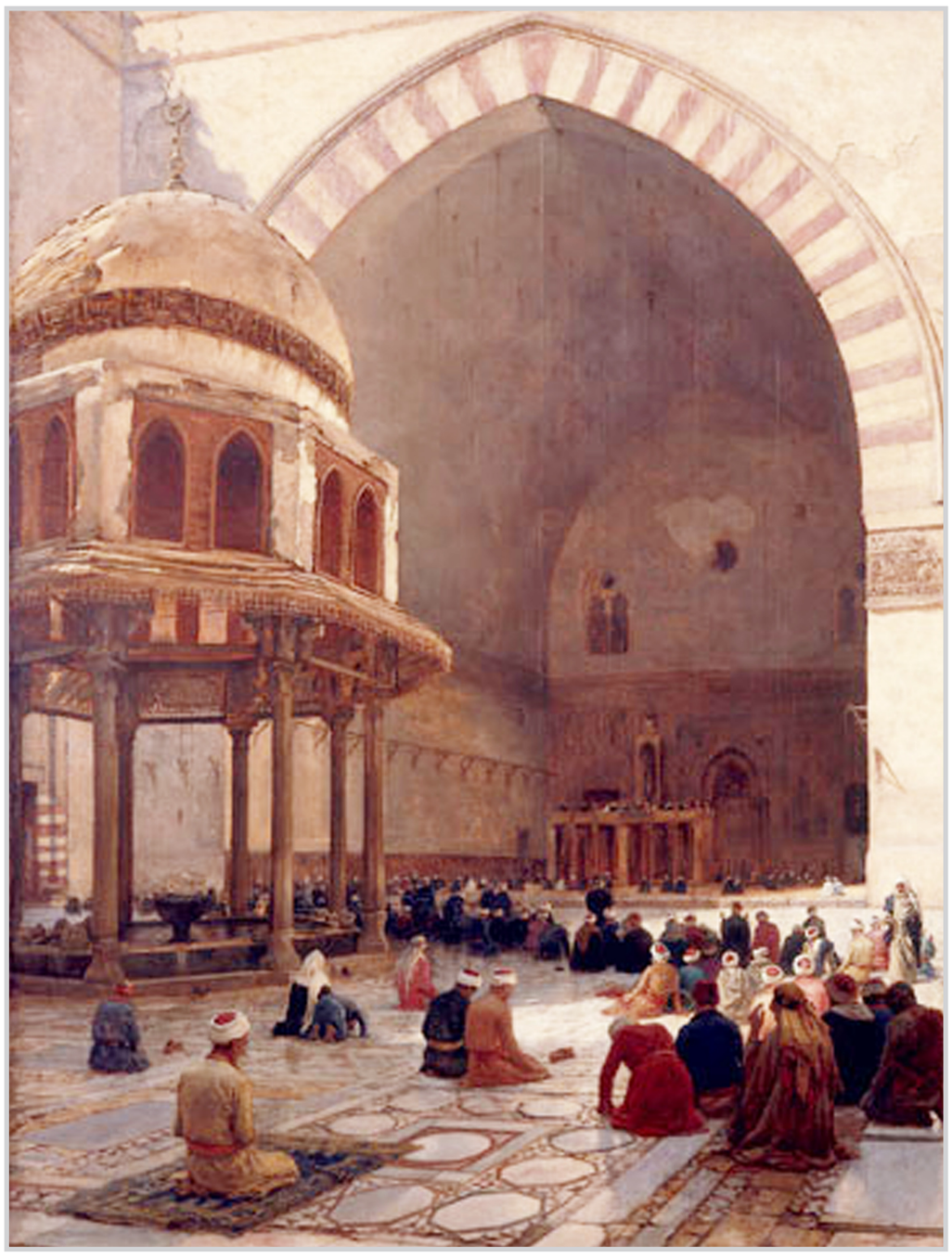
العدد (1846) السنة السابعة - الثلاثاء (13) تموز 2010 ◆ http://www.almadapaper.com - E-mail: almada@almadapaper.com

الآراء الـواردة في الصفحة تعبر عن وجهات نظر كتابها ، وقد لاتتفق بالضرورة مع وجهة نظر الجريدة

قراءة في كتاب "نحو وعي ثقافي جديد"

أفـــق الـنـهـضـة وأســئـلـة الـثـقـافـة



يشير المسدّي إلى تلك الصورة المأساوية القاتمة حيث يوزّع المثقفون، في ظل الأنظمة الإطلاقية الشمولية، على وفق التصنيف الآتي؛ مثقف السلطة ومثقف السجن ومثقف المنفى. ولا غير ذلك.. يقول؛ "والمتشائمون القاتمون يخشون على الوطن العربي أن يؤول به الأمر إلى هذه الثلاثية التراجيدية" ص٤٥. وهو إذ يصنّف المثقفين، في السياق الذي يتناوله، بدقة يحثنا على التساؤل؛ أليس هذا هو حال المثقفين في أغلب البلدان العربية؟ لماذا نكون متشائمين إذا أقررنا هذا الواقع؟ أهو تشاؤم موهوم أم تأكيد على حقيقة قائمة في ظل أنظمة إطلاقية، تسلطية وغير شرعية، عربية كثيرة؟ وفي توصيفه للأنظمة الإطلاقية يلوذ المسدّي بالمجاز، ربما تقية، فهو يصفها هكذا؛ "تلك التي جاءت إطلاقيتها من باطن المادة في الأرض أو من أبخرة جوف السماء" ص٤٥.

سعد محمد رحيم

(٢-٣)

إلى جانب أولئك، ثمة المثقف المتواطئ والممالئ، وثمة المثقف الساكت، وثمة المثقف الانتهازي؛ أي المثقف المتلون الذي يغيّر جلده مع تغير المزاج العام وتبدل المواسم السياسية، ولا نكون مغالين أو ظالمين إذا ما قلنا أن النخب الثقافية العربية ليست بمنجى من الأمراض الاجتماعية المتولّدة عن الظروف التاريخية السيئة، وهي تحمل تشوهاتها الخاصة وعوامل قصورها وأعراض ضعفها.

مثل طه حسين لحظة جد حاسمة في مسار فكر النهضة العربية، وكان تأثيره عميقاً في مجايليه ومن جاؤا من بعده. واستطاع أن يؤسس لتقاليد حوار مثمر على الصعيد الثقافي والإعلامي والأكاديمي. كان جريئاً، ولماحاً في تشخيصه لأزماتنا الفكرية والوجودية والحضارية. وله وجهات نظر ورؤى ثاقبة في شؤون شتى بدءاً من وضع برامج واستراتيجيات للتعليم ومستقبل الثقافة وحتى ما يخص النظام الديمقراطي وبناء الدولة، مروراً بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي في ضوء المناهج العلمية الحديثة. وما زالت لتلك الرؤى والأفكار أصداءها في فضائنا الفكري والمعرفي حتى هذه الساعة. وستبقى لعقود طويلة قادمة، طالما أن الحالة التي انتقدها طه حسين لم تتغير، بل أخذت منحى أكثر سوءاً وخطورة. وعبد السلام المسدّي يتخذ من هذا الرجل العبقري نموذجاً للمفكر الذي نفتقده في راهننا العصيب.. يقول، آسفاً على ما آل إليه وضع المثقف العربي؛ "إن المثقف العربي لم يعد له الآن ما كان عند طه حسين، وعند جيل طه حسين، من شجاعة على الرأي، ومن جرأة على الكتابة، ومن إقدام على المجاهرة وعلى الإصداح" ص٢٧.

أظن أن مشكلة الثقافة العربية المعاصرة ليست في انحسار مساحة الجرأة في طرح المسائل الأساسية، وإنما في تلك الهوّة القائمة اليوم بين الشريحة المثقفة وإنتاجها الثقافي من جهة والمجتمع من جهة أخرى.. لقد أصاب العطب حلقات الاتصال والتواصل بين الاثنين. أو أن ثمة خللاً يعاني منه الفضاء التداولي للأفكار. ليس لدينا نقص في الأفكار. وعشرات المفكرين يشتغلون اليوم بمناهج نقدية متقدمة ويتحرشون بمساحات واسعة من المسكوت عنه، والممنوع التفكير فيه. لكن الخلل في مكان آخر؛ في منظومة العلاقة بين الفكر والمجتمع، وفي غياب المؤسسات الحاضنة مثل الجامعات وغلبة منطق الربح على غايات كثر من دور النشر وقنوات الإعلام التي لم تعد تتحمل مسؤوليتها التنويرية.. يكفي أن نستعرض بعض أسماء أولئك المفكرين الذين جاؤا بعد طه حسين؛ (محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، السيد محمود القمني، إدوارد سعيد، محمد أركون، حسين مروة، صادق جلال العظم، فالح عبد الجبار، جورج طرابيشي، محمود أمين العالم، عبد السلام المسدّي، سيّار الجميل، عبد الله إبراهيم، عبد الله الغذامي، وآخرون) وكل واحد من هؤلاء كانت له إضافاته وفتوحاته في القضايا الفكرية العربية الملحّة. والتي لم تثر حراكاً في محيط تداولها كما يقتضي مشروع النهضة. وهذه الحقيقة لم يغفل عنها المسدّي، وها هو يلتقط بذكاء جانباً مهماً من علّة المسألة؛

"انحسرت-بفعل الانشقاق العميق الحاصل بين المنظومات الإجرائية والمنظومات الرمزية في المجتمع الإنساني الجديد-سلطة المثقف حتى لتكاد تتبدل وظيفته جوهرياً. لم يعد بوسع المثقف أن يصنع الحدث في مجالات الحياة العامة على حد ما كان يُصنع من قبل. لم يعد يتسنى أن يصدح المثقف بقولة تغيّر مجاري الأحداث وترسم معالم الطريق كالذي فعله طه حسين.." ص٦٩.

نتحدث عن ثقافة جديدة، وعن فكر ووعي جديدين، لكننا نغفل عن ذلك التحالف غير المقدس وغير المكتوب بين الفئات الحاكمة وبعض المؤسسات الدينية وبعض وسائل الإعلام المأجورة وقسم من النخب الثقافية ذاتها والتي تحول دون توفر الشروط اللازمة لوصول هذه الثقافة وذلك الفكر إلى عقل المجتمع. وفي عبارة مجازية بليغة يلخص المسدّي مأزق الإبداع العربي من هذه الزاوية؛ "مؤسسة القرار ومؤسسة الغيب في كثير من ربوعنا العربية حليفتان إستراتيجيتان على مؤسسة الخيال".

ليس الجهر بالأفكار هو الذي يحسم الصراع في نهاية المطاف وإنما وجود قوى اجتماعية ونخب فاعلة ومؤسسات تتبنى هذه الأفكار وتروّج لها وتجعلها في صلب رؤيتها وبرنامجها وجزءاً من حركة الواقع الاجتماعي والسياسي، أو محركاً في الصراع الاجتماعي والسياسي. والسؤال الذي يفرض نفسه في سياقنا هذا؛ ما هي التشكيلة الاجتماعية الجديدة التي يمكن أن تكون هذه الثقافة الجديدة ثقافتها، وهذا الوعي الثقافي الجديد وعيه؟. ولا أظن أن المسدّي قد خاض، في كتابه، في هذا الجانب، على الرغم من أهميته.

تشكل طبيعة العلاقة مع الآخر ركناً أساسياً في الفكر المعاصر، وقد بدأ هذا الاهتمام في الغرب مع عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويعد الاستشراق إطاراً نظرياً عاماً جسّد رؤية الغربي لـ (آخره الشرقي) لكن الأمر تأخر عندنا حتى القرن التاسع عشر.

وأضحت الحملة الفرنسية على مصر في العام ١٧٩٧ المناسبة للبحث في مجال جديد في ضمن منطقة الفكر، أقصد؛ البحث في إشكالية العلاقة مع الآخر الغربي، ومعه كانت فاتحة فكر النهضة العربية. وربما يكون رفاعة رافع الطهطاوي أول من دشن ذلك المجال الإشكالي في كتابه (تخليص الإبريز). ومنذ ذلك الوقت أصبح لدينا ركام هائل من الكتابات لاسيما بعد الدخول في عهد الاستعمار الكولونيالي، ومن ثم بزوغ عهد الاستقلال الوطني. وكان سؤال الهوية حجر الزاوية في أطروحة العلاقة مع ذلك الآخر.. يقول المسدّي؛ "إن موضوع الهوية أصبح يستلزم طرحاً جديداً، وذلك في ضوء سببين اثنين، أولهما تغير المشهد الثقافي الإنساني بما أفضى إلى انقلاب مرجعياته وإلى اضطراب سلم أولوياته، وثانيهما تصدّر العامل اللغوي أمام سائر المقوّمات التي منها تتكوّن منظومة قيم الانتماء الحضاري" ص٧٠. وفي مراحل الوهن الحضاري والهزيمة الثقافية قد يجرّ سؤال الهوية المجتمع إلى نوع من الانغلاق والتعصب، وخفوت صوت العقل.. هنا تحديداً بحسب المسدّي؛ "تتشكل للمثقف وظيفته الجديدة ألا وهي النضال بإصرار في سبيل ترسيخ ثقافة الاعتراف بالآخر، وترسيخ الاقتناع بأنها استثمار بعيد المدى ينتهي فيه كل الأطراف بفوائض ثابتة من الربح، ومسألة الاعتراف بثقافة الآخر جسر متحرك على ضفتين: مقاومة الإجحاف بغية اقتلاع الاعتراف، ثم محاربة التطرف مع مقاومة اتخاذه مطية لإرسال التهمة السهلة" ص٧١. وبقراءة متفحصة لتاريخ الثقافة العربية في عهود ازدهارها نجد أن هذه الثقافة جاءت "بما يشهد على أنها انسجمت مع قانون التاريخ في أن العلم إنساني وعلى الثقافة في خصوصياتها أن تذعن له، وليس بوسع ثقافة أن تصنع مجدها الإنساني إلا إذا صانت ميثاق الاعتراف بالآخر" ص٧٢. ثم يخلص المسدّي إلى تلك النتيجة الحاسمة؛ " البحث عن الوئام الحضاري من خلال الاختلاف الثقافي" ص٧٧. أي أن الاعتراف بالآخر لا يمسخ الهوّية ولا يذوّب الذات بالآخر. بل يمد جسوراً من الثقة بين الجهتين. ينتزع الاعتراف من الآخر، ويحقق فائض ربح في عملية الاستثمار هذه لكليهما. أما وظيفة المثقف التي أومأ إليها فهي المضي لتأسيس قواعد (الوعي الثقافي الجديد) عبر "إعادة توظيب الخطاب الناجع بعد إعادة ترتيب البيت الذهني الجماعي" ص٧٦.

يصل المسدّي إلى جوهر المأزق العربي الذي عاش حلماً باهراً؛ (أمة واحدة من المحيط إلى الخليج) ذلك الحلم الذي جرى وأده في ظروف ملتبسة حتى غدونا أمام "كبريت الشبح الجاثم على الأبواب يطرقها حتى ليكاد يهزّها هزّاً: النسقية الدولية الجديدة والتي تختط قوانين التعميم كما لو أنها ناموس كوني جارف، في التجارة، وفي الاقتصاد، وفي الإعلام؛ ولكن أيضاً وعلى وجه التخصيص في الثقافة" ص٩٢.

وهنا يشرع بمناقشة عمل مؤسسة عربية هي (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) والتي بنيت على مشروع إنجاز ما هو مُنجز بحسب الكاتب، لأن الخطاب الثقافي أُنجز وراء آليات الخطاب السياسي وبدا انتهينا إلى مخاصمة التاريخ. وما يقرّه المسدّي في هذا المقام هو "أن الوحدة الثقافية قائمة بالفعل بين أبناء الأمة العربية رغم العوائق التاريخية، ورغم الحواجز الموضوعية الناجمة عن تعدد الكيانات السياسية، وبموجب هذا الاعتبار يتعين التصدي للأعراض الموحية بغياب الوحدة الثقافية" ص٩٣ - ٩٤. ولن تبدأ مصالحة التاريخ إلاّ بانتقال "المشروع الثقافي العربي من الخطاب المتعدد الذي يريد أن يتوحد إلى الخطاب الواحد بالهوية والمتكاثر بالإنجاز" ص٩٥.

بافتراض أن مسألة الهوية محسومة، فالمسدّي ينكر إذعان الهوية الثقافية الواحدة لمبدأ التعدد الذي أقرّه الواقع السياسي. هنا يتعاطى مع الثقافة كما لو أنها جوهر ثابت لا يتغير بتغير الظروف وتقلبات الأزمان، وكما لو أن التمزق السياسي لم يترك شروخاً ثقافية جعلتنا نعيد سؤال الهوية مراراً وتكراراً من غير أن يقر لنا قرار. وكما لو أن الهوية الثقافية بصمة أبدية تربض ما فوق الواقع، وما فوق التاريخ. ولنا أن نتساءل؛ هل تكفي وحدة اللغة (المهددة بتعدد اللهجات العامية مثلما يقر المسدّي) عنصراً مشتركاً تجعلنا نقول أن التوحّد الثقافي قائم؟. كيف يمكن تجاوز العامل السياسي في الحديث عن الوحدة، حتى وإن كانت في بعدها الثقافي؟. والمسدّي نفسه يعي تماماً كيف أن الثقافات تتفاعل وتتداخل ويخضع سلّم قيمها لقانون التغير والتطور. وعلى حد تعبيره فإن؛ "الحضارة الإنسانية لا تعدو أن تكون حصيلة الانسلاخات المتلاحقة التي تراكمت عبر تفاعل الثقافات بعد انصهار بعضها في بعض بموجب قانون التحول والتجاوز" ص ١٠٦. إذا كان الأمر كذلك فكيف لا تترك الظروف الاقتصادية والسياسية والتاريخية بشكل عام آثارها على ثقافة كل جزء من أجزاء البلاد العربية؟ ومن ثم؛ أليس ثمة تعدد واختلاف إلى جانب المشتركات بين المجتمعات العربية؟ ألسنا نخدع أنفسنا بالقول أن وحدتنا الثقافية قائمة بالفعل، لا بالقوة فحسب؟. ألسنا نفترض مثل هذه الوحدة من دون قرائن واقعية مقنعة؟ وأبداً لن يقول لنا المسدّي كيف نحن متحدون ثقافياً؟. إن التعدد الثقافي قائم داخل المجتمع الواحد. وها أن عصر المعلوماتية والاتصال يغير في خريطة الولاءات والاختلافات والاتفاقات ويخلق نزاعات ومشتركات إنسانية بين مختلف المجتمعات في العالم.

يرى المسدّي "أن المكوّن الثقافي، بين المكونات الحضارية، كان هو الزارع لبذور الفعل المتحقق في الواقع، والمرسوم على شبكة المجتمع، والمصنوع في سجل الأحداث" ص١٠٣. ولا ندري من أين له هذا الجزم؟ وهل تعيننا مسألة الأسبقية للمكوّن الثقافي (أو غيره) بهذا الصدد؟. وها هو يوسّع "المجال المعنوي لمدلول الثقافة" ليشمل الجانب الوجداني والجانب العقلاني وكيان الفرد في مجتمعه. ونحن نعرف أن المكوّن الثقافي لا يتحرك بمعزل عن تأثير المكوّنات الأخرى. وقد تكون هيمنة أحد المكوّنات في حقبة تاريخية معينة طاغية على غيره.

غير أننا لا نستطيع أن نفصل بطريقة ميكانيكية بينها بجعل أحد المكوّنات سبباً ومحركاً للمكوّنات الأخرى. وهذا ما سيؤكده المسدّي في مقام آخر بدقة ووضوح يُحسد عليهما؛ "إن عربة التاريخ تسيّرها تكامل عتيد بين المحرّك السياسي والمحرّك الاقتصادي والمحرّك الثقافي، وثلاثتها من الانصهار بحيث قد يتعذر عليك أن ترتبها لكي تقول هذا هو العلّة وهذا هو معلولها" ص ١١٣. وعموماً فهو ينتصر لغلبة العامل الثقافي على العامل السياسي، وللعقلانية في صراع الهوية حين يحدد أبناء الضاد بأنهم ورثة " الجاحظ وابن رشد وابن خلدون" ص ١٠٣ ونحن نعلم ماذا يمثل هؤلاء الثلاثة العظام في تاريخ الثقافة العربية. بالمقابل، ما يُحسب له هنا، هو أنه يؤسس نظريته من منظور إنساني شامل رافضاً صورة التفاضل الثقافي في العلاقات الإنسانية، مؤكداً أن الوعي الثقافي الجديد "لن يتألق بإشعاعه إلا إذا جاء إنسانياً شاملاً" ص١٠٩.

يلتفت المسدّي إلى تلك الآصرة القائمة بين الأممية السياسية والعولمة الاقتصادية وهما تستدعيان الكونية الثقافية. وكيف، عند هذا المفصل الحيوي والخطير، يعيش المثقفون العرب حالة من الحيرة وهم يتأرجحون في نظرهم إلى الآخر (الغربي) بين منطق التبرير ومنطق الاتهام. وباستبطان وجهة نظره نجده يميل إلى المنطق الثاني إذ لا يعثر على قرائن تقنعه بأن التاريخ لا يكرر نفسه على صعيد الصراع الثقافي والحضاري. وكيف أن جوهر الخطاب الغربي هو نفسه منذ الدراسات الاستشراقية التي تخفي غايات سياسية وتنظر إلى آخر (٥) بتعال وسلطوية. وهو بمجمله يتمحور حول ما نسميه بـ (المركزية الغربية) التي تطالب المجتمعات غير الغربية الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون لتكون لها حظها في بناء حضارتها حتى وإن كان الثمن التخلص من خصوصياتها الثقافية؟ والمسدّي في هذا يتكلم عن خطاب غربي واحد متجانس يعمل بالموجّهات والآليات نفسها ويرمي إلى كونية ثقافية ذات صبغة فريدة (غربية). وسر اللعبة فيه، كما يلاحظ، يكمن في أن هذا "الخطاب الثقافي الغربي . أو المتغارب . خطاب مقنّع يتوسل بتركيب فيه التخييل وفيه المكر والمخاتلة، لأنه يتوخى من اللغة طاقتها التصريحية في أمر السياسة وأمر الاقتصاد، ويتوخى من اللغة طاقتها التضمينية في أمر الفكر والمعرفة والثقافة" ص١١٦.

وهنا لا يريد أن يقرأ "المشاهد الثاوية من وراء لوحة الكونية الثقافية" على شاشة الكتب الفلسفية والنظريات المنهجية والمدونات الثقافية ونصوص الأفلام والمسرحيات وأشعار الأغاني، بل يجد لزاماً عليه التنقيب في أمكنة أخرى، أي؛ "بين أسطر اتفاقيات التجارة الدولية، وشروط إمداد البلاد النامية بالقروض، وتقنيات الرقابة على صرف الميزانية العامة، والوصفات العاجلة المقدمة لإعادة البنينة الاقتصادية وما يعقبها من قرارات التسريح، وسلاسل الإجازات، ومجامع مفاتيح المصانع المغلقة تحت سطوة المنافسة المكتسحة، ناهيك عما يجدّ عند الأزمات الاقتصادية التي هي نتاج غربي صرف تدفع الشعوب الأخرى فواتيره وهو في نهاية الأمر ضرب من الاستعمار الجديد" ص١١٧. ألا يداخل المسدّي هنا بين مجالين مختلفين لكل منهما خصوصيته واستقلاليته؟. ألا ترتسم الكونية الثقافية في الكتب والمسرحيات والأفلام والأغاني والمدونات الثقافية أيضاً؟ ألسنا نجد ملامح ثقافة كونية مناقضة في بعض من تلكم الفعاليات الغربية تدحض وترفض المشاهد الثاوية في أسطر الاتفاقيات التجارية وشروط إقراض البلدان النامية ووصفات البنك وصندوق النقد الدوليين لاقتصادياتها المنهكة، الخ؟.

إن منطق الهيمنة الذي يتخذ صوراً شتى، ويشتغل عبر آليات محددة، هو منطق رأس المال ذاته، بجشعه ولا عقلانيته، ولا أخلاقيته أيضاً.. يقول المسدّي؛ "إن نقض الهيمنة الجديدة لا يمكن أن يتم فكرياً بنقض فكرة رأس المال، وإنما تتم مواجهتها من الداخل ببيان انتقاضها طبقاً لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقاً على وجه الخصوص لقانون المنافسة وما يستوجبه من أشراط تدور على مشاطرة الأرباح، ووظائف التضخم المالي، ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يحول أبداً بين طاقة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقاً من دراية عالية وخبرة راقية" ص١٢٢.

نفهم من هذا المقطع الطويل الذي اقتبسناه من كتاب المسدّي أن الكاتب يعالج المشكلة من داخل النظام الرأسمالي عينه بقوانينه وآلياته وغاياته. فهو لا يريد نقض فكرة رأس المال فكرياً. ألا يعد هذا إقراراً ضمنياً بأن الرأسمالية هي نهاية التاريخ؟. أما كيف تتم عملية الانتقاض فبيبان انتقاضها طبقاً لقوانين رأس المال ذاتها. وبعبارة أخرى؛ بإقناع الرأسماليين بعد توضيح المأزق لهم، بمشاطرة الأرباح ووظائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، الخ. وهنا، في خضم هذه البلاغة الفضفاضة، التي تعالج المشكلة الاقتصادية في ضوء التمنيات، يقر الكاتب، من حيث لا يرغب، أن المركزية الغربية حقيقة مستمرة، لها مسوغاتها الإقتصادية الواقعية، ببقاء الغرب منتجاً وببقائنا مستهلكين نصدّر المواد الخام ونستورد السلع المصنّعة.. نوفر الأموال المتأتية من مصدر ريعي، كي يستثمروا هم.

إن فعل رأس المال القائم على المنافسة العمياء والجشع والتهور في تبديد الموارد لا يمكن أن يتحصن بالقيم الأخلاقية، (مثلما يتمنى بعض سادة العالم ويؤازرهم المسدّي بحسن نية)، ولن ينصاع مطلقاً لمواعظ الخيّرين حتى وإن كان يرى أمنا الطبيعة تمرض وتحتضر، والحضارة تفسد وتنهار.

لكي لاتظلم ثـورة ١٤ تمـوز مـرتـين.. مـراجـعـة ومـلاحـظـات سـريـعـة

طارق الجبوري

يتعمد البعض وضمن مخطط ممنهج له بذكاء، كما يبدو ،إلى الإساءة لتاريخ شعبنا وارادته في التحرر،من خلال صورة مشوهة للوقائع ومحاولة تحميل وزر كل ما عانيناه ونعانيه على القوى الوطنية التي دفعت الشعب للثورة على مستغليه وناهبي ثرواته ومسببي مآسيه كلها.

واذا كان من حق اي طرف في ظل فسحة الحرية ،إبداء رأيه بشا ن، اية قضية ، فان الواجب المهني والاخلاقي لايتيح لاي منا ان يرتكب خطأ تعميم الاحكام على اية ظاهرة او تجربة ، بشكل مجزأ ومشوه يبعده عن اوليات التحليل العلمي الذي يفترض فيه ان يلتزم الحياد والموضوعية .

ومن الغريب اننا بتنا نطالع بين فترة واخرى ، آراء تسفه نضال وتضحيات شعوب مارست حقها الطبيعي ،مثل غيرها من شعوب المعمورة ،في المطالبة باستقلال قرارها السياسي ورسم خطى تحررها الاقتصادي والاجتماعي الذي ما كان ليتحقق بغير الثورة التي صار اسمها في هذا الزمن غير مرغوب فيه ، متجاهلين ان مفهوم الثورة كان عنواناً على مر التاريخ للصراع بين الاغلبية المقهورة وبين الظالمين من ممسكي زمام السلطة،كما ان هذه الثورات في العالم كانت المحرك الاساس والسبب وراء تحقيق الكثير من الاصلاحات والقوانين في العالم بما فيها انكلترا وفرنسا رغم الفارق بين النظامين.

صحيح ان عصر الادلجة والنظريات قد بات في خبر كان ، غير ان هذا لايعني القفز على حقائق تاريخ ما زال الكثير من معاصريها، شهود على احداثها بايجابياتها وسلبياتها . وبعيداً عن كل التنظيرات الرأسمالية او الاشتراكية وما بينهما من خلاف ، لابد وإنصافاً لتاريخ وتضحيات شعبنا ان نتوقف عند تداعيات الاحداث التي آلت الى ما وصلت اليه الامور في الدول التي مارست شعوبها حق الثورة لنتعرف بموضوعية الى الاسباب والعوامل التي ادت الى انتكاسات دفع ثمنها غاليا وما زال الطبقات الفقيرة من الشعوب في العراق ومصر وسوريا وايران وغيرها ، التي يعيبون أغلبهم قيامهم بالثورة على الانظمة الاستبدادية فيها .

اليوم ونحن نعيش ذكرى ثورة الرابع عشر من تموز١٩٥٨ ، لابد من العودة بالذاكرة الى ما تعرضنا له من ازمات ليبرز امامنا تساؤل ملح عن القوى والتيارات التي تتحمل تبعات ما تعرضنا اليه من انتكاسات متتالية ، فقد توصلنا الاجابة عليه الى فهم تنصف فيه الثورة وحملة رايتها في العراق وغيره . وهذا يلزمنا المرور ولو بشكل سريع على طبيعة النظام السياسي الذي كان سائداً وتركيبته في العراق قبل ١٤تموز١٩٥٨، وصولاً إلى اسباب نضوج الثورة وحتمية القيام بها .

من المعروف ان العراق صار من حصة بريطانيا عند اقتسام غنائم الدولة العثمانية المنهارة ،في إطار اتفاقية سايكس بيكو المعروفة، اضطرت رضوخاً عند مطالب شعبه وقواه الوطنية من منح استقلال شكلي له و تنصيب فيصل الاول ملكاً عليه بعد ان تم طرده من سوريا وتشكيل نظام حكم ، ليس تجنياً عليه ،القول انه ارتبط بارادته او سواها بمصالح الاستعمار البريطاني . ومن باب الانصاف الاعتراف بان ظروف تلك المرحلة لم تكن مهيأة لنيل الاستقلال والسيادة الناجزتين ، غير ان هذا لايبرأ النظام انذاك من ممارسة اعمال القمع والاضطهاد ضد القوى الوطنية بشتى مسمياتها،كما ان هيمنة الاقطاع باسوأ صوره ادى الى تخلف القطاع الزراعي، ناهيك عن ان الاعتماد شبه الكلي على المشورة البريطانية في ادارة دفة الاقتصاد سبب تخلفه على كل الصعد ، وباختصار فان تدهور الوضع العام انذاك سياسياً واقتصاديا واجتماعياً لم يترك خياراً امام القوى الوطنية من التفكير بتغيير نظام الحكم . وبغض النظر عن الطروحات المدافعة عن مواقف نوري سعيد او غيره، فإن ما لايختلف عليه احد ان هنالك ظروفاً وأسباباً،مهدت لقيام مجموعة من الضباط الاحرار للتخطيط للثورة على هذا النظام ، مستفيدين من النقمة الشعبية على رموزه،مع تحفظنا على ما رافق ذلك من احداث قتل للعائلة المالكة او غيرهم وعمليات السلب التي رافقت الثورة والتي لم يجر انتقادها او تحليلها في الوقت المناسب.

لقد كان مقدراً للثورة ان تحصل لتؤسس لنظام حكم يستجيب لطموحات الشعب واحلامه المشروعة في الاستقلال واستثمار ثرواته بالشكل الصحيح ، وهو امر طبيعي لاشائبة فيه،غير ان ما برز بعد الثورة من اشكالية غياب الرؤية للتمييز بين السلطة والثورة،أجج الصراع بين القوى السياسية بمختلف مشاربها وضيع فرصاً ثمينة على شعب العراق ، كانت كفيلة بانتشاله من الحالة التي رزح تحتها منذ ١٩٥٨حتى الان.

ونظن ان ابرز ما وسم مرحلة ما بعد الثورة في الدول التي قامت بها في العالم الثالث ومنه المحيط العربي ومنه العراق ومصر وسوريا ،عدم جدية العسكر ممن قاموا بالثورة في الانتقال الى مرحلة الديمقراطية واستبداله باسلوب الانقلابات العسكرية، وسيادة حالة الطوارئ،وكبت الحريات والتصفيات الجسدية للمعارضين ، وسوء استخدام الثروة الطبيعية وهدرها لتحقيق مصالح ضيقة والفساد، وغيرها من المظاهر التي ادت الى تشويه مفهوم الثورة.

ولايمكن هنا اغفال الدور السيء لتدخل دول الجوار العربي والاقليمي والدولي التي كانت بصماتها واضحة في التدخلات في الشأن الداخلي للعراق التي كانت سبباً آخراً في ما آلت إليه الأوضاع في العراق وفقدان مفهوم الثورة لبريقه.

ومع إقرارنا بكل الأخطاء التي رافقت واعقبت ثورة الرابع عشر من تموز في العراق التي يتحمل وزرها بالدرجة الاساس القوى السياسية انذاك التي مارست اللعب بورقة الموالين من العسكريين على حساب ترسيخ المنهج الديمقراطي، فان هذا لايمنحنا حق تجاهل تضحيات شعبنا في انتفاضاته آبان ثورة العشرين اوانتفاضاته في الثلاثينيات التي توجت بانتفاضة الجسر في ١٩٤٨ وغيرها.

ولابد من الاقرار بان ماورد اعلاه لايعدو ان يكون مراجعة وملاحظات سريعة، نأمل من خلالها ان تفتح الباب للباحثين ليغنوا موضوعة الثورة بآرائهم،إنصافاً لثورة ١٤ تموز الوطنية وقادتها،و لكي لا تظلم مرتين الأولى بالانقلاب عليها والاخرى بمحاولة تحميل الشعب وقادة الثورة وزر ما حصل من اخطاء.