محمد الرحموني

الدين والإيديولوجيا

جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية

دار الطليعة - بيروت

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

القسم الثاني

ـ ٤ ـ

الشيوعية في المشرق العربي

"أفيون الأقليات"

"كلما فكرت في الاتحاد السوفياتي أتحول إلى شاعر"
هنري كورييل
(زعيم شيوعي مصري)

مقدمة

غدا موضوع علاقة الأقليات الدينية والعرقية بالشيوعية من "الثوابت" في كل الكتابات المتعلقة بانتشار الشيوعية في الشرق الأوسط عموماً، والمشرق العربي خصوصاً، سواء أكانت هذه الكتابات دراسات أكاديمية أم مذكرات وذكريات و"اعترافات" وأدبيات "النقد الذاتي" الذي مارسته الأحزاب الشيوعية وزعماؤها ومناضلوها على نطاق واسع منذ نهاية الخمسينات من القرن الماضي. هذا الاتفاق حمل معه ـ بالضرورة ـ اختلافاً في تقييم هذه العلاقة وتفسيرها. فالبعض رآها "محرجة" والبعض الآخر رآها "غريبة" وآخرون رأوها "مخزية"... الخ. وتراوحت التفسيرات تبعاً لذلك بين الحديث عن مؤامرة دبّرتها الأقليات، وخاصة اليهود، ضد الأمة العربية والإسلام، وبين محاولة وضع الظاهرة في إطارها التاريخي والجغرافي والسعي إلى إدراك "علتها الأولى".

ومن الضروري منهجياً الإشارة إلى أن الكثير من الدراسات حول علاقة الشيوعية بالأقليات وعلاقة هذه الأقليات بالاتحاد السوفياتي قد كتبت في مرحلة "الحرب الباردة" أو في مرحلة المعارك الطاحنة بين الشيوعيين والقوميين العرب، إضافة إلى أن كثيراً مما كُتب كان بأقلام شيوعيين "سابقين" أو "تائبين". لذلك حرصنا كل الحرص على أن

نستفيد من هذه الكتابات دون الوقوع في أسرها.

سنعرض في البداية مختلف التفسيرات التي سيقت في بيان "علّة "العلاقة بين الشيوعية والأقليات في المشرق العربي، ثم نقيّم هذه التفسيرات مبيّنين حدودها لننتهي إلى إبراز ما نعتقد أنه التفسير الجامع الذي يتجاوز التفسيرات الجزئية و"التبسيطية".

I ـ الشيوعية والأقليات في المشرق العربي

١ ـ لمحة تاريخية

قسّم ناجي علوش[١]، الباحث الفلسطيني المعروف، تاريخ الحركة الشيوعية في الوطن العربي عموماً، وفي المشرق بصفة مخصوصة، إلى خمس مراحل:

* من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٣: مرحلة التكوّن.

* من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٧: المرحلة التي تقع ما بين استكمال الأحزاب الشيوعية لشخصيتها وتغيّر موقفها من قضية فلسطين.

* من ١٩٤٧ إلى ١٩٥٥: المرحلة التي كانت فيها مؤيدة لتقسيم فلسطين ومعادية لسياسة الحياد وللفكرة القومية العربية.

* من ١٩٥٥ إلى ١٩٥٨: المرحلة التي بدّل فيها الشيوعيون شعاراتهم فأخذت صحفهم تنادي بالقومية العربية والحياد الإيجابي.

* من ١٩٥٨ إلى ١٩٦١: المرحلة التي قاوموا فيها قيام الجمهورية العربية المتحدة وأيّدوا الانفصال.

لقد حرصنا على استعراض "عناوين" هذه المراحل الخمس كما أثبتها صاحبها رغم أننا لا نؤرخ لهذه الحركة، ورغم أننا قد لا نتفق تماماً مع هذا التقسيم، وذلك، لكي نبرز منذ البداية أمراً "غريباً" وهو أن هذه الحركة الشيوعية لم تكن تهتم بالمسألة الاجتماعية قدر اهتمامها بالمسألة الوطنية والقومية. بل الأمر لا يرتبط فقط، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بالمرحلة التاريخية المذكورة (١٩٢٠ ـ ١٩٦١)، وهي مرحلة تحرر وطني. بل له علاقة بخصوصية نشأة هذه الأحزاب وهي نشأة لا علاقة لها بالعمال العرب وقضاياهم إلا بصورة محدودة[٢]. فقد كانت نشأة أغلب هذه الأحزاب إن لم نقل

---

(١) ناجي علوش: **الثورة والجماهير: مراحل النضال العربي (١٩٤٨ ـ ١٩٦١) ودور الحركة الثورية**، بيروت، دار الطليعة، ط ٣: ١٩٧٣، ص ٢٦.

(٢) باستثناء مصر لم يكن في ذلك الوقت في بلدان المشرق العربي طبقة عاملة بالمعنى "العلمي" =

كلها نتيجة للدعاية السوفياتية بالأساس. فقد قامت الأممية الثالثة في مؤتمريها الأول والثاني (١٩١٩ ـ ١٩٢٠)، بإرسال رسلها إلى الشرق لتنظيم الحركة الشيوعية، فنزل جوزيف روزنتال Joseph Rosenthal[١] بمصر سنة ١٩٢٢ ولحق به أفيدغور Avidgor[٢] ثم انضم إليهما لاحقاً روسي يهودي آخر اشتهر في الإسكندرية باسم الخواجة فاسيليف Vassiliev. وبعد سنوات وفد على مصر الشيوعي الشهير هنري كورييل Henri Curriel[٣]، وعن طريقهم جميعاً تأسس الحزب الشيوعي المصري في مرة أولى سنة ١٩٢٢ وفي مرة ثانية مطلع الأربعينات. وتوالى ارتباط الحركة الشيوعية في مصر باليهود بحيث حفلت هذه الحركة بأسماء جلها يهودية من أمثال هلّل شوارتز H. Shwartz ومارسيل إسرائيل Marcel Israel[٤] وجاكوب دي كومب Jacob de Compte. ولم يتم تعريب الحزب الشيوعي المصري بصورة واضحة إلا في مطلع الخمسينيات[٥].

وفي فلسطين نشأت الحركة الشيوعية في مطلع العشرينيات في صفوف المهاجرين اليهود ففي سنة ١٩٢٢ وصل إلى فلسطين وولف أفرباخ Wolf Averbach[٦]

= للكلمة، انظر: Taline Ter Minassien: *Colporteurs du Komintern, (L'union soviétique et les minorités au moyen - orient)*, Paris, 1997, p. 145 - 146.

(١) أنظر بعضاً من سيرته ونضاله في: رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر (١٩٠٠ ـ ١٩٢٥)**، بيروت، دار الطليعة، ط ٤: ١٩٨٠، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢) اسمه الحقيقي يهيال كوسوى (Yehiel Kossoi): ولد في أوكرانيا سنة ١٨٨٢، بدأ نضاله الاشتراكي في روسيا القيصرية، هاجر قبل الحرب الأولى إلى الولايات المتحدة، وفي سنة ١٩١٨ هاجر إلى فلسطين ثم من بعدها إلى روسيا حيث وضع نفسه في خدمة "الأممية الثالثة"، مات أثناء التصفيات الستالينية سنة ١٩٣٨. لمزيد من التفاصيل انظر: م. ن، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٣) يعد هنري كورييل Henri Curriel من أكثر زعماء الشيوعية في الشرق الأوسط إثارة للجدل فقد لعب دوراً بارزاً في تأسيس الحزب الشيوعي المصري في بداية الأربعينات (التأسيس الثاني) كما لعب دوراً في تأسيس الحزب الشيوعي السوداني. شارك في الثورة الجزائرية وعمل مستشاراً للرئيس أحمد بن بلاّ أول رئيس للجزائر المستقلة، قتل في ظروف غامضة بباريس سنة ١٩٧٨. لمزيد من التفاصيل انظر: د. رؤوف عباس: **أوراق هنري كورييل والحركة الشيوعية المصرية**، ترجمة عزة رياض، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٨٨.

(٤) أنظر بعضاً من أخباره في: رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر**، م. س، ص ١٣٨.

(٥) حول الحركة الشيوعية المصرية، انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., pp.191 - 204. وانظر كذلك، د. رؤوف عباس: **أوراق هنري كورييل**، م. س، وانظر أيضاً، مصطفى طيبة، **الحركة الشيوعية المصرية (١٩٤٥ ـ ١٩٦٥) رؤية داخلية**، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٠.

(٦) ولد في روسيا سنة ١٨٩٠، شارك في ثورة ١٩٠٥، كما شارك في الحرب العالمية الأولى ضمن الجيش الروسي، كان في بداية حياته من أشد المعارضين للصهيونية، يعتبر مبعوث الأممية إلى =

المعروف باسم" أبوزيام" ؛ وهو يهودي روسي ينتمي إلى الجناح الصهيوني "بوعالي تسيون" (Poale Zion) داخل الحركة العمّالية اليهودية في روسيا القيصرية. وأصبح من أهم قادة الحزب الشيوعي الفلسطيني الذي تأسست نواته الأولى في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٠. وقد ظل اليهود يسيطرون على قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني إلى أن خرجت منه العناصر العربية وأسّست سنة ١٩٤٣ حزباً شيوعياً عربياً أطلقت عليه اسم "عصبة التحرر الوطني" وكان الانقسام ذا طابع قومي كما هو واضح[١].

أمّا في لبنان وسوريا فتعود بدايات الحركة الشيوعية إلى الأخويين الأرمينيين أرتين مادويان Artin Madoyan[٢] وهاكازوم بوياجيان Haigazoum Boyadjian اللذين أسّسا سنة ١٩٢٣ "شبيبة سبارتاك" التي كان لها حضور في زحلة وحلب وجبل موسى والإسكندرونة وتنشط في صفوف المهاجرين الأرمن، وقد أصدرا جريدتين الأولى باسم **الفنار الجديد** Nor Paros والثانية بعنوان **سبارتاك** Spartak.

في نفس الفترة تأسس حزب "الشعب" بجهود جوزيف برجر Joseph Berger[٣] اليهودي الشيوعي القادم من حيفا وفؤاد شمالي المطرود من مصر بسبب نشاطه النقابي. وبموازاة ذلك نشأت حلقة من المثقفين المسيحيين المتشبّعين بالأفكار الإنسانية

= الشرق الأوسط بامتياز. أعدم في موسكو سنة ١٩٤١. لمزيد من التفاصيل انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., p. 178 - 179.

(١) حول الحزب الشيوعي الفلسطيني، انظر: ماهر الشريف، **الشيوعية والمسالة القومية العربية في فلسطين (١٩١٩ ـ ١٩٤٨)**: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٦. وانظر كذلك لنفس المؤلف: **في الفكر الشيوعي الفلسطيني: الشيوعيون وقضايا النضال الوطني الراهن**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٨.

(٢) ولد في أضنا يوم ١٠ نيسان/ أفريل ١٩٠٤، درس في اسطنبول، لجأ إلى بيروت سنة ١٩٢٢ بعد المذابح التي تعرض لها الأرمن في تركيا، سجن سنة ١٩٢٦ بسبب نشاطه الشيوعي، أصبح من قادة الحزب الشيوعي السوري اللبناني في الأربعينيات، توفي سنة ١٩٩٠. لمزيد من التفاصيل حول حياته ونشاطه السياسي انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., p. 158 . وانظر كذلك ملاحظات رسلان شرف الدين في: **خمسون عاماً على الشيوعيين في الشرق الأوسط (١٩٢٤ ـ ١٩٧٤)**، تونس، دار البراق، ١٩٨٨، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣) جوزيف برجر (Joseph Berger) اسمه الكامل: جوزيف ميكاييل زيلسينك. ولد في بولونيا سنة ١٩٠٤، هاجر إلى فلسطين سنة ١٩٢٠، كان من أبرز الممثلين للاتجاه المعادي للصهيونية داخل حزب العمال الاشتراكي العبري، سافر إلى موسكو سنة ١٩٢٤ للعمل في القسم الشرقي التابع للأممية الشيوعية، وهناك اعتقل عام ١٩٣٥ ولم يفرج عنه إلا سنة ١٩٥٦ وهاجر إلى "إسرائيل" حيث نشر في الستينات مذكراته بالعبرية. لمزيد من التفاصيل، انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., p. 174 - 180. وانظر كذلك: ناجي علوش: **الماركسية والمسألة اليهودية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠، ص ١٣٩.

الرومانسية منهم يوسف يزبك[1] وصلاح محفوظ. وفي سنة ١٩٢٥ انصهرت المجموعات الثلاثة لتؤسس الحزب الشيوعي السوري اللبناني وتكونت لجنة مركزية ضمت إلياهو تيبر سكرتيراً عاماً وفؤاد شمالي ويوسف يزبك وأرتين مادويان وهاكازوم بوياجيان[2].

وفي بداية الثلاثينات، وفي إطار سياسة تعريب الحزب [أي كتابة وثائقه باللغة العربية] قفز إلى زعامة الحزب شاب كردي من سوريا درس في جامعة كادحي الشرق (KUTV) في روسيا هو خالد بكداش[3].

وأخيراً وفي العراق فقد نزل سنة ١٩٢٩ بالبلاد رجل سمى نفسه "بطرس أبو ناصر" ولم يكن في الحقيقة سوى روسي قادم من موسكو اسمه "الرفيق بيتروف" Petrov، وهو ضابط سابق في الجيش الروسي، وبدأ ينشر الشيوعية. فكان من أوائل المستجيبين له عامل في معمل الثلج في مدينة الناصرية، من عائلة مسيحية كلدانية، اسمه يوسف سلمان يوسف[4] الذي سيعرف أكثر باسمه الحركي "فهد". درس فهد في

---

(١) ولد في "الحدث" قرب بيروت عام ١٩٠١. سافر مع أمّه إلى المكسيك عام ١٩٠٩، وهناك تردد إلى مكتب سعيد عقل صاحب جريدة **صدى المكسيك** التي كان يصدرها باللغة العربية وهي جريدة معادية للأتراك. عاد عام ١٩١١ إلى بيروت، وكان شاهد عيان على إعدام الاتراك لعشرات الوطنيين العرب سنة ١٩١٦. لمزيد من التفاصيل عن يوسف يزبك ونضاله السياسي أنظر: محمد دكروب، **جذور السنديانة الحمراء (حكاية نشوء الحزب الشيوعي اللبناني ١٩٢٤ ـ ١٩٣١)**، بيروت، ط ٢: ١٩٨٤، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) حول الحزب الشيوعي السوري اللبناني، انظر: رسلان شرف الدين، **خمسون عاماً على الشيوعيين في الشرق الأوسط**، م. س، وانظر كذلك: س. أيوب، **الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان (١٩٢٢ ـ ١٩٥٨)**، بيروت، دار الحرية، د. ت؛ ود. ظاهر العكاري، **الصحافة الثورية في لبنان (١٩٤٥ ـ ١٩٧٥)**، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٥.

(٣) اسمه الأصلي خالد قوطرش، ولد بدمشق سنة ١٩١٢، درس الحقوق في جامعة دمشق ولكنه انقطع عن الدراسة ليتفرغ للنشاط السياسي. انضم إلى الحزب الشيوعي السوري اللبناني سنة ١٩٣٠، درس في جامعة كادحي الشرق في روسيا ثم عاد إلى دمشق سنة ١٩٣٢ وأصبح سنة ١٩٣٣ الأمين العام للحزب. لمزيد من التفاصيل حول شخصيته المثيرة للجدل وحول نشاطه الشيوعي، انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., p. 162. وانظر كذلك ملاحظات مكسيم رودنسون في: **الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة ياسين الحافظ، بيروت، دار الحقيقة، ط٢: ١٩٨٢، ص ٢٧٤ وما بعدها.

(٤) يوسف سلمان يوسف المعروف أكثر باسمه الحركي فهد، ينتمي إلى عائلة مسيحية كلدانية نزحت من إحدى القرى التركية، ولد سنة ١٩٠١ بالبصرة. بعد وفاة والديه انتقل مع عائلته إلى الناصرية ثم عاد إلى البصرة واشتغل مستخدماً في الميناء وشارك في إضراب عمال الميناء سنة ١٩٢١. وفي عام =

جامعة كادحي الشرق بصحبة خالد بكداش وفرج اللّه الحلو وأميل حبيبي وآخرين. وساهم في تأسيس الحزب الشيوعي العراقي سنة ١٩٣٤ وكذلك في إعادة تأسيسه سنة ١٩٣٩[١]. وسيكون زعيمه بلا منازع إلى حين إعدامه سنة ١٩٤٩ مع عدد من رفاقه منهم اليهوديان يهودا فرايم صديق وساسون شلومو دلال. وبعد "مرحلة فهد" سينتقل مركز الثقل في الحزب إلى الأكراد[٢] وسيكون منهم قياديون بارزون في الحزب شأن صالح الحيدري ونافع يونس وعزيز محمد.

نخلص بعد هذا العرض السريع لدور الأقلّيات في نشأة الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي إلى أن هذه الأقلّيات قد "استبدت" بالحركة الشيوعية لا فقط من حيث التأسيس ولكن من حيث تطور هذه الأحزاب ومن حيث نوعية مشاغلها. فقد قضى هذا "الاستبداد" على الأحزاب الشيوعية بأن تضيع الكثير من جهودها في سبيل حلّ "الإشكاليات" المرتبطة بـ "جرثومة النشأة"، إشكالية الصراع بين دعاة "التعريب" وخصومهم، وإشكالية الموقف من قضية فلسطين ومن القومية العربية... الخ. وغالباً ما أدت هذه الصراعات إلى الانشقاق والانفصال كما حصل في مصر وفي فلسطين. لقد كان الطابع "الأقلّي" محدداً في مسيرة الحركة الشيوعية في المشرق العربي حتى بعدما عُرّبت هذه الحركة. "ذلك أن ولادة أي حزب وأصول خلاياه الأولى تحدّد إلى مدى بعيد صيرورته السياسية والاجتماعية"[٣]، من ذلك أنه حصل في الأذهان نوع من التناقض والتنافر بين العروبة والشيوعية فقد سمّى قدري قلعجي كتابه "تجربة **عربي**"[*]

= ١٩٢٩ اعتنق الشيوعية بصورة "رسمية" عندما تعرف عليه حاييم أورباخ سكرتير عام الحزب الشيوعي الفلسطيني والمسؤول في الأممية الثالثة عن الأحزاب الشيوعية في الشرق. درس في جامعة كادحي الشرق، أعدم سنة ١٩٤٩. لمزيد من التفاصيل، انظر: مالك سيف، **تجربتي في الحزب الشيوعي (مذكرات الأمين العام السابق للحزب الشيوعي العراقي)**. سلسلة حقائق عن الماركسية يصدرها فؤاد كرم، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٠ ـ ٣٤

(١) حول الحزب الشيوعي العراقي انظر بالخصوص: مالك سيف، **تجربتي في الحزب الشيوعي**؛ ولنفس المؤلف، **للتاريخ لسان: ذكريات وقضايا خاصة بالحزب الشيوعي العراقي منذ تأسيسه حتى اليوم**، بغداد، دار الحرية، ١٩٨٣.

(٢) هناك روايات تؤكد أن مدينة أربيل كانت تضم في بداية الثلاثينات حلقة شيوعية نشطة يقودها الملاّ شريف الذي يعرفه الأربيليون بـ "ملاّروس" نسبة إلى روسيا، اندمجت من دون الإعلان عن ذلك بجهود يوسف سلمان لإقامة الحزب الشيوعي عام ١٩٣٤. انظر: سامي شورش، "صفحات من تاريخ اليسار الكردي (العراقي)"، **مجلة أبواب**، العدد ٨، ربيع ١٩٩٦، بيروت، دار الساقي، ص ٧٣.

(٣) رسلان شرف الدين، **خمسون عاماً على الشيوعيين في الشرق الأوسط**، م، س، ص ٣٤.

(*) التسويد من عندنا لإبراز ما يتضمنه عنوان الكتاب من تعارض بين العروبة والشيوعية.

في الحزب الشيوعي" وكأن العروبة والشيوعية ضدّان لا يلتقيان إلا على سبيل المغامرة والمخاطرة، وكأن الشيوعية هي اختصاص الأقلّيات من غير العرب.

٢ ـ الظاهرة الغريبة

لقد كان استبداد الأقليات بالأحزاب الشيوعية العربية بمثابة "العاهة"[١] التي لازمت هذه الأحزاب طيلة وجودها في المشرق العربي. وقد سببت إحراجاً كبيراً سواء للمؤسسين أنفسهم أو للعناصر العربية التي انضمت لاحقاً إلى هذه الأحزاب. كما جلبت اهتمام الدارسين والمهتمين بالشيوعية في المنطقة. لذلك انبرى الجميع يبحث عن أسباب هذه الظاهرة ودورها في تطور الشيوعية في المشرق العربي.

فرغم تنوع التفسيرات المقدمة وتعددها فإنها تتفق في عدد من النقاط أولاها غرابة الظاهرة. فمن المعلوم أن الشيوعية باعتبارها عقيدة تكون موجهة إلى الجماهير العريضة بلا فرق بين "عربي وأعجمي"؛ في حين أنها لم تلق رواجاً إلاّ في صفوف الأقليات. وأمّا ثانية هذه النقاط فأغلب معتنقي هذه العقيدة لم يكونوا عمالاً أو فلاحين بل كانوا بالأساس مثقفين. وثالثة هذه النقاط وآخرها تتمثل في أن أغلب هؤلاء المثقفين كانوا ميسورين إذ ينحدر معظمهم من البرجوازية المحلية (اليهود خاصة).

أما المؤسسون فقد كانوا على وعي بمشكلة هيمنة الأقليات على الأحزاب الشيوعية في بلاد عربية ومسلمة كما أشرنا إلى ذلك. لذلك حاول بعضهم إيجاد تفسير "موضوعي" مقنع لهذه الهيمنة، فهنري كورييل كان يرى في ذلك تأثراً بالنضال الأوروبي وبالحركة الشيوعية الدولية بالخصوص، إضافة إلى نفور اليهود الطبيعي من الفاشية وبعدهم عن الحركة السياسية المصرية وعدم اهتمامهم بها. وهكذا كانت الشيوعية في رأيه الخيار الوحيد أمامهم[٢].

أمّا الشيوعيون العرب الذين انضمّوا لاحقاً إلى هذه الأحزاب فقد اختلفت تفسيراتهم باختلاف مواقعهم في الحركة الشيوعية (من الداخل أم من الخارج) وبذلك تراوحت مواقفهم بين التبرير والتخوين.

انطلق مصطفى طيبة ـ أحد رموز الحركة الشيوعية المصرية ـ في "رؤيته الداخلية" للحركة الشيوعية المصرية من سؤال يعتبره على درجة كبيرة من الأهمية:

---

(١) العبارة لوولف أفرباخ. انظر: *Colporteurs du Komintern*. op. cit., p. 165.

(٢) **أوراق هنري كورييل**، م. س، ص ٢٧. كما أن مارسيل إسرائيل، أحد زعماء الحزب الشيوعي المصري، فسّر اعتناقه للشيوعية بأنه من باب الهواية، ومن باب الكره للمصريين! م. ن، ص ٢٨ ـ ٢٩

لماذا حمل تاريخ الحركة الشيوعية المصرية أثناء المرحلتين الأولى والثانية أسماء شخصيات أجنبية أو أجانب متمصّرين فضلاً عن متمصرين يهوديين؟ وركّز إجابته في أربع نقاط[1]:

- تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر وفي العالم لا ينفصل عن تاريخ الطبقة العاملة. وقد تم في مصر تكوين أول نقابة عمالية هي نقابة عمّال "لفّافي السجائر" سنة ١٨٨٩. وكان أعضاؤها من العمّال الأجانب وقد أسهم في تكوينها أحد المهاجرين الروس واسمه جوزيف روزنتال، وهو أحد المؤسسين لأول حزب شيوعي مصري.

- كان للأجانب في مصر ثقل خاص إلى حدود ثورة يوليو ١٩٥٢، فكانت لهم مدارسهم وصحفهم وحياتهم الثقافية إضافة إلى هيمنتهم على مفاتيح الحياة الاقتصادية في البنوك والشركات.

- كان العمال الأجانب في مصر يتميّزون بالوعي النقابي والاشتراكي في وقت كانت فيه الطبقة العاملة المصرية في مرحلة النشوء والتطوّر.

- وجود أجانب ويهود مصريين أو متمصرين في بداية نشأة الحركة الشيوعية المصرية أمر كان في عصره لا يثير أية حساسية. فانتقال الفكر العلمي أو الاجتماعي أو العسكري إلى مصر بعد الحملة الفرنسية اعتمد في البداية على مجموعة من الأجانب.

هذه التفسيرات "الموضوعية" لم تمنع المؤلف من أن يطرح أسئلة كثيرة وعلامات استفهام حول دور هنري كورييل "التخريبي" في الحركة الشيوعية المصرية[2].

أما قدري قلعجي، الشيوعي اللبناني" التائب"، فقد اجتهد في إثبات أن الشيوعية لم تكن سوى مؤامرة ضدّ القومية العربية؛ وجدت في صفوف الأقليات الحاقدة أعواناً لها. وقد كاد يقصر كتابه **تجربة عربي في الحزب الشيوعي** على تعداد "خيانات" و"جرائم" الشيوعيين مستنداً في ذلك بالأساس إلى تجربته "المرّة" مع الحزب الشيوعي السوري - اللبناني. وقد لخص مسيرة الحركة الشيوعية في المشرق العربي بأنها: "موبقات وجرائم ومخاز وانحطاط في الأخلاق وامتهان لكرامات الناس وخيانات متعاقبة متتالية في كل منعطف تاريخي من حياة هذه الأمة وتواطؤ صريح مكشوف مع الأجنبي المستعمر على حقوق البلاد واستعداء الأعداء الرجعيين على

---

(١) مصطفى طيبة، **الحركة الشيوعية المصرية - رؤية داخلية -**، م. س، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) م. ن، ص ٤٢ وما بعدها.

مقدسات هذا الوطن وعلى عروبته وأمجاده واستلهام الوحي المطل على مشارف موسكو آناء الليل وأطراف النهار وتمجيد كلّ ما هو شعوبي وكل ما هو غريب عن مفهوم هذه الأمة وعن تاريخها وتقاليدها"[١].

هذا الدور "القذر" للشيوعيين يقرنه قلعجي بدور حركة الشعوبية في التاريخ العربي القديم: يقول: "والحديث عن الشعوبية طويل أيضاً تشير إليه بالأصابع العشر حقيقة أخرى وهي أن الشيوعية لم تنتشر أول ما انتشرت إلاّ في أوساط الأقليات القومية كالأرمن والأكراد يبشرون بهذه العقيدة في أوساطهم على أنها الملجأ الذي يجب أن يحتموا به من طغيان القومية العربية المزعوم"[٢]. لذلك كانت سيرة الشيوعيين سيرة مشبوهة وكانت مواقفهم من القضايا القومية من قبيل التغاضي عن سلخ لواء الإسكندرون عن سوريا وإلحاقه بتركيا وتأييد قرار تقسيم فلسطين ومعاداة حركة القومية العربية مواقف خيانية.

أما مالك سيف، الأمين العام السابق للحزب الشيوعي العراقي، فقد ربط ربطاً مباشراً بين الشيوعية والاستعمار. فهي فكر تعود جذوره البعيدة إلى أولئك الذين دمّروا حضارة بابل ووادي الرافدين! وتعود جذوره القريبة إلى المحافل الماسونية التي أسسها اليهود الأثرياء في العراق منذ عام ١٩١٨ خدمة للاستعمار[٣]. وقد قدم أدلة كثيرة على ذلك منها:

أ ـ دورالقوى الاستعمارية وخاصة الاتحاد السوفياتي[٤] وبريطانيا[٥] في نشأة الحزب الشيوعي العراقي.

ب ـ تمويل التجار اليهود للحزب[٦].

ج ـ كثير من مناضلي الحزب أصبحوا بعد سنة ١٩٤٨ مواطنين في دولة "إسرائيل"[٧].

هذا الوضوح التام في العلاقة بين الأقليات والاستعمار والشيوعية لم يمنع مالك سيف من محاولة تقديم تفسيرات أخرى لهذه العلاقة صنفها إلى ذاتية وموضوعية.

---

(١) قدري قلعجي، **تجربة عربي في الحزب الشيوعي**، بيروت، دار الكاتب العربي، د. ت، ص ٨٥.

(٢) م. ن، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) مالك سيف، **للتاريخ لسان**، م. س، ص ٢٣.

(٤) م. ن، ص ٥٦.

(٥) م. ن، ص ٥٩.

(٦) م. ن، ص ١١١.

(٧) م. ن، ص ١١٣.

أ ـ الأسباب الذاتية:[1]

١ ـ "لم يجد عناصر هذه الأقليات في الأحزاب الوطنية والقومية التي أسست في العراق ما ينسجم مع نفسياتهم ومشاعرهم وطموحاتهم الذاتية في أن يكونوا شخصيات مرموقة في هذه الأحزاب فتوجهوا إلى الحزب الشيوعي الذي فتح أبوابه وأبواب قيادته أمامهم وفق شروط سهلة ومقبولة".

٢ ـ "إنهم كانوا راغبين في الاشتغال بالسياسة وتدفع بعضهم الرغبة في العمل السرّي لأن فيه تغطية للشعور بالنقص وتغطية لعقد نفسية يعانون منها بفعل التفرقة الدينية والقومية التي غذّاها المستعمرون والطائفيون والرجعيون فوفّر لهم الحزب الشيوعي العلاج الفكري والاجتماعي والسياسي".

٣ ـ "إن "أممية" الحزب الشيوعي تتناغم مع ضعف ولاء العديد من أبناء هذه الأقليات للوطن والشعب، إذ وجدوا في الارتباط الأممي للحزب ولاء جديداً لدول أجنبية كبيرة وقوية بديلاً لولاء قديم لدول أجنبية".

٤ ـ "وقوف الحزب الشيوعي ضد الحركة القومية التي وصفها بالنازية والعنصرية قد أعطى الضوء الأخضر لليهود بخاصة لأن يحتموا بالحزب الشيوعي من جهة ولأن إمكانات العمل على إخضاع مواقف هذا الحزب وسياسته بما يخدم الأهداف الصهيونية متاحة".

٥ ـ "إن الكسب الحزبي سهل نوعاً ما ما بين الأهل والأقارب وأبناء المحلة الواحدة وهذا ما يفسر توسع الحزب داخل الطائفة أو المذهب".

٦ ـ "عدد كثير من الأقليات معروفون بسرعة انقيادهم وانجرافهم وراء دعوات وشعارات برّاقة ومحبّبة إلى نفوسهم وأسهل انصياعاً للأوامر والإيعازات التي تصدر عن شخص يمتلك شخصية قيادية وقدرة على الإقناع والتأثير في النفوس".

ب ـ الأسباب الموضوعية:[2]

١ ـ كان الحزب الشيوعي العراقي الحزب الوحيد المعارض الموجود في الساحة السياسية فأصبحت أبوابه مفتوحة للراغبين في العمل السياسي السرّي.

٢ ـ تميّز كوادر الحزب الشيوعي العراقي بمستوى تعليمي وثقافي مرموق وقد

---

(١) م. ن، ص ١١٧ وما بعدها.

(٢) م. ن، ص ١١٩ وما بعدها.

كانت هذه الثقافة في حقيقة الأمر تنفيساً عن عقد نفسية وتناغماً مع ضعف الإيمان الديني والوطني والقومي لدى الأقليات.

٣ ـ وفق المعادلة الاجتماعية: "كل ممنوع مرغوب" كان عدد من أبناء الأقليات الذين لديهم استعداد ذاتي لتقبل الشيوعية يجدون في شيوعيتهم تحدياً للسلطة الحاكمة التي "تحرّم" الشيوعية وتلاحق منتسبيها.

٤ ـ لعبت المخابرات البريطانية دوراً بارزاً في تسهيل انضمام أبناء الأقليات إلى الحزب الشيوعي "لغرض ما".

التفسير الأخير الذي نعرض له كان مضمون أطروحة جامعية نوقشت في معهد الدراسات السياسية بباريس سنة ١٩٩٥ حول علاقة الاتحاد السوفياتي بالأقليات في الشرق الأوسط منذ ثورة أكتوبر ١٩١٧. ونعني بذلك أطروحة تالين تر ميناسيان Taline Ter Minassian وقد أحلنا عليها أعلاه.وملخص رأيه في الموضوع أن الاتحاد السوفياتي استغل وضع الأقليات من ناحية والإيديولوجيا الشيوعية من ناحية أخرى للتسلل إلى منطقة الشرق الأوسط .

انطلق المؤلف في تحليله للموضوع من ظاهرة معلومة لازمت السياسات الخارجية الأوروبية الاستعمارية منذ فترة طويلة تمثلت في جعل "حماية" الأقليات مكوّناً أساسياً من مكونات خطاب الدبلوماسية التقليدية للإمبريالية الغربية لتبرير أطماعها التوسعية. وفي هذا الإطار ذكّر المؤلف بعلاقة كلّ من فرنسا وبريطانيا وروسيا بالأقليات في الشرق الأوسط. إلاّ أن ما يميّز الاتحاد السوفيتي في هذا المجال أمران: يتمثل الأول في أن روسيا قد استعاضت بعد ثورة أكتوبر عن التوسع العسكري وعن الأطماع الترابية بسياسة الاختراق الإيديولوجي La pénétration idéologique. وقد أكد المؤلف أن هذا الطابع الإيديولوجي لم يكن غائباً تماماً عن سياسات روسيا القيصرية وأورد نصاً[١] "إيديولوجيا" لدستويفسكي Dostoïevski يساند

---

(١) مما جاء في النص:

«Il faut que la Corne d'Or et Constantinople soient nôtres [...] car non seulement c'est un port illustre qui maîtrise les détroits, "centre de l'Univers", "Arche de la Terre" mais encore parce que la Russie, ce formidable géant, doit enfin s'évader de sa chambre close ou il a grandi au point que sa tête en vient à heurter le plafond, pour remplir ses poumons de l'air libre des mers et des océans [...] Notre mission va beaucoup plus loin, plus profond. Nous, Russes, sommes vraiment indispensables à toutes la chrétienté orientale et à l'avenir de l'orthodoxie sur terre jusqu'à ce que son unité s'accomplisse [...]»: *Colporteurs du komintern*. op. cit., p. 24 - 25.

فيه القيصر ألكسندر الثاني في حربه ضد العثمانيين.

تمثلت هذه السياسة الجديدة في الاهتمام المعرفي والعلمي بالشرق العربي منذ القرن التاسع عشر عن طريق حركة الاستشراق خاصة. فقد كانت أكاديمية العلوم في روسيا تصدر دورية بعنوان "الشرق المسيحي" وظلت هذه الدورية تصدر من ١٩١٢ إلى ١٩١٧. وبداية من ١٩٢٢ أصبح عنوانها "الشرق الجديد" وبذلك انتقل دورها من "دراسة الثقافة المسيحية لشعوب آسيا وإفريقيا" إلى التبشير بالمبادئ الشيوعية الجديدة والدعاية للسياسة السوفياتية خصوصاً في مجال القوميات[١]. وستركز الدعاية السوفياتية في هذا المجال بالذات على أن الشيوعية نجحت في تمدين الكثير من شعوب روسيا التي كانت تعاني من التخلف في العهد القيصري وتحديثها[٢]. كما لعبت الجامعة الشيوعية لكادحي الشرق دور الحاضن لكل شيوعيي الشرق، فما بين سنتي ١٩٢١ و١٩٣١ ضمت هذه الجامعة ١١٣٧ طالباً منهم ٨٧ من العرب واليهود من مختلف البلاد العربية المشرقية خاصة[٣]. ويذكر المؤلف أن ٣٦.٢٪ منهم يعودون إلى بلدانهم إما لتأسيس أحزاب شيوعية أو لمواصلة الدعاية، وأنه في بداية الثلاثينات كانت المجموعة القادمة من البلاد العربية في الجامعة المذكورة هي الأكثر نشاطاً وحيوية[٤]. وأن موضوع الأقليات القومية في الوطن العربي كان من المواضيع التي تتدارسها المجموعة[٥].

أما الأمر الثاني فيتمثل في أن البنية العرقية والدينية الروسية كانت عاملاً محدداً في السياسة الخارجية التي تبناها الاتحاد السوفياتي بعد ثورة أكتوبر. فمن المعلوم أن روسيا تمثل خليطاً كبيراً من القوميات والديانات والطوائف واللغات حتى قال عنها لينين إنها بلاد "رقشاء". ولذلك أصبحت مسألة الأقليات بعد ثورة أكتوبر مسألة أثيرة لدى منظّري الاتحاد السوفياتي سواء في التخطيط للسياسة الداخلية أو للسياسة الخارجية. فعلى عكس الغربيين كان الروس يلّحون على الدور الإيجابي للاندماج بين مختلف القوميات، ومن هذا المنطلق تمّ الاهتمام بها وأعطيت حقوقاً وامتيازات لم تكن لها قبل الثورة. أما في مجال السياسة الخارجية فقد أصبحت الأصول العرقية أو الدينية هي التي تحدّد هوية الشخص المكلف بمهمة في الشرق الأوسط[٦]، كما أعطوا امتيازات قانونية للأقليات التي لها نظراء في الشرق الأوسط

---

(١) م. ن، ص ٨٤.
(٢) م. ن، ص ٥٤.
(٣) م. ن، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٤) م. ن، ص ٧٦.
(٥) م. ن، ص ٨٢.
(٦) م. ن، ص ٨٨.

(الأرمن[١] واليهود[٢] خاصة).

على خلفية ما ذكر كان للاتحاد السوفياتي أكثر من سبب "وجيه" لتركيز دعايته في أوساط الأقليات العرقية والدينية في الشرق الأوسط. ويعلل المؤلف سرعة استجابة هذه الأقليات بأمرين يخصّ الأول الأرمن والأكراد ويخصّ الثاني اليهود. فبالنسبة إلى الأرمن والأكراد يفسر المؤلف ذلك بجاذبية الشيوعية: "ففي عالم مطبوع بالانشقاقات والصراعات القومية يُفسَّر دور الأقليات في تكوين الحركة الشيوعية في الشرق العربي بالجاذبية الباهرة التي تمارسها الإيديولوجيا الشيوعية من حيث هي دعوة للمساواة في ظل هيمنة أغلبية عربية ومسلمة"[٣]. أما بالنسبة إلى اليهود فإن المؤلف يرجّح أن هجرتهم إلى فلسطين دليل على أن اعتناقهم الشيوعية لم يكن سوى وسيلة لحل المسألة اليهودية وذلك بجعلها متعالية[٤]. ثم يضيف مدعماً: "لقد شكلت الشيوعية بالنسبة إليهم "جسراً ثقافياً" بين الثقافة الروسية وجذورهم الأصلية، فقد مثلت الماركسية اللينينية في وعيهم أو في لاوعيهم نوعاً من الخلاصة الثقافية الجامعة لثقافتي أوروبا الوسطى وروسيا"[٥].

الخلاصة بالنسبة إلى المؤلف تتلخص في أن الاتحاد السوفياتي والأقليات في الشرق الأوسط ثنائي يتقاسم المسؤولية في ارتباط الشيوعية بالأقليات في الشرق الأوسط.

٣ ـ تفسيرات محدودة وجزئية

هذه التفسيرات وغيرها[٦]، قد أدركت "الحقيقة" كما بدت لكلٍ منها. فنظرية "المؤامرة" لها ما يسندها في نشأة الشيوعية في المشرق العربي وفي تاريخها المعروف والمعلوم للجميع. فارتباطها بالخارج مثير للقلق والاستغراب خاصة أنه ينقلب أحياناً

---

(١) حول الامتيازات التي حظي بها الأرمن، أنظر: صالح زهر الدين: **الأرمن شعب وقضية**، بيروت، الدار التقدمية، ١٩٨٨، ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) *Colporteurs du komintern*, op. cit., p. 43.

(٣) م. ن، ص ١٧٢.

(٤) م. ن، ص ١٨١.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) هناك تفسيرات أخرى لم نر فيها جديداً. لذلك نكتفي بالإحالة عليها وقد أوردها شوكت سليم أشتي في: **الشيوعيون والكتائب (تجربة التربية الحزبية في لبنان)**، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧، ص ٨٨ وما بعدها.

إلى موضع فخر. فقد نقل عن باقر إبراهيم الموسوي، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي، أنه قال في الاجتماع الاستشاري للأحزاب الشيوعية العالمية المنعقد في بوخارست في ٢٦ شباط/فبراير ١٩٦٨: "إن الحزب الشيوعي العراقي لم يفخر في يوم من الأيام باستقلاليته"[١].

وإذا ما أضفنا إلى ذلك موقف هذه الأحزاب من سلخ لواء الإسكندرون عن سوريا، ومن قرار تقسيم فلسطين، ومن علاقة الكثير من الشيوعيين اليهود بالصهيونية، ومن قضايا التمويل وغموض بعض الشخصيات الفاعلة في هذه الأحزاب، كل ذلك يدعم بقوة نظرية "المؤامرة".

أما التفسير الذي يتحدث عن احتماء هذه الأقليات بالشيوعية هرباً من الاضطهاد فهو تفسير معقول ومفهوم إذ لا أحد ينكر ما تعرضت له هذه الأقليات من تشريد وتهجير ومذابح وإبادة[٢]. فحتى وإن لم يعش هؤلاء اضطهاداً فعلياً فإن هاجس الاضطهاد كاف للبحث عن حماية كانت الشيوعية قد "وفرتها" بشعاراتها ومُثُلها الكبرى.

أمّا عن التفسير الذي اعتبر هذه العلاقة الوطيدة بين الشيوعية والأقليات في المشرق العربي نتيجة مباشرة لسعي الاتحاد السوفياتي "لاستعمال" الأقليات، مثلما استعملتها كل القوى الغربية الاستعمارية، فإنّ هذا الدور مثبت بالتواريخ والأسماء والأفعال والتفاصيل.

كل هذه التفسيرات التي نعتبرها معقولة متداولة بكثرة في الكتابات المهتمة بالموضوع، غير أن التفسير الذي استوقفنا هو تفسير مالك سيف الذي نزع فيه منزعاً "سيكولوجياً". فقد سعى إلى البحث عن سرّ ارتباط الأقليات بالشيوعية في "التركيبة النفسية" للأقليات إذ وجد أفرادها في الشيوعية، باعتبارها فكراً جديداً وممنوعاً، إضافة إلى قوة شخصية قياداتها، تعويضاً عن الشعور بالنقص وعن عقد نفسية يعانون منها بفعل التفرقة الدينية والقومية التي غذاها المستعمِر والرجعيون. هذا التفسير، لو لم يختلط بتفاسير أخرى تناقضه أحياناً[٣]، ولو توسع فيه صاحبه ودعّمه لكان بالفعل

---

(١) **للتاريخ لسان**، م. س، ص ١٣.

(٢) حول مذابح الأرمن في تركيا أنظر: صالح زهر الدين، **الأرمن شعب وقضية**، م. س، ص ٩٣ وما بعدها.

(٣) من ذلك قوله: "هل أراد الحزب الشيوعي العراقي بقيادة فهد ضم أبناء الأقليات الدينية والقومية إلى صفوفه ليحرم المستعمرين البريطانيين ورجال الحكم التابعين لهم من إمكانيات جذب أبناء الأقليات خدمة لأغراضهم ومصالحهم" (**للتاريخ لسان**، م. س، ص ١١٥).

إضافة حقيقة ونوعية في مثل هذه الدراسات[١].

ولكن هذه التفسيرات ظلت تشكو من "ثغرات" وأسئلة معلقة ونقاط ضعف. فنظرية "المؤامرة" لا تطال مواقف مشرفة في تاريخ زعماء هذه الأحزاب سواء في نطاق النضال الاجتماعي ـ على ندرته ـ أم في ميدان النضال الوطني. كما أن نظرية "المؤامرة" تعمي صاحبها؛ فيخلط بين الأسباب والنتائج ولا يميّز التآمر عن قصر النظر أو "الغباء" السياسي.

نبدأ في تقييمنا لنظرية المؤامرة بالقضية الأهم، وهي الموقف من قرار تقسيم فلسطين بين العرب واليهود. وهو الموقف الذي يجد فيه القائلون بنظرية المؤامرة ما يسدّ حاجتهم.

إنّ تأييد قرار تقسيم فلسطين هو نقطة مشتركة بين كل الأحزاب الشيوعية العربية[٢] في مشرقها ومغربها بما في ذلك الأحزاب التي كان فيها حضور الأقليات (اليهود تحديداً) ضعيفاً أو معدوماً. كما أن هذا الموقف ظل سائداً حتى عندما عُرّبت هذه الأحزاب (مثال ذلك موقف "عصبة تحرير فلسطين" المنشق عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ذي القيادة اليهودية)، أو عندما انتهى عملياً دور الأقليات في توجيه سياسة هذه الأحزاب وقيادتها بعد سنة ١٩٤٨. لذلك نعتقد أن الأمر أبعد من أن يكون مؤامرة. فمن جهة لم يكن باستطاعة الشيوعيين اليهود أن ينفصلوا نهائياً عن مشاعرهم الدينية وأحلامهم التاريخية، وقد اعتقدوا "خطأ" أنه بإمكانهم أن يكونوا شيوعيين صادقين يناضلون إلى جانب العرب ويدعمون في نفس الوقت الهجرة إلى فلسطين[٣]. وقد كان الكثيرون منهم مناهضين للصهيونية[٤]. ولم يتغيّر موقفهم إلا عندما بدأ موقف الاتحاد السوفياتي يتغيّر من مسألة اليهود والصهيونية منذ بداية الأربعينات، وعندما أصبحت دولة

---

(١) نشير هنا إلى كتاب: Serge Moscovici: *Psychologie des minorités actives*. Paris, PUF. 1979. وهو دراسة تناولت مسألة الأقليات (بصورة عامة) من وجهة نظر سيكولوجية وركّزت على إشكالية العلاقة بين الأقلية والأغلبية في المجتمع.

(٢) عادة ما يستثنى الحزب الشيوعي السوداني من ذلك باعتبار أنه رفض قرار التقسيم ولكنه عاد بعد سنة ١٩٦٧ واعترف بالقرار ٢٤٢ وهو ما اعتبره البعض اعترافاً ضمنياً بقرار التقسيم انظر: حسن خليل غريب، **الماركسية بين الأمة والأممية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢، ص ١٠٣.

(٣) أشار ناجي علوش إلى ذلك وإن بطريقة ضمنية عندما قال بأن الشيوعيين اليهود جهلوا أن الخلاف بين العرب واليهود في فلسطين لم يكن على شكل العلاقة بينهما بل على قبول هذه العلاقة أصلاً. انظر: **الثورة والجماهير**، م. س، ص ٢٩.

(٤) انظر في هذا المجال مقال الحبيب المسلمي: "الكيان الصهيوني مشروع ضد الإنسانية"، جريدة **الشعب** (تونس)، العدد ٧٤٥، السبت ٢٤ كانون الثاني/ جانفي، ٢٠٠٤، ص ٢٢ ـ ٢٣.

"إسرائيل" أمراً واقعاً. لقد كان يتنازعهم انتماءان، انتماء إلى الشيوعية وآخر إلى الصهيونية. من جهة ثانية فإن ما اعتبر خيانة أو تآمراً إنما هو في رأينا من قبيل "قصر النظر "أو السذاجة الثورية". من ذلك تفسير هاشم الأمين، عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني السوري سابقاً، تأييد الحزب لقرار التقسيم بقوله: "إن قيام إسرائيل بما هي دولة رأسمالية متطورة هو الشرط الضروري لإنشاء حزب شيوعي حقيقي في الشرق الأوسط، وهذا الحزب ضروري لشق طريق الحركة التقدمية في هذا الشرق"[1]. من جهة ثالثة فإن شخصاً مثل هنري كورييل لا يمكن ـ رغم غموض سيرته ورغم موقفه الثابت المؤيّد لقرار التقسيم ـ أن يصنّف بسهولة في خانة المتآمرين أو الجواسيس. وإلا فبماذا نفسر رفضه الهجرة إلى فلسطين في الوقت الذي هاجر فيه أغلب يهود مصر وفي الوقت الذي تنامي فيه العداء لليهود بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، هذا الإصرار لم يجد له الباحثون من تفسير سوى إدراجه ضمن خانة "الغباء السياسي"[2].

الملاحظة نفسها نسوقها حول يهود آخرين كانوا رسل الكومنترن إلى الشرق وقضوا في سيبيريا أثناء حملات التصفية الستالينية المشهورة منهم أفيدغور وولف أفرباخ. وإن شخصاً مثل يوسف سلمان يوسف لا يمكن البتّة الشكّ في نضاله الذي اعترف به الخصوم قبل الأنصار، ولعل عملية إعدامه وما حفّ بها لا يمكن إلا أن تؤكد وطنيته، فقد أورد مالك سيف رفيقه السابق في الحزب روايتين عمّا قاله ساعة إعدامه، فقد نقل عنه في الرواية الأولى قوله: "الشيوعية أقوى من الموت،... إننا أبدان وأفكار فإن قضيتم على أبداننا فلن تقضوا على أفكارنا". وفي الرواية الثانية التي يرجحها المؤلف قال: "نحن الشيوعيون نناضل في سبيل مصالح شعبنا حتى الموت"[3]. مع الملاحظ أنه أعدم سويةً مع زكي محمد بسيم (سنّي) وحسن محمود الشيبي (شيعي) ويهودا فرايم صديق (يهودي).

كل هذه الشواهد قد لا تكون رداً مفحماً على نظرية المؤامرة. فهي لا تدحض ارتباط الأقليات بالخارج ولكنها تدعونا إلى أن ننظر إلى الموضوع من زوايا أخرى. فارتباط الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي وفي الشرق الأوسط عموماً بالاتحاد السوفياتي لا يمكن النظر إليه بمعزل عن العلاقة "الحميمة" بين جميع الأحزاب الشيوعية في العالم آنذاك والاتحاد السوفياتي الذي شكل ما يمكن تسميته "بالبابوية الشيوعية"؛ خصوصاً أن أغلب هذه الأحزاب كانت منضوية تحت لواء الكومنترن.

---

(١) قدري قلعجي، **تجربة عربي في الحزب الشيوعي**، م. س، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) د. رؤوف عبّاس، **أوراق هنري كورييل**، م. س، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(٣) مالك سيف، **تجربتي في الحزب الشيوعي**، م. س، ص ٤٠ ـ ٤١.

بمعنى أنها اختارت العمل تحت قيادة الأممية الثالثة وتوجيهاتها، وهذا الارتباط جعلها تبدو في كثير من الأحيان مجرد أبواق للدعاية السوفياتية. وهذا ما يفسر كما سنرى ذلك لاحقاً سرعة تقلب مواقف هذه الأحزاب وغرابتها. من ناحية أخرى، فإنّ ارتباط الأقليات بالخارج يكاد يكون "قدراً" تاريخياً وجغرافياً. فتاريخ هذه الأقليات (تاريخ التهميش والاضطهاد) كان يدفعها دوما إلى التطرّف (بمعنى الالتجاء إلى الأطراف بعيداً عن السلطة المركزية) والبحث عمّن يحميها، لذلك فهي دائماً تسكن الأطراف أي الحدود[1]. هي إذن أقرب إلى الخارج منها إلى الداخل. ولعل تعريف ايفو أندريتش Ivo Andritch لمسيحيي الشرق (وهم أقلية بين أغلبية مسلمة) يؤكد هذه الوضعية، يقول: "هم أولئك الذين يعيشون على امتداد حدود روحية بقدر ما هي جغرافية" أو "هم نثار من البشر ينزلق في قلق بين الشرق والغرب"[2].

أما التفسير الذي يعزو الأمر إلى كون الشيوعية وفرت لهذه الأقليات متنفّساً وأملاً للتخلص مما تعانيه من اضطهاد، فإنه على وجاهته لا يبين لنا مثلاً لماذا لعبت الأقليات دوراً لا يقل فعالية وأهمية في تأسيس القومية العربية بكل فروعها .

أما مالك سيف الذي استوقفنا تميّز تحليله "السيكولوجي"، فإن الأمر في الحقيقة لا يعدو أن يكون مجرد انطباعات وإشارات تحتاج إلى مزيد من التعمق والدراسة الميدانية على نحو ما فعل موسكوفيسي. ثم إن بعض ما ذكره لا يستقيم تماماً. فتفسيره لتجمّع العائلة الواحدة أو الطائفة الواحدة في حزب واحد بأن "الكسب الحزبي سهل نوعاً ما بين الأهل والأقارب وأبناء المحلة الواحدة، لا يقتصر على الأحزاب الشيوعية بل ينطبق على كل الأحزاب السياسية العربية. فقد بيّنت الكثير من الدراسات ـ وبيّن الواقع أيضاً ـ أن الأحزاب السياسية العربية سواء أكانت في السلطة أم في المعارضة هي في الغالب ذات بنية عائلية أو عشائرية أو قبلية أو جهوية. كما أن حديثه عن تميز الأقليات بسرعة الانقياد والانجراف وراء الدعوات والشعارات البراقة إنما هو تفسير يفتقر إلى الموضوعية، إلا إذا تم ربط هذا الانقياد بشعارات معينة. فشعارات مثل "الأخوة" و"المساواة" و"العدالة" و"الثورة" قد يكون لها وقع لدى الأقليات المضطَهدة لما

---

(١) إن موطن الأرمن على سبيل المثال يتكون من سلسلة من الجبال "النائية": جبال آرارات Ararat وجبال آلاغوز Alagoz وجبال بنغول Bingol وجبال سيفان Siphan انظر: صالح زهر الدين، **الأرمن شعب وقضية**، م. س، ص ٢٠.

(٢) « .. des gens qui vivent le long d'une frontière spirituelle autant que géographique» ou «comme une poussière humaine qui glisse malaisément entre l'Est et l'Ouest»: *Colporteurs du komintern*. op. cit., p. 19.

توفره لها من إحساس بالقوة، فالمضطَهد يبحث دوماً عما يوفر له القوة والأمان[١].

نخلص أخيراً إلى التفسير الذي نعتبره الأكثر موضوعية والأغنى من حيث المادة التوثيقية ونعني به أطروحة تالين تر ميناسيان. ولعل "الهنة" الوحيدة التي بدت لنا في هذا العمل أنه تعامل مع كل أقلية على حدة، فغاب عنه التفسير الشامل الجامع إلا أنه مع ذلك أثار جملة من القضايا الحقيقية في مسيرة الحركة الشيوعية في الشرق الأوسط منها إشارته بالخصوص: كيف أمكن لهؤلاء الزعماء الرومانسيين والحالمين بالأممية والذين اضطهدوا من أجلها أن يرتدّوا "فجأة"، إلى "بني جلدتهم" منذ نهاية الأربعينات وتبرز فيهم "فجأة" المشاعر الأقلية التي قاربت أحياناً حدّ الشوفينية[٢]. ومنها أيضاً إشارته إلى أن توجه الأقليات في المشرق العربي نحو الأغلبية العربية المسلمة لإقناعها بالمبادئ الإنسانية الجديدة (عبر الصحف خاصة) التي تحملها الايديولوجيا الشيوعية كان أمراً جديداً وجليلاً بالنسبة إلى هذه الأقليات[٣].

فإذا ما وضعت هاتان الإشارتان في إطارهما من الكتاب الذي ربط ربطاً وثيقاً بين الثلاثي، الاتحاد السوفياتي ـ الشيوعية ـ الأقليات في الشرق الأوسط، فإنّهما تفضيان إلى أن الحل الذي ارتأته هذه الأقليات لتجاوز وضعها المشكل يكمن في الاندماج مع "الإمبراطورية السوفياتية" عبر اعتناق عقيدتها أي الشيوعية. ويرتبط الأمر في تقديرنا بمحاولة الانتماء إلى إمبراطورية جديدة تكون بديلاً عن الدولة القومية التي ظهرت على أنقاض الإمبراطوريتين النمساوية ـ المجرية والعثمانية.

هذا هو الخيط الذي أمسكنا به في اتجاه تفسير شامل جامع. وقد أفضى بنا مباشرة إلى تحاليل جورج قرم العميقة للدور "القذر" الذي لعبته الدولة القومية الحديثة في "فبركة" الأقليات التي كانت تعيش حياة آمنة إلى حد كبير في ظل إمبراطوريتي آل هابسبورغ وآل عثمان.

---

(١) يربط أمين أنور الخولي في دراسة له بعنوان **الرياضة والمجتمع** (سلسلة عالم المعرفة، ع ٢١٦، كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٩٦، الكويت)، بين الاضطهاد القومي أو الديني الذي تعانيه الأقليات وتوجه بعض أفرادها إلى ممارسة رياضات "قوية" من ذلك اختصاص السود في الولايات المتحدة الأمريكية برياضة الملاكمة واختصاص مسلمي الاتحاد السوفيتي السابق برياضة المصارعة. وانظر كذلك ملاحظات د. أنور لوقا عن سعي الأقباط في مصر في مرحلة تاريخية معينة إلى الوظائف الحساسة في الدولة، انظر: Anwar Luca: "Militaires Coptes en Egypte au XIX siècle", in *Minorités Techniques et Métiers*, Institut de recherches Méditerranéen. Université de Provence. Aix-en - Provence. pp. 139 - 148.

(٢) *Colporteurs du komintern*, op. cit., p. 181.

(٣) م. ن، ص ٦٠

II ـ إضافات جورج قرم والحلقة المفقودة

١ ـ "وباء" الدولة القومية الأوروبية

على خلاف الكثير من الباحثين الذين ينظرون إلى بروز الدولة القومية على أنه إنجاز من إنجازات الحداثة وثمرة مباشرة للثورة الفرنسية وقطع مع هيمنة الإمبراطوريات القديمة المتعددة الجنسيات[١]، يرى جورج قرم أن مثل هذا "التمجيد" ينزع إلى تناسي عمليات العنف التي أسست الحداثة[٢]. ذلك أن القومية المؤسِّسة للحداثة الأوروبية كانت تفترض بالأساس "تجانساً دينياً وقومياً وسياسياً وتجانس الإقليم والحدود الطبيعية"[٣]. ويضيف نقلاً عن حنا أرانت Hanna Arendt في كتابها الشهير **أصول التوتاليتارية**: "إن انهيار الأنظمة الأوروبية والمتوسطية القديمة العابرة للقومية قد ألغى الحاجة إلى وجود فئات اجتماعية ذات هويات تعددية"[٤]. ومن هنا كانت المجازر ونزوحات السكان القسرية وعمليات الإبادة التي أدت في النهاية إلى "فبركة" الأقليات.

إذا نظرنا إلى وضع الأقليات في أوروبا قبل انهيار أكبر إمبراطوريتين متعددتي القوميات وهما الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية (التوحيد المسيحي) والإمبراطورية العثمانية (التوحيد الإسلامي)، ألفيناه وضعاً متميزاً في عمومه بالوئام والتمازج بين الأعراق والديانات والمذاهب واللغات. حيث كانت مدن مثل "سالونيكا" و"فيينا" و"براغ" و"اسطنبول" مدناً كوسموبوليتية. فعلى سبيل المثال وحسب وثائق تعود إلى القرن السادس عشر[٥]، كان سكان اسطنبول يتألفون من ٤٢٪ من النصارى واليهود و٥٨٪ من المسلمين، وكانت بلدان أوروبا الشرقية مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا ورومانيا بمثابة "الخليط" العجيب من القوميات والأديان واللغات من صرب وكروات وألمان وأتراك وبلغار ورومانيين وروس ومجريين وأوكرانيين ويهود ومسلمين ومسيحيين

---

(١) يعدّ هشام جعيط من ابرز ممثلي هذا الاتجاه من جانب المفكرين العرب. انظر كتابه: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، تعريب المنجي الصيادي، بيروت، دار الطليعة، ط ٢: ١٩٩٠، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢) من بين المفكرين العرب الذين لهم نفس الرأي ـ مع اختلاف المنطلقات والمقاصد ـ منير شفيق، انظر كتابه: **الإسلام في معركة الحضارة**، ط ٢: ١٩٨٣، بيروت، دار الكلمة، ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللّبننة (تاريخ حداثة غير منجزة)**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠، ص ٤.

(٤) م. ن، ص ٤١.

(٥) م. ن، ص ٦٨ ـ ٦٩.

بمختلف طوائفهم. وقد كانوا جميعاً يعيشون في وئام ملحوظ وكانوا يتنقلون بكل حرية عبر أرجاء الإمبراطورية ويرتقون في وظائف الدولة من دون عوائق كبيرة، بل إن الكثير من المؤلفين يذهبون إلى أن الخلافة العثمانية كانت في هذا المجال موضع إشادة وإعجاب من قبل عديد الباحثين الأوروبيين[١]. ولم يتحول هذا الإعجاب إلى نظرة تبخيسية إلا بسبب الضعف العسكري الذي طرأ على السلطنة العثمانية.

وقد تزامن ضعف الإمبراطورية العثمانية مع ضعف الإمبراطورية النمساوية المجرية وذلك بفعل هجوم الايديولوجيا القومية أحادية البعد المتمحورة حول تصور خاص للسلطة السياسة لا يحتمل تعددية هوية الرعايا أو المواطنين.

يربط جورج قرم بشكل وثيق بين بروز الدولة القومية في أوروبا، بما تعنيه من نزوع نحو مركزية الدولة وتجانس السكان، وأهم منجزات الحداثة الأوروبية على الصعيد الفكري والفلسفي؛ فهو يدرك جيداً العلاقة بين "الدولة القومية" و"الداروينية" و"الهيغلية". فـ "إيديولوجيا حقوق الإنسان وإيديولوجيا تحرر الجماعة القومية المتجسدة في الدولة وفكرة تحرير الشعوب وتطوّر تصورات الأمة تزامن كل ذلك مع رواج النظريات الداروينية في البقاء وتطور الأنواع، وتزامن كذلك مع تحول الفلسفة الهيغلية في تطور تاريخ الحضارات إلى فلسفة سائدة في الفكر الأوروبي، كل ذلك تزامن أيضاً مع نهضة منقطعة النظير في الأبحاث حول الأجناس والحضارات والثقافات والجماعات اللغوية"[٢].

فتزامن بروز الدولة القومية الذي بلغ أوجه في القرن التاسع عشر مع رواج الداروينية وسيادة الهيغلية ونهضة الأبحاث الانتروبولوجية لا يمكن أن يكون في صالح الأقليات إذ ستنتقل عدوى حركة القوميات هذه إلى البلقان والشرق الأوسط لتؤلب القوميات التي عاشت ردحاً كبيراً من الزمن في وئام وتناغم مع بعضها البعض، وتوقعها في خصومات كثيراً ما أدّت إلى مجازر وإلى تهجير للسكان. ذلك أن "النظام السياسي القوي يستأهل بلا جدال تهجيراً للسكان إذا ما اقتضى الأمر"[٣].

والحقيقة أن بروز مشكلة القوميات في البلقان وفي الشرق الأوسط لم يكن فقط بسبب عدوى القومية الأوروبية بل كان أيضاً ـ وهذا هو الأخطر ـ من عمل الأوروبيين

---

(١) منهم أرنولد توينبي وكلود كاهن، أنظر: م. ن، ص ٣٢ وص ١٦٠. ونفس الرأي نجده لدى أمين معلوف. انظر: *Les Identités meurtrières*. Paris, Grasset, 1998, p. 78.

(٢) **أوروبا والمشرق العربي**، م. س، ص ٣١.

(٣) م. ن، ص ٤٠.

أنفسهم. فقد سعوا إلى تعكير أجواء التعايش بين هذه القوميات عبر إيقاظ التطلعات القومية لديها وذلك بدءاً بالإرساليات الدينية التي أفرزت في الشرق الأوسط وعبر شبكة كثيفة من المدارس الحديثة فارقاً اجتماعياً وثقافياً بين المسيحيين والسكان المسلمين الذين عاشوا بين ظهرانيهم منذ مئات السنين[١]، مروراً بمنح امتيازات (تجارية بالخصوص) لهذه الأقليات داخل الإمبراطورية العثمانية؛ وانتهاء بتنصيب أنفسهم حماة لها. فنصّبت روسيا نفسها حامية للسّلاف الأرثوذكس، ونصّب المجريون أنفسهم حماة للكاثوليك، أما آل هابسبورغ فقد ركزوا اهتمامهم على كاثوليك البلقان وركزت فرنسا اهتمامها على كاثوليك المشرق (موارنة لبنان). وبالمقابل اكتفى الانجليز بالأقليات التي لا تنتمي إلى أيّ من الجماعات الدينية الكبرى من أمثال كلدان بلاد الرافدين وفارس أو أقباط مصر أو دروز لبنان[٢].

إن هذا الدور الأوروبي "القذر" في "فبركة" الأقليات هو الذي سيحرّك ـ على سبيل المثال ـ النزعة القومية التركية ويؤدي إلى اقتلاع اليونانيين من جذورهم[٣]، بل هو المسؤول الوحيد عن اندلاع حرب (١٩١٤ ـ ١٩١٨). وليس صدفة أن تنطلق هذه الحرب من البلقان (سارايفو) كما هو معلوم. ثم إن المعاهدات التي تلت هذه الحرب ـ وأساساً المعاهدات المنبثقة عن مؤتمر الصلح سنة ١٩٢٠ ـ هي التي "خلقت في كل مكان أقليات قومية وكبّرت بلداناً وأقاليم وصغّرت أخرى"[٤].

إن الإيديولوجيا القومية الأوروبية (والدولة القومية كذلك) هي المسؤول الرئيسي عن بروز مشكلة الأقليات في البلقان والشرق الأوسط. وقد بلغ هذا الوباء ذروته باصطناع كيانين قوميين هما "الكيان الصهيوني" في فلسطين و"المملكة العربية السعودية" في الجزيرة العربية[٥]. ومن هذا المنطلق فهو يعتبر ميلاد دولة "إسرائيل" ثمرة مباشرة للتاريخ الأوروبي في نقطة تقاطع اللاّسامية الدينية أو العلمانية والفكرة القومية والإبادة الجماعية[٦]. فالنزعة اللاّسامية كانت تندّد باليهودي الذي يندمج حيث ما كان رغم الحواجز القومية، وتعتبر ذلك قدرة على التآمر[٧]. هذه النزعة هي التي مكنت

---

(١) م. س، ص ٦٤. ويشير المؤلف في نفس الصفحة إلى بروز قطاع كامل من أدب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوروبا جعل همه التغني بعمل الإرساليات المسيحية في ارض الإسلام.

(٢) م. ن، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) هذا الرأي يدافع عنه أرنولد توينبي أيضاً: م. ن، ص ٧١.

(٤) م. ن، ص ٨٤.

(٥) وقد دافع المؤلف عن هذا الجمع بين الكيانين. لاستطلاع رأيه، انظر القسم الثالث من الكتاب.

(٦) م. ن، ص ١١.

(٧) م. ن، ص ١١٨.

الحركة الصهيونية من أن تلقى تأييد الغالبية الكبرى من اليهود. وهكذا كان "رجوع" اليهود إلى فلسطين إنجازاً للنظام الأوروبي الجديد[1].

٢ ـ الحلقة المفقودة

استغرب جورج قرم أن تكون مشكلة الأقليات نتيجة لتلك الحركة الكبرى التي أطلقتها ثقافة عصر التنوير الأوروبية لتحرير الشعوب. والأغرب أن هذه المشكلة ظلت إلى اليوم مستعصية رغم كل المحاولات التي تمت لتجاوز "الفراغ" الكبير الذي خلّفه انهيار الإمبراطوريتين النمساوية ـ المجرية والعثمانية؛ بدءاً بالإيديولوجيات الاشتراكية والأممية ومحاولتي جمال الدين الأفغاني وشكيب أرسلان في الدعوة إلى "القومية الإسلامية"؛ مروراً بإنشاء الجامعة العربية وميلاد حركة عدم الانحياز؛ وانتهاء بالتجربة اليوغسلافية مع تيتو[2].

يهمنا من هذه المحاولات "الفاشلة" أن نستعرض أسباب فشل الايديولوجيا الاشتراكية الأممية. يعزو المؤلف هذا الفشل إلى أمرين يتمثل أوّلهما في أنّ محاولة الماركسية الفكرية حلّ مسألة الأقليات كانت محاولة تبسيطية ومفرداتها مجردة وعاطفية. "فالتحرير من الاضطهاد الاجتماعي يبدو وكأنه العصا السحرية التي ستزيل من صفحة الوجود الظلاميات القومية المنزع التي أطلقتها من عقالها الشهوات الإمبريالية للدول البرجوازية"[3]. ويتمثل ثانيهما في أنّ الإيديولوجيات الاشتراكية الأممية لم تفعل شيئاً سوى زعزعة أركان النظام الأوروبي في كل مكان من القارة، مضيفة بذلك عنصراً جديداً للبلبلة ونزع الاستقرار إلى سائر العوامل المتمثلة بالمنافسات والمزاحمات والتوازنات العارضة بين "القوميات" الإمبراطورية[4].

وإذا كنا نتفق مع المؤلف في مسألة مثالية الفكر الماركسي وتبسيطيته في تناوله لمسألة القوميات، فإننا لم ندرك شيئاً ملموساً عن دور الإيديولوجيا الاشتراكية والأممية في زيادة بلبلة الأوضاع الأوروبية؛ اللّهم إلا إذا كان يقصد بذلك الحرب الباردة. وعلى أية حال فقد بدا لنا هذا التفسير "غائماً" نوعاً ما إن لم نقل غامضاً. إلا أن الأهم من كل ذلك هو أنه وضعنا على الطريق الموصلة لما نراه الجواب الأكثر تماسكاً وبالتالي إقناعاً لمعضلة علاقة الأقليات في المشرق العربي بالشيوعية، وذلك بوضعنا في صلب الموضوع وهو علاقة الأقليات بالدولة القومية من جهة وبالإمبراطورية من جهة ثانية. بل

---

(١) م. ن، ص ١٢١.
(٢) م. ن، ص ١٥٨ وما بعدها.
(٣) م. ن، ص ١١٠.
(٤) م. ن، ص ٣٦.

إنه قرّبنا أكثر ما يمكن من الجواب عندما كتب: "كانت الايديولوجيا الماركسية تجذب أعداداً متزايدة من الشخصيات اليهودية التي رأت في الاشتراكية الثورية الوسيلة الأضمن لتحرر اليهود النهائي واندماجهم في مجتمع جديد"[١]. ونحن لا ندري ـ صراحة ـ لماذا لم يثر موضوع علاقة الأقليات في المشرق العربي بالشيوعية إلا بصورة عرضية عندما أشار، مجرّد إشارة، إلى تهافت التفسير الذي يرى "أن الشيوعية المحلية في الشرق الأوسط حركات مصطنعة اختلقها مسيحيون أو يهود عرب ومشارقة"[٢]. ومهما يكن من أمر المؤلف، فإنّ منطق الكتاب في رأينا لا يمكن إلا أن يؤدي في النهاية إلى الربط الوثيق بين الأقليات باعتبارها إفرازاً لإيديولوجيا الدولة القومية الحديثة والشيوعية في علاقتها بالاتحاد السوفياتي باعتباره "إمبراطورية جديدة" قامت لتسد الفراغ الناجم عن انهيار إمبراطوريتي آل هابسبورغ وآل عثمان.

لكل ذلك سنسعى إلى إكمال ما نعتبره الحلقة المفقودة في رؤية جورج قرم لمسألة الأقليات وعلاقتها بالدولة القومية من ناحية وبالإمبراطورية من ناحية ثانية. هذه العلاقة في رأينا هي التي تختزن سرّ الارتباط بين الأقليات في المشرق العربي باعتبارها ضحية الدولة القومية وإيديولوجيتها التصفوية، والشيوعية باعتبارها عقيدة إمبراطورية جديدة من شأنها أن تعيد الأمل للأقليات في حياة كريمة بعيداً عن قسوة الدولة القومية.

III ـ ميلاد إمبراطورية

١ ـ ميلاد ديانة جديدة أو "إسلام القرن العشرين"

أ ـ الديانة العلمانية

لم يكن روجيه غارودي مبالغاً أو متعصباً عندما كتب بأن ثورة أكتوبر هي أكبر حدث روحي في فجر القرن العشرين بالنسبة إلى الذين يعنيهم المستقبل[٣]، وأنها هي خط اتجاه القرن الذي نعيش فيه[٤]، وأن الماركسية قد خلقت الشروط الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لانبعاث ثقافي أجمل كثيراً من عصر الانبعاث الأول[٥]. فنفس

---

(١) م. ن، ص ١٢٠.

(٢) م. ن، ص ١٨٢.

(٣) روجيه غارودي، **ماركسية القرن العشرين**، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الآداب، ط ٤: ١٩٧٨، ص ٣٢.

(٤) م. ن، ص ٢٩.

(٥) م. ن، ص ٦٦.

الرأي نجده لدى كتاب ومثقفين لم يُعرفوا بتحمسهم للشيوعية ولا بدفاعهم عنها. ففي كتابه الصادر عام ١٩١٢ بعنوان: **سيكولوجيا الاشتراكية** *Psychologie du socialisme* أبان غوستاف لوبون Gustave le Bon عن مجموعة الخاصيات التي ترفع الاشتراكية إلى مصاف "الديانة الجديدة" منطلقاً في ذلك من أن العصر الحديث يمثل مرحلة انتقالية تتميز بذبول المعتقدات القديمة وعدم تبلور المعتقدات البديلة. وبما أن الإنسان لا يستطيع العيش بدون آلهة، فإن "أشباحاً" تخرج من بين غبار الآلهة الميتة وتكوّن ديانة بديلة[١]. هذه الديانة البديلة وجدها إنسان القرن العشرين في الاشتراكية التي ظهرت في الوقت المناسب. فما الذي يجعلها ديانة جديدة؟

يضبط لوبون جملة من الخصائص جعلت من الاشتراكية "ديانة جديدة": تتميز الاشتراكية بمرونة تجعل معتنقيها يتقبلونها من دون نقاش؛ وتعدّ هذه الخاصية من لوازم كل معتقد جديد[٢].

١ ـ تتميّز الاشتراكية كذلك بقلة الدقة imprécision، وهي شرط مهمّ لنجاح كلّ معتقد جديد بما أنه يجعله قادراً على الاستجابة لكل حاجات الناس مهما كانت متناقضة[٣].

٢ ـ تفتح الاشتراكية ككلّ الأديان الخلاصية الكبرى أمام المستضعفين وعوداً كبيرة بالخلاص[٤].

٣ ـ بساطة المفاهيم[٥].

٤ ـ الارتباط بمعتقدات سابقة سهلة التعويض[٦].

٥ ـ تتأثر الاشتراكية مثل الدين، بطبيعة الشعب أو الأمة التي تعتنقها. وفي هذا المستوى تحدث المؤلف عن اشتراكية فرنسية وأخرى انجليزية وثالثة ألمانية... الخ[٧].

في نفس هذا الاتجاه تحدث ريمون آرون Raymond Aron مطوّلاً عن الماركسية باعتبارها "ديانة علمانية"، والعبارة تعود إلى عالم الاجتماع الألماني سبرنجر Spranger.

---

(١) Gustave le Bon: *Psychologie du Socialisme*. Paris, 7éd. 1912, P. X.

(٢) م. ن، ص III.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص x.

(٥) م. ن، ص ٩٤.

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) انظر م. ن، فصل "Le socialisme suivant les races".

(١٨٨٢ ـ ١٩٦٣) ورغم أن الأمر يتعلق في رأيه بكل الإيديولوجيات الغربية الحديثة من حيث إنها تنهل من الفلسفة المثولية (اتجاه فلسفي يقول بأن الإنسان يشعر بحضور الله ولكنه يعجز عن جعل هذا الحضور موضوع علم واضح)، فإنه ميّز الماركسية باعتبارها إيديولوجيا تحمل بداخلها بنية الفكر الديني وجوهره[١] أكثر من غيرها. فـ "النبوّة" الماركسية هي صورة نموذجية من النبوّة المسيحية اليهودية من حيث إدانتها للواقع وتقديمها صورة عمّا يجب أن يكون بديلاً لهذا الواقع، ومن حيث اختيارها فرداً أو جماعة لاجتياز الفضاء الفاصل بين الحاضر المدان والمستقبل المشرق[٢]. من ناحية أخرى يلتقي آرون مع لوبون في اعتبار الماركسية ديانة جديدة جاءت لملء الفراغ الناتج عن انهيار الديانات القديمة أمام زحف العلم[٣]. ويضيف بأن هذه الديانة الجديدة ضرورية لتأمين التواصل الحضاري، وقد كانت حلم الوضعيين Les Positivistes والسان سيمونيين Les Saint-simoniens[٤].

إذا كان لوبون قد ربط بين الاشتراكية والدين في العموم، وإذا كان آرون قد بحث عن تشابه بنيوي وجوهري بين الماركسية والنبوءة المسيحية اليهودية، فإن جول مونيرو Jules Monnerot قد ربط ربطاً وثيقاً بين الماركسية والإسلام. بل اعتبر الشيوعية "إسلام القرن العشرين". وقد وجد أنّ وجه الشبه بينهما يتمثل في كونهما يجمعان بين الدين والدولة ولا يفصلان بين الدين والسياسة ويرفعان شعار العالمية ويسعيان إلى ضمّ كل العالم تحت راية دولة واحدة وديانة واحدة[٥].

ب ـ دور المثقفين

في زمن انتهى فيه الأنبياء و"قادة الحروب" الذين كانوا يعتلون سدة الحكم بفضل شجاعتهم أو ثروتهم أصبح "الخطيب" هو القادر على إقناع الناس وقيادتهم. هذا الخطيب ليس سوى المثقف، فهو وحده القادر على إنتاج نسق فكري أو بالتدقيق على

---

(١) Raymon Aron: *L'opium des intellectuels*. Paris, Gallimard, 1955, p. 362.

(٢) م. ن، ص.ن.

(٣) م. ن، ص ٣٧٧.

(٤) م. ن، ص ٣٨٢. ولمزيد من التفاصيل حول ما يسميه سان سيمون "ديانة العلماء"، وحول سعي الوضعيين إلى إيجاد مجتمع إجماع Société de Consensus, انظر: Articles "Positivisme", *E. Universalis*, 1985, Corpus 14; "Saint - Simon et Saint - Simonisme"; le *Grand Larouse Universel*, Paris, 1994, T. 13.

(٥) Jules Monnerot, *Sociologie du communisme: Echec d'une tentative religieuse au xx siècle*. Paris, Ed. Hallier, 1979, Ch. I: "L'islam du xx siècle", pp. 9 - 139.

"اختراع" ديانة جديدة بمعنى تحويل الدنيوي إلى مقدس. وعلى هذا الأساس فإن إيديولوجيا حالمة ذات بنية دينية كالشيوعية لن تجد من يعتنقها غير المثقفين الحالمين بطبعهم، أو بالتحديد "أنصاف المثقفين. كما يسميهم لوبون، أي "أولئك الذين لا يستمدون معارفهم من الواقع وإنما من الكتب فقط"[1]. لذلك وجدت الشيوعية في المشرق العربي رواجاً كبيراً بين المثقفين، فعندما وصل قائد الحزب الشيوعي الفلسطيني يوسف برجر بصفته مبعوث الأممية الثالثة إلى بيروت في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٤ وبدأ نقاشه مع يوسف يزبك دار الحوار التالي بينهما:

- برجر: هل أنت وحدك؟
- يزبك: لا نحن عدد من المثقفين.
- برجر: والعمال؟
- يزبك: هناك فؤاد شمالي[2].

إن ارتباط الشيوعية في المشرق العربي بالمثقفين يكاد يكون "الثابت" الثاني في تاريخ الشيوعية في المنطقة إضافة إلى ارتباطها بالأقليات. والأمر لا يحتاج إلا إلى "تذكير"، فالشيوعية في المشرق العربي ارتبطت "بالورق" كما يقول معين بسيسو[3]، وعلاقة الحزب الشيوعي العراقي على سبيل المثال، بالشعراء (بدر شاكر السياب، عبد الوهاب البياتي. . . . الخ) غير خافية، كما لا تخفى علاقة الشيوعيين المؤسسين بالجمعيات الأدبية والمجلات والمكتبات.

هذه العلاقة الحميمة بين المثقفين والإيديولوجيا الشيوعية ذات الوعود الكبيرة الحالمة هي التي تفسر اتصاف الشيوعية في تلك المرحلة بأنها شيوعية حالمة ورومانسية. وقد تجلت هذه الرومانسية الثورية في ما كتبه المناضلون الشيوعيون من مقالات وقصص وأشعار وخواطر، وفي عناوين الصحف والمجلات التي كانت تنشر هذا الإنتاج الرومانسي مثل **الفجر الجديد والجماهير والحساب** في مصر، **والإنسانية والدهور والفجر الأحمر والطليعة والصحافي التائه** في لبنان، **والمقاومة الشعبية والتقدم** في فلسطين، **وإلى الأمام والشرارة** في العراق. أما المقالات فكانت مزيجاً من الشاعرية والتمرد والبكاء والشعارات، غير أن الجامع بينها كان الدعوة إلى تجديد مهمة الأدب

---

(١) *Psychologie du socialisme*. op. cit., p. 59.

(٢) رسلان شرف الدين: **خمسون عاماً على الشيوعيين في الشرق الأوسط**، م. س، ص ١٧.

(٣) معين بسيسو، **دفاتر فلسطينية**، بيروت، دار الفارابي، ط ٢: ١٩٧٨، ص ١٠٩.

والأديب[١] وذلك بالدعوة إلى الوقوف إلى جانب الفقراء ومعاداة الأغنياء[٢] والدفاع عن المبادئ الإنسانية الكبرى مهما كان مصدرها، كل ذلك بلغة يغلب عليها البكاء والتشاؤم ورقة المشاعر والأحاسيس. وتمثيلاً لذلك نورد مقتطفات من جريدة **الصحافي التائه** لصاحبها اسكندر رياشي، وقد صدر عددها الأول بتاريخ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٢ وكان عنوانها الكامل هو: "الصحافي التائه، جريدة العمال والبؤساء". وقد بيّن الرياشي في العدد الأول سياسة الجريدة فكتب: "تعترف للتآخي بين الطبقات أنه الحق الصريح وتحارب لأجله وتحترم الفقير والتعيس أكثر من الغني والسعيد... هذه الجريدة تعترف للتعاليم الدينية بمبادئ تقارب الاشتراكية... هذه الجريدة تحارب الشركات الاحتكارية وتعلم أنها الموت الزؤام للفقير والعامل... ولا تطلب الحقائق، هذه كلمات لغير مسمّى ولا تطلب عدلاً والعدل لفظة في الأفواه ولا تشكو وقد قال قائل إن شكوت الهوى فما أنت منا"[٣]. وفي العدد السادس الصادر بتاريخ ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٢ حملت الجريدة مقالاً ليوسف يزبك بعنوان "تذكارات المجاعة في لبنان وصلاة بائسة" يصف فيه امرأة جائعة تصلي ليسوع ومما جاء فيه: "انظر يا رب إلى هذه المدينة الملآنة بالمعاصي وإلى هؤلاء الأغنياء الذين أفسدوا الهواء برائحة خمورهم... انظر ما هذا التفريق بين أبناء الناس"[٤].

يمكننا أن نسترسل في استعراض المقتطفات[٥] ولكننا سنصل في النهاية إلى نفس الاستنتاجات وهي أن الشيوعية ارتبطت بنزعة رومانسية تمثلت بالخصوص في هذا الإحساس الصوفي الذي يرافق كل البدايات ويحمّل صاحبه شرف التأسيس رغم ضآلة الإمكانيات. يقول يوسف يزبك معلقاً على صدور جريدة **الصحافي التائه**: ماذا أحقاً في لبنان جريدة للبؤساء! وفي زحلة صحافي يقول بالاشتراكية!"[٦]. كما تمثلت هذه النزعة

---

(١) انظر نموذجاً لذلك مقال قدري قلعجي في أول أعداد مجلة **الطريق**، في **تجربة عربي**، م. س، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢) وصل الأمر بالشاعر الشعبي المصري محمود رمزي نظيم إلى أن دعا العمال والفلاحين إلى "لمّ عزالهم" والهجرة من مصر وتركها للأغنياء ليتمتعوا بها. أنظر رفعت السعيد، **الصحافة اليسارية في مصر (١٩٢٥ ـ ١٩٤٨)**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤، ص ٣٠.

(٣) س. أيوب، **الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان**، م. س، ص ١٧ ـ ١٨.

(٤) م. ن، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٥) لمزيد الإطلاع، انظر: رفعت السعيد، **الصحافة اليسارية في مصر**، م. س، وظاهر العكاري، **الصحافة الثورية في لبنان**، م. س.

(٦) قدري قلعجي، **تجربة عربي**، م. س، ص ٤٢.

الرومانسية في "المبالغة" في الدفاع عن الفقراء إلى حدّ تمجيد الفقر والتعاسة. ويحمل العديد من المقالات توقيعات طريفة منها: "الشبح الباكي: عن الكوخ الأحمر في مدينة الأغنياء" أو "الباكية الخرساء: عن الروض المقفر في مدينة الأطلال"... ولعل من تبعات هذا "التمجيد" للفقر والفقراء ولوازمه تشجيع الشعر الشعبي المناضل باعتباره أقرب إلى عموم الشعب من الشعر الفصيح، وقد كُتبت "منظومات شيوعية" شعبية كثيرة[١].

هذه النزعة المانوية التي تضع تقابلاً مطلقاً بين الأغنياء والفقراء هي بالتأكيد من خصائص التفكير الإيديولوجي الشيوعي الذي أعلن حرباً لا هوادة فيها بين الرأسماليين والعمال. كما أن الأحلام التي لا حد لها بالثورة والتغيير هي تأثير مباشر "مبهم" لثورة أكتوبر وإنجازاتها باعتبارها "عصراً جديداً قد أطل وحقبة جديدة من تاريخ البشرية تسطع فيه شمس الشيوعية على فلاحي العالم أجمع بالقدر الذي تسطع فيه على عمال أوروبا"[٢] وباعتبارها السبيل إلى "قيام ملكوت الأخوة والحرية والمساواة الحقيقية بين الأمم"[٣]. لذلك صدق هنري كورييل عندما قال مستعرضا إنجازات ثورة أكتوبر: "كلما فكرت في الاتحاد السوفياتي أتحول إلى شاعر"[٤].

٢ ـ مؤتمر باكو: قراءة ثانية

منذ نهاية الحرب العالمية الأولى كثرت المؤتمرات والمعاهدات والاتفاقيات، ولئن حظيت هذه المؤتمرات وما تمخض عنها من اتفاقيات ومعاهدات بالدرس وإعادة الدرس فإن مؤتمر باكو أو "المؤتمر الأوّل لشعوب الشرق" الذي انعقد بمدينة باكو في الفترة الممتدة من ١ إلى ٨ أيلول/سبتمبر ١٩٢١ ظل ينظر إليه دوماً على أنه يندرج في إطار سياسة الاختراق الإيديولوجي التي مارستها ثورة أكتوبر بديلا عن النزعة التوسعية باتجاه "المياه الساخنة" التي مارستها روسيا القيصرية. سنحاول في هذه القراءة "الثانية" النظر إلى هذا المؤتمر على ضوء ما سلف من الحديث عن هذه "الديانة الجديدة" التي حمل لواءها المثقفون وبشروا بها.

---

(١) انظر نماذج من هذه الأشعار الشعبية في: رفعت السعيد، **الصحافة اليسارية في مصر**، م. س، ص ٩٠ وما بعدها. ورؤوف عباس، **أوراق هنري كورييل**، م. س، ص ١٠٣. وفي تونس نظم الشاعر الشعبي عبد الرحمن الكافي "ملزومة" شيوعية ،انظر **ديوانه**، تحقيق فيصل منصور، تونس، دار سحر للنشر، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) مقتطفات من الخطاب الافتتاحي للمؤتمر الأول لشعوب الشرق. أنظر: **المؤتمر الأوّل لشعوب الشرق**، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢، ص ٢٦.

(٣) م. ن، ص ١٠٧.

(٤) رؤوف عباس، **أوراق هنري كورييل**، م. س، ص ١١٣ (والتسويد من عندنا).

عقد المؤتمر في مدينة باكو، عاصمة أذربيجان، وحضره مندوبون يمثلون شعوباً وأقليات كثيرة، ولقد كانت أجواء المؤتمر أجواء تأسيس لإمبراطورية دينية جديدة "بنبيّها" و"صحابتها" و"بقرآنها" و"لغتها المقدسة" و"ببيعتها وهجرتها" و"أنصارها" و"مهاجريها" و"وفودها" و"أعرابها"...

أسوة بالأديان الكبرى فإن اختيار اللجنة التنفيذية للكومنترن مكان "البيعة" لم يكن أمراً عفوياً. فمدينة باكو مدينة مفتوحة على الشرق تتعايش فيها عدة أديان وقوميات وكانت "رمزاً للاستغلال الإمبريالي" نظراً لثروتها النفطية حيث كان "الإيرانيون والأتراك والتتر يعانون القهر والاستغلال الإمبريالي"[1]. فما أشبهها بيثرب عشية الهجرة النبوية! أمّا الملبّون لدعوة الكومنترن لهذا المؤتمر فقد كانوا ١٨٩١ مندوباً منهم ١٢٧٣ شيوعياً ملتزماً و٢٦٦ مستقلاً و٥٥ امرأة موزعين بالدرجة الأولى بين الشعوب الإسلامية داخل روسيا السوفياتية أو على أطرافها وبين الأتراك (٢٣٥ مندوباً) والإيرانيين (١٩٢ مندوباً) والأرمن (١٥٧ مندوباً) بالإضافة إلى الأكراد (٨ مندوبين) واليهود (٤١ مندوباً) والتركمان (٣٥ مندوباً) والعرب (٣ مندوبين)[2]. إنها بيعة ما في ذلك شك! فيها من "بني النجار" ومن "بني زريق بن عامر" ومن "بني عوف" ومن "بني سالم" وفيها الرجال والنساء جاؤوا كلهم من كل "فج عميق" يبايعون النبي الجديد. وككل اجتماع للمؤمنين يبدأ الاجتماع بالفاتحة أي "النشيد الأممي"[*] وبه يختم وقد يتخلله أحيانا[3]. وليس من دور للمؤتمرين المؤمنين سوى الامتثال للنبي وتصديقه و"أن يمنعوه مما

---

(١) من كلمة أمين سر اللجنة التنفيذية للأممية الشيوعية "الرفيق" رادك: **المؤتمر الأول لشعوب الشرق**، م. س، ص ٢٩.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن ٢٦٦ مندوباً لم يذكروا جنسياتهم و١٠٠ لم يملؤوا الاستمارات، م. ن، ص ٦.

(*) يقول هذا النشيد:

هبوا ضحايا الاضطهاد ... ضحايا جوع الاضطرار
بركان الفكر في اتقاد ... هذا آخر انفجار
هيا نمحو كلّ ما مرّ ... ثوروا حطموا القيود
شيدوا الكون جديد حرّ ... كونوا انتم الوجود
بجموع قوية هبّوا إلى الظفر ... غدُ الأممية يوحّد البشر

انظر ترجمة لهذا النشيد إلى أكثر من ٣٠ لغة في: *Stred Očeskè Nakladatelstvi A Knihknpectvi* Internagionalâ, Praha, 1971.

(٣) **المؤتمر الأوّل لشعوب الشرق**، م. س، ص ٢٠ ـ ٣٥ ـ ٢٠٨ ـ ٢٠٩ ـ ٢٢٨...

يمنعون منه أنفسهم" . جاء في كلمة الرفيق ناربوتا بيكوف: "أكتفي بتذكيركم بالكلمات المقدسة التي تفوه بها قائد الثورة العالمية لينين قائدنا الوحيد الذي يتعيّن علينا مساندته بكافة الوسائل"[١]. ولدى ذكر النّبي لا بد من الصلاة عليه وعلى صحابته الأخيار لذلك فإن عبارات من نوع "يعيش رفاقنا وقادتنا، لينين وزينوفييف وتروتسكي"[٢] ومن نوع "يعيش زعماؤنا العظام لينين وتروتسكي وزينوفييف"[٣] كثيراً ما ترددت في أرجاء قاعة الاجتماع كلما اشتد حماس المؤتمرين و"فتحوا قلوبهم للفكر الاشتراكي"[٤]. وبما أنه لا ديانة بدون لغة مقدسة فقد اعتبرت اللغة الروسية لغة الثورة. لذلك كان الرفيق بيلا كون قائد جمهورية المجر السوفيتية رجلاً "بائساً" ـ كما كان الصحابيّ سعد بن خولة رجلاً بائساً ـ لأنه "يعبّر عن نفسه بصعوبة باللغة الروسية، لغة الثورة العالمية"[٥]. ولذلك أيضاً كان الرفاق السوفيت يفتخرون بأنّ كلمات مثل "بلشيفيك" و"سوفييت" لا تحتاج إلى ترجمة لأنها أصبحت مفهومة من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب[٦]. ومثلما أصبحت "يثرب" تسمّى "المدينة" بعد الهجرة، فقد أصبحت باكو تسمّى "عاصمة الجهاد المقدس"، وصار مقر الاجتماع يسمّى "قصر شعوب الشرق"، والفندق الذي يقيم فيه المؤتمرون" فندق شعوب "الشرق" والشارع الذي يقع فيه الفندق "شارع شعوب الشرق"[٧]. ومثلما كان النّبي العربي يعد أتباعه بالاستيلاء على كنوز كسرى وقيصر، فقد وعد الرفيق بافلوفيتش المؤتمرين بقوله: "أنتم أيضاً أيها الرفاق بدأتم تسلّق الجبل المسحور على أمل الفوز بكنوز العالم"[٨]. وإن تأثير هذه الوعود لن يكون شيئاً آخر سوى إعلان "الجهاد المقدس"[٩]. و"إن ذكرى تلك اللحظة الجليلة عندما أعلن فيها هذا القسم ستبقى محفورة في قلوبنا فقد كانت بداية كل البدايات وكانت تحقيقاً فعلياً لوحدتنا"[١٠].

وأخيراً وكما عرف الإسلام مؤمنين صادقين ومنافقين وأعراباً فقد عرف المؤتمر

---

(١) م. ن، ص ٩٤.
(٢) م. ن، ص ١٥٨.
(٣) م. ن، ص ١٠١.
(٤) م. ن، ص ٢٩.
(٥) م. ن، ص ٣٠.
(٦) م. ن، ص ٥٣ وص ٢٢٦.
(٧) هذه مقترحات الرفيق ايفوروف عضو سوفييت باكو، م. ن، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.
(٨) م. ن، ص ١٥٦.
(٩) م. ن، ص ٢٢٧.
(١٠) م. ن، ص ٢٢٧.

أيضاً القليل من المؤمنين الصادقين والكثير من المنافقين[١]. ونكاد نجزم أن الكثير من المؤتمرين الذين يجهلون اللغة الروسية لم يفهموا شيئاً من الكلمات الملقاة، والدليل على ذلك أن الكثير من هذه الكلمات لم تترجم وبعض الترجمات كانت عبارة عن ملخص "مخلّ" في غالب الأحيان بالمحتوى. هذا إضافة إلى أنه مع كل كلمة تلقى كانت أصوات "الأعراب" ترتفع في آخر القاعة مطالبة بالترجمة حتى تفهم "الدين الجديد"[٢].

إنها فعلاً بداية وتأسيس ونكاد نجزم بأن "الرفاق" كانوا على وعي بأنهم يؤسسون ديانة جديدة "تنسخ" ما قبلها أي الإسلام، وإلا فكيف نفهم، على غير هذا التفسير، ما جاء في نص الدعوة التي وجهتها الأممية الثالثة إلى شعوب الشرق لحضور مؤتمر باكو: "كنتم في السابق تقطعون الصحاري لبلوغ الأماكن المقدسة وها أنكم تجتازون الجبال والأنهار والغابات والصحاري لكي تقابلوا بعضكم بعضاً لكي تناقشوا كيفية انعتاقكم من نير العبودية وتحقيق اتحادكم الأخوي وبناء حياة حرة أخوية ومتساوية"[٣]. وكيف نفهم أيضاً، على غير التفسير السابق، ما جاء في كلمة الرفيق موتسوشييف: "أما بالنسبة لنا فيمكننا القول بكل فخر واعتزاز أن الشرق أخذ يستيقظ من سباته العميق وأنه يسلك طريق التنظيم الاجتماعي على رأس البشرية جمعاء متآخين مع البروليتاريا الغربية المجسّدة بروسيا الحمراء"[٤]. ولعل الرفيق يوسف يزبك (من الحزب الشيوعي السوري اللبناني) كان أكثر وعيا بأنّه يعتنق ديانة جديدة، ولو حضر المؤتمر لدعا إلى ما دعا إليه في لبنان أي اعتماد تقويم جديد عوض التقويمين الميلادي والهجري يستند إلى مؤتمر "الأممية الثالثة" الأول (١٩١٩)، فقد ذيّل إحدى مقالاته بالتاريخ التالي: في ٧ ت ١[*] للسنة السادسة للانترناسيونال الثالث[٥].

٣ ـ الشيوعية والاتحاد السوفييتي: دين ودولة

لقد قيل الكثير عن تبعية الأحزاب الشيوعية المشرقية منها بالخصوص للاتحاد

---

(١) تم تشبيه خونة الطبقة العاملة بيوضاس الأسخريوطي أحد تلامذة المسيح الذي سلّمه للرومان، م. ن، ص ٢٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: م. ن، ص ٥٩ و٨٣ و١٠١.

(٣) نص الدعوة نشرتها صحيفة **البرافدا** بتاريخ ٣ جويلية ١٩٢٠. م. ن، ص ١٥.

(٤) م. ن، ص ١٦٥.

(*) أي تشرين الأول/ أوكتوبر.

(٥) قدري قلعجي، **تجربة عربي**، م. س، ص ٤٣.

السوفياتي ولكن لا أحد، في حدود علمنا، تناول الموضوع من الزاوية التي تناولناه منها أي اعتبار الشيوعية "ديانة جديدة" ظهرت على أنقاض الأديان المنهارة، والاتحاد السوفياتي إمبراطورية جديدة برزت على أنقاض الإمبراطوريات المنهارة . وبالفعل فإذا ما نظرنا إلى هذه التبعية نظرة "عادية" فهي تبدو غريبة وشاذة بل في منتهى الغرابة. وأحسن من عبّر عن ذلك، غير مدافع، مكسيم رودنسون عندما كتب: "إن أحد أكثر المشاهد خيبة لتقدير إمكانات التحليل العقلي لدى الذهن البشري هو مشهد الجمهور الخروفي من المناضلين الإيمانيين الذين ينكرون في المرحلة "ب" ـ دون أي عقدة ـ كلّ ما كانوا قالوه في المرحلة "أ" ويعبّرون فيما بينهم عن دهشتهم للعمى الذين كانوا عليه خلال المرحلة المذكورة... مع احتمال عودتهم في المرحلة "ج" إلى هذه المواقف ذاتها"[1]. إنها تبعية غريبة بالقدر الذي دفعت فيه الشيوعيين العرب والمسلمين إلى الدفاع عن قرار تقسيم فلسطين بل والخروج في مظاهرات وأيديهم متشابكة مع أيادي اليهود يستنكرون تدخل الجيوش العربية في فلسطين[2] لأن الاتحاد السوفييتي أيّد القرار، وبالقدر الذي يجعلهم "يبادرون إلى تحية ستالين لأنه اكتشف الخيانة في الماريشال تيتو وأبعده وأهانه... ثم يبادرون إلى تحية خروتشوف يوم ذهب إلى تيتو يستغفر منه على ما أجرم ستالين في حقه ويطلب منه الصفح والغفران ثم يجددون التحية لخروتشوف يوم اكتشف خيانة تيتو من جديد وأعاده إلى المكان الذي وضعه فيه ستالين من قبل"[3]. هذه التبعية غير المسبوقة لا تفسير لها في رأينا إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الفتنة التي مارستها شيوعية الاتحاد السوفياتي على هؤلاء المثقفين، ولذلك لا يمكن الفصل بين الشيوعية والاتحاد السوفياتي كما لا يمكن الفصل بين الإسلام والعرب مثلاً. فالاتحاد السوفياتي هو "الأرض المقدسة" التي شهدت مبعث الديانة الجديدة، لذلك كان الجميع في شوق كبير لرؤية هذه الجنة التي جاءتهم أخبارها تناقلتها "القوافل" و"الدعاة" و"الرسل". وعلى هذا الأساس حفلت كتابات الشيوعيين بمقالات وأشعار وشعارات تمجد إنجازات ثورة أكتوبر في كل مجالات الحياة[4] وتعرّف بزعمائها وأدبائها وشعرائها[5]. وعلى هذا الأساس أيضاً تطور التمجيد إلى "تشبّه". فكثير من الزعماء الشيوعيين خلعت عليهم ألقاب من نوع "ستالين الشرق"

---

(١) مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، م. س، ص ٢٧٠.

(٢) حدث ذلك في العراق، انظر: ناجي علوش، **الماركسية والمسألة اليهودية**، م. س، ص ١٩٣.

(٣) قدري قلعجي، **تجربة عربي**، م. س، ص ٣٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: ظاهر العكاري، **الصحافة الثورية في لبنان**، م. س، ص ٢٦.

(٥) رفعت السعيد، **الصحافة اليسارية في مصر**، م. س، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(خالد بكداش) و"لينين العراق" (عبد الفتاح إبراهيم)، بل كان هناك من يسمّي أطفاله ماركس ولينين[١].

إذن في مثل هذه الملابسات لم يكن من الممكن الاكتفاء باعتناق الشيوعية بل لا بدّ من الإيمان بالدولة السوفياتية، "فالإيمان هو ما وقر في القلب وصدّقه العمل". والمناضل العقائدي المثالي هو الذي لا يسال "كيف؟" و"لماذا؟" إذ "لا خيرة له في ما اختاره اللّه ورسوله". ولذلك لم يجد هنري كورييل ما يدافع به عن تأييده قرار تقسيم فلسطين أحسن من قوله: " إننا مقتنعون بأن مواقفنا متفقة تماماً ليس فقط مع مواقف الحزب الشيوعي الإسرائيلي الشجاع ولكن أيضاً مع مواقف كل الحركة العمالية **الدولية وبوجه خاص مع مواقف الاتحاد السوفيتي**"[٢].

إذن بدون هذه "الرسالة" ما كان لروسيا أن تؤثر خارج حدودها كل ذلك التأثير الذي اعترف به الأعداء قبل الأتباع، فقد اعترف أرنولد توينبي بفشل الغرب في التأثير في شعوب آسيا إذ اكتفى الغربيون بنشر إنجازاتهم العلمية والتقنية في حين كانت هذه الشعوب تبحث ليس فقط عن التقنية بل عن الغذاء الروحي أيضاً، وهو الغذاء الذي وفّره لهم السوفييت[٣].

IV ـ أفيون الأقليات ونهاية "الإيديولوجيا"

١ ـ التقسيم المانوي للعالم

لم تكن مشكلة الأقليات ضحايا الدولة القومية الحديثة غائبة عن مشاغل ثورة أكتوبر واهتمامات زعمائها. فقد أثير الموضوع في مناسبات كثيرة ومن زوايا عديدة، في إطار تقييم دور الدولة القومية في التطور الرأسمالي[٤]، وفي معرض التنديد بدور

---

(١) سامي شورش، «صفحات من تاريخ اليسار الكردي»، م. س، ص ٧٣.

(٢) رؤوف عبّاس، **أوراق هنري كورييل**، م. س، ص ٢١٨ (والتسويد من عندنا).

(٣) "En offrant à la Chine et au Japon une version sécularisée de notre civilisation occidentale, nous leurs avons donné une pierre, alors qu'ils demandaient du pain. Tandis que les Russes, en leurs offrant à la fois le communisme et la technique, leurs ont donné une façon de pain, un pain noir et pierreux si vous voulez, mais du pain. C'est quand même un aliment qui contient un peu de substance nutritive pour la vie spirituelle sans laquelle l'homme ne saurait vivre". Arnold Toynbee, *Le monde et l'Occident*. P. 144. cité par R. Aron dans *l'opium des intellectuels*. op. cit., p. 427.

(٤) **بيانات وموضوعات ومقررات الأممية الشيوعية: المؤتمران الأول والثاني**، النصوص الكاملة، ترجمة طلال الحسيني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢، ص ١٢٨.

الإمبريالية في تأجيج الحروب بين القوميات[١]، وفي معرض ما تعد به الثورة البروليتارية من ضمانات للشعوب الصغيرة[٢]، وفي معرض تقييم شعارات البرجوازية الديمقراطية[٣] وفي معرض التنويه بالمثال الروسي في توجيه جميع قوميات العالم في إطار اتحاد جمهوريات سوفياتية[٤]. والأمثلة لا تكاد تنتهي فقد كان شيوعيو ثورة أكتوبر على وعي تام بقيمة مشكلة الأقليات وما يمكن أن تساهم به في الدعاية للثورة أو ضدها. وقد ظل لينين يذكّر إلى آخر أيامه بهذه المشكلة داعياً إلى الرفق بالأقليات موصياً بها خيراً، في سبيل خير ثورة أكتوبر ومصالح الاتحاد السوفياتي، يقول: "وإذا ما قوضنا نفوذنا في الشرق في عشية بروز الشرق إلى المسرح وفي بداية يقظته باقترافنا ولو أقل فظاظة حيال الشعوب غير الروسية في بلادنا نقع في انتهازية لا تغتفر"[٥]. وكنا قد بيّنا في القسم الأول من هذا العمل دور مشكلة الأقليات في توجيه السياسة الخارجية السوفياتية.

في الجانب الآخر كانت الأقليات في المشرق العربي تنظر، عن وعي أو عن غير وعي، إلى ثورة أكتوبر وإلى الاتحاد السوفياتي بالخصوص على أنّه "الإمبراطورية الجديدة" التي برزت إلى الوجود في الوقت المناسب لحمايتها من خطر الدولة القومية وإيديولوجيتها التصفوية. وكانت الشيوعية من أقوى أسلحة هذه الإمبراطورية الجديدة. فقد جاءت ثورة أكتوبر "إجابة فورية" على المشكلة العويصة التي خلقتها الحرب الأولى إلى درجة أن مكسيم رودنسون يربط بوضوح بين "نفاذ الأفكار الماركسية إلى الشرق الأوسط ومشكلات هذه المنطقة"[٦]، وأولى هذه المشاكل وأخطرها مشكلة الأقليات. لذلك فإن الإيديولوجيا الشيوعية بما لها من "قداسة" وبشعاراتها الكبيرة ذات الطابع الخلاصي لا يمكنها إلا أن تفشو في عالم اتسم بالتجزئة القومية وتشريد الأقليات واضطهادها. ولا يمكن لتصور شامل للعالم إلا أن يلقى رواجاً كبيراً فحيثما وجدت أقليات وجدت الشيوعية إذ إن الدولة القومية الحديثة، بما تتطلبه من توحيد السلطة واللغة والثقافة والتاريخ هي المسؤولية في الآن نفسه عن معاناة الأقليات وعن انتشار

---

(١) م. ن، ص ١٢٩.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص ٢٠٤.

(٤) م. ن، ص ٢٧٤.

(٥) لينين، **الرسائل والمقالات الأخيرة (٢٣ ديسمبر ١٩٢٣ ـ ٢ مارس ١٩٢٣)**، موسكو، دار التقدم، ١٩٦٨، ص ٢٦.

(٦) مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، م. س، ص ٢٦٨.

الشيوعية. ومما دعّم ذلك بروز الفاشية والنازية وما خلّفتاه من مآس في أوروبا. لذلك ارتبطت الدولة القومية في أذهان الكثيرين في تلك الفترة بهتلر وموسوليني. وهذا ما يفسر العداء الكبير الذي يكنه زعماء الشيوعية في المشرق العربي لكل توجه قومي. حتى صار العداء بين الشيوعية والقومية العربية مضرب الأمثال، والأمر مفهوم لأنّ عقائد الأقليّات غالباً ما لا تسامح التاريخ القومي بسهولة لأنه،باختصار، ليس تاريخها. ولقد استغلت الدعاية السوفياتية هذا الخوف المرضيّ من القومية لتعطي المسألة أبعاداً حضارية وتاريخية. فأصبحت الدولة القومية تمثل العالم القديم المتأخر الذي يجب تجاوزه في حين تمثل الأممية مستقبل البشرية[1]. ولذلك لم يجد لينين حرجاً في نعت أوروبا بالمتأخرة وآسيا بالمتقدمة. وبمثل هذا الوضوح كان الشيوعيون في المشرق العربي ينظرون إلى الشيوعية على أنها الحل الوحيد لكل مشاكلهم وعلى رأسها ما تعلق بوضعهم الأقلي. جاء في أدبيات الحزب الشيوعي الفلسطيني: إن "إقامة سلطة الطبقة العاملة على نطاق واسع في المنطقة سيلعب دوراً حاسماً في إرساء علاقات طبيعية وإنسانية تسمح بالتطور المتكافئ لكل **شعوب وقوميات المنطقة وأقلياتها**"[2].

هكذا كانت الإيديولوجيا الشيوعية "أفيون" الأقليات رأت فيها حلاً لكل مشاكلها ونهاية حتمية لكل آلامها ومعاناتها. لذلك اندفع مناضلوها يعتنقونها بكل قواهم ويؤسسون الأحزاب الشيوعية في كل مكان وينفّذون تعاليم الاتحاد السوفياتي بكل صدق وحرص مقسمين العالم قسمين: عالم الخير وتمثله الشيوعية وعالم الشر وتمثله الدولة القومية. وقد دفعهم هذا الإيمان الصوفي إلى مهاجمة كل فكرة قومية وهذا ما يفسر أيضاً افتخارهم باللاانتماء فوطنهم الحقيقي يوجد في كل مكان فيه عمال[3]. وهذا ما يفسر أيضاً لامبالاة يوسف سلمان يوسف (فهد) أحد أشهر زعماء الشيوعية في المشرق العربي وفي الشرق الأوسط بالمكان الذي سيدفن فيه بعد إعدامه، فقد روي عنه قوله: "لا يهمني هذا الأمر كثيراً سواء دفنت في هذا المكان أو ذلك"[4]، وهذا ما يفسّر أيضاً ترحالهم المتواصل والغموض الكبير الذي لازم سيرة الكثير منهم.

---

(١) لينين، **استيقاظ آسيا** (مجموعة مقالات): ترجمة إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ص ٣١.

(٢) ماهر الشريف، **في الفكر الشيوعي الفلسطيني: الشيوعيون وقضايا النضال الوطني الراهن**، م. س، ص ٥٧ (والتسويد من عندنا).

(٣) معين بسيسو، **دفاتر فلسطينية**، م. س، ص ٢٨.

(٤) مالك سيف، **تجربتي في الحزب الشيوعي**، م. س،ص ٣٩.

٢ ـ نهاية "الايديولوجيا"

ارتبطت الشيوعية في المشرق العربي بمشكلة الأقليات ضحايا الدولة القومية "اللعينة"[١]، وهذا الارتباط في حدّ ذاته ذو دلالة تاريخية مهمة. فإذا كانت الشيوعية قد انتشرت في أوروبا نتيجة التقدم الصناعي وبروز مشاكل اجتماعية، فإنّ عوامل انتشارها في البلدان العربية لا علاقة لها بالتقدم الصناعي ولا بالمشاكل الاجتماعية وإنما لها صلة وثيقة بمسائل قومية وثقافية وتاريخية[٢]. لذا فما إن بدأت تحصل تغييرات في سياسة الاتحاد السوفييتي تجاه الأقليات، وما إن بدأت أوروبا تلملم جراحها وتتخلص تدريجياً من الفاشية والنازية ومخلفاتها حتى بدأ سحر الشيوعية يزول تدريجياً عن هذه الأقليات، وما إن حلّ النصف الثاني من القرن العشرين حتى انتهى أو كاد استبداد الأقليات بالأحزاب الشيوعية المشرقية وبدأت مرحلة "الردة" و"التوبة".

إذن بداية من الثلاثينيات بدأ الاتحاد السوفياتي يتراجع تدريجياً عن الحريات الممنوحة للأقليات والقوميات المكونة للاتحاد. إذ بدأ الهجوم الستاليني عليها لأنها أفضت إلى بروز نخب قومية محلية "منافسة". ومن هنا بدأت حملات التصفية والتطهير الستالينية الشهيرة و كان من ضحاياها "الرسل" السابقون للكومنترن الذين نشروا الشيوعية في المشرق العربي. من ناحية أخرى ومع مطلع الأربعينات بدأ الاتحاد السوفياتي يغير من نظرته إلى اليهود وبدأ عملياً تجاوز الشعارات السابقة التي تنفي عن اليهود صفة الأمة[٣]. وبموازاة ذلك انتهت الفاشية والنازية في أوروبا بهزيمة نكراء. عندها "ارتد" الكثير من مناضلي الشيوعية إلى "طوائفهم" و"عشائرهم" بعد أن أصبحت الدولة القومية واقعاً ملموساً وبدأت تتخلص تدريجياً من ماضيها اللعين، وهكذا "هاجر" اليهود الشيوعيون إلى دولتهم القومية في فلسطين؛ وهاجر الأرمن إلى أرمينيا، وانطلق الأكراد في رحلة البحث عن دولتهم القومية، لقد أصبح بإمكانهم الآن أن يكون لهم "تاريخهم الخاص" الذي لا يشاركهم فيه أحد ولم يعودوا عبئاً على

---

(١) ليس من باب الصدفة أن يكون أول نص ماركسي كلاسيكي يترجم إلى العربية هو كتاب لينين **الدولة والثورة**. وقد ترجمه أحمد رفعت بعنوان **مذكرات لينين عن الحروب الأوروبية ماضيها وحاضرها**، انظر: Anwar Moghith, "Marxisme égyptien et marxisme occidental. Traduction et idéologie" in: *Égypte / monde arabe*. N° 30 - 31. 2ème et 3ème trimestre, 1977, P. 74.

(٢) عبد اللّه العروي، **العرب والفكر التاريخي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ٢: د.ت، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣) حول تطور موقف الاتحاد السوفياتي من المسالة اليهودية. انظر: ناجي علوش، **الماركسية والمسالة اليهودية**، م. س، ص ٧١ وما بعدها.

تواريخ غيرهم[1]. انتهت الأحلام الإمبراطورية وأصبحت الدولة القومية واقعاً. وبذلك بدأ فصل جديد في تاريخ الشيوعية في المشرق العربي.

الخاتمة

هكذا بدت لنا " قصة" العلاقة بين الأقليات والشيوعية في المشرق العربي. تعلّقت الأقلّيات بالشيوعية والاتحاد السوفياتي على اعتبار أنهما يمثلان على التوالي ديانة جديدة وإمبراطورية جديدة قامتا على أنقاض الإمبراطوريتين النمساوية ـ المجرية والإمبراطورية العثمانية، وعلى أنقاض ديانتين هما المسيحية والإسلام. كل ذلك لأجل ردّ خطر الدولة القومية وإيديولوجيتها التصفوية. ولمّا تخلّصت الدولة القومية الأوروبية من ماضيها "اللعين"، بدأ فصل جديد من تاريخ الشيوعية في المشرق العربي.

(١) عبّر عن ذلك الشاعر الراحل نزار قباني عندما قال بشأن استيلاء اليهود على فلسطين:

قبلهم لم يكن هنالك قبل ابتداء التاريخ من يوم جاؤوا

ـ ٥ ـ

ملاحظات حول كتاب "نقد الفكر الديني" لصادق جلال العظم

إنّ تمرّدنا ليس جدّياً حتى نعلن موت الإله.
داريوش شاياغان
(مفكر إيراني)

المقدمة

قد يتساءل البعض: ماذا يمكن أن نضيف إلى ما كُتب عن **نقد الفكر الديني**(*) من دراسات وردود؟ وهل من سبيل إلى إثارة مسائل ومشاغل غير تلك التي تناولها دارسوه ومنتقدوه (وما أكثرهم)؟ هذا التساؤل مشروع ولكنه لا ينتبه إلى الوجه الآخر للأمر: إن كثرة ما كُتب عن الكتاب منذ صدوره إلى اليوم يبيّن ثراءه وأنّه "معين لم ينضب بعد".

لذلك فرغم كثرة ما كتب عن الكتاب فما زال بالإمكان إبداء ملاحظات لم تقل من قبل أو قيلت "بصوت خافت".

I ـ الردود

تمكنّا من الإطلاع على ثمانية ردود نوردها مرتبة حسب تواريخ صدورها، وهي في الغالب مقالات نشر أغلبها في الصحف والمجلات المختصة في البلاد المشرقية بالخصوص وتحديداً في لبنان حيث صدر كتاب **نقد الفكر الديني**.

(*) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، ط ١: ١٩٦٩؛ ط ٩: ٢٠٠٣.

١ ـ الرد الأول مقال بقلم زاهي شرفان[١]:

المقال قسمان، قسم استعرض فيه الكاتب بطريقة نقدية مختلف الردود التي كتبت عن الكتاب، وقسم خصصه لإبداء رأيه في بعض موضوعات **نقد الفكر الديني**.

عدد الكاتب في القسم الأول أسماء من كتبوا ردوداً على الكتاب وصنّفهم (رجال دين ومثقفين ورجال سياسة). وقد بدا له أنّ كثرة هذه الردود وشمولها لأغلب فئات المجتمع هي دليل على أن "الكتاب فجّر مواقف متشابكة وحرّك الخيوط المتصلة بالمواضع الحسّاسة في المجتمع". يعني بذلك أن مشاكل كثيرة تراكمت في المجتمع اللبناني فجاء الكتاب وفجّرها. ولذلك شبه الكتاب بـ "المكروب الذي يملك فاعلية بقدرما ينجح بمباغتة الجسم في حالة الضعف". كثرة الردود وتنوعها تعود أيضاً في نظر الكاتب إلى رغبة رجال السياسة في استغلال الوضع لأغراض دعائية وانتخابية.

أما ردّ كاتب المقال على الكتاب فقد اكتفى فيه بإثارة مسألة "الفكر الغيبي باعتباره بنية فوقية أو إيديولوجيا": يرى الكاتب، على عكس العظم، أن العامل الاقتصادي في مجتمعاتنا لا يمكن أن يكون عنصر تماسك اجتماعي كافياً، بل لا بد من عامل آخر سياسي ـ إيديولوجي (= الإسلام). وهذا العامل، ولأسباب تاريخية، ليس مجالاً للصراع الفكري الفئوي.

٢ ـ الرد الثاني مقال بقلم الأستاذ الحداد[٢]:

قدّم الأستاذ الحداد لنقده بما يشبه المقدّمة أشار فيها إلى أن الكتاب أثار ضجة لا تتناسب مع محتواه ولا مع "ماركسية صاحبه وإلحاده"، كما أشار إلى أنّ أساليب العنف والكبت التي ووجه بها الكتاب وصاحبه مخالفة لحرية الفكر والنشر. ثم هي قد تؤدي عكس ما تبغيه إذ تجعل من صاحب الكتاب شهيداً، "وهو لا يستحق أن يكون شهيداً".

ورغم اعتراف الحداد بجرأة العظم وسعة علمه فإنه لا يعتبر الكتاب وحدة فنية وموضوعية بل هو مجرّد "نظرات". أما النقد الذي وجهه له فيمكننا إجماله في النقاط التالية:

أ ـ خلط العظم بين العلم والفلسفة وبين السياسة والفلسفة وبين الدين والسياسة

---

(١) زاهي شرفان، «قضية "نقد الفكر الديني" أو المقامة اللبنانية»، مجلة **دراسات عربية** (دار الطليعة، بيروت)، السنة ٦، العدد ٤، شباط/ فيفري، ١٩٧٠، ص ٣ ـ ١٣. إشارة إلى ان "زاهي شرفان" هو الاسم المستعار الذي كان يستخدمه وضّاح شرارة في تلك الفترة.

(٢) الأستاذ الحداد، «**نقد الفكر الديني** لصادق جلال العظم»، مجلّة **المسرّة** (بيروت)، السنة ٥٦، العدد ٥٥٢، شباط ١٩٧٠، ص ١٣٥ ـ ١٤٣.

وبين الدين ورجال الدين وبين الدين والعلم. ويفسر الحداد هذا الخلط بكون العظم قد قصد إلى ذلك في سبيل الدعوة إلى الماركسية.

ب ـ جهره بالإلحاد في بلد المسلمين والمسيحيين.

ج ـ اعتماده أسلوب التهكم مما يدل أنه لم يكن صادقاً في هدفه ولا في موضوع "نقد الفكر الديني". ويظهر هذا الأسلوب التهكمي في "مأساة إبليس" وفي "معجزة ظهور العذراء" بالخصوص.

٣ ـ الرد الثالث مقال بقلم عبد الجليل حسن[١]:

المقال قسمان:

أ ـ قسم استعرض فيه صاحب المقال الضجة التي أثارها الكتاب وكذلك خلفيات هذه الضجة.

ب ـ قسم نقدي.

أ ـ قدمت بعض الصحف اللبنانية (**النهار ـ الحوادث ـ صوت العروبة**) الكتاب ومؤلفه بشكل مثير وجعلت لذلك عناوين من قبيل: "الدمشقي الكافر" أو "حرية الكفر وليست حرية الفكر". ويرى صاحب المقال أنّ هذه الحملة لا تعدمها الخلفيات السياسية "فجريدة **النهار**، على سبيل المثال، مرتبطة بجهات أجنبية وغربية تموّلها وهي جهات عدوّة للجمهورية العربية المتحدة"(؟) . وهذا ما يفسّر حسب صاحب المقال استغلال بعض الأوساط "الرجعية" الكتاب للهجوم على الإتحاد السوفياتي الذي يروّج للإلحاد في بلاد المسلمين حسب زعمها. وللهجوم على المؤلف خلفيات سياسية أخرى منها "معاقبته" على موقفه من "الجمهورية العربية المتحدة". ومن هذه الخلفيات السياسية افتعال معركة للوقيعة بين العرب وصديقهم الإتحاد السوفياتي. ومع ذلك فقد دافعت بعض الصحف والمجلات اللبنانية عن الكتاب على خلفية الدفاع عن حرية الفكر، ومنها مجلة **الآداب**، كما أن مجلة **الحوادث** نشرت مقالا فيه نقد "متّزن" للكتاب ملخصه : "إن فتح أية معركة تضر بمصالح المعركة ضد العدو بتعريضها مثلاً وحدة الفكر الشعبي للتفسّخ ليست الآن معركة ثورية، بل بالعكس. وليست معركة تقدمية، بل بالعكس".

ب ـ في القسم النقدي يرى صاحب المقال أن هذه المعركة السياسية التي أثيرت

---

(١) عبد الجليل حسن، "نقد الفكر الديني"، مجلة **الآداب** (بيروت)، العدد ٣، السنة ١٨، آذار ـ مارس، ١٩٧٠، ص ١١ ـ ١٣ و٨٨ ـ ٩٠.

حول الكتاب تلهينا عن التقييم الحقيقي للكتاب. وقد ركز نقده للكتاب في النقاط التالية:

١ ـ هذا الكتاب صادر عن مفكر ثوري يتصدّى للقيام بدوره المشروع والمطلوب في النقد. وعلينا أن ننظر في الكتاب من هذه الزاوية فقط.

٢ ـ اتهام العظم لحركة التحرر العربية بالتحريفية المتمثلة في دعوتها إلى المحافظة على البنى الفوقية باعتبارها "تراث الأمة"، هو نقد عام لأنه جمع في سلة واحدة الدول العربية الرجعية والدول التقدمية.

٣ ـ اعتباره التناقض بين العلم والدين التناقض الرئيسي في هذه المرحلة ليس مفيداً وليس عملياً. وإنما التناقض الرئيسي في هذه الحالة هو التناقض في عناصر البناء الفوقي التي تقف ضد الاستغلال.

٤ ـ اتهام الكاتب لحركة التحرر العربية بأنها تقوم بعملية تجريد للاستعمار هو من باب إسقاط المسؤولية على عنصر واحد وإهمال بقية العناصر. وخطر هذه الفكرة أنها لا تشجع على مقاومة الاستعمار.

٥ ـ وعد المؤلف في المقدمة بدرس دور الدين كسلاح نظري يزيّف الواقع. ولكنه انشغل بقضية واحدة هي الصراع بين الدين والعلم.

خلاصة هذا المقال أن العظم مصاب بمرض اليسارية الطفولية، ولذلك انبثق نقده للفكر الديني من أرضية مثالية مغطّاة بواجهة ماركسية.

٤ ـ الرد الرابع كتاب "البرهان اليقيني" لجابر حمزة فرّاج[١]:

يحتوي الكتاب على:

أ ـ "لمسات وصفعات" بقلم الشيخ محمد فهيم أبو عيبه، رئيس بعثة الأزهر بلبنان.

ب ـ "تمهيد" بقلم الأستاذ سعد الدين مطر، مندوب الأزهر في مدينة طرابلس بلبنان.

ج ـ مقدمة وثمانية فصول.

في "اللمسات والصفعات" كال الشيخ الأزهري للعظم شتائم كثيرة فنعته بأنه ملحد لئيم ومتمرد على خالقه وشيطان ومرتد عن دينه، ولذلك فإن الرد عليه واجب

---

(١) جابر حمزة فرّاج، **البرهان اليقيني للرد على نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ٣: ١٩٨٢ (وصدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠).

ديني، بل هو جهاد في سبيل اللّه: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" . وفي ردّه على موضوعات الكتاب اقتصر الشيخ على التنبيه إلى أنه لا تعارض بين العلم والدين، وأن العلم إذا لم يؤدّ بصاحبه إلى الإيمان فهو فتنة (ص ١٠)، وإلى أنّ الإيمان بالغيب فطري في الإنسان (ص ١١). وختم الشيخ "لمساته وصفعاته" بالدعوة إلى إخراج العظم وأمثاله من "أرضنا المقدّسة" (ص ١٢).

في التمهيد أضاف الأستاذ سعد الدين مطر نعوتا أخرى للعظم، فهو "منافق ومنحرف ومتفيهق وفيه رطانة العجم" (ص ١٦). ثم ذكّر بأنّ الرد عليه هو كالجهاد، فرض كفاية. أما ردّه على موضوعات الكتاب فقد بدأه بـ "تقرير" عن مسيرة الإنسان في الكون. هذه المسيرة التي تبدأ بالتأمل وتنتهي بالإيمان (تأمل- دهشة ـ استفسار ـ استدلال ـ استقراء ـ ربط ـ إدراك ـ فهم ـ منطق ـ إيمان) (ص ١٣). بعد ذلك بيّن الأستاذ الأزهري أن الإلحاد هو نتيجة حتمية لعجز العقل عن إدراك الغيب (ص ١٥). ومن هذين المنطلقين فإنّ ما كتبه العظم إنما منطلقه "نفس حائرة قلقة". والكتاب على هذا الأساس ما هو إلا حلقة من سلسلة الكتب التي هاجمت الدين منذ القديم بفعل حيرة الإنسان الأزلية تجاه الكون (ص ١٥).

في مقدمة الكتاب (المقدمة + توجيهات وإرشادات) نزّل الشيخ جابر حمزة فرّاج كتاب **نقد الفكر الديني** ضمن ثلاثة أطر:

أ ـ إطار الثورات الإلحادية التي هاجمت الأديان.

ب ـ إطار ما أصاب الإنسانية من آفة التغيير والتجديد.

ج ـ إطار تفسير هزيمة ٦٧.

بعد ذلك ذكّر المؤلف بأن الدين ليس سبباً في هزيمة ٦٧. بل بالعكس فإن آباءنا ما سادوا وما حققوا النصر على الأعداء إلا بفضل الدين. ولذلك فإن للهزيمة سببين أولهما الاستعمار وثانيهما تخلّي المسلمين عن دينهم. هذان السببان يراهما المؤلف مجسّدين في جملة من الظواهر الاجتماعية، منها انتشار الصحف الغربيّة بصورها العارية، وكذا انتشار اللباس الخليع والأغاني الخليعة والاختلاط بين الجنسين. وما كان لهذا التقليد الأعمى للغرب أن يحصل لولا ضعف التربية الدينية في صفوف الشباب الذين أضحوا لقمة سائغة للكتاب المتحررين الذين يزيّنون لهم المعاصي (ص ٢٦).

في الفصول السبعة المتبقية ردود المؤلف على مضمون الكتاب نجملها في خمسة نقاط:

أ ـ التناقض: يظهر ذلك في اعتراف العظم تارة بالأديان وبالتالي يقترح أنها في

حاجة إلى تنسيق وتنظيم، و في نفيه تارة أخرى حقيقتها و لذا يعتبرها خرافات وأساطير (ص ٤٠ وما بعدها).

ب ـ هشاشة ربطه بين اتكال الزعماء العرب على اللّه وهزيمة ٦٧. ولهذا الربط، حسب المؤلف، نتيجة خطيرة وهي اعتبار الصراع مع إسرائيل صراعاً دينياً في حين أنه في الواقع صراع سياسي (ص ٤٤ ـ ٤٥).

ج ـ في مسألة الصراع بين الدين والعلم: حرص المؤلف منذ البداية على إثبات أن "القرآن ليس كتاب رياضيات أو نظريات علمية" ، بل أوكل المسائل العلمية إلى المختصين. ولكنه سرعان ما طفق يعدد الاكتشافات العلمية في القرآن . منها علم النبات (اعتماداً على الآية ٢٢ من سورة **الحجر**: "وأرسلنا الرياح لواقح")، ومنها كروية الأرض (اعتماداً على الآية ٣٠ من سورة **النازعات**: "والأرض بعد ذلك دحاها")، ومنها قيمة الماء في الحياة (اعتماداً على الآية ٣٠ من سورة **الأنبياء**: "وجعلنا من الماء كل شيء حيّ")، ومنها النهي عن إتيان الحائض (اعتماداً على الآيات ٢١٩ ـ ٢٢٥ من سورة **البقرة**)، فالطب الحديث لا يسمح بإتيان المرأة في فترة الحيض (ص ٦٠). بعد هذه الأمثلة يخلص المؤلف إلى أن التناقض بين الدين والعلم تناقض ظاهري.

د ـ لا جدوى من البحث في مسألة وجود اللّه عن طريق البراهين العلمية لأن الأمر أكبر وأعظم من أن تحيط به عقولنا، "فالعجز عن درك الإدراك إدراك" (ص ٨٦). وبالمثل لا جدوى من البحث العقلي في ما يتعلق بالجن والملائكة فهي أمور سمعية.

هـ ـ يعترف المؤلف للعظم بالجدية والاتزان في مقالته "مأساة إبليس". يقول: "وإنصافاً للحق واعترافاً بالصدق أجد من الواجب عليّ أن أشهد لمؤلف **نقد الفكر الديني** بالاتزان وجديّة البحث في موضوع إبليس (ص ١١٥). ومع ذلك فقد ناقشه في مسألة السجود فهو يرى أن العظم لم يدرك معنى السجود إذ هو لا يفرّق بين "سجود العبادة وسجود التكريم". ثم وازن بينه وبين العقاد الذي كتب في الموضوع منتصراً للعقاد فهو أكثر جدية واتزاناً من العظم.

٥ ـ الرد الخامس كتاب «على هامش نقد الفكر الديني» للشيخ عثمان صافي[1]:

يتكوّن الكتاب من ستة فصول.

الملاحظ أن الكتاب، ومن خلال عنوانه، ليس ردّاً مباشراً على العظم وإنما هو

(١) الشيخ عثمان صافي، **على هامش نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠

نقاش للقضايا التي أثارها كتاب **نقد الفكر الديني**. ومع ذلك فقد خصّص المؤلف الفصل الثالث للرد مباشرة على الكتاب. وقد عنونه بـ "مدخل إلى نقد الفكر الديني".

يقترح المؤلف في هذا الفصل الثالث التعامل مع الكتاب على أنه يمثل وجهات نظر متعددة لا وجهة نظر شخص بعينه. ويرى أن الكتاب واعد من خلال موضوعاته. ولكنه مقصر من حيث المحتوى فـ "عامة ما حواه... لا يعدو أن يكون مجرّد حشد لأضخم مجموعة من الشبهات والمآخذ على الإيديولوجية الغيبية والدين" (ص ٣٩ ـ ٤٠). هذا الطابع الذي غلب على الكتاب يدرجه ضمن الفكر الملتزم لا ضمن الفكر الحر. ومع ذلك فإنه "يتعذر الجزم بأن الأمر قد بلغ بالعظم أن اجتث من أعماقه جذور قناعاته بالدين واستؤصل محتوى اللاّشعور عنده" (ص ٤٢).

بقية فصول الكتاب خصصها المؤلف لمناقشة أهم قضية أثارها الكتاب وهي الصراع بين الدين والعلم.

يرى المؤلف أن العلم قد عجز عن حل مشكلات الإنسان المعاصر خصوصاً لمّا نحّى هذا الإنسان الدين والفلسفة جانباً. ويفسر ظهور التفكير العلمي على التفكير الديني الغيبي بأن الفكر الحر (الماركسية في هذا السياق) يجول ويمرح بحكم ما يحظى به من دعم سياسي (يقصد الإتحاد السوفياتي)، وبما يتمتع به من مؤهلات كبيرة علمية ومعرفية، في حين بدا الفكر الديني متخلفاً وبائساً بفعل عوامل عديدة تعود في مجملها إلى تقاعس أهله عن النهوض به. ومن مظاهر هذا البؤس الأسلوب الذي عمد إليه رجال الدين للرد على العظم فكفّروه ودعوا إلى نفيه، وهم بذلك يخالفون روح الدين التسامحية. لذلك يدعو المؤلف إلى تجديد الخطاب الديني حتى يكون في مستوى الرد على الفكر المادي. ويقترح البدء بمراجعة مفاهيم "الكفر" و"الردة" و"الحرية" كمقدمة لهذا التجديد.

٦ ـ الرد السادس مقال بقلم بولس نويا[1]:

المقال قسمان: تمهيد ونقد

أ ـ اعتبر صاحب المقال أن الكتاب، ورغم سطحيته، مهمّ لأنه يعدّ "شهادة إنسانية تعكس تمزّق المواطن العربي بين الماضي والحاضر وبين ذهنيتين، ذهنية علمية عربية غريبة عن المجتمع العربي المعاصر وأخرى دينية. ومن هنا فإنّ الكتاب هو "سؤال وجودي" موجه إلى الإسلام ومفاده: ماذا تعني

(١) بولس نويا، «تجريد الدين عن الأسطورية (خواطر حول كتاب "نقد الفكر الديني")»، مجلة **مواقف** (لبنان)، العدد ١٣ ـ ١٤، كانون الثاني ـ نيسان/ يناير ـ ابريل، ١٩٧١، ص ٢٧ ـ ٣٢.

اللغة الدينية حين لا تعود بالنسبة إليّ أنا إنسان القرن العشرين تعني أيّ شيء".

ب ـ ركز صاحب المقال نقده في نقطتين: ١ ـ التناقض بين مقدّمة الكتاب وبقية فصوله. ففي المقدمة "نجد أنفسنا إزاء تحليل ماركسي لبنى المجتمع العربي، وهو تحليل يؤكد ضرورة النقد الجذري للبنى الفوقية التي يفرضها الإسلام على المجتمع كاغتراب يجب التحرر منه". أما في بقية الكتاب فإن نقد العظم لهذه البنى الفوقية (= الدين) كان نقداً تبسيطياً قلّد فيه النزعة العلمية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر. و أدت به هذه النزعة التبسيطية إلى أن يعوّض خرافة الدين بخرافة العلم، "خرافة علم يعرف كل شيء ولا يخطىء في أيّ شيء". ٢ ـ نقد العظم للدين نقد تبسيطي أو هو نقد من المستوى الأول الذي لا يمس الأشياء إلا من الخارج حيث "تتم عملية تجريد الأسطورية باسم الإنسان الحديث. أعني حسب مقتضيات الروح العلمي والتقني الحديث". ولذا فإن دعوة العظم إلى إحلال التفسير العلمي محل الخرافة ينبني على تبسيط لأنه يهمل قيمة الأسطورة في "دلالتها المؤدية إلى فهم وجود الإنسان فهماً صحيحاً".

٧ ـ الرد السابع مقال بقلم حسن حنفي[١]:

ورد الرد ضمن كتاب **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** تحت عنوان "التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر". وفيه قسمان:

أ ـ تحت عنوان ماذا يعني "نقد الفكر الديني"؟ بيّن حسن حنفي أن كتاب العظم هو مجرّد ترديد لبعض كتابات المفكرين المعادين للدين في الحضارة الغربية (ص ٧٩). ولذلك فإن نقده للفكر الديني غير علمي إذ هو ترديد لمقولات الآخرين وأسلوبهم (أسلوب السخرية الذي اشتهر به فولتير)، ولأن المعطى الديني نفسه مختلف في كلتا البيئتين، ولأن حركات التحرر في عالمنا العربي المعاصر لم تكن وليدة التحوّلات الفكرية الغربية (ص ٨٠). وبالنتيجة فإن الصراع بين الإيمان والإلحاد وبين الدين والعلم هو مشكلة تهمّ الدين المسيحي. أما مشكلة الدين الإسلامي فتتمثل في الصراع بين إيمان ميّت وإيمان حيّ (ص ٨٢).

---

(١) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، تونس، مكتبة الجديد، ١٩٨١، ج ١، ص ٧٨ ـ ٩٧.

ب ـ ناقش المؤلف العظم في جملة من القضايا أهمها قضية الصراع بين الدين والعلم وقضية الفكر الغيبي. بالنسبة إلى القضية الأولى يرى حنفي أن التعارض بين الفكر الديني والفكر العلمي هو تعارض تاريخي محض سببه الاعتقاد بتفسير ديني معيّن وبنظرية علمية معيّنة. وقد نشأ هذا التعارض في البيئة الأوروبية (ص ٨٤). أما في الشرق فقد كان الدين هو أساس العلم، وليس لدينا في تراثنا القديم تراث علمي معارض للدين، فالكثير من الفقهاء كانوا علماء ولجأوا إلى التجربة وفضّلوا في أنواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون (ص ٨٥). وإذا كان هناك من مشكلة حقيقية في الفكر الديني فهي مشكلة الفكر التوفيقي، وهو فكر يعود إلى إخوان الصفاء. وتكمن خطورة هذا الفكر في أنه يوحي بأن الفكر الديني هو في جوهره فكر لا يستطيع أن يعبّر عن نفسه إلا من خلال فكر آخر، وكأنّ المعطى الديني شكل بلا مضمون. أما بالنسبة إلى القضية الثانية (الفكر الغيبي)، فيرى حنفي أن هذا الفكر هو فكر أسطوري وهو فكر العامة. أمّا ما ذكر في القرآن عن آدم وحوّاء والملائكة والشياطين فهو مجرد رموز تدل على معاني عقلية أو روحية (ص ٩٠). وهي قصص بالمعنى الفني الغرض منها التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية. بالنسبة إلى قصة إبليس يرى حنفي أن تناقضات القصة ترتبط بجوهر الأدب الشعبي الذي لا يقوم على العقل (ص ٩١). ولذلك فالأفضل دراسة قصة إبليس في التراث بمناهج التراث قبل دراستها بمناهج الأدب الغربي (الدراما). أما المعجزات فقد أدت دورها حسب حنفي، "عندما كان اللّه يتدخل مباشرة في الطبيعة. ولكن بعد أن استقل الشعور الإنساني ولم يعد الإنسان في حاجة إلى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة أيّ معنى". ومنتهى قوله في مسألة آدم وحواء والجن والملائكة أن "مقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية" (ص ٨٣).

خلاصة رأيه في **نقد الفكر الديني** أن " المقولات الماركسية (البنى التحتية والبنى الفوقية والعلاقة الجدلية بينهما) قد تصلح اليوم في الغرب ولكنها لا تصلح لنا... فالدعوة إلى أنّ البناء الفوقي قد يؤثر على البناء التحتي هي دعوة إن كانت صحيحة في بعض اللحظات التاريخية، إلا أنها قد لا تكون كافية لمثل مجتمعاتنا النامية التي تنحو نحو العلمية، لأننا ما زلنا في فكرنا المعاصر نفسّر الأحداث بالرجوع إلى عللها المباشرة... وقد تكون للنزعة الاقتصادية خطرها على المجتمع الأوروبي الحالي الذي

يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنها نزعة تعبّر عن أهم نقص لدينا وهي معالجة الظواهر على أنها أشياء مستقلة وليست من فعل إرادة أخرى أكبر منها" (ص ٩٤).

٨ ـ الرد الثامن مقال بقلم تركي علي الربيعو[١]

المقال ثلاثة أقسام:

أ ـ في القسم الأول وضع صاحب المقال الكتاب في إطاره التاريخي وأبدى حكماً عاماً على مضمونه: يندرج الكتاب ضمن إطار الردود على هزيمة ٦٧، وتحديداً الردود اليسارية الماركسية التي ينعتها بأنها خطابات تبسيطية تتجلى تبسيطيتها في "إحداث تضاد مزعوم بين التقليد والحداثة، بين الأصالة والمعاصرة، بين المقدّس والدنيوي".

ب ـ في القسم الثاني قدّم صاحب المقال ملخّصاً عن أهم القضايا التي طرحها الكتاب. وقد ركّز في هذا الملخص على مسألة الأسطورة والخرافة في علاقتهما بالدين وبالإنسان.

ج ـ في القسم الثالث قدّم ما رآه جديراً بالنقد في الكتاب: في مسألة الصراع بين الدين والعلم يرى صاحب المقال أن رأي العظم في الموضوع متهافت، "فإذا كانت الروح العلمية هي من إبداع هذا الكائن الميثيولوجي، الخرافي بالضرورة كما عرّفه العظم، فما هي حدود المسافة بين المعقول واللامعقول، بين الميثي والعلمي" في ما ينتجه هذا الكائن الخرافي/ الإنسان؟. يبرز تهافت العظم وتناقضه أيضاً في "قصة إبليس" إذ تبين قراءته لمأساة إبليس، وعلى عكس ما أراد، أنّ "هذا الخطاب الديني هو خطاب غير نهائي وغير مغلق، بمعنى أنه مفتوح على كل تجليات التأويل والقراءة الجديدة، أي أن هناك وباستمرار إمكانية قائمة لقراءة ما لم يقرأ فيه. وهنا تكمن عظمة النص القرآني". قصة إبليس تبين أن العظم هو في النهاية، ومن حيث لا يشعر ولا يريد، مجتهد ديني. بل هو مؤسس فرقة جديدة من الفرق الباطنية يمكن أن نسميها فرقة "عبدة الشيطان".

د ـ مأساة إبليس ليست سوى دليل على أن العظم "تناقض إلى درجة الفضيحة" بين مقدّماته ونتائجه. فهو لا يؤمن بالدين، خاصة وأن عصره قد ولّى كما

---

(١) تركي علي الربيعو، «الدين في الخطاب الماركسي العربي (حدود الوضعانية الماركسية في منعطف الألف الثالث)»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العدد ٩٤/ ٩٥، كانون الثاني ـ شباط/ جانفي ـ فيفري ١٩٩٢، ص ٥٣ ـ ٦٩.

يزعم، وعندما يناقش أمور الدين كما تعبّر عنها "مأساة إبليس" فهذا لا يعني أنه يناقش أمراً يسلّم به على أنه حقيقة. فلماذا المناقشة؟

ويخلص صاحب المقال بعد ذلك إلى وضع فكر العظم ضمن نمط من العقلانية العربية تعود إلى طه حسين، وهي عقلانية محكومة بما يسميه محمد أركون "العقل التعليلي"، وهو عقل "مرتد إلى أحضان نزعة وضعانية في قراءة الدين والثقافة". ثم يضيف إلى ذلك أن موقف العظم المتهافت من الدين يعود إلى أن موقف الماركسية الأرثوذكسية (ماركس وأنجلز) كان موقفاً "على غاية من العمومية والمثالية والقطيعة". وهو إلى ذلك "يمتح من معين البئر الاستشراقية التي لا تنضب".

بعد استعراض هذه الردود الثمانية نصل إلى الاستنتاج:

١ ـ يمكننا إعادة تصنيف هذه الردود إلى:

أ ـ ردود سياسية كانت في مجملها على صفحات الجرائد و المجلات ولم تهتم بمحتوى الكتاب قدر اهتمامها بصاحب الكتاب وإيديولوجيته وبالظرف الذي نُشر فيه الكتاب.

ب ـ ردود دينية جرّد لها أصحابها مصنفات مستقلة، وكانوا من علماء الأزهر في أغلبهم[1]، وكانت هذه الردود بمثابة "شكاية أهل السُنّة بما نالهم من المحنة". فقد رأوا في الكتاب ضرباً لمعتقدات المسلمين وتشكيكاً في دينهم ودعوة صريحة إلى الإلحاد، وهذا ما يفسّر في رأينا عنف ردودهم.

ج ـ ردود فكرية نأت بنفسها عن "السياسة والسياسيين" وعن لغة الشكوى والتكفير ونظرت في محتوى الكتاب وناقشته وبيّنت ما له وما عليه أو هكذا يجب أن يكون الأمر.

٢ ـ كل الذين ردّوا على العظم بمن فيهم الذين دافعوا عنه اتفقوا على جملة من المسائل هي :

* تناقضه.
* تناوله المبسط لقضايا شائكة.
* تميّز مبحثه في "مأساة إبليس".

---

(١) هناك ردّان دينيان، على ما يبدو، لم نوّفق في الاطلاع عليهما هما:
ـ محمد عزت نصر الله، **الرد على صادق جلال العظم: مناقشة عامة لكتاب "نقد الفكر الديني"** بيروت، دار فلسطين، ١٩٧٠.
ـ محمد حسين آل ياسين، **هوامش على "نقد الفكر الديني"**، بيروت، دار النفائس، ١٩٧١.

٣ ـ كان للكتاب وقع شديد على رجال الدين، ليس بسبب خطره المزعوم على الدين، بل لأنه أفحمهم وكشف عن بؤس بضاعتهم الدينية والفكرية فحشرهم في زاوية ضيّقة ولم يترك لهم من خيار سوى تكفيره أو التسليم له بالأمر كما فعلوا في "مأساة إبليس". ولعب الكتاب بذلك دوراً مهماً في دفع رجال الدين إلى التفكير في ما كان من المسلمات. لذا نرى أن كتاب الشيخ عثمان صافي **على هامش نقد الفكر الديني**، بما فيه من دعوة إلى تجديد الخطاب الديني، هو نتيجة فورية من فعل كتاب **نقد الفكر الديني**.

٤ ـ إنّ تواصل الاهتمام بالكتاب من يوم صدوره إلى سنة ١٩٩٣ (حسب ما اطلعنا عليه من ردود)[١] وإلى سنة ٢٠٠٤ (إذا أخذنا بعين الاعتبار ردنا هذا) إنما يعود في رأينا إلى أن الكتاب وبقطع النظر عن قيمته العلمية، يقع في صلب المشغل الرئيسي للفكر العربي المعاصر، أعني الجدل الذي لا ينتهي حول العلاقة بين القديم والجديد والأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد... الخ.

II ـ الكتاب

يحدد صادق جلال العظم في المقدمة الإطار التاريخي لمؤلَّفه: بعد هزيمة ١٩٦٧ تفطن الكثير من الكتّاب والمثقفين العرب وخصوصاً التقدميين منهم إلى أن "البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي" لعب دوراً كبيراً وربما أساسياً في هزيمة العرب أمام إسرائيل منذ ١٩٤٨، ومن ثمة تصدوا له بالنقد. إلا أن هؤلاء الكتّاب، وإضافة إلى أن وعيهم بهذا الدور جاء متأخراً، بقي نقدهم لهذا البنيان ضعيفاً وهزيلاً خصوصاً ما تعلق منه بالبنى الفوقية والأصعدة العليا وتحديداً "الذهنية الدينية" أو "الفكر الديني". من هنا فإن **نقد الفكر الديني** يندرج ضمن هذا التيار أو التوجه الجديد الذي برز إثر الهزيمة. إلا أن الكتاب ينفرد بأمرين اثنين:

---

(١) هناك ردود أخرى على الكتاب جاءت عرضاً في سياق تقييم فكر العظم نكتفي بالإشارة إليها نظراً لمحدوديتها. نذكرها، وهي:

ـ غالي شكري، **أقواس الهزيمة**، القاهرة، دار الفكر للنشر والتوزيع، د. ت، ص ٩٥ ـ ١٠٨.

ـ على حرب، «صادق جلال العظم: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، (بيروت)، عدد ٨٢/ ٨٣، تشرين الأول ـ كانون الأول/ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٩٠، ص ١١٣ ـ ١٢٣.

ـ أحمد البرقاوي، «صادق جلال العظم: أسير الوهم»، مجلة **الناقد** (رياض نجيب الريّس للكتب والنشر)، السنة ٦، العدد ٦٢، ١٩٩٣، ص ١٠ ـ ١٩.

* لم ينتظر العظم هزيمة ١٩٦٧ لكي ينقد الذات الحضارية إذ إنه نبّه إلى ذلك منذ ١٩٦٥[١].

* لم يكتف العظم بمجرد ترديد بعض التعميمات الواسعة حول "التنديد بالذهنية الغيبية الاتكالية، مع مناشدة الشعب العربي وقادته الأخذ بالأسلوب العلمي والمنهج العقلاني"، بل إنه قام فعلاً بنقد الذهنية الغيبية على أساس من *المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حية وملموسة من إنتاجها ومزاعمها* وتفسيراتها للأحداث[٢].

يحدد العظم الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات، وباعتباره تفسيراً للوجود ولأصل الإنسان وتاريخه ومصيره... فهو "الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها "الذهنية الدينية" أو "الايديولوجيا الغيبية"[٣]. هذه الأفكار والمعتقدات هي من باب الأساطير والخرافات والميثولوجيا التي أبدعها خيال الإنسان الأسطوري وملكاته الخرافية باعتبار أن الإنسان في عرف العظم، يوصف بأنه حيوان خرافي إذ هو الحيوان الوحيد الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيا معقدة يؤمن بها إيماناً جازماً كما لو كانت حقائق لا ريب فيها[٤]، ولذلك كانت الميثولوجيا وما زالت "ديناً بالقوة".

الدين بهذا الحدّ يتميز بثلاث خاصيات لا نفصل بينها إلا لزيادة توضيحها فقط:

١ ـ هذا الدين في تعارض صريح وواضح مع العصر، فالعصر هو عصر العلم في حين أن الدين ينتمي في أحسن الحالات إلى القرون الوسطى[٥]. بل إنّ العصر الحديث قام على أنقاض الدين ومؤسساته، وهذا ما يفسر انتقال الإنسان من الموقف الايجابي من الدين إلى الموقف المتردد فإعلان موت الإله[٦].

---

(١) يشير العظم إلى أنه ألقى جزءاً من مقالته عن "الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني" كمحاضرة في النادي الثقافي العربي ببيروت. ونشرتها مجلة النادي: **الثقافة العربية** سنة ١٩٦٥. كما أن مقالته عن مأساة إبليس نشرت سنة ١٩٦٦.

(٢) **نقد الفكر الديني**: م. س، ط ٨، ١٩٩٧، ص ٧.

(٣) م. ن، ص ٦.

(٤) م. ن، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٥) م. ن، ص ١٠.

(٦) يحدد العظم هذه المراحل كما يلي:

أ ـ الموقف الايجابي من الدين: امتد إلى بداية النهضة الأوروبية. =

٢ ـ نتيجة لتراجعه في معركته مع العصر يحاول الدين التشبث بمواقعه عبر سلسلة من المحاولات التوفيقية بينه وبين منجزات العصر. ونظراً لاستحالة هذه العملية فإن النتيجة هي أن الدين يزيف الواقع فيزيف حقيقة العلاقة بينه وبين العلم وبينه وبين النظم السياسية العصرية كما يزيف حقيقة الصراع الاجتماعي، كل ذلك في سبيل تبرير الواقع، واقع التخلف.

٣ ـ هذا الدين غير قابل للإصلاح أو حتى التأويل أو إعادة الفهم وإنّ كلّ من يحاول ذلك يجد نفسه يناقض الدين ويخرج عن إيمانه. فبما أن كل مقولات الدين ومعتقداته متشابهة ومتماثلة من حيث مخالفتها، بل ومن حيث عدائها للعقل والعلم، فإنه من غير المنطقي أن نتنازل عن بعضه ونؤمن بالبعض الآخر. فلا يمكن مثلاً أن نتنازل عن إيماننا بعصمة "البابا" ونظل نؤمن بمعجزات المسيح[١]. بل إن العظم يذهب إلى أبعد من ذلك: إن "الإصلاح" في الدين أمر مطلوب لا لتجديد الدين، فذلك أمر مستحيل، وإنما لتعزيز العلمنة، فكل "إصلاح" في الدين يجب أن ينظر إليه على أنه خطوة نحو التخلص منه نهائياً[٢].

ولإثبات تعارض الدين مع العصر عمد العظم إلى مقارنة بين الإسلام والعلم الحديث، وبينه وبين بعض النظم السياسية العصرية:

أ ـ الدين والعلم:

"يحوي الدين الإسلامي أراء ومعتقدات تشكل جزءاً لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته وعن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور. وهي آراء تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلوماتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات"[٣]. ثم يضيف بأن الخلاف والنزاع بينهما يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسّان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا، ليقر في النهاية أن الإسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض[٤]. أما دعاوى الموّفقين بين الدين

= ب ـ الموقف المتردد: امتد من بداية النهضة الأوروبية إلى نهاية القرن ١٩م. ثم تلا ذلك الإعلان عن موت الإله.

(١) م. ن، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) م. ن، ص ١٢٤.

(٣) م. ن، ص ١٥.

(٤) م. ن، ص ١٥.

والعلم القائلة بأن القرآن والحديث النبوي قد حثّا المسلم على التعقل والتأمل في الأشياء وطلب العلم والمعرفة، فهي مردودة لأن العلم المقصود في القرآن والحديث النبوي هو في جوهره العلوم الدينية الشرعية.

ب ـ الدين والنظم السياسية الحديثة:

يرى العظم أن عمق الفجوة بين الإسلام والنظم السياسية العصرية (الاشتراكية والليبرالية والديمقراطية... الخ) دفع رجال الدين الإسلامي ومفكّريه إلى الاجتهاد في بيان تطابق الإسلام مع هذه النظم. وهنا تتجلى، في رأيه، النزعة المحافظة وحتى الرجعية في الفكر الإسلامي المعاصر وفي ممارسات هذا الفكر[١] بحيث لا يوجد نظام حكم إلاّ ويمكن تبريره إسلامياً وإعطاؤه الصبغة الشرعية المعهودة[٢].

III ـ ملاحظات:

١ ـ الملاحظة الأولى:

إذا سلّمنا مع العظم بأن "العلم" المذكور في القرآن والحديث النبوي لا يعني العلوم الحديثة، فإننا لا نسلّم معه بأنه يعني العلوم الشرعية، ذلك أن هذه العلوم لم تبدأ في النشوء إلاّ بداية من القرن الثاني للهجرة ولم تكتمل إلا في القرن الرابع. فلا يمكن للقرآن ولا للحديث النبوي أن يتحدثا عن علوم لم تنشأ بعد. وكان يمكن أن لا تنشأ (على الأقل في صيغتها المعروفة). وعلى هذا الأساس نرى لزوم البحث عن معنى ثالث للعلم وللعلماء في القرآن والحديث النبوي. وقد قام الباحث العراقي هادي العلوي[٣] بمحاولة لدرس مفهوم العلم في القرآن وصدر الإسلام بيّن فيها أنّ "القرآن ذكر الأحبار والرهبان وهم علماء الملّتين السابقتين (اليهودية والمسيحية) فمدحهم وذمّهم لا لقلة علمهم أو كثرته وإنما لسلوكهم خلاف تعاليم أنبيائهم"[٤]. ثم يضيف "بهذا التحديد للعلم والعلماء تتردد الكلمة في عصر الصحابة فنجدها وصفاً لأفراد من الصحابة... وقد اختص المسلمون الأوائل بصفة العلم ثلاثة هم أبو الدرداء وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري". ثم يعلق على ذلك بأنّ وصف البعض (أبو الدرداء وأبو ذر

---

(١) م. ن، ص ٣١.

(٢) م. ن، ص ٣٥.

(٣) هادي العلوي، "خطوط الاستقلال في المثقفية الإسلامية"، مجلة دراسات عربية، (دار الطليعة، بيروت)، السنة ٣٢، العدد ٧/٨، أيار ـ حزيران/ ماي ـ جوان ١٩٩٦، ص ٤٨ ـ ٥٩

(٤) م. ن، ص ٥٠ ـ ٥١.

خصوصاً، على اعتبار أن سلمان حمل معه علم بيئته المسيحية السريانية) بالعلم "يستند إلى أساس عملي إذ يمكن أن يشير ليس إلى قراءتهما الكتب... بل إلى وعيهما الشخصي كقادة اجتماعيين عرفوا أحوال البشر وصراعاتهم فانحازوا إلى صف المظلومين والمحرومين ضد المالكين والظالمين"[1]. ثم يخلص في النهاية إلى أن مفهوم العلماء في القرآن وفي الإسلام الأول يعني المناضلين الاجتماعيين والمثقفين الملتزمين[2].

٢ ـ الملاحظة الثانية:

إذا سلّمنا مع العظم بأهمية العلم ودوره المتعاظم في تخليص الإنسانية من قيودها وأوهامها، فإننا لا نسلّم معه بأنّ العلم هو في "جوهره" نظرية التطور العضوي ونظرية فرويد والماركسية. فهذه النظريات هي إيديولوجيات أو فلسفات في أحسن الأحوال. ولعل هذا "الحصر" لمفهوم العلم هو الذي يفسر انشغاله الكبير بمسألة الإيمان والإلحاد وكأنما هي جوهر المشكل[3].

٣ ـ الملاحظة الثالثة:

من الوجهة التاريخية نسجل، على عكس ما يذهب إليه العظم، أن الذين سعوا إلى التوفيق بين الإسلام والنظم السياسية العصرية هم بالأساس دعاة هذه النظم وأصحابها في محاولة منهم "لطمأنة" الجماهير العريضة المتدينة بطبعها ولتبرير توجهاتهم السياسية والاقتصادية. ثم إن هذه "التوفيقيات" برزت أساساً في ظروف المنافسة بين الديمقراطية الغربية والشيوعية السوفياتية لاكتساب دعم العالم الإسلامي.

٤ ـ الملاحظة الرابعة:

إنّ الاتجاهات العميقة لمجتمع ما وضروراته تخلق إيديولوجيا ضمنيّة تحوّل من الدّاخل الإيديولوجيات الموجودة وتجعلها متوافقة حتّى عندما لا يكون ذلك منطقيّاً[4] في سبيل الحفاظ على النّظام الاجتماعيّ القائم والحدّ من تناقضاته. وفي حالة البلدان العربيّة فقد عمد الكثير من الشيّوعيين والقوميين واللّيبراليين إلى "القيم الدّينيّة" والى "التاريخ الإسلامي" لتحريض الشّعب على الثّورة من دون أن يعني ذلك سقوطهم في الإيمان الديني.

---

(١) م. ن، ص ٥١.

(٢) م. ن، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٣) انظر **نقد الفكر الديني**، م. س، ص ص ١٩، ٢٠، ٢٢ ـ ٢٥ ـ ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، م. س، ص ٩٤.

٥ ـ الملاحظة الخامسة:

إنّ دعوة العظم إلى اعتناق العلم للإجهاز على هذا الإله الذي بدأ يحتضر في بلداننا قد تنقلب بسهولة إلى "إيمانية مقلوبة". ذلك أن "ذبول معتقد إيماني ديني في عقل من العقول لا يعقبه بالضرورة انبثاق توجهات عقلانية... فالإلحاد الشرقي الذي لا يقبع في قاعه ديكارت ما أو ليبنيتز ما أو هيغل ما غالباً ما يفتقر إلى أرضية أو نواة عقلانية فيغدو إيمانية مقلوبة"[١]. وبالفعل فإن "ذبول المعتقد الإيماني" لدى العظم قد تحول بسبب افتقاده إلى توجهات عقلانية، إلى إيمانية مقلوبة تبدو واضحة من خلال الطابع الأصولي لـ**نقد الفكر الديني** من حيث هيمنة عقلية التصنيف والإدانة والاستبعاد ومقولة الفرقة الناجية[٢]. فعندما ننظر في الكتاب نلاحظ ما يلي:

* صنّف العظم الناس إلى مؤمنين (بالعلم) وكفّار، وصنف المفكرين إلى تقدميين ورجعيين، وصنف التقدميين إلى تصحيحيين وتحريفيين، وصنف الرجعيين إلى توفيقيين وتبريريين، وصنف العلم الحديث إلى يمين (الفلاسفة المثاليون) ووسط (المادية الميكانيكية) ويسار (المادية الديالكتيكية)[٣].
* بعد التصنيف تأتي الإدانة فأدان الكفّار والرجعيين والتحريفيين والتوفيقيين والتبريريين وأهل الوسط واليمين، ثم استبعدهم من الساحة ليقرر في النهاية إسم الفرقة الناجية: يقول: "ومن المؤكد أن المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه" (آخر جملة في الكتاب).

٦ ـ الملاحظة السادسة:

لئن كان مشروع "النقد الذاتي" بعد هزيمة ٦٧ علامة صحية في الفكر العربي المعاصر، ولئن كنا ندين للعظم بجرأته وريادته في تناول قضايا شائكة في المجتمع العربي، فإننا نرى أنّ هذا "المشروع" أكبر منه بكثير لأنه (أي العظم) يفتقد في رأينا صفات الرائد التنويري، فالرائد التنويري يصنع نفسه بنفسه ويصنعه مجتمعه وعصره ولا يكون نسخة مطابقة للآخرين. فمن يقرأ سيرة العظم ـ أو تحديدا السيرة التي كتبها العظم لنفسه ـ يلاحظ أنه كان مثل ماركس من عائلة غنية، وكان مثله موعوداً منذ صغره لمواجهة كل قديم بال وعلى رأسه الدين: يقول في حوار أجرته معه **مجلة الدراسات**

---

(١) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، بيروت، دار الطليعة، ط ١: ١٩٧٩، ص ١٨.

(٢) على حرب، "صادق جلال العظم: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية؟" م. س، ص ١٣٤.

(٣) **نقد الفكر الديني**، م. س، ص ١٤٤.

الفلسطينية: "في أواسط الستينات، عندما هدّ التنظيم العمراني الجديد بيت جدّي في منطقة الجسر الأبيض بدمشق أذكر أنني لم أتأثر البتة بزوال هذا المعلم"[١]. ثم يفسر ذلك بأنّ هذا البيت كان رمزاً للتقاليد البالية ورمزاً لقهر النساء (أمه تحديداً)[٢]. ومثلما ولد ماركس ملحداً فقد كان هو أيضاً قريباً من الإلحاد. يقول عن علاقته بالدين في طفولته: "إن التدين المتزمت في تربيتي لم يكن موجوداً وإنما كان هناك تديّن عادي غير متسامح، غير متمسك بالشعائر والطقوس ومنفتح على النقاش وتبادل الآراء مع تربية بيتية حديثة نسبياً فيها مقدار لا بأس به في تلك الأيام، من العلاقات الديمقراطية والليبرالية"[٣]. ومثل كل روّاد الحداثة فقد شكّ العظم في كل قديم وعلى رأسه الدين، ورفض التقليد وتعامل مباشرة مع النصوص الدينية (الكتاب المقدس والقرآن)[٤]، ومثلهم أيضاً كان مشدوداً منذ البداية إلى كل جديد (نظرية داروين). كل ذلك أفضى به إلى أن يعلن، كما فعل نيتشه في الغرب، موت الإله ويكون بذلك رائد العرب والمسلمين في هذا المجال[٥]. وظل دوماً يذكّر بهذا الإنجاز رغم كل الدلائل العكسية. يقول في حواره المذكور جواباً عن سؤال يتعلق بالتيارات السلفية الإسلامية المعاصرة بأن مرحلة ما بعد القرن التاسع عشر تعطينا دلائل على "تراجع الشأن الديني في مواجهة الاستعمار، لا كقوة تعبوية، لأن هذه موجودة دوماً، وإنّما كتنظيم وحركة وقيادة وأفكار وإيديولوجيا ووعي وأهداف"[٦].

ما زال العظم مصراً على أنه أنجز مهمته، كمثقف ماركسي، في الإجهاز على "أفيون الشعوب"، وهو بذلك يضمن تواصل الردود على كتابه.

---

(١) "حوار بلا ضفاف مع صادق جلال العظم"، **مجلة الدراسات الفلسطينية** (مؤسسة الدراسات الفلسطينية)، العدد ٣٢، خريف ١٩٩٧، ص ٣١.

(٢) م. ن، ص٣٢.

(٣) م. ن، ص ٣٣.

(٤) م. ن، ص ٣٤.

(٥) **نقد الفكر الديني**، م. س، ص ١٩.

(٦) "حوار بلا ضفاف"، م. س، ص ٥٠.

محتويات الكتاب

في التقديم: بقلم د. رضوان السيد ٧

المقدّمة: في العلاقة بين الدين والإيديولوجيا ٩

القســـم الأول

١ ـ الجهاد في الإسلام: إيديولوجيا للتميز الثقافي والحضاري ٢٥

مقدمة ٢٥

I ـ النص الغائب ٢٧

١ ـ الجهاد في اللغة ٢٨

٢ ـ الجهاد في القرآن ٢٩

٣ ـ مآزق الفقهاء ٣٢

II ـ النص الغائم ٣٧

١ ـ الكُفر والكَفر ٣٨

٢ ـ الهجرة والحرب ٤١

٣ ـ العمامة والسيف ٤٨

٤ ـ الرباط والخيل ٥٢

III ـ النص الواضح ٥٧

١ ـ الإسلام والبداوة ٥٨

٢ ـ رهبانية الإسلام ٦٤

IV ـ النصّ ٦٨

١ ـ الكتاب ومؤلفه وشارحه ٦٨

٢ ـ باب فضيلة الرباط ٧١

٢ ـ ديانة القلب في بلاد رقشاء: العلاقات الإسلامية الهندية

بين التاريخ والإيديولوجيا ٩١

مقدمة ٩١

I ـ الهند وتأسيس الإسلام ٩٣

١ ـ نزول آدم بالهند : الإسلام بدأ من الهند ٩٣

٢ ـ الفيل الهندي وميلاد رسول الإسلام ٩٤

٣ ـ الشيخ بيرزطن الهندي: السُباق خمسة ٩٦

٤ ـ الرحلة المتبادلة ٩٧

II ـ التجانس البنيوي في التجربة الميتافيزيقية ٩٩

١ ـ في الجهاز المفهومي ٩٩

٢ ـ البيروني : ما للهند للهند ١٠٢

٢ـ١ ـ ذكر اعتقادهم في الله ١٠٣

٢ـ٢ ـ ذكر اعتقادهم في الوجود والإنسان ١٠٤

٢ـ٣ ـ شرائعهم ١٠٥

٣ ـ التجانس البنيوي قدر جغرافي ١٠٨

III ـ محاولات الوحدة الدينية ١١٥

١ ـ حركة الوحدة الدينية ١١٥

١ـ١ ـ الحركة الصوفية ١١٥

١ـ٢ ـ حركة الشيعة ١١٦

٢ ـ حركة التوحيد الديني ١١٨

٢ـ١ ـ محاولات الخلجيين وآل تغلق ١١٩

٢ـ٢ ـ محاولات المغول ١٢١

٣ ـ الدين السياسي أو تصوف السلاطين وتسلطن الصوفية ١٢٥

٣ـ١ ـ النتائج أو "السيخ الهندو أسلامي" ١٢٨

٣ـ٢ ـ أسباب الفشل أو جدلية الديني و السياسي من منظور صوفي ١٣١

٣ـ٣ ـ آخر المحاولات أو العودة إلى نقطة البداية ١٣٦

٤ ـ من التماهي إلى التركيب الثنائي ١٣٧

٤ـ١ ـ محمد إقبال : النسل البرهمي ١٣٨
٤ـ٢ ـ فكرة عدم الانحياز: ملحمة المصير المشترك ١٤٠
الخاتمة ١٤١

٣ ـ العجيب والغريب في رحلة ابن جبير: مكانته ووظيفته ١٤٤
مقدمة ١٤٤

I ـ الرحلة ١٤٧
١ ـ الانفصال والتقييد ١٤٧
٢ ـ اتفاقات الأسفار ١٤٨

II ـ العجيب والغريب ١٥٠
١ ـ عجائب الرحلة ١٥٠
أ ـ مزاعم العامة ١٥٠
ب ـ بدع رجال الدين والسياسة ١٥٠
ج ـ أحوال المسلمين ١٥١
٢ ـ التاريخ العجيب ١٥٣
أ ـ ذكرى مجد غابر ١٥٣
ب ـ الحدث العظيم الشأن ١٥٧

III ـ العجيب والغريب : المصادر والوظيفة ١٥٩
خاتمة ١٦٢

القسم الثاني

٤ ـ الشيوعية في المشرق العربي: أفيون الأقليات ١٦٥
مقدمة ١٦٥

I ـ الشيوعية والأقليات في المشرق العربي ١٦٦
١ ـ لمحة تاريخية ١٦٦
٢ ـ الظاهرة الغريبة ١٧١
٣ ـ تفسيرات محدودة وجزئية ١٧٧

II ـ إضافات جورج قرم والحلقة المفقودة ١٨٣
١ ـ وباء الدولة القومية ١٨٣
٢ ـ الحلقة المفقودة ١٨٦

III ـ ميلاد امبراطورية ١٨٧
١ ـ ميلاد ديانة جديدة أو "إسلام القرن العشرين" ١٨٧
أ ـ الديانة العلمانية ١٨٧
ب ـ دور المثقفين ١٨٩
٢ ـ مؤتمر باكو: قراءة ثانية ١٩٢
٣ ـ الشيوعية والاتحاد السوفياتي: دين ودولة ١٩٥

IV ـ أفيون الأقليات ونهاية الإيديولوجيا ١٩٧
١ ـ التقسيم المانوي للعالم ١٩٧
٢ ـ نهاية الإيديولوجيا ١٩٩

خاتمة ٢٠٠

٥ ـ ملاحظات حول "نقد الفكر الديني" لصادق جلال العظم ٢٠٢

مقدمة ٢٠٢

I ـ الردود ٢٠٢

II ـ الكتاب ٢١٣
أ ـ الدين والعلم ٢١٥
ب ـ الدين والنظم السياسية الحديثة ٢١٦

III ـ ملاحظات ٢١٦

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الدّين والإيديولوجيا

□ يقيم محمد الرحموني خُلاصاته في مسألة الحرب في الإسلام القديم والوسيط على أساس ارتباط الديني بالسياسي، أو فعل السياسي في الديني. لكنه في دراستيه الضافيتين عن رحلة ابن جُبير في المشرق، والإسلام في الهند، يتوسّلُ ارتباطاتٍ أُخرى لها علاقةٌ برؤية الآخر تارةً، ورؤية العجيب والغريب تارةً أُخرى. فهل يعني ذلك أنّ عالم الإسلام هو عالَمُ العقل والمنطق، والعوالم الأُخرى هي بيئاتُ التصدّع والاستثناء؟ وكيف تتحدّد مقاييس التمييز؟ هل الإيمان والإسلامُ هما اللذان يقومُ عليهما الحدُّ الفاصلُ بين العقل واللاعقل؟

□ يبدو لي أنّ اقتران الدين بالإيديولوجيا ظاهرةٌ حديثةٌ نسبياً، إلاّ إذا اعتبرنا أنّ هناك ترادُفاً بين الإيديولوجيا والدوغما، اللتين لا يصعُبُ الجمعُ بينهما، لكنّ ذلك يوشك أن يُوقعنا في إسار ثنائية الحداثة والتقليد؛ فتكون الدوغما تقليدية والإيديولوجيا حداثية. بيد أنّ الابتعاد قليلاً عن التأمل النظري ينقلنا باتجاه الوعي وارتباط الإيديولوجيا به؛ وهو الأمر الذي لا افتراق فيه بين قديم وحديث باستثناء الارتباط الوثيق بين الإيديولوجي والسياسي، وفي الأزمنة الحديثةَ بالذات.

□ لقد أراد المؤلف في هذه الدراسات المضمومة إلى بعضها أن يمضي خطوةً أُخرى إلى الأمام بعد كتابه عن الجهاد والدعوة والدولة، معتمداً مقاربةً مثلثة الأضلاع: ابستمولوجيا المفردة القرآنية وسياقاتها، وتاريخانية الآثار النبوية، وحدث الدولة باعتبارها الحاضن التاريخي للأصول الاجتماعية، وللفقه، ولموازنة الداخل بالخارج.

□ أما الدراستان الختاميتان في الكتاب، فيعمد فيهما المؤلّف إلى إعادة فتح ملفّ «نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم وطبيعة ردود الفعل عليه، وإلى النظر في تجربة المؤسّسين للأحزاب الشيوعية في المشرق العربي واقتران ذلك بالأقليات المهمّشة، والمقصود بذلك قراءة أكثر الايديولوجيات تحديثيةً في النص الديني، وفي الفكر الديني.

رضوان السيد

ISBN 9953-410-96-8

5 289953 410967

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت