا صح الاتهام، وأشك في ذلك – كان بالنسبة إلينا مرفوضاً، بل كان خطأً أحمر، كما أن قتل الشباب كان عملاً مداناً، وكان خطأً أحمر كذلك، حتى لو صح الاتهام، ما دام الفعل لم يحصل» (ص. 387).

هل هذا الإغفال متعمد أم عفوي؟! القصة المروية هنا، على هامش قرار وقف إطلاق النار، هي قصة الشهيدين أبو أحمد (علي سالم) وأبو عماد (محمود دعيبس)، قائدي الصمود في مخيم تل الزعتر الذي هاجمته القوات الانعزالية وارتكبت فيه المجازر، وهي قصة يندى لها الجبين. فأبو أحمد وأبو عماد كانا من تيار ناجي علوش وأبي داود في حركة فتح. وبعد انتقال من تبقى من أهالي مخيم تل الزعتر المدمر إلى الدامور، على الشريط الساحلي بين بيروت وجنوب لبنان، بات ذلك الموقع استراتيجياً. وقد اعتقل أبو أحمد وأبو عماد بفخ، تحت ستارة عقد اجتماع تهدئة، وتم نقلهما إلى منطقة الجامعة العربية في بيروت، حيث أعدما جهاراً نهاراً، في نيسان عام 1978، بعد أن رفضا الانشقاق عن ناجي علوش وأبي داود، ثم بعد أن رفضا ترك العمل المقاوم والتقاعد مقابل بقائهما على قيد الحياة، فلم يقبلا. ولم توجه إليهما تهمة محاولة اغتيال من أي نوع، لا لقيادات فتح ولا لغيرها، إنما وجهت إليهما تهمٌ جنائية ملفقة وغريبة، رفض القاضي العسكري القبول بها، فأتى عرفات بأحد جلسائه مكان القاضي العسكري ليصدر الحكم وليتم تنفيذه مباشرةً. وهذا ما كان. رحمة الله عليهما. فالحديث عن تهم محاولات اغتيال هنا لقيادات في فتح تبرئ

من قام بالاغتيالات فعلاً: ياسر عرفات. ومنير شفيق لا يأتي حتى على ذكر اسمي البطلين الشهيدين اللذين قتلهما عرفات.

الأسوأ أن السياق غائب تماماً. فما علاقة اعتقال أبي أحمد وأبي عماد بقرار وقف إطلاق النار الذي قبل به عرفات، بعد احتلال الشريط الحدودي في لبنان، مقابل رضا الإدارة الأمريكية بأن تتعامل معه سياسياً؟ هنا يكمن الإشكال الأكبر، الذي يلقي محمد دلبح الضوء على بعضه، مشكوراً، مع التحفظ. يقول دلبح إن ناجي علوش وأبا داود جمعا «نحو 100 متطوع»، بعضهم مقاتلون أرسلهم أبو نضال (صبري البنا)، وانطلقوا نحو الجنوب اللبناني حاملين لبطاقات عضوية جهاز أمن فتح الذي يترأسه أبو إياد، ولقوا دعماً من أبو موسى وأبو خالد العملة، غير أن عرفات كان على علم... فأرسل قوات «شهداء أيلول» لتقوم بمهاجمة ناجي علوش وأبي داود. قُتِل أحد عناصر المجموعة واعتقل آخرون اعترفوا أن اتصالهم كان مع أبي داود الذي كان يقف وراءه أبو صالح الذي لم يتقبل مساءلة أبو عمار (ياسر عرفات) له، فسارع عرفات لطلب المصالحة معه (ص. 200 من كتاب دلبح، الطبعة الأولى). ثم يتحدث محمد دلبح عن قصة اعتقال أبي أحمد وأبي عماد وقتلهما غيلةً على تلك الخلفية.

وضع قصة الشهيدين أبي أحمد وأبي عماد في سياق إقامة قواعد لمقاومة العدو في جنوب لبنان أمر مهم، ومفيد جداً، ولكن الباقي يخلط الحابل بالنابل للأسف.

الموضوع يتعلق بقرار عرفات وقف إطلاق النار بعد احتلال الشريط الحدودي من قبل العدو الصهيوني بناءً على تفاهمات مع فيليب حبيب. قام أبو داود وناجي علوش بتأسيس أربع قواعد عسكرية خلف خطوط العدو، يضم كلٌ منها 30 مقاتلاً. وبلغ المجموع 120 مقاتلاً كان بعضهم من الطلاب الفلسطينيين في العراق فعلاً، وبعضهم من اللبنانيين، وبعضهم من فلسطينيي لبنان، وبعضهم طلاباً فلسطينيين من دولٍ مختلفة. وكانت النية بدء مشروع مقاوم، ونعم، عدم الامتثال لقرار وقف إطلاق النار (الذي يقول منير شفيق إن عدم التقيد به كان مؤامرة سوفياتية-عراقية، في الصفحة 387-386 من مذكراته، وقد كان نابعاً، في واقع الأمر، من خلاف مبدئي داخلي فتحاوي حول قرار وقف إطلاق النار ذاته)!

كان الدامور، على الطريق بين بيروت والجنوب اللبناني، محبساً عسكرياً، لا سيما أن طريق الجبل طويلة، وإلا فالمرور عبر مناطق يسيطر عليها الكتائب وحلفاؤهم. وكان محبس المحبس في الدامور أبا أحمد وأبا عماد. ضرب القواعد الفتحاوية من الخلف، بقوات فتحاوية، وهم المتهيئون لمواجهة العدو الصهيوني، جاء إذاً بعد السيطرة على الدامور وقتل عرفات لأبي أحمد وأبي عماد. والحبكة أن عشرات ممن اعتقلوا في تلك القواعد، بعد مهاجمتها، وضعوا تحت حراسة كتيبة الجرمق/ الكتيبة الطلابية، التي يرشدها منير شفيق. (لا تعليق!)

الخلل في رواية دلبح، من ناحية أخرى، هي أنه يحشر يسار فتح فيما جرى، وهو لم يكن طرفاً في الصراع مع عرفات. وما حدث فعلياً هو حملة اعتقالات وتنكيل وتصفيات في بيروت، وفي غيرها، ضد التيار انتهى فيها ناجي علوش وحيداً في النهاية، وقد تكرر ذلك مجدداً في عام 1979. ومن لديه كلامٌ آخر، فليظهر بيناته ووقائعه.

يسرد دلبح رواية عجيبة هنا عن اعتقال ناجي علوش ووقوف رموز يسار فتح ضد ذلك، ما سبب «حالة غليان أدت لتراجع عرفات والإفراج الفوري عن ناجي علوش» (ص. 201، في الطبعة الأولى من كتاب دلبح). والحقيقة أن هذا الكلام مختلق تماماً. وهدفه تلميع من خذلوا ناجي علوش وتياره في المواجهة. فعندما أصبحت المواجهة جدية، تتجاوز المعارضة الكلامية، لم يجرؤ يسار فتح (ولا غير فتح) على أن يواجه عرفات في لبنان في ربيع عام 1978. أما منير شفيق فاصطف مع عرفات عملياً، سياسياً وميدانياً. وتلك هي الوقائع ما دام الموضوع مطروحاً على بساط السجل التاريخي الذي لا يجوز أن يبقى مبتسراً بالإغفال.

لم يعتقل ناجي علوش بتاتاً في تلك الفترة، بل قرر عرفات تصفيته، فنزل بسلاحه تحت الأرض، مطارداً، مطلوباً، ومهدور الدم. واستمر على هذه الحال أشهر عديدة حتى تمكن من التسلل إلى العراق في تشرين الثاني 1978، وكان لي شرف مرافقته تحت الأرض في جزء من تلك الفترة (انظر مادة «من هو ناجي علوش؟»، على موقع الصوت العربي الحر). خلال الفترة ذاتها، أبدى منير شفيق مرةً لوالدتي، شقيقته، خوفه من أن يتعرض لها الأمن، وكان ردها واضحاً، مصرةً على إبقاء بيت ناجي علوش مفتوحاً في أصعب اللحظات. لقد كان صراعاً دموياً، اتخذ فيه منير شفيق جانب ياسر عرفات، بكل بساطة، مقدماً غطاءً إضافياً لخط التسوية والاستسلام في الساحة الفلسطينية، بغض النظر عن أي نوايا حسنة.

ولا أعرف كيف وصل الصديق محمد دلبح إلى الاستنتاج بأن ناجي علوش وصف الأوضاع داخل فتح آنذاك في كتابه «نحو ثورة فلسطينية جديدة»... إذ أن ذلك الكتاب صدر عام 1972، كجزء من الصراع الفكري ضد خط التسوية والاستسلام في الساحة الفلسطينية، أي قبل الاحتدام الدموي لصراعه مع عرفات بست سنوات. ويمكن إيجاد الطبعة الأولى من ذلك الكتاب على موقع «الصوت العربي الحر»، في قسم «تحميل كتب ناجي علوش».

مسألة العمل المسلح

يقول منير شفيق في مذكراته عن إحدى اللقاءات في بداية سبعينيات القرن العشرين في منزل ناجي علوش مع منتقدي قيادة فتح: «طالما أن هذا اليمين أدى إلى كل هذا الخراب، ولا يريد القتال، فلماذا لا نقوم نحن بالعمل الذي يتقاعس اليمين عن القيام به؟ لماذا لا نشكل، نحن الثوريين اليساريين، مجموعات مقاتلة

وننـزل إلى الداخـل، ونثبـت لهـم أن الخـط الثـوري هـو الـذي يمكنـه أن ينجـز ويحقـق الانتصـارات، فنشـكل قـوات مقاتلـة ونعمـل داخـل فتـح، وهـو أمـرٌ مـشروعٌ داخـل الحركـة، بـدلاً مـن أن نكتفـي بالنقـد دون الفعـل؟!»... ثـم يضيـف: «بمجـرد أن أنهيـت كلامـي، رفضـوه وانتقـدوا موقفـي، واعتـبره البعـض تدميـراً للمـشروع الثـوري اليسـاري الـذي لا يـزال في طـور الإعـداد... واعتـبروا رأيـي مزايـدة» (ص. 299).

عـبر كل الكتـاب، يجـري تبريـر الاصطفـاف مـع يـاسر عرفـات بذريعـة التفـرغ للقتـال والتركيـز عـلى التناقـض الرئيسي. ويجـري تسـويغ العلاقـة مـع قيـادة فتـح تحـت عنـوان «ممارسـة القتـال»:» الـصراع السـياسي مـع خـط القيـادة في فتـح كان يعنـي بالنسـبة إلى بعضهـم الأولويـة التـي سـيخضعون مـن أجلهـا جميـع السياسـات والنشـاطات الأخـرى، بالرغـم مـن موافقتهـم العامـة (يقصـد ناجـي علـوش وأبـا داود) عـلى إعطـاء الأولويـة للعمـل في القطـاع الغـربي وتطويـر حالـة قتاليـة وعمليـة وسياسـية يمارسـها التيـار نفسـه، لأن الـصراع السـياسي مـع خـط القيـادة في فتـح كان يعنـي بالنسـبة إلى بعضهـم الأولويـة» (ص. 358).

والحقيقـة أن مثـل هـذا الطـرح غريـب جـداً، لا سـيما عندمـا يطـرح في مواجهـة قيـادات عسـكرية مثـل أبي داود وأبي إبراهيـم خاضـت معـارك ميدانيـة دفاعـاً عـن الثـورة الفلسـطينية، مـن عـمان إلى بـيروت إلى جنـوب لبنـان، إلى العمـل الخارجـي بالنسـبة لأبي داود (ومنـه عمليـة ميونيـخ التـي أشرف أبـو داود عليهـا مباشرةً). فهـذان الاثنـان بالـذات، مـن بـين القيـادات الفلسـطينية، لا يجـوز أن يقـال لهـما أو عنهـما مثـل هـذا الـكلام. وكان خلافهـما مـع قيـادة فتـح أنهـا لا تريـد أن تقاتـل جديـاً، وأنهـا تلعـب بالقتـال لفـرض ذاتهـا عـلى المائـدة التفاوضيـة فحسـب. وعندمـا طـرَح منـير شـفيق مشروعـاً للعمـل العسـكري، كـما جـاء في مذكراتـه، ولا أزيـد عليهـا حرفـاً، سـارعا إلى دعمـه بقـوة، وكانـت الفرضيـة أنـه عمـل مشـترك، حتـى ثبـت أنـه لم يكـن مشـتركاً، وأنهـما تعرضـا لانقـلاب داخـلي، عـلى الأقـل مـن وجهـة نظرهـما، لمصلحـة خـط عرفـات الـذي كانـا يناهضانـه. «كان (للشـهيد) مـروان كيـالي حظـوة خاصـة في قلـب ناجـي علـوش، وربمـا كان مـن أكـثر مـن حـرص أبـو إبراهيـم أن يكونـوا معـه في الـصراع الـذي نشـب بيننـا بعـد الخـلاف حـول عـزل الكتائـب. فلـم يتوقـع أن يجـد مـروان مـن المتحمسـين، إن لم يكـن مـن طليعـة الخـط الـذي يعـارض قـرار عـزل الكتائـب» (ص. 379). وسـنعود لقصـة عـزل الكتائـب بعـد قليـل، لكـنّ مـا يهمنـا هنـا هـو إشـارة منـير شـفيق إلى صدمـة ناجـي علـوش مـن انقـلاب بعـض المقربـين، عليـه، بتأثـير منـير شـفيق.

لـن أناقـش، مثـلاً، مـا قدمـه أبـو إبراهيـم وأبـو داود مـن دعـمٍ لذلـك المـشروع، لأن ذلـك قابـلٌ للتكذيـب. سـأقول فقـط إنهـما سـلما منـير شـفيق أمانـة سر التنظيـم، باعتبـاره خبـير العمـل التنظيمـي الأول، بحكـم تجربتـه وكتاباتـه، وأغمضـا أعينهـما بـكل ثقـة، ليكتشـفا أن التنظيـم تمـت قولبتـه ضدهـما شـخصياً، وأنـه تـشرب أطروحـات خلافيـة بشـدة (سـنأتي عليهـا بعـد قليـل). وقـد كان هنـاك توزيـع أدوار في العمـل القيـادي، اختـص فيـه منـير شـفيق بـإدارة البنيـة التنظيميـة الداخليـة، التـي يـصر في مذكراتـه عـلى أنهـا لم تكـن موجـودة، وكان هـذا خطـأ الشـاطر بالنسـبة

إلى ناجي علوش ومحمد داود عودة (أبو داود)، وقد دفعا ثمنه غالياً. ويقر منير شفيق في مذكراته بأن بعض الأعمدة الرئيسية في الكتيبة الطلابية، الذين أصبح بعضهم شهداء فيما بعد، تعرف عليهم في منزل ناجي علوش، أو عن طريقه، أو عن طريقهم، ابتداءً من الشهيد أبو حسن قاسم، حتى الشهيد أبو خالد، خالي الآخر، الذي استقطبه ناجي علوش إلى حركة فتح قبل منير شفيق، باعترافه (ص. 373)، و»أخي انتسب لحركة فتح بتأثير من ناجي...» (ص. 238).

على كل حال، لنفترض أن مقولة أولوية العمل المسلح تتعارض مع أولوية مناهضة خط التسوية والاستسلام، كما يذهب منير شفيق، ولنفترض أن قيادة فتح كانت مشغولة بمقارعة العدو الصهيوني عسكرياً، فيما كان ناجي علوش وأبو داود مشغولين بمعارضتها سياسياً، كما يوحي الكلام، كيف نفسر مشروع ناجي علوش وأبي داود في ممارسة عمل مسلح في الشريط الحدودي في جنوب لبنان عام 1978؟ وكيف نفسر موقف منير شفيق السلبي منه؟ وكيف نفسر انخراط خلايا «حركة التحرير الشعبية العربية»، التي تأسست بعد الانفصال عن فتح وعن أبي نضال، والتي كان كاتب هذه السطور، بكل تواضع، أحد عناصرها، في مقاومة العدو الصهيوني خلال اجتياح لبنان من قبل العدو الصهيوني عام 1982، من خلال مواقع الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين؟ وكيف نفسر انخراط تلك الخلايا في عمل جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية (جمول) بعد انسحاب م. ت. ف من لبنان عام 1982؟

وهل نقول إن اصطفاف الكتيبة الطلابية مع عرفات عسكرياً ضد فتح الانتفاضة، بعد عام 1983، وخروجها من لبنان إلى المنافي، كان اصطفافاً مع أولوية العمل المسلح ضد العدو الصهيوني، أم مع أولوية مناهضة خط التسوية والاستسلام سياسياً، أم أنه كان اصطفافاً مع ياسر عرفات ضد الاثنين، ببساطة؟ وهل نعد خلافها السياسي مع سورية تغليباً للتناقض الثانوي على الرئيسي، وللسياسي على العسكري، إذا كان المقياس هو البقاء في الميدان الأقرب جغرافياً لفلسطين؟ وإذا كانت العبرة بالعمل المسلح، ونتفق على هذا طبعاً، أين أداؤها ككتيبة بعد الخروج من لبنان، وهل تشكل قوة رئيسية في فلسطين اليوم مثلاً؟ إذا كان الأمر كذلك، فكل الاحترام والتقدير، وهم أهل العمل والفضل، ونحن أهل التنظير والكلام، مع العلم أنها بدأت كمشروع للتشكيل القومي اليساري المناهض للتسوية داخل حركة فتح، حتى لو تحولت إلى احتياطي لخط التسوية والاستسلام فيما بعد. «فأبو عمار وأبو جهاد، بعد شكوكٍ كثيرة، وجدا في التيار والسرية الطلابية قوةً في مصلحتهما موضوعياً، ولو لم تكن خاضعة لهما. رضيا بهذه المعادلة، بمكرٍ شديد، وذلك بسبب صراعهما مع أشد خصومهما الداخليين» (ص. 367).

هل كان جوهر الخلاف هو الموقف من عزل الكتائب؟

قبل «القوات اللبنانية» وسمير جعجع، كان الطرف الرئيسي الذي أشعل الحرب الأهلية في لبنان، الكتائب

والأحـرار (وحـراس الأرز)، وكان الطـرف المقابـل، المتمثـل بالحركـة الوطنيـة اللبنانيـة، برئاسـة كـمال جنبـلاط، وبمشـاركة فاعلـة مـن الحـزب الشـيوعي اللبنـاني ومنظمـة العمـل الشـيوعي والحـزب السـوري القومـي الاجتماعـي والبعثيـين والناصريـين وغيرهـم، يطـرح شـعار «عـزل الكتائـب» كقـوة طائفيـة مارسـت المجـازر ودعـت لسـلخ لبنـان عـن عمقـه العـربي. وكانـت في الطـرف المقابـل قـوى تقليديـة، سـنية وشـيعية، ترفـض شـعار «عـزل الكتائـب» وتدعـو للتفاهـم معهـم عـلى اقتسـام لبنـان طائفيـاً (يمكـن أن نـرى أسـماء بعضهـا في القائمـة التـي يسـوقها «مـن جمـرٍ إلى جمـر» كمصـداقٍ لموقفـه، ص. 365). وقـد اتخـذ منـير شـفيق موقفـاً مناهضـاً لشـعار «عـزل الكتائـب»، وتحالـف مـع القـوى التقليديـة والطائفيـة التـي تناهـض شـعار «عـزل الكتائـب»، وخـاض صراعـاً سياسـياً ضاريـاً في هـذا السـياق، يـرى الآن أن التوازنـات الطائفيـة الراهنـة في لبنـان تثبـت صحـة توجهـه فيـه (لا سـيما بعـد أن أصبحـت فكـرة «ديموقراطيـة المكونـات» الطائفيـة والعرقيـة والعشـائرية والمناطقيـة، بعـد غـزو العـراق واحتلالـه، «مثـالاً أعـلى» للمجتمـع العـربي).

مـن البديهـي أن ناجـي علـوش، القومـي اليسـاري، كان يرفـض مثـل هـذا الطـرح جملـةً وتفصيـلاً. وكانـت الحركـة الوطنيـة اللبنانيـة قـد تبنـت فكـرة «لبنـان الديموقراطـي العلـماني» العابـر للطوائـف والمناطـق والقائـم عـلى أسـاس المواطنـة. ومـع أن تلـك كانـت نقطـة خـلاف حقيقيـة، فإننـي فوجئـت بشـدة مـن طـرح منـير شـفيق بـأن أسـاس الانفصـال، أو الانقـلاب الداخـلي التنظيمـي بالأحـرى، عـن ناجـي علـوش وأبي داود، كان بسـبب الموقـف مـن موضوعة «عـزل الكتائـب». يقـول منـير شـفيق: «وقـع الخـلاف مـع ناجـي علـوش وأبي داود حـول موضـوع عـزل الكتائـب، فقـد اعتـبرا موقفـي جنونيـاً... الأخـوان ناجـي علـوش ومحمـد عـودة (أبـو داود) قـالا: هـذا العـزل هـو موقـف صحيـح ولا يجـوز أن نعارضـه وطالبـا بالفـرز. وبهـذا أنـزل هـذا الخـلاف عـلى جميـع الأفـراد الذيـن كانـوا يشـكلون العمـود الفقـري لهـذا التيـار، وأصبـح عـلى كل فـرد أن يختـار الجانـب الـذي يقـف معـه» (ص. 357).

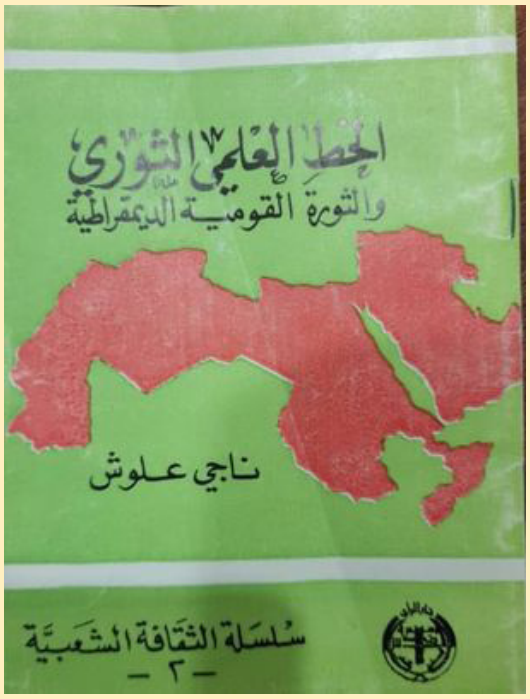
ثـم يضيـف: «كانـت شـقيقتي سـميرة، أم إبراهيـم، معهـما في موضـوع عـزل الكتائـب، الـذي صحبـه بعـد فـترة وجيـزة انـدلاع صراع حـاد بينـي وبـين ناجـي مـن جانبـه، ولم أقابلـه بمثلـه... مـن هنـا، يمكـن أن يحـدد أصـل الخـلاف مـع ناجـي وأبي داود وشـقيقتي سـميرة حـول عـزل الكتائـب، ثـم سرعـان مـا تطـور إلى خـلاف حـول قضايـا كثـيرة تتعلـق بالموقـف مـن القيـادة (في حركـة فتـح)، ومـن التضامـن العـربي، ومـن السـوفيات، ومـن التحالفـات، وهـو مـا عـبر عنـه ناجـي في كتاباتـه لاحقـاً» (ص: 358-357).

حسـناً! فلنذهـب إلى كتابـات ناجـي لاحقـاً. فـماذا يقـول فيهـا؟ ثمـة كـراس صغـير جـداً بعنـوان «الخـط العلمـي الثـوري والثـورة القوميـة الديموقراطيـة» يتطـرق فيـه ناجـي علـوش إلى مسـائل الخـلاف مـع منـير شـفيق، صـدر عـن «دار الـرأي» في لبنـان، في تشريـن أول 1976، وقـد وجدتـه، لحسـن الحـظ، في مكتبـة الوالـد في دمشـق، ومـن الطريـف جـداً أن موضوعـة «عـزل الكتائـب» لا تـرد فيـه حتـى مـرة واحـدة... أكـرر: لا يوجـد تعبـير «عـزل الكتائـب» في أي سـطر مـن أي صفحـة مـن صفحـات الكـراس الأربعـين التـي يتحـدث فيهـا الوالـد عـام 1976 عـن

نقاط الخلاف مع منير شفيق. ومن المؤكد أن منير شفيق لديه نسخة، أو أكثر، من ذلك الكراس، وبإمكانه أن يتأكد من هذا الكلام بنفسه. وقد نشر الكراس وقتها في محاولة للتواصل مع كوادر مجموعته الذين اكتشف ناجي علوش فجأةً أنهم انقلبوا عليه بعد اعتقاده لعامين أو ثلاثة أنه معهم جزءٌ من عملٍ نضالي متلاحم. فربما قرر منير شفيق وقتها ألا يرد (كتابةً)، كما يقول، بعد أن استأثر بالأداة التنظيمية التي تم بناؤها في ظل ناجي علوش وأبي داود على مدى سنوات، مع العلم أن تعبير «عدم الرد» ليس دقيقاً، إذ كان الصراع الشفوي منفلتاً من عقاله أحياناً، ويتسم بالتهجم على ناجي علوش وأبي داود.

فإذا عدنا إلى ذلك الكراس سنجد أن نقاط الخلاف الرئيسية ثلاث:

1. الموقف من السوفيات، واعتبار الاتحاد السوفياتي «إمبريالية اشتراكية»، وضرورة مساواتها بالإمبريالية الأمريكية، وفرز الصفوف بناءً على موقف كل جهة وشخصية من تلك «الإمبريالية الاشتراكية» المزعومة، ومن ذلك، اعتبار الفيتناميين «انتهازيين»، لأنهم رفضوا اتخاذ موقف من الصراع الصيني-السوفياتي في خضم حربهم لتحرير فيتنام من الأمريكان،
2. الموقف من الأنظمة الرجعية العربية، ومن أنور السادات تحديداً، إذ خاض منير شفيق صراعاً ضارياً دفاعاً عن المذكور حتى لحظة زيارته للقدس عام 1977، باعتبار أنه شارك في حرب تشرين عام 1973 للتو، وأنه يمكن أن يخوض غيرها، وباعتبار أن للرجعية العربية وجهان (وجهين)، مقاتل ومساوم، ولا تجوز مساواتها بالصهيونية، وقد كانت تلك هي مرحلته «العروبية»، السابقة للمرحلة الإسلامية،
3. الموقف من عرفات وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، كما جاء في الصفحات السابقة، وهو جوهر الخلاف حقيقةً، أكثر من أي شيء آخر.



لا بد من ذكر الإشارات هنا في صفحات كتاب منير شفيق عن مناهضة برنامج النقاط العشر، أي البرنامج الذي نقل الثورة الفلسطينية عام 1974 من مشروع التحرير إلى مشروع الدويلة، التي يتخللها وصف لندوة في الجامعة العربية في بيروت ضد البرنامج المرحلي، أطلقت خلالها نيران البنادق عليه وعلى ناجي علوش في القاعة: «قررنا بمبادرة من ناجي علوش أن ننظم ندوة في الجامعة العربية في بيروت أرد فيها على... طرح البرنامج المرحلي، وإقامة سلطة وطنية، من قبل الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، بإيعاز من قيادة فتح... تعرضت لإطلاق نار. بقيت ثابتاً. حدثت بلبلة في القاعة، بينما أخذ ناجي الميكروفون وحذر بلهجة قوية من استعمال الرصاص لأنه سيقابل بالرصاص» (ص: 340-336)، ثم: «علقنا حينها، ناجي وأبو داود وأنا وآخرون من الفتحاويين، على تبريرات فتح بخصوص

قبول النقاط العشر بقولنا إن كل بنود النقاط العشر ستوضع على الرف، ولا يبقى منها غير إقامة «السلطة الوطنية»، والآتي أعظم. وهذا ما كتبناه، ناجي علوش وأنا، تعليقاً على قرار المجلس الوطني الذي وافق على البرنامج المرحلي، وهذا ما حدث فعلاً» (ص: 342-341).

أقول إن كل تلك الصفحات في كتاب منير شفيق لا تغطي الإغفال الذي حدث هنا: مَن عارض برنامج النقاط العشر حقاً في المجلس الوطني الفلسطيني في القاهرة عام 1974 هو اثنان، ناجي علوش، ومحمد داود عودة (أبو داود). أقول اثنان، والواقع أنهم ثلاثة... وكان الثالث هو سعيد حمامي، الذي اعتبر أن سقف النقاط العشر أعلى وأكثر تطرفاً مما يجب، ولا بد من تخفيضه، وهذه أيضاً لتصحيح المعلومة الواردة في ص. 260، الطبعة الأولى، من كتاب دلبح، الذي قال أن معارضي برنامج النقاط العشر، في فتح وكل الفصائل قاطبةً، كانوا اثنين فحسب...

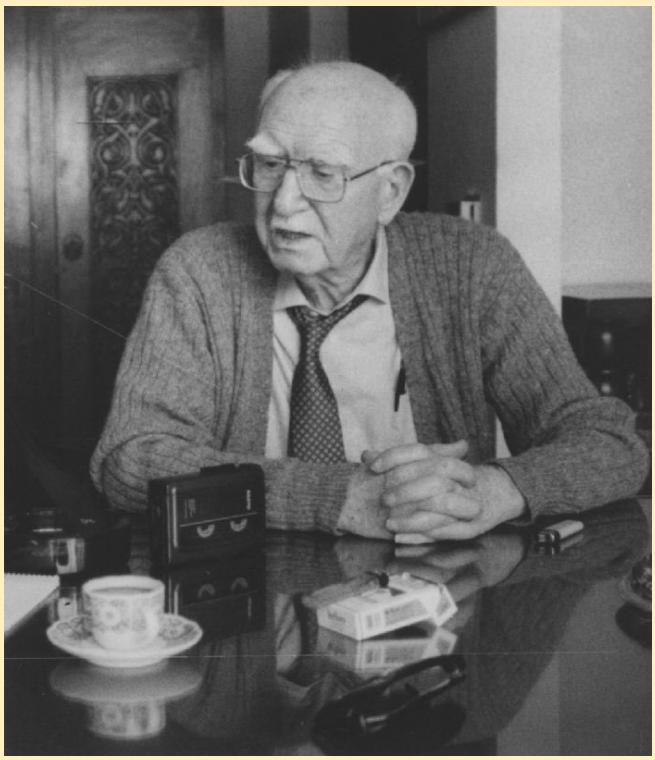
أخيراً، كل ما سبق لا ينفي تقديري الشديد لسعي منير شفيق لإسداء ناجي علوش حقه في استقباله في منزله عامين أو ثلاثة بعد هربه من الأردن، وإيجاد عمل له كمترجم، ودفعه لأن يصبح كاتباً، وتعريفه بالجو السياسي والثقافي وقيادات فتح. «بيت ناجي وسميرة كان نقطة الانطلاق» (ص. 238). «تفرغت للدراسة الجامعية من الصباح إلى المساء في بيتهم في عين الرمانة في بيروت... تابعت وحصلت على الشهادة وأعطيتها لأختي» (ص. 232). «سكني في بيت ناجي وعلاقتي به كصهر عزز قناعتي بالثورة الفلسطينية... ومن اقترابي من الحركة القومية عموماً والوحدة العربية...» (ص. 235). «كان ناجي معيناً لي في تأمين مدخول مادي جيد من الترجمة، فضلاً عن تشجيعه لي بخوض غمار الكتابة» (ص. 236). «ناجي كان قد انتسب إلى حركة فتح وبدأ يحكي لي عنها، وبدأت أقتنع بمنطلقاتها... حتى صار عندي تحولٌ حقيقيٌ» (ص. 237). «ناجي استصدر لي جواز سفر سورياً من القيادة القومية في دمشق للذهاب للعمل في الكويت» (ص. 237). «ناجي علوش هو الذي حمل طلب عضويتي في فتح، ودعمه محمد أبو ميزر (أبو حاتم)»، وكانت فتح معارضة بشدة لعضويتي فيها في البداية (ص. 271). «ناجي هو الذي عرفني بقيادات فتح...» (ص. 273)، إلخ... وهذا كله موضع احترامٍ وتقدير بكل تأكيد.

طلقة تنوير
المجلة الثقافية للائحة القومي العربي
عـــدد 81
01 أيار 2022

مراجعة البعد الليبرالي المتغرب في فكر قسطنطين زريق

إبراهيم حرشاوي

عرفت الساحة القومية العربية بعد الفترة العثمانية تحولاً جوهرياً مع ظهور جيل جديد من المثقفين القوميين الذين تميّزوا على من سبقهم في تكييف وتبيئة الطرح القومي بشكلٍ متوازٍ مع التحوّلات الكبرى التي شهدها الوطن العربي مع تجذر الاحتلال والاستيطان الأوروبي وتوغل الحركة الصهيونية على امتداد الجغرافيا الفلسطينية.



قسطنطين زريق (1909- 2000)

في المقابل ازداد التفاعل والتضامن العربي-العربي على الصعيد النخبوي والشعبي، إذ أخذت الديناميكية القومية العربية أبعاداً مختلفة، من مبادرات ساعية إلى تأكيد عروبة واستقلال إقليم محدد كـ«المؤتمر السوري العام»، أو حصول هبّات تضامنية بمراكز حضرية عديدة إثر انطلاق عمل مقاوم ونشوب انتفاضات منظمة مغاربياً كليبيا والمغرب مثلاً، ومشرقياً في سورية والعراق وفلسطين .

كل هذا عزز وطوّر وتيرة العمل القومي، أي أسهم في ظهور الجيل المؤسس للحركة القومية العربية ببعدها الوحدوي الشامل بفعل هيكلة العمل القومي تنظيمياً وتأطيره بمضمون أيديولوجي وبرنامجي عملي، الأمر الذي جعل من فترة ما بين الحربين العالميتين فترة مرجعية بامتياز للتجارب القومية في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد ارتبط نضوج الفكر القومي هذا - إذا صحّ التعبير- بصعود كوكبة من منتجي الفكر القومي في بلاد الشام في فترة ما بين الحربين العالميتين، كان من أبرزهم ساطع الحصري ومحمد عزة دروزة و ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي.

يعد قسطنطين زريق من كوكبة أعمدة الفكر القومي تلك، إذ شارك جيله بالقضايا السياسية المطروحة وفي استحداث مفاهيم أو صياغة تصورات ليبرالية اخترقت الفكر القومي العربي. ولعل ما يميّزه عن معاصريه هو

ذلك البعد الليبرالي الذي تشرّب منه فلسفياً وسياسياً نتيجة دراسته بالولايات المتحدة الأمريكية واحتكاكه بالذهنية الغربية، حيث حصل على الماجستير من جامعة شيكاغو والدكتوراه من جامعة برنستون سنة 1930، قبل أن يلتحق بالجامعة الأمريكية في بيروت ليبدأ مسيرته المهنية والثقافية هناك إلى جانب مؤرخين آخرين سبقوه أثروا فيه من ناحية علمية وكانوا أيضاً مؤطرين بتأطير أكاديمي أمريكي أمثال أسد رستم وفيليب حتي. وقد اشتغل كذلك بالسلك الديبلوماسي السوري قبل أن يترأس جامعة دمشق لمدة ثلاث سنوات(1949-1952).

سياسياً، مرّ زريق بمرحلة راديكالية في بداية مشواره النضالي تزامنت مع نضاله السري في فلسطين والعراق ولبنان وسورية، وساهم في تأسيس حركات سياسية قومية مناهضة للاستعمار، بالإضافة إلى جمعيات ثقافية موازية. ولم تكن هذه الحركات والجمعيات إلا واجهات للتغطية على حركة سرية هي «الحركة العربية السرية» التي نُسبت صياغة ميثاقها، المعروف باسم «الكتاب الأحمر»، إلى قسطنطين زريق وكاظم الصلح.

خصص الكتاب الأحمر، الذي كان بمثابة «الميثاق التأسيسي» للحركة القومية العربية، تعاريف مفصلية لمفاهيم أساسية عكست تماسكها في وثائق قومية عربية كُتبت لاحقاً، ومن ضمنها دستور حزب البعث العربي الإشتراكي الذي صدر سنة 1947. ويعرّف الكتاب الأحمر العرب بأنهم «من كانت لغتهم العربية أو من يقطنون البلاد العربية وليست لهم في الحالتين أية عصبية تمنعهم من الاندماج في القومية العربية.» وجاء ضمن نفس الكتاب تعريف البلاد العربية، أي الوطن العربي الذي كان بعض القوميين بالعشرينية الأولى من القرن الماضي يقصرونه بالجناح الآسيوي. فكان رده على هذا التوجه كالآتي: البلاد العربية هي جميع الأراضي التي تكلم أو يتكلم سكانها العربية في آسيا وإفريقيا. أي هذه الأراضي الواقعة في الحدود التالية: من الشمال: جبال طوروس والبحر المتوسط، من الغرب: المحيط الأطلسي والبحر المتوسط، من الجنوب بحر العرب وجبال الحبشة وصعيد السودان والصحراء الكبرى، من الشرق: جبال بشتكوه والبختيارية وخليج البصرة. أما الجزر القريبة من الشواطئ العربية والتي يسكنها العرب فهي عربية.

ومن دون الغوص في دوره النضالي في ثلاثينيات القرن الماضي التي تستحق مراجعة خاصة ودقيقة، سنتوقف عند بعض أساسيات خطاب زريق القومي، كتعريفه للأمة والعلاقة بين الانتماء الديني والقومي، إذ يعتبر كتابه «الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي»، الصادر سنة 1939، من بين أهم المصادر القومية في تلك الحقبة، إن لم يكن الأهم، التي تركها زريق، حيث أثار ردود أفعال مثيرة أهمها ردة فعل رئيف خوري الذي انتقد الأسلوب الوعظي الممل للكتاب، بينما وزّعت وزارة المعارف العراقية نسخاً منه في المكاتب والمدارس الوطنية. ويحاول الكتاب وضع منهجية لإطلاق المشروع القومي حيث اشترط زريق لإنجازه تخطي مرحلة أولى أساسية اتسمت بها جميع النهضات القومية، وهي مرحلة النهوض الفكري، بغرض تزويد المجتمع بالإطار النظري والفلسفي لضبط أهداف حركة التغيير واتجاهها القومي. كما ستسهم هذه المرحلة الإعدادية بحسب زريق بتثقيف أفراد المجتمع وتهيئتهم للعمل في سبيل المصلحة الجماعية.

وبالنسبة لتعريفه للأمة وتحديده للعناصر المشكّلة لها، يقصي زريق عنصر العرق بحكم اختلاط الأجناس وتمازجها منذ فجر التاريخ، بينما تتشكل شخصية الأمة العربية بعوامل الجغرافيا والتاريخ والثقافة. ويرى زريق في العامل الديني مصدراً للفضائل وزاوية للنظر إلى الوجود والكون، زيادة على أنه يعتبره من المكوّنات الموحدة للكثير من الشعوب، إلا أنه يظل عنصراً غير حاسم لوحدة الأمة، وتقتضي الشروط المكوّنة لمجتمع قومي الاعتراف بالمساواة بين جميع مواطني الأمة بدون إقصاء لطائفة على حساب أخرى. ويلخص زريق مكانة الدين الإسلامي والنبي محمّد (ص) في نشأة الحضارة العربية، مما يحتم على المجتمع العربي، بحسب ما طرحه، أن يستلهم مبادئه من الإسلام مع أنه يقرّ بطريقة غير مباشرة أنّ وجود الأمة العربية يعود إلى الرسالة المحمدية بصفتها نقطة البداية، متجاهلاً بذلك طبعاً المحطات الحضارية العربية القديمة التي مهّدت الطريق نحو التحول التاريخي للأمة العربية في الحقبة الإسلامية.

من جهة أخرى، لم يكن زريق، رغم ليبراليته، من دعاة «القطيعة» الشاملة مع التراث العربي-الإسلامي بالرغم من إصراره المستمر في معظم مؤلفاته على ضرورة النهوض عن طريق التقدم التقني والتكنولوجي أو الحضارة الحديثة التي ينسبها للغرب. ويطلق زريق على دعاة القطيعة مع التراث تسمية «المستقبلية الجامحة»، وهو التوجه الذي يستفظعه زريق بسبب طمسه للأبعاد السلبية والإيجابية للتراث في آنٍ واحد، في حين يطلق تسمية «الرجعية المتخلفة»على ذوي التوجه الماضوي، أي التيارات التي تقوم بإضفاء أجوبة الماضي على إشكاليات الحاضر والمستقبل، وينتصرللمقاربة العقلانية للتراث بغرض استقاء قيم قابلة أن تنتعش ضمن مشروع حضاري حديث.

وفي قراءته للتجربة النبوية، يشيد زريق ككثير من المنظرين القوميين، وعلى رأسهم ميشيل عفلق، بدور محمّد بن عبد الله كنبي وموحد للعرب في آن معاً، بالإضافة إلى كونه مثالاً لرجل العقيدة، ومع ذلك يعتبر زريق أن العلمانية ركن متين لأي حركة أو دولة قومية ويرى أن العلمانية والقومية عنصران متكاملان يقوّي الواحد الآخر باستمرار. إلى جانب العلمانية، تطرّق زريق إلى مفهوم التقدمية الذي أخذ، بحسب الدكتور عبد الغني عماد، بعدين أساسين: أولهما البعد المستقبلي الذي يجعل من التقدمية التفكير في القضايا القومية والمجتمع بعدسة خالية من الماضوية وباندفاع مدروس نحو المستقبل، أما البعد الثاني فيتجلى في الدعوة إلى الثورة ضد الاستغلال والرجعية. وفي كتابه «أي غد؟»، الصادر سنة 1957، يعنى زريق بإظهار معنى المجتمع التقدمي عن طريق المساوة بين النهضة القومية والتقدمية الذي يقوم على عدة مرتكزات: آلة، تكنيك، اقتصاد، إنشاء. ويفترض زريق أن المجتمع التقدمي يستمد قوته من «إنتاجه المادي والعقلي»، وهو المجتمع المتحرك الذي يتميّز عن غيره من المجتمعات بالقوة الناتجة عما يستثمره من موارد طبيعية وما يبني من منشآت ويُنظم من علاقات.

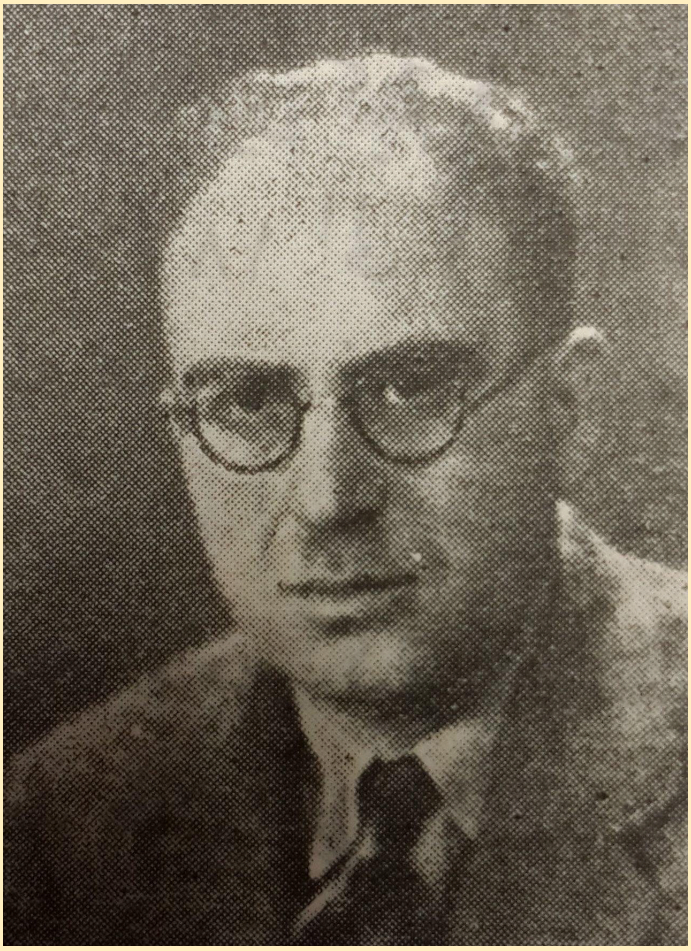
وفي سياق متصل عالج زريق بعمق في كتاب» معركة الحضارة» التي عرّف فيها كينونة مفهوم الحضارة، أو

بالأحرى، ظواهر التحضر، بصيغة مادية محضة، إذ تتشكل الحضارة عنده عبر ثلاثة محاور متكاملة: أولاً، «بالأدوات والآلات التي يخترعها الإنسان»، وثانياً، «بالمنتجات الحاصلة من استخدام هذه الأدوات»، و ثالثاً، «بالقدرة التقنية أو المهارة التكنيكية» التي يصفها بمجموعة المعارف التي تفرزها التجربة والاختبار. لقد انطبع موقف زريق بمنتهى الوضوح بنوع من الانبهار إزاء كل ما يتعلق بالتحديث بمقاييس غربية، فغيّب بالتالي حقه في مساءلة الحضارة المادية.

وبالرغم من الانبهارية الذي ينظر بها زريق إلى التقدم العلمي والمادي الغربي، إلا أنه لم يغفل الدور الخارجي في إحباط أي محاولة عربية للنهوض القومي مع أنّه لم يعطها الاهتمام الكافي. ففي ندوة أقيمت في بيروت سنة 1980 أقر بتعرض الخطى الوحدوية التي اتخذها العرب لتدخلات أجنبية لتعطيلها، لكن إقراره هذا لم يفض إلى دعوة نحو الصمود وتصعيد نهج المقاومة الرافضة للتسوية والإنهزامية، بل ظل يفذلك على شاكلة أن أقوى رد على الاستعمار ومخلفاته هو مواصلة الجهد التحديثي لبناء أمة عصرية قابلة للاستمرار ومواجهة التحديات المستقبلية. بقي أن نضيف هنا مساهمة زريق في نشر مصطلح «النكبة» الذي هيمن على الخطاب السياسي العربي إثر إصداره كتابين، الأول، «معنى النكبة»، والثاني «معنى النكبة مجدداً»، محاولاً كشف العوامل المؤدية إلى التفوّق العسكري الصهـــوني الذي فسّره بتبني الصهيونية للحضارة الحديثة. لم يكتف زريق باتخاذ موقف شامل إزاء هزيمتي 1948 و 1967 مع إطلاقه دعوة لإنشاء علم خاص أسماه «علم النكبة»، والذي ترجمه عبر» مؤسسة الدراسات الفلسطينية» للمساهمة في تدشين ما يسمى بالبحث في الشأن الفلسطيني أو بالدراسات الفلسطينية. ففي أعقاب هزيمة حزيران 1967، استغل زريق الفرصة كباقي المثقفين الليبراليين العرب لرفع وتيرة الإلحاح على الدمقرطة في كتابه «معنى النكبة مجدداً»، منتقداً الفجوة بين الشعب وحكام العرب بتأكيده على ضرورة إفساح المجال للتعددية الفكرية في صناعة القرار السياسي. وضمن السياق ذاته دعا زريق إلى إطلاق مجتمع «العلم والإنتاج» مبيناً بذلك معارضته للاندفاع القومي الاشتراكي الذي قسّم الأمة وفق تأويله إلى تقدميين ورجعيين. ويذكر زريق في هذا الإطار أن واجب الدول العربية أن تُفعِّل الكفاءات المهيأة وأن تهيئ الكفاءات الممكنة في سبيل معارك هذا العصر التي يمكن اختصارها في معارك العقل والمهارة. والحقيقة أن مفهوم «النكبة» مفهوم مخترق لأن النكبة تشبه الكارثة الطبيعية أو العمل الإجرامي الذي وقع ولا يمكن تغييره، أما ما نواجهه فهو احتلال، والتهرب من هذه الحقيقة هو ما يدفع باتجاه طروحات «التجاوز» النفسي بعيداً عن أي مشروع تحرير.

وبالعودة إلى موضوع الهوية العربية في كتابات زريق، تطغى النزعة الليبرالية في مقاربة الهوية القومية عندما يدافع عن التعددية الهوياتية بالوطن العربي وحرصه ألا تطمر الهوية العربية الجامعة «الهويات الأخرى» سواء كانت قطرية أم إثنية، رافضاً بذلك أن يصبح الشعب العربي متجانساً بلونٍ واحد. زيادة على ذلك رؤيته أن ظاهرة القومية خرجت من رحم أوروبا حصرياً، رافضاً الإقرار بوجود صيغ قومية غير أوروبية أو

سابقة عليها، بل يذهب أبعد من ذلك في مقدمة «الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زرق» حيث شرح القومية العربية كمرحلة من مراحل التاريخ العربي المعاصر وأنها ليست موجودة بمفهومها الحديث، بل لها قابلية أن ترى النور مستقبلاً. فالقومية كظاهرة سياسية وثقافية تتصف بالآنية عند زريق لعدم وجودها منذ بدء التاريخ كما أنها لا تدوم حتى نهايته ولا يكفل بقاءها كل ما ذكر من مكوناتها أعلاه بحسب رأيه، لذلك يدفع نحو التشبث بالقومية كوسيلة لتحقيق إنعاشٍ ماديٍ واجتماعيٍ لأبناء الأمة.


الدكتور قسطنطين زريق

لابد من الاعتراف هنا بأنّ زريق لم يقرأ ظاهرة تشكّل دول-الأمة (nation-states) والتجارب الوحدوية عبر التاريخ بتأن وبمقاربة علمية خالية من تأثيرات الأيديولوجيا الليبرالية. فلم يتوقف عند الاستمرارية التاريخية لدى الأمم العريقة كالأمة الصينية أو الفارسية أو اليونانية ودولها القومية القديمة التي أخذت شكلاً إمبراطورياً في بعض مراحلها أو انكمشت كياناتها السياسية بمراحل أخرى. ولا شك أننا هنا أمام تصوّر ضيق وانتقائي للقومية من ناحية ضبط المفهوم والظاهرة، زيادةً على ربطه التلقائي بالثورة الصناعية والأنوار وقيام الدولة القومية البورجوازية في أوروبا. فمثلاً نرى نموذج تشكّل الدولة القومية بشبه الجزيرة الإيبيرية تزامناً مع ظهور الأمتين الإسبانية والبرتغالية في القرون الوسطى في خضم الحروب الاستردادية بينما شهدت منطقة البلقان حركات قومية مناهضة للسيطرة العثمانية في غضون القرن الثامن عشر، أما في روسيا فيمكن تقدير نشأة الدولة القومية الروسية مع مرحلة دوقية موسكو الكبرى، في حين أن الوعي القومي الروسي يعود إلى بداية نشأة الخاقانية الروسية في مطلع القرن الثامن حتى حقبة دولة روس الكييفية في القرن التاسع. وتجدر الإشارة إلى نموذج أخير بالنسبة لنشأة الدول القومية في أوروبا وهو نموذج قيام أقاليم هولندا المتحدة عقب استقلال بعض الأقاليم الهولندية من إسبانيا بالقرن السادس عشر إثر توقيع معاهدة اتحاد أوتريخت، مع العلم أنّها أخذت شكلها النهائي مع الجمهورية الباتافية التي أفرزها صدى الثورة الفرنسية سنة 1795 وإعلان مملكة هولندا سنة 1806 تحت إشراف فرنسا النابوليونية.

يأخذنا هذا الحديث عن نماذج الوحدة غير العربية إلى بعض أوجه الشبه الموجودة في تعريف الفكرة الوحدوية للأمة العربية عند بعض من عاصروا زريق من المثقفين القوميين العرب. فمثلاً عند مقارنة زريق بشخصية قومية كالدكتور نبيه أمين فارس نرى أنه قريب من خلفية زريق ويشترك معه في تعريف العروبة بمعنى علماني، جاعلاً منها المظلة التي تجمع العرب بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم. وفي معالجته النقدية حول العلاقة السببية بين الإسلام وعدم تقدم العرب، لم يندفع نبيه فارس نحو تحميل المسؤولية للإسلام في التخلّف الذي يعيشه الوطن العربي، موضحاً ذلك بأن الأسباب المؤدية إلى التخلف لا يمكن أن تفسر على أساس الدين ولذا لا يمكن بحسب قوله تعليل تخلّف أقطار مسيحية في البلقان وفي أمريكا الوسطى والجنوبية وفي أوروبا نفسها دينياً. أما زكي الأرسوزي الذي يشعر القارئ في نصوصه بحضور كثيف للطابع الأيديولوجي- العقائدي بسبب ارتباطه بحزب البعث العربي الاشتراكي في سورية، فقد اختلف عن معاصريه بإعطائه بعداً أزلياً للأمة العربية. ويذهب الأرسوزي كمعظم المفكرين القوميين غير الماركسيين المتأثرين بدرجات متفاوتة بالليبرالية بأن أسمى أنواع الحرية يعبر عنها الفرد في ظل نظام ديمقراطي برلماني بدولة الوحدة أو الدولة العربية الكبرى التي لن تتحقق إلا بحزب عربي ثوري. أما زريق فيصر من جهته في هذا المضمارعلى أهمية تحقيق التغيير بالمهام الذي يقع على عاتق النخبة المنخرطة داخل أحزاب عقائدية مختلفة، الأمر الذي يجعل طرحه هذا أقرب إلى فكرة الكتلة التاريخية أو الجبهة العربية العابرة للأيديولوجات المعاصرة، مع أن فرص نجاح مثل هذه الجبهة النخبوية تقف على شرطين لدى زريق، أولهما الإيمان بأهداف نهضة الأمة، وثانيهما مدى انتظام هذه النخبة بالأحزاب العقائدية وتزويد الأمة بالزعامات التي تحتاجها.

والخلاصة، بعد هذا العرض، هي أن فهم الإنتاج الفكري لأي مفكر قومي عربي سواء كان ليبرالياً أم يساري الطابع يتم غالباً من خلال قراءته إلى جانب الأفكار القومية والأيديولوجية المحيطة به والمراحل السياسية التي عايشها، مع أنه في حالة زريق يتضح أنه بعد الفترة النضالية التي عاشها لم يظل قومياً بالمفهوم الأيديولوجي- العقائدي، بل يمكن القول أنه أصبح كاتباً أو باحثاً يعالج القضايا العربية بفقر فادح للنهج الملتزم بالثوابت، كما احتوت كتاباته على قدرٍ عالي النسبة من خطاب الدمقرطة المهووسة بالنموذج الغربي على غرار أقلام «مشروع الربيع العربي» من أمثال عزمي بشارة وبرهان غليون.
فالمعرفة التي يصل إليها المرء بالبحث عن خصوصية مفكر معين أو تيار قومي معين زيادة على ما يوجد في المصادر الأجنبية عن التجارب الوحدوية للأمم الأخرى تصب في النهاية نحو استنتاج القواسم المشتركة التي تلخص جوهر الفكر القومي، والمقصود منها إثارة النقاش وتسليط الضوء على الأسباب التي جعلت مفكراً ما أو تياراً قومياً معيناً يحتل مكانة مؤثرة، ناهيك عن أهمية الاستفادة المستقبلية من بعض الأفكار والحلول المطروحة سلفاً.

المصادر:

1. د. إبراهيم علوش، أسس الفكر القومي العربي، دار فضاءات، عمان 2013.
2. قسطنطين زريق، ذكريات...سيرة لم تكتمل، مركز دراسات الوحدة العربية،2017.
3. عزيز العظمة، قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2003.
4. الدكتور عبد الغني عماد، قسطنطين زريق: الداعية والمفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.
5. الدكتور محمّد حدّاد، نبيه أمين فارس المؤرخ وقضايا القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.
6. أنيس صايغ، قسطنين زريق: 65 عاماً من العطاء، مكتبة بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 1996.
7. هاني عواد، تحوّلات مفهوم القومية العربية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.
8. قسطنطين زريق، الأعمال الفكرية العام للدكتور قسطنيطين زريق (المجلد الرابع)، مركز دراسات الوحدة العربية/مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، 1994.

طلقة تنوير
المجلة الثقافية للائحة القومي العربي
عـــدد 81
01 أيار 2022

قصيدة العدد: يا شام/ شفيق الكمالي

قبّلت مروان في عينيك والحَكَما ... وصُغْتُ فيك تباريحَ الهوى نغما
نديةٌ من شواطي دجلةٍ لُجمي ... مستشرفاتٍ سهول الشام والأكما
خيلُ المثنى جموحٌ في مفارقها ... من عرس ذي قار حتى اليوم ما شَكِما
تسابق الريحَ لو تسطيعُ منفلتاً ... من القوادم طارت نحوها قُدُما
يا شامُ ليس الذي يأتيك مؤتزراً ... بالحب مثل الذي يأتيك مغتنما
شتان بين خضمٍ هادرٍ لَجِبٍ ... يُعطي وبين غديرٍ يرتجي دِيَما
وبين طالب قُربٍ واهبٍ دمه ... مهْراً وبين الذي أزجى الكلام، وما
يا شامُ طال النوى حتى تهيّمني ... كونٌ من الشوق ضارٍ في الحشا احتدما
حملتُ غيمَ حنينٍ مسكرٍ بدمي ... حتى إذا مرّ فوق الغوطتين هَمَى
لا يعرفُ الشوقَ إلاّ من يكابدُهُ ... ولا الصبابةَ إلاّ من بها اضطرما

*****

يا ضِفتَي بردى كم حالَ بين ... لونُ المياه وما أنكرتُ صفوكُما
يا ضفتي بردى بيني وبينكم ... خيطٌ إذا انْبَتّ أدمى خافقي ألما
أخشى عليه كما أخشى على ولَدي ... والصدقُ في العشق حالٌ تورثُ السَقَما
يا ضفتي بردى تجري بأوردتي ... أمواجُهُ كلما فاضت نرفتُ دما
ألزمت نفسي عشق الشام لا كدرٌ ... يصدُّني، لا، ولا عايشتُه بَرِما

يا ضفتي بردى لست المساوم في ... حبّي، وكم أورثتني جرأتي تُهَما
عايشتُ ظلّكما عُمْراَ ففَيّأني ... وألهبتْ كلَّ شمس هامتي ضرَما
حالَيْن.. حالٌ رضىً أصفو وتُدركني ... حالٌ تحيلُ هدوء الرُّوح مضطرما
تاللهِ ما رَفَّ في صدري رفيفُ هوى ... إلاّ وكان جناحاهُ صدىً لكُما
لئن تحملت في النعمى أريجَ هوى ... لقد تحملتُ في البؤسى أريجَ دمَا
المجدُ يا جلقَ الأمجادِ ما فُطِما ... ما دام صدرُك ثراً يُرضِعُ الشمما
والكبرياءُ بغير الشام ما غُرسَت ... والشِّعر إلاّ لوجه الله ما نُظِما
أستغفر الله في بغداد دوحتَه ... يا توأمينِ شموخَ العِزةِ اقتسما
يا جلّق المجدِ لو وفّى الكلامُ هوى ... إذن جعلتُ وريدي خافقي كَلِما
للحاملِ الهَمِّ لا تُثنيه نازِلةٌ ... من النوازل عن حقٍّ لنا هُضما
لجيشكِ الحُرّ بل جيشي أصول به ... للشعب شعبي لأزكي العاملين حِمَى
يا زهوَ كلّ شُموسِ العربِ ما سطعت ... وغَيظَ كلّ إباءِ العُرب ما كُظِما
عجيبةٌ أنتِ بدْء الدهرِ مولدِها ... لم تزل غضَّةً والدهرُ قد هرِما

****

ساعات قصيرة التقت فيها دمشق ببغداد عام 1978 بعثت في الصدور دفقة من الإيمان والأمل بوحدة عربية تضم المحيط إلى الخليج، حلق فيها أبناء العروبة يسابقون الريح من بغداد إلى الفيحاء أبدع فيها الشعراء قصائد لا تمحوها السنون.

قصيدة من منشورات الشاعر شفيق الكمالي (1929 – 1984).

رسم العدد: جنين يا رافعة الجبين

المجلة الثقافية للائحة القومي العربي