مناقشات ـ ٢ ـ

شِنْشِنَةٌ نعرفها من أَخْزَمَ

تعليقاً على مناقشة عبد الرحمن الحاج ابراهيم: «متواليات الوهم: ثيولوجيا الوعي الماركسيّ للخطاب الإسلاميّ»، الآداب ٣/٤، ٢٠٠٠، ص ٩٠ ـ ٩٧

مالك مسلماني

نشرت مجلّة الآداب مقالاً لعبد الرحمن الحاج إبراهيم انتقد فيه بحثَ الدكتور عبد الرزّاق عيد[١]. وعلى الرَّغْم من أنّ كاتب النقد أعلن أنّ مقالَه يهدف إلى نقد الأفكار الواردة في بحث عيد، فإنّ مقدّمته المسهَبة كشفتْ أنّ هدف المقال هو التّهجُّم على الفكر الماركسيّ، وعلى الماركسيِّين العرب.

التواتر: الماضي والحاضر

طرح عيد التّساؤل التالي: «هل هناك في سياق علوم النقل العربيّة خبرٌ يرتقي إلى مستوى اليقين؟» (ص ١٤). وتجمّعتْ لديه مجموعةُ معطيات تسمح له باعتبار التواتر «وهماً علمياً» (ص ١٧) لا يقدِّم لنا الحقيقةَ التاريخيّة، أو على الأقلّ لا يستطيع أن يقدِّم التفصيلَ التاريخيّ اليقينيّ. فأن تختلف الروايات في مبلغ سن النبيّ وقتَ رحيله، وفي يوم رحيله، بل وفي يوم دفنه أيضاً (علماً أنّ وفاته كانت في يثرب بوجود عشرات من شخصيّات الحركة الإسلاميّة البارزين إضافةً إلى اليثاربة والمهاجرين)، فذلك سيقودنا إلى طرح أسئلة كبيرة فيما يخصّ التأريخ الإسلاميّ نفسه؛ وذلك لأنّه لم يكن ثمّة أيُّ مصلحةٍ عند الرّواة في تزييف تاريخ الوفاة مثلاً. وقد تعرضتْ أحداثٌ تاريخيّة للتزييف والتشويه في أزمنة تدوين الأحاديث وكتابةِ التاريخ، في إطار الصّراع السياسيّ على الخلافة بين الأسرة الهاشميّة والأمويّة في زمن حكم الأمويِّين، وبين الهاشميِّين والعباسيِّين في فترة حكم هؤلاء. كما دخلتْ مختلفُ العصبيّات القبليّة في الصّراع السياسيّ، الذي تجسَّد صراعاً أيديولوجيّاً (مذهبيّاً). ومن الأمثلة البارزة في هذا الميدان ما نجده في التفاصيل المتباينة عن الكتاب الذي طلبه النبيّ في مرضه الأخير، إذ تقول الروايات إنّ النبيّ طلب من عُوّاده الصحابةِ مادةً ليكتب عليها بعدما اشتدَّت به وطأةُ المرض، وعلّل طلبه بالقول: «أَكْتب كتاباً لا تُضِلّوا بعدي أبداً»[٢]. فقد وُظِّفتْ هذه الرّوايةُ للادعاء بأنّ النبيّ كان يرغب في تعيين عليّ بن أبي طالب خليفةً له. ومن جهة أخرى نجد روايات أخرى تفيد أنّ النبيّ أراد الكتاب من أجل أن يُوصي لأبي بكر بالخلافة، إذ «يأبى اللّه والمؤمنون إلا أبا بكر» حسب ما تَنْسب إليه هذه الروايات[٣].

من المفهوم أن نجد روايات متناقضة حول هذا الحدث، وغيره من أحداث تاريخ الإسلام السياسيّ. لكنْ إن نجد روايات متناقضة حول يوم وفاة النبيّ، ولاسيّما أنّ هذا اليوم لم يُوظَّف في إطار الصراع السياسيّ بين المذاهب الإسلاميّة، فهذا يَكْشف أنّ ضعف التواتر لا يكمن دائماً في الصرّاع السياسيّ، بل في أساس التواتر نفسه كمنهج لاستقاء الحقيقة اليقينيّة. وفي هذا الصدد يلاحظ عيد في بحثه نقلاً عن كتاب محمد شحرور **دراسات إسلاميّة معاصرة** أنّ خُطَبَ النبيّ لصلاة الجمعة، التي يصل عددُها إلى أربعمئة خطبةٍ على الأقلّ، كان من المفروض أن تصلنا بالتواتر، ويعلّق: «بل لا بدّ أن يكون تواترُها أكثرَ إحكاماً ما دام قد سمعها منه كلُّ المسلمين أو معظمُهم الذين آمنوا بدعوته والتفُّوا حوله. ولا بدّ أنّهم، في أقلّ أحوالهم عدداً في خُطب الجمعة، أكثرُ من كلّ الحدود التي

١ ـ الآداب، ٩/١٠، ١٩٩٩، ص ١٣ ـ ٢١.

٢ ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلمية، م٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩، المجلد ٢.

٣ ـ ابن سعد **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر ١٩٩٨، م ٣/١٨٠ ـ ١٨١

يشـرطهـا المحـدِّثون في عـدد رواة الحـديث لكي يكون مـتـواتراً. فلمـاذا سكت رواةُ الحديث وجامعوه عن هذا الخطب، التي هي أوْلى بالتواتر؟».

لكنّ الحـاج ابراهيم لا يقدِّم لنا أيّة تفسيرات لما طُرح في البحث. وإذ وَقَفَ أمام وقائع تاريخيّة متواترة ومتضاربة، فقد فضّل الهرب والتدثّر بالعلمويّة على مـواجـهـة الحـقـائق، فيـقـول: «ويمكننا القول إنّ مصطلح 'التواتر'، بوصفه مصلطحاً محدداً علمياً بشكل كاف، قد تجنَّبَ الكاتبُ [أي عيد] مناقشته» (ص ٩٤). ولكنْ أيّ قـيـمـة علمـيّـة لنقـاش المصطلح إذا كان الاختبارُ قد دلَّل على بطلان قضيّته؟

إنّ القـضـيـة الأسـاسـيَّة في بحث عيد ترتبط كليّاً بالحـاضـر، وبكيـفيّة التعامل معه. فالسُّنّة النبويّة جاءت عبر النقل، واكـتـسبتْ مـصـداقـيّـتـهـا من مـوثوقـيّـة التـواتر، ثم صـار السلوك النّبـويّ الوارد في الأحـاديث فِـقْـهـاً، وقانوناً يطبَّق على المسلمين، وتستلهمه قوانينُ الدول الإسلاميّة. وهكذا نكون أمام قضيةٍ مصداقيّةٍ جذرِ التشريعات الإسْلاميّة، ومتانة البُنى الّتي تأسّست عليـهـا. إنّ نقـد التـواتر والتـدليل على بطلانه كمنهج للحقيقة لا يَستهدف نفيَ التـاريخ الإســلاميّ، ولا إلـغـاءَ هذه المرحلة التاريخيّة. بل هو، **أولاً**، قراءةٌ نقديّة للماضي لا بوصفه ماضياً، بل لحضوره في التكوين الثقافيّ العربيّ والإسـلاميّ المتـخلِّف. وهو، **ثانيـاً**، مناقشةٌ للقضية بمساءلتها من الداخل من أجل إلغـاء سـيطرة الماضي على الحـاضـر، الذي نريده مـتـحـرِّراً من القيود الكابحة لتقدُّمه نحو المستقبل، وذلك بإيجاد مرجعيَّةٍ للإنسان العربيّ غـيـرِ مـرجـعـيّـة النصّ المقـدَّس، هي مـرجـعـيَّـةُ الـعـقل الذي يَقْـرأ الواقعَ ويجيب من خلاله على أسئلته.

لكنّ السيّد النّاقد رأى أنّ مقاربة عيد للتواتر من الداخل «تشنُّجٌ وتقيةٌ أمام الخـصـوم الأيديولوجـيِّين» (ص ٩١)... وكان حقيقاً بالكاتب أن يوجِّه اللوم إلى الفكر الإسلاميّ، الذي أَجْبر مـفكراً حـداثيـاً على توسّل فَـحْص التـواتر بأدواته من أجل حـفـز العـقل الفقهيّ على طرح الأسئلة، عوضـاً عن أن يتّهم عيداً بالتّقية.

وبالرغم من النتـيـجـة التي تمخض عنها بحثُ عيد في مسألة التواتر، فإنّه لم يلـغِ النصّ المتـــواتر، بل بحث عن مـعـقـوليّـة أخـرى للتـعـامل مع النصّ المتواتر من أجل الحاضر. إنّ عيد يقدِّم الحقيقة كحقيقة نسبيّة، مرتبطةٍ بالزمان والمكان المتغيِّرَيْن (ص ١٥). وعدمُ قدرة السيّد كاتب النقد على فهم هذه الفكرة قاده إلى اجتزاء ما كُتب في البحث عن البـخـاريّ، ثم علّق على المتـجـزأ، فكتب: «ولكنّ الكاتب [أي عـيـد] يريد قلب القضـيـة، بحيث تصبح الحـقـيـقـة هي المنتيْ ألف حديث، وهكذا تكون الحقيقة مفوّتة على البخاريّ» (ص ٩٤).

بيد أنّ الحقيقة ليست مفوّتة على البـخـاريّ، بل فـهـمُ مـا يُقـرأ مفـوّتٌ على الناقد. فعيد يقول إنّ البخاريّ كان قد جمع مئتيْ ألف حديث ولم يصحّ منها سـوى بضـعـة آلاف، إذ لم يسـمـح له منهجُه القائمُ على الإسناد والعنعنة إلاّ باعتبار واحد ونصف بالمئة فقط أحاديثَ نبويّةً تتمتّع بالمصداقيّة. ثم يضيف: «إذا عَلِمنا أنّ هذا المنهج لم يمكّن الإمـــام مسلماً من أن يتّفق في صـحـيـحـه مع صحيح البخاريّ، فإنّنا سنجد أنّ ما اتفق عليه مسلم والبخاريّ أقلّ من ذلك على قلّته! **نحن، مع مسلم والبخاريّ إذن، إزاء منهج مؤسّس على الشكّ في صـحـةِ مـا يُنقَل؛ منهج يؤسّس على الممكنات والمحتمل**. ولهذا فإنّ أهمّ مـا يُمْكن اسـتـخـلاصُـه... **هو الآليات التي اعتمدَها في الوصول إلى الحـقـيـقـة**. وعليه فإنّ **الأدوات أو الفنون**، كفنّ الجرح والتعديل وتراجم الرجـــال، **هي الـتـي يـنـبـــغي أن نستلهمها** لمواصلة هذه القيم العقلانيّة النقديّة التي أسّس لها هؤلاء المبدعون» (ص ١٥ ـ ١٦، والتشديد لنا).

الماركسية والحقائق المطلقة

وانسـجـامـاً مع تجـاهل الحـاج إبراهيم للأطروحـة الواردة في نصّ عيد بصدد نسبيّة الحقيقة، فإنّه يكتب: «إنّ نفي الآخر سمةٌ أصيلةٌ في الوَعْي الماركسيّ الممتلك للحـقـيـقـة المطلقة» (ص ٩١). غـيـر أنّ أيّ إنسـانٍ قـرأ شـيـئـاً يسـيـراً من الأدب الماركسيّ يعرف أنّ الماركسيَّة لا تُقرّ بالحقائق المطلقـة لأنّهـا تنفي سكون العـالـم والعِلْم. وكـان يمكننا تلمُّس العـذر للناقـد لو أنّ عـيـداً أبقى هذه النقطة غامضةً. لكنّ هذا الأخير يؤكِّد، وبلغةٍ مباشرة لا لبس فيها، موقفه من الذين يدّعون حيازَة الحقيقة المطلقة، بما في ذلك النظامُ السوفييتيّ، الذي سعى إلى «أن يصـمِّم **عـقـلاً فـقـهـيـاً مـاركسـيّـاً** في خـدمـة توتاليـتـارية السُّلطة» (ص ٢٠، والتشديد لنا).

هل السَّـبـبـيَّـة مـفـهـوم ماركسيّ؟

لاحظنا أنّ الكاتب لم يناقش جوهرَ البحث، لا لسبب إلاّ لأنّه يعرف مسبّقاً أنّ عبد الرزاق عيد ماركسيّ، فأراد أن يكتشف في البـحث مـا يشـيـر إلى توظيف الأدوات الماركسيّة. ولمّا لم يجدْ ذلك توَهَّمَ أنّه قبض عليه حاملاً مِبْضَع الماركسيَّة لمجرّد استخدامه [أي عيد] مفردةَ «السَّببيَّة» في الصفحة ٢١ من بحثه. وإذ وجد الناقد ضالته، فإنّه علّق فـرحـاً بلُقْيَـتـه: «لاحِظِ الأيديولوجـيـا الماركسيّة!» (ص ٩٧)، وكأنّه قد قَبَضَ عليه متلبِّساً بالزندقة، ليرفع به تقريراً إلى محاكم التفتيش أو دوائر الحسبة ليُنظر في أمر ماركسيَّته...

إنّ السَّـبـبـيَّـة، أيُّها الكاتب الناقد، مفهومٌ سابقٌ على الماركسيّة. فقد شغل هذا المفهوم كبارَ الفلاسفة منذ عصر اليونان القديم، وحتى عصرنا الحالي، ومنهم: أرسطو وديكارت وديڤيد هيوم وإيمانويل كانْت وجون ستيورات مِلْ؛ وكلّ هؤلاء الفـلاسـفـة عـاشـوا قـبل

ماركس. كما أنّ السببيّة مفهومٌ رئيسٌ في البحث العلميّ، مرتبطٌ بشكلٍ مباشرٍ بفهم مبادئ بناء العالم الماديّ ومعرفته، وعلى أساسه يُنظَّم نشاطُ الإنسان الماديّ، وتُوضع التّنبؤات العلميّة. وكلّ ما في الأمر أنّ الماركسيّة أخذتْ مفهوم السببيّة من الفلسفات السابقة عليها ودمجتها في بنيتها النظريّة، كقانونٍ ثانويٍّ للديالكتيك، وصارت تَنْظر إليه من خلال نظرتها الماديّة ـ الجدليّة.

كتاب «نقض أوهام الماديّة الجدليّة»

لا نشك أنّ «ثقافة» الكاتب المعادية للماركسيّة مستمدةٌ من كتب د. البوطي، كما تُشير إلى ذلك إشادتُه مراراً به، وهو الذي قام بدور واضح ـ على حدّ اعتقاد الكاتب ـ في تعويق الامتداد الماركسيّ من خلال كتابيْه: **كبرى اليقينيّات الكونيّة**، و**نقض أوهام الماديّة الجدليّة** (ص ٩٠). وعلى أساس يقين الحاج ابراهيم هذا رأى أنّ اختيار عيد للبوطي نموذجاً هو محاولة «ثأر قديم (جاء متأخراً جداً) من الدكتور البوطي». والدليل الحاسم على ذلك أنّ عنوان مقال عيد ـ بحسب ناقده ـ ليس إلاّ معارضةً مفضوحةً لعنوان الكتاب الذي ألّفه البوطي، أيْ **نقض أوهام الماديّة الجدليّة**، والذي تناول فيه الإيديولوجيا الماركسيّة في الصميم (ص ٩٢).

فما هو هذا الكتاب الذي «عوّق امتدادَ الماركسيّة»، وتناولها «في الصميم»؟

صدرت الطبعة الأولى للكتاب في عام ١٩٧٨، ومن ثم أعيد إصداره في عام ١٩٨٦[١]. وبالرغم من أنّ العنوان يوحي بأنّ هدف الكتاب نقدُ الماديّة الجدليّة، فإنّ مؤلّفه أراد أن ينقد كامل المنظومة الفلسفيّة الماركسيّة (الماديّة التاريخيّة، والجدليّة). وسنكتفي بنموذجَيْن من الكتاب، ونرى كيف تعامل مؤلّفُه مع المادة الفلسفيّة الماركسيّة، وهل قَبَضَ عليها من تلابيبها وقادها إلى قبرها؟

١ ـ النموذج الأول: بدأ البوطي بتقديم تعريف للديالكتيك قبل ماركس. وعلى مدار صفحتَيْن وثلاثة أسطر غطى فترة الفين وخمسمئة سنة تقريباً من الفكر الديالكتيكيّ، فقدّم لنا موجزاً له بدءاً من هيراقليطس حتى هيغل. ثم انتقل إلى هيغل، فأولاه عناية أكبر حتى احتلّ عرضُ فلسفته ثلاث عشرة صفحة. وذلك لأنّ هيغل فيلسوفُ القرن التاسع عشر بامتياز، وبفلسفته بلغت الفلسفة الألمانيّة عَلْياءها، ولأنّ الفلسفة الماركسيّة تَدين بالفكر الجدليّ لهيغل.

في تلك الصفحات قام المؤلّف بوضع «المحور، أو اللباب الذي تطوف حوله فلسفته» بيدي القارئ (ص ٢٥)، ولخّص «البسط الفلسفيّ لأفكاره التي تطوف حول اللباب» (ص ٢٧ ـ ٣٥)، والصفحتان الباقيتان خُصِّصتا لعرض الديالكتيك عند هيغل. أيْ انّ الديالكتيك الهيغليّ، وبكلّ أهميّته في الفلسفة الماركسيّة، لم يستحقّ أكثر من صفحتَيْن للتعريف به! ولم يكتفِ المؤلّف باختزال فلسفة هيغل وديالكتيكه، بل جنح نحو التقليل من شأنه، إلى درجةِ أنّه اطمئنّ إلى أنّ مرجعاً واحداً كافٍ لتلخيص هذه الفلسفة، فقنع بكتاب بعنوان **هيغل** لفرانسو شاتلييه، ومنه أخذ «اللباب» الذي قدّمه للقارئ، ومن نَبْعه الذي لا ينضب استقى الاقتباسات من مؤلّفات هيغل، علاوةً على اقتباس فقرة من كتاب **الدفاتر الفلسفيّة** لـ لينين!

تلك هي صورة مصغّرة عن البنيّة الأسلوبيّة التي تَحْكم طريقة تقديم البوطي لفكر هيغل، وهي الأسلوبيّة التي ستؤطِّر مجموع كتابه الذي يزعم نقدَ الماديّة ـ الجدليّة.

٢ ـ النموذج الثاني: يقدّم لنا البوطي ما يعتبره رؤية الماركسيّة للّغة، فيقول: «تَرَى الماركسيّة أنّ اللُّغة هي روح الفكر، فلا وجود للفكر في الساحة الخارجيّة إلاّ بوساطة أداة من اللُّغة. ذلك لأنّ اللُّغة هي الشرط الذي لا بدّ منه لنشأة العلاقات الاجتماعيّة، والعلاقاتُ الاجتماعيّة هي التي تهيّج الدماغ للقيام بنشاطه الفكريّ»[٢]. ثم يضيف قائلاً: «يقرر أئمة الماديّة الديالكتيكيّة أنّ الإنسان، حتّى بعد أن اكتسب اللُّغة، لم يستطع أن يكتسب بمجرّد ذلك الوعيَ الّذي يتمتّع به اليوم... بل بقيَتْ أمامه مرحلة ثانية لا بدّ من اجتيازها ليصبح ذا وَعْي وفكر، ألا وهي مرحلة العلاقات الاجتماعيّة التي تنشئها اللُّغة، فتنشئ هي بدورها الوعيَ والفكرَ مع الزمن»[٣].

هل هذه مفردات اللُّغة الماركسيّة؟ وأيّ ماركسيّة تقول إنّ الفكر يملك روحاً؟ البوطي لا يجيب عن ذلك، ولا يقول لنا مِنْ أين نَقَل هذه «الرؤيةَ الماركسيّة». أما ما هي مراجعه فأمرٌ لا يهمنا، نحن القرّاءَ، ما دمنا نتعامل مع الماركسيّة المؤوّلة بوطياً.

لنستمعْ إلى الماركسيّة غير المؤوّلة على هذا النحو. وهي تقول إنّ اللُّغة منظومة من الإشارات والرموز، أداةٌ لا تتحقق معرفةُ العالم إلاّ بها، كما أنّها أداةُ حفظِ المعارف البشريّة واستعادتها، وبدونها لا يمكن ممارسةُ النشاط البشريّ. وحسب النظرة الماديّة تَظْهر اللُّغة في مجرى العمل المشترك للنّاس البدائيّين، الذي يتطلّب التنسيق بين أفعال الناس، **فتساوقتْ نشأتها مع ظهور المجتمع**[٤].

---

١ ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: **نقض أوهام الماديّة الجدليّة (الديالكتيكيّة)**، دار الفكر، دمشق، ط ١٩٨٦/٢م.

٢ ـ المصدر السابق، ص ١٦٠.

٣ ـ المصدر السابق، ص ١٦٦.

٤ ـ **الموسوعة الفلسفيّة**، موسكو، ١٩٨٣، مادة «اللُّغة»، ص ٨١٦ (باللُّغة الروسيّة)؛ **الموسوعة الفيلولوجيّة**، موسكو، ١٩٩٠، مادة «اللُّغة» ص ٦٠٤ ـ ٦٠٦ (باللُّغة الروسيّة)؛ **المعجم الفلسفيّ المختصر**، ترجمة توفيق سلوم، موسكو، دار التقدُّم، ١٩٨٦، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ (والتشديد لنا).

إنّ الماركسيّة لا يمكن أن تقول بأنّ اللُّغة هي «الشرط الذي لا بدّ منه لنشأة العلاقات الاجتماعيّة»، لأنّها تَعْتبر ظهورَها مترافقاً مع تكوُّن المجتمعات البشريّة. ولو كان المُؤلِّف يدرك مفهومَ العلاقات الاجتماعيّة في الأدب الماركسيّ لما تورّط وقال إنّ اللُّغة هي التي تصوغ العلاقات الاجتماعيّة حسب المنظور الماركسيّ.

إنّ العلاقات الاجتماعيّة ـ حسب الماركسيّة غير المؤوَّلة بوطياً ـ هي الروابط المتعددة الأشكال بين المجموعات الاجتماعيّة (الفئات، الطبقات، الأمم)، وفي داخلها أيضاً، والتي تنشأ في مجرى النّشاط المشترك لهم، أيْ أنّها تندرج في السيرورة التي تشكّل اللُّغة. وتَقْسم الماركسيّة العلاقات الاجتماعيّة إلى ماديّة وإيديولوجيّة، وتعتبر أنّ العلاقات الاجتماعيّة الماديّة هي الأساسيّة، وتتحدّد بالقوى الإنتاجيّة، ولا ترتبط بوعْي الناس، ولا بإرادتهم ـ دعْ عنك لغتهم ـ؛ أما العلاقات الاجتماعيّة الإيديولوجيّة فتظهر على أرضية العلاقات الاجتماعيّة الماديّة[1].

نحن، إذن، نجد في كتاب البوطي أسلوبَيْن في معالجة المادة المبحوثة: أولهما هو الاختزال الساذج، كما في النّموذج الأول؛ وثانيهما هو تزييف المادة، كما في النّموذج الثاني. ويبدو أنّ هذا عائد إمّا إلى أنّ مؤلِّفه لم يستوعب المادة الفلسفيّة الماركسيّة... وإمّا لأنّه قرأها من منظور مشيخيّ، من أجل أنْ يخلق ماركسيّةً ملائمةً لسلاحه، ثم شَرَعَ بشنّ هجماته منتشياً بسهولة المعركة. فكانت النتيجة المنطقيّة أنّه جَنْدل دونكيخوتياً الماركسيّةَ البوطيّةَ التي كان قد رسمها في مخيّلته. وهذا ما يفسّر لنا إحجامَ أيّ باحثٍ ماركسيّ عن التفكير في الردّ على كتابٍ لا يعني الماركسيةَ البتة. إنّ أيّ نقدٍ ماركسيّ للكتاب لن يكون أكثر من شرحٍ وتصويبٍ لماركسيّة ممسوخة وفق حاجات العقل الفقهيّ؛ وهذه المسألة تفي بها الكتاباتُ السوفييتيّةُ شبهُ المدرسيّة التي عرضتْ أصولَ الفلسفة الماركسيّة، ولا يوجد أيُّ مستجدّ يحثّ الباحثين الماركسيِّين على تغيير موقفهم، بلْه «الثأر المتأخر»، منه...

كي تكتمل الإساءة

لم يكتفِ الكاتبُ بقراءة بحث عيد قراءةً معكوسةً، وأراد أن يكتشف ما ليس فيه، بل سعى إلى الطعن بنزاهة الماركسيِّين، ملمّحاً إلى أنّهم يخدمون أنظمة الحكم العربيّة، فكتب: «وكما حاولت الحكوماتُ العربيّة أن تصوغ صورةً مدجّنةً عن الإسلام تتوافق مع مصالحها لتقدِّمها إلى المسلمين على أنّها الصورة الحقيقيّة والصحيحة للإسلام التي يجب عليهم الأخذُ بها، وذلك اضطراراً لمسايرة المخيال الجمعيّ الذي يَسْكن عقولهم، فإنّ الماركسيّ الإيديولوجيّ الذي أَخَذَ يتحالف مع تلك الحكومات حاول أن يقوم بالشيء نفسه» (ص ٩١).

منذ اليوم يتوجّب على دارسي الماركسيّة تقسيمُ تياراتها ـ حسب إرشادات الكاتب الأريب ـ إلى: الماركسيّة الإيديولوجيّة، والماركسيّة غير الإيديولوجيّة، والماركسيّة اللاّهوتيّة، وهكذا... كي لا ننسى الماركسيّة البوطيّة. أما مَنْ هو هذا الماركسيّ الإيديولوجيّ الذي أخذ يتحالف مع أنظمة الحكم العربيّة فلا يفيدنا الكاتبُ شيئاً عنه، ولكنّ سياق كلامه جاء في معرض تهجّماته على بحث عيد، ومن ثم سيَفْهم القارئُ كلامَه إشارةً إلى أنّ عيد هو المقصود بالاتّهام. وبذلك يكون الحاج ابراهيم قد بلغ أسفل درجات الإساءة إلى شخص الباحث، الذي لا تَشْهد له كتابتُه المفعمةُ بالروح الوطنيّة، والمناهِضةُ لكلّ أشكال القهر والإذلال التي يتعرّض لها الإنسانُ العربيّ من العدوّ الخارجيّ والداخليّ وحسب، بل مسلكُه اليوميُّ أيضاً. وفي هذا الخصوص يستحضرني ما قاله الرّاحل هادي العلوي ـ شيخُ جمعيّة بغداد المشاعيّة ـ ومفادُه أنّ عبد الرزّاق عيد هو «الذهب المُصفّى»؛ وهذه شهادة نقلها لي الصديق الكاتب العراقيّ علاء اللاّمي.

إنّ المفارقة التي تبلغ حدّ الفضيحة هي أنْ يتّهم الناقدُ مفكراً ماركسيّاً مستقلاً بالعمالة لأنظمة الحكم العربيّة، وبتقديم صورةٍ مدجّنة عن الإسلام، وهو الذي لا يستطيع العملَ في التدريس الجامعيّ، ولا حتى في التدريس الثانويّ... في حين أنّ ذلك الناقد تَرَك مَنْ قدّمهم أمثلةً عن «النضال الإسلاميّ» دون أيّ نقد، مع أنّهم يحتكرون حق تفسير النصّ المقدّس في برامج الفضائيّات العربيّة ويتمسّكون بالحديث النبويّ الداعي إلى طاعة الأمير دون قيد أو شرط، ويتناسون مبدأ الطاعة المشروطة في الفكر الإسلاميّ، وكل ذلك من أجل خيرات الدنيا التي تنثال عليهم من أولي الأمر.

كان واضحاً أنّ السيّد عبد الرحمن الحاج إبراهيم لم يكن يهدف إلى مناقشة بحث عيد، ولا إلى التحاور مع الفكر الماركسيّ، فتمخّض مقالُه نثراً هجائيّاً. ولو كانت الظروف مغايرةً لما فكّرنا قطّ بالردّ على مقاله. لكنّ الظروف العسيرة، والاستذآب على كل فكر وطنيّ مستنير عموماً، وعلى الماركسيّة خصوصاً، هي التي دفعتنا إلى الكتابة كي لا يُسيء الكاتبُ الناقدُ فهمَ غضِّ الطَّرْف فيعتقدَ هو ـ ومَنْ لفّ لفّه ـ أنّهم الغالبون.

حلب

---

١ ـ مادة «العلاقات الاجتماعيّة» في **الموسوعة الفلسفيّة** ص ٤٥٠؛ و**المعجم الفلسفيّ المختصر** ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.