

© أوراق فلسطينية

تصدر عن مؤسسة ياسر عرفات
رئيس مجلس الإدارة: د. ناصر القدوة

رئيس التحرير: يحيى يخلف
مدير التحرير: غسان زقطان
مستشار التحرير: فيصل دراج

شارك في التحرير: فيصل حوراني
عبد الفتاح القلقيلي
أحمد نجم

الهيئة الاستشارية: حلمي النمنم
كمال عبد اللطيف
محسن بوعزيزي
كريم مروة

إدارة: رفيف الأسمر
وليد زبيدي

تصميم الغلاف: زهير ابو شايب
التصميم الفني والإخراج: خالد حوراني
عاصم ناصر

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة ياسر عرفات

ISBN 978-9950-375-02-4

A W R A Q F E L A S T I N I A



فصليّة فكريّة عربيّة تصدر عن مؤسّسة ياسر عرفات

العدد «١» شتاء ٢٠١٣

المراسلات:

العنوان: ص. ب: ٥٧٣

رام الله - فلسطين

هاتف: ٢٩٥٧٣٧٣ - ٩٧٠٢ + / ٢٩٥٧٣٧٢ - ٩٧٠٢ +

Email: awraq.falastinya@gmail.com

الاشتراكات السنوية:

٥٠ دولاراً للأفراد، ٨٠ دولاراً للمؤسّسات (بما فيها نفقات البريد)

ترسل الاشتراكات شيكاً إلى العنوان البريدي أو حوالة بنكية على حساب المؤسّسة:

البنك العربي

رام الله - فلسطين

فرع الماصيون

رقم الحساب: ٥١١ - ٤٨٠٢٥٢ - ٩٠٩٠

الفهرس

الافتتاحية

٧ لاتفقدوا الأمل

يحيى يخلف

أوراق فلسطينية:

١٣ عرفات في ذكرى رحيله له ما لنا وعليه

ما علينا

فيصل حوراني

٢١ تجليات الوطنية الفلسطينية

د. فيصل دراج

٣٩ التوجه الفلسطيني إلى الأمم المتحدة

وعضوية فلسطين

د. سمير عوض

٤٧ القدس بين التهويد والمواجهة

المحامي أحمد الرويضي

٦١ أثير القوى الدينية الإسرائيلية على

احتمالات التسوية السلمية

د. أحمد رفيق عوض

أوراق الربيع العربي:

٧٥ فكر النهضة والثورات العربية

د. كمال عبد اللطيف

٨٩ الربيع العربي والشتاء الاسلامي وقضية فلسطين

صقر أبو فخر

٩٧ دولة مدنية

ميشيل كيلو

١٠٧ اللغة والثورة في تونس: قراءة في الدلالة

د. محسن بوعزيزي

١٢٣ تحديات أمام قضايا النساء بعد الثورة

فريدة النقاش

١٣٥ اسرائيل والربيع العربي

نظير مجلي

أوراق فكرية:

١٥١ أسئلة التراث والنهضة

نزيه أبو نضال

١٦١ الدولة المدنية .. المفهوم والركائز (رؤية عربية)

د. محمد خالد الأزعر

١٧١ الدستور والدولة المدنية

د. محمد شلالدة/ د. محمد الحاج قاسم

١٨٩ العدالة عبر التاريخ

عبد الفتاح القلقيلي

الفهرس

٢٨١ رؤية استراتيجية: أميركا وأزمة القوة

العالمية

تأليف زيغينييو بريجنسكي

مراجعة: د. صالح خليل أبو اصبع

٢٨٧ "أبناء رفاة: الثقافة والحرية"

بهاء طاهر

مراجعة: د. حسين عيد

٢٩٣ الديمقراطية ليست الحل

آلان باديو

معن ابو طالب

٢٩٩ مؤسسة ياسر عرفات...

في عامها الخامس

أوراق ثقافية:

٢٠٥ محمود درويش في كردستان

امتياز دياب

٢٣٥ جميلة - قصة قصيرة

فاروق وادي

٢٤١ بندلي جوزي

كريم مروة

٢٥١ طه حسين وفلسطين

حلمي النممنم

مراجعات:

٢٦٧ امتلاك العلم والمعرفة وعلاقات القوة

انطوان زحلان

ف د

٢٧٥ أعداء الديمقراطية الحميمون

تسيفيتان تودوروف

ف د

لا تفقدوا الأمل

يحيى يخلف

عام مضى وعام قادم، عام قاس خلف وراءه فوضى، وصقيعا دوليا ناجما عن نظام دولي غير عادل، وتغييرات في المناخ أسفرت عن أعتى الكوارث الطبيعية، وأزمات اقتصادية ومالية عالمية، رافقتها أزمات غذاء وغلاء، ودق ناقوس خطر الجوع والفقر والأوبئة في الدول الفقيرة، وشهد نزولا للشباب الذين فقدوا الأمل والعدالة على امتداد العالم إلى الشوارع والميادين.

ونحن في العالم العربي جزء من هذا العالم نتأثر بسياساته ومناخاته وأزماته وكوارثه، ولسنا في جزيرة معزولة، فالعالم كما يقال أصبح قرية كونية واحدة، لكن وإن كنا في الماضي نستقبل ولا نرسل فإن العام الذي مضى وضعنا في قلب المشهد الدولي ومحط أنظار واهتمام العالم بسبب صرخة الحرية التي أطلقتها الجماهير العربية بعد عقود طويلة من أنظمة الاستبداد والتبعية، وتردد صدى هذه الصرخة في كل الآفاق، ولأول مرة صرنا نتأثر ونؤثر في مسار الأحداث ومسار السياسات الدولية.

وهكذا اخترع العالم مصطلحا لما يجري في منطقتنا العربية بوصفه بالربيع العربي وباعتباره جاء بعد شتاء طويل من صقيع قاس غيَّب موقعها ومكانتها بين الأمم، وغيَّب فيما غيَّب الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية عن شعوبها، بل وغيَّب تاريخها وثقافتها وهويتها الحضارية والإنسانية. وعلى الرغم من الجدل الذي يجري في عالمنا العربي حول هذه الثورات التي جرت في مصر وتونس وليبيا واليمن وسورية، والتساؤل إن كانت ربيعا أم شتاء أم خريفا بسبب الفوضى والصراع وعدم الاستقرار والتدخلات الخارجية في شئونها، فإن غالبية عظمى ترى أن هذه الثورات وإن لم تحقق الأهداف ماضية في سيرورتها، وما هذا الحراك والصراع الذي يشهده الشارع العربي بين قوى الإسلام السياسي والقوى المدنية الليبرالية إلا دليل صحة في سياق مخاض وصراع يسعى لتحديد الخيارات ويمضي

الثورات لتحقيق أهدافها.. وإذا ما كنّا نتخوف ونقلق من المشاهد التي تبثها الفضائيات وما يوحى بخطر الانفلات والفوضى، فإن الحقيقة التي لا جدال فيها تؤكد أن مسيرة النهوض ماضية في طريقها وأنها ستحقق أهدافها إن أجلا أم عاجلا. وإذا كانت ثورات شعبية في التاريخ القديم والمعاصر قد أطلقت رسالتها ومنها الثورة الفرنسية التي أطلقت مدونة حقوق الإنسان، فإن الثورات العربية أطلقت مدونة الحرية التي قرأتها كل الأخلاقيات الثقافية والإنسانية على امتداد هذا العالم، ولن يعود الزمن إلى الخلف.

في هذا المناخ والمشهد العربي والعالمي لم يكن المشهد في فلسطين ساكنا، بل تفاعل مع محيطه العربي.. تفاعل مع الثورات وتأثر بها، وكان هناك حراك شبابي في شوارع المدن، ورفع هذا الحراك شعارين رئيسين: إنهاء الاحتلال وإنهاء الانقسام. وعلى الرغم من انشغال الدول العربية بقضاياها الداخلية فإن القضية الفلسطينية التي وصلت في موضوع المفاوضات مع الحكومة الإسرائيلية إلى طرق مسدودة نظرا لعدم وجود راع محايد لعملية السلام، فإن القيادة الفلسطينية نقلت القضية إلى مكانها الطبيعي وهو الأمم المتحدة، ونجحت في مقاومة الضغوط الإسرائيلية والأميركية وحققت نجاحات كبرى حين حصلت على العضوية الكاملة في منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، وحين توجهت إلى الأمم المتحدة وحققت انتصارا تاريخيا وحصلت على عضوية دولة (مراقب) يؤهلها إلى المشاركة في جميع مؤسسات المنظمة الدولية وفي مقدمتها محكمة الجنايات الدولية، فضلا عن ذلك أعلنت القيادات الفلسطينية أنّ الخطوة التالية بعد الاعتراف بالدولة ستكون في العمل على تحقيق المصالحة. لم يثمر الربيع العربي بعد عن توطيد مكانة العالم العربي ليأخذ دورا مؤثرا في المشاركة بقوة في رسم سياسات إقليمية ودولية منصفة تحقق الدعم لأعدل قضية في هذا العصر وهي القضية الفلسطينية، ومع ذلك فإن الشعب الفلسطيني ما زال يتطلع إلى بعده العربي القومي الذي يشهد تحولات تاريخية، ويتطلع إلى أن تحقق ثوراته أهدافها وتنخرط في جهد فعّال لنصرته؛ وفي هذا الصدد فإن مؤسسة الشهيد والقائد والرمز الخالد للشعب الفلسطيني ياسر عرفات، وإيمانها منها بوحدة المصير القومي، تطلق مبادراتها الفكرية لتعميق الصلة مع هذا الحراك العربي ونخبه السياسية والثقافية والفكرية، وتعميق الحوار حول ما طرحته الثورات من قضايا مثل: الحرية، والديموقراطية، والدولة المدنية، والدستور، والعدالة، والمواطنة وغيرها، وهي قضايا تناولها مفكرو فكر النهضة من رفاة الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي والأفغاني إلى سلامة موسى وطه حسين وجلال أمين ومئات المفكرين في مشرق الوطن العربي ومغربيه. تأتي هذه المبادرة

من خلال إصدار هذه المجلة الفصلية (أوراق فلسطينية) لتكون منبرا للفكر التنويري، ترافق جدل الخيارات حول النظام العربي الجديد، وما تطرحه التجربة من فكر جديد وثقافة جديدة، فكر الحرية والحدثة، وثقافة التغيير والتنوير. تفتح المجلة صفحاتها لكل الكتاب والمفكرين مهما اختلفت آراؤهم أو اجتهاداتهم مساهمة منا في تعظيم الحوار، ووضع العقل في المكان العالي الذي يستحق. وإننا إذ نبدأ إصدارنا في عام جديد مليء بالتحديات والأزمات العالمية، وإذ نبدأ إصدارنا في عام جديد يظلل أوضاعنا العربية بظلال القلق والانتظار، فإننا لا نفقد التفاؤل والأمل بمستقبل القضايا العربية، ولا نفقد التفاؤل والأمل بمستقبل القضية الفلسطينية. ونرى بالنسبة للحراك العربي أن ما بين الانتقال من الديكتاتورية إلى الديمقراطية مرحلة ملتبسة، ونرى بالنسبة للقضية الفلسطينية أن هناك شعبا عظيما متمسكا بحقوقه في العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة المستقلة وعاصمتها القدس، وتحظى قضيته العادلة بدعم الغالبية العظمى من دول العالم وتحظى بدعم الأخلاقيات العالمية. لذا نقول إننا نقف مع شعوبنا وأمتنا وكل شرفاء العالم في جبهة الأمل.

ويصدر عددنا الأول والشعب الفلسطيني يحتفل بالذكرى الثامنة والأربعين لانطلاقة الثورة الفلسطينية، هذه الثورة المسلحة التي أعادت الاعتبار للهوية وللشخصية الوطنية ووضعت القضية الفلسطينية في عمق المشهد الدولي، ولعله من حسن الطالع أن تصدر مجلتنا في هذه المناسبة التي هي عيد وطني للفلسطينيين. مرة أخرى نرحب بكم ونفرش لكم بساط المحبة، ونحلم معكم بالأيام الجميلة التي لم تأت بعد، ونقول بكل ما نملك من ثقة: تفاءلوا ولا تفقدوا الأمل.

أوراق فلسطينية

عرفات في ذكرى رحيله له ما لنا وعليه ما علينا

فيصل حوراني *

لم يُخَلَّف ياسر عرفات آثاراً مكتوبة يمكن الركون إليها للتعرف على دخائل شخصيته، لم يترك مؤلفات تظهر ما يفكر فيه أو ما يرفضه وما يقبله من أفكار الآخرين. ولم نحصل على يوميات أو مذكرات كتبها هو أو أملاها. المكتوب مما نُسب إلى عرفات أو حمل توقيعه ضمَّته أحاديث صحافية متفرقة، غالباً ما كانت تتم على عجل ولا يراجعها هو قبل نشرها؛ ورسائل سياسية وبياناتٌ صيغت لتعبر عن رأي الهيئات التي يقودها هو؛ وخطبٌ قليلة لها طبيعة هذه الرسائل والبيانات ووظيفتها؛ وخطبٌ كثيرة قيلت شفاهة، في مناسبة أو أخرى، دون أن يتعدى مضمونها التعبير عن موقف راهن أو إثارة حماس سامعيها. وهذا كلُّه، مثله مثل مساهمة ياسر عرفات في بلورة ميثاق وبرامج سياسية عامة، قد يفيد في كشف بعض جوانب شخصية الزعيم، المركبة والغنية في واقع الأمر، إلا أنه لا يجلو هذه الشخصية بتمامها ولا ينفع من يشاء التعمق في مكوناتها.

أما الحكي الشفاهي الذي كان يفيض من لسان عرفات في مجالسه اليومية وفي اللقاءات الرسمية وشبه الرسمية، فالوقوع عليه ليس في المتناول، ولا يبدو أنه سيصير كذلك. فأرشيف الحركة الوطنية الفلسطينية يفتقر إلى المحاضر الكاملة المعتمدة لأحاديث أي لقاءات. وما جرى تسجيله أو كتابته من محاضر كاملة، كما هو شأن محاضر اجتماعات المجلس الوطني التي انعقدت في القاهرة، فُقد أو اختفى وربما تلف. وإذا كان بعض ما فاض من لسان عرفات شفاهة قد نُقل وتُدوّل، فإن المجتزئات المنقولة غالباً بروايات متعددة لا يُعتد بها. ولعدم الاعتداد بها، هذا، أسبابٌ كثيرة أكثر حضوراً في كل بال من أن نحتاج إلى تعدادها.

* كاتب فلسطيني

يبقى في اليد، من أجل دراسة شخصية عرفات، تتبّع وقائع سيرته وأفعاله، ومضاهاتها بما يمكن الركون إليه من حكيه، واستخلاص ما يمكن استخلاصه من هذا كله. ويبقى في اليد، كذلك، هذه الشهادات الكثيرة التي نشرها عن الرجل ناسٌ كثيرون، على أن تخضع الشهادات جميعها للتدقيق المتبصّر في الدوافع التي أملتها، الدوافع التي يعلم كل من قد يعنيه الأمر كم هي معقدة حين تتناول زعيماً تعددت بشأنه وجهات النظر وتدخّل الهوى الشخصي في الحكم عليه.

هذا الحديث، إذ يأتي في الذكرى الثامنة لرحيل عرفات عن دنيانا، لا يتوخى تحليل شخصيته أو جلاء جوانبها جميعها، بل يتوخى وضع اليد، المساهمة في وضع اليد، على ما قد ينفع في الإجابة على سؤال طالما شغل كثيرين: كيف أمكن أن يحتفظ ياسر عرفات طيلة حياته بشعبيته ومكانته الراسختين حتى عند من خالفوه في هذا أو ذاك من الشؤون؛ وكيف ظل يتمتع طيلة أربعة عقود متصلة بتأييد غالبية الشعب الفلسطيني لما يفعله، ومسامحتها إيّاه كلما وقع في خطأ؟

استخلاص الإجابة على هذا السؤال يمكن أن يتم من خلال استقراء سلوك الرجل، كما أشير إليه أعلاه، مع مضاهاته بالموثوق مما نُقل عن لسانه أو قيل عنه، هذا الاستخلاص سيغلب عليه، هنا، طابع الشهادة. وذلك بحكم الصلة التي تحققت لكاتب هذه السطور مع ياسر عرفات منذ ما قبل تمتعه بالشهرة، والصلة التي ربطت الكاتب بعدد كبير ممن أحاطوا بعرفات، بالقادة من هؤلاء وغير القادة، بالفلسطينيين منهم وغير الفلسطينيين، بمن حضوا الرجل ودأ صافياً، وبمن مالأوه أو نافقوه، وبمن أضمرنا تجاهه شتى المشاعر السلبية.

* * *

ولد ياسر عرفات في العام ١٩٢٩، فكان، إذًا، في عز شبابه حين وقعت نكبة ١٩٤٨. وبعد النكبة، عاش عرفات سبعاً وخمسين سنة. هذا يعني أن الرجل ولد ونشأ وترعرع وعاش حياته بطولها وعرضها على امتداد العقود التي احتدم فيها الصراع العربي- الصهيوني واتسع وتعمق، فتأثر بهذا الصراع منذ ولادته حتى رحيله. وقد أتيج لعرفات في مرحلة ما قبل النكبة أن يسهم بنفسه في كفاح الشعب الفلسطيني ضد العمل الجاري لاغتصاب وطنه، فشهد، شهادة عين، كيف قاوم هذا الشعب ومناصروه إلى أن أعيتهم المقاومة، وكيف انهار الكيان الوطني الفلسطيني. كما أتيج لعرفات أن يسهم في إعادة بناء الكيان الوطني الفلسطيني مرة أخرى وأن يقوم بدوره في هذا المجال، مناضلاً في القاعدة، ثم زعيماً طلابياً، ثم بانياً للعمل الفدائي الفلسطيني، ثم قائداً أعلى لهذا العمل وزعيماً غير منازع للعمل الوطني الفلسطيني بأسره.

كان عرفات منذ أول أمره واسع الطموح، جمّ النشاط، شديد الولوج بالعمل العام، واسع الحضور وقوّيه حيث حلّ، وتمتع عرفات، منذ أوّل أمره، أيضاً، بمقدرة ندر أن توقرت لسواه على المثابرة في العمل ووصل جهده على امتداد الليل والنهار. وكان حريصاً على أن يظلّ الأوّل في كل صف ينتمي إليه. كان الرجل قائداً مطبوعاً

على ممارسة القيادة. وقد تميز هو بين مجاليه من القادة الفلسطينيين بالمبادرة إلى تعزيز مكانته القيادية بشتى الوسائل المتاحة والمبتكرة، كما تميز بانهماكه في العمل الميداني أياً ما كانت عليه طبيعة هذا العمل، وبالذاب على التواجد في ميادين هذا العمل بمستوياته كلها، مع المقاتلين العاديين في قواعدهم النائية كما القريبة، ومع قادة العمل المسلح في هيئاتهم، مع مناصلي المنظمات الشعبية والاتحادات المهنية، مع العمال وأرباب العمل، مع الناشطين السياسيين كما مع أكبر قادة السياسة. ولم يبدل عرفات سلوكه المميز هذا حتى بعد أن شغل مواقع القمة الفلسطينية المتعددة واتسعت مسؤولياته ومشاغله. وفي صلاته بالجميع، حرص القائد المتمرس على إظهار الاهتمام ليس بالشأن العام وحده، بل بالشأن الشخصي لكل من يتصل به، وليس بالمسائل الكبيرة وحدها، بل بأدق التفاصيل.

بكلمات أخرى: عرفات قائد مخضرم خبر ما خبره شعبه كله، وراكم ما خبره وبنى عليه؛ لم يهتم بالثقافة النظرية بمقدار ما اهتم بالثقافة العملية التي تنشأها الخبرة والممارسة الشخصيتان. ولئن وقع خلاف حول مسقط رأس ياسر عرفات، وهل كان القدس أو القاهرة، فالمؤكد عليه أنه نشأ في الشتات وعاش فيه معظم سني حياته. فكان عرفات، بهذا، لاجئاً قبل أن تُدفع جموع شعبه إلى اللجوء. مع ذلك، تسنى للطفل الذي كانه عرفات أن يجيء إلى الوطن. إلى القدس مسقط رأس أمه، وإلى خان يونس بلدة أبيه. ثم تسنى للشباب الذي صار له في العام ١٩٤٨ أن يجيء إلى الوطن مقاتلاً، هذه المرة، في عداد القوة الشعبية المصرية التي قادها المصري أحمد عبد العزيز لمقاومة الاغتصاب الصهيوني لوطن الشعب الفلسطيني. ووصل عرفات مع هذه القوة حتى مدينة الخليل. ومن هناك، نظم عرفات صلة بجيش الجهاد المقدس الذي قاده الفلسطيني عبد القادر الحسيني، وانتقل إلى القدس بوصفه خبير متفجرات. وبقي عرفات في فلسطين إلى أن اكتملت النكبة بقيام إسرائيل وتغلّب جيشها على جيوش العرب، وبحجب فرصة الشعب الفلسطيني للظفر بدولته الخاصة به.

في القاهرة، التي عاد إليها عرفات بعد أن شهد النكبة وأمكن أن يستخلص ما يمكن لشباب في سنّه أن يستخلصه من عبرها، أسس هذا العائد مهزوماً من القتال رابطة للطلاب الفلسطينيين، وتولى رئاستها، واجتذب إلى عضويتها الطلاب الفلسطينيين بأطيافهم المتعددة. وكانت هذه أول رابطة من نوعها، في ما بدا كأنه بشارة بما سوف يأتي: انطلاق العمل الواسع لإعادة بناء مؤسسات الكيان الوطني الفلسطيني المتجدد. وفي الرابطة التي تجاور فيها وتحاور العلمانيون والملتديون، البعثيون والشيعيون والقوميون العرب والإخوان المسلمون، ظل ياسر عرفات إلى أن تخرج من الجامعة هو الشخص الأول وأنشط الأشخاص جميعاً وأقدرهم على حشد الأعضاء وتنظيم النشاطات المهنية والوطنية.

هكذا، خبر ياسر عرفات في وقت مبكر العمل المسلح في ميادين القتال، والعمل الشعبي التنظيمي، ومضى وطور خبراته السياسية. وعرف عرفات معظم قادة العمل الوطني الفلسطيني الذين تولوا المسؤوليات قبل النكبة وحاولوا

بعدها أن يُفقدوا ما يمكن إنقاذه. وتعرف خلال نشاطاته عبر الرابطة وغيرها على أعداد كبيرة من الذين سيقودون العمل العام في المستقبل، من الإخواني الإسلامي الشيخ أحمد ياسين إلى الشيوعي الأممي الفلسطيني بشير البرغوثي ورفيقه الشيوعي الأردني منير الحمارنة، إلى البعثي عبد المحسن أبو ميزر، إلى آخره. وفي الحالات كلها، وحتى منذ كان طالباً، تدرب عرفات أوسع تدريب، وتهيأت له الفرص المواتية لشحذ مواهبه التي عززت تميزه.

ومن رابطة الطلاب إلى رابطة الخريجين، ومن الجامعة وطلابها وخريجها إلى سوق العمل في الكويت، حيث واصل عرفات ما بدأه وما استحوذ على اهتمامه: تطوير ما يلزم لنهوض العمل العام الفلسطيني، والمضي في بناء الحركة الوطنية الفلسطينية المتجددة، وإعادة بناء الكيان الوطني الفلسطيني.

منجز عرفات التالي، ولعله كان الأهم حتى منتصف الستينات الفائتة، تجسد في مساهمته، ليس فقط في تأسيس حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح» وذراعها العسكري قوات العاصفة، بل في جعل «فتح» هذه فصيل من لا فصيل له من الفلسطينيين، دون وضع قيود من أي نوع فكري على أي راغب في الالتحاق بهذا الفصيل. وهكذا، في تأسيس «فتح»، زامل عرفات نشطاء فلسطينيين أفضالاً، جاء بعضهم من صفوف الإخوان المسلمين، مثل صلاح خلف وخليل الوزير ومحمد يوسف النجار وكمال عدوان، وجاء آخرون من صفوف حزب التحرير الإسلامي، مثل خالد الحسن، وجاء غيرهم من حزب البعث، مثل خالد الشاربي وفاروق القدومي، وكان منهم مستقلون. هذا التكوين الذي جعل «فتح» أقرب ما يكون إلى جبهة وطنية هدفها تحرير ما اغتصبه الصهيونيون، عززته المبادرة التي برز عرفات في مقدمة الدافعين إليها. وهي المبادرة التي تجسدت في مطلع العام ١٩٦٥، سبعة شهور بعد الإعلان عن تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية، في بدء «فتح» ممارسة الكفاح المسلح وإطلاقها ما اشتهر باسم الرصاص الأولى. وبين المبادرات التي اقترنت بالتهيئة لممارسة الكفاح الفلسطيني المسلح في العام ١٩٦٥ والتي كان لياسر عرفات دور حاسم التأثير فيها، كانت تلك المساعي التي مكنت «فتح» من إقناع الحكام البعثيين في سورية بإفصاح المجال للعمل الفلسطيني المسلح الذي تباشره «فتح» كي ينطلق من أرض بلدهم هذه. ومن يعرف خارطة العلاقات السياسية العربية وموقع حكم البعث آنذاك فيها يعلم ما الذي يعنيه نجاح عرفات وإخوانه في تأمين قاعدة انطلاق لحركتهم التي كان لبنان والأردن ومصر يعترضون على وجودها.

بنجاح هذه المبادرات، ومع التمدد سراً في كل مكان اعترضت سلطاته على وجود تنظيم للحركة الجديدة، صارت «فتح» هي المنافسة الأوفر حظاً لقيادة منظمة التحرير. وفي المنعطف الذي أحدثته حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧، توفرت الفرص لتبديل قيادة المنظمة الفلسطينية وحلول حملة البنادق، خصوصاً «فتح»، محلها. هنا، وسط معارضة شديدة داخل «فتح»، حفز عرفات جهود المثقفين في الرأي معه لتحقيق منجزين كبيرين: تقدم «فتح» لتولي مسؤولية قيادة منظمة التحرير الفلسطينية الأم؛ وإصرار «فتح» في الوقت ذاته على أن لا تنفرد بهذه

المسؤولية وحدها، بل على أن تقود تحالفاً يضم حملة البنادق جميعهم، متدينهم، وقومهم وكذلك، خصوصاً ذلك، المستقلين الكثيرين منهم. وعرفات هو الذي أفسح للشبيوعيين مجال المشاركة اللاحقة في هذا التحالف.

وقبل ان تشغل «فتح» مركز القيادة الأول في الساحة الفلسطينية، كان عرفات قد استخدم براعته وخبراته التنظيمية كلها فوقّر لنفسه مكانة متميزة داخل قيادة «فتح». تمّ هذا حين حصل القائد الطموح على موافقة أعضاء هذه القيادة الآخرين على أن يصير هو الناطق الرسمي باسم الحركة القائدة، وذلك في العام ١٩٦٨. وكان طبيعياً، بهذا كما بسواه، أن يحتاز ياسر عرفات على منصب رئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير، ثم على منصب القائد العام لقوات الثورة الفلسطينية جميعها. وقد حظي بالمنصبين كليهما في العام ١٩٦٩، بموافقة الفصائل الأخرى، وليس «فتح» وحدها، واحتفظ بهذين المنصبين، دون أن يُنازعه منازع ذو فرصة، منذ ذلك العام حتى رحيله.

وحين رحل عرفات في العام ٢٠٠٤، كانت مياه كثيرة قد جرت تحت جسور الكرة الأرضية جميعها، وكانت أنظمة حكم قد بادت وأنظمة حكم أخرى قد نشأت، وكان قادة كثيرون قد تنحّوا وحل آخرون محلهم، فيما بقي عرفات صامداً إزاء المحاولات المتتالية للمس بمكانته، ولم ينحّه إلا الموت ذاته.

* * *

إذا استثنينا الشعبية التي كانت للحاج أمين الحسيني قبل النكبة، فمؤكد أنه ما من زعيم فلسطيني آخر قد حظي قبل هذا أو بعده بما يساوي أو يداني الشعبية التي حظي بها ياسر عرفات كلّ الوقت. وإذا استثنينا الاهتمام المحلي والإقليمي والعالمي الذي حظي به الزعيم جمال عبد الناصر، فالمؤكد أنه ما من زعيم عربي آخر حظي بما يساوي أو يداني الاهتمام الذي حظي به ياسر عرفات على هذه الصعد جميعها.

تعيدنا هاتان الحقيقتان إلى السؤال الذي طُرح في مقدمة هذا الحديث. كيف تأتّى لإنسان من شعب مغلوب على أمره أن يشق طريقه من قاعدة العمل العام إلى قمته، دون أن يسند سند عائلي، أو ثروة موروثية، أو حزب راسخ القدم، ودون أن يفلح الذين خصموه ممن تسندهم أسانيد كثيرة في زعزعة مكانته، وكيف تسنى لهذا الرجل أن يحتفظ بمكانته وسط كل الزعازع العاتية التي واجهها هو ومن ناصرته من أبناء شعبه، وأن تظل هذه المكانة هي هي حتى حين كان هو يقع، ويوقع مناصره، في الأخطاء؟

هذا السؤال انشغل كثيرون في البحث عن إجابة عليه، وتنوعت الإجابات، فلامس بعضها الصواب، ووقع بعضها في الخطأ. كاتب هذه السطور واحدٌ من مئات الكتاب، وربما ألوّفهم، الذين انشغلوا في دراسة شخصية عرفات وتقصوه، بين ما تقصوه، الإجابة على السؤال الكبير.

لقد تسنى لي أن أتعرف على ياسر عرفات قبل أن يصير الزعيم ذا الشهرة التي قد تبهر المتصل به، كما تسنى

لي أن أتابع صلتي به بعد أن صار ذلك الزعيم. وبهذا وذلك، أمكن أن أشهد تطور هذا الرجل وأوجه سلوكه في الأحوال كلها، في أوقات التأزم كما في أوقات الانفراج، في المحافل العامة كما في اللقاءات الخاصة وفي الخلوات، في المستويات كلها، في السراء والضراء والتي بين بين، حين كان يصيب وحين كان يخطئ، حين كان يعارك وحين كان يلين، وبهذا، أيضاً، تسنى لي أن أتعمق معرفة شخصية الرجل كما هي في واقع أمرها، وكذلك كما يريد هو لها أن تبدو في ظرف أو غيره. ولئن كتبت بعض ما شهدته، ونشرتُه، وكتبت غيره ولم أنشره بعد، فما زال في الجعبة كثير مما يمكن قوله، خصوصاً ما يُفيد قوله. ولأن عرفات ختم سيرته وأتم ما فعله مما قد يحسب الآن له أو عليه دون أن يتأثر هو به، فقد صار بالإمكان أن يقال جديد الكلام دون أن يتأثر هذا الكلام بما يتأثر به أيُّ كلام حين يُروى في إبان الفعل الذي أداه صاحبه.

وفي الذكرى الثامنة لرحيله، هو الذي لا يُنسى في أي وقت، أود أن أشير إلى مزيّتين اثنتين فقط من المزيّات التي صاغت أشدّ سمات شخصية عرفات إيجابية، وكان لهما، في ظنيّ، تأثير حاسم في صنع هذه الشخصية وترسيخ شعبية الرجل وتعزيز مكانته وإدامتها. يقال هذا، على أن يظل مفهوماً أن الحديث يدور هنا عن الشعبية التي لا تصنعها الدماغوجيا، بل تصنعها الوقائع الصلدة فتفتقرن باحترام الجمهور لصاحبها.

أول المزيّتين لها صلة بواقع نشأة ياسر عرفات في الشتات، هو الذي أمضى جلّ عمره المديد خارج الوطن وخبر حياة اللجوء الذي لا يقطع الصلة بهذا الوطن ولا يوهن انهماك اللاجئ في قضايا وطنه. ولقد كان عرفات، وهذه هي مزيّته الأولى، أقدر من عرفته في حياتي كفاءة في مجال تمثّل مزاج اللاجئ. ولأن كل فلسطيني هو، بمعنى ما، لاجئ، فإن القدرة على تمثّل مزاج اللاجئ عنت القدرة على تمثّل مزاج غالبية الفلسطينيين العظمى. والجدير بالتنويه أن عرفات لم يتمثّل هذا المزاج من موقع المثقف الشعبي، ولا من موقع القائد الذي يحرص على الظهور بمظهر ممثل الشعب ويصطنع هذا المظهر اصطناعاً، ولا من موقع المتمتع بنزعة إنسانية تحمله على التعاطف مع ضحايا الظلم. فعرفات تمثل المزاج الشعبي بدافع طبيعي صرف، لأنه، ببساطة، لاجئ هو نفسه وواحد من ضحايا الظلم ومعنيّ بالتححرر من اشكال المعاناة التي يفرضها اللجوء.

معنى هذا ومؤداه أن عرفات الذي أهلته مواهبه وكفاءته وخبرته وبراعته المتعددة لتولي قمة المسؤولية في قيادة الحركة الوطنية لشعب فلسطين، ظل، كما كان منذ البداية، واحداً من أبناء هذا الشعب، يحس بما يحسّ به ناس شعبه، ويتطلع إلى ما يتطلعون إليه، ويستشعر أعماق ما تنطوي عليه مشاعرهم مما هو إيجابي أو سلبيّ. والبارز في هذا الشأن ليس تماثل عرفات مع أبناء شعبه في الأحاسيس التي يعترف صاحبها بها، وحدها، بل، كذلك، في تلك الأحاسيس التي يكتمها صاحبها حتى عن نفسه.

يمكن، لتظهير هذه المزيّة، إيراد ألوف الأمثلة حين يتسع المجال، أما هنا، في هذا المجال المحدود، فسأكتفي بالإشارة إلى حرص عرفات الدائم على إعلاء شأن الكرامة الشخصية في مواجهة المهانات التي كابدها اللاجئون،

خصوصاً مهانات العوز والافتقار طويل الأمد إلى ما يحمي الكرامة الفردية والكرامة الجمعية. ومن الذي ينسى ما فعله ياسر عرفات، ما بذله من جهد وما أنفقه من مال، ليصون تجمعات الفلسطينيين الفقيرة من مدلّة ممارسة البغاء بدافع الحاجة ومدلّة السكوت عن ممارسته بضغط هذه الحاجة. بل من الذي ينسى حرص عرفات الشخصي على تبني أي فلسطيني يتعرض لما يمس كرامته، حتى لو كان هذا الفلسطيني من مناوئي «فتح» أو منظمة التحرير أو كان فتحوياً من مناوئي عرفات ذاته.

المزبّة الثانية هي قدرة عرفات على المبادرة. لا يُشار هنا إلى المبادرات التي تحظى بتأييد الجمهور الواسع وتتفق مع ما هو ظاهر من مزاج هذا الجمهور. يدور الحديث هنا على المبادرات التي تبدو صادمة للسائد من القناعات وغير متطابقة مع المزاج المحيط بالزعيم. ففي حالة الحاجة إلى مبادرة من هذا النوع، كان عرفات يُعوّل على معرفته العميقة بأحاسيس الناس والتوجهات التي قد يمنعهم مانع ما من الإفصاح عنها، فكان يتخذ المبادرة بنفسه، فلا يلبث أن يستجيب الجمهور، أغلبية الجمهور، فيتبعه. هنا، كان يتجلى مقدار تمثّل عرفات لمزاج الجمهور تمثلاً طبيعياً بريئاً من الاصطناع. فحين قرر عرفات الدفع باتجاه القبول بالشرعية الدولية مرجعاً لصياغة مطالب الشعب الفلسطيني الوطنية، صدر الرجل في قراره المخالف لظاهر ما كان سائداً، آنذاك، عن مشاركته هو نفسه غالبية الشعب الفلسطيني الإحساس الذي يتفاعل في داخل كل واحد من الأغلبية بأن الأوان قد حان للكفّ عن تجاهل موازين القوى والقوانين والقيم ذات التأثير في مصائر الشعوب في عصرنا. فاتبع عرفات إحساسه، واثقاً بأن الجمهور سيفهمه، ولم يتهيب ظاهر الأمور.

وما حدث بعد هذا أظهر كم كانت دقيقة قراءة عرفات لأحاسيس جمهوره. ألم تنته مبادرة عرفات، هذه التي شرع في الترويج لها منذ ما بعد خروج آخر مجموعات الفدائيين الفلسطينيين من الأردن في العام ١٩٧١، إلى أن يصوت ممثلو الشعب الفلسطيني في المجلس الوطني على مبادرة السلام الفلسطينية بأغلبية فاقت ثمانين بالمائة. وهل كان هذا الذي وافق المجلس عليه في العام ١٩٨٨ شيئاً أكثر أو أقل من إعلان القبول بقرارات المجتمع الدولي مرجعاً لصياغة الحقوق الوطنية الفلسطينية.

وجود هاتين المزبّتين ومعهما، بالطبع، المزبّات الأخرى التي لم يوجب السياق التنويه بها، لا ينفي أن الزعيم قد وقع في أخطاء، وأن بعض هذه الأخطاء كان خطيراً، غير أنه يُظهر بعض الأسباب التي جعلت شعب فلسطين رحيماً في محاسبته الزعيم على أخطائه وسريعاً في مسامحته إيّاه في كل مرة أخطأ فيها. والآن، بعد أن اكتملت سيرة عرفات كلّها برحيله وانتصب للخطأ والصواب ميزان غير قابل للتعديل، لا يتحامل على الزعيم الراحل إلا أقلية من المغرضين والجهلة. أما الأغلبية فرياًها في ابنها وممثلها والقائد الذي لا يُنازع ما زال هو هو، كما كان منذ البداية: عرفات واحد منا له ما لنا جميعاً وعليه ما علينا.

تجليات الوطنية الفلسطينية

«وقع الظلم على الفلسطينيين مرتين:
مرة أولى حين اغتصبت أرضهم،
ومرة ثانية حين طالبوا بحقوقهم»
الفيلسوف الفرنسي جيل ديلاوز

د. فيصل دراج *

إلى أحمد دحور صديقاً

ينطوي الحديث عن الوطنية الفلسطينية، التي هي انتماء جغرافي سياسي ثقافي، على ثلاث قضايا أساسية على الأقل: أولها غياب الدولة الوطنية الموحدة، التي توكل إلى أجهزتها التعليمية والثقافية والحقوقية توليد وعي وطني يعبر عن إرادة وهوية جماعيتين، والتي يكشف «المواطن»، من خلال عمله فيها، أنه ينتمي إلى كيان سياسي محدد، وأن «مواطنته» تفرض عليه حقوقاً وواجبات معينة. فقد شكّلت الدولة، في الأزمنة الحديثة، وبأشكال مختلفة، مرجعاً لوطنية متميزة من الوطنيات الأخرى.

وتتعيّن القضية الثانية بغياب الشعب الفلسطيني الموحد، إقامة وثقافة واختياراً. فقد وزّع الشتات الواسع الطويل العهد الفلسطينيين على أراضي دول متعددة، قريبة من فلسطين وبعيدة عنها، وأملى عليهم قبول قوانين هذه الدول، بمشيئة منهم أو من دونها، ومنع عنهم حق الاختيار في قضايا كثيرة. نقل الشتات الفلسطيني من وضع «الشعب الموحد»، الذي يقيم فوق أرضه إلى وضع «التجمعات اللاجئة» التي تعيش في أراضي الآخرين، وأدخلهم في أطوار الإقامة القلقة، أو «الإقامة في اللا إقامة»، إن صح القول، التي تضع في

* ناقد فلسطيني

اللاجئ الفلسطيني إمكانية «الرحيل والهرب» المستمرين.

القضية الثالثة ترتبط بالتباين الثقافي والسياسي للأطر الاجتماعية التي عاش فيها الفلسطينيون، بعد تهجيرهم، وتباين فرص العمل وأمطاط الحياة، الأمر الذي استولد «فئات اجتماعية» غير متجانسة، في أكثر من مجال، وفرض، بداهة، علاقة بين وعي الفلسطيني ومعيشه. ذلك أن منظور «لاجئ فلسطيني» ميسور الحال، يعيش في مدينة تتمتع، ولو نسبياً، بفضاء سياسي - ثقافي، يختلف عن منظور لاجئ محاصر بضيق المخيمات وفقرها.

واجه الفلسطينيون المنفى، وهي تجربة جماعية مختلفة الأشكال، بقوة: فلسطين - الفكرة، أو ب: الفكرة الفلسطينية التي ترجمت ذاتها، ولا تزال، بأشكال كفاحية متعددة. بل إن في استمرارية فلسطين الفكرة ما يعبر عن وطنية فلسطينية مستمرة، توحد بين الروحي والمادي، وبين زمن مضى وزمن وطني لا يكف عن التكوّن. ففي الزمن الذي سبق ١٩٤٨ قاتل الفلسطينيون كي يقولوا في وطنهم، وفي الزمن الذي تلاه قاتلوا كي يعودوا إلى وطنهم. لم يكن القتال، في الحالين، خياراً حراً، بل فعلاً إلزامياً، تمليه الهوية الموروثة والقيم الإنسانية ومعطيات الحياة، فمن لا وطن له إنسان ناقص الهوية والوجود.

أنتج التاريخ الذي عاشه الفلسطينيون: «وطنية إلزامية» قاومت الاغتصاب الصهيوني في زمن، وجابهت تجربة المنفى، في زمن لاحق وقاومت، ولا تزال، الطرفين معاً. والوطنية الفلسطينية الإلزامية، كما أنتجها التاريخ، وطنية خاصة، تثبت ما ينفيه غيرها، وتنفي ما يحاول غيرها إثباته. وهي، في الحالين، وطنية مقاتلة، ووطنية مأساوية الأقدار، لأن عليها أن ترهن عن وجودها، منذ مائة عام، بفعل يتضمن المعاناة والتضحية والفاء، ويتضمن الأمل المثابر، ذلك أن موازين القوى التي أنجبت المأساة الفلسطينية لا تزال، نسبياً، قائمة حتى الآن.

يقول المؤرخ الفرنسي هنري لورانس، في كتابه الكبير: مسألة فلسطين، وهو يشير إلى الصدام بين اليهود والفلسطينيين في يافا في آذار عام ١٩٠٨: «ويجب أن نلاحظ أن الموظف العثماني، في هذه الرسالة إلى السلطان، يستخدم مرتين كلمة فلسطين، وهي مصطلح لم يكن يشكل جزءاً من التسميات الرسمية العثمانية»^(١). وإذا كان المؤرخ قد لاحظ ما يجب عليه ملاحظته، فإن الملاحظ الحقيقي أن «المصطلح الجديد» جاء نتيجة لصدام الفلسطينيين مع قوى وافدة، مهددة لوجودهم، ولولا هذا الصدام لاكتفى «الموظف العثماني» بالحديث عن اشتباك بين سكان يافا، أو بالحديث عن صدام بين العرب وغير العرب في المدينة الفلسطينية. والملاحظة التي تبدو عارضة، ليست عارضة على الإطلاق في التاريخ الفلسطيني الحديث، ذلك أن الركون إلى «المصطلح الجديد»، أي الاعتراف بفلسطينية الشعب الفلسطيني ارتبط دائماً، ولا يزال، بقتال الفلسطينيين الذي اخترقته، أكثر من مرة، مجازر مروعة. مع فرق أكيد بين الوضع المحاصر، قبل النكبة، والوضع المأساوي

الحاسم، بعدها، الذي دُمّر الحسابات الوطنية تدميراً لا رحمة فيه.

ومع أن تعبير: الوطنية الفلسطينية، يبدو لدى البعض غامضاً أو قريباً من الغموض، فإن ما بذله الفلسطينيون وهم يدافعون عن قضيتهم، يقول بغير ذلك، ويشير إلى وطنية متجددة، تتجلى في أبعاد متعددة.

١. وحدة الحاضر والماضي:

يشكّل الكفاح الفلسطيني، في أطواره المختلفة، وحدة زمنية، وطنية واحدة، فقضية «الأرض»، التي التزم بها الفلسطينيون، منذ نهاية القرن التاسع عشر، لا تختلف على مستوى المعنى عن قضية «الوطن» التي يقاتلون من أجلها اليوم. فهذه القضية، التي تُعرّف الهوية الفلسطينية بها، لا تنصاع إلى ميزان القوة، لأنّ معنى الحق منفصل عن النصر والهزيمة، ولا تأخذ بمعيار الزمن، الذي يفصل الحاضر عن الماضي، لأنّ للحق موضوعية خاصة به، فما يتغيّر هو سياسة التعامل مع الحق، الذي هو معطى ثابت، يتم الدفاع عنه بأشكال كفاحية متبدّلة.

يفرض ثبات الحق، كما ثبات الدفاع عنه، نظراً خاصاً إلى الحاضر والماضي الفلسطينيين، فلا يظهران كزمنين متعاقبين، مضى أحدهما وأعقبه زمن آخر، إنما يتجليان كزمنين متداخلين، بل كزمن كفاحي واحد، صاغه مقاتلون فلسطينيون رحلوا، ومقاتلون يحاورون الذين رحلوا، ويتابعون مسيرتهم. فلو لم يقاتل الفلاحون ضد المستعمرات اليهودية، ابتداء من عام ١٨٨٦، لما أشعلوا ثورتهم الكبرى عام ١٩٣٦، ولو لم يرفض الفلسطينيون وعد بلفور عام ١٩١٧، لما اقترحوا بناء «قوات الجهاد المقدس» عام ١٩٤٨، التي هزمتها التخاذل العربي، قبل أن تذهب إلى المعركة^(١).

يلغي تواتر الكفاح الفلسطيني مفهومي: النصر والهزيمة، ويؤكد أن انتصار الإنسان قائم في ثبات موقفه وأن هزيمته في فصل الحاضر عن الماضي. فما دام الحاضر والماضي يتداخلان، ويشكلان وحدة كفاحية واحدة، فإن في عزل الماضي عن الحاضر إبطال لمعنى الحاضر وهدر لقيمه. فقد قام التاريخ الوطني الفلسطيني على عنصرَي: الترهين والاستئناف، حيث البطل الشهيد عبد القادر الحسيني قائم في زمنه وفي زمننا، وحيث تجاوز مذبحه دير ياسين - عام ١٩٤٨ تجاوز لاحق لمجزرة تل الزعتر عام ١٩٧٦ - . كل ما مضى يرهنه «القدر الفلسطيني»، فما من مجزرة قديمة إلا وأعقبها مجازر أخرى، وكل ما مضى ترهنه الإرادة الفلسطينية، من ثورة يافا في مطلع العشرينات، التي لعبت فيها «النساء دوراً كبيراً»، إلى الانتفاضة الأولى في ١٩٨٧.

مهما تكن أقدار الفلسطينيين التي استهلها ظلم فادح توالد في ظلم لاحق له أشكال مختلفة، فإن حاضرهم لا يتعيّن كزمن مكتفٍ بذاته، ففيه ما مضى وما سيأتي، ولا كهدهنة بين زمنين مختلفين، فالوجود الفلسطيني معركة إلزامية يقودها الفلسطينيون وتقود الفلسطينيين في آن. وما الوطنية الفلسطينية إلا محصلة لما

حصل وتبدل وتغيّر واستقر في الحاضر، ولمجموع الأزمنة التي تصرّفت بالفلسطينيين، طرداً واغتصاباً ومعاناة، وتصرف بها الفلسطينيون رفضاً وكفاحاً ومقاومة.. فكما أن الإنسان الحقيقي يتصرف بحياته ولا يدع حياته تتصرف به، تصرف الفلسطينيون، رغم ضيق خياراتهم، بقضيتهم، وصاغوا من خياراتهم المقيدة وطنية قادرة على الحياة.

أعلنت الوطنية الفلسطينية عن قدرتها على الحياة، اعتماداً على فعل كفاحي متجدد، جعل من التاريخ الفلسطيني «الحديث» معركة واحدة مفتوحة على المستقبل. تشير كلمات: وطنية وتاريخ ومعركة إلى خطاب نظري - سياسي، دون أن تنفذ إلى قرار المأساة الفلسطينية، وإلى الظلم الذي أطبق على الروح، الذي لم تفلح الإرادة أن تتفاداه، منذ وعد بلفور إلى عام احتلال فلسطين. فقد كان في المشروع الصهيوني ما ينتزع الفلسطيني من الطبيعة التي عاش فيها وتآلف مع سهولها، ومن التاريخ الذي توارثه، في قيمه الإنسانية التي تساوي بين العار والتخلي عن الأرض. ومهما يكن المآل الذي انتهى إليه «الفلسطيني العادي»، فقط كان في كفاحه ما هو جدير بمآل آخر، يتجاوز الكلمة الفارغة المحدثه عن «ظلم التاريخ»، أو عن «محكمة التاريخ»، التي لا تنصف المغلوبين إلا نادراً.

خاض الفلسطينيون معركة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ مدفوعين بالأمل واليأس معاً: أمل مستمد من ملاذ أخير هو البندقية، ويأس فرضته معركة غير متكافئة. وبعد أن هزم اليأس والأمل معاً قالت صحيفة بريطانية: «إن حفنة صغيرة من العرب الضعفاء العزّل تقوم بمقاومة تبهر العالم بما فيها من بأس واستماتة وتثير الحماس بين العرب في كل أنحاء البلاد العربية»^(٣). لا يخفف التعاطف من المأساة الفلسطينية شيئاً، فهو يظهرها عارية ويكشف عن الوضع الفلسطيني الغريب، الممتد إلى اليوم، الذي يترجم أمرين: ليس في مقاومة الشعب الفلسطيني ما يحيل على الهزيمة والنصر، وهما كلمتان لهما شرط آخر، فقد كان فيها على الدوام ما يستبعد النصر ويقول باستحالته، فالضعفاء الفلسطينيون واجهوا، ويواجهون، قوى متفوقة تسعى إلى اجتثاث الذات الفلسطينية لا إلى هزيمتها فقط. قاتل «الضعفاء» بشكل نوعي، عماده البأس والاستماتة، مشروعاً مختلفاً، أراد أن يحوّل «الأفكار الذهنية» إلى حقائق عملية، معتبراً استئصال المجتمع الفلسطيني من أرضه شرطاً لتحقيقه.

قامت الوطنية الفلسطينية على مبدأ القتال الذي «يقرب المعادلات» وعلى إيمانية صريحة اعتنقت «واجب القتال»، الذي لم يحرّر فلسطين، لكنه عبّر عن: بطولية البقاء. وضعت هذه الإيمانية في الوطنية الفلسطينية تصميمياً حاسماً، ومقادير مختلفة من الأمل واليأس والمراهنة. ولذلك لم تمنع هزيمة ١٩٣٩ «قوات الجهاد المقدس» عن القتال عام ١٩٤٨، والتي «أظهرت من روح التضحية وضروب الشجاعة النادرة ما لا يتسع المجال لتعدادها»، كما قال مسؤول عسكري مصري، اجتهد أكثر من طرف عربي في تبديدها ومطاردتها. أشار

محمد خالد الأزعر في كتابه «حكومة عموم فلسطين»، الدقيق التوثيق، إلى المآل المأساوي لـ «قوات الجهاد المقدس» طارحاً، بشكل ضمني، السؤال التالي: كيف ينتصر الفلسطينيون في جهادهم، إن كان عليهم أن يجاهدوا ضد عوائق «كثيرة»، قبل أن يلتقوا بالقوات اليهودية التي تحتل فلسطين؟. لا غرابة ألا «يقتنع» الفلسطينيون، وهم يصنعون وطنيتهم، بالمبدأ الشكلائي القائل بالمساواة بين البشر، منذ أن أقصتهم «شرعة حقوق الإنسان» عام ١٩٤٨ - عن غيرهم من البشر، ومنذ أن رأت أطراف عربية في تبيد «قوات الجهاد المقدس» واجباً مقدساً.

بعد مرور عقد من الزمن تقريباً، وعلى الرغم من تمزيق المجتمع الفلسطيني وخروجه الإجماعي إلى المنفى، عاد الفلسطينيون ممثلين بأكثر من نخبة، إلى «واجب القتال»، الذي لعب فيه تنظيم فتح دوراً ريادياً عنوانه: الكفاح المسلح، كان رداً على المنفى وتعبيراً عن شخصية معتصمة بإرادتها، واستثنافاً لمسار فلسطيني قوامه التضحية والمعاناة. استأنف المسار قاعدة: البدء من جديد، حيث في «قوات العاصفة» أشياء من «قوات التحالف المقدس»، تتضمن الاستعداد للتضحية وصعوبات القتال، التي تسبق الوصول إلى أرض فلسطين. مهما تكن حدود التقاطع والاختلاف بين مطاردة «قوات الجهاد المقدس» عام ١٩٤٨ ومحاصرة ومطاردة «قوات العاصفة» - ١٩٧٠ - ١٩٨٢، وهو موضوع جدير بالدراسة، فقد أعطت الوطنية الفلسطينية، وهي تراوغ المنفى، صيغة جديدة لسؤالها القديم: كيف يقاوم الإنسان وهو واقف فوق تربة الوطن الصلبة، وكيف يقاوم فوق أرض المنفى الرخوة، التي لا تسمح بالقتال؟ يصدر المعنى عن إرادة المقاتل التي لا تعترف بـ «ضياع فلسطين».

أسس القتال الفلسطيني، المتمسك بقاعدة «البدء من جديد»، لانتفاضته الكبرى في ١٩٨٧، التي أعلنت عن الوجود الفلسطيني المستمر، قبل أن تشرح وجوه العسف الإسرائيلي، الذي هو قاعدة أخرى. ومثلما أن من الممكن مقارنة سياق «قوات الجهاد المقدس» بسياق «قوات العاصفة»، والتاريخ لا ينعز إلى التكرار في أزمنة الانحطاط، فمن الممكن مقارنة أسباب الانتفاضة الكبرى بأسباب ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩. بل إن المقارنة ممكنة بين انتفاضات فلسطينية، ممتدة من بداية عشرينات القرن الماضي إلى اليوم تتشابه في أسبابها ولا تتشابه، تماماً، في نتائجها. والسؤال كيف تقرأ هذه الانتفاضات في أزمنتها المختلفة؟

ومن بسيط القول الإشارة إلى زمن وقائعي يتقدم، إذ لكل واقعة زمن يبتعد عن الماضي ويسير إلى الأمام. لكن بساطة القول تتعثر أمام النتائج الوطنية الصادرة عن الوقائع القتالية جميعاً، التي لها زمن دائري، إن صح القول، لا يشبع من الطموح الوطني إلا القليل. غير أن ما يبدو دائرياً، أو مجانياً، ليس كما يبدو تماماً، فالوقائع الكفاحية والنتائج الوطنية المرتبطة بها شكلتا الوطنية الفلسطينية وفرضت عليها، بلا توقف، أكثر من اختبار. والوطنية، في هذه الحدود، تعلم واختبار: تعلم تأتي به الممارسات الوطنية للشعب

الفلسطيني، واختبار تميله التحديات داخل الشعب وخارجه. وإذا كانت حقيقة الوطنية الفلسطينية ماثلة في استمراريتها، فإن قيمة هذه الحقيقة لا تنفصل عن «المرتجى الوطني»، الذي لا يزال ينتقل من تأجيل إلى آخر، في انتظار لحظة، تجمع بين المتوقع واللامتوقع معاً.

- ملاحظة أولى:

إن كان في تأكيد وحدة الحاضر والماضي بعد تحريضي، استنهاضي، فما هو البعد المشخص الذي يقف أمام التحريضي أو وراءه؟ ليس التاريخ الفلسطيني، رغم التحريض، موحداً، فهناك القطع العنيف الذي جاءت به هزيمة ١٩٤٨، وفصلت بين بطل يعيش ويموت فوق أرضه، ويحظى بالاحترام وבודاع كبير، وبطل يستشهد خارج أرضه، ولا يعثر على قبر، ولا على جمهور يودعه ويقرأ عليه السلام. عالج ذلك، بشكل مأساوي حارق، غسان كنفاني في «رجال في الشمس»، وأكمّله «تل الزعتر» بحديث آخر، له أدوات وسياق مختلفان.

إذا كان في البطولة التي سبقت ١٩٤٨، قرار ذاتي واختيار للمعركة والمكان، فإن أزمة المنفى فرضت «بطولة الزامية» معقدة، إذ على الفلسطيني أن يقاتل كي يكون حراً، وأن يمارس بطولة تراجمية وهو ذاهب إلى قراره الحر. كان عليه أن يقاتل مبرهنناً أن اللاجئ إنسان كالأخرين، وأن اللاجئ المقاتل جدير بفلسطين، التي اغتصبت منه لأسباب تتجاوزها. والبطولة، في الحالين، مأساوية، فلا أحد غير الفلسطينيين يقاتل من أجل حقوق عادية لا تحتاج إلى القتال، ولا أحد غيرهم يكافح ليكون له وطن.

شكّلت مأساة ١٩٤٨ انقطاعاً في الزمن الفلسطيني، قسمه إلى ما قبل وما بعد، وقسم البطولة الفلسطينية إلى شكلين: البطولة في الوطن، ولها شروطها، والبطولة في المنفى، ولها شروط أكثر تعقيداً. وبسبب ذلك، فإن الحديث عن وحدة الحاضر والماضي الفلسطينيين معركة ويحتاج إلى معركة، لأن المقسم والمجزأ والمشّت يحتاج إلى ما يوحدّه، ليكون قادراً على توحيد زمنين «منفصلين». فقد أسهمت اتفاقية أوسلو، لأسباب مختلفة، في تفكيك الشعب الفلسطيني، لا في توحيدّه، ولم يكن ما جاءت به الانتفاضة الثانية أحسن حالاً.

٢. تواتر البطل الوطني وأخلاق الفداء:

في رواية «العاشق»، التي لم تكتمل، وصف غسان كنفاني الوحدة العضوية بين الفلاح المقاتل والأرض، إذ الأرض تمتد في أوصاله، وإذ في قامته ما يترجم سهول الأرض ووديانها. ولعل هذه الوحدة، التي لا يعرفها إلا من عاشها، هي التي جعلت الفلاح يمشي فوق الجمر، ويخرج بلا أذى، فالجمر من حطب الأرض التي تحتضن أبناءها. أنسّن الروائي الأرض، وألحق بها من يعرف لغتها وتفهم لغته، ومحا الفرق بين المقاتل والحصان والكهوف والمغاور وأغصان الشجر، وحوّل الأرض إلى أم هائلة، تخادع الضابط الانجليزي الذي يطارد فلاحاً يدافع عن أرضه، وتحجب الفلاح عن عيون عدوه.

استعاد غسان، وهو يعطف الأحفاد على الأجداد، فضاء: الملحمة، حيث الإنسان يكمل الطبيعة وتكملة الطبيعة وتخلق من الأحفاد والأجداد كلاً موحّداً، يطرد أذى الغريب ويستبقي روحاً قديمة: روح أرض فلسطين. ليس خلود البطل، إن كان معروف الاسم أو مجهوله، إلا من خلود أرضه، التي ذابت في تربتها رفات أجيال متعاقبة من الأبطال. عاد حسين البرغوثي، في «سأكون بين اللوز» إلى ذاكرة الأرض، التي تحفظ حكايات الفلاحين الذين مشوا فوقها، قائلاً أن في ذاكرة الأرض ما يهزم تقنية الغزاة».

شرح غسان وحسين، رمزياً، معنى البطل الوطني، الذي يمتد في شعبه، ويمتد شعبه في أرض سحيقة الميلاد. جسّد الفلسطينيون، في حقبة متواترة، صور «البطل الشعبي الوطني» المعبر عن إرادة جماعية، تتصادى فيها أصوات متعددة.

البطل هو الذي يرى الآخرون فيه بطلاً، لأسباب علمتهم تفاصيلها الحياة، ومعنى البطل من طموحات الذين يؤمنون بغاياته، فالطموحات تختلف من جماعة بشرية إلى أخرى، ومن سياق اجتماعي إلى آخر. لم يكن في البطل، الذي اعترف الفلسطينيون ببطولته، إلا ما ألزمه به الحق الفلسطيني، وضّحى من أجله الفلسطينيون.

جاء في مذكرات رشيد الحاج إبراهيم «الدفاع عن حيفا وقضية فلسطين»: «كان الشيخ عز الدين القسام قد وصل إلى قناعة يقينية بأن لا سبيل غير الجهاد المسلح ضد بريطانيا لجعلها تبديل سياساتها في البلاد. وأخذ يبيث قناعاته هذه في أوساط الكادحين من عمال وقرويين من قرى الجليل وشدوا للعمل في مرفأ حيفا ومصانع تكرير البترول فيه، يقطنون في حزام من الأكواخ البائسة المحيطة بالمدينة»⁽⁴⁾. اقتنع رجل الدين، السوري الأصل، بما يجب أن يقوم به، وتوجّه إلى بسطاء مستعدين للاقتناع بما آمن به. كان الرجل بعيداً عن سياسيين حولوا الشأن الوطني إلى «مهنة»، وكان الذين توجه إليهم بعيدين عن نخب سلطة الكلام. تقاسم الطرفان القناعة بالجهاد المسلح، الذي مارسه القسام ومضى شهيداً، تاركاً درساً «يجب الأخذ به»، وجماعات رأت فيه «سياسياً مختلفاً» وبطلاً وطنياً بامتياز. ولعل هذا الاختلاف، الذي يقيم الفرق بين المهنة والقضية، هو الذي حول «درس الشهيد» إلى مدرسة، وصير جنازته إلى مظاهرة شعبية - وطنية، تؤمن بالوطن قبل غيره، وتدرك أن معيار الحقيقة في «القناعات» جميعاً قائم في الالتزام بالمصلحة الوطنية. كتب صاحب المذكرات المشار إليها: «طلبنا رفع الأعلام السوداء وإعلان الحداد العام.... وأخرنا الدفن لموعد تتمكن فيه سائر المدن من مشاركتنا في التشييع. قدر عدد الذين اشتركوا في الجنازة بين ٢٠ - ٢٥ ألف نسمة».

عاش القسام في منطقة فقيرة، وكان يختلف إلى بيوت الفقراء، ولم تعش ثورته المسلحة أكثر من أيام. مع ذلك شاركت في جنازته ألوف، جاءت من «سائر المدن»، علمها منهجه في الحياة أنه «بطل قضية»، وأن ما استشهد من أجله يمثل قضية وطنية. إنه «السياسي المختلف» الذي أعاد الاعتبار إلى معنى السياسة الوطنية، من

حيث هي فعل شعبي مبادر، يغاير منظور «السياسيين المختصين» وغاياتهم. ولهذا «لوحظ تغيب الزعماء ورؤساء الأحزاب عن الجنازة». يفسر الغياب الفرق بين سياسة المهنة وسياسة القضية إذ الأولى مشدودة إلى الربح والخسارة، وإذ سياسة القضية متصلة بالشعب والقيم والطموحات الوطنية.

لا غرابة أن نقراً: «وفعلاً أقيمت حفلتا تأبين، أولاهما «حفلة الزعامة»، ولم يزد حضورها عن ٤٠٠ مدعو، و ثانيهما الحفلة الشعبية التي أقمناها باسم إخوان القسام ومريديه وزاد الحضور فيها عن ١٥ ألف نسمة»^(٥). تفصل الكلمات القليلة فصلاً، يؤيده الواقع، بين عالم الزعامة، المفكك المتنافس المجزأ، والعالم الشعبي، الموحد والعفوي والصادق، كما لو كان العالم الأول غريباً عن العالم الثاني ومنقطعاً عنه. وتفصل بالوضوح ذاته بين «الزعيم»، الذي يتعرّف بمهنته وكلامه، و«البطل الشعبي الوطني»، الذي يتعرّف بقضيته، وبوعيه بالواجب الذي يقوم به، وبممارسته التي توحد بين القضية والأفعال المدافعة عنها.

بقدر ما يسعى الزعيم «إلى انتزاع اعتراف غيره به». فإن البطل الوطني ينصرف إلى واجبه، مقررّاً القيام بالواجب مرجعاً وحيداً، وأن الواجب لا يهجم بالمناصب ولا يلتفت إلى الألقاب والمصلحة. فإن كان هناك من مصلحة فهي المصلحة الوطنية، التي تتجاوز الأفراد وطموحات «العائلات الشهيرة». يصح المقاتل الشعبي، الوطني بطلاً، لأنه لم يسع إلى البطولة، فهي لقب يسبغه عليه المؤمنون بقضيته، ولا يلتفت إليه. إذا كان في هبة البراق ١٩٢٩، التي انفجرت ضد الأطماع الصهيونية في البراق «حائط المبكى» وفي أرض فلسطين بعامة، ما أفضى إلى ثورة ١٩٣٦، فقد كان في بطولة القسام، وليس في شخصه، ما انفتح على بطولة أخرى، مجراها القائد الأمع: عبد القادر الحسيني. بين الشخصين على مستوى الحياة والمسار ما يفصل بينهما فصلاً كبيراً، وبينهما على مستوى القناعة والمآل ما يلغي الفروق جميعها.

ولد الأول في جبلة، ووحد بين إيمانه الديني ومواجهة الظلم بالحق، ونقل الكلمة إلى فعل له حسيان نبيل يدعى: الجهاد. لم يعرف إلا بلدته وحيفا وإيمان عفوي لا يحتاج إلى كثير من التربية والتنقيب اللغوي وتوليد الفتاوى. أما عبد القادر فولد في القدس - ١٩١٠ - في عائلة من «أعرق البيوتات العربية وأقدمها»، وتعلم من أبيه مبادئ التربية الوطنية، ودرس علم الكيمياء في الجامعة الأمريكية في بيروت والقاهرة، وأطلقته الدنيا إلى بلدان كثيرة، ليس آخرها ألمانيا وإيران، ولم يخرج من البلد الأخير بذكرى طيبة.

رغم الفرق في البيئة وتلقي العلم والانفتاح على العالم، جمعت بين القسام وعبد القادر أكثر من صفة: الزهد في المظهر والمعيش، وفقاً لمبدأ يرى جوهر الإنسان في داخله ويؤمن ببساطة البشر، الذين يفوق إحساسهم قدرتهم على الكلام، فاختلف الأول إلى «عمال الميناء»، وانشغل الآخر بقضايا الفلاحين واختلط بهم وعاشهم، مبتعداً عن معيشة أخرى، يملئها النسب العائلي والمرتبة العلمية. بيد أن ما قرّب بينهما تمثل بـ «الدناء الأخلاقي الداخلي»، الذي يحول الحياة إلى معركة تنصر الحق والحقيقة. تقاسم الرجلان

مآلاً واحداً وصورة مشتركة أخيرة، رسمتها الجموع الوطنية، التي تقيم حدّاً فاصلاً بين «المتزعم»، الذي يصير الشأن الوطني مهنة رسمية، و «البطل الشعبي - الوطني»، الذي يقوم بواجبه، ولا ينتظر أجراً ولا تصفيقاً، ولا يعنى بمقابلة «المندوب السامي» أو التحدّث إليه.

النداء الداخلي صوت يسري في إنسان منجذب إلى مثال أعلى، يمدّه بقوة روحية، تفصله عن الآخرين وتصله بهم: تفصله عنهم وهو يرى ما لا يرونه، وتصله بهم وهم يرون فيه مثلاً وقدوة. توفر «الجنّازة» فرصة اللقاء الحقيقي بين الطرفين، حيث البشر يشيِّعون مجاهداً استشهد، وإنساناً - قيمة، وبطلاً لا يرجع إلا صدفة. شارك في جنازة عبد القادر خمسون ألفاً، كما قالت جريدة فلسطين، وخرجت مظاهرات في جميع أنحاء فلسطين، وانتشرت الإشارات السوداء، وارتفع صوت المآذن وأجراس الكنائس، وظهرت صورة للشهيد في كل مكان، احتفظ بها الفلسطينيون في المنفى والشتات طويلاً. نقرأ عنه: «كان يؤثّر العمل الصامت، والابتعاد عن كل مظاهر النفاق والتبجح، فكان أحبّ الناس إليه وأقربهم إلى قلبه الرجال العاملون، يفضلهم على آله وذويه ولا يهتم بقربي الدم وأواصر القرابة، بل بقرب الروح والأخلاق والأعمال الصادقة، وكان لا يزدري العمل إطلاقاً، فكان يحمل بنفسه الذخيرة، ويبني المخازن، ويأخذ النصيحة من أي جندي،، يشعر أنه جندي مستنفر من جنود الوطن»^(٧).

لا يحتاج البطل الوطني إلى لقبه، ولا ينتظر من الذين حوله نعتاً أو صيغة، فهم يقاسمونه «قربي الروح»، وهو يقاسمهم «الأعمال الصادقة» وهو ينتمي إلى أبطال سبقوه، وإلى أبطال جاؤوا بعد رحيله، والأبطال جميعاً يتبادلون رسائل جديدة وقديمة، عنوانها قربي الروح وتراب فلسطين. بل إن في الكفاح الشعبي الفلسطيني ما يزيح الأسماء ويستبقي الأعمال الصادقة، وما يحيل على بطل واسع الامتداد يعمّم «الأعمال الصادقة». كتب خليل السكاكيني في يومياته: القدس - ١٩٣٦/٨/١١ - متحدثاً عن ثورة كان جزءاً منها: «ومع ذلك، فإن لهذه الثورة في فلسطين حسنات، منها أنها بعثت، روح البطولة، العالم كله يخاف من الإنكليز ومن اليهود، ولكن فلسطين الصغيرة الضعيفة لم تحسب لهؤلاء وهؤلاء حساباً، ومنها أنها وحدت الكلمة، فلا أحزاب ولا حزازات ولا أهواء ولا أغراض شخصية، ومنها أنها طهّرت الأمة من عيوبها فليس في البلاد اليوم من يبيع أرضاً، أو يسمسّر على بيع أرض، أو يتجسس على العرب للحكومة أو اليهود، ولا من يهرّب سلاحاً لليهود، أو يهرّب يهوداً إلى البلاد»^(٧).

يقرن السكاكيني البطولة بالأخلاق، ويتحدث عن ظواهر يمارسها بطل جماعي يعتنق «الأعمال الصادقة». كان الألماني اليهودي فالتر بنيامين قد ورّع زمن البراءة على الطفولة والثورة، معتبراً الثورة، التي تنصر قيم الفضيلة، طفولة أخرى، مبرأة من الأهواء والأغراض الشخصية، والمصالح الفقيرة العارضة. أخذ عبد القادر الحسيني بقيم الثورة وهو يمارسها، قبل الثورة وبعدها، لأنه لم يكن بحاجة إلى «خارج» يشعل فيه الثورة.

كانت الثورة عنده نمط حياة، مذ كان صبياً مفتوناً بالأسلحة، إلى أن أصبح مقاتلاً محترفاً يتقن صناعة «المتفجرات».

في كتاب مجتهد التوثيق تلقه روح وطنية صادقة عنوانه: «فلسطين الأم وابنها البار عبد القادر الحسيني» أورد عيسى خليل محسن حكايات تقرب مما قال به غسان كنفاني في «العاشق» جاء في الحكاية الأولى: «وقد حدثت معجزة أذهلت الجميع، فما كاد عبد القادر يبلغ الوادي (وادي إسماعيل) والجيش البريطاني يطارده، ويراه عن قرب وبوضوح، حتى انتشر ضباب كثيف جداً غطى المجاهدين والجيش، بحيث أصبحت الرؤيا متعذرة، فانسحب المجاهدون وسط الضباب حتى وصلوا إلى منطقة تكثرت فيها الأحرار فجلسوا و الضباب يغطيهم»^(أ). أما حديث المؤلف عن معركة بني نعيم الكبرى - ٤ تشرين الأول ١٩٣٨ - التي واجه فيها أربعون مقاتلاً فلسطينياً (٣٠٠٠) جندي انجليزي، فجاء فيه «استشهد في هذه المعركة ستة عشر مقاتلاً. أما عبد القادر فكان ملقى بجانب جدار، وقد ظلّته حزمة من شجر البلوط التي أخفته عن الأنظار». يبدو عبد القادر، في حكايتين، تخالطهما نبرة دينية امتداداً لطبيعة فلسطينية تؤازره وتحميه، بقدر ما يبدو صورة للبطل في الذاكرة الشعبية، الذي تحرسه فضائله والعناية الإلهية معاً. أوكل غسان إلى «الملحمة» توليد بطل منتصر بـ «أمه - الأرض»، وأسبغ «عيسى خليل محسن» على المقاتلين المخلصين أبعاداً دينية.

كان رفاق عبد القادر في القتال، وفقاً لما جاء في كتاب ع. محسن، يتقاسمون معه الزهد والمحبة وبطولة القيم، التي تؤثت البطولة الوطنية وتطلقها، استعداداً لموت نبيل، تذهب إليه أو يأتي إليها. بعد مضي ثمانية وثلاثين عاماً على «معركة بني نعيم الكبرى»، التي حجب الضباب فيها المقاتلين الفلسطينيين عن أعين أعدائهم، أتت معركة «تل الزعتر» في بيروت، حيث لا أشجار ولا ضباب، بل مخيم مكشوف، يجرب فيه أعداؤه أسلحة مختلفة. لم يكن غسان مخطئاً حين اشتق الوطن من سهول مضيافة وأغصان رحيمة ومن مطر مريح، في انتظار «تل الزعتر»، بهوائه الخانق وحصاره المروع الموطد بكرامية مسلحة، «رأت إعدام اللاجئين» عملاً مباركاً.

بعد الموت البطولي الأليف في أرض الوطن، جاء القتل الوحشي في مخيم الزعتر، إعلاناً عن زمن عربي سلطوي يجهل البطولة ويتطير من أسماء الفدائيين، ويطمئن إلى أشكال من الفتك والذبح وتقطيع الأوصال وبقر البطون وشطر الوليد إلى أجزاء قابلة للشطر من جديد. في كتابه «أوراق شاهد حرب» قدّم زهير الجزائري صوراً مختلفة عن «المخيم الراحل»، وعن بطولة بسطاء طلبوا البقاء على قيد الحياة والعودة إلى وطنهم: «وفي المخيم رأيت القتل لأول مرة في حياتي: تركت آلة التصوير جانباً وذهبت مع المسعفين متابعاً خيط الدم الذي يسيل من النقالة، استحثه بأعصابي لكي يتمسك بالحياة لحظات أخرى ريثما تصل سيارة الإسعاف... كان زعيق السيارة خادعاً، كما عرفت فيما بعد، فقد مزقت شظية الموترر أحشاءه. سأذكر ذلك

الوليد وذلك القتل كلما عدت للمخيم: المتقلب، المقاتل، المتصوّف، المحاصر...»^(٩). سوّي المخيم بعد إبادته بالأرض، ونهضت فوق أطلاله ومقابره الفرادي والجماعية مكاتب تجارية.

ما كتبه الجزائري يلفت النظر أكثر من مرة: رأى القتل للمرة الأولى، في المخيم. هذه الجملة المليئة بالإيحاء يمكن أن تنقلب بسهولة إلى: رأيت المخيم، في المرة الأولى، قتيلاً. فهذا المخيم ولد قتيلاً وانتهى قتيلاً وتداخل فيه، مجازياً، الوليد والقتيل. ولهذا فإن سيارة الإسعاف لا تصل، أكانت على حافة المخيم أم بعيدة عنه. تعبر الصور عن المأساة الفلسطينية، في وجوهها الوجودية والوطنية، فوراء الوطن يقف الاغتراب، ووراء الاغتراب المتمرد، أو اللاجئ المسلح، يقف الموت المرعب، الذي قلب المخيم إلى شهيد شاسع القامة.

والسؤال المشروع هو: ما هي وجوه التشابه والاختلاف بين شهيد يدعى عز الدين القسام، وشهيد يدعى: مخيم تل الزعتر، الذي حاور زهير الجزائري عدداً من مقاتليه، قبل القصف المتواتر وبعده؟ تقاسم الطرفان خيار «الجهاد المقدس»، وقتالاً محاصراً فقيراً الإمكانيات، والاستسلام إلى ما يجب فعله ورفض الاستسلام، والوصول إلى موت أخير لا هروب منه. ويتكشّف الاختلاف في طبيعة العدو، كان إنجليزياً وصهيونياً وغداً عربياً، وفي طبيعة المكان، فلا حيفا ولا يافا ولا جبال الجليل بل حيّز بئس ضيق، توسع المقاومة مساحته ويدمر القصف المساحة والمقاومين، وفي العدد «القتيل» الناجم عن كتلة بشرية حسمها الموت. كان القسام فرداً، مشى معه بضعة افراد، وكان في المخيم حوالي ستة عشر ألفاً لم ينج منهم إلا قلة من الأطفال والشيوخ، ويتجلى في «المقبرة» التي حظي بها القسام ومنعت عن «شهداء تل الزعتر»، الذين تكفلت بهم الحرائق والجرفافات.

جمعت بين الطرفين قوة الانتساب، التي ربطت شهداء تل الزعتر بتاريخ من الجهاد الوطني، وترجمت القسام إلى فضائله الوطنية، والأمر في الحالين قائم، في بطولة القيم الفلسطينية، التي تعرّف الفلسطيني بإرادة العودة إلى وطنه، أو بحلم ما نهايته التحرر.

يناجي الإنسان في الأزمنة السوية بشراً يعرف قبورهم، ويتأمل الفلسطيني، في أزمنة الانحلال، أطيافاً ذبيحة لا قبور لها. تلتف المأساة حول ذاتها مرتين: ترثي في المرة الأولى أمواتاً لا قبور لهم، وتواجه في المرة الثانية ظلماً لا حدّ له، فهؤلاء الأموات، الذين قتلهم الظلم، قضا في سبيل قضية عادلة.

تستمر ، في الحالات جميعاً، قوة الانتساب، التي تقنع الفلسطيني ببطولة البقاء لا بهندسة القبور.

ملاحظة ثانية:

من أين يأتي الشهداء وإلى أين يذهبون؟ يأتون من عنف التجربة، فمعنى الأشواك من الأصابع الدامية التي تقتلعها، ويذهبون إلى القبور المتجاورة، وإلى «لا مكان»، فالحلم الفلسطيني لا يزال معلقاً في الأفق.

ومن أين يأتي الأبطال وإلى أين يرحلون؟ يأتون من طبقات الغضب المتوارث، ومن بطولة جماعية، قديمة وجديدة، تشكلت وتشكلت، وترتاح في مكان ما أقرب إلى السؤال.

هل الشهيد - البطل - أو البطل الفلسطيني من حيث هو، مقولة أخلاقية أملاها الدفاع عن الأرض والكرامة؟ وأليس في الشهيد - البطل، أو البطل الذي لم يذهب إلى قبره بعد، أبعاد تراجمية، بالمعنى الواسع، كما لو كان على الفلسطيني أن يكون بطلاً وشهيداً، لأنه فلسطيني لا أكثر، أو لأنه، من بين المخلوقات جميعاً، هو الموقع الأكثر ملاءمة للمأساة - التراجيديا - التي تحتقب شيئاً من «اللعة»؟

لا جواب متكامل للعلاقات، وإن كان «بطلنا» مقولة وطنية سياسية، في التحديد الأخير، وإن على السياسة الثقافية القائمة أو المحتملة، أن تجمع بين الشهادة والسياسة في قبضة واحدة، فخارج التأويل السياسي يصبح الشهداء مجموعاً فاضلاً من البشر، يفتدي غيره بروحه، ويذهب إلى الجنة؟ أكثر من ذلك: هل يعطي الشهيد الفلسطيني حياته من أجل الوطن والقيم الوطنية، أم من أجل «تنظيم سياسي»، أو في سبيل إيمان ديني خاص، يتجاوز معنى «الوطن»؟ قد يكون في تحولات معنى الشهيد ما يطرح سؤالاً مؤسماً على المال الفلسطيني؟

٣. تحولات الرمز الفلسطيني المتعددة

للفلسطينيين رموزهم، حال الشعوب الأخرى، ومأساة خاصة بهم، تجعل رموزهم مستقرة ومتحوّلة، ذلك أنها موزعة على زمن الوطن، وعلى المنفى، الذي تكاثر إلى مناف متعددة. وللموضوع الرمزي صفتان، صفة ترتبط بوجوده المباشر، كأن تكون الخيمة وسيلة لقضاء عطلة عارضة، وصفة تتصل بدلالة تتجاوزها، كأن تكون الخيمة عنوان سكن لا استقرار فيه، يكمله الفقر والحرمان. مرّ على ذلك غسان كنفاني على لسان «أم سعد» حين قالت: «خيمة عن خيمة تفرق»، مقارنة بين خيمة اللاجئين الآتي من الهزيمة وخيمة الفدائي، الذي يعد نفسه بمعركة منتصرة.

والرمز رغم بقائه، لا يستمر ثابتاً كما كان، تدخل عليه دلالات جديدة، وفقاً لقاعدة تقول: تتغير رموز الشعوب بتغير وعيها، أو وفقاً لقاعدة أخرى: تتغير دلالة الرموز بتغير مواضعها، حال مدينة القدس، التي كانت، قبل النكبة تجسيدا لمقدس فلسطيني، وغدت لاحقاً تجسيدا لوجود فلسطيني مهدد، بسبب سياسة إسرائيلية مجتهدة، منذ هزيمة ١٩٦٧، عنوانها: تهويد القدس، التي تحوّل الموروث الفلسطيني إلى ملكية يهودية، عابثة بالمقدس الفلسطيني، الذي كان موقعاً لكونية الأديان والثقافات.

تظل القدس، رغم التهديد الكاسح الواقع عليها، مقدساً فلسطينياً، يحتضن بعداً عربياً وبعداً إسلامياً، وأطرافاً مديدة، تربط بين البعدين. فالقدس أولى القبلتين ومدينة المسجد الأقصى، الذي يستند، بناياته

الثانوية، إلى سور الحرم. وهناك الإسراء الليلي، حيث أسرى الله «بعده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى»، و«القدس هي القبة القلبية الأولى للرسول، وموضع انجذابه الروحي...»^(١٠). وهي «مدينة الأنبياء» الموزعة على أكثر من دين سماوي ...

تميّزت القدس من غيرها من مدن بلاد الشام، منذ الفتح العمري، حين عمل عمر بن الخطاب على تنظيمها إدارياً، وبنى فيها «مسجده»، وأعاد تمييزها صلاح الدين الأيوبي الذي حرّرها من الصليبيين. أخذ الأول مبدأ التسامح الديني، واستأنف الثاني تسامح عمر، واعترف الطرفان بمدينة متعددة الأديان والثقافات. بيد أن هذا الوضع الذي خلقه «التاريخ» للفلسطينيين، بدا عرضة للتغيّر مع محاولات إدمون دو روتشيلد الحصول على حائط البراق والأماكن المحيطة به، والذي تجدد ثانية عام ١٩١٨، وازداد حدة بعد عشر سنوات، رد عليها الفلسطينيون بهبة البراق الشهيرة. لم يكن غريباً أن يقول تيدي كولك، محافظة القدس، إثر هزيمة ١٩٦٧: «هناك رغبة أكيدة من قبلنا، تدفعها أسباب عاطفية، لخلق مناخ يستعيد إلى الذاكرة الوضع الذي كان عليه عندما كان المركز الوحيد للحياة اليهودية»^(١١).

إذا كانت الحرب أداة إسرائيلية تلي «أسباباً عاطفية»، فإن تعلق الفلسطينيين العاطفي بالقدس كان عفويّاً، فقد عاشوا فيها، وأدركوا أنها جزء من كيانهم المعنوي والثقافي، يفتح على الماضي ويمتد إلى المستقبل. لم يكن جبراً إبراهيم جبراً، الذي عاش في القدس وتعلّم في مدارسها وتنفس عبقها التاريخي، بحاجة إلى سبب خارجي (طرد الآخرين)، يختصر قروناً طويلة إلى معركة عسكرية منتصرة، كي يكتب في سنة ١٩٦٥: «مدينة القدس ليست مجرد مكان: إنها زمان أيضاً، فهي لا يمكن أن ترى بوضوح ضمن نطاقها الجغرافي المحدود وحسب، لأنها حينئذ لن تفهم. إنها يجب أن ترى في منظورها التاريخي، وترى كأن التاريخ - تاريخ أربعة آلاف من السنين - اجتمع في لحظة واحدة، هي اللحظة التي يراها المرء فيها، ...، فهي لم تكن يوماً مجرد مدينة مكانية من حجر وطين وتجارة وسياسة. لقد كانت دوماً مدينة الحلم والتوق وتطلع النفس البشرية إلى الله، ...، وبين جدرانها جمعت بين معاني البحر ومعاني البادية: قوتين حضاريتين في تفاعل أبدي، وفي هذا التفاعل سرّ مأساتها وسرّ عظمتها»^(١٢).

صدرت رمزية القدس، في الوعي الفلسطيني، عن بعدها العربي والإسلامي، وعن فضاء تاريخي تعايشت فيه الأديان السماوية والثقافات الإنسانية، حتى بدت مدينة فلسطينية وكونية في آن. أعاد التهديد المتصاعد الواقع على المدينة صوغ رمزيتها. فهي مرآة فلسطين كما كانت - «وكما يجب أن تكون» - وهي مرآة المأساة الفلسطينية، الموزعة على البشر والزمان والمكان. كتب درويش عن الفلسطيني المغترب عن قدس سطا عليها تاريخ مخترع:

«في القدس أعني داخل السور القديم،

وأسير من زمن إلى زمن بلا ذكرى.

تصوّبني.

لا أمشي، أطيّر، أصير غيبي في

التجلي. لا مكان ولا زمان. فمن أنا؟

أنا لا أنا في حضرة المعراج. لكني

أفكر: وحده، كان النبي محمّد

يتكلّم العربية الفصحى. و «ماذا بعد؟»

ماذا بعد؟ صاحت فجأة جنديّة:

هو أنت ثانية؟ ألم أقتلك؟

قلت: قتلتي ... ونسيت ، مثلك ، أن أموت»^(١٣)

ليس كل ما يُحتل لا يرجع إلى أهله، فالقوة عارضة، مقدساً كان أو غير مقدس. والقدس في وعي الفلسطيني المحتلة أرضه مكان يساوي غيره من المناطق الفلسطينية المحتلة، فالاحتلال هو الاحتلال، مس مدينة مقدسة أو قرية جبلية منسية. فقد غيّر الاحتلال الوعي الفلسطيني، الذي غيّر بدوره معنى الرموز، فاستبقى القدس مقدسة، وأسبغ القداسة على كل شبر من التراب المحتل ونقل، تالياً، الرموز من الأمكنة إلى البشر الذين دافعوا عن فلسطين.

كتب غسان كنفاني عن «أرض البرتقال الحزين»، جاعلاً من البرتقال، الذي لم يعد كما كان، رمزاً لفلسطين، وكتب درويش، في الفترة ذاتها تقريباً، «أوراق الزيتون» - ١٩٦٤ - مساوياً بين يافا والجليل، وبين البرتقال والزيتون، وكتب عز الدين المناصرة عن «يا عنب الخليل» قائلاً برمز آخر في بقعة أخرى من فلسطين، ... إذ كان التاريخ، الذي لا اختراع فيه، أقام فرقاً بين القدس والجليل، فإن التاريخ الصهيوني المخترع، الذي احتل فلسطين، جاء بفلسطين جديدة كثيفة الرموز. فالفقد يضيف إلى المواضيع المفقودة دلالات وافدة، والقهر المقاتل يعيد تعريف القاهر والمقهور. والنار هي النار، التي يضيفها المقهورون إلى ذاكرتهم، كي تصح «ذاكرة النار»، في لحظات التمرد الفاعل على ظلم لا يحتمل.

يساوي أي موضوع، في الأزمنة السوية، ذاته، ولا يصبح رمزاً إلا بعد اختبار قاسٍ، يغيّر وعي الإنسان ونظره إلى

العالم. ولهذا يصبح «عنب الخليل»، بعد احتلال فلسطين، دعوة إلى الثورة، أو مدخلاً إلى حلم يبهر الشباب، في طور معين، ويرى إليه الشيوخ بأسى كبير، في طور آخر.

بيد أن الرموز، التي تمد الفلسطينيين بقوة يحتاجون إليها، لا تقتصر على القدس، المصنوعة من ذهب وفضة، كما قال جبرا في روايته «صيادون في شارع ضيق»، ولا على طبريا «أجمل المدائن وعاصمة الدنيا»، كما قال أنيس صايغ في مذكراته «أنيس صايغ يتكلم عن أنيس صايغ»، أو قرية «كفر ياسين»، التي عالجت «الهاغانة» صمود أهلها مجزرة مروّعة، أو حيفا التي عاد إليها شفيق الحوت بحنين مشوب بالبكاء في سيرته الذاتية: «من حيفا بدأ المشوار»، ... يبدو المكان في الكتابات الفلسطينية رمزاً وطنياً، ومرآة لسيرة ذاتية وجماعية، ويبدو، وقد أعادت ذاكرة المنفى بناءه، تجسيدا لأجمل العوالم. وما قول درويش: «لا تقل أخصب الثرى فهنا أورق الحجر» إلا صورة عن معنى المكان المفتقد في ذاكرة فاقده، كما لو كانت الذاكرة تجسّر المسافة بين المفقود والمرتجى وتعيد خلقهما. وهو ما عبّر عنه إميل حبيبي في روايته: «إخطية»، وهو يقرأ تحت الأسماء العبرية أسماء عربية، ألحقها القوة الإسرائيلية بأهلها، الذين أزيلوا من المكان.

على خلاف رمز مستقر في مجتمع مستقر، جاء المجتمع الفلسطيني الذي نُهب استقراره برموز جديدة. أصبحت الكوفية والعقال رمز الإنسان الفلسطيني في ثورة ١٩٣٦، يستوي في ذلك الفلاحون في قراهم الجبلية وتلاميذ المدارس، وهو ما فصل فيه الراحل إحسان عباس في حوار معه. سيتلو ذلك، في المنفى، إشارات تشبه الرموز: المخيم وبطاقة الإعاشة و «القوت الدليل»، التي هي رموز مضادة لشعب احتلت إنسانيته وصفتها، ببلاغة مؤسسية، سميرة عزام في قصتها القصيرة «لأنه يحبهم»، حيث اللاجئ المتمرد يشعل النار بمخازن «مكتب الإغاثة»، التي تقف أمامها طوابير من البشر، فاتها الاستقرار ومؤونة العيش معاً.

بعد ظهور منظمة التحرير عاد الفلسطيني إلى رمز قديم، جاء الفدائي، المتمرد على المنفى والذاهب إلى الوطن، وعاد عبد الرحيم محمود بأشعاره وبوحدة القول والممارسة وعاد معه «شعراء المقاومة الفلسطينية»، وغدا ياسر عرفات، بكوفيته وعقاله وبما يمثله، رمزاً للشعب الفلسطيني وقضيته، بل غدا، بلغة أكثر دقة، رمزاً لفلسطين، كما كانت «وكما يجب أن تكون»، بعد أن اختزلتها التجارة السياسية العربية إلى مصطلح عائم: القضية الفلسطينية. رافق الفضاء الكفاحي الجديد متواليات من الرموز، تحتقب الشهيد والملصق ومقابر الشهداء ويوم الأسير، المتكاثر في تاريخ خاص به، يباطن التاريخ الفلسطيني ويخبر عن مأساته.

خلق التاريخ الفلسطيني، قبل النكبة وبعدها، نسيجاً من الرموز المتجاورة، ارتبطت بالوقائع الوطنية المتوالدة، بدءاً من القدس، التي كانت مدينة إسلامية كونية، قبل وعد بلفور، وتحولت، بعد ١٩٤٨، إلى قطعة من فلسطين، تساوي غيرها من بقاع الوطن المحتل.

ملاحظة ثالثة:

تحيل الرموز على الذاكرة الوطنية، التي تقارن بينها وتحفظها في زمن معيش، يقصر المسافة بين الحاضر والماضي. وتحيل الذاكرة على الرموز التي شكلتها، وأمدتها بالتجدد والحياة، فاستمراريتها من ترهين رموزها، التي من دونها تغدو الذاكرة، فارغة وميتة. والذاكرة، التي تعُدّل الرموز وتعُدّلها الرموز، طاقة فاعلة، توحد المضطهدين المعيش، وتنشئ بين الأحياء والأموات حواراً حياً، فقد كان للأموات أحلام الأحياء، الذين يستولدون الكفاح من رموز جديدة.

والسؤال: ما هو السجل الذي يجمع الرموز ويضمن بقاءها؟ يفتح السؤال، وهو ثقافي بامتياز، على: السياسة الثقافية، التي تسائل دواعي الرموز ومآلها، وتبين أن الرموز الفلسطينية متجاوزة، وأنها في تجاورها تخلق رمزاً واحداً، يتحاور فيه الفعل الوطني والذاكرة، التي هي من ذواكر الأحياء والأموات معاً. ومع أن سياسة الرموز الثقافية ترتبط بالمدرسة، إن كانت وطنية الشكل والمضمون، فهي تجد في الإبداع الأدبي والفني موقعاً رجباً لها، في الشعر والرسم والرواية وغيرها. مثال ذلك «الرسم البدائي»، بالمعنى الفني، لعبد الفتاح مسلم، الذي يستعيد القرية الفلسطينية، المتناثية، في عاداتها وتقاليدها، وروحها الشعبية، الجماعية المرنة الملونة، المشتقة من الحياة.

وتظهر الرموز، المصاغة أدبياً، في الأعمال الروائية، حيث سحر خليفة «تبعث» جماليات عبد القادر الحسيني في عملها «حبي الأول»، ويحيى يخلف يسجل تجربة اللجوء في روايته «ماء السماء» و «جنة ونار»، معبراً عن جماليات البسطاء المقاتلة بجمالية أدبية تنفذ من ظواهر الأشياء، إلى جواهرها، ومن الكلام البسيط إلى الرغبات والأحلام الدفينة فيه. كان راضي شحادة قد سجّل ما جرى في انتفاضة ١٩٨٧، في عمل ملحني، نوعي، عنوانه «الجراد يحب البطيخ»، قبل أن يصل إلى عمل واسع الصفحات: «الغشوة»، أراد أن يكتشف فيه ستين عاماً من أحلام الفلسطينيين وأوهامهم، وضياهم الذي يحض عليه التعب الفلسطيني وتصده إرادة مقاتلة مراوغة معاً.

أوغل الشعراء الفلسطينيون في استعمال الرموز وتخليقها، وفي إرسال الرموز إلى فلسطين واستقبالها، منجزين شهادات على ما كان وعلى ما سيكون. أسهم في ذلك أبو سلمى «زيتونة فلسطين» وإبراهيم طوقان، ومحمود درويش وسميح القاسم وعز الدين المناصرة ومريد البرغوثي وغسان زقطان، وغيرهم الكثير. ربما يكون في عمل الأخير «عربة قديمة بستائر»، وهو رواية شعرية المنظور بناها نثر فني عالي المستوى، ما يسمح باستعمال خصيب لتعبير: طبقات الرموز، إذ كل موضوع، في سرده المقتصد، ينطوي على موضوع أكثر اتساعاً.

هل الرموز الفلسطينية تشكل وحدة، في تجددتها وتنوعها، أم تشكل أحياناً تفتقراً عما كان وما يجب أن يكون؟ فمعنى الرمز، مهما كان شكله، من فلسطين واحدة موحدة، تنتمي إلى التاريخ الوطني المبين، لا إلى غيره.

مراجع الدراسة

١. هنري لورانس : مسألة فلسطين المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة في مصر، القاهرة، ٢٠٠٦، ص : ٢٧٢.
٢. محمد خالد الأزعر: حكومة عموم فلسطين، مطابع دار الشروق، (١٩٩٨) انظر : التفريغ العسكري (تصفية العسكرية الفلسطينية) ص : ١٢٧ - ١٣٢.
٣. د. حسن صالح عثمان: فلسطين في سيرة البطل عبد الحليم الجيلاني، عمان، ١٩٩٣، ص : ٨.
٤. رشيد الحاج إبراهيم (مذكرات): الدفاع عن حيفا وقضية فلسطين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠٥، ص : Li
٥. المرجع السابق، ص LV١١
٦. عيسى خليل محسن: فلسطين الأم وابنها البار: عبد القادر الحسيني، دار الجليل للنشر، عمان، ١٩٨٦، ص : ٤٣٠.
٧. يوميات خليل السكاكيني، الكتاب السادس، مركز خليل السكاكيني، رام الله ٢٠٠٦، ص : ٢٨٣.
٨. عيسى خليل محسن، مرجع سبق ذكره، ص : ١٨٣.
٩. زهير الجزائري: أوراق شاهد حرب، مؤسسة مواطن، رام الله، ٢٠٠١، ص : ١٢.
١٠. هنري لورانس: فلسطين تحت الانتداب، المركز الأعلى للثقافة في مصر، القاهرة، ٢٠٠٦، ص : ٢٤٢.
١١. المجلة الثقافية - الجامعة الأردنية، العدد السادس والسبعون، ٢٠٠٩، ص : ١٢.
١٢. جبرا إبراهيم جبرا، مجلة : حوار - بيروت - العدد ١٨ - ١٩٦٥ ، ص : ٥.
١٣. من ديوان لا تعتذر عمّا فعلت، ص ٤٧ - ٤٨ (الطبعة الأخيرة).

«التوجه الفلسطيني إلى الأمم المتحدة وعضوية فلسطين»

د. سمير عوض *

بعد نجاح الجهود الفلسطينية في انتزاع الاعتراف الدولي بفلسطين كدولة غير عضو (عضو مراقب) في الأمم المتحدة ونجاح الرئيس أبو مازن في تحقيق نصر دبلوماسي كبير تمثل في اعتراف ١٣٨ دولة بدولة فلسطين، وامتناع ٤١ دولة عن التصويت واعتراض ٩ دول من بينها إسرائيل وأمريكا وكندا ومجموعة من الجزر الصغيرة في المحيط الهادي. هذا النصر الدبلوماسي ينتظر نصراً سياسياً بترتيب البيت الداخلي وانهاء الانقسام، وبهذا تكتمل حلقات الانجاز الثلاث التي شملت نصراً عسكرياً للمقاومة في غزة، ونصراً سياسياً دبلوماسياً للرئيس محمود عباس في نيويورك، ويتبقى على رأس جدول الأعمال الفلسطيني توحيد الوطن الفلسطيني وإنهاء الانقسام.

وكتيجة لهذا الجهد الفلسطيني المتكامل وبالتعاون مع الدول الشقيقة والصديقة، سجل الفلسطينيون بإجماع المراقبين الدوليين نصراً أخلاقياً وسياسياً، على طريق تحقيق العضوية الكاملة لفلسطين في الأمم المتحدة، وذلك عن طريق اعتراف الجمعية العمومية للأمم المتحدة بفلسطين كدولة غير عضو في المرحلة الأولى وهذا سوف يعيد القضية الفلسطينية إلى مربع التحرر من الاحتلال وليس إلى التفاوض ضمن موازين قوى مختلة حول الحدود والصلاحيات والمياه وغيرها .

الرواية الفلسطينية برزت بشكل واضح ومؤثر في أعلى المنصات الدولية وبتنفيذ وإلقاء الرئيس الفلسطيني وكانت الرسالة الفلسطينية ناجعة ومسيطرة خصوصاً بالمقارنة بالرؤيا الإسرائيلية غير الشرعية والتي لم تشر إلى المعضلة الأساسية المواجهة للشعبين الفلسطيني والإسرائيلي، وركزت على الخطر الإيراني المزعوم، وكذلك الرؤيا الأمريكية الضبابية للحل بما تحويه من بعد عن القانون الدولي والتي أثارت تساؤلاً حول جدية «عملية السلام» والراعي الأمريكي لهذه العملية.

إن الخطوات التي تقوم بها القيادة الفلسطينية تهدف إلى سحب المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية من ساحة

* باحث فلسطيني

الاتفاقيات الثنائية المبنية بالأساس على موازين القوى المختلفة بشكل كبير لصالح الاحتلال الإسرائيلي إلى ساحة الأمم المتحدة والقانون الدولي والأخلاقيات الأساسية الناظمة للعلاقات الدولية والقواعد الآمرة في القانون الدولي التي تقف إلى جانب حق تقرير المصير لكل الشعوب، وضرورة إنهاء الاحتلال الأخير حسب القانون الدولي وهو احتلال إسرائيل للأرض الفلسطينية .

إن الحل السلمي للتفاوضي المبني على رؤيا دولتين لشعبين هو الحل الوحيد الممكن للمسألة الفلسطينية القومية بإنشاء الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس الشريف وإيجاد حل عادل وفق القانون الدولي وبخاصة القرار ١٩٤ لقضية اللاجئين الفلسطينيين. وبهذا يشكل هذا التصور حلاً للقضية الفلسطينية وللاحتلال الإسرائيلي ولكل القضايا العالقة بين الشعبين .

ولندرة وسائل الضغط والقوة الفلسطينية تجاه إسرائيل، فإن المراقب الدولي والمفاوض الفلسطيني أقتنع نفسه بأن إقامة دولة فلسطينية مستقلة هو بالأساس مصلحة إسرائيلية إستراتيجية. وهذا كان حجر الأساس في دور الوسيط الأمريكي وفي توجهات المجتمع الدولي وقوى السلام (إن وجدت) الإسرائيلية. والآن بعد مرور ما يقارب ٢٠ عاماً على المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية بات من الواضح مغادرة الطرف الإسرائيلي لهذا الإجماع الدولي الداعم لإنهاء الاحتلال الإسرائيلي وإقامة دولة فلسطينية مستقلة في حدود عام ١٩٦٧ ووقف الاستيطان. وهذا ما عاد للتأكيد عليه الرئيس أبو مازن وسط ترحيب دولي، بفلسطين والحقوق الفلسطينية، كإضافة جديدة للمنظمة الدولية.

يجب التذكير أيضاً بأن الطلب الفلسطيني لتجميد الاستيطان الإسرائيلي في المناطق الفلسطينية المحتلة منذ العام ١٩٦٧ لم يعد كافياً في ظل الظروف الحالية، ولا يكفي أبداً أن تقرر القيادة تعليق أو تجميد المفاوضات لحين وقف الاستيطان كون الاحتلال الإسرائيلي مستمر في نشاطاته الاستيطانية بكل الأحوال سواء قمنا بتعليق المفاوضات أم لا، والأصل هو الدعوة إلى إزالة المستوطنات وليس إلى تجميد الاستيطان، فالحاجة هنا هي في حلول أكثر جذرية لموضوع الاستيطان والاستهتار الإسرائيلي بالالتزامات حسب القانون الدولي للدولة المحتلة . تشير القراءات في الحالة الفلسطينية إلى أن الرباعية الدولية أصبحت جسماً مشلولاً غير قادر على أي إنجاز في المنطقة وأن تحييز أمريكا المفضوح لإسرائيل (حتى وإن كان بهدف كسب الأصوات الانتخابية في أمريكا) هو العائق الجدي أمام تحقيق اتفاق سلام بين الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي.

فالدعوة الآن قد تكون لحل الرباعية الدولية وسحب موقع الوسيط أو راعي عملية السلام من أيدي أمريكا كرد على الموقف الأمريكي في الأمم المتحدة المعادي لحقوق شعبنا. مما يؤدي إلى نقل المعركة الدبلوماسية كاملة إلى ساحة القانون الدولي والجمعية العامة للأمم المتحدة، ومن ثم إخراج العملية السلمية من دائرة التعنت الإسرائيلي والانحياز الأمريكي المطلق لإسرائيل إلى دائرة العدالة وحق تقرير المصير لكل الدول وتطبيق القانون الدولي على الصراعات والأزمات الدولية.

وبالتالي يجب على الفلسطينيين الآن وبعد عودتهم من الأمم المتحدة العمل على تشكيل وتفصيل خطة

إستراتيجية واضحة لدعم التوجه الفلسطيني أمام المجتمع الدولي حتى يتمكن من إحراز النتائج المرجوة. وأولى هذه الخطوات هي حل قضية الانقسام الفلسطيني المؤسف مرّة وإلى الأبد. والحقيقة أن هذه هي الخطوة التي لها ما بعدها كأساس للإستراتيجية الفلسطينية للمرحلة القادمة.

الشعب الفلسطيني في مواجهة الاحتلال والمستوطنين:

لقد حقق الشعب الفلسطيني عبر نضاله المتواصل تأييداً كبيراً لحقه في تقرير المصير وتحرره من الاحتلال. وهنا يكمن أحد مصادر القوة الرئيسة للفلسطينيين وهو التأييد العالمي عبر المؤسسات الدولية، والقانون الدولي، وجماهير شعوب العالم لحقوق شعبنا وحرية. فلا توجد مقارنة بين الموقف الفلسطيني المطالب بحق تقرير المصير وبين الموقف الإسرائيلي الذي يتحدث عن توسيع الاستيطان اليهودي في المناطق المحتلة كروية للمستقبل. في الواقع يوجد لدى الشعب الفلسطيني العديد من مصادر القوة التي لا يجوز إهمالها في التخطيط للمرحلة القادمة، وأول هذه المصادر هو وجود الشعب الفلسطيني على أرضه رغم كل محاولات المحتل الإسرائيلي اقتلاعه. وهذا العامل الذي هو مصدر قوة أكيد، لا زال العامل الأكثر ثباتاً في صالح الشعب الفلسطيني، والأكثر قلقاً في الجانب الإسرائيلي. فرؤية الحركة الصهيونية لمشروع الوطن القومي اليهودي كانت تتضمن تفرغ الأرض الفلسطينية من سكانها الأصليين وإحلال المستعمرين اليهود مكانهم كتطبيق عملي للمصطلح «استعمار استيطاني-تفريغي». إلا أن صمود الشعب الفلسطيني افضل هذا المخطط إلى الأبد. فالمواطنون الفلسطينيون في الدولة العبرية، الذين بقوا فوق أرضهم حتى بعد النكبة عام ١٩٤٨، يشكلون خمس السكان. وعدد السكان الفلسطينيين على أرض فلسطين التاريخية يساوي تقريباً عدد المستعمرين اليهود فيها.

أما ثالث هذه العوامل وهو عامل لم يكن موجوداً في الانتفاضة الأولى مثلاً، فهو وجود السلطة الوطنية الفلسطينية وللمرة الأولى في التاريخ، على أرض فلسطين. لا يمكن التقليل من أهمية هذا العامل حتى لمن يختلف سياسياً مع السلطة الفلسطينية، فالسلطة تعني آلية حكم قائمة على وجود مؤسسات اقتصادية، تعليمية، صحية ونظام واستمرارية. فالسلطة عامل مهم من عوامل تثبيت الشعب الفلسطيني على أرضه الوطنية كمقدمة لإقامة دولته المستقلة، عبر عملية تنمية نضالية متكاملة.

ويقف المجتمع المدني الفلسطيني موقفاً داعماً باتجاه تأسيس الدولة الفلسطينية المستقلة، من خلال علاقاته الواسعة بالمجتمعات المتطورة والداعمة، مادياً أو معنوياً للموقف الفلسطيني على الساحة العالمية. ويتجلى هذا الموقف في حركات المقاطعة الاقتصادية والأكاديمية لإسرائيل. ويضغط المجتمع المدني الفلسطيني باستمرار وبثبات لتطوير المؤسسات الديمقراطية في فلسطين وتحقيق العدالة أمام القانون للمواطن الفلسطيني وزيادة الشفافية في المؤسسات الرسمية وباقي قضايا النزاهة والحكم الصالح.

يلعب الإعلام دوراً رئيساً في إيصال رسالة المجتمع الفلسطيني إلى المجتمع الدولي، وهنا تتحمل السلطة الفلسطينية العبء الأكبر في تحديد وصياغة هذه الرسالة وتفعيلها ونشرها عبر أجهزتها الإعلامية ومؤسساتها.

ويجب الانتباه إلى خطر إيصال رسائل متناقضة أو متضاربة إلى المجتمع الدولي. إلا أن الخطر يتضاعف إذا ما تم توجيه رسائل متضاربة إلى المجتمع الفلسطيني نفسه، والإعلام الفلسطيني منقسمٌ على نفسه ما بين تلفزيون فلسطين في رام الله وتلفزيون الأقصى في غزة، وتضيق الرسالة الإعلامية الفلسطينية الموحدة بين السطور. يجب أن تكون هناك دراسة واعية وجدية تشمل كل مكونات الفيسفساء الفلسطينية السياسية، بتقييم الخيارات وما بعدها، وترتيب المستقبل الفلسطيني دون تحقيق مصلحة فئوية، فإن هذا ما يحتاجه الشعب الفلسطيني بكل مكوناته وأماكن تواجد.

قد يبدأ التقدم بهذا الاتجاه عند تفعيل المصالحة، لإعادة ترميم الفراغ السياسي في السلطة، وترتيب البيت الفلسطيني من خلال وجود موقف موحد، يحافظ على مكاسب الشعب الفلسطيني على الأرض، كما يضمن للشعب الفلسطيني وجود وسائل وآليات متعلقة بتحقيق حقوقه المضمونة وفق القانون الدولي كبسط السيادة على كامل الأرض الفلسطينية المحتلة، وحل عادل لمشكلة اللاجئين، وإزالة المستوطنات وغيرها من المعضلات، دون إجباره على إلغاء أي حق أو التنازل عنه. بذلك يكون الشعب الفلسطيني يحرز تقدماً على الأرض وإن كان الحل النهائي متروكاً للأجيال القادمة.

حل الدولتين لشعبين: هل مازال ممكناً؟

إن الخيارات والبدائل المتاحة أمام الفلسطينيين تنحصر في مجموعتين رئيسيتين هما:

أولاً: خيار الوضع القائم وهو ما يمكن تسميته بخيار السلام الاقتصادي الذي لا يشترط فيه وجود سلام، ولا وجود رخاء اقتصادي، إنما هو الحل حسب تصميم نتنياهو والحكومة اليمينية الحالية، فلا وقف للاستيطان ولا دولة مستقلة في نهاية المفاوضات، ولا سيادة ولا عودة للاجئين، وإنما مزيداً من التفاوض واستمرار للوضع القائم كما هو. ثانياً: إعلان واضح وصریح من الجانب الفلسطيني بفشل المفاوضات الحالية مع ما يمثله ذلك من حاجة إلى تغيير جذري في السياسة المتبعة حالياً. هذا يتطلب تغييراً واضحاً في المرجعيات التفاوضية للمرحلة القادمة، ويتطلب ذلك حشد الدعم الشعبي والعربي والدولي للموقف الفلسطيني ومحاولة عمل تقييم شامل للموقف وللمفاوضات والبدء بإعداد خطط وبدائل للمرحلة القادمة .

من الواضح أن الفلسطينيين لا يستطيعون ولا يريدون القبول بالخيار الأول وهو خيار الوضع القائم أو السلام الاقتصادي، حيث سيتم استعراض مقتضيات السياسة الفلسطينية بخصوص هذا الخيار لاحقاً. أما في المجموعة الثانية فيمكن قراءة الحالة الناشئة عن طريق استطلاع البدائل الموجودة في هذه الحالة، والتي سيتم توصيفها تبعاً لاحتمالات وجودها وإمكانات الفلسطينيين للتأثير من خلالها:

أولاً: إعداد خطط واضحة بخصوص تدخل المجتمع الدولي وضمن ذلك طلب الاعتراف بفلسطين كدولة في المرحلة الأولى وطلب التدخل من قبل المؤسسات الدولية مثل: مجلس الأمن، الجمعية العمومية للأمم المتحدة، الاتحاد من أجل السلام، لجنة تطبيق الحقوق غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني، المحكمة

الدولية في لاهاي، المحكمة الجنائية الدولية، هذا بالإضافة إلى المنظمات الدولية الأخرى.

ثانياً: استخدام مدروس ومخطط له للمقاومة الشعبية للاحتلال الإسرائيلي وسياساته العنصرية، وهذا يتطلب امتداداً واسعاً جماهيرياً لحركة المقاومة مع أوسع مجالات التضامن الدولية. يجب هنا التركيز على القضايا المحورية والمفصلية. وهنا يمكن الاستفادة من دروس التاريخ التي تبشر الشعب الفلسطيني بإمكانية الانتصار في المواجهة مع الاحتلال في حال تعلّم من دروس التاريخ وبالأخص من الانتفاضة الأولى ١٩٨٧-١٩٩٣.

المقاومة الشعبية قد يلزمها استخدام أسلوب وفكر الحركات اللاعنافية، مثل دروس غاندي ومارتن لوثر كنج ومانديلا. عند الالتزام بالمقاومة الشعبية وربما اللاعنافية فإن الفلسطينيين سينجحون في نقل نقطة الصراع إلى مكان مألوف لديهم ومقبول لدى شعوب العالم الأخرى، وصعب للغاية في المواجهة من قبل الاحتلال والمستوطنين، بينما إذا انتقلنا إلى المواجهة العنيفة وبالأخص المسلحة فقد نصل إلى بعض النتائج الأولية الإيجابية، ولكن النتيجة ستكون حتمية في النهاية، إذ ستتفوق القوة العسكرية الإسرائيلية على التحرك الفلسطيني، حيث أن إسرائيل هي عبارة عن جيش له دولة وليس دولة لها جيش، فالعسكرة لأي تحرك جماهيري معناها الانجرار إلى ما تريده إسرائيل وما يضمن انتصارها في المعركة.

ثالثاً: إعادة تفعيل المؤسسات الوطنية الديمقراطية وقد تكون الانتخابات المحلية التي جرت مؤخراً (٢٠١٢/١٠/٢٠) بداية لطريق إعادة القرار للشعب، بما يتضمن ذلك من توحيد للصف الفلسطيني الداخلي وإصلاحات ضرورية في بنية ودستور وقوانين السلطة الوطنية الفلسطينية. فظهور المؤسسات الديمقراطية والعملية الانتخابية التعددية والوحدة الوطنية بكافة أشكالها ومؤسساتها يشكل دعاماً أساسياً للموقف الفلسطيني ويعتبر من الضروريات لمواجهة المرحلة القادمة. قد نستطيع من خلال الديمقراطية إيجاد حلول للأزمة الفلسطينية الحالية والمتمثلة بالانقسام ما بين الضفة وغزة. والعالم سينظر باحترام شديد إلى ممارستنا للديمقراطية واحترامنا لحقوق الإنسان وسيادة القانون رغما عن الظرف الاحتلالي.

رابعاً: الدولة الفلسطينية قائمة الآن كشعب وتاريخ واعتراف دولي جزئي ومشئت، وموجودة على الأرض وتنتظر مكانها تحت الشمس. وكل ما هو متطلب من الفلسطينيين لتحقيق هذا الخيار هو استمرار صمود الفلسطيني على أرضه، استكمالاً لديمومة وجود الفلسطيني على أرضه منذ فجر التاريخ، وهو الفشل الأول والأخير للرواية الصهيونية باعتراف بني موريس كبير المؤرخين الجدد الإسرائيليين.

السيناريوهات المتوقعة:

السيناريو الأول: رضوخ إسرائيل وقبولها بتطوير وضع فلسطين في الامم المتحدة لدولة غير عضو، والبداة بالتعامل مع السلطة الفلسطينية القائمة كدولة تحت الاحتلال، وهذا غير وارد اصلا.

السيناريو الثاني: ان تقوم اسرائيل باستباق الحدث بسرعة، وشراء الموقف الفلسطيني بأوراق بين يديها مثل: وقف الاستيطان او التفاوض مرجعية واضحة ومتفق عليها مع تحديد سقف زمني، او تعديل اتفاقية باريس

والعمل على إنهاء الازمة المالية للسلطة الفلسطينية، وهذا الحل مستبعد أيضاً.

السيناريو الثالث : ان تقوم اسرائيل بمعاينة السلطة الفلسطينية وجعلها تدفع ثمن هذه الخطوة عن طريق القيام باجتياحات ووقف تحويلات الضرائب وقطع الكهرباء ومصادرة اراضي واسعة من الضفة وربما ضم هذه الاراضي الى اسرائيل ومحاصرة رموز السلطة السيادية وزعزعة هيبتها..

السيناريو الرابع: السماح لحركة حماس بالسيطرة على مؤسسات السلطة الفلسطينية في الضفة، والتهيئة لذلك من خلال استمرار وزيادة الازمة المالية، الامر الذي سيجبر السلطة على تسريح العسكريين وعدم القدرة على دفع الرواتب للموظفين المدنيين، مما يمكن حماس من تولي المسؤولية الامنية والمالية. وقد تفضل اسرائيل هذا الحال لان معركة اسرائيل مع حماس اسهل لانها مصنفة على انها حركة ارهابية لدى الولايات المتحدة والاتحاد الاوروبي وغيرها من الدول، ومن السهل مهاجمتها او محاصرتها مع قبول دولي، ولان هناك ترتيبات شبه دائمة بين اسرائيل وسلطة حماس في قطاع غزة اثبتت قدرتها على الاستمرار ومواجهة الضغوط من قبل الحركات الاخرى وهذا أمر مستبعد بالنظر إلى علاقة إسرائيل بحماس والجهاد الإسلامي، خصوصاً بعد حرب غزة الأخيرة وإطلاق الصواريخ على تل أبيب والقدس.

السيناريو الخامس: استمرار الوضع الحالي على ما هو عليه دون تغيير وهذا هو الخيار المرجح لما ستفعله اسرائيل، ذلك لان هذا السيناريو هو الاكثر منطقية والاقبل خسارة بحيث لا يحصل الفلسطينيون على اية مكاسب وبالمقابل لن يكون هناك اية ازمة مع اسرائيل وايضا على المستوى الدولي تبقى صورة اسرائيل ايجابية، ولن تضطر اسرائيل الى عقد أي اتفاقيات مع حركة حماس بخصوص الضفة الغربية، التي تحتوي نصف مليون مستوطن اسرائيلي، كما انها لا تفضل ان يحكم نفس الكيان السياسي الضفة وغزة معا، بحيث يتم توحيدهما سياسيا بعد ان تم فصلهما بالانقسام.

الخيارات السياسية الممكنة والمتوقعة حسب نظرية اللعبة (Game Theory):

يمكن النظر إلى الخيارات السياسية المتاحة للسلطة الفلسطينية وللموقف الفلسطيني عموماً على أنه محصلة لموازن القوى والضغوط الداخلية والخارجية، وبهذا لا يكون الوضع الفلسطيني مميّزاً أو منفرداً. ويمكن القول أن اعتراف الأمم المتحدة بدولة فلسطين كدولة غير عضو يتطلب آليات جديدة في التعامل مع الوضع الاقليمي والدولي وبالأساس حل القضايا العالقة داخلياً، مثل قضية الانقسام.

هذا التحليل يتطلب إذاً استخدام تقنيات وأدوات حديثة في تحديد الموقف الفلسطيني وتحديد أفضلية الخيارات المتاحة. فإذا رتبنا الخيارات والبدائل المتاحة أو المتوقعة وقمنا بإعطاء أوزان مختلفة لهذه البدائل وفق إمكانية حدوثها، سنخرج بما يلي:

- أ. (التعاون) احتمال أن تتعاون إسرائيل مع الفلسطينيين في توجيههم إلى الأمم المتحدة، بحيث تقبل من حيث المبدأ فكرة أن تصبح فلسطين دولة غير عضو في الأمم المتحدة، مع كل ما يتضمنه ذلك التغيير من تبعات. الآن وبعد انتهاء التصويت في الأمم المتحدة وقبول فلسطين كدولة مراقبة، نستنتج أن هذا الاحتمال كان غير متوقع وغير محتمل.
- ب. (العقاب) احتمال أن تقرر إسرائيل معاينة السلطة والفلسطينيين تحت الاحتلال بسبب توجيههم إلى الأمم

المتحدة، حيث قد تقوم إسرائيل باستغلال الفرصة لضم أكبر قدر ممكن من الأراضي الفلسطينية والمضي قدماً في مسألة تهويد مدينة القدس وحجز تحويلات الضرائب وبالتالي عدم قدرة السلطة على دفع الرواتب، وغيرها من الإجراءات العقابية وهو الاحتمال الأرجح.

ج. (اللامبالاة) الاحتمال الذي من المتوقع فيه أن تقرر إسرائيل إهمال التحرك الفلسطيني وعدم التعاون مع السلطة الفلسطينية في ذات الوقت. وهنا قد يكون انهيار السلطة أحد النتائج المترتبة على استمرار استنزاف السلطة مالياً، وعدم المضي قدماً في المفاوضات السلمية الرامية إلى إنهاء الاحتلال وهو احتمال غير مستبعد.

د. (عملية السلام) هذا الاحتمال هو تمثيل للحالة التي تتفق فيها إسرائيل مع السلطة وتستمر تحويلات الضرائب ولا تعرقل الإجراءات على الساحة الدولية لأنها ربما لن تستطيع ذلك، وفي نفس الوقت تستمر السلطة في موقفها الداعي إلى تطبيق القانون الدولي ووقف الاستيطان وإيجاد مرجعية للمفاوضات تنتهي بالاستقلال لدولة فلسطين. وهذا الاحتمال غير وارد في الحقيقة.

إن التقييم الحالي المسترشد بموازن القوى المختلفة بشكل كبير لصالح إسرائيل، لا يعطي مجالاً لتحرك كبير على الساحة الدولية دون النظر إلى العواقب المحتملة لهذا التحرك على الساحة الداخلية للسلطة الوطنية الفلسطينية التي تعاني مجمل تبعات الانقسام وإجراءات الاحتلال وتوسع المستوطنات. لهذا قمنا بإعطاء الخيار ب (العقاب) الاحتمال الأكبر بين الخيارات والبدائل.

هذه الورقة إذاً تتوقع حالة من المواجهة الكاملة بين السلطة وإسرائيل نتيجة للموقف الفلسطيني الذي يطالب بتطبيق القانون الدولي والذهاب إلى الأمم المتحدة، إذ أن الإعلان عن الاعتراف بدولة فلسطين كدولة غير عضو في الأمم المتحدة هو مؤشر للمرحلة الجديدة من مراحل النضال الفلسطيني. لا بد للفلسطينيين إن أرادوا البناء على هذه الخطوة أن يقوموا بمبادرات جدية من أجل الوحدة الوطنية وإنهاء الانقسام وبهذا تكتمل الحلقات الثلاث للإنجازات الفلسطينية.

الهوامش:

Edward Said: Peace and its discontents, Essays on Palestine in the Middle East Peace Process, Vintage Books, A Division of Random House, Inc. New York, 1994. And

حل الدولتين وحل الدولة الواحدة: صحيفة الوطن القطرية، ٢٠١٢/١٠/٣، وكالة قدس نت للأنباء.

. سومانترا بوز: أراض متنازع عليها: الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ٢٠٠٩. ص ٢٤٤-٢٤٥.

. مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية: الاقتصاد الفلسطيني الذي مزقته الحرب: العونة والتنمية وتكوين الدولة، أمانة الاونكتاد ووحدة تقديم المساعدة إلى الشعب الفلسطيني. ص ١٢-١٥.

. ستيفن والت، جون ميرشامر: اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية الأمريكية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، ٢٠٠٧، ص ٤٩٢-٤٩٣.

. إدوارد سعيد: «أوسلو ٢»: سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٦٢-٦٣.

. آلان غريش: نهاية نظام إقليميّ: ما ستغيره اليقظة العربية، لوموند ديبلوماتيك ٨ آذار ٢٠١١- العدد ٤٢، ص ٦.

القدس بين التهويد والمواجهة

المحامي أحمد الرويضي *

مقدمة

نجم عن نكبة عام ١٩٤٨م أن أصبحت القدس قسمين ، واحد غربي يخضع لحكم إسرائيل وسيادتها، ويشمل هذا الجزء الضواحي التي أقيمت خارج أسوار المدينة القديمة ابتداءً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتقع غربي باب الخليل، ويشمل الأحياء اليهودية، والأحياء العربية التي هجرها أهلها خلال النكبة مثل: الطالبية والقطمون. كذلك صُمت أراضي القرى الفلسطينية المهجرة غرب المدينة إلى المدينة الخاضعة للسيطرة الإسرائيلية مثل: عين كارم والمالحة ودير ياسين ولفتا وغيرها. ثم قامت إسرائيل بعد ذلك بتوسيع حدود بلديتها لتشمل منطقة تصل إلى نحو ٤٠٠٠٠ دونم، وأقرب نقطة في هذه المساحة للمدينة القديمة تقع في منتصف شارع مأمّن الله، وتحديداً في نقطة التقائه بشارع الملك داود.

أما القدس الشرقية التي تشمل كامل البلدة القديمة ، فأصبحت تحت سلطة المملكة الأردنية الهاشمية، حيث قامت المملكة الهاشمية بتوسيع حدود بلدية القدس التي خضعت لسيادتها لتضم مناطق من وادي الجوز وسلوان وجبل الزيتون والشيخ جراح بمساحة إجمالية تصل إلى حوالي ٦٠٠٠ دونم.

في السابع من حزيران أتمت إسرائيل إحتلال الجزء الشرقي من مدينة القدس، الذي كان واقعا تحت الحكم الأردني، وتشكلت إدارة عسكرية إسرائيلية للمدينة، وباشرت السلطات الاسرائيلية سلسلة من الإجراءات العملية هدفت إلى دمج شطري المدينة، فأزيلت بوابة مندلباوم التي كانت نقطة العبور بين القدس

* كاتب وناشط سياسي فلسطيني

الغربية والشرقية. وأزيلت الحواجز الأخرى التي كانت تفصل بين جزئي المدينة وأمتدت على طول «الخط الأخضر» الذي أفرزته إتفاقية الهدنة التي وقعت بين المملكة الأردنية الهاشمية وإسرائيل في نيسان ١٩٤٩.

وبتاريخ ١١ حزيران ١٩٦٧ إجتمعت الحكومة الاسرائيلية لأجل وضع القالب القانوني لضم القدس الشرقية وفقاً للقانون الاسرائيلي، وتم ذلك خلال أسبوعين أو أكثر قليلاً، إذ صادقت الحكومة الاسرائيلية على ثلاثة مشاريع قوانين بتاريخ ٢٥ حزيران ١٩٦٧، وأجري إحصاء للسكان في المناطق التي تقرر ضمها بتاريخ ٢٦ حزيران ١٩٦٧ وأقر البرلمان الإسرائيلي مشاريع القوانين الثلاثة بتاريخ ٢٧ حزيران ١٩٦٧، وبتاريخ ٢٨ حزيران ١٩٦٧ صدر مرسومان حكوميان بموجب القوانين الجديدة حدد أحدهما حدود المنطقة التي جرى ضمها، ومكّن الثاني بلدية القدس الغربية من بسط نفوذها على المنطقة الجديدة، وتم حل المجلس البلدي وأمانة القدس بتاريخ ٢٩ حزيران ١٩٦٧.

ركزت السياسات الإسرائيلية على إبقاء نسبة الفلسطينيين في المدينة لا تتجاوز % ٢٨ من مجمل سكانها في شقي المدينة، إستناداً الى الخلاصات التي وصلت اليها (لجنة جافني) الوزارية الإسرائيلية التي شكلتها الحكومة الإسرائيلية في العام ١٩٧٣، والتي درست الزيادة الفلسطينية للسكان بفعل ضم أحياء جديدة للقدس بعد العام ١٩٦٧ والنقص في عدد اليهود فيها. موضوع النسبة السكانية الفلسطينية والزيادة فيه، دفع إسرائيل الى وضع مخطط هيكلي جديد للمدينة في العام ٢٠٠٠ هو (مخطط القدس ٢٠٠٠) ويهدف هذا المخطط من جملة ما يهدف وفقاً لاهدافه التي ذكرها:

سنة ٢٠٢٠ يتوقع أن يكون تعداد سكان القدس ٩٤٧ ألف شخص، منهم ٥٨٩ ألفاً من اليهود (% ٦٢,٢) و ٣٥٨ ألفاً من العرب وآخرين (% ٣٧,٨)، ويجب القول أن التوقعات تبين تراجعاً كبيراً للأغلبية اليهودية في القدس، فمعظم الزيادة السكانية المتوقعة حتى سنة ٢٠٢٠ هي لدى السكان العرب. الطموح السياسي للمحافظة على نسبة % ٧٠ من اليهود مقابل % ٣٠ من العرب لا تبدو أنها واقعية بناء على نتائج التوقعات دون حدوث تدخل تخطيطي وسلطوي».

يكشف ما ورد في المخطط الهيكلي ٢٠٠٠ للقدس، الوجه الحقيقي له والذي اهم ما يهدف إليه تقليص عدد الفلسطينيين في المدينة وبناء مزيد من المستعمرات والأحياء اليهودية الجديدة التي تحقق أغلبية يهودية مطلقة وخاصة في القدس الشرقية.

التهويد بقالب قانوني «إسرائيلي»:

١. بدأت إسرائيل في المراحل الأولى من الإحتلال تكريس الإحتلال والضم، وبدأت الإخضاع الفعلي للمواطنين والأرض للقوانين والمصالح الإسرائيلية. ولإتمام إخضاع وتبعية القدس للقانون الإسرائيلي، (كما أشرنا) صدر

بتاريخ ١١ حزيران ١٩٦٧ قرار حكومي ضم موجه القدس الشرقية الى إسرائيل، وشكل لجنة وزارية لتصوغ الغطاء القانوني الإداري لذلك. وفي ٢٧ من الشهر ذاته، أقرت إسرائيل سريان قانون قضاء وإدارة إسرائيل على القدس (قانون معدل لقانون أنظمة السلطة والقضاء (رقم ١١) لسنة ١٩٦٧). وفي ٢٧ من الشهر ذاته أيضاً تم بسط نفوذ البلدية الإسرائيلية على القدس (قانون معدل لقانون البلديات (رقم ٨) لسنة ١٩٦٧). وفي ١٤/٨/١٩٦٨ تم سن قانون تسويات قضائية وإدارية لسنة ١٩٦٨، وجاء هذا القانون كما يفيدنا الشرح المرفق بمشروع القانون مكمل لقانون تعديل أنظمة السلطة والقضاء (رقم ١١) لسنة ١٩٦٧ الذي وضع الأساس القانوني لسريان القضاء والإدارة الاسرائيليين على القدس الشرقية. وجاء قانون عام ١٩٦٨ (والذي جرى تعديله وصدوره في نص مدمج في العام ١٩٧٠) ليرتب ويؤمن إنتقال المنطقة التي جرى ضمها وسكانها لتخضع للقانون الإسرائيلي .

٢. بعد الضم الإسرائيلي للقدس الشرقية، أجرت الحكومة الإسرائيلية إحصاءً للمواطنين الفلسطينيين في المدينة تمخض عنه تسجيل ٦٦٠٠٠ فلسطيني يقطنون الشطر الشرقي، ٤٤٠٠٠ منهم يقطنون فيما كان يطلق عليه إسم القدس الشرقية قبل حرب العام ٦٧، أما ما تبقى أي الـ ٢٢٠٠٠ فلسطيني فكانوا يقطنون بقية المناطق التي تم ضمها بعد الحرب. وتبدأ المشكلة القانونية لمواطني القدس، من النظرة الاسرائيلية القانونية اليهم، والذي تظهر جليا من خلال تطبيق قانون الإقامة الدائمة لعام ١٩٥٢، وتعديلاته في العام ١٩٧٤، إذ تعتبر إسرائيل الفلسطينيين المقيمين في القدس مقيمين Residents في دولة إسرائيل وليسوا مواطنين Citizens وبالتالي ليس لهم أي حقوق في مجال المواطنة وإنما عليهم التزامات الإقامة.

٣. أعلنت إسرائيل منذ ٢٧ حزيران العام ١٩٦٧ بأن المنطقة الجغرافية التي تشمل حوالي ٧١٠٠٠ دونم من أراضي القدس الشرقية والضفة الغربية المحيطة بها، جزء من منطقة نفوذ بلدية القدس الاسرائيلية، وجزء لا يتجزأ من أراضي دولة إسرائيل. هذا الإعلان يحمل في طياته الصبغة القانونية لفرض سيادة الحكم الإسرائيلي في هذه المنطقة لتصبح خاضعة بالكامل وبصورة مطلقة للإدارة والقانون الإسرائيليين. النتيجة القانونية لذلك هي أن القانون الوحيد الذي يتم تطبيقه في القدس الشرقية هو القانون الإسرائيلي. والإدارة الوحيدة التي يكون بيدها زمام الأمور والسلطات المطلقة في القدس الشرقية هي الإدارة الاسرائيلية. بهذا أصبحت القدس الشرقية وفقاً للقانون الإسرائيلي خاضعة للقانون والإدارة الإسرائيلية أي أن المرجعية الوحيدة للممارسات والإدارة في القدس الشرقية هي القانون الإسرائيلي المحلي.

٤. أصبحت المؤسسات الإسرائيلية هي المسؤولة الوحيدة عن الخدمات في القدس الشرقية، وأصبحت مرجعية جميع الأمور المدنية الأخرى هي أذرع الحكم الإسرائيلية. كذلك اعتبر القانون الاسرائيلي أن إسرائيل هي صاحبة سيادة مطلقة في المحاكم والإجراءات القانونية، وأن كل قضية كانت معلقة قبل ٥ حزيران

١٩٦٧م سيتم النظر بها في المحاكم الإسرائيلية حسب القانون الإسرائيلي.

٥. تطبيق سلسلة من القوانين لمصادرة الاراضي والعقارات في القدس، أهمها: أنظمة الطوارئ الانتدابية لسنة ١٩٤٥، قانون الغابات (الانتدائي) لسنة ١٩٣٦، قانون أراضي الموات - البور- (الانتدائي) لسنة ١٩٢١، قانون تسوية الأراضي (الانتدائي) لسنة ١٩٢٨، قانون وضع اليد على الأراضي في حالات الطوارئ (الاسرائيلي) لسنة ١٩٥٠، قانون أملاك الغائبين (الاسرائيلي) لسنة ١٩٥٠، وقانون سلطة التطوير لسنة ١٩٥٠، قانون استملاك الأراضي والتعويض (الاسرائيلي) لسنة ١٩٥٣، وقانون صندوق أراضي إسرائيل لسنة ١٩٥٣، قانون وضع اليد المؤقت (الاسرائيلي) لسنة ١٩٥٦، قانون تقادم الزمن (الاسرائيلي) لسنة ١٩٥٨، قانون أراضي إسرائيل لسنة ١٩٦٠، قانون الأراضي (الاسرائيلي) لسنة ١٩٦١، قانون تسوية الحقوق في الأراضي (الانتدائي) لسنة ١٩١٩ وقانون الاستيطان الزراعي (الاسرائيلي) لسنة ١٩٦٧.

٦. المخطط الهيكل (القدس ٢٠٠٠): بادرت بلدية القدس الإسرائيلية الى إعداد مخطط هيكلي جديد للمدينة، وهو ما يعرف بمخطط (القدس ٢٠٠٠) ويعرف بين العامة باسم (مخطط ٢٠٢٠)، والذي تم إعداده بموازاة إعداد مخطط لواء القدس الإسرائيلي، والذي يشمل حدود بلدية القدس حسب التعريف الإسرائيلي. وقد صادقت اللجنة اللوائية للتخطيط والبناء في مدينة القدس على هذا المشروع في صيغته الاولى في أيلول ٢٠٠٨، ثم تم تعديل المخطط حسب قرار اللجنة اللوائية واعداده للايداع في ايار ٢٠٠٩. ولم يقر هذا المشروع نهائيا بسبب رفض وزير الداخلية الحالي (إيلي يشاي) المصادقة عليه، والسبب كما اشيع، هو اعتراض الوزير على المساحات المخصصة للبناء العربي، رغم قتلها، يسخر مخطط القدس ٢٠٠٠ الأدوات التخطيطية من أجل الأهداف السياسية الاستيطانية في القدس، فمثلا من بين أهداف سياسة التطوير كما جاء في التقرير رقم ٤ لـ «المخطط المقترح وسياسات التخطيط» حددت بلدية القدس ما يلي:

«توازن ديموغرافي» بناء على قرارات الحكومة» (هذا هو الهدف). كما عرضته بلدية القدس، وتم تبنيه في إجتماعات الحكومة حول الموضوع. يتوخى الحفاظ على نسبة ٧٠% من اليهود مقابل ٣٠% من العرب. توقعات السكان، أسوة بتلك التي عرضت في أطر أخرى تشير الى ان الهدف غير قابل للتنفيذ في الفترة المرئية. وأن الاتجاهات الديموغرافية منذ أواخر سنوات الستينات تبعد القدس عن الهدف المقرر. منذ بداية سنوات التسعينات لا توجد في القدس نسبة ٧٠%-٣٠% بشكل مستمر».

فالهدف المركزي للمخطط المذكور هو تحقيق التوازن الديموغرافي، ومع ذلك، يتضمن تنفيذ المشروع الهيكلي الجديد للقدس تحقيق مجموعة من الاهداف منها:

أ. تكريس مدينة القدس باعتبارها «عاصمة دولة اسرائيل الموحدة ومدينة العالم»، ويجري التعامل مع

القدس العربية كجزء لا يتجزأ من المدينة، بحيث يجري تثبيت ضمها والحاقها بالقدس الغربية، عن طريق محو أي أثر للخط الاخضر، وجعل أي عملية للفصل بين القدس الغربية والقدس العربية شبه مستحيلة.

ب . تقليل عدد سكان القدس العرب بحيث لا يتعدى نسبة ال % ٣٠ من سكان المدينة الموحدة (بالتعريف الاسرائيلي) من خلال:

• تحديد الاراضي الفلسطينية المؤهلة للتوسع السكاني الفلسطيني كأراضٍ خضراء مفتوحة او كمحميات، او متنزهات مثل (حي البستان ووادي حلوة وجبل المكبر وجبل المطلع).

• زيادة المساحات المخصصة لسكن اليهود، إن كان ذلك عن طريق توسيع المستوطنات القائمة على حساب الاراضي الفلسطينية - في القدس العربية - أو زيادة عدد البؤر الاستيطانية داخل التجمعات السكانية الفلسطينية.

• تقليل عدد سكان البلدة القديمة في القدس بذريعة تخفيف الكثافة السكانية فيها.

• تحديد المساحة المحيطة بالبلدة القديمة من القدس، بإعتبارها حدود المدينة التاريخية، يتم الحد فيها من البناء العربي ويتم إستغلالها عن طريق إقامة ٩ حدائق عامة.

• الإشارة الى جزء كبير من المباني العربية (من ١٥,٠٠٠ الى ٢٠,٠٠٠ بيت) كمبان غير حاصلة على تراخيص للبناء، وتثبيت خطر الهدم عليها، وذلك تحت شعار « شرعنة» البناء «في القدس.

ج . تطوير شبكة الطرق والمواصلات بهدف ربط المستوطنات في القدس العربية مع بعضها البعض من جهة، ومع الشطر الغربي من جهة اخرى (خط القطار الخفيف على سبيل المثال)، إضافة الى كونها اداة تحد من توسع القرى والتجمعات العربية.

د . التخطيط لتحضير البنية التحتية لتطوير المركز التجاري الرئيسي والمنطقة الصناعية، في الشطر الغربي من المدينة، بهدف استجلاب وتشجيع الصناعات المتطورة المنتجة والمندمجة في لعبة العولمة.

هـ . تعزيز مكانة القدس كمدينة سياحية عالمية.

و . تحديد المناطق الخضراء والمفتوحة على كل المستويات، القدس الكبرى والاحياء والتجمعات السكنية.

ز . تشجيع الاهتمام بالبيئة ، والعمارة الخضراء (الصديقة للبيئة).

بالنظر لتطبيق القوانين الإسرائيلية على القدس الشرقية بعد ضمها، لم يكن أمام المواطن المقدسي الفلسطيني إلا متابعة قضاياها أمام المحاكم المحلية «الاسرائيلية، المختلفة، دفاعا عن حقه في الوجود والدفاع عن عقاره

في القدس من الهدم أو المصادرة.

موقف القانون الدولي من الإجراءات الإسرائيلية:

فيما يتعلق بالقانون الدولي، فقد وقعت الضفة الغربية (بما فيها القدس الشرقية) تحت الاحتلال الإسرائيلي منذ عام ١٩٦٧، ويعتبر مبدأ الاحتلال المؤقت هو مبدأ أساسي في القانون الدولي، ومقبول - من باب الإعلان - من قبل إسرائيل حيث يمنع على الدولة المحتلة خلق حقائق ثابتة في الأرض المحتلة. ويرى القانون الدولي أن قوة الاحتلال سلطة مؤقتة، يسيطر عليها كوصي، إلى أن يتم التوصل لتسوية نهائية. وبناء مستوطنات مدنية او مصادرة عقارات وهدمها أو تغيير القوانين في هذه الأرض لصالح الدولة المحتلة أو سكانها يتناقض مع المنع الجوهرى لوضع حقائق ثابتة في المنطقة الخاضعة للاحتلال.

وتمنع اتفاقية جنيف الرابعة الدولة المحتلة من نقل سكانها المدنيين إلى المنطقة المحتلة، كما تمنعها من طرد المدنيين أو نقلهم غصباً عنهم فقط، كما تمنع الدولة المحتلة من تشجيع أو مساعدة مواطنيها المدنيين على الانتقال للسكن في المنطقة المحتلة .

والمنع الجارف لا يحدد نوعية ملكية الأرض، فمنع بناء مستوطنات او وضع اليد على عقار يسري على الأرض ذات الملكية الخاصة والعامة (أراضي الدولة). وتعتبر مصادرة العقارات الخاصة خرقاً لبنود أخرى من القانون الدولي التي تفرض على المحتل حماية الأملاك الخاصة. وبالإضافة إلى ذلك، من واجب المحتل الدفاع عن الأملاك العامة، عكس ما تقوم به إسرائيل من بناء مستوطنات على أراضي الدولة، ومصادرة للأملاك العامة.

إنه رغم الضم الاسرائيلي للقدس وتطبيق القانون الاسرائيلي عليها، إلا أن ذلك لا يغير من حقيقة كون القدس مدينة محتلة شأنها شأن باقي الاراضي الفلسطينية المحتلة نتيجة لحرب حزيران العام ١٩٦٧م. وطالما أن الحديث عن أرض محتلة فإنه يتعين خضوعها لقانون الإحتلال الحربي، حيث أن الاحتلال الحربي تحكمه قاعدتان:

١. عدم جواز ضم إقليم العدو خلال الحرب.

٢. يتحدد نطاق الاحتلال الحربي بأقاليم العدو التي انسحب منها فقط بعد هزيمته العسكرية.

ويترتب على هاتين القاعدتين أنه لا يجوز لسلطات الإحتلال تغيير القوانين السائدة في الإقليم أو الإعتداء على حقوق الأهالي وممتلكاتهم.

وبما أن إسرائيل قوة محتلة، فإن قيامها بإصدار التشريعات يجب أن يكون لمصلحة الشعب المحتل (المقدسيون). لكن الملاحظ أن جملة القوانين التي أقرتها إسرائيل للتطبيق على المقدسين وعقاراتهم وممتلكاتهم وحياتهم اليومية إنما تهدف إلى تعزيز الاحتلال وتقليص الوجود الفلسطيني العربي في القدس. كما أن إسرائيل لا تستطيع أن تغير من الواقع القانوني في القدس إستناداً إلى إتفاقية جنيف الرابعة، واتفاقية لاهاي، مع الأخذ بالاعتبار احترام قرارات الشرعية الدولية المتمثلة في القرارات العديدة التي صدرت عن الأمم المتحدة بخصوص القدس .

آليات المواجهة المقترحة:

حتى نستطيع وضع خطة متكاملة تستند إلى شراكة بين أدوات العمل المختلفة على المستوى الرسمي والشعبي والدولي، فإني سأبدأ بتحديد الموقف الفلسطيني الرسمي من القدس، والتي من خلالها تم تحديد الرؤية التنموية القطاعية كخطة صمود في ظل الإجراءات الإسرائيلية الحالية، وباعتبار القدس تحت الاحتلال، ثم اقتراحات لآليات مواجهة محلية وتنموية توفر أساس المحافظة على النمو الديموغرافي الفلسطيني في القدس (لمواجهة التهجير) من ناحية، وعلى المؤسسات التنموية في القطاعات المختلفة من ناحية ثانية، مع استخدام أدوات تعتمد على القانون الدولي بدلاً من إستمرار الاعتماد على القانون الإسرائيلي ومحاكم الاحتلال كمرجعية في القضايا المختلفة.

أولاً: الموقف الفلسطيني الرسمي من القدس:

إن الموقف الفلسطيني حيال القدس هو اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الأرض المحتلة في عام ١٩٦٧، والقدس الشرقية هي عاصمة الدولة الفلسطينية العتيدة. وبناء على قرار مجلس الأمن ٢٤٢، والقانون الدولي، فعلى إسرائيل الانسحاب من الأراضي المحتلة كافة بما فيها القدس الشرقية. ويتوجب ترسيم حدود القدس الشرقية وفقاً لحدود عام ١٩٦٧ م، كما كانت قبل الاحتلال، وذلك على امتداد ٦,٥ كيلومتر مربع، وبضمنها البلدة القديمة. على أن تكون القدس مدينة مفتوحة دون معوقات تحد من حرية الحركة فيها أو إمكانية الوصول إليها. ومن منطلق الاعتراف بها كمركز للديانات التوحيدية الثلاث، يفترض أن تشكل المدينة مركزاً للتعددية والتعايش السلمي.

يتنافى إنكار القدس الشرقية كعاصمة للدولة الفلسطينية مع حق الفلسطينيين في تقرير المصير، كما أنه يزيد من تبعيتهم للسياسات الإسرائيلية التمييزية التي تقوض من حق الفلسطينيين بالعيش بكرامة واحترام مع استقلال سياسي، ومع تواصل إقليمي وسيادة في المدينة. كما تقوض هذه السياسات حق الفلسطينيين في

حرية التنقل ، والعبادة والوصول إلى الأماكن الدينية في داخل القدس التي هي جزء لا يتجزأ من الهوية الفلسطينية العريقة عراقه تاريخها الفلسطيني القديم والمعاصر.

ومنذ الاحتلال الإسرائيلي للمدينة، التزم الفلسطينيون بمقاطعة فعليه للنظام السياسي الإسرائيلي، لا سيما البلدية. فلم يحصل السكان على المواطنة الإسرائيلية، بل حافظوا على الجنسية الأردنية، وهم يحملون فقط صفة « السكان الدائمين» في القدس. ومنذ كانون الثاني من عام ١٩٦٩ ، سُمح للفلسطينيين القاطنين في القدس الشرقية بالتصويت في الانتخابات البلدية للقدس، غير أن أقلية قليلة فقط مارست هذا الحق ٣-٥% (في الانتخابات الأخيرة). على نحو مشابه، لا يترشح الفلسطينيون من القدس الشرقية لانتخابات المجلس البلدي. وقد استمرت المقاومة الفلسطينية بشكل فعال منذ عام ١٩٦٧ ضد السيطرة الإسرائيلية غير المشروعة على القدس الشرقية. غير أن الحظر الإسرائيلي على تأسيس مؤسسات وطنية فلسطينية في القدس الشرقية وإغلاق العديد من المنظمات الأهلية والمنظمات القاعدية، إضافة إلى الحظر، ووضع القيود على عمل الهيئات الوطنية الفلسطينية التي تعمل كممثلة للفلسطينيين مثل منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الوطنية الفلسطينية، قد أضعفت تقريباً إلى حد الشلل السياسي تمثيل الفلسطينيين في القدس الشرقية. وبالتالي يتوجب تقوية العلاقات مع الهيئات الوطنية والمشاركة الفاعلة في جهودها الرامية لتحقيق الحرية والاستقلال، وكما هو معروف ، فقد باشر الفلسطينيون منذ عام ١٩٦٧ م تصديهم لاحتلال باستراتيجيات متنوعة بضمنها المقاومة، والصمود والتصدي، والبناء، وأخيراً المفاوضات.

وفي عام ١٩٩٣ م، توصلت منظمة التحرير الفلسطينية إلى قرار السعي إلى الاستقلال الفلسطيني من خلال المفاوضات، وبناء عليه وقعت منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل على عدد من الاتفاقيات في الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٩ والمعروفة مجتمعة باسم "اتفاقيات أوسلو". وقد أُجّلت المفاوضات حول مكانة القدس إلى مفاوضات الحل الدائم، وكما نُصَّ عليه في إعلان المبادئ لترتيبات الحكم الذاتي المرحلي، فإن القدس بشطريها (وليس فقط القدس الشرقية) تخضع لمفاوضات الوضع النهائي.

ثانياً : تتلخص الرؤية الفلسطينية للقدس الشرقية استناداً إلى الخطة القطاعية التنموية التي أعدتها وحدة القدس في ديوان الرئاسة الفلسطينية في العام ٢٠١٠ وصادق عليها الرئيس كخطة تنموية فلسطينية للقدس الشرقية:

«القدس مدينة عربية عالمية بهوية فلسطينية. تكتسب القدس عزتها وفخرها نظراً لتاريخها وتراثها ولأهميتها الدينية والروحانية المركزية لجميع الأديان السماوية، وهي تتسم بالحيوية والنشاط، وتساهم في التطور الإنساني والتنوع الحضاري والثقافي المحلي والعربي والعالمى، جذابة للحياة والعمل والاستثمار فيها لما

تحتويه من بنية تحتية ومؤسسية اقتصادية واجتماعية وصحية وتعليمية وثقافية وسياحية وترفيهية مميزة ومستدامة تليق بعاصمة دولة فلسطين العتيدة» .

أهداف فلسطينية - بعيدة المدى:

١. القدس هي عاصمة دولة فلسطين
٢. القدس عاصمة روحية نظراً لأهميتها الدينية والتاريخية.
٣. تقوية الرابط ما بين القدس ومحيطها الفلسطيني.
٤. تعزيز الظروف الاقتصادية والحياتية للفلسطينيين في القدس.
٥. تعزيز الصمود الفلسطيني في القدس الشرقية.

الأهداف العامة للخطة الإستراتيجية للتنمية القطاعية

انسجماً مع الرؤية والأهداف الفلسطينية أعلاه، تسعى الخطة الإستراتيجية للتنمية القطاعية لتحقيق مجمل الأهداف الآتية:

١. تحسين الظروف الحياتية للمقيمين في المدينة.
٢. حماية مختلف المؤسسات الوطنية العاملة في القدس، وتقوية دورها وتوسيع مشاركتها في المجتمع.
٣. إنعاش الاقتصاد الفلسطيني في القدس الشرقية وتطويره.
٤. زيادة قدرة القدس على استيعاب العدد الأكبر من المقيمين الفلسطينيين.
٥. حماية حقوق الفلسطينيين في القدس الشرقية وهويتهم.

ثالثاً: الإقتراحات الممكنة:

١. على مستوى دعم المواطن:
 - دعم المواطن الفلسطيني بشتى الأساليب القانونية المتاحة من أجل الحفاظ على رخصة بقائه في القدس. ضمن هذا النشاط تدرج عمليات التوعية لكامل أفراد المجتمع على المكانة القانونية للسكان الفلسطينيين في القدس الشرقية. كذلك يندرج ضمن هذا النشاط العمل على شرح الإجراءات والخطوات التي يجب إتخاذها أو الإمتناع عنها من أجل الحفاظ على الهوية الفلسطينية التي تعتبر رخصة الإقامة بالقدس. في هذا المضمار يجب أن يكون دعم واسع للإجراءات القانونية التي من شأنها الحفاظ على تواجد الأفراد والعائلات في القدس ومنع تشييتهم عنها.

- العمل على القيام بمسح سكاني فلسطيني في القدس والقيام بالإحصاء داخل الأحياء الفلسطينية التي تقع داخل جدار الفصل وخارجه لدراسة أعمق على تأثير جدار الفصل على المواطن المقدسي.
- العمل دبلوماسياً لتغيير المكانة القانونية للمواطنين الفلسطينيين في القدس الشرقية بإعتبارهم أهل البلاد وأصحابها.
- العمل دبلوماسياً على الحفاظ على الحيز الجغرافي للقدس الشرقية كحيز فلسطيني عربي له صبغته ووحدته الجغرافية والقومية والإجتماعية الخاصة.
- العمل قانونياً ودبلوماسياً للحفاظ على البناء الفلسطيني ليبقى لكل عائلة فلسطينية مأوى داخل حدود القدس الجغرافية .
- دعم جميع الأنشطة القانونية والدبلوماسية والتي من شأنها الحد من سياسات التهجير وهدم البيوت.
- العمل دبلوماسياً وسياسياً وقانونياً لتوفير الخدمات اللازمة للمجتمع الفلسطيني في القدس الشرقية بإعتباره مجتمعاً واحداً وليس فقط أفراداً.

٢. على مستوى التنمية والقطاعات:

فيما يتعلق بتفعيل الخطة القطاعية لدعم القدس (التنمية في القدس الشرقية وخطة التنمية الاستراتيجية القطاعية ٢٠١١-٢٠١٣):

- ضرورة تخصيص الأموال الكافية للقدس عبر الموازنة العامة للسلطة الوطنية الفلسطينية، وكذلك فيما يخص التمويل الخارجي بشكل يتناسب مع عدد السكان ووضع المدينة كعاصمة بحسب ما جاء في قانون العاصمة.
- العمل على إيجاد آليات لتجديد الأموال محلياً وتحديد دور كل من القطاع الخاص والقطاع العام في ذلك.
- ضرورة وضع آليات فعالة للتنسيق مع المانحين بما يخص القدس وتحديد دور كل من مؤسسة الرئاسة ومؤسسات السلطة (بالأخص وزارتي التخطيط والمالية) في العملية التمويلية.
- تعزيز الشفافية والعدالة في توزيع الموارد المالية مع ضرورة وجود آلية مراقبة للإجراءات المالية الخاصة بالقدس.
- ضرورة تطوير آليات تمويل تأخذ بعين الاعتبار التعقيدات السياسية والقانونية في القدس.

٣. على مستوى الجوانب المؤسسية والتنظيمية:

- التأسيس على الأرض للعمل المستمر في القدس من خلال إنشاء أوسع شراكة ممكنة بين القطاع العام

والخاص والأهلي، وبالتأكيد على صيانة وتفعيل وتقوية المؤسسات المقدسية وتشجيع بناء التآلفات والشبكات القطاعية فيما بينها، وتعزيز وتنظيم العمل الطوعي وعمل اللجان الشعبية.

• ضمان وجود نظام مؤسسي فاعل وأدوار ومهام واضحة ومحددة لكافة الأطراف ذات العلاقة وعلى كافة المستويات ومن ضمنها الوزارات ومؤسسات السلطة المختلفة، وتحديد صلاحياتها ومسؤولياتها وضمن تكاملها وعدم تعارضها بحيث يتم الفصل ما بين المهام والصلاحيات التخطيطية والرقابية والتنفيذية.

• ضرورة وجود آليات وإجراءات واضحة وعملية للتنسيق والتعاون الفعال والتكاملي بين المؤسسات ذات العلاقة وعلى كافة المستويات وتحديد دور القطاعات المختلفة: القطاع الخاص، القطاع الأهلي، والقطاع العام، على أن تشمل على آليات محددة لتبادل المعلومات والخبرات.

• ضمان وجود نظام إداري داخلي فاعل للمؤسسات ذات العلاقة يضمن سهولة وسرعة اتخاذ القرارات على المستويات المختلفة سواء على المستوى الداخلي للمؤسسة الواحدة أو فيما بينها.

• يجب تشجيع مشاركة أعضاء من المجتمع أو ممثلين عنهم في القرارات التي تؤثر عليهم، كتفاصيل الخدمات المقدمة أو في استعمال أراضٍ قريبة من أماكن سكنهم وغيرها، وكذلك في مراقبة العمليات التنموية في منطقتهم وتشجيعهم على المشاركة في تنفيذها.

• الاستفادة من خبرات المؤسسات الفلسطينية المتواجدة في أراضٍ ١٩٤٨.

• تعزيز العلاقة مع المؤسسات الأجنبية الفاعلة في القدس من خلال التنسيق والتخطيط والتنفيذ المشترك معها وبما يخدم ويرسخ التواجد الفلسطيني في القدس.

فيما يتعلق بالجوانب التنموية:

• إتباع استراتيجيات الصمود والتصدي والبناء بشكل متناغم ومتناسق من خلال التركيز على دعم صمود الإنسان الفلسطيني في القدس، وتقليل الأعباء عليه، ودعم وتقوية المؤسسات المقدسية والحفاظ عليها، وتعزيز دورها، والانتقال تدريجياً إلى مراحل متقدمة من مناهضة السياسات والإجراءات الإسرائيلية على طريق بناء وترسيخ دور القدس كعاصمة فعلية للشعب الفلسطيني.

• لخصوصية وضع القدس الحالي فإن أولوية العمل يجب أن تكون بالتركيز على التنمية داخل جدار الضم والتوسع العنصري، والتعامل معه على أنه غير قانوني ومؤقت، مع ضرورة الربط المتين بالمحيط المباشر خارج الجدار (المحافظة) ومع المحيط الأوسع (مجملة الأرض الفلسطينية المحتلة) في سياق وظيفي وتكاملي.

• العمل قدر الإمكان على فك الارتباط مع المؤسسات الإسرائيلية، وخلق وتقوية البدائل الفلسطينية الفاعلة.

• الالتزام ببناء شراكة إستراتيجية بين السلطة والمجتمع المدني والقطاع الخاص مع ضرورة تفعيل المشاركة

المجتمعية وترسيخ مبادئ المساءلة والشفافية على جميع المستويات.

• موازنة المساعدات الإنسانية مع التدخلات التنموية من أجل توفير حلول مستدامة، مع ضرورة دعم الفئات المهمشة والمستضعفة والفقيرة، ومحاربة الفقر والبطالة من جهة، والتركيز على القضايا الاقتصادية، ودعم القطاع الخاص وتمكينه من لعب دوره كمحرك للإنعاش الاقتصادي، وخاصة في القطاعات التي تساعد على النمو، مثل السياحة والتجارة والخدمات وغيرها من جهة ثانية.

• تفعيل دور الشباب ومعالجة قضاياهم، وتفجير طاقاتهم الكامنة، واستثمارها لكي يكونوا مساهمين فاعلين ومبادرين في العملية التنموية داخل القدس.

• بسبب تسارع الأحداث في القدس فإن من الضروري العمل وبشكل حثيث وسريع على وضع الخطط وبلورة أولويات المشاريع والتدخلات وتنفيذها.

• تضمين الخطط والأولويات والتدخلات الخاصة بالقدس ما أمكن في الخطط الوطنية الفلسطينية وخاصة في «خطة الإصلاح والتنمية».

فيما يتعلق بالعمل الشعبي والمواجهة الإعلامية:

تفعيل مشاركة المجتمع المحلي في الدفاع عن قضاياها المختلفة من خلال تشكيل أطر على شكل لجان شعبية (من أمثلتها لجنة الدفاع عن الأراضي والعقارات) وتوفير موازنات متلائمة مع إحتياجاتها.

ووضع خطة إعلامية تضمن كشف الحقائق والتوثيق وجمع الأدلة، وهذا يتطلب جهداً من مؤسسات إعلامية وحقوقية فلسطينية.

فيما يتعلق بأدوات القانون الدولي:

وَمَا أَنَّ الأمم المتحدة قد اقرت في أكثر من قرار، بأن القدس محتلة ينطبق عليها قانون الاحتلال الحربي، وقواعد لاهاي، وإتفاقية جنيف الرابعة. فاننا نجمع الخطوات الواجب إتخاذها لصد الانتهاكات الإسرائيلية وخاصة في مجال التخطيط والبناء وهدم المنازل بما يلي:

• الأهتمام بإعادة موضوع القدس والقضية الفلسطينية مجدداً للأمم المتحدة لضمان عدم فرض الاحتلال لما يراه من حلول وأسس لتسوية قضية القدس والقضية الفلسطينية. وبالتالي إصدار قرارات واضحة وصريحة بتجديد تأكيد المجتمع الدولي على الوضع القانوني للقدس كمدينة محتلة، ورفض كافة الاجراءات والممارسات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الاسرائيلي لتهويد هذه المدينة وإلحاقها بإسرائيل.

• إثارة موضوع التزامات إسرائيل التي قطعتها أمام الجمعية العامة بشأن احترامها لقرار التقسيم، وحق

العودة ، والوضع القانوني لمدينة القدس. وهي الإلتزامات التي توقف عليها إعتراف الأمم المتحدة بدولة إسرائيل. حيث تم قبول عضوية إسرائيل في الأمم المتحدة بطلبها الثاني بتاريخ ١٩٤٩/٢/٢٤ بعد تأكيد إلزامية كل من القرار رقم ١٨١ والقرار ١٩٤ ووجوب إحترامها وتطبيقها من قبل الأطراف المخاطبة بها وعلى وجه التحديد الطرف الاسرائيلي.

• بالرجوع لأحكام ومبادئ قواعد القانون الدولي العام ولأحكام القانون الدولي الإنساني الخاصة بالاحتلال الحربي، نجد تأكيد كل من المادة ١٤٦ من إتفاقية جنيف الرابعة، والمادة ٨٨ من أحكام بروتوكول جنيف الأول المكمل لإتفاقيات جنيف الأربع، على حق الأطراف التي تضررت من إقتراف الغير لجرائم دولية بحقها في ملاحقة الآمرين بإرتكاب هذه الجرائم ومرتكبيها، ومساءلتهم كمجرمي حرب أمام محاكمها الوطنية. كذلك أكدت على هذا الحق وضمنته أيضا المادة ٦ من ميثاق محكمة نورمبرغ «... ويُسأل الموجهون والمنظمون والمعرضون والمتدخلون «الشركاء» الذين ساهموا في وضع أو تنفيذ مخطط أو مؤامرة لإرتكاب إحدى الجنايات المذكورة أعلاه عن كل الأفعال المرتكبة...».

من هذا المنطلق هناك إمكانية ملاحقة جميع الأشخاص الذين غيروا معالم الأرض المحتلة (القدس) وهدموا المنازل وصادروا العقارات إستنادا لقواعد وأحكام قانون الاحتلال الحربي وقواعد قانون النزاعات الدولية المسلحة.

• هناك دور المؤسسات الحقوقية ومؤسسات المجتمع المدني بتوثيق الانتهاكات خاصة المتعلقة بالأرض وبالتالي التركيز على المخططات الهيكلية الاسرائيلية للقدس كوسيلة لتكثيف الاستيطان وممارسة سياسة التهجير للفلسطينيين من القدس. واستمرار اصدار التقارير والتواصل مع المؤسسات الحقوقية الدولية ومركبات الأمم المتحدة المختلفة والشخصيات القانونية الدولية.

تفعيل دور رجال القانون وخاصة المختصين في مجال القانون الدولي، وإعطاء الفرصة لإبداء الرأي القانوني وخاصة في مجال المفاوضات السياسية، حتى تبقى المرجعية القانونية وقرارات الأمم المتحدة وقواعد القانون الدولي هي المرجعية الأساسية لأي عملية تفاوضية، وحتى تكون النتائج متوافقة مع البعد القانوني الذي يضمن الحق، وخاصة موضوع القدس ومواجهة الفقه القانوني الإسرائيلي، الذي يحاول أن يجعل من قضايا القدس المختلفة مجرد ملحق بالقانون الاسرائيلي وبمرجعية المحاكم الإسرائيلية، وبشكل خاص محكمة العدل العليا الاسرائيلية.

أثر القوى الدينية الإسرائيلية على احتمالات التسوية السلمية

د. أحمد رفيق عوض *

القوى الدينية في إسرائيل هي، تلك القوى والأحزاب الدينية، الصهيونية منها وغير الصهيونية، التي تلعب دورا أساسيا في التأثير على السياسات الإسرائيلية المحلية والإقليمية^(١)، وبعيدا عن التقسيمات التي ترى في التيارات الدينية فروقا معينة، فإن جميع هذه التيارات والأحزاب تلتقي عند أهمية الحفاظ على النظام السياسي القائم^(٢). وعليه، فإن الأصولية اليهودية - كما تمثلها الأحزاب والقوى الدينية في إسرائيل - المتصاعدة والمؤثرة - والتي لا يحب العالم أن يناقشها أو يسלט الأضواء عليها كما يفعل تجاه الأصولية الإسلامية مثلا، على الرغم من أن الأصولية تجتاح العالم وفي كل الديانات والمذاهب تقريبا^(٣). هذه الأصولية استطاعت أن تستعيد قواها وعافيتها. وتستمد شرعيتها من طبقات هائلة وضخمة من «التقاليد» و«الروح اليهودية» و«كتاب الكتب». إن تصاعد هذه الأصولية السريع، وقدرتها على الاستجابة للمطالب الروحية والوجدانية لقطاعات واسعة من الجمهور الإسرائيلي وتجنيدهم سياسيا من أجل الأهداف الدينية والدينيوية لتلك الأحزاب، وجد تعبيراته السياسية فيما يلي^(٤):

• القوى الدينية الإسرائيلية - وخاصة تلك القوى المشيخانية - لا ترى في احتلال الأرض الفلسطينية احتلالا غير مشروع، بل تتعامل مع ذلك بمصطلحات «تحريرية ومشيخانية متزمتة واستعلائية لا تعرف البراغماتية»^(٥). فالأرض الفلسطينية هي «أرض إسرائيل الكبرى» التي وعدهم بها «إله إسرائيل»، وهو وعد لا يمكن نقضه أو التراجع عنه تحت أي ظرف كان^(٦).

ولهذا فإن الأرض التوراتية غير محددة، وهناك اختلافات كثيرة بين التيارات الدينية اليهودية، فهناك من يعتبر أن هذه الأرض تمتد حتى تصل الكويت^(٧)، والأمر لا يقف عند حدود الإيمان الديني - فمن حق كل

* كاتب وباحث فلسطيني

فرد أن يؤمن بما يريد - ولكن هذا الإيمان ترجم إلى حركة استيطانية نشطة وخاصة بعد عام ١٩٦٧. وميلاد حركة غوش أمونيم التي تمتعت بكثير من الدعم والتأييد في صفوف الجمهور الإسرائيلي، الذين رأوا في أعضاء الحركة أنهم «طليعيون» و«مجددون» للصهيونية الاستيطانية^(٨). هذا بالإضافة إلى تنافس الأحزاب الدينية على الاستيطان في الضفة والقطاع، وهي حركة ما كان لها أن تتوسع وأن تنتشر، لولا الدعم الحكومي الهائل الذي يقدم بكرم، دفع الأحزاب «اليسارية» إلى الاحتجاج، باعتبار أن هذا يضر بالميزانية وبالدعم الحكومي المقدم إلى الفئات الفقيرة داخل إسرائيل. هناك ما نسبته ٢٥% من المستوطنين هم من المتدينين (على اختلاف أنواعهم، وكما ذكر سابقا، فإن تقسيم المتدينين إلى أنواع لا يفيد كثيرا، خاصة أن النتيجة واحدة). الاستيطان كفعول سياسي وأمني وديموغرافي، فعل تلتقي فيه القوى الدينية والعلمانية على السواء، باعتباره يصب في الهدف الكبير للمشروع الصهيوني ذاته. وعلى هذا الأساس فإن اتجاه القوى الدينية إلى الاستيطان في الضفة، والقطاع - قبل الانسحاب منه عام ٢٠٠٥ - يحقق أهدافا دينية ودينية معا^(٩). فمن جهة، يسعى المتدينون وخاصة أولئك المتشددون أو (الحريديم) إلى الانفصال عن الجمهور الإسرائيلي وعدم الاختلاط به. فقد بات هذا الجمهور أكثر تمردا على القوانين الدينية^(١٠)، على أثر موجات الهجرة الكثيفة من الاتحاد السوفياتي. بالإضافة إلى هذا، فإن التكاثر العددي في أوساط هؤلاء المتشددين^(١١)، والضائقة السكنية الشديدة التي يعانون منها، دفع قادتهم إلى قبول إغراءات الحكومة الإسرائيلية ببناء مستوطنات في الضفة الغربية، ويستفيد المتدينون المتشددون أو الحريديم، كما ذكر، من هذه المستوطنات كونها تجمعات سكنية مغلقة عليهم، يطبقون فيها كافة شرائعهم ويتمتعون بذات الوقت بامتيازات مالية سخية، تدفعها الحكومة الإسرائيلية، الأمر الذي يعنى التقاء مصالح المتدينين المتشددين والمؤسسة الإسرائيلية بأذرعها المختلفة. إن استخدام المتدينين المتشددين كوسيلة دفاعية ديموغرافية تم استخدامها أيضا في مدينة الناصرة عيليت اليهودية لمواجهة التكاثر السكاني لمدينة الناصرة العربية الفلسطينية، وكذلك في مدينة عكا. فقد أعلن رئيسا بلدية المدينتين أنهما بصدد بناء أحياء للمتدينين المتشددين لمواجهة السكان العرب الفلسطينيين^(١٢). وكان ذلك أيضا واضحا من خلال تصريح وزير الإسكان أريئيل إيتاس من حزب شاس الديني «أنه قلق من انتشار الفلسطينيين في منطقة وادي عارة، المحاذية لشمال الضفة الغربية»، وحذر من أن السكوت على هذا الانتشار سيفقد إسرائيل السيطرة على منطقة الجليل الشمالية ذات الأغلبية الفلسطينية^(١٣).

وعلى مستوى آخر، فإن الحركة الاستيطانية لها جانب غير رسمي، فهناك ظاهرة تسمى إسرائيليا «شبيبة التلال»، وهي مجموعات من الشبان تنتشر في أنحاء الضفة الغربية وتقيم بؤرا استيطانية عشوائية، وهم يمثلون المجموعات الأصولية الأكثر تطرفا، وهي وإن كانت أقل تطرفا من أولئك الذين يريدون «إعادة بناء الهيكل» إلا أن خطورتها تكمن في أنها لا تتورع عن مهاجمة «قوات الأمن الإسرائيلية»، وأنها تستخدم السلاح في بعض أنشطتها^(١٤). وفي الدراسة التي أعدتها باحثتان إسرائيليتان حول تلك المجموعات، فقد وُصف هؤلاء

بأنهم «قنبلة موقوتة تجاه سلطة القانون في إسرائيل»، وأن ثلثهم على الأقل يشعرون بانفصال عن الدولة. ويوجه معظمهم انتقادات شديدة لآداء مجلس المستوطنات والحاخامات خلال فترة فك الارتباط مع قطاع غزة في صيف العام ٢٠٠٥، كما يؤكدون أنهم فقدوا الثقة بهم، وأنهم مستعدون للمشاركة في نشاطات غير قانونية إذا استدعت الضرورة ذلك^(١٥). إن هذا يذكر تماما بما كتبه إيمانويل هيتمان في كتابه «الأصولية اليهودية» الذي نشره قبل ذلك بإثني عشر عاما على الأقل، عندما نقل تصريحات يساكر فرانكنثال، المتحدث باسم مستوطنة عمانويل أنه على استعداد للموت إذا طلبت منه الحكومة إخلاء المستوطنة^(١٦).

تشير الباحثتان المذكورتان، إلى أن تعبير «شبيبة التلال»، أوجده التيار الديني - القومي، وذلك كتعبير عن خيبة الأمل من قيام حكومة إسرائيل بإخلاء مستوطنات غوش قطيف في غزة في العام ٢٠٠٥. ومن خلال مشاهداتي الشخصية في الضفة الغربية، فإن كثيرا من هؤلاء، وضع كرفانا أو اثنين على أكتاف الطرق المؤدية إلى المدن الفلسطينية، وأطلقوا عليها أسماء توراتية، بعد أن يكونوا قد زودوا تلك الكرفانات بخزانات مياه وتمديدات كهربائية مع مظاهر مسلحة. وعادة ما يشتبكون مع المواطنين الفلسطينيين وخاصة في القرى حول نابلس^(١٧). وما بهم في هذا كله، أن الحركة الاستيطانية المدفوعة بأسباب مختلفة، هي حركة نشطة ومتواصلة، وتشكل سياسة ثابتة رأس حربتها المتدينون في أغلب الأحيان.

• استطاعت القوى والأحزاب الدينية الإسرائيلية، أن توقف العملية السياسية التي بدأت بإعلان اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣، وذلك باغتيالها رئيس وزراء إسرائيل اسحق رابين عام ١٩٩٥، وذلك على يد أصولي ينتمي للأصولية المشيخانية. كانت تلك حادثة الاغتيال الأولى التي حققت أهدافها منذ الحرب العالمية الثانية كما ذكر سابقا^(١٨).

• في دراسته التي نشرها عام ١٩٨٨، يتنبأ لوستيك بحرب دينية مشابهة لحرب الثلاثين عاما (ما بين ١٦١٨م و ١٦٤٨م) التي دارت رحاها في أوروبا. أما أسوأ تقديرات الباحث المذكور فهي اندلاع حرب نووية - خاصة إذا قُدر لأحد المتطرفين اليهود المرتبطين بالفكر المشيخاني داخل الجيش أن يستحوذ على السلطة^(١٩). إن هذه النبوءات تصدر عن حقيقة أن إسرائيل تعاني من خمسة شروخ كبيرة وواضحة هي الشرخ القومي (يهود - عرب)، والشرخ الديني (متدينون - علمانيون)، والشرخ الطائفي (شركيون - غربيون)، والشرخ الطبقي (فقراء - أغنياء)، والشرخ الأيدولوجي (يمين - يسار)^(٢٠)، وإذا كان الشرخ القومي من أعقد وأخطر تلك الشروخات إلا أن الشرخ الديني أدى فيما أدى إليه إلى ما يلي:

• تعاضم دور الأصولية الدينية في إسرائيل من حيث تفاصيل الحياة ورموز الدولة والثقافة والمزاج .

• امتداد وانتشار الفكر المشيخاني الذي أدى إلى ميلاد حركات دينية - قومية متطرفة تلعب دورا في الحياة العامة ورسم استراتيجيات النظام السياسي (وهو أمر نرى أثره في انضمام أوساط جديدة من الجمهور

الإسرائيلي إلى الأطروحات الدينية) (٢٣).

• ازدياد مخاوف العلمانيين الإسرائيليين من « الإكراه الديني » وكذلك من تهرب المتدينين من الخدمة العسكرية، وعدم مساهمتهم في الاقتصاد العام. والخلاف بين المتدينين والعلمانيين هو خلاف على كل شيء تقريبا فيما يخص الإعلام والثقافة والأكل والعمل والزواج والطلاق والموت والعمليات الجراحية (٢٣). وهو أمر يعزز الكراهية بين الطرفين (٢٣). وفي المقابل، يعتقد المتدينون - على اختلاف أنواعهم - أنهم النموذج اليهودي الحقيقي، وأن اليهود واليهودية استمرت عبر التاريخ لأنهم حافظوا على دراسة التوراة، وأن العلمانيين إنما هم مقلدون للغرب وفاقدهم الهوية (٢٤).

• المشاركة الحزبية والسياسية الواسعة للأحزاب الدينية في الحكومات الإسرائيلية منذ عام ١٩٧٧ بشكل فاعل ومؤثر، بحيث استطاعت أن تكون من قوى الصف الأول، بعد تراجع قوة الأحزاب الكبيرة، وعدم وجود علماني منافس، الأمر الذي يتيح لهذه القوى الفرصة والقدرة على الابتزاز الاقتصادي والتأثير السياسي الكبير. وعودة إلى لوستيك، الذي قام بدراسته المشار إليها سابقا بتكليف من برنامج البحوث الدفاعية الأكاديمي التابع لوزارة الدفاع الأمريكية حيث خلص في تلك الدراسة إلى ما يلي: «إن إسرائيل معارضة مبدئيا للحل السلمي للتفاوضي ومدفوعة بالنبوءات والنوازع الخلاصية، وتمتلك ترسانة معقدة من الأسلحة النووية، وستشكل تحديات كبرى للسياسة الخارجية الأمريكية والمصالح الأمريكية بشكل لا يقل في تأثيره عن تلك التي نتجت عن الثورة الإسلامية في إيران». إن هذا الاستخلاص هو ما يدفع الباحث للسؤال بجديّة: إلى أي مدى يمكن للقوى الامبريالية أن تسمح بتنامي أثر تلك القوى الدينية في إسرائيل؟! وهل الصمت الذي يلحظ في تعامل دوائر الغرب الأكاديمية والسياسية عن الأصولية اليهودية هو صمت الدعم أم صمت المراقبة الحثيثة؟! أم أن الفكر الأصولي الذي يجتاح العالم الآن وخاصة في الغرب بالذات يرى في الأصولية اليهودية فضاء وتجربة و«وظيفة» أخرى للتوجه الأصولي الغربي ذاته؟! (٢٥). إن المشاركة الفاعلة للأحزاب الدينية في الحكومات الإسرائيلية لم يكن حدثا منفردا، بل ترافق ذلك مع تصاعد اليمين أيضا، الأمر الذي أوجد علاقة خاصة بين اليمين، الذي يعتبر بشكل أو بآخر، أن الأحزاب الدينية أقرب إليه من أية أحزاب أخرى صهيونية، علمانية أو عربية. ولهذا، ومنذ عام ١٩٧٧، فإن إسرائيل تغيرت عمليا، فهي تتجه طيلة الوقت إلى اليمين العلماني أو الديني المتطرف، أي، أن على المنطقة العربية أن تتعود على إسرائيل أخرى، أقل دبلوماسية، وأكثر عنفا، أو «الانزلاق نحو الفاشية» (٢٦) كنتيجة حتمية للسياسة التي تتبعها إسرائيل الجديدة تجاه الفلسطينيين بالدرجة الأولى.

• استمرارا لمسألة تعاضم دور الأصولية الدينية من حيث تفاصيل الحياة ورموز الدولة والثقافة والمزاج الجماهيري، تجب إضافة القول، أن هناك ثلاثة أبعاد لازدياد قوة الأصولية الدينية في إسرائيل تتمثل في: رجوع مكثف للدين وتنام متعاضم في المؤسسات الدينية (معاهد، مدارس، مراكز خدمات، مراكز تأهيل ...)

- أولا، وارتفاع في تمثيل المتدينين في الكنيسة والحكومة، ثانيا، وازدياد في التشريع الديني، ثالثا^(٢٧).
- الشرح الديني في إسرائيل يؤدي إلى أن المناصرين للأصولية اليهودية يقاومون العدالة الاجتماعية والمساواة التي هي من حق جميع المواطنين وخاصة غير اليهود. ويقرر كل من كمرلينج وبشارة أن قيم الدين اليهودي - في جانبه الأرثوذكسي والقومي المنتشر في إسرائيل الآن - لا يمكن لها أن تتماشى أو تنسجم مع قيم الديمقراطية، ولا توجد أية متغيرات قومية أو قيمة اجتماعية أو اقتصادية أو تعليمية، يمكنها أن تؤثر على السلوك الذي يتبناه اليهود الإسرائيليون ضد الديمقراطية، خاصة أولئك المتشددون منهم^(٢٨).
 - إن معظم مرتكبي الجرائم البشعة والجماعية بحق الفلسطينيين، كانوا ينتمون بشكل أو بآخر إلى التيارات الدينية المتعصبة، فاليهودي الذي حرق المسجد الأقصى عام ١٩٦٨ وحتى الطبيب اليهودي غولدشتاين عام ١٩٩٤، وما بينهما، كانوا جميعا تحت تأثير تلك الأفكار والمعتقدات الدينية اليهودية التي ترى في الفلسطينيين زائدين عن الحاجة.
- وإذا جرى الحديث عن المذابح والجرائم، فإن لإسرائيل الرسمية وغير الرسمية، سجل طويل في ذلك، قبل وأثناء وبعد قيام إسرائيل، وقد تعودت النخبة الإسرائيلية، السياسية والثقافية على المذبحة، وتعامل معها بحيادية ودقة عالية، فهناك تصريحات تشجب، ثم لجان تحقيق تشكل، ثم تعقد محاكمات، ثم تجري تبرة المتهم أو المتهمين أو قد تغرّمه بمبلغ يثير السخرية^(٢٩).
- أسلوب المذبحة، الذي اتبعته إسرائيل الرسمية والأحزاب والقوى الأخرى، قبل وأثناء وبعد قيام إسرائيل وحتى اللحظة، له جذور عميقة في النصوص الدينية والتقليدية^(٣٠)، وهناك كثير من الباحثين الذين درسوا هذه العلاقة القديمة الجديدة بين النصوص والسلوك^(٣١). ولكن، تجب الإشارة إلى أن أسلوب المذبحة المتبع، وإن كان له جذر ديني، إلا أنه لا يخفى دوره الاستعماري، وقد انتبه تودوروف إلى صفة هامة تحكم العقلية الاستعمارية عندما وصف ذلك بالقول أنها « حضارة مجازر»^(٣٢).
- أن القوى والأحزاب الدينية هي أكثر الأطراف الإسرائيلية ترشحا لتعطيل أية تسوية سلمية مع الشعب الفلسطيني تتضمن إخلاء مستوطنات أو عودة إلى حدود الرابع من حزيران لعام ١٩٦٧. وعلى الرغم من أن إسرائيل الرسمية، أقصد التي تمثل التيار الرسمي والأعرض للصهيونية الكلاسيكية أو العمالية، لم تقدم حتى الآن مشروعا للسلام يتضمن إخلاء كل المستوطنات أو العودة إلى حدود الرابع من حزيران لعام ١٩٦٧. فأحسن تلك الخطط لم يتجاوز الخطوط الحمراء التالية:
 - أن لا يتم تقسيم القدس؛ ولكن في أحسن الأحوال مع إمكانية وصول الفلسطيني إلى المسجد الأقصى ورفع العلم، وفي أقصى التساهل الإسرائيلي السماح ببلدية عربية في القسم الشرقي من المدينة، ولا شيء أكثر من ذلك^(٣٣).

• لا عودة إلى حدود الرابع من حزيران عام ١٩٦٧، بل لا بد من تعديلات على سير الخط الأخضر، مع إمكانية تبادل أراضي، بحيث تبقى مساحة الضفة الغربية دون تغيير، إن الجدار الفاصل العنصري والمستوطنات والقواعد العسكرية وغور الأردن والقسم الشرقي من مدينة القدس وبعض المحميات الطبيعية كلها من الأجزاء التي لم تتحدث إسرائيل عن إمكانية الانسحاب منها، إضافة إلى بعض مصادر المياه خاصة في شمال الضفة^(٣٤).

• لا إخلاء لكل المستوطنات، فهناك مستوطنات شرعية وهناك مستوطنات غير شرعية، إن تكثيف الاستيطان في القدس والضفة الغربية الذي تزايد بعد عام ١٩٩٢ بشكل ليس له مثيل، إنما يعكس الرؤية الصهيونية الأعمق والأشمل بخلق واقع جديد في الضفة. إن هذه السياسة هي تكرار لسياسة مرحلة «أليشوف» قبل قيام إسرائيل، فالتغيير الديموغرافي عادة ما يتبعه تغيير سياسي بالضرورة، أن تكثيف عدد اليهود في الضفة الغربية، سيحول الميزان الديموغرافي، وبالتالي سيخلق وقائع جديدة تماما، وما نجح قبل عام ١٩٤٨، سينجح بعد عام ١٩٦٧. إسرائيل عادة ما تكرر سياساتها، وقد سبق القول أن سياسة الطائفة القديمة تم استعادتها في إسرائيل الحديثة، والاعتماد على الاستيطان كوسيلة للتغيير وفرض الوقائع أمر تم فحصه قبل عام ١٩٤٨، إلى درجة أن العالم اقتنع أن هناك شعبين في فلسطين، وبالتالي لا بد من تقسيم الأرض بينهما. وعلى أيامنا، هنالك الاستيطان في الضفة الغربية، وهو مخالف لكل القوانين الدولية باعتباره فعلا قائما على الاحتلال. ورغم ذلك، فإن أقصى المواقف الدولية تجاه هذا الأمر هو أن المستوطنات عقبه أمام السلام، أي، أن الاستيطان اليهودي في الضفة مقبول ويمكن مناقشة حلول مناسبة له. إن تكرار تجربة الاستيطان في الضفة الغربية جزء من الرؤية اليهودية والصهيونية في تكريس وقائع سياسية وأخرى دينية. ولهذا يمكن تفسير هذا الالتحام الشديد بين سياسات الحكومات الإسرائيلية اليسارية واليمينية على السواء مع رؤساء ومجالس المستوطنات. إن أبعد مستوطنة أو أكثرها صعوبة في إيصال الخدمات إليها، وقبل أن يقيم أول بيت فيها، تكون تيارات الماء والكهرباء والهاتف وشبكة الصرف الصحي قد وصلتها^(٣٥).

• لا مكان لدولة فلسطين كاملة السيادة تمتلك السلاح بين النهر والبحر. إن أقصى ما يُعرض إسرائيليا، هو حكم ذاتي يمكن النقاش حول صلاحياته والرقعة الجغرافية التي يتمدد عليها، وإسرائيل في هذا لا تتدخل فيما هو رمزي، بل فيما هو مادي، بمعنى أنها لا ولن تعارض العلم الفلسطيني والنشيد واسم الكيان الفلسطيني، ولكنها ستحتفظ بسيطرة ما على المعابر والموانئ، ولن تسمح للكيان الفلسطيني أن يتخذ إجراءات من شأنها تعريض أمن إسرائيل للخطر^(٣٦).

• لا عودة للاجئين الفلسطينيين الذين تم تهجيرهم خلال حرب عام ١٩٤٨، وعدم اعتراف إسرائيل بالمسؤولية الأخلاقية والسياسية عن ذلك. عودة اللاجئين يهدد الديموغرافية الهشة في فلسطين التاريخية من جهة، ويهدد أيضا الموارد المتناقصة للبلاد، كما أن ذلك ينذر بمشاكل أمنية لإسرائيل. إن أفضل المطروح إسرائيليا بهذا

الخصوص عودة فردية للفلسطينيين، على أن لا يتجاوز العدد عدة آلاف فقط، وضمن شروط أمنية، تضعها إسرائيل، ويمكن لبعض هؤلاء أن يقيم في أراض يتم إضافتها إلى مساحة الضفة الغربية في حالة تبادل الأراضي^(٣٧).

هذه الحدود الخمسة تشكل حدود أفضل تسوية إسرائيلية يمكن للتيار المركزي الإسرائيلي أن يعبر عنها. وهي - رغم ذلك - تجد متدينين يرفضونها أشد الرفض، إذ أن هذه «الخطة الأفضل» تفترض أن تمنح الفلسطيني كيانا سياسيا في أرض إسرائيل الكبرى، وحتى لو كان هذا الكيان محاصرا ومقيدا بكافة أنواع القيود الأمنية، إلا أنه في نهاية الأمر نوع من الاعتراف بحقوقهم، وهذا ما ترفضه بعض الأحزاب والقوى الدينية^(٣٨).

إن إسرائيل الرسمية قد تدخل عملية تسوية ما مع الشعب الفلسطيني، وهي على استعداد أن تتحدث عن ما تصفه عادة «بتنازلات مؤلمة» وذلك من أجل الحصول على الحالة الطبيعية العادية لكل مجتمع وكل نظام، ولتضع حدا لتحديات أمنية محلية وإقليمية، أو رضوخا لضغوط دولية، ولكن القوى الدينية فيها لا تسمح حتى بهذه التنازلات الشكلية، فهي مرشحة لأن تمنع كل ذلك بسبب رؤاها الخلاصية وأوامها المشيخانية^(٣٩).

إن هذا الوضع الذي قد ينشأ - ما بين التنازلات المؤلمة وبين الرفض الكامل لأي تنازل - يؤدي عادة إلى ما يلي: إما موت العملية السلمية أو احتضارها على الأقل، أو تعريض الائتلافات الحكومية إلى الانهيار^(٤٠)، وهذا هو الحال في إسرائيل حتى الآن.

إلى ذلك، فإن كثيرا من الباحثين الإسرائيليين يرشحون هذه القوى الدينية لتكون الطرف الذي يعيق أية عملية تسوية أو اتفاق سلام، وإلى درجة توقع حرب أهلية^(٤١).

الهوامش:

(١) الأحزاب الدينية في إسرائيل أحزاب مختلفة ومتعددة، فهناك أحزاب دينية إشكنازية مثل المفدال وأغودات إسرائيل ويهودوت هتوراه، وهناك أحزاب دينية شرقية أهمها وأشهرها حزب شاس، وفي حين شارك حزب المفدال وأغودات إسرائيل في الحكومات الإسرائيلية منذ عام ١٩٤٨، إلا أن مشاركتهما كانت قليلة ومتواضعة وغير متطلبة. ولكن، بعد عام ١٩٧٧، انقلب الحال تماما، وأخذت هذه الأحزاب تشارك بقوة وتطلب ميزانيات وتفرض أجندات وأخذت تقدم تصورات سياسية قائمة على رؤى دينية متطرفة وأكثر تطرفا، والفروق بين هذه الأحزاب - بالإضافة إلى مسائل دينية - تركز أيضا على الأصول العرقية والإثنية، والأكثر أهمية في هذا الشأن، أنه، ومع تآكل الطرح الصهيوني التقليدي، فإن هذه الأحزاب صارت أكثر جاذبية وأكثر تأثيرا، خاصة وأنها تتلقى مع أحزاب اليمين العلماني في كثير من أطروحاتها ورؤاها، ضمن تحول كبير في المزاج العام للشارع والجمهور الإسرائيلي (للمزيد، بشير نبيه، جدلية الديني والسياسي في إسرائيل، ص ٧ - ١٢، وكذلك، يائير شيلغ، المتدينون الجدد، ص ١٠ - ١٥).

(٢) هناك باحثون يدخلون في مسألة تقسيم التيارات الدينية ما بين متدينة أو حريدية أو تقليدية، أو ما هو الفرق بين متدين أو متشدد (حريدي) أو تقليدي، ويعتمدون في ذلك على إحصائيات خلال أزمنة مختلفة. وبرأيي، فإنه وإن كان هذا العمل البحثي يفيد في رصد ظواهر اجتماعية، إلا أن ذلك أيضا وفي ذات الوقت لا يعطي تفسيراً كافياً للتغيرات الحاصلة في المجتمع الإسرائيلي. وقد شكك كثير من الباحثين في طبيعة هذه الإحصائيات وطريقة إجرائها ومكانها وزمانها. والإحصائيات إحدى أهم طرق البحث في إسرائيل باعتبارها «نظام يعبد الأرقام» - حسب تعبير محمد حمزة غنايم. وبرأيي المتواضع، فإن الدخول في تقسيمات من

هذا النوع - حسب الإحصائيات - لا يفيد. تعريف الهوية الدينية لا يكون حسب أداء الطقوس الدينية، وهذا ما تعتمده تلك الإحصائيات، وهذا لا يكفي، وقد عبر الباحث نبيه بشير عن حيرته تلك في كتابه «جدلية الديني والسياسي في إسرائيل» واعتقد أن حيرته صحيحة، فالإنسان لا يعرف نفسه من خلال سلوكه فقط. فالإنسان هويات متعددة وانتماءات متعددة، وأسئلة أي استبيان تحشرنا في زوايا قد تكون أصغر جدا من أن نرى أنفسنا من خلالها (للمزيد، أمارتيا صن، الهوية والعنف، ص ١٧١ وما بعدها)، يضاف إلى هذا أن مجتمع المتدينين المتشددين في إسرائيل لا يشارك عادة في استطلاعات الرأي والأبحاث التي تجرى في المجتمعات (مجلة ايرتس أخيرت، عدد ٤١، ٢٠٠٧).

(٣) إسرائيل شاحك وآخرون، التنوير والأصولية، ترجمة مازن الحسيني، دار التنوير للترجمة والنشر والتوزيع، رام الله، ٢٠٠٦، ص ١٠.

(٤) المصدر السابق: ص ١٣

(٥) د. نهاد علي، الأصولية الدينية اليهودية وإسقاطاتها المحلية والإقليمية، قضايا إسرائيلية، عدد ٢٥، مدار، رام الله، ٢٠٠٧، ص ٥.
(٦) في الفتاة بالغة الدقة والأهمية، يشير د. المسيري إلى أن التيارات الأرثوذكسية اليهودية المتشددة التي عارضت الصهيونية في أول أيامها، رأت أن العودة إلى فلسطين لا تجوز لأن ذلك استباقا لفكرة الخلاص، ولكن، وبعد وعد بلفور عام ١٩١٧، وإقامة إسرائيل عام ١٩٤٨، وبعد انتصار عام ١٩٦٧، تغير الفكر الأرثوذكسي هذا ببطء، وتمت عملية صهيينة الدين اليهودي على يد كل من الحاخام كوك الأب والابن، بحيث تحول مركز القداسة إلى الأرض إلى أن أصبحت فكرة عدم الاحتفاظ بالأرض والانسحاب منها كفرا وهرطقة (المسيري، المجلد السادس، ص ٢٨١ - ٢٨٤)، إن ما ذكر سابقا ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن ما يقال عن الأوجه السبعين للتوراة هو أمر حقيقي جدا، وحزب شاس يقدم دليلا ملموسا على ذلك، فهذا الحزب يغير مواقفه تبعاً لمصالحه ويستطيع تقديم تبرير مختلف في كل مرة (نبيه بشير، مصدر سابق، ص ٣٥).

(٧) د. نهاد علي، مصدر سابق، ص ٥.

(٨) باروخ كمرلينج، نهاية الهيمنة الاشكنازية، ص ٤٠.

(٩) دولة الرفاه الشاملة التي تم تفكيكها في إسرائيل، أقيمت من جديد على أساس قطاعي في المناطق المحتلة: المنح والتسهيلات المبالغ فيها بالسكن، التعليم، الصحة، الضرائب والبنية التحتية، تحولت إلى جهاز تعويض للشرائح الدنيا، عن الضرر الذي سببته الخصخصة في خدمات الرفاه في إسرائيل، وهي التي حركت الهجرة إلى المستوطنات. أصبح الاستيطان يمثل الخلاص من الفقر، والانضمام إلى النخبة الجديدة التي تبلورت في المناطق المحتلة والوهم بكسر الحواجز بين إسرائيل الثانية (الشرقيين) وإسرائيل الأولى (الاشكناز). أدى التماثل الفكري من جانب «مستوطني الضائقة» مع مشروع الاستيطان إلى تمويه الدافع الاقتصادي لهجرتهم إلى المستوطنات، ووفر لليسار تبريرا آخر للفصل بين الاجتماعي والسياسي.. فتحت المستوطنات أمام الشرائح الدنيا الفرص للحراك الاجتماعي والاقتصادي، التي زادت أهميتها، حتى لمن لم يجسدها، كلما عمقت خصخصة دولة الرفاه اللامساواة في إسرائيل. هذه الفرص ألغت الخط الأخضر ليس أقل من فكرة أرض إسرائيل الكاملة. يشير رفض شعار «المال للأحياء وليس للمستوطنات» إلى أن المنطق الذي يوجه صقريه الشرائح الدنيا هو منطق اقتصادي أكثر من كونه أيديولوجيا أو سياسيا، وفي ظروف الخصخصة يعتبر «عقلانيا» تماما (د. عزيز حيدر، التطورات الاقتصادية، و الاجتماعية في إسرائيل، ص ٥٨)، إن هذا الطرح وأن كان يمكن إثباته بسهولة، إلا أن الدوافع الأيدولوجية والدوافع السياسية والدوافع الأمنية للاستيطان يمكن إثباتها أيضا، فعندما تم «إجلاء» مستوطني قطاع غزة عام ٢٠٠٥، صرح مسؤول إسرائيلي كبير أن المستوطنين هم جنود في خدمة إسرائيل، وأن خدمتهم انتهت في غزة، وعليهم أن ينتظروا أوامر الحكومة للذهاب إلى مناطق وخنادق أخرى، وقد تم استيعاب أولئك المستوطنين في الضفة الغربية المحتلة وفي الجليل شمال إسرائيل الذي يعاني من خلل ديموغرافي لصالح العرب الفلسطينيين.

(١٠) برهوم جرايسي، اليهود الحريديم، من اللامبالاة السياسية إلى التطرف اليميني، جريدة الأيام، ٢٥/٨/٢٠٠٩، ص ٧.

(١١) يبلغ معدل ولادات المرأة في أوساط الحريديم ما بين ٧ إلى ٩ ولادات، وتبلغ نسبة التكاثر السكاني بينهم حوالي ٣,٤ ٪، وهناك عائلات منهم لديها ما بين ثمانية إلى عشرة أولاد. وفي أوساط العلمانيين تبلغ نسبة التكاثر السكاني ١,٦ ٪ أما معدل ولادات المرأة في الأوساط العلمانية فتبلغ ما بين ١ - ١,٥ ولادة (جرايسي، مصدر سابق، أوردت وكالة معا الإخبارية بتاريخ ٣٠ / ١١ / ٢٠٠٩ - ما مفاده أن نائب وزير الصحة الإسرائيلي الحاخام يعقوب ليسمان وفي معرض رده على هجوم بعض الوزراء على عدم خدمة الشباب المتدينين في الجيش بحجة دراسة التوراة، قال الحاخام المذكور ما نصه « إن المتدينين ينجبون الأطفال بكثرة، والعلمانيون يذهبون للجيش، ولذلك عليكم أن تشكرونا وليس أن تنتقدونا، فإنجاب الأطفال معركة أيضا، ونحن نحارب ونقاتل على خط الديموغرافية

اليهودية، وخذوا مدينة القدس على سبيل المثال، فلولا المتدينين لكان سري نسبية رئيسا لبلديتها، إذن، أنتم تجندون للجيش ونحن ننجب الأطفال لليهود « هذا الجزء نقلته وكالة الأنباء المذكورة عن صحيفة «إسرائيل اليوم» الصادرة بذات التاريخ، وهذه الصحيفة تخص حزب شاس الديني.

(١٢) جرايسي، مصدر سابق.

(١٣) المصدر السابق، وقد سبقت الإشارة إلى المخاطر الديموغرافية التي تدعيها إسرائيل وكيفية الرد عليها.

(١٤) د. مالي شاحوري، و د. ايفيتال لافر، شببية التلال قبلتة موقوتة تجاه سلطة القانون في إسرائيل، صحيفة هتسوفيه، عدد صادر بتاريخ ٢٢ / ١٢ / ٢٠٠٨.

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) إيمانويل هييمان، الاصولية اليهودية، ص ١٢٣.

(١٧) أعتقد أن هذه الظاهرة أيضا تعكس رضى حكوميا رسميا، وأن الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة تتعامل مع هذه الظاهرة بكثير من اللطف وحتى الدعم الخفي، لتوظيفها سياسيا وإعلاميا، وإلا فكيف يستطيع شباب أو مجموعة شباب أن يقيموا كرفانا أو مجموعة كرفانات على كتف طريق وعري وبعيد عن العمران وأن يحصلوا على المياه والكهرباء أولا، ودون مساءلة من «السلطات الرسمية».

(١٨) يعبر كثير من الباحثين العرب والأجانب عن «دهشتهم» لعودة الأصولية وتعبيراتها السياسية في القرن العشرين، فالدولة الحديثة لم تستطع أن تحل هذه الإشكالية (الموند، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، ١٩٩٥)، كما أن جماعات المصالح الدينية المنظمة تسعى إلى بسط نفوذها على السياسة العامة في الولايات المتحدة، وعلى المستويات التنفيذية والمحلية بنفس الطرق التي

تفعل بها ذلك جماعات المصالح الأخرى (مايكل كوربت وجوليا بتشل كوربت، الدين و السياسة في الولايات المتحدة، ٢٠٠٢، ص ١٥١)، إضافة إلى هذا، يبدو أن العودة إلى الأصولية كانت ردا على عمليات العلمنة والتحديث السريعين خلال القرن الماضي (المسيري، الموسوعة، المجلد الأول). وفي مداخلة جديرة بالاهتمام فإن هناك من يقول أن غريزة الدين هي غريزة أساسية للإنسان (تقي الدين

النبهاني، الشخصية الإسلامية، بدون تاريخ وبدون دار نشر)، إلا أن المنهج المتشدد في التعامل مع الأمور، القائم على التعصب للرأي والقناعات، وعلى إلغاء الآخر ونفيه، والتعامل معه بتشدد وجدّة فكرية أو سلوكية، ليس بالهيج الجديد، ولا يختص بفترة زمنية دون أخرى، ولا مجموعة بشرية دون أخرى، بل هو ظاهرة بشرية طبيعية وموجودة منذ وجد الإنسان، وستظل موجودة ما دامت الحياة،

لأنه يتعلق بطبائع البشر وميولهم ونفسياتهم (د. نهاد على، مصدر سابق، ص ٦). والنهج المتشدد يزداد حدة عند قولته وإضفاء أيولوجية دينية مسيسة عليه مما يكسبه شرعية «إلهية»، ومن هنا تبدأ المشكلة. وفي القرن العشرين تبدت الأصولية الدينية بطريقة ظاهرة وعنيفة، فقد تم اغتيال من اعتبر مخالفا للتعاليم الدينية (كما حدث في الولايات المتحدة ومصر وإسرائيل)، ولم يقتصر الأمر على قتل السياسيين بل تعداه إلى قتل أطباء ومفكرين وكتاب وعلماء، (د. نهاد على، مصدر سابق). ويحاول الأصوليون عادة

الحصول على السلطة، وليس لديهم الوقت للديموقراطية أو التعددية الحزبية أو التسامح الديني أو الحفاظ على السلام أو الخطاب الحر. وتهدف الحركات الأصولية عادة إلى ثلاثة أمور هي: بناء الإنسان الأصولي، بناء المجتمع المحلي الأصولي وصولا إلى بناء المجتمع

الأصولي بأبعاده الكونية (د. نهاد على، مصدر سابق، ص ٨) وكذلك (غريس هالسل، النبوءة والسياسة : الأنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية، ترجمة محمد السمك، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣). وفي هذا الكتاب بالذات استعراض مكثف للنزعات الأصولية في الدين المسيحي واستعجال الخلاص المشيخاني اليهودي المسيحي عن طريق توهم أعداء المسيح، ومحاولة تفسير العالم وتصنيفه من خلال رؤى مشيخانية تهدد السلم العالمي ككل.

(١٩) إيان لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل : من أجل الأرض والرب، ترجمة حسنى زينة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩١، ص ٧٠ وما بعدها.

(٢٠) د. أسعد غانم، الهويات والسياسة في إسرائيل ، ص ١٨ وما بعدها. ويجب أن أشير هنا إلى أنني شخصا لست من أولئك الذين يبالغون في إظهار تلك الشروخ والصدوع، فالمجتمع الإسرائيلي أثبت أنه أقوى من المتوقع خلال كل المواجهات التي خاضتها إسرائيل مع الشعب الفلسطيني والعرب. أكثر من ذلك، فقد اتخذ هذا المجتمع سلوكا أكثر تشددا وتطرفا، وبالتالي، فإن التركيز المبالغ فيه على تلك الصدوع قد يضر ببناء صورة صحيحة عن المجتمع الإسرائيلي الذي يتميز بديناميكية عالية وروح تطوعية مدنية قوية .

(٢١) يائير شيلغ، مصدر سابق، ص ٤١٠.

(٢٢) للمزيد أنظر، محمد عبد الفتاح ماضي، الدين والسياسة في اسرائيل، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤، ص ٣٨٠ وما بعدها.

(٢٣) هناك كثير من استطلاعات الرأي التي تدل على كراهية متبادلة بين الطرفين، واستطلاعات أخرى، تؤكد أن الصدع الديني هو أخطر صدع يواجه المجتمع الإسرائيلي (د. نهاد على، مصدر سابق، ص ١٠).

(٢٤) نبيه بشير، مصدر سابق، ص ١٤.

(٢٥) تتساءل الصحافية والكاتبة يعاليل لوتان مثلا عن إحجام كل من فرانز بوغر وكلود ليفي شتراوس عن دراسة اليهودية بما يخص التمييز والتمييز والانعزال التي تتصف بها، وترجع الباحثة ذلك إلى أن عددا من مؤسسي الأنثروبولوجيا المعاصرة هم من اليهود، ولاحظت مثلا أن جابريل الموند في كتابه «السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر، نظرة عالمية» «تجنب الإشارة إلى أي متجهات سياسية في إسرائيل - رغم أنها تشكل حالة دراسية نموذجية لما استعرضه - ولكنه كان يشير إليها في معرض التقدير وربما الإعجاب، الأمر الذي كان يغيب عند الكلام عن مصر أو نيجيريا. وفي هذا الصدد، فإن الباحثين الغربيين الذين تحدثوا عن إسرائيل وعن الأصولية فيها، تمت مهاجمتهم ومضايقتهم على أكثر من صعيد. ويقدم الفيلسوف روجيه غارودي مثلا حيا على ذلك، أما اليهود الذين كتبوا عن الأصولية فيها بطريقة معارضة وناقدة، فالوصف الجاهز أنه «يهودي كاره لذاته»، ويقدم يسرائيل شاحك نموذجا حيا لذلك.

(٢٦) حسب تعبير أنطوان شلحت في تقديمه لكتاب «الانزياح نحو اليمين»، مدار، ٢٠٠٥، ص ١٢.

(٢٧) وقد تم رصد كل ذلك من خلال دراسات سابقة مختلفة نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: إبراهيم البحراوي، ١٩٩٦، إبراهيم خليل أحمد، ١٩٨٨، أحمد بهاء الدين شعبان ١٩٩٦، أسعد السحراني ١٩٩٣، أسعد رزق ١٩٧١، رشاد الشامي ١٩٩٤، عبد الغفار الدويك ٢٠٠٤.

(٢٨) للمزيد حول ذلك، أنظر، علي حيدر، الكراهية والعنصرية والإقصاء تجاه المواطنين العرب، قضايا إسرائيلية، عدد ٨، مدار، رام الله، ٢٠٠٢، ص ١٢ وما بعدها، وكذلك، د. نزيه بريك، انعكاس الفكر الصهيوني على وضع الفئات الأثنية في إسرائيل، قضايا إسرائيلية، عدد ٩، مدار، ٢٠٠٣، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢٩) حكم على منفذ مذبحه دير ياسين بدفع مبلغ نقدي أقل من بنس أمريكي، وقد خرج من المحكمة، وصرح قائلاً، ان على العرب أن ينسوا ما حدث، أما شارون الذي اتهم بتغطية مذبحه صبرا وشاتيلا فقد حكم عليه بالتخلي عن منصبه الرسمي، أما قاتل الطفل أبو شوشة ذو العاشرة من مخيم الدهيشة فقد حكم عليه بدفع مبلغ أقل من دولار، أما من قتل ثلاثة عشر عربيا من العرب الفلسطينيين في إسرائيل عام ٢٠٠٠، فلم يقدم للمحاكمة أصلا، وما بين الحادثة الأولى والحادثة الأخيرة هناك أكثر من خمسين سنة، الفعل واحد والطريقة ذاتها والحكم ذاته. إن التهرب من العقاب سبب لعدم الاستقرار في المنطقة، هذا ما صرح به القاضي الدولي اليهودي رئيس لجنة التحقيق الدولية في الجرائم الإسرائيلية في غزة، ريتشارد غولدستون، بتاريخ ١٥ / ١١ / ٢٠٠٩، وقد اتهمته الدوائر الإسرائيلية كالعادة أنه يهودي يكره ذاته، وقد طلب رئيس إسرائيل شمعون بيرس محاكمة غولدستون على اتهاماته لإسرائيل وذلك بتاريخ ٢٠٠٩/١١/١٣. للمزيد حول الجرائم الإسرائيلية (تقرير وزارة الإعلام الفلسطينية الصادر بتاريخ ٢٠٠٨/٥/٢٨).

(٣٠) عبد المجيد همو، مفاهيم تلمودية: نظرة اليهود الى العالم، الاوائل، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٩٩ - ١٢٢، في هذا الفصل من الكتاب، يستعرض الكاتب رؤية التلمود لغير اليهود إلى درجة «الخوف على البيئات من شيق الاغيار» ص ١٠٨، و«الاغيار يعادل الحيوانات» ص ١١٠، و«عدم الثناء على الاغيار لأن هذا يشجع الاغيار» ص ١١٨، و«عدم التداوي عند الاغيار وعدم مداواتهم» ص ١٢١، وهذا بمقابل، تقديس الروح اليهودية إلى درجة حلول الله فيها.

(٣١) عبد المجيد حمدان، الوعد في التوراة، دار الكاتب، القدس، ١٩٩٣. وفي هذا الكتاب، يقوم الكاتب بكتابة تاريخ اليهود بطريقة استرجاعية، بحيث نرى ما يحدث الآن وكأنه يحدث في التاريخ الماضي، ليطابق بين النص وبين السلوك المتجدد، المثير في الأمر هنا، أن الكاتب هو أحد الكوادر الشيوعية الفلسطينية، ولهذا اكتسبت دراسته المزيد من الأهمية الأكاديمية لتداخل الأسطوري بالعلمي والتاريخي بالوجداني وما يسجل للكاتب والكتاب استعماله الذي للنصوص التوراتية وملائمتها وانطباقها على سلوك إسرائيل الحديث، فصل «تنفيذ الوصايا بالإبادة» كمثال، ص ٨٥ - ١٠٣.

(٣٢) تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٦٥، وقد نحت كلمة مركبة من قرابين ومجازر ليصبح التعبير أو المصطلح «قرامجازرية».

(٣٣) لا يمكن حصر المشاريع الإسرائيلية لتسوية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فمنذ احتلال عام ١٩٦٧ لفلسطين التاريخية والمشاريع تنهمر إلى درجة أن حكومة واحدة تقدم عددا من المشاريع، بعدد وزاراتها. للمزيد (شلمو غازيت. الطعم في المصيدة، ص ٥٨ وما بعدها). وفي هذا الفصل يستعرض الكاتب مشروعات وخطط كل من وزراء الحرب، وهم على التوالي: موشيه ديان، شمعون بيرس، عيزر وايزمن، مناحيم بيغن، اريئيل شارون، موشيه ارنس. أما هذه الأثناء - ٢٠٠٩ - فإن حكومة إسرائيل، بقيادة بنيامين نتنياهو،

فهناك مشروع نتبناهو نفسه وخطة وزير حربه شاؤول موفاز ومشروع يوسي بيلين، وهو من المعارضة، هذا فضلا عن الخطط والمشاريع العربية والدولية، التي تضرب إسرائيل بها عرض الحائط. ولذلك، فإن إدارة أزمة الاحتلال هي هدف الحكومات الإسرائيلية وليس حل الأزمة، وهو ما عبر عنه اسحق شامير عام ١٩٩١، عندما اضطر إلى الذهاب إلى مؤتمر مدريد، حيث قال أنه سيدير المفاوضات مع الفلسطينيين عشرة سنوات قادمة. (للمزيد، د. طلال أبو عفيفة، الدبلوماسية الفلسطينية، ٢٠٠١، ص ٤٥٠ وما بعدها). (٣٤) وبهذا تكون خطة يغتالون التي اقترحها في تموز من عام ١٩٦٧ السقف الأعلى الذي يمكن لإسرائيل أن تقدمه، يجب ملاحظة أن الون هذا أحد كبار قادة الصهيونية العمالية اليسارية الاشتراكية (للمزيد، د. طلال أبو عفيفة، مصدر سابق، ص ١٥٠ وما بعدها، وكذلك شلومو غازيت، مصدر سابق، ص ١٦٧).

(٣٥) محمود عباس، المسيرة السياسية في الشرق الأوسط، مطابع دار الأيام، رام الله، ٢٠٠٠، ص ٣ - ٣٣، وكذلك، د. ايفرت مندلسون وآخرون، الترتيبات الأمنية والتسوية السياسية الفلسطينية الإسرائيلية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، نابلس، ١٩٩٤، ص ٧ - ١٠)، وحول الاستيطان أنظر، (د. جوني منصور، فتاوة الاستيطان، قضايا إسرائيلية، عدد ١٣، مدار، رام الله، ٢٠٠٤، ص ٨٩) وفي هذه الدراسة يتناول الباحث الجدال الدائر حول الاستيطان ودوره في إعاقه فرص التوصل إلى حلول سياسية في المستقبل وعلاقة ذلك بالتركيب السياسية الإسرائيلية وخلفيات ذلك أيديولوجياً، مركزاً على تواطؤ جهاز القضاء مع المؤسسة السياسية وتاريخ هذا التواطؤ وتبريراته ومسوغاته. (٣٦) يخلص شلومو غازيت في كتابه «الطعم في المصيد» إلى القول أن السياسات الإسرائيلية المتعلقة بالفلسطينيين داخل الأراضي المحتلة منذ عام ١٩٦٧ وحتى عام ١٩٩٧، لم تؤد إلى التوصل إلى حل حقيقي معهم. غازيت هذا شغل مناصب هامة في الاستخبارات والجيش الإسرائيلي، ومن حق القارئ أن يسأل، إذا كان ذلك على مدى ٣٣ سنة، فما هو المانع أن تستمر هذه السياسة إلى ما لا نهاية إذا لم يوضع لها حد؟! وحول الرؤية الإسرائيلية للدولة الفلسطينية حسب اتفاق أوسلو أنظر (شلومو غازيت، مصدر سابق، فصل: إعلان المبادئ في أوسلو، المرحلة الانتقالية، ص ٣٤٥).

(٣٧) وثيقة مؤتمر هرتسليا الثامن في العام ٢٠٠٨، ترجمة مدار، رام الله، ٢٠٠٨، ص ٧٩. (٣٨) المطالبة بطرد الفلسطينيين من الضفة الغربية هي مسألة عادية في أوساط المستوطنين الذين ينتمون لأحزاب مثل المفدال وأغودات يسرائيل، وهي أحزاب مشاركة في الحكومات الإسرائيلية منذ قيام إسرائيل. طرد الفلسطينيين شعار ازداد وضوحاً بعد انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠٠ (للمزيد، ايلان بابيه، توم سيغف، رون بوندك، صهيونية جديدة نفاثة، ترجمة أنطوان شلحت، مدار، ٢٠٠٦، ص ١٣ وما بعدها)، وعلى المستوى الرسمي، فإن إسرائيل تمارس عمليات طرد ناعم من خلال إجراءات إدارية تجعل من حياة الفلسطينيين جحيماً، لقد استطاعت إسرائيل طرد حوالي ٥٠٠٠ مواطن من مدينة القدس المحتلة من خلال سحب بطاقات إقامتهم فيها (خبر تناقلته وكالات الأنباء، وبنته قناة الجزيرة بتاريخ ٢٠٠٩/١٢/٢).

(٣٩) د. نور الدين مصالحة، في «الهويات والسياسة في إسرائيل»، تحرير: د. أسعد غانم، مدار، رام الله، ٢٠٠٣، ص ١١٩ - ١٥٨. (٤٠) د. مروان بشارة، تطور المعسكر الديني في إسرائيل ١٩٦٧ - ١٩٩٧، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، دائرة التحليل الاستراتيجي، نابلس، ١٩٩٧، ص ٣٣.

(٤١) كتب باروخ كمرلينج عن ذلك ما نصه « ليس من المنطقي إخلاء المستوطنات دون حدوث مقاومة عنيفة للغاية، على الأقل بين بعض المستوطنين اليهود في المناطق المحتلة، إلى حد التطور إلى حرب أهلية كاملة، أو في أفضل الأحوال الاقتراب من مثل هذه الحرب.... قد يبدو غريباً القول أن حرباً أهلية ربما تندلع في إسرائيل، ليس بالضرورة بسبب الانسحاب من الأراضي المحتلة... ربما يكون الانسحاب عاملاً له وزنه كعذر مقبول ومقنع يتيح للطرفين تجنيد مؤيديين، ولكن من غير المحتمل أن يكون أصل المشكلة، فالانقسام لن يكون بين الحمايم والقصور، أو بين اليمين واليسار.. ان القضية الأساسية التي يمكن أن تندلع الحرب الأهلية بسببها هي قوانين اللعبة التي تحدد هويتنا المشتركة. » إن ما يطرحه كمرلينج هنا يعزز الطرح السابق حول الجدال الكبير بين « وظيفة » إسرائيل و « هويتها ». وحول الحرب الأهلية أيضاً كتب أيان لوستيك عن إمكانية حرب شبيهة بحرب الثلاثين عاماً الأوروبية (لوستيك ١٩٨٨) وكذلك عمانوئيل هيمن الذي توقع أن من سيدمر إسرائيل الحالية هي الأصولية اليهودية باعتبارها كانت المسؤولة عن تدمير إسرائيل القديمة. (هيمن، مصدر سابق) ولكن بالمقابل، هناك من يعتقد أن هذا مبالغ فيه جداً، حيث أن هناك نوع من التسوية استطاعت احتواء الانقسام العلماني الديني في إسرائيل (مروان بشارة، تطور المعسكر الديني، مصدر سابق) وكذلك (ياثير شيلغ، مصدر سابق).

أوراق الربيع العربي

فكر النهضة والثورات العربية

كمال عبد اللطيف *

تقديم

عندما طلب مني المساهمة في العدد الأول من مجلة أوراق فلسطينية، يبحث في موضوع فكر النهضة والثورات العربية، لم أتردد كثيرا رغم عمومية العنوان، وذلك بحكم أن الإحياءات العديدة التي يستوعبها المقترح، كانت وما تزال تشكل جزءا من مشاغلي، وأنا أتابع حدث الانفجارات الاحتجاجية الحاصلة في الميادين العربية، وأرصد في الآن نفسه، أشكال تطورها واتساعها، إضافة إلى متابعتي اليوم لتداعياتها المتواصلة في الفكر والواقع العربيين.

تبينت في المقترح الذي وصلني من المجلة بعنوانه المجرد والمفتوح، ما يسعف بالتفكير في حدث الثورات العربية وما تلاها من وقائع، ضمن سياقاته التاريخية الكبرى، وفي إطار المرجعيات الفكرية الموصولة به. وافترضت أن يكون الدافع الذي يقف خلف هذا الموضوع، مرتبطا بالرغبة في بحث نوعيات العلاقة الممكنة بين مشاريع النهضة العربية، ومشروع الإصلاح السياسي الديمقراطي في الراهن العربي.

أدركت في غمرة متابعة لما جرى في المجتمعات العربية، أن الانفجار الاحتجاجي الحاصل، ولَّد معطيات لم تكن منتظرة، الأمر الذي يدفعنا لا للتفكير فقط في علاقة ما حصل بمشاريع النهضة العربية، بل الاهتمام كذلك بالتحديات الجديدة، التي ترتبت عن زمن الثورات، وتتواصل اليوم بعد رحيل رؤوس الأنظمة وبداية المراحل الانتقالية، بكل ما تحمله من أسئلة جديدة ومهام جديدة، قصد تخطي العقبات المحتملة، والإسهام في تأسيس قواعد أخرى لتدبير ملفات المرحلة الانتقالية.

* باحث مغربي

وستبين في سياقات العرض اللاحقة، أن الحركات الاحتجاجية تضعنا أمام بعض الإشكالات والقضايا، التي كانت وما زالت من أهم إشكالات المشروع النهضوي العربي، الأمر الذي يمكّننا في النهاية من مقارنة جوانب من موضوعنا، والوقوف على بعض الخلاصات المفيدة.

وحننا في دراسات سابقة، أن فكر النهضة العربية يشير إلى مجمل المشاريع التي تعكس تصورات النخب للإصلاح وللتقدم في المجتمع العربي الحديث والمعاصر^١، وأن أفعال الاحتجاج المولدة للثورات التي حصلت خلال سنة ٢٠١١، تندرج ضمن المنجزات الفعلية والمكاسب الحاصلة، الموصولة بتجارب وسياقات تاريخية محددة^٢. صحيح أن هناك فرقاً كبيراً بين المشاريع التي تعكس الطموحات والآمال العربية في التقدم، وبين ما حصل في قلب الثورات العربية، من خلخلة لكثير من الأسس والمرتكزات في مجتمعاتنا، إلا أن الظاهر في موضوع العلاقة بين فكر النهضة العربية والتحويلات التي جرت في ضوء الانفجارات المذكورة، يكشف أن المسافة بينهما كبيرة. لكن تأمل الأحداث الثورية، وبناء أسئلتها وأفقيها في التحول، ينتج عنه إمكانية بلورة صلات من الوصل عديدة، بين فكر يُصوّب نظره نحو بحث سُبل تجاوز التأخر التاريخي العربي، وبين تحوُّل يُمارس تحقيق جوانب من الطموحات العربية في مناهضة الاستبداد والفساد، وإنجاز مهمة الإصلاح السياسي.

وإذا كان أغلب المتابعين لحدث الثورات، قد أشاروا إلى طابعه المفاجئ، فإنه لم يكن بإمكان أحد أن ينكر أن البلدان التي برزت فيها الشرارات الأولى للحدث، كانت في حاجة ماسة لحصوله. إضافة إلى أن النخب السياسية والثقافية كانت تدرك ضرورة تجاوز حالات الانسداد الحاصلة في مجتمعاتها، وتدرك في الآن نفسه الصعوبات التي تقف دون إزاحتها لأنظمة الفساد، التي عطلت كثيرا من قدراتها. وتعلمنا تجارب تاريخ الثورات، أن حصول الفعل الثوري في دورات الزمان، لا يكون دائما متشابها، وأن كل فعل ثوري يستوعب بصورة أو بأخرى مرجعيات محددة، وتؤطره سياقات قابلة للفهم، بل إن بعض مرجعياته قد تكون موصولة بأزمة قديمة. كما أنه يصنع من خلال فعله، الملامح التي تصبح في فترة لاحقة بمثابة سمات تخصه، وقد تجعله في الوقت نفسه قريبا أو بعيدا أو مشابها لثورات أخرى.

ولكي نقرب أكثر من موضوعنا، فكرنا في تركيب مفاصله اعتمادا على أوليات ومحاور محددة، بهدف وضع اليد على بعض الخلاصات والنتائج. نضع في الأوليات موجهات الفهم والقراءة، ونركب في محورين اثنين جملة من المعطيات التي تقربنا من حدث الثورات ومرجعياته النهضوية. ونشخص في المحور الثاني أبرز التحديات الحاصلة في ما بعد الثورات، وهي تحديات تكشف أننا أمام مسار مركب، سواء في مجال الفكر النهضوي أو في المسار العام لأفعال الثورة، ثم نختم بحثنا بخلاصات عامة.

أوليات

١- ننتقل في مقاربة علاقة النهضة العربية ومشاريعها في الإصلاح بحدث الثورات العربية، من زاوية في النظر لا تفصل بين وقائع التاريخ وأحداثه الفاصلة، وبين السياقات والأطر المرجعية، المحددة لشروطها العامة. ولا يتعلق الأمر في تصورنا هذا، بوجود سببية ميكانيكية، قدر ما يتعلق بمحصلة تفاعل تاريخي، نفترض أن الوعي في التاريخ يمنح، إمكانية بناء طموحات وتطلعات الشعوب. كما يمنح إمكانية نقل التصورات إلى أفعال مالكة لمعاني التصورات، وذلك ضمن جدليات معقدة، حيث يمنح التصور إمكانية الفعل، ويؤنّ هذا الأخير بدوره التصور بمقتضياته.

ولا تحكم الجدلية التي كنا بصدد توضيحها قواعد مؤكدة، ذلك أن للوسيط الإرادي المتمثل في البشر، ومختلف أشكال صراهم في التاريخ، دور في عمليات بناء مستويات التقاطع والتداخل بين الأفكار والوقائع. وما حصل ويحصل اليوم في المجتمعات العربية لا يشكل أي استثناء.

هذا من حيث التصور العام، أما في موضوعنا بالذات، فإن علاقة المشروع النهضوي العربي بحدث الثورات العربية، يضعنا أمام لحظة مركبة نطلق عليها لحظة التقاء وتقاطع السياقات والأسئلة. ونقصد بذلك أن حلم النهضة العربية، الذي جَسَم فيه النهضويون العرب خلال قرنين من الزمان، صُور تطلعهم لبناء مجتمع جديد، وأنظمة سياسية جديدة، احتل مكانة رمزية في شعارات المحتجين في الثورات العربية. وقد تقاطعت نداءات الحرية في تظاهرات المحتجين، مع مفردات الحرية في أدبيات لطفي السيد، التي تغنى بها وحده في الصحافة المصرية قبل قرن من الزمان.

لا ندعي هنا وجود علاقة مباشرة بين شعارات الشباب في «الربيع العربي»، وبين أدبيات النهضة التي علّمت المجتمع العربي أبجدية التحرر، مستعملة في سبيل ذلك لغة جديدة وقيماً جديدة، بل إن مُرادنا مما سبق، التأكيد فقط، على عدم إغفال الإشارة إلى أن لفعل الثورات في مجتمعاتنا، مرجعيات وسياقات تاريخية، صانعة لبنياتها ونظامها، ومختلف الأشكال والمعطيات التي تصلها بمحيطها العام، في تفاعلاته وفي تحوله.

تقوم العلاقة المفترضة في نظرنا على مبدأ التفاعل التاريخي، وهو مبدأ يستبطن عملية كيميائية معقدة، حيث تمنتج تصورات بإرادات، وينتج عنهما نوع من الإبداع، يقوم بعمليات تمثل الأفكار بطريقة خاصة، ثم تحويلها إلى شعارات تُرَفَع كمطية لركوب أهوال الفعل الاحتجاجي، والقيام بما يعرف بعد ذلك، بالأفعال التي تؤدي إلى إسقاط الأنظمة وإطاحة الحكام.

نعرف جيداً أن المجتمع العربي في مطلع هذا القرن يختلف تماماً عن المجتمع ذاته في بدايات القرن العشرين، مثلما نعرف أن مقالات لطفي السيد في تبجيل الحرية والتغني بها تختلف عن شعارات

الحرية في الميادين العمومية. ولهذا السبب ربطنا مسألة العلاقة، بمبدأ عدم إغفال السياقات المجتمعية والمرجعيات التاريخية.

وإذا كان من المعروف، أن هناك علاقة بين التحول الاجتماعي وتطور منظومة الأفكار الحاصلة في المجتمع والمؤسسات، فإن من المؤكد أيضاً، أن للفكر سمات معينة تخص عمليات تطوره، وهي سمات نفترض أنها تختلف عن سمات تغير الوقائع والأحداث والمؤسسات داخل المجتمع، لكن استقلالهما عن بعضهما، لا يستبعد أبداً مبدأ تبادل التأثير بينهما. بل نستطيع أن نقول، إن التحولات في التاريخ بما في ذلك القطاعات التي ينتظرها الناس من الثورات، تستوعب وظائف الفكر المرتبة لنوعية التطلعات والآفاق المنتظرة.

ضمن هذا المبدأ العام، فكرنا في علاقة الثورات العربية بفكر النهضة، من خلال التفكير في مسألة الإسناد الثقافي، الموصول بالفكر العربي النهضوي، والمشاريع الإصلاحية المؤطرة لسياقاته المجتمعية.

٢- وضعتنا فقراتٌ الأوليّة السابقة، أمام ما هو مُركَّب وعام في موضوعنا، أي وضعتنا أمام الفكر النهضوي في ضوء امتحانات التاريخ. أما الأوليّة الثانية، فإننا نفترض أنها تسمح لنا بالتقدم خطوة إلى الأمام، في الاقتراب أكثر مما نحن بصدد، لعلنا نتمكن من رسم بعض ملامح نوعية العلاقة المفترضة، بين المرجعية النظرية وتمظهراتها الفعلية في التاريخ.

تستوعب الأوليّة الثانية، خلاصةً نموذجٍ لفكر النهضة العربية، سبق لنا ترتيب عناصرها في عمل سابق، بهدف الإحاطة بلحظات التطور المفصلية الكبرى في الفكر العربي المعاصر^٢. يتعلق الأمر بما أطلقنا عليه، لحظة إدراك الفارق ولحظة المماثلة ثم لحظة وعي الذات. لا يتعلق الأمر بنمذجة تاريخية تطويرية ولا بخطاطة مغلقة، قدر ما يتعلق بوسيلة منهجية تروم تسهيل الاقتراب من معطيات خطابات النهضة.

وإذا كانت دواعي التحقيب تجعلنا نتصور كلاً من اللحظات المذكورة، في إطار زمني وتاريخي محددين، كما نتصوره في إطار مجموعة من النواظم النظرية المُستوعَبة في سياق المجري الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى عديدة تلحقها ببعضها البعض، وتجعلها متزامنة، كما تجعلها أحياناً تتبادل مواقع بعضها، في دائرة تسلسل صيرورة الأفكار ومجري الزمان. إن دينامية تحول الأفكار في التاريخ لاتستوعبها فقط مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والابداع، بل إنها قد تفهم بصورة أفضل وخاصة في مجال الفكر العربي المعاصر، باستعمال مفاهيم التوتر والتناقض والمواءمة، وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة، بحكم شروط تحولات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر.

استعملنا في وصف اللحظة الأولى النعت المركب «إدراك الفارق»، بحكم أنه لم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسع عشر، أن نفكر في ذاتنا وذواتنا دون النظر إلى الآخر، والاستعانة به في فهم ما يجري

داخل عوالمنا وداخل العالم. فتأخرنا التاريخي القائم، يُقرأ في مرآة تقدم الآخر. وتقدم الآخر والآخرين، لا يمكن فصله عن واقع أحوالنا سلباً وإيجاباً.

أما اللحظة الثانية الموصوفة في مُدجّتنا بالتمائل، فإنها تتميز بكونها تستوعب منجزات رواد الفكر النهضوي، وتعمل في الوقت ذاته على تطوير نمط الكتابة وتطوير علاقة الكتابة بموضوع النهضة، والدفاع عن ضرورة الانخراط في التاريخ العالمي بحكم المصالح والأهداف المشتركة. وفي قلب هذه المرحلة تم حصول استقلال أغلب البلدان العربية.

ويشكل الانتقال من لحظة إدراك الفارق إلى لحظة وعي المماثلة، تحولاً نوعياً في تصورات المشروع النهضوي في فكرنا المعاصر. كما يشكل الانتقال من اللحظتين السابقتين، إلى ما نطلق عليه في مُدجّتنا التحقيبية لحظة وعي الذات، تحولاً أكثر تجذراً وعمقاً في نظام الوعي النهضوي العربي.

ترتبط اللحظة الثالثة، بالهزيمة العربية أمام إسرائيل، التي كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خضنا، ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة. الوعي بالذات في هذه اللحظة يرادف وعي الهزيمة، ويستند إلى الإقرار بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا، في ظل مجمل الشروط التي أطرت وتؤطر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية..

لقد أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي النقدي بذاتنا وبالعالم أكثر إلحاحاً، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل إيجابي مع العالم أمراً مطلوباً. وقد اتجه فكرنا منذ ذلك الحين، إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعدة جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر التوفيقي، والنظر المستكين إلى قيم أزمته خلت. وقد تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الإبداع الفكري، كما تبلورت في جهود الفكر النهضوي العربي، في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

تسمح لنا هذه النمذجة في سياق البحث الذي نحن بصده، بوضع اليد على أهمية اللحظة الثالثة لحظة وعي الذات، التي ما تفتأ نعيش ضمن أطوارها، والتي حصلت الثورات العربية في قلبها، ومحاذاة مع معطيات الجيل الثالث من أدبيات الإصلاح، الموصولة بوشائج من القرني متينة مع الفكر النهضوي، والموصولة في الوقت نفسه، بموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان، التي أصبحت اليوم عنواناً لمشاريع النهوض بالمجتمعات العربية.

I-الأفق النهضوي والثورات العربية، في جدليات التفاعل التاريخي.

يتمثل أول مرتكز يحدد أشكال الالتقاء بين فكر النهضة وأفعال الثورات العربية، في مركزية السياسي فيهما معاً. فقد كانت أبرز قضايا المشروع النهضوي العربي، تتجه لبناء مشاريع الإصلاح السياسي، وذلك منذ

كتابات الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٤) وخير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩)، ثم كتابات محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) والأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) إلى جهود لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) وعلي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦م)، وغيرهم من النهضويين العرب، الذين أولوا عناية كبيرة للمسألة السياسية، وركبوا جهوداً في موضوع الإصلاح السياسي. صحيح أن المشروع النهضوي تظاهر في أبعاد متنوعة، حيث غطى بعض الموسوعيين الشوام معضلة التأخر المعرفي والعلمي، وسعوا لإصدار منابر تعنى بتعميم بعض المعارف العلمية. وصحيح في الآن ذاته، أن الاهتمامات النهضوية شملت أيضاً، إصلاح اللغة وإصلاح المجتمع، ومحاربة الطرقية وإسلام التواكل والطاعة. إلا أن البؤرة المركزية الجامعة في تصورنا لمجمل الآثار النهضوية، تمثلت في الثقل الذي كان يمارسه محور الإصلاح السياسي، في فكر النهضة العربية.^٥

يشكل إذن، الجامع السياسي جسراً لأشكال من العلاقة بين المشاريع النهضوية ومشروع الإصلاح السياسي، وتصبح العلاقة أكثر وضوحاً عندما نتجه فيها بالاعتماد على أدبيات الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح، التي تروم توطين قيم وآليات المشروع السياسي الديمقراطي في المجتمعات العربية. تتبين علامات ذلك في الشعارات التي رفعها المحتجون، وهي شعارات تندرج ضمن مكاسب الثقافة الحقوقية في فكرنا المعاصر.^٦ وإذا كان الملاحظون لحدث الثورات، قد ربطوا عمليات إطلاقه بفاعلين جدد، وآليات جديدة في التواصل الباني لمساراته وخياراته، فإنه لا أحد يستطيع الادعاء، في نظرنا، بأن الثورات العربية، عبارة عن نبت دون جذور ودون سياقات، بل إن عمق ما حصل لا يفهم في كثير من أوجهه، دون وصله بسيرورات تطور الأفكار في التاريخ العربي المعاصر. صحيح أننا عندما نتوقف أمام حدث الثورات العربية، نقف فعلاً أمام فاعلين جدد، لكن هؤلاء الفاعلين يرتبطون بطموحات شعوبهم كما ترجمتها تطلعات نخبهم.^٧

يخضع فعل الثورات لجديليات تاريخية معقدة، لكن شعارات الثورة، وهي التعبير الذي يفصح عن هوية الفاعلين وهم يلوحون بأيديهم حاملين هذه الشعارات، ومنددين بالأنظمة السياسية العربية التي يعرفون أنها تمارس الطغيان منذ عقود من الزمان، تكشف صلاته العميقة بالأطر المرجعية والتاريخية، بل بمختلف التجارب التاريخية المنظور إليها كإطار عام، مُرتَّبٍ لملاحمه وملاحم التحول التي تحصل في الواقع. يترتب عن كل ما سبق، أن فعل الثورة في تونس يندرج ضمن أفق في الإصلاح السياسي العربي مبتور، متقطع ومتعدد.. أفق لم تنقطع آثاره، ولم تنقطع ممانعته، ولم تنقطع نتائجها. إن ما جرى في تونس وما تلاه في ساحات عربية عديدة، ينبغي أن يفهم في إطار الانتفاض على بؤس العمل السياسي العربي في العقدين الأخيرين. كما يمكن أن يفهم كجهد مبدع لإيقاف مسلسل التمييع السياسي في ثقافتنا. ويمكن إدراجه في سياق التحقيب التاريخي، ضمن حزمة الجيل الثالث من أجيال الإصلاح السياسي، الناشئة في الفكر والممارسة السياسية العربية، في مطلع الألفية الثالثة.^٨

تتجه مفاهيم الجيل الثالث لتخطي تركة الخطاب السياسي الإصلاحى العربى وتركيب أفق جديد فى الإصلاح، يتوخى توطين قيم التحديث السياسى، فى المجتمعات العربىة، حيث تتم إعادة بناء مفاهيم الدستور والمواطنة والمؤسسات والشفافية والحكامه داخل الخطابات السائدة فى مشاريع الإصلاح، سواء فى المؤسسات السياسىة (الأحزاب والتنظيمات)، أو فى خطابات المثقفين والفاعلين السياسيين.

لا يخرج الحدث المشتعل عن مشروع إتمام المشاريع الإصلاحىة العربىة، رغم أنه يتجاوزها بفعل ما يتميز به من جرأة، وبفعل إبداعيته ومحليته، واستيعابه بل استخدامه فى الآن ذاته للمكاسب الوسائطىة الكونىة والمتعملة. إنه فعل مبدع، لكنه قبل ذلك فعل تجاوب تاريخى، صانع لحدث مرغوب فىه.

لا جدال فى أن ما جرى هنا وهناك، فى المغرب والمشرق والخليج العربى، يصعب فصله عن السياق التاريخى المحلى والإقليمى والعالمى، وخاصة فى أزمنة التواصل عن بعد، التى أصبحت تشكل سمة من سمات التواصل فى عالم اليوم. فنحن مثلا، نتحدث منذ عقدين على الأقل، عن قوة التحديات التى تواجه الفاعلين السياسيين ومختلف أفراد المجتمع التونسى، خلال حقبة الرئيس السابق. كما نتحدث عن التطور الهام فى المجتمع المدينى المصرى، وهو يواجه الفترة الأخيرة من فترات حكم الرئيس السابق. وفى حركىة جمعىة «كفاىة»، ونضالات أحزاب المعارضة المصرىة، وكذا فى الموروث السياسى النضالى للنخب السياسىة المصرىة، خلال عقود النصف الثانى من القرن الماضى، فى هذه النضالات ومكاسبها وإخفاقاتها دلائل كاشفة، عن علاقة كل ما جرى فى ميدان التحرير بسياق تاريخى عام. كما أن حركىة شباب ٢٠ فبراير فى المغرب، لا يمكن فصلها عن شعارات اليسار المغربى، خلال الفعل السياسى المناضل للأحزاب المغربىة، التى ظلت ملتزمة بالخط النضالى المعارض للحكم الفردى، طيلة عقود من الزمن فى القرن الماضى^١.

المعطيات التى وردت فى هذا المحور، تسمح لنا بالتأكيد على علاقة الثورات العربىة بجوانب من روح المشروع النهضوى، وخاصة الجوانب السياسىة التى ما فتئت تتبلور داخل لحظة الوعى بالذات، وتعمل على مزيد من تطوير وتوسيع أدبيات ومفاهيم الجيل الثالث من أجيال الإصلاح فى فكرنا. ونتجه فى المحور الثانى للتفكير فى مرحلة ما بعد الثورات لنعاين بعض تحدياتها الجديدة، فى علاقتها بمعارك وتحديات النهضوى العربى.

II - ما بعد الثورات العربىة، تحديات جديدة ومعارك مرتقبة.

وَصَعْنَا فَعَلَ الثورات العربىة أمام حالة انتقال سياسى، وذلك نتيجة سقوط أنظمة سياسىة، وإعلان مراحل انتقالىة يتم التحضير فيها، لشروط شرعىة سياسىة جديدة فى المجتمعات التى تخطت لحظات الاحتجاج. ونحن نتصور أن تهيو مجتمعاتنا لعبور هذه المراحل، يقتضى عمليات فى الإسناد الثقافى للفعل الحاصل وما ترتب عنه من نتائج، هذا إذا لم نقل أنه يستدعى ثورة ثقافىة.

وقبل ذلك، علينا أن ننتبه جيداً إلى أن الفعل الاحتجاجي المُركَّب للثورات العربية، كان يستوعب مختلف صور الانتقام من مختلف الهزائم والانتكاسات العربية، إضافة إلى تعبيره عن رفض كل أشكال استفحال الفساد والظلم وهدر الثروات في مجتمعاتنا. لكننا لا يمكن أن نغفل ونحن نتحدث عن الثورات العربية، تاريخنا ومختلف منجزاتنا في الإصلاح السياسي والثقافي، وهو تاريخ أنتج كما يعرف المتابعون لمعارك الإصلاح في الفكر العربي، أجيالاً من المفاهيم، وجرَّب مجموعة من الأساليب النضالية، في مواجهة طغيان الأنظمة، دون أن يتمكن من إحاطتها. كما يمكن أن نشير مقابل ذلك، وبناء على جدلية تاريخنا المعاصر، إلى تاريخ آخر يماثله، ويقف في وجهه، يتعلق الأمر بصور الممانعة، التي حولت الأنظمة العربية إلى أنظمة خالدة، تُؤطَّف في سبيل محافظتها على كراسي السلطة مسوغات متناقضة، الأمر الذي هباً للانفجار، الذي يتجه اليوم لتجاوز وتصفية كثير من أركان التسلط في المجتمعات العربية.¹⁰

نتجه في المحور الثاني من بحثنا للعناية بالتحديات الجديدة التي أفرزتها الثورات، ذلك أن أفعال الثورات العربية كما نعرف، أوصلت بعض تيارات الإسلام السياسي إلى سدة الحكم. الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في كيفية تحويل الانتقال السياسي الناتج عن هذه الثورات، إلى مسلسل يعبد الطريق أمامنا لولوج أبواب المشروع الديمقراطي.

نحن نفكر هنا في مبدأ إسناد الثورات العربية، بالاستفادة من مجمل مكاسب الفكر النهضوي، وخاصة في أبعاده التنويرية الموصولة بمكاسب الفكر المعاصر، إضافة إلى تجارب المجتمعات الأخرى في التاريخ. إن تحصين حدث الثورة، والعمل على تحويله إلى حدث قادر على انخراط المجتمعات العربية في التمرس بقواعد العمل السياسي الديمقراطي، يتطلب منا الوعي بأن التحولات الديمقراطية في التاريخ، تستدعي أولاً تعزيز خيارات ثقافية معينة، كما تقتضي تأهيل اجتماعياً، يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية.¹¹

وإذا كانت شعارات الثورات العربية، كما وضعنا آنفاً، تحيلنا بطريقة أو بأخرى إلى أدبيات الإصلاح السياسي النهضوي، في صورته التي انتعشت في الجيل الثالث من أدبياته، ضمن سياقات جديدة تؤطرها وتصنع لها مجرى جديداً، يناسب حجم التطلعات وإيقاع الاستماتة في الاحتجاج الحاصل داخل الميادين العمومية.

يؤثر وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى مقاعد السلطة على أمرين محتملين، أولهما يتعلق بإمكانية حصول استيعاب هذه التيارات لبعض مقدمات المشروع الديمقراطي، رغم إعلان بعض أطرها وقادتها، عدم تناقض توجهاتهم الديمقراطية مع مرجعيتهم الدينية. ورسائل التطمين التي أرسلوها بعد فوزهم في انتخابات تونس والمغرب، لم تنتج خطاباً واضحاً متماسكاً، في موضوع مدينة الدولة وتاريخية التدبير السياسي. وقد يتطلب الأمر تجربة طويلة، من أجل بناء تركيب يستوعب مقدمات وآليات الخيار

الديمقراطي، مقرونةً بالمرجعية التي يتشبثون بها، مع محاولة منحها المرونة المطلوبة لتصبح كذلك.^{١٣} تتبين في خطابات الفاعلين السياسيين باسم الإسلام السياسي، ومن يدور في فلكهم نزعة جديدة في المواءمة بين مجتمعنا وثقافتنا ومكاسب الأزمنة المعاصرة، مع نحو من الإلحاح على المرجعية الدينية، تحت غطاء عدم التفريط في الهوية الثقافية للأمة. الأمر الذي يجعلنا نتساءل من زاوية أخرى، وبناء على جدليات التاريخ، ألا يمكن أن يساهم فعل التغيير الحاصل في علمنة الإسلام السياسي؟.

هناك من يرى صعوبة ذلك، معتبراً أن في الإسلام السياسي اليوم، رغم كل المرونة الخطابية المعلنة من طرف الناطقين باسمه، ميل متزايد لاستخدام الدين في الصراع السياسي، ولهذا الأمر خطره على الدين. وفي الوقت ذاته، هناك من يعتبر أن العولمة تتجه لإجبار الإسلام السياسي على استعمال لغة المجال العام، الوضعية والتاريخية، حيث بدأت تخفف من العتيق من مفرداتها، وتستعمل كغيرها من القوى السياسية، الوسائط الجديدة في التواصل. بل أن نظام ممارستها المؤسسي القائم في بعض مظاهره، على آليات التنظيم العصري، أدى بها إلى ضرورة التفكير في بعض مواقفها الفكرية المبدئية، قصد جعلها أكثر ملاءمة مع مقتضيات المجتمع والسياسة والتاريخ. ويورد أحد الباحثين أمثلة من اندونيسيا، حيث تنتشر بعض القيم الديمقراطية تحت أولية السياسة الإسلامية وفي إطار ثقافة التسامح واحترام التعددية الدينية، الأمر الذي أدى إلى بداية تشكل صور جديدة، من التفاعل بين الدين والسياسة والفكر.^{١٤}

وقد يكون لهذه الآراء أهميتها في سياق ما يجري، إلا أن الأمر المؤكد، هو أن فعل التغيير شكل منذ انطلاقه إطاراً عاماً، يروم الانتصار لقيم التحديث السياسي. وفي هذا السياق، نؤكد أن ما حصل في المجتمعات العربية اليوم، يعد بجمع المعايير، خطوة كبيرة في درب ولوج مجتمع المواطنة، رغم كل ما يطرحه من إشكالات ويرغبه من مفارقات. وهو يكتسب أهميته من كونه يبدن عودة جديدة إلى المعارك الثقافية، معارك التحديث المدافعة عن ضرورة تمثل مكتسبات العصر، في المعرفة والتقنية والتدبير السياسي^{١٥}، وذلك بحكم صلة المكاسب المذكورة، بمختلف التناقضات والأزمات العديدة القائمة في المجتمعات العربية، وهي الأزمات التي لا يمكن فصل بعض جوانبها، عن رياح التعمم التي تتطاير أمواجها فوق فضاءاتنا.

تتيح لنا المعطيات الحاصلة في المشهد السياسي العربي، بعد الانفجارات التي أطاحت بأنظمة الاستبداد إتمام معارك نهضوية كبرى، يتعلق الأمر بمعركة إصلاح الذهنيات ومعارك الإصلاح الديني. والهدف من إتمام المعارك المذكورة في نظرنا، يعد موصولاً بعمليات الإسناد الثقافي للأفق الديمقراطي الذي تتطلع إليه مجتمعاتنا.

وإذا كنا نعتقد أن الثورات العربية في المنطلق، لم تحصل لتحقيق صحوه دينية، كما يحلو للبعض أن يتصور، بل إنها اتجهت منذ الإعلان عنها إلى التعبير عن تطلعات المتظاهرين، التي كانت تروم التخلص

من الأنظمة الاستبدادية، أنظمة الحزب الواحد، التي تُحوّل الدول إلى ممتلكات خاصة. كما كانت تريد التخلص من أنظمة التعددية المصنوعة بالمساحيق قصد التمويه. لقد قامت الثورات لتخاطم هذه الأنظمة مجتمعة، كما قامت لتواجه الاستبداد المسلح بالدين، أو المسلح بالعقائد الشمولية.

ضمن هذا السياق، نعود لإبراز صلة الثورات العربية وتداعباتها بالفكر النهضوي، وإذا كنا نؤمن بأن المعارك الكبرى في التاريخ لا تتم في منازل أو منازلتين، وأنها لا تجد حلولاً لمعضلاتها إلا في المدى المتوسط والطويل، أدركنا أهمية مواصلة العمل في مجال الإصلاح الثقافي.

نحن هنا نضع اليد على دور كل من الإصلاح الثقافي والإصلاح الديني في فكرنا المعاصر. صحيح أن مشاريع في إصلاح المجالين المذكورين نشأت في فكر النهضة العربية في القرنين الماضيين، وأن مشاريع فكرية أخرى ما تفتأ تؤسس لتصورات مساعدة على إتمام عمليات هذا الإصلاح، إلا أننا نعتقد أنه لن يكون بإمكاننا توسيع دوائر الوعي الحدائي في فضاءنا السياسي فكراً وممارسة، دون مزيد من العمل القادر على تفتيت الإسمنت اللاحم للفكر الوثوقي في ثقافتنا، والمنطق النصي في وعينا الديني.

لقد انطلق مشروع الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر كما هو معروف في نهاية القرن التاسع عشر، وأنجزت الحركة السلفية في بداياتها خطاباً توفيقياً نزع نحو بناء شكل من أشكال المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الفكر الحديث والمعاصر، في مجالات المعرفة المختلفة^{١٥}. وقد عكس مشروع محمد عبده الإصلاح الذي كان يروم تكييف المجتمع الإسلامي ومبادئ العقيدة مع مقتضيات ومتطلبات الأزمنة الحديثة، عكس هذا المشروع في روحه العامة صورة لنمط في التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفذ قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، وأصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا^{١٦}...

اتخذ هذا التوجه الإصلاحى لاحقاً صوراً ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي كما بلورته أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وتبلور بصيغ أخرى أكثر قوة وتنوعاً في إسهامات الفكر النقدي العربي المعاصر، كما تشكلت في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين^{١٧}، وهو الأمر الذي نعتقد أنه ساهم بدوره في تعزيز جبهة العمل الفكري في مجال الحدائث السياسية. ومن هنا أهمية دعم مختلف هذه الجهود النقدية، الساعية إلى مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

أما معركة الإصلاح الثقافي، فإننا نتصور أن تعميقها يتطلب مزيداً من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، حيث تساعد معطيات التاريخ المقارن على سبيل المثال في تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاعية المهيمنة على كثير من آليات تفكيرنا..

صحيح أن إنجاز ثورة ثقافية في فكرنا يتطلب جهوداً متواصلة في باب استيعاب نتائج الثورات المعرفية والعلمية التي تبلورت في الفكر المعاصر، إلا أن هذا الأمر الذي نتصور إمكانية تحقيقه في المدى الزمني المتوسط، لا ينبغي أن يجعلنا نتوقف عن استكمال مهام الحاضر المستعجلة والمتملة في مشاريع الترجمة ومشاريع تطوير منظوماتنا في التربية والتعليم، إضافة إلى تشجيع البحث العلمي، وتوسيع مجالات ودوائر الاستفادة من نتائجه وآفاقه في المعرفة والمجتمع والاقتصاد الخ، فنحن نعتقد أن هذه المعارك تعتبر الممهديات التي تعبد الطريق المؤدي إلى باب تحرير الأذهان..

لا تنفصل إذن، في نظرنا، معارك المجال الثقافي والديني عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا. وفي هذا السياق، نحن نعتبر أن انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسي، ودعاوى تيارات التكفير في ثقافتنا ومجتمعنا، يَكُنُّنا أكثر من أي وقت مضى من بناء النظر النقدي القادر على كشف فقر ومحدودية وغربة التصورات الموصولة بهذه التيارات، وهو الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم في إنشاء مواقف وتصورات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم..

عود على بدء

تبينا في سياق المنجز التحليلي الذي ركبنا في هذا العمل، أن موضوع علاقة الفكر النهضوي العربي بالثورات العربية، يمكن أن نقاربه من زاويتين. تشير الزاوية الأولى إلى سياقات ما حصل، أي مختلف الأطر التاريخية والمرجعية التي حصلت الأفعال الثورية في قلبها. أما الزاوية الثانية، فتشير إلى التحديات الجديدة، المترتبة عن الثورات المذكورة، حيث بدا واضحا غياب الإسناد الثقافي، الذي نفترض أنه يؤهل هذه الثورات، لبناء نقط ارتكاز الالعودة في الممارسة وفي الفكر العربي. وضمن هذا الإطار وضحا في المحور الثاني من بحثنا، أهمية الإسناد الثقافي للحركات الاحتجاجية وتداعياتها، بل وضحا ضرورة إنجاز ثورة ثقافية، تمكننا في حال حصولها من بلوغ مرامي الثورة، والتمكن من ولوج أبواب الشرعية الديمقراطية.

إن المعارك المرتقبة في فكرنا اليوم تدرج بصورة أو بأخرى في باب المعارك الكبرى التي شكلت جوانب من ملامح فكرنا النهضوي، ويتعلق الأمر بالإصلاح الثقافي والإصلاح الديني.

صحيح أن علاقة الأفكار بالوقائع في التاريخ معقدة، وأن نظام القطائع يكون أكثر وضوحا في مجال الوقائع والمؤسسات والأنظمة، عندما نقارنه بتحويلات الأفكار والمعتقدات، إلا أن الارتباط والترابط بينهما أمر مؤكد. وما يبرزه بصورة جلية اليوم، ونحن نعيش توترات التحول والانتقال السياسي في مجتمعاتنا، المؤشرات الجديدة التي أنتجتها الثورات العربية، والتي تضعنا مرة أخرى أمام موضوع الإصلاح الديني، وهو من الموضوعات التي كانت وما تزال من أهم إشكالات الفكر العربي النهضوي.

المصادر

- ١- كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، التاريخ، الحداثة ، التواصل، م. د.و.ع. بيروت الطبعة الثانية ٢٠٠٥.
- 2- Bertrand Badie , Dominique Vidal Nouveaux acteurs, nouvelle donne, L'état du monde 2012 . paris, Page 62. 2011
- وكذلك كمال عبد اللطيف، الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي أوليات وسياقات وآفاق، ندوة ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات، الصادرة ضمن منشورات المركز العربي للبحث ودراسة السياسات، الفصل الثاني عشر في الدوحة، ماي ٢٠١١
- ٣- كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك لفارق إلى وعي الذات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩، الفصل الأول، صفحات ٥٩-٧٩.
- ٤- راجع بحثنا، نحو حداثة سياسية عربية، مقدمات وأسئلة. ضمن كتابنا أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك لفارق إلى وعي الذات، مرجع سبق ذكره، صفحات ١٢-٥٠.
- ٥- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣ .
- ٦- كمال عبد اللطيف، العرب في مواجهة حرب الصور، دار الحوار دمشق ٢٠٠٧، ص ٦٧.
- ٧- كمال عبد اللطيف، الثقافي في الانفجار الكبير، مدخل لقراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، كتاب جماعي، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ديسمبر ٢٠١١.
- ٨- كمال عبد اللطيف، الحدث التونسي و أسئلة الإصلاح السياسي العربي أوليات وسياقات وآفاق، ندوة ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات، مرجع سبق ذكره.
- ٩- كمال عبد اللطيف، المرجع السابق.
- ١٠- كمال عبد اللطيف، الثقافي في الانفجار الكبير، مدخل لقراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، مرجع سبق ذكره.
- 11- Touraine, Alain. Qu'est - ce- que la démocratie ? Paris : Fayard 1994.P48.
- 12- Olivier Roy, l'islam mondialisé, Edition le Seuil- septembre 2002.chapitre6 .P94.
- 13- Olivier , l'islam mondialisé, Edition le Seuil- septembre 2002 .P96.
- ١٤- كمال عبد اللطيف، مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، في صعوبات التحديث السياسي العربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، في الرباط، المغرب، ٢٠١٢، صفحات ٤٥-٦٨.
- ١٥- راجع احمد موصلي، أسباب فشل خطاب الإصلاح الديني، ضمن أوراق ندوة تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية، منشورات المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، وهو من تنسيق ماهر الشريف وسلام الكواكبي، دمشق ٢٠٠٣، صفحات ١٤٥-١٦٢.
- 16-D. Schnapper, Qu'est ce que l'intégration ? Paris, Gallimard 2007.
- ١٧- كمال عبد اللطيف ، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك لفارق إلى وعي الذات، مرجع سبق ذكره، صفحات ٧٣-٨٧.

الربيع العربي والشتاء الإسلامي وقضية فلسطين

صقر ابو فخر *

لم تكن الفكرة القومية موجودة في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة، بل إنها كانت دائماً فكرة مذمومة انطلاقاً من أن الإسلام يتخطى المجتمعات القومية إلى ما يسمى مجتمع المؤمنين. فالقومية أو الوطنية، بحسب المفكرين الإسلاميين على اختلاف اتجاهاتهم، تفرّق، بينما الإسلام يوحد. ولهذا كانت مقولة الأرض أو الوطن ضعيفة لدى الإسلاميين، والأولوية لديهم هي نشر العقيدة وتحويل المجتمع إلى الإسلام والحكم بموجب الشريعة الإسلامية. أما قضايا التحرر من الاستعمار مثلاً فكانت ترد بصورة باهتة في سياق الكلام على دول الكفر أو الدول المحاربة للإسلام. فالكاتب الإسلامي محمد قطب على سبيل المثال كان يرفض أن تكون فلسطين قضية العرب المركزية، وكان يرى أن فلسطين واحدة من قضايا المسلمين في العالم كقضية قبرص وقضية الشيشان وقضية مسلمي كشمير... وهكذا^(١). وكشفت مجريات «الثورات» العربية التي راحت تندلع في شتاء سنة ٢٠١١ فصاعداً أن معدل العداء لإسرائيل والصهيونية ينخفض بصورة متفاوتة عن معدل العداء لدى الحركات الوطنية الفلسطينية أو لدى الحركات القومية العربية. بل إن العلاقات مع بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، وهما الدولتان اللتان صنعنا إسرائيل وما زالتا تدعمانها بقوة ضد الشعب الفلسطيني وضد حقه في الحرية والاستقلال، كانت إيجابية في معظم مراحل حقبة ما بعد النكبة، أي منذ سنة ١٩٤٨ فصاعداً، وهي اليوم أكثر من إيجابية وربما باتت عضوية في حالات كثيرة.

ومن المعروف أن الحركات الإسلامية كالأخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، لم يكن لها أي شأن يذكر في النضال الوطني الفلسطيني، ولا سيما بعد النكبة. وكانت ذريعة الإخوان هي أن «إصلاح

* كاتب وباحث فلسطيني

الفرد» و «بناء المجتمع الإسلامي الصحيح» شرطان ضروريان لإعلان الجهاد. أما حزب التحرير الإسلامي فكان يرى أن الجهاد يعلنه الخليفة وحده بعد تأسيس دولة الخلافة. وفي الحالتين كان تحرير فلسطين مسألة مؤجلة إلى حين قيام أحوال وشروط ملائمة لن تتحقق على الأرجح، ولم تتحقق بالفعل. وبناءً على هذا التصور الهلامي استنكف الإسلاميون في فلسطين وخارج فلسطين عن المشاركة في النضال الوطني بجانبيه السياسي والفدائي، وظلوا حتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى في سنة ١٩٨٧ يرون أن الوقت لم يحن بعد لمواجهة الاحتلال وإعلان الجهاد. لكن الانتفاضة أرغمتهم على الالتحاق بها والانتصار لها، وتعديل مسلكهم السياسي، ولا سيما أن حركة الجهاد الإسلامي كانت أعلنت تأسيسها في سنة ١٩٨٠، وبدأت عملياتها العسكرية في سنة ١٩٨٥، وهي تجربة فلسطينية مستقلة تماماً عن الإخوان المسلمين وحزب التحرير، وجاءت ثمرة لاختبار فكري متعدد المنابع.

موقع فلسطين في الانتفاضات العربية

لا يستطيع الفلسطينيون، مهما كان انتماءهم السياسي أو العقائدي، أن ينكروا على أشقائهم العرب سعيهم إلى الحرية، وتطلعهم إلى الديمقراطية، لأنهم، بكل بساطة، هم المعنيون، قبل جميع العرب، بالحرية: حرية شعبهم وحرية وطنهم؛ فمن العار على من قدّم آلاف الشهداء في سبيل الحرية أن يقف ضد طلب الحرية في العالم العربي. لكن الأمور لا تجري اليوم على هذا النحو من البساطة. وبعض المجتمعات العربية، مثل سورية، ينجرّف نحو الحرب الأهلية المتמادية بدفع من تيارات إسلامية ثأرية أو تكفيرية، ومن جماعات كيدية أخرى. وفي هذه الحال ستتمزق هذه المجتمعات تمزيقاً دموياً، وستتطاير الحرية فيها هباء، لأن الحرية والحروب الأهلية والنزاعات الداخلية المسلحة أمور لا يمكن أن تلتقي في مكان واحد. وهذا ما شهدناه في لبنان عندما قضت الحرب الأهلية على برنامج الإصلاح الديمقراطي الذي صاغته الحركة الوطنية اللبنانية آنذاك. وأكثر ما يخشاه الفلسطينيون هو أن ينحسر حضور القضية الفلسطينية في المجتمعات العربية جراء ما يحدث فيها من اقتتال، وجراء أولوية الاستيلاء على الحكم وتغليب هذه الأولوية على قضية فلسطين. والراجح أن الانتفاضات العربية لا تمتلك حساسية قومية واضحة نحو فلسطين، وتكاد كلمة «فلسطين» لا ترد في مواقف معظم قادة هذه الانتفاضات إلا ملاماً، وبصورة خجولة، أو دفعاً للإحراج، أو في سياق الإجابة عن أسئلة الصحفيين في شأن الموقف من إسرائيل. وعلى سبيل المثال، فإن السفارة الإسرائيلية في القاهرة لم تتعرض لحجر واحد طوال أيام الانتفاضة المصرية. لكن، بعد مقتل الجنود المصريين الستة في سيناء، تحركت الوطنية المصرية، وهاجمت الجموع السفارة المصرية، ورفع بعض المتظاهرين العلم الفلسطيني. وكذلك نقل الصهيوني الفرنسي برنار هنري ليفي عن مصطفى عبد الجليل رئيس المجلس الإنتقالي الليبي ذي الاتجاه الإسلامي أنه وعده بعلاقات وطيدة بين ليبيا

وإسرائيل حين تستتب الأمور في ليبيا. وبرنار هنري ليفي هو نفسه الذي أيد علناً قصف المدنيين في غزة في أثناء العدوان الإسرائيلي عليها في أواخر سنة ٢٠٠٨. والمفارقة أن المعارضة السورية ذات الطابع الإسلامي كانت تطلب من ليفي نفسه السعي لوقف قصف المدنيين في سورية. والمعروف أن برنار هنري ليفي كان عقد في قاعة سينما سان جيرمان في باريس لقاء لـ «منتدى قواعد اللعبة» في ٢٠١١/٧/٤ لبحث الأوضاع في سورية، وكان في مقدم الحاضرين محمد فاروق طيفور نائب المرآب العام لحركة الإخوان المسلمين في سورية، وهو أحد الأعضاء التسعة في المكتب التنفيذي للمجلس الوطني السوري، والذي نال كثيراً من الترحيب الحار من هنري ليفي نفسه^(٢). كما كان حاضراً أيضاً عمر العظم وعهد الهندي وعبد الإله الملحم وعمار القربي وسندس سليمان وملهم الدروي (من جماعة الإخوان المسلمين السورية)، علاوة على لمى الأتاسي وأديب الشيشكلي. ثم إن «وثيقة الأزهر» التي صدرت في تشرين الثاني ٢٠١١ لم تأت على ذكر فلسطين البتة.

لنتذكر أن دستور «حزب التحرير الإسلامي» الذي صدر في سنة ١٩٥٩، ويتضمن ١٨٢ مادة، لم ترد فيه كلمة فلسطين على الإطلاق. وفي الكراس التعريفي بحزب التحرير وردت كلمة «إسرائيل» مرة واحدة فقط في سياق تصنيف الدول على أساس دار الإسلام ودار الكفر، أي أنها اعتُبرت مثل الدول المحاربة الأخرى، وكذلك وردت كلمة «فلسطين» مرة واحدة أيضاً في هذا الكراس. أما كلمة «التحرير» فلا تعني تحرير فلسطين كما توهم بعض الناس استناداً إلى أن مؤسس هذا الحزب أي تقي الدين النبهاني، فلسطيني، بل تعني تحرير الأمة الإسلامية من أفكار الكفر وأنظمتها وأحكامه، ومن سيطرة الدول الكافرة ونفوذها^(٣). وعلى هذا الغرار أعلن يسري حماد المتحدث باسم «حزب النور» السلفي المصري الذي يرأسه عماد عبد الغفور، في مقابلة مع إذاعة الجيش الإسرائيلي في ٢٠١١/١٢/٢١ أن حزبه سيحترم اتفاقية السلام المصرية - الإسرائيلية، وهو لا يعارض هذه الاتفاقية على الإطلاق.

إن هذه المواقف ليست غريبة أبداً عن لسان حال الجماعات الإسلامية. فراشد الغنوشي زعيم حزب النهضة الإسلامية الذي يصفه كثيرون بأنه مختلف عن التيار التقليدي الإخواني، ومجدد في قضايا الحريات والمرأة والنظام الديمقراطي، يصبح «ساداتياً» حين يتعلق الأمر بقضية فلسطين؛ فقد عقد ندوة في «معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى» شدد فيها على ضرورة التنسيق مع حلف شمال الأطلسي (الناتو)، وامتدح الموقف الأميركي من الحراك الثوري العربي، وقال: «إن حل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي يعود إلى الفلسطينيين والإسرائيليين. أنا مهتم بتونس، فيما الآخرون مهتمون بفلسطين وليبيا»^(٤). ونفى الغنوشي وجود أي نص في الدستور التونسي الجديد يحظر إقامة علاقات مع إسرائيل. ولم يتورع الغنوشي لاحقاً عن الإدلاء بتصريح إذاعي لمراسل «صوت إسرائيل» جددون كيتس في أثناء وجوده في المنتدى الاقتصادي الدولي في دافوس، وكان معه ابنه معاذ، مع أن هذا

الأمر يُعد نوعاً من التطبيع^(٩). وفي سياق متصل صرّح الغنوشي لمجلة «ويكلي ستاندارد» الأميركية ان الدستور التونسي الجديد لن يتضمن اي مادة ضد إسرائيل. وقال إن المذكرة التي وقعتها أحزاب وجمعيات تونسية وشخصيات سياسية ومدنية حقوقية، والتي تتضمن رفض التطبيع مع إسرائيل، هي مذكرة بلا معنى^(١٠). وعلى هذا المنوال عمد برهان غليون إلى بيع أوراقه السياسية مجاناً حين تحدث إلى صحيفة «وول ستريت جورنال» فقال: «إن علاقة سورية بإيران وحزب الله وحماس لن تكون على ما هي عليه اليوم إذا وصل المجلس الوطني السوري إلى الحكم في سورية». وأضاف: إن استعادة هضبة الجولان تكون بالمفاوضات وليس عبر الصراع المسلح^(١١). وتناسى ان التفاوض، وليس غير التفاوض، هو ما كان يفعله النظام السوري، فما هو وجه الاختلاف إذآ؟

شيء من التاريخ

قدمت الثورة الفلسطينية دعماً معروفاً للثورة الأترية، وما إن استقلت هذه الدولة عن الحبشة حتى بادرت إلى افتتاح سفارة لإسرائيل في عاصمتها أسمره. وكان أول ما قامت به دولة جنوب السودان هو إقامة علاقات فورية مع إسرائيل، وزار رئيسها سيلفا كير إسرائيل قبل أن يزور الخرطوم. والرئيس العراقي جلال الطالباني الذي طالما تلقى الدعم من القادة الفلسطينيين (ومن الشهيد وديع حداد بالتحديد) لم يتورع عن التصريح بالموافقة على عودة اليهود الأكراد إلى شمال العراق. ومع أن هذا الموقف ربما يُفسر بالموقف الإنساني البسيط، إلا انه لم يطلب عودة الفلسطينيين إلى ديارهم في الوقت نفسه. وبعد سقوط نظام الرئيس صدام حسين تقاطر على إسرائيل كثير من العراقيين أمثال كنعان مكية ونجم والي وعبد القادر الجنابي ومثال الألوسي الذي صار نائباً في البرلمان العراقي، ولم يقل لهم أحد لماذا فعلتم ما فعلتم، لتتذكر أن كنعان مكية (أو «سمير الخليل» صاحب كتاب «جمهورية الخوف») قال، لمزيد من المهازل، إنه لم يرَ مشهداً أجمل ولا صوتاً أبهى من صوت القصف حين بدأت الطائرات الأميركية تلقي بحممها النارية على العراق في شباط ٢٠٠٣.

ما السر؟

من الصعب الإحاطة، على وجه الدقة، بالأسباب الجوهرية لانحسار حضور قضية فلسطين في خطاب الانتفاضات العربية. ربما لأن القضية الفلسطينية نفسها تعاني تشردم الفلسطينيين أنفسهم، وانقسام المجتمع على نفسه، ولا سيما بعد الانقلاب الدموي في غزة في سنة ٢٠٠٦. إلا أن من الممكن وضع بعض الخطوط العامة كمحاولة أولية للإجابة عن ذلك. وفي هذا الميدان يمكن أن نرصد الظاهرة التالية: إن معدل العداء لإسرائيل والصهيونية يتفاوت كثيراً بين جماعات الإسلام السياسي في هذا البلد العربي أو ذاك. فبينما نجد في فلسطين عداء واضحاً لإسرائيل لدى المجموعات الإسلامية السياسية، نرى ان

بعض الجماعات الإسلامية في العالم العربي لها موقف فاتر من قضية فلسطين. وبناء على هذا التصور أو الاعتقاد استنكف الإسلاميون، طوال الخمسينات والستينات من القرن المنصرم، عن المشاركة في النضال الوطني الفلسطيني. والمعروف أن عدد المتطوعين الذين أرسلتهم جماعة الإخوان المسلمين إلى فلسطين في حرب ١٩٤٨، وهم من مصر وسورية والأردن وأقطار أخرى، بلغ ٤١٧ متطوعاً فقط. وهذا يُعتبر عدداً ضئيلاً لحركة فاق عدد أعضائها المليون في تلك الفترة. وبعد نكبة ١٩٤٨، برز تيار القومية العربية وتيار اليسار، لكن معظم الجماعات الإسلامية السياسية وقف مع السعودية والأردن آنذاك ضد مصر وجمال عبد الناصر. وعند إعلان قيام حركة «فتح» عارضها المسلمون لأنها دعت إلى تأسيس دولة ديمقراطية في فلسطين، وكذلك عارضوا منظمة التحرير الفلسطينية لأنها - بحسب دعايتهم - منظمة علمانية، ورفضوا الانضمام إليها، مع أنهم لم يجدوا حرجاً في العمل في إطار النظام الأردني والنظام المصري اللذين وقعا معاهدي سلام مع إسرائيل، بينما منظمة التحرير الفلسطينية لم توقع مثل هذه المعاهدة حتى الآن، بل وقعت «إعلان مبادئ» (اتفاق أوسلو).

لا ريب في أن التيار الإسلامي يمتلك حضوراً قوياً في الانتفاضات العربية، وهذا ما بات واضحاً في مصر وتونس وليبيا واليمن وسورية. غير أن الواضح أيضاً إن حضور قضية فلسطين ليس قوياً في الأدبيات السياسية لهذه الانتفاضات. فهل إن وهن علاقة الإسلاميين العرب بقضية فلسطين هو السبب في ذلك؟ أم أن هناك أسباباً أبعد من ذلك؟ والجواب يحتاج إلى مزيد من التأمل.

كان يُقال إن الثورات التاريخية الكبرى كالثورة الفرنسية والثورة الروسية خطط لها العقلاء والمفكرون، وفجرها المجانين، وقطف ثمارها الجبناء. أما اليوم، في عصر الثورات العربية الجديدة، فقد صرنا في سديم محيرٍ لا نعرف تماماً من يفجرها، لكننا نعرف أن كثيرين يتدافعون اليوم إلى قطف أزهار الرمان عن شجيرات الجميلة، فيما إسرائيل تراقب ما يجري بدقة وحذر. وكلما زادت الفوضى في العالم العربي وزاد التشقق، فإن من شأن ذلك أن يعزز أمن إسرائيل القومي الذي ازداد مناعة بعد تحطيم العراق كقوة احتياط استراتيجية في سنة ٢٠٠٣، وقبل ذلك خروج مصر من الصراع العربي - الإسرائيلي منذ زيارة أنور السادات إلى القدس في سنة ١٩٧٧، الأمر الذي جعل نظرية «الكماشة العربية» أي مصر وسورية ومعهما الأردن والعراق، تصبح غير ممكنة.

إن إسرائيل لا تخشى وصول الإسلاميين إلى السلطة في البلدان العربية، ولا تخيفها الحكومات الإسلامية قط. فهي تركيا الإسلامية لا تشكل أي خطر جدي على إسرائيل، وكذلك المملكة العربية السعودية، وحتى حركة حماس فهي في غزة أقل إيداءً مما كانت عليه قبل سنة ٢٠٠٧. ولهذا أجازت وزارة الخارجية الإسرائيلية للسفير الإسرائيلي في القاهرة يعقوب عميطة فتح حوار مع الإخوان

المسلمين والسلفيين. وقد جاء ذلك بناء على توصية رفعها مجلس الأمن القومي الإسرائيلي بعد استكشاف إمكانية هذا الحوار عبر أقنية سرية^(٨). لكن الإخوان المسلمين طلبوا تأجيل الحوار إلى ما بعد الانتخابات النيابية والرئاسية كي لا تتسرب تفاصيله إلى العلن.

أمن إسرائيل أولاً وأخيراً

يعاند بعض الباحثين، ومن بينهم فلسطينيون، هذه الوقائع الصريحة والمكشوفة، ويحاولون اختراع ذرائع غير متينة لتبرير «عدم الوضوح» في مواقف الإسلاميين من قضية فلسطين كالقول إن التغيرات التي وقعت في تونس وليبيا ومصر ما زالت غير مكتملة، وإن لدى الإسلاميين الذين فازوا في الانتخابات التشريعية في هذه الدول الثلاث خوفاً من تكرار النموذج الجزائري، وإن تقوية الجبهة الداخلية وبناء عناصر القوة وتحرير الإنسان من براثن الفساد والتخلف، ومن عقْد الإذلال والتخريب والتبعية هي، بموجب فقه الأولويات، شروط سابقة لأي مشروع جاد لتحرير الأرض والمقدسات^(٩). غير أنني أعتقد ان مواقف الإسلاميين العرب الباردة من قضية فلسطين ليست أمراً جديداً، بل لها أصل في التاريخ السياسي القريب. نتذكر نظرية دالاس التي كانت تقوم على تبني الأديان لمواجهة الشيوعية، وفي ضوء هذه النظرية دعمت الولايات المتحدة، وخصوصاً في أثناء الحرب الباردة، الأصوليات الدينية مثل الإخوان المسلمين والمجاهدين الأفغان. وحاربت بريطانيا القومية العربية بعد نكبة ١٩٤٨ بالإخوان المسلمين وحزب التحرير، فوقف «الإخوان» مع السعودية والأردن ضد جمال عبد الناصر، ووقف حزب التحرير ضد الحركة الوطنية في الأردن قبل سقوط حكومة سليمان النابلسي في سنة ١٩٥٧ وبعده. وقد كشف مارك كيرتس في كتابه «الشؤون السرية» كيف مولت بريطانيا الإخوان المسلمين في مصر لإسقاط نظام الرئيس جمال عبد الناصر، علماً أنها بدأت تمويلها جماعة الإخوان منذ سنة ١٩٤٢ فصاعداً^(١٠)، تماماً مثلما مولت آية الله قاشاني مؤسس «حركة أنصار الإسلام» لمنهضة محمد مصدق في سنة ١٩٥٣. ويعترف عصام العريان، وهو أحد قادة الإخوان في مصر، بأن حسن البناء، مؤسس الجماعة، كانت له محادثات مع السفارة الأمريكية في القاهرة بعد الحرب العالمية الثانية، والحجة هي محاربة الشيوعية^(١١). وقد تجددت اتصالات جماعة الإخوان المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية في خمسينات القرن المنصرم، وبالتحديد تلك الاتصالات التي كان يجريها جيفرسون كافري (السفير الأمريكي في القاهرة) بسعيد رمضان الذي زار الولايات المتحدة في سنة ١٩٥٣، وزار البيت الأبيض والتقى الرئيس إيزنهاور، وخضع لبرنامج ثقافي ضد الشيوعية كانت تموله وكالة المخابرات المركزية^(١٢). وفي أيامنا هذه، وبتأثير من روبرت مالي (يهودي مصري يدير «مجموعة الأزمات الدولية») ودينيس روس (يهودي استرالي كان منسقاً لمفاوضات السلام بين إسرائيل والعرب) دعمت الولايات المتحدة فكرة الاتصال بالإخوان المسلمين وبالجماعات الإسلامية الأخرى «المعتدلة»،

وتوصلت إلى استنتاج بأن من الممكن أن ينضم هؤلاء إلى المؤسسات السياسية في بلادهم، وأن في الإمكان احتواءهم في داخل السلطة بدلاً من إبقائهم خارجها. أما تقرير معهد هيودسون المقرب من البنتاغون الذي صدر في ٢٠١١/٨/١٥ ووقعه رئيس المعهد هيربرت لندن فيؤكد أن الولايات المتحدة تسعى إلى وصول الإخوان إلى السلطة في البلدان التي تشهد حركة احتجاجات واسعة، وأن الولايات المتحدة اتفقت مع الإخوان المسلمين في سورية، وبدعم من تركيا، على تسهيل وصولهم إلى الحكم. ولم تنفِ واشنطن هذه المعلومات، ولم تكذب جماعة الإخوان المسلمين ما ورد في التقرير.

ما ثمن هذه التفاهات كلها؟ الثمن هو نفسه دائماً: عدم المساس بأمن إسرائيل، وعدم الاندفاع في تأييد قضية فلسطين بما يمس الأمن الإسرائيلي، ثم ضمان أمن النفط. ولعل ذلك يفسر برودة الجماعات الإسلامية في مواقفها من قضية فلسطين.

الهوامش:

- (١) صقر أبو فخر، الحركة الوطنية الفلسطينية»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
- (٢) جريدة «الأخبار» اللبنانية، ٢٠١٢/١/٥.
- (٣) «حزب التحرير» (كراس تعريفية)، ١٩٨٥، د. ن.، د. م.
- (٤) جريدة «السفير»، ٢٠١١/١٢/٣.
- (٥) جريدة «الأخبار»، ٢٠١٢/٢/١.
- (٦) المصدر السابق نفسه.
- (٧) جريدة «السفير»، ٢٠١١/١٢/٣.
- (٨) جريدة «معاريف»، ٢٠١٢/١/٤.
- (٩) محسن صالح، «إسلاميو الثورات العربية والقضية الفلسطينية»، مجلة «الأمان» (بيروت)، ٢٠١٢/٣/٩.
- (١٠) مارك كيرتس، «الشؤون السرية»، لندن: سرينت تيل، ٢٠١٠.
- (١١) عصام العريان، موقع «إخوان نت»، ٢٠٠٦/٢/٣.
- (١٢) ريتشارد ميتشل، «الإخوان المسلمون»، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧.

دولة مدنية

ميشيل كيلو*

يزعم هذا النص أن هناك نمطا واحدا للدولة المدنية، لكن بعض انصار هذا المفهوم حولوه إلى شعار للاستهلاك السياسي، بينما كان عليهم التعامل معه بوصفه هدفا تاريخيا للنضال المجتمعي المطالب بالحرية، بدل قراءته بطريقة تتعارض معه نصا وروحا، كما سيؤكد هذا النص في سياق شروحه. وسأقارب موضوعي من زوايا ثلاث: علاقة مفهوم الدولة المدنية بالإنسان كمواطن في دولة؛ وبالمؤمن كنوع خاص من الانسان السياسي؛ والديموقراطية كنظام فكر وحياء.

لكن، بداية، وقبل الدخول في الموضوع بزواياه الثلاث، لا بد من تأكيد مسألة رئيسة، هي أن الدولة لا تستحق اسمها ولا تكون دولة بحق، إلا حيث يغلب تعريفها انطلاقا من المجتمع على تعيينها بواسطة السلطة، ويتحدد جانبها السلطوي بطابعها المجتمعي. هذا ما علمتنا إياه تجربة الاستبداد العربية الحديثة عامة والسورية منها خاصة، حيث تم خلال تحويل الدولة إلى سلطة أو السلطة إلى دولة انزلت من عليائها السياسية وتم اجتثاث جذورها في المجتمع، الذي ما ان فشلت في إخضاعه لعملية إعادة بناء تجعل منه مجتمع سلطة، حتى بادرت إلى بناء مجتمع خاص بها: مجتمع منفصل يضم أجهزة قمعية متنوعة الاشكال والمسميات، هو مجتمع سلطوي صرف، استولى على وظائف الدولة وحولها الى مهام تقع جميعها في مجاله الخاص، القائم على شرعية اكرائية / امنية ، وظيفتها إخراج ما بقي من دولة من فسخ ومجالات عامة متموضعة في المجتمع المدني، مجتمع التعاقد والبشر العاديين وما بينهم من مصالح خاصة. وبهذا لم يعد هناك دولة - مجتمع، بل نشأت على انقاضها دولة - سلطة. وهذه انقلبت بمرور الزمن إلى كيان غريب عن الهيئة المجتمعية

* باحث وناشط سياسي سوري

العامة ، وإن تعاضم تداخل هذا الكيان وتشابكه معها بالرغم من طابعه البراني. هذا الكيان يراعه حاكم / سلطان تلغي وظيفته ما يقع في مجالات اختصاصها من مهام الدولة المجتمعية، وتحوله إلى فسحة تتقرر شؤونها من قبل حاشية تعين الحاكم على الامساك بسلطة وضعت نصب عينها تقويض المجتمع كفاعل سياسي وتحطيم وحدته وتفتيته وجعله مجتمع ملل محدث يدار من فوق، بيد مركز لا تحمله طبقات وفئات المجتمع الحديثة. مثل هذا المجتمع تقوم ركائزه على تكوينات ما قبل مجتمعية، نافية للمجتمع، نظمها الحاكم وحدّثها أمنيا ووظيفيا، ليستخدمها كأساين يقوض بواسطتها تماسك الشعب ويتحول بها الشعب إلى جماعات وجمعات متناحرة.

بتقويض الدولة وإلغاء طابعها المجتمعي، وبإخضاع القانون لمصالح قلة من اصحاب الامتيازات (عرف فرويد الاستبداد بجملة واحدة تقول: هو وضع القانون في خدمة مصالح خاصة)، صار بالإمكان تعريض المواطنين لأنواع كيفية من الظلم لا تمارسها عادة الدولة، خصوصاً في البلدان التي تحرص على استقلالية دولتها عن صراعاتها الداخلية، وترى في الدولة كيانا جامعا لا يجوز أن ينحاز إلى أي مكون من المكونات المنضوية فيه، يخضع هو نفسه للدستور وحكم القانون، في حين تنحاز الدولة / السلطة إلى الممسكين بأعنة الحكم دون غيرهم، وتنكر وجود أي طرف غيرهم وحقوقه، ولا تقيم أي علاقة مع اي مواطن خارج إطار الاضطهاد والإقصاء عن الشأن العام وما يتصل بهما من شؤون خاصة. المواطن، هنا هو اقرب الى عبد بلا حقوق، وليس مواطنا يتمتع بأي قدر من الحرية في أي أمر يخصه، حتى إن كان شخصا أو فرديا.

لن اتحدث بالتفصيل عن إعادة إنتاج الدولة / السلطة ، يكفي أن أقول إن سلطتها هي أداة سيطرة واستيلاء على ما ينتجه ويراكمه مجتمع البشر المدني والاهلي من ثروات وعوائد مادية، وإنها تستولي بالقوة والتخويف على ما هي بحاجة إليه من المجتمع، كي تحافظ على توازن مكوناتها عبر مدها بكل ما تحتاج اليه من موارد، وتبقى غامضة البنية والتكوين بالنسبة إلي المجتمع ومتفوقة عليه وخارج متناوله، بالرغم من انغراسها العميق في جميع جوانب وأوجه وجوده، وما يتيح لها من قدرة تمكنها من فعل ما تريده، دون ان يكون باستطاعته تجميع ما يكفي من قدرات وقوة وبلورتها للرد عليها أو للخروج من عبوديته لها.

مسألة أخرى: من المعروف أن الدولة المدنية نشأت في سياق تخلق الإنسان كمواطن في الدولة الحديثة، وأن اساس هذا الانتقال كان فلسفيا وفكريا، كما في تكون رؤية ومفاهيم جعلت من الانسان مركز الوجود والمجتمع، والكائن الذي يجب أن يتعين كل ما ومن عداه بدلالته، انطلاقا من تعريف محدد يرى في الانسان ذاتا حرة وجديرة بالحرية مؤهلة لتفسير الواقع على صعيد الفكر وتغييره، من خلال ممارسة منهجية ومنظمة تعيد إنتاج هذا الانسان باعتباره واقعا إنسانيا، واقعا للإنسان، كان يتعين من قبل بدلالات خارجة عنه، اعتبر لفترة طويلة تابعا لها لأنها هي مركز الوجود والموجود. من هذا الانتقال فصاعدا، صار

كل شيء يتعين بعلاقته مع الإنسان، وغدا الانسان هو مقياس جميع الأشياء والموجودات، كما قال بعض فلاسفة الإغريق، وبرز ككائن أخذ يتعين كل شيء به ويعد تالي الأهمية بالمقارنة معه. فهو الموجود بامتياز، ووجوده وحده وجود حق. هذا التحول من قطب متعال وقدسي إلى قطب نقيض دنيوي وملموس، أحدث ثورة فكرية وثقافية اعقبها تطور سياسي ثوري. وغالبا ما كان هذا التطور متدرجا وبطيئا. وهو ما يفسر تراجع دور الكنيسة كمؤسسة سياسية، واللاهوت كعلم جامع، وتخلق السلطات الدنيوية التراكمي وصولا إلى الدولة الحديثة، وانشقاق العلوم الإنسانية عن اللاهوت، مع ما أدى إليه ذلك من تهميشه وإبعاده من عالم المعرفة. وقد غدت المعرفة قابلة للقياس وذات موضوعات ومناهج محددة، بعد أن كان هو الذي يهيمن عليها ويقرر حدودها ومضامينها ونوع أدواتها ونتائجها .

بهذا الانقلاب الشامل في الفكر والواقع، وفي النظر والعمل، وما ترتب عليه من ممارسات، نشأ تحول كوني أدى إلى تأسيس السياسة بمعناها الحديث، واكتشاف أسسها الإغريقية ونفض غبار الزمن عنها، وقلب السياسة إلى فاعلية بشرية، إنسانية، موضوعها شؤون الانسان الخاصة والشأن العام وما بينها من علاقات ونقاط تلاقٍ وتفاعل على أصدعة الدولة والمجتمع والمواطن: إنسان الدولة، الذي شرع يصنع واقعه بإرادته الحرة. وبهذا الانقلاب، تحولت السلطة من جهة يتدبر شؤونها حاكم فرد أو قلة نخبوية إلى جهة تتدبر شؤون المواطنين العامة، في إطار فسخ محددة يعينها القانون بوصفه السيد الوحيد في الدولة: إله الدولة الحديث، الذي لا يعلو عليه شيء والذي يخضع له كل من وما عداه من بشر ومؤسسات. بذلك، لم تعد الشرعية تنبع من علاقة حاكم فرد بقوة فوقية، ولم يعد مصدرها حقا أو تكليفاً إلهياً، وإنما صارت الشرعية تأتي من تحت، من إرادة المحكومين، التي اعتبرت بطريقة ما مشتركة وعامة، رغم انضواء فئات مجتمعية متباينة المصالح والرؤى فيها، وجسدت سيادة الشعب وترجمتها إلى مدونات قانونية وطرق حكم ملزمة تتقيد بها، وأبنية إدارية وتمثيلية تقوم على الاجماع: المفهوم الجديد الذي لم يكن معروفا من قبل، والذي احتل الآن مكانا مهما في أي فاعلية عامة .

في الماضي، كان هناك دولة يجسدها شخص. وعندما صار الشعب حامل التمثيل والشرعية ومانحها، وجب أن تزول شرعية الحاكم كفرد وتنتقل إلى الجماعة السياسية، التي غدت وطنية أو أموية، وان تبدأ حقبة مختلفة يقرر المواطنون فيها شكل الحكم الذي يريدونه، والأشخاص الذين يفوضونهم بتمثيلهم، والمهام التي يكلفونهم بها، على أن يقع انتخابهم، اي منحهم الشرعية والثقة، في فترات زمنية محددة مسبقا، لا تسمح لهم بالاستقلال عن ناخبهم وتكوين سلطة خاصة بهم من جهة، والتصرف ضد او خارج ارادة من كلفوهم بتمثيلهم من جهة أخرى . تلك كانت بدايات انضجتها قرون من الصراعات والتقدم والتأخر، قبل أن تكتمل وتصير ما نعرفه اليوم تحت اسم النظام الديمقراطي .

١- الدولة المدنية وعلاقتها بالمواطن كإنسان

ليس هناك اليوم أي دولة مدنية في أي مكان من وطننا العربي، لأن دولنا لم تقم على ركيزة الدولة المدنية الوحيدة: المواطن كإنسان حر . بتأمل وضعنا، كان من الضروري التمييز في مقدمة هذا النص بين دولة / مجتمع ودولة / سلطة، والتأكيد على ما بينهما من تناف بنيوي وتعارض جذري في كل ما يتصل بطابعهما وعملهما، والتأكيد على أن سمات الدولة والمدنية لا تنطبق على «دولة» النمط الثاني، دولة / السلطة، لكونها اقرب بكثير إلى السلطة منها إلى الدولة، وتفتقر إلى الإنسان الحر كحامل وموضوع في آن معا للسياسة المدنية، الذي اعتبره الفيلسوف اليوناني أرسطو: «ذاتا حرة وجديرة بالحرية، بغض النظر عن تعييناتها الموضوعية». هذا الانسان، الذي غدا بدءا من الإصلاح الديني اللوثيري، ثم عصر النهضة وما تلاه من انوار، منطلق ومآل كل شيء، صار يتعرف بحريته ويتعين بها وليس بأي تعيينات مادية، طبقية كانت أم اثنية أم عرقية أم وطنية أم اجتماعية أم أي صفة اخرى، وأخذ الانسان يتساوى في حريته، بغض النظر، عن تفاوت موقعه الاجتماعي، هو محدد شأنه الخاص باعتباره شأنًا عاما، والشأن العام بوصفه شأنه الخاص، هو النقطة التي تتقاطع فيها المصالح الخاصة والمصالح العامة والمصالح الوسيطة الواقعة بينهما، فلا بد من اعتباره أيضا حامل المجال السياسي وصولا الى الدولة، التي لا مقياس لشرعيتها غير تنمية حريته وتمكينه من صيانتها وتوسيعها. بالنظر إلى أن هذا الإنسان الحر صار حجر الزاوية في تشكل جديد يتماهى معه هو المجتمع المدني، مجتمع المواطنين - البشر - الأحرار ، الذين يتولون مشروع حريتهم بانفسهم، ولا يعهدون به إلى أي جهة برانية، سواء كانت حزبا طليعيا ام بروليتاريا صناعية أم دولة اشتراكية أم رأسمالية ، فإنه صار هو ارضية الدولة وتعبيرها السياسي، الذي يجعلها بفاعليته العامة مدنية، كي لا يتعارض أي فعل من أفعالها مع حريته كمواطن.

يفسر هذا لماذا ينكر هذا النص وجود الدولة المدنية حيث لا يكون الإنسان حرا ، ولا يكون بالتالي حامل الشأن العام وغاية مؤسساته ، ولا يشكل مع بقية المواطنين مجتمعا مدنيا هو حاضنته وحاضنة الدولة العامة. بهذا الإنسان الحر، الذي هو عضو مجتمع مدني ومواطن دولة، تصير الدولة مدنية وتبلغ أرفع درجة ممكنة من الانسجام والتناغم مع مجتمعتها ومواطنها، وتتوطد وظيفتها بوصفها جهة تنمي الحرية وتصورها ، بينما يخضع كل ما ومن فيها للقانون باعتباره السيد الوحيد وضامن وحدة وسلامة مكونات المجال السياسي الثلاث السابق ذكرها ، الذي لا يحق لأحد مخالفة أحكامه ومعاييرها ، لأن مخالفتها تقوض الأمن والسلام الاجتماعي .

باستنادها على الإنسان كذات حرة وجديرة بالحرية، هي مصدر حامل السياسة بصفتها فنا ينصب حصريا على تدبير الشأن العام بما هو شأن شخصي وخاص بالمواطن، ترسي الدولة المدنية الفضاء الداخلي، بما هو

فسحة يتحرك المواطن فيه بحرية دون أن يرتطم بغيره أو تنشأ بينه وبين شركائه ضمن هذا الفضاء تناقضات يتطلب حلها استخدام العنف. لا وجود لهذا الفضاء الداخلي في الدولة / السلطة، ليس فقط لأن مواطنها ليس إنسانا حرا وليس مواطنا ويفتقر إلى حقوقه، وإنما كذلك لأن هذا النمط من الدولة يعيد إنتاج ذاته من فوق، من الحاكم، وليس من تحت، من المجتمع الذي جعلته عدوا لها دأبت على قمعه وترويضه ومنعه من امتلاك أي هوامش حرة مهما كانت زهيدة وضيقة. بانتفاء هذا الفضاء، تنتفي القدرة على ممارسة السياسة بوصفها فاعلية غير سلطوية، مجتمعية ومباشرة، وينتفي وجود الإنسان ذاته إلا بما هو فرد في رعية وتابع قاصر ومحدود الرشد، لا مفر من إخضاعه بصورة دائمة للرقابة و«الرعاية»، كي لا يمارس أي حراك أو توجد أطر قانونية أو توافقية / سلمية تعبر عن وجود إرادة عامة ما، ما دام من غير الجائز، بكل بساطة، ان يكون هناك وجود لإرادة كهذه، تعتبرها السلطة خطرا دائما عليها قمع أي بادرة تم عنه بوصفها مشروع عصيان أو تمرد يجب القضاء عليه في مهده وباقصى الشدة والعنف .

بالمقابل، تخرج الدولة المدنية العنف من المجال العام، وتستولي على حق مواطنها في استخدامه، كي تحل خلافاته وصراعاته مع الآخرين من العنف وتبقى الحياة قابلة للإدارة بالوسائل السلمية، التي تنتمي إلى السياسة الشرعية . بينما تخرج دولة / السلطة العنف من أيدي الأفراد وتحتكره كي تستخدمه ضدهم في كل مناسبة، وتجعله عنفا شاملا، وقائيا ورادعا، وقاتلا لا حدود لاستعماله ولا قيود عليه عند الضرورة، على غرار ما نراه اليوم في سوريا، حيث لم تخض دولة / السلطة ولو من بعيد أي حرب مع اي عدو بالإصرار الذي تخوض به منذ عام ونصف العام حربا مفتوحة ضد شعبها، ليس لأنه تأمر عليها، كما تدعي، بل لأنه رفض ظلمها وطالبها، سلميا، في البداية، بإصلاح أحواله وتحسين شروط وجوده، فما كان منها إلا ان اعتبرت مطالبه خروجا من الخوف وإخلالا بالتوازن بين مجتمع الامتيازات الخاص بها، ومجتمع المحرومين والمظلومين، مجتمع الشعب، يستحيل صده وإزالته إلا بعنف يدفع إلى حدوده القصوى ويكون له عدد غير محدود من الضحايا، ويفضي إلى قدر من الدمار يقوض أبنية المجتمع وما يتصل بها من أبنية الدولة.

لا فضاء للحرية، بل فضاء واحد ومندمج للعنف: هذه هي النتيجة الحتمية لأي وضع سلطوي / دولوي لا ينهض على الإنسان كذات حرة تتعين من خلاله ولصالحه آليات إعادة إنتاج السياسة وسبل عملها وأهدافها. هذا الجذر، الذي يفرض توفره إلى قيام الدولة المدنية، وغيابه إلى قيام الدولة / السلطة، دولة النظام الاستبدادي القهري والعنيف، هو الذي تعدنا ثورة المجتمع العربي الراهنة بتوفيره من مقومات هي التي أسست العالم الحديث، تجسدها دولة مواطنة يحملها مجتمع مدني مادته الإنسان الحر بما هو مواطن يتمتع بحقوق وواجبات واحدة تتخطى أي تمييز بينه وبين غيره ينطلق من تعيينات ناجمة عن العرق واللون والوضع الطبقي والانتماء الوطني أو القومي أو الديني .. الخ.

٢- علاقة الدولة المدنية بالمؤمن

قلت قبل قليل إن الدولة المدنية بدأت تتخلق مع تخلق الإنسان كذات تتعين بالحرية وليس بأي مواضع موضوعية . باعتماد الحرية كمحدد يعتبر كل ما عداه ثانويا ينضوي في تعييناته التالية ، يصير أي انكفاء سياسي أو أيديولوجي، على مواضع الإنسان الثانوية ، اعتداء على حرية الإنسان وإنسانيته ، ومدنية السياسة والدولة ، التي يجب أن توضع عندئذ تحت حيثية الأيديولوجيا وتعتبر دولة أيديولوجية . اما النموذج الأكثر رواجاً من هذه الدولة ، فهو ما يسمونه الدولة الدينية ، التي تعرف الإنسان بإيمانه ، ولا تقر بمساواة البشر في حريتهم وإنما تقوم على اختلافهم كمؤمنين، أي على اختلاف أديانهم ومذاهبهم . في هذا النموذج، هناك فصل تمييزي بين الإنسان وبين المؤمن، يعرف الاول بحريته والثاني بدينه او مذهبه او أيديولوجيته، مع ما يترتب على ذلك من تباينات في واقعهما والسياسة المستندة اليهما، تنبع مما يلي :

- إذا كان الإنسان يعرف بدينه ، فهذا يعني حتمية المساواة بين اتباع دين واحد والتفريق بينهم وبين غيرهم من اتباع الأديان الاخرى : فاتباع ديني يتساوون معي وأتباع غيره ليسوا مساوين لي. والمؤمن في هذه الحالة ليس الإنسان ، لان الإنسان غير المؤمن ، الذي يبقى في جميع الاحوال إنسانا يتعرف بحريته ، يكون في عين المؤمن أدنى منه منزلة عند الله وفي الواقع ، ومختلفا عنه في الطبيعة والهوية وما يترتب عليهما من نتائج مهمة تلغي السياسة بإلغاء أساسها الموحد : تساوي البشر في حريتهم. بالرغم من اختلاف أديانهم ومنابتهم الطبقية وأعرافهم وثقافتهم واثنياتهم ووطنياتهم وقومياتهم .. الخ ، ومساواتهم امام العدالة التي يجب أن ينالوها ويعيشوا في ظلها .

- بناء الدولة كدولة مؤمنين، يختفي الإنسان من السياسة ويحل محله المؤمن، مع أنه تعيين ثانوي من تعيينات الإنسان، الذي لا يكون في هذه الحال إنسانا حرا مؤمنا، بل يصير إنسانا مؤمنا وحسب، يتعرف بالإيمان كسمة تقرر وجوده، وتعتبر حريته مسألة ثانوية بالمقارنة معها. هذا الواقع يقسم المواطنين إلى أصناف متفاوتة في هويتها ، تنتفي او تتلاشى بوجودها إمكانية وضع قانون واحد يساوي بينهم ويبطل ما قد يقبض إمكانية إقامة العدالة بينهم. لا داعي للقول: إن الافتقار إلى المساواة والعدالة يبطل قدرتنا على إقامة دولة مدنية .

- بناء الدولة على الإيمان، وتعريف مواطنها به، نكتسب السياسة سمة استبدادية حتمية وتصير علاقاتها عمودية تنزل من فوق الى تحت ، من الله إلى الحاكم فالرعية، ويزول منها التشابك، وتاليا يزول التفاعل والتكامل، وتغدو فاعلية غير تواصلية لا يجوز للرعية التدخل فيها أو مقاربتها، لأنها شأن مقدس وكيمياء سرية يستحيل ان يفهمها الفرد العادي، فضلا عن أنه لا يحق له فهمها، وتصير الشريعة هي القانون الناظم لحياة وعلاقات الهيئة المجتمعية العامة، التي تفقد صفاتها السياسية أو العامة، وتقف الدولة على رأسها،

ويزعم فرد بعينه هو الحاكم أنه يفهم وحده لغتها ويستطيع فك ألغازها، التي يجب ان تكون ملزمة للجميع باستثناءه، وينقلب المجتمع إلى جماعة مؤمنين يرتبطون بأواصر ما فوق دنيوية، خرجت فكرة المصلحة منها إذا لم تتصل بالإيمان وما ينجم منه من منتجات « دهرية »، وينتفي المجتمع المدني كمجتمع مواطنين أحرار، والدولة كتعبير سياسي عنه، وتحل الطاعة محل الحرية، وتزول أي صورة من صور الشراكة، وتتكرس مدونة أخلاقية فئوية وتمييزية تغدو معيار السلوك، الذي يغطي السياسة بقيم لا تتفق معها، ويضفي طابعاً مباشراً وآنيًا على العلاقات الإنسانية يزيل منها أي تشابك يتخطى العابر والعرضي فيها، وتقلب المجال العام إلى مجال حدثي يحظر على المواطن الفرد المشاركة المنظمة، غير المتقطعة، فيه، هو مجال تعسفي يحتله حاكم فرد يحركه وفق هواه، كما كان يقول جدنا الكواكبي في تعريف الاستبداد (الذي هو حكم الهوى)، وتصير السلطة « ذلك القميص الذي قمصنيه الله، الذي لا يمكن أن أنزعه» كما قال سيدنا عثمان في وصف خلافته. ويكون الدستور «تلك القصاصة الورقية التي تريد حشر نفسها بيننا وبين الله الذي منحنا السلطة والحكم»، ونصل أخيراً إلى غط الحكم الذي وصفه مولانا اسماعيل في المغرب بالقول: « من والانا عذبناه، ومن عادانا قتلناه، والسعيد من لا يرانا ولا نراه»، فلا حرية ولا مجتمعية ولا دولة ولا مواطنة ولا قانون، بل دولة/ سلطة مرجعيتها ليست من هذا العالم، فليست دولة او مدنية، لذلك تفرض على مؤسسات من هو باق من دولة ما لا يتفق وهويتها أو ما لا تقبله: أن تكون دينية، قدسية المزاعم والمرجعية، يديرها «رب» قدسي الصفات هو نقيض الإنسان الحر والديموقراطي، علما بان الدولة تميل بطبيعتها إلى أن تكون مدنية، ليس فقط لأنها تجمع مؤسسات وأجهزة وظيفية، بل كذلك لأن تدين الفرد لا يفضي بالضرورة الى تدين المجتمع، ولأن تدين المجتمع لا يجعل من السهل تدين الدولة، التي نعرف أنه يقلبها إلى دولة / سلطة من أسوأ طراز، لا يعرف قاموسها غير ظلم مواطنيها بذرائع ما ورائية وإدارتهم بالعنف .

٣- علاقة الدولة المدنية بالديموقراطية

تكون الدولة المدنية ديموقراطية بالضرورة، ولا تكون مدنية أو ديموقراطية إن كانت سلطوية . ومع أن هناك من يريد إقناعنا بأن الدولة المدنية هي الدولة غير العسكرية والتي لا تخضع لحكم العسكر، أو أنها الدولة التي تتمخض عن ثورة شعبية مطالبة بالحرية، فلا ضير عليها إن كانت دولة دينية شارك الداعون إليها في طلب التغيير وفي النضال من أجله، فهي دولة شريفة تحملها نصوص مقدسة لا يحق لبشر الاعتراض عليها أو رفضها، ولا بأس إن كانت كذلك دولة حاكم فرد مستتير أو عادل، كأنه يمكن أن يوجد حاكم يستطيع الجمع بين التعسف والاستبداد وحكم الهوى وبين الاستنارة والعدل، فإن من المؤكد أن الدولة لا تكون مدنية إذا لم تكن ديموقراطية : دولة مواطنين أحرار يشاركون في تقرير شؤونها وشؤونهم بفاعلية ومحض اختيارهم . في المقابل، لا تكون الدولة ديموقراطية ان لم تكن مدنية : دولة مواطنة وقانون وتمثيل شعبي وإدارة سياسية تعتمد وسائل

واساليب سلمية وتبذ العنف ، وتكفل المساواة والعدالة الاجتماعية .

بغير ذلك ، تكون المطالبة بالدولة المدنية مجرد لغو سياسي يراد به تقويض ما في ثورة مجتمعاتنا العربية الراهنة من مكونات تفضي إلى الدولة المدنية، ومن مقومات ضرورية لإقامتها.

وقد رأينا كيف بدأ هذا الخط يبعد بعض قوى الحراك الإسلامي المصرية عن الأسس اللازمة لقيام الديمقراطية كخيار مجتمعي جامع، وكيف دعت إلى اعتماد الشريعة أساسا للدولة وللتجربة الثورية بأسرها، وسعت إلى إحلال الشورى محل الديمقراطية، وتجاهلت قضية المواطنة والمواطن كإنسان حر، وتعامت عن حقيقة أن أساس الديمقراطية ليس التشاور بين نخبة مغلقة تم اختيارها أو تعيينها بصورة مسبقة ، بل هو المواطنة التي تمارس الشراكة في حكم يحمله مواطن هو عضو في مجتمع مدني مفتوح وليس فردا في نخبة مغلقة مسبقة التعيين أو الاصطفاء ، وتقر بأن التحول الذي شهده موقع الإنسان من الوجود يربط مصيره بالعلمانية ، المفهوم الذي يعني سياسيا ومعرفيا انفصال المجالين الديني والدينيوي احدهما عن الآخر، واستقلال كل منهما بشؤونه بالرغم من ما بينهما من تقاطع وتشابك ، وقبول حقيقة أن الإنسان هو كائن قادر على وعي وإعادة إنتاج وجوده على صعيده الخاص والصعيد المجتمعي والكوني العام، واستخلاص نتائج من هذا التحول في فكره وواقعه ، علما بأنه ليس هناك من تعارض بين العلمانية والدين ، بدلالة الازدهار الذي عاشته الأديان في البلدان التي تعلمت ، وحقيقة أن الله استخلف الإنسان ولم يستخلف المؤمن في الأرض ، بعد أن اتم عليهم نعمته ورضي لهم الإسلام دينا. فالإنسان في هذا الإستخلاف اصل والمؤمن فرع ، وهو الأساس والآخر تابع ، والإيمان صفة من صفاته وتعيين من تعييناته الملموسة وليس سمته الجوهرية. النص القرآني في هذا الخصوص يفهم الأمور بطريقة تتفق وفهم فيلسوف اليونان أرسطو، الذي ربط كل شيء بمفهوم للحرية يجعل الإنسان مركز الكون ومؤهلا للإستخلاف في الأرض.

لا بد من أن أذكر هنا أن الله لم يستخلف فقط الإنسان في الأرض، وإنما كلفه بإعمارها كمهمة هي الأسمى، علما بانها لا تتطلب أن يكون الإنسان مؤمنا بالضرورة، بينما جعل الإفساد فيها أعظم الجرائم والمنكرات، فكأنما كان يدرجه في سياق مدني ويجعل منه صانع وجوده وواقعه، على غرار ما فهمه لاحقا فيلسوف اسمه كارل ماركس ، ضم الفرد الى اقرانه بوصفه إنسانا حر الإرادة دينوي التوجه والأغراض والوسائل ، وليس مجرد مؤمن يمثل لأوامر الدين ونواهيه التي تحدد الحاضنة العامة لسلوكه الديني كفرد في مجتمع تحكمه وتضبط إيقاعه الفكري ووعيه وحركته قوانين وآليات ومصالح ليست محض دينية أو مقدسة .

هل أمر الله باستخلاف الانسان في الارض كي نلتزم بإمره أو كي نتجاهله ؟. أليس هذا الاستخلاف تدبير عليم حكيم يقوم على التمييز بين الدين والدنيا ، ويقول لنا إن الأرض ليست السماء والجنة لا يمكن أن تقام في هذا العالم ، وأن المقدس ليس بشريا، والبشري لا يحق له أن يصير مقدسا ، وأن الإنسان

لا يجب أن يكون مؤمنا بالضرورة كي يكون انسانا ، وأن الفعل السياسي ليس دينيا ، وأنه لا يجوز للمؤمن مخالفة أمر إلهي إن أراد أن يبقى مؤمنا ، وللإنسان إن رغب أن يكون حرا .

خاتمة

اعتبر هذا النص الدولة المدنية والدولة الديمقراطية شيئا واحدا: الحاضنة التي توفق بين حرية الانسان / المواطن الخاصة وبين الحريات العامة، وتتيح له أوسع قدر من المشاركة السياسية، واعظم حماية من السلطة، التي تكبح شطط الحكام وتخضعهم لمدونات قانونية واضحة، ولرقابة رأي عام واع ومستنير وصحافة حرة وقضاء مستقل ونزيه وبرلمان منتخب من الشعب. هذه الدولة الديمقراطية ستكون منعطفًا مفصليا في تاريخنا ، وستمثل الجسر الذي سنعبّر عليه إلى العالم الحديث ، وسنقطع بفضله مع تراث لم يعرف مفاهيم السياسة من الفرد الحر ، إلى المواطن كحامل للشأن العام والدولة ، إلى المجتمع ككيان مستقل نسبيا ومختلف نوعيا عن مكوناته ، إلى الدولة كتعبير سياسي عن المجتمع المدني تجسده مؤسسات تدير الشأن العام لصالح المواطنين، إلى المساواة والعدالة. لأن دولتنا التاريخية ، التي لم تكن مؤمنة بأي حال ، قامت على مفهوم رأى المؤمن في الإنسان وتجاهل الاستخلاف والإنسان الحر: عماد الديمقراطية ، والقوة التي اخرجت مجتمعاتها ودولها من الاستبداد إلى رحاب الحرية بمعانيها المتنوعة : سياسية ودينية واقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية .. الخ. والتي صالحتها مع ذاتها ، ووضعت أقدامها على طريق جديدة ستواجه صعوبات كثيرة أثناء تعلم السير نحوها ، لكنها بقدر ما أحكمت سيطرتها على ادواتها، بقدر ما غدت مشكلاتها أقل وحريتها اكبر.

اللغة والثورة في تونس: قراءة في الدلالة

د. محسن بوعزيزي *

١) هل قلتم ثورة؟

أهتمُّ في هذا النصِّ بإشكالية العلاقة بين اللغة والثورة في تونس. وأستعمل مفهوم الثورة مستندا في ذلك إلى التسمية التي أطلقها الفاعلون على فعلهم. ورأيي أننا، إلى حدِّ الآن، إزاء نزعة ثوريَّة (Tendance révolutionnaire) لا يمكن الحكم لها أو عليها قبل أن تحقِّق مقاصدها وأولها القطيعة، القطيعة مع الماضي، تعلقاً بالحرِّيَّة والكرامة والعدالة، حسب شعاراتها، وفي الحدِّ الأدنى، وإذا ما تعدّرت القطيعة بقوة قبضة المجتمع التقليدي، أن نسعى باتجاه التقدُّم (progrès) نحن مقبلون على احتمالات مختلفة ومنها احتمال الثورة، ولكن أيضا على احتمال نفي الثورة، أو ضد الثورة، حين تصبح الحداثة وصمة تخشى الإعلان عن نفسها، أو يتحوَّل الوضع عورة، فيختفي الجسد تحت السَّواد عوض الحديث عن حرِّيته في نزعة ثائرة، أو يصير الواقع حافلا بمعاني السلفية تحت عنوان الحرِّيَّة فتثبت بقدرتها المناورة على التقدُّم يسارا، وتستدرجك إلى أسئلتها ورموزها ومنها الهويَّة، ويتحوَّل التنوير إلى نور، نور الماضي. لهذا نحن إزاء نزعة ثورية لم تحسم أمرها بعد، ينكشف فيها ما كان تحت الرماد بمختلف تعبيراته وتناقضاته. وسيؤول أمر هذه النزعة، بعد تصفية حسابات مختلفة، إلى القوة الاجتماعية التي تعبّر عن طبيعة اللحظة التاريخية وتمثّلها، وأظنُّ أنها لازالت قيد التشكُّل. وستعلن النزعة الثورية عن نفسها حين تنضح طبقتها الاجتماعية وتخلق لغتها وتعبيراتها إبداعيا وفكريا وأيديولوجيا ولغويا ورمزيا، وأظنُّها لا زالت جنينية في رؤوس أطفالنا. عام على الثورة وعيون عليها. فهل حققت مقاصدها؟ أو بعضها؟ أو أنها مقبلة على احتمالات مختلفة ومنها

* باحث تونسي

الثورة أو نفيها؟ يبدو لي أننا إزاء نزعة ثورية لا يمكن الحكم لها أو عليها حتى الآن، في انتظار أن تذهب في اتجاه القطيعة، بما فيها من تغيير جذري عميق، أو في الحد الأدنى أن تسعى باتجاه التقدم. على أن احتمال نفي الثورة يظل هو أيضا احتمالا واردا، ليس فقط لأن الانتكاسة السياسية يمكن أن تحدث، فترجع النظام السابق بشكل مختلف ويصبح ما أنجز باهظ التكاليف، بل لأن فكر الثورة الذي كان يمكن أن يكون محرّكها وضاмена لمسارها لم يعلن عن نفسه بعد، ولم يحرض إلى حد الآن على ثورة في المعنى، مما جعلنا نتورط هذه الأيام في تعبيرات احتجاجية مطلبية وقطاعية ضيقة، في كل مكان تقريبا، دون تقديم للمعاني الثورية الكبرى من قبيل الحرية ومناقشة طبيعة النظام الاقتصادي القادم.

وتجد فرضية النزعة الثورية بعض عناصر قوتها وتماسكها فيما رأيناها في السّاحات العامّة، في مدن مختلفة، وخاصة في شارع بورقيبة بعد عام من الثورة من عنفوان الفضاء العام الذي بدأ أفرادها يتناقشون قضايا الشأن العام وجها لوجه بطريقة حرّة وعقلانية ويضعون الأسئلة الجديدة. وهذا هو الوجه المريح في كل ما يحدث، والذي يعدّ مشروع ما جديد يلوح في الأفق، لا يزال قيد التشكّل بعسر، يبحث عن عناصره النائية هنا وهناك. وقد يظلّ المشروع «في حضرة الغياب» إذا ما اتّسع الصّيق الفكري الذي يتلبّس نخبا، وتمادي عجزها على أن ترى المستقبل، فترى ما لا يرى، وخاصة إذا ما استمرّ كسلها في القبض على اللحظة المعرفية التي تقترحها الثورة وصياغة بدائلها. هذه لحظة انبعاث شعب لم يجد أمامه متّسعا من الفكر الجديد فراح يعتنى بماضيه ويأخذ الكتاب بقوة لأنه صالح لكل زمان ومكان، وله في ذلك حكمة. ولكن أطفالنا الذين تفتّحت أحاسيسهم على سجع الثورة سيكونون أكثر تأهيلا ممّا على بلورة أفق جديد للمعنى الثوري الخلاق. وإنّ أهمّ إنجاز فعله سلطتنا الحاليّة أن تحافظ على الصيغة المؤقتة لسلطتها، فأطفالنا قادمون. وما علينا سوى تعليمهم وتدريبهم على «التمرد» على السائد لخلق البدائل الآتية. وعلينا تعليمهم أن الثورة التزام، التزام بالحرية كما يقول جون بول سارتر، حرية الجسد، وحرية الرأي والفكر والإبداع. وسيكون من المستحسن أيضا تعليمهم البحث عن الاختلاف في كل شيء لأن التشابه سلوك القطيع.

(٢) متن الحرية في لغة الشعار:

أجمع في مدونتي بين المنطوق اليومي والشعارات التي رفعت في وجه النظام التونسي، بدءا من سنة ستّ وألفين وصولا إلى يوم هروب رأس النظام. وأحاول أن أمسك ببعض القواسم المشتركة التي تجمع بين مختلف مفاصل هذه المدونة، واستند في هذا، ولو جزئيا، إلى القراءة السيميولوجية، بما هي مغامرة في الدال. وأثناء التصنيف، واللعب بالكلمات والتساؤل عن المرجعيات، تنبّهت إلى قاعدة أولى لافتة للانتباه مفادها أنّ الشعار يساري بالضرورة. القوى الدينية السياسية تكبر وتهلّل ولا ترفع شعارا، سواء أكانت شيعة (لبنان، إيران) أو سنّية أو سلفية. الكابح الديني يمنع هذه القوى من أن تُبدع شعاراتها. ثم إنّ هذه القوى ظلت تراقب

المشهد وتفاعلاته، حذرةً، غير مطمئنة، ولم تُعلن عن نفسها جهاراً إلا بعد ١٤ جانفي / كانون الثاني ٢٠١٠. القاعدة الثانية تفيد أن لغة الثورة، أو اللُغة في الثورة، تنتقل بنا، بغتةً، وعلى غير المتوقع، من «براديجم» الهوية والخصوصيات المحليّة إلى «براديجم» الحرّيّة بنزعتها الإنسانيّة، الكونيّة. ويبدو أن المرور من الهموم المحليّة إلى أسمى القيم الإنسانيّة، بعد فقدان الرّجاء، كان من أهم العناصر التي دفعت باتجاه التعاقد على مصطلح الثورة في الاستعمال الاجتماعي اليومي وإسنادها هذا الاهتمام العالمي. يتجلّى هذا من كثرة تواتر الكلمات التي تحيل إلى القيم الإنسانيّة: «حرّيّة، عدالة اجتماعية، كرامة وطنية، «حرّيات، حرّيات، لا رئاسة مدى الحياة»، «الشعب يريد، شغل، إسقاط». وطني أن هذه اللُغة التي ترفع شعار الحرّيّة هي التي أعطت قيمة كونيّة لهذه الثورة. هذا المرور محيّر، لأنّه مباغت، ويأتي في لحظة اختنق فيها التاريخ وطغت العدميّة وتصاعد اللأمعنى، فلم يعد لنا في هذه الأرض من وازع إلا أن يمرّ يومنا بسلام، تمهيدا لليل يعقبه نهار آخر دوّما همّة في الإنشاء عالية، فإذا بنا نتعلّق بالأبعاد الإنسانيّة الأكثر قداسة ونبلا، وإذا بالشّعب يُخرج الحيّ من الميت. وأتعمّد استعمال مفهوم الشّعب تنبيها إلى ما كانت فيه من طاقة إنجازية تُعلن عن الهوية الشعبيّة لهذه الثورة.

وأراني اليوم أكثر قدرة على فهم السدّ ومبررات كتابته من قبَل المسعدي: السدّ «كتابة جسّرت على معضلة الخلق»؛ حرقّ الجسم فهرا دَفَع الكتل التي كانت تسمّى جامدة إلى دحض العدم بالفعل الثوريّ الخلّاق، حينما فهم الاحتراق حياةً وتُرجم ثورة. والقهر في لسان العرب اللحم إذا أخذته النّار وسال ماؤه. هذا التأويل وما تلاه من فعل صار رديف الحرّيّة في لغة النزعة الثورية: «حرّيات، حرّيات، لا رئاسة مدى الحياة». ورغم ما عبّرت عنه الشعارات من نزعة كونيّة، إنسانيّة، غير أنّها عادت لتكرس «براديجم» الهوية الدينيّة في السياسة العمليّة، ولعلّه شكل مرحلة ضروريّة في سيروية التغيير التي تبدأ بالصحوّة الدينيّة، وبعدها يتحوّل النقاش إلى المسائل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعرفيّة والجماليّة.

٣) سقطت البلاغة وظلّ السجّع:

القاعدة الثالثة تنبّه إلى سقوط البلاغة بكل أشكالها، بما هي كلام على الكلام أو لغة فوق - اللُغة - Méta-langage. فلا حاجة إليها هذه المرّة إلا في القليل. لقد تحوّلت الكلمة في اللّحظات الحاسمة إلى فعل، إلى رصاصة مباشرة، محاربة، غير مواربة، حتى كادت بما فيها من تحديديّة تقود الثورة وتوجّه مسارها، مختزلة الزمن فيها. وهكذا يتبيّن مع أوستين كيف تصنع الأشياء بالكلمات. فالشّعب، حين يثور، لا يحتاج إلى بلاغة، بل إلى ملفوظ إنجازي يتّجه إلى الفعل فيسميه بدون مجازات. إنّها اللُغة - الموضوع «Langage - objet» التي تُسقط كل أصناف البلاغة من رمز وإيحاء ومجاز واستعارة وكناية: «التشغيل استحقاق يا عصابة السراق - يا بوليس فيق فيق، الحجامّة تحكم فيك - خبز وماء، وبن علي لا - يسقط حزب الدستور، يسقط

جلاد الشعب». وبالرغم من أنها كثيفة المعنى والدلالة، فإنها توقفت عند درجة الصفر من البلاغة، إلا من السجع والإيقاع، بما فيهما من جرسية لازمة وانضباط عسكري يسعى إلى تغيير حالة سياسية تتغافل، بصورة قصدية أو عفوية، عن بقية الأبعاد، كالثقافي والاجتماعي والاقتصادي. البلاغة شعرية حمالة أوجه. أما في النزعة الثورية التونسية فلا وجود لوسيط بلاغي في اللغة إلا المرور إلى الفعل بغرض المواجهة والإطاحة بالحكومة: الشعب يريد إسقاط الحكومة. إنها لغة تسعى إلى تغيير الواقع بلغة إنشائية Performative، خالية من أفعلة البلاغة، فلا مجاز فيها سوى الكلام لخلق واقع جديد. وإسقاط البلاغة معطى جديد في تاريخ الحروب العربية، إذ كانوا قديما يدقون طبول الحرب بالبلاغة الشعرية قبل خوض غمارها.

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى قوم سواكم لأميل

تلتقي هذه القاعدة مع ما تنبه إليه رولان بارت في « Mythologies » حين رأى في اللغة الثورية لغةً لا أسطورة فيها. هذه الأخيرة يراها بارت نسقا سيميولوجيا ثانياً متداخلاً أو مترابكاً في نسق سيميولوجي أول . ولأنها كذلك، نسق على النسق، فإن الثورة بما هي فعل تطهيري Cathartique تقصدها من خطابها.

٤) زلات اللسان:

هذه الفكرة التي تنبّه إلى سقوط البلاغة في لغة الثورة تساندها فكرة أخرى تصرّ على كشف المضمّر عبر زلات اللسان Lapsus، بما هي رغبة غير واعية، دفينّة ومكبوتة، تفضح فساد النظام، خروج مبالغت عن النص من شدة ما تضغط عليك الحقيقة الكامنة. تقول امرأة في إحدى المناطق التخومية مرحة بين علي منذ خمس سنوات تقريبا: «بفضلك هانا موتى بالشر»، بفضلك صرنا نتصور جوعا. وتقول أخرى أمية في لحظة مواجهة دامية مع نظام بن علي الإقصائي: « لقد خرّجنا الاستعمار فمتى سنخرّج الاستقلال ». وفي ذلك قهر للغة عبر التعريف بالصدّ وكشف للصواب عبر الخطأ وزلة اللسان. فرغم أنه كلام نشاز يخرج عن قصد المتكلم، إلا أنه يدفع الفرد إلى الوعي بحقيقته والقدرة على قولها عبر الزلة. لقد تمّ خنق الكلمة ومحاصرة التعبير، حتى لم يعد ثمة من خيار إلا «الكلام أو الموت» بتعبير مصطفى صفوان . فإذا بالكبت السياسي والاجتماعي يفجر طاقة تعبيرية هائلة ساهمت في إسقاط نظام من أشد الأنظمة الاستبدادية بؤسا. الكلام أو الموت، هذا الخيار الصعب، أفضى إلى انبثاق الرغبات الكامنة في التخلص من النظام قبل الثورة، ويتحوّل بعد ذلك للأوعي إلى وعي هادر وفصيح: « الشعب يريد إسقاط الحكومة». وغالبا ما يعتمد السجع في بناء الشعار، بما هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير :

بن علي يا جبان الشعب التونسي لا يهان - بن علي في السعودية والعصابة هي هي - dégage dégage
dégage يا خمّاج

وفي المثال الأخير يخرج المنطوق التونسي سجعاً الخاص من لغة ممتزجة بين الفرنسية والدارجة المحلية. السجع بإيقاعه وبتأثيره الانفعالي يوقظ الصمت واللامبالاة:

يا مواطن يا ضحيه إيجا شارك في القضية
يا بوليس فيق فيق الحجامة تحكم فيك
الكرطوش حي حي والحجامة في دي

والانفعال في هذه الشعارات الرافضة يأتي من الإيقاع الموسيقي، أو ممّا يمكن تسميته بموسيقى الاحتجاج والرّفْض، إيقاع انفعالي لا يترك لك مجالاً للمحايدة واللأمبالاة، بل تخترق الموجات الصوتية الجماعية فتحمك في المشهد بالرغبة أو بدونها.

5) نزعة ثورية تحتاج إلى ثقافة:

القاعدة الرابعة يمكن بلوغها حين نخرج الحقل الدلالي الأول لشعارات الثورة بناء على ما تكرر فيها من ألفاظ وصور وما تقارب صوتاً ومعنى. هذا الحقل الأساسي يشير إلى الرغبة في القطيعة مع الفساد السياسي دون أن يحمل، إلا في القليل، رؤية أخرى مختلفة للعالم، تعد بثقافة جديدة، فناً وأدباً وعلماً وأخلاقاً وذوقاً. فهذه ثورة لم تكن مسبقة بوعي ثوري أنتج فكره، خلافاً لبقية الثورات الأخرى البريطانية والفرنسية والبلشيفية، التي كتبت قبل قيامها. أما في مدونة الثورة التونسية فقد كانت أكبر الغائبين، إذ ليس ثمة ما يشير في إحالات الشعار، بالرغم من يسارته، ونصيته، إلى نزعة نحو خلق مجتمع جديد، تصوراً وممارسة، يسعى إلى تقويض بعض عناصر المجتمع التقليدي، إلا ما ارتبط فيه بالحياة السياسية. ومن الألف لانتباه أن الشعارات جُلّها قد عادت إلى اللحظة التي توقفت فيها الحياة السياسية في تونس. ولقد كانت الجامعة التونسية مصدرها الأول. ولما احتاجت هذه الثورة إلى صوت يضبط إيقاعها، فإنها لم تجد غير ما خلفه اليسار الطلائي، وما صاغته الجامعة وبعض الأحزاب منذ أواخر ستينات القرن الماضي حتى أواسط الثمانينات من علامات احتجاجية مناهضة للسلطة. ولو قرأنا هذه الشعارات في مستواها الدياكروني، العمودي، لوجدناها تتجانس مع التطور السياسي والفكري والأيدولوجي للجامعة التونسية في حركات مدّها وجزرها. فعلى سبيل المثال، يتطور هذا الشعار تصاعدياً من الأرض إلى الخبز إلى الشغل: أرض، حرية، كرامة، وطنية، ثم خبز، حرية، كرامة، وطنية، لينتهي في الأخير بشغل حرّية، كرامة وطنية. هذا الشعار الذي ارتبط بما اصطلح عليه عند اليسار «بالعائلة الوطنية الديمقراطية»، يكاد يختزل مسار التطور السياسي والأيدولوجي للجامعة التونسية في شقّها اليساري بالخصوص، إذ لم يكن فيها يمين بارز إلا لاحقاً. لم يكن لهذه الثورة إذاً من بديل ثقافي غير البدائل التي كانت سائدة قبل عهد بن علي الذي أجل الثورة، وقد بدت في تلك الفترة تظهر بعض

علاماتها في ذبذبات ثورية (Impulsion révolutionnaire) تحالفت فيها مختلف طبقات المجتمع، سرعان ما أجهز عليها بن علي بجهاز بوليسي خانق. الثقافة كانت في «حضرة الغياب» على غير ما كان معلوما في لغة انتفاضة ماي أيار ٦٨ في فرنسا، التي أسقطت «براديجمات» أنتجت أخرى. لقد كان في علاماتها ما يشير إلى نزعة مناهضة للمجتمع التقليدي وللرأسمالية وللإمبريالية:

- ليسقط مجتمع الاستهلاك - ليسقط مجتمع السوق- لتسقط الاشتراكية الواقعية، عاشت السريالية - لتسقط الدولة- ليسقط العالم الهرم A bas le vieux monde- الفعل لا ينبغي أن يكون ردّة فعل بل إبداع
L'action ne doit pas être une réaction mais une création

الثورة التونسية لا تعد للوهلة الأولى في مدوّنتها اللغوية بثورة في الثقافة. وقد امتدّ هذا الغياب بفعل التأثير ليطال بقية الجغرافيات العربية النائرة، ومنها اليمن التي تربط في أحد شعاراتها ربطا شرطياً بين الإضراب عن الدراسة وسقوط الرئيس: «لا دراسة ولا تدريس حتى يسقط الرئيس». وهو بالمناسبة شعار يستعيد إيقاعا تونسيا رفع سنة ستّ وسبعين وتسع مائة وألف عند ظهور ما يسمّى بالحرس الجامعي: «لا دراسة ولا تدريس حتّى يخرج البوليس». ولكن، حتّى نكفّ مرّة واحدة عن جلد الذات، أو ليست الثورة، والإيمان بها، بصرف النظر عن تحقّقها، ثقافة في حدّ ذاتها. الثقافة الحقّة، يقول سارتر، هي الثورة عينها، تلك التي تطبخ على نار حامية، كأن يصرخ شعب أمام وزارة الداخلية، مصدر قوّة الحاكم، ويأمره فيصرا صوتا وحركة: «Dégage». الثورة ثقافة، بلحوا ومرّها، بعنفها وسلّمها، بكلماتها وسجعها، وذبذباتها ووهجها، بإيقاعها الخاص وغير المسبوق. من يتكلّمها، ويكتب قصّتها على الجدران، ويرسمها، وينسج ملحماتها، شعبٌ في مخاض ثوريّ، وفي معركة وجود. وكل من حاول احتكار صوته إلّا واكتوى بناره.

وما يمثّل استثناء في اللغة قد يكون دالاً أيضاً، فيشكّل بذلك قاعدة، أما استثنائيتها فتكمن في انتمائه إلى منظومة لغوية مختلفة، وإلى صنف اجتماعي مغاير. فكلمة dégage، لغة المدوّنين أبناء النخبة، وبالرغم مما فيها من حسم وقدرة إنجازية إنشائية، ما دامت تمثّل إمضاء الثورة ولحظتها الحاسمة، فإنها قد توحى بافتكاكها من أهلها، وتحويلها من الهامش إلى المركز في لحظة تمويهية تسعى إلى أن تغلّف بعدها الطبقي. وتخفي صوت الهامش ولغته النائرة.

٦ لغة الدعاية السياسية:

ليس مضمون الأحزاب وبرامجها هو الذي يميّزها عن بعضها البعض بل تجلّيها، على معنى الشّكل الذي تمنحه لنفسها. إنّها تقول الشيء ذاته، في الكثير من الأحيان، ولكن بأشكال مختلفة. فالحرب بينها حرب أشكال وألوان وشعارات دون المرجعيات إلّا فيما تعلق بالإصرار، تقريراً، عن مدينة الدولة، ذلك المبدأ الذي لا تعلنه حركة النهضة ولا تخفيه، مثلما لا يعلن حزب العمّال الشيوعي التونسي شيوعيته إلّا إبحاءً، فيُقصي

الطبقة تماما من لغته الدعائية ويستبدلها بـ: «أفراد المجتمع» و«المساواة الثامة بين الجنسين». فدون هذا، أي تجلّي الأحزاب وكيفية ظهورها شكلا، يصعب عليك التمييز بين هذا وذاك.

ولئن غاب صوت خطاب الدين السياسي في لغة الشعارات الثورية، فقد تكثّف في الدعاية السياسيّة قبيل انتخابات المجلس الوطني التأسيسي. لقد عرفت « النهضة » كيف تتجلّى، وكيف تجلب العين التي ترى، في حين ساهمت أحزاب أخرى وقوى « مستقلة » في استبعاد نفسها شكلا، أي مظهرها. ومعلوم أنّ التجلّي حَمَال للدلالة والمعنى. أثبت هذا الحزب العائدة قيادته لتوّها من لندن أنّه يعرف لغة التّسويق السياسي، فبثّ رسائل واضحة في مستويات مختلفة، وأهمّها اللون بما هو بنية دلالية تُجري علاقة معادلة بين الشّكل (الأزرق والأبيض) والمضمون (المعاني الذي يريد تبليغها): الرسالة الأولى، وإذا ما أجرينا مقارنة سيميولوجية للألوان، تحرص فيها النهضة على تكسير التّمطيات ومسح الأفكار المُسبقة والسائدة عنها، ومنها أنّها حركة دينية محافظة، تنظر إلى الوراء ولا ترى الأفق القادم. ولقد بدا هذا، خصوصا في لونها الأزرق الذي اختارته في الدعاية السياسيّة.

هذا اللون غربيّ المزاج والثّقافة، فهو حاضر في جَلّ الأعلام الغربيّة، ويفتح على العالم ويتخطّى الحواجز، وتعبّر به « النهضة »، بالقصد أو بدونه، نحو المتوسّط ونحو الغرب. ثمّ إنّها تبثّ رسائل دينية إلى أنصارها، إذ الأزرق كما هو معلوم يشير إلى السماء، إلى السماوات العُلا والحكمة والجنّة، وإلى كاظمي الغيظ. وفي رسالة ثالثة سياسيّة تُطمئن « النهضة » النّآخين في الدّاخل بما يبعتها هذا اللون من معاني العدالة والتّسامح والتّهدئة. ومن المثير هنا معاينة تغيّر في لون بعض سيّارات وزارة الدّاخلية التونسيّة جرى بقصد أو بغير قصد لتتطابق مع هذا اللون. وفي هذا مرور من الأسود بقتامته وعنفه إلى الأزرق بهدوئه ولطفه. أمّا الرّسالة الرّابعة فجماليّة موجهة للشّباب: فالأزرق هو لون الموضة هذه السّنة. وفي هذا نوع من المزايدة على من يحتكرون فكرة الانفتاح والاقتراب من النكهة الغربيّة في الثّقافة والدّوق واللباس. الأزرق، إذًا، في هذا السّياق الانتخابي، مناورة دعائيّة من حزب أصبح اليوم حاكما، تدفع باتجاه إخفاء ما خفي من نمطيات تربطها بالماضي، كأن لا تراها إلّا في اللون الأخضر بما يحمله، كلاسيكيا، من علاقة بالمرجعية الإسلاميّة. ولقد تركت كذلك اللون البنفسجي الذي افتكّه منها، بطريقة انقلابيّة، النّظام السّابق، وحافظت جزئيّا على اللون الأبيض بإشاراته الدّينيّة والسّنيّة المحمّديّة، وبعلاماته التي تدلّ على الصّفاء والطّهارة والعذريّة والنور، نور الماضي. ويبدو واضحا أنّ الجمع بين الأبيض والأزرق ليس اعتباطيا بل قوِيّ الدّلالة والرّمز، والرّمز علامة اتفريقيّة بين النّاس. ولئن تضمّن اللون في الدعاية السياسيّة «للنهضة» إحياءات دينية، فقد اختفت مثل هذه الدّلالة، تقريرا أو إيحاء، في نصّها المكتوب، فلم يظهر إلّا مرّة واحدة في الفصل الأوّل من الدستور الذي تعاقده عليه المجتمع منذ الاستقلال: «تونس دولة مدنيّة، الإسلام دينها والعربيّة لغتها». ومن المثير ملاحظة أنّ أهم حقل دلاليّ

برز في المكتوب يحيل إلى المعاني الكبرى لقيم الحداثة وأولها الحرية التي بدت إحصائيا مفتاح النص الدعائي: «ندافع عن الحريات العامة والأساسية، ندافع عن حرية الفكر والمعتقد والتنظيم، ندافع عن مبادئ المواطنة والحداثة والعدالة الاجتماعية...». هكذا تُوظف الدلالة التقريرية في ما هو مكتوب حين التعبير عن المرجعية الدينية (Dénotation)، وأبرز ما فيها وحدة دالة مكتوبة بخط عريض تُسيطر على بقية الوحدات الدالة في هذا النص: «أوفياء... صادقون...»، لتشير إلى لغة سياسية أخرى غير مكيفلية، أو هكذا تريد أن تظهر، لغة قوامها الأخلاق ممثلة في الوفاء والصدق في السياسة. غير أن هذه الكتابة التي تجعل من الهوية العربية الإسلامية رهانا لا يميز بين الهمزة الوصلية والهمزة القطعية. ويوظف الإيحاء الديني فقط فيما يمكن أن يكون حملا أوجه عند التأويل، كالصورة واللون. وهذا التخفي مرده الحرص على إبراز مدينية حزب ديني، عقيدتي. هذا ما فعله «القطب الحدائي الديمقراطي»، وبشكل معكوس، إذ حرص على إخفاء لائكيته ورفضه لمقصد الهوية فيما حدث من تغيير، فسارع في نصه الدعائي إلى إقرار الفصل الأول من دستور ١٩٥٩ الذي يعلن إسلام الدولة. بيد أن نخبويته غير قابلة للإخفاء بل بادية للعيان في أغلب مفاصل هذا النص الفوقي، بدءا من طغيان المكتوب على بقية الدوال الأخرى، والمكتوب بلغته الصعبة لا يمكن للإنسان العادي أن يفهمه، ولألمي أن يقرأه.

وكمحصلة لكل هذا، تمزج «النهضة» دعايتها الانتخابية بشيء من مسحوق الليبرالية (الانفتاح، وحرية العمل، والاستثمار، والمبادرة)، ومن الاشتراكية (عدالة، نوزع الخيرات بالعدل، القضاء على الفقر والتهميش) ومن معاني الحداثة (تونس منارة العقل والعلم، الحرية، التحرر، الحريات العامة، حرية العمل)، ومما قل من الإسلام (ندافع عن السائل والمحروم، شجرة مباركة أصلها طيب وفرعها في السماء). فالإسلام، وبشكل مفارق، هو أقل الحقوق الدلالية حضورا في اللغة المكتوبة في البيانات السياسية الدعائية «للنهضة». هكذا يبدو لديها حرصها واضحا على تحرير لغتها الدعائية مما علق بها من صورة تجعلها لا ترى إلا «الماضي الذي لا يمضي». ولكن مشكلة «النهضة» القادمة قد تكون فيما ستحاول إنتاجه من نموذج جمالي وثقافي لا ينسجم انسجاما محكما مع التاريخ والأنتروبولوجيا في بلد لم يعرف في أي لحظة من لحظاته الصورة الإخوانية في الحكم والثقافة والحياة العامة. لهذا المجتمع شعائره الجمالية الخاصة، وبدوره التاريخية التي نسجت كيانا ثقافيا تونسيا ولكنه مفتوح على كل الحقوق.

ولئن كثرت رسائل «النهضة» في دعايتها السياسية، فقد تقشفت فيها بقية الأحزاب المترسحة. اكتفى «المؤتمرون من أجل الجمهورية»، مثلا، بإعطاء انطباع يفيد تمرد على الشكل الاجتماعي الذي يتعالى على الإنسان العادي فردد الضعف قوة، بجعل النظارة التي كانت محل سخرية شعارا يستهوي الناس ويدفعهم إلى الإحساس بالإثم لأنهم رأوها ضعفا. وبدا حزب العمال الشيوعي التونسي في مستوى رسائله الدعائية أقرب إلى المحافظة منه إلى إبداع رؤية لشيوعية جديدة، إذ لازال مصرا على علامات روسيا البلشفية زمن لينين،

كالمطرفة والمنجل (العامل والفلاح)، في سياق اقتصادي تونسي لا يسمح مؤسسياً بتشكّل وعي طبقي. فالمصانع والمعامل التي كانت تسمح بنموه لم تعد موجودة خصوصاً في بلد مثل تونس تفكّكت مصانعها ومعاملها التي كانت تسمح بخلق مثل هذا الوعي.

أمّا «حركة الشعب» فقد اختارت الجمل رمزاً لها في جغرافيات اجتماعية وثقافية متباعدة، ممّا قد لا يجعل من هذه الرمزية علامة اتفاقية بين مختلف فئات المجتمع التونسي. فشعار الجمل يمثّل علامة فارغة في منطقة انتخابية مدنية لا تعرف الجمل إلا في الصورة (تونس الأولى)، في البطاقات البريدية، مثلاً، التي لا يقبل عليها سوى القليل من السواح، مع أنّ جهة المرسى تجعل من الجمل رمزاً لها، ولكنّه رمز بدون مرجع (réfèrent)، عجائبيّ يتوحّش شكله (exotique)، يقبل عليه الصغار والكبار ليتلمّسونه ويصوّرونه. هكذا يبدو اللون ومعناه بقيّة العناصر الدعائية موضوعاً للرّهان وللصراع بين القوى السياسية.

(٧) جولان الشعار من تونس إلى مصر:

ثمّة علاقة قُربى بين الشعار التونسي والشعار المصري، تُشيعُ فينا غريزة التواصل، وتذكّرنا بما كان بيننا من وشائج الثقافة حين امتدّت أذرع التاريخ من المهديّة إلى القاهرة المعز. ارتحل الشعار من تونس: «الشعب يُريد إسقاط الحكومة» فعلاً صدها هادراً في ميدان التحرير: «الشعب يريد إسقاط النظام». وفي استهداف النظام، في السياق المصري، رغبة في تفكيك النسق بأكمله، لأنّ مصرَ تعرف بأنّ حاكمها توغّل بعمق في أجهزة الدولة منذ أن عرف كيف يحكم قبضته مساحياً على منبع الحياة فيها الذي هو النيل. اللّغة تجمّعنا كلّما فرّقنا السبيل عبر السياسة والرياضة والمنافسة الاستثمارية. كم هي ساحرة هذه اللّغة ومجدّدة للحياة، يُطلقها أبو القاسم الشّابي من هنا، من تونس في عشرينات القرن الماضي لتحتمي بها مصر قبل تونس عبر مجلّة «أبولو»، ثمّ تعود مظفّرة باعتراف مصريّ لتصبح نشيداً وطنياً تونسياً منذ ولادة دولة الاستقلال: «إذا الشعب يوماً أراد الحياة»، وها هو صدر بيت قصيد يدفع كلّ المنطقة العربية إلى استجماع ما تبقى لها من قلاع بعد أن كادت تضعهم العولمة في هامش التاريخ، فإذا بشارعهم ينتقم من حكّامه الفاسدين ويواصل الصّراع شاهراً صدر بيت قصيد، يكفي مجرد التلويح به ليصنّع الأمل، وتضيق قدرة الحاكم على المناورة، يطارده دم سخّي يعيد إنتاج الحياة.

سافر الشعار التونسي، إذًا، إلى مصر بصرامته وبأسه وإصراره المباغت على حقّه في الحياة الحرّة، يصلها كأنّه خارج لتوّه من فوهة بندقيّة، فيتأنّسن فيها. وتترتّب الأولويّات بحسب السياق المصري ويوميّاته ونكهته المازحة، والهازئة من شدّة الفقر وغلاء المعيشة ومن الاستبداد السياسي وطول بقائه، فتختار من الأحرف أخفّها، ومن الصياغة أبسطها:

ويا سوزان قولي للبيه
كيلو العدس بعشره جنيه

ويا سوزان قولي للبيه ربع قرن كفاية عليه
 وحسني بيه يا حسني بيه قولي محاصر غزّه ليه
 آه يا حكومة هشك بشك بؤكره الشعب المصري يكشك

الإنسان المصري يمزح في أشد لحظاته غضبا، وينتكت حين يثور: «لو نجحت مظاهرات مصر، حتقابل تونس في النهائي»، «الشرطة في خدمة الشعب، سخنت الميه قبل ما ترشها على المتظاهرين»، ويرفع لافتات ساخرة: «كلموه بالعبري يمكن يفهم»، «إرحل عايز أتجوّز»، «مش حنرحل من الميدان حتى لو طلقت سوزان».

هكذا لا تنسى مصر وهي تدفن موتاهها بأن تنشغل بالتفكير في الخبز والماء والعدس، انشغالا تفيض منه وعنه روح الفكاهة والدعابة المصرية. أما الشاعر التونسي فصم، حارّ وحارق، لا يرضى بأنصاف الحلول، كالمزاج الاجتماعي الذي أنتجه، يلعن خصمه ويعلن بإصرار قصاصه من رموز الفساد، ولا يزج بنفسه في المساومة، فأما أن يولد أهله تماما أو يموتون تماما: «أوفياء، أوفياء، لدماء الشهداء»، وكلما أطلقت الشرطة رصاصها، أطلق الشارع شعاره: «الكرطوش حي حي والحجامة في دي»، «يا بوليس فيق، فيق، الحجامة تحكم فيك».

كم هي مثيرة رحلة الملاحم الشعبية كما تنقلها اللغة من أرض ثقافية إلى أخرى، وخصوصاً إذا تعلق الأمر بالتقاطعات التونسية المصرية التي لازال التاريخ يخفي بعض أبعادها السحرية، ومنها التغريدة الهلالية وهي تنتقل بين الصعيد ومضارب الهمامة، رواد الآفاق النائية، تلك التغريدة التي سعى عبد الرحمان الأبودي إلى اقتفاء أثرها من هنا وهناك، وبين هذا وذاك. في مصر، لم يعد الرّحام قاحلا كما رآه محمود درويش في «رحلة المتنبي إلى مصر». بل صار يضح بالمعنى بعد ما حدث ويحدث هذه الأيام مبالا يكسره العزم. ولكنه معنى منقوص من قيمة الحرية كما وصلني من مدونة الشعارات التي رتلتها الحناجر المصرية. فالحرية، بمعناها التقريري الحر، لم يكن لها متسع فيها. ولكن أوليست الحرية رغبة؟ ما الحرية إن لم تكن في رغبة الخبز أيضا لشعب بلغ التسعين مليوناً أو أقل أو أكثر؟ أوليس الذي يُنادي بالحرية ينشد كذلك فيما ينشد وينشد رغبة وحلليا لشعب لم يتجاوز في الحالة التونسية أحد عشر مليوناً منهم نصف مليون من البشر الذين إن كانوا في الأحياء، فهم ميتون ما داموا يرزحون تحت خط الفقر؟ هكذا يمر بنا الشاعر من اللغة إلى الحياة.

٨) الكلمة للجدران

الانتصار والغنيمة السياسية:

بعد هروب بن علي، حلت اللغة محل الصمت، وتحولت الجدران إلى نص مقروء، بل إلى طائفة من النصوص تتقاطع، بعد أن كانت الكلمة المعارضة مطاردة في كل مكان. من هنا تبدأ تونس الجديدة، ومن هنا يبدأ أول الأمل. هذا يقتل ذاك، هذه الكلمات الجديدة الثائرة تمسح أثر الماضي وألوانه البنفسجية وصوره التي

كانت تحاول أن تضيء بلاغة سياسية بدهاء الإخراج على عسكري لبس لبوس الرئيس. لقد تمَّ التخلُّص في لمح البصر من اللون البنفسجي الذي كان مُسقطاً على الأذواق قصرًا، وأحرقَت صور بن علي بالسرعة ذاتها. وبدأت صور جديدة تعلق ونصوص أخرى تُكتب، منها ما يستحضر عمر المختار بطل المقاومة الليبية زمن الفاشية: «نحن لن نستسلم، ننتصر أو نموت»، «لن نعود حتى تسقط بقايا النظام»، «قبر أم الحلافة بثلاثة مليارات»، «Enfin libre».

القصبة الأولى دال مدلولها الانتصار والرغبة في تثبيته. وكان لابد من قافلة تنطلق من الهامش، ومنه ولدت الفكرة، من منزل بوزيان، المندورون للجمرة، بلد أول شهيد في الثورة (محمد العماري)، لتتعرَّز ببعض أهالي المكناسي، ثم لتتبت بمن أراد شدَّ الرِّحال من الرِّقاب إلى الشَّمال، إلى المركز. ومعهم جاءوا برائحة الأرض وجاءوا برائحة التراب، فأودعوها حياة أخرى ولو للحظات. أما القصبة الثانية فكان عنوانها الغنيمة، وهذا أمر بات معروفًا في تاريخ الثورات، إذ هناك من يصنعها وهناك من يستفيد منها. وحلت، إذًا، كل قافلة تحمل معها عنوان الجهة أو العشيرة. حطَّوا الرِّحال في مشهد تاريخي أمام القصبة، رمز المركزية السياسيَّة منذ العهد الحفصي. وقبل ذلك كانت الأرض ضيقة، منتزعة ومراقبة، لا ساحة فيها لكلمة واحدة معارضة، فصمتت الأفواه حتى حاك أحدهم فمه كما تُحاك الثياب، إضرابًا عن الكلام، فإذا بها تعود بعد عصيان مصر إلى أهلها ومن أوسع أبوابها. وتعود ولو للحظات إلى الطبقات الجامدة التي لا تتكلم في العادة بل يُتكلم من خلالها. وها هي اليوم تصرخ وتعلن عن هويتها بعلاماتها الخاصَّة، ومنها خيمة عربيَّة تُنصب في باب القصبة، إيذانًا بعنوان المعركة وبداية عهد يبني فيه الهامش عناصر القوَّة.

وكان لا بد من أن يرسموا علامات هذه الثورة على الجدران؛ خيمة، ومكنسة، ومرفوم بربري ولغة تذكُر بعصبيَّة القبيلة. في القصبة الأولى ملحمة شعبيَّة صاغت على الجدران نصًّا جماعيًا مبدعًا، عنوانه «الشعب يريد إسقاط الحكومة»، فنادوا: «اعتصام، اعتصام حتى يسقط النظام». وفي القصبة الثانية صيغ نص بدأت تفوح منه رائحة السياسة. وعلى الجهة المقابلة مائة من هنا وهناك مندهشون ويتذمرون خفية من هذا الرِّحف الآتي من الجنوب. وفي كل الأحوال فإنَّ في القصبة الأولى وفي القصبة الثانية موقف، مكشوف أو مضمَر، من أن لا تأخذ الثورة عنوان الياسمين: «ثورة الياسمين»، لأنَّ أرض من قاموا بالعصيان لا تنبت مثل هذه النبتة الطيبة، الناعمة. القصبة الآن لهم، ولو إلى حين. وعلى المثقَّف والشاعر والسياسي أن يكون معهم، مع الإنسان العادي، مع الذي كان يقاتل. ولكنَّها أيضا للجميع، فهتفوا بصوت واحد: «واجب حلُّ الحكومة، واجب حلُّ التَّجمُّع، واجب مجلس تأسيسي، واجب ديمقراطية، واجب ثورة شعبيَّة، واجب ضد الرِّجعيَّة».

لقد كانوا في حاجة إلى تدريب أصواتهم من جديد على الصَّراخ بعد إسكات قصريِّ طال، فتفتنوا إلى ما فيهم من عطش إلى الفرح. وجاءت أصوات حناجرهم، في البداية كنصوصهم المعلقة على جدران القصبة

واعدة بمشروع حداثي، ولكنه عاد ليطفح بمزاج عشائري في القصة الثانية. لقد تمرت كل عشيرة وكل جهة على حده في مدخل القصة، وأخذت موضعا موازيا عن غيرها وعلقت عنوانها هناك تسجيلا لحضورها ومشاركتها في هذه الهبة أو لعلها «الفرعة»: «ثورة شباب الحامة»، «أحفاد الدغاجي قادمون»، «الملاسن مع الثورة»، «الفراشيش وصلوا»، «أهالي منزل بوزيان مصرّون على إسقاط الحكومة». وكانت كل جهة تسعى إلى أن تزايد على الأخرى بالتضال وقوة مشاركتها في الثورة بحثا عن توازن جديد للتوازن القديم.

ولأنّ البدايات كانت كذلك فيها عقب العشيرة، فإنّ عشائر سياسية بدأت تتشكّل في الأشهر الأخيرة التي تلت اعتصامات القصة، حتّى أنّ الأحزاب السياسيّة صارت تتمترس اليوم في طموحاتها الانتخابية خلف من له عصبيّة تسانده، بصرف النظر عن علاقته بالفكر السياسي للحزب. وما فعلوا ذلك إلا بعد أن انتهوا إلى ما يجري في القصة، وما يجري فيها (القصة) فقر يهزم الرّخام؛ ثأر الرّيف من عنف رمزيّ دفين لطالما مارسته المدينة عليه؛ الرّيف الذي هو المقاومة والأرض والتاريخ يأتي ليقول كفى. وقوله رسمه على أبواب القصة وجدانها: «أحفاد الدغاجي والظاهر الأسود ومحمد علي والظاهر الحدّاد قادمون». وهؤلاء قادة ميدانيون يمثّلون شرعية المقاومة الحقيقية في مقابل الشرعيات المزيفة. وما أحوج قصة اليوم إليهم لتحريرها. فهي، بما هي علامة الثراء ورمز السيادة فيما مضى، بدت في نصوصهم التي رسموها على جدرانها محتلة. فجاءها الرّيف لتحريرها وإعادة إحيائها بعد أن كانت معطلة، جثة هامة، بفعل هيمنة القصر عليها. لكأنّ الاستعمار متواصل، فكانت الثورة على الاستعمار الجديد الذي فرضه بن علي بسياسته الجشعة التي انتهت به إلى الهروب ذليلا مطاردا. والقصة الدولة كانت ممنوعة ضمنا على «الإنسان العادي»، فجاءها ثائرا هذه المرّة ليردّها سكنا حتى تعود إليها حيويتها. ولكنّ الأمر يوول في النهاية إلى أسلاك شائكة تحوي ببرودة جليديّة لا تقبل البشر ولا تقبل الحياة.

كان مزاج الاعتصام مثيرا، إذ يجمع بين التصميم والنشوة والذهول، ولعلّ أهمّ ما فيه ذاك الجمع بصيغة المفرد الذي توحد في «الشعب يريد...»، وكلّما رُفِع هذا الشّعار حَقّق ما راهن عليه. واللفظ جسم روحه المعنى، ومعناه «إرادة حياة» لشعب سئم ليله الطويل فهبّ لكسر قيوده. لقد تجمّع، في لحظة نادرة من تاريخ العرب، ما يُقارب خمسين ألفاً من المتظاهرين وهدفوا: «الشعب يريد إسقاط الحكومة»، فأسقطها في سابقة أولى في التاريخ المعاصر، شرّعت حقّ المواطن في تغيير الحاكم ومقاومة الاستبداد، فإذا بثورة في مصر تطيح بنظام جاوز الثلاثين في الحكم، وإذا بمواجهة دامية بين كتائب القذافي في ليبيا والثوار، وإذا بثورة اليمن تنتهي بعلي عبد الله صالح في مستشفى سعودي وقد أصيب في الرأس والصدر وهو في قصره، وما هي سوريا تنزف ومع ذلك تهتف «الشعب يريد إسقاط النظام». وما هي الصين تلغي مهرجانا سنويًا تحتفي فيه بالياسمين.

والكتابة على جدار القصة برخامه من قبل فاعلين، قد يكون بعضهم يقف أمامها لأوّل مرّة تمثّل تطاولا من الهامش على المركز، والرغبة في تغيير موازين القوى الاجتماعية باتجاه الأطراف. ولكن، ها هو الباجي قائد السبسي، المديني بامتياز، والقادم من عهد البايات يعود إليها ليترد من كان فيها من «العامة»، وها هو رجل آخر «نهضوي»، من الساحل، يخلفه فيها بعد سنة من الثورة. فتتواصل التعبيرات الاحتجاجية في هذه الأطراف المقصية وكأنّ شيئا لم يكن.

الكلمة صارت للجدران، كما كانت في انتفاضة أيار ١٩٦٨ في فرنسا. لقد عبّر الاعتصام عن أهدافه ومطالبه في نصّ مكتوب ومصوّر على الجدار الأمامي للقصة، وفي مدخل الوزارة الأولى. فكان مثل هذا النصّ: «مجلس دستوري، دستور جديد، لتسقط الحكومة، لن نبيع دماء شهدائنا بأيّ ثمن كان، RCD dégage، نعم لحكومة وطنيين مخلصين للوطن والشعب، « The power of people ». لقد بدا هذا المكان المتعالي على العامة في العادة يلعن ماضيه ويعد بشيء ما جديد، وبروح شابة، تسعى إلى التخلّص من عالم هرم متآكل ومزيّف. كان الإصرار كبيرا والعزم قويا، كأنّهم يخافون أن يخطئوا الوجود فيفوتهم، وكانوا يعلمون أو يشعرون بأنّ أيّ خطوة إلى الوراء تعادل الهلاك، وأنّ نصف الثورة تعني حفر مقابرهم بأيديهم، فساروا قدّما يطلبون المستقبل ويلعنون الماضي والحاضر، يلعنون ما كان بداخلهم من خوف وصمت وعجز، لكنّهم انتبهوا إلى أنّ الثورة لا تكون إلّا بتكسير ما بداخلهم من أفساد، ويلعنون ركام الفساد وركنه، ويطلبون حكومة ذكيّة. فهذا أحدهم يحمل رسما كاريكاتوريا لجمار وقد كتب عليه: « زين البهائم... هذا كلّه من الحجامة (الحلافة) ». والصورة تساند النصّ المكتوب على الجدار، وأحيانا تنزل الصورة من الجدار إلى قارعة الطريق إمعانا في الإهانة. فهذه عربة الجيش تقطع الطريق وتدهس بتلذذ صورة بن علي الذي كان عسكريا في الأصل. ولكنّ المساحة التي تشدني فيها هي تلك العجلة العسكرية التي تدهس يد الرئيس وقد وضعها على صدره كضرب من التحيّة البروتوكولية المعروفة لديه، هذه اليد التي صارت علامة على الفساد وهدر الإمكانيات تداس على قارعة الطريق، إيدانا بمرحلة جديدة. وهذه النقطة التي تخرج من المشهد كسهم لتعبرني هي، على صغر مساحتها في الصورة، تمثّل ثقلها، وبدونها تظّل الصورة عصيّة على القراءة. إنّها، كما يقول عنها رولان بارت، كالوصمة أو العلامة التي تخلفها آلة حادّة . ولعلها هذه الصدفة التي جعلت عربة الجيش لا تختار إلّا قطع اليد التي اتّخذت، كضرب من المكر السياسي، موضعا في القلب من الجسد. هي صورة خفيّة الاسم، ولكنّ العجلة التي تدور على اليد تشير إلى توازنات جديدة ممكنة في القادم من السنين. فليس تحت هذه اليد إلا الفساد. هناك تطابق عجيب بين ما يمكن أن توحى به الصورة، صدفة أو قصدا، وبين النظرة إلى الحاكم والموقف منه.

الصورة الثانية، مسنودة إلى جدار، تحيل إلى رسم ساخر، ساخط، على موضوعه، حتّى أنّه يرى ملامحه غير جذيرة بعناصر البلاغة. والإيحاء فيها لا يحيل إلى تمرين تخيلي، فالوجه دالّ لا مدلول له، فقير من

حيث قدرته على إنتاج البلاغة، موصوف بلا شرط، محروم من كل قدرة على الإيحاء إلا ما له في التمثّل الاجتماعي من دلالة تقريرية مباشرة: ديكتاتور، دمويّ، فظّ، غليظ القلب. فكانت قطرات الدم تتساقط من لقب البوعزيزي، لتتقبّلها الملامح الغليظة بشراهة سادية، رغم أنّ هذه الدماء تخنقه، إذ حوّلت ربطة عنقه العسكرية إلى حبل يحيط به فيخنقه ولا يبالي. وإذا ما كان لهذه الصورة قدرة على توليد الاستعارة، مع ضعفها، فقد تحيل إلى الهامة، مصاص الدماء، « vampire »، وما فيها من معاني الاسترقاق وابتزاز شره للمال. هذا المصطنع « Simulacre »، أو بالأحرى هذه النسخة، تعيد إنتاج ما يتداوله الناس في سرهم عن هذا الحاكم فترة حكمه، ممّا يجعلها لا تتعدّى مستوى البلاغة العادية، البسيطة « rhétorique banale »، لأنّها لا تتعدى مستوى الخبر الهزيل، ما دام معروفاً.

هذه الندرة البلاغية في الملامح، وهذا الفقر في الإيحاء لوجه المخلوع، وملامحه تقيم علاقة تماثل ما يحمله الناس عنه من صورة تحيل إلى الجهل. فالمجتمع التونسي، وهذا كنزعة عامّة، يرى نفسه جديراً بحاكم ذكيّ. ولكنّ حاكمه ليس كذلك، وإلاّ لكان استوعب ما يقوله « Bacon »: « إذا وافقك الجميع وصفّق لك، فراجع نفسك على الفور لترى أين قصّرت أو أخطأت ». ولو كان ذكياً عارفاً بالسياسة، وبحقيقة حجمه ووزنه لأدرك زيف ما يكتب عنه من تمجيد يصل حدّ تشبيهه وصوله إلى الحكم « بعودة حنّبل »، وأنّ السابع من نوفمبر يمثّل « ثورة هادئة ». كلّ رسوم الرئيس المخلوع أو صورته تحيل إلى بلاغة فقيرة، أي إلى دلالة تقريرية قوية « dénotation » ولعل هذا الضرب من البلاغة السياسية يكثر حينما يكون الجمهور عالي الفطنة والتكوين. أمّا البلاغة القويّة فتتوافق مع جمهور شعبيّ يرى بعين عالية حاكمه رغم فقره السياسي.

وهذه الصورة، على ما فيها من دلالة تقريرية مباشرة، تكاد تلخّص قصّة ثورة تونس، ثورة قامت ضد لصووية سرقت حتّى لبن الطفل، وحبّة القمح، وحجر الجبال، فخنقت نفسها بنفسها حين قدّم بعض أبناء تونس أنفسهم قربانين لتبقى الحياة ممكنة على أرضها التي كادت تتحوّل إلى هاوية، ولكنّ صورة الاحتراق اخترعت أملاً جديداً ليصبح المستقبل « سيّداً للأيام ».

الهوامش:

1- Barthes, Roland, Mythologies, Paris : Seuil, 1957, p. 187

٢- مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، (ترجمة مصطفى حجازي، المنظمة العربية للترجمة)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص. ٣٥

٣- علي الجارم ومصطفى صفوان، البلاغة الواضحة، تونس : دار المعارف للطباعة والنشر، ٢٠٠٦، ص. ٢٦٥

4 Jean Paul Sartre, in Franz Fanon, Les damnés de la terre, (préface de Sartre), Paris: François

Maspero, 1961, p.12

٥- محمود درويش، ديوان محمود درويش، المجلد الثاني، بيروت، دار العودة، ص. ١٠٨.

6- Roland Barthes, La chambre claire, op.cit., p. 49

7- Bacon,(F.) : Novum Organum, introd. trad. et notes par Michel Malherbe et J.M. Pousseur, PUF, 1986

تحديات أمام قضايا النساء بعد الثورة

فريدة النقاش*

شاركت النساء في كل الثورات التي إندلعت في الوطن العربي ضد الاستبداد والفساد والإفقار، شاركن في تونس ومصر، وفي ليبيا واليمن وفي البحرين وسورية وسقطت من النساء شهيدات، بعد أن نزلن إلى الميادين والشوارع ومارسن كل الأعمال دون استثناء، وصولاً إلى المبيت في الميادين وقد ثابرن على المشاركة حتى سقوط الديكتاتورين الذين حكموا هذه البلدان لسنوات طويلة، الحكام الذين صادروا فيها الحريات العامة، ومارسوا كل أشكال القمع، وصولاً إلى إفقار غالبية المواطنين، نتيجة للسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي دارت في فلك صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية وهيئة المعونة الأمريكية. وقد ارتبطت البلاد، وفقاً لهذه السياسات، بالرأسمالية العالمية إرتباطاً تابعاً عبر كل من الفساد والاستبداد وضعف الاقتصاد الوطني، مما فاقم الإنقسام الطبقي في هذه المجتمعات.

ومارست النظم الحاكمة ما أسميه باستراتيجية الإنهاك، حيث ظلت الجماهير الفقيرة تدور في ساقية البحث عن الرزق وهو شحيح، بينما إنشغلت طلائعها السياسية والثقافية بالدفاع عن نفسها ضد القمع المنظم. وكانت هذه هي الإستراتيجية التي أدى نجاحها إلى تأخير إندلاع الثورات التي سلكت طرقاً جديدة، وفتحت أبواباً مغلقة والتفت بمهارة حول حزام القمع والحصار.

وظلت وضعية النساء في هذا السياق ملتبسة ومركبة، لانهن كُنَّ الأفقر بين الفقراء، وكن الأكثر أعباء بين المهمشين. تعول النساء المصريات ما يقارب ٣٠% من الأسر. وبين المظلومين هن الأكثر عرضة للظلم. وهن عادة موضوع العنف الذي يقع ضد النساء بشكل خاص. وتبقى معضلة أن بينهن الكثيرات اللاتي لا يعترفن أو يشعرن بأنهن مظلومات، وذلك بسبب الوعي الزائف الذي جعلهن يقمعن أنفسهن ويعتبرن أنهن موجودات في مكانهن الطبيعي.

* كاتبة وناقدة مصرية

ورغم الأدوار التي لعبتها النساء في الثورات تحدياً لذلك الواقع، خابت آمال النساء، بعد أن وصل الإسلام السياسي إلى المجالس المنتخبة في كل من مصر وتونس، ومن قبل في المغرب التي لم تقم فيها ثورة لكن نساءها كافحن طويلاً من أجل حقوق جزئية هنا وهناك شأن بقية نساء العرب. وفي الكويت، خرجت النساء من البرلمان بعد أن كن قد دخلن في انتخابات ٢٠٠٩ وأدين أداء مرموقاً. وفي ليبيا، يتأهب الإسلام السياسي للسيطرة.

تضافت عناصر كثيرة، منها إفقار الجماهير العربية جنباً إلى جنب أموال الخليج التي تدفقت على الإسلاميين باسم أعمال الخير ورعاية الأيتام والفقراء، كما أن منها فشل مشروعات الإصلاح الديني، الفشل الذي فتح الباب للقوى المحافظة لتسيطر، بالقراءة الحرفية للنصوص، على عقول الجماهير البسيطة التي أغرقها التعليم الرديء والإعلام التجاري الاستهلاكي في بحور السطحية والتفكير النقلي ومخاصمة النقد. هذه العناصر مجتمعه لعبت دورها في محاصرة الفكر العلماني الديموقراطي يسارياً كان أو ليبرالياً، وخلق فتوة بينه وبين الجماهير العريضة الغارقة في بؤسها وبحثها عن ملاذ وجدته في وعود الإسلام السياسي لها بحياة رغدة في الآخرة. وهكذا سارع المحللون الوضعيون بالنظر إلى الظاهرة من خارجها. يقول احمد حسو:

«لعل نتائج انتخابات المجلس الدستوري التونسي، والفوز الكبير الذي حققته حركة النهضة الإسلامية، قد وضعت دعاة العلمانية والليبرالية أمام حقيقة ربما تعامى البعض عنها، وهي أن الإسلام السياسي هو الأكثر تنظيمًا والأكثر شعبية في المجتمعات العربية حتى هذه اللحظة. فإذا كانت دولة مثل تونس، تعتبر مضرب المثل في التقدم والتشريعات الاجتماعية في العالم العربي (قانون الأحوال الشخصية)، يتصدر فيها الإسلاميون الانتخابات، وبفارق كبير عن العلمانيين، أو لنقل غير الإسلاميين، فإن هذا لا يعني شيئاً سوى أن العلمنة التي قادها الحزب الحاكم سابقاً ومنذ عقود، وحتى في أيام الزعيم التاريخي الحبيب بورقيبة كانت فوقية ولم تصل إلى قاع المجتمع بعد»^(١).

وينطبق هذا الاستخلاص على كل من المغرب ومصر وليبيا واليمن والعراق وربما تكون سوريا في الطريق. وبطبيعة الحال، فإن القول، بأن الإسلام السياسي المدعوم من قبل أموال النفط والبنية الدينية الشعبية التقليدية، والمجتمع العشائري القبلي، والمستفيد من تآكل كل مشروع الحداثة تحت وطأة هذه العوامل إن هذا القول لا يعفي اليساريين والليبراليين والحركة النسائية من مسؤوليتهم، ولا يبرر أخطاءهم التي فاقمت عزلتهم عن الجماهير الواسعة حين تركوا الساحة فارغة أمام الإسلام السياسي.

* * *

هكذا تحول الربيع العربي إلى شتاء بالنسبة للنساء في بلدان الثورات. ومبكراً جداً، في مارس/آذار من العام ٢٠١١، أي أقل من شهر بعد إزاحة الرئيس المصري حسني مبارك ومشروعه لتوريث ابنه الرئاسة، نظمت مجموعة من الهيئات النسائية في مصر مظاهرة في ميدان التحرير إحتفالاً بيوم المرأة العالمي وتحية للثورة

في الوقت ذاته فكان أن تعرضت بعض النساء للتحرش وإنهالت عليهن الألفاظ البذيئة، وظهرت في ذلك اليوم أول علامات بروز الإسلام السياسي، الذي كان يتلمظ للإستيلاء على الثورة، وإرتفع شعار «يا بنات سوزان إرجعن للقرآن». وكان هذا الشعار هو إشارة البدء للحملة الضارية التي تعرضت لها الحقوق الجزئية التي حصلت عليها النساء المصريات بعد كفاح إستمر قرنين من الزمان، فالنساء شاركن في ثورتى القاهرة الأولى والثانية ضد الحملة الفرنسية، وفي كل من الثورة العربية، وثورة ١٩١٩، وهبة ١٩٤٦. وبعد العام ١٩٥٢. أضربت نساء عن الطعام، بقيادة الدكتورة درية شفيق، عام ١٩٥٤ مطالبات بان يتضمن الدستور الذي كان الإعداد له جاريا النص على حقوق المرأة السياسية في الانتخاب والترشيح كما شاركت النساء في كل المنظمات السياسية، كبيرها وصغيرها، من الإخوان المسلمين الى الوفد، الى الشيوعيين، ولعبن أدواراً مميزة في الكفاح المسلح ضد الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس، وفي الانتفاضة الشعبية في العام ١٩٧٧، وهذا ليس إلا غيضا من فيض كما يقولون.

وحين نجح الضباط الأحرار في الاستيلاء على السلطة في يوليو، ١٩٥٢ أطلق هؤلاء مشروعاً كبيراً لتصنيع البلاد الذي كان يحتاج لأيدٍ عاملة. فاندفعت النساء إلى ميدان العمل على نطاق واسع. وواكبت مجانية التعليم هذا المشروع لتأهيل قوة العمل. ففتحت المدارس أبوابها للنساء في كل مراحل التعليم مجاناً. وشكل التعليم على نحو خاص طفرة كبيرة في وعي المجتمع بالمكانة الجديدة للمرأة والأدوار المختلفة المطلوبة منها. وتواصلت مسيرة النساء وصولاً إلى مشاركتهن الباسلة في ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني ٢٠١١.

* * *

وجاءت الرياح بما لا تشتهي السفن؛ إنطلق خطاب إزدراء المرأة واحتقارها مجدداً، وإن إتخذ هذا الخطاب شكل تمجيدها في بعض الأحيان كأم ومملكة يجب أن تبقى في البيت طاهرة ومصونة. وتحت عنوان «في اليوم العالمي للمرأة، وعربيات يترحمن على ما قبل الربيع»، ذكرت جريدة الحياة اللندنية في مقدمة ملفها عن هذا اليوم، تقول: أن الباحثة التونسية سليمي مجلدي قالت في «مؤتمر الحوار والديمقراطية في الأسرة اللبنانية» في بيروت: ((أمل بأن أتمكن من استرعاء انتباهكم في نهاية يوم طويل ومرهق، وأضافت أن نسجل في تونس اليوم حالات ختان إناث، هذا خطر، أن نسجل حالات زواج عرفي، هذا خطر)). وغصت المجلدي بدموعها، مضيفة: « أن تُنعت الرياضيات التونسية بالعاهرات الفاجرات، لما يرتدينه من لباس رياضي، فهذا خطر، أن تكسر التماثيل والتحف الفنية، وأن تمنع بعض العروض الغنائية، وأن ينادي البعض بالحق في اغتصاب النساء السافرات، فهذا خطر». وتقول الجريدة: لم يبشر ربيع العالم العربي بشمس تشرق على نسائه اللواتي كن في الصفوف الأولى للإنتفاضات العام الماضي، وإذا بهن يجدن أنفسهن قلقات من ضياع حقوقهن»^(١).

وتحت عنوان « التقدم إلى الوراة » قال الكاتب الأردني شاعر النابلسي : أفرزت الانتخابات التشريعية الكويتية

الأخيرة برلمانا لا نساء فيه، حيث لم تنجح أي مرشحة من المرشحات الأربع والعشرين، مقارنة بأربعة مقاعد فازت بها المرأة في انتخابات عام ٢٠٠٩ وهو ما كان يمثل نحو ثمانية بالمئة من مجموع الأصوات^(٣).

وفي تونس أيضا « يتعامل المتشددون مع المرأة على أنها عورة، أو مجرد متاع من أمتعة البيت. ووصل الأمر بأحدهم إلى أن سجن زوجته بعد قيام الثورة، وأجبرها على عدم مغادرة البيت، ومنعها من زيارة بيت أهلها، بدعوى أن ابن عمها الطالب يقيم عندهم، وتكرم عليها بأن سمح لها باستقبال والدتها مرة كل شهر، وبحضوره. تقول شقيقة هذه السيدة: « إنه بعد قيام الثورة بأسابيع قليلة تغير زوجها، أي زوج شقيقتها. في شكل كبير، وأطلق لحيته، وغير شكل لباسه، وأجبرها على ملازمة البيت، وعدم الخروج منه أيا كان السبب^(٤).

وفي مصر، وصف حزب الحرية والعدالة المجلس القومي للمرأة بأنه كان سلاحاً للنظام السابق لتفتيت الأسرة والقضاء عليها. ورفض هذا الحزب إعادة تشكيل هذا المجلس بحجة أن مجلساً بهذا الشكل لن يحقق مصلحة الوطن وأهداف الثورة بالنسبة للمرأة المصرية. وتقول الصحافية أمينة خيرى إن صدى هذا الرفض يتردد في الأذقة الشعبية تارة من قبل جموح الرجال، المتضررين فعلياً أو نفسياً من إنجازات تم تحقيقها على الطريق الى حقوق المرأة، أي من قبل جمعيات ذات طابع ديني. فعلى مدى سنوات طويلة، حذرت اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، وهي إحدى لجان المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة، وترأسها المهندسة كاميليا حلمي، من خطورة المواثيق الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة والمتعلقة بالمرأة والطفل، بحسب وصفها، والتي تتضمن بنوداً تتعارض والشريعة الإسلامية وتمثل تهديداً للأسرة وتماسكها. وقالت حلمي أن حزب الحرية والعدالة سيؤسس مجلساً قومياً للأسرة، كبديل للمجلسين القومي للمرأة والقومي للطفولة والأمومة^(٥).

ويختزل كل من المجلس العسكري والإسلام السياسي المرأة في جسدها الذي يعتبرانه عورة وهو ما عبر عنه العسكريون بتعرية فتيات في الشوارع واللجوء إلى إجراء كشوف العذرية على الفتيات المحتجزات اللاتي قدمن للمحاكمة العسكرية لأنهن شاركن في المظاهرات.

قالت شاهدة الإثبات في كشوف العذرية رشا علي عبد الرحمن في شهادتها، إن أحد ضباط الجيش في السجن الحربي سألها عما اذا كانت حاملا .

وأنها ردت بالقول إنها لا تزال آنسة. فقال لها عموما سنعرف إذا كنت بنتا أم لا. وأضافت الشاهدة أن النساء الموقوفات تعرضن لتفتيش ذاتي من سيدة تدعى عزة وقد تم تجريدهن من ملابسهن في غرفة مفتوحة الأبواب والنوافذ أمام الجنود الموجودين في السجن الحربي. واتهمت رشا السيدة التي تولت تفتيشها بالتجرد تماماً من الأحاسيس والمشاعر، وأنها لم تراع حرمة جسدها. واستطردت قائلة إنه تم اقتيادها وعدد من الفتيات إلى غرفة بها فتيات أخريات، وقام أحد الضباط بتهديدهن بالضرب والصق بالكهرباء والتعدي عليهن جنسياً، إذا رفضن إجراء الكشف^(٦).

وكانت محكمة القضاء الإداري قد أصدرت حكماً تاريخياً بإلغاء قرار المجلس العسكري بإخضاع المظاهرات لكشف العذرية. وقالت المحكمة، في أسباب حكمها، «إن الفحص الطبي الإجباري للكشف على عذرية المحتجزات والمعتمعات مبدان التحرير لا سند له من القانون، ويخالف أحكام الإعلان الدستوري». أما الإسلام السياسي فيرى ضرورة إخفاء النساء خلف النقاب أو الحجاب أو احتجازهن في البيت حيث الدور الرئيسي لهن.

ورغم أن رياح الربيع العربي لم تهب على الأردن، إلا أن الحركة النسائية الأردنية تعاني الأمرين، بعد أن أحرزت في السنوات الأخيرة بعض التقدم الجزئي، شأن كل ما يتم في هذا السياق في كل بلدان الوطن العربي، باستثناء واحد هو تونس التي يتأهب الإسلام السياسي للإنقضاض على ما أنجزته.

تقول آمنة الزغبى رئيسة اتحاد النساء الأردني، إن المرأة في الأردن تعاني من وجود اثني عشر قانوناً تميز ضدها، مما يؤكد ضرورة «دسترة المساواة». ومن أبرز هذه القوانين قانون الأحوال الشخصية الذي يبيح زواج القاصرات واستئصال أرحام المعوقات عقلياً، وقانون الجنسية الذي يحرم أبناء الأردنيات المتزوجات بأجانب من الجنسية، وقانون العمل، وقانون التقاعد المدني^(٧).

وتدور الآن معركة حول الدستور في مصر، سواء حول تشكيل اللجنة التأسيسية التي من المفترض إنتخابها، أو حول مضمون الدستور ذاته الذي يصر السلفيون وممثلو الإسلام السياسي على إبقاء المادة الثانية فيه، والتي كانت موضوع جدل كبير، وهذه المادة تنص في صيغتها الراهنة على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع». وتطالب بعض قوى الإسلام السياسي، خصوصاً السلفيين وحزب النور، وهو حزب وهابي التوجهات، بأن يتغير النص على مبادئ الشريعة ليصبح، «أحكام الشريعة». وهم يلوحون بما يسمونه «إقامة الحدود»، ويعلمون أنهم يوافقون من حيث المبدأ على أن يحتكم أصحاب الديانات الأخرى إلى شرائعهم، بما يعني إزاحة القانون العام الذي يتأسس على مبدأ المواطنة. وسبق لحزب الحرية والعدالة، الذراع السياسية للإخوان المسلمين، أن أعلن في برنامجه طبقاً لمرجعية الشريعة الإسلامية أنه لا يحق للمرأة أو للمسيحي تولى الولاية الكبرى وفسر الحزب هذه الولاية تارة بأنها رئاسة الجمهورية، وتارة أخرى بأنها رئاسة الوزراء، ووصل البعض منهم إلى القول بأنها منصب الوزير، وقال آخرون أنه لا يجوز لامرأة أصلاً أن ترأس رجلاً.

وما تزال الحركة النسائية الجديدة والأحزاب والقوى الديمقراطية تعيش في حالة رد الفعل والدفاع. ولم تتبلور بعد إستراتيجية شاملة لمواجهة هذا الواقع الجديد باعتبار أن خير وسيلة للدفاع هي الهجوم.

ويبدو أن أخطر ما يمكن أن تواجهه قضية تحرير المرأة الآن، بعد فوز الإسلام السياسي بالأغلبية البرلمانية في

عدد من البلدان العربية إثر اندلاع الثورات، هو التنازل عن أحد المبادئ الأساسية التي بنيت عليها كل من حركة حقوق الإنسان وحركة تحرير المرأة، المبادئ التي هي جزء لا يتجزأ من حركة حقوق الإنسان، وهي مرجعية المواثيق الدولية أو ما يسميه الكاتب العفيف الأخضر الدين الكوني .

وقد لاحت بشائر هذا التنازل حين وافقت شبكة الجمعيات العاملة في حقوق المرأة التي سبق أن قامت من قبل بعمل جبار، وذلك لإنتاج دليل استرشادي لتعديل قوانين الأحوال الشخصية في مصر يستجيب للمعايير العالمية. هذه الشبكة، وافقت في عمل مشترك مع جمعية إسلامية حول إنتاج وثيقة لتمكين الأسرة، على التوقيع على نص يدعو للإلتزام بالمواثيق والاتفاقيات الدولية الخاصة بالأسرة والمرأة والطفل وذكرت من هذه المواثيق والاتفاقيات اتفاقية حقوق الطفل ، واتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة ، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والتي صدقت عليها مصر بتحفظات على ما يخالف صحيح الشريعة الإسلامية ، والقيم الأساسية للمجتمع المصري، أي أنها وافقت على التحفظات التي ناضلت الحركة النسائية المصرية لأكثر من ربع قرن لإلغائها.

وقعت الشبكة على هذا النص، بالرغم من أنها كانت طيلة سنوات جزءا من تحالف أكبر رفع شعار «حقوقنا بلا تحفظات»، وقد نجح التحالف، بعد كفاح طويل، في إلغاء التحفظ على المادة التاسعة، بعد أن كانت السلطات المصرية قد حجت طويلا حق المرأة المصرية في منح جنسيتها لأبنائها من زواج بأجنبي ، وأصبح من حق المرأة المصرية ، بعد هذا العمل المضني، أن تمنح الجنسية المصرية لأبنائها أيا ما كانت عليه جنسية الأب . والأخطر من ذلك أن تحفظ الحكومة المصرية على المادة الثانية من الاتفاقية هو تحفظ على جوهر الاتفاقية، أي على مبدأ المساواة ذاته. فهذه المادة تقول: إن الدول الأطراف تشجب جميع أشكال التمييز ضد المرأة ، وتوافق على أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة. وتحقيقاً لذلك توجب المادة ذاتها على الدول الأعضاء: تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى ، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن ، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ، من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى .

وهي تلزم هذه الدول، مع الزامات أخرى كثيرة، اتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها، بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة. كما تلزمها إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة لها، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى، من أي عمل تمييزي، والامتناع عن الاضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الإلتزام. وبين الإلتزامات يرد في الاتفاقية ضرورة اتخاذ جميع التدابير المناسبة بما في ذلك التشريع، لتعديل أو إلغاء القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة، وإلغاء جميع أحكام قوانين العقوبات الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

وفي تقرير المجلس القومي للمرأة أمام لجنة حقوق المرأة في الامم المتحدة في جنيف يناير/ كانون الثاني ٢٠١٠، قالت الدكتورة فرخندة حسن الأمين العام للمجلس، حينذاك، إن الحكومة المصرية هي في سبيلها لإلغاء التحفظ على المادة الثانية من الاتفاقية، ولكن هذا الإلغاء لم يحدث حتى سقوط الرئيس السابق حسني مبارك، ولا يبدو أن هناك أملاً قريباً في إلغائه بعد وصول الإسلاميين بأغلبية إلى المجلس التشريعي .

المادة الثانية هذه: التي تحفظت عليها الحكومة المصرية أيضاً، توجب على الدول الأطراف اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية. وذلك يضمن نفس الحق في عقد الزواج ونفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضا المرأة الكامل، وكذلك في الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه، وفي غير

هذا مما يتصل بالتساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والمسؤوليات الأسرية كافة.

ويدور في المجتمع المصري الآن صراع بين الحركة النسائية من جهة وبين جماعات الإسلام السياسي من جهة أخرى، حول الولاية التعليمية على الأطفال في حالة انفصال الزوجية. ينص القانون الساري الآن على أن الولاية التعليمية هي حق للحاضن، سواء كان الحاضن هو الأب أو كانت الأم. وبينما تدافع الحركة النسائية والامهات الحاضنات عن النص كما هو، يدعو الناشطون الإسلاميون، وبينهم نساء، إلى قصر الولاية التعليمية على الأب في كل الحالات، وذلك إساقاً مع النظرة الأبوية الذكورية التي تتسم بها رؤية الإسلام السياسي لقضايا المرأة كافة.

ومن الثابت تاريخياً أن نظام الطلاق بالخلع الذي أدخله القانون ١ لسنة ٢٠٠٠، حول تبسيط إجراءات التقاضي في الأحوال الشخصية هو نظام إسلامي. بالرغم من هذا، فإن الإسلام السياسي شنّ، فور فوزه بالأغلبية البرلمانية هجوماً منظماً على هذا القانون، من موقع الاستعلاء الذكوري. هذا الهجوم واجهه الديموقراطيون بردود أفعال جزئية، وليس بإعلان استراتيجيه شاملة حول العلاقات الأسرية وموقع المرأة فيها. والواقع أن قانون الأحوال الشخصية ما يزال قائماً على مبدأ الرجل ينفق والمرأة تطيع. هذا المبدأ الذي لا يزال سارياً قانوناً بالرغم من التغيرات الهائلة في الواقع.

يتعامل الإسلام السياسي باقتراحات العودة إلى الخلف، واستراتيجية الضبط الجنسي للنساء، ويستخدم الإسلام السياسي هذا الضبط، وفقاً لرؤيته لجسد المرأة، الرؤية تتجسد على فكرتين: الفكرة الأولى: هي الجسد العورة، فهو مجال الشهوة، ومصدر الإغراء والفتنة، والمحرض على الخطيئة، وباب الشيطان، وعنوان الدنس. وهي فكرة شائعة في الأساطير والفلسفات والديانات. والفكرة الثانية: هي الجسد المقدس فهو رمز الخير، وعلامة العطاء والخصوبة والأمومة. وتجري محاصرة الجسد باسم حمايته. وهو ما عبرت عنه مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين للإصلاح في العام ٢٠٠٤، بالقول إن المرأة كائن طاهر ذات طبيعة خاصة بها، وبالعودة إلى صيانة عفافها وحمايتها .

وهناك فكرة ثالثة، شائعة بدورها، عن جسد المرأة أنتجتها الرأسمالية الليبرالية المتوحشة عن المرأة السلعة، حيث تستخدم جسدها إما في الإعلان عن البضائع، أو في الأغنيات الإباحية، كتجارة مربحة. وهي التجارة التي انتشرت على نطاق واسع، جسد المرأة فيها هو المركز والعناصر الأخرى كلها، مثل الكلمات والموسيقى والديكور، هي مجرد مؤثرات لإبراز شهوانية الجسد وقدرته على الإثارة. وفي هذا الصدد، تطالب نائبات البرلمان (المنحل) وقيادات في حزب الحرية والعدالة الحاكم بإلغاء قرار وزير الصحة بحظر الختان، كما يطالبن بالنزول بسن زواج الفتيات إلى ١٢ عاماً .

* * *

تبرز الآن مجموعة من التحديات الكبرى التي ستواجه حركة تحرير النساء في الأيام القادمة، نتيجة لصعود الإسلام السياسي على امتداد المنطقة، وارتباط هذا الصعود بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية ذاتها التي أنتهجتها نظم الفساد والاستبداد وجرت تغطيتها بقناع ديني. إنها السياسات التي أفقرت الجماهير الواسعة. والقطاع الغالب الذي سعد هو قطاع الإسلام المحافظ والنصي والوهابي .

أول هذه التحديات في هذا المجال يتعلق بمفهوم التحرر الذي كان قد تبلور عبر ما يزيد على قرنين من الزمان، في ارتباط بتحرر المجتمع كله من الاستعمارين الخارجي والداخلي، أي من التبعية للمحتل من جهة، ومن قيود الاستغلال الاجتماعي والوعي الزائف من جهة أخرى .

وبالرغم من أن المجتمعات في عمومها مازالت غير متقبلة تماماً لحقيقة أن المرأة إنسان، حتى بعد أن فند العلم وانتقد كل التحيزات التي تنتقص من هذه الحقيقة بناء على الاختلافات البيولوجية بينها وبين الرجل، ويفترض أن وظائف المرأة الإنجابية تقلل من قدراتها الذهنية اعتماداً على حديث منسوب للرسول يقول إن النساء ناقصات عقل ودين، بالرغم من هذا فإن تياراً كبيراً، فيه رجال من المفكرين والكتاب وعلماء الدين، نشأ في الحياة السياسية وفي المجتمع، وتأسس على هذا المفهوم أي أن المرأة إنسان كامل الأهلية ولا يجوز أن تبقى دائماً منسوبة لرجل، سواء كان أباً أو أخاً أو زوجاً أو ابناً. وعلى هذا الأساس ذاته، جرى الاعتراف بمبادئ المواطنة والمساواة والعدالة والكرامة الإنسانية لكل البشر، وهي مبادئ أكدتها ثورة ٢٥ يناير/كانون الثاني.

يقول الباحثان السوريان مرح البقاعي و ناصر الرباط ان النساء شكلن «النصف الأكثر معاناة في مجتمعاتنا على مر العصور ، والنصف الذي ضحي بحقوقه أكثر من مرة على مذابح العنجهية الذكورية المتمترسة خلف التاريخ والعرف والدين والعادات القبلية المتعنتة التي ما إنفكت تملى على مجتمعاتنا، بسياساتها وقوانينها ودساتيرها، قواعدها التي تجاوزها الإدراك الإنساني»؛ وهما يضيفان «أن الثورة السورية لن تكتمل إلا إذا اقترنت ببرنامح حازم لتحرير المرأة»^(أ) .

ويتحدى الإسلام السياسي من الموقع الذكوري الأبوي الآن حقيقة أن المرأة إنسان، وهو يدعو باستعلاء

لترويضها، وذلك على حد تعبيراتهم، كما يدعو إلى فرض الوصاية على المرأة باسم حمايتها، بينما تدعو الحركة النسائية إلى إضافة مفهوم التحرر الذاتي للنساء إلى مسيرة التحرر المجتمعي والوطني الشامل. وتعمل بعض قوى هذه الحركة في أوساط النساء الفقيرات لإنضاج هذا المفهوم وتطويره، لأن الإسلام السياسي كان قد إستحوذ على هذه الساحة، وبث فيها أفكاره المعادية للنساء عبر مفاضة تجارية منحتهن الصدقات وأموال الخير والزكاة مقابل تصويتهم في الإنتخابات لجماعات لا تعترف لا بالمساواة ولا بحقوق .

التحدي الآخر يتعلق بمفهوم البحث عن أرض مشتركة بين التوجه العلماني الديمقراطي والتوجه الإسلامي. ومن الضروري هنا فض الاشتباك بين العلمانية الوضعية والعلمانية اليسارية، حتى نعرف على أي أرض نقف. فالوضعية تعني النظر للأمور بما هي عليه من الخارج. وكأن الواقع المعني، او موضوع الدراسة، هو واقع أبدي وثابت لا يمكن تغييره، وكأن انقسام المجتمع إلى طبقات، على سبيل المثال، هو طبيعة الأمور التي لا يمكن تغييرها، وهكذا. وقبل نصف قرن، قال « بريخت » الشاعر والمسرحي العظيم: لا تقولوا إن هذا شيء طبيعي حتى لا يستعصى على التغيير. والنزعة النسوية التي تعزل قضية المرأة في الغرب عن قضية المجتمع هي وليد شرعي لهذه العلمانية الوضعية المحافظة، وقد نقدتها اليسار جذرياً .

أما اليسار العلماني فإنه ينظر للواقع لا باعتباره ثابتاً أو طبيعياً، بل باعتباره في حالة حركة دائمة. ولذا، فهو يراهن على تغيير القواعد الأساسية التي تحكم المجتمع، وينقد كل المفاهيم، بما فيها مفاهيم الوضعية. وفيما يخص قضية المرأة فإن اليسار العلماني ينطلق من ضرورة أن تكافح النساء جنباً إلى جنب كل قوى التجديد والتقدم في المجتمع، من أجل حقوقهن وحريتهن، وفي سياق النضال الاجتماعي كله، إذ يرى اليسار الظواهر الاجتماعية في حركتها وتاريخيتها، أي واقعيته، ويردها إلى الخيارات الاقتصادية / الاجتماعية لنظم الحكم، وللجذور الثقافية التي تنمو أو تذوى في ظل هذه الخيارات .

كذلك فإن الإسلام الذي هو جزء أصيل وعزيز من تراثنا الثقافي والفكري ليس هو كل هذا التراث الذي تدخل في تكوينه الفرعونية والهيلينية والقبطية والثقافة الشعبية. وهناك مكونات مشابهة في تاريخ وحاضر البلدان العربية كلها، شكلها امتزاج هذه العناصر وتفاعلها. وفوق هذا وذاك، تأتي منجزات العلوم والمعارف الإنسانية المعاصرة كلها، والتي أسهمت فيها شعوب الأرض جميعاً، كل بطريقته، ومن ضمنها الشعب المصري والشعوب العربية والإسلامية.

أكد الباحثون العلمانيون، وعلى رأسهم الاشتراكيون، بعد أن قدموا إسهامات كبيرة في هذا الميدان، أن الاجتهادات التي تتأسس على مبادئ العدل والمساواة والعقل هي أوسع مدى بكثير من حدود الإسلام الذي تضعه أي قراءة عقلانية تاريخية في قلب هذا التراث الإنساني الداعي للمساواة والعدل والحرية والعقل. ولا يشعر اليساريون بأي تناقض لكونهم ينتمون للثقافة العربية الإسلامية العقلانية، ولكل منجزات البشرية التقدمية في الوقت ذاته، ويؤسسون نظرتهم للعالم ولقضية تحرير المرأة عليهما معاً، في رؤية متكاملة

تختلف جذرياً عن الرؤية ذات المرجعية الأحادية للفريق الآخر .

ومن ثم فإنه ليس صحيحاً القول بأن العلمانيين اليساريين، حين يطالبون بالاحتكام للمرجعية العالمية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة، ويدعون للاحتكام للمعايير الدولية، فإنهم يفرضون شروطها، كما أنهم لا يريدون أن تكون الأرض المشتركة لهم وحدهم. كذلك، فإن القول بأن المرجعية العالمية هي مرجعية مستوردة من الغرب قول زائف، لأن العرب، مسلمين ومسيحيين شاركوا في وضع الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، كما شاركت الرائدة النسائية المصرية عزيزة حسين في وضع الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة. وتأسس الميثاق الدولي على القيم العليا في كل الديانات، بما فيها الإسلام والمسيحية واليهودية، والديانات الآسيوية، بوذية وهندوسية، وفلسفات وثقافات الشعوب، بما فيها ثقافتنا، ولكل هذه الأسباب من الضروري أن تبذل قوى النساء والقوى الديمقراطية الجهد اللازم لإبقاء هذه الحقائق أساساً للأرض المشتركة التي ستحتاج لكفاح طويل.

وهنا نأتي إلى أكثر التحديات غموضاً والتباساً وهو ما يتعلق بقضية الخصوصية. واعتمد هنا تعريفاً للخصوصية يدور حول إسهام شعب من الشعوب في الحضارة الإنسانية، إذا كان هذا الإسهام مميزاً، إما عبر العصور أو في عصر واحد، كما هو الحال بالنسبة لإسهام قدماء المصريين الذين بقيت آثارهم سواء في الفنون أو الحياة العلمية والروحية للبشرية خالدة حتى الآن، من سر التحنيط إلى بناء الأهرامات والمعابد إلى عقيدة التوحيد التي عرفتها الإنسانية عن طريق إخناتون .

إن الخصوصية، وفي قول آخر الهوية كما عرفها الجرجاني باعتبارها «الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الاغيار»، لم توجد، ولم تبق أبداً في حالة سكون، بل هي سيرورة شاملة، بالرغم مما قد يبدو من ثبات ظاهري أحياناً، أي أنها في حالة من الحركة والتغير الدائمين، تتفاعل فيها عناصر شتى تتجلى في مستويات فكرية وثقافية وعلمية وتكنولوجية، اقتصادية واجتماعية وسياسية، في واقع محدد وفي لحظة تاريخية معينة تقصر أو تطول، لحظة سرعان ما يجري نفيها وتجاوزها لأن الهوية أو الخصوصية ليست معطى ثابتاً لا يتغير، وفكرة التغير هي ما يرفضه أصحاب نظرية الجوهر الثابت المثاليون، وبينهم القوميون التقليديون المحافظون والتيارات الإسلامية كلها. ولعل أبرز ما يميز مفهوم الخصوصية أو الهوية لدى الإسلام السياسي هو وضعه المرأة دائماً في الإطار الذي ابتدعه، وفي اصراره على أنه لا يجوز أن يتغير، وهو إطار الوصاية الذكورية عليها وإخضاعها باسم أئوتتها ونفي حقها في المساواة .

وحين يسيطر نزوع الهوية والخصوصية على البشر، كثيراً ما يتضمن انتقاصاً من الآخرين وميلاً للإستعلاء عليهم، بدعوى التفوق، كما هو الحال مع الصهيونية، ومن قبل النازية، والإدعاء بتفوق البيض على السود. وحين يسيطر هذا الشعور على بعض الرجال الذين يرون في ذكورتهم هويتهم يمارسون الاستعلاء على النساء، ويمارسون ردود فعل انتقامية منهن، نتيجة إحساس الرجل بالغبن والظلم، فيصير العنف ضد المرأة رد

اعتبار طبيعياً لهيئة الرجل ومكانته، هذه التي غالباً ما تكون قد أهدرت في العلاقات الاجتماعية الأخرى، بسبب الفقر أو البطالة. وهكذا تصح الخصوصية الإسلامية بهذا المعنى الذي يتحدثون عنه انتقاصاً من المشتركات العالمية لحقوق الإنسان لأنها أدنى منها .

هذه بعض أهم التحديات التي تواجهها حركة تحرير المرأة في المرحلة الجديدة من صعود الإسلام السياسي الوهابي. وهي تحتاج أن نضعها، جميعاً وبإصرار، في إطار الفكر النقدي ومساءلة التاريخ والتراث، دون أن نسمح لأقصى اليمين الإسلامي بأن يطمس معالمها لتسهل له قيادة الجماهير الفقيرة فاقدة الأمل، ليحقق مشروعه في جر البلاد إلى العصور الوسطى، وحماية المصالح الجبارة القائمة على الاستغلال المادي والروحي لهذه الجماهير. وكما يقول الباحث العفيف الأخضر إن جهل استراتيجيا الخصم هي أقصر الطرق للوقوع في فخه. وهو يضيف أن تونس وضعت مصيرها على كف عفريت أقصى اليمين الإسلامي. ومشروع أقصى اليمين الإسلامي، معاد لمؤسسات وقيم وعلوم وأساليب حياة العالم الذي نعيش فيه، ورجاله ونساؤه هم الذين سباهم العفيف « مجازين الله». وفي مشروع أقصى اليمين الإسلامي، هذا، الغاء تدريس الآداب والفنون والإنسانيات المنشطة لغرائز الحياة، والغاء تدريس الفلسفة والعلوم الإنسانية خوفاً من عبادة الجمال والطرب والحب والآداب، وكذلك تجفيف ينباع الفكر النقدي الذي يستدعي جميع الإدعاءات للمثول أمام محكمة العقل والعلم، للبرهنة على شرعيتها العقلانية والمعرفية، وعلى تطابقها مع مبادئ حقوق الإنسان وحقائق العلم»^(٩). وعلى القوى الديمقراطية - وفي القلب منها النساء - أن تخوض هذا الصراع بإشهار سلاح النقد والعلم والحداثة والعدالة في وجه القرون الوسطى الزاحفة علينا وما أحوجنا الآن لاستئناف مسيرة الإصلاح الديني الذي طالما قطع عليه أقصى اليمين الإسلامي طريق الإزدهار ودفع به إلى الهامش .

الهوامش:

١. أحمد حسو ، «الإسلاميون والربيع العربي ، حركة النهضة مثالا» ، فكر وفن العدد ٩٦ ص ٨٠
٢. الحياة ، لندن ، ٢٠١٢/٣/٨
٣. الجريدة، الكويت، ٢٠١٢/٢/٨، ص ١٠
٤. الحياة، مصدر سبق ذكره، الثورة كشفت ماساة التونسيات مع العنف، ص ١٩، ٢٠١٢/٣/٨
٥. الحياة،المصدر ذاته،أمانة خيري، المصريون، ص ١٨ ، ٢٠١٢/٣/٨
٦. اليوم السابع،، ٢٠١٢/٢/٢٧
٧. جريدة الشروق، القاهرة ٢٠١٢/٢/٢٧
٨. الحياة، لندن مصدر سبق ذكره ص ١٨
٩. الحياة، لندن ٢٠١٢/٨/١٠ ص ١٠.

اسرائيل والربيع العربي

نظير مجلي *

كالعادة، هناك في اسرائيل من يحاول فهم ما يجري من تطورات في العالم العربي، ومن لا يحاول أن يفهم، ومن يحاول حتى أن لا يفهم. وهناك من ينظر للربيع العربي نظرة موضوعية، يرى الايجابيات والسلبيات، وهناك من لا يرى فيه إلا السلبيات. وهناك من يريد للربيع العربي أن يكون ربيعاً، ويرى فيه فرصة تاريخية لاسرائيل كي تنتهي صراعها مع العرب جميعاً، والفلسطينيين خصوصاً. وهناك من يريد لهذا الربيع أن يكون خريفاً أو شتاءً، ليقنع العالم بأن «الربيع» في الشرق الأوسط، أي الديمقراطية والحرية والتعددية والقيم الإنسانية، هو فقط في اسرائيل. مثل هذا الاسرائيلي يتمنى أن تتعطل الأمور أكثر وأكثر، لتؤجل العراقيل تسوية الصراع أقصى ما يمكنه ذلك، وتبقي اسرائيل الدولة ذات الخطوة الأكبر في الغرب، فلا ينافسها أحد على قلبه وأسلحته ودعمه المالي.

وعندما نتحدث عن آراء متضاربة، فهذا هو حال الاسرائيليين من كل شيء. لا يوجد رأي واحد حول أي شيء. والخلافات والاختلافات هي جزء من التعددية المحبذة لدى كل شعب، وهي مميزة للمجتمع الاسرائيلي. ففي الحكومة ذاتها تجد عدة آراء، فما بالك في المعارضة وفي الجيش وفي المخابرات وفي الشارع. بيد أن هناك موقفاً رسمياً عاماً يوجه الحكومة في سياستها إزاء ما يجري من تطورات في عالمنا العربي، لا بد من تناوله بالتفصيل، وهناك خلافات مع هذا الرأي من عدة أطراف اسرائيلية سنحاول التطرق اليها.

فالموقف الرسمي للحكومة الاسرائيلية بقيادة بنيامين نتنياهو وشراكة وزير خارجيته أفغدور لبرمان، هو أن «ما يسمى بالربيع العربي ليس ربيعاً، بل فوضى غير محدودة لا أحد يعرف كيف ستتطور. لكن ما هو واضح أن (الربيع العربي) يهدد الاستقرار في المنطقة، ويؤكد للعالم من جديد أن اسرائيل هي الدولة الوحيدة

* باحث ومتخصص بالشأن الإسرائيلي.

المستقرة في المنطقة»، هكذا قال نتنياهو في أول تصريح رسمي له حول الموضوع في الثالث من شهر شباط /فبراير ٢٠١١ أمام البرلمان الاسرائيلي المعروف باسم الكنيست . ولم يكتف نتنياهو بإعلان هذا الموقف، بل أرسل مبعوثيه إلى عدد من دول العالم، وسافر نفسه إلى دول أخرى، حتى يشرح وجهة نظره ويقبض ثمنها. كان لسان حال نتنياهو يقول إن من الخطأ للغرب أن يبني شيئاً على ما يحدث في الدول العربية. فلا ثورات هذه الدول ثورات ديمقراطية، ولا هي ستأتي بحكم الشعب. وعندما وصل الشيخ يوسف القرضاوي إلى ميدان التحرير في القاهرة في أعقاب اعتقال الرئيس المصري السابق حسني مبارك، وألقى خطابه الناري الشهير، سارع نتنياهو إلى مخاطبة الغرب قائلاً إن الثورات العربية تبشر بتطرف إسلامي تُقمع فيه المرأة والحريات. وعندما قتل الرئيس الليبي السابق معمر القذافي، بالطريقة التي قتل فيها، سارع لبرمان ليقول: «نحن لا نأسف على القذافي ولا نقيم خيمة حداد من أجله، ولكن إذا كان هذا هو وجه الثورة الليبية فإن ما يجري في العالم العربي هو استبدال مستبدين قدامى بمستبدين جدد». وراح لبرمان، الذي يقود حزبه بسلطته الفردية الدكتاتورية، يتحدث عن «عقلية منافية للديمقراطية في معظم أنحاء العالم العربي» .

خوف من اللحظة الأولى

موقف نتنياهو من الربيع العربي اتسم بالرفض منذ اللحظة الأولى، لكن نتناهو امتنع عن الكلام في البداية، فقد خشي من التصادم مع نظام حسني مبارك في مصر، ولم يقل شيئاً علنياً إلا بعد أيام من سقوط مبارك، وذلك في الخطاب المذكور أعلاه، فقال إن إسرائيل «هي واحة الاستقرار في الشرق الأوسط» .

وفي هذا التصريح، كان نتناهو يعبر عن الخوف من أن تتبنى الدول العربية النظام الديمقراطي فعلاً. فقد خشي، هو الذي سار على نهج القادة الاسرائيليين الذين طالما تغنوا بأن إسرائيل هي واحة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط، من أن تفقد بلاده هذا اللقب، فراح يمهّد لمقولة جديدة موجهة لدول الغرب. فقال: «علينا أن ننظر من حولنا بأعين مفتوحة. فنحن نذكر ماذا كان هنا قبل أن يحل السلام (مع مصر والأردن)، كيف حاربنا على ضفتي القناة ونهر الأردن. الآن علينا أن ندرك أن أساس أي تسوية سلمية مستقبلية هو ضرورة تعزيز قوة إسرائيل وحماية حدودنا، لمواجهة أي تغيير في الطرف الثاني من هذه الحدود» .

رئيسة المعارضة في حينه، تسبيبي لفني، ردت على رئيس الحكومة فقالت: «عرفت أنك ستتكلم بروح التخويف هذه. فأنت تخاف من أي تغيير، وخوفك يجمد أي روح للمبادرة. تريدنا أن ننطوي داخل أنفسنا، حتى يفتش الجمهور عن ذلك القائد القوي. لكنك في الحقيقة تستغل مخاوف الجمهور لتعزز مكانتك الشخصية في الحكم. أنت تخشى من أن تهب رياح التغيير وتصل إلى إسرائيل» . وذكرت لفني أمراً صحيحاً وثابتاً تاريخياً عن نتناهو، وهو أن «الادعاء بأن كل شيء حولنا سيء وغير ثابت وغير واضح هو أيديولوجيا لدى نتناهو، بها يرر نقاعسه عن عمل أي شيء وامتناعه عن التقدم بأية مبادرة» .

ويكتب يوسي فولتر، محرر الشؤون الحزبية في صحيفة «هآرتس»، أن التطورات اللاحقة في مصر ساعدت نتياهو وقادة اليمين الآخرين على الماضي قداما في سياسة التخويف. ويقتبس فولتر ما قاله أحد قادة حزب الليكود الذي يعترف بذلك: «ما يسمى بالربيع العربي هو السبب الأساس لاضمحلال الهبة الاجتماعية الاقتصادية الاسرائيلية في الصيف الماضي ونزولها عن رأس سلم الاهتمام وعودة الموضوع الأمني إلى قمة هرم اهتماماتنا. ويعدد القائد الليكودي الأحداث التي تعاقبت بالهجوم على السفارة الاسرائيلية في القاهرة، وانتصار الأحزاب الاسلامية في الانتخابات المصرية، والتهديد بإبطال معاهدة السلام الاسرائيلية المصرية، وتحول سيناء إلى ما سماه قاعدة للارهاب ضد اسرائيل، والمعركة السياسية التي يخوضها الرئيس الفلسطيني محمود عباس، ضد اسرائيل في الأمم المتحدة، وحماس الدم في سورية، والعداء المستفحل ضد اسرائيل في تركيا، حليفة التيار الاسلامي العربي، والخوف من حرب اقليمية شاملة، ويقول أن هذه الأحداث كلها عملت على غمر المواطن الاسرائيلي بالخوف، فأصبح كل همه دعم حكومة يمين قوية تحميه من الأخطار» .

القائد الليكودي تنبأ، هو نفسه، أن يكون الربيع العربي «نجم الدعاية الانتخابية لليكود في الانتخابات القادمة». وهو يقول: «أنا لا أستبعد أن نرى في تلك الدعاية التي ستبث على خلفية موسيقى، صاخبة ومخيفة، صورة للهجوم على سفارة اسرائيل في القاهرة، وصورة أخرى للرئيس حسني مبارك وهو في حالته البائسة في قفص الانتهام، وصورة من ميدان التحرير في القاهرة، وأخرى من المذابح في سورية، وأخرى للرئيس الليبي معمر القذافي عندما قتلوه ببشاعة، وصورة أبو مازن مع خالد مشعل، وصورة للجيش الأمريكي وهو ينسحب من العراق». وقد توقع مثير الفزع هذا، أن يتساءل المذيع في الإعلان: «أي اسرائيل تريد؟ اسرائيل قوية معرزة وصلبة، أو اسرائيل ضعيفة ومتنازلة؟» وعقب: «هذا فيديو كليب بسيط ولكنه مخيف، تصور أن يبث في كل ليلة عشية الانتخابات القادمة؟» .

وبعد شهور قليلة، عاد نتياهو ليتحدث عن الربيع العربي. وهذه المرة، تحدث نتياهو من خلال مهاجمة أولئك الذين يرحبون بالربيع العربي في دول الغرب أو في اسرائيل وينصحون اسرائيل بأن تغير من سياستها نحوه. وفي خطاب له أمام الكنيست، في ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، يقول: «العالم العربي لا يتقدم إلى الأمام، بل يتراجع إلى الخلف» . وكان نتياهو قد جاء إلى الكنيست بعد بحث استراتيجي سري حول الربيع العربي جرى يومي ٢٢ و٢٣ من الشهر ذاته في المجلس الوزاري الأمني المصغر لحكومته. وفي هذا البحث، تم الاستماع إلى تقارير، من قادة أجهزة المخابرات العسكرية «أمان»، والخارجية «الموساد»، والعامية «الشاباك»، ومن وزارة الخارجية. وحسب صحيفة «يسرائيل هيوم» المقربة منه، فإن نتياهو قال خلال جلسة المجلس إنه يشكك في قدرات الشعوب العربية في التحول إلى الديمقراطية . أما في الكنيست فإن نتياهو قال على الملأ: «لقد حاول البعض في المعارضة هنا أن يفسر لي خروج ملايين المصريين إلى ميدان التحرير على أنه عهد جديد من اللبرالية والحرية والتقدم يجتاح العالم العربي، وقالوا انني أحاول تخويف الجمهور الاسرائيلي. وثبت أنني قلت الحقيقة. هذه الحقيقة، كما عرضها

نتنياهو هو تظهر أن ما يجري في العالم العربي هو ثورة معادية للغرب وللربالية ولإسرائيل ومعاد للديمقراطية. وهو يتساءل من الذي لا يفهم الواقع هنا؟ من الذي لا يقرأ التاريخ؟ ثم يجزم: «إن إسرائيل تواجه اليوم عاصفة من عدم الاستقرار. وهذا ليس الوقت للانجرار وراء الأمنيات. لقد مارستم الضغوط علي كي أن انتهب الفرصة وأقدم تنازلات للفلسطينيين، وأقول لكم اليوم مرة أخرى إنني لا أبني سياسة إسرائيل على الأوهام» .

ويفسر أوف بن، رئيس تحرير صحيفة «هآرتس»، هذا الموقف على أنه ليس مجرد فزع من الربيع العربي أو الربيع الاسلامي، بل هو خوف من الخلل في توازن القوى الاقليمي. فقد ساء وضع اسرائيل الاستراتيجي كثيرا في السنة الأخيرة، التحالف مع مصر وتركيا قد انهار؛ وضع المملكة الأردنية الهاشمية غير واضح، وهي تحفظ مسافة بعد عن اسرائيل؛ مكانة الولايات المتحدة بقيادة الرئيس أوباما المهتزة تضعف ولم تعد واشنطن صاحبة القرار الوحيدة في الشرق الأوسط؛ اليونان، الحليفة الجديدة لاسرائيل تنهار تحت وطأة الأزمة الاقتصادية؛ ايران تتجاهل العقوبات وتواصل سباقها للحصول على سلاح نووي؛ والسلطة الفلسطينية تتقدم على طريق المصالحة مع حماس. وبعد أن يعدد بن هذه المظاهر السلبية، يقول هو نفسه: «على الرغم من نقاط الضوء في هذه العتمة، المتمثلة في زعزعة نظام الأسد في سورية، وضعف مكانة حزب الله، وفي نجاح اسرائيل في إفشال المشروع الفلسطيني للاعتراف بفلسطين عضوا في الأمم المتحدة، إلا أن هذا لا يكفي للعزاء. فإسرائيل محاطة بعزلة شديدة، وتحاول الخروج منها بالتهديد بالحرب، تماما كما يفعل الولد الأزعر البلطجي في الصف المدرسي» .

التأثير في الغرب

ومن الخطأ الاعتقاد أن أسلوب نتنياهو ولبرمان هذا لم يكن مؤثرا في الغرب. فهناك من تبنا وجهه النظر التي روجها الإثنان، بالكامل، وهناك من تبناها جزئيا ورفض أجزاء منها. فصحيح أن دول أوروبا فتحت خط تعاون مكشوف مع الثورة في ليبيا وسورية، فيما فتحت الولايات المتحدة خطأ مماثلا مع الإخوان المسلمين وغيرهم من قوى الإسلام السياسي في كل من تونس ومصر وسورية. لكن هذه الدول تدفع لإسرائيل ثمنا لهذا التقارب مع دول الربيع العربي. وصحيح القول اليوم إن اسرائيل الرسمية ليست مرتاحة تماما من إقامة علاقات ثقة وتعاون بين الغرب والإخوان المسلمين، لكنها تحاول الحصول من دول الغرب على الثمن باستمرار.

والمقابل الذي تحصل عليه إسرائيل يسير في اتجاهين: دعم مباشر لإسرائيل، لضمان أمنها واقتصادها من جهة؛ ومسايرة لإسرائيل في موقفها المتعنت من تسوية الصراع الإسرائيلي الفلسطيني من الجهة الأخرى. فحكومة نتنياهو تقول إن هذا ليس الوقت المناسب لتنفيذ انسحابات اسرائيلية من الضفة الغربية. وإنه يجب الانتظار حتى تتضح طبيعة التطورات في العالم العربي. وفي هذا نجحت إسرائيل إلى حد كبير، حيث أن أحدا لا يمارس أي ضغوط عليها، كما أن أحدا لا يحاسبها على الانفلات في مشاريع البناء الاستيطاني في الضفة الغربية ومشاريع التهويد الهائلة في القدس العربية المحتلة، وأحدا لا يدينها على تهديدها بتوجيه ضربة عسكرية لإيران واستعداداتها العنيفة لحرب

شاملة مع إيران ولبنان وسورية وقطاع غزة. بل إن الولايات المتحدة ترسل قوات من جيوشها لتشارك الجيش الإسرائيلي في تدريبات تستمر شهرا كاملا (من منتصف تشرين الأول / أكتوبر إلى منتصف تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢) لمواجهة ما تقول إسرائيل إنه خطر هجوم صاروخي شامل من إيران وسورية ولبنان وقطاع غزة. ويأتي الجنرال مارتن دمبسي، رئيس أركان القوات الأمريكية المشتركة بنفسه ليشرف على هذه التدريبات.

ولم تكن مساندة الحكومة الاسرائيلية المتطرفة بقيادة بنيامين نتنياهو، صدفة ولا عفوية، بل نتيجة لجهود اسرائيلية كبيرة. فالمسؤولون الاسرائيليون رافقوا أحداث الربيع العربي منذ انفجارها، بحملات دبلوماسية حثيثة تصاعدت مع بروز الإخوان المسلمين في الشارع أو مع وصولهم إلى السلطة في الانتخابات. وقد تحدثت صحيفة «هآرتس» عن ذلك، فقالت إن مصادر رفيعة في وزارة الخارجية الإسرائيلية، قد وجهت اتهامات صريحة للإدارة الأمريكية بأنها استخفت بالتحذيرات التي تلقتها، عن خطر انفجار موجات عداة إسلامية للولايات المتحدة والغرب. وقالت الصحيفة إن «إسرائيل لفتت نظر الأمريكيين، لكن الإدارة في واشنطن تغاضت عن ذلك، وفضلت دفن رأسها في الرمال». وبحسب الصحيفة، فإن إدارة الرئيس الأمريكي باراك أوباما، التي أيدت وساندت ثورات الربيع العربي في مصر وتونس وليبيا واليمن، تقف اليوم وقد كسرت شوكتها في ضوء موجة الاحتجاجات، ومقتل السفير الأمريكي في بنغازي، كريستوفر ستيفنز، والاعتداءات على سفارات الولايات المتحدة في هذه البلدان، «حيث اتضح لها أن أنظمة الحكم الجديدة ليست مستعدة لمواجهة شعوبها والصدام معها» .

الصحيفة ذاتها نقلت عن جهات رفيعة المستوى في الخارجية الإسرائيلية قولها إن محادثات دورية ومستمرة بين كبار المسؤولين في الخارجية الأمريكية ونظرائهم الإسرائيليين، بشأن ما سموه «اتجاهات التطرف» في هذه الدول كافة ضد إسرائيل والولايات المتحدة والغرب كله، تجرى منذ شهور طويلة. وبحسب هؤلاء المسؤولين، فإن الجدل والخلاف الأساسي في الأشهر الأخيرة بين الطرفين، كانا حول طبيعة التغييرات الحاصلة في العالم العربي، إذ «حاول الجانب الأمريكي، طيلة الوقت، توفير تفسيرات ومبررات لما يحدث في الدول العربية التي وقعت فيها ثورات أطاحت بالأنظمة السابقة». وبحسب موظف رفيع المستوى في الخارجية الإسرائيلية، فإن «حجم التأثير الأمريكي الحقيقي على ما يحدث اليوم في هذه الدول انخفض بشكل كبير للغاية» .

وكشفت الصحيفة عن أن الحالة التونسية كانت مثلا استخدمه الموظف رفيع المستوى في الخارجية الإسرائيلية للتدليل على صحة حديثه، حيث أشار إلى تقرير صدر عن السفارة الإسرائيلية في بولندا، وتحدث عن إنهاء مدة عمل سفيرة تونس، هناك، وأربع سفيرات تونسيات أخريات كن ضمن السلك الدبلوماسي التونسي تم استدعاؤهن وإعادتهن إلى وطنهن، وعليه، وفق هذا الموظف طلب من السفارة الإسرائيلية في واشنطن نقل هذه المعلومات للإدارة الأمريكية، لمعرفة ما إذا كانت مطلعة على هذه التغييرات، إلا أن الأمريكيين ردوا على التساؤلات الإسرائيلية بتطمينات بأن الحديث يدور عن تغييرات فنية وإجراءات بروتوكولية تتعلق بتغيير سفراء

اعتمدتهم النظام السابق، ولا علاقة لذلك بالجندر أو بتمييز ضد النساء. وبحسب «هآرتس»، فإن وزارة الخارجية الإسرائيلية لم تقتنع بالرد الأمريكي، بل أجرت فحوصا ومسحا شاملين، حول هوية ونوع سفراء تونس في العالم، حيث تبين للخارجية الإسرائيلية أن غالبية سفراء تونس في الخارج هم من الرجال الذين عينهم النظام السابق. وعلى هذا عقب المسؤول الإسرائيلي بقوله: «لقد كان واضحا لنا ما يحدث، لكن الأميركيين فضلوا البحث عن تبريرات». وكشفت الصحيفة عن أن مصدرا في الخارجية الإسرائيلية اعترف بأن إسرائيل حاولت التدخل في تعديلات الدستور التونسي، لمنع إضافة بند ينص على حظر أي علاقة أو تطبيع مع إسرائيل. فطلبت من الإدارة الأمريكية التدخل، إلا أن الانطباع في تل أبيب كان أن الرسائل الأمريكية للحكومة التونسية، بهذا الخصوص، لم تكن شديدة اللهجة. وقال المسؤول الإسرائيلي للصحيفة: «إنهم يقولون لنا، طيلة الوقت، لا داعي للقلق، ستسير الأمور في النهاية على ما يرام. لكننا نرى أن العمل على الدستور الجديد يسير على قدم وساق وأنه لا يزال يشمل البند المذكور». وينطبق الأمر ذاته على الأوضاع في مصر، إذ تؤكد الصحيفة: أن الإدارة الأمريكية تشكل قناة محورية وأساسية لنقل الرسائل لمصر، إلا أن من الواضح، حسب هذه الصحيفة، أن تأثير إدارة أوباما في مصر، تحت قيادة الرئيس محمد مرسي والإخوان المسلمين، قد تراجع بشكل حاد في ضوء مؤشرات التطرف الداعية للقلق. كما لا ينجح الأميركيون في التأثير على القيادة المصرية لإعادة فتح السفارة الإسرائيلية في القاهرة، التي أغلقت منذ تعرضت لهجوم عليها قبل نحو سنة، إذ يعمل السلك الدبلوماسي الإسرائيلي في القاهرة من مقر إقامة السفير الإسرائيلي هناك. ونقلت «هآرتس» عن موظفين كبار في الخارجية الإسرائيلية قولهم إن ما حدث للسفارة الأمريكية في القاهرة، والشجب الخفيف للهجة الذي صدر عن الرئيس المصري، يؤكدان أنه، على الرغم من المساعدات الأمريكية الكبيرة لمصر، فإن الولايات المتحدة لم تنجح في ضمان تأثير حقيقي على الإخوان المسلمين، وأن الأميركيين بدأوا يدركون حقيقة الوضع في القاهرة، فقط بعد ما حدث لسفارتهم فيها. وبالتالي، خلص الموظف الإسرائيلي إلى القول: «أن تسمع الرئيس الأمريكي وهو يقول إن مصر ليست حليفة ولا هي عدو، فهذا تطور إيجابي، قد يشير إلى بداية تغيير».

قوى اسرائيلية مغايرة

لكن هناك قوى عديدة ذات أهمية في المجتمع الاسرائيلي تتخذ موقفا مغايرا لمواقف الحكومة، في مقدمتها يقف رئيس دولة إسرائيل شمعون بيرس ومعه عدد من السياسيين وقوى أخرى في ساحة البحث الأكاديمي والاستراتيجي. فمع أن بيرس لا يمتلك صلاحيات تنفيذية، فإنه يعتبر شخصية مهمة في إسرائيل ويوجد وزن جماهيري لكلماته. وقد أعطى صاحب هذا الوزن رأيا مناقضا لرأي حكومة نتنياهو، وأصر على أن رأيه هذا يجمع عليه العديد من الاستراتيجيين والمهنيين. وفي مقابلة مع صحيفة «الشرق الأوسط» اللندنية، قال بيرس: «أنا أرى أن الربيع العربي دل على أن هناك جيلا شابا جديدا في العالم العربي يفهم أنه إذا لم ترتبط دوله بالاقتصاد الحديث، فإنها لن تتمكن من الخروج من أزمة الفقر. فالمؤذنون والأئمة في المساجد لا يستطيعون إيجاد حلول للأزمات

الاقتصادية». ويبيّن بيرس، في المقابلة، انه لا يوجد، بالطبع، تناقض بين الدين وبين الفيس بوك والتكنولوجيا، «ولكن الشباب العربي يريد الماء والاقتصاد والتكنولوجيا والحرية والديمقراطية». هذه هي، حسب بيرس، القضية، فنهري النيل لا يستطيع حل مشاكل مصر اليوم. فقد كان عدد سكانها قبل خمسين سنة ١٨ مليوناً وهي اليوم ٨٢ مليوناً. اثيوبيا كانت ١٧ مليوناً وهي اليوم ٨٠ مليوناً. السودان حوالي ٥٠ مليوناً. ولا تستطيع هذه الدول أن تبقى على اتفاق توزيع المياه القديم كما لا تستطيع الاكتفاء بالنيل وحده. في الأردن لا يوجد ماء. «نحن في اسرائيل لا نعاني مشكلة كهذه. لقد مات البحر الميت عندنا، وبحيرة طبريا تنقلص، ولكننا لا نعاني من نقص في المياه، بسبب تطور التكنولوجيا عندنا، والتي نستخدمها لتحلية مياه البحر. والسبب ذاته، تجد الزراعة لدينا متطورة، ودونم الأرض يثمر بمقدار عشرة دوفمات»، ويرى بيرس أن هذا أمر يمكن أن يتم في مصر وفي كل مكان آخر: «الشرط هو أن يهتموا بالعلم والتكنولوجيا وليس بالصراعات السياسية والحزبية؛ هذه الصراعات تقود فقط إلى الجوع. والشباب العربي يرى ذلك ويثور ضده. ولن تنفع محاولات الإخوان المسلمين سرقة هذه الثورات».

وقد رفض بيرس الخوف أو التخويف في اسرائيل من فوز «الإخوان المسلمون» في الانتخابات المصرية والتونسية. وهو يرى أنه حتى ولو فاز هؤلاء في الانتخابات فإن الشعب يريد حلولاً لمشاكله. «الشباب في العالم العربي هم الأكثرية. وهم يدركون أنه مثلما لم يكن ممكناً في الماضي العيش من دون أرض، لا يمكن العيش اليوم من دون علم وتكنولوجيا، من دون عمل. عندما يكون ٣٥٪ من الشباب بلا عمل، لن تجد ما يرضيهم إلا إذا وفرت لهم العمل». تبادل النواب في البرلمان هو «أمر شكلي، لكن المطلوب هو تغيير جذري في إدارة شؤون الدولة. وأنا لست قلقاً من الربيع العربي، لأنني أثق بالجيل الشاب، أيضاً في العالم العربي. أثق بالتطورات الجديدة في عصرنا. أثق بالعملة والاقتصاد. العملة حطمت العنصرية ووجهت ضربة قاضية للتعصب القومي» هناك عالم جديد. وبيرس يقول إن الشباب العربي جزء من هذا العالم الجديد. والربيع العربي جلب أمرين أساسيين، ضرب الدكتاتوريات في دوله، وأثبت أن الدكتاتورية لم تعد ملائمة لعصرنا».

وأعرب بيرس عن إعجابه بالشباب العربي، ورأى أن جيلاً جديداً من الشباب العربي هب منتفضاً على واقعه وهو يريد ألا يسمح لأحد بأن يفرض عليه رغبته وسياسته. وهذا أمر يبشر بالأمل الكبير. وأضاف: «أنا من مؤيدي الجيل الشاب والمعجبين به، أكان ذلك الشباب المصري في ميدان التحرير، أو في سورية، أو كان ذلك الشباب الإسرائيلي الذي يتظاهر اليوم في الخيام في تل أبيب احتجاجاً على أسعار السكن المرتفعة». وما يجري في العالم العربي ويعرف باسم الربيع العربي هو، كما يصفه بيرس «حدث ذو أبعاد تاريخية عظيمة. وإسرائيل ترحب برياح التغيير التي يحملها». ويعتقد بيرس أن المسؤولين الإسرائيليين الذين يتحدثون عن مخاوف من رياح التغيير في العالم العربي «ليسوا ملمين بالأوضاع. أنا لست صاحب آراء مسبقة. حتى في صفوف الإخوان المسلمين يوجد جيل شاب. صدقني. هناك نظرية يروج لها هنتنغتون عن صدام الحضارات. وأنا لا أومن بها. أنا أومن بنظرية صراع الأجيال». وعند بيرس: «هذا هو الصدام القائم اليوم. فالجيل القديم كان يقدر الأرض أكثر من العلم.

ولكننا نعيش في عصر أصبح فيه العلم، وليس الأرض، مصدرا للنمو والرخاء. إن مجرد العيش على الأرض لا يولد إلا العزلة في عصر العولمة». ويرى بيرس أن إسرائيل هي نموذج على ذلك. «فالتكنولوجيا عندنا هي التي تحرك الثروة وتخلق الاقتصاد المزدهر، مع أنها تقوم على مساحة ضيقة قليلة الماء وخالية من النفط. ورياح التغيير في العالم العربي تفتح طاقة للأمل بتطوير أنظمة اقتصادية وديمقراطية مهتمة بالعلم والمعرفة والسلام».

سياسي إسرائيل العتيق يعتقد، أيضا، أن «صراع الأجيال كفيل بتغيير حركة (الإخوان المسلمين) أيضا. انظر إلى الفاتيكان اليوم، أترى كيف يرتدون الملابس المبهجة وكيف يتكلمون برقي ويتصرفون بحضارية. هل تعرف كيف كان الفاتيكان قبل مائة سنة؟ إنه يحمل نفس الاسم ويقرأ نفس الكتابات السماوية ولكنه مختلف بشكل جوهري». ويصر بيرس على أنه يرى هذا الأمر ذاته في الإخوان المسلمين: «جيل الشباب عندهم يفهم أنه يجب أن يصلي. ولكن الصلاة وحدها لا تكفي لملء نهر النيل بالمياه. عليك أن تصلي وأن تعمل أيضا. أنا أقرأ الكثير من منشورات الإخوان المسلمين عموما والشباب بشكل خاص. إنني أشعر بأن هناك أموراً متباينة بشكل حاد. إنهم إخوة وإنهم مسلمون، ولكنهم لا يحملون رأياً واحداً. الأمور اليوم ليست كما كانت في السابق. أرجو ألا ترائني أنطلق فقط من التفاؤل. ولكنني أؤمن بالجيل الشاب ذي الطموحات العالية».

ومثل بيرس ولكن أكثر حذراً، يتفوه عاموس يدلين، رئيس مجلس دراسات الأمن القومي التابع لجامعة تل أبيب، والذي أشغل حتى السنة الماضية منصب رئيس شعبة الاستخبارات العسكرية في الجيش الإسرائيلي، فيدعو إلى النظر إلى ما يجري في العالم العربي من ثلاثة أبعاد: المدى القريب، والمدى المتوسط، والمدى البعيد: «في المدى القريب علينا أن لا نخشى شيئاً، فالعالم العربي مشغول بنفسه إلى حد الغرق ولن يتخذ موقفاً عملياً معادياً لإسرائيل. ولكن، في المدى المتوسط سيتفرغون لنا، ولكن ليس لدرجة الحرب. ففي الدول التي تسقط فيها الدكتاتورية، يحتمل أن يطالبوا إسرائيل بتسوية الصراع مع الفلسطينيين، أو بتعديل اتفاقية السلام أو ربما بإلغائها، ولكن هذا لا يعني أننا سننتقل إلى حرب. وأما في المدى البعيد فإن هذه الثورات ترمي إلى تحقيق الديمقراطية وإطلاق الحريات، وهذا جيد أيضاً لإسرائيل، ويخطيء من يرون ذلك بشكل سلبي».

وفي اليسار الإسرائيلي، صدرت دعوة إلى اعتبار التغيرات في العالم العربي بمثابة فرصة قد تسفر عن نتائج إيجابية رائعة. ففي مؤتمر جمع عدداً من عراقي مبادرة جنيف، الإسرائيليين والفلسطينيين، في مدينة القدس، تحت عنوان «الربيع العربي وتأثيره على العملية السياسية»، أصدرت المجموعة اليهودية الإسرائيلية بياناً تدعو فيه الإسرائيليين إلى ضرورة تغيير الواقع الحالي وإقامة الجسور مع الشعب الفلسطيني وسائر الشعوب العربية. وقال البروفيسور إيال زيسر، من جامعة تل أبيب، في ذلك المؤتمر، إن المنطقة شهدت ربيعاً عربياً من قبل، وذلك في فترة الانقلابات، في أواخر الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن الماضي، وكان محوراً تأجيج الصراع مع إسرائيل، وعلى وجه الخصوص رفض الكيان الصهيوني في الشرق الأوسط. وخلافاً لما سبق، فإن الربيع العربي الراهن، لم يركز على المحور

ذاته، بل كانت إسرائيل على هامش القضايا التي شغلت الميدان العربي. وأشار زيسر إلى أن الربيع العربي الراهن هو في نظره فرصة كبيرة للسلام، وأن الاعتماد على سياسة الوضع القائم لا تلائم الفترة، بل يتعين على الزعماء، خصوصاً في إسرائيل، طرح المبادرات للحوار معها ومحاولة التأثير الإيجابي عليها. وقال زيسر: «إن سلاماً مع مرسى لمدة نصف سنة، كما هو حاصل اليوم، هو أفضل من سلام مع مبارك لمدة ثلاثين عاماً». وفسر قوله بالتأكيد أن كل خطوة يقوم بها مرسى، رجل الإخوان المسلمين في السابق، إزاء إسرائيل، لها صدى هائل لدى الجماهير.

هذا الكلام وافق عليه الوزير الأسبق في الحكومة الإسرائيلية وأحد مهندسي اتفاقيات أوسلو، يوسي بيلين، وهو القائد الإسرائيلي لمبادرة جنيف، وقال إن الربيع العربي لم يقلص احتمالات السلام، بل خلق فرصاً جديدة. وأضاف بيلين أنه عرف زعماء عرباً صرحوا في لقاءات مغلقة معه ومع غيره من القادة الإسرائيليين بأن القضية الفلسطينية لا تهمهم كما يظهرون أمام الجماهير، وأن من يولون الاهتمام للقضية الفلسطينية في الحقيقة، ويتضامنون مع الشعب الفلسطيني، هم الشعوب العربية بالأساس. وشدد بيلين على أهمية الفترة الراهنة، بعد أن أصبحت مقاليد الحكم بأيدي الشعوب العربية، وعلى ضرورة أن يخاطب القادة الإسرائيليون الأمة العربية، ويطلقوا المبادرات السلمية معها، ويتجاوبوا مع المبادرة العربية للسلام، التي أطلقتها القمة العربية في بيروت سنة ٢٠٠٢ والتي تعتبر حدثاً تاريخياً. ونصح بيلين القيادة الإسرائيلية بالكف عن تجاهل هذه المبادرة، وفتحها من جديد، وقراءتها بإمعان، والتجاوب معها، وقال: «هنالك مبادرة صدقت عليها الجامعة العربية بأسرها، وعلى إسرائيل اختبارها، ووضعها تحت المجهر لكي نتفقد مدى جديتها وواقعية تنفيذها ومدى استعداد الدول العربية لتطبيقها بالنسبة لتسوية نهائية مع إسرائيل».

ولم يتجاهل قادة اليسار الحقيقية المعروفة لهم بأن الشارع العربي يحمل مشاعر الكراهية والعداء لإسرائيل، بسبب تراكمات سياستها العدوانية منذ تشريد الشعب الفلسطيني ونكبته حتى اليوم. وقد قال هؤلاء إنهم يتفهمون هذه المشاعر. مع أن هؤلاء القادة الإسرائيليين يرون «هنالك مسؤولية كبيرة تقع على عاتق الزعماء العرب في ذلك، واستغلالهم إسرائيل كورقة لصرف نظر الجماهير عن مشاكلهم الداخلية، واجتثاث غضب الشارع بواسطتها»، لقد رأى هؤلاء إن الدول العربية تتجه، بالرغم من الكراهية، نحو بناء دول ومجتمعات أقوى، وأن التسوية أصبحت ملحة أكثر من ذي قبل، لتحقيق هذا الهدف.

موقف الاستراتيجيين

ازاء الخلافات في المواقف الإسرائيلية تجاه الربيع العربي، أجرى معهد أبحاث الأمن القومي التابع لجامعة تل أبيب بحثاً استراتيجياً، بعنوان «سنة على الربيع العربي» هذا البحث صدر في كتاب في آذار/ مارس ٢٠١٢، قدم فيه مجموعة من الخبراء الاستراتيجيين دراسات عينية حول أبعاد الربيع العربي على إسرائيل، من مختلف الجهات وعلى مختلف الجبهات وفي شتى المواضيع، وخرج الباحثون باستنتاجات طرحوها على طاولات متخذي القرار في

إسرائيل والقيادات السياسية والعسكرية والأمنية، كما جاء في مقدمة البحث الصادر في كتاب من ١٧٧ صفحة .

الباحث يورام شفائتسر يكتب في هذا البحث أن مصدر القلق الإسرائيلي يكمن في زيادة نفوذ تنظيم القاعدة في المنطقة، ويقول: «بعد أن كان تنظيم القاعدة قد تعرض لأضخم هجمة عدا وأكبر تحالف معاد للإرهاب في العالم، يضم الغرب والعرب وغيرهم، وجد هذا التنظيم في الربيع العربي فرصة لإقامة قواعد انطلاق له في الدول التي انهارت فيها الأنظمة القديمة. وقد استفاد هذا التنظيم من قلة خبرة الأنظمة الجديدة، كما استفاد من نشوء فراغ في تلك الدول، خصوصاً سورية واليمن وسيناء المصرية، واستفاد أيضاً من بروز قوة السلفيين في مصر، وتأثير ذلك على الحركات الإسلامية الأصولية، فسارع إلى ملء الفراغ بكل قوته». ويرى شفائتسر أن نشاط القاعدة أخذ يقترب من الحدود الإسرائيلية، ما يجعله يرى في الأمر جانباً سلبياً بالنسبة لإسرائيل، ولكنه يرى في الوقت ذاته أن هناك جانباً إيجابياً بدأ يظهر في هذا التطور. ففي سورية تقف القاعدة ضد النظام، وهذا يدخلها في صدام عنيف مع إيران وحزب الله اللبناني. وفي مصر وليبيا واليمن، يؤدي انفلات تنظيم القاعدة إلى صدام بينه وبين الأنظمة التي يحكمها الإخوان المسلمون، لأن هذا الانفلات يهدد الاستقرار لدى هذه الأنظمة .

ويرى باحث آخر هو شلومو بروم أن على إسرائيل أن تنظر بعمق إلى التحولات في العالم العربي لأن فيها مكاسب كبيرة لها في عدة مواقع. وضرب مثلاً على ذلك ما يحدث في سورية، حيث أن انهيار النظام هناك سيشكل ضربة كبيرة لإيران وحزب الله. ويوصي بروم الحكومة الإسرائيلية بتصفية خلافاتها مع تركيا بأي ثمن وفي أسرع وقت، لأن انهيار سورية سيعزز مكانة تركيا الإقليمية والعالمية، وإسرائيل ستكون بحاجة إليها أكثر من أي وقت مضى .

ويتناول الباحث عوديد عيران مسألة الربيع العربي من باب تأثيره على الأردن، فيحذر مما يرسمه اليمين الإسرائيلي المتطرف في هذا الشأن، فيقول إن اليمين ينتظر أن يجتاح الربيع العربي المملكة الأردنية فيسقط النظام هناك وتقوم مكانه دولة تمثل الأكثرية السكانية فيها. ومما أن الفلسطينيين يمثلون أكثرية، فإن الأردن سيصبح دولة فلسطينية. وبهذه الطريقة، يتوقف، كما يرى هؤلاء، النضال الفلسطيني في القدس والضفة الغربية لإقامة دولة، باعتبار أن الأردن هو الدولة الفلسطينية، وتخلص إسرائيل من الموضوع. ويقترح عيران من جانبه على الحكومة الإسرائيلية أن تتقدم بمساعدة الأردن على منع هذا التطور، لأن إسرائيل ستتحول فيه إلى دولة تعيش فيها أكثرية فلسطينية .

وتكتب الباحثة عنات كورتش عن الشكل المتوقع للربيع العربي في الضفة الغربية وقطاع غزة، فتقول إن السلطة الفلسطينية منعت المظاهرات في الضفة، وسلطة «حماس» بطشت بالمظاهرات في القطاع. لكن هذا لا يعني أن الربيع الفلسطيني قد دفن. والفلسطينيون اليوم كما تراهم كورتش، يضعون في رأس اهتمامهم قضية الوحدة والمصالحة، وقد رفعوا لواءها في المظاهرات الأولى وسيفعلونها في الانفجار القادم. ولكن هذه المظاهرات - تضيف كورتش - لن تبقى محصورة في شوارع المدن الفلسطينية، وقد تصل إلى

الحواجز العسكرية الإسرائيلية، وقد تتحول إلى رافعة لسيطرة «حماس» على السلطة .

ويكتب الباحث جابي سيوني عن الربيع العربي والتحديات التي يضعها أمام إسرائيل من الناحية الأمنية والعسكرية المباشرة، والتي تجعل الجيش الإسرائيلي مضطراً إلى مجابتهها، فيقول إن الوضع في سيناء المصرية يشكل تهديداً أمنياً لإسرائيل، لأن التنظيمات المسلحة منتشرة فيها بقوة، ولن يكون ضرباً من المبالغة القول إنها هي المسيطرة. ومع أن إسرائيل بنت جداراً متيناً يخفف من العمليات داخل إسرائيل، فهذا الجدار لن يمنع العمليات الحربية عن إسرائيل بواسطة الصواريخ أو الألغام الجانبية أو غيرها من المتفجرات. وقد تضطر إسرائيل إلى دخول سيناء لمطاردة مسلحين يهددون أمنها، على الرغم مما يسببه ذلك من صدام مع القاهرة. والتحدي الثاني، حسب سيوني، هو في الأردن، حيث «الوضع الآن جيد أمنياً، ولكن أحداً لا يستطيع ضمان أن يستمر الوضع كما هو اليوم، ولا يعرف ما يخبئه المستقبل، وكيف ومتى يتغير الوضع وتصبح معاهدة السلام (الإسرائيلية الأردنية) في خطر، والتحدي الثالث قائم في قطاع غزة، حيث تسعى «حماس» إلى إشعال النيران مع إسرائيل حتى تخفف من الضغوط الجماهيرية ضد سلطتها. ويرى سيوني في الجولان السوري المحتل وضعاً شبيهاً بوضع سيناء ويعدُّ التحدي الرابع. ثم يتحدث عن التحدي الخامس للجيش الإسرائيلي من الربيع العربي، فيقول إنه في الضفة الغربية. فهناك خطر صدام مباشر مع الناس، خصوصاً أن الرئيس محمود عباس يروج، في السنوات الأخيرة، لانتفاضة سلمية ضد إسرائيل .

وبعد أبحاث طويلة في تلك العناوين، يخلص الباحث مارك هيلر، إلى أن الرد الإسرائيلي الرسمي المتوتر إزاء الربيع العربي والقلق الذي أبدته الحكومة ورئيسها ووزراؤه لم يأتي من فراغ. ويقول: «لقد بات القادة عندنا يشاققون لحكم حسني مبارك وزملائه، مع أن مبارك لم يكن عاشقاً للصهيونية. فهو كان قد سمح بالانفلات ضد إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية في الصحافة المصرية طيلة سنوات قبل الانقلاب عليه، ويرى هيلر أنهم في إسرائيل قد اشتاقوا إلى مبارك

» لأنه كان شديد المحافظة على معاهدة السلام مع إسرائيل، وكافح الإرهاب، وحارب الإخوان المسلمين. وقد زاد القلق في إسرائيل من سيطرة الإخوان المسلمين على الحكم بالانتخابات الديمقراطية». لكن هيلر اقترح أن ترى إسرائيل جوانب أخرى في الربيع العربي، «فهو لم يقتصر على الأنظمة المتحالفة مع أمريكا والغرب، بل يجتاح سورية وليبيا واليمن وربما إيران، ويهدد حكم «حماس» في قطاع غزة. والإخوان المسلمون يفاجئون العالم بسياسة براجماتية تقترب من الغرب وتقيم معه أواصر تعاون، «مما يعني أن الربيع العربي لا يشكل خطراً على إسرائيل بالضرورة. بل قد يكون مفيداً لإسرائيل على المدى البعيد». ويقول هيلر إن إسرائيل تستطيع التأثير على مجريات الربيع العربي من خلال تقوية الدعم للأردن، وتحسين علاقاتها مع تركيا، وإدارة مفاوضات جادة مع الفلسطينيين تسفر عن اتفاق سلام. ويلخص هيلر هذه الأبحاث بالتوصية أن تجري الحكومة الإسرائيلية دراسة استراتيجية جديدة حول الربيع العربي، بروح الرد الإيجابي عليه والمبادرات التي

تؤثر على مساره المستقبلي، بما يخدم مصالح إسرائيل والكف عن التفوه ضده والتحريض عليه .

وهناك من يذهب أكثر من هؤلاء الخبراء، فيقول إن الربيع العربي يوفر فرصة ذهبية لإسرائيل كي تصبح جزءاً من هذه المنطقة العربية، شرط أن تبدي استعداداً للتجاوب مع المطلب العربي بالانسحاب من الأراضي المحتلة في العام ١٩٦٧. ويكتب د. إيهود عيران في مجلة «ميتافيم» الصادرة عن المعهد الإسرائيلي للسياسة الخارجية الإقليمية: «العالم العربي يمر الآن في موجة أخرى من عدم الاستقرار في أنظمة الحكم. حتى الآن يتركز عدم الاستقرار في سقوط الأنظمة العسكرية الثورية التي تسمى جمهولكية فاسدة، كون قادتها يعتبرونها جمهوريات ولكنها تتصرف كممالك حيث يهرم رؤساؤها ثم يورثون الحكم لأولادهم. وعلى الرغم من أن عدم اليقين هذا يولد أخطاراً ممكنة لإسرائيل، إلا أن الأوضاع الجديدة تخلق الفرص أيضاً. وأهم هذه الفرص هي التوصل إلى اتفاقيات سلام على أساس إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية. صحيح أن هذه الفرص متعلقة بالتطورات الإقليمية برمتها، ولكنها تتعلق أيضاً بكيفية تعامل إسرائيل معها» .

خلاصة

إن أصواتاً عديدة جداً في إسرائيل تخالف رأي الحكومة ورئيسها وقادة اليمين حول الربيع العربي. وهذه الأصوات تطالب بأن تكف إسرائيل عن موقفها السلبي من هذا الربيع، وتبادر إلى عمل شيء ازاءه، حتى لا تضيع هذه الفرصة هباء. ومن هذه الأصوات شمعون بيرس، وعاموس يدلين، وقيادات عسكرية وأمنية، وأحزاب اليسار والليبرالية، والعديد من الباحثين والمتخصصين. إلا أن آراء السواد الأعظم في إسرائيل قريب من الرأي المعلن للحكومة. وما زالت الأثرية تشكك فيما يجري في العالم العربي، وترى فيه ظلال أشباح مخيفة. ونتاجها يستغل ذلك بشكل كبير، لكي يتهرب من مستلزمات تسوية الصراع ويبرر ممارساته لإفشالها. وإذا كانت المفاوضات مخزونة في ثلاجة حالياً، فإن نتياهاو يريد نقلها إلى «الفريرز» لتتجمد تماماً. وإذا كانت رياح الربيع العربي، بالرغم مما اعتورها من اخفاقات وتراجعات وصراعات وسفك دماء، قد حملت آمالاً عريضة للشعوب العربية، كي تنتقل إلى عهد جديد مشرق نحو الديمقراطية والحرية والتقدم، فإن نتياهاو يعتبر هذا الربيع خطراً على مكانة إسرائيل في الغرب، ولا يتردد في محاربتة، سياسياً واستراتيجياً.

لا يريد نتياهاو أن تكون في المنطقة دولة أخرى سوى إسرائيل تمارس الديمقراطية أو الحرية أو الازدهار الاقتصادي، مع العلم بأن هذه القيم تراجعت في إسرائيل تحت قيادته، حيث تم سن ٢٢ قانوناً عنصرياً ضد المواطنين العرب فيها، تعتبر كلها تراجعاً إلى الوراء في النهج الديمقراطي. ولا يريد أن يرى دولاً عربية تحظى بدعم أمريكي، إذا كانت مختلفة عن إسرائيل في برامجها ومفاهيمها. ولكن الأخطر من هذا، هو أن رئيس حكومة إسرائيل يخشى أن تدفع إسرائيل تحت قيادته ثمن التطورات الجديدة، ويخشى تحديداً من أن يضطر إلى خوض مفاوضات حقيقية مع الفلسطينيين على إقامة دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية وقطاع

غزة تكون عاصمتها القدس، فينسف بذلك مشروعه الاستيطاني؛ ويخشى أن يضطر إلى الدخول في مفاوضات مع سورية ما بعد الأسد، التي يكون فيها نظام مقرب من الغرب يطالب الغرب بضمان الانسحاب الإسرائيلي من الجولان، حتى يكون حكم ثورة وطنية فعلا وليس حكما مواليا للغرب.

المراجع:

- (١) بروتوكولات الكنيست لشهر شباط/فبراير ٢٠١١، يوم
- (٢) المرجع السابق
- (٣) بروتوكولات الكنيست، مصدر سبق ذكره.
- (٤) المصدر ذاته.
- (٥) المصدر ذاته.
- (٦) المصدر ذاته.
- (٧) هآرتس، تل أبيب، ٢٠١١/١٢/١٦.
- (٨) المصدر ذاته.
- (٩) بروتوكولات الكنيست، مصدر سبق ذكره، يوم ٢٠١١/١١/٢٣.
- (١٠) اسرائيل هيوم، تل أبيب، ٢٠١١/١١/٢٤.
- (١١) بروتوكولات الكنيست، مصدر سبق ذكره، يوم ٢٠٠١/١٢/١٧.
- (١٢) هآرتس، تل أبيب، ٢٠١١/١١/١٧.
- (١٣) المصدر ذاته، ٢٠١٢/٩/١٦.
- (١٤) المصدر ذاته.
- (١٥) المصدر ذاته.
- (١٦) المصدر ذاته.
- (١٧) المصدر ذاته.
- (١٨) الشرق الأوسط، لندن، ٢٠١١/١١/٣٠.
- (١٩) المصدر ذاته.
- (٢٠) متريب، تل أبيب، ٢٠١٢/١/٢٠.
- (٢١) يدعوت أحرنون، تل أبيب، ٢٠١٢/١٠/١٧.
- (٢٢) المصدر ذاته.
- (٢٣) المصدر ذاته.
- (٢٤) المصدر ذاته.
- (٢٥) سنة على الربيع العربي، تل أبيب: جامعة تل أبيب- معهد الأمن القومي، آذار/مارس ٢٠١١.
- (٢٦) المصدر ذاته.
- (٢٧) المصدر ذاته.
- (٢٨) المصدر ذاته.
- (٢٩) المصدر ذاته.
- (٣٠) المصدر ذاته.
- (٣١) المصدر ذاته.
- (٣٢) يهودو عيران، ميتافيم، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١.

أوراق فكريّة

أسئلة التراث والنهضة

نزیه أبو نضال *

مع بدايات تفكك منظومة الاستبداد التركي، منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر، وعلى امتداد قرن كامل تقريباً، انشغل الفكر العربي بأسئلة النهضة الحديثة، خاصة بفعل ارتطامه بالحضارة الغربية التي باتت ملهماً للعديد من المفكرين العرب (رفاعة الطهطاوي، المعلم البستاني، شبلي شميل).. في المقابل اتجه آخرون نحو التراث العربي الاسلامي يستلهمون منه مكونات نهضتهم الوليدة (رشيد رضا) بل ناصب بعضهم الغرب الاستعماري العداء (جمال الدين الأفغاني) ومعه مجابهة المستبد التركي (الكواكبي).. فيما ذهب فريق ثالث إلى البحث عن معادلة جدلية توحد بين التراث والمعاصرة (الطهطاوي، محمد عبده).

ولكننا، نظراً لتشعب أسئلة النهضة سنركز جهدنا على الجانب التراثي.

بداية نحن نؤمن أن مصطلح التراث وتحديد المفهوم الخاص به يتصل من حيث الجوهر بسياقه الثقافي التاريخي الشامل، ومن هنا تأتي ضرورة الذهاب إلى معاناة الكيفيات التي تمت فيها عمليات التقرب من التراث للإجابة على السؤال: لماذا استعادة هذا التراث وكيف، ووفق أي منظور؟

بالطبع إن سياق البحث ومرجعياته ومنطقه الداخلي هو الذي سيجيب على هذه الأسئلة.. لكننا نستطيع القول إن التراث هو أمر متحقق في الماضي ومعزل عن وجودنا الحاضر، غير أن هذا التحقق لا قيمة له، ولا يعني شيئاً، إلا إذا تلامس هذا التراث مع واقعنا الراهن أي معنا نحن، ولكن هذا التلامس لا يتم بصورة عفوية وإنما هو يقوم على عملية اختيار أو انتقاء أو استلهاً عناصر أو جوانب محددة من التراث، وبما ينسجم مع مواقف قوى النهضة ومصالحها الفكرية والمادية.. أي بما ينسجم مع الأيديولوجية التي تحملها أساساً كل من هذه القوى. ومعنى ذلك أن كل اقتراب من التراث هو في جوهره اقتراب أيديولوجي،

* كاتب وباحث

وستناقض بالضرورة مع اقتراب أيديولوجي آخر، يعبر عن مواقع طبقية وفكرية أخرى، عشية عصر النهضة. هذه الحقيقة ستعكس على فهمنا للتراث نفسه، وتحديد ماهياته ومكوناته، كالتراث الديني أو الرسمي، وكذلك التراث الشعبي، وتراث المعارضة، ومجمل التراث الثقافي والأدبي والعمراني والعسكري والإداري الخ.. وقبل هذا وذاك: من الذي يختار؟! وما الذي يعتمد من جوانب التراث المتعددة؟ هل يعتمد ابن رشد أم الغزالي، أبا ذر أم عثمان، القرامطة أم المرجئة؟ المعتزلة أم المتصوفة؟ ألف ليلة وليلة أم كليله ودمنة؟ الشعراء الصعاليك أم شعراء البلاط؟ شعر الزهد أم قيان الأندلس؟ الخ .. الخ.

إن مثل هذه التنوعات تبدأ ولا تنتهي، لا على امتداد الزمان، ولا على تعدد الجوانب والاهتمامات.. ولكنها جميعها تشكل هذا التراث العربي الهائل، ولن يستطيع أحد لي عنق هذا العملاق الثقافي التراثي وإدخاله محنطاً في قارورة محددة، لزم معين، أو في حقل دون غيره.

ولأن العملية التراثية هي إضافة جدلية شاملة ومتصلة بلحظة التنوير، فقد كان من الطبيعي أن ينشغل بناة عصر البعث والإحياء العربي الحديث باستلهم منجزات العظمة العربية في عصورها الذهبية، وكُل من موقعه الثقافي، وهذا ما فعله الرواد: رفاعه الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢)، جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧)، الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠)، خير الدين التونسي (١٨٠٢-١٨٨٩)، قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) الخ.. ولم تكن صدفة بالطبع أن رواد فكر النهضة ورجالها قد ظهرت انجازاتهم، كما رأينا، حول هذه الفترة من منتصف القرن التاسع عشر، ودون أن تغفل بالطبع مقدمتين كبيرتين لهذه النهضة، الأولى: تأثيرات حملة نابليون إلى مصر (١٧٩٨-١٨٠١) حيث رافق الحملة الفرنسية ١٥٠ عالماً، في شتى المجالات، ومعهم أكثر من ٢٠٠٠ متخصص، من خيرة الفنانين والرسامين والتقنيين. وقد ظهرت نتائج مجهوداتهم في كتاب "وصف مصر" (١١ مجلدا ضخماً)، كما أرخ الجبرتي (١٧٥٦ - ١٨٢٥) لهذه الفترة في كتابه الكبير "تاريخ الجبرتي".

والثانية: مرحلة حكم مؤسس مصر الحديثة محمد علي باشا، (١٨٠٥ - ١٨٤٨). حتى بلغ عدد الطلاب الذين أوفدهم إلى أوروبا ٣٣٩ طالباً، من بينهم رفاعه الطهطاوي، أحد كبار مفكري عصر النهضة العربية الحديثة.

الدين والتراث

منذ أن توقّف الاجتهاد، بعد وفاة أحمد بن حنبل، آخر الأئمة الأربعة، منتصف القرن التاسع الميلادي، بات حتى الاقتراب من التراث عموماً، وليس التراث الديني فحسب مسألة شائكة وملتبسة، قد تلحق بمركبها شتى الاتهامات، كما حدث مع د. طه حسين، بعد أن أصدر كتابه المثير للجدل «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦، واعتمد فيه مبدأ الشك الديكارتية، أو تودي لاحقاً بصاحبها إلى القتل (فرج فودة) لأنه وجه سهام نقده إلى ما سمي بالبنوك الإسلامية، أو يحكم عليه بالموت وتطبيق زوجته (د.نصر حامد أبو زيد) لأنه تجرأ على الاجتهاد،

بتقديم مقاصد النص على النص نفسه، كما في «نقد الفكر الديني» و«فلسفة التأويل» و«مفهوم النص». أو محاولة الاغتيال (نجيب محفوظ) لأنه حاول في روايته «أولاد حارتنا» إعادة كتابة تاريخ الأديان... ومن هنا فقد صار المرء، حين يريد الحديث عن التراث، يشعر على الفور وكأن هناك نظرات مستترية ترقب خطوته التالية، فيبدو كمن يسطو على ممتلكات خاصة للغير، أو يسعى للعبث بها والإساءة لها.

ولأنك عقلاني فستسارع لتسأل نفسك: ما هو سر هذا الشعور؟ ومن هم أصحاب هذه النظرات المستترية، وهل هناك من يحتكر ملكية التاريخ والتراث والدين؟ ومن أعطاه صك الملكية هذا؟ ومن أوهمني أصلاً بكل ذلك حتى أبعدو غريباً عن تراثي، أو كمن يحتاج أن يستأذن أحداً للاقتراب منه والتعامل معه؟ لنعترف أن ثمة خشية ما في التعامل مع التراث، منذ عصر النهضة، بدايات القرن التاسع عشر، إلى عصر السقوط، أوائل القرن الواحد والعشرين، فما هو مصدر هذه الخشية؟

هناك دائماً تصارع حقيقي على امتلاك الماضي، وفي القلب منه التراث بكل جوانبه. وهذا الامتلاك للماضي ليس هدفاً بحد ذاته ولكنه وسيلة لامتلاك الحاضر والاستحواذ عليه، لأن من يمتلك الماضي والتراث، أو يوهم الآخرين بذلك يمتلك المشروعية التاريخية، وربما الدينية التي تسوّغ له امتلاك الحاضر والتصرف به كما يشاء، باعتباره الوريث الشرعي والوحيد.

وللوصول إلى مثل هذا الهدف الاستراتيجي الكبير تتضافر قوى السلطة كلها (سياسية واقتصادية ودينية)، فهي التي تملك مصالح حقيقية تخشى عليها من القوى الناهضة أو المعارضة.. فتسعى لإقناع أو إيهام الآخرين بأنهم غرباء أو طائون، وبأن قوى السلطة وحدها هي الوريث الشرعي الذي يمتلك الحاضر لأنه يمتلك الماضي، ولهذا فهي وحدها صاحبة الحق في التعامل مع التراث كما تشاء، ومن الزوايا التي تختار وتحدد. ومن هنا بالضبط تشعر بالخشية والتوجس حين تريد الحديث عن التراث، فماضيك مثل حاضرك ليس ملكك، وإنما هو ملكهم هم!! أو هكذا يريدونك أن تصدق، فإن أنت صدقت امتلكوك بالكامل، وامتلكوا أبناءك ومستقبلك، فإذا كنت معنياً بحاضرك أو بمستقبلك فتعال لنقاتل معاً لاسترداد أو امتلاك ماضينا وتراثنا.

هذا هو التحدي الكبير الذي طرحه بقوة مفكرو عصر النهضة ودعاته في مختلف المجالات والحقول.. في مجالات العلم والدين، كما في مجالات الحكم والسياسة، في موضوع النص كما في الاجتهاد.. في القوانين والدساتير كما في الصحافة والحريات العامة. وفي ظل هذا السجال طرح السؤال الكبير: هل نختار ديمقراطية المجالس النيابية الغربي، وهو من أسباب تقدم الغرب؟ أم نبقي في إسار شوري الحكام.. وقد أفتى الشيخ محمد عبده بأن «الشرع لم يجرى ببيان كيفية مخصصة لمناصب الحكام، ولا طريقة معروفة للشورى، كما لم يمنع عن كيفية من كيفياتها... فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين» * وذهب إلى اعتبار أن الديمقراطية تشكل الآلية المناسبة لتطبيق حكم الشورى، وشببه بهذا السجال حول حرية المرأة وحقوقها.. حيث كان موضوع المرأة في بدايات عصر النهضة أحد العناوين الكبرى التي اندلع الصراع حولها، فقد كان قاسم أمين

يرى أن تربية النساء هي أساس كل شيء، وتؤدي لإقامة المجتمع المصري الصالح، وتخرج أجيالا صالحة من البنين والبنات، فعمل على تحرير المرأة المسلمة. وذاعت شهرته وتلقى بالمقابل هجوما كبيرا فاتهمه مهاجموه بالدعوة للانحلال. خاصة بعد صدور كتابه «تحرير المرأة» عام ١٨٩٩، وبدعم من ثلاثة رواد كبار: الشيخ محمد عبده، سعد زغلول، أحمد لطفي السيد، والذي تحدث فيه عن الحجاب حيث قال إن حجاب المرأة السائد آنذاك ليس من الإسلام، وبأن الدعوة للسفور ليست خروجاً عن الدين. كما لامس قضايا حساسة كتعدد الزوجات والطلاق، حيث قال إن لتعدد الزوجات والطلاق حدوداً يجب أن يتقيد بها الرجل، ثم دعا لتحرير المرأة لتخرج للمجتمع وتلم بشؤون الحياة. وقال أن العزلة بين المرأة والرجل لم تكن أساساً من أسس الشريعة، وبهذا الكتاب زلزلت مصر وأثيرت ضجة عاصفة من الاحتجاجات والنقد، كان من بينها أقلام عدد من رواد النهضة مثل «مصطفى كامل» والاقتصادي «محمد طلعت» و«محمد فريد وجدي». ولكن قاسم لم يتوقف، وأصدر كتابه الثاني «المرأة الجديدة» عام ١٩٠١، طالب فيه بإقامة تشريع يكفل للمرأة حقوقها، بما فيها حقوقها السياسية.

هكذا اندلعت المعارك في مختلف الميادين، وبين مختلف الجبهات، وراح كل طرف، ووفق مكوناته الفكرية ومصالحه الطبقية، يستل من ترسانة التراث العربي الهائل السلاح الذي يعينه في معركة الراهن.

إن اتساع وشمولية وامتداد المسألة التراثية تتيح لمن يشاء أن ينتقي ما يخدم مصالحه وتوجهاته، وتعاظم إمكانيات هذا الاختيار طرداً مع حجم ومدى نفوذ صاحبها في السلطة السياسية أو الدينية.

وعلى سبيل المثال فإن الاشتراكية التي برزت في إطار السجلات الفكرية منذ منتصف القرن التاسع عشر (شبلي شميل) وكفوضية سياسية حزبية (الأحزاب الشيوعية العربية) منذ أوائل القرن العشرين، ومدّك بدت الاشتراكية كمسألة إشكالية، ذلك أنها تعكس مباشرة مصالح اقتصادية وفكرية متناقضة، في لحظة الصراع، وبالتالي فقد سعى أنصار الاشتراكية وأعداؤها لاستخدام الأسلحة التراثية دفاعاً عن مواقفهم ومصالحهم.. بل سيصبح القرآن الكريم نفسه، وهو حمّال أوجه، كما قال الإمام علي، مصدراً للتشريع ولإقامة نظام العدل الاجتماعي الاشتراكي أو نقيضه.. وبما يفتح الطريق لتطوير مفهوم الزكاة من آية التوبة (١٠٣) «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم ان صلاتك سكن لهم»، .. الى آية الزكاة في سورة البقرة (٢١٩)، «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو»، وفي تفسير الشيخ محمد عبده لهذه الآية: «العفو هو كل ما زاد عن الحاجة، وإن القرآن أطلق العفو ليقدره كل قوم في كل عصر بما يليق بحالهم وظروف وملابس مجتمعهم واحتياجاته». وسيكون بهذا من حق المشرع الاسلامي أن يحرم ملكية وسائل الانتاج على الفرد الواحد أو الأفراد القليلين في صورة شركة. وهذا التحريم يعتبر أول منازل الاشتراكية.. ف«الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلا والنار» كما قال الرسول (ﷺ).

هكذا انشغل مفكرو عصر النهضة بالمسألة الدينية، وبعلاقتها بنظام الحكم، وباقتصاد المجتمع، وتباينت اجتهاداتهم حولها، وبين د. ناصيف نصار في كتابه «نحو مجتمع جديد» ** تلك الفروق والتباينات كي يعزز

مفهوم التواصل مع رواد عصر النهضة من جهة، ويعيد النظر والتحليل في تلك القضايا المهمة التي تتركز الوطن العربي، انطلاقاً من فكر الرواد من جهة أخرى، ويكشف مدى هذا التفاوت بين رأيين أو موقفين (البستاني وشميل) على الرغم من أنهما عاشا في فترتين زمنييتين متقاربتين، منتصف القرن التاسع عشر. يقول نصار «كان البستاني مؤمناً بالدين ومدافعاً عن الفكرة الوطنية، لذلك صب نقده على التعصب المذهبي والجهل، ونادى بمبدأ فصل الدين عن السياسة المدنية، ورأى أن التحرر من الانقسام الطائفي، والتخلف في المدنية يتحقق بوجود الوطن. وهكذا خطأ أول خطوة حازمة في نقد الأيديولوجية الدينية السياسية الاجتماعية الموروثة من القرون الوسطى. أما الشميل «فقد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير إذ صب نقده على المصدر الذي يغذي التعصب والانقسام (حسب رأيه) أي الدين، وطالب بوجود تأسيس المجتمع على العلم، وبوجود التخلي عن فكرة الوطن والوطنية، لأنها كما يرى مثلها مثل فكرة الطائفية».

وعلى هذا النحو شكّل النقد العلماني، منذ عصر النهضة، مكوناً أساسياً من النقد الثقافي العربي، واعتبر في مطلع القرن العشرين شرطاً أساسياً للتحديث، ويعني ذلك على الصعيد السياسي فصل الدين عن الدولة (الشميل)، وعلى الصعيد الفكري استبدال طرائق التفكير الدينية بطريقة تفكير علمية. وقد دافع العلمانيون، عن مجموعة كاملة من المبادئ في وجه الإرهاب الفكري والسياسي، فدعوا إلى التسامح وحذروا من النظرة غير التاريخية للهوية (البستاني). وعلى رغم ضغوط الأصوليين ظل مؤيدو العلمانية، كما يضيف نصار، على موقفهم، وإن على حساب حياتهم أحياناً.

ولعلنا نذكر جميعاً كيف استخدم عبد الناصر لاحقاً الأزهر نفسه لإيجاد الفتاوى الدينية والتاريخية التي تبجح الاشتراكية وتدعو لها، بل لقد استخدم في إحدى خطبه أغنية أم كلثوم المعروفة «نهج البردة» للرد على ملوك النفط المحافظين فقال ساخراً: لماذا تصفون أم كلثوم حين تغني «الاشتراكيون أنت إمامهم». وتوجهون لنا شتى التهم حين ندعو نحن للاشتراكية ؟

ولماذا نذهب بعيداً وأمامنا معركة حفر الباطن تكشف لنا بجلاء كيف قام شيوخ حفر الباطن بتدبيح الفتاوى الدينية للوقوف مع الأميركيين، وإهدار دم العراقيين المسلمين، وفي المقابل كيف وقف شيوخ مسلمون في الخندق المضاد لحفر الباطن، وفي جعبتهم بالطبع ما يكفي ويفيض، من الفتاوى المسندة.

في زمن الصمود العربي رفع عبد الناصر في الخرطوم شعار «لا صلح لا مفاوضات لا اعتراف». وفي زمن الساداتيين والاستسلام قذف أصحاب الفتاوى الجاهزة في جوهنا كل صباح وعلى رأس الصفحة الأولى في «أخبار» مصطفى وعلي أمين: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها».

يبدو واضحاً مما تقدم أن محاولة امتلاك التراث أو الادعاء بذلك إنما يهدف أساساً للدفاع عن مصالح محددة ولتمرير سياسات بعينها، وبالعامل على إشاعة وعي عام بالالتكافؤ خاصة على الجوانب الدينية المقدسة، والتي يشعر معظم الناس بالرهبة من مناقشتها وبالذات إذا ما صدرت عن سلطة دينية أو سياسية أو عن كلا السلطتين

معاً، فماذا أنت فاعل أيها المواطن وأنت تقف أعزلّ وعارياً في وجه أولئك المدججين بالفتاوى والسياس؟ لقد بات يكفي أن يستخدم الإنسان عقله وأن يسأل متشككاً حتى يقذفونه على الفور بالكفر والإلحاد والزندقة وبالخروج على طاعة السلطان وأولي الأمر، مما يستحق معه الجلد والصلب والحرق.

إن هذه الأوضاع البائسة هي الإفرازات البشعة لعصر الاستبداد التركي حيث غُيِبَ العدل والعقل معاً، ويراد تعميمها على الماضي كله وعلى الحاضر والمستقبل معاً. وهذا بالضبط ما عمل مفكرو النهضة على مواجهته.. فراحوا يقبلون صفحات التاريخ العربي لكشف مستوى الحرية الفكرية والاجتماعية التي كان يتمتع بها الناس قياساً لزماننا الراهن، وبما وفرّ مخزوناً تراثياً هائلاً للدفاع عن العقل والعدل والحرية.. عمر بن الخطاب خليفة المسلمين وباني دولتهم العظيمة كان يطلق شكوكه وأسئلته الحائرة فيدعو ربه أن يلهمه إيمان العجائز، ويقول وهو يقف أمام الحجر الأسود والله لو لم أجد رسول الله يقبله لما قبلته، ثم هو يتجرأ ليقف الحد بقطع يد السارق في عام الرمادة. إن مثل هذه الجرأة والتعبير الحر عن الذات واتخاذ المواقف الصحيحة، بغض النظر عن النصوص، هي التي حققت هذا البناء العظيم للدولة العربية الإسلامية. وما كان لهذه الدولة العظيمة أن تستمر وتحقق إنجازاتها الهائلة لولا الاسترشاد بالعقل والاستعانة بالتراث العلمي والفكري الإنساني من الغرب والشرق وفي شتى جوانب المعرفة، (ابن المقفع والفارابي وأخوان الصفا مثلاً)، وكما تجلّى ذلك في العصر المأموني الزاهر، حين كان الكتاب يوزن بالذهب. ثم في رحاب الأندلس وعقلانية ابن رشد.

هذا الانفتاح العقلي هو الذي يفسر لنا سر انتصارات الأمة وعظمتها. لقد كانت حرية الإنسان وإحساسه العميق بذاته وشجاعته العقلية هي التي تشكل الأساس الحقيقي لنهوض الأمة وعظمتها وتقدمها. كانت المرأة الأعرابية تتجرأ على عمر بن الخطاب وتقول له: أخطأت! ولم يكن الخليفة يجد بأساً في ذلك فيقول لقد أصابت المرأة وأخطأ عمر. هذه الأيام لا يستطيع أحد أن يقول للسلطان: أنت أخطأت. فرجما اعتبر ذلك في باب الذم والقبح، والسلطان ليس الملك أو الرئيس فقط بل هو ترابعية السلطة حتى أدنى مواقعها وفي كافة مجالاتها.

قبل أشهر دار حوار طريف مع أحد الأصدقاء حول كتاب كامبي "الجنس والعشق المقدس" وقد لاحظنا كيف أن موضوع الجنس المحاط بالأسرار والرهبة والعيب، هذه الأيام، لم يكن كذلك في مختلف مراحل التاريخ العربي ابتداء من امرئ القيس ومروراً بعمر بن أبي ربيعة وأبي نؤاس وانتهاء بألف ليلة وليلة. ولاحظنا كذلك أن هذا التحريم المتشدد في مسألة الجنس هو الوجه الآخر للتحريم المتشدد في مسألة الدين وأسئلة العقل، وكلاهما يعبران عن التحريم المتشدد في مجال السياسة ونقد السلطان.. إنه الثالث المحرم مرة ثانية. وأسلحة التحريم مثل أسلحة التحليل موجودة في هذا التراث الهائل. وكان هذا هو التحدي الكبير أمام صنّاع عصر النهضة، غير أن التخلف الشديد في البنى الاجتماعية والثقافية، بعد قرون من الانحطاط ما كانت لتسعف في اجتراح المعجزات، ولم تكن الأسلحة التراثية تكفي وحدها لمجابهة الأعداء والخصوم، فهؤلاء بدورهم يمتلكون العديد من الأسلحة التراثية الفتاكة.

إن نقطة البداية الحقيقية في خوض الصراع هي في انتهاج سياسات وممارسات صحيحة في لحظة البعث

والإحياء، وبما يعبر فعلاً عن المصالح الحقيقية لغالبية الناس ويعكس تطلعاتهم المستقبلية المنسجمة مع هذه المصالح ومع حركة التاريخ حتى ولو كان بين هؤلاء الناس من لا يعرف مصطلحه الحقيقية، بل ربما قاتل ضدها. وبعد هذه البداية فقط كان يمكن للرواد أن يعززوا قواهم بأسلحة التراث المتنوعة حتى لا تظل حكرًا على الآخرين. غير أن الرواد، كما الأحزاب اليسارية والقومية بعد ذلك لم تكن مؤهلة للعب هذا الدور، كما بالنسبة للحركة الشيوعية العربية، فإذا كانت الاشتراكية تعتمد أساساً على طبقة العمال في انتشار إيديولوجيتها وتبني أفكارها ونضالها، فإن أحزابنا الشيوعية، ولتعذر وجود طبقة عمال فاعلة، لم يكن أمامها سوى المثقفين، وخصوصاً أبناء الأقليات، لاعتناقها، وهذا ما يفسر اتصاف التجربة الشيوعية بأنها حاملة ورومانسية، وهذا ما يشبهه صفة "الديانة الجديدة" التي أطلقها عالم الاجتماع جوستاف لوبون على الاشتراكية بوصفها الديانة البديلة لإنسان القرن العشرين.

ورغم ذلك فقد أتيح لحركة الثورة العربية، وفي حالات بعينها، أن تتقدم، وتحقق بعض الانجازات، كما حدث في المرحلة الناصرية والمد القومي، ثم بعد ذلك في مرحلة الثورة الفلسطينية والمد الوطني.. حيث أتاح ميدان المجابهة وطبيعتها ووقائعها النوعية أن تفرض القوى الحية خطابها ولغتها الخاصة على إيقاع الحركة العامة في المجتمع، وقد وجدت في داخل التراث ما يعزز هذا الخطاب وهذه المجابهة، فكان أن اتجه "الظلاميون" إلى أضييق الزوايا رغم قدراتهم الفتاكة على استخدام التراث وأسلحته المختلفة، وذلك لأنهم عجزوا عن طرح البرامج الحقيقية والصحيحة في التعامل مع الواقع في لحظته الراهنة. ولكن بعد أن ضرب المشروع القومي وتحول إلى مجرد أنظمة إقليمية قمعية، وبعد أن ضرب المشروع الوطني الفلسطيني وارتد إلى مجرد حالة مساومة تبحث عن تسوية ما، فقد تمكن التيار السلفي المحافظ، ورغم عدم وجود برنامج شامل خاص به، من التوسع والامتداد داخل الأرض المحتلة وخارجها، وعلى امتداد الساحة العربية، وخاصة بعد انهيار المشروع الأممي الاشتراكي في مركزه السوفياتي، ولاحقاً مع ما سمي بثورات الربيع العربي.. حيث برزت فعالية الاتجاهات السلفية المحافظة والمنظمة، كما برزت خطورة أسلحتها التراثية.

هكذا يتجلى بوضوح أن المعركة لامتلاك التراث لا بد أن تبدأ أولاً بأن تحتل موقعاً لك في اللحظة الراهنة. ثم لتبدأ بعد ذلك باستخدام أسلحتك المختلفة وفي مقدمتها الأسلحة التراثية للانتصار على التحديات.

إن تحديات العصر ليست الحداثة بتقنياتها المتطورة فقط، بل أساساً بهؤلاء الظالمين المحافظين الذين يدعون انتساباً لتراث الماضي بينما هم في الحقيقة يستحضرون كل عناصر التخلف من الماضي لإحكام سيطرتهم على الحاضر

المعادلة الصعبة:

التراث ليس مجرد ذاكرة للشعوب ولكنه حضور حي وفاعل في الراهن يعيد تشكيله وصياغته كما يسهم برسم ملامح الغد ويحدد شكل بناء المستقبل.

غير أن الدور التراثي في صياغة الواقع والمستقبل قد يكون سلبياً أو إيجابياً، وذلك انطلاقاً من مجموعة القوى الفاعلة والمتفاعلة مع هذا التراث، ومدى تعبيرها عن حركة الحياة والتاريخ. وهل تسير بها إلى الأمام أم

تكبلها بإسار الماضي وقيود التقليد والتقاليد الجامدة.

ولا شك أن الموقع الطبقي والفكري والسياسي الراهن هو الذي يحدد، كما أسلفنا، طبيعة اختياراتنا لجوانب التراث المتعددة، وزاوية النظر، وأسلوب التعامل أو التفاعل مع هذا التراث. فالقضية التراثية مسألة تتصل مباشرة بصلب مصالحنا وخياراتنا الأيديولوجية، وليست مجرد إطلالة محايدة على الماضي. وكان هذا هو التحدي الكبير الذي واجه دعاة النهضة والتنوير!

من ذلك أن مواجهة عصر الظلمات والاستبداد التركي كانت بجانب منها تطرح إشكالية حقيقية، فهذا السلطان العثماني يرتدي عمة خليفة المسلمين، ويدّعي انتساباً لذات التاريخ الثقافي والحضاري. فهل أستطيع أن أقوم بعملية البعث والإحياء بذات الأسلحة التراثية التي يحملها المستبد العثماني؟! من هنا فقد أدار الاتجاه الآخر في الحركة الثقافية العربية ظهره للتراث العربي واتجه صوب الحضارة الغربية الناهضة للاقتداء بثقافة العصر وعلومه، وليستطيع من خلالها الالتحاق بركب الآخرين ومحاذاة تطورهم وتقديمهم. مثل هذه الإشكالية وجدناها بوضوح في التعامل مع الفكرة القومية.. ففي المشرق العربي حيث المواجهة المباشرة مع الحكم العثماني (المسلم) انضوى الناس تحت الراية القومية العربية أساساً لمواجهة المستبد التركي.. بينما نجد مغاربة الشمال الإفريقي مثلاً وهم يواجهون المستعمر الفرنسي (المسيحي) قد اكتفوا بسلح الجهاد الإسلامي لطرد الأجانب.. فكانت الفكرة الدينية أكثر حضوراً من الفكرة القومية. في مصر نجد نموذجاً ثالثاً حيث تمت المواجهة مع الأتراك والفرنسيين والإنكليز في فترات متقاربة وأحياناً مختلطة فارتفع شعار الوطنية المصرية (سعد زغلول ومصطفى كامل) إلى جانب الشعارات العربية وقبلها الإسلامية (الأفغاني ومحمد عبده). انطلاقاً من هذا الواقع أو الوقائع المركبة، وبسبب التباين الطبيعي في مواقع الناس الطبقيّة وانتماءاتهم الفكرية والسياسية، حدث هذا الانقسام في الحركة الثقافية العربية. فاتجهت بجزء منها نحو تراث محافظ إجمالاً، بينما تغرب جزء آخر منها نحو ثقافة غربية. ولم نشهد بصورة جديدة وحقيقية حركة ثقافية عربية تمكنت من إيجاد الصيغة الجدلية الخلاقة بين التراث والمعاصرة.. بين الشرق والغرب.. الخ.. وبسبب من غياب مثل هذه الحركة الثقافية ما زلنا نعاني من التخبط الشديد في حياتنا الثقافية بمختلف جوانبها. وهذا التخبط سينعكس بالضرورة على حياتنا الاجتماعية والسياسية بصورة المزيد من التمزقات والتراجعات.

إن هذه الصيغة الجدلية بين التراث والمعاصرة ليست اكتشافاً سحرياً متأخراً. ولكنها حقيقة بسيطة لا نعتقد أنها كانت غائبة عن عقل رواد حركة النهضة بمختلف اتجاهاتهم. غير أن طبيعة المكونات العامة للحياة الثقافية في بلدنا لم تكن مرشحة موضوعياً لإفراز مثل هذا الاتجاه الجدلي الحاسم في حياتنا الثقافية. ولهذا فقد اقتصرت الجهود في هذا المجال على مبادرات ذات طابع فردي كالمهطواوي أولاً، كما في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وفي افتتاح «مدرسة الألسن»، ثم حسين مروّة في تفسيره للمادي للفكر العربي، وعمر فاخوري في مساهماته الثقافية المتعددة.. الخ.. ولكن رغم هذه الإنجازات والمبادرات فما زالت المعضلة قائمة، وما زلنا نبحث عن هذه الحركة الثقافية القادرة على جسر الهوة بين التراث والمعاصرة.. بين الشرق والغرب.. الخ.

إن الانتساب للتراث أو الانتماء له ليس مجرد رغبة نظرية، أو مسألة يمكن أن تتم بسبب إحساس بضرورتها. أو بمجرد الحديث عن أهميتها والدعوة لها.

إن التفاعل مع التراث هو الأساس مسألة معرفية: معرفة بالحاضر ومعرفة بالماضي..معرفة بمكوناتنا الذهنية والأخلاقية الراهنة، ومعرفة بمكوناتنا التراثية مختلف جوانبها.

ومن خلال هذه المعرفة الحية تمتلك مشروعية التفاعل مع هذا التراث وتستطيع أن تجد العناصر الجديرة بالتكامل مع الواقع والاستمرار في حركته نحو المستقبل. ومثل هذه المعرفة تتصل بكل جوانب حياتنا، لأن كل جانب منها يتصل بوشائج وثيقة مع العناصر التي تشكل هذا الجانب من جوانب الماضي.

إن الشاعر والروائي والمسرحي والرسام والناقد... الخ.. إذا أراد الانتماء إلى تراثه ولا يكتفي بما قدمه لنا الغرب المعاصر من مدارس واتجاهات يستطيع أن يجد في التراث العربي العديد من العناصر التي تعطي أدبه وفنه النكهة العربية الخاصة بها، والمستمدة أساساً من سياقها التاريخي التراثي، ودون أن تعزل نفسها قطعاً عن منجزات العصر وعن تطور حركة الفكر والآداب والفنون عموماً.

وما ينطبق على جوانب الإبداع المختلفة ينطبق على جوانب الحياة الأخرى بكل تفاصيلها. فالكاتب والمفكر الباحث، وعالم الاجتماع والتاريخ والعلوم، وكذلك المهندس المعماري ومصمم الأزياء يستطيع أن يربط نشاطه الراهن بمكونات حضارة أمته وثقافتها، إذا أراد أن يكون على صلة حقيقية بواقعه.

بل إن من يعمل حتى في بناء الحزب والتنظيم سيجد في التاريخ العربي تراثاً هائلاً غنياً في كيفية بناء الخلايا والحلقات والتراتبية التنظيمية وأسلوب التثقيف وبتش الدعوة... الخ. فلماذا لا نلجأ إلى النظرية العربية في التنظيم إلى جانب النظرية اللينينية؟

إن كل عنصر من عناصر التراث يحتاج إلى وقفة خاصة متفحصة من قبل المختصين به، وهذا هو المدخل الحقيقي لحل المعادلة الصعبة، فلا نضل أسرى التراث السلفي، أو نضل أسرى عقلية التغريب والاعتراب.

إن العودة إلى التراث تشبه رجعة القوس كي ينطلق السهم للأمام، وكي يصيب الهدف المنشود، وصولاً للمصالح المراد تحقيقها، وبما يؤكد أن الموقف من الحاضر والمستقبل هو الذي يحدد ويصيغ الموقف من التراث وليس العكس***.

الهوامش:

*أوردها القاضي حسين بن محمد المهدي، أنظر: كتاب "الشورى في الشريعة الإسلامية..." تقديم د. عبد العزيز المقالح، صنعاء، ٢٠٠٦. (نسخة رقمية).

** د. ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد"، دار الطليعة، بيروت، ط٥، ١٩٩٥، ط١، ١٩٧٠.

*** اعتمدنا في جوانب من هذا البحث على المساهمة التي قدمناها في مؤتمر علمي عقد في جامعة جدارا الأردنية حول: "سؤال النهضة في الأدب والفكر والثقافة" من ٢٣- ٢٥ /١١/٢٠١٠، ولم تُنشر.

الدولة المدنية .. المفهوم والركائز (رؤية عربية)

د. محمد خالد الأزعر

ضمن ما يحسب للانتفاضات التي انداحت في بعض الأقطار العربية منذ بداية العقد الثاني للقرن الحادي والعشرين، أنها مارست دور المتغير الكاشف أو الباعث لنوعية من الحوارات والسجلات السياسية التي ظلت مخبوءة طويلاً خلف حُجُب عهود الاستبداد والتسلط وتغييب السياسة عن الاهتمامات، ولاسيما بين يدي عامة الناس وملح الأرض من الشعوب .

فقبل عامي الانتفاضات الفوارة الأخيرين، لم يكن متاحاً وربما لم يكن ممكناً، العثور بسهولة مثلاً على مناظرات علنية أقرب إلى الطابع الشعبي حول مفهوم الدولة المدنية، الذي نحن بصدد مطالعته في هذا المقام على الصعيد العربي .. لقد كان الجدل المتعلق بهذا المفهوم نخبوياً وربما أكاديمياً أو ثقافياً مقصوراً إلى حدٍ كبير على أقلية تخوض فيه على سبيل الرياضة الذهنية النظرية .. وفي إطار هذا الحيز المحدود، لم يطمع سوى القليلين جداً من الخائضين في أن يتحول هذا الجدل ذات حين من الدهر، كالذي نحن فيه راهناً، إلى مجال الأحاديث العامة، حيث الطبقات الاجتماعية التي همشت طويلاً بذرائع مختلفة، ومنها أنه لا دراية لها بشؤون الحكم والسياسة وشجونهما . نعتقد أن التوسع في جدل تحري مدنية الدولة من عدمها في الفضاء الفكري والثقافي السياسي العربي مظهر إيجابي، غير أنه أوضح كم الصعوبات المحيطة بضبط المصطلح ذاته (الدولة المدنية)، ناهيك عن استجلاء كثير من المفاهيم الموصولة به .. إذ بلغ الأمر حد تشكيك بعض المتناظرين في صحة إطلاق وصف «الدولة»، مدنية كانت أم غير ذلك، على بعض الكيانات السياسية العربية . ومن المعروف أنه بين أسوأ ما يواجه المتطلعين إلى تعقيد قضية ما على أسس علمية موضوعية هو عدم التوافق أو التلاقي أو الاتفاق على ضبط المصطلحات والمفاهيم الموصولة بهذه القضية، وشيوع التباين

* باحث فلسطيني

والتنازع والانطلاق من خلفيات تعبيرية ومفاهيمية متغيرة بهذا الخصوص .

المتابع للأدبيات العربية المنخرطة في جدل الدولة المدنية يلحظ شيئاً من هذا التنازع . لكن هذه الملاحظة لا تنفي، ولا يجب ان تنفي، أهمية خلع رداء الخوف والتردد الذي ران على عقل الأمة طويلاً إزاء قضية بهذه الحساسية . فأن يتجادل القوم بشكلٍ حضاري حول مصير الحكم والسياسة في عالمهم، فيختلفون ويتفقون، خير لهم من إيداعها طي الكتمان أو الهجران . وأغلب الظن أن ما يثور في سياق هذا الجدل من خلاف وتناذب ونقد متبادل، هو أمر عارض وموقوت .. وأنه قد لا يمر وقت طويل قبل الاهتداء إلى قواسم مشتركة حول مفهوم الدولة المدنية والعمل على توفير مرتكزاتها ومقوماتها في الرحاب العربية بما يناسبها .. تماماً كما خاضت أممٌ من قبل في مثل هذه التجربة فقهياً وتطبيقياً حتى بلغت طور النضج والتطور السياسي والاستقرار على كثير من هذه المرتكزات .

في المفهوم : لا يوجد في علم السياسة ما يسمى بالدولة المدنية .. فالمصطلح لا وجود له بشكلٍ محددٍ ودقيق في المعاجم السياسية . ومع ذلك فإن من المتعارف عليه بين الفقهاء، الغربيين منهم بخاصة، أن هذه الدولة هي التي تحافظ على أعضاء المجتمع وتحميهم بغض النظر عن أصولهم القومية والدينية وألوانهم وتوجهاتهم الفكرية والأيدولوجية .. وهي التي يكون فيها أفراد الشعب متساوين في الحقوق والواجبات ، ولا يكون فيها لرجال الدين أو العسكر دوراً متميزاً في تقرير شؤون الحكم أو الهيمنة على المؤسسات الأخرى . إنها الدولة التي يخضع فيها الجميع، أفراداً ومؤسسات ، لسيادة القانون ويكونون سواسيةً في إبداء الرأي والمشاركة السياسية، ولا يقُدس فيها بشر أو حاكم أو جماعة لسبب أو آخر، وتفصل بين سلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية ، ويديرها مدنيون منتخبون يخضعون للمساءلة والمحاسبة بشكلٍ دوري . ويعني فقه الدولة المدنية باستبعاد رجال الدين عن سدة الحكم وصناعة القرار، بيد أن ذلك لا يعني استبعاد المتدينين ، وإنما المقصود ألا تجتمع السلطان السياسية والدينية في قبضة رجلٍ واحد، كي لا يتحول إلى شخص فوق القانون والمناقشة .

ويفترض في مدنية الدولة، أنها تمنع تحويل الحقل السياسي إلى صراع حول العقائد الدينية أو الشرائع السماوية، وبخاصة إذا ما كانت هناك مخاوف من بروز طبيعة عنفيه لهذا الصراع .. بل تبقي هذا الحقل مجالاً للتدافع السلمي بين الأفكار والرؤى والبرامج والأشخاص والمؤسسات، بهدف انتقاء الأفضل للدولة والمجتمع . تاريخياً، ظهرت فكرة الدولة المدنية في سياق محاولات « فلاسفة التنوير » الغربيين تهيئة البيئة فكرياً لنشأة دولة تقوم على المساواة وترعى حقوق الأفراد والجماعات تحت سياج من القيم الأخلاقية في الحكم والسيادة . ومن أجل بلورة هذه الفكرة لجأ هؤلاء الفلاسفة (مثل توماس هوبز و جون لوك و جان جاك روسو) إلى تصوير حالة الطبيعة التي تقوم على الفوضى وطغيان الأقوى، مما يحول دون سيطرة

الروح المدنية (الإنسانية الراقية) التي تتسم بالتسامح والتساند والتعاون في سبيل العيش المشترك. وانتهت اجتهاداتهم إلى ان تأسس هذا العيش على أجهزة سياسية حاكمة يسودها القانون، بعيداً عن تأثير النزعات الفردية أو المذهبية أو الاستقواء بأية وسيلة، هو الذي يُمكّن من قيام دولة تصون الحريات والممتلكات الخاصة، وتنظم العلاقات وشؤون التعاقد بين أبنائها بصرف النظر عن مكاناتهم وانتماءاتهم الأخرى. و رأوا أن هذه الدولة تمثل إرادة المجتمع الذي تقوم عليه. وعليه، يصح تعريف الدولة المدنية على أنها اتحاد من أفراد متساوين، يعيشون في مجتمع يخضع لنظامٍ من القوانين ، مع وجود قضاء يطبق هذه القوانين ، ويرسي مبادئ العدل والحقوق والواجبات، ولا يسمح بانتهاك هذه المبادئ من قبل أي فرد أو جهة أو مؤسسة .. وليس ثمة في هذه الدولة من سلطةٍ أعلى من سلطتها التي يلجأ إليها كل من يستشعر انتهاك حقوقه أو يهددها بالانتهاك. وهذه السلطة هي وحدها التي تطبق القانون وتحفظ الحقوق وتضطلع بها بالنسبة لكل الأطراف، وتحول بين قيام أي طرف، مهما كانت مكانته، وبين أن يطبق أشكال العقاب بيديه، ومن ثم فإنها تجعل من القانون أداة تفق فوق الجميع بما فيهم هي ذاتها (أي سلطة الدولة). ويدفع أنصار هذا المفهوم بأن الدولة المدنية بخصائصها المذكورة ، هي الدولة التي تحتكر فيها السلطة ، القائمة على القانون استخدام العنف أو القسر لتحقيق النظام العام وتطبيق القانون، ومنح الأفراد والمؤسسات والجماعات الحرية في حدود المسؤولية الاجتماعية . ولا يشير العنف هنا إلى التوسل بأدوات القوة السافرة ضد الشعب أو الأفراد ، ولكنه تعبير مجازي عن أن الدولة هي وحدها دون غيرها الكفيلة بتطبيق العقاب في حال وقوع التعديات والجرائم.. وهذا يجنب المجتمع ويلات العنف الفردي والجماعي الذي يذهب بريحه إلى الفوضى.. ومن هنا يفضل البعض إطلاق مفهوم الدولة العادلة كقرين للدولة المدنية.. ذلك على اعتبار أن الدول التي تفشل في إقرار العدل والمرجعيات الحقوقية القانونية، تؤول بالأفراد أو الجماعات أو الطوائف إلى ممارسة الثواب والعقاب بأنفسهم، وبحسب ماتمليه موازين القوى بينهم، بما يفضي إلى الوهن الأخلاقي ويدفع بفئات كثيرة إلى عصيان القانون والخروج على النظام العام، وبالتداعي انهيار الدولة وقوامها (على غرار المثل الصومالي في الوقت الحالي). ومن أكثر المفاهيم التي حرص فقهاء الدولة المدنية وما يزالون على تمييزها عن هذه الدولة هو مفهوم الدولة الدينية.. ويقوم هذا التمييز عند قطاع من هؤلاء على وجوب رفض هذا المفهوم الأخير ومنابذته بداعي تعارضه مع مفهومهم للدولة المدنية من الأصل. ففي تقديرهم أن تولي رجال الدين للحكم يفتح أبواباً أمام الرسائل الدينية المطلقة التي يحملها هؤلاء الحكام، الأمر الذي يمثل سلطة علوية كبيرة للغاية على أعضاء المجتمع .. سلطة تصعب رقابتها أو معارضتها إلى حد الإستحالة في حال سلوكهم سلوك الفساد بحسبهم ممثلين لله في الأرض.

ويمثل هذا الرفض مجالاً لتبادل التراشق الفكري والأيدولوجي في الفضاء السياسي العربي بين أنصار الدولة المدنية وقوى التيار الإسلامي بخاصة، التي ترفض وجود مفهوم الدولة الدينية في المرجعية الإسلامية من

الأساس، كما سنى لاحقاً. الدولة المدنية.. الركائز الثقافية والإجتماعية: يقال، عن حق، بأن الثقافة ذات المنحى العصري المتطور، الداعية الى التسامح والمساواة والاهتمام بالرأي الآخر، التي تقطع السبل على التعاطي مع البنى الإجتماعية القائمة على القبلية والجهوية والفئوية والدينية والطائفية ... هذه الثقافة تعد المرتكز الأهم لتهيئة البيئة الحاضنة للدولة المدنية ، والحاضنة عليها أيضاً. لا يستقيم نشوء الدولة المدنية وترسخها والثقافة الإجتماعية المتأصلة على المحاصصة أو مايعرف بنظام الكوتا أياً كان مصدرها . وهناك من يرى في ثقافة المحاصصة (على أساس الدين أو المذهب أو القومية أو الطبقات الإقتصادية أو الإنتماءات العشائرية ...) عقبة كؤود قد تحول بالمطلق دون تبلور دولة مدنية حديثة قوامها التعددية الحقيقية ، التي تختفي فيها هذه الأبعاد لصالح كيانات سياسية ومدنية تدرع المجتمع طولاً وعرضاً ..المعنى هنا ، أن التباينات ذات المرجعيات المختلفة حقيقة لايمكن لأي مجتمع أن يخلو منها . بيد أن ثمة فارق كبير بين بنية إجتماعية تحرص على تأييد هذه التباينات ، بإقامتها داخل معازل تفرق بين أبناء الشعب وقد يجري حراستها والإبقاء عليها بموجب الأعراف والقوانين ، وبين بنية أخرى تضطلع بإجراء مخالطة ومزيج بين أبناء هذه المرجعيات ، داخل كيانات سياسية ومدنية لا مكان فيها للتمايز أو التمييز . وكلما إقترب المجتمع من هذه البيئة الأخيرة بات أقرب إلى مفهوم الدولة المدنية والعكس بالعكس . المعنى أيضاً ، أن المجتمع الذي تتوزع فيه المناصب السيادية (أو حتى الإدارية غير السيادية) بحسب المذاهب والعشائر والطوائف .. إلخ ، ليس من الدولة المدنية في شيء . إذ المجال مفتوح في هكذا نموذج أمام غياب تكافؤ الفرص وضعف الأداء الوظيفي وإنعدام المساواة في فرص الترقى والتنمية وإستشراء أممات من الفساد ، كالمحسوبية والإستزلام والاستقواء بالإستناد إلى أسس غير موضوعية . كما أن مجتمعاً يفتقد إلى البنى العابرة لكل القطاعات والمرجعيات ، يبقى معرضاً للتصدعات السياسية ومكشوفاً أمام الخروقات الخارجية وإحتمالات الصدام العنيف ومظاهر عدم الرضا والغضب الظاهر والمخبوء .. وفي التحليل النهائي تبقى قوى هذا المجتمع أسيرة للولاءات الموروثة أكثر بكثير من ولائها للدولة .. كما أن شخصية الفرد فيها تذوب وتذوي إلى أبعد الحدود لصالح الجماعة الأولية ، طائفة كانت أم عشيرة أم قومية .. أما الدولة المدنية فتحتاج إلى عكس هذا الإتجاه في الولاءات .. ويتجذر الولاء للدولة حين يجري بناء الفرد والجماعات على إحترام سيادة القانون الضامن لمعالم المساواة في الحقوق والواجبات . وتتجذر هذه القيمة، قيمة الولاء المتسيد على كافة الولاءات والانتماءات، حين تتعزز بالقواعد العرفية ، غير المكتوبة ، التي تحدد للجميع صور التبادل والعيش المشترك القائم على النظام لا الفوضى ، وعلى السلام لا العنف ، وعلى احترام الآخر والقيم الإنسانية العامة وليس الأهواء الفردية والنزعات المتطرفة في الأنانية وعشق الذات والانعزالية.

العلمانية: عند جانب معتبر من فقه الدولة ، تمثل العلمانية ركيزة أساسية لا غنى عنها للدولة المدنية . والعلمانية (بفتح العين) تعني في هذا السياق الفصل بين مايحكم عالم الدنيا (أو عالم الشهادة) وما يحكم

عالم الآخرة (أو عالم الغيب) .. وهو فصل لا يذهب في تقديرهم إلى حد الإقصاء الكلي بين العالمين ، أو استبعاد أحدهما لصالح الآخر ، وإنما المراد هو أن كلا منهما تحكمه قواعده وقوانينه الخاصة ، الذي يؤدي الخلط بينهما إلى إفسادهما معاً . وذلك على إعتبار أن عالم الدنيا يتميز بالتغير الدائم والتسارع ولا يوجد فيه مكان للمطلق وكل ما فيه نسبي وما يصلح لزمن قد لا يصلح لزمنٍ آخر ، وهو عالم تشكل أحداثه المتلاحقة إرادة الإنسان وأفعاله ويحاسب فيها على نتائجها حساباً أنياً لا يقبل التأجيل ، أما عالم الآخرة فهو عالم المطلق، فكل ما فيه مقرر سلفاً ولا يتغير ولا إرادة فيه للإنسان وفعله . ويتطلب ترسيخ هذه الثقافة العلمانية توفر البيئة الموازية التي تعي هذه الحقائق، وتعيد للإنسان دوره غير منقوص في إدارة شؤون دينه ومن مبادئها : تمكين الإنسان أي إطلاق قدراته العقلية وإستخدام المنهج العلمي والتعامل بواقعية في قضاياها . ومسؤولية الإنسان الكاملة عن نتائج تصرفاته أمام نفسه، وأمام مجتمعه، والإنتلاق من الإيمان بالتطور، وأن الغد أفضل من اليوم، بالاعتماد على العمل المنظم والمخطط . وبالنظر إلى أن هذه المبادئ تكاد لا توجد سوى في الدولة المدنية ، فإن البعض يعتقد بأنه لا فرق بين مفهومي الدولة العلمانية والدولة المدنية .. فكل منهما يقوم على فلسفة للحكم يتساوى وفقاً لها أبناء المجتمع أمام القانون مهما تعددت أديانهم ومرجعياتهم الثقافية .. وكل منهما يسعى لخلاص نفوس «المواطنين» في الحياة الدنيا بالقانون والنظام ، ولا تتحدث عن، بل ولا يمكنها أيضاً ، ضمان نجاة هؤلاء المواطنين في الآخرة . ولا تعني هذه القناعة أن الدولة العلمانية (المدنية) تعادي الدين .. بل إنها فقط تمنع إستخدام الدين لتبرير سياساتها وهي تكفل لكل أعضائها حرية العبادة (وقد سمح هذا المبدأ بتمسك أفراد الجاليات المسلمة في عالم الغرب بحقوقهم في أداء شعائرتهم الدينية) . ولهذا فهي عادةً ماتكون موضوعاً لعداء من يريد التسلط على الخلق ويسلبهم حرياتهم بإسم الدين. ويجادل العلمانيون، وهم أنصار الدولة المدنية ، بأن العلمانية وإن كانت من منتجات الفقه السياسي الغربي ، إلا أنها لم تعد نظاماً غربياً .. بل أصبحت هي مبدأ الحكم الحديث على صعيد عالمي . فالدولة علمانية في اليابان والهند والصين وتركيا وأمريكا اللاتينية .. وذلك على الرغم من وجود تنوع في التطبيق .

المواطنة : إذا كانت العلمانية هي الركيزة الفلسفية العامة للدولة المدنية ، فإن المواطنة هي الركيزة العملية لهذه الدولة. فالدولة المدنية هي دولة كل مواطنها بلا أي تمييز بينهم . والمواطنة ببساطة تعني وعي الإنسان بأنه عضو أصيل وفاعل في دولته وليس مجرد مقيم يخضع لنظام معين يضع له قيوداً على طريقته تحول دون مشاركته في صنع القرارات بسبب مرجعية معينة كالدين أو اللون أو القومية أو القناعات الفكرية والأيدولوجية . وبدورها تقوم المواطنة على أركان ثلاثة أساسية .. هي الإنتماء والمشاركة والمساواة . الإنتماء ، في الدولة المدنية يكون للوطن بصفة أساسية ، على نحو يتجاوز الولاءات والإنتماءات الأخرى للأسرة أو القبيلة أو الملة أو الطائفة أو الجماعة السياسية الأيدولوجية .. فيما تعني المشاركة

قدرة المواطن أياً كان موقعه على المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص أحواله كفرد وأحوال وطنه . أما المساواة ، فمناطها تمتع كافة المواطنين بالحقوق والواجبات بلا أي تمييز على خلفية الوضع الاجتماعي أو المركز الإقتصادي أو العقيدة الدينية أو العرق والجنس أو غيرها من الإعتبارات . المواطنة بهذا القصد تعني بتعريف الفرد الذي يعيش على أرض الدولة بأنه مواطن أولاً قبل أي شئ وفوق كل شئ . فهو لا يعرف مهنته أو دينه أو بطائفته أو بإقليمه أو بماله أو بسلطته ، وإنما يعرف تعريفاً قانونياً سياسياً بأنه مواطن ، أي أنه عضو في مجتمع الدولة له حقوق وعليه واجبات يتساوى فيها مع جميع المواطنين . وتوفر المواطنة بمعناها هذا تحقيق مجموعة من الأهداف .. فهي: تمنع الفتن والصراعات المتأتية عن الخلافات الفتوية .. وذلك بضبط هذه الصراعات على قاعدة الحوار والتسامح وإحترام التنوع الخلاق في أطر دستورية قانونية ، عوضاً عن الصراعات العضوية عبر الإستقواء بالمرجعيات المختلفة . وتقترب الدولة من مفهومها المدني الحدائي كلما مارست الحياد الإيجابي تجاه قناعات مواطنيها ومرجعياتهم ، ولم تلجأ إلى الإقصاء والتهميش والتمييز بينهم لسببٍ أو آخر .. ويحدث هذا الإقترب أيضاً حين لا تمنح الدولة الحُطوة لمواطنٍ أو لجماعةٍ ما بناءً على سببٍ أو آخر، وتمارس دور المؤسسة الأم لكل المواطنين وتعبّر عن إرادتهم بلا تمييز. :- تحفظ للمواطن حقوقه وتقرر ما عليه من واجبات بشكلٍ قانوني ، بما يرتقي بمستوى الثقة بين المواطنين من جهة وبينهم وبين الدولة من جهةٍ أخرى. :- تعترف بالتنوع والتعدد مختلف الأصول والمصادر، وذلك في الوقت الذي تضع فيه القواعد المنظمة الكفيلة بتحويل هذا التنوع إلى رافد إثراء للمجتمع لا وسيلة لإثارة الفتن والصدوع. بصيغة جامعة، فإن الدولة المدنية تقوم على الإعتراف بالتنوع بين مواطنيها ولا تحاول تجاهل الأصول والمرجعيات التي يعتنقها هؤلاء المواطنون .. لكنها تضع الضوابط القانونية والدستورية والمؤسسية العابرة لكل هذه الأصول، والكفيلة بجعل مبدأ المواطنة والولاء لها (أي للدولة ككيان جامع) يسبق ما عداه من مبادئ ويرقى إلى مرتبة القداسة بالنسبة للجميع. الركيزة القانونية الدستورية : تعد سيادة القانون والنظام القانوني والحياة الدستورية كلمة السر في الدولة المدنية . فبدون هذه الكلمة لا نكاد نعثر على وجود حقيقي لمثل هذه الدولة. ويؤمن فقه الدولة المدنية بالنظم والقواعد العرفية الثقافية الناطمة لحياة الأفراد والجماعات، لاسيما إن سادت فيها قيم التسامح والتفاعل والحوارات البناءة وتداول الرأي حول القرارات وكيفية تحقيق المصلحة العامة .. لكن هذا الفقه يعول أكثر على تحديد هذه النظم والتفاعلات بأطر قانونية دستورية صارمة .. الدولة المدنية دولة دستورية، هوامش واسعة للتأويلات والإجتهادات الشخصية والفتوية .. وتسعى إلى تطوير هذه الأطر وفقاً للمستجدات الواقعية وسيرورة القضايا التي يواجهها المجتمع على نحو متغير. ومن لوازم هذه الدولة الدستورية أن يتم النص على حقوق الإنسان المدنية السياسية والاجتماعية والثقافية والإقتصادية، وفقاً لما تضمنته المواثيق الدولية ذات الصلة . ومن لوازمها أيضاً وأساساً أن يجري الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية بطرق

تضمن إستقلال كل منها عن الأخرى، وأن يقترن ذلك بجملة من التشريعات والقوانين التي تؤكد حيادية هذه الأجهزة إزاء الأديان والطوائف التي يتكون منها المجتمع، مع وجود ضمان حق معتنقي الأديان كافة في ممارسة شعائرهم وحقوقهم وأحوالهم الشخصية بدون مساس بالآخرين أو تجاوز على حقوقهم ومعتقداتهم. ومن المقتضيات الدستورية للدولة المدنية الإقرار بالديمقراطية كمبدأ أساسي للتعامل بين أجهزة الدولة ومؤسساتها وبين المواطنين ومكوناتهم السياسية والاجتماعية ، والحق في حرية التنظيم السياسي والنقابي وتشكيل منظمات المجتمع المدني والتداول السلمي للسلطة عبر الإنتخابات التي تسمح بالمساواة بين المواطنين في المشاركة ترشيحاً وتصويتاً ، وإستقلال دور العلم (كالجامعات) وعدم تبعيتها لأية توجهات تمييزية . وضمان ولاء أجهزة الجيش والأمن للدولة والوطن وبقائها منزهة عن أية ولاءات تمييزية، هذا علاوة على تقنين الضوابط الدستورية التي تحول دون إستبداد الأغلبية السياسية ولا تُضعف حقوق الأقلية بمعانيها السياسية وغير السياسية تحت زعم ضرورة الخضوع للأكثرية بكافة معانيها.

في نقد مفهوم الدولة المدنية..على الرغم من شيوعه ومقبوليته وتطبيقه بشكل واسع النطاق، يرقى إلى إعتبره عالمياً ، لم يسلم مفهوم الدولة المدنية من الإنتقادات ولا سيما في الرحاب العربية الإسلامية على الصعيدين النظري والتطبيقي . وتفصح الأدبيات ذات الصلة بهذا المفهوم عن أن المداخلات النقدية الأكثر إنتشاراً وتردداً وردت في سياق بيان الفارق بين الدولتين المدنية والدينية من منظور القوى الإسلامية، والإهتمام برفض إسقاط مفهوم الدولة المدنية الوارد من الغرب على البيئة الحضارية المغايرة للمجتمعات العربية الإسلامية . ومن أبرز محاور هذه المداخلات ما يلي :

١. أن الدولة المدنية بركائزها تبدو مفهومة في سياق التاريخ الإجماعي السياسي الغربي، وقد نقلت إلى اللغة العربية التي تنطق بلسان حضاري مغاير لهذا السياق . والدولة عموماً كيان مؤسسي لا دين له . فالدين يلحق بالبشر والسكان في الدولة وليس بالدولة ذاتها . وعموماً فإن الدولة الدينية بالمعنى الثيوقراطي ، التي تقوم على الحكم المطلق بإسم الإله لم تحدث في السياق العربي الإسلامي ، وإمها هي منتج غربي بالنظر إلى سيطرة رجال الكنيسة على مقاليد الحياة في عالم الغرب (الأوروبي) وزعمهم بأنهم يحكمون نيابةً عن الله وبتفويض منه . وعليه ، لا يقر المسلمون بإسقاط الصدام بين مفهومي الدولة المدنية والدولة الدينية على تجارب الدولة في الإسلام .. لأن الدولة الدينية لم توجد أصلاً في هذه التجارب، كما أن الإسلام لا يقبل بنظرهم بالإنفصام بين شؤون الدين وشؤون الدنيا والحكم ، لأنه دين ودنيا . والأصل في غاية السلطتين الدينية والمدنية هو تحقيق العدل والمساواة . ويذهب هؤلاء إلى حد الإعتقاد بأن الفصل بين الديني والمدني ، أو فصل الدين عن السياسة ، هو الذي يفسر ما تعانیه المجتمعات الإنسانية من مشكلات إجتماعية وإقتصادية وأخلاقية . وأن الدول العربية والإسلامية التي حاولت تطبيق نموذج الدولة المدنية، بمعناه الغربي، ظلت أشبه بالمسخ، لأنها إصطدمت دائماً مع القيم والمبادئ الإسلامية المتجذرة في تضاعيف مجتمعاتها .

٢. يتصل بالتحفظ السابق أن النظام المدني البحت للدولة، وعلى الرغم من إنجازاته، يبقى نتاجاً بشرياً، ليس بمقدوره وضع نظام أمثل للبشرية بسبب حاجات الإنسان الروحية التي لا يتعرض لها، بل ويتصادم معها أحياناً. فليس صحيحاً مثلاً، أن بمقدور الإنسان التجرد المطلق من إنجازاته الدينية والأسرية والطائفية والقومية ولا أن يتنصل من طبقته الإقتصادية. ويدل أصحاب هذا التحفظ على عدم صدقية « النظرة الطوباوية » لمفهوم الدولة المدنية بأن الحرية الفكرية والسياسية لا تتوفر في أكثر المجتمعات إدعاءً بالأخذ بهذا المفهوم .. إذ حوكم الكاتب روجيه جارودي في فرنسا، لمجرد إنتقاده لما يسمى بالمرحقة اليهودية. والأمثلة كثيرة على احتمال إنزلاق هذه الدولة إلى مهاوي القمع الفكري أو السياسي داخلياً، فضلاً عن تاريخها الإستعماري خارجياً .. فالدول الغربية العاطفة على مفهوم الدولة القانونية، الدستورية، العادلة، دولة المساواة كانت الأكثر عدوانية تجاه شعوب أخرى. وتبدو هذه السيرة الذاتية الخارجية، كافية في حد ذاتها لوسم هذه الدولة بالتمييز بين البشر، كونها تتوخى جدلاً المساواة والإنصاف بين مواطنيها ولا تراعي ذلك، بل وتدعي الفوقية والرقى، إزاء عوالم الآخرين.

٣. لا يتوقف فقه الدولة المدنية كثيراً عند محتواها الإقتصادي أو ركيزتها الإقتصادية. ولو أنه فعل ذلك، لربما لاحظ ما يترتب على تأثير التفاوت بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون، على فرص الترقى الإجتماعي والنفوذ السياسي ومفهوم المساواة ذاته. فثمة في التطبيق العملي للحياة السياسية في الدول المدنية ما يثير التأمل في احتمال وقوع هكذا تفاوت. ويضيق هنا المقام عموماً عن إيراد الأمثلة حول هذه الملاحظة. غير أن ما يمكن المجادلة والدفع به عموماً هو صعوبة وقوع المساواة في الحريات والحقوق المدنية والسياسية والإجتماعية في الواقع الفعلي، حينما تتفاوت المواقع والمكانات الإقتصادية .

٤. يقوم إختيار السلطة في الدولة المدنية على الإقتراع الحر المباشر من جمهور الناخبين المتساوين .. وينتج عن ذلك حكم الأكثرية السياسية. لكن التخوف من طغيان هذه الأكثرية يظل مشروعاً، حتى وإن لم تكن بالمعنى الفئوي أو المذهبي، أو القومي أو الإيديولوجي ..، فهي التي تستحوذ على التشريع والتنفيذ. ولايحول دون هذه الحقيقة وجود القوانين والدساتير والقضاء المستقل، لأن الأكثرية تملك إنجاز تشريعات وقوانين تمثل مصالحها بالذات. ومن أجل الوقاية من هذه النقيصة، التي تعد أحد عيوب الديمقراطية، تحدث فقه الدولة المدنية عن ضرورة وجود قوى المجتمع المدني، غير الحكومية، التي يمكنها الوقوف في وجه طغيان الأكثرية وممارسة دور حائض الصد المانع لإستبداد الدولة التي تسودها الأكثرية. منظمات المجتمع المدني، بهذا المعنى، كالنقابات والجمعيات والروابط والأندية ..، حصون يقيمها الأفراد لحد من السلطات المركزية والمحلية ومن كل سلطة تعوق نمو الفردية وتفتتخ الشخصية وتكبح الطاقات الإبداعية في مختلف المجالات. غير أن هذا التصور، يبقى بدوره نظرياً وقد لا يكون في كثير من الحالات منقذاً حقيقياً مما يوصف بطغيان الأكثرية. فالدولة، دولة الأكثرية المدنية، بما لديها من موارد وقدرات تستطيع التأثير

في مؤسسات المجتمع المدني وتوجيه الكثير منها وفقاً لأهوائها ورغباتها.. كالقيام بالوقوف خلف تكوين بعض هذه المؤسسات، أو شراء ذمم قياديين فيها، أو العمل على تصدعها من الداخل أو تشويه صورتها.. وفي التجارب العربية، ثبت أن المؤسسات المدنية ليست طليقة اليد ولا هي أحياناً منتج أصيل للمجتمعات، وربما كان بعضها مجرد أداة لقوى خارجية مموله، بوسعها تحديد أجندة إهتماماتها بحسب مصالح لا تمت للواقع المحلي بصلة. واضح والحال كذلك أن الدولة المدنية كنظام إجتماعي سياسي، مفهوماً وتجربة تاريخية وتطبيقات عملية، ليست مبرأة من التحفظات والنواقص. وهي في ذلك تتلاقى وحقيقة أن الدولة المثالية، والنظام السياسي الأمثل لم يوجد بعد. فكل التجارب الدولتية عرضة للتفديد والنقد وأوجه التحفظ والاعتراض. لكن الدولة المدنية، على ما يعترضها و يعتورها من عيوب، تبقى في دائرة الدول الأكثر إقتراباً من وتعبيراً عن الأشواق الديمقراطية. كما أنها الأكثر ترشيحاً لإمكانية الإصلاح والترميم وإعادة النظر. إنها الدولة الواقعية التي تمارس فيها إرادة الإنسان (الشعوب) تعبيرها عن الذات بمعزل عن النزاع الفتوية من أي نوع ومصدر. وهذا ما جعلها أحد أهم مطالب بعض قوى الإنتفاضات الشعبية العربية على طريق الإعتاق من أزمة الاستبداد والفساد وحكم العسكر.

المصادر والمراجع :

- د.عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨١.
- عادل زعيتر، (ترجمة) مونسيكيو، روح القوانين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠.
- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة مؤسسة الأبحاث الحديثة، بيروت .
- أنيسة الشطبي، الأسس الفلسفية للدولة الحديثة، رسالة الماجستير، جامعة صنعاء، ٢٠٠٨.
- د.حسن حنفي وآخرون، ندوة « الدولة المدنية »، لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مارس ٢٠١١ .
- د. أحمد مغيث، الدولة الإسلامية ليست مدنية، اليوم السابع، عدد ٢٠١١/٤/٧ .
- د. أحمد مغيث، الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق، منتدى المحامين العرب (شبكة الإنترنت) عدد ٢٠١٢/٥/٢ .
- خالد العلوي، الدولة المدنية والدولة الدينية، شبكة النبا المعلوماتية (٢٠٠٧/٧/٢٣ www.annabaa.org).
- لطيف شاكر، ركائز الدولة المدنية، صحيفة « الأقباط المتحدون » الإلكترونية، عدد ٢٠١١/٧/١٥ .
- عبده محمد الجندي، الدولة المدنية والثقافة الجديدة، www.barakish.net/news عدد ٢٠١٢/٨/١٣ .
- الإمام الشيرازي، الثقافة المعاصرة وبناء الدولة المدنية، ٢٠١٢/٦/٢٦ www.annabaa.org .
- المفاهيم الحديثة للمجتمع المدني، شبكة قانون المعلم www.lawteacher.net .
- د. أحمد زايد، الدولة المدنية.. تجاوز العنف والفوضى، الأهرام، ٢٠١١/٥/٢٤ .
- نصر طه مصطفى، خواطر عابرة عن الدولة المدنية، مارب برس marebpress.net .
- د. تحسين المنذري، الدولة المدنية الديمقراطية بديل دول المحاصصة، www.nasmaa.com .
- د. جابر عصفور، تأصيل معنى الدولة المدنية، الأهرام، ٢٠١٢/٩/٣ .

الدستور والدولة المدنية

د. محمد شلالدة*

أ.د / محمد الحاج قاسم**

الدولة المدنية هي دولة ديمقراطية دستورية، تهدف الى المحافظة على اعضاء المجتمع، بغض النظر عن القومية والدين والجنس واللغة، لكنها لا تعادي الدين او ترفضه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من منظومة الحياة داخل الدولة⁽¹⁾، كما ان الدولة المدنية هي التي تضمن جميع حقوق وحرريات المواطنين باعتبارها دولة ديمقراطية تقوم على مبدأ المواطنة وعلى تحقيق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وبالتالي لا دولة مدنية بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون دولة مدنية. وانطلاقاً من مبدأ المواطنة يجب ان تتمتع كافة فئات المجتمع بكافة الحقوق والحرريات، وعلى قدم المساواة، وتساوي فرص المشاركة في عملية صنع القرارات السياسية امام كافة المواطنين البالغين بلا اي شكل من اشكال التمييز على اساس الاصل او اللغة او العرق او الدين او المذهب او المكانة الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فالمواطنون ليسوا مجرد رعايا يتلقون قرارات الحكام وينفذونها، بل هم وقبل كل شيء يجب ان يكونوا مصدر الدستور⁽²⁾ بمشاركتهم في وضعه باعتبار ان الشعب هو صاحب السيادة ومنيع السلطات. هذا يحيلنا الى تساؤل ينطلق من «كيف يمكن للشعب ان يساهم في سلطة صياغة الدستور بوصفه مصدر السلطات ، ومواطن عضو في المجتمع له حقوق وواجبات يشارك في عملية صنع القرارات السياسية»؟ .

لذا فالعلاقة الاساسية الاولى ما بين الدستور والدولة المدنية هي في كيفية وضع الدستور الديمقراطي حيث

* كاتب وباحث فلسطيني

** باحث وأكاديمي

ان الدولة المدنية يجب ان تقوم على اساس دستوري(اولا). كما ان من بين اهم عناصر الدولة المدنية ان تقوم على مبدأ فصل السلطات ، هذا المبدأ لا يمكن تحقيقه إلا من خلال وضع دستور ديمقراطي يتأسس على مبدأ فصل السلطات (ثانيا). وبما ان مبدأ فصل السلطات على الرغم من اهميته في اطار الدولة المدنية، ليس كافيا بمفرده في اقرار حقوق الانسان وحياته الاساسية، بدون دستور يتضمن في ثناياه مجموعة الحقوق والحريات مختلف ابعادها وتطوراتها. لذا يجب على الدولة المدنية ان يكون دستورها دستور صك الحقوق (ثالثا)، هذه الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور الديمقراطي يجب ان تتوفر لها الحماية والضمانات الكفيلة باحترام ممارستها وعدم التعرض لها من طرف السلطات العامة، باعتبار ان الدستور وضع بالأساس بهدف تحقيق غايتين؛ تتعلق الأولى بتنظيم هيكله الدولة وتوزيع الصلاحيات بين سلطاتها ومؤسساتها، والثانية لضمان حقوق وحريات الافراد من خلال التقييد بهذا التنظيم والتوزيع. وهذا يتطلب وجود جهاز يعمل على ضمانتها وحمايتها ومنصوص عليه في ثنايا الدستور ، سواء كان هذا الجهاز محكمة دستورية او مجلساً دستورياً، وهذا يحيلنا الى انه لا يمكن ان تتحقق الدولة المدنية دون وجود قضاء دستوري يكفل تطبيق نصوص الدستور على وجه سليم يحقق دولة سيادة القانون، التي تعتبر من ابرز مميزات وعناصر الدولة المدنية (رابعا) .

كما ان الدولة المدنية تتطلب سيادة نظام مدني مبني على علاقات التسامح والحوار وقبول الاخر، والتعددية السياسية، وعلى حرية الرأي والتعبير، والمساواة بالحقوق والواجبات. وهذا يعني ان الدستور الديمقراطي الذي يجب ان يحكم الدولة المدنية، يُنص بين ثناياه على التعددية السياسية، وعلى وجود حياة حزبية مستقرة ومنتظمة، وعلى قانون انتخابي عادل بهدف تحقيق التداول او التعاقب السلمي على السلطة (خامسا).

أولاً: ضرورة تأسيس الدولة المدنية على مبدأ المواطنة الكاملة المتساوية والتسليم بان الشعب مصدر السلطات ولا سيادة لفرد أو قلة عليه

يحيل مفهوم السيادة على معنى القدرة ، فالدولة ذات السيادة هي الدولة القادرة على اتخاذ القرارات والأعمال المتصلة بمصيرها على الصعيدين الداخلي والخارجي بحرية تامة. أي أنها سلطة حقوقية متفوقة ، تجعل الدولة إطارا وحيدا قادرا على امتلاك مشروعية استتباب الأمن والنظام بالداخل، وتمثل حرية التعامل على صعيد العلاقات الخارجية^(٣)، هذا المدلول ينطبق نفسه على «الشعب» ، حيث تتحقق سيادة الشعب حين يصبح أفراداه قادرين على تقرير مصيرهم بأنفسهم، دون شعور بالضغط أو الخوف أو تقييد إرادتهم. فالشعب بهذا المعنى يكون مناط السلطات ومصدرها حيث لا سلطة لفرد أو قلة عليه^(٤) .

ومقصد القول إن ارتكاز الدولة المدنية على قاعدة أن « الشعب صاحب السيادة ومنبع السلطات» يراد منه شرعية السلطة على مبدأ المشاركة والقبول الطوعي والإرادي. فحين يتحقق ذلك وتغدو السلطة في منأى عن

كل أشكال الاغتناب ، يختار المحكومون طرق التعبير عن سيادتهم بما تسمح به ظروفهم وأوضاعهم العامة، فقد يجنحون إلى اعتماد آليات الحكم المباشر أو قد يرجحون طرق الحكم غير المباشر الذي دون أن يجرّد الشعب من أحقيته في السيادة والسلطة يسمح له بتفويض أمره لمن يراه جديرا بالنيابة عنه .

أما مبدأ المواطنة، فيعني تمتع كافة فئات المجتمع بكافة الحقوق والحريات على قدم المساواة، وتساوي فرص المشاركة في عملية صنع القرارات السياسية أمام كافة المواطنين البالغين، بلا أي شكل من أشكال التمييز، على أساس الأصل أو اللغة أو العرق أو الدين أو المذهب أو المكانة الاجتماعية والاقتصادية أو السياسية، هذا فضلا عن وجود ضمانات لحريات الأفراد وحقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وضمانات دستورية وقانونية لحماية حقوق وحريات الأقليات^(٥)، وهذا يعني ان الإطار الدستوري الديمقراطي يجب ان يأخذ بعين الاعتبار من قاطني دولة ما مواطنين يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية وفرصا متكافئة للمشاركة في صنع القرارات السياسية وتولي المناصب العامة وليسوا مجرد رعايا يتلقون قرارات الحكام وينفذونها وهم قبل كل ذلك يجب ان يكونوا مصدر هذا الدستور بمشاركتهم في وضعه.

تأسيسا على ما سبق يحيلنا ذلك إلى التساؤل عن كيف يعبر الشعب في إطار الدولة المدنية ويساهم في سلطة صياغة ووضع الدستور بوصفه مصدر السلطات ، ويلتزم به الحكام والمحكومون على السواء، والذي يجب ان يتم وضعه بالأسلوب الديمقراطي؟

يطلق الفقه على السلطة التي تقوم بوضع الوثيقة الدستورية اسم السلطة التأسيسية الأصلية ، نظرا لأنها حين تصدى لوضع الدستور فأنها تنشئ في نفس الوقت السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. هذه السلطة التأسيسية الأصلية تتدخل لوضع الدستور في وقت لا يوجد فيه دستور يحكم الدولة، ومن ثم تكون أصلية لأنها لم تباشر مهمتها بالاستناد إلى أحكام دستور سابق^(٦).

السلطة التأسيسية المشتقة، وهي السلطة المخول لها دستوريا مراجعة الدستور وتعديله وفقا للمسطرة والإجراءات المنصوص عليها في صلبه، والتي تتميز بكونها أكثر تعقيدا وصلابة من تلك المتبعة في تعديل القوانين العادية. فالسلطة التأسيسية المشتقة تمتلكها إحدى السلطات في الدولة، ومنصوص عليها في الدستور نفسه ، ويكون عملها محددًا ووظيفتها تقتصر على تعديل المقتضيات الدستورية^(٧).

فوفقا لأسلوب وضع الدستور بواسطة الجمعية التأسيسية ، ينتخب الشعب جمعية تأسيسية تكون مهمتها الأساسية وضع دستور للدولة، أي ان الشعب يتولى وضع الدستور بطريق غير مباشر عبر ممثلين ينتخبهم، وتكون مهمتهم وضع الدستور للدولة المدنية. أي انه لا يجوز تشكيل الجمعية عن طريق التعيين، كما انه لا يجوز ان تتولى السلطة التشريعية (المجلس التشريعي) مهمة وضع الدستور، مع ان أعضائها منتخبون من قبل الشعب ، لأن مهمة هذه السلطة هي التشريع وسن القوانين وليست جمعية تأسيسية أصلية ، كما أنها

لم تنتخب لهذه الغاية أي لوضع الدستور^(٨).

وبالتالي فالجمعية التأسيسية هي هيئة منتخبة وعملها وظيفي ينتهي بوضع الدستور الذي يسري بشكل فوري ، ودون الحاجة إلى المرور بأي شكل من أشكال المصادقة ، على اعتبار ان الشعب مارس سيادته قبلا وأنط لممثلين عنه مهمة وضع الدستور، وفي هذه الحالة تسمى الجمعية التأسيسية السيادية.

هذا الأسلوب يعد تطبيقا لفكرة التمثيل في المجال الدستوري باعتبار ان السيادة للشعب ممارستها عن طريق ممثلين له، هذه الوسيلة ترجع في أصولها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في وضع دستورها للعام ١٧٨٧ الذي تم وضعه من طرف جمعية تأسيسية^(٩)، حيث يعتبر هذا الدستور أول دستور مكتوب في العالم تم وضعه بطريق الجمعية التأسيسية، ثم انتقل هذا الأسلوب إلى باقي الدول خاصة الأوروبية منها.

وهناك الجمعية التأسيسية غير السيادية، حيث يتم وضع الدستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من قبل الشعب ويخضع الدستور بعد ذلك لمصادقته ، وفي هذه الحالة، الجمعية التأسيسية ليست سيادية وإرادتها غير حرة في وضع الدستور، هذه الطريقة التي تم إعمالها لوضع دستور فرنسا ل ٢٧ أكتوبر ١٩٤٦ (دستور الجمهورية الرابعة)، وكذا الدستور الإسباني لسنة ١٩٧٨^(١٠).

وهناك طريقة وضع الدستور بتقنية الاستفتاء الدستوري ، الذي يقصد به وضع مشروع الدستور على أنظار الشعب قصد المصادقة عليه، ففي هذا النموذج ، لا تهم الجهة التي وضعت الدستور والتي قد تكون جمعية تأسيسية غير سيادية موكول لها وظيفة إعداد مشروع الدستور، أو لجنة تقنية، أو وزارية ، أو ينفرد الحاكم بهذه المهمة، لكن تبقى مصادقة الشعب محددا أساسيا لاكتساب مشروع الدستور الشرعية والقوة الإلزاميتين ، وذلك بعرضه على الشعب عن طريق الاستفتاء الذي يسمى في هذه الحالة بالاستفتاء الدستوري^(١١).

وهناك اليوم ما يسمى بدستور التوافق أو الإجماع كآلية جديدة لوضع الدساتير، تجاوزت فيها آليات وضع الدستور التي يقدمها الفقه الدستوري الكلاسيكي^(١٢) ، هذه الآلية قادرة على تمثيل كل مكونات الميثاق السياسي وان احتفظت بصيغ الاستفتاء كإخراج نهائي للوثيقة الدستورية. هذه الآلية تم اللجوء إليها من خلال تجارب الانتقال الديمقراطي ، فالتصور الذي حكم دساتير الانتقال الديمقراطي هو مؤسسة سلوك التسامح وفعل الحوار ، وعبر الإيمان بمحددات عقلانية المبادئ والإجراءات الدستورية ، وحضور تصور صريح أو ضمني لفكرة التعاقد، والإيمان بمفهوم السيادة الشعبية لنكون أمام رؤية تسامحية للوثيقة الدستورية كنتيجة لتداول الأطراف حول آلياتها. فالنص الدستوري داخل مسلمات الديمقراطية اليوم لم يعد نتاجا لسلوك التصويت أو الاستفتاء ولا تجسيدا لثقافة الغلبة أو الانتصار، بل مؤسسا لتنمية التوافق التي تلازم طريقة وضع الوثيقة الدستورية بحضور وتمثيل مختلف الأطراف السياسية ومكونات المجتمع المدني.

لقد أفرزت التجارب الديمقراطية مجموعة من النماذج لتأطير دستور التوافق أو الإجماع، غيرت بعمق من شروط وممارسة السلطة التأسيسية من قبيل:

- الميثاق الدستوري والتوافق على الدستور، الذي يتأسس انطلاقاً من مفاوضات الأطراف السياسية داخل إطار معين يتم بمقتضاه الاتفاق على الحد الأدنى من المبادئ الدستورية تلهم واضعي الدستور النهائي، مع تقييد الأطراف السياسية اشتغال السلطة التأسيسية الأصلية بحدود مرجعية تم الاتفاق عليها في تشكيل مضمون الميثاق الدستوري^(١٣).

وهذا يعني ان الوثيقة الدستورية تعد نتاجاً للحوار الدستوري الذي قام بين الأطراف السياسية ومكونات المجتمع، وما كان دور السلطة التأسيسية إلا الترسيم النهائي للوثيقة الدستورية الجديدة.

- المفاوضات الدستورية والإخراج المؤسسي، (ومثالنا اسبانيا) حيث سمحت الفترة الانتقالية في التجربة الاسبانية و المؤطرة بتعايير الإصلاح (آليات مطلب الديمقراطية، وسبل التخلص من الإرث الماضي الثقيل)^(١٤) عن طريق ميثاق للناطقين باسم مختلف القطاعات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والوصول إلى اتفاق حول قواعد اللعبة السياسية، عن طريق مفاوضات دستورية طويلة قادتها الحكومة والبرلمان واللجنة المكلفة بكتابة الدستور. دارت حول الاتفاق السياسي العام، مكانة المقدس، ودور الجيش، والبنية الإقليمية للدولة^(١٥).

لذا فان عملية الدسترة في التجربة الاسبانية دعمت التوافق الواسع حول دستور ١٩٧٨ التي زووج في طريقة وضعه بين عمل اللجنة التأسيسية الخاصة بإعداد مشروع الدستور^(١٦)، والية الاستفتاء الشعبي (الدستوري). فالأولى أسست لإطار النص النهائي للوثيقة الدستورية، والثانية أكسبتها الشرعية المجتمعية المدعومة بتوافق أطراف مكونات الحقل السياسي حول التنظيم السياسي الجديد (الدستور). هذا الاستفتاء تم في يوم ٦ ديسمبر ١٩٧٨ وحظي بموافقة أغلبية الشعب الاسباني^(١٧).

ثانياً: ضرورة تأسيس الدولة المدنية على مبدأ فصل السلطات

نظرية مبدأ فصل السلطات بوجهها الكلاسيكي (التقليدي) قد مر على وضعها موضع التداول العملي ما يقارب الثلاثة قرون إلا نيفاً، والتي أراد مونتسكيو من خلالها إيجاد حل ما لنقيضين هما السلطة والحرية، والتي لا وجود للواحدة دون الأخرى، وان القانون هو الوحيد القادر على ضبط العلاقة الثنائية ما بين السلطة والحرية من خلال قانون غير تعسفي، يضمن للسلطة السياسية ضبط واقع المجتمع وصون الحرية، وان يكون هناك تمايز في مراحل الثلاث الإقرار، التنفيذ، وحل الخلافات المترتبة عليه من خلال وجود ثلاث وظائف له من المفترض ان تعطى لثلاث هيئات أو سلطات كل واحدة منها مختلفة ومستقلة عن

الأخرى (السلطة تحد السلطة). وبالتالي كل مجتمع ليس فيه ضمانات للحرية وفصل السلطات هو مجتمع بدون دستور. أي بمعنى آخر فإن مفهوم مبدأ فصل السلطات كمفهوم اطر الحركة الدستورية الكلاسيكية، وحتى الحديثة منها يهدف أساساً إلى تأسيس نظام الحكم على مبدأ أساسي يتعلق بالتوازن بين السلطات. والاهم التوازن والتعايش بين مفهوم السلطة ومفهوم الحرية، باعتبار ان السلطة أصبحت ملازمة للدولة وضرورية لتنظيمها، وضمانة لفرض احترامها.

هذا التوازن يجب أن يشمل ويؤسس درجة كبيرة من التماسك والانسجام بين مختلف مكونات المجتمع داخل الدول المدنية الحديثة على اختلاف مصالحها. توازن يقضي بان تحكم الحياة السياسية وتؤطر ممارسة فاعليها بمبدأ يسمح بإمكانيات «تعاقب الجهة الحاكمة والمعارضة على الحكم». كما أن هذا التوازن يتطلب (خاصة بالدول الفيدرالية أو بعض الدول التي تعطي بعض الجهات أهمية خاصة) أن يكون هناك توزيع عادل في الاختصاصات بين السلطة المركزية والسلطات المحلية أو الجهوية. لكن الأهم ان يحقق التوازن داخل السلطات المركزية، أي بين الحكومة والبرلمان. ويتمحور حول إقامة نوع من التوازن داخل مؤسسات الدولة وفي علاقاتها بالمجتمع.

ومبدأ فصل السلطات على الصعيد التقليدي يقوم على قاعدتين أساسيتين هما قاعدة مبدأ التخصص وقاعدة الاستقلالية.

ففيما يتعلق بمبدأ التخصص نقول ان لكل سلطة من السلطات اختصاصا معقودا لها، السلطة التشريعية تشرع، والتنفيذية تنفذ، وان جاز لنا القول بوجود سلطة قضائية مستقلة في ظل هذا المفهوم يمكن أن نقول بأنها تحكم (وهذا ما نادى به مونتسكيو) على الأقل فيما يخص السلطة التنفيذية والتشريعية (لأن مونتسكيو غيب السلطة القضائية)^(١٨).

على هذا الأساس اعتبر البعض ان مبدأ فصل السلطات التقليدي القائم على مبدأ التخصص ليس سوى فصل وظيفي يقوم على الوظائف الثلاث الأساسية.

أما قاعدة الاستقلالية، فإنها ليست قاعدة يرام من خلالها تحقيق « قاعدة الاستقلال العضوي» بما تعنيه هذه القاعدة من ضرورة تحديد العلاقات بين الهيئات العامة على أساس أنها جميعا هيئات متساوية، ومستقلة عن بعضها البعض، بحيث لا تتدخل إحداها في أعمال الأخرى، ولا تخضع لغيرها من الهيئات.

إن قاعدة الاستقلالية تعني تأمين نوع من الاستقلالية ما بين تلك الوظائف (السلطات) بحيث لا تؤثر سلطة على أخرى، لأنه في حال تحقق مثل هذا التأثير وان بحده الأدنى تسقط على أثره الغاية النظرية من تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، لهذا يرى البعض (من الفقه الفرنسي) ان الغاية الأساسية من قاعدة

الاستقلالية تتمحور حول «ضرورة أن تكون تلك الهيئات أو السلطات مستقلة عن بعضها البعض ، مما يعني من الناحية العملية أن الأفراد الذين يشكلون كل سلطة لا يمكن أن تتم تسميتهم من قبل الهيئات الأخرى ، وخاصة أن لا يكون همقدور هؤلاء أمكانية صرف الآخرين بصورة استنسابية»^(١٩).

على الرغم من ان مبدأ فصل السلطات برأي غالبية الفقه الدستوري هو الركن الأساسي لبنيان دولة القانون من الناحية الشكلية إلا ان تطبيقه بصورة ناقصة ومجزئة نتج عنها نقد صريح لهذه النظرية التقليدية من قبل الفقه^(٢٠).

وبالتالي فان نظرية فصل السلطات التي ظهرت لتحسد من سلطة الحكام المطلقة ولتحقيق الحرية، كان لا بد لها أن تتطور لتأخذ شكلا جديدا مع ترسيخ مبادئ الحرية التي أصبحت مسلمة من المسلمات ، خاصة بعد أن أصبحت الدول المدنية الحديثة تعيد الاعتبار إلى السلطة القضائية وتعمل على إيجاد سلطة جديدة بدأت تفرض نفسها باسم الإرادة العامة المتجسدة في الدستور كغيرها من السلطات، عيننا بذلك سلطة القضاء الدستوري الذي من خلال قراراته الجريئة واجتهاداته المتتالية في العديد من الدول أسس لمفهوم جديد لمبدأ فصل السلطات ؟.

هذا المفهوم الجديد لمبدأ فصل السلطات يقوم على اعتباره وسيلة يتم من خلالها التوازن بين الهيئات المختصة والمستقلة ، ومن اجل فرض التعاون والتوازن كان لا بد من ان تكون هناك مرجعية تفرض هذا التوازن وبطريقة غير استنسابية. ولمنع هذه الاستنسابية ، وجد النص الدستوري ليكون أساس هذه المرجعية، بهدف حماية هذا التوازن والتعاون من خلال التنصيص على القضاء الدستوري، كي يكون الحارس لحسن تطبيق كافة قواعده ان لجهة الشكل أو لجهة المضمون.

لذا فان النظم الديمقراطية الحديثة تخطت النظرة الضيقة إلى الدستور من كونه موزعا للصلاحيات إلى اعتباره قاعدة أساسية لضمانة الحريات ، وبفضل هذه النظرة التي لامست الجوهر الغائي من وجود الدستور أصبحت النظرة الحديثة تتجه إلى وصف من نوع آخر لمبدأ فصل السلطات يمكن نعتة بأنه فصل أفقي لا يمكن من خلاله ان تدعي أية سلطة بتفوقها على الأخرى ، فمن خلال هذه الآلية الدستورية لتوزيع السلطات يمكن ان تخلق فيما بينها توازنا وتساوٍ تراقب الواحدة الأخرى. هذا الخضوع لأحكام الدستور من قبل السلطات لم يكن ليوجد تلقائيا دون الرقابة على دستورية القوانين، في ظل النظام البرلماني او في ظل النظام الرئاسي على حد سواء^(٢١).

ثالثا: ضرورة التنصيص في دستور الدولة المدنية على الحقوق والحريات (دستور صك الحقوق)

لقد تطور مفهوم مبدأ الدستورية ، من دور الدستور في وضع حدود أمام صلاحيات السلطات الحاكمة للحد

من حرية عملها في إدارة شؤون الحكم (أي السلطة تحد السلطة) حسب تعبير مونتسكيو إلى تطور مفهوم آخر أو بُعد آخر للدستور، ويتعلق الأمر بحماية حقوق المواطنين وحررياتهم، أي ان البعد الثاني للدستور تحقق مع مقولة « الدساتير ليست خيما تنصب للنوم» بحيث استيقظ الفكر الدستوري وذهب لتحليل البعد الثاني للدستور والمتعلق بحماية حقوق المواطنين وحررياتهم^(٣٣).

وبالتالي أصبح مفهوم مبدأ الدستورية في نظر الفقه «بأن الدستور يعتبر غير ذي معنى إلا من خلال وضعه ضمن إطار مشبع بمبادئ فلسفة حقوق الإنسان، كون الدستور أصبح ذا قيم متعددة فهو في ان معا ذو قيمة رمزية وقيمة فلسفية وقيمة قانونية»^(٣٤).

تأسيسا على تمسك الفقه بهذه القيم السامية أصبح الدستور عملا حيا منفتحا على الاستنباط المتواصل لحقوق الإنسان وحرياته ، ولم يعد نضا مغلقا ومعزولا انتهى مفعوله لحظة إقراره بل هو عمل يواكب التطور الدائم بما يتناسب مع تقدم المجتمع. أي يجب على الدستور أن يعمل على تفعيل حقوق الإنسان وحرياته خاصة مع تباشير عولمة حقوق الإنسان وتطورها.

لذا لم يكن الانخراط في إرساء دعائم حكم دستوري منفصلا عن الانخراط في تخويل الحقوق والحرريات طابعا دستوريا. فالدستور بما هو ضبط لقواعد ممارسة السلطة ، يصبح ضامنا للحقوق والحرريات عبر إقراره أحكاما خاصة بها، وتصيصة على الوسائل الكفيلة بصيانة ممارستها وجعلها في منأى عن تعسف السلطة وحكامها.

إلا أن السؤال الهام الجدير بالطرح في هذا المجال هو : كيف ينظم الدستور الحقوق والحرريات؟

للإجابة على هذا السؤال ننوه أن الفقه قد درج على أن الدستور يتولى تنظيم الحقوق والحرريات، وذلك حسب تصنيفها من حيث الأهمية من خلال ثلاثة أنواع وهي:

- الحقوق والحرريات التي لا تقبل التنظيم التشريعي مطلقا ، حيث أن الدستور قد نظمها بشكل نهائي، وبخصوص قطعية ، وتوصف بأنها غير مذيلة بعبارات تقيدها أو تحد منها^(٣٥).

- الحقوق والحرريات التي يمكن تنظيمها تنظيميا تشريعا بعد أن يحيلها الدستور إلى المشرع العادي، والذي يكون مقيدا بضوابط وقيود معينة، مثل أن نزع الملكية الخاصة لا يتم إلا وفقا للقانون ومقابل تعويض عادل ، فالقيد الدستوري هنا هو المنفعة العامة ، والتعويض ، والإدارة ملزمة بعدم مخالفتها لهما ، وان صدر أي تشريع بالتجاوز للقيود المحددة فانه يعد تشريعا معيبا لمخالفته للدستور.

- الحقوق والحرريات التي يحيلها الدستور ، وتكون قابلة دون قيود صريحة للتنظيم التشريعي من قبل المشرع الذي منح تفويضا دستوريا بالتنظيم ، ويشمل هذا النوع جل الحقوق والحرريات ومنها حرية التعبير والرأي والحقوق السياسية للإفراد وتكوين الجمعيات وحرية التجمع وغيرها^(٣٥).

لذا فان دستور صك الحقوق كعمل مكتوب للحقوق والحريات يقوم بوظيفة تعريف العلاقات بين المواطن والدولة، ويؤسس إلى جانب الإرادة العامة إرادة الأفراد، ويفرض احترام حقوق المحكومين على أجهزة الدولة عبر الاعتراف بمكون المجتمع المدني وتأمين الحرية السياسية للمواطن من مدخل دسترة وضمان اشتغال مقتضيات الحقوق والحريات.

وإذا كان إقرار الحقوق وتضمينها في الوثيقة الدستورية وتنزيلها بمنزلة أحكام تنظيم السلطة أصبح اليوم يعد أمراً إيجابياً وخطوة لا بد منها إلا أنها لا تكفي لجعل الحقوق والحريات مضمونة ومصانة، بل لا بد من مصاحبتها بضمانات تكفل وتضمن لذويها القدرة على التمتع بها، كما تحتاج إلى قضاء مستقل ونزيه يحفظ للدستور علويته وسموه على كافة النصوص الأخرى^(٣٦)، انه القضاء الدستوري.

رابعاً: تنصيب دستور الدولة المدنية على تحقيق العدالة الدستورية (القضاء الدستوري)

الرقابة على دستورية القوانين عامل أساسي من عوامل بناء الدولة المدنية - دولة القانون - القائمة على سمو الدستور لأنه من دون هذه الرقابة لا حياة لمبدأ سمو الدستور وتسلسل القواعد القانونية ولا حياة لدولة القانون.

هذه الرقابة اعتمدت من اجل بلورة مفهوم دولة القانون على خضوع جميع السلطات الدستورية في أية دولة ديمقراطية إلى أحكام القواعد الدستورية، بحيث تأتي القوانين والأنظمة التي تصدر عن هذه السلطات متطابقة مع الدستور، وتحت طائلة الإبطال من قبل القاضي الدستوري الذي يسهر على حماية الإرادة العامة المتجسدة في الدستور.

لذا فان التحليل المعمق لدور الرقابة على دستورية القوانين يقود إلى حقيقة واحدة تسعى لها تلك الرقابة ألا وهي تحقيق العدالة الدستورية، والتي تتوافق مع متطلبات الديمقراطية في حال قبلنا بأن القاضي الدستوري لا يخلق القاعدة من تلقاء نفسه، لكنه يقوم على تطبيق الإرادة الشعبية السيدة المتجسدة في الدستور، كما ان الديمقراطية لا تقوم بغير سيادة القانون، ولا تكون حقيقة واقعة إلا في البلاد التي تشهد رقابة على دستورية القوانين. فشرعية الرقابة هي علامة على نضج الديمقراطية، باعتبار ان سيادة القانون لا تتأكد إلا بالاعتراف المتواصل بسيادة الدستور، باعتباره القاعدة الأسمى والأصل في شرعية القوانين. وبالتالي لا يمكن وجود ديمقراطية في اطار الدولة المدنية بغير قضاء دستوري، يكفل تطبيق نصوصه على وجه سليم، يحقق حكم دولة سيادة القانون فيها.^(٣٧)

لذا لا يعتبر تقويضا للديمقراطية وجود رقابة قضائية في الدولة المدنية - دولة القانون -، لأن الديمقراطية التي تعني الحرية السياسية تفرض بأنه «في الديمقراطية لا سياسة من دون ضوابط للمسؤولية، ولا سياسة من دون رقابة. وإذا اخفق السياسيون في ذلك فلا بد للقضاء من ان يتولى هذه المهمة».

كما يجب ان نتساءل عن ماهية السلطة القادرة على فرض احترام السلطين التشريعية والتنفيذية، خاصة عندما « تتلاقى وجهتا نظر الأغلبية البرلمانية والحكومية، بحيث يغطي «معطف نوح» le manteau de Noé الانتهاكات المحتملة للدستور وللحقوق من جراء هذا التواطؤ »، إنها الرقابة على دستورية القوانين.

لذا فالقضاء الدستوري جاء ليضطلع بمهمة سامية لا تقتصر فقط على الإخضاع التقني لأجهزة الدولة لجهة احترام مبدأ هرمية القوانين، بل لجسد الآلية التي من خلالها « تخضع الدولة المدنية لاحترام حريات الإنسان وحقوقه ، بحيث لا تكون دولة القانون مجرد أي قانون بل القانون المعبر عن تلك القيم والحقوق، والذي يعطي للمواطن حقوقا لمواجهة السلطة. هذه الحقوق يستمدها المواطن من نص القانون ليستطيع من خلالها تجسيد واقعه وحرياته وحقوقه بوجه السلطة. هذا الواقع لم يستطع المواطن تحقيقه لولا التغيير الجذري في النظرة إلى الديمقراطية الحديثة^(٢٨) التي جاءت لتنقض النظرية القديمة للديمقراطية التي كانت حسب «دومينيك روسو» تقوم على معادلة الديمقراطية من خلال القانون في حين أن الديمقراطية الجديدة تعبر عنها معادلة الديمقراطية من خلال الدستور»^(٢٩).

لذا اعتمدت الديمقراطيات الحديثة مبدأ الرقابة على دستورية القوانين متخطية المخاطر الناجمة عن وضع السلطة التشريعية صاحبة السيادة تحت الوصاية القضائية أو غيرها. هذه المهمة أنيطت في اغلب الأنظمة الديمقراطية بسلطة قضائية دستورية مستقلة^(٣٠)، فمن هو هذا القضاء المؤهل لإصدار قرارات الإبطال ، والتي ربما ينظر إليها البعض بارتياح ؟ وكيف يمكن للقضاء كسلطة غير منتخبة من قبل الشعب ان تبطل قوانين تقرها السلطة المنبثقة عن الشعب والتي تجسد إرادته، ألا يعتبر ذلك وكأنه نقيض للديمقراطية ؟ كل هذه التساؤلات انطلقت بقوة بعد ان استقر الرأي على جعل حماية حقوق المواطن وحرياته التي ينص عليها الدستور بيد سلطة قضائية مستقلة تنظر بدستورية القوانين التي يقرها البرلمان وذلك مقارنة مع القاعدة الدستورية. فما هي ماهية هذا القضاء واختصاصاته ؟. هذا ما سنتركه لاحقا ، حول الجهاز المكلف بالرقابة هل هو محكمة دستورية أم مجلس دستوري ؟.

لكن ما يهمنا في إطار مقومات الدستور الديمقراطي ان نشير إلى ضرورة وجود قضاء دستوري قبل ان يتم التنصيب على الدستور بهدف الإشراف والمراقبة لعملية وضع الدستور، وإخضاع النص الدستوري لمراقبة المحكمة الدستورية للتأكد من مدى مطابقة الدستور للمبادئ المشكلة لأرضية التوافق الوطني وبين مكونات الانتقال والتي تهم في غالبيتها الحريات الأساسية المعترف بها عالميا.

خامسا : في أهمية قيام الدولة المدنية على ميزة التداول السلمي على السلطة

يقصد بـ "التداول" أو "التعاقب" على السلطة تلك العملية التي تسمح للشيء بحلول بديل محله، ويجعل الشخص يعقب نظيره في المسؤولية والقيادة والإدارة ، وبالتالي فان التداول ينبذ الجمود والديمومة ، ويهدف

إلى التجديد في الأفكار والممارسات والسلوكيات. لذلك أسست ثقافة التداول في الدول والمجتمعات التي تأصلت فيها الظاهرة، واستقرت وانتظمت في التجربة على قاعدة الاعتراف بشرعية الاختلاف، وذلك من خلال وجود أغلبية ومعارضة مبني على الحوار المتبادل، المصان من إرادة المواطن الحرة والمسؤولة في حسم اختياره والدفاع عن نتائجه وتحمل تبعاته، فبقدر ما للأغلبية من مشروعية التوجيه والقيادة والإدارة، فلأقلية حق الملاحظة والنقد البناء والتعبير عن الرأي الحر. وبالتالي فإن الحوار بين الأغلبية والمعارضة أمر ضروري لتحقيق مبدأ التداول على السلطة.

يقتضي مبدأ التداول على السلطة ضرورة وجود تعددية سياسية قائمة على الحوار البناء والديمقراطي والتنافس والاعتراف المتبادل، فالتداول لا يمكن أن ينجح ويتحقق دون وجود قدر من التنافس الذي يجعل التناوب بين الجهة الحاكمة والمعارضة ممكنا على صعيد الممارسة.

وبهدف تحقيق التداول لا بد من توفر بعض الشروط الأساسية واللازمة لتحقيق هذا التداول، نشير إلى أبرزها:
- أن يكون هناك توافق بين الفاعلين السياسيين داخل الدولة المدنية حول سير المؤسسات وطريقة عملها بما في ذلك السياسة الداخلية والخارجية، وضمان ديمومة واستمرار الدولة.

مفهوم التوافق يستمد شرعيته من الدور المنوط به في إلزام الجميع على احترام الاتفاقات المبرمة والالتزام بنصوصها ومقتضياتها، فحين يتحقق شرط التوافق على قواعد اللعبة السياسية يسهل التداول بكونه عملية سلمية للتعاقد على السلطة بين الحكم والمعارضة.

غياب وجود التوافق بين الفاعلين حول قواعد اللعبة السياسية يفسد العملية السياسية ويعرض مشروعية الفاعلين للتآكل ويقوي نزعات التبرم من الدولة ومؤسساتها ويضعف قوة الاقتناع بقيمة التشريعات والقوانين في التنظيم والتعايش.

- كما يشترط لتحقيق التداول في الدولة المدنية وجود حياة حزبية مستقرة ومنتظمة ومؤسسة على ثقافة المشاركة، وهذا يقودنا إلى أهمية الثنائية الحزبية في الحياة السياسية كحالة مثلى للتداول على السلطة، إلا أن غيابها يستلزم قيام ما يسمى بظاهرة الأقطاب بين القوى السياسية المتنافسة، وفي أحيان عديدة فإن التداول على السلطة لا يبرهن تحققه بالثنائية الحزبية أو القطبية بل يمكن أن يتحقق في حقل سياسي موصوم بالتعددية الحزبية تتحالف أو تتآلف فيما بينها، خاصة ما بين الأحزاب المتقاربة بالأهداف والمبادئ من أجل تسلم السلطة في الدولة، تكمن القيمة الأساسية لهذا الشرط في مكانة الأحزاب ودورها المركزي في تنشيط الحياة السياسية، نظرا للعلاقة المترابطة والمتلازمة ما بين الأحزاب والعملية الديمقراطية التي يأتي في صدارتها مبدأ التداول على السلطة.
- كما أن من شروط تحقيق مبدأ التداول في الدولة المدنية ضرورة الاعتراف بمكانة المعارضة، والضمانات

الممنوحة لها كي تصبح هي الأخرى أغلبية حاكمة مستمدة من انتخابات نزيهة وشفافة. فالديمقراطية لا تكتمل بوجود أكثرية حاكمة بل تكتمل بوجود معارضة قادرة على التعبير عن رأيها والسعي إلى إقناع المواطنين بها، حيث تلعب المعارضة في النظام الديمقراطي دورا لا يقل عن دور الأغلبية الحاكمة. وبالتالي من الضروري أن يكفل لها الدستور والتشريعات والقوانين حقوقا من أجل المحافظة على كيانها، ويفتح لها باب الاجتهاد والنقد والمعارضة والتقويم.

كما يقتضي مبدأ التداول على السلطة في الدولة المدنية ضرورة قيام انتخابات تنافسية، حيث تعتبر الانتخابات التنافسية أساس التداول، فمن غير الممكن تصويره خارج الانتخابات التنافسية، بل إن التصويت الحر والمستقل هو الذي يمنح التداول مشروعيته الدستورية والسياسية.

والنظام التمثيلي القائم على قاعدة الانتخابات أدى إلى تطوير فكرة التنافس، والتي اصطبحت اليوم تتميز: - في أنها لا تؤدي إلى قيام عقد بين الناخبين والمنتخب، من شأنه ان يجعل المنتخب وكيلًا عن الناخبين. بل أصبح المنتخب حاليا لا يتكلم باسم مقاطعته أو دائرته وحدها بل أصبح يتكلم باسم الجميع، وبالتالي أصبحت الانتخابات تؤدي إلى تسمية ممثلين لا إلى تسمية وكلاء بالمعنى التعاقدية للكلمة. وهذا يساهم في تحقق التداول السلمي على السلطة عبر انتقال المعارضة إلى أغلبية وتحول الأغلبية إلى معارضة قوية.

أما الميزة الثانية فترتبط بالتنافسية نفسها التي تقتضي اختيارا فعليا حرا من قبل الناخبين، سواء تعلق الأمر بالناخبين أو البرامج الانتخابية، أو الأحزاب السياسية التي ينتمي إليها المرشحون (تعددية الأحزاب حرية الرأي العام)⁽³¹⁾. أي أن الانتخابات التنافسية الحرة لا بد ان توفر أمام الناخب اختيارات وبرامج متعددة ومختلفة، حيث أن التشابه بالبرامج الحزبية أو تقاربها يقلل من درجة التنافسية التي يجب أن تتمتع بها الانتخابات الديمقراطية⁽³²⁾.

كما انه من اجل إنجاح وتعزيز فكرة التداول على السلطة لا بد من تعزيز الثقافة الديمقراطية في المجتمع، وانغراسها في بنية المجتمع، من خلال توفر شروط متعددة لإبراز هذه الثقافة، يأتي في صدارتها دور الفكر والمفكرين وطبقات العلماء في صياغة أسس المجتمع وتطلعات أفراده.

ومبدأ التنافسية والتداول على السلطة يتطلب إعداد قانون انتخابي سابق لعملية الانتخاب أو الاقتراع، تتم الإشارة إليه ضمن نصوص الدستور، على أساس أن الانتخاب يعد مؤسسة دستورية تهدف إلى نشأة المؤسسات السياسية. ويجب على هذا القانون أن يكون عادلا خاصة فيما يتعلق بالعتبة الانتخابية، وفي عملية فرز الأصوات إذا كان على أساس التمثيل النسبي، أو تقسيم عادل للدوائر الانتخابية إذا كان على أساس الأكثرية، وان يكون هذا القانون خاضعا لمراقبة القضاء الدستوري. والطعون الانتخابية تقدم لهذا القضاء.

الهوامش:

- (١) الدين يظل في الدولة المدنية عاملا اساسيا في بناء الاخلاق، وفي خلق الطاعة للعمل والانجاز والتقدم. وهو وظيفة اصلية في كل المجتمعات الحديثة الحرة، وبعث على الاخلاق والالتزام والعمل والانجاز والنجاح في الحياة.
- (٢) كلمة دستور بالتأكيد ليست كلمة من اصل عربي، بالرغم من شيوعها في المصطلح السياسي والدستوري في البلدان العربية، فهي من اصل فارسي اقتبسها اللغة العربية عن الفارسية عقب الاتصال الثقافي بين العرب والفرس بعد الفتح الاسلامي، والكلمة مكونة من "دست" ومعناها قاعدة و"ور" ومعناها صاحب، وأصبحت في اللغة الفارسية تعني "القاعدة" واللغتين الفرنسية والانجليزية اعتمدتا مصطلحا واحدا لكلمة دستور هو "Constitution"، أنظر محمد الحاج قاسم القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (المفاهيم الاساسية والنظم السياسية) الطبعة الخامسة ٢٠١١، دار النشر المغربية، توزيع مكتبة بروفانس، الدار البيضاء /المغرب ص ٣٨. والدستور يحدد فلسفة حكم الدولة وطبيعة نظامها، وينظم علاقات سلطاتها، ويضمن حقوق وحرية أفرادها والذي اصبح اليوم شرطا اساسيا للنظم المعاصرة، وعنوانا للمصادقية، واحترام الشرعية في شقها الوطني والدولي. حيث اعتبر اندريه هوريو الفقيه الدستوري الفرنسي ان نشر الدستور "يعتبر اعلانا عن المستوى الدولي للدول الحديثة وتأكيدا ضمينا على انها وصلت الى مرتبة النضج السياسي". ويضيف على "ان الرغبة في الدخول الى المجتمع الدولي بدون دستور هو تقريبا كالدخول الى حفلة ساهرة بثياب الحمام" انظر مؤلفه/ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية الجزء الاول، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع طبعة ١٩٧٤ ص ٨٨.
- (٣) محمد الحاج قاسم، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المفاهيم الأساسية والنظم السياسية، دار النشر المغربية، توزيع مكتبة بروفانس الدار البيضاء الطبعة الخامسة ٢٠١١، ص ١٨-١٧.
- (٤) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، منشأة المعارف الإسكندرية، طبعة ١٩٨٩، ص ١٥٣، انظر كذلك/ محمد المالكي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المفاهيم الأساسية، مراكش، المغرب، دار وليلي للطباعة والنشر، طبعة ٣، ١٩٩٧ ص ١٧١ و ما بعدها. وتجدر الإشارة هنا إلى ان مبدأ ان الشعب هو المصدر النهائي للسلطة لا يعني غياب أية مرجعيات عليا، ففي الديمقراطيات الغربية المعاصرة على سبيل المثال، ثمة مرجعية عليا - أعلى من الدساتير- لا يستطيع النواب تجاوزها وسن تشريعات تتعارض مع مبادئها العليا وقيمها الأساسية، وهي الأفكار المذهبية الفردية (الإيديولوجية الليبرالية) التي جاءت في مجموعة من الوثائق التاريخية كإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وإعلان الاستقلال الأمريكي. وتضم الآليات التي طورت هناك بهدف وضع الضوابط اللازمة لهذا المبدأ أمرين رئيسيين، هما: وضع دساتير لا تتناقض مع المرجعية العليا التي تستند إليها تلك الدساتير وتبني نظام للمراجعة القضائية يختص بالنظر في مدى دستورية القوانين وعدم تناقضها مع مبادئها ووثابت مرجعية عليا.
- (٥) عبد الفتاح ماضي، مفهوم الانتخابات الديمقراطية، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، اللقاء السنوي السابع عشر للديمقراطية والانتخابات في الدول العربية، يوم ٢٠٧-٨-١٨ في Bernard Sandy Room، ٣٧١، UK st.cathrines college, University of Oxford, Manor Road, Oxford, OXI.
- (٦) محمد الحاج قاسم، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المفاهيم الأساسية والنظم السياسية، مصدر سبق ذكره ص ٤٢.
- (٧) أي ان السلطة التأسيسية المشتقة ذات سلطة ذات طبيعة قانونية، حيث ان تنظيمها وطريقة اشتغالها محدد سلفا من قبل الدستور، فهي تضع قاعدة دستورية بالاستناد إلى مقتضى دستوري، ينظم عملية المراجعة، لذا فهي سلطة محدودة. لمزيد من التفاصيل انظر/محمد اتركين، الدستور والدستورانية، من دساتير فصل السلط إلى دساتير صك الحقوق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ٢٠٠٧، ص ٦٠. وكذلك / محمد الحاج قاسم، مرجع

سابق ص ٤٣.

(٨) محمد الحاج قاسم ، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، المفاهيم الأساسية والنظم السياسية ، مصدر سبق ذكره ص ٤٥. وبالتالي يحق لنا التساؤل عن طبيعة القانون الأساسي الفلسطيني وديمقراطيته الذي اعتبره البعض كدستوره تم وضعه من طرف المجلس التشريعي الذي كان في أغلبيته ينتمي إلى تيار واحد ولم يتم عرضه على تقنية الاستفتاء الدستوري).

(٩) انظر فيما يتعلق بوضع دستور الولايات المتحدة للعام ١٧٨٧ وبالتفصيل ، ثيودور لوى و بنيامين جينسبرج ، ترجمة عبد السمیع عمر زين الدين ، ورباب عبد السمیع زين الدين ، مكتبة الشروق القاهرة ، طبعة ٢٠٠٦ ص ٦٠ وما بعدها. كما اتبعت فرنسا نفس الأسلوب في دساتير ١٨٤٨، ١٨٧٥، دستور فايمار الألماني للعام ١٩١٩، دستور النمسا للعام ١٩٢٠، دستور يوغسلافيا للعام ١٩٤٦، الدستور الايطالي للعام ١٩٤٨- دستور المجر للعام ١٩٤٨ ، محمد معتمد، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية - النظم السياسية ، الدار البيضاء ١٩٩٤ ، ص ١٢٥ ، وكذلك محمد الحاج قاسم مرجع سابق ص ٤٥.

(١٠) حيث عرضت دساتيرهما على الاستفتاء الدستوري انظر/محمد اتركين ، الدستور و الدستورية ، مرجع سابق ص ٦٨.

(١١) من ابرز الأمثلة / دستور فرنسا للجمهورية الخامسة للعام ١٩٥٨ ، الذي تم وضعه من طرف لجنة وزارية بزعامة الجنرال ديغول الذي كان رئيسا للوزراء وبمساعدة بعض وزرائه خاصة ميشيل دوبريه الذي كان وزيرا للعدل ومن ثم تم عرضه على الاستفتاء الدستوري ، وهناك دستور المغرب للعام ١٩٦٢. وكذلك دستور مصر للعام ١٩٧١، الذي قامت بوضعه لجنة نيابية منبثقة عن مجلس الشعب ثم طرح للاستفتاء عليه ، والدستور العراقي الحالي ، والذي وضعته جمعية وطنية تم انتخابها في ٢٠٠٥-١-٣٠ ، مكونة من ٢٧٥ عضواً وتم طرحه على الاستفتاء يوم ٢٠٠٥-١٠-٣٠ والذي حظي بأغلبية الناخبين باستثناء محافظتي صلاح الدين و الانبار. انظر/ محمد الحاج قاسم ، مرجع سابق ص ٤٧، وكذلك هاني على الطهراوي ، النظم السياسية والقانون الدستوري ، الطبعة الأولى ، الإصدار الثاني، دار الثقافة ، عمان الأردن ص ٣٣٢.

(١٢) التعبير من استعمال الفقيه الدستوري الفرنسي " اندريه هوريو" انظر مؤلفه ، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، الجزء الأول، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٧٤.

(١٣) انظر في هذا المجال المسلسل الديمقراطي بجنوب إفريقيا الذي انطلقت أشغاله من خلال إطار codesa جمع كل المكونات السياسية الراجعة في ان تكون ممثله فيه ، واتفقت على دستور مؤقت يكون محل نقاش عمومي مفتوح قبل وضع دستور نهائي يراعي احترام المبادئ التي نظرت إليها الأطراف السياسية كنتائج للتسوية الدستورية المتوافقة حولها ، وبالتالي فان السلطة التأسيسية التي كانت مشكلة من اجتماع الجمعية الوطنية ومجلس العموم والمتوفرة على شرعية انتخابية لم توكل إليها سوى وضع وظيفة كتابة الوثيقة الدستورية ، ومنح الشرعية لاتفاق التسوية بين الأطراف السياسية ، مع خضوع أشغالها لرقابة بعدية من طرف المحكمة العليا الدستورية أنظر محمد اتركين ، الدستور والدستورية ، مرجع سابق ص ١٦٦-١٦٥.

(١٤) وهذا ما عبر عنه " فيليبي كونزاليس " بقوله أريد ان اذكر بان عملية الانتقال حول الديمقراطية باسبانيا قد انطلقت من مرتكزين اثنين اتفقت عليهما كل القوى الديمقراطية ، الأول يقضي باعتبار الديمقراطية كلاً لا يتجزأ ، أما الثاني فيقوم على مبدأ ضرورة المحافظة على السلم بين الأسبان .

(١٥) محمد اتركين ، الدستور والدستورية ، مرجع سابق ص ١٦٦.

(١٦) هذه اللجنة التأسيسية تكونت من ٣٦ عضواً، تم انتخابهم وتعيينهم من قبل الكورتيس (البرلمان الاسباني) الذي تم انتخابه في ١٥ يونيو ١٩٧٧ .

(١٧) نشير هنا إلى التجربة المغربية في وضع دستور ٢٠١١ المعدل لدستور ١٩٩٦، شبيه بدستور التوافق، حيث تم تعيين لجنة تسمى لجنة الدستور من طرف ملك المغرب باعتباره الداعي إلى تعديل الدستور، وتم الطلب من كل مكونات المجتمع المدني والسياسي، والشبابي تقديم مذكرات ومقترحات حول مختلف التعديلات الدستورية التي أعلن الملك محمد السادس عنها في خطاب ٩ مارس ٢٠١١، وتم بالنهاية صياغة الدستور وعرضه على الاستفتاء الشعبي من أجل المصادقة عليه يوم ١ يوليو ٢٠١١.

(١٨) حيث أولى مونتسكيو اهتماما مركزيا للسلطتين السياسيتين، التشريعية والتنفيذية، وجعلهما في صدارة مؤلفه "روح القوانين"، فان السلطة القضائية بخلاف ذلك لم تحظ بالاهتمام نفسه، إذ بلغ الأمر إلى اعتبارها معدومة في سياق حديثه عن النظام الانجليزي، لمزيد من التفاصيل أنظر امحمد مالي، الأنظمة الدستورية الكبرى سلسلة الدراسات الدستورية والسياسية (١)، الطبعة الأولى ٢٠٠٥-٢٠٠٤، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش المغرب ص ٢٠.

(١٩) أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، دراسة مقارنة.

(٢٠) هذا النقد محور حول ما يلي:- البعض انطلق من مقولة السيادة ليقول "مبدأ فصل السلطات هذا يتناقض مع المبدأ الأساسي القائل بعدم تجزئة السيادة لهذا لا يمكن ان تتجسد هذه السيادة بسلطة من هذه السلطات وبذلك ينتفي وجود هذا المبدأ"، كما ان البعض الآخر وجه انتقادا لهذه النظرية من زاوية "انه لا يمكن ان تستطيع سلطة دنيا ان تقف بوجه سلطة أعلى إذ ان سلطة التنفيذ تبقى خاضعة لسلطة القانون أي خضوع السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية" وهذا النقد الذي وجهه (مالبرغ) تطرق إليه الفقه الحديث بصورة مباشرة وبتفصيل أدق إذ رأى "ان الفصل الوظيفي للسلطات لا يترتب عنه سوى توافق ناجح بين أفراد الفريق الحاكم لان السلطة التنفيذية لا يمكنها ان تطبق سياستها إلا إذا كانت مدعومة بأغلبية برلمانية وهذه المسؤولية للسلطة التنفيذية تقودها لأخذ دور ما في نطاق السلطة القضائية من خلال إدارتها للنيابات العامة". كما ان من بين الانتقادات التي وجهت لمبدأ فصل السلطات، بأن هذا الفصل للسلطات الموروث عن القرن الثامن عشر هو مبدأ سلمي بشكل عام وبالتالي اعتبر الأستاذ ادمون رباط بأن نظرية فصل السلطات بمعناها التقليدي أخذة بالأفول وذلك من خلال تحليله الواقع في الأنظمة البرلمانية الأوروبية وبالتالي أصبح مبدأ فصل السلطات غير ذي موضوع ومبدأً وهمياً يصعب تحقيقه إذ سرعان ما تعمل إحدى هذه السلطات للسيطرة على السلطات الأخرى مهما احكم الدستور في تطبيقه لهذا المبدأ وبالتالي يصح هذا المبدأ مبدأً نظرياً بحتاً لا مبدأً واقعياً. انظر / ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري الجزء الثاني ص ٦١٠، وكذلك، إبراهيم عبد العزيز شيحا، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية - بيروت ص ٢٤٠.

(٢١) للمزيد من التفاصيل أنظر أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، دراسة مقارنة، مرجع سبق ذكره ص ١٦٤-١٦٣.

(٢٢) أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان ٢٠٠٢، ص ٥٩.

(٢٣) أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢٤) من أمثلتها "حق الإنسان في حماية جسده وكرامته، وحرية اعتقاده وحرمة أمواله" و يترتب على هذا ان أي مساس بها يعد مخالفة دستورية تستوجب البطلان"، انظر في ذلك / مفتاح أغنية محمد أغنية، الحماية الدستورية للحقوق والحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية الموجبة لحالة الطوارئ، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية الحقوق، الدار البيضاء - عين الشق ٢٠١١-٢٠١٠، ص ١٤٦

(٢٥) مفتاح أغنية احمد أغنية، الحماية الدستورية للحقوق والحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية الموجبة لحالة الطوارئ، مرجع سابق ص ١٤٧.

(٢٦) لقد أصبحت دسترة الحقوق والحريات ظاهرة عالمية، حيث أخذت بها جميع الدساتير بما فيها الدول التي تأخرت في تبني فكرة الدستور بالتنصيص عليها إما في بيانات ملحقة أو في ديباجة الدستور وصلبه، أو في تعديلات دستورية لاحقة، كدستور الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كانت التعديلات العشرة الأولى التي تبناها الكونغرس للعام ١٧٨٩ ودخلت حيز التنفيذ عام ١٧٩١ تتعلق بالحقوق والحريات، فثمانية منها تعلق بالحقوق الشخصية والملكية الفردية في حين الاثنان الآخران تعلقا بحقوق الولايات في تسيير شؤونها الداخلية. انظر في ذلك / ثيودور لووي و بنيامين جينسبرج، الحكومة الأمريكية، الحرية والسلطة، الكتاب الأول، ترجمة عبد السميع عمر زين الدين، رباب عبد السميع زين الدين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

(٢٧) نايف محمد راشد الكعبي، رقابة المحاكم الدستورية - دراسة مقارنة - أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق، جامعة الحسن الثاني، كلية الحقوق - عين الشق - الدار البيضاء، أطروحة حضرت تحت إشرافنا، ٢٠١١، ص ٤٢.

(٢٨) الديمقراطية الحديثة هي الديمقراطية المتواصلة أو المستمرة والتي أول من نادى بها Dominique Rousseau، وهي ديمقراطية تواكب التطور الذي يسعى للحفاظ على قيمة الإنسان، وتشكل الطريق الآمن باتجاه العدالة والتي لا يمكن تحقيقها بالمطلق من خلال الآليات السياسية، لأنه لا سبيل لتحقيق هدف العدالة في حماية الأقليات والمعارضة وتأمين المساواة لحقوق هؤلاء الذين لا يشاطرون الأغلبية في تطلعاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إلا من خلال رقابة تعرض على قوانين هذه الأغلبية. انظر / نايف راشد الكعبي، مرجع سابق ص ٤٣، وكذلك، أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، مرجع سابق ص ١٤٨.

(٢٩) هذه المعادلة الجديدة للديمقراطية لجهة ارتكازها على الدستور أبصرت النور بعد ان أيقن الفقه في القانون المقارن عدم مصداقية مقولة "أن القانون يكون عادلا بمجرد ان يتصف بالعمومية والمساواة فهذا يعتبر ديمقراطية "ضبابية" لأنه مهما تجرد المشرع لا يمكنه بحكم طبيعته الإنسانية ان يتخلص من المبادئ الخاصة التي تحكم توجهاته الشخصية الهادفة لتحقيق مصالحه بحيث ينصرف عن المبادئ الأساسية المتجسدة بالدستور". انظر في ذلك / أمين عاطف صليبا، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، المؤسسة العربية للكتاب، طرابلس لبنان مرجع سابق ص ١٠٩.

(٣٠) أما أن تأخذ الرقابة بواسطة مجلس دستوري كما هو الشأن في فرنسا، أو محكمة دستورية كما هو الشأن في اسبانيا أو ايطاليا أو ألمانيا وبعض الدول العربية التي اعتمدت القضاء الدستوري من خلال محكمة دستورية. كما نحبذ أن تكون رقابة دستورية القوانين رقابة قَبْلِيَّة خاصة (فيما يتعلق بالنظام أو القانون الداخلي للمجلس التشريعي، ومختلف القوانين التي تؤسس لبعض القضايا الدستورية، والتي تسمى بالقوانين التنظيمية، أو النظامية، أو الأساسية والتي يجب على الدولة الفلسطينية أن تأخذ بها، ويجب أن تعرض على الجهاز المكلف بالقضاء الدستوري قبل التصديق عليها ونشرها) ورقابة بَعْدِيَّة خاصة بالنسبة للقوانين العادية، كما يجب على القضاء الدستوري ان ينظر في النزاعات والطعون الانتخابية والنظر في عمليات الاستفتاء والتي يجب أن يأخذ بها الدستور الفلسطيني المؤقت.

(٣١) محمد الحاج قاسم / القانون الدستوري والمؤسسات السياسية - المفاهيم الأساسية والنظم السياسية - الطبعة الخامسة ٢٠١١ مرجع سابق ص ٨٨.

(٣٢) عبد الفتاح ماضي، مفهوم الانتخابات الديمقراطية، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، اللقاء السنوي السابع عشر، الديمقراطية والانتخابات في الدول العربية ٢٠٠٧-٨-١٨ مرجع سابق.

العدالة عبر التاريخ

عبد الفتاح القلقيلي*

مدخل:

تتساءل ليلى حافظ في جريدة الاهرام (وهي تعرض كتاب «فكرة العدالة» للمفكر الانجليزي من اصل هندي (أمارتيا صن) عن معنى «العدالة» في العصر الحالي، حيث أن العالم بات يستخدم الكلمة كثيرا وفي بعض الاوقات في غير موضعها، ولايعني بعض من يستخدمها حقيقة معناها، ولكنه يستغلها من اجل اهداف أخرى، مما يجيز أن نقول أيضا: كم من الجرائم تُرتكب باسمك ايها العدالة!

ولكن هل للعدالة معنى واحد؟ ام معان عدّة؟ وهل العدالة تعني ذات الشئ لكل شخص؟ وهل نحن بحاجة الى نوع جديد من العدالة؟

وتستحضر ليلى حافظ ما ردّ به الخبير الاقتصادي الهندي أمارتيا صن (أحد اشهر واكثر المفكرين تأثيرا في هذا العصر)، الاستاذ في جامعة هارفرد، والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد، وصاحب العديد من الكتب في الفلسفة والاقتصاد، في كتابه الاخير الذي صدر بعنوان «فكرة العدالة». في الكتاب يطرح صن رؤيته لمعاني «العدالة»، وهو يرى أن الرؤى متعددة، وأن بعضها يختلف عن بعض. فإن كانت العدالة مهمة في المجتمعات الانسانية، فمن المهم أيضا أن نعرف البدائل المختلفة التي يمكن أن تنتج عنها. وسأطرح فيما يلي على القراء المشكلة التي تخيلها «أمارتيا صن»، وسأطلب من القراء أن يحدد كل واحد منهم رأيه في الجواب على السؤال التالي: هل العدل أن نعطي الناي للفتى الاول أم للثاني أم للثالث، وسنقسّم القراء الى ثلاثة اقسام، وطبعا كل قسم صحيح وعادل، ولكن من منطلقات مختلفة.

والمشكلة المشار اليها هي: اذا كان هنالك ناي. وهنالك ثلاثة فتية مختلفو الظروف والعلاقة بالناي: الأول

* كاتب وباحث فلسطيني

هو الوحيد الفقير بين الثلاثة، وهو يتيم، ولا لعبة لديه. فإذا أُعطيَ الناي سيكون لعبته الوحيدة، وستكون المرة الأولى التي يدخل السرور فيها الى قلبه. أما الثاني فهو الوحيد بين الثلاثة الذي يعرف استعماله، أي هو الوحيد الذي يستطيع أن يعزف عليه. فإذا أُعطيَ الناي سيستعمله بشكل مفيد له وللمجتمع، وسيتمتع بالعزف عليه، ويمتّع الآخرين. أما الثالث فهو الذي صنعه، وتحمل الجهد لانتاجه: ذهب للغابة، واحضر القصة، ثم هيأها وخزّقها كما يجب لتصبح نايًا. فإذا أُعطيَ الناي سيكون اخذ ما يستحقه لانه هو منتجه. وهكذا، اذا أُعطيَ الناي لأي من الثلاثة ستكون العدالة قد تحققت، ولكن من منطلق يختلف عن منطلق الآخر: فإذا اعطيناها لأول توخيا للعدالة، تكون عدالتنا منطلقة من الرحمة، ورفع مستوى الاقل ليقترّب من الأعلى. واذا اعطيناه للثاني تكون عدالتنا منطلقة من صالح المجتمع وتطوره، وربما تميته، وليس من صالح الفرد فقط. اما اذا اعطيناها للثالث تكون عدالتنا منطلقة من الحفاظ على الملكية، وبالتالي حماية الانتاج وتشجيعه. ونلاحظ انه في كل الخيارات الثلاثة، نجد وجه إفادة للمجتمع، ولكن من زوايا مختلفة.

تعريف العدالة

العدالة مشتقة من العدل. والعدل في اللغة هو التوسط بين طرفين، ومن هنا جاء مصطلح «الشاهد العدل» وهو الذي لا ينجاز لأي من طرفي النزاع، ومن هنا ايضا جاء «الميزان» رمزا للمحاكم ووزارة العدل. وتمثل سيدة العدالة يصور سيدة تحمل بيدها اليسرى ميزانا، وفي اليد اليمنى سيفًا، لتعني تطبيق العدالة بالقوة، او حماية العدالة بالقوة.

وفي لسان العرب نجد ابن منظور (١٢٣٢- ١٣١١م) يعرف العدالة بـ(القوام والقسط والانصاف والوسط)، ويضيف ابن منظور أن القوام معناه العدل والاعتدال، ويقال قوام الامر بمعنى عماده ونظامه. وفي القرآن الكريم: «وكان بين ذلك قواما». اما الفارابي (٨٧٤- ٩٥٠م) فيرى أن العدل يكون أولا في قسمة الخيرات المشتركة لاهل المدينة (البلد او الدولة) على جميعهم، ثم بعد ذلك في حفظ ما قُسم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة في الاموال وفي الكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن ان يشتركوا فيها(١). اما الماوردي (٩٧٤- ١٠٥٨م) فأكد في كتابه «نظرية الوزارة، وسياسة الملك» على موضوع الحسبة، وهي بمثابة الرقابة الاقتصادية، حيث منع الغش والاحتكار، وزيادة الاسعار والفساد، كما قسم الماوردي الحقوق الى: حقوق الله (دين)، وحقوق الانسان (اجتماع)، وما هو مشترك بين الناس (سياسة) (٢). اما ابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧م)، فيرى أن الدولة الكاملة لا ينبغي أن يوجد فيها انسان لا يملك مكانه، ولا يعمل عملا مفيدا، وبفضل ذلك يكون الناس سعداء. وبالمثل يرى ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨م) أن الحكم هو «إقامة العدل المتمثل برعاية مصلحة الناس، وتدريبهم على الفضيلة (٣).

ورغم أن المفكرين العرب خاضوا في موضوع العدالة بتوسع، كما أشير أعلاه فان الباحثين الغربيين يحصرون

هذا الامر بالثقافة الغربية والمفكرين الغربيين. فهذا ديفيد جونستون، يعترف بصراحة وتبجح أن الهدف من بحثه في «تاريخ العدالة» أن يضع «خريطة» مختصرة، ودقيقة للأفكار الأساسية التي لها صلة بالعدالة، والتي شغلت أذهان الناس في العالم الغربي عبر أحقاب تاريخه المدوّن من الإغريق قبل الميلاد الى العولمة الحالية»(٤)، متناسيا أن الغرب، وإن كان هو المسيطر حاليا سلاحا فاقتصادا وثقافة، إلا أنه كان وما زال يشكّل جزءاً بسيطاً من البشرية عدداً وتاريخاً وثقافة. وحصراً النظرية بالتجربة الغربية يجعلها ضيقة الأفق.

ويعترف أمارتيا صن ان موضوع العدالة الاجتماعية «موضوع مطروق على مر العصور، ولكنه تلقى دفعة قوية جدا في عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر بتشجيع من مناخ التغيير السياسي والتحول الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل في أوروبا وأمريكا» (٥)، ولكنه يقول في صفحة ١٧ من ذات الكتاب: «ويبدو لي أن حصر الاهتمام بشكل تام تقريبا بالأدبيات الغربية يجعل ممارسة الفلسفة السياسية عموماً، ومتطلبات العدالة محدودة، وضيقة الأفق عموماً»(٦). وجاء قوله هذا تعليقا على وصف الأدبيات الغربية لكاتب هندي قديم متخصص بالاستراتيجية السياسية في القرن الرابع قبل الميلاد بأنه «ميكافيللي الهند». فأن نقول للجد: إنك تشبه الى حد كبير حفيدك! تشبه أن نحاول أن نجد مدرسة فلسفية غربية مناسبة للنسب اليها بوذا أو كونفوشيوس أو الفارابي أو ابن رشد أو ابن سينا أو ابن خلدون وغيرهم من المفكرين الشرقيين. فأعلام فكرة العدالة عند الباحثين الغربيين هم من سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم الرومان، ثم يتم القفز الى عصر التنوير من توماس هوبز الى جون رالوز في القرن الواحد والعشرين. اما المفكرون الشرقيون فيجب ان يُبحث لهم عن أحد هؤلاء لينضموا لمدرسته.

ومنذ بدأ التاريخ، بدأت معه مدرستان، أو توجهان، لمعنى العدالة: التوجه الاول يستند الى «الاستحقاق»: أي العدالة أن ينال كل شخص ما يستحقه، لأنه دفع، اعطى البديل، سواء كان هذا البديل عينا أو جهدا، وطبعاً ليس ما يستحقه ايجابيا فقط، بل وسلبيا أيضا، أي أن يحيق به العقاب الذي يستحقه بدنيا أو نفسيا أو اقتصاديا استنادا الى قاعدة حمورابي «العين بالعين، والسن بالسن». وفي هذا الاطار رأى سقراط ان العدالة هي تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الاذى بالأعداء(٧). والتوجه الثاني يستند إلى «الحاجة»: أي العدالة أن ينال كل شخص ما يحتاجه، سواء تمكن أو لم يتمكن من أن يدفع، أو يعطي البديل سواء كان هذا البديل عينا أو جهدا. وهنا نؤكد على مصطلح عدم التمكّن وليس عدم الاستعداد للعطاء، لأنه اذا لم يتوفر الاستعداد للعطاء لا يكون الشخص مشمولاً بالعدالة. أما في علم الاجتماع المعاصر فصار مفهوم العدالة ذا وجهين، هما «الاستحقاق والحاجة»، وبعبارة أوضح وأدق: العدالة هي حالة من التوازن بين استحقاق الشخص وحاجته. وهذا التحديد للعدالة هو الأقرب الى الدقة والواقعية. أما عن طبيعة العدالة الاجتماعية في الإسلام، فهي ليست مقصورة على التساوي في الرزق، بل «إن العدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق»، وذلك لأن الاسلام ينظر إلى العدالة «نظرة شاملة لكل جوانب الانسانية ومقوماتها، وليست مجرد عدالة

اقتصادية محدودة». فهناك إذن قيم أخرى غير الاقتصاد ينظر إليها الإسلام و يحسب لها حسابها و يجعلها هي الميزان الذي توزن به العدالة بين الناس (٨). وسيد قطب يرى ان العدالة الاجتماعية في الإسلام تقوم على ثلاثة أعمدة: هي الحرية والمساواة والتكافل الاجتماعي. وللمجتمع مصلحة عليا لا بد من أن تنتهي عندها مصلحة الافراد. والمساواة في الإسلام هي المساواة في الحقوق والواجبات والفرص، وليس المساواة بالدخل ومستوى العيش، بل العدالة المطلقة تقتضي التفاوت في هذا الامر. الإسلام يقرر «مبدأ التكافل في كل صوره وأشكاله. فهناك التكافل بين الفرد وذاته، وبين الفرد وأسرته القريبة، وبين الفرد والجماعة، وبين الأمة والأمم، وبين الجيل والأجيال المتعاقبة أيضا». اما التكافل الاجتماعي فيكون بمبادرات فردية اجتماعية، أو برعاية الدولة وتخطيطها وتنفيذها، والزكاة مثال على ذلك التكافل (٩).

وكان أسطو قد اعتبر العدالة هي الإنصاف، وقسمها الى: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح (١٠). وأنصار العدالة الطبيعية، هم أتباع «عدالة الاستحقاق». فالعدالة الطبيعية هي أن تترك الأمور تسير في مجراها دون تدخل أو انحياز لطرف. وهي بذلك تعني نجاح الأقدر على النجاح، وفوز الأقدر على الفوز. فتكون العدالة فوز الأقوى على الأضعف، والأغنى على الأفقر. ولكن، وما أن الانسان انتقل من مرحلة الخضوع للطبيعة الى مرحلة السيطرة عليها، فقد أصبحت العدالة ليس فوز الأقدر على الفوز، بل فوز الأوجح إلى الفوز: فوز المظلوم على الظالم، فوز الجائع على المتخم، فوز المستضعف (بفتح العين) على المستضعف (بكسرهما). وهذا ما يسمى العدالة الاجتماعية في مواجهة العدالة الطبيعية.

إن اللامساواة، والتهميش، والحرمان، والظلم، والاستبداد كلها مظاهر تنتمي للتجربة الإنسانية، وقد رافقت هذه المآسي الإنسان طيلة مسيرته، وعبر تاريخه، فما كان له في بداية الأمر إلا الاستنجاد بالطبيعة، والبحث عن العدل في عالم المثل والخرافة. وما غريزة التدين عند الانسان الا تعبير عن بحثه عن العدالة الاجتماعية. فحمورابي يقول ان «الإلهين: أنوم وإليل هتفا باسمي: «أيها الامير المبهجل... اجعل العدالة تعم رحاب الارض» (١١). بدأ مفهوم العدل يتطور منذ القرن الثامن عشر، فأصبح يهتم بواقع الإنسان، ويحاول تحسينه إلى ما هو أفضل فيما يخص علاقة الإنسان بالمجتمع، وخصوصا في حريته وحقوقه، فانتقلنا من مفهوم العدل إلى العدالة الاجتماعية كتصور شامل لحياة الإنسان، ولظروف عيشه على مختلف المستويات. وفي هذا المجال تكون العدالة مطلوبة للافراد، وللمجموعات (سواء أكانت مجموعات دينية أو عرقية أو سياسية أو ثقافية) وذلك من اجل تأمين واحترام حقوق جميع مكونات المجتمع الفردية والجماعية. إن العدالة الاجتماعية خلقت نقاشا واسعا في الماضي والحاضر وستبقى حاضرة كسؤال في المستقبل.

العدالة والحرية

ومن البدهيات ان الليبرالي ملتزم من الناحية النظرية باحترام جميع الاشخاص على السواء. ولما كانت الثقافة

مغروسة داخل البشر، فان احترام هؤلاء البشر يستلزم احترام ثقافتهم، واساليب حياتهم، وذلك يعني احترام مجموعاتهم الثقافية وتقاليدهم. وينتقد بريان باري في هذا المجال ميخائيل والزر الذي يرى انه لا بد ان يُنظر الى العدالة على انها من صنع مجتمع معين في وقت معين، فلا بد ان ينبع الوصف للعدالة (تعريفها) من داخل هذا المجتمع ذاته. وهنا يطرح بريان باري بأن «الثقافات غير الليبرالية عادة ما تضع على عاتقها انتهاك مبادئ الاحترام المتساوي، وبالتالي فانه ليس من العدالة احترام ثقافة وتقاليد مجموعة تظلم فئة لحساب فئة أخرى، كأن تظلم النساء لصالح الرجال، والمنبوذين لصالح الهندوس (١٢)..»

وحيثما يدعو الليبراليون لاحترام تقاليد مثل هذه الجماعات، يرى بريان باري انهم «انما ينتهكون ليبراليتهم لان الليبرالية الحقيقية ان تحمي الدولة جميع الافراد الذين هم ضمن سيادتها من الاعتداء عليهم بأية حجة كانت، ومن أي طرف، سواء كان قريبا منهم أو بعيدا عنهم (١٣). كما يحذر ايضا من انه التزاما بحق تكوين الجماعات، واحترام ثقافتها، قد يُصار الى طرد من تعتبره الجماعة زديقا. ولذلك فان بريان باري يعارض هذا الحق، ويطالب على الاقل كاجراء احتياطي، أن تُمنع هذه الجماعة من أن توقع على اعضائها عقوبات جسدية أو اقتصادية (١٤).

ويركز أمارتيا صن في بحثه عن «فكرة العدالة على التمييز بين غياب العدالة والظلم فيؤكد ان الظلم هو الأذى الذي يمكن تجنبه، «فلا تكون الكارثة مظلمة الا اذا كان من الممكن تجنبها» (١٥). وبالرغم من أن أمارتيا صن هو تلميذ نجيب لـ «جون راولز» الا أنه يخالفه الرأي أحيانا. ففي حين كان عبد الرحمن الكواكبي (عام ١٩٠٢) يبالغ بأهمية الحرية الشخصية لدرجة قوله «إن حياة كلب طليق أكرم وأمتع من حياة أسد مربوط»، كذلك فعل جون راولز (عام ١٩٧١). ولكن أمارتيا صن (عام ٢٠١٠) لا يشير للأول، ويعارض الثاني، ويتفق مع هربرت هارت (١٩٧٣) بأن «المجاعة، والإهمال الطبي ليس أقل أهمية من الحرية الشخصية، بل ربما تكون أكثر أهمية (١٦). وبذلك يكون أمارتيا صن أقرب الى النظام الاشتراكي منه الى النظام الرأسمالي بعكس راولز. فبينما يكتفي راولز لتحقيق العدالة بتساوي الفرص امام الجميع بدون تمييز، يصر أمارتيا صن على ضرورة التمييز الإيجابي لصالح المعاقين والضعفاء والمهمشين (١٧). وهذا ما اصطلح عليه في مجال التنمية بـ«نظام الكوتة»، سواء في المشاريع، او البعثات الدراسية، او حتى في الانتخابات السياسية: كوتة النساء في المجلس التشريعي، وكوتة العسكر في مؤتمرات فتح ومجلسها الثوري وكوتة المعاقين في الدوائر الرسمية في السلطة الوطنية الفلسطينية، وكوتة العمال والفلاحين في مجلس الشعب في مصر اثناء حكم عبد الناصر، وكوتة المسيحيين في البرلمان الاردني.

والعدالة بهذا المفهوم تتلازم (بالضرورة) مع الحرية. ولكن في الدول ذات النظام الشمولي (الاشتراكية او القومية او الدينية) تطبق العدالة على حساب الحرية. اما في الدول ذات النظام الرأسمالي (التي تسمى

نفسها ديموقراطية) فتطبق الحرية على حساب العدالة. وأي تطبيق للعدالة على حساب الحرية، أو تطبيق للحرية على حساب العدالة هو انقصاص من انسانية الانسان. فاستبعاد الحرية (ولو جزئياً) لصالح العدالة، أو استبعاد العدالة (ولو جزئياً) لصالح الحرية إنما يعني ان هناك علامات استفهام كثيرة حول تلك العدالة التي يضحى من أجلها بالحرية، أو تلك الحرية التي يضحى من أجلها بالعدالة. فلا تلك عدالة ولا هذه حرية، لأن أساس العدل أن يكون الانسان حراً، كما أن الحرية لا تكتمل إلا بالعدل.

وفي محاولة لتقصي تلك المعادلة، وترسيخها قام الباحث محمد فتحي القرش بدراسة العدالة والحرية، بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الغربي المعاصر بمفهوميه الليبرالي والماركسي، وقارنه بالمفهوم الاسلامي لمسألتي العدالة والحرية وتلاحمهما.

وقد بدأ عصر النهضة العربية بتسليط الاضواء الكاشفة على هاتين المسألتين، العدالة والحرية، او من زاوية اخرى بدأت النهضة العربية بقياس التطورات والتغيرات على مقاييس العدالة والحرية، التي أرساها عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢م)، وخاصة في كتابه الاشهر في عصر النهضة وهو «طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد»، والذي كان «أول كتاب باللغة العربية في الليبرالية الديموقراطية». وكانت تلك المقاييس من الدقة بما يشبه «مقياس ريختر» لقياس الزلازل.

انطلاقاً من أن السياسة علمٌ واسعٌ جداً، يتفرّع إلى فنون كثيرة ومباحثٌ دقيقة شتى. وقلماً يوجد إنسان يحيط بهذا العلم، كما أنه قلماً يوجد إنسان لا يحتكُّ به، فيرى الكواكبي ان هذا العلم فتح باباً صغيراً في اسوار الاستبداد. وأما في القرون المتوسطة فلا نجد أبحاثاً مُفضلة في هذا الفن لغير علماء الإسلام؛ فهم ألفوا فيه ممزوجاً بالأخلاق كالرأزي، والطوسي، والغزالي، والعلائي، وهي طريقة الفُرس [بينما يرى امارتيا صن (١٨) ان استاذَه وصديقه «جون راولز» هو مؤسس علم الاخلاق السياسي، او علم السياسة الاخلاقية» عام ١٩٥٨]، وممزوجاً بالأدب كالمعري، والمتنبي، وهي طريقة المشاركة، وممزوجاً بالتاريخ كابن خلدون، وابن بطوطة، وهي طريقة المغاربة» (١٩).

ويرى الكواكبي «أن المتكلم في الاستبداد عليه أن يلاحظ تعريف وتشخيص «ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟». وكلُّ موضوع من ذلك يتحمّل تفصيلات كثيرة، وينطوي على مباحث شتى من أمهاتها: ما هي طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبدُّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعية المستبدِّ؟ ما تأثير الاستبداد على الدين؟ على العلم؟ على المجد؟ على المال؟ على الأخلاق؟ على الترقّي؟ على التربية؟ على العمران».

ويعرف الكواكبي الاستبداد باختصار شديد، في مقدمة كتابه، بأنه التفرد في الرأي أو الحكم. ولكن يُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصّة؛ لأنها أعظم مظاهر أضرارها التي جعلت الإنسان أشقى

ذوي الحياة. وأما تحكّم النفس على العقل، وتحكّم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات؛ فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة الى صاحبه.

ويؤكد الكواكبي أن الاستبداد أصل كل فساد، وأن منطلق الحاكم الديموقراطي أنه جاء للحكم ليجد الأمة، بينما الحاكم المستبد يرى أنه جاء للحكم ليستخدم الأمة لمآربه الخاصة. وحدد الكواكبي مراتب الاستبداد ومقاييسها كما يلي:

أشدّ مراتب الاستبداد التي يُعْتَوَّذُ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية.

وكلّما قلَّ وَصُفَّ مِنْ هذه الأوصاف؛ خَفَّ الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب الموقت المسؤول فعلاً، وكذلك كلما قلَّ التفاوت في الثروة وكلّما ترقَّى الشَّعب في المعارف.

إنَّ الحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد؛ ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه.

ومن الأمور المقررة طبيعياً وتاريخياً أنه؛ ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمواخذه بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتُسارع إلى التلبُّس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكّن فيه لا تتركه، وفي خدمتها إحدى الوسيّلتين الهائلتين: جهالة الأمة، والجنود المنظمّة (الاجهزة الامنية) (٢٠).

٥- الجهل والجنديّة (العسكرة) هما أكبر مصائب الأمم وأهمّ معائب الإنسانية، وقد تخلّصت الأمم المتمدّنة - نوعاً ما- من الجهالة، ولكن؛ تلبّيت بشدة الجنديّة الجبرية العمومية؛ تلك الشدّة التي جعلتها أشقى حياة من الأمم الجاهلة، وألصق عاراً بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد، والجنديّة تفسد أخلاق الأمة؛ حيث تُعلّمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال، وتُغيّب النّشاط وفكرة الاستقلال، وتُكلّف الأمة الإنفاق الذي لا يطاق؛ وكلّ ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم؛ لأنّ الجيوش الضخمة تقود الى استبداد الحكومات القائدة لتلك القوّة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى (٢١). ومع أن وفاة الكواكبي كانت عام ١٩٠٢، فقد جاءت الحربان العالميتان: الاولى (عام ١٩١٤)، والثانية (عام ١٩٤٠) لتثبتنا صحة هذا الرأي، ودقّة ذلك المقياس.

ومع أن الكواكبي، كان من أشهر أعداء الاستبداد، وأشهر أنصار العدالة والمساواة، إلا أنه كان ذا موقف سلبي من المرأة، بل كان مغالياً في سلبيته، لدرجة الاقتراب من موقف ماركس من الرأسماليين. فيرى الكواكبي ان النساء هنّ النوع الذي عرف مقامه في الطبيعة بأنّه هو الحافظ لبقاء الجنس، وأن حظ الذكور أن يُساقوا للمخاطر والمشاقّ، وبهذا النظر اقتسمت النساء مع الذكور أعمال الحياة قسمه ضيزي:

فصبيهنَّ هيئُ الأشغال بدعوى الضَّعف، وجعلن نوعهنَّ مطلوباً عزيزاً، وجعلن الشجاعة والكرم سيئتين فيهنَّ محمدتين في الرجال، وجعلن نوعهنَّ يُهين ولا يُهان، ويَظلم أو يُظلم فيُعان؛ وعلى هذا القانون يريين البنات والبنين، ويتلاعبن بعقول الرِّجال كما يشأن حتى أنهن جعلن الذكور يتوهمون أنهن أجمل منهم صورةً. ومن المشاهد أن ضرر النساء بالرجال يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقى المضاعف: فالبدوية تشارك الرجل مناصفةً في الأعمال والثمرات، فتعيش كما يعيش، اما الحضرية فتسلب الرجل لأجل معيشتها وزينتها اثنين من ثلاث، وتُعينه في أعمال البيت. ولكن المدنية (من سكان المدينة) تسلب ثلاثة من أربعة، وتودُّ أن لا تخرج من الفراش... وهكذا تترقى بنات العواصم في أسر الرِّجال. وحرى بالمدينة الحاضرة في أوروبا أن تسمى المدنية النسائية، لأنَّ الرِّجال فيها صاروا أنعاماً للنساء»(٢٢).

كان يمكن ان نتفهم موقف محمود عباس العقاد السليبي من المرأة (خاصة في كتابه «المرأة في القرآن») حيث أنه مات بعد أن تجاوز الثمانين دون أن يتزوج، ولم يذكر أحد معاصريه أنه اتخذ خلية، اما الكواكبي فنستغرب موقفه من المرأة مع انه ديموقراطي، وتزوج وانجب بنينا وبناتا.

العدالة تكاد تكون اولى الفضائل التي احترمها الانسان منذ عصر الكتابة، بل منذ بداية التاريخ. ويرى بعض علماء الاجتماع (ومنهم ديفيد جونستون) انه تطورت لدى البشر قدرتان متماثلتان: قدرة على اللغة، وقدرة على الاحساس بالعدالة. فاذا استطعنا ان نصل الى تفسيرات مقبولة لأصول هاتين القدرتين فسنستطيع أن نضع الفصل الأول من تاريخ فكرة العدالة. فتاريخ فكرة العدالة بدأ مع نشوء قدرة اللغة التي نشأت قبل نشوء الأبجدية في التاريخ البشري(٢٣).

العدالة الاجتماعية نظام اقتصادي يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع، وتسمى أحيانا العدالة المدنية، حيث تسود العدالة في كافة مناحي المجتمع، بدلا من انحصارها في عدالة القانون فقط. بشكل عام، تُفهم العدالة الاجتماعية على أنها توفير معاملة عادلة وحصص تشاركية في خيرات المجتمع. العدالة الاجتماعية تشكل مادة خصبة للنقاش في السياسة، والدين، ومحددات المجتمع المتحضر. من وجهة نظر اليسار، تتمثل العدالة الاجتماعية في النفعية الاقتصادية، وإعادة توزيع الدخل القومي، بما يغطي احتياجات الجميع الأساسية، ليكون لديهم فرص متكافئة للتطور الاجتماعي والشخصي. وتشكل حقوق الإنسان، والمساواة أهم دعائم العدالة الاجتماعية.

والعدالة كانت، وما زالت أهم موضوع في علم الاجتماع، وهي كذلك في علم الاخلاق. هناك ارتباط وثيق، بين الحديث عن الفضيلة في علم الأخلاق، وبين الحديث عن العدل.

ذلك أن الفضيلة بشكل عام، قد تطلق على أي فعل من الأفعال الإنسانية يكون قد تحقق على نحو تام

وكامل، يقطع النظر عن ارتباط ذلك الفعل بالأخلاق وعدمه. ولكننا لو نظرنا إلى الفضيلة من وجهة النظر الأخلاقية البحتة، لوجدنا أنها تشكّل الموضوع الأساس لعلم الأخلاق.

فالفائل الأخلاقية التي تتحكم في الإنفعالات البشرية وتضبط الأفعال الإنسانية، هي ما تدور حولها تقريباً كل بحوث هذا العلم.

ولا إشكال في أن من جملتها: العدل أو العدالة. بل يمكن القول، بأن العدالة هي رأس الفائل في أي مذهب من المذاهب الأخلاقية المعروفة.

فأفلاطون، يعتبرها أم تلك الفائل على الإطلاق كما يذكر ذلك في محاوراته (٢٤). لأنها لا توجد في شخص إلا إذا حاز عدداً كبيراً من الفائل وفي مقدمتها، العفة والحكمة والشجاعة.

وإلى قريب من هذا المعنى، يذهب بعض الفلاسفة المحدثين كبرجسون، حيث يقول «الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة، ولكن فكرة العدالة أصلها، لأنها تشمل سائر الأفكار الأخرى. إنها في كل الأزمنة تشير في الذهن إلى أفكار المساواة» (٢٥).

وأرسطو، يرى أن العدالة هي الفضيلة التامة ولكن، لماذا يعتبر أرسطو، العدالة فضيلة تامة...؟ الذي يبدو، أن أرسطو، يفرق بين التصرفات. فهناك تصرفات يصح أن تجعل من صاحبها إنساناً فاضلاً، دون أن تؤهله لأن يكون عادلاً.

فما أهّل من التصرفات صاحبه لأن يكون عادلاً في حق نفسه، دون أن يكون عادلاً في حق غيره من الناس، صح أن يقال عنه بأنه حاز فضيلة من الفائل ولكن بقول مطلق.

أما إذا كان ذلك التصرف، مما يتجاوز مصلحة صاحبه إلى رعاية مصالح الغير وشؤونهم. فيصح أن يقال عن صاحبه إنه إنسان عادل، لأنه يكون قد حقّق الفضيلة التامة في نفسه.

ومن هنا، يمكن القول بأن العدل - في مفهوم أرسطو - يجب أن يكون أعظم صفة يتصف بها الفعل الإلهي، نظراً إلى أن أفعاله كلها - إنْ تكونياً أو تشريعاً - إنما يقصد منها خير هذا الإنسان، من دون أن يكون لها أي مردود مصلحي أو نفعي على تلك الذات المقدسة.

أما العدالة الاجتماعية في الإسلام، فهناك ثلاث ركائز تقوم عليها، وهي: التحرر الوجداني المطلق، والمساواة الإنسانية الكاملة، والتكافل الاجتماعي الوثيق، وكل عنصر مبني على الآخر. ويعني بالتحرر الوجداني التحرر من الخضوع لغير الله لأن الله وحده هو القادر على نفع أو ضرر الإنسان. لكن هناك احتياجات طبيعية بشرية تعوق التحرر الكامل والحقيقي. ومن أجل أن يتحقق هذا التحرر الوجداني بصورة فاعلة وواقعية،

وضع الاسلام تشريعات تضمن للإنسان احتياجاته الأساسية، وتساعده على تحقيق التحرر الوجداني الكامل. ومن أهم هذه القوانين مبدأ المساواة، والتكافل الاجتماعي. ويُقصد بالتكافل الاجتماعي إلتزام الأفراد بعضهم نحو بعض، بالعمل الفعلي لتأمين ما يحقق حد الكفاية. وذلك يكون عن طريق دفع الزكاة، فإن لم تكف يؤخذ من الأغنياء ما يكفي للفقراء (٢٦).

نسبية العدالة

وفي مجال النضال من أجل العدالة ثار سؤال وما زال يثور منذ الثورة الامريكية ضد الاستعمار الانجليزي عام ١٧٧٦. والسؤال هو: هل علينا أن نرضى عن الانجاز النسبي في مجال العدالة، أم يجب أن لا نهذاً قبل انجاز العدالة المطلقة؟ وقد أثار هذا السؤال بعض مفكري القرن الثامن عشر، ومنهم ماري كرافت، التي قالت مستغربة: «أندعم تحرر الاحرار البيض، مع انهم مازالوا يسترقون السود في أمريكا؟! كما اثار الراديكاليون سؤالاً قريباً من هذا السؤال (عام ١٨٤٥): أيجوز ان ندعم برنامج ابراهام لنكولن لرئاسة امريكا؟ الذي لم يطالب بحقوق سياسية واجتماعية للعبيد، وانما اكتفى بالمطالبة بالحد الأدنى من حق الحياة والحرية الفردية، وأن يتمتعوا بثمار عملهم (٢٧).

ولا تكون العدالة مطلقة الا في مجتمعات خيالية، كجمهورية افلاطون، وجنة الاسلام والمسيحية، ومدينة الفارابي الفاضلة، والمجتمع الشيوعي حيث لادولة ولا ملكية خاصة. ولذلك العدالة الواقعية كانت ومازالت وستبقى نسبية.

والعدالة (وبغض النظر عن منطلقها، وعن نسبيتها) هي حالة مساواة. ولكن تتعدد المجالات التي يجب ان تكون فيها المساواة: بعض المدارس الاجتماعية السياسية ترى ان المساواة المطلوبة هي «المساواة امام القانون وفي الحقوق السياسية (كما هو الحال في الانظمة التي تدعي الديمقراطية). والبعض الآخر يراها في تساوي الفرص (كما هو الحال في الانظمة الاشتراكية)، وآخرون يرونها في تساوي الحقوق (وهذا ما يطالب به الفلسطينيون في اسرائيل)، وأما الصهاينة في اسرائيل فيرونها في تساوي الواجبات حتى إن لم تتساو الحقوق، وهناك من يراها في تساوي الرعاية والخدمات الطبية (كما هو الحال في الانظمة الاشتراكية المتقدمة). وهناك قلة نادرة، وغالباً ما تكون غير واقعية، وخيالية (كما اشرنا سابقاً) ترى ان العدالة لا تكون عدالة حقيقية الا بتساوي الثروات.

الثروة الفردية الخاصة قد تأخذ أحد الاشكال التالية: السيولة النقدية، أو الاصول الثابتة بما فيها الأسهم والسندات، او الامتيازات بانواعها المختلفة. والثروة باشكالها الثلاثة هذه ليست هدفاً، بل انها وسيلة للإسعاد. والإسعاد هو إشباع الجوعات، ويتمثل هذا الاشباع بما يلي: ارضاء الحواس الخمس، المأكل والمشرب، الغريزة الجنسية، تقدير الذات من حيث الملابس والمظهر العام.

انطلاقاً من هذا الفهم جرى إعادة تعريف الغنى والفقير بشكل مميز: «الغنى ليس بكثرة ما نملك، بل بقلة ما نحتاج. والفقير عكسه أي هو بكثرة ما نحتاج، وليس بقلة ما نملك. وبذلك من يُعتبر غنياً في مجتمع ما، في وقت ما، قد يكون من له ثروة مشابهة لثروة هذا الغني في مجتمع آخر أو في وقت آخر فقيراً، أو على الأقل قد لا يُعتبر غنياً. ومن هنا تُقاس العدالة الاجتماعية بـ«نسبة ما تسدّه من حاجات الناس». ويعبّر عنها رقمياً بحاصل ضرب نسبة الحاجات الملبّاة بنسبة الناس ذوي الاحتياجات الملبّاة. فإذا جرى في مجتمع ما في وقت ما تلبية ٥٠% من حاجات ٥٠% من المحتاجين، تكون العدالة الاجتماعية في ذلك المجتمع في ذلك الوقت هي فقط ٢٥%.

لم يحدثنا التاريخ عن بلد انتقل من حالة الاستعمار إلى حالة الاستقلال بنظام ديمقراطي، وعدالة كاملة. فأمريكا حافظت على نظام العبودية لأكثر من سبعين سنة بعد الاستقلال، بل لم تتخلص من نظام العبودية إلا بحرب أهلية. وبقي التمييز العنصري بعدها لأكثر من سبعين سنة أخرى. وكذلك جنوب أفريقيا حافظت على نظام الفصل العنصري بعد الاستقلال لأكثر من سبعين سنة، ولم ينته النظام العنصري إلا بعد حرب أهلية طويلة الأمد، دامت أكثر من ثلاثين عاماً.

ومن الصعب طبعاً انتقال مجتمع ذي مستوى منخفض في العدالة إلى حالة عالية (أو كاملة) منها، ولذلك لا بد أن تكون هنالك فترة انتقالية. وقد ابتكر علماء الاجتماع السياسي مصطلح «العدالة الانتقالية». وحظي مصطلح العدالة الانتقالية حديثاً على الكثير من الاهتمام من كل من الأكاديميين وصناع القرار السياسي، كما حظي بالاهتمام في المجالات السياسية والقانونية، وخصوصاً في المجتمعات الانتقالية، سواء من نظام تسلطي أو من الخلافات المدنية إلى الديمقراطية.

العدالة الانتقالية توفر فرصاً لهذه المجتمعات لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان الماضية، والعمليات الوحشية الجماعية، والأشكال الأخرى من الصدمات العميقة من أجل تسهيل انتقال مُمهد إلى مستقبل أكثر ديمقراطية وسلاماً. وغالباً ما يُطلق على هذه الإجراءات المصالحات الوطنية. لأنه إذا لم تجر هذه المصالحات سينطلق ما يشبه الحرب الأهلية بمجرد أن تخف قبضة السلطة الصارمة على الشارع.

وفي الحالة العربية، يرى الدكتور محمد حافظ يعقوب أن «المطب الحقيقي الذي تعاني منه حقوق الإنسان في بلادنا هو «الاستعصاء الديمقراطي» الذي يكمن في الثقافة السائدة التي ترى العلاقة مقلوبة بين السياسة والإنسان، فتعطي الأولوية للسياسة، وذلك يؤسس لشرعية الاستبداد. وأن فكرة طغيان الجماعة على الفرد تقود إلى طغيان السلطة على الجماعة، وذلك يؤدي إلى طغيان النخبة، وهذا يفضي إلى طغيان الحاكم الأوحده وتعسف بطانته، سواء كان هذا «الأوحده» ملكاً أو رئيساً أو زعيماً» (٢٨). قد يحتاج الأمر إلى إعادة النظر بالعديد من القوانين والأنظمة النافذة، خصوصاً بصياغة دستور عصري، مثلما يتطلب تهيئة تربة صالحة في

ميدان التربية والتعليم لإعادة تثقيف الجيل الجديد بقيم جديدة، أساساً للشرعية الدستورية القائمة على الحقوق والحريات، وكذلك تعزيز دور المجتمع المدني الذي يمكن أن يكون شريكاً فاعلاً وقوة اقتراح مكملة للدولة ومشروعها «العدالي». وهنا يمكن للإعلام أن يلعب دوراً كبيراً، ولا غنى عنه لتعزيز التوجه العام الدستوري والقضائي والتربوي والمدني للوصول إلى الهدف المنشود (٢٩).

وهناك مساهمة هامة للدكتور عزمي بشارة، في التمييز بين نوعين من أنواع الاستبداد، وهما التعسف والطغيان. فالتعسف هو الإجراء المخالف للقانون المعمول به، أما الطغيان فهو الإجراء الظالم المتوافق مع القانون المعمول به، كما هو الحال مع القانون الإسرائيلي المعمول به، وما يوقعه من طغيان على الفلسطينيين على جانبي الخط الأخضر، وقوانين الطوارئ في البلاد العربية (٣٠).

العدالة والهوية

هنالك ترابط بين العدالة والهوية. فلكل انسان عدد من الهويات تترتب اولوياتها حسب الظروف والاوقات: فهناك الهوية الوطنية او القومية، والهوية الطبقية، والهوية الفئوية، والهوية النوعية. وفي الغالب يناضل الانسان من اجل تحقيق العدالة لمن يشترك معه في الهوية. فإن كانت المرأة الامريكية لا تتعاطف مع السودان (انطلاقاً من هويتها الوطنية). ولكنها (انطلاقاً من هويتها النوعية) قد تتعاطف مع المرأة السودانية، وتناضل لتحقيق العدالة للنساء السودانيات (٣١). وكذلك الحال مع العامل البريطاني الذي تمنعه هويته الوطنية توحي العدالة للشعب الايراني، ولكن هويته الطبقية تجعله يناضل لتحقيق العدالة للعمال الايرانيين، سواء كانوا في مؤسسات ايرانية او بريطانية. وهذا يذكرنا بالفيلسوف الالماني كارل ماركس. لم يكن ذلك الفيلسوف عاملاً او ابن عامل، ولكنه كان منتماً «حتى النخاع» للطبقة العاملة. وانطلاقاً من هذا الانتماء كان يرى ان الفلسفة طبقية، اي منحازة لطبقة من طبقات المجتمع، وان الفلاسفة الذين يدعون الحياد بين الطبقات هم في الحقيقة منحازون للطبقة «الظالمة»، ويخجلون من انحيازهم. اما هو فيعلن انحيازه للطبقة العاملة. وانطلاقاً من انحيازه هذا اكتشف ان «فائض القيمة» هو من انتاج العمال، وأن طبقة الرأسماليين وأصحاب وسائل الانتاج يسلبون العمال حقهم. ولذلك يرى ان العدالة لا تكون الا «بإعادة فائض القيمة لأصحابها، اي للعمال. وقد بالغ كارل ماركس بانحيازه للطبقة العاملة (البروليتاريا) لدرجة انه لم ير عدالة ما في النظام «الديموقراطي» واعتبره ديكتاتورية للصوص، ورأى ان العدالة في «ديكتاتورية البروليتاريا» القائمة على مصادرة المصانع من ملاكها باعتبارها حقوقاً مسلوبة من البروليتاريا، ونادى باتحاد عمال العالم، بغض النظر عن هويتهم الوطنية، اي غلب الهوية الطبقية على الهوية الوطنية. وتلك الرسالة إلتقطها لينين، فقاد منذ العام ١٩١٧ اول نظام اشتراكي في روسيا يستند دستوره الى «ديكتاتورية البروليتاريا». وذلك كان إحياء اوروبيا للشعار الآسيوي المنادي «بالدكتاتور العادل».

المصادر:

- (١) محمد فتحي القرش، العدالة والحرية بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الغربي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١٢، ص ٤٠، اورده عن د. فوزي ميري نجار (تحقيق) الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق- بيروت- ١٩٧١، ص ٧٠.
- (٢) محمد فتحي القرش، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.
- (٣) المصدر ذاته، ص ٨٨.
- (٤) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٨٧، نيسان/ابريل ٢٠١٢، الكويت ص ٨٦.
- (٥) امارتيا صن، فكرة العدالة، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم- الامارات العربية المتحدة والدار العربية للعلوم «ناشرون»- بيروت- ٢٠١٠، ص ٤٠.
- (٦) المصدر ذاته، ص ١٧.
- (٧) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨.
- (٨) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، أورده سعيد المسكري في قراءات، على موقع المسكري الالكتروني.
- (٩) المصدر ذاته.
- (١٠) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص ٩١-١٠٢.
- (١١) المصدر ذاته، ص ٢٨ و ٢٩.
- (١٢) بريان باري، الثقافة والمساواة، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة الرقم ٣٨٢، تشرين ثاني/نوفمبر ٢٠١١، الكويت ص ٢١٢.
- (١٣) المصدر ذاته، ص ٢١٧.
- (١٤) المصدر ذاته ص ٢٢٠.
- (١٥) المصدر ذاته، ص ٣٩.
- (١٦) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧.
- (١٧) المصدر ذاته، ص ١١٨.
- (١٨) المصدر ذاته، ص ٩٩.
- (١٩) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (تحقيق د. محمد عمارة)، دار الشروق- القاهرة ٢٠٠٧، ص ٢٠.
- (٢٠) المصدر ذاته. ص ٢٤.
- (٢١) المصدر ذاته، ص ٥٧.
- (٢٢) المصدر ذاته، ص ٦٦.
- (٢٣) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
- (٢٤) المصدر ذاته والصفحة ذاتها.
- (٢٥) المصدر ذاته، ص ٢٨ و ٢٩.
- (٢٦) سعيد المسكري، مصدر سبق ذكره.
- (٢٧) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.
- (٢٨) محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي، مؤسسة مواطن- رام الله - ١٩٩٧، ص ١٠.
- (٢٩) المصدر ذاته، ص ٩٤.
- (٣٠) عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مؤسسة مواطن- رام الله ١٩٩٦، ص ١٦٢.
- (٣١) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.

أوراق ثقافية

البحث عن محمود درويش في كردستان أو البحث عن كردستان في محمود درويش

امتياز دياب *

كانت والدتي تجلس على مسطبتها أمام المطبخ، احتضنت كومة من عيدان الملوخية، وقطمت أوراقها الناعمة. كانت والدتي تنصت لشقيقي وهو يقرأ كلمات الرثاء في محمود درويش بصوت عال. كنت قد وصلت الى قريتي المجاورة لقرية محمود (الجدّيدي)، لكي أكتب عن حزن قرية الشاعر الذي تحول كل من سمع به الى قريب له أو صديق أو زميل في مقعد الدراسة..

لم تكن لدي أية فكرة عما يمكن ان أكتبه، خاصة بعد لقائي مع والدته محمود، التي رددت بأني وهي تلوح برأسها المثقل بأشياء، ليس بإمكانني التجول فيها « يا حبيبي يمّه...يا حبيبي يمّه ».

قرأ أخي كلمات الرثاء التي كانت في غالبها تحمل رسائل تحية لمن فقدناهم على مر سنين من النضال (محمود .. سلم على لوركا وقل له.....) أو (إن التقيت مع ياسر عرفات يا محمود فقل له.....) و(عندما تلتقي مع عشتار يا محمود...) ، وفاجئتني أمي عندما نفضت أوراق الملوخية عن حضاها غاضبة وقالت « هذا حرام ..حرام عليكم اتحملوا الميت رسائل، هو مش ساعي بريد».

نظرت الى أمي بحب، وقلت لنفسي أن معها حق، لن أذهب لأكتب رسالة أخرى، تثقله بحملها، سأتركه يسير في الأبدية خفيف الحمل.

* كاتبة فلسطينية

مرّ عام عندما وصلت الى كردستان، وكنت انتظر على مصطبة جبلية، في بستان ماتت أشجاره، تماماً أمام جبل قنديل، وسرت بين فروع الأشجار الميتة التي لم تقو على حمل الأوراق، بانتظار عودة صاحب مطعم صغير، لكي يعد لي وجبة غداء، وبما أنني كنت الزبون الوحيد في ذلك الأسبوع، لم يكن في المطعم ما يكفي لإعداد وجبة شواء، فذهب ليشتريها من لحام القرية المجاورة.

كانت الرياح، هي الشيء المتحرك الوحيد في الفضاء المنبسط بيني وبين جبال قنديل، لكنني سمعت صوت ورقة يتلاعب بها الهواء، بحثت عنها بنظري، ورأيتها من بعيد، سرت نحوها واقتربت، ووجدت انها بقايا ملصق لمحمود درويش..

وهناك بكيته لأول مرة، وبدأت أجده في كل قصة وحكاية في كردستان.

كويا ترحب بكم.

انطلق من سيارة تمر أمامنا صوت عباس كماندي الكردي، يغني وينادي: سنجانا.. سنجانا. كانت السيارة تويوتا بيضاء، هامت بحملها لأثاث بيت بين الجبال، وكأنها تبحث عن مكان تفرشه فيه.

اختبأت الشمس وراء غيمة، وامتدت الوهاد نحو كركوك المختبئة وراء جبال لا نراها. تعرّج جدول جفت مياهه، تخفف من حملة لكي يرسم حدود التلال التي اصطفت بعضها أمام بعض. بدأ يلوح في الأفق مزار لمقاتلي عمر بن الخطاب، وقد دوت صرخة من المغني شفان: «روجارو بوتشي أتوري»...

ارتفع صوت فرهاد ليطغى على غناء شفان، وقال مشيراً إلى كويا : من هنا، من كويا المدينة خرج الفكر القومي الكردي، وهنا نشأ جلال طالباني. بدت أراضي حمى آغا، رمادية، قاحلة من أشجارها وقرائها التي دُفنت بسكانها وبيوتها.. رماداً بفعل الحرائق التي محت آثار أقدام (بشمرجة السهول) الذين اشتهروا بالدفاع، بعكس بشمرجة الجبال الذين اشتهروا بالهجوم.

ارتفع صوت المغني «تشاوتشيري.. ري» تسارعت دقات الدف، ثم على إيقاعه صرخ المغني بشيء كالأووف، وصعد الصوت وكأنه لم يكن بحاجة إلى التقاط الأنفاس، مع صعودنا على جبل التقط حمارٌ صغيرٌ حلمة أمه التي مالت برأسها على صغيرها بحنو كحنان جبل سارة على سهول حمى آغا.

لا باب يفتحه أمامي البحر

على أعلى نقطة وقفت، ومن تحتي امتدت بحيرة دوكان، ومن ورائها انتصبت أشباح جبال تكلمت

بالتلوج، وعلى يساري جبل كوسرت، وفي الأفق البعيد نرى شبح جبل قنديل الذي نزل منه بشمرجة الجبال واحتلوا مدينة رانية. هنا سمعت صوتاً هاتفاً.. كان هذا صوت محمود درويش وهو واقف أمام البحر الميت، يصرخ « لا باب يفتحه أمامي البحر»...

قال الملازم فؤاد مشيراً إلى جبل قنديل: «إلى هناك سعدت لكي ألتقط صورة لمحمود عثمان، وأعود إلى قاعدتي مع مجموعة الصاعقة، لكي أثبت بأنه ما زال حيّاً يرزق، مشيت مدة أربعة عشر يوماً، كنت شاباً حين ذاك، كنت أغني في الطريق (أحن إلى خبز أمي) لكي أتسلى».

تركنا سارة لتنام في جبلها، وركبنا طريق سرجالوا، مكان انطلاق الثورة الأولى، على صدى صوت سالار ينشد: «لا أريد من الحب غير البداية.. يرنو الحمام..» نام مجمع «بيرا مجرون»، الذي حُسر فيه سكان القرى، التي كان يحرسها جبل سارة، ولم تملك سارة حمايتها من الحريق الكبير، الذي التهم قرى بسكانها، فاضطجعت واستسلمت للنوم.

شاعر سكير

قال طالب الموصلبي: «كنا نحرق البيوت مع العشاء، رأيت فئات الخبز يحترق، واختلطت رائحته برائحة لحم الأمهات المحروق، كنت أحرقهم لأحمي نفسي من فيلق آخر يصبوب فوهات بنادقه إلى صدري، كان خيارى بين أن أشم رائحة هذا اللحم الكردي المحروق، وبين رائحة هذا اللحم لجندي عراقي الذي أدى مصيره إلى شاعر وسكير، لا يجرؤ على البوح بهول ما فعل».

أنشد سالار الذي لم يعد قط إلى المكان الذي ناجى فيه حبيبته العراقية بعد أن تزوجت غيره:
حاقد على السماء..

حاقد على الأرض.. وعلى الزمان

لم أتمكن من وضع يدي في يد حبيبتي

كان يبكي، سالار، عندما صرخ فرهاد لمدينته سُلَيْمانية، التي بدت في حضن الجبال:

لست نسيماً أهتز مع حركة الريح

أنا جبل الحقيقة العالى.. ثابت في مكاني

أجرىم بوباخ مينحور...

سنزجج إلى مدينتنا

ونحمل مدينتنا

داتشينو...داتشينو

محمود درويش عربي؟

أفاقت مدينة السليمانية وجبالها ما زالت محتفظة بغطاء رقيق من الضباب، بدأ بالتبعثر مع زحف أشعة الشمس، التي ما زالت مبتلة بأمطار تشرين. اغتسلت سطوح البنايات الإسمنتية التي بنيت على عجل بفضل قانون النفط مقابل الغذاء.

جلس فرهاد على طاولة مع رجلين، كان أحدهما يتصارع مع حبة برتقال، رفضت الاستسلام لسكين غير ملائم لقشرة طرية وقديمة، كانوا يتحدثون عن قانون تعدد الزوجات الذي يشترط على الراغب في زوجة ثانية أن يثبت أن زوجته مريضة وغير قادرة على ممارسة حقوق الزوج أو أن تكون عاقراً.

انفجرت البرتقالة بين يدي بختيار، وانتشر عصيرها على يديه ووجهه وثيابه، ولعن الفنادق في الشرق، التي تدعي أنها خمس نجوم وهي لا تساوي نجمتين في أوروبا، ثم نظر إلى كومة من الملاعق والشوك، وضعها أحد الخدم في وسط المائدة، وكأنها ذاهبة إلى التنظيف، وقال: أتوا ممدير من لبنان للفندق، ولكن ما أبعد مستوى الخدمة عن لبنان!

عرفني فرهاد على الرجلين في وسط الحديث، وكأني وصلت للتو.

انتهت أغنية على باب الله يا صناعية، وتبعثها أغنية ريتا مارسيل خليفة. الرجل الثاني الذي عرف بنفسه، واسمه «سروة»، قال: هذه الأغنية من كلمات محمود درويش، هل تعرفينه؟

قلت : طبعاً أعرفه.

ثم انطلق سروة يحدثني بعينين حادتين صغيرتين، توسطتا وجهاً نحيلاً: كنت أعتقد أن محمود درويش كردي. وعندما رأى نظراتي المندهشة، قال: بدأت قراءة محمود درويش عندما كان عمري إثنا عشر عاماً، كان صعباً علي فهم أن هناك من يعاني مثل الشعب الكردي، فاعتقدت أنه تحدث عن عذاب الأكراد، وفي يوم، وعندما كان عمري ستة عشر عاماً، كنت في سوق الكتب في طهران، رأيت كتاباً عليه اسم محمود درويش، ولكن باللغة العربية، فسألت البائع، لماذا كتب على الكتاب باللغة

العربية؟ ، قال لي حينها، لأن محمود درويش عربي من فلسطين.

سكت سروة عن الحديث، ونظر في عيني وانتظر، ثم قال لي همساً:

«بين ريتا وعبوني .. بندقية».

ثم انحنى ليلتقط حقيبته، وأخرج جريدة عليها صورة محمود درويش، فتحتها بين يديين مرفوعتين لكي أرى بوضوح، ثم قال لي : هل تعرفين شيركو بيكس؟ ودون أن ينتظر الإجابة، أردف: شيركو هو محمود درويش الأكراد، كتب هذه القصيدة في رثاء درويش.

وبحماس ترجم لي:

لماذا مات هذا النهر فجأة؟

لماذا اسودَّ تل الزعتر هذا في طرفة عين؟

لماذا؟ سقطت قصيدة البدر المتلألئ

من سناء حيفا وغرقت في البحر واختفت؟

يا ترى.

ثم نظر نحو فرهاد، وقال : يمكن لفرهاد ترجمة الباقي لك أفضل مني.

لكنه تابع الترجمة :

من هنا

وعلى هذه الأرض المنكوبة لكردستان

من هنا

ومع تبرعم وتساقط أوراق شعرنا

من هنا

وفي هذه الأمسية من شهر أيلول

تذكرت محمود درويش.

الذي لا يحب أم كلثوم هو غبي القلب...

نظر فرهاد متسائلاً : هل تريدين اللقاء مع شيركو بيكس ؟

التقيت كاكا شيركو بيكس مرتين، مرة في مكتبه، ومرة ثانية جاءني إلى الفندق لنذهب لتناول العشاء معاً. مازحت شيركو بيكس قائلة: عندما التقيتك في المرة الأولى، أهديتني قصيدة، ولم تكن تعرفني، هل كتبت لي قصيدة بعدما عرفتنني؟.

سحب من جيب سترته ورقتين، فتحتهما، وقرأت الجزء الأخير:

أكتب بورقة عُشب

فأقرأ غابة.

أرى قطرة مطر

فأسمع زمجرة بحر.

في كفي حبة قمح

وفي روعي ببادر.

أحمل شعرة من ضفيرة حبيتي

وبجانبي المحبة

عندي بيت واحد من شعر نالي

وأملك كردستان كلها!

كان مطعم أبو سناء مزدحماً، عندما لمحوا شاعر كردستان، وقف معظمهم احتراماً، رفع يده بالتحية دون أن ينظر لأحد بشكل خاص، تبعته رافعة يدي بالتحية وكأني نجمة مثله، ونظرت إلى الوجوه بإصرار لا أدري كنهه، لم ألمح وجه امرأة واحدة. عندها لحقت به على عجل. وبسرعة البرق، جهزوا مائدة أنيقة، في ركن بعيد نوعاً ما، جلسنا على زاويتين متجاورتين.

نظر شيركو نحوي بعينين مبلولتين، وقال لي بعد أن لمس شارباً كان أشقر، أو صار أشقر:

«تحملني غيمة بيضاء، وتنقلني إلى الأنفال، وكنت أرى الفتيات والشباب المطمورين تحت التراب، وأرى القمر فوقهم، أرى عذابهم حياً بلحمه ودمه، لم يصل ألم الأنفال إلى العالم العربي وكأنهم رأوا حلماً عادياً، إن ألم مذبة الأنفال لم يختلط بقلوب الآخرين». أشعل كاكا شيركو سيجارة للمرة العاشرة في ظرف دقائق، ثم مال علي وهمس بشعر لمحمود درويش: «نسيت أنني قُلت».

«كانت أمريكا تقول بأن الأنفال من صنع إيران، أمريكا عملت لصالحها، ومصحتها مع صدام. أمريكا ما زالت تعمل لمصلحتها».. «ملف القضية الكردية مفقود، أوباما مهم، لكن السياسة الأمريكية لا تنظر في القضايا الإنسانية، سواء القضية الفلسطينية أو الكردية».

جاء النادل وغير المنفضة بأخرى نظيفة، وأراد أن يملأ كأس كاكا شيركو، لكن كاكا صرفه عن ذلك، فانسحب معذراً.

وضع شيركو يده على يدي التي كانت تمسك بالقلم، وقال لا تكتبي، لم الكتابة؟ دعينا نقرض الشعر، لكنه أضاف: «هناك قضايا لم تحسم بعد، مسألة كركوك، كركوك هي قدس العراق، ومسألة دولة كردية، كردستان ليست سليمانية ودهوك وأربيل، بعد الحرب العالمية الأولى قسمت المناطق بين النفوذ الفارسي والإنجليزي والتركي، كانت الموصل تابعة للدولة الكردية، وألحقت بالعراق قسراً، كل هذه التقسيمات تمت بإشراف عصبة الأمم».

ثم نظر شيركو نحوي متسائلاً: «لماذا يعتقد العرب أن كردستان جزء من العالم العربي؟»

لا ينتظر إجابتي ويسترسل.. «أنا لا أؤمن بالمقاومة المسلحة، أنا أؤمن بالحوار والتوافق، أنا مع الحوار الفلسطيني الإسرائيلي، يعيبون على الأكراد علاقاتهم مع إسرائيل، بينما هذه العلاقة لا يختلف مستواها عن العلاقة المصرية أو الأردنية مع إسرائيل! هل هذا حلال لهم وحرام علينا؟»

على صوت أم كلثوم أعطني حريتي أطلق يدياً، إنني أعطيت ما استبقيت شيئاً، علت أصوات طربت لصرخة كوكب الشرق، استدار شيركو ونظر حوله مبتسماً، وقال: إن الذين لا يحبون أم كلثوم، ما هم إلا أغبياء القلوب.

انتظر شيركو حتى خفت الأنات، وتابع: «المثقفون العرب يعتبرون الأكراد جزءاً من الوطن العربي، وهذا فكر محدود، عشرون مليون كردي في تركيا، ثمانية ملايين كردي في إيران، ومليون في سوريا، وأربعة ملايين في العراق، أي أربعون مليون كردي، صدام وأد ودمر ودفن وذبح مئات الآلاف كانوا يعيشون في أربعة آلاف وخمس مائة قرية، دمرها، وحرقت الجبال، حشر ما تبقى في مجمعات سماها بالمجمعات العصرية، كان عليه تسميتها، مجمعات قصرية، أين كان المثقف العربي حين ذاك؟ وأين هو الآن؟»

اعتقدت بأن شيركو بيكس سيتهاوى أمامي، أسند ظهره على مقعده، وأنصت بأذنه نحوي، بحثت

عن شيء لأقوله، وأثناء بحثي، أسعفتني أم كلثوم: «واعرف حكايات، مليانة آهات.. ودموع وأنين».

أغمض عيني، وكأنه يغفو، لكن وكأن شفثيه تمتمتا مع أم كلثوم.

ودون أن يفتح عينيه قال: العرب يعرفون لوركا، ولا يعرفون شاعراً كردياً واحداً، لا يعرفون شيئاً عن الفن الكردي .

ثم فتح عينيه، وقال، وكأنه ما زال يتمتم كلمات أغنية الأمل لأم كلثوم: جميع المآسي التي حصلت في منطقتنا تأتي من الأيديولوجية المتطرفة، الشمولية، ولهذا لن نتوصل إلى أفق رحب، السبب هو الفكر، وليس في الأشكال الأخرى، في إيران يقولون كلنا إيرانيون، وفي العراق يقولون كلنا عراقيون، لكن هل هذه هي الحقيقة؟

صمت شيركو، وأحرق سيجارة بأكملها، قبل أن ينظر لي في عتاب، ويقول: قصائد الشعراء الأكراد تتغنى بفلسطين وبمحمود درويش، أين كانت الأقلام المناضلة في مذبحه حلبشة؟ وهذه نقطة سوداء في تاريخهم، والسؤال: لماذا أنتم صامتون؟ والصمت للأديب والمثقف هو قبر.

قلت لشيركو مدافعة: محمود درويش كتب ليس للكردي إلا الريح.

ردّ شيركو: باللغة انتصرت على الهوية

قلت للكردي: باللغة انتقمت من الغياب.

فقال: لن أمضي إلى الصحراء.

قلت: ولا أنا...

ونظرت نحو الريح:

- عمت مساء

- عمت مساء!

استدرك شيركو بيكس: «ليس الجميع. سعدي يوسف، هادي العلوي، هناك الكثيرون الذين رفضوا الصمت، لكن هناك الكثيرون فضلوا الصمت، نزار قباني لم يكتب جملة واحدة عن الجرائم التي ارتكبت ضد الشعب الكردي، أنا أيضاً أوجه الانتقاد إلى الحكومة الكردية بأنها لم تترجم الأدب الكردي إلى اللغة العربية». «لماذا أصبح الكردي أقرب للمثقف الألماني منه إلى المثقف العربي؟»

سألني شيركو .. إلا أنه أجاب على سؤاله بنفسه: «في المهرجانات التي تقام في مصر، لا يدعون شاعرًا كرديًا واحدًا، حتى سليم بركات لم يدع، مع أنه كتب باللغة العربية، وهو كاتب رائع».

تذكرت ما كتبه الشاعرة الكردية آخين ولات: «محمود بركات وسليم درويش، هكذا كان يتحد هذان الرمزان لدينا كما عدالة القضيتين، الفلسطينية والكردية، وهكذا صرنا نقتدي بكتاباتهما مسحورين بعواملهما التي لم تكن لتشبه عاملنا الصغير في شيء سوى خيطٍ من الضوء، رفيع ومشرق، أفضى بنا إلى هذا الكائن العاصي الأليف الذي هو الشعر.

«يتذكر الكردي حين أزوره، غده..

فيبعده بمكنسة الغبار:

إليك عني، فالجبال هي الجبال

ويشرب الفودكا لكي يبقى الخيال

على الحياض: أنا المسافر في مجازي،

والكراكيّ الشقية إخوتي الحمقى.

وينفض عن هويته الظلال:

هويتي لغتي أنا، وأنا..

أنا لغتي. أنا المنفي في لغتي.

العمق الدرويشي الذي كتب به هذا المقطع، واستفحال الوجد الكردي فيه كان كافيًا أيضًا لإقناعي بأن لا يشعر بالوجد ويبدع في وصفه سوى أبناؤه البارون.

عن الشبه بينه وبين محمود درويش، يقول شيركو بيكس: «بقيت فترة قصيرة في أوروبا، لكن أنا مثله ترعرعت وكبرت في وطني قبل الهجرة إلى المنفى، أنا والدي شاعر مشهور، وكان في حياته يناضل من أجل إسقاط المعاهدة العراقية البريطانية، شرد وسجن ومات وهو شاب، كان عمري سبع أو ثماني سنوات، وتربيت ونشأت على يد النساء، أمي هي البطلة الرئيسة في حياتي، كانت جريئة، تحرص على حياتنا وتحوم حول أبنائها للحفاظ عليهم. وتعلمت من عرق جبينها وأنهيت ثانوية الصناعة، كانت أول مهنة مارسستها، مهنة معلم في إحدى القرى القريبة من السليمانية، وبعدها في مصانع ومعامل ودوائر، وعشت في محلة المسيحيين. وكانت القصيدة الأولى التي كتبتها عن قصة حب طبعًا

وأول قصة حب كانت مع فتاة مسيحية، وآخر قصة حب مع فلسطينية».

فرغ المطعم من زبائنه، لم يكن في المطعم سوى أم كلثوم التي قالت: «ربما تجمعنا أقدارنا ذات يوم... بعد أن عز اللقاء.. وإذا أنكر خلّ خلّة...»

قال شيركو وهو ينهض : ربما هناك.. في كل بلد محمود درويش آخر، محمود درويش كردي.

في لقاء صحافي كنت قد أجرته مع شيركو بيكس، قال: «محمود درويش كان مع كردستان، مع شعب كردستان، له موقفان مهمان.. في أواخر الستينات كتب قصيدة إلى كردستان، لكن حين طبعت مؤلفاته الكاملة، ما كانت القصيدة موجودة في المجموعة، فكان عندنا عتاب على محمود، لكن بعدين قال.. لها علاقة بالمخابرات السورية، وهم شالو القصيدة من المجموعة الكاملة. ثاني مرة طلع بموقف جيد حين كتب ليس للكردي إلا الريح، وهي قصيدة مشهورة وقدمها هدية إلى سليم بركات. محمود درويش يختلف عن الآخرين، في شاعريته.. في صدقه، وبصراحة هو مو بس شاعر الشعب الفلسطيني، يعني هو شاعر الإنسانية».

في قصيدة كردستان، يقول محمود درويش: معكم / معكم قلوب الناس / لو طارت قذائف في الجبال / معكم عيون الناس / فوق الشمس تمشي لا تبالي / معكم عبر الأرض / من خصر المحيط إلى الشمال / معكم أنا... أمي... أبي / وزيتوني وعطر البرتقال / معكم عواطفنا... قصائدنا / جنود في القتال...»

وعندما توفي محمود درويش كتب شيركو بيكس في رثائه قصيدته «مات قمر وندبته جميع أشعار الدنيا» :

أخي!

كيف حالك؟

أنا «سرحان»

ألا تشرب معي قهوة

في منتصف هذه الليلة

وفي مقهى الغربية هذا؟

حمامة بيضاء منهكة كقلبه،

تحمل في منقارها عود شعير أخضر،
أنت محلقة من بساتين «بني عامر»
وتريد أن تحط على تابوت في «رام الله»
هذه هي المرة الأولى التي لا ينهض فيها من أجل حب الحمام
إنها المرة الأولى التي لا تستطيع ابتسامه الشعر أن تحول وجهه إلى بحيرة المساء
إنها المرة الأولى التي يستلقي فيها بلا مبالاة
ولا ينهض فيها بطول قامته من أجل العشق المجنون للوطن
إنها المرة الأولى التي لا يتحدث فيها عندما تتكلم الحرية
إنها المرة الأولى التي لا يمد فيها يده إلى نظارته
والمرة الأولى التي لا يحمل فيها القلم!

تأثر الكثير من الشعراء الأكراد بمحمود درويش، الشاعر الكردي السوري حسين حبش: «كلما دُكر اسم محمود درويش أمامي عبقث رائحة الورد في كل مكان، وانتعشت المخيلة بالعطر وذكريات الطفولة... حين كنا نقرأ في ذلك الوقت لمحمود درويش، كنا نجد في طيات حروفه هذا الشبه الكبير بين مأساته ومأساتنا، ألمه وألمنا، معاناته ومعاناتنا، قضيته وقضيتنا، فلسطينه وكردستاننا.. لذلك أحببناه بعمق، شاعرًا متمردًا ثوريًا مناضلاً مقاومًا وعاشقًا لشعبه ووطنه. أحببناه أحيانًا وصديقًا كبيرًا، نقرأ له بحماس منقطع النظر، نتابع حواراته، وتتقصى أخباره من هنا وهناك».

عندما تحترق الفراشة في كردستان

وقفت بنت كردية، تحت ضوء القمر الذي اتكأ على كتف جبل، ولون أكواخ القرية البريئة. أشعلت عود الثقاب، التهم ثوبها الكردي المبلول بالنفط.

رפרت طائرة ورقية فوق اللهب، اختطف روح الجميلة الكردية، وناولتها هدية للقمر، الذي اشتد ضوءه وتحول إلى شمس، أيقظ سكان الأكواخ الذين تركوا براءتهم في مخادعهم.

وسألوا ما الخبر؟

قال الأب: تمرد قلبها عليها.

قالت الأم: أراد لنفسه بنتاً مثلها، فقدمها مهراً لأب مثله.

قال الحبيب: الموت لا يعني لنا شيئاً. نكون فلا يكون.

قال الأب: النسيان ضروري لذاكرة المكان.

قال الحبيب: الموت لا يعني لنا شيئاً، يكون فلا نكون.

هذا ما فهمته من فيلم كتبه وأخرجه المخرج هالكاوت، كردي من بغداد، يتنفس شعراً.

«ازدادت حوادث الانتحار بين الصبايا الكرديات، وما أن يهرعوا لمنعها من تمرد قلبها عليها، أو من مقايضتها مقابل صبية مثلها، لمتعة والدي الصبيتين، حتى يشتعل عودا ثقاب في ثوبيهما. ويبقى الحبيب ليحكي قصة الموت على طريقة محمود درويش».

عاد هالكاوت من المنفى، ليحكي في أفلامه قصة موت آخر، لا وقت لأحد ليحكيه للآخرين، ولا مجال في النشرات الإخبارية لهذا النوع من الموت في العراق. رنا هالكاوت نحو شاب وشابة جلسا في إحدى زوايا المقهى، تشابكت يداهما تحت الطاولة على عجل، بحثت الصغيرة بعينها لتتأكد بأن أحداً لم يلتقط تلك اللحظة العجولة. لم تلاحظ هالكاوت الذي سارع ليلتفت نحوها قائلاً: «يخافان الفرح». نظرت بدوري متلصصة على لحظة حب، تعلقت بين وجهين هائمين على صوت غناء جاف تارة تصاحبها قيثارة:

يا ران، دوس يارن بيد يآ... يا نو نازارام بي نيشان

يا حبي الجميل، يا حبيب الروح

أحلامي في الليل لا ترتاح دونك

عندما أفكر بك أنوح مرة أخرى..

تنهد هالكاوت، وحول نظراته نحو جبل أزم، وقال فجأة: «أحن إلى قهوة أُمي.. في صباح بغدادي عادي».

عندما كتبت هذه السطور مما استذكرته مع هالكاوت، جاءني خبر وفاة والدته في بغداد.

شواندي لدرواري هوشم أديت

تأتين في الليل.. و

تطرقين باب إحساسي

أنشد كلباً على جيتاره حزيناً على فراق حبيبته، عندما كنا نسير على طريق دوكان، بمحاذاة جبل

بيراماجرون. عبرنا أمام قلعة سوسي، التي حولها الأمريكان إلى سجن، هرب منها سبعة أشخاص، ولم يجدوا مكاناً للاختباء، في السهول التي ترامت حول القلعة عند أقدام جبل سارة، ماتت قرى السهول التي سكنت هنا حرّاً.

وغنى شيركو لهذه السهول:

إنها قصيدة ترندي الحداد في تابوت ابنها، وتنام.

من جنين إلى سارة

تململت سارة في مضجعتها، وتدحرجت منها دمعة لدى سماعها موسيقى دركو، الذي أنت جيتارته بلحن فردي، وشجا صوته باكياً، يقول :

كلما قصرت المسافة نحو سارة، كلما انتفض القلب خشوعاً لذلك الحب الذي اندفن عند أقدامك.. سارة.

دارت الطريق بعد قمة سارة، وتغير المشهد، حيث جلست تلال وكأنها ملفوفة بعضها حول بعض طلباً للدفع. ثم حاذينا جبل كوسرت، الذي سبقنا إلى قمته متسلقاً صوت شفان:

ايه يا فرات أي فرات

سر كما أريدك

اجر كما أريدك

أنت تريد الحرية مثلي.

عندما وصلنا إلى خلكان، تسارعت أصابع شفان على البُرُق، وقال:

وايلي مي .. وايلي مي.. وايلي مي

دابراابن.. دابرونن

انهضوا.. تقدموا

سارفراسكن..راي ازداي

ارفعوا راية الحرية.

فتح جبل جناروك ذراعيه، وكأنه يريد حماية جبل هيببت سلطان الذي التحم بظهره تماماً. وقف

جنين في حديقة المطعم، التي أشرفت مصطبها على مدينة رانية عند أقدام جبل قنديل. لم يكن في المطعم أحد، وكأنه مهجور، جلست وجنين على طاولة في طرف المصطبة، سألني جنين بعد الكثير من الصمت، لماذا أردت لقاؤي؟ قلت له وأنا شاخصة بنظري إلى قمة قنديل: لكي أسألك، لماذا سموك جنين؟ نظر جنين نحو الجرف الذي يفصلنا عن قنديل، وبصوت طيب، قال: كان أبي جندياً في الجيش العراقي، ذهب مع الجيش العراقي إلى فلسطين عام ١٩٤٨، كان في جنين عندما وصلته برقية من أربيل تبشره بخبر مولدي، وأرسل لهم بان يطلقوا علي اسم جنين، إحياء لذكرى تحرير المدينة. صمت جنين، واعتقدت أنه سينهض ثم يذهب، ثم بحث في جيبه قليلاً، أخرج هاتفه المحمول، وتحدث بالتركمانية، وعندما رأني انظر إليه متسائلة، قال لي دون أن يضع يده على السماعة، هذه ابنتي، ثم عاد للحديث بالتركمانية، دقيقة وأغلق هاتفه وهو يقول: ممنون.

يا أخي الثائر، ردد جنين: أخي الثائر، قصيدة محمود درويش التي مدح فيها الأكراد.

سألت جنين عن سبب حديثه باللهجة التركمانية وليس بالكردية، قال بابتسامة طردت عشرات السنين من سنين عمره الستين: أنا كردي متزوج من تركمانية، عندما اجتمع مع أبناء عمومتي، نجلس ولا نجد لغة توحدنا جميعاً، منهم من لا يعرف الكردية، أو لا يعرف العربية ويتحدث بلهجة آشورية. كانت دراستنا باللغة العربية، وبالكردي السرياني، الآن يستعملون فقط اللغة الكردية، لكن مع مصطلحات لاتينية.

شكرا لياسر عرفات

دقق جنين النظر في أوراقي، وتردد لحظة قبل أن يقول: شكراً لياسر عرفات. وعندما لاحظ أنني لم أفهم عما يتحدث، قال: ياسر عرفات، هو الذي رفض مناقشة مشروع ترحيل الأكراد، وإرسالهم إلى السودان، كان ذلك ربما في القمة العربية الثانية، قال ياسر عرفات لا نريد مناصرة الشعب الفلسطيني وتدمير شعب آخر. أنا عرفت ذلك لأنني كنت أعمل في وزارة الإعلام، لكنني تقاعدت في عام ١٩٨٥، بعدها طورت الإذاعة وتلفزيون المستقبل في كردستان، بمساعدات من فلسطين.

وقف جنين منهيماً للقاء، وقال: يجب أن أعود للبيت الآن، مشى عدة خطوات ثم عاد، وقال: حرام ما يحدث للفلسطيني في العراق، حرام أن يتشردوا الآن في الصحراء، كان صدام يستعملهم، أكثر مما خدموه، الأكراد استفادوا من علاقاتهم مع الثورة الفلسطينية، جميعهم تدرّب هناك، وعن طريقهم كانت تأتي الأموال إلى بشمرجة الجبال، حرام ما يحدث لهم الآن. على الحكومة الكردية أن

تستضيفهم في كردستان، لكي تشكر ياسر عرفات، على ..الأقل.

صنعوا خرافتهم كما شاءوا، وشادوا للحصى ألق الطيور

وكلما مرّوا بنهر... مزّقوه، وأحرقوه، من الحنين..

وكلما مرّوا بسوسنة بكوا وتساءلوا: هل نحن شعب أم نبيدُ

للقرابين الجديدة؟

نحن والقمر جيران..

رواندوز، مصيف رواندوز، مقابل جبل كوراك، ومن ورائه على مدى البصر جبل حساروست، وخلف كركوك شلال بيخال، نزل كامران حافي القدمين، ورقص تحت المطر، ونظر إليه رومان وفرهاد سعيدين بسعاده الطفولية، توقف كامران عن الرقص فجأة وهرع إلى آلة التصوير، ووضع عدسة هائلة الطول، أسند العدسة على كتف رومان وكأنها آري بي جيه، وبدأ بتصوير القمر، الذي اعتلى نهاية الجرف المطل على طريق هاملتون، الطريق القديم لهاملتون. كان فرهاد يشير بيده إلى كل الجهات، وكأنه لا يريدني أن أغفل عن أي بقعة من جباله التي عشقها، وسكن قممها والده، عندما كان مع البشمرجة، مجموعة جلال طالباني.

اقترح رومان أن نقضي ليلة أخرى في رواندوز. تدفقت القصص من فم فرهاد، أحياناً أتابعه، وأحياناً لا أملك ذلك، أسمعهم يقولون ونحن على حافة خطرة: هنا قتل سعد عبد الله، أول شهداء سوران، من مجموعة البارازانيين الذين يتعممون بالعمامة الحمراء. يترك مقود السيارة ليتأكد من أنني نظرت إلى الاتجاه الصحيح، وأنا أصاب بالدوار، لم ينتبه على لوني المصفر تماماً، وذلك لدواعي سروره باهتمامي بجمال الجبال.

أما عندما قلت له بأن جبال كردستان هي أجمل من جبال سويسرا، وكنت صادقة في ذلك، عندما شرحت له بأن جبال سويسرا هي حقاً أجمل بقاع الأرض، لكن إذا سكنتها، أو جلست مقابلها، تنسى أنها موجودة بعد فترة، لأنها مثل الجميلة الصامتة، بينما هذه الجبال بإمكانها الاستماع إلى أنفاسها، وكأنني نمت ليلة على الشاطئ، وصوت الأمواج يهددني، وهذه الجبال لها صوت هدير البحر. قال لي بكل صدق: «أنت مثل الوطن».

ثم تابع محاولاً ألا يهول الأمور، لكن صوته خانه، وعلا صوته قليلاً، وكأنه الناطق باسم جبال كردستان: «على

هذه الجبال الساحرة، على هذه الجبال القاسية يبردها بوعورتها، وشلالاتها المتجمدة، وثلجها المتجلد، شرد ثلاثة ملايين إنسان، تركوا المدن لتسكنها الأشباح، سعدوا الجبال، بعد احتلال قصير للبشمركة للمدن الكردية، الذين استغلوا حالة الوهن التي أصيب بها جيش صدام، بعد فشله في احتلال الكويت. جاء انتقام صدام، دموياً، وسقط عشرات الآلاف، من الجوع، من البرد، من المرض، من الكيماوي.

دون أن يتوقف لأخذ أنفاسه استطرد فرهاد: «استمر العذاب والخوف حتى معركة كوري، على مضيق كوري، وانهمز صدام وأوقفت دباباته». سكت فرهاد عن الكلام، وأدار لي ظهره، ونظر نحو طريق الآلام، طريق هاملتون، وقال بصوت خفيض، ولكنه واضح: «أنا حبة القمح التي ماتت.. لكي تخضر ثانية، وفي موتي حياة ما». ثم زفر مرة أخرى، وقال:

وأنت تعود إلى البيت بيتك.. فكر بغيرك

وأنت تعود إلى البيت بيتك.. فكر بغيرك

«أنا فكرت في فلسطين عندما كنت عائداً إلى البيت»

ركض القمر وراءنا، اختفى أحياناً وراء غيمة مبعثرة، صدح صوت هاشري متأوهاً:

لا أريد من الحب غير البداية

يغفو الحمام..

بدا شبح مجمع بيرا مجرون، ينظر إلى جبل سارة التي احترقت في المنام، عندما غنى عزيز: أجريم بوباخ منجور.. أبكي على حظي. وتلاعبت الرياح مع أنفاس الجبال، التي خلت سماؤها من العصفير، مرّت سحلية تائهة، نظرت قليلاً نحو المنحدر، ثم اختفت في ثقب، لم يرغب أحد بإزعاج الصمت، وسارت السيارة بهدوء نحو المنحدر.

جيفارا يلعب الكرة

في مطعم مظلم في مدينة أربيل، خلا من النساء، كان الزبائن يتحدثون همساً، كما هو الحال في جميع أنحاء كردستان، اعتقدت في البداية أن سمعي قد خف في هذه البلاد، ولكن حين سمعتهم يردون على كل سؤال أسأله بهشش، انتبهت بأن هذا يعني أنني تحدثت بصوت أعلى من المسموح به في كردستان. قال زهير وهو عراقي بصوت أعلى من صوت رامون يرد على تدمره من فقر طلابه للمعلومات العامة، حتى أنهم يعتقدون بأن تشبه جيفارا لاعب كرة: قل لهم بأنه المُلَّة بتاع جماعة

الصدر، انفجر الجميع ضاحكين، لفتت قهقهاتهم أنظار الجالسين في المطعم. سارع رامون بإطلاق الهشهشة مرّة أخرى، وقال: غريب بأنهم لا يعرفون تشيه جيفارا، ولكنهم يعرفون محمود درويش! ربما هذا يعود لأن شعار المقاومة الكردية هو الأدب الفلسطيني، الشباب هنا لا يعرفون الشعر الجاهلي، بينما الجميع يعرفون محمود درويش ومارسيل خليفة.

قال زهير: معاناة الفدائي الكردي شابهت حياة الفدائي الفلسطيني، الفرق بينهما، هو أن معاناة الفلسطيني كانت في الساحل، بينما معاناة الكردي كانت في الجبال. التقط د. علاء الحديث: بين أربيل وسليمانية يوجد فلسطينيون، قال كاكا مسعود البارازاني، بأن أي فلسطيني هو ضيفي. كنت يوماً في بيت عبد الرازق، سمعت ابنه يدندن بأغنية «أحن إلى خبز أُمي»، فسألته: هل تعرف مارسيل خليفة؟ فقال لي لدي جميع أغانيه وغنى لي «أنا عربي»، أنا هنا أعامل باحترام أكثر من أي بلد عربي ذهبت إليه في حياتي.

مال علي د.علاء، وهمس: أرجو ان لا تذكر اسمي، أنا هارب من بغداد، بعد أن قتل زملائي الأطباء، وكنت آخر من هرب، أتاني شخص ونصحتني بترك بغداد، لأن ميليشيات الشيعة تبحث عن الأطباء، وأنا فلسطيني، فهربت ولم يبق فلسطيني واحد في بغداد، الميليشيات الشيعية حولت الهوية الفلسطينية إلى جريمة، في كردستان العراق الحال مختلف، عندما يستقبل مام جلال السفراء العرب، ويصل دور الفلسطيني بالسلام، يقول له: «أنا كنت فدائياً فلسطينياً».

سألني رامون: «هل تعرفين بأن صلاح الدين كان كردياً»؟.

ثم أنشد بهمس:

هل خرَّ مهرك يا صلاح الدين..هل هوت البيارق

هل صار سيفك..صار مارق

ونقول فلتحيا العروبة

مري إذًا في أرض كردستان

مري يا عروبة

الأمير رستي

جلس آغا رستي أمير عشيرة بالاك، على كنبه في غاية الأناقة ببساطتها، في غرفة تشبه في أثاثها

مطعمًا في موسكو الشيوعية، لكن في بيت رئيس البرلمان الكردستاني. تعمم روستي بكوفية فلسطينية بشمرجية، حجت جبهته، وأظهرت عينين حادثين لمعتا ببريق ساهم بإضاءة غرفة الجلوس شاحبة الضوء، حمل في يده سبحة خضراء بلون زيت الزيتون الطازج، بيد حملت تجاعيد ثمانين عاماً على أقل تقدير، وتمنطق بزنا عريض لفه بأناقة حول خصره النحيل.

رطن بالكردية مع عماد المفتي رئيس البرلمان، الذي لم يخف ابتسامة لا تتناسب وتعابيره الجدية، سألت فرهاد عن موضوع المحادثة؟ قال فرهاد وهو يبتسم: «يتحدثون عن حق المرأة بطلب الطلاق، في حال تزوج زوجها بامرأة أخرى، في ظل القانون الجديد.

سألته: ولماذا يهتم الأمير روستي بهذا الموضوع؟

فرهاد: لأنه يريد الزواج من امرأة ثانية، وهو يقول إن زوجته مريضة.

وسألت فرهاد أن يسأل روستي، أية امرأة ستقبل بالزواج من رجل دخل العقد التاسع من عمره، وهل هو قادر جسدياً على ذلك؟

رطن فرهاد بالكردية مع روستي قليلاً، ثم قال لي: يعرض عليك الزواج، ومهرك بستان مليء بأشجار الفاكهة.

سألته: وهل يحق لي الزواج من رجل ثاني في ذات الوقت؟ ضحك روستي متجاهلاً سؤالي، وقال: مكانك هنا، انهضي معي إلى البيت، وإن كنت زوجة لا تقوم بواجبها نحو زوجها، سأتركك.

قلت له: ألا يعطيني مهلة للتفكير؟

قال روستي: على النساء أن يدعن التفكير. ذهب روستي مع أبنائه الذين ضحكوا من قلب رائق على والدهم الذي طلب يد ضيفة الشخص الذي كان وراء قانون منع تعدد الزوجات، عدنان المفتي.

الموساد !!

جلست مقابل عدنان، وسألته عن علاقة كردستان بإسرائيل، وإذا ما كانوا يعتقدون أن الطريق إلى أمريكا هي عبر إسرائيل؟ اخفت الابتسامة عن ملامح عدنان الجدية، وقال تاركاً سبحة من يده، وكأن جدية الجواب لا تحتل التسبيح: لا توجد علاقة كردية مع إسرائيل بذات قوة العلاقة

الموجودة مع مصر أو الأردن. دخل طبيبان اسراييليان الأراضي الكردية بعد مذبحه الأنفال، وواحد منهم طبيب أسنان، دخلا في حين لم تأت مساعدة عربية واحدة، ماذا نقول لهم: نحن لسنا بحاجة؟ ونحن نموت؟

دون أن يتغلى عن همسه، الذي اضطرني أن أغير مكاني وأجلس إلى جانبه في ذات الكنبه، تابع: انقطعت العلاقة العربية مع الأكراد بعد عبد الناصر الذي افتتح إذاعة كردية في مصر، عبد الناصر التقى طالباني، ومن خلال علاقات عبد الناصر ذهب إلى بيروت، لكن دعم العرب للحركة البعثية أجهض هذا التقارب، وانقسمت الحركة الكردية، لا توجد علاقة اسراييلية كردية، الإسرائيليون ربما يدخلون إلى كردستان، مثلما يدخلون الدول العربية، لكن اتحدك أن تجدي إسرائيلياً رسمياً واحداً في كردستان، وأنا لم ألتق في حياتي مع إسرائيلياً واحداً، لكن التقيت مع ياسر عرفات في منتصف الثمانينات في برلين الشرقية قبل سقوطها بأربعين يوماً، وكان محمود درويش حاضراً في الاجتماع، ومحمود عثمان، طلبنا من ياسر عرفات التدخل وأن يرى مع صدام إذا ما كان هناك طريق للحوار، قال عرفات بالحرف الواحد: هذا متعجرف ومغرور جداً، ومع ذلك سأحاول، وبالفعل ذهب إلى بغداد، وأرسل لنا رسالة قال فيها: كما قلت لكم، في لقائنا الغرور هي اللغة السائدة. ثم بحدّة تجاوزت الهمس، قال عماد المفتي: ليس لنا أصدقاء بين العرب، والأكراد بحاجة إلى أصدقاء، لم يبق لنا عند العرب سوى بعض الشعراء، سمح القاسم صديق الشعب الكردي، هناك قواسم مشتركة بين العرب والأكراد.

يا أخي لم لا تنهض؟

دعاني آغا إلى حفل لتسليم جائزة أفضل فندق وأفضل مطعم في كردستان. كان مكان الاحتفال، على بقعة ناصعة الاخضرار، لا يتناسب اخضارها والجبال الرمادية المحيطة بها، وكأن الحشيش زرع على عجل لهذه المناسبة، انتشرت موائد مع كراسٍ بلاستيكية بيضاء، جلس حول الطاولات رجالٌ تتوسط وجوههم شوارب كثة، وصلت بين حافتي شفاههم. على المنصة المرتفعة، حجلت راقصات بفساتين فسفورية خضراء أمام شباب تمنطقوا بزنانير رمادية، على سراويل الرانكوسوار، واعتمروا كوفيات الفدائي الفلسطيني وفدائيي البشمركة.

بعد التصفيق، زعق رجل في الميكرفون بالكردية، ثم فجأة زعق بالعربية: كتب محمود درويش عن الطفل الفلسطيني في كردستان، وعن الطفل الكردي في فلسطين،..... ووقفت منتصبه أبحث عن محمود درويش، بين الناس، ثم على منحدرات الجبال، ثم بحثت على قمة جبل سفين، وبدأت أسمع كلمات لم أفهمها، لكنها ترعد في صدري:

هايلى فرمانه...هوار
ثم صوت بكاء وأنين يسكن الأحشاء
ويلولو ويلولو .
ولول شفان على أوتار السهول المُقلّعة أشجارها وجبالها المُحترقة والموؤود أهلها :
فرمالي هوار هوار هوار.
وتركت كوبا تتنهد ببيوتها المطلية بالطين
وهمست مستجدية:
جاني ..جاني.
عاد صدى الصوت ليهوي أمام هيبة سلطان
وصهلت الرياح على أوتار شفان.
تركت سارة نائمة، وفي حضنها أطفال تلفعوا في الصمت
وأباء في انتظار.. على صخور كورك
وأمهات يشهقن في عويل مبحوح
وأشجار على سفر
وأنهر تبحث عن الغرق
وبحر غير موجود
ومحمود درويش
ينادي عليه شيركو بيكس: يا أخي!

ليس بعيداً عن «سجل أنا عربي»، كتب محمود درويش قصيدته، إلى كردستان، لم يكن الأمر صدفة، ولم يكن الخيار عابراً، كانت تلك إشارة نحو طريق سيذهب بها درويش بعيداً وفريداً، في انحاظه للقضايا الإنسانية العادلة، نقياً من الازدواجيات، فما يبدأ في فلسطين يمرّ على جبال كردستان، ولا ينتهي في مرافعة الهندي الأحمر العابرة للزمن، عن قضيته مع الرجل الأبيض.

ليست قصيدة كردستان مدرجة في دواوينه، وربما أنها ليست مسلحةً بجماليات محمود درويش السامقة التي طورها فيما بعد، كما أنها غير معروفة عربياً، لكنها قصيدة منقوشة عميقاً عميقاً في قلوب الأكراد في كل مكان، القصيدة التي أضافوا إليها بفرح قصيدة « ليس للكردى إلا الريح» المهداة لسليم بركات، التي ندرجها هنا بعد مقاطع من قصيدة «كردستان»

کردستان

قصيدة: محمود درويش، ١٩٦٣

١

معكم

معكم قلوب الناس

لو طارت قذائف في الجبال

معكم عيون الناس

فوق الشوك تمشي.. لا تبالي

معكم عبيد الأرض

من خصر المحيط إلى الشمال

معكم أنا .. معكم أي .. أمي

وزيتوني وعطر البرتقال

معكم عواطفنا.. قصادنا

جنوداً في القتال

يا حارسين الشمس.. من أصفاد أشباه الرجال

ما مزقتنا الريح.. إن نضال أمتكم نضالي

إن خرّ منكم فارس .. شددت على عنقي حبال

٢

تحيا العروبة

هل خر مهرك يا صلاح الدين؟

هل هوت البيارق؟

هل صار سيفك.. صار مارق؟

من أرض كردستان

حيث الرعب يسهر والحرائق

«الموت للعمال إن قالوا

لنا ثمن العذاب

الموت للزراع إن قالوا

لنا ثمر التراب

الموت للأطفال إن قالوا

لنا نور الكتاب

الموت للأكراد إن قالوا

لنا حق التنفس والحياة»

ونقول بعد الآن فلتحيا العروبة !!

٣

يا شهرزاد

الليل يفترس الصباح

وحقول كردستان.. موسمها جراح

الحب ممنوع.. وهمس الجار

لا شيء مباح

إلا دم الأكراد.. نפט الموقدين

مصباح عارهم.. يموت الآخريين

يا شهرزاد .

صدأت أساطير البطولة في لياليك الملاح

والذكريات البيض والمهر الذي ركب الرماح

والحب والأمجاد والسيف الذي ملّ الكفاح

عار على بغداد

ما فيها مباح !

إلا دم الأكراد

في المذيع.. في صحف الصباح

(...)

يا شهرزاد ..

الليل يفترس الصباح

والحب ممنوع

ومخدعك الوثير
ملقى على أقدام سيدك الحقير
ودماء كردستان تغرق سافحيها
واللاعب المأفون بالنيران
سوف يموت فيها .

ليس للكردى الا الريح
يَتَذَكَّرُ الكردى حين أزره ، غده ..
فبيعهده مُكْنَسَة الغبار : إليك عني !
فالجبال هي الجبال. ويشرب الفودكا
لكي يبقى الخيال على الحيا: أنا
المسافر في مجازي، و الكراي الشقيّة
إخوتي الحمقى. وينفض عن هويته
الظلال: هويتي لغتي. أنا.. و أنا.
أنا لغتي. أنا المنفي في لغتي.
وقلبي جمره الكردى فوق جباله الزرقاء ..
نيقوسيا هومش في قصيدته،
ككل مدينة أخرى. على دراجة
حمل الجهات، وقال: أسكن أينما
وَقَعْتُ بي الجهة الأخيرة. هكذا
اختر الفراغ ونام. لم يخلّم
بشيء منذ حلّ الجن في كلماته،
(كلماته عضلاته. عضلاته كلماته)
فالحالمون يقدسون الأمس، أو
يرشون بواب الغد الذهبي..
لا غد لي ولا أمس. الهنيهة
ساحتي البيضاء.. /

منزله نظيف مثل عَيْنِ الديك ..
منسي كخيمة سيّد القوم الذين
تبعثروا كالريش. سَجَادٌ من الصوف
المجعّد. مُعْجَمٌ مُتَأَكَل. كُتُبٌ مُجَلَّدَةٌ
على عَجَل. مَخَدَّاتٌ مَطْرَرَةٌ بِإِبرة
خادم المقهى. سكاكينٌ مُجَلَّخَةٌ لذبح
الطير و الخنزير. فيديو للإباحيات.
باقاتٌ من الشوك المُعَادِلِ للبلَاغَةِ.
شُرْفَةٌ مفتوحةٌ للاستعارة. ها هنا
يَتَبَادَلُ الأتراكُ والإغريقُ أدوارَ
الشتائم. تلك تَسْلِيَتِي وتَسْلِيَتُهُ
الجنود الساهرين على حدود فُكَاهَةٍ
سوداء.. /

ليس مسافراً هذا المسافر، كيفما اتَّفَقَ..
الشمال هو الجنوب، الشرقُ غَرْبٌ
في السراب. ولا حَقَائِبَ للرياح،
ولا وظيفة للغبار. كأنه يُخْفِي
الحنينَ إلى سواه، فلا يُغْنِي .. لا
يُغْنِي حِينَ يَدْخُلُ ظِلُّهُ شَجَرَ الأكَاسِيَا،
أو يَبْلُلُ شَعْرَهُ مَطَرٌ خَفِيفٌ..
بل يُنَاجِي الذئبَ، يسأله النزالَ :
تعال يا ابن الكلب نَقْرَعُ طَبْلًا
هذا الليل حتى نوقظ الموتى. فَإِنَّ
الكَرْدَ يَقْتَرِبُونَ من نار الحقيقة،
ثم يحترقون مثل فراشة الشُّعْرَاءِ /
يعرفُ ما يريد من المعاني. كُلُّهَا
عَبَتْ. وللكلمات حيلَتُهَا لصيد نقيضها،

عبثاً. يفضُّ بكارةَ الكلمات ثم يعيدها
بكرًا إلى قاموسه. وَيَسُوسُ حَيْلَ
الأبجدية كالخراف إلى مكيدته، ويحلُّ
عائَةً أُلُغَةً : انتقمْتُ من الغياب.
فَعَلْتُ ما فعل الضبابُ بإخوتي.
وَشَوَيْتُ قلبي كالطريدة. لن أكون
كما أريد. ولن أحبَّ الأرضَ أكثرَ
أو أقلَّ من القصيدة. ليس
للكرديِّ إلاَّ الريحُ تسكنُهُ ويسكنُها.
وتُدْمِنُهُ وَيُدْمِنُها، لينجوَ من
صفات الأرض والأشياء .. /
كان يخاطب المجهول: يا ابني الحرِّ !
يا كبش المتاه السرمديِّ. إذا رأيتَ
أباك مشنوقاً فلا تُنزلهُ عن حبل
السماء، ولا تُكفِّنهُ بقطن نشيدك
الرَّعويِّ. لا تدفنه يا ابني، فالرياحُ
وصيَّةُ الكرديِّ للكرديِّ في منفاهُ،
يا ابني .. والنسورُ كثيرةٌ حولي
وحولك في الأناضول الفسيح.
جنازتي سريَّةٌ رمزيَّةٌ، فَخِّذِ الهباءَ
إلى مصائره، وجرِّ اسماءك الأولى
إلى قاموسك السحريِّ. واحذرْ
لَدَعَّةَ الأمل الجريح، فإنه وحشٌ
حُرَّاقِيٌّ. وأنت الآن .. أنت الآن
حُرٌّ، يا ابن نفسك، أنت حُرٌّ
من أبيك ولعنة الأسماء.. /
باللغة انتصرت على الهويَّة

قُلْتُ للكردِّي، باللغة انتقمَت

من الغيابِ

قال: لن أمضي إلى الصحراءِ

قُلْتُ ولا أنا..

ونظرتُ نحو الريح/

- عَمَّتْ مساء

- عمت مساء!

شهادات

محمود درويش نفتقدك

حسين حبش

كُنَّا نعلِّقُ صورته بجانب صَوْرِ أحمد خاني وجكرخوين وشفان بَرُور وتشي غيفارا...

تبدأ علاقتي بمحمود درويش منذ الطفولة، من الكتب المدرسية تحديداً. وأتذكر أن بعض هذه الكتب كانت تحتوي على قصائد جميلة وبسيطة له، كنا نقرأها بحُبِّ وبراءة متناهية. ومن جملة تلك القصائد، أتذكر تحديداً هذان المقطعان من قصيدة يقول فيها:

إنَّا نحبُّ الورد لكنَّا نحبُّ القمح أكثر

و نحبُّ عطر الورد لكن السنابل منه أطهر

وأتذكر أيضاً أنه كان في حوش دارنا في القرية حديقة ورد كبيرة وواسعة، تزِين الدار وتملأ المكان برائحة العطر الزكية. حديقة كانت أمي قد غرستها بيديها وسقتها بقلبها، لذلك كان انحيازي الطفولي للورد أكثر منه للقمح. فكنت أحرِّف المقطع الأول من المقطعين السابقين تلقائياً، بحيث أجعله هكذا: إنَّا نحبُّ القمح لكنَّا نحبُّ الورد أكثر. كنت أفعل ذلك، ربما لتجني أمي أكثر أو ترضى عني، لا أدري. منذ ذلك الحين، وكلما ذُكر اسم محمود درويش أمامي عبت رائحة الورد في كلِّ مكان، وانتعشت المخيلة بالعطر وذكريات الطفولة.

ثم فيما بعد في مرحلة الفتوة والشباب بدأنا نقرأ له قصائد ودواوين كثيرة ومختلفة أقرب إلى مزاجنا اليساري والثوري آنذاك! دواوين من قبيل أوراق الزيتون وعاشق من فلسطين والعصافير تموت في الجليل وحببتي تنهض من نومها وأحبك أو لا أحبك وتلك صورتها وهذا انتحار العاشق ومديح الظل العالي... هذه الدواوين شكَّلت بالنسبة لنا زاداً ثورياً ونضالياً، ألهمتنا الكثير من العنفوان والأمل والإيمان بالحياة والمستقبل، وأن الغد - بطبيعة الحال - سيكون أجمل وأبهى! أي « لا غرفة التوقيف باقية ولا زرد السلاسل...» بمعنى آخر أننا حين كنا نقرأ في ذلك الوقت لمحمود درويش، كنا نجد في طيِّات حروفه هذا الشبه الكبير بين مأساته ومأساتنا، ألمه وألمنا، معاناته ومعاناتنا، قضيته وقضيتنا، فلسطينه وكردستاننا... لذلك أحببناه بعمق، شاعراً متمرداً ثورياً مناضلاً مقاوماً وعاشقاً لشعبه ووطنه. أحببناه أخاً وصديقاً كبيراً، نقرأ له بحماس منقطع النظير، نتابع حوارته ونتقصى أخباره من هنا وهناك.

ولا بد لي أن أذكر في هذا المقام أن البعض منّا لم يكن يتردّد لحظة بوضع صورته إلى جانب صور أحمد خاني وجكرخوين وشفان بزور وتشفي غيفارا... محبة وتقديراً. لكن رغم هذه المحبة الغامرة والتقدير الكبير، لم تكن ننسى عتابنا له، متسائلين: أين هي قصيدتك المسماة «كردستان»؟ لماذا اختفت من كل طبقات دواوينك يا محمود؟ هل من سرٍّ وراء ذلك؟ والتي تقول في مطلعها: معكم/ معكم قلوب الناس/ لو طارت قذائف في الجبال/ معكم عيون الناس/ فوق الشمس تمشي لا تبالي/ معكم عبر الأرض/ من خصر المحيط إلى الشمال/ معكم أنا... أمي... أبي/ وزيتوني وعطر البرتقال/ معكم عواطفنا... قصائدنا/ جنود في القتال...

ربما في هذه المرحلة من أعمارنا لم نكن نقرأه شاعراً باتقان، أو ربما قرأناه بإتقان أقل. ربما كنا نبحث عن ضالة أخرى في الشعر غير الشعر. ربما لم نكن ندري أن للشعر فتنٌ ومواقع أخرى تقع أبعد قليلاً عن أحلامنا الساذجة بتغيير العالم نحو الأفضل وتحرير الأرض والإنسان!

أما فيما بعد، أو فيما يمكن تسميته بفترة النضوج واتساع الخبرة والتجربة والقراءات التي تعمّقت أكثر فأكثر، فإن رؤيتنا للشعر وأسراره قد تغيّرت كثيراً. فبتنا نقرأ محمود درويش وغيره من الشعراء شعرياً، شعرياً فحسب، دون أي حمولة ثورية أو نضالية أو أفكار خارجية عن شجون وشؤون الشعر ومشاغله، حتى ولو كانت هذه الحمولة ظلّت باقية وموجودة في بعض القصائد. واعتقد أن محمود درويش أيضاً قد أحدث تغييراً عبقرياً كبيراً وطفرة هائلة، نوعية ونادرة في شعره قلما استطاع غيره من الشعراء فعل ذلك. فمنذ ديوانه أحد عشر كوكباً الذي صدر في بداية التسعينات من القرن المنصرم مروراً بدواوينه الأخرى الكبيرة كديوانه لماذا تركت الحصان وحيداً وسرير الغريبة ولا تعتذر عما فعلت وكزهر اللوز أو أبعد وأثر الفراشة الذي اعتبره شعراً خالصاً خلافاً لما ورد على غلافه من حيث تسميته باليوميات وصولاً إلى ديوانه الأخير لا

أريد لهذه القصيدة أن تنتهي الذي صدر بعد رحيله. ولن ننسى كتابه النثري الفذ ذاكرة للنسيان. ولأنّ هذه الكتابات والدواوين العظيمة مسّت في أعماقنا ما هو جوهري وأساسي، فكان لها وقع السّحر علينا وعلى ذائقتنا الشعرية والجمالية والمعرفية. وما زال لها تأثيرها البالغ ليس علينا فقط، بل أكاد أقول على أغلب الشعراء في العالم. محمود درويش نفتقدك شاعراً عظيماً وملهماً. فرغم أنّ الرّيح، حتّى الرّيح ليست لنا، فلنا قصائدك الخالدة، فمن يستطيع أن يحبها عن أرواحنا وقلوبنا؟

النسر الذي ارتفع ولم ينخفض

آخين ولات

كان يكفي أن أدرك من خلاله أن الشعر كائنٌ خرافي لا يدركه سوى أبناء الجن، حتى أتعلّق وأنا مراهقة بمقهاه الصغير الذي هو كل الحب، لأصل وأنا الحاملة أن « ليس للكردي إلا الريح » فأترك الملقهى أرضاً وأسابق العاصفة.

كما المطر لا يخطيء حاجة الأرض له، كذلك هي عدالة القضايا لا تخطيء قط في إنجاب العمالقة - الاستثنائي.

محمود بركات وسليم درويش، هكذا كان يتحد هذان الرمزان لدينا كما عدالة القضيتين، الفلسطينية والكردية، وهكذا صرنا نقتدي بكتاباتهما مسحورين بعواملهما التي لم تكن لتشبه عالمنا الصغير في شيء سوى خيطٍ من الضوء رفيعٌ ومشرق، أفضى بنا إلى هذا الكائن العاصي الأليف الذي هو الشعر.

أنا لاعب الزرد أريح حيناً،

وأخسر حيناً.

أنا مثلكم أو أقل قليلاً.

كم كان لوقع هذا المقطع الصغير، من أثرٍ عظيمٍ في منحى كتابتي مثلاً !!!

وكم تخيلت حصانه المتروك وحيداً، لا ينتظر أحداً سوى «دينوكا» سليم بركات، وكم كان الوقت ضيقاً لنستطيع فهمهما كما يجب!

ربما هو الجرح، الذي جعلنا نقي على قيد إبداعهما المستفيض، أو شيء آخر أكثر بلاغةً من الوجد،
أو ربما هي غواية شياطين الشعر...

ويبقى عملاقا الشعر من أجمل ما أضاءت كلماتهما عتمة نفوسنا مذ عرفنا أن للكلمة ممراتٍ سرية
لن يدركها سوى من يخلص في حبه لأبناء القضايا العالقة والجان والخرافة.
«يتذكر الكردي حين ازوره، غده..

فيبعده بمكنسة الغبار:

إليك عني، فالجبال هي الجبال

ويشرب الفودكا لكي يبقى الخيال

على الحياد: أنا المسافر في مجازي،

والكراكي الشقية إخوتي الحمقى.

وينفض عن هويته الظلال:

هويتي لغتي أنا، وأنا..

أنا لغتي. أنا المنفي في لغتي.

وكان هذا المقطع كافياً جداً بالنسبة أيضاً لاختيار الهجرة الطوعية نحو اللغة ملاذاً وملجأً وصومعة.

«على دراجة حمل الجهات وقال:

أسكن أينما وقعت بي الجهة الأخيرة.»

العمق الدرويشي الذي كتب به هذا المقطع، واستفحال الوجد الكردي فيه كان كافياً أيضاً لإقناعي

بأن لا يشعر بالوجد ويبدع في وصفه سوى أبناؤه البارون.

ألف شمعة يضيؤها شعر محمود درويش الساكن فينا أبداً، ونحن نجاهد للانفصال عن عتبات

روحنا نحو الشمس.

نحو النسر في تحليقه الأبدى.

جميلة

فاروق وادي

من يعرف جميلة، سيلحظ كم غدت في أيامها الأخيرة امرأة بالغة التعاسة.. تائهة الروح، زائغة العينين، وغريبة الأطوار. تقطع المسافة المتطاولة على الكورنيش، ما بين عين المريسة والرملة البيضاء، باحثة في الأرض أو في الأفق البعيد، في تفاصيل الليل الهائم فوق البحر وفي رائحة الموج، عن شيء ضاع منها.. ففقدت بضياعه نفسها وبوصلة يومها وحياتها.

الأغرب من ذلك، أن جميلة أصبحت تقطع المسافة التي تحفّ الصخر والرمل والمقاهي البحرية، بانحنائها وتعرجاتها، دون أن تتوقف لحظة عن طلي وجهها بالمساحيق وشفتيها بالأحمر القاني. وإذا ما توقفت فلكي تُغرق نهديتها وتحت إبطيها بنوع من العطر لم يعد يتغير، فيثير حولها سحابة وردٍ حادّ الأريج، غريب الرائحة، بات يميّزها عن غيرها، وكأما صُنع من أجلها وحدها.

ما الذي حصل يا جميلة، فأفقدك رشذك وجعل جسدك يذوب ويتصّف يوماً بعد يوم ليذبل معه ألق الرّوح. تمشين مُسرّمة، كأنك تتسكعين في غيبوبة لا تعرف طريقاً تهدي إلى اليقظة!؟

- إنه الحبّ..

تقول جميلة وهي تبتسم بشحوب جارف يجتاح وجهها وروحها، ثمّ تحدّق في الفراغ. غير أنها تمسك عن التفاصيل، مهما بدت الأسئلة عنيدة، والسائل ملحاحاً.

الذين يعرفون جميلة، يعرفون مهنتها التي تتعيّش منها منذ وقتٍ بعيد. كانت حُرّة، لكنها لم تتحمّل قرصات الجوع، فأصبحت تأكل بثدييها. الكلّ يعرف ذلك. والكلّ يعرف أن جسدها بات مستباحاً

منذ زمن طويل. غير أن الكلّ يعرف أيضاً أن جميلة تباع متعة الجسد منذ ذلك اليوم الذي عملت فيه لدى «ماريكا» في واحدٍ من أزقة ساحة البُرج وسط المدينة، والتي تقع خلف البنك هناك. لكنها غادرت بيت المعلّمة بعد أن مسّته النيران الأولى لحرب الأخوة الأعداء حتّى جعلته رماداً. فاختارت منذ ذلك الوقت أن تمشي على الكورنيش، ما بين عين المريسة والرملة البيضاء، من الغسق وحتّى الهزيع الأخير من الليل:

- جسد للبيع.. جسد للبيع..

ينبعث النداء الصامت صريحاً من جوف جميلة. غير أن البيع ظلّ محاصراً بشرطٍ وضعته البائعة لنفسها والآخرين، وهو أنها لم تكن لترضى بأن تُفْرط يوماً بشفتيها لعابر سبيل.

كانوا يسألونها:

- وبكم تبيعين القبلة يا بائعة الجسد؟!

فتردّ بحزمٍ وحسم:

- لا..لا.. القبلة ليست للبيع.. إنها تُمنح مجاناً!

ثمّ تضيف للتوضيح:

- لكن ذلك لن يكون إلاّ لحبيبي!

- ومن هو حبيبيك يا جميلة؟

- سوف يجيء.. حتماً سيجيء!

ولقد ظلّت جميلة على عهدهما مع زبائنها من الطلبة والمراهقين، الذين ارتضوا من بائعة الهوى العابر اجتناب الشفتين، ووافقوا على حذف القبلة من متعة جسد يشترونها بثمن يقدرّون عليه.

مع الأيام، أصبح الجسد الفتّي يتراخى شيئاً فشيئاً، وبات يهتزّ بشحومه الوارفة، متناقلاً وهو يقطع المسافة بين عين المريسة والرملة البيضاء. فلم تعد جميلة مرغوبة سوى لعمّال المياومة، الذين تركوا زوجات لهم في القرى البعيدة النائية وهنّ يتضوّرن رغبة، فيما هم يقطفون ليراتهم القليلة التي تمنحهم كفاف يومهم من الخبز والطعام الرخيص.. وجسد جميلة.

كانت جميلة تفتش مع رجلها العابر رمل الشاطئ الليلي وتتغطى بظلمة دامسة ستارة. تمارس مع زبائنها فعلاً سريعاً، مرتجلاً، ملفقاً. وكانوا جميعاً، الذي مضى منهم، والمقيم، وربما من سيأتي من بعدهم، يعرفون أن جميلة تُقدّم لشريكها كل شيء إلا القبلة!

في تلك الليلة التي حدث فيها التحول الذي قلب حياة جميلة، كان القمر مُدوراً، ينثر فضته على الرمل وماء البحر وزبد الموج، عندما اقترب منها ذلك الرجل الغريب وهي تمشي على رمل الشاطئ، تسبقه إليها رائحة عرق ذكوري طاغ، دهمتها مثل هبة هواء قادمة من عمق البحر.

كانت الرائحة حادة، حريفة، أربكتها إذ تغلغلت في مسامات جسدها. فيها من رائحة الطحالب والموج الآتي مع فجر مندى. بدا الرجل وكأنه مولود من صدف البحر، مع أن رائحة تراب ريفي بعد مطر أول ظلت تخالط رائحة عرقه التي لا تشبهها رائحة. غير أن ما أربك جميلة أكثر، أن الرجل قال لها إن رائحتها هي التي جذبت إليها من مكان قصي في المدينة.. من شرقها الذي هناك. فهل هي رائحة امتزاج عطرها مع عرق بدنها، أم هي رائحة المساحيق التي تضعها على وجهها مع الأحمر على شفيتها. أم إنها رائحة مكتنزة في مكان سري من البدن، مخبأة لمثل هذه اللحظة.. ولرجل مثل هذا يستحق عبيرها؟!

سألها الغريب الذي لم يكن قد رأى جميلة من قبل:

- بكم تبيعين القبلة يا امرأة؟

كان الرجل يتصور رغبة لامتناص رحيق الشفتين. فكررت جميلة إجابتها الجاهزة:

- كل زبائني على الكورنيش يعرفون أن قبلي ليست للبيع..

ثم أضافت بتلقائية، دون أن يُبدي الرجل دهشة أو يطرح استفساراً:

... إنها مخبأة لحبيبي!

وعندما طرحت عليه ثمن الجسد منزوع القبلات. إكتفى بالقول:

- أنت يا امرأة لا تقدرين بثمن. وهذه الرائحة التي جذبتني من بعيد، لا مثيل لها في امرأة أخرى..

في أيّ مكان في الكون!

ارتبكت جميلة وقد أجمتها عبارة الرّجل وحمّمتها بخجل يستر رعشة فخرٍ خفيّ لم تعرفها من قبل، فازدادت رائحة الرّجل الغريب توقداً، وسرحت في تفاصيل جسدها لتجتاح كلّ أرجاء البدن وزواياه الحميمة.

توسّدت جميلة الرّمل في زاوية متوارية على الشاطئ، متدثرة بالعتمة، لتمنح الأرض ظهرها والرّجل جسدها وكلّ عبقها، ولتغرق هي في رائحته الطاغية.

على صفحة السماء العالية المرشوقة بالنجوم. رأت جميلة نجمة تغمز لها من بعيد. وفجأة، دون مقدمات، وإرادة مسلوبة تماماً، مقادة بسلاسل لامرئية، وجدت نفسها منجذبة للقيام بفعلٍ دون حساب، ومن تلقاء نفسها..

حرّكت شفيتها نحو الرجل الذي ما جاء إلّا ليقبلها ويمضي. وما أن تلامست الشفاه حتّى توقدت بنيرانٍ مخبوءة منذ زمنٍ بعيد يسبق الرّمن، واحتدمت في مزيج العسل والروائح المؤجّجة المنبعثة من أمكنة حميمة. وعندما مسّ اللسان اللسان، اشتعلت الغابات في الأفاصي البعيدة للجسدين المذايبين في ليل المدينة. ارتعشت النجمة في سمائها، وارتعشت جميلة على أرضها للمرّة الأولى، رغم آلاف الرجال الذين عبروا حدود الجسد المباح. اخترق السّهم الحارق جدار القلب الذي طال تمّنعُه وتناولت منعه، وشعرت جميلة أن قلبها ينخلع ليخفق في الحنايا والضلع، كما لم يخفق من قبل.

أبت أن تتناول الليرات الكثيرة الممدودة من يد الرّجل، وتركته بقبلة وداع، ووعد باللقاء..

لم يأت الرّجل مرّة أخرى، فقد انفجرت المعارك وتناولت نيرانها. تقاسم المتقاتلون المدينة بين شرق وغرب، ورشقوا الأرض بالحواجز. لم يأت الرّجل، رغم ملايين الموجات القادمة من البحر، ورغم مرور فصول وتجدّد شتائين حرّكت زخاتهما الأولى غبار الأرض ورائحة التراب.

أمّا جميلة، فقد توقفت منذ ذلك اليوم عن ترديد نداءاتها المعتادة.. جسدٌ للبيع.. جسدٌ للبيع. وقد أصبحت تقول، عندما يستوقفها أحدهم وهي تمشي على الكورنيش، ما بين عين المريسة والرملة البيضاء، منهمة في رشّ عطرها تحت الإبطين وما بين النهدين، أو طلي وجهها بالمساحيق وشفيتها بالأحمر:

- لا.. هذا الجسد لم يعد للبيع. إنه لحبيبي.. ولن يكون إلّا لحبيبي!

كبرت جميلة خلال عامين احتدمت فيهما الحرب، ومرّاً مثل أزمانٍ طويلة، مملّة وقاسية. وفي أيامها

الأخيرة، عانت العاشقة من الهزال. جفَّ عودها ونشف نسخ الروح فيها. ضم الجسد وذاب عشقاً وانتظاراً ولوعة. أصبح شعرها مشعثاً. صار يتقصف ويتساقط على الأرض حيثما حلت، فثبتت عُشباً محترقاً. أخذت تبالغ في التعطُّر وطلاء وجهها وشفثتها بالمساحيق والأصباغ وهي تمشي على امتداد الكورنيش، من عين المريسة وحتى الرملة البيضاء، حتَّى تراكمت طبقات الألوان فوق بعضها وباتت تنم عن قباحة تتكرَّس يوماً بعد يوم، حتى قيل للتندُّر، إن جميلة أنجبت ابن زنى بعد ليلة أفرطت فيها في العمل، لكنها أكلت المولود ابن يومه، وتلك هي آثار الفعلة الشنيعة واضحة على شفثتها!

والحقيقة التي لم تعد قابلة للإنكار، هي أن جميلة قد جُنَّت. وفي كلِّ يوم كانت تغوص أكثر في عالم لا عقل له. يراها الناس وهي تضحك أو تبكي دون سبب يدعو للضحك أو البكاء، لكنها ظلَّت تبتسم للنسمة العابرة الآتية من البحر. أصبحت تمشي على الكورنيش بعطرها المهيباً ومساحيقها وأحمر شفاهها الرّاقع الخارج عن حدود الشفتين، رغم القصف العنيف المتبادل بين الشرق والغرب.

تعوّد الناس على جنون جميلة، بدت لهم أنها جزء من جنون القصف الذي عرفته بيروت وتعودوه حتَّى الإدمان. غير أنهم استيقظوا ذات صباح، بعد أن هدأت أصوات المدافع، بعد يومين وليلتين من القصف المتبادل المتواصل، فلم يجدوا جميلة. وقد احتاجوا لأيامٍ آخر ليكتشفوا أن جميلة قد اختفت عن الأنظار تماماً ولم يعد لها وجود. تساءل الناس الذين افتقدوا مشهد المرأة التي تمشي على الكورنيش مع أصباغها الرّائعة: أين راحت جميلة.. أين ذهبت.. أين اختفت؟!

هدأ القصف دون أن يهدأ السؤال المدوّي. ولم يكفَّ شرق بيروت عن محاولات العثور على إجابة: قيل إن رجلاً جاءها في زورق توقف عند المنحنى الصغير الحادّ في الرملة البيضاء، احتضنها وقبلها بلهفة، ثمَّ شدّها من ذراعها وعاد بها في زورقه محمولاً على الماء إلى حيث جاء. وقيل إنها قطعت الحواجز عند البربير والمتحف ومضت بخطى واثقة نحو الشُّرق، حيث كان ثمة رجل يفتح لها ذراعيه من خلف المتقاتلين الذين هناك.

وقيل إن قذيفة خطفها في ذروة القصف وهي تسير على الكورنيش تائهة، غير أبهة بالقذائف المنطلقة من الشُّرق والقادمة من الغرب، لتأخذها إحداها إلى حيث الحبيب الذي ينتظر!

الذين يرجحون الاحتمال الأخير، يقولون إنهم عثروا هناك، على رصيف الكورنيش، حيث كانت جميلة تسير، في المسافة بين عين المريسة والرملة البيضاء، على زجاجة عطر أليف الرائحة.. وعلب مساحيق كثيرة.. وأقلام أحمر شفاه!

بندلي جوزي

كريم مروة *

يجمع الباحثون في التراث العربي ان بندلي جوزي، المفكر الفلسطيني المعروف عند الخاصة من الباحثين والمجهول عند الكثرة من مثقفينا، هو أحد رواد البحث العلمي في التراث. أي أنه مختلف في منهجه في البحث عن كثيرين ممن أصبحوا أعلاماً في هذا الميدان الصعب. واختلف في منهجه العلمي هذا عن الكثيرين من المستشرقين والمستعربين، وانتقد بجرأة بعض مواقفهم المتعسفة من التراث العربي، مشيداً، في الوقت عينه، بأخرين من كبار المستشرقين والمستعربين الذين تميزوا باجتهاداتهم، وأسهموا، من خلالها في إلقاء أضواء كاشفة على بعض كنوز هذا التراث.

ورغم أن بندلي جوزي كان قليل الإنتاج، إلا أن هذا القليل من أبحاثه كان شديد التميز، من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن على القارئ أن يتبنى كل أفكاره وكل استنتاجاته. ذلك أن أهمية البحث في ميدان من ميادين المعرفة، لا سيما إذا كان هذا الميدان صعب الولوج، إنما تكمن في الجهد الذي يبذله الباحث، وفي المنهج الذي يسلكه في بحثه. هنا، بالتحديد، مصدر التميز في أبحاث بندلي جوزي، سواء في قراءته لبعض الأحداث الكبرى في التاريخ العربي القديم، الفكري منها والاجتماعي والسياسي، أو في قراءته لطبيعة الاقتصاد في زمن الدولة الإسلامية في عصورها المختلفة، أو في قراءته لفقه اللغة العربية ولعناصر التطور والتخلف فيها.

فمن هو بندلي جوزي؟

* كاتب وباحث لبناني

إنه بندلي جوزي صليبا. وهو اسمه الكامل. وقد اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ ميلاده وفي تحديد تاريخ وفاته. لكن القليلين هم الذين أشاروا إلى نشأته وذكروا أنه فلسطيني من مواليد مدينة القدس، على الأغلب. إلا أن السائد في تحديد تاريخ ميلاده هو أنه ولد في عام ١٨٧١ وأنه توفي في عام ١٩٤٢. لكن الجزء الأكبر من حياته قضاها في روسيا، القيصريّة ثم السوفياتية، (ما يقرب من أربعين عاما) في الدراسة أولاً كطالب، ثم في التعليم كأستاذ، ثم كباحث في التراث واللغة وفي قضايا اقتصادية واجتماعية وتاريخية.

تلقى علومه في كلية المصلبية (أو دير المصلبية) اليونانية الأرثوذكسية في فلسطين، ثم في مدرسة كفتين بالقرب من طرابلس في لبنان. ومعروف أن المدارس الأرثوذكسية الروسية كانت منتشرة في أواخر القرن التاسع عشر وفي الربع الأول من القرن العشرين في مدن لبنان وفلسطين، وأن الكثير من الأساتذة الروس كانوا يمارسون التدريس فيها. وقد التحق بتلك المدارس عدد كبير من الطلاب الذين صاروا أعلاماً في الثقافة العربية، والذين تابعوا دراستهم العليا في روسيا. وكان من أبرز أولئك الطلاب ميخائيل نعيمة وبندلي جوزي. ويؤكد هذا الأمر المستشرق الروسي كراتشوفسكي، الذي تعرّف إليه كل من بندلي جوزي وميخائيل نعيمة، وأقاما علاقة صداقة معه.

يقول المؤرخون إن بندلي جوزي سافر إلى روسيا لمتابعة دراسته في مدينة قازان. وفي جامعة قازان حصل على الدكتوراه. وكان ذلك في عام ١٨٩٩. وكان موضوع بحثه المعتزلة. وقد مكنته معرفته الجيدة باللغتين العربية والروسية من تأليف قاموس عربي روسي لتعليم اللغة الروسية لأولاد العرب المقيمين في روسيا أو الراغبين في تعلمها خارج روسيا. وعمل أستاذاً للآداب العربية في جامعة قازان بعد تخرجه.

كان مهتماً باللغة منذ بدايات تخرجه من الجامعة. وتناولت أبحاثه اللاحقة فقه اللغة العربية ومصادر مفرداتها وعلاقتها باللغات الأخرى. ساعده في أبحاثه تلك أنه كان يتقن عدة لغات هي: السريانية والعربية واليونانية والفرنسية والإنجليزية والروسية والألمانية. وبعد ثورة أكتوبر عيّن أستاذاً للآداب العربي في جامعة باكو، ثم عيّن رئيساً لجامعة قازان.

ورغم أن إقامة بندلي في الاتحاد السوفياتي كانت طويلة إلى الحد الذي اعتبره بعض المؤرخين مستشرقاً روسياً، إلا أنه لم ينقطع عن علاقته بوطنه فلسطين، وبالبلدان العربية الأخرى، لا سيما مصر ولبنان. وقد زار فلسطين ولبنان ومصر ثلاث مرات في أعوام ١٩٠٩ و ١٩٢٨ و ١٩٣٠. وتعرّف في إحدى

زياراته تلك في بيروت عام ١٩٠٩ إلى المستشرق الروسي- السوفيائي كراتشوفسكي، وكتب عنه وعن أعماله بحثاً في مجلة «المقتطف» المصرية في عام ١٩٣١. وكان يقوم بإلقاء المحاضرات في كل المدن التي زارها. وكان يلقى الاهتمام من مثقفيها. وقد نشر الكثير من أبحاثه في مجلات «الهلال» و«المقتطف» و«النفائس المصرية»، وفي المجلة العلمية التي كانت تصدر عن الجامعة الأميركية في بيروت. وأشرف، خلال زيارته إلى القدس في عام ١٩٢٨، على إصدار أهم كتبه «تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام». ثم صدر له فيما بعد كتاب آخر هو «دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب». كما اشترك مع صديقه قسطنطين زريق في ترجمة كتاب المستشرق الألماني نولدكه عن أمراء غسان. وظل يتابع من باكو ومن قازان في الاتحاد السوفيائي صلاته بالمراسلة مع أصدقائه في فلسطين ولبنان ومصر. وكان يعرف من خلالهم الأحداث التي كانت تحفل بها بلاده في تلك الحقبة من تاريخها المضطرب.

تابع بندلي جوزي أبحاثه في التراث العربي وفي اللغة وفي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وفي ميادين أخرى، خلال وجوده في حقبتين من تاريخ روسيا، الحقبة القيصرية والحقبة السوفيائية. إلا أن إبداعه الحقيقي تم في الحقبة السوفيائية. إذ كان قد نضج، ونضجت أفكاره، واتسعت معارفه. وتدل كتاباته في تلك الحقبة على أنه تأثر بالفكر الاشتراكي، وصار منهجه في البحث أقرب إلى المنهج الماركسي، من دون أن يترك ذلك المنهج أي تأثير أيديولوجي على طبيعة أبحاثه. إذ كان همه هو إيصال آرائه واستنتاجاته الخاصة بالتراث وباللغة وبالتاريخ إلى القراء العرب والسوفييت والأجانب، بخلاف ما كان قد برز في كتابات بعض المستشرقين، الذين انتقدهم وانتقد خصوصاً الطابع الأيديولوجي المعادي للعرب ولتراثهم الذي ساد أبحاثهم.

لنقرأ هنا بعض ما جاء في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام» في نقد مواقف وآراء بعض المؤرخين الغربيين حول تاريخ الشرق. يقول جوزي في مطلع هذه المقدمة:

«إذا نحن عرفنا أن أول من وضع مبادئ علم التاريخ وأساليب الانتقاد التاريخي هم مؤرخو الغرب كنيبور (Niebhur) ورانكه (Ranke) وشلوسر (Schlosser) وغيرهم، وإن هؤلاء المؤرخين بنوا أحكامهم ونظرياتهم على تاريخ الغرب وحده، إذ لم يكونوا يعرفون من تاريخ الشرق إلا الشيء اليسير، سهل علينا والحالة هذه أن ندرك مقدار ما في أقوال بعض مؤرخي الغرب عن الشرق وتاريخه من الغرابة والطيث. فهل من طيش أكبر من أن يقول أحدهم «أنه لم يكن ولن يكون للأمم الشرقية تاريخ بمعنى هذه الكلمة المعروف بين علماء أوروبا، وإن أساليب البحث التاريخي التي

وضعها علماء الغرب لا يمكن أن تطبق على تاريخ الشرق». وأية غرابة أو بالأحرى أي جهل أعظم من أن يقال إن العوامل المؤثرة في تاريخ الأمم الأوروبية والنواميس العمومية الفاعلة في حياتهم الاجتماعية هي غير العوامل والنواميس العاملة في تاريخ الأمم الشرقية وحياتهم وثقافتهم».

وكتاب بندلي جوزي المشار إليه هو، في نظري وفي نظر الكثيرين، أهم كتبه، والأبحاث التاريخية فيه هي أهم أبحاثه على الإطلاق. أقول ذلك من دون أن أقلل من أهمية أبحاثه في فقه اللغة العربية وفي تأثيرها باللغات الأخرى وتأثيرها في تلك اللغات.

ونظراً لأهمية هذا الكتاب أود أن أدخل في بعض فصوله، بهدف تعريف القارئ بالقيمة التاريخية لأبحاث مؤلفه. وأستشهد في تأكيد موقفي هذا برأي المفكر التراثي حسين مرّوة، في المقدمة التي وضعها للكتاب في طبعته الثالثة الصادرة في عام ١٩٨١. يقول مرّوة: « إذا رجعنا نصف قرن ونيماً إلى الإطار الزمني الذي كان يكتب فيه بندلي جوزي دراساته عن هذا التراث، بطريقته المنهجية الجديدة البكر، تيسر لنا أن نستوعب القيمة التاريخية الريادية لتلك الدراسات. فهي قيمة باهرة حقاً وفق هذا المقياس، أي مقياس الزمن التاريخي نفسه الذي صدرت فيه دراسات بندلي جوزي عن الحركات الفكرية في الإسلام، وعن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب، ودراساته في اللغة وفلسفة اللغة. وفي ظني أن الرجل كان المتفرد بين الباحثين العرب حينذاك من حيث شمولية الرؤية، فضلاً عن تفرده من حيث منهجية المعالجة. ففي حين كانت وحدانية الجانب تسود رؤية معظم هؤلاء الباحثين، كان بندلي جوزي يحيط بموضوعه من كل جوانبه، لا يتناول جانباً على حساب جانب آخر، رغم كونه منحازاً إلى هذا أو ذاك من جوانب المسألة التي يعالج. فإن انحيازه الفكري، وربما الأيديولوجي _ ولا أجزم _ إلى حركة القرامطة، مثلاً، كحركة فكرية أولاً، وكحركة اجتماعية ثانياً، لم يكن (هذا الانحياز) ليحجب عنه رؤية المواقف المتناقضة ورؤية الزوايا غير المضيئة لهذه الحركة، أو ليلعن قياداتها أو بعض الجيوب المثقوبة في هيكلتها..».

يقع الكتاب في خمسة فصول. يبدأها جوزي بفصل عن الأسس الاقتصادية للإسلام، تليها الفصول التالية: الإمبراطورية العربية والأمم المغلوبة، حركة بابك الخرمي وتعاليمه الاشتراكية، الإسماعيلية، القرامطة. وتلي الفصول الخمسة خاتمة. لكن المؤلف يحرص على أن يقدّم في الفصل الأول من كتابه صورة عن الإسلام مختلفة عن الصورة السائدة. إذ هو لا يعتبر الإسلام ديناً وحسب، بل هو رسالة اقتصادية واجتماعية. يقول: «فقد أصبح اليوم من المقرر أن الإسلام، كغيره من الأديان الكبيرة، ليس فقط فكرة دينية، بل مسألة اقتصادية واجتماعية معا أو بالأحرى هو مسألة اقتصادية واجتماعية

أكثر منه فكرة دينية ... ومن فضل مؤسس الدين الإسلامي ومظاهر عبقريته أنه أدرك مصدر الحركة الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في أيامه في مكة، عاصمة الحجاز، وعرف كيف يستفيد منها ويسخرها لأغراضه السامية، دينية كانت أو اجتماعية.»

أهمية هذا الاستهلال في الكتاب أن بندلي جوزي يقدم فيه للقارئ الشروط التي سمحت له بأن يستخدم في تحليله للحركات الفكرية في الإسلام منهجه الماركسي الجدلي في قراءة المسار العام لحركة التاريخ، وفي تحديد موقع الأحداث التي جرت في الحقب المختلفة لهذا التاريخ. وقد قاده منهجه هذا الى اعتبار أن حركة بابك الخرمي السياسية والاجتماعية التي ناهض بها الخلافة العباسية، وكذلك حركة الإسماعيلية وورثتها حركة القرامطة، اعتبارها جميعها حركات فكرية واجتماعية تحمل بذوراً اشتراكية تاريخية لزمن قديم.

وفي تحليله لحركة بابك الخرمي الفارسي يرى بندلي جوزي «أنها تختلف عن غيرها من الحركات الثورية السابقة بأمرين خطيرين: تنظيم الحركة ثم الغاية التي كانت ترمي إليها. أما تنظيم الحركة فيظهر أولاً في نجاحها وسرعة انتشارها وثبات أصحابها أمام عدوهم، ثم في إقبال الناس عليها إقبالا غريبا لم نعهده في تاريخ غيرها، واشترك عدد كبير من الأمم المجاورة لبلاد الفرس من أكراد وأرمن وروم وغيرهم من قبائل ما وراء القوقاس الصغيرة اشتراكا فعليا يدل على اتفاق سابق وشعور قوي بالمصلحة العامة.»

ثم يتساءل عن الأسباب التي حبت إلى تلك الطبقات والأمم المغلوبة الدخول في الدعوة البابكية. ويجيب عن تساؤله، استناداً إلى ما كتبه المؤرخون المسلمون عن حركة بابك، فيقول: «إن أهم العوامل التي ساعدت على نشر دعوته بين الطبقات والأمم المذكورة لم تكن دينية، ولا سياسية، بل كانت اجتماعية واقتصادية. تؤكد ذلك أفعال بابك وأشياعه يوم كانت القوة في أيديهم، ثم برنامجهم الذي لا نجد فيه أثرا للعوامل الدينية والسياسية.» وهو يميل إلى الاعتقاد «بأن الغرض من الحركة البابكية لم يكن مقاومة الإسلام وذوويه، ولا مقاومة العرب كأمة قائمة منتصبة، كما كانت الحال في الحركات السابقة على حركة بابك في بلاد العجم، بل محاربة ذلك النظام الاجتماعي الذي كانت تتحت الطبقات السفلى من جميع الأمم التي كانت تتألف منها وقتئذ دولة بني العباس، بما في ذلك الأمة العربية نفسها دون أن يشترك أبناء هذه الأمة فعلا في الثورة البابكية. ذلك أن بابك وأتباعه كانوا يرمون إلى هدم ذلك النظام المستند إلى أصحاب الأملاك (الدهاقين) ورؤساء الدين والجيوش المسخرة المأجورة، وابداله بنظام جديد ليس فيه طبقات، ولا نزاع مستمر بينها، ولا ظالم ومظلوم،

ولا غني وفقير، ولا سيد وعبد، ولا كبير وصغير، إبداله بنظام مبني على العدل والإخاء والمساواة.»

يتابع بندلي جوزي تحليله للظاهرة البابكية فيؤكد ما سبق أن قاله «بأن برنامج بابك ومازيار وسائر اشتراكيي أذربيجان وطبرستان كان يحتوي على مسائل اجتماعية واقتصادية فقط، يكمن جوهره في مسألتين أساسيتين هما: ١- نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقا من الفلاحين أو الدولة، وتوزيعها مجانا على المزارعين المحتاجين إليها. ٢- تحرير المرأة الشرقية، الإيرانية على الأقل، من عبوديتها الأبدية، وإعطاؤها أهم ما للرجل من حقوق.»

وإذ يعتبر الكاتب أن الإسماعيلية - وهي في أصولها وجذورها تعود إلى الشيعة العلوية كما يقول - هي استكمال في المسألة الاجتماعية لبرنامج بابك الخرمي، فإنه يرى اختلافاً بينها وبين البابكية في الأهداف السياسية والدينية. لكنه يعتبر القرامطة جزءاً متفرعاً من الإسماعيلية ومكملاً لها، لكن في ظروف وفي أشكال وفي أغراض مختلفة. ولعل الحركة القرمطية، في نظر الكاتب وفي نظر كثيرين، هي الأكثر وضوحاً في برنامجها الاجتماعي، والأكثر ثباتاً واستقراراً، والأكثر اتساعاً في حركتها في مواجهة الخلافة العباسية. إذ هي استطاعت أن تقيم لها نظاماً سياسياً ودولة وجيشاً، وأن تضع برنامجاً اقتصادياً اجتماعياً لعله الأكثر وضوحاً بين تلك الحركات. ومعروف تاريخياً أن البحرين وعمان كانتا من المراكز الأساسية لدولة القرامطة، التي أقاموا فيها نظامهم قبل أن يتم سحق هذه الدولة من قبل جيش الخلافة بعد سنين طويلة من الحروب. ويقول جوزي، في شرح برنامج القرامطة، على لسان أحد المؤرخين « أن حماداً (زعيم القرامطة)، بعد أن بنى «دار الهجرة» ورتب أمورها، عرض على من أحب ممن دخل في دعوته أن يؤدي ضريبة أخرى سماها «البلفة». وهي ضريبة خاصة كان يؤديها كل من أراد أن يشترك في «عشاء المحبة» (Agapi)، أي أن يأكل من «خبز الجنة»، أو كما سماه حماد نفسه «غذاء اهل الجنة» الذي كان يأتيه من إمام الزمان توأماً. وزاد بعض الكتبة أن حماداً، بعد أن وضع على أصحابه «البلفة»، دعاهم أن يؤدوا لدار الهجرة خمس ما كانوا يملكون أو يكتسبون، فلبوا دعوته راضين، ثم قدروا أملاكهم ودفَعوا عنها الخمس فرحين، حتى كنت ترى المرأة تقدم للداعي خمس غزلهما، والفاعل خمس أجرته. فكانت هذه الضريبة قسماً يدفعه الشخص إلى صندوق الاخوية. إلا أن حماداً لم يكتف بهذه الضرائب، بل أمر أهل القرى التي دخلت في دينه أن يحملوا إلى محل واحد كل ما يملكون. فلما جمعوه جعله مشاعاً بين الأعضاء يتولى توزيعه رجل منهم ذو ثقة. فكان يجمع ما يحضره الأعضاء من أثاث وحليّ وثياب ومأكولات ومال، ثم يوزعه على المحتاجين من القرامطة. حتى لم يبق بينهم فقير. فكانت ترى الرجال منهم يشتغلون برغبة ونشاط،

والنساء يحملن إلى «بيت الجماعة» ما كنَّ يكسبنه من المال، حتى أن الأولاد الصغار أنفسهم كانوا يقدمون إلى مدير البيت ما كانوا يأخذونه من الجعالة من أصحاب البساتين التي كانوا يحرسونها في النهار ويطيرون الطير عن أشجارها وبقولها، حتى لم يعد أحد يملك لنفسه إلا سيفه وسلاحه».

هذه الإشارات التي قدمتها حول كتاب «تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام» تبين بوضوح منهج بندي جوزي في قراءة التاريخ وفي تحليل أحداثه. وهو منهج ماركسي يقوم على قاعدة المادية التاريخية. ورغم أهمية البحث والتحليل اللذين استند إليهما الكاتب، واللذين قدمنا نماذج منهما، فإن السؤال الذي يمكن أن يطرح اليوم هو بالتحديد: ما مدى دقة هذا المنهج في قراءة ذلك التاريخ القديم وأحداثه؟ وهو سؤال لا جواب عندي بشأنه. علماً بأنه كسؤال مشروع لا يقلل مقدار ذرة من الطابع الريادي في أبحاث بندي جوزي التاريخية المتصلة بتلك الحقبة من تاريخ الإسلام.

غير أن لبندي جوزي كتاباً آخرًا لا يقل أهمية عن الكتاب الذي توقفنا عنده في السطور السابقة، هو الكتاب الذي ضمَّ عددًا من أبحاثه ودراساته التاريخية والاقتصادية واللغوية. وقد عمل على جمعها والتقديم لها كل من ناجي علوش وجمال السيد. وصدرت هذه الدراسات في كتاب عن دار الطليعة في عام ١٩٧٧. تشير بعض فصول الكتاب إلى استمرار اهتمام بندي جوزي بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإسلام. فهو يقدم أبحاثاً جريئة حول الخراج في الإسلام، وحول السياسة الاقتصادية للخلفاء. ويتوقف عند الأمويين في عدة فصول. ويفرد ثلاثة فصول لمسيمة الكذاب. ولا أرى ضرورة للخوض في كل من هذه الدراسات، لأن المهم، من وجهة نظري، في ما رمى إليه بندي جوزي في مجمل كتاباته حول تاريخ الإسلام، لا يتصل بالجانب الديني في الإسلام بقدر ما يتصل بالجانب الاقتصادي والاجتماعي. وهو ما ظهر بوضوح في كتابه الأصلي «تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام» الذي عرضنا له في مطلع هذا البحث.

أما اهتمام جوزي باللغة، وبفقهها ومظاهرها التقدم والتخلف فيها، فهو موجه إلى أصحاب الاختصاص في الدرجة الأولى. وهو لذلك يدخل في أبحاثه اللغوية تلك في سجل مع لغويين معروفين، فيختلف معهم في أمور، ويدقق لغويًا وتاريخيًا في أمور أخرى تتصل خصوصاً بجذور الكلمات العربية وبأصولها. وهو يؤكد في بحث بعنوان «مواد لغوية» حاجة اللغة العربية إلى وضع معجم كبير، بالاشتراك مع علماء اللغة من المستشرقين الذين سبقونا إلى البحث في فلسفة لغتنا وفي أصولها. وهو يقترح على علماء اللغة العرب الاستعداد للاشتراك مع المستشرقين في وضع هذا المعجم، ويدعوهم إلى الاهتمام بالأمور التالية:

- جمع مواد لغوية معجمية جديدة ربما لم ينتبه إليها جامعو أوسع وأقدم معاجمنا.
- البحث عما وقع سهواً أو جهلاً في معاجمنا القديمة والحديثة.
- البحث في تاريخ اصطلاحاتنا العلمية والفنية والدينية وسواها وزمن ظهورها في اللغة العربية.
- البحث والتدقيق في أسماء كثير من الحيوانات والحشرات والأسماك والطيور والنبات وغير ذلك مما اقتصر، ولا تزال تقتصر، معاجمنا في تعريفه على قولها : نوع من كذا وكذا إلخ ..
- البحث عن الألفاظ الدخيلة في العربية وطرق وزمن انتقالها إلى لغتنا.
- بيان عما دخل في معاجمنا القديمة عند جمعها من اللهجات ولغات القبائل.

ويقول الكاتب في بحث آخر في الكتاب بعنوان «صفحات من تاريخ التمدن عند العرب : المفردات اللاتينية في اللغة العربية»: «كان وما يزال بعض الناس يظن أن جزيرة العرب قبل الإسلام كادت تكون عالماً مستقلاً لا علاقة لها تذكر بالأمم المجاورة لها، وانها لم تتأثر بالثقافة الأجنبية، ولم تؤثر فيها إلا في أشياء وأحوال محصورة، وذلك لقلّة الروابط بينها وبين سائر الأمم المتحضرة القديمة، وصعوبة المواصلات الناتجة عن فقد الأمن في البلاد العربية، ووعوثة الطرق، وقلّة ما كانت تصدره البلاد العربية من البضائع، ولبعد المسافة بين أسواقها الداخلية وأسواق البلاد المجاورة لها. إلا أن البحوث العلمية الأخيرة عن تاريخ العرب قبل الإسلام والآثار التي عثروا عليها في بلاد اليمن وغيرها دلت على أن الأمر على عكس ما يظن من اعتزال جزيرة العرب عن الحركة التجارية العالمية التي هي أعظم عوامل التعارف والتقارب بين الأمم مهما بعدت بلادها وتعددت صعوبات الوصول إليها. فقد تبين من بحوث العلماء أنه كانت لجزيرة العرب علاقات تجارية عمرانية وتاريخية دائمة مع سائر الأمم المجاورة لها، بل بعض البلاد البعيدة عنها كالهند. فقد كانت تأتيها البضائع من بلاد العجم وما بين النهرين والولايات البيزنطية. وكنت ترى في أسواقها السنوية ولا سيما سوق عكاظ تجارا وغير تجار من البلاد المذكورة. والقرآن نفسه يشهد أنه كان لتجار مكة رحلتان في الصيف والشتاء، إحداهما إلى سورية وفلسطين والأخرى إلى جنوب جزيرة العرب، فضلا عن رحلات تجارية أخرى. أما الأفراد الذين كانوا يأتون البلاد العربية لغير التجارة كالهرب من الاضطهادات الدينية التي كان يثيرها عليهم رجال الدين والملوك، أو كطلب الرزق، فأمرهم معروف. كما أن بعض سكان مكة وغيرها قبيل الإسلام ساحوا في الولايات البيزنطية الشرقية، بل زاروا عاصمتها ليقتبسوا من الثقافة اليونانية

والرومانية ويقفوا فيها على الحركة الدينية التي كان يبلغهم صداها.» وفي الكتاب فصول أخرى تستحق التوقف عندها بعمق.

ورغم أن كتابات بندلي جوزي كانت قليلة فإن ما نشر منها، وما تضمنته الكتب التي توقفت عندها، يشير إلى أهمية هذا المفكر الفلسطيني وإلى دوره الريادي في البحث العلمي الجريء في تاريخ العرب القديم، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، بما في ذلك بحثه في اللغة وفي فقها وأصولها.

طه حسين وفلسطين

حلمي النمنم *

يثير هذا العنوان العديد من التساؤلات، لعل من أهمها: لماذا طه حسين بالذات من بين الكتاب العرب عموماً والمصريين خصوصاً؟ كان طه حسين مجايلاً للعقاد وأحمد أمين ود. هيكل والملازني وآخرين، فلماذا هو وحده تخصصه الدراسة؟ ولماذا فلسطين من بين البلدان العربية التي نتوقف عندها..؟ في شباب طه حسين كانت السودان من الناحية الإدارية والسياسية جزءاً من التاج والعرش المصري، فلماذا لا ندرس علاقة طه حسين بالسودان - جنوب الوادي- أو ليبيا وندرس علاقته بفلسطين؟

المسألة تتعلق، في جانب منها، بخصوم طه حسين، وهو كان كثير الخصوم، ذلك أنه طوال حياته شغل نفسه بإعمال العقل في معظم قضاياها، ولم يكن يوافق السلطان ولا يوافق الجمهور، وفي بلادنا نفاق السلطان مكشوف وممجوج، لكن نفاق الجماهير وتلقها من بعض الكُتاب لا يكون مكشوفاً بالقدر الكافي ولا مؤاخذه عليه، ولم يكن طه حسين من هؤلاء، ومن ثم غاص في قضايا وأمور أحجم غيره عن الاقتراب منها، مثل التحذير سنة ١٩٢٤ من الاستسلام لزعامة وكاريزما سعد زغلول، ونبه طه حسين إلى أن الناس لا يفكرون لأن الزعيم يفكر لهم ولا يقررون لأنه يقرر نيابة عنهم، وأغضبت آراؤه تلك جماهير الوفد ومحبي سعد زغلول وغير ذلك كثير، والخصومات السياسية يمكن أن تنسى ويتم التسامح معها بعد حين، لكن الخصومات ذات الصلة بالفكر الديني لا تنسى أبداً وتتحول إلى

* كاتب وباحث مصري

ثارات حقيقية تتوارثها الأجيال وهذا ما تعرض له طه حسين.. والذي حدث أن د.طه حسين في سنة ١٩٢٦ أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» وثارَت ضجة حوله واتهم بالاعتداء على الدين الإسلامي وقدمت ضده عدة بلاغات إلى النيابة العامة، ونوقش الأمر في البرلمان وتم التحقيق مع طه حسين أمام النيابة العامة وانتهى الأمر إلى حفظ التحقيق لعدم ثبوت القصد الجنائي لدى د. طه حسين، من جانبه قام هو بتعديل الكتاب وإعادة صياغته وحذف منه بعض العبارات التي كانت مثار الجدل والرفض وأصدره باسم «في الأدب الجاهلي».

فريق من الإسلاميين لم يغتفرها لطه حسين ولم يثق في نتيجة التحقيقات ولم يثق في صياغة طه حسين الجديدة للكتاب، وهكذا بقي عندهم كارهاً للدين، مستهزئاً به، رغم أنه لم يكن كذلك يوماً..

انتهز هذا التيار وفاة طه حسين في أكتوبر ١٩٧٣، وانطلق بعدها يحاكم طه حسين من جديد، بأثر رجعي وكانت مصر تتجه بعد حرب ١٩٧٣ إلى وجهة جديدة أريد لها أن تسير فيها، وكانت هذه الوجهة تقتضي وجود تيار الإسلام السياسي، فانطلق رموز هذا التيار ينكرون معنوياً بطه حسين، وهكذا أصدر أنور الجندي كتاباً يتهم طه حسين بتهم متناقضة مثل أنه كان شيوعياً وكان وجودياً، رغم أنه يستحيل الجمع بين الفكرتين، وإمعاناً في تشويه عميد الأدب العربي قيل إنه كان ممالئاً للصهيونية، مناصراً لها، أسس مجلة «الكاتب المصري» سنة ١٩٤٥ بأموال يهودية صهيونية وأنه طوال حياته، لم يكتب كلمة واحدة عن فلسطين ولا عما تعرض له ولم يذكر كلمة «فلسطين» نهائياً في كتاباته. وكان القصد من ذلك هو الطعن في وطنية طه حسين، وكأنهم لم يكتفوا بالطعن في عقيدته الدينية فذهبوا إلى الطعن في عقيدته الوطنية.

وبعيداً عن طه حسين هل يمكن لكاتب عربي، فضلاً عن أن يكون مصرياً أن يتجاهل فلسطين أو يجهلها؟ وهل يمكن لكاتب أن يقلت من التوقف أمام فلسطين، سواء كان مسيحياً أو مسلماً؟

فلسطين هي موطن السيد المسيح، فيها نشأ ثم هربت به والدته السيدة العذراء إلى مصر، ثم عاد إلى فلسطين ليعلن دعوته ويقضي هناك.. ومن ثم فهي - فلسطين - جزء من عقيدة المسيحي وثقافته في أي مكان وفلسطين بالنسبة للمسلم لا تقل أهمية، هي موقع معجزة الإسراء والمعراج، أسرى برسول الله من مكة إلى بيت المقدس، أي فلسطين، وشاء القدر أن يكون لفتح بيت المقدس شأنًا خاصًا بين الفتوحات الإسلامية، فقد فتحت صلحاً وأبي أهلها إلا أن يكون الصلح مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وليس مع قائد جيوشه، وذهب إليهم عمر بنفسه، وهنا جرت «العهدة العمرية»

التي لا تزال تتردد في الوثائق الدولية والمحافل السياسية إلى اليوم.. والقصد أن فلسطين بحكم الاعتقاد والتاريخ الديني مفروضة معرفياً وعلمياً، قبل أي شيء آخر، على الباحث والدارس.. أما فلسطين في الشأن المعاصر فقد أخذت اهتمام الجميع، منذ أن صارت قضية العرب عمومًا والمصريين خصوصًا لأسباب جغرافية وسياسية.

ترى أين طه حسين من هذا كله؟

كانت فلسطين حاضرة بقوة وبعمق في ذاكرته ووعيه وعلى أكثر من مستوى، التاريخي والعقلي والسياسي.. ومن قرأ كتاب طه حسين «الشيخان» يجد أنه في حديثه عن الفتوحات الإسلامية زمن عمر بن الخطاب يتوقف عند فتح القدس، ذكر عابراً فتح الشام وفتح مصر، لكن استوقفته القدس وزيارة عمر لها، كي يتم الفتح بنفسه، بناء على رغبة سادتها.. سوف نلاحظ أن حديثه هنا وفي مواضع أخرى من إسلامياته هو حديث التاريخ والماضي، الذي يأتي التعرض له وتناوله من باب الأمانة العلمية والتاريخية، لكن ماذا عن الحاضر والواقع، ولو شئنا الدقة ماذا عن فلسطين المعاصرة..؟ هنا يرد الحديث لديه في أكثر من سياق وعبر سنوات عديدة..

في سنة ١٩٣٨ وتحديداً في ٢٦ ديسمبر من هذه السنة يكتب في مجلة الرسالة مقالاً عن «مصر والعروبة» يتناول فيه علاقة مصر بالعالم العربي، وفي تلك السنوات كانت القضية مثارة، بين من يتبنون فرعونية مصر، أي مصر القوية المكتفية بذاتها عن جيرانها ومحيطها العربي، وكان هناك من يرى أن تلتحق مصر بأوروبا وتقلدها تمامًا، وكان هؤلاء يسيطر عليهم ارتباط مصر مع بريطانيا العظمى، وثمة فريق ثالث ارتبط بفكرة الخلافة الإسلامية واستعادتها، ولم يكن هو من أنصار أيٍّ منهم.

راح طه حسين يتحدث في بداية المقال عن علاقات وتعاملات مصر مع العرب عمومًا، لكنه بعد ذلك يأخذ المقال إلى طريق آخر، هو علاقة مصر بسوريا وفلسطين تحديداً، ويفاجئ د. طه حسين قراءه أنه قبل عشر سنوات، أي سنة ١٩٢٨، رفع تقريراً إلى علي ماهر، حين تولى الأخير وزارة المعارف لأول مرة، وجاء ذلك التقرير إثر انعقاد مؤتمر للآثار شارك فيه طه حسين، وعقد المؤتمر بين سوريا وفلسطين ولبنان، وطلب في تقريره أن تقوم مصر بإنشاء مدارس مصرية للتعليم الابتدائي والثانوي في هذه البلاد، ودفعه إلى هذا الاقتراح - كما يقول هو - ما رآه من «السلطان الفعلي للمدارس الأجنبية على هذه الأقطار» ثم يقول: «وكنت أرى أن العقل المصري أقرب إلى العقل السوري والفلسطيني

وأحرى أن يتصل به ويؤثر فيه تأثيراً حسناً من العقل الأمريكي أو الفرنسي».

ولم يكن يبالي في ذلك ولا يجامل، في العام الذي كتب فيه هذا المقال، أصدر طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» والذي انتهى فيه إلى أن العقل المصري ارتبط بالبحر المتوسط وتأثر به، وارتبط كذلك بالعقل اليوناني، وقع ذلك الارتباط خلال فترة سيادة الدولة الرومانية، وإذا عدنا إلى الجغرافيا وإلى التاريخ نجد أن ما ينطبق على مصر - هنا - ينطبق على فلسطين، ذلك أن فلسطين تمتلك ساحلاً ممتداً على المتوسط مثل مصر.

أما فترة التاريخ الروماني فقد عاشتها مصر، كما عاشتها فلسطين وسوريا.. ومن ثم فحين يعلن هو أن العقل المصري أقرب إلى العقل الفلسطيني والعقل السوري، فهذا يتسق تماماً مع أفكاره وآرائه المكتوبة والمعلنة، المفاجأة هنا أن رأيه وموقفه المعلن سنة ١٩٣٨ كان مثبتاً لديه من نهاية العشرينات، لكن في تقرير رفعه إلى وزير المعارف العمومية، ولم يأخذ به وزير المعارف لأسباب عديدة ورد ذكرها في المقال، المهم أنه يعاود طرح القضية مجدداً مطالباً مصر، أن تنشئ مدارس في فلسطين وفي سوريا ولبنان..

ويحاول طه حسين أن يهون من العقبات التي اعترضت الاقتراح سنة ١٩٢٨، ويقدم تصوراً لتنفيذه على النحو الذي يتمناه، هو يسعى إلى أن يبدد مخاوف المصريين وكذلك مخاوف الفلسطينيين والسوريين، يقول بثقة: «ما أظن أن السياسة الوطنية لهذه الأقطار تكره أن تنشأ فيها مدارس مصرية تحمل إلى أبنائها ثقافة عربية شرقية، ويحملها إليهم معلمون شرقيون مثلهم وعرب مثلهم يتحدثون إليهم بلغتهم ويشاركونهم في الذوق والعمل والشعور». ولم يكن طه حسين غافلاً عن أن هذه البلاد العربية خاضعة للاحتلال الأوروبي، كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني وكانت سوريا تحت الاحتلال الفرنسي وكذلك كانت لبنان، هو لا يظن أن السياسة الأوروبية سوف ترفض أن تقيم مصر مدارس في هذه الأقطار، لأن مصر سمحت بقيام مدارس أجنبية علي أرضها وأن يكون لهذه المدارس كل الفرص للعمل وللنهوض في حدود «القوانين المصرية وعلى أن يكون التبادل أساساً لهذا الاتفاق»، كان ذلك ضمن معاهدة سنة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا وما تبعتها من اتفاقيات، ويقول طه حسين بهتكم مرير «واضح أننا لا نريد أن ننشئ مدارسنا المصرية في فرنسا أو إنجلترا أو إيطاليا، ولكن من حقنا أن ننشئ المدارس المصرية في البلاد العربية التي تتأثر بسلطان هذه البلاد ونفوذها تأثراً قليلاً أو كثيراً».

وهو لا يريد للمدارس التي يطالب بإنشائها أن تكون تعبيراً عن هيمنة مصرية كما قد يتصور البعض، ولا يريد لها أن تفرض الهموم والقضايا المصرية على أبناء هذه البلاد، بل تكون مدارس وطنية في بلادها بالدرجة الأولى، يقول ويؤكد «سننشئها على أنها معاهد للتعاون الثقافي بيننا وبين أهل هذه البلاد، لا يستأثر المصريون وحدهم بالعمل فيها، بل يستعينون بمن يقدرون على معاونتهم من الوطنيين، ولا تفرض فيها الجغرافيا المصرية والتاريخ المصري دون الجغرافيا الوطنية والتاريخ الوطني. إنما تكون معاهد ينشأ فيها الوطنيون لأوطانهم لا لمصر»، ويضيف طه حسين قائلاً: وحسب مصر أنها تعين على ذلك وتشارك فيه وتؤدي ما عليها من الحق لجيرانها وشركائها في اللغة والدين والاقتصاد، وحسبها أن تظفر منهم بالحب والمودة والإخاء..

ويذهب طه حسين إلى أن ما ينادي ويطالب به ويلح عليه، ليس جديدًا بالنسبة لمصر ولا لتاريخها، هكذا كانت في العصور الإسلامية، كانت مصدرًا للعلوم وللثقافة في «الأقطار العربية» وأنها قامت بذلك الواجب لم تقصر فيه إلا حين اضطرها السلطان العثماني إلى التقصير فيه.. ولم يشأ هو أن يتوسع في ذلك الجانب التاريخي وتكفيه الإشارة، ومن المهم أن نتذكر ذلك الآن، خاصة مع صعود تيار العثمانيين الجدد في بلادنا، ذلك أن سليم الأول حين غزا مصر والشام مسقطاً الدولة المملوكية، فإنه حول مصر إلى مجرد ولاية عثمانية ومنعها من دورها الطبيعي في محيطها العربي، وتراجعت الثقافة والعلوم العربية، أما وقد سقطت الدولة العثمانية فعلى مصر أن تستعيد دورها وبقوله هو «أما الآن وقد استردت مصر استقلالها فيجب أن تسترد مكانتها الثقافية في الشرق القريب».

لم يقف طه حسين عند حد إلقاء هذا الاقتراح، بل راح يناقش الخطوات العملية لتنفيذه، وكان يدرك مقدماً الحجة التي يمكن أن تتعلل بها وزارة المعارف والحكومة المصرية، وهي عدم المقدرة المالية، ولذا راح يفند تلك الحجة أو الذريعة، تارة ينبه الحكومة بضرورة الإقدام على هذه الخطوة لأهميتها وضرورتها» ومما لا شك فيه أن هذه المدارس إن أنشأناها ستكون أنفع لمصر ولبلاد التي تنشأ فيها من كثير من القنصليات والمفوضيات التي نبثها في أقطار الأرض ولا نكاد نجني منها، ولا تكاد البلاد التي نبثها فيها تجني منها نفعاً. وهو يرى كذلك أن القيام بهذا الدور يعني للعالم: «أنا صرنا مستقلين فعلاً وأن حياتنا المستقلة تفرض علينا تبعات مهمة يجب القيام بها، لأن التخاذل والتراجع.. لا يلائم ما نزعمه لأنفسنا من الكرامة والزعامة». ويطالب القادرين والأثرياء من المصريين أولاً ومن الوطنيين في هذه البلاد، أي فلسطين وسوريا ولبنان، أن يتقدموا لإنشاء هذه المدارس ولا يتركوا العبء كله على الدولة «وحسب الدولة أن تعينها معونة قيمة بالمال والرجال».

لم تجد دعوة طه حسين آذاناً صاغية لا في مصر ولا في فلسطين، لم تنتبه الدولة المصرية ولا قام الأفراد بدورهم وفي التاريخ لا يصح كثيراً التساؤل: ماذا لو..؟ لكن هل لنا أن نطرح هذا السؤال اليوم وفي الواقع الذي نعيشه.. ماذا لو سعت مصر لإقامة مدارس ابتدائية وثانوية في فلسطين المحتلة، ماذا لو تأسس فرع لجامعة القاهرة في رام الله أو نابلس أو الخليل، فضلاً عن غزة؟ وماذا لو سعت مصر إلى ذلك في مناطق عرب ١٩٤٨ الذين تفرض عليهم اللغة العبرية فرضاً..؟ ألا يعد ذلك اختراقاً للاحتلال وكسراً لمحاولات تهويد فلسطين وعبرنتها، التساؤلات كثيرة ومريرة، لكن لنعد إلى د. طه حسين..

كانت فلسطين حاضرة في وعي طه حسين منذ وقت مبكر، وعنده هي أول بلد يهتم مصر ويشغله، من أبسط الأشياء وأهونها إلى أكبرها وأهمها، ففي سنة ١٩٣٢ وقع في مصر حدث اعتبره هو أمراً خطيراً، وهو كذلك بالفعل، فقد كان كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي يطبع في القاهرة، وطبعت منه عدة أجزاء، إلى أن طلب شيخ الأزهر مصادرة الكتاب، كان الشيخ الظواهري هو شيخ الأزهر، وكان إسماعيل صدقي هو رئيس الحكومة، وكانت حجة شيخ الأزهر أن في جزء من الكتاب كلام غير طيب عن الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، وفتح طه حسين نيرانه على شيخ الأزهر وعلى رئيس الحكومة محذراً إياهما «فقد أصبحت مصر لا تصلح مقاماً للأحرار».. ثم يقول: «قرأ الناس هذا الخبر في مصر وسيقرأونه غداً في فلسطين والشام ويقرأونه بعد غد في العراق وبلاد العرب..»، ويعتبر طه حسين قرار المصادرة فيه ظلم لأهل فلسطين والشام والعراق، وديكتاتورية تفرض عليهم من خارج الحدود.

يتساءل «بأي حق يصادر هذا الكتاب وتحظر قراءته على أهل فلسطين والشام العراق وغيرهم من المسلمين الذين لا يؤمنون لشيخ الأزهر ولا يدينون لصدقي باشا؟».

«إنه الوعي العميق لدى عميد الأدب العربي بالقرب الجغرافي وتلاصق الحدود، فضلاً عن اللغة الواحدة والثقافة المشتركة، ليس ذلك فقط بل الإيمان العميق بالحرية وبخطورة بعض القرارات في مصر، وقد تصدر بلا دراسة لتأثيرها السلبي خارج مصر.. ومن حسن الحظ أن الشيخ الظواهري شيخ الأزهر، ورئيس الحكومة صدقي باشا تراجعاً عن ذلك القرار العجيب، واكتفى شيخ الأزهر بأن يطلب مقابل السماح باستكمال نشر كتاب «تاريخ بغداد» إصدار كتاب عن الإمام أبي حنيفة، يدافع عنه ويشيد به.

وفي سنة ١٩٣٣ تزداد أعداد الهجرات اليهودية إلى فلسطين، حتى بلغت أكثر قليلاً من ضعف

المهاجرين في العام السابق، حيث جاء مهاجرون يهود من ألمانيا إثر صعود النازي إلى الحكم، بلغ عددهم وحدهم حوالي ٣٠ ألف مهاجر، وهناك ١٦ ألف مهاجر آخر، فضلاً عن ٥ آلاف سائح يهودي جاءوا إلى فلسطين ولم يخرجوا منها، استقروا فيها بشكل غير شرعي وتغاضى المندوب السامي الإنجليزي وسلطات الانتداب عن الأمر، وفي سبتمبر من نفس السنة توفي الملك فيصل بن الشريف حسين وهو أحد رموز الثورة العربية الكبرى ويعد من آباء القومية العربية، كانت الوفاة في أوروبا وتقرر أن ينقل جثمانه إلى العراق ليدفن به، وكان المفترض أن يصل الجثمان إلى ميناء حيفا الفلسطيني ومنه إلى داخل العراق، وكانت الوفاة مثيرة للمشاعر العربية خاصة مع ازدياد معدل الهجرة إلى فلسطين، وتقرر أن تنطلق مسيرات من المساجد في مدينة القدس بهذه المناسبة، كان التخطيط أن يبقى المتظاهرون في حرم المساجد ثم يتحرك وفد منهم إلى مقر المندوب السامي البريطاني وتسليم رسالة احتجاج، لكن خرج المتظاهرون من المساجد، وأخذ الجنود يضربونهم بالهراوات فرد عليهم المواطنون بالحجارة، ثم انطلق الرصاص من رجال الشرطة، وكانت النتيجة أن قتل أكثر من ١١ مواطناً وجرح العشرات وقبض على عدد من القيادات الفلسطينية كانوا مجتمعين في مقر الشبان المسلمين بنابلس. الرواية الرسمية - الإنجليزية - فيما بعد، ألفت باللوم على القتلى - كما هي العادة - فقد ذكرت أن إطلاق الرصاص انطلق - أولاً من المتظاهرين ولو كان ذلك صحيحاً لسقط قتلى بين الجنود أو أصيب أحدهم، وهو ما لم يحدث، كانت المظاهرات سلمية تماماً، بدليل أن المتظاهرين قرروا مسبقاً عدم المرور بالأحياء اليهودية تجنباً لأي احتكاك معهم. ولم يمس أي يهودي بسوء طوال هذه الأحداث، الأمر الذي دفع بعض المراقبين والمؤرخين إلى القول إن المظاهرات كانت موجهة ضد المندوب السامي والسلطات البريطانية الحاكمة في فلسطين(١).

بلغت المظاهرات ذروتها يوم ٢٧ أكتوبر، وإن بدأت قبل ذلك بأسبوعين، لكن سقوط شهداء فلسطينيين كان أمراً مثيراً مؤلماً، لذا وجدنا د. طه حسين يكتب في اليوم التالي مباشرة ٢٨ أكتوبر مقالاً بعنوان «فلسطين»، وقبل التوقف أمام مضمون المقال وما ورد فيه، يهمننا التنبيه إلى إن طه حسين في ذلك التوقيت كان مشغولاً بالتصدي لحكومة إسماعيل صدقي، كان صدقي قد ألغى دستور سنة ١٩٢٣، وهاجمه طه حسين مما أدى إلى نقله أو إخراجه من الجامعة في عام ١٩٣٢، واعتبر طه حسين مقاومة ديكتاتورية صدقي باشا واستعادة الدستور شغله الشاغل، ولكن وسط هذا كله يترك ديكتاتورية صدقي والدستور المصري ليتناول الشأن الفلسطيني، وهذا يعني أن ما حدث في فلسطين بالنسبة له أمر جلل، يفوق ديكتاتورية صدقي والاحتلال البريطاني لمصر، ولعل هذا ما دفعه

أن يعنون مقاله «فلسطين».. سوف نلاحظ أن طه حسين شغل بالكثير من القضايا العربية وتعرض بالكتابة لمعظم الدول العربية، لكن «فلسطين» وحدها التي جعلها عنواناً لمقال. إنه لم يضع «مصر» كلها عنواناً لمقال من مقالاته، وكأنه يريد لقارئه أن يظل يتذكر ويردد هذا الاسم.

المقال ليس طويلاً، ولكنه غني وملئ بالإحساس الإنساني العام، والانفعالي بما جرى، وهناك الموقف الوطني الخاص، ثم انتقاد حاد للأوروبيين عموماً، تجاه ما يقومون به في فلسطين.. يبدأ المقال بالقول: «لو لم يكن بيننا وبين إخواننا من أهل فلسطين إلا هذا الإخاء الإنساني العام، الذي تشترك فيه الشعوب وأجيال الناس، مهما تختلف الأمكنة والأزمنة والظروف، لكان من حق الأحداث التي ألمت بهم أمس أن تذيب قلوبنا أسي وحرناً، وأن تملأ نفوسنا حسرة ولوعة، وتشعرنا بالرتاء لهم والإعجاب بهم، والرغبة الصادقة في أن يهيب الله لهم نصراً يرد إليهم الحق ويحفظ عليهم الكرامة والعزة ويضمن لهم الظفر والفوز».

ويطالب الصامتين بعدم الصمت أو السكوت عما يحدث هناك «لو لم يكن بيننا وبين إخواننا من أهل فلسطين إلا هذا الإخاء العام، لكان من الحق علينا ألا نقف من هذه الأحداث التي ألمت بهم أمس، موقف الذين ينظرون ولا يشعرون، ويشهدون ولا يتأثرون». وعنده أن من يرى هذا الظلم الذي يفرض على الشعب الفلسطيني ولا يتأثر ولا يتخذ موقفاً منه لأبعد من البشر وإنسانية منقوصة «ليسوا من الناس الذين سيحققون هذا الاسم، وإنما هم قوم قست قلوبهم فهي كالحجارة أو أشد قسوة».

هذا كله بفرضية أن ليس بين المصريين وبين «إخواننا الفلسطينيين» سوى ما يسميه «الإخاء الإنساني».. ولكن ما بيننا أكبر كثيراً من ذلك. يتساءل هو بمرارة «فكيف وبيننا وبين إخواننا من أهل فلسطين صلة الجوار في الدار والاشترار في اللغة والدين، والاشترار في المثل الأعلى، والاشترار فيما نلقي جميعاً من الظلم وما نحتمل جميعاً من العنف وما نسلم جميعاً من هذا الضيم المخزي، الذي لا يرضى به ولا ينبغي أن يرضى به كرام الناس».

أما وإن الأمر كذلك، أي أكبر من الإخاء الإنساني، بيننا صلة الجوار في الدار أي الوطن واللغة المشتركة وكذلك الدين المشترك، فلا بد أن تمتد المشاركة إلى كل شيء، يقول هو: «كم نحب أن يشعر إخواننا من أهل فلسطين أننا شركاؤهم فيما يحسون من ألم وحرز، وفيما يضمرون من حسرات، وما يظهرون من زفرات، وما يعلنون من سخط وإنكار، لهذا الظلم الذي يصبه عليهم الأجنبي صباً، لا شيء إلا

لأنهم يريدون أن يعيشوا هادئين بهذه الحياة التي منحهم الله في ظل الحق، والعدل، والمساواة والإنصاف».

ويلح طه حسين على هذا المعنى ويكرره: «كم نحب أن يستيقن إخواننا من أهل فلسطين، إننا نجد ما يجدون، ونشعر بما يشعرون، ونألم لما يألمون له».

لا يقف الأمر عند حد المشاركة الوجدانية والتألم لما يألمون له، ولكن يمتد الأمر إلى الفعل أو تمني الفعل والعمل: «نود لو استطعنا أن نرد عنهم بعض ما يلقون من الشر، ونكشف عنهم بعض ما يصيبهم من الضر، كما نود أن يستيقنوا بأن ما بينهم وبيننا من الصلات، أمتن وأصدق من أن نقف معترضين أو فاترين أمام هذه المحن المنكرة التي تسلط عليهم في غير رعاية لحرمة ولا احترام لحق، ولا تأثر بالدين أو بالأخلاق».

ويتهمك طه حسين على قوى الظلم وما تقوم به في فلسطين، ويخاطب أهل فلسطين: «لو استطاع خصومكم لطلبوا إليكم أن تعلنوا الرضى عما يصيبكم والابتهاج بما ينزل بكم، وأن تستزيدوا من هجرة المهاجرين». ويصب طه حسين جام غضبه على الأوروبيين، لأنهم يدعون الحرص على السلام وحقن الدماء، وقد يكون ذلك صحيحًا، فيما بينهم، لكن فيما يخصنا نحن كشرقين فإن الأمر مختلف، ودليله ما يجري في فلسطين وفي مصر وفي معظم البلدان العربية، ويحمل الأوروبيين مسؤولية ما يقوم به الصهاينة في فلسطين «هم يكرهون أن تحكم بينهم سيوفهم ولكنهم لا يكرهون فيما يظهر أن تحكم سيوفهم في أمر غيرهم من الشعوب، وإلا فما إخضاع مصر لقوة الإنجليز وما إخضاع فلسطين لقوة الإنجليز، وطمع الصهيونيين وما إخضاع غير مصر وفلسطين من بلاد الأرض وأقطارها لهذه القوى الأوروبية».

انتقاد طه حسين الحاد للأوروبيين وللإستعمار سوف يطوره، فيما بعد، إدوارد سعيد سنة ١٩٧٨ في كتابه المهم «الاستشراق» لدراسة الظاهرة الاستعمارية والامبريالية الغربية في التاريخ.. ولأن المقال كان في الأصل عن فلسطين، يختمه طه حسين بما يشبه مرثية إنسانية ووطنية لما يجري على أرض فلسطين: «في ذمة الله شهداء فلسطين، وفي ذمة الله صرعى فلسطين، وفي ذمة الله آلام العرب في فلسطين، فليس شيء مهما يكن، وليس أم مهما يعظم بكثير في سبيل الوطن، وفي سبيل الحرية والعزة والكرامة والاستقلال».

نشر المقال في جريدة «كوكب الشرق» وهي آنذاك واحدة من أشهر الصحف المصرية والعربية، وكان

طه حسين أبرز كتابها وهو أيضًا أبرز الكتاب المصريين والعرب، ومع ذلك فإن خصومه يزعمون أنه لم يكتب طيلة حياته عن فلسطين، ولا كتب يومًا كلمة فلسطين، هل كانوا يجهلون، وخانوا الأمانة العلمية فزعموا دون علم ومعرفة، أم كانوا يعرفون لكنهم مارسوا التجهيل والتدليس على الرأي العام لكراهية خاصة حملوها للأستاذ العميد؟!!

بعد شهور من مذبحة سنة ١٩٣٣، جرى أمر آخر، ولكن هذه المرة، على أرض مصر، ولم ينتبه إليه ولا يمكن أن ينتبه إليه سوى إنسان يدرك معنى حرية الإنسان الفرد، ويعي كذلك ما يجري في فلسطين، ولم يكن غير طه حسين ليتوقف أمام ذلك الأمر..

الموضوع ببساطة أن الكاتب الفلسطيني محمد علي طاهر، كان قد ضاق بما يقوم به الإنجليز على أرض فلسطين، وحاول أن يتصدى له بالكلمة، كانت سلطات الانتداب البريطاني في فلسطين أخذت على عاتقها تنفيذ وعد بلفور على الأرض، من ازدياد أعداد المهاجرين اليهود إلى فلسطين والتمكين لهم فيها، بما ينهي بإقامة الوطن القومي لليهود على أرض فلسطين، وفي المقابل التضييق على عرب فلسطين في العمل وفي الإنتاج، ومحاولة منعهم من حماية أراضيهم، المهم أن محمد علي طاهر ضاق بهذا كله وضاق الإنجليز بوجوده في بلاده، فقرر أن يأتي إلى مصر يقيم فيها ويعيش بين إخوانه وأصدقائه من الكتاب. وكانت مصر تخضع للاحتلال البريطاني، ولكن كان هناك دائماً حاكم مصري يحكم البلاد وحكومة ومؤسسات للدولة، تصدت لنجلزة البلاد، وبعد ثورة ١٩ نالت مصر استقلالاً - غير كامل - ولكن أمكن لحكام مصر أن يحافظوا على الدولة المصرية قائمة وأن يتمسكوا بأن تظل مصر مفتوحة أمام الأحرار العرب ومن العالم الإسلامي، يقصدها من أراد وقتما أراد، لذا وجدنا عددًا من قادة المسلمين في الجمهوريات السوفيتية يلجأون إلى مصر بعد الاجتياح الستاليني لأراضيهم وبلادهم، وقصدها كذلك عدد من أحرار العرب من كل مكان، ولم يكن محمد علي طاهر سوى واحد من هؤلاء.

والذي حدث أن الكاتب الفلسطيني تلقى خبرًا من فلسطين أن أمه مريضة وأنه قد يكون مرضها الأخير والأفضل لو زارها ليراهها ويكون إلى جوارها في أيامها أو لحظاتها الأخيرة، ولم يكن دخوله فلسطين بالنسبة إليه سهلاً ولا عادياً، بل لابد له أن يستأذن سلطات الانتداب البريطاني، ولكنها لم تأذن، رأت بريطانيا العظمى أن دخول كاتب إلى وطنه لزيارة أمه المريضة من الصعوبة أن يتحقق، وأن تلك الزيارة يمكن أن تشكل خطورة عليها وعلى سياساتها ومشاريعها في فلسطين، وأن وجود الكاتب إلى جوار أمه المريضة يهدد المشروع الصهيوني.. ومضت الأيام وإذا بالودة الكاتب تنتقل إلى

العالم الآخر، وتصله الأنباء من أهله وإخوانه بموعد الدفن، فيهرع إلى سلطات الاحتلال كي تسمح له بحضور جنازة والدته وأن يتلقى العزاء كما تفرض تقاليد البلاد وكل التقاليد الإنسانية، لكن بريطانيا العظمى رفضت أن يحضر الجنازة وأن يلقى نظرة على جثمان أمه قبل أن يواريه التراب.. وتأثر طه حسين بهذا المشهد، فكتب مقالاً بعنوان «غريب» نشر في ١٤ مارس ١٩٣٤.

يحكي طه حسين قصة صديقه الكاتب الفلسطيني، ويهمننا هنا أنه رأى ما تعرض له ذلك الصديق جانباً من المأساة الكبرى التي تعيشها فلسطين وتعيشها مصر وكل البلاد العربية الدارجة تحت نير الاحتلال الأجنبي، يبدأ طه حسين مقاله بعبارة دالة، يضع فيها الإطار العام للقضية، تقول: «ليست مصر بلدًا نازحًا بالقياس إلى فلسطين، في هذه الأيام التي يستطيع الناس أن يطووا الأرض فيها طيًا» ويكرر هذا المعنى عدة مرات، يقول مرة ثانية: «نعم وليست مصر بلدًا نازحًا بالقياس إلى فلسطين، ولا بالقياس إلى أي بلد من بلاد هذا الشرق العربي الذي تجمع بين أجزائه صلات المودة والحب، وعلاقات الثقافة واللغة والدين، فالرجل من أهله مقيم في وطنه مهما تبعد به الدار، مضطرب بين مواطنيه مهما تنأ به الآماد، مادام لم يخرج من هذا الشرق العربي، ويكررها الثالثة: «ليست مصر بلدًا نازحًا بالقياس إلى فلسطين، فما ينبغي أن يكون الرجل من أهل فلسطين غريبًا في مصر وما ينبغي أن يكون الرجل من أهل مصر غريبًا في فلسطين، ولكن الظروف القاسية والخطوب العاتية، والأيام السود تأتي إلا أن يكون المصري غريبًا في مصر فكيف بالرجل من أهل فلسطين إذا أقام على شواطئ النيل؟».

ويتساءل طه حسين بمرارة وتهكم ممسكًا بعمق المأساة العربية «وإذا كان المصري من أهل القاهرة لا يستطيع أن يزور بنها أو قليوب أو طوخ، إذا كرهت له الوزارة، أو كرهت منه الوزارة أن يزور هذه المدن مع أن أرض مصر مباحة للمصريين جميعًا بحكم الدستور والنظام والقانون وطبيعة الأشياء، فكيف تنكر أن يعجز الفلسطيني عن أن يزور مصر أو أن يعجز الفلسطيني عن أن يخرج من مصر عائدًا إلى وطنه مهما تكن الظروف التي تدعوه إلى أن يعود».

ويحمل طه حسين على الاستعمار وما يحدثه في بلادنا واصطناع الحدود والحواجز بينها .. كل شيء في هذه الأيام يلغي ما بين البلاد والأوطان من هذه الحدود التي أقامتها الطبيعة جبالًا حينًا ونهرًا حينًا وبحرًا مرة وصحراء مرة أخرى، وكل شيء في هذه الأيام يخفف هذه الفروق التي أنشأتها الطبيعة بين الناس، ولكن هناك شيئًا يقيم مكان الحدود الطبيعية حدودًا أخرى، ويقيم مكان الفروق الطبيعية فروقًا أخرى، ويزيد التقاطع والتدابير بين الناس، وهو ظلم الاستعمار؛ ظلم

الاستعمار يجعل الشرق العربي سجنًا ضخمًا هائلًا يسكنه عشرات الملايين من السجناء، وهو يقسم هذا السجن أقسامًا ويلزم أهله أن يقيموا في هذه الأقسام لا يخرجون منها ولا يدخلون إليها إلا بإذنه ورضاه».

كل ما سبق مجرد خواطر أو مقدمات أولى وإطار عام للدخول في الموضوع المتعلق بالكاتب الفلسطيني يقول: «أقبل مقبل فأنبأني بأن صديقًا لنا من أهل فلسطين أقام في مصر منذ أعوام، وله في سياسة بلده مذهب يكرهه المستعمرون، فهو يقيم في مصر كأنه حر، وأكبر الظن أنه سجين، وهو راض بهذه الحرية الضيقة وهو مغتبط بهذا السجن الذي اتخذ له من وادي النيل لأن له من السجناء المصريين أصدقاء يحبهم ويحبونه، يخلطونه بأنفسهم ويخلطهم بنفسه، ولكن الحوادث تحدث والناثبات تنوب».

وأخذ طه حسين يقص الموضوع بأسلوبه الساحر وإحساسه المرهف الدقيق: «والله لم يقطع الصلات كلها بينه وبين وطنه في فلسطين، فهناك أهله الأقربون وهناك إخوانه، وهناك والدته، وهو يتصل بهم، وهم يتصلون به، يلقاهم إن هبطوا إلى مصر وتسعى بينهم الكتب إن أقاموا في فلسطين».

ويصل إلى مرض الوالدة وتعنت سلطات الاحتلال «.. والمرض هناك في فلسطين يسلك طريقًا لا متوانيا، ولا متباطئًا، لا مفكر في أن هناك ابًا في مصر يريد أن يرى أمه ويجد في الخروج من مصر مشقة وعناء».

المشكلة عند طه حسين ليست مشكلة محمد علي الطاهر وحده، لكنها تمس الجميع هنا، وبتعبيره تخص كل الشرقيين فهو يرى أنهم «كلهم غريب كهذا الرجل» ومن ثم يطالبهم بأن.. «يفكروا لأنفسهم في شيء من العزة والكرامة يطلقهم من هذه السجون الواسعة الهائلة التي يخيم عليها الظلام».

سوف نلاحظ أن طه حسين لم يذكر اسم الكاتب الفلسطيني طوال المقال، وتحدث عنه بضمير الغائب، ذكره فقط في الفقرة الأخيرة التي توجه فيها بالحديث إليه: «ما أجدر هذا الصديق الغريب الأستاذ محمد علي الطاهر أن يتعزى وأن يتأسى، وأن يعلم أنه لا يشقى وحده بهذه الآلام الثقالة، وإنما يشقى بها معه كل هؤلاء الشرقيين الذين يضطرمهم الاستعمار إلى حياة الذل والبؤس».

لعله أراد عدم ذكر اسم الكاتب طوال المقال واكتفى بالإشارة إليه على أنه الغريب، ليظل الموضوع

في إطاره العام، وهو أن المواطن الفلسطيني ممنوع من وطنه، والتنبيه على ما يجري داخل فلسطين بشكل خاص، فضلاً عما يقع في البلدان العربية من ظلم الاستعمار واصطناع الحواجز بينها في عالم تسقط فيه الحواجز ويتحول إلى ما بات يعرف بالقرية الكونية الكبرى.

لم ينقطع قلم طه حسين وضميره وعقله عن الانشغال بفلسطين وما يجري على أرضها، حتى وفاته، وبالأحرى حتى انقطاعه لأسباب صحية عن الحياة الثقافية، سنة ١٩٦٤، إثر الجراحة التي أجريت له بالعمود الفقري ولم تكن ناجحة تمامًا ولا كانت ناجعة، أردت أن أتوقف عند ما كتبه ومواقفه من فلسطين في العشرينات والثلاثينات، وتحديدًا ما قبل الثورة الفلسطينية الكبرى سنة ١٩٣٦، لأنها كانت السنوات الحاسمة للمشروع الصهيوني على أرض فلسطين، وكان الانتباه وقتها مهمًا والتنبيه أكثر ضرورة. وكان هو من بين الذين انتبهوا ونبهوا، صحيح أن الاستجابة كانت أقل من المطلوب ومما يجب والضغط الأوربية كانت قوية وعنيفة، لكن هذه ليست مشكلته هو.

حين كان تناول القضية الفلسطينية أمرًا غير شائع، لا يقدم عليه إلا قلة من ذوي الانتباه كتب طه حسين ونبه، وفيما بعد حين صارت فلسطين قضية الجميع، حولها البعض إلى قضية للمزايدة على الآخرين وتصفية الحسابات مع الخصوم، والانتقام الشخصي لأحقاد خاصة، وهذا ما فعله بعض خصوم طه حسين معه، راحوا يتهمونه وينددون به، الغريب أن من فعلوا ذلك لم نعرف لهم موقفًا واضحًا في القضية الفلسطينية ولا كانت من أولوياتهم.

مراجعات

امتلاك العلم والمعرفة وعلاقات القوة

المؤلف أنطوان زحلان - مركز دراسات الوحدة العربية،

في كتابه الشهير «طبائع الاستبداد» مايز عبد الرحمن الكواكبي بين العلوم الحقيقية المرتبطة بالحياة، مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، والعلوم الشكلانية التي يحتفي بها الاستبداد ويشوّه دلالتها، فالاستبداد بعامة يناهض كل معرفة تنقل الإنسان من المعلوم إلى المجهول، ويصادر كل اجتهاد فكري يقول بالتغيّر والتبدّل ويحتفي بالمقارنة، ويعاقب المعارف التي تنادي بالقياس والاختبار، ومرجع الاستبداد في العلم والمعرفة مائل في الركود وفي تجميد العقول وإتلاف المحاكمة، ومائل أكثر في حجب المرئي والمعيش واليومي، والاكتفاء بمجردات عامة متحرّرة من المكان والزمان والاعتراف بالآخر المختلف. ربما يكون في ما جاء به الكواكبي، قبل أكثر من قرن من الزمن، مدخل إلى كتاب الأستاذ أنطوان زحلان: العلم والسيادة - التوقعات والإمكانات في البلدان العربية.

يعالج هذا الكتاب أهمية العلم، التي توسع آفاق المعرفة الإنسانية وتنقلها، تبعاً، من المعلوم إلى المجهول. والمقصود بالعلم، في المنظور البسيط، مائل في التعليم العالي والجامعات والترجمة والابحاث، الذي تعطف عليه، أحياناً، مواضع لا تنقصها الخطورة مثل: الأمن القومي والاقتصاد والقوة العسكرية، ... أثر الأستاذ زحلان الابتعاد عن المنظور التبسيطي وتقديم معالجة مغايرة تقول: ليس المطلوب في الدراسة الجادة للعلم تعداد العناصر المتعددة المرتبطة به، والتي يأخذ فيها «التعليم العالي» مكاناً محورياً، إنما المطلوب التركيز على العلاقات النظمية بين عناصر العلم، حيث فاعلية كل عنصر لا تنفصل عن وضع العناصر الأخرى.. يستدعي القول مقولتين أساسيتين: البنية المجتمعية للبحث العلمي، التي تربط بين «الجامعة» و «المختبر»، وبين هذين الطرفين و «الصناعة الوطنية». ذلك أن المطلوب: توطين العلم لا تكثير الجامعات، التي قد تنتج «حملة شهادات» لا

علاقة لهم بالتطبيقات العلمية ولا بالاقتصاد الوطني. تتعَيّن المقولة الثانية بالسياسات الوطنية العلمية الشاملة، التي تصوغها دولة تدرك معنى العلم وترتبط بين البحث العلمي والحاجات المادية، التي تلبّي أغراض المجتمع ومتطلبات «الأمن القومي» في آن.

تنقد مقارنة الأستاذ زحان «التصور الكمي للعلم» المشغول، في صورته العربية، بعدد الجامعات والخريجين، دون الالتفات إلى كيف الإبداعي ولا إلى دور العلم في التحويل الاجتماعي. بقدر ما تنقض التصوّر التجزيئي، الذي لا يقرأ المواضيع العلمية في وحدتها العضوية الضرورية، بل يراها علاقات «فرادى»، تغلق على ذاتها ولا تنفتح على غيرها، كما لو كانت المعرفة تطلب لذاتها، أو كما لو كانت البحوث العلمية مقطوعة الصلة مع «الأوبئة الاجتماعية». أكد الأستاذ، في الحالين، دور العلم كقوة منتجة.

ربط الأستاذ زحان الإبداع العلمي، مهما يكن شكله، بالحرية الاجتماعية والسياسية، التي تحرّض الفضول المعرفي. والذي لا يمكن نسيانه، في هذا المجال، هو: «البيئة الثقافية»، التي تنشط التخلف إن كانت متخلفة، وتدفع إلى تعددية الابتكار والافتراحات الخصيبة، إن كانت متجاوزة ديمقراطية متحررة من «المرجعية الوحيدة» والأفكار الجاهزة. يقول مؤلف الكتاب بلغة مقتصدة: «إن أولئك القادرين على الإبداع يحتاجون إلى البيئة التي تمكّنهم من التعبير عن أفكارهم الإبداعية. ويمكن إخماد الأفكار الخلاقة بسيطرة الحكومات على عمليات التوظيف في الجامعات، وعلى أنشطتها، (بفرض) قبول طلبة بمستويات رديئة، أو لتحميل الأساتذة حملاً ثقيلاً، وكذلك بغياب التسهيلات التعليمية الضرورية المناسبة. ص: ١١٨». يشير القول إلى «إحادية العقل»، الذي يرى في تعددية العقول هرطقة وتطاولاً على السلطان، وإلى الفساد والإفساد الاجتماعيين اللذين يلازمان «الحكومات المسيطرة» ملازمة الشفتين للأسنان.

صاغ الأستاذ زحان موضوعه، بلغة واضحة وحذرة معاً، مؤكداً «العلم والجامعات ومؤسسات الأعمال ثلاثي مترابط»، «ينعكس معناه في جودة وقيمة «نواتجه» المادية وغير المادية. ومع أن هذه العناصر الثلاثة تبدو متكاملة، ولا «سياسة» فيها، فإن في ارتباطها الضروري بالاقتصاد السياسي الوطني ما يستدعي، بلا تأخر، أسئلة السلطة والسياسة والثقافة السياسية. ولعل سؤال السلطة هو الذي يستحضر تجربة محمد علي باشا بمعنى مزدوج؛ فقد أنجز محمد علي أعمالاً هامة في البناء والتعمير، ولكن بأسلوب يفتقر إلى «تنظيم ومكننة العمليات اللازمة لتحسين قوة العمل ورفاهيتها». وإذا كان البعض من «الأنظمة العربية» اكتفى بأخطاء محمد علي دون أن يكون له فضائله، فإن

بعضاً آخر، لا تعوزه النوايا الحسنة، احتفظ هما أصاب وأخطأ معاً، دون أن يحقق ما يجب تحقيقه. ولذا يقول الكتاب في حاشية له: « في الحقيقة، إن معظم المعلومات المستعرضة في هذه الدراسة تسعى إلى إثبات أن البلدان العربية كانت تمتلك، وما زالت تمتلك، فرصاً هائلة لتنشيط «ثلاثيتها»، لكنها، باستمرار، كانت ترفض هذا الخيار. ص : ١١٠».

لماذا كانت البلدان العربية، ولا تزال، ترفض الخيار العلمي الصائب، الذي أخذت به البلدان الأخرى؟ يفرض الجواب ملاحظة الفرق الشاسع بين نمو البحث العلمي في البلدان العربية، من ناحية، والصين والهند، من ناحية أخرى، علماً أن هذه البلدان عرفت، ذات مرة، شروطاً متساوية في ما يتعلق بالتربية والبحث. فبينما حقق هذان البلدان تقدماً لافتاً، «لم تبد البلدان العربية أية إشارات إلى وتيرة نمو مساوية»، بالرغم من مواردها المالية و البشرية الهائلة. ولا يختلف الأمر عند قراءة ردود أفعال العرب إزاء الهزائم التي لحقت بهم، وهي ردود أفعال سلبية وردية، خلافاً لردود أفعال الأمم الأخرى، التي دفعتها الهزائم إلى مراجعة ذاتية شاملة، مثل بروسيا (١٨٠٦) واليابان (١٩٠٥). بل إن المنطقة العربية، في مجال إصلاح التعليم، لا تزال متخلفة عن مناطق نامية فقيرة، بالرغم من محاولات نهوض متعددة.

يشير «زحلان» إلى ديمومة العجز العربي الأقرب إلى اللغز (مع استثناءات قليلة) لاجئاً إلى مفردتين: التكهن والدهشة. فهو يقول: «وما زال الاقتصاديون يتكهنون حول الأسباب التي أدت إلى فشل الاقتصادات العربية في الاستفادة من الاستثمارات الكثيفة»، كما لو كان في وضع العرب ما ينقل السؤال العلمي إلى مستوى اللغز، أو كما لو كان ما ينطبق على البلدان جميعاً، بما فيها النامية، لا ينطبق على البلدان العربية. لا يتبقى، رغم إمكانية تحديد الأسباب، إلى تعبير «ما يدهش»، الذي له في الكتاب حضور متواتر متعدد الصياغات. فقد جاء في الكتاب، على سبيل الإيضاح لا الحصر، الجمل التالية: «ما يدعو إلى الدهشة أن الإقرار بضعف التعليم العالي في البلدان العربية قد شجع على تأسيس جامعات تسعى وراء الربح، والمزيد من الجامعات الأجنبية المدعومة من الحكومات العربية»، «ما يدهش أيضاً هو رد الفعل العربي الصامت للإجراءات المتخذة في مجال التعليم العالي»، «وما يثير الدهشة هو أنه ليس هناك اتجاهات نحو تحسين التعليم العالي باستخدام الموارد الفكرية العربية...». ومع أن في الدهشة ما يثير الفضول، فإن الفضول المستثار يقصر عن وعي القصور العربي المتجدد، ولذلك لا يتبقى إلا الحزن: «من المحزن ملاحظة أنه من النادر أن تتخذ منظمة علمية عربية موقفاً عاماً حول قضية علمية، أو أن تساند سياسة علمية معينة. ص : ١٢٧ -

١٢٨». لا غرابة أن يتحدث المؤلف عما دعاه بـ «الانتحار التنموي» الذي يفضي، في التحديد الأخير، إلى تهميش وتهشيم النزوعات الوطنية المسؤولة، واستبقاء القوى التي تعيد إنتاج العجز والقصور.

أخذ كتاب «العلم والسيادة»، بلغة تقريرية، معتمدة على المعلومات الدقيقة: «أصبح الشرق الأوسط العربي مدمناً على التربية الأمريكية، بحيث تتم إقامة جامعات أمريكية على امتداد المنطقة وبسرعة كبيرة/ ما زالت الدول العربية لا تمتلك مركزاً أكاديمياً واحداً أو مركز بحث علمي بمستوى عالمي/ ليس هناك في البلدان العربية مكان لشخص موهوب/ ليس هناك صلة بين القدرات العلمية وأي من العوامل التي تسيطر في المجتمع العربي/ هناك مستوى متدن بشكل خطير في بحوث العلوم الأساسية في البلدان العربية اليوم/ حقيقة أن البلدان العربية هي الأدنى في الصرف على البحث والتطوير هي ضمان لـ (استمرار) حالة التبعية/ إن التعليم العلمي العالي في البلدان العربية يعاني «فجوة علمية» كبيرة، تتسع باستمرار مقارنة بالبلدان الأخرى/ إن النظام التربوي في البلدان العربية غير فاعل وغير فعال/ لقد واجهت عملية التصنيع في البلدان العربية أياماً صعبة بسبب تدني فاعليتها/ لا تستطيع الحكومات العربية أن ترى قيمة عمليات الجودة في نظم التعليم، لأن اقتصاداتها منقطعة عن جامعاتها الوطنية/ إن التواصل بين العاملين في «قضايا العلم» مفقود في البلدان العربية/ لا يوجد جامعة عربية واحدة بين الجامعات الـ ٥٠٠ التي تحتل المراتب العليا/ وتعاني البلدان العربية نقصاً هائلاً في المعطيات الدقيقة والمحدثة ذات العلاقة/ إن التوجهات المحافظة والمهينة للمجتمعات العربية تقف في تناقض صارخ مع ما يجري في باقي العالم/ ولا تنبع المشاكل التي تواجه البلدان العربية من العدد الكبير للأمين فيها، بقدر ما تنبع من سياساتها التكنولوجية ورداءة نوعية التعليم/.....».

تلقي الوقائع السابقة، كما أخرى يحتشد بها الكتاب، الضوء على أمور أساسية: التخلف وإعادة إنتاج التخلف، غياب المنظومة العقلية والأخلاقية الوطنية القادرة على تقويم الظواهر بشكل صحيح، الوقوف على هامش الزمن العلمي العالمي، إعادة إنتاج الفجوة العلمية والتقنية بين العالم العربي والعالم، إغفال دور العلم في تحويل المجتمع، والمحصلة هي: التبعية وتدمير شروط «السيادة الوطنية»، نظراً لدور العلم الحاسم في عملية الاستقلال الوطني، ولهذا يتحدث الكتاب عن «توجهات عربية مهينة» تناقض «توجهات إنسانية راقية»، تدرك معنى النقد والنقد الذاتي والمقارنة بين وضع «الأنا» ووضع «الآخر».

من أين تأتي الأسباب التي تجعل الواقع العربي مختلفاً، على مستوى العلم والتعليم، عن غيره؟

في ملاحظة عنوانها : «سببان أساسيان لشلل الثلاثي العربي»، أي غياب العلاقة الفاعلة بين العلم والجامعات ومؤسسة الأعمال، يؤكد الأستاذ الباحث سببين، أولهما : أن العلم والتكنولوجيا يضخان إلى البلاد العربية بواسطة عقود «المفتاح باليد» التي يسيطر عليها الأجنبي، أي تلك العقود التي «تشتري العلم جاهزاً» ولا تعترف، تالياً، بدور البحث والتطوير في المجال العلمي.

أمّا السبب الثاني فقائم في النظام المالي، الذي تأخذ بعنقه السلطات المسيطرة، التي تكتفي بسياسة البيع والشراء، مضيفة إليها فساداً لا بدّ منه (العمولات)، ملغية شروط اكتساب التكنولوجيا وتشكيل الكفاءات المطابقة. يقول الأستاذ زحلان : «وتعتبر عقود المفتاح باليد الخالية من «نقل» التكنولوجيا «شراً أكبر» من الهيمنة والفساد» - ص ١٢٢ - ومع أن في القول بعداً برجماتياً مشروعاً، فالعور أفضل من العمى، فإن القضية تدور، في الأنظمة المستبدّة الفاسدة، في حلقة مفرغة، لأن في عملية الشراء ما يؤمّن الربح الفاسد والتبعية الضرورية المرتبطة بالاستبداد، وما يقود إلى شلل الإمكانيات الاجتماعية، هذا الشلل الذي يتيح ديمومة التبعية والفساد والاستبداد.

يذكر الاستاذ زحلان في معرض حديثه عن «الجمعيات المهنية»، التي يحتاج ظهورها حرية التجمع: «وقد أدّت ندرة فرص التعبير السياسي في البلدان العربية إلى جعل العديد من هذه المنظمات الفنية تسعى إلى الاهتمام غير المبرر بقضايا سياسية. ص : ١٢٧». يشير القول إلى هشاشة الجمعيات المهنية بسبب «ندرة فرص التعبير السياسي» ومحاصرة القمع للعمل المهني الذي يحرف أنشطة الجمعيات العلمية إلى : أهداف غير علمية، ذلك أن الأعضاء يرون فيها مناسبة لقول ما لا يستطيعون التصريح به خارجها. وتشير هذه المعايينة، المتحدّثة عن غياب النقاشات الحرة، إلى «التكيز الهائل للسلطة في يد الحكّام»، الهادف إلى «دوام الحال» و «شراء التقنيات» التي تسهم في ديمومته المستبدّة. وسواء صدر «التمركز الهائل» عن وضع سلطات لا شرعية لها، أو عن «التدخلات الأجنبية التي أضعفت النظم السياسية العربية وأبعدتها عن أهدافها القومية» - ٢٤٠ - فإن النتيجة الموضوعية واحدة: «لم يتم إنجاز إلا القليل لإقامة نظم علم وتكنولوجيا مُرضية، في أي بلد من البلدان العربية». والسؤال هو : ما جدوى قومية الأنظمة، أو عدم قوميتها، إن كانت عاجزة ضعيفة القدرات ولا تستطيع الوقوف؟ وما هو الوعي القومي في التحديد الأخير؟

إن الوعي القومي العربي الحقيقي هو الذي يدرك أسباب «الفجوة التكنولوجية»، الفاصلة بين العرب والعالم المعاصر ووسائل ردمها، مؤمناً ب «الاعتماد الذاتي» الذي يحاكي غيره ويتعلّم منه، ويدرك أن التقدم العلمي سيرورة معقدة، تتضمن البيئة الثقافية وأشكال التعليم والربط بين العلم والاقتصاد،

وتوجهها إرادة وطنية تعرف معنى السيادة. يغدو العلم، بهذا المعنى، عنصراً من عناصر النهوض الاجتماعي، ومرجعاً من مراجع «الأمن القومي»، الذي يحيل على «المجتمع الموحد قومياً»، قبل أن يستدعي : الأيديولوجيا القومية.

يشكل «الأمن القومي»، المعيش فعلياً، مدخلاً إلى القومية، دون أن تشكل القومية في ذاتها مدخلاً إلى الأمن المرغوب. يحيل الأمن القومي على أدوات الحرب والدفاع والإنجازات في التكنولوجيا، وإلى جملة السياسات الاجتماعية التي تؤمن للإنسان ما يحتاجه من الأمن الصحي والتعليمي والثقافي، ذلك أن معنى الأمن من وضع المواطن. ولعل الاعتراف بقيمة الإنسان، وهو ما يؤكد المؤلف بتواتر لا انقطاع فيه، يضيف على مصطلح «الفجوة التكنولوجية» دلالات تتجاوز دلالاتها المباشرة. ولهذا ربط المؤلف بين التزام الأمم بالعلم وتحقيق السيادة و«القدرات التي يمتلكها الفرد العلمي» والحاجات اللازمة له، متحدثاً عن الإرادة والحوافز وحرية الاستقصاء. وعلى هذا، فإن الاعتراف بقيمة «الفرد العلمي»، كما دور العوامل التي تستنهضه، هو الذي يعين «الفجوة العلمية - التقنية» فجوة بصيغة الجمع، تتضمن التربوي والقيمي والثقافي والبيئي، ما دامت فاعلية «الفرد العلمي» مرتبطة بالشروط الاجتماعية للتعلم، قبل الوصول إلى مفهوم العلم في حد ذاته.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب: «وقد اختارت مختلف البلدان في العالم أهدافاً مختلفة لسياسات العلم فيها. ص : ٢٧»، مضيفاً بعد سطور قليلة: «ولا يبدو أن البلدان العربية قد حددت هدفاً بعينه». لا يحتاج القارئ إلى إعمال الفكر كثيراً كي يصل إلى نتيجتين: تختلف البلدان العربية عن مختلف البلدان في العالم، كما لو كانت جنساً بشرياً خاصاً معادياً للعلم بطبعه، وأن الفجوة العلمية - التقنية هي فجوة اجتماعية - سياسية. وبداهة فإن العرب كجنس مختلف من البشر «كلام لا معنى له، إنما «المختلف الغريب» مائل في سياسات الحكومات العربية.

يتضمن كتاب الأستاذ زحلان سؤالاً محدداً: لماذا لم تدخل البلدان العربية، بجدارة، أو من دونها، إلى الزمن العلمي الكوني؟ وما هي نتائج هذا «التباطؤ»، وهل تمكن معالجته؟ ومع أن بعض «العقول البلاغية» ترى في السؤالين قضية مدرسية، أو «شأناً جامعياً» تعالجه «الإدارة» بحكمتها المعهودة!!، فإن الكتاب في قصده الأساسي يشير إلى قضايا عربية مصيرية: الأمن القومي، السيادة الوطنية، الذهاب إلى المستقبل (أو الخروج من التاريخ). فليس في الأمن القومي العربي ما يدل على تحقيقه، سواء مسّ الأمر فلسطين والعراق والسودان، أم اتصل بقضايا الأمية وبطالة الشباب ومشكلة المياه. ولا هناك ما يصرّح بسيادة عربية، منذ أن غدا الشأن العربي من اختصاص إسرائيل وتركيا وإيران

مضافاً إليها، طبعاً، الإرادة الأمريكية. وإذا كان مستقبل كل أمة من عتادها العلمي - التقني الذي تذهب به إلى المستقبل، فما هو مستقبل البلدان العربية التي لم تحدد بعد، رغم هزائمها وخساراتها المتراكمة، أهدافاً تذهب إليها؟

نقد أنطوان زحلان واقع البلدان العربية، اعتماداً على دلالة العلم في الأزمنة الحديثة، منجزاً نقداً شاملاً، يوحد بين السياسة والفكر والاقتصاد، وبين الوعي القومي والسيادة الوطنية، ذلك أن العلم هو المستقبل وإن الجهل بقيمته إقامة في الماضي. وعلى خلاف نزوعات أيديولوجية مجردة، تدور حول التراث والهوية والأصالة وغيرها من «الشعارات» التي لا يمكن قياسها، كشف الباحث عن القوة الاجتماعية - الوطنية الصادرة عن تملك العلم وتطبيقاته التقنية، وعن ضرورة استثمار العلم والاستثمار فيه مرتكناً إلى المقارنة والمعطيات المشخصة (إن كل دولار تستثمره حكومة الولايات المتحدة في بحوث الفضاء يضيف ٩ دولارات سنوياً إلى الاقتصاد الأمريكي). لذا تلغي «القوة العلمية» الفروق بين البلدان الصغيرة والكبيرة حين تحقق الأولى جودة في علومها توازي جودة الدول الطليعية، حال السويد وسويسرا وإسرائيل التي وصلت إلى «تكافؤ علمي» مع الدول الرائدة، وغدت قادرة على أن تتبادل معها المعرفة بدون صعوبة.

مايز الكتاب بين التعلّم من الآخرين والاستفادة من خبراتهم وبين التبعية، إذ الأخيرة تهمل «الذات» وتدمر إمكانياتها، في حين أن إرادة التعلّم، المتكئة على سياسات وطنية، تفضي إلى الاعتماد الذاتي والتحرر محققة، في التحديد الأخير، السيادة الوطنية. والأساسي هو التعامل العلمي مع المشاريع العلمية، الذي يفترض وحدة العلم والجامعات ومؤسسات الأعمال، ويفترض نسقاً أخلاقياً وتربويّاً يرى في الإنسان قيمة عليا، ويحفظ له حقوقه الأساسية في العيش والتعلّم وحرية التعبير.

ف. درّاج

أعداء الديمقراطية الحميمون

Tzvetan Todorov

Les ennemis intimes de la democratie

فصلت الثقافة الأوروبية الحديثة، بأشكال مختلفة، بين الكاتب المختص، الذي يريد أن يكون أستاذاً جامعياً وعاملاً منغلماً على اختصاصه، والمثقف، الذي يفتح اختصاصه على قضايا الحياة اليومية وشؤون البشر، وعلى ما يدور في العالم من صراع وتصادم. فقد كان جان بول سارتر، في طور من حياته، فيلسوفاً مكتفياً بفلسفته، وبتلك اللغة الصعبة المختصة التي كتب بها «الوجود والعدم». ولم يتغيّر كثيراً وهو ينزاح إلى الرواية والمسرحية والنقد الأدبي، إلى أن جذبته قضايا «الثورة الجزائرية» و «الثورة الكوبية»، وأصبح الشأن السياسي جزءاً من حياته وكتابته. ولم يكن مسار اللغوي الأمريكي ناحوم تشومسكي مختلفاً، فبعد دراسات باهرة في علم اللغة، أكسبته شهرة عالمية، دفعه حسه الأخلاقي الرفيع إلى الكتابة عن «حمام الدم في أندونيسيا»، الذي أشرفت عليه المخابرات المركزية، وعن حقوق الإنسان في العالم أجمع، وعن «الحرب والسلام في الشرق الأوسط»، وصولاً إلى موقف حاسم من الولايات المتحدة ودولة إسرائيل: وإلى هذا الشكل من الثقافة النقدية ينتمي: تزفيتان تودوروف.

استهل تودوروف حياته المعرفية ناقداً أدبياً، محاطاً بنصوص متعددة اللغات، ووصل لاحقاً إلى نقد العالم كله، باحثاً عن لغة إنسانية جامعة. بدأت شهرته، وهو البلغاري الذي حصل على جنسية فرنسية، مع فرنسين آخرين نصبوا البنيوية، في ستينات القرن الماضي، علماً للعلوم، واعتبروا أن ما لا تقول به «البنية» أيديولوجيا، تليق بالسلطات التقليدية ولا تليق بالعلماء. عاد بعد أربعين عاماً إلى المبادئ الإنسانية البسيطة، التي تدين القتل و «القنابل الديمقراطية»، التي تقطع رأس «المتخلف»

قبل أن تعترف بوجوده، وعاد إلى لغة شفافة واضحة، تحتكم إلى الحس الإنساني، ولا يؤزقها الفرق بين العلم والأيدولوجيا.

قبل أن يصل إلى كتابه «فتح أمريكا»، عام ١٩٨٢، كان تزفيتان تودوروف قد أنجز مكتبة في النقد الأدبي، جمعت بين «الشعرية» و«علوم اللغة»، وبين شعرية النثر والأدب العجائبي، مروراً بـ «ديكاميرون» وقواعده النحوية، وميخائيل باختين والمبدأ الحوارية، ... دشّن مساره النقدي بنصوص روسية نشرها في كتاب: «نظرية الأدب» - ١٩٦٥ - مصرحاً بأنه ينتمي إلى الشكليين الروس، وأنه يطور أفكارهم في سياق مختلف. غير أن ذلك الانبهار البنيوي، الموطّد بنسب شكلاي شهير، ما لبث أن سقط عن موقعه، من دون صدى مهيب، بعد حوالي عشرين عاماً حين نشر الناقد الهارب من الشيوعية عمله «نقد النقد» - ١٩٨٤، مصرحاً بفقر النقد البنيوي وقصوره. ولعل إحساسه بالحياد الرخو لهذا النقد، الذي يمكن أن يوظّف لصالح «الثائرين» والخانعين معاً، هو الذي دفعه لاحقاً إلى وضع كتابه الصغير «الأدب في خطر» - ٢٠٠٧ - الذي كشف فيه عن الاستعمال الإتباعي المحافظ لذلك «النقد الأدبي»، الذي أراد، في سياق آخر، أن يثور على كل شيء.

تمكن قراءة كتاب تودوروف الأخير: «أعداء الديمقراطية الحميمون» في ذاته وفي كتب المؤلف التي سبقته في أن: يُقرأ في ذاته بسبب «الموضوع الأساسي» الذي يعالجه، القائل بأن أعداء الديمقراطية هم أعداء الديمقراطية قبل غيرهم، ويُقرأ في كتب تودوروف الأخرى، التي ندّدت بالاستبداد والنظام العالمي الجديد وتدمير الشعوب وأخطاء التنوير الأوروبي والثورة الفرنسية، وتداعي القيم الإنسانية في المجتمع الاستهلاكي، .. لذا يبدو الكتاب امتداداً توضيحياً لما سبقه، ويبدو غيره مداخلة متعددة له، منذ كتاب «نحن والآخرون» - ١٩٨٩، الذي تلاه بعد عامين: «غويا على ضوء عصر الأنوار».

يتضمن عنوان الكتاب الجديد مفارقة ساخرة. فمن المتوقع إن كانت له علاقة حميمة مع الأيدولوجيا الغربية المسيطرة، أن يعطف العدا للديمقراطية على ما هو بعيد عن «المركزية الغربية»، صينياً كان أو عاملاً إفريقياً مهاجراً، أو مسلماً متعصباً «مزئراً بالمواد المتفجرة». غير أن خطاب تودوروف، الهاجس بـ «ثمن الحقيقة»، يحيل على الدول الغربية الكبرى المنتصرة بترساناتها العسكرية، وعلى أحزاب سياسية أوروبية صاعدة، تطالب بتطهير أوروبا من غير الأوروبيين. والأساسي في الخطاب المشبع بالوضوح مائل في أمرين أساسيين: أحدهما لعبة النفاق والمخادعة التي تقنع الدول الغربية بنشر الديمقراطية في «بلدان غير ديمقراطية»، بأدوات غير ديمقراطية، قوامها القنابل والغارات الجوية، وثانيهما اختراع «الأخطار» وتصنيعها والرد عليها. فبعد زوال النازية والشيوعية الخطران

الأكبران في القرن العشرين، كما يقول المؤلف، استولدت السلطة الإعلامية الغربية خطرين جديدين، هما: الإسلام والإرهاب، معتبرة أن الإسلام نازية أخرى وأن الشيوعية التي ماتت، ولم تمت، تناسلت في مخلوق جديد عنوانه : الإرهاب.

نقل تصنيع الإرهاب، في السوق الإعلامية الكونية، الديمقراطية الغربية «الأصيلة» من موقع إلى آخر، جعلها عدواً للديمقراطية بحجة الدفاع عنها. صدر الاستبدال عن تطرف في النظر إلى الذات، إذ الغرب هو الحقيقة ولا حقيقة خارجه، وعن تطرف في النظر إلى الآخر، الذي لا يجب أن يوجد إلا كما أراده الغرب أن يكون. يتراءى في التطرف الأول «التأله الذاتي»، الذي يفترض طرفاً إنسانياً معصوماً عن الخطأ، قنابله فضيلة وفضائله قنابل، وتترأى في الثاني نزعة رسولية حاسمة، تقتلع من «الإنسان المستبد» ما يجب اقتلعه، وتخبره بأن عليه أن يكون «غريباً» أو أن لا يكون. لا جديد في، الحالين، إلا بما سمحت به الليبرالية الجديدة ومنحته كساء على صورتها، فالجوهر الإنساني المتأله امتداد مشوه لفكر التنوير الأوروبي، الذي مجد الإنسان واعترف بمحدودية إمكانياته، والرسولية السياسية متاع قديم، يعود إلى القرن التاسع عشر، مع فرق حاسم أضافته الليبرالية الجديدة المنتصرة، التي جعلت إنسانية القرن الحادي والعشرين تحتكم إلى طرف وحيد مسيطر.

انشغل كتاب تودوروف بموضوع الإنسان العاجز، نظرياً وعملياً، عن امتلاك الحقيقة، وبحلم المساواة بين الشعوب المختلفة، المؤجل إلى زمن غير منظور. ذلك أن الغرب الراهن أعاد صوغ الموضوعين معاً، واشتق «الكمال الإنساني» من التفوق التقني والعسكري والاقتصادي، واشتق تفاوت البشر من اختلاف القوة عن الضعف، إذ القوي هو الفضيلة، وإذا الضعيف يحتاج إلى أكثر من عقاب ليعرف الصواب. رجع تودوروف، الذي يندد بالديمقراطية المستبدة، إن صح القول، إلى الماضي، مستأنساً بحديث فلسفي قديم الجذور.

فمنذ زمن بعيد عالج رجلا الدين المسيحيان: بيلاج وسان أوغسطين موضوعي: الحرية والإرادة، حيث افترض الأول أن في قدرات الإنسان ما يقربه من الله، بينما أكد الثاني حاجة الإنسان المستمرة إلى الله وعجزه عن الوصول إلى الكمال. ومن دون التوقف أمام الغلبة النظرية، لهذا الطرف أو ذاك، فما قصده المؤلف هو: التطرف، في جذره القديم، ذلك أن الزعم الذي يؤله الإنسان يقسم البشر إلى خالق عالي المرتبة وجليد بالطاعة، وإلى مخلوق أدنى دوره الانصياع والأمثال. ولهذا الحديث، في شكله، جذور في عصر التنوير الأوروبي، إذ في فلسفة ديكارت ما يستعيز عن الله الإنسان، وإذ في خطابي جان جاك روسو ومونتسكيو ما ينفي عن الإنسان «تهمة الكمال»، ويرى الإنسان في نقصه

وأحكامه النسبية. والواضح في المثالين المستعدين، في شكليهما الديني والتنويري، تفاوت البشر، الذي يأخذ تسويغات مختلفة، منتهياً اليوم إلى رفض التعددية الثقافية. ولعل عقيدة لا تساوي البشر، التي اعتنقتها أحزاب سياسية صاعدة في العقود الثلاثة، هي التي تقنح المتطرفين في الغرب، أي أعداء الديمقراطية الحميمين، بلغة تودوروف، بان العمال المسلمين المهاجرين يهددون نقاء الحضارة الأوربية، لأن الاختلاط اليومي بين المتفوقين وغيرهم يؤثر، سلباً، على الطرف الذي اختص بالإبداع والانضباط وإتقان الإنتاج.

تأمل تودوروف، في كتابه الأخير، زيف ديمقراطية «الديمقراطيين» في اتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ على عاتقه تمدين العراق وأفغانستان وليبيا متوسلاً القنابل والصواريخ والاتجاه الذي يمجّد الإنسان الحر والمبادرة، في زمن الليبرالية الجديدة، ويستعيض عن الإنسان بإرادة السوق، واصلاً إلى عدد قليل من «الأفراد الأثرياء» يتحكمون بالغالبية العظمى من البشر. والنتيجة لا تشير إلى الديمقراطية ولا إلى عصر التنوير، بل إلى تلك المفارقة التي تحدث عنها شكسبير، منذ قرون، التي تعطف الحق والذكاء والجمال على القوة وتعطف الفضيلة على سطوة النقود. والنتيجة التي تشيخ التشاؤم ماثلة في مراوحة القهر الإنساني، حيث في الليبرالية «العلمية» التي أعقبت سقوط جدار برلين عام ١٩٨٩، ما لا يختلف عن «الاشتراكية العلمية»، التي عطّلت الفرد باسم «المجموع المؤمّم»، كما لو كان السوق الليبرالي قد أخذ مكان «حزب الطبقة العاملة» البيروقراطي.

والسؤال المشروع هو: ما الأسباب التي دعت تودوروف إلى الانتقال من اختصاص أدبي نخبوي واللغة إلى الكتابة عن أمر عام بلغة واضحة لا تحتاج إلى الاختصاص؟ يكمن الجواب ربما في تطوير معنى النقد وتوسيع آفاقه والانتقال، تالياً، من نقد النصوص، التي تهم فئة محدودة من القراء، إلى نقد الواقع، الذي يتجاوز مقولة القارئ إلى مقولة الإنسان العام. وربما يكمن في الزهد بما يدعى «النخبة» والخروج من فضائها الضيق، وهو ما لمحّه إدوارد سعيد، مبكراً، حين رأى العلاقة بين «النخبة النقدية المختصة» والسياسة المحافظة في زمن رونالد ريغن. ولعل الزهد بالاختصاص الضيق، كما الانفتاح على الحياة اليومية، هو ما نقل الناقد سعيد وتودوروف من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي وأقنعهما، معاً، بـ «النقد الدنيوي»، إذ النص جزء من العالم والعالم جزء من النص، ومن العبث الفصل بينهما.

يقوم النقد الأدبي على تعددية نظرية خاصة به، تضيف علم النفس إلى علم اللغة وتعطف الطرفين على تاريخ الأدب والأدب المقارن، بينما تستدعي قراءة العالم، بلغة الفيلسوف الألماني هانز بلومنبيرغ،

تعددية أكثر اتساعاً وشمولاً، قوامها السياسة وعلم التاريخ وتاريخ الأفكار، وقوامها أولاً ما يجري على الأرض، بدءاً من آلام الجياع وصولاً إلى الحملات العسكرية، التي تعيد تخليق مدن كثيرة. وفي الحالات جميعاً هناك التجربة الذاتية، التي تحذف وتضيف وتعيد ترتيب الأفكار. فبعد «التجربة البلغارية» في بلد شيوعي يمنع الحق في الكلام، جاءت «التجربة الفرنسية» في بلد رأسمالي ديمقراطي، يسمح للمثقف بحرية القول والحركة. غير أن هذه التجربة، التي كانت تصطدم بالرقابة البوليسية اصطدمت، لاحقاً، بصورة «حلف الأطلسي» التي تدفع العسكري الفرنسي إلى «مراقبة» البشر في البلدان التي عليها أن «تتعلم» مبادئ الديمقراطية. ولعل الانتقال من الرقابة البلغارية المحدودة إلى الرقابة الأطلسية الواسعة النفوذ هو ما أشاع تشاؤماً واسعاً في خطاب الناقد، ودفعه إلى قياس اللاحق على السابق، أو بالعكس، تعبيراً عن يأس لا بد منه، يصاحب المثقف في الأنظمة جميعاً. حين يستعيد تودوروف شيئاً من الأمل التنويري الخاص بحكومة عالمية يقول «طالما أنه لا يوجد حكومة عالمية، وهو مطلب ضعيف الجاذبية، ستبقى العدالة الكونية واجهة لمصالح الأطراف القوية» ص: ١٠١ -

العدالة أمل صعب المنال، والدعوة إلى العدالة واجب أخلاقي، وحلم المثقف مهنة صعبة، تتمسك بعدالة لا تأتي وترنو إلى أمل متجدد التأجيل. ليس في الانتقال من نقد النصوص إلى نقد العالم ما يبعث في الروح المسرّة، لكنه انتقال لا تفلح الأرواح الخيرة في الهرب منه. والمثقف، في النهاية، ينقد ويشجب ويحابه ويقارن بين الموجود والمنشود، مشدوداً إلى مرجع وحيد هو: الحقيقة التي يمكن أن تقرأ بأشكال متعددة.

ف. درّاج

رؤية استراتيجية: أميركا وأزمة القوة العالمية

STRATEGIC VISION

AMERICA AND THE CRISIS OF GLOBAL POWER

تأليف: زبيغنيو بريجنسكي

ZBIGNIEW BRZEZINSKI

يجيء هذا الكتاب الحديث لزبيغنيو بريجنسكي الذي عمل مستشاراً للأمن القومي الأمريكي في مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة ويشير المؤلف في المقدمة إلى أن العالم اليوم أصبح تفاعلياً ومتربطاً ذا اعتماد متبادل، حيث ولأول مرة أصبحت مشكلات البقاء الإنساني تلقي بظلالها على الصراعات التقليدية الدولية. وحيث إن القوى الرئيسية لم تقم بدورها حيال التحديات الجديدة والخطيرة المتزايدة في عالمنا اليوم.

وجاء القسم الأول بعنوان: «تراجع الغرب» في ثلاثة فصول أولها بعنوان ظهور القوة العالمية، والثاني بعنوان صعود آسيا وتشتت القوى العالمية، والثالث بعنوان تأثير الصحة السياسية العالمية،

أما القسم الثاني فيخصصه لتقهقر الولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين وكان عنوانه: انحسار الحلم الأمريكي وجاء في أربعة فصول وهي:

(١) الحلم الأمريكي المشترك، (٢) ما وراء الانخداع (الوهم) الذاتي، (٣) القوة الأمريكية المتبقية، (٤) حرب أميركا الامبراطورية الطويلة،

أما القسم الثالث فيناقش مايتوقع حصوله من فوضى عالمية قبل عام ٢٠٢٥ وجاء بعنوان: «العالم

بعد أمريكا». وهو في خمسة فصول:

الأول بعنوان: بحلول عام ٢٠٢٥، ليست الصين ولكن الفوضى، والثاني التسابق ما بعد أمريكا، والثالث أكثر الدول المهتدة بالانقراض من الناحية الجيو- السياسية، والرابع نهاية حسن الجوار، والخامس غير المؤلف في الشائع عالميا،

أما القسم الرابع فهو يقدم استشرافات للمستقبل والتي يركز فيها على رؤية لغرب قوي كبير وحيوي . بعنوان « ما بعد عام ٢٠٢٥: توازن لجيوسياسي جديد » وجاء القسم في ثلاثة فصول وهي: (١) تقلب أوراسيا الجيوسياسي، (٢) الغرب الأكبر والحيوي، (٣) الشرق الجديد المستقر وتعاونية .

وجاءت الخاتمة بعنوان: « دور أمريكا المزدوج » . وفي الخاتمة يرى المؤلف أنه يجب على أمريكا أن تعتمد دورا مزدوجا للاستجابة بفعالية في كل من المناطق الغربية والشرقية من أوراسيا .و يجب أن تكون المروّج والضامن لوحدة أكبر وأوسع نطاقا في الغرب، وأنه يجب أن يكون دورها الموازنة والتوفيق بين القوى الكبرى في الشرق.

وفيما يلي نقدم ترجمة حرفية لمقدمة الكتاب لأهميتها في القاء الضوء على الكتاب وأهم أفكاره والأسئلة المثارة في الكتاب.

نص المقدمة :

رؤية استراتيجية - زيغنيو بريجنسكي

أصبح العالم الآن تفاعليا ومترابا. انه أيضا، وللمرة الأولى ، عالم بدأت فيه مشاكل بقاء الإنسان تطغى على الصراعات الدولية التقليدية بشكل كبير. ولسوء الحظ، فإن القوى الكبرى لم تقم على الصعيد العالمي بإيجاد ردود فعل تعاونية للتحديات الجديدة والخطيرة المتزايدة التي تواجه رفاهية الإنسان والتحديات البيئية، والمناخية، والاجتماعية والاقتصادية، والغذائية أو الديموغرافية. وسوف يتعثر أي جهد لتحقيق التعاون العالمي اللازم بدون الاستقرار الجيوسياسي الأساسي.

والواقع أن التغيير في توزيع القوة العالمية ، وتزايد حدة الظاهرة الجديدة المتمثلة في الصحوه السياسية الضخمة ، كل بطريقتها الخاصة، تعزز التقلب في العلاقات الدولية المعاصرة. ومع نمو نفوذ الصين والقوى الناشئة الأخرى - روسيا أو الهند أو البرازيل على سبيل المثال — وتنافسها مع بعضها البعض على الموارد، والأمن، والمنافع الاقتصادية، فإنه يزداد احتمال سوء التقدير والصراع.

وبناء على ذلك، يجب أن تسعى الولايات المتحدة لتشكيل أساس جغرافي سياسي أوسع نطاقاً للتعاون البناء في الساحة العالمية، تستوعب التطلعات المتزايدة لسكان العالم القلقين بشكل متزايد.

ويسعى هذا الكتاب مع الأخذ في الاعتبار ما سبق، الرد على أربعة أسئلة رئيسية:

١. ما هي الآثار المترتبة على تغير توزيع القوة العالمية من الغرب إلى الشرق، وكيف تتأثر بالواقع الجديد للصحة السياسية الإنسانية؟

٢- لماذا تتراجع الجاذبية العالمية لأميركا، ما هي أعراض التدهور المحلي والدولي لأميركا، وكيف أضاعت أميركا الفرصة العالمية الفريدة التي أتاحت لها بنهاية سلمية للحرب الباردة؟ على العكس من ذلك، ما هي نقاط القوة لدى أميركا لاستعادة نفسها (التعافي) وما هي أشكال إعادة التوجيه الجيو- السياسية اللازمة لتنشيط دور أميركا العالمي؟

٣- ماذا ستكون العواقب الجيو - سياسية المحتملة إذا انخفضت مكانة أميركا البارزة على الصعيد العالمي، ومن الذين سيكونون ضحايا الجيوسياسية الفوريين لهذا الانحدار، وما هي تلك التأثيرات التي ستكون على المشاكل الممتدة على النطاق العالمي في القرن الحادي والعشرين، وهل يمكن أن تضطلع الصين بالدور المركزي للولايات المتحدة في الشؤون العالمية بحلول عام ٢٠٢٥؟

٤- وإذا ما نظرنا إلى ما بعد عام ٢٠٢٥، كيف ينبغي على أميركا المنبثقة من جديد تحديد أهدافها الجيوسياسية الطويلة الأمد، وكيف يمكن لأميركا، مع حلفائها الأوروبيين التقليديين، أن يسعوا إلى إشراك تركيا وروسيا من أجل بناء غرب أكبر حجماً وأكثر قوة؟ في نفس الوقت، كيف يمكن أن تحقق أميركا التوازن في الشرق بين الحاجة إلى التعاون الوثيق مع الصين وحقيقة أن الدور الأمريكي البناء في آسيا ينبغي أن لا يكون حصراً مَرَكزاً على الصين ولا ينطوي على التورط الخطير في الصراعات الآسيوية؟

للإجابة عن هذه الأسئلة في هذا الكتاب سنبين إن دور أميركا في العالم سيظل أساسياً في السنوات المقبلة. والواقع أن التغيرات الجارية في توزيع القوى العالمية وتساعد الصراعات العالمية تحتتم على ضرورة عدم تراجع أميركا إلى عقلية الدولة الحامية الجاهلة أوتتخبط في مذهب الترف الثقافي المعتدلة بنفسها. يمكن لمثل أميركا هذه أن تسبب التوقعات الجيوسياسية لعالم متطور - حيث يتحول مركز الثقل من الغرب إلى الشرق - لتصبح خطيرة على نحو متزايد.

إن العالم يحتاج أميركا الحيوية اقتصادياً الجاذبة اجتماعياً، وذات المسؤولية قوية، المتعقلة استراتيجياً، والمحترمة دولياً، والمستنيرة تاريخياً للمشاركة العالمية مع الشرق الجديد.

ما مدى احتمال تحقق مثل هذا الهدف العالمي لأميركا؟ اليوم، مزاج أميركا التاريخي غير مستقر، ومفاهيم انحدار أميركا كحتمية تاريخية أصبح موضة فكرية. غير ان هذا النوع من التشاؤم الدوري ليس جديداً ولا ذاتي التحقيق. حتى أن الاعتقاد بأن القرن العشرين كان «قرن أميركا» الذي انتشر على نطاق واسع في أعقاب «الحرب العالمية الثانية»، لم يستبعد أطوار القلق بشأن مستقبل أميركا على المدى البعيد في المستقبل.

وعندما أطلق الاتحاد السوفييتي سبوتنيك أول قمر صناعي مداري له، أثناء إدارة أيزنهاور، أصبح الأميركيون قلقين إزاء فرصهم في كل من المنافسة السلمية والحرب الاستراتيجية. ومرة أخرى، عندما فشلت الولايات المتحدة في تحقيق انتصار ذي مغزى في فيتنام خلال سنوات نيكسون، وبنقطة توقع قادة الاتحاد السوفيياتي زوال أميركا، بينما تاريخياً سعى صناع السياسة الأمريكية المتشائمون إلى الوفاق في مقابل الوضع القائم في أوروبا المنقسمة على نفسها.. ولكن ثبت أن أميركا أكثر مرونة وانهار النظام السوفيياتي في نهاية المطاف.

وبحلول عام ١٩٩١، في أعقاب تفكك كل من المعسكر السوفييتي وثم الاتحاد السوفييتي نفسه، بقيت الولايات المتحدة الوحيدة كقوة عظمى عالمية. ليس فقط في القرن العشرين ولكن حتى في القرن الحادي والعشرين بدت متجهة لتكون القرون الأمريكية. وأكد كل من الرئيس الأمريكي بيل كلينتون والرئيس جورج دبليو بوش ذلك بثقة. ورددت الدوائر الأكاديمية تكهناتها الجريئة بأن نهاية الحرب الباردة تعني في الواقع «نهاية التاريخ» فيما كان يتعلق بمناقشات فقهية بشأن التفوق النسبي للنظم الاجتماعية المتنافسة. وأعلن انتصار الديمقراطية الليبرالية بأن ذلك الانتصار ليس فقط حاسماً بل كذلك نهائياً. ونظراً لأن الديمقراطية الليبرالية قد ازدهرت أولاً في الغرب، كان الافتراض الضمني أن الغرب سيكون من الآن فصاعداً المقياس المميز للعالم.

ومع ذلك، هذا التفاؤل الفائق لم يدم طويلاً وثقافة الإشباع الذاتي والتحرر من القيود التي بدأت خلال سنوات كلينتون واستمرت في عهد الرئيس جورج دبليو بوش أدى إلى انفجار فقاعة سوق الأسهم في مطلع القرن، وفي وقت لاحق حدث انهيار واسع النطاق للسوق المالي في أقل من عشر سنوات. وقادت الأحادية المكلفة في فترة رئاسة بوش الابن لعقد من الحرب في منطقة الشرق الأوسط وخروجها عن القضبان في السياسة الخارجية عموماً. وعجلت الكارثة المالية عام ٢٠٠٨ تقريباً في كساد اقتصادي فاجع، هز أميركا والكثير من الدول الغربية في اعتراف مفاجئ بضعفها المنهجي نتيجة للجنح غير المنظم. وعلاوة على ذلك، أظهرت الصين والدول الآسيوية الأخرى مزيجاً محيراً من الليبرالية الاقتصادية ورأسمالية الدولة في قدرة مدهشة للنمو الاقتصادي والابتكار التكنولوجي.

وهذا دفع بدوره إلى قلق جديد حول مستقبل مركز أميركا باعتبارها القوة العالمية الرائدة.

في الواقع، هناك العديد من أوجه التشابه المزعج بين الاتحاد السوفياتي قبل سقوطه بسنوات فقط وأمريكا في أوائل القرن الحادي والعشرين. الاتحاد السوفياتي، مع نظام حكومي متزايد التعقيد أصبح غير قادر على سن سياسة جديّة للمراجعات، في الواقع أفلس نفسه بارتكاب نسبة مفرطة مغالى فيها كنسبة مئوية من الناتج القومي الإجمالي لعقود طويلة لتنافس عسكري مع الولايات المتحدة، وتفاقت هذه المشكلة باتخاذ تكاليف إضافية لعقد من الزمان- في محاولة لقهر أفغانستان.

وليس من المستغرب، أن الاتحاد السوفياتي لم يستطع تحمل المنافسة مع أميركا في القطاعات التكنولوجية المتطورة، وسقط بالتالي من ورائها؛ وتعثّر في اقتصاده، وزاد تدهور نوعية الحياة في المجتمع بالمقارنة مع الغرب؛ وأصبحت الطبقة الشيوعية الحاكمة غير مبالية بشكل ساخر باتساع الفوارق الاجتماعية بينما نفاقاً أخفت نمط الحياة المميزة الخاصة بها؛ وأخيراً، أصبحت في الشؤون الخارجية في عزلة ذاتية متزايدة، في حين عجلّ العداء الضار من الناحية الجغرافية السياسية مع حليفها الرئيسية الأوروبية الآسيوية «الصين الشيوعية».

أوجه التشابه هذه، حتى لو كان مبالغاً فيها، تحصّن الحالة أن أميركا يجب أن تجدد نفسها وأن تواصل الرؤية الجيوسياسية بشكل شامل وطويل الأمد، ومنها أن تستجيب لتحديات تغير السياق التاريخي. و فقط من خلال أميركا الديناميكية والملتفتة فكرياً، جنباً إلى جنب مع قيام أوروبا موحدة، يمكن دعم غرب أكبر وأكثر حيوية، غرب قادر على العمل كشريك مسؤول لمواجهة الشرق الناهض الذي يزداد حزماً. وخلاف ذلك، يمكن للغرب المنقسم من الناحية الجغرافية السياسية احتمال انزلاقه إلى هبوط تاريخي يذكرنا بالعجز المهين للصين في القرن التاسع عشر، بينما يمكن أن يغري الشرق بتكرار تجربة المنافسات في قوة التدمير الذاتي لأوروبا في القرن العشرين.

وباختصار، أزمة القوة العالمية هي نتيجة تراكمية للتحول الحيوي الديناميكي لمركز الثقل في العالم من الغرب إلى الشرق، ومن تسارع ظاهرة تطفو على السطح ولا تهدأ للصحة السياسية العالمية، ونقص في أداء أميركا المحلي والدولي منذ ظهورها كقوة عظمى بحلول عام ١٩٩٠ والوحيدة في العالم.. ما سبق يشكل مخاطر جدية أن تمتد إلى أجل طويل لبقاء بعض الدول المهددة بالانقراض، للأمن العام العالمي، وللإستقرار العالمي بوجه عام. ويسعى هذا الكتاب إلى بيان الرؤية الاستراتيجية المطلوبة، للنظر إلى ما بعد عام ٢٠٢٥.

د. صالح خليل أبو أصبع

«أبناء رفاة: الثقافة والحرية»: عناصر نجاح المثقفين أو فشلهم في أداء دورهم!

أصدرت دار الشروق طبعتين من كتاب بهاء طاهر «أبناء رفاة: الثقافة والحرية» خلال عامي ٢٠٠٩ و ٢٠١١. كانت طبعته الأولى قد صدرت عن دار الهلال عام ١٩٩٣.

هذا كتاب (موضوعي) يقدم في جانب منه اطلالة على أهم (العناصر) الحاكمة (للعلاقة)، في مصر تحديداً خلال القرن ونصف القرن الأخير، بين (دور) المثقفين وبعث الحركة و(التطور) في المجتمع ان سلبا أو ايجابا! ويحسب لبهاء طاهر رصده بوعي وذكاء (عناصر) نجاح المثقفين (أو فشلهم) في أداء دورهم أو رسالتهم نحو تطور المجتمع الذي يعيشون فيه، وهي التي سنعرض لها فيما يلي:

• ضرورة وعي المثقف بالمرحلة التي يعايشها المجتمع ونوع الجهد المطلوب بذله للعمل في تلك الفترة، وخير مثال لذلك هو «عبد الله النديم»، ابن النجار الذي علم نفسه بنفسه، والذي اشتغل قبل الثورة موظفاً صغيراً وتاجراً ومعلماً، وتنقل خلال ذلك في أقاليم مصر المختلفة، ثم اشتغل بالصحافة والأدب والمسرح والعمل السياسي السري قبل أن يظهر أثناء الثورة كما لو كان مؤسسة اعلامية كاملة.

• «لابد للمثقف كي يؤدي وظيفته هذه أن يظل في مركز الصدارة وأن يكون قادراً على التأثير». ومن أمثلة ذلك علاقة «أحمد عرابي»، قائد الثورة العرابية بـ«عبد الله النديم» والشيخ «محمد عبده». لم يكن لأيٍ منهما منصب رسمي ولا كان عضواً في مجلس القيادة، لكن عرابي كان يعتبرهما من قادة الثورة، بل من أبرزهم، وكان عرابي يطلب منهما دائماً النصح والمشورة، وكان النجاح الأول للثورة يرجع الى ما بذلاه من جهد لتوعية الجماهير وتثقيفها.

• وعي المثقف باللغة المطلوبة في التعامل مع الناس لتوصيل رسالته ببساطة اليهم، وخير مثال كان أيضاً «عبد الله النديم»، وكان عنوان الصحيفة التي أسسها وقت الأزمة بين مصر وأوروبا، هو «التنكيك والتبكيك»، استفاد في تحريرها من خبرته الواسعة بالحياة الشعبية المصرية، فاختر لتحريرها لغة أقرب الى

العامة يشرح فيها للناس بتلك اللغة المبسطة أخطار التدخل الأوروبي ومعنى التمثيل النيابي.

• ضرورة لجوء المثقف الى الأسلوب الأمثل لمخاطبة أبناء الشعب الذين تغلب عليهم الأمية. وهو ما قام به أيضاً «عبد الله النديم»، حين كانت المعركة الأساسية هي اصدار الدستور وضرورة التفاف الشعب حوله، فلجأ الى أسلوب جديد يتقنه تمام الاتقان، وهو الخطابة، لتغلب الأمية على السواد الأعظم من الشعب الذي لا يقرأ، فراح يوجب أنحاء مصر يخطب في القرى والمدن الصغيرة بلغة مفهومة لا تعقيد فيها.

• أن يكون للمثقف بالمقابل مكانة وأهمية خاصة لدى الشعب. وخير مثال في هذا السياق علاقة «عبد الله النديم» بالشعب الذي أوامه واحتضنه في سنوات اختفائه الطويلة من قوات الاحتلال وجند الخديوي. وقد نعلم أن أهل القرية التي وشى واحد من سكانها بمكان النديم قبل القبض عليه قد أنزلوا بذلك الواشي عقاباً رهيباً، إذ قاطعته القرية كلها ولم يبادلها واحد من سكانها كلمة واحدة الى أن مات قهراً وكمدًا!

• قد تؤثر «ثقافة العصر» على المثقف فلا يفتن الى ما يكتنف موقفه من خلل. ولعل خير مثال هو النظر الى تعليق الجبرتي على ما جاء في بيان بونابرت من ان «جميع الناس متساوون أمام الله تعالى»، بقوله «هذا كذب وجهل وحمافة.. كيف وقد فضل الله بعضهم على بعض!». هنا، كان بهاء طاهر موفقاً أشد التوفيق، وهو يحاول أن يلتمس تفسيراً لهذا الموقف، حين أرجعه الى «ثقافة العصر» التي جعلت مثقفاً مثل الجبرتي يرتاع من القول بالمساواة!

• أهمية وعي المثقف لما يحدث في مجتمعه من تحولات وتغيرات وتفهمه لطبيعة تكوينها. مثال ذلك ما حدث حين كانت مصر على وشك الاندثار في فترة وقوعها تحت الحكم العثماني والمملوكي، وهو ما توصل اليه «رفاة الطهطاوي» وعلل ذلك تعليلاً عبقرياً بارجاعه الى اهمال عمليات الري والصرف وانسداد قنوات النيل، وهو شريان الحياة لمصر، اضافة الى وعيه بأن ذلك ما كان ليحدث لولا فساد الحكم المستبد القائم على النهب والابتزاز واهمال مصلحة الرعية.

كما أتاح وعي رفاة الطهطاوي متطلبات المجتمع خلال مرحلة التطور أن يلعب دوراً رئيسياً في التغيير الثقافي، حين كان الساعد الأيمن لمحمد علي في سياسة التعليم العصري، فأنشأ المدرسة العليا للترجمة والادارة التي صارت مدرسة الألسن فيما بعد، وشارك في ترجمة العديد من الكتب والمراجع العلمية للمدارس العليا الجديدة، كما أصبح رئيساً لتحرير «الوقائع المصرية» أول صحيفة تنشأ في القرن التاسع عشر.

• «وعى» محمد علي، المؤسس الكبير للدولة المصرية ب«هاجس الحفاظ على الذاتية الثقافية وعدم الذوبان في الغرب»، وهو ما جعله يختار «رفاة الطهطاوي»، الذي كان هو نفسه خارجاً من اطار المؤسسة الأزهرية العريقة، باعتباره مرشداً دينياً للطلبة الذين بعثهم الى فرنسا، حتى لا يتم «نقل تلك الثقافة بشكل أعمى وانما من منظور نفس قادرة على التحليل والفرز واستيعاب الجديد في اطار ثقافة راسخة، وذلك

بالبحث في أوجه التماثل في التراث مع العناصر الإيجابية من تلك الحضارة الحديثة».

• ضرورة ارتباط المثقف بتراث بلده وأمته، وهو الملمح الذي التفت إليه بهاء طاهر وتوقف أمامه في شخصية «رفاعة الطهطاوي»، حين أوضح أن رفاعة الطهطاوي كان يلجأ «في بعض الأحيان إلى تفسير جديد للتراث»، عندما ارتكز على «التراث الديني لبعث مفهوم الوطن الذي غاب عن رؤوس المصريين قرونا طويلة، فوجّه ضربة إلى واحد من المفاهيم المتخلفة في المنظومة العثمانية «فرّق تسد»، إذ إن وحدة الوطن تعني بالضرورة وحدة ابنائه والمساواة بينهم أيًا كان الدين الذي يعتنقونه. وهكذا دخلت كلمات ومفاهيم الوطن والأخوة الوطنية والحرية والمساواة في الثقافة السياسية».

• الفهم الصحيح الواعي للدين الإسلامي الحنيف وتراثه العظيم، وهو ما سيوجد في أقصى مداه فيما بعد عند رائد أزهرى آخر وامام من أئمة الفكر المصري الحديث، هو الشيخ «محمد عبده»، الذي كان منطلقه: «إن القيم الخالدة للسلام تستوعب كل تطور لمصلحة الإنسان متى فهمنا الدين الحنيف على وجه صحيح».

• ضرورة الوعي بطبيعة حركة المثقفين من الرواد وأنها لا توثق ثمارها فوراً بل تتطلب وقتاً لارتباطها بحركة الجماهير الواسعة من المتعلمين، وهو ما انتبه إليه بهاء طاهر خلال ربطه بين جهود الطهطاوي وما أنتجته من آثار، فأوضح أن «الجهد الهائل الذي بذله الطهطاوي في المجالات الثقافية المتعددة، كان يحتاج إلى وقت كي تفيق الأمة وتستوعب أقواله، وهو ما سيتحقق بعد ذلك في منتصف عصر اسماعيل حين تخرج من المدارس عشرات الآلاف إلى جانب مائة ألف تلميذ يدرسون في المدارس».

• وعي المثقف بتكامل دوره مع أدوار الآخرين من أجل الصالح العام للوطن. وخير مثال لذلك عندما تسلم الراية من «الطهطاوي» أزهرى نابغ آخر، هو الشيخ «محمد عبده»، «مجدد الدنيا بتجديد الدين» وفق تعبير الدكتور محمد عمارة. وإذا كان الطهطاوي قد تطرّق إلى فكرة المواطنة كأساس للمساواة، فإن الشيخ محمد عبده قد وضعها موضع التنفيذ حين شارك في إنشاء الحزب الوطني، ووضع نص المادة الخامسة من برنامجه: «الحزب الوطني حزب سياسي (غير طائفي) مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب وجميع النصارى واليهود، وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وإن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة (الإسلامية) الحقّة تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواء». بهذا الفهم المستنير لقضية الوحدة تقدم الحزب ببرنامجه إلى الشعب، فالتف الشعب حول البرنامج.

• التأسيس لمفهوم الدولة المدنية العصرية التي تحقق المساواة والأمن والحرية لكل مواطنيها، مثلما اتضح من أفكار الشيخ محمد عبده خلال نقده لفكرة الحاكم - الامام حين نفى نفيًا قاطعًا بناءً على فهم لصحيح

الدين أن تكون في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة الى الخير، وان الحاكم في المجتمع سواء كان اسمه سلطانا أو خليفة هو حاكم مدني من جميع الوجوه «واختياره وعزله أمران خاضعان لرأي البشر لا لحق يتمتع به هذا الحاكم بحكم الايمان»

• ضرورة مرونة المثقف وأهمية تماشيه مع ظروف المجتمع، وهو ما فعله الشيخ «محمد عبده» تحت ظلال القبضة القوية للمحتل، حين لم يكن ممكنا أن يتوجه المثقفون المصريون الى التحرير السياسي، فانصرفوا الى التحرير الاجتماعي، حيث واصل بعد عودته من اختفائه الأسطوري الذي دام تسع سنوات، جهوده للكشف عن المضمون التقدمي للدين الاسلامي، ومطابقته لروح العصر وكل عصر بما أعطاه من مكانة كبرى للعقل والاجتهاد في شؤون الحياة. كما دعى الى التعليم بالجهود الذاتية لمقاومة سياسة الاستعمار في الغاء عقل الأمة، ونجحت الفكرة حين تبنى أحد تلاميذه، وهو قاسم أمين، فكرة انشاء أول جامعة مصرية بأموال الشعب وتبرعاته، حتى كللت تلك الجهود بالنجاح، وأنشئت هذه الجامعة الأهلية في سنة ١٩٠٨.

• وعي المثقف بأهمية تواصل أجيال المثقفين المصريين وامتداد رسالتهم، مثلما كانت العلاقة بين «قاسم أمين» و«عبد الله النديم»، وذلك حين كان «قاسم أمين» وكليلا للنيابة عندما تم القبض على «عبد الله النديم» في زمن الاحتلال، وكان هو المسؤول عن التحقيق معه. لكنه كرس جهده لاطلاق سراحه، ونجح بمعاونة غيره من المثقفين في الضغط على السلطات والافراج عنه.

• قدرة المثقف على رؤية احتياجات المجتمع الجديد، اذ بينما تجلت جهود قاسم أمين» في التحرير، سواء أكان ذلك لعقل الأمة بالتعليم، أو دعوته الى تحرير المرأة من عبودية الرجل، حيث ألف كتابه «تحرير المرأة» ثم أعقبه في مطلع القرن الجديد بكتاب «المرأة الجديدة» داعيا فيه الى حق المرأة في التعليم وفي العمل على قدم المساواة مع الرجل، كي تحقق وجودها الانساني الذي جعل من سيادة الرجل نوعا من الاستبداد والظلم.

• تضافر جهود المثقفين معا بما يحقق صالح المجتمع، وهو ما بدا خلال دعوة قاسم أمين» لتحرير المرأة، التي كان خروجها للعمل يتطلب أسلوب حياة مختلف تختلط فيه بالرجال ويتطلب ارتداء زي مناسب لا يكبل حركتها، أي انه دعا باختصار الى سفور المرأة. ونظرا لكونه يتحرك في أرض مليئة بالألغام، تضافت جهوده مع الشيخ «محمد عبده» الذي دعمه بقوة بأن أثبت أن كل جزئية مما يطالب به للمرأة من حقوق تتفق مع مبادئ الشرع الاسلامي.

• ادراك المثقف أن نقطة البدء في تطوير المجتمع هي التعليم، مثلما فعل طه حسين» ابن الأزهر، وابن الجامعة الجديدة التي شارك في انشائها قاسم أمين وغيره من رواد التنوير في مصر. انه الامتداد لتراثنا الثقافي والتجديد الحي له في آن واحد. كان قد أدرك مثلهم ان نقطة البدء في هذا التغيير هي التعليم، فكانت أعظم اضافة له هي تحديد ماهية هذا التعليم والغاية منه. من أجل ذلك ألف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» في نهاية الثلاثينات

الذي تضمن برنامجا تفصيليا، صار دعوة الى ثورة حقيقية: ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من النفوس، وتمكن للحرية من وجدان الفرد وفي مؤسسات المجتمع عن طريق التعليم. ذلك ان الحرية على حد تعبيره لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغباء. وقد نفذ العميد الخطوة الأولى من برنامجه عندما عين وزيرا للمعارف في وزارة الوفد الأخيرة عام ١٩٥٠، التي أطاح بها الملك بعد أقل من سنتين، تمكن خلالها من أن يعمم مجانية التعليم قبل الجامعي، وبفضله أتيح لمعظم أبناء الجيل أن يكملوا تعليمهم حتى التخرج من الجامعة. هنا، يتخيل بهاء طاهر لو أن الثورة أسندت الى طه حسين تنفيذ هذا البرنامج. لو تحقق ذلك ووصلنا الى عام ١٩٦٠ لوجدنا أن الجيل الناشئ لن يكون بينه أمي واحد، وذلك لما عرف عن طه حسين من العزيمة والعناد في تنفيذ ما يؤمن به.

• قاعدة معروفة أنه «إذا هان أمر المثقفين على الحكام هان أمرهم على الناس»، فإذا قال الحكام في عهد السادات للناس ان كل المثقفين الذين كانوا يوقرونهم هم حفنة من الشيوعيين والملحددين والعلماء. وأزيح المثقفون من المنابر المؤثرة، وحل محلهم مجموعة من الهجائيين والمداحين حسب أوامر النظام، كان منطقيا أن «ينصرف الناس عن الثقافة جملة حين فقد المثقفون مصداقيتهم لدى الجمهور».

• اذا انحلت تكتم المثقفين وتفككوا، كانت تلك فرصة العمر لانصار التتريك وقد باركها أنصار التغريب الذين كانوا يزعمون من قبل أنهم حماة الرأي: أغمضوا عيونهم راضين عن مطاردة السحرة!

• اذا غابت القيادات الفكرية الحقيقية التي كانت تملك القدرة على التأثير والافئاع أولا ثم فرض الحكم مجموعة من أنصاره وصمم على أن يجعل منهم قيادة فكرية للمجتمع دون أن يكون لهم أي من مؤهلات القيادة أو الفكر، يترتب على ذلك تدني مستوى ثقافة الجمهور العام، حتى أصبح هناك تسطيح كامل للوعي العام، وأصبحت أكثر الأفكار قابلية للانتشار هي أكثرها بساطة وسذاجة، وأكثر الكتاب والفنانين روجا هم أكثرهم بدائية وتخلفاً.

• أهمية وعي المثقفين - وفقا لكلمات بهاء طاهر - بأن «التحدي الحقيقي الذي يواجه مجتمعنا اليوم بالفعل، هو: هل يريد أن يواصل المسيرة التي بدأها أفضل أبنائه من المثقفين منذ مطلع النهضة؟... هل يريد أن يستكمل بناء الحرية لكي نعيش حياة العصر «الى غاية ما يستطيع بلوغه لادراك الحق والجمال والجلال في خلق لله جل شأنه».

ان يكن ذلك هو المبتغي فلا بد أن تسترد الثقافة قيمتها في المجتمع. ولابد أن يصبح المثقفون هم قادة الفكر بالفعل، وأن تتاح لهم فرصة النفاذ الى العقول والوجدان لتكوين الرأي العام المسلح بالوعي والحرية معا».

حسين عيد

الديمقراطية ليست هي الحل التاريخ يولد من جديد/ آلان باديو

The Rebirth of History

ربما يكون آلان باديو أحد أكثر الفلاسفة المعاصرين أهمية للقارئ العربي. تكمن هذه الأهمية في تهشيمه المستمر لقيم ومبادئ معاصرة تُوصف بالعالمية، والتي يُسارع الكثيرون لاتخاذها كالطريق الوحيد نحو تحقيق كرامة الشعوب، دون تقليبها وتمحيصها لسبب ما تحمل في طياتها من مفاجآت طروادية. آلية الهدم التي يستخدمها باديو تستمد قوتها من نقد جذري للفكر الغربي، وتفصح مساحات خصبة لطرح بدائل لمنظومة القيم والمفاهيم التي تشكل أعمدة المجتمعات الغربية المعاصرة.

يرى باديو أن كافة نظريات علم الوجود (الأونتولوجيا) في الفلسفة الغربية بدءاً من فلاسفة اليونان القديم وانتهاءً بهايديغر، تنهرب من فكرة التعددية، وتحاول فرض وحدوية باطلة على الوجود. في هذه الوحدوية يجد باديو بذوراً لاتجاهات عنصرية وفاشية وإقصائية، ويناقش أن الوجود الوحدوي غير ممكن، وأن الوجود يتألف من قائمة طويلة من الصفات التي تتنافس كلها على عنونة وجود الفرد (رجل، موظف، أبيض، قصير، مجرم، أب، أخ، مواطن، بروتستانتي فنان). في المقابل، الأنتولوجيا التي يطرحها باديو تعتمد كلياً على فكرة التعددية. يقوم باديو بصياغة أنتولوجيته باستخدام نظرية المجموعات الرقمية والتي لا وجود فيها للـ ١ كـ ١. بل الواحد هو مجرد مجموعة لا نهائية من التعددية، حيث تتعايش الصفات المذكورة سابقاً ولا يمكن تعريف الوجود بأحدها.

بعد بلورة فكره الفلسفي في عمله الأهم Being and Event «الوجود والحدث»، أخذت معظم

كتابات باديو تقوم على تحليل مختلف الأحداث من خلال هذا قالب الأنتولوجي وتطبيقها في مجالات السياسة والفن والعلم وحتى الحب أيضاً. تتراوح أعمال باديو في هذا الصدد بين الطرح الدقيق المتعمق وبين الأعمال الخفيفة التي تطمح للوصول إلى القارئ العادي غير المتمرس فلسفياً. كتاب باديو الجديد *The Rebirth of History* يقع حتماً في المجموعة الأخيرة.

في «التاريخ يولد من جديد»، يبدأ آلان باديو بنقد سلس ومقنع للرأسمالية في الغرب، وإن كان لا يقدم أفكاراً جديدة للقارئ المهتم بالماركسية، سوى ربما رده على انتقادات الفيلسوف الماركسي الإيطالي نيجري، وإصراره على فكرة أن الرأسمالية الحديثة ليس فيها ما هو جديد أو مبدع أو خلاق، وأن كل مواصفات الرأسمالية الحديثة تطرّق إليها ماركس وتنبأ بها بشكل أو بآخر. باديو لا يتعمق في مناقشة هذه الفكرة تاركاً ثغرات يصعب التغاضي عنها، ذلك أن رأسمالية اليوم بمؤسساتها العملاقة التي تفوق أحجام بعض الدول، وتغلغل الأيديولوجية الرأسمالية شبه التام في وجود الفرد أينما كان في العالم، يختلف بشكل كمي ونوعي عن رأسمالية المصنع والمنجم والمعمل التي شهدها ماركس. يرى باديو أن تطور الرأسمالية بشكلها الحالي جعلت ثلة صغيرة من «الزعران» يحكمون العالم، وبخصوص وصف حكام العالم بالزعران يتساءل باديو «ألا يمكن وصف هؤلاء الذين مبدأهم الوحيد هو الربح، بالزعران؟ الأفراد الذين هم على استعداد، في خدمة الربح، لسحق ملايين الناس إن لزم الأمر؟ أن يكون قدر ملايين الناس معتمداً على حسابات هؤلاء الزعران، أمر أصبح مسلماً به وواضحاً لدرجة أن قبول هذا «الواقع»، كما يحلو لئساخ هؤلاء الزعران تسميته، بلغ مستويات مذهشة أكثر من أي وقت مضى.» ص ١٢

يطرح باديو ما يصفه بالشغب كرد على هذه المشاكل في المجتمعات الرأسمالية ويقدم قراءة لأحداث عام ٢٠١١ بناء على أنتولوجيته ولكن دون ذكر واضح لها. يستخدم باديو مسمى «الشغب» بدلاً من الثورات لأن هذه الأحداث «لا تحمل فيها ما يسمح باستبدال فوري للسلطة» ص ٤٦ - وهنا يقتبس باديو من لينين - أي أن أعمال الشغب لا تنطوي على فكر سياسي وبرنامج واضح يمكن تطبيقه على الأرض. أعمال الشغب يمكن أن تتطور إلى ثورات، ولكن باديو يرفض التنبؤ بهذا، ما يتنبأ به باديو هو أن الشغب سيستمر وستزداد حدته، خصوصاً في أوروبا، حيث بدأت علامات انتهاء ما يسميه بالفترة *Intervall* منذ الثمانينيات من القرن الماضي، وهي فترة غياب أي نوع من التحدي الجاد لموازين القوى السائدة وأيديولوجيا السوق الحر.

يُقَسَّم باديو أعمال الشغب إلى الشغب الفوري، والشغب الكامن، والشغب التاريخي. مثال على

الشغب الفوري هو الشغب الذي حدث في بريطانيا العام الماضي وفي ضواحي باريس قبل ثلاثة أعوام، وهو شغب يحدث رداً على قتل شخص ينتمي إلى أحد الطبقات الدنيا أو نتيجة لتناول آخر مشابه من قبل السلطات. هذا الشغب الفوري هو نواة شغب تاريخي، ولكنه يفتقر إلى القدرة على صياغة مطلب معين أو التعبير عن دوافع، وسرعان ما ينتهي بعد فترة قصيرة من العنف والفضو. يمكن أن يبدأ التحول من الشغب الفوري إلى شغب تاريخي عندما يمتد خارج طبقة معينة في جغرافية معينة (المناطق الفقيرة) إلى قلب المدينة ليشترك في الشغب طبقات أخرى من المجتمع.

الشغب التاريخي لباديو هو ما حدث في العالم العربي. ما يميز الشغب التاريخي هو مركزه في موقع حيوي في المدينة (ميدان التحرير، دوار اللؤلؤة) وتوسع المشاركة فيه نوعياً وكمياً. أي أن أساليب المشاركة فيه لا تقتصر على العنف والتعرض للشرطة وأجهزة الدولة، بل يمتد إلى مساعدة المشاركين في الشغب بشتى الطرق مثل توفير المعدات الطبية أو الحماية أو الطعام أو التعامل مع الصحافة. من الميزات الأساسية الأخرى للشغب التاريخي هي وجود مطلب واضح يتم اختزاله في شعار بسيط رنان يتحد تحت رايته جميع المشاركين في الشغب: الموت ولا المذلة، الموت للمستبدين، الشعب يريد إسقاط النظام. هذا الاتحاد ضروري جداً لنجاح الشغب حيث أنه يلغي الفروقات ويفرض هيمنة العام على الفتوية المذكورة سابقاً، ففي التحرير مثلاً «رأينا المسلمين والأقباط، رجالاً ونساءً، المحجبات وغير المحجبات، المثقفين والعمال، كبار السن والشباب، والعديد من الفئات الأخرى، جنباً إلى جنب. كل الهويات تم استيعابها في الحركة، ولكن الحركة نفسها لم تكن قابلة للإخضاع لفئة واحدة.» ص ٧٨

النوع الثالث من الشغب هو الشغب الكامن، وهو يتمثل في أعمال التحفيز والتنظيم التي تبقى محصورة ولا تمتد لتأخذ قاعدة شعبية، مثل حزب كفاية في مصر قبل الثورة. يرى باديو أن وسائل الإعلام لا تغطي هذه النشاطات بجدية وتحجمها بحيث يصعب تحولها إلى أعمال شغب تاريخية. ما يميز الشغب الكامن هو أنه غالباً ما يمتلك برنامجاً سياسياً وفكرياً.

يذكرنا باديو أن «التاريخ لا يحمل داخله حلاً للمشاكل التي يضعها على الأجندة» ص ٤٢ ما يضعف بعض الشيء طرح كتاب باديو نفسه، ذلك أن الكتاب يترك شعوراً لدى القارئ بأن أفكار باديو أحياناً لا تتعدى كونها وصفاً لأحداث سابقة وتصنيفها بحيث تتوافق مع أنتولوجيته في «الوجود والحدث». وحسب هذا، فإن أعمال الشغب تكون هي الحدث الذي ينبثق عن كشف إجباري لعنصر خفي في مجموعة معينة (حسب نظرية المجموعات). هذا العنصر الخفي لباديو يكون عنصراً موجوداً في

المجموعة ولكن لا تتم تسميته ويتم استثنائه كلياً من خطاب المجموعة. مثلاً، إذا أخذنا الشعب الفرنسي كمجموعة، فإن عناصر هذه المجموعة اللانهائية تشمل: باريس، أبيض، موظف، عاشق، أب، قارئ، متزوج، مشجع فريق كرة قدم، رياضي، أب، أخ، ابن، عنصر، وإلى آخره من الصفات التي يمكن أن تنطبق على شخص فرنسي، حيث أن الشخص الفرنسي هو العنصر الواحد في هذه المجموعة التي بحد ذاتها تشكل واحداً آخر، وهو الشعب الفرنسي. يرى باديو أن هناك عنصراً خفياً في هذه المجموعة وهو الـ Sans Papiers (المهاجرون غير الشرعيين)، والذين عند ظهورهم على الملأ، ومطالبتهم بحقوقهم كبشر، ارتكبوا خرقاً للمجموعة السابقة وأظهروا فيها خللاً، ذلك أن المجموعة تدعي شمول كل البشر في فرنسا، ولكن بظهور «السان بابيي - الذين لا يحملون هويات فرنسية - اتضح أنها تستثني نوعاً معيناً من البشر، وتتعامل معهم على أنهم غير موجودين. باديو يأخذ هذا النمط المبني على أنتولوجيته ويطبقه على أحداث ٢٠١١، فيما يبدو كأنه بحث عن عامل مشترك أصغر بين هذه الأحداث.

ما يهدد أعمال الشغب وقدرتها على التحول إلى ثورات هو استخدامها لخطاب الدولة (أو الغرب) في مطالبها. يطرح باديو فكرة الديمقراطية المعاصرة كمثل على هذا. فالديمقراطية الغربية بشكلها المعاصر هي أبعد ما تكون عن التعبير عن إرادة الشعوب، بل هي أداة لقمع إرادة الشعوب عن طريق صناديق الاقتراع التي تمنح الناخب خيارات متشابهة إلى حد بعيد، ضمن آلية لا تسمح بأي تغيير حقيقي. يقول باديو أن إرادة الشعوب لا تتمثل في الأغلبية العددية، بل في قلة تتولى زمام الأمور وتكون مستعدة للتضحية، وبهذا تكون هي الممثل لإرادة الشعب (فإن المتظاهرين الذي تجمعوا في ميدان التحرير هم «الشعب المصري»؟ ... حتى لو وصل عددهم المليون، ذلك لا يمثل أكثرية عددية في شعب من ٨٠ مليون مصري. من حيث الأرقام الانتخابية، هذه فوزي عارمة! ولكن هذا المليون، في الميدان، له حجم هائل إذا توقفنا عن قياس التأثير السياسي عن طريق الأرقام المجزأة غير الفعالة) ص ٥٨. هذا النقد لفكرة الديمقراطية التي تستند إلى الأغلبية بعدد الأصوات بالغ الأهمية في ظل ما يمر فيه العالم العربي، ذلك أن أخذ العملية الديمقراطية على أنها الطريق الوحيد لتحرير الشعوب والنهوض بالأمة يطمح أكثر ما يطمح لمحاكاة الغرب، وهو الأمر الذي يجد فيه باديو بذور فشل أية تحرك ذو إمكانيات ثورية. «... ظاهرة محاولة الانتماء إلى الغرب لا يمكن اعتبارها تغييراً حقيقياً، ما يمكن أن يكون تغييراً حقيقياً يكون خروجاً عن الغرب، إزالة للغرب، وبأخذ هذا شكل استثناء (الذات من الغرب)» ص ٥٢. بالنسبة إلى باديو، أكثر ما يدفع على التفاؤل

في أحداث مصر مثلاً هو عدم وجود هتافات وشعارات تنادي بقيم غربية، وأن كلمة الديمقراطية كانت غائبة تماماً عن خطاب الثورة، على الأقل حتى تاريخ نشر الكتاب في نسخته الفرنسية في ٢٠١١.

في وقت يتسابق فيه المفكرون والفلاسفة لطرح تحليلات وقراءات للأحداث المجلجلة التي شهدتها العالم في العامين السابقين، يقدم باديو كما عودنا قراءة تتعارض مع قراءات المفكرين على كافة أطراف اليمين واليسار. كتاب باديو الأخير لا يقع في فخ تبسيط الأحداث لمجرد عرض من أعراض الرأسمالية المعاصرة أو ما بعد الاستعمار، وهو أيضاً غير مهتم باستخدام قوالب منبثقة عن الفكر الغربي وفرضها على معطيات الأحداث في شتى أنحاء العالم. ولكنه في الوقت نفسه، لا يتعمق بشكل كافٍ في قراءته للأحداث ولا يقدم الكثير للقارئ المهتم بالأبعاد الفلسفية لفكره. للتعرف على فلسفة باديو بشكل واضح وسلس نقترح كتابه القصير بعنوان «الأخلاق»، ولفهم متعمق لفلسفة هذا المفكر الخلافي فلا بديل عن عمله الرئيسي «الوجود والحدث».

يبقى منتوج باديو الأخير إذاً مناسباً جداً، بل وضرورياً لشبابنا في التحرير وتونس وأينما تُدار رحي العملية السياسية لأول مرة منذ عقود، حيث تكمن ضرورة خلق خطاب ثوري مستقل غير مبني على الاستلاب ومحاكاة منظومة القيم الغربية - مثل قيم حقوق الإنسان مثلاً - على ما تحمله في ثناياها من علاقات قوة واستعمار فكري. فالمهمة الطارئة الآن والتي لا بديل عنها هي خلق منظومة قيم جديدة مستقلة لا تُثقلها علاقات القوة بين الشرق والغرب، ولا تقيدها منظومة القيم الدينية.

معن ابو طالب

مؤسسة ياسر عرفات...
في عامها الخامس*

منذ قامت مؤسسة ياسر عرفات في أواخر العام ٢٠٠٧ كمؤسسة مستقلة غير ربحية، عملت على تنفيذ المهام المنوطة بها، وفي مقدمتها المحافظة على تراث الرئيس الراحل وتحديثه والإفادة منه ونقله للأجيال القادمة، وكذلك مواصلة نهجه في العطاء والارتقاء بالإنسان الفلسطيني، على طريق تحقيق وإنجاز المشروع الوطني وبناء المجتمع الفلسطيني الديمقراطي.

وقد انتظم عمل الهيئات القيادية والوظيفية في المؤسسة خلال السنوات الخمس الماضية، وتركز عمل المؤسسة في المجالات التالية:

أولاً: العمل المؤسسي

أ- مجلس الأمناء: هو أعلى هيئة قيادية في المؤسسة. ويضم مجلس الأمناء نحو مائة من الشخصيات العربية والفلسطينية البارزة، برئاسة السيد عمرو موسى، الأمين العام السابق لجامعة الدول العربية، ورئيسه الفخري هو الرئيس محمود عباس.

وقد انتظم عقد اجتماعاته السنوية الدورية خلال السنوات الماضية، وعقد المجلس اجتماعه السنوي الخامس في القاهرة، في ٢٠١٢/٢/٢٨ حيث أقر التقريرين الإداري والمالي، وبحث الوضع السياسي الفلسطيني، واتخذ عدداً من القرارات الخاصة بعمل المؤسسة ومنها نشر التقرير الطبي الفرنسي حول ظروف استشهاد الرئيس ياسر عرفات.

ب- مجلس الإدارة: يتألف مجلس الإدارة من ١٥ عضواً بمن فيهم رئيس مجلس الإدارة د. ناصر القدوة. وقد انتظم عمل المجلس خلال السنوات الماضية، وعقد مجلس الإدارة أربعة اجتماعات دورية خلال العام ٢٠١٢، بحث خلالها سير العمل في المؤسسة واتخذ القرارات المطلوبة بخصوص أعمال المؤسسة.

ثانياً: ضريح ياسر عرفات

تواصل المؤسسة العناية بضريح الشهيد ياسر عرفات وإدارة شؤونه، ونفذت المؤسسة خلال العام ٢٠١٢ مشروع إعادة التكبسية والإصلاحات في ضريح الشهيد ياسر عرفات، وتمت معالجة الخلل في الضريح والذي كان قد شيد قبل قيام مؤسسة ياسر عرفات.

ثالثاً: متحف ياسر عرفات

مع نهاية العام ٢٠١٢ تم إنجاز أكثر من ثمانين بالمائة (٨٠٪) من أعمال التشطيبات الداخلية بعد إكمال كافة

الأعمال الهيكلية والإنشائية في مبنى المتحف ، كما بوشر العمل في بناء الجسر الواصل بين مبنى المتحف ومكتب ياسر عرفات في المقاطعة. وفي نفس الوقت تواصلت الاستعدادات والتحضيرات الخاصة بتفاصيل ما سيتم عرضه وتقديمه في المتحف وفق أسس علمية ومهنية حديثة . ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الأزمة المالية التي مرت بها السلطة الوطنية الفلسطينية خلال العام ٢٠١٢ أثرت على سير الأعمال وأخرت إنجاز الأعمال في المتحف.

رابعاً: إحياء الذكرى السنوية لرحيل ياسر عرفات

أصبح يوم الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من كل عام، الذكرى السنوية لرحيل الرئيس ياسر عرفات، مناسبة وطنية هامة. وأصبحت مؤسسة ياسر عرفات عنواناً رئيسياً لإحياء هذه الذكرى. ونظمت المؤسسة حفلها الثقافي السنوي التقليدي في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ لإحياء الذكرى الثامنة لرحيل عرفات، كما ساهمت في تقديم الصور والملصقات والمواد الإعلامية للعديد من المؤسسات الوطنية التي شاركت في الجهد العام لإحياء الذكرى الثامنة لرحيله.

وقد تميز الحفل الثقافي للمؤسسة في الذكرى الثامنة بمشاركة رسمية وشعبية واسعة، وشمل الحفل كلمات لرئيس مجلس الوزراء د. سلام فياض ولرئيس مجلس إدارة المؤسسة د. ناصر القدوة، وتم الإعلان عن الحائزين على جائزة ياسر عرفات للإنجاز للعام ٢٠١٢ وهما: مستشفى المطلع- القدس وجامعة النجاح- نابلس. وعرض في الحفل فيلم من إنتاج المؤسسة عن التحقيق في ظروف استشهاد ياسر عرفات، كما قدمت خلاله فقرات فنية وطنية ملتزمة، وأقيم على هامش الحفل معرض "إعلان نوايا" الذي عرضت من خلاله القرارات والتصريحات الرسمية الإسرائيلية التي سبقت اغتيال عرفات، وأشارت بصراحة وبدون مواربة إلى قرار إسرائيل قتل وإزالة ياسر عرفات.

خامساً: التحقيق في ظروف استشهاد ياسر عرفات

نشرت المؤسسة على موقعها الإلكتروني التقرير الطبي الفرنسي الخاص بظروف وفاة الرئيس ياسر عرفات، وتابعت المؤسسة- عبر مجلس إدارتها ولجنة التحقيق الطبية التي شكلتها في العام ٢٠٠٩ برئاسة الدكتور عبد الله البشير- التطورات التي استجدت بعد نشر التقرير الاستقصائي لقناة الجزيرة الفضائية، والذي أكد تعرض الشهيد ياسر عرفات للتسمم بمادة البولونيوم. وجددت المؤسسة موقفها الذي تتهم فيه إسرائيل بقتل ياسر عرفات، وأصدرت بيانات سياسية بهذا الخصوص طالبت فيها تبني موقف سياسي حاسم من قبل كافة الجهات الفلسطينية والعربية يدين جريمة اغتيال الرئيس المنتخب للشعب الفلسطيني من قبل إسرائيل، ويطالب بمعاقبة مرتكبي هذه الجريمة ممن اتخذ قرار الاغتيال ومن نفذه.

وقد تم فتح ضريح وقبر الرئيس الراحل ياسر عرفات يوم ٢٧ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٢ وأخذت فرق فرنسية وسويسرية وروسية عينات من الجثمان، رغم إعلان المؤسسة معارضتها لفتح القبر. وقد أوضحت

المؤسسة على لسان رئيس مجلس إدارتها د. ناصر القدوة في الذكرى السنوية الثامنة لرحيل ياسر عرفات أنه " لا يوجد مبرر لفتح القبر لأن الحقيقة معروفة للشعب الفلسطيني، والمطلوب ليس مزيداً من الأدلة، وإنما المطلوب هو محاسبة القتلة واتخاذ موقف سياسي واضح، خاصة أن العمر الافتراضي لمادة البولونيوم هو ثماني سنوات، وقد مرّ هذا الزمن بالفعل. وان الجهة الفرنسية، يمكن لها الحصول فعلاً على العينات الطبية الكاملة لياسر عرفات، وهي موجودة بحكم القانون في مستشفى بيرسي العسكري الفرنسي ". .

سادساً: جائزة ياسر عرفات للإنجاز

واصلت لجنة الجائزة عملها المنهجي وتلقت ترشيحات هامة من مؤسسات وشخصيات فلسطينية مرموقة، وتم منح جائزة ياسر عرفات للإنجاز للعام ٢٠١٢ مناصفة إلى كل من مستشفى المطمع في القدس وجامعة النجاح الوطنية في نابلس.

سابعاً: المقتنيات

تمكنت المؤسسة خلال العام ٢٠١٢ الحصول على بعض المقتنيات الخاصة بالرئيس ياسر عرفات والتي كانت محفوظة لدى بعض الأشخاص في القاهرة وجدة. وأضيفت هذه إلى المقتنيات الموجودة في مكتب ياسر عرفات في المقاطعة.

ثامناً: الأرشيف

يتواصل العمل في جمع وتحديث الأرشيف الخاص والمتعلق بياسر عرفات، وتم في العام ٢٠١٢ الحصول على نسخة لجزء من "أرشيف تونس"، كما تم شراء عدد من أشرطة الفيديو والصور من فلسطين ولبنان، و تم جمع عدد من الوثائق والمعلومات. وخضعت هذه جميعها لعمليات التحديث والأرشفة والحفظ في المؤسسة. كما تم الاتفاق مع ديوان الرئاسة على الحصول على نسخة من أرشيف صخر حبش الذي يضم جوانب مهمة تتعلق بياسر عرفات وبمنظمة التحرير وبالنضال الوطني الفلسطيني في مرحلة قيادة عرفات.

تاسعاً: ملتقى القدس الدولي

قرر مجلس أمناء المؤسسة في اجتماعه الخامس عقد المؤتمر الثاني لملتقى القدس الدولي وكلف مجلس الإدارة بإجراء التحضيرات والاتصالات لهذا الهدف.

وكانت المؤسسة قد نظمت ملتقى القدس الدولي الأول بالتعاون مع وكالة بيت مال القدس الشريف وبرعاية العاهل المغربي جلالة الملك محمد السادس.

وعقد الملتقى في ٢٨ و ٢٩ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٩ في الرباط وبمشاركة دولية رفيعة المستوى و صدر عنه " نداء الرباط" الذي أكد أن القدس الشرقية هي جزء لا يتجزأ من الأراضي الفلسطينية المحتلة وتطبق عليها مقتضيات القانون الدولي واتفاقية جنيف الرابعة. كما دعا النداء إلى التدخل الدولي لوقف كافة أشكال الممارسات الإسرائيلية غير القانونية وغير الأخلاقية التي تتعرض لها مدينة القدس ومقدساتها.

عاشرا: الموقع الإلكتروني

أصبح الموقع الإلكتروني لمؤسسة ياسر عرفات، (www.yasserarafat.ps) بشقيه: الرئيس القائد والمؤسسة، مرجعاً وطنياً فيما يتعلق بالرئيس الراحل ياسر عرفات وبعض الجوانب الأخرى المتعلقة بالقضية الفلسطينية. وخلال العام ٢٠١٢ تم تحديث الموقع وإضافة مواد جديدة إليه، وكذلك تم إطلاق النسخة الإنجليزية المرافقة للنسخة العربية للموقع، وتم تنشيط عمل الموقع الإلكتروني من خلال مواقع التواصل الاجتماعي.

حادي عشر : النشاطات والفعاليات

ضمن العمل المستمر في خدمة الشعب الفلسطيني نفذت المؤسسة عدداً من النشاطات والفعاليات الاجتماعية والثقافية، ونظمت عدداً من المعارض حول حياة وظروف استشهاد ياسر عرفات. وكانت المؤسسة قد نظمت في الأعوام السابقة عدداً من الفعاليات المهمة في مناسبات وطنية مثل ذكرى النكبة، ومن ذلك عرض أوبريت " القدس بوابة السماء" وتنظيم عروض سينمائية في المخيمات بالضفة الغربية وتنظيم معرض ملصق وقضية، والاحتفال بعيد ميلاد نيلسون مانديلا الثالث والتسعين ورعاية يوم مرح وفرح لأطفال الشهداء، والمساهمة في دعم مشروع "بيكاسو في فلسطين" والعديد من النشاطات والفعاليات الشبابية.

ثاني عشر: الإصدارات

أصدرت المؤسسة في مطلع العام ٢٠١٢ الكتاب السنوي الثاني والذي تركز على موضوع "الدولة الفلسطينية"، وانتجت المؤسسة فيلماً وثائقياً عن التحقيق في ظروف استشهاد ياسر عرفات. كما انتجت معرض "إعلان نوايا" الذي عرض أبرز القرارات والتصريحات الرسمية الإسرائيلية التي سبقت اغتيال ياسر عرفات، وأكدت عزم إسرائيل قتله وإزالته. وكانت المؤسسة قد أصدرت خلال السنوات الماضية عدداً من الأفلام الوثائقية المتعلقة بياسر عرفات والعمل الوطني الفلسطيني من بينها: سبعة وستين، على بعد أمتار، من يوميات الحصار، من ذاكرة التراب، إلى ياسر عرفات... تحية طيبة وبعد، رفاق الدرب، للقصة بقية، القدس بوابة السماء. وأصدرت المؤسسة كتاباً مصوراً بعنوان "الحصار"، والعدد الأول والثاني من الكتاب السنوي في العامين ٢٠١١ و٢٠١٢، وكانت المؤسسة قد أعلنت أن الكتاب السنوي سيتحول إلى مجلة فصلية عند اكتمال الإعداد لها، وهذا ماتم مع إصدار مجلة "أوراق فلسطينية" الفصلية مطلع العام ٢٠١٣.

ثالث عشر : المشاريع

رعت المؤسسة عدداً من المنح للتعليم الجامعي في ماليزيا، ونفذت بعض المشاريع البسيطة في المجال الاجتماعي، إلا أن الإمكانات المالية شكلت عائقاً أساسياً أمام تنفيذ البرامج والمشاريع التي وضعتها المؤسسة هدفاً لخدمة قطاعات الشباب والمرأة والتعليم العالي والتفوق.

