© أوراق فلسطينية

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

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

يشارك في التحرير: فيصل حوراني
عبد الفتاح القلقيلي
أحمد نجم

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

ادارة: رفيف الأسمر
وليد زبيدي

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

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة ياسر عرفات

ISBN 978-9950-375-04-8

AWRAQ FELASTINIA

أوراق فلسطينية

فصليّة فكريّة عربيّة تصدر عن مؤسّسة ياسر عرفات

العدد «٩» ربيع ٢٠١٥

المراسلات:

العنوان: ص. ب: ٥٧٣

رام الله – فلسطين

هاتف: ٢٩٥٧٣٧٣ – ٩٧٠٢ + / ٢٩٥٧٣٧٢ – ٩٧٠٢ +

Email: awraq.falastinya@gmail.com

www.yaf.ps/awraqfelastinia

الاشتراكات السنوية:

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

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

البنك العربي

رام الله – فلسطين

فرع الماصيون

رقم الحساب: ٥١١ – ٤٨٠٢٥٢ - ٩٠٩٠

Ps 57 arab00000000090904802525 10

الآراء الواردة تعبر عن رأي الكتّاب، وهي لا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة.

الفهرس

الافتتاحية

٧ **اللحظة الجنوب أفريقية في النضال الفلسطيني**
عمر البرغوثي

أوراق فلسطينية

١٥ **ثقافة الوحدة الوطنية بين الماضي والحاضر تذكير وإشارات**
د. فيصل دراج

٢٧ **فتح في سنواتها الأولى مرحلة التأسيس: الانطلاقة – أبو جهاد في الجزائر**
يحيى يخلف

٣٩ **فلسطينيو ٤٨ وعهد جديد في السياسة الاسرائيلية..!**
نظير مجلي

٤٩ **السياسة التجارية الفلسطينية وعلاقتها مع إسرائيل**
رائد محمد حلس

أوراق فكرية

٦١ **الثقافة والإرهاب**
د. محسن بوعزيزي

١٠١ **تحَوُّلات "الإسلام السِّياسِيّ" في المغرب بين فَكَّيْ "الدِّين" و"الدولة"**
د. صـلاح بوسـريف

١٠٩ **الإسلام السياسي في المغرب من الحظر إلى الاحتضان**
د. محمد آيت لعميم

١١٥ **حقوق الانسان من الوجوب الى الاولويات**
عبد الفتاح القلقيلي

أوراق ثقافية

١٣٥ **شهادات فلسطينية في معرض الدار البيضاء**
تقديم د. صـلاح بوسـريف

١٣٧ **النص التاريخي في الرواية الفلسطينية**
يحيى يخلف

الآراء الواردة تعبر عن رأي الكتّاب، وهي لا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة.

الفهرس

١٤١ التاريخ والتاريخ المصوّر في رواية "ترانيم الغواية" لليلى الأطرش
د. ابراهيم أبو هشهش

١٤٧ عندما أطعمني شمعون بيرس حلقوماً
أكرم مسلّم

١٥٣ ولادات متقطعة
زياد خداش

١٥٩ مع الروائي المصري بهاء طاهر تأثير الأبّ والأمّ على تجربته الابداعية!
حسين عيد

١٧٣ الروائي الجزائري واسيني الأعرج: لا أعاني من "فوبيا العدو" ومحمود درويش كان يستحق "نوبل"
بديعة زيدان

١٧٩ القمع والحرية في الرواية العربية إشكالية مذابح الأرمن نموذجا
شوقي بدر يوسف

١٩١ ولي أيتها المدينةُ أحوالي أيضاً *
عبد الكريم كاصد

مراجعات

٢٠١ "جذور القضية الفلسطينية" التناقض الرئيسي
عصام مخول

٢١٣ "فك الشيفرة التوراتية- أحداث التوراة في نطاق التاريخ الحقيقي للشرق العربي"
نجاة نصر فواز

أوراق المؤسسة

٢٢٥ ملخص للدورة الربعية
مؤسسة ياسر عرفات

٢٢٩ مسجد الشهيد ياسر عرفات (أبو عمار) مجمع القدس - نابلس
طاهر المصري

في تموز من العام ٢٠٠٥ أصدرت غالبية عظمى من المجتمع الفلسطيني من أحزاب ونقابات وهيئات واتحادات وحملات شعبية نداء تاريخيا للمجتمع الدولي لمقاطعة اسرائيل دولة الاحتلال سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفرض العقوبات عليها. وتأسست اثر ذلك اللجنة الوطنية الفلسطينية لمقاطعة اسرائيل لتقود حركة المقاطعة العالمية BDS التي حققت انجازات هائلة في تحقيق أهدافها.

وقد رأينا في هيئة التحرير أن تكون افتتاحيتنا مكرسه لهذه الحركة.ونستضيف في هذه المساحة الناشط في مجال حقوق الإنسان والعضو المؤسس في حركة المقاطعة السيد عمر البرغوثي.

اللحظة الجنوب أفريقية في النضال الفلسطيني

عمر البرغوثي*

امتداداً لتاريخ الشعب الفلسطيني الحافل بالمقاومة الشعبية، ومن ضمنها تجارب المقاطعة، سيما في الانتفاضة الأولى، وتأثراً بتجارب النضال في جنوب أفريقيا وحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة ضد الاضطهاد، أصدرت في ٢٠٠٥/٧/٩ الغالبية الساحقة في المجتمع الفلسطيني، من أحزاب ونقابات وهيئات واتحادات وحملات شعبية، نداءً تاريخيًا لمقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS). يدعو النداء إلى عزل دولة الاحتلال والاستعمار الاستيطاني والفصل العنصري (الأبارتهايد) في شتى المجالات، الأكاديمية والثقافية والاقتصادية والعسكرية، حتى تنصاع للقانون الدولي وتلبي ثلاثة شروط تشكل الحد الأدنى المطلوب لكي يمارس الشعب الفلسطيني في الوطن والشتات حقه غير القابل للتصرف في تقرير المصير بحسب القانون الدولي:

١) إنهاء احتلال جميع الأراضي العربية التي احتلت في ١٩٦٧، بما في ذلك إزالة المستعمرات والجدار؛

٢) إنهاء نظام الفصل العنصري (الأبارتهايد) القائم في أراضي عام ١٩٤٨ ضد الجزء من شعبنا الذي يحمل الجنسية الإسرائيلية؛

* ناشط حقوق إنسان وعضو مؤسس في حركة مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS).

٣) وعودة اللاجئين إلى ديارهم الأصلية التي شردوا منها، وهو حق طبيعي كفله القانون الدولي.

تتوافق هذه الحقوق الأساسية الثلاثة مع الأجزاء الأساسية الثلاثة المكونة للشعب الفلسطيني (والتي تشكلت بسبب مراحل الاستعمار الصهيوني لفلسطين): فلسطينيو الشتات، ويشكلون، حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، ٥٠٪ من الفلسطينيين في العالم؛ الفلسطينيون في الأرض المحتلة عام ١٩٦٧، ويشكلون ٣٨٪ من الشعب الفلسطيني، وفلسطينيو ٤٨ (حاملو الجنسية الإسرائيلية) ونسبتهم ١٢٪ من الشعب الفلسطيني.

إن اللجنة الوطنية الفلسطينية لمقاطعة إسرائيل، وهي أوسع تحالف في المجتمع الفلسطيني، تقود حركة المقاطعة العالمية (BDS)، حيث تضع معاييرها وتنسق مع الشركاء والحلفاء حول العالم في حملات مقاطعة أو سحب استثمارات عينية. كما ان هناك عدداً من المؤسسات الحقوقية الفلسطينية التي تعمل في نفس الاتجاه بشكل مستقل، مما يرفد عمل حركة المقاطعة.

الهلع الإسرائيلي من "التهديد الوجودي" لحركة BDS

بعد المجزرة الإسرائيلية الأخيرة في صيف ٢٠١٤ ضد شعبنا في قطاع غزة المحتل، والمحاصر، وتفاقم بناء المستعمرات، والتطهير العرقي المتسارع لشعبنا في القدس والأغوار والنقب وغيرها، وانتخاب حكومة أقصى اليمين الإسرائيلي، الذي أسقط كل أقنعة "الديمقراطية" الزائفة، بدأت حركة المقاطعة العالمية، ذات القيادة الفلسطينية، تشهد تطوراً نوعياً جديداً في انتشار حركة مقاطعة إسرائيل (BDS) كأهم رد فعل عالمي على الجرائم والعنصرية الإسرائيلية المنفلتة من عقالها.

في ذروة قوتها الاقتصادية والعسكرية، بالذات النووية، ورغم فرض هيمنتها على دوائر صنع القرار الأمريكي فيما يتعلق بالمنطقة العربية وجوارها ككل، ورغم الضعف الرسمي العربي والفلسطيني وتكبيل القيادة الفلسطينية باتفاقية أوسلو، فإن إسرائيل تشعر اليوم بالتهديد "الاستراتيجي"، بل "الوجودي"، من حركة المقاطعة BDS كركيزة رئيسية من ركائز النضال الشعبي والمدني وكأهم شكل تضامن عالمي مع نضال شعبنا من أجل حقوقنا غير القابلة للتصرف.

إن حالة الهلع السائدة في أوساط أصحاب القرار والمؤسسة الأمنية والسياسية في النظام الإسرائيلي في مواجهة حركة مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS) تعكس إدراك إسرائيل مؤخراً أنها فشلت في محاولاتها الحثيثة لوقف وتيرة النمو السريع لهذه الحركة، رغم كل المليارات التي أنفقتها على الدعاية والبروباغاندا ورغم استمرار تمتع إسرائيل بنفوذ هائل في أروقة القرار في واشنطن وبروكسل.

فقد صرح الرئيس الإسرائيلي، رؤوفين ريفلين، مؤخراً أن المقاطعة الأكاديمية لإسرائيل تشكل "تهديداً استراتيجياً من الطراز الأول" على النظام الصهيوني برمته.

وفي أول تغريدة له عند استلام وظيفته كوزير للشؤون الاستراتيجية في حكومة نتنياهو، صرح جلعاد إردان أنه سيركز على خطر إيران وخطر BDS.

وحذر رئيس الوزراء الأسبق إيهود باراك قائلاً: "إن هذه المجموعات يمكن تجاهلها من حيث الكم، لكن من ناحية الجوهر، فإنه من بين هذه المجموعات ستخرج القيادات المستقبلية للولايات المتحدة والعالم. إنه اتجاه تدريجي، لكنه ينزلق نحو نقطة التحول، وعند تلك النقطة ينتظرنا منحنى، أو -- لا سمح الله -- هاوية سحيقة!"

أما الرئيس الأسبق للموساد شابتاي شافيت فقد عبّر عن خشيته، لأول مرة في حياته، على مستقبل "المشروع الصهيوني" ككل، بفعل تدهور العلاقة الأمريكية-الإسرائيلية، برأيه، وتنامي حركة المقاطعة العالمية BDS، وذلك في مقال نشره في صحيفة هآرتس، قال فيه: "تمكن الفلسطينيون من تحقيق إنجازات مهمة على المستوى العالمي. إن الجامعات في الغرب، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، هي حاضنات للقادة المستقبليين لتلك الدول. إننا نخسر الدعم لإسرائيل في العالم الأكاديمي. وتتزايد أعداد الطلبة اليهود الذين يبتعدون عن إسرائيل. ونمت الحركة العالمية لمقاطعة اسرائيل وسحب الاستثمارت منها وفرض العقوبات عليهاBDS ، ...وانضم إليها عدد غير قليل من اليهود".

تنامي تأثير حركة BDS

من مؤشرات هذا التأثير المتصاعد لحركة المقاطعة BDS استطلاع الرأي العام العالمي السنوي (GlobeScan) الذي تجريه BBC والذي أظهر في السنوات القليلة الماضية أن إسرائيل باتت تنافس على موقع ثالث أو رابع أسوأ دول العالم سمعةً! هذا ينعكس بلا أدنى شك، تدريجياً، على التجارة الإسرائيلية مع العالم.

كما قدّرت دراسة لمؤسسة "راند" الأمريكية للأبحاث خسائر الاقتصاد الإسرائيلي المتوقعة جرّاء استمرار حركة المقاطعة BDS بما يقارب ٤،٧ مليار دولار سنوياً في السنوات العشر القادمة، وهذا تقدير محافظ لا يأخذ بعين الاعتبار الخسائر غير المباشرة للاقتصاد الإسرائيلي.

لقد نجحت حركة المقاطعة BDS في إقناع العديد من الفنانين/ات والأكاديميين/ات والناشطين/ات

في شتى المجالات بمقاطعة إسرائيل، أو على الاقل بعدم خرق معايير المقاطعة التي دعا إليها الشعب الفلسطيني بغالبيته الساحقة منذ ٢٠٠٥. وتحقق حركة المقاطعة BDS انتشاراً في الوطن العربي كذلك. فبعد المجزرة الإسرائيلية الأخيرة في غزة، صيف ٢٠١٤، انطلقت BDS الأردن، ومنذ أسابيع انطلقت BDS مصر، وفي يوم الأرض انطلقت حملة "المخيمات تقاطع" في لبنان. وكانت BDS المغرب قد انطلقت قبل أعوام، وكذلك BDS الكويت، كما توجد حركة مقاطعة شعبية مهمة في لبنان وغيرها.

في الأشهر القليلة الماضية فقط، شهدنا إنجازات نوعية تعكس وصول حركة المقاطعة BDS إلى التيار العام في الغرب. فقد تبنى الاتحاد الوطني للطلبة في بريطانيا (يمثل ملايين الطلبة) للمقاطعة، وألغت المغنية الأمريكية الشهيرة لورين هيل عرضاً فنياً في تل أبيب، ووقع أكثر من ألف فنان/ة وكاتب/ة في بريطانيا على تعهد بمقاطعة إسرائيل ثقافياً.

وفي العامين الأخيرين بدأنا نرى تأثيراً اقتصادياً متصاعداً للحركة، فقد خسرت شركة "فيوليا"، مثلاً، المتورطة في مشروع قطار يهدف إلى خدمة المستعمرات في القدس المحتلة، مليارات الدولارات في عطاءات في أوروبا والولايات المتحدة والكويت بسبب هذا التواطؤ. وكذلك خسرت شركة G٤S الأمنية، المتورطة في سجون الاحتلال وحواجزه العسكرية ومستعمراته، عدة عطاءات وعقود في أنحاء العالم، مما حدا برئيس الشركة بالتعهد بعدم تجديد عقد الشركة مع مصلحة السجون الإسرائيلية عندما ينتهي في ٢٠١٧ (حيث يتعرض الأسرى الفلسطينيون، بمن فيهم النساء والأطفال، للتعذيب).

كما شهدنا بعض الشركات الأوروبية الضخمة في بريطانيا وفرنسا واسكندنافيا تقاطع معارض إسرائيلية للسلاح، وانسحبت شركات ألمانية وهولندية وبلجيكية وغيرها من مشاريع إسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧ تطبيقاً لقوانين هذه البلدان وتحت الضغط الشعبي لحركة المقاطعة.

وكانت بعض أكبر صناديق الاستثمار الأوروبية والأمريكية (كصندوق تقاعد الكنيسة المشيخية، مثلاً) قد سحبت استثماراتها من شركات متواطئة في الاحتلال وانتهاكات إسرائيل للقانون الدولي. كما سحبت منذ أيام أكبر شركة تأمين في النرويج استثماراتها من شركتي "هايدلبرغ" الألمانية و"سيمكس" المكسيكية لتورطهما في نهب إسرائيل للموارد الطبيعية الفلسطينية في الأرض المحتلة عام ١٩٦٧.

وكانت عدة جمعيات أكاديمية في الولايات المتحدة قد تبنت المقاطعة الأكاديمية الشاملة لإسرائيل، بينما تبنت عشرات مجالس الطلبة في الغرب مشاريع تدعو لسحب استثمارات الجامعات من الشركات المتورطة في الاحتلال الإسرائيلي.

الحساسية للسياق

رغم سعينا لفرض مقاطعة شاملة على إسرائيل، فإن المقاطعة تتبنى مبدأ "الحساسية للسياق"، أي احترام حقيقة أن نشطاء المقاطعة في كل موقع هم الأكثر قدرة على تحديد الشركات أو المؤسسات التي يستهدفونها بحملاتهم وكيفية النضال للوصول إلى هذه الأهداف المحلية. إن أغلبية حلفائنا في الغرب، مثلاً، يستهدفون الشركات المتورطة في انتهاكات إسرائيل للقانون الدولي في الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ فقط، ولكن بعضهم بدأ في تجاوز ذلك فتبنى المقاطعة الشاملة لإسرائيل ومؤسساتها المتواطئة.

تضم حركة المقاطعة BDS شركاء إسرائيليين من القوى المعادية للصهيونية والمتفقة على نداء المقاطعة بأكمله. ورغم قلة عددهم، إلا أن تأثيرهم كبير وهام في الحركة العالمية للمقاطعة. نعتز بدورهم كشركاء لنا في مقاومتنا المشتركة للنظام الإسرائيلي الاستعماري والعنصري وصولاً للحرية والعودة وتقرير المصير.

التطبيع سلاح إسرائيل الأهم في مواجهة BDS

إن التطبيع مع إسرائيل، ككيان احتلالي، استعماري وعنصري، ومع مؤسساتها وممثليها، يعدُّ من عناصر الاستراتيجية الإسرائيلية والصهيونية الساعية لاستعمارِ عقولنا، بعد النجاحِ في استعمارِ أرضِنا وثقافتِنا. وقد تصاعدت موجة التطبيع بشكل هائل بعد التوقيع على اتفاقية "أوسلو" في ١٩٩٣. وفي السنوات الأخيرة، انتشر التطبيع الرسمي العربي مع النظام الإسرائيلي، إلا إنّ الشعب الفلسطيني والشعوب العربية الشقيقة بغالبيتها الساحقة لا تزال ترفض التطبيع.

رغم كل محاولات إسرائيل للنيل من حركة المقاطعة BDS أو ترهيبها أو تشويه سمعتها، فإن الحركة، التي تعبر عن ضمير شعبنا وتطلعاته للعيش بكرامة وبكافة حقوقه، تمضي بثقة نحو اللحظة الجنوب أفريقية في نضالنا من أجل الانعتاق من هذا النظام الاستعماري والعنصري.

أوراق فلسطينية

ثقافة الوحدة الوطنية بين الماضي والحاضر
تذكير وإشارات

د. فيصل دراج*

في تعليقه على أفكار جون فيلبي، الخاصة بفلسطين "ثنائية القومية"، في نهاية عشرينات القرن الماضي، قال فايتسمان رئيس الوكالة اليهودية: "إن المفاوضات لن تكون ممكنة إلا من موقع القوة". لم يكن اليهود في فلسطين، آنذاك، أكثرية، ولا قريبين منها، بل عندهم هدف استيطاني واضح، يتمتع بالدعم الإنجليزي و"التعاطف الأوروبي ـ الأمريكي".

اعتنق المشروع الصهيوني، في مراحله المختلفة، مبدأ القوة، متوسلاً أسباباً ذاتية وموضوعية، فلولا الإرادة اليهودية في انتزاع "وعد بلفور" لما ظهرت دولة إسرائيل إلى الوجود. وفي مقابل مبدأ القوة زاوج الفلسطينيون بين الفعل الكفاحي الوطني ومبدأ الحق. وإذا كان التمسك بالتراب الوطني قد أمدّهم بفعل كفاحي، منذ منتصف ثمانينات القرن التاسع عشر حتى اليوم، فإن الاطمئنان إلى مفهوم الحق، وهو صحيح على أية حال، قد منعهم عن الالتفات، بشكل كافٍ إلى "مبدأ القوة"، فنظروا إلى قوة خصمهم بشكل منقوص، وإلى ضعفهم الذاتي بشكل أكثر نقصاً. ولعل هذا النظر المنقوص هو الذي جعل من "الوحدة الوطنية" رغبة "صعبة التحقق"، يندفع إليها المدافعون عن المصلحة الوطنية العامة، ولا يخلص لها المتمسكون بالمصالح الذاتية.

تمكن العودة، في هذا المجال، إلى كتب ثلاثة: مسألة فلسطين ـ المجلد الثاني ١٩٢٢ ـ ١٩٤٧، للمؤرخ الفرنسي هنري لورانس، الذي وضع تاريخ فلسطين الحديث في مجلدات عدة، تتميّز بالمعرفة الموسوعية والنزاهة العالية، والكتاب الثامن من يوميات خليل السكاكيني، التي ضمّت رسائله وتأملاته ويومياته

* كاتب وناقد من فلسطين

الواسعة التي اتسعت للشخصي والوطني والتربوي والحياة حافلة يتحاور فيها الساخر والمأساوي. أما الكتاب الثالث فهو: "فلسطين، تاريخ شخصي"، للإنجليزي الفلسطيني الأصل: كارل عيسى صبّاغ.

أعطى المؤرخ الفرنسي في حدود الفترة الزمنية التي اختارها، صورة مفصلة للتناقض الطويل بين النشاشيبي وعائلة الحسيني، الذي استمر إلى ضياع فلسطين، وتوقف كارل صباغ أمام الجهود الغربية في طمس ملامح فلسطين وتبرير احتلالها "حضارياً"، على اعتبار أنها كانت أرضاً فارغة لا أهل لها. أما خليل السكاكيني، الذي أراد وعياً وطنياً "حدثياً"، فرسم وحدة المعرفة والأخلاق، إذ الأولى من دون الثانية شكل زائف لا خير فيه، وإذ جوهر الإنسان من القيم التي يتمتع بها. تنتهي الكتب الثلاث إلى نتائج واضحة: أسهم "الصراع العائلي" في إضعاف القضية الوطنية، حين اعتقدت مراجعه أنّ امتيازات العائلة، أي حضورها في "السلطة القائمة"، أكثر أهمية من الشأن الوطني، كما لو كانت "العائلة الحسيبة" هي الوطن، والأخير مجرّد حيّز ملائم لهيبتها ومصالحها، وتقول النتيجة الثانية: أسهم "الغربيون" في الاحتلال اليهودي لفلسطين منذ زمن "الرحّالة" في القرن الثامن عشر، إلى اليوم، متوسلين حجب الحقائق وتزويرها حين الحديث عنها، وتخليق التصورات التي تقبل بالحجب والتزوير. حلم السكاكيني بفلسطيني مستقل الشخصية والمحاكمة، يمتثل إلى ما يمليه عليه عقله و"البداهات العقلية" التي تأخذ بها "الإنسانية الراشدة"، فالذي لا ذات له لا قرار له، والمكتفي بأحكامه يقف على هامش الزمن والعالم.

١- نصرة العائلة أم الانتصار للوطن

مايز المؤرخون، وهم يقرأون تشكّل الشعوب الحديثة، بين شعارين ارتبطا بمعارك الشعوب وهي تقاتل عدواً خارجياً. كان الأول يقول: "في سبيل الملك" واضعاً الذات الحاكمة فوق التراب الوطني، الذي أعادت الثورات القومية صياغته وأصبح: "في سبيل الوطن". التمس الشعار الأول تسويغه من ذات تنتمي إلى الوطن وتقف فوقه، واستغنى الشعار الثاني عن الذات المتعالية، وساوى بين الوطن والمواطنين. لم يعرف التاريخ الفلسطيني الحديث هذين الشعارين ، لأسباب متعددة، لكنه عرف شكلاً مغايراً، قريباً منه ولو بقدر قوامه: "في سبيل العائلة"، الذي كان يتوه كثيراً قبل أن يصبح "في سبيل فلسطين". ومع أن الحسينيين كما النشاشبيين، كانوا يتمسكون بوطنهم، فإن القيم العائلية التقليدية، أقامت اختلاطاً بين الشعارين.

مايز هنري لورانس، وهو يتحدث عن موقف القوى السياسية من الانتداب البريطاني، في عام ١٩٢٢، بين القوميين والمعتدلين قائلاً "بأن آل الحسيني يعرِّفون أنفسهم بأنهم قادة الحركة القومية، أما

جماعة المعتدلين فهي تدين بالولاء لآل النشاشيبي المنافسين... ويحلّل المسؤولون البريطانيون هذا الانقسام بوصفه مشابهاً للانقسام في مصر بين الوفد وخصومه بغية رئاسة الحكومة". والواضح الوحيد في الكلام تعبير "الانقسام"، ذلك أن الوفد كان حزباً شعبياً واسعاً، في حين أن ما يوازيه فلسطينياً، كما خصومه، تمثل بعائلات تتطلع إلى النفوذ، أمّا كلمة "الحكومة فلا تعني في الحال الفلسطيني شيئاً لأن الانتداب كان هو "الحكومة الوحيدة المتاحة"، وأكثر من هذا وذاك أن مصر لم تكن مهددة باستيطان خارجي. وكما هو الحال دائماً، فمن المتوقع أن يستفيد عدو الفلسطينيين من الخصومة القائمة بينهم، وتوليدها إن لم تكن قائمة. ولهذا يتابع لورانس: "وفي فلسطين، يقدّم الصهيونيون مساعدة مالية "للجمعية الإسلامية ـ الوطنية" المطلوب منها التصدي "للجمعيات الإسلامية ـ المسيحية"، وهي تضم أبرز أنصار اتجاه آل النشاشيبي ذوي الخلافات الشخصية أو العائلية مـع آل الحسينـي". ولهذا "يتعرض ممثلو فصيل النشاشيبي للهجوم من جانب متظاهرين غاضبين يتهمونهم بأنهم خونة وعملاء للصهيونية..". توقف الجمهور الغاضب أمام الإشارات التي تدل على الخيانة، سيّان كانت وهمية أو مخترعة، ذلك أن حسه الوطني السليم يقنعه بأن "انقسام الصف الوطني" فعل يعادل الخيانة، لأنه كان في ذاك الانقسام إضعافاً لطرف فلسطيني يشكو من الضعف أساساً، أو كما يقول المؤرخ: "وتؤدي طموحات فصيل الحسيني وفصيل النشاشيبي المتنافسة إلى إصابة الحركة القومية بنوع من الشلل".

والمشهد السياسي الفلسطيني، في بدايات عشرينات القرن الماضي مأسوي في الاتجاهات جميعاً، بدءاً بفن "الإيهام السياسي" الذي أتقنه الإنجليز، اعتماداً على لغة ترتاح إلى الجمل الناقصة، مروراً بأكثر من تنافس فلسطيني، وصولاً إلى قيادة تحتفي بالكليات ولا تعترف بالجزئي والجزئيات. فإذا رجع القارئ إلى الصفحة ٦٣ من كتاب لورانس وجد أن "بعض النابلسيين شعروا بالغيرة من دور آل الحسيني"، وأنه يفضل العمل بشكل مستقل، وأن هدف النشاشبيين"إظهار قوتهم"، لا التنسيق مع أطراف أخرى تسعى إلى مصلحة وطنية عامة، "وأن ضعف القيادة الفلسطينية الحقيقي يكمن في عجزها من التمكن من الفصل بين مرونة تكتيكية والأهداف الاستراتيجية الطويلة الأمد". فمن أين تأتي الرؤية الوطنية الموحدة، إذا كان في نابلس ما لا يتفق مع القدس، وفي كل عائلة ما لا ترضى عنه عائلة أخرى، ومن أين تأتي الرؤية الواضحة إذا كانت العائلة هي المنطلق ، بقدر ما كانت "هيبة" المدينة منطلقاً آخر؟

إذا كانت الشعوب، في أزمنة ما قبل الحداثة، تخوض معاركها "باسم الملك"، وهو رمز سلطوي جامع، فإن شعب فلسطين، في الفترة التي أعقبت وعد بلفور، خاض معاركه موزعاً على مراجع فقيرة متعددة، جهوية وعائلية ودينية، باستثناء فترات الحراك الشعبي العاصف، الذي كان يختصر

المراجع جميعاً في كلمة: الوطن. كان في نابلس ما يعصم "بعضها" عن المنافسة المأساوية، على مبعدة من الاختلاف الحسيني ـ النشاشيبي، الذي أخذ شكل القاعدة.

أفرد المؤرخ لورانس صفحات من دراسته أعطاها عنواناً محدداً: "الحسينيون والنشاشيبيون"، علماً أن ما جاء تحت هذا العنوان يخترق صفحات الكتاب كلها، منذ أن أقُصي كاظم الحسيني عن عمودية القدس عام ١٩٢٠ لصالح راغب النشاشيبي ـ الذي لم يقتصد مع عائلته في توليد مناورات تضعف "خصمه العائلي الأساسي"، التي أضعفت طويلاً "توحيد المجال السياسي الفلسطيني". وقد يبدو الخصام خلافاً بين عائلة راسخة تقليدية ذات نسب مهيب، وهي عائلة الحسيني، وعائلة حديثة التشكل ذات "عقل حديث وبراجماتي"، ذلك أن راغب النشاشيبي، زعيم عائلته، كان واحداً من أوائل المهندسين الفلسطينين المتخرجين من جامعة استنبول، عمل مهندساً في سنجق القدس، قبل أن يصبح نائباً في البرلمان العثماني، وكان يعرف التركية والفرنسية وإن لم يكن يعرف الإنجليزية..." . بيد أن تشكيله الثقافي الحداثي يطرح سؤالين: أين الحداثة في عقل يلغي المسافة بين الاختلاف العائلي والاختلاف السياسي، وهل المطلوب تسييس الوعي العائلي، في شروط وطن مهدد، أم إعطاء العمل السياسي بعداً عائلياً؟ وهل المطلوب إنقاذ "وجه العائلة" أم المساهمة في بناء مجال سياسي وطني موّحد"؟ تأتي الإجابة مربكة ومرتبكة، في جميع الأحوال، (أو تنقصها المعرفة الصحيحة)، ذلك أننا نقرأ ما يلي في الصفحتين٧٦ ،٧٧ من كتاب هنري لورانس: "كان راغب النشاشيبي مدفوعاً إلى تعريف نفسه بوصفه "معتدلاً" حريصاً على الانتماء الاقتصادي،...، والحال أن عداوة المعتدلين لآل الحسيني قد عادت إليهم "بدعم مالي عرضي من جانب الصهيونيين وكانوا بالطبع ميالين إلى "التجارب التنموية التي طرحتها الدعاية الصهيونية ...". ومن المثير للفضول أن يبني متعلم فلسطيني حديث تصوّره السياسي، كما تحالفاته، على قاعدة "العداوة لهيمنة آل الحسيني"، وأن تأخذ بهذه القاعدة عائلات أخرى، مثل عائلة الدجاني الممثلة بمرجعها عارف باشا الدجاني، وفي نابلس انحازت عائلة طوقان بشكل شبه تلقائي إلى صف آل النشاشيبي، لأن عائلة الأعيان الكبرى الأخرى، آل حماد، انحازت إلى الحسينيين وأنصارهم. وفي أماكن عديدة نشأت ظاهرة الانقسام ذاتها بحسب منطق خاص بمجتمعات المنطقة كان معروفاً في العصور السابقة كتلوين الحلفين القيسي واليمني، كما يقول لورانس.

مهما تكن قوة الأعراف والتقاليد الموروثة من "الحلفين القيسي واليمني"، التي سبقت بقرون المشروع الصهيوني في فلسطين، فمن الغرابة أن يبدو الموروث القبلي أكثر فاعلية من التهديد الخارجي، ما يستدعي النظر القائل "بسيطرة الأموات على الأحياء"، ذلك أن وعياً حياً عليه أن يعرف الفرق بين عادات "داخلية" "ماضية" وعدواناً خارجياً "قادماً. بل أن قوة هذا الموروث تبدّد صفة "البراجماتي" المنسوبة إلى راغب النشاشيبي، التي تحتفي بالغاية ولا ترى إلى الوسيلة، ذلك

أن معارضة الحسينيين كانت تبدو قوية عندما تكون "أقل انحيازاً إلى صف الصهيونيين"، أي أن براجماتية النشاشيبي، لو كانت عقلانية، لانصرفت إلى مواجهة الصهيونية بدلاً من احتراف معاداة الحسينيين، التي جلبت للبعض "دعماً مالياً" صهيونياً، كما يقول المؤرخ الفرنسي.

يصاب القارئ، فلسطينياً كان أو غير فلسطيني بالدهشة حين يقرأ في كتاب المؤرخ الفرنسي الكلمات التالية: "وفي مسلك يتميّز بالحصافة، يقدم الصهيونيون تأييدهم للنشاشيبيين فيكفلون بذلك انتصارهم في المدن المختلطة في المدن الرئيسية. ص:١٣". أما الانتصار المفترض فمرتبط بالانتخابات البلدية التي جرت عام ١٩٢٧، الأمر الذي جعل من الصهيونيين طرفاً "محكماً" في السياسة الفلسطينية، يدعم طرفاً ويمنع الدعم عن آخر، انطلاقاً من معرفة مدى نفوذ الطرفين في المدن والبلديات، خاصة أن سيطرة الحسينيين كانت "أكيدة" في مكانين، لا غير، هما غزة والمجدل.

من المفترض، في الحياة السياسية الوطنية السليمة، أن يكون الشعب الفلسطيني هو القوة التي "تتحكم" في شأن فلسطيني "داخلي" والعنصر الحاسم في "تصويب" الأطراف السياسية الفلسطنية. ولكن ماذا يعني تحوّل الصهاينة إلى "مرجع محكم" في انتخابات غير صهيونية؟ يتمثل العنوان الأول في هذا المجال بالواقع البديهي: تشتت، بل تمزق، المجال السياسي الوطني، وثاني العنوانين: غياب الوضوح الوطني الذي منع، فعلياً، رؤية الخطر الصهيوني في أبعاده الحقيقية، والبعد الثالث يتكشّف في هوة فاصلة بين الفلسطينيين وممثليهم السياسيين، المنصرفين إلى مصالحهم الذاتية ، فلو كانوا منصرفين إلى "مستقبل الوطن" لكانت سياساتهم محصلة للحوار بينهم وبين شعبهم. لا غرابة أن يشير المؤرخ الفرنسي إلى شيء من الفساد الأخلاقي ـ المعنوي، لا بمعنى "الدعم المالي الصهيوني" بالضرورة، بل بمعنى أكثر ضراوة هو فساد الرؤية، التي ستجعل الشعب الفلسطيني، بعد عشر سنوات من وعد بلفور، يفقد الثقة "بالقيادة"، ويبحث وحيداً عن الدفاع عن وطنه، في انتظار الاضرابات الكبرى القادمة واللجوء إلى السلاح.

وواقع الأمر أن في كلمة "الخيانة" ما يسرّ إلى ضمائر الفلسطينيين، قديماً وحديثاً، وخاصة في حالات استعمالها السهل القريب من النميمة، أو التي يطلقها طرف ضد آخر بحثاً عن "انتصار رخيص"،... لكن الأمر فعلياً، وكما تدلل وقائع متواترة، لا يختصر في تقويم أخلاقي بسيط، ولا يرتبط بالنوايا والشعارات، فهو لصيق بما تحتاجه المصلحة الوطنية، بعيداً عن الأفراد والزعامات، وقريب ممّا يدعى "بالخيانة الموضوعية"، أي بالأذى الكبير الذي يلحق بالوطن، دون النظر إلى "النيات"، التي لا يعترف بها العمل الوطني كثيراً.

إن مواجهة الانقسام، قديماً كان أو حديثاً، هو دفاع عن القضية الوطنية، وتعبير عن فعل سياسي

وطني أخلاقي، يحفظ التجربة الفلسطينية ويعاينها بوعي مسؤول، يتعلّم من الماضي، ويصحح أخطار الحاضر بوعي مستمد من المستقبل، انطلاقاً من قاعدة بسيطة تقول: من لا يتعلم من أخطاء الماضي لا يحسن التعامل مع المستقبل.

ربما لم يكن بإمكان "الانقساميين الفلسطينيين"، في زمن الانتداب البريطاني، أن يمنعوا المشروع الصهيوني، لكنهم كانوا قادرين على إعطاء الكفاح الوطني مآلاً مختلفاً، ولو بقدر.

٢ ـ خصوم الفلسطينيين وفن الخديعة:

قال هنري كيسنجر السياسي الأمريكي الشهير ذات مرة: "يستطيع القوي أن يكذب كما يشاء"، وبقية القول هي : "إن أحداً لا يتجرأ على محاسبته"، كما لو كان الكذب والصدق يرتبطان بالقوة ولا علاقة لهما بمبادئ الأخلاق. و"الكذب القوي": في علاقته بفلسطين، في زمن "السرديات الاستعمارية"، له أشكال متعددة: صورة فلسطين كما شاءها الوعي الاستشراقي، حيث الخلاء الواسع الذي تتصادى فيه أصوات الأنبياء، وصورتها في الوعي الإنجيلي الأوروبي الذي حدّث عن مكان فارغ ينتظر اليهود، وصورة الفلسطينيين التي تعاملت معها المناورات الإنجليزية في زمن الانتداب، التي رأت إلى "شعب قاصر" غير جدير بالوعود الجدية. وهناك "حكماء صهيون" الذين كان لهم قول داخلي خاص بهم وبالإنجليز، وآخر خارجي لا يثير "غرائز الفلسطينيين".

قدّم كارل عيسى صبّاغ الفلسطيني الأصل، في كتابه "فلسطين ـ تاريخ شخصي"، عملاً متعدد المستويات. يقترب في وجه منه من الكتابة الروائية المبدعة، التي تجمع بين السيرة الذاتية والوثائق التاريخية، ويرسم في وجه آخر رحلة إلى أرض الأب والأجداد المليئة بالحنين والشجن، وفند في مستوى ثالث مزاعم صهيونية متعددة، ... أما البعد الأكثر أهمية، في ما يخص القضية الفلسطينية، فيتمثّل في عرض لوحة واسعة من الأكاذيب، بدأت قبل اغتصاب فلسطين واستمرت بعده، يختلط فيها الأوروبي بالأمريكي والانتدابي الإنجليزي بالخطاب الصهيوني،... لا يرتبط الأمر بعادة الكذب، ذلك أن في "القيم المتحضّرة" ما يحض على الصدق، بل يرجع إلى عادة إلغاء الآخر الضعيف، وهو ما أشار إليه إدواردو غالينو في كتابه "اكتشاف أمريكا الذي لم يحصل"، حين بيّن أن أمريكا ـ أرض الهنود الحمر ـ كانت موجودة قبل "اكتشافها"، وكان لها شعب له حضارة وثقافة، وله "روح" تسعد وتتألم بعيداً عن "فتاوى كنسية" صرّحت ، ذات مرة، بأن الهنود الحمر لا أرواح لهم.

حين زار الكاتب الأمريكي الشهير مارك توين فلسطين عام ١٨٦٧ سجّل في كتابه "البريئون المسافرون": "لا يلفت النظر أية حركة غريبة في "مرج بني عامر"، فلا يوجد في أراضيه قرية واحدة، ولا على

مسافة ٣٠ ميلاً في طرفي الوادي"، منجزاً صورة لأرض مهجورة بائسة، متناسياً أن فلسطين كانت مأهولة بالفلسطينيين وأن عدد سكان نابلس، على سبيل المثال، كان ٢٨,٥٠٠ في عام ١٨٤٧، كان نسبة اليهود منهم "ثلث الواحد بالمائة ـ عام ١٨٢٩". ليس فلسطين التي لا سكان فيها، إلا أرض "الغالبية اليهودية المنتظرة"، التي اخترعها "مبدأ القوة" الذي أخذ به لاحقاً الانتداب البريطاني، أو التي أملاها وعي لاهوتي جاهز يؤكد "الرابط التاريخي بين الشعب اليهودي وفلسطين". لا تختلف حقيقة الرابط التاريخي عن وعود بريطانيا وفرنسا للعرب قبل هزيمة الأتراك: "إن الغاية التي جاءت فرنسا وبريطانيا لتحقيقها في الشرق بعد الحرب، هي منح الشعوب التي طال اضطهاد الأتراك لها الحرية الكاملة غير المنقوصة، وتأسيس حكومات وإدارات وطنية ، تستمد سلطتها من مطالب شعوبها المحلية وخياراتها الحرّة". تعبّر الكلمات عن حقائق أصحابها الذين يدركون، قبل غيرهم، أن قوة الكلام من قوة المتكلم. ولهذا صرّح وايزمان في رسالة لصحيفة التايمز البريطانية في أيار ١٩١٦: "لن تتراجع الصهيونية يوماً عن أهم مبدأ تقوم عليه حركة ديموقراطية، والذي يضمن لجميع الأعراق والطوائف في فلسطين تمام العدل، وكامل الحرية". غير أن المراسلات السرية بين المنظمة الصهيونية والحكومة البريطانية تعبث بالكلام بلا رادع ولا تستبقي من"أخلاقية الوعود" شيئاً، فقد جاء في إحداها: "أما السكان الحاليون، فأعدادهم قليلة جداً قليلة، وهم معدمون يفتقرون إلى المال والخبرة، وإن تحقق التقدم مشروط باستقدام عنصر سكاني جدير قادر على تحقيق التنمية.." المعادلة التي لا أخلاق فيها واضحة التقابلات: السكان الحاليون المقيمون في فلسطين، أي سكان البلاد، لا يعدلون شيئاً أمام "السكان، "القادمين"، أي اليهود، وعلى العنصر القديم" أن يخلي مكانه "للعنصر الجديد"، وعلى من لا يحسن التنمية أن يعطي مكانه للقادر القادم الذي يحسنها.

يتعرّف الفلسطينيون، في منظور التواطؤ الصهيوني ـ الإنجليزي، بمفردات محددة: قلة العدد إلى حدود الغياب، الفقر الشامل على متسوى المال والخبرة، والتخلّف الذي ينكر كل تنمية ممكنة. والمحصلة أن بناء الدولة اليهودية القادمة لن يؤذي أحداً، فهو عنصر تنمية في بلد لا يمكن لوحده أن يعرف التنمية. وبسبب "تفاهة الوضع الفلسطيني" فلا ضرورة للإشارة إلى الفلسطينيين، فهناك جملة "الجماعات غير اليهودية الموجودة في فلسطين"، التي يمكن إسقاطها من الحساب، كما لو كانت تلك "الجماعات" قد وجدت صدفة في أرض تعود، إلهياً، لليهود. يساوي الفلسطينيون، في هذا المنظور، الهنود الحمر الذين "لا أرواح لهم". غير أن هذه الأرواح، التي لا يعترف بوجودها أنجزت أطول إضراب في التاريخ وثورة شعبية عمرها ثلاثة سنوات، استعمل فيها الإنجليز الحديد والنار و"البراميل المتفجرة". كانت تلك الأرواح تتمسك بأرضها، وهو ما أبصره الصهيوني المتطرف جابوتينسكي الذي أدرك: "ستبقى فلسطين بنظر الفلسطينيين، أكثر من مجرد دولة ذات حدود،

فهي موطنهم وجوهر كيانهم والأساس لانبثاق وجودهم الوطني".ما لم تعترف به بريطانيا العظمى، التي تدّعي حب العدالة، ولا الولايات المتحدة، التي تدافع عن الديموقراطية، اعترف به صهيوني متطرف، صالح بين ضرورة طرد "غير اليهود" والاعتراف بوجودهم.

اعتنق كيسنجر بغطرسة لا اقتصاد فيها مبدأ: "شرعية كذب الأقوياء"، الذي ورثه عن غيره، ولا يزال ساري المفعول حتى الآن، أضافت بريطانيا "الانتداب" إلى مبدأ "الكذب القوي" رذيلة الغموض، التي مادتها كلمات متقاطعة مؤجلة الوضوح حال "للسكان المحليين حق الوجود.." . وإذا كان معنى الحق لا يتجلى واضحاً إلا بالاعتراف الواضح بشعب محدد الهوية والثقافة والتاريخ، فإن في طرد الوضوح ما يطرد الحق و"السكان المحليين". من البداهة إن هذا الغموض المبارك لا وجود له حين الحديث عن "اليهود العائدين إلى أرض أجدادهم" تارة، أو "الذين يتصرفون بحق إلهي ولا منة لأحد عليهم، أو ينقلون المدنية الغربية إلى أرض مهجورة بائسة". الأمر الذي يجعل من المشروع الصهيوني مشروعاً خيرياً، أخلاقياً، سامي القصد، جديراً بالدعم والثناء.

والأمر كله في قاعدة: إن قوة الكلام من قوة المتكلم، الذي قد تضيق بالكلمات، وتستعين بالطائرات والبراميل المتفجرة كما حصل في ثورة ١٩٣٦ ... وقد يقال مباشرة: إن ضعف الكلام من ضعف المتكلم، الذي قد يفتقر إلى الكلمات والطائرات. وإذا كان هناك من ضعف لدى الفلسطينيين فإنه تمثّل أولاً في هؤلاء الذين كانوا يصدقون الكلمات الإنجليزية ويكتفون بظواهرها ولا يتوقفون أمام " مبدأ الغموض الإنجليزي"، الذي كان يلف الأكاذيب بأوراق كلامية مبرقشة معبراً، فعلياً، عن غطرسة القوة والانحطاط الأخلاقي. توقف كارل صباغ أمام جملة لعضو برلمان إنجليزي: "إننا نرى أن خدمة مصالح اليهود بصورتها النهائية كانت ممكنة لو أن الرأي العام البريطاني تلقى منذ البداية بياناً غامضاً غير قطعي بشأن القضية العربية..". على الكلام البرلماني الموجّه إلى الرأي العام، إذن، ألا يكون واضحاً في بدايته، ولا في نهايته لأنه يتضمن، لزوماً، ما لا يقبل العقل المحايد به، الذي يعني "تأمين الحقوق اليهودية" كاملة غير منقوصة. والغموض المفترض شكل "مهذّب" من الكذب لا أكثر، يصرّح بالحقيقة مجزأة، أي بشكل يغير معنى الحقيقة. وإذا كان البرلماني الإنجليزي يسوّغ "غموضاً" أمام رأي عام انتخبه، فما هو شكل هذا الغموض حين يتعامل مع "جماعات فلسطينية" لا يجدر الاعتراف بها؟ إنه الكذب الصريح الذي على متلقيه ان يقبل به وإلا حلّ عليه العقاب.

كان "ساشر" وهو صحافي يعمل في المانشستر جارديان، مقرّب من الزعيم الصهيوني وايزمان، يقول" حبي للوضوح والغموض سواء، فأحب الوضوح فيما نريد له استثناء، وأحب الغموض في الوسائل التي تمكننا من الوصول إليه". لا فرق بين المنطق الصهيوني الطامع في فلسطين ومنطق البرلماني الإنجليزي المتنفذ المدافع عن مصالح اليهود، ولهذا كتب "ساشر" إلى أستاذه وايزمان: "اغتبطت بما سمعته

من أن بلفور يريدنا أن نضع صيغة الإعلان بأنفسنا، وسأكون شاكراً لو أتيحت لي الفرصة لأجرب قلمي بكتابة المسودة، ص:١٢٤". يتقاسم الطرفان الإنجليزي والصهيوني "الغموض المرحلي"، الذي سينقشع عام ١٩٤٨، حين يكون الأول أنجز "الاستثناء" الذي يريده الثاني. كان بلفور واضحاً في وعده "تأمين وطن قومي لليهود"، غامضاً في تحديد الوسائل العملية، التي ستطلب الممكن والمحتمل: زيادة الهجرة اليهودية، المساعدة في إقامة بنية تحتية للدولة اليهودية القادمة، العبث في العمل الوطني الفلسطيني، اللجوء إلى القوة المفرطة لتدمير ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، وكل ما يجب القيام به للبرهنة على "ان السكان الأصليين في فلسطين غير قادرين على تحمل مسؤولية الحكم الذاتي".

تشكّلت المأساة الفلسطينية في شرط استعماري لا يتسم بتكافؤ القوى والإمكانيات ولا بإمكانيات المخادعة، التي استلزمت وحدة الكذب والقوة. لا تعود المأساة، التي استلزمت وحدة الكذب والقوة إلى "سذاجة السكان الأصليين"، ولا إلى نقص في "قدراتهم الوطنية"، كانوا يعرفون ما يخطط لبلدهم ويقاتلون في سبيله بأشكال مختلفة. يقول جابوتنسكي في هذا المجال: "كان العرب في كل مكان يسألون الإنجليز سؤالاً واحداً: أصحيح أنكم "ستسلّمون" الدولة لغيرنا؟ وكان الجواب المعهود في كل مكان أيضاً: كلاّ... لتجنب التحفظات...، لأن سياسة الوطن القومي أمر محقّق لا محالة".

لم تكن "كلاّ" الكاذبة إلا ترجمة لسياسة الغموض القائمة على الكذب، التي هزمت الأكثرية الفلسطينية القائمة بأكثرية مستوردة، "تشبه الغموض الإنجليزي"، الذي يتضّح بالتقسيط ولا يظهر دفعة واحدة إلا في الساعة الملائمة، والسؤال البسيط الساذج: هل هناك سياسة استعمارية أخلاقية؟ أو ما هي حدود الأخلاقية في المشروع الصهيوني ـ الإنجليزي، الذي أضيف إليه، لاحقاً، بعداً أمريكياً؟

٣ ـ الوعي الوطني والفلسطيني الواجب الوجود:

بين الانتساب العفوي إلى الوطن والوعي الوطني الحقيقي فرق ومسافة، إذ الأول أقرب إلى العادة التي لا تسأل عن الأسباب والنتائج، وإذ الثاني ممارسة واعية توحّد بين الأهداف الوطنية والوسائل التي تفضي إليها. ولذلك يمكن الانتساب إلى فلسطين من دون الانتساب إلى الوسائل التي تنصرها، بل يمكن الإخلاص للقدس دون إدراك القضية الفلسطينية في أبعادها المختلفة. في الفرق بين الانتساب والوعي تمكن قراءة الانقسامات الفلسطينية، التي تلت المنفى وسبقته.

تجسدت في خليل السكاكيني، نظراً وممارسة ، دلالة الوعي الوطني الحقيقي، أكان ذلك في ممارسته الكفاحية اليومية أم في "يومياته"، التي كان يترجم فيها الأحداث والوقائع العملية ويعلق عليها بقراءة "تأملية" طليقة. ولأنه كان يعيش الكفاح ويعلق عليه أضاء، بأشكال مختلفة، الموضوع

الأكثر أهمية في العمل الوطني، الذي عنوانه :الوحدة الوطنية، فلا شيء يرتجى من "مدح فلسطين" وتجاهل وحدة الفلسطينيين.

في يوم الأحد، الموافق ٢٨ ـ ٣ ـ ١٩٤٨، وكانت فلسطين تشرف على الغرق، كتب في يومياته: "إني أخشى ويدي على قلبي أموراً" كثيرة، تختصر في أمور أربعة: "أن نعود إلى نغمة مدني وفلاح، وكلاهما يشارك في الدفاع عن الوطن لأن أعداءنا واقفون لنا بالمرصاد، فما أدرانا أنهم قد يوقظون هذه الفتنة النائمة" فتتفرق الكلمة ويسوء المصير. وثاني الأمرين ان نعود إلى "نغمة مسلم ومسيحي"، وثالث الأمور الانصياع إلى "الحزبية المريضة"، ورابعها "أن تعد الحرب حرب غنائم لا حرب جهاد...". لم يرصد السكاكيني أسباب الفرقة والتفرقة إلا ليعلن عن سوء المصير الصادر عنها. كان في الحديث بعد مأساوي، كان المآل الحزين قد أتى، دون أن ينتهي الانقسام، الذي لا يزال متوالداً حتى اليوم.

يبدو العمل على الوحدة الوطنية معياراً موضوعياً في ذاته، لا فرق إن ارتبط بفلاح أو مدني، بحزبي أو بمتحزّب، بمتعلّم يتقن القراءة والكتابة أو بعامل بسيط لا يكترث بقواعد النحو والصرف.

فالوطنية قيمة من القيم الإنسانية العليا، تنطوي على التضحية والأثرة ونكران الممارسات التي تسيء إلى صورة الوطن ووحدته، وكل ما يجعلها تفيض على الطبقة والعشيرة والقبيلة، ناهيك عن "الزعامة" و "التزعّم"، أي أنها ممارسة تتجاوز المراتب والمقامات جميعاً. وبسبب هذا المعيار الموضوعي تغيب الثنائيات التقليدية المختلفة: المتعلم/العامي، المتحزّب/اللاحزبي، ويغيب ذلك الفرق الطريف الأقرب إلى الاصطناع بين "الأيدي المتوضئة" و "الأيدي غير المتوضئة"، ذلك أن الوضوء لا يشكّل بعداً من أبعاد الوعي الوطني، الذي يبدأ بتضامن الفلسطينيين لا بفرائض الوضوء. يتمثّل الفلسطيني بفعله الوطني، الذي لا يكون فاعلاً إلا إذا جمع بين الإخلاص والمعرفة والخبرة والنزاهة والبُعد عن المصالح الضيقة، واتخاذ مستقبل فلسطين وحده مرجعاً للعمل والاجتهاد والنظر. كان الأفغاني يقول: إن صورة الإسلام من صورة المسلمين، الذي يصبح في الحال الفلسطيني: "إن صورة فلسطين من صورة الفلسطينيين"، ترتقي بارتقائهم وتنهدم وتتداعى بانهدام قيمهم وتداعي معارفهم.

تحدّث خليل السكاكيني ، في ما كتبه يوم الأحد ١٩٤٨/٣/٢٨ عن شخصيات وطنية من "سواد الشعب"، مثل: كامل عريقات وإبراهيم أبو ديّة والمختار "أبو عطا" الذي كان في محيّاه ما يشير إلى "الذكاء والاختبار والوطنية، تحادثه فتحسبه خريج أرقى المعاهد العلمية، لغة جميلة، آراء ناضجة، همة عالية، فأين منه بعض أعضاء الهيئة العليا ممن إذا قيسوا به كانوا أميين وكان من المتعلمين..". ولعل أولوية الممارسة الوطنية على القول هي التي حملت السكاكيني، الذي كان ينطلق مما يرى، على تفضيل الفلاح على المدني، ذلك "أن الفلاح يشتري سلاحه وعتاده من ماله،.....، وقد يبيع ابنه

بيع السماح ليظفر ولو ببندقية ـ الكتاب الثامن ص : ٢٥٤".

وواقع الأمر أنّ السكاكيني لا يضع فئة اجتماعية فوق أخرى، ولا يؤمن بالمراتب، لأنه كان يقرأ مرتبة الفلسطيني في اتساقه الأخلاقي واستعداده الكفاحي، وهو ما أبانه وهو يكتب عن المقاتل النموذجي إبراهيم أبو دية: "بلغني أنّ إبراهيم مثخن الجراح وقد أخرج الأطباء من جسده بضع رصاصات وشظايا، إلا أنه أبى إلاّ أن يمشي في جنازة الشهيد عبد القادر الحسيني، وبلغني أنّ كثيرين من الخطباء رثوا الفقيد بينهم إبراهيم أبو دية، وأنّ خطبة إبراهيم كانت أجمل الخطب وقد ارتجلها ارتجالاً...".

ومع أنّ السكاكيني، وهو المربي الذي فتنته اللغة العربية، توقف أمام "جمالية الخطابة"، فإنه توقف قبلها أمام جمالية الأخلاق، التي لا تأتي من عادات القراءة والكتابة، بل من احترام الإنسان لذاته، الذي يتجلّى في الشرط الفلسطيني في تعلّم "دروس المعركة" التي تحيل على التضحية، مهما كان شكلها، وعلى وعي الذات ومقوّماتها الموضوعية، التي تنطوي، في الشرط الأخير، على الوحدة والتنظيم، أو تنطوي، بشكل أدق، على "ثقافة الوحدة والتنظيم" التي شرح دلالتها، أكثر من مرة، تاريخ الشعب الفلسطيني. كتب السكاكيني في الشهر الأول من عام ١٩٤٨: "لست أدري والله كيف نستطيع أن نثبت أمام عدوان اليهود وهم مدرّبون منظمون متحدون مجهّزون ونحن لسنا من كل ذلك في شيء. أما آن لنا أن نفهم أنّ الاتحاد يغلب التفكك، وأنّ النظام يغلب الفوضى، وأنّ الاستعداد يغلب الإهمال. ص:/ ٢٣٨". ليست الوطنية، كما وعاها المربي الفلسطيني وغيره، بلاغة ولا شعارات ولا فعلاً عفوياً أقرب إلى العادة والمهنة، إنما هي تلك الوحدة العضوية بين التنظيم والتدريب والاتحاد والإعداد الكفاحي المستمر، وهي الوعي بالنتائج المدمرة الصادرة عن غياب هذه العناصر. ولهذا فإنّ الوحدة الوطنية، كما الفعل الوطني، تستلزم ثقافة توحيدية فاعلة، وتأمر بفعل وطني حواري، يصوّب الأخطاء الممكنة في خطاب الوحدة والتنظيم.

بالإمكان الحديث عن: ثقافة الوحدة الوطنية، التي تمثّل في جوهرها فعلاً كفاحياً بامتياز، يوسّع المكان والزمان، إذ مكان الفلسطيني قضيته (لا قريته ولا حمولته)، وإذ زمنه تاريخ فلسطين الكفاحي. ولعلّ تحرير الفلسطيني من مراجعه الضيّقه هو الذي يطرح المقولة التالية: مسؤولية أن يكون الفلسطيني فلسطينياً، يكشف عن عدالة قضيته في سلوكه، وينتمي إلى تاريخه بأخلاقه. وهو في هذا لا يسأل عن مصلحة ولا يكترث بجائزة، وينتسب إلى نسق من المقاتلين، كرّمهم وطنهم بالانتساب إليه. ولذلك تحدّث السكاكيني عن "الجندي المجهول" الذي يقاتل إيماناً بالحق والشرف والكرامة، و "يتفرّغ لمقاتلة العدو دون أن يشغله شيء آخر"، بلغه السكاكيني.

رأى المربي الفلسطيني في "المدرسة مصنع الأبطال"، تمدّه بمعارف جديدة وتحرّره من استبداد العادات المتخلّفة. لكنه وهو يصف المتظاهرين في ثورة ١٩٣٦، وقع على مدرسة جديدة، عنوانها: أخلاق المواجهة مع العدو، التي تتعرّف بفاعلية المجموع لا برغبات الأفراد، إذ ينتصر المقاتل بغيره، وينصر غيره ذلك أنّ هناك جسماً كفاحياً واسعاً يدعى: الشعب الفلسطيني، الذي يدافع عنه الفرد اعتماداً على وازع وطني داخلي، تأمر به "الفضيلة الوطنية".

كتب السكاكيني قبل الرحيل الكبير، وهو يصف معركة قادها إبراهيم أبو دية: "انبثق الفجر. وإذا إبراهيم أبو دية قد جاء من ساحة القتال أشعث أغبر، منخرق القميص من شظايا القنابل، لو رأيته لما عرفته، وهو يقول: لقد قتل أكثر رجالي. قلنا: ألم تستنجد أحداً. قال: لا أستنجد أحداً، إذا لم ينجدوني من تلقاء أنفسهم فلا خير فيهم". أدرك ذلك المقاتل، الذي قتل أكثر رجاله، إنّ نصرة المدافعين عن الوطن خيار ذاتي، لا تحتاج إلى خطاب ولا إلى وعود "عامرة"، فمن لا يوقظه صوت وطنه، المحاصر بظلم الحياة، لن يوقظه أحد. لا تنفصل اليقظة الذاتية عن قيم هي مزيج من العفوية الموروثة وثقافة التجربة.

٤. كلمة أخيرة:

يطرح كتابي هنري لورانس، وكارل صبّاغ موضوع: ثقافة التجربة التي تصونها الذاكرة الوطنية، نظرياً، من الضياع، هذه الذاكرة التي لا تحتفظ بأطياف عائلتين حسيبتين (الحسيني والنشاشيبي)، بل بدروس الاختلاف والتنازل الذين يمزّقان القوة الفلسطينية ويدعان الوطن نهب الأقدار وأعدائه. فقد كان في مسار كل عائلة تجربة جديرة بالقراءة، وفي مسار الصراع بينهما صورة عن مجال سياسي فلسطيني لم يتماسك وتحرّك متآكلاً. ولعل ثقافة التجربة، التي تحتاج إلى ما يعيد بناءها ويجعلها فاعلة، هي التي تضيء تأملات خليل السكاكيني، الذي كتب عما عاشت ورأى واقترح: سياسة ثقافية وطنية، لا تنفصل عن سياسة وطنية صائبة، توحّد بين الفعل والقيم، إذ الفعل بلا قيم يفضي إلى الخيبة، وإذ القيم بلا فعل تأمل مدرسي مجرد تهزمه الوقائع، قبل أن يهزم ذاته.

إشارات:

١. هنري لورنس: مسألة فلسطين، المجلد ١٧٩٨-١٩٢٢، الكتاب الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،٢٠٠٦.

٢. كارل عيسى صباغ: فلسطين تاريخ شخصي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٣.

٣. يوميات خليل السكاكيني، الكتاب الثامن، الخروج من القطمون ١٩٤٢-١٩٥٢، مركز خليل السكاكيني، مؤسسة الدراسات المقدسية، رام الله، ٢٠١٠.

فتح في سنواتها الأولى
مرحلة التأسيس: الانطلاقة – أبو جهاد في الجزائر

يحيى يخلف*

- ٢ -

بعد إنجاز وثيقة (بيان حركتنا) بدأت عملية الاستقطاب للتنظيم ..كان أبوإياد(صلاح خلف)، وأبو الأديب(سليم الزعنون) من أوائل الذين تم استقطابهم للإنضمام للحركة، ويقول في ذلك أبو الأديب أن خليل الوزير(أبو جهاد) فاتحه بالفكرة للثقة القائمة بينهما والصداقة المتينة التي تربطهما،وشرح له هدف التنظيم(فتح) باطلاق ثورة تمارس الكفاح المسلح وتقتضي السرية أن تكون علاقته مع شخص آخر سيتصل به،وبالفعل اتصل به شخص قدم نفسه باسم فتحي القاضي(تبين في ما بعد أنه عبد الله الدنان)،وفي الوقت نفسه اتصل شخص آخر بصلاح خلف قدم نفسه باسم نبيل حمدان للغرض نفسه، و(تبين في ما بعد أنه عادل عبد الكريم)،وعلى الرغم من الصلة الوثيقة التي تربطهما بياسر عرفات،فإنهما وافقا على الانضمام للحركة دون ان يعرفا حتى تلك اللحظة أن عرفات عضومؤسس في قيادتها.

كانت السرية من أبرزالشروط التي يقتضيها العمل،لكن قرار الاستقطاب للانضمام للقيادة خضع لمعايير الخبرة والقدرة والكفاءة لشخصيات ذات تاريخ نضالي،والتركيز على النوع وليس الكم.

بعد صلاح خلف وسليم الزعنون ،انضم فاروق القدومي(أبو اللطف)، ثمّ خالد الحسن، واستقطبت الحركة قادة آخرين لاتمكنهم ظروف وظائفهم من الانضمام الى خلية تنظيمية فتصبح علاقتهم

* كاتب وروائي من فلسطين

مع الحركة من خلال تواصلهم مع أحد الإخوة في القيادة ، ويطلق على الواحد منهم لقب (ناظم)، ومن هؤلاء (هاني القدومي) الذي كان يعمل سكرتيرا لأمير الكويت عبد الله السالم الصباح،والذي كان يستطيع بحكم موقعه دعم ومساعدة التنظيم.

وأبرز من دخل اللجنة المركزية في تلك الفترة محمود عباس(أبومازن)، وأبو يوسف النجّار وكان معهما في لجنة اقليم قطركوادر قيادية منهم رفيق النتشة، وسليمان الشرفا.

ومن الأسماء التي تم استقطابها في مرحلة البدايات محمد الإفرنجي، سعيد المزيّن (أبو هشام)، محمود الخالدي، حسام الخطيب، علي الحسن، الدكتور محمود أبو الفخر، كمال السراج(أبو نبيل)، زهير العلمي، أبو ماهر غنيم، الشيخ محمد أبو سردانه، سعيد المسحال، كمال العدوان، عبدالفتاح حمود، خالد اليشرطي، صخر حبش، سميح أبو كويك، زكرياعبد الرحيم، أبو العبد العكلوك.

ومن السعودية جاءت أيضا كوادر قيادية منهم ماجد أبو شرار، أحمد قريع (أبو العلاء) وعبد العزيزالسيد، وسليمان أبو كرش، و أبو الرائد الأعرج، والحاج مطلق وعدد آخر من الكفاءات. ومن الجزائر ظهرت قامات قيادية لعبت دورا أكبر في تاريخ الحركة وفي مقدمتهم:أبو علي إياد، وممدوح صيدم (أبو صبري)، ومحمد أبوميزر(أبوحاتم).

ومن الكفاءات العربية تم استقطاب توفيق حوري،وهاني فاخوري اللذين كلفا بمهمة الاشراف على إصدار مجلة(فلسطيننا) التي بشّرت وعممت فكرة التحرير والعودة، بل إنّ هاني الفاخوري صار في وقت لاحق عضوا في لجنة إقليم لبنان .

عام ١٩٦٢تم انجاز وثيقة (هيكل البناء الثوري) التي وضع خطوطها العريضة اللجنة المركزية، وساهم في صياغتها عدد من القادة والكوادر القيادية من بينهم عبد الله الدنان ومنير سويد، وبذلك صار للحركة وثيقتان تمثلان فكرها الوطني ومبادئها ومنطلقاتها، وهيكلها التنظيمي.

***

كان معظم قيادات الحركة يعيش في دول الخليج، ولم يكن مبدأ التفرغ للعمل الثوري والميداني مطروحا، وكان ياسر عرفات وخليل الوزير من أوائل القادة الذين ضحوا بالوظيفة، وتفرغوا للعمل، وبعد الانطلاقة صار التفرغ حسب الضرورة، وبالتدريج.

كانت شخصية ياسر عرفات شخصية طليعية، تنزع نحو التميّز والسيطرة والسعي للقيادة، ومن شروط ذلك كان النزول للميدان، والانتقال من الخليج الى دول الطوق المحاذية للأرض المحتلة، لذا ذهب ياسر عرفات الى الميدان، الى سورية ولبنان والأردن وقطاع غزة، لتشكيل الخلايا وجمع

السلاح، وايجاد القواعد الارتكازية، والتواصل مع خلايا كان قد استقطبها هو وأبوجهاد في غزة والضفة ولبنان. كان ياسر عرفات يعمل مهندسا في وزارة الأشغال الكويتية، ثم أسس شركة هندسية.

ترك الوظيفة في وقت ما من عام ١٩٦٤ لصالح طموحه الوطني، وطموحه الشخصي في تقدم الصفوف، وأمضى سنة ١٩٦٤ يتحرك بنشاط في دول الطوق ليكون السبّاق في اطلاق مشروع الكفاح المسلح .

اتسم تحركه بالسريّة التي اتخذتها الحركة منهجا وأسلوبا ومن ذلك دخوله الى الضفة الغربية عن طريق مطار قلنديا متنكرا بلباس وجوازسفر باكستانيين كما أخبرنا السيد سليم الزعنون عندما كان الخلاف محتدما بين أعضاء اللجنة المركزية على موعد الانطلاقة، جاء لتشكيل رأي عام في أوساط تنظيم فتح مؤيدا لرأيه، وتواصل مع أعضاء وقيادات التنظيم، ومنهم أبو ماهر غنيم، والشيخ أبو سردانة في عمّان، وفي الضفة تواصل مع قيادات وأعضاء في الحركة منهم (بدوي جنيد) أبرز رموز الحركة آنذاك في مدينة الخليل، ومع حمد العايدي في أريحا، ومع شخصيات أخرى في رام الله وجنين وطولكرم وقلقيلية.

وفي لبنان تواصل مع توفيق حوري، وهاني فاخوري، وزهير العلمي، وأشرف على تأسيس معسكر سريّ للتدريب في الجبل (بحمدون)، وكان على اتصال مع كوادر الحركة في عين الحلوة ومن ابرزهم أحمد الأطرش.

لكنه كرّس معظم الجهد للساحة السورية.. كان يدرك أن الساحة السورية هي الساحة المؤهلة لتكون مركز قيادة، ومركز تدريب وتسليح وانطلاق، وكان هناك علاقات بين بعض أعضاء اللجنة المركزية (صلاح خلف، فاروق قدومي، عادل عبد الكريم، عبد الله الدنان) مع قيادات سورية من حزب البعث، كما كانت هناك قيادات فتحاوية للساحة السورية (محمود الخالدي، حسام الخطيب، حسن عبّاس، سليم زيد) ولها تواصل مع ابناء فلسطين في المخيمات ومع شخصيات سورية مرموقة مناصرة للقضية الفلسطينية .

لكن الطريق في سورية لم تكن ممهدة، فقد كان التنظيم الفلسطيني في حزب البعث يسعى الى اختراق تنظيم فتح، والسيطرة على العمل العسكري، وكان على ياسرعرفات أن يدفع الثمن غاليا هو وأبو جهاد وعدد من الكوادر دفاعا عن القرار الوطني المستقل، وهو القرار الذي لم يتنازل عنه حتى آخر رمق، وسنفصل ذلك في مكان آخر، وفي سياق روايتنا لتاريخ فتح في سنواتها الأولى.

شهدت سنوات النصف الأول من عقد الستينات أحداثاً وتطورات ذات تأثير في دول الطوق التي يتحرك بها ياسر عرفات ورفاقه، منها حدوث انقلاب عسكري في سورية (٢٨ سبتمبر/ ايلول ١٩٦١) أطاح بالوحدة التي كانت قائمة بين مصر وسورية، والتي أعلنت في ٢٢فبراير/ شباط ١٩٥٨تحت

اسم الجمهورية العربية المتحدة.

ومنهاالانقلاب المضاد الذي جرى في سورية بقيادة حزب البعث (الجناح العسكري) في الثامن من مارس آذار ١٩٦٣والذي وضع حدا لحكومة الانفصال التي كان يترأسها خالد العظم.

ولعل الحدث الأبرز والذي كان له علاقة بالقضية الفلسطينية والصراع العربي الاسرائيلي هو شروع اسرائيل في تحويل مياه نهر الأردن في مطلع الستينات من القرن العشرين، والتداعيات السياسية والعسكرية العربية التي رافقت ذلك، وتأثير ذلك على القضية الفلسطينية، وخصوصا على تبّني القمة العربية التي عقدت في القاهرة (١٣ يناير ١٩٦٤) بمبادرة من الرئيس عبد الناصر فكرة تأسيس كيان فلسطيني، بهدف تمكين الشعب الفلسطيني من المشاركة قي تحرير وطنه وتقرير مصيره، وتكليف القمّة للسيد أحمد الشقيري بهذه المهمة.

وكان من اهم قرارات المؤتمر أيضا: إنشاء قيادة عربية موحدة لجيوش الدول العربية تتشكل في كنف الجامعة العربية ردا على ما قامت به اسرائيل من تحويل لمياه نهر الأردن.

لا شك أن هذه الاحداث، وخصوصا حالة التوترعلى جبهة الأردن، وتحرك السيد أحمد الشقيري في دول الطوق وأماكن تجمّعات الفلسطيين في دول الشتات، والتحضير لانعقاد المجلس الوطني في القدس، وتوفر مناخ ملائم في سورية بعد وصول حزب البعث الى الحكم ، كل ذلك وضع ياسر عرفات في أجواء التحدي، وجعله في عجلة من أمره إذ كان هو وجزء كبير من قادة فتح يعملون من أجل حركة وطنية شعبية لا تكون تحت وصاية عربية، لكنها على الرغم من ذلك لم تعارض جهود السيد أحمد الشقيري، ولم تشكّل عقبة في طريقه.

كان ياسر عرفات في عجلة من أمره، يتبنى سرعة الاعداد لانطلاقة الثورة، ويجري الاستعدادات والتحضيرات لعملية عسكرية مدوية تعلن عن بدء الكفاح المسلح قبل تأسيس الكيان الفلسطيني المزمع تأسيسه، وكان يعارضه عدد من أعضاء اللجنة المركزية تحت ذريعة عدم توفر الإمكانيات والاستعدادات.

وفي شهر أيار/ مايو من عام ١٩٦٤ اجتمعت اللجنة المركزية في الكويت للبحث في موعد الانطلاقة، فتباينت وجهات النظر بين مؤيد للاسراع بالانطلاقة وبين من يدعو للتريث وانتظار توفر الامكانيات المادية والعسكرية.

انقسمت اللجنة المركزية الى معسكرين، أطلق عليهما في ذلك الوقت وعلى سبيل الدعابة: معسكر العقلاء الداعي الى التريث، ومعسكر المجانين الداعي الى سرعة البدء بالانطلاقة.

في ذلك العام سافر ياسر عرفات الى الجزائر مرات عديدة للقاء أبوجهاد الذي كان يقوم بمهمة مدير مكتب فلسطين هناك في ذلك الوقت للتباحث معه في موضوع الانطلاقة، وكان أبو جهاد قد عزز من مكانة فتح في الجزائر، وربط علاقات مميزة مع الرئيس بن بيلا ومع القيادات الجزائرية ومع حركات التحرر التي كان لها مكاتب في العاصمة الجزائرية، وكذلك مع الصين وفيتنام وكوريا من خلال سفاراتها، وقد شارك ياسر عرفات في وفد ترأسه أبوجهاد زار الصين زيارة رسمية، فاستقبل الوفد استقبالا رسميا ، وأقيمت على شرفه مهرجانات تضامن لصالح القضية الفلسطينية، فكان ياسرعرفات وأبوجهاد أول قائدين من حركة فتح، بل أول شخصيتين فلسطينيتين تزوران الصين الشعبية.

***

عام ١٩٦٤برزت المعطيات الجديدة التي وضعت القضية الفلسطينية في صدارة المشهد العربي، إذ انعقد كما أسلفنا في القاهرة موتمرالقمة لقادة ورؤساء وامراء وملوك البلدان العربية الأعضاء في الجامعة العربية بمبادرة من الرئيس المصري جمال عبد الناصر وذلك في كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٦٤، وقرر المؤتمر ضرورة إنشاء كيان فلسطيني، وكلف السيد أحمد الشقيري كما ذكرنا بعقد اجتماعات في البلدان العربية التي تتواجد بها تجمعات فلسطينية والتحضير لعقد موتمر وطني ينبثق عنه هذا الكيان.

قام السيد أحمد الشقيري بموجب هذا التكليف بجولات في الدول العربية، وفي احدى زياراته للجزائر التقى بوفد من حركة فتح يضم ياسر عرفات وأبوجهاد وزهير العلمي، وقد حاولوا إقناعه بالتعاون مع الحركة فوعدهم بذلك لكنه لم يفعل.

كانت فكرة قيام هذا الكيان الذي أصبح في ما بعد منظمة التحرير يمثل التزاما رسميا عربيا، فلم تعارضه فتح ولم تتردد في متابعة الاتصالات مع السيد الشقيري، بل دفعت بعض قياداتها للمشاركة في المؤتمر الوطني المزمع عقده، وهذا ما سنفصله عندما نتعرض لتأسيس منظمة التحريرالفلسطينية.

***

وعودة الى موضوع الانطلاقة، فقد قررت اللجنة مواصلة النقاش، ونقل اجتماعاتها الى دمشق. واخيرا تمت الموافقة على موعد لاعلانها في النصف الثاني من شهر أيلول/ سبتمبر١٩٦٤، لكنها لم تنجح، وفشلت بسبب عدم تمكن المجموعة المكلفة من الوصول الى الهدف.

وعلى إثر ذلك تمّ تشكيل قيادة للانطلاقة برئاسة أبو يوسف النجار يكون فيها ياسر عرفات مساعدا أول له، ويكون فيها محمود مسودة (أبو عبيدة) مساعدا ثانيا، لكن ياسر عرفات لم يعترف بها،

فقررت اللجنة المركزية إرسال السيد سليم الزعنون الى الأردن والضفة الغربية ليتأكد من الجاهزية تمهيدا لاقرار موعد جديد للإنطلاقة.

ويقول السيد سليم الزعنون في شهادة موثقة أجريتها معه، إنّه ذهب الى عمّان، وقابل الشخصيات التي طلبوا منه لقاءها، ثم انتقل للضفة الغربية وقابل شخصيات أخرى في القدس ونابلس ومدن أخرى مستمزجا رأيهم في امكانية البدء بالانطلاقة، وما اذا كانت الاستعدادات متوفرة أم لا، فكان هناك تفاوت في الرأي بين مؤيد ومتردد، لكن الغالبية كانت مع البدء بالانطلاقة، فجاء تقريره ايجابيا، وكان ذلك بمثابة دعم لما سمي بمعسكر المجانين.

كان رأي ياسر عرفات كما قال لي السيد سليم زعنون: ان من يريد التضحية بنفسه لا يحتاج الى استئذان، وأن الكفاح المسلح لا يحسم بالأكثرية أو الأقلية، وأنه متأكد من أنّ الوقت مناسب للانطلاقة، واذا كان المال قليلا فبعد الانطلاقة سيأتي المال.

لكن الأخوة المناصرين له أقنعوه بالانصياع لقرار اللجنة المركزية.

وحول اتخاذ قرار الانطلاقة يقول السيد محمود عباس في تسجيل موثق مع سيادته: (غاب البعض عن الاجتماع وكان أبوجهاد في الجزائر، فحضرنا الاجتماع تسعة أعضاء هم: محمود الخالدي، حسام الخطيب، محمود عباس، أبو يوسف النجار، عادل عبد الكريم، ياسر عرفات، محمود أبو فخر، عبدالله الدنان، محمد الافرنجي، فصوت أربعة مع وأربعة ضد، وكان صوتي مرجحا، وهكذا نجح القرار بالنصف زائد واحد.

تم الاتفاق على تحديد تاريخ ١٩٦٥/١/١ موعدا للانطلاقة، ومن حسن الحظ أنّ الانطلاقة نجحت، ونفذت عملية البطوف (نفق عيلبون) التي استشهد فيها المناضل أحمد موسى، وكان للعملية صدى واسع، وأنتشرت أخبارها في وسائل الإعلام، وانطلقت فتح الى العلن).

***

اختارت فتح اسم العاصفة لجناحها العسكري ، وصدر بيان الانطلاقة باسم: القيادة العامة لقوات العاصفة، وعرف العالم في ما بعد أنّ العاصفة هي الجناح العسكري لفتح.

أصبح لفتح معسكرات تدريب في سورية داخل المخيمات وخارجها، لكن المعسكر الأهم والمعتمد كان معسكر (الهامة) الذي يجاور بلدة الهامة الذي كان مظهرا من مظاهر هوية فتح النضالية، إذ تدرّب فيه مئات الرجال الذين التحقوا بجناحها العسكري، والذين أصبحوا قادة وأسهموا في مختلف المواقع والمعارك في صنع أمجاد العسكرية الفلسطينية.

- ٣ -

أبو جهاد في الجزائر يربط الصلات مع القوى الثورية وحركات التحرر في العالم

كان قادة الحركة كما أسلفنا مفتونين بتجربة الثورة الجزائرية حتى إنهم استلهموا من ملاحمها الكفاحية الفكرة، ومن جمرها أخذوا قبسا.

بدأت العلاقة مع الثورة الجزائرية من خلال السيد جمال عرفات (أبو رؤوف) الأخ الأكبر لياسر عرفات الذي ربطته علاقات مبكرة مع قيادات من الثورة الجزائرية أثناء وجودهم أو مرورهم على القاهرة، فكان صديقا لـ حسين آيت أحمد، ومحمد خيضر وآخرين، وعندما أعتقلت فرنسا القادة الخمسة للثورة وعلى رأسهم أحمد بن بيلا، ظل جمال عرفات على صلة مع عائلاتهم، وكان يعمل في حشد ودعم التأييد والمساعدات للثورة الجزائرية من خلال نشاطه في مكتب دعم كفاح دول المغرب العربي في مصر.

عندما انتصرت الثورة الجزائرية وتحررت الجزائر، تلقى دعوة لحضور احتفالات الاستقلال تقديرا لدوره التضامني، وبعد انتهاء الاحتفالات أجرى لقاءات أسفرت عن موافقة الجزائر على فتح مكتب لفلسطين في الجزائر العاصمة.

وفي رواية لـ (أبوجهاد) أن ياسر عرفات كان قد زار الجزائر أيضا واجرى لقاءات مع المسؤولين الجزائريين طلب فيها افتتاح مكتب لحركة فتح وأنهم وعدوه بذلك.

مهما يكن من أمر فقد استلم السيد جمال عرفات المكتب ، ثمّ طلب من لجنة فتح المركزية إرسال من يشغل مهمة مدير المكتب.

كان ذلك في العام ١٩٦٣، فاجتمعت اللجنة المركزية في شهر مارس من ذلك العام لبحث الموضوع في بيت السيد عادل عبد الكريم.

يقول السيد سليم الزعنون (أبو الأديب): كنت حاضرا ذلك الاجتماع، وشعرت أن الأخوة وقعوا في حيرة في من سيتم اختياره. كان معظم الموجودين يشغلون وظائف كبرى في دولة الكويت، وبالتالي ترك الوظيفة والتفرغ ليس سهلا. التحق أبوجهاد بالاجتماع متأخرا، وفور وصوله قال: لا لزوم لنقاش هذا الموضوع على جدول الأعمال، لقد قدمت استقالتي من الوظيفة، وأنا سأذهب مديرا لمكتب فتح في الجزائر. طبعا قرار أبوجهاد أخرج الجميع من مأزق السؤال: من سيذهب الى الجزائر؟

انتهى كلام السيد سليم الزعنون، وسنكمل الرواية من خلال شهادة السيدة انتصار الوزير (ام

جهاد) عن موضوع فَتح للحركة أوسع الأبواب لتلقي الدعم السياسي والعسكري، وتعزيز مكانتها وموقعها كحركة تحرر وطني، وتوسع انتشارها، وفتح أبواب العمل للخريجين الفلسطينيين في مجالات التعليم والطب والهندسة والمهن الأخرى.

تقول السيدة ام جهاد: رجع أبوجهاد من الاجتماع عند الفجر، وقال لي علينا أن ننام قليلا ونستيقظ باكرا، كان اليوم هو يوم الجمعة وهو يوم عطلة، قال: امامنا سفر، أنا الى الجزائر وأنت الى غزة، ولا اريد منك أن تبلغي أحدا عن ذهابي الى الجزائر بما في ذلك والدي ووالدتي.

واصطدمنا في المطار بقضية التصريح، إذ أن على أبوجهاد أن يحصل على إذن مغادرة من دائرة التعليم التي يعمل فيها، وتدخل حينها ياسرعرفات، وتمكن من خلال علاقاته مع اصدقائه الكويتيين بفتح دائرة التربية في يوم الجمعة واستصدار إذن المغادرة.

في اليوم التالي سافرنا معا الى بيروت، ومن هناك سافر هو الى الجزائر، وسافرت أنا الى غزة بانتظار تدبر أموره، ومن ثم الالتحاق به.

***

وصل أبو جهاد الى الجزائر واتصل بالجهات المعنية بحركات التحرر، فأنزلوه في فندق (الأليتيه) وسط المدينة، وكان عليه أن يذهب يوميا الى مقر الرئاسة لمحاولة الالتقاء بالرئيس أحمد بن بيلا، لكن محاولاته لم تفلح.

كان الرئيس بن بيلا يخضع لضغوط مصرية، وكانت الاجهزة الأمنية المصرية آنذاك تصنّف حركة فتح كحركة إخوانية نظرا لأن بعض قادتها كانوا ينتمون الى تنظيم الإخوان المسلمين قبل أن ينسحبوا ويرفعوا شعار: الوحدة الوطنية بديلا عن الحزبية.

ويعزو كثير من القيادات الفتحوية التي التقيتها وسألتها عن هذا الموضوع، أن تأخر الجهات الجزائرية في تسليم المكتب لـ (أبوجهاد)، وعدم استقبال الرئيس بن بيلا له الى ضغوط مارستها السفارة المصرية في تلك المرحلة التي اتسمت بالسرية، والتي لم تستطع المخابرات العربية خلالها أن تكشف هوية حركة فتح ومعرفة أية معلومات عنها، وظلت بمثابة لغز في ملفاتها.

مرت عدة أشهر دون أن يتسلم أبوجهاد المكتب، ودون أن يلتقي بالرئيس بن بيلاّ، بل إن الجهات الأمنية طلبت منه التهيؤ للمغادرة إذ أنّ جهات أمنية عربية كانت تضغط على الرئيس بن بيلا وتزوده بمعلومات كيدية عن حركة فتح.

وحدثت في تلك اللحظات معجزة، فقد استدعت الحكومة الجزائرية السفير الجزائري في الكويت

السيد (عثمان سعدي) للمجيء الى بلده، إذ كانت الجزائر في تلك الأيام تعاني من أزمة مالية، وأرادت أن تتباحث معه وتحمله رسالة للحكومة الكويتيه تتعلق بهذا الشأن.

كان السيد عثمان سعدي صديقا لقيادات فتح في الكويت، وتربطه مع أبوجهاد صلات جيدة، وكان على اطلاع وعلم بما تفكر به فتح، وبفكرة اطلاق ثورة مسلحة، كما كان على علم بسفر أبو جهاد الى الجزائر.

اتصل السيد عثمان سعدي بياسر عرفات وأبلغه عن نيته السفر الى الجزائر، وسأله إن كان يرغب في ارسال رسالة الى أبوجهاد، فحملّه عرفات رسالة ومبلغ مائتي دولار.

وفي لقاء موثق ومسجل صوتا وصورة مع الجزائري السيد عثمان سعدي أجريته بحضور القائد صخر حبش في تونس عام ١٩٨٨روى لي كيف لعب دورا في تمكين أبو جهاد من الالتقاء بالرئيس بن بيلا.

وقال في شهادته انه عندما وصل الجزائر ذهب الى فندق السفير المشهور باسمه القديم (أليتيه) وقابل أبو جهاد فوجده مكتئبا، تسلم أبو جهاد منه الرسالة وأعاد له مبلغ المائتي دولار وقال: لاحاجة لي بها اعدها للأخوة لأن السلطات طلبت مني المغادرة، وانا أهيىء نفسي للسفر.

يضيف السيد عثمان سعدي: أقنعت أبو جهاد بتأجيل سفره, وأبلغته أن لدي موعدا مع الرئيس بن بيلا وسأحدثه عن حركتكم التي تستلهم تجربة الثورة الجزائرية، سأبذل جهدي من أجل ترتيب موعد لك، أعطني هذه الفرصة.

وبالفعل نجحت وساطة السيد عثمان سعدي، أُلغي قرار مغادرة أبو جهاد، والتقى بالرئيس بن بيلا، وكان اللقاء تاريخياً (*)

وفي الثالث والعشرين من شهر سبتمبر أيلول ١٩٦٣صدر قرار من رئاسة الجمهورية الجزائرية بممارسة مكتب فلسطين الكائن في (نهج فيكتورهوجو ص.ب ٦١١ هاتف ٩٥٨١١٧- الجزائر العاصمة) بممارسة أعماله وقد حدد ابو جهاد أهداف المكتب بـ :

- تجنيد الطاقات الفلسطينية البشرية والمادية والمعنوية وتهيئتها وربطها بكادر منظّم.

(*)عندما التقيت الرئيس بن بيلا في التسعينات في العاصمة الجزائرية بعد عودته من المنفى وكان بصحبتي الأخ عمر القادري القيادي في حركة فتح ومسؤول ملف الثقافة والاعلام في اقليم الجزائر، قال لي الرئيس بن بيلا: لقد سحرني ابو جهاد بدماثته وخلقه وحيويته وروحه الثورية الوثّابة وحديثه عن القضية الفلسطينية فسلمنّاه مكتب فلسطين وأعطينا توجيهات لتقديم الدعم له في كل المجالات التي يطلبها، كما منحته جواز سفر دبلوماسيا، وكان أول شخص غير جزائري يمنح هذا الجواز.

- تعبئة القوى والامكانيات والجهود تعبئة ثورية شاملة.

- أن يكون مكتب الجزائر قاعدة ثورية حرّة.

- أن يقوم المكتب بجهود لاستقطاب الجهود العربية والصديقة لتسند كفاح الشعب الفلسطيني في معركة المصير.

***

كانت مرحلة الجزائر من أهم المراحل التي عبرتها حركة فتح في تلك الأيام، وكانت الخطوة الأهم المرافقة لخطوات التأسيس وانضمام روافد عديدة من تجمعات ونويّات تواجدت في مواقع مختلفة، من السعودية وقطر والأردن وسورية وليبيا ومواقع أخرى لتصب في نهر فتح العظيم .

كان افتتاح مكتب للحركة في الجزائر خطوة في غاية الأهمية رسخت مكانتها انطلاقا من أهم مركز يحتضن حركات التحرر الوطني في العالم مكنّها من ربط الصلات مع العالم الخارجي، ونسجت شخصية أبوجهاد الحيوية وثقافته ودماثته وخلقه العظيم أعمق العلاقات مع جبهة التحرير الوطني والدولة الجزائرية ورجالاتها وشخصياتها، ومع حركات التحرر في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية من خلال مكاتبها في العاصمة الجزائرية، ومع الصين وفيتنام وكوريا من خلال سفاراتها، وبذلك فإنّ أبوجهاد هو المؤسس الأول لعلاقات فتح الخارجية.

وفي شهادة تاريخية كتبها أبوجهاد ونشرتها هيئة التعبئة الفكرية في حركة فتح عام ١٩٨٦ في كتيب وزع على نطاق محدود تحدث فيه عن مرحلة التأسيس، والنشوء والارتقاء وقيادة منظمة التحرير، قال أبو جهاد (حين بدأنا في العمل هناك لم يكن في الجزائر غير أربعة عشر فلسطينيا، لذا فإنّ المهمّة الأولى التي وضعها المكتب على عاتقه هي توسيع التجمع الفلسطيني هناك، فقمنا أولا بفتح الأبواب أمام مئات من الطلبة للإلتحاق بالجامعات الجزائرية، ثمّ فتح الأبواب أمام مئات من المعلمين الفلسطينيين ليقوموا بالتدريس في الجزائر، فضلا عن أعمال أخرى عديدة كانت الجزائر بحاجة ماسة لها بعد الاستقلال، وجميع هؤلاء الإخوة كانوا على ارتباط وثيق بالمكتب الذي كان يقدم لهم التسهيلات، كما يقيم اللقاءات والندوات، ثمّ النشاطات التنظيمية، ومثّل ذلك روحا جديدة للشباب الذين أصبحوا في ما بعد جزءا رئيسا من المقاتلين الذين شاركوا في الكفاح المسلح مشاركة عظيمة، ومن بين هؤلاء :أبو علي إياد، وممدوح صيدم (أبوصبري)، ومنهل شديد، ووديع عبد اللطيف.

وحول العمل السياسي قال أبوجهاد إنّ تواجد الحركة في الجزائر كان فرصة ثمينة مكّنت من وصول الصوت الفلسطيني الى المستويين العربي والدولي، ويذكر على سبيل المثال نجاح المكتب في الحصول

على دعوة وفد من فتح الى جمهورية الصين الشعبية، وتشكّل الوفد منه ومن ياسرعرفات، وذهب الى بكين في منتصف آذار/ مارس ١٩٦٤حيث استقبل الوفد استقبالا حافلا من قبل لجنة التضامن الآسيوي الأفريقي، وأجرى الوفد لقاءات مع أعضاء لجنة مركزية في الحزب الشيوعي الصيني ووزراء في الحكومة الصينية، كما أقامت لجنة التضامن مهرجانا تضامنيا مع الشعب الفلسطيني، وصفه أبو جهاد بأنه أول مهرجان فلسطيني في العالم بمثل هذه الصفة الرسمية حيث تليت فيه برقيات تضامنية أرسلت من رئيس وزراء الصين: شو إن لاي، والزعيم ليو شاو شي.. وبعد هذه الزيارة مباشرة سمحت الصين بفتح مكتب فلسطين هناك، وكانت هذه الزيارة أول زيارة لممثلين للقضية الفلسطينية تستقبلهم الصين.

استغرقت الزيارة أربعة أيام، غادر بعدها ياسر عرفات، بينما توجه أبو جهاد الى كوريا الشمالية.

فتحت هذه الزيارة الأبواب لزيارات وعلاقات أخرى مع فيتنام الشمالية والبانيا وألمانيا الديموقراطية ومع الجبهة الوطنية لتحرير فيتنام الجنوبية.

***

أنفق أبوجهاد ما ادخره من مستحقاته كمدرس في الكويت، وما وصله من بيع أثاث بيته، أنفقها على المكتب وعلى مساعدة الوافدين المحتاجين، كما عمل على تأسيس لجنة إقليم لتنظيم فتح في الجزائر، وأسس معسكرات للتدريب في بعض الولايات التي تتواجد بها كثافة فلسطينية بدعم من السلطات الجزائرية، وفي وقت لاحق فتح الجزائريون الباب لضباط من حركة فتح للالتحاق بالكليات العسكرية، وخصوصا كلية (شرشال).

وقد استقطبت تجربة أبوجهاد كما أسلفنا قيادات سياسية وعسكرية كانت بمثابة ضخ دماء جديدة في عروقها، ومن أبرزهذه القيادات: ممدوح صيدم، أبو علي إياد، أحمد وافي، محمد أبو ميزر، عبد الكريم العكلوك، وجيه قاسم.

ولا ننسى بالطبع ان نذكر السيدة انتصار الوزير(إم جهاد) رفيقة مشوار أبوجهاد، التي لم تكن زوجة فقط وانما مناضلة طليعية، بل كانت من أوائل النساء اللواتي التحقن بالحركة، ومكنتها المسيرة الكفاحية بلعب أدوار تاريخية عند منعطفات هامة ومصيرية مرت بها الثورة، فكانت سيرتها ومسيرتها قصة كفاح ونجاح، وصارت رمزا لكفاح المرأة الفلسطينية.

عندما قدم أبوجهاد الى الجزائر كانت ام جهاد في غزة تنتظر ولادة بكرها جهاد، ولما سافرت الى الجزائركان جهاد قد بلغ شهره الخامس.

كان الوضع المالي لمكتب فتح حرجا، وكان على ام جهاد أن تبحث عن عمل لكي تتمكن العائلة من العيش الكريم، فعملت معلمة وساهمت أيضا في خطة التعريب، كما واصلت نشاطها في صفوف الحركة من خلال العمل السياسي والتنظيمي والنسوي.

***

ثمة مهمة أخرى كان على أبوجهاد أن يضطلع بها بحكم قرب الجزائر من أوروبا، هي مهمة التواصل مع التجمعات الطلابية والعمالية الفلسطينية، وكانت ألمانيا التجمع الأكبر والأكثر حراكا وتنظيما، والذي تتواجد به قيادات عمالية وطلابية طليعية، ومن هذه القيادات: هايل عبد الحميد (أبو الهول)، وهاني الحسن، وعبدالله الإفرنجي، وعدنان سمارة، وأمين الهندي وآخرون.

وكان لخليل الوزير الدور الأساس للوصول الى تلك الساحة واستقطابها وتوسيع الحدود التي يسعى تنظيم فتح للوصول اليها، فكانت الساحة الألمانية نقطة ارتكازية للحركة في المهاجر انطلقت منها للامتداد الى عموم الدول الأوروبية.

***

كانت هناك خلايا تنظيمية في أوروبا نظمها أبوجهاد قبل أن يتسلّم ادارة مكتب الجزائر، وكان من أبرز الناشطين فيها حمدان عاشور وعبد الله الإفرنجي، وتربط الإثنين بـ (أبو جهاد) علاقات تعود الى مرحلة اقامته في غزة.

بوجود أبو جهاد في الجزائر وقربها من الدول الأوروبية أصبح بالإمكان تنشيط الاتصال بهذه الخلايا وتلك التجمّعات وتحويلها الى رافد جديد يصب في نهر الحركة ويعمّق مجراها الكفاحي.

كما سيتمكن من ضم قادة كبار الى القيادة التاريخية، ليلعبوا دورهم الطليعي في حياتها الداخلية، وفي سيرورتها التاريخية، وفي مقدمتهم: هايل عبد الحميد، وهاني الحسن.

مراجع

• تسجيلات للتاريخ الشفوي (صوت وصورة) أجراها السيد يحيى يخلف ،محفوظة في أرشيف مركز صخر حبش للتوثيق والدراسات.

• وثيقة رقم D.R٠٠٠١ مع الرئيس أبومازن.

• وثيق رقم D.R ٠٠٠٦ مع السيد سليم الزعنون.

• وثيقة رقم D.R٠٠٠١٠ مع السيدة انتصار الوزير.

• وثيقة داخلية- كرّاس توزيع داخلي من هيئة التعبئة الفكرية في حركة فتح كتبه القائد خليل الوزير (أبو جهاد) صدر في كانون الثاني ١٩٨٦.

فلسطينيو ٤٨ وعهد جديد في السياسة الاسرائيلية..!

نظير مجلي*

*** أهم نتائج الانتخابات الاسرائيلية الأخيرة للكنيست الـ ٢٠ وأفضلها للفلسطينيين، هو فوز بنيامين نتنياهو برئاسة الحكومة وتشكيله حكومة يمين أكثر تطرفا، وتشكيل القائمة المشتركة وفوزها بـ١٣ مقعدا.*

*** .. لكن مهمة الحفاظ على "القائمة المشتركة" ليست بالأمر المفروغ منه ولا تعتبر مهمة سهلة. فهناك من يعتبرها خطأ فادحا يسعى لـ "تصحيحه". وهناك من يرى فيها خطرا على كيانه فيستعد لمحاربتها. ونقصد القوى العربية بداخل هذه القائمة، وليس فقط جهات اسرائيلية*

ما من شك، في ان تشكيل "القائمة المشتركة"، يعتبر حدثا تاريخيا في معركة جماهيرنا العربية الفلسطينية في اسرائيل وعهدا جديدا في السياسة الاسرائيلية. ولا يبالغ أولئك الذين يعتبرونه حدثا تاريخيا أيضا في حياة الشعب الفلسطيني كله. ففكرة الانسجام بين جميع الأحزاب العربية الوطنية تقريبا، تحت سقف تنظيمي واحد، هي طموح كبير لشعبنا المكوي بنيران الفرقة والتمزق. وقدرة مجموعة من السياسيين الفلسطينيين المتصارعين على النفوذ، أن يترفعوا عن خلافاتهم العديدة والمديدة ويضعوا برنامجا سياسيا موحدا لهم يلتزمون بتطبيقه معا، هي مكسب وطني كبير. والأهم منه، صيانته وتعزيزه. وهذا ليس بالكلام العاطفي، بل إنه إشارة إلى زبدة التجربة الكفاحية لهذه الشريحة من شعبنا الفلسطيني، الذي نعرف ونعترف بأنه يتوق اليها بشغف. وبالرغم عن ذلك، علينا ومنذ البداية التوضيح للجميع: هناك من يرى في هذه التجربة جرما ويريد إفشالها. ولا نقصد السلطة الاسرائيلية ولا حتى اليمين المتطرف فحسب، بل قوى من أبناء جلدتنا ومن داخل صفوف الأحزاب المكونة للقائمة المشتركة. ولذلك، فلا بد من تقويم عميق للتجربة حتى نعرف مدى صمودها، وإلى أين ستقودنا.

---

* كاتب وباحث من فلسطين

ولنسجل أولا أن "القائمة المشتركة"، هي ليست حزبا واحدا وليست جبهة موحدة ولا حتى صيغة شبيهة بمنظمة التحرير الفلسطينية، لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون. إنها تحالف وثيق لأربعة أحزاب سياسية وطنية ولكن متصارعة فيما بينها لدرجة الخصومة والعداء، مرت عليها فترات كان الواحد منها يسعى لتحطيم الآخر. ولكي نكون أكثر صراحة، فقد اضطرت هذه الأحزاب اضطرارا إلى خوض الانتخابات بقائمة مشتركة لأن تحالف اليمين الاسرائيلي في الكنيست السابقة مرر قانونا جديدا يرفع نسبة الحسم في الانتخابات من ٢٪ إلى ٣,٢٥٪، ما يعني ان الحزب الذي لا يتمتع بتمثيل بهذه النسبة يسقط ولا يمثل في الكنيست(١). وبما أن الجمهور العربي في اسرائيل، الذي مل الصراعات الحزبية، طالب الأحزاب بخوض الانتخابات بقائمة واحدة أو اثنتين على الأكثر، استجاب قادة الأحزاب وسعوا، فتمكنوا من تشكيل قائمة واحدة، مع التأكيد أن كل حزب فيها يواصل النشاط الحزبي المستقل ولكن بتنسيق كامل في العمل البرلماني وبأقصى ما يمكن من العمل الشعبي المشترك.

وقد نجحت التجربة في الانتخابات. وتشير بدايات العمل البرلماني، حتى الآن، إلى التوافق والتوفيق في توزيع المسؤوليات.

علامات النجاح

لقد حظيت "القائمة المشتركة" بدعم شعبي واسع منذ البداية. وحتى أولئك الذين كانوا يحبذون خوض الانتخابات بقائمتين منفصلتين، متنافستين ومتعاونتين، فوجئوا بانجازاتها.

فأولا: بمجرد خوض المعركة في قائمة واحدة، ارتفعت نسبة التصويت الى حوالي ٦٦٪، وهذه أعلى نسبة مشاركة منذ سنة ١٩٩٩، إذ شارك ٧٠٪ في حينه. ولكن في الانتخابات التالية العام ٢٠٠٣ هبطت الى ٦٢٪ ثم في العام ٢٠٠٦ هبطت الى ٥٦٪ ثم في العام ٢٠٠٩، إذ هبطت الى ٥٤٪ ثم في العام ٢٠١٣ حيث ارتفعت قليلا الى ٥٧,٣٪. وهذا الهبوط المنهجي في نسبة المشاركة، كان تعبيرا عن الاحباط والملل من الأحزاب العربية من جهة ومن تعامل الأحزاب اليهودية والحكومة المبني على التمييز العنصري، من جهة ثانية. وتشكيل المشتركة شحن الناس بالتفاؤل الكبير. فتدفقوا نحو صناديق الاقتراع.

ثانيا: القائمة المشتركة حصلت على حوالي نصف مليون صوت (٤٤٦ ألفا و٥٨٣ صوتا) تشكل ما يعادل ٨٥٪ من أصوات الناخبين العرب وبضعة آلاف من المصوتين اليهود وبالتالي على ١٣ مقعدا (من مجموع ١٢٠ مقعدا)، وتحولها الى القوة الثالثة في الكنيست، كل هذا يعتبر انجازا ضخما وغير مسبوق.

ثالثا: الكنيست تعاملت مع كتلة القائمة المشتركة، بما يليق بوزنها، لدى توزيع المناصب الداخلية. فلديها عضوان في لجنة المالية، التي تعتبر أهم اللجان البرلمانية بعد لجنة الخارجية والأمن. وقد تنازلت المشتركة بإرادتها الحرة عن العضوية في لجنة الخارجية والأمن لصالح اضافة العضو الثاني في اللجنة المالية. وحظيت برئاسة إحدى اللجان الأساسية في الكنيست، وهي لجنة مكانة المرأة. وتمثلت وفق عددها في رئاسة الكنيست وبقية اللجان. وفتح الباب أمامها لأوسع تعاون مع الأحزاب الأخرى، وليس فقط في المعارضة، بشكل لم يسبق له مثيل، أكان ذلك على صعيد سن القوانين أو طرح مواضيع البحث أو غيرها.

رابعا: تشكيل القائمة المشتركة أثار اهتماما غير مسبوق في العالم الغربي كله، خصوصا بعد ان خرج رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو بتحذيره المفزوع لمصوتي اليمين: "العرب يتدفقون بالألوف في حافلات منظمة وممولة من الخارج، حتى يكملوا المؤامرة لاسقاط اليمين". فلأول مرة التفتت دول أوروبا إلى قضية العرب في اسرائيل كقضية جدية وراحوا يعتبرونها مقياسا للديمقراطية الاسرائيلية المشوهة تجاه العرب. وحتى الرئيس الأمريكي، باراك أوباما، هاجم نتنياهو على هذه المقولة (ولكنه حرص على الصمت عليها الى بعد انتهاء الانتخابات كي لا يتهم بالتدخل المباشر فيها)، فقال إن الولايات المتحدة لا تستطيع التعامل مع اسرائيل بشكل عادي مع هذه السياسة التمييزية ضد العرب. وقد جاءت تصريحاته هذه بعد ثلاثة أسابيع من انعقاد جلسة بين رئيس القائمة المشتركة، النائب أيمن عودة، وبين السفير الأمريكي في تل ابيب، دان شابيرو. ثم عاد أوباما وتكلم عن الموضوع في مقابلة مع القناة الثانية للتلفزيون الاسرائيلي.

خامسا: هناك من يرى أن تجربة القائمة المشتركة يمكن أن تصبح مثلا يحتذى لشعوب أخرى، ولا يستبعد أن فوز الأكراد في الانتخابات التركية اعتمد على هذه التجربة. فقد تحالفت كل القوى الكردية في قائمة مشتركة لكي تتجاوز نسبة الحسم العالية (البالغة في تركيا ١٠٪)، وتعاونت مع قوى اليسار التركية ومع القوى النسائية وغيرها.

سادسا: حتى نتنياهو لم يستطع تجاهل القائمة المشتركة، فدعا رئيسها الى الاجتماع به وتباحث معه في احتياجات المواطنين العرب من الحكومة. فوعد بالتجاوب مع الطلبات التي طرحها أمامه أيمن عودة في عدة قضايا محقة، أخطرها قضية البناء والتنظيم، حيث بدأت مجنزرات الهدم بعد أيام من الانتخابات تهدم البيوت في النقب وفي كفركنا وفي اللد وغيرها، وكذلك قضية الميزانيات.

سابعا: إضافة إلى نجاح القائمة المشتركة، أظهر أيمن عودة رئيس القائمة خطابا سياسيا جديدا أحدث دهشة في المجتمع الاسرائيلي اليهودي. فقد راح يتكلم عن التعاون اليهودي العربي وعن التعاطف

مع الفقراء اليهود والاستعداد للتعاون مع أية قوة يهودية في سبيل تحقيق المساواة وقال إنه يسير على طريق مارتن لوثر كينغ، الثائر الأمريكي الأسود الذي فرض على نظام البيض الأمريكي أن يتخلى عن سياسية الفصل العنصري مع السود. وراح يطرح ميثاقا للمساواة يقترح جمع تأييد أكثرية في الكنيست حوله. واجتمع بمبادرته مع مسؤولين في مختلف الوزارات لتغيير سياستها تجاه العرب. وأعلن ان خطابه السياسي يركز على الروح الايجابية في التعامل مع المجتمع اليهودي، بهدف تقويض سياسة اليمين الذي يعتمد على تخويف هذا المجتمع من العرب. ويتحدث عن وقوفه الى جانب المظلومين في المجتمع اليهودي، وهناك مظلومون كثيرون أمثال اليهود الأثيوبيين واليهود الشرقيين والعمال البسطاء والمسنين والفقراء وأوساط واسعة من اليهود الحريديم. ويحاول تكريس مفهوم قبول الآخر لدى جميع الشرائح الاجتماعية في الوسط اليهودي. وإطلاعهم على سياسة التمييز والقمع المنتهجة باسمهم ضد المواطنين العرب وضد الشعب الفلسطيني. وفي كل ذلك لم يتخل عودة عن روحه الوطنية وطروحاته التي لا تتزعزع حول ضرورة التخلص من الاحتلال وموبقاته ورفض اساليبه العنصرية والتصدي لسياسة التهويد والاستيطان والحروب العدوانية المتكررة ضد قطاع غزة وما يسبقها ويعقبها من حصار وإلى جانب كل ذلك ضرورة مواصلة الكفاح لاقامة دولة فلسطينية الى جانب اسرائيل.

المستقبل

قلنا إن تشكيل القائمة المشتركة جاء رغما عن الأحزاب العربية وليس بإرادتها. ومع انها جميعا، تحدثت عن رغبتها في تشكيل قائمة واحدة، فإنها في خطابها الداخلي كانت تفضل خوض الانتخابات الاسرائيلية بقائمتين: الأولى تضم الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، بقيادة محمد بركة (ثم تنازل لصالح أيمن عودة في الانتخابات الداخلية في الجبهة) والحركة العربية للتغيير (بقيادة احمد الطيبي) والحزب الديمقراطي العربي (بقيادة طلب الصانع)، والقائمة الثانية تضم الحركة الاسلامية (بقيادة مسعود غنايم) والتجمع الوطني (بقيادة جمال زحالقة). ولكن بركة عمل بكل قوته على خوضها في قائمة مشتركة واحدة تضم الجميع. ونجح. وكان يفترض أن يترأس بركة هذه القائمة، ولكنه سحب ترشيحه في الانتخابات الداخلية للجبهة، فانتخب مكانه أيمن عودة. وجاء ذلك في سياق تغيير ثلاثة من مجموع أربعة نواب للجبهة (حيث تنحى مع بركة كل من النائب د. حنا سويد والنائب د. عفو اغبارية).

واليوم، يسود الشعور بأن استمرار القائمة المشتركة هو مصلحة وطنية شاملة للمواطنين العرب،

وحتى للقوى الديمقراطية اليهودية. فهذه القائمة تخلق أجواء مريحة في الشارع وتخفض التوترات الحزبية والشقاق وتفتح أبواب الأمل نحو تعاون أوسع وأنجع، يفضي في النهاية الى أكبر تعاون جماعي بين الأحزاب.

ومع ذلك، فالقسم الأكبر من معارضي هذا التحالف، ينتهزون الفرصة لفكه وفي أقرب وقت ممكن. هم لا يعلنون ذلك صراحة، انما يغلفونه بحجج وتذرعات أخرى. فبعضهم يدعون انهم لا ينسجمون مع الخطاب السياسي الجديد الذي يطرحه أيمن عودة. فعلى سبيل المثال، هاجمه عزمي بشارة، مؤسس حزب التجمع الذي غادر البلاد واستقر في قطر بعد ان أبلغته المخابرات الاسرائيلية انها تشتبه بأنه أوصل معلومات الى حزب الله. فراح يلمح الى ان عودة يتملق اليهود ويحاول التقرب منهم بشكل زائد عن الحد. وقال في مقابلة مع إذاعة "الشمس" في الناصرة (٢): "ما نستطيع أن نفعله هو أن نقول رأينا، وأن نعارض في البرلمان فقط. وأي مقارنة بين العرب في إسرائيل والسود في أميركا هي باطلة. أميركا هي دولة المواطنين، أما إسرائيل فهي دولة يهوديّة تحتفل حتى اليوم بتدمير شعبنا.مسؤولية القيادة شرح الصورة للمواطن العربي. ومقارنة العرب بالسود هي مقارنة غير صحيحة، لأن الأسود يريد أن يكون مواطنا متساويا في دولة الأمة الأميركية وفي إسرائيل الوضع يختلف، لأن إسرائيل تعرف نفسها وترى نفسها كدولة اليهود" (٣). وحول التعاون مع شرائح مجتمعيّة مثل المتدينين والأثيوبيين والشرقيين في إسرائيل من أجل التغيير، قال بشارة إن: "مخاطبة المجتمع الاسرائيلي أمر لا بد منه، والتعامل مع شرائح واسعة أمر لا بد منه أيضا، ولكن يجب أن يكون تبادلا أو ندية. نحن لا نعاني من عقدة نقص ونحاول دائمًا أن نثبت أننا ديمقراطيون، بل نحن نتعامل بنديّة مع الآخر. الأثيوبيون يطالبون بحقوقهم لأنهم يهود وليس لأنهم مواطنون في الدولة، فإذا تضامنت معهم من أجل حقوقهم فإن هذا ينفي حقوق العرب، وأنا لست مهاجرا جديدا من أفريقيا، ولست يهوديا. أنا أريد الحصول على حقوقي لأنني مواطن. وإذا بلورنا هذا الخطاب بشكل صحيح وديمقراطي فسيتم قبوله، وهذا سيشعر المؤسسة الصهيونية بالإحراج" (٤).

الانتقاد شرعي بالطبع، ولكنه هنا يأتي في سياق التمهيد لمرحلة قادمة يتم فيها تبرير تفكيك الشراكة. ولكن، إذا كان عزمي بشارة قد استخدم كلمات مبطنة من موقعه في قطر، فإن النائب باسل غطاس، الذي يحاول خلافة جمال زحالقة في قيادة الحزب، يتكلم بشكل صريح أكثر. فقد نعت خطابه السياسي بـ "الناعم" وطالبه بتعديله. وحذره من "عدم السماح لنفسه بانزلاقات سياسيّة". وقال: "خطاب عودة يسترعي انتباه الإعلام العبري، كونه يتودد بمخاطبة الإسرائيليين، بينما خطاب التجمّع مختلف عن هذا الأسلوب في التعبير والمصطلحات والمساواة بين القامع والمقموع". وكشف غطّاس قائلًا: "تحدثنا وتحاورنا مع عودة والمهم أن هناك مرجعيّة سياسيّة

مشتركة وإن اختلفت الموسيقى وأحيانًا بالمصطلحات. سيكتشف زميلنا أيمن والجميع أن أسلوبه لن يغني ولن يسمن من جوع. حتى هذا المجتمع الاستيطاني لن يقبل أسلوب أيمن، وهو الأكثر تودّدًا وحلاوة ورقة. بالأمس فقط قال عضو الكنيست عن يسرائيل بيتينو شارون غال إنّ أيمن عودة سياسي خطير وأخذ عليه زيارة المناضل مروان البرغوثي"(٥).

ويأتي هذا الموقف ليتوج سلسلة مقالات تهاجم أيمن عودة في صحيفة "فصل المقال" الصادرة عن حزب التجمع وسلسلة هجمات منظمة على الشبكات الاجتماعية من أحزاب أخرى. كما تبرز في ذلك صحيفة "صوت الحق والحرية"، الناطقة بلسان الحركة الاسلامية. فيكتب فيها الدكتور ابراهيم ابو جابر: "أولئك الذين حكمت الظروف والمتغيّرات على المجتمع العربي في الداخل قيادتهم له، مغرورون بطروحاتهم وأفكارهم ومشاريعهم، وما هم في المحصّلة إلا مراهقون سياسيون، بخاصة في هذا التوقيت وهذه الأوضاع التي نعيشها. إنّ هؤلاء ممّن يبنون أبراجا في الهواء، تنقصهم الخبرة والحنكة السياسية، وقريبو عهد بهذه "المهنة"، يظنون خصومهم مغفّلين أو هواة سياسة ومناصب، أو ممّن يباعون ويشترون سياسيا وحزبيا. إنّ الخصوم، أيها القوم، متمرّسون يفقهون ما يقولون، ويحسبون كل شيء بحسابات الحاضر والمستقبل، غير ناسين الماضي، مصالحهم ومصالح جماهيرهم فوق كل اعتبار". ويتابع: "هذا الصنف من السياسيين الجدد واحد من اثنين؛ إما أنهم مراهقون سياسيا، أو أنهم مفلسون.. فلا يعقل أن يكون السياسي ذا وجهين، متلوّنا ، وطنيا وثوريا وطلائعيا مرّة، وأخرى متعايشا ومسالما ومتضامنا مع رموز الآخر إلى أبعد الحدود! هؤلاء السياسيون ينطبق على تصرفاتهم المعوجة هذه مفهوم "الاستجداء السياسي"، يظهرون في صورة من يعمل على تغيير قواعد اللعبة بأسلوب جديد، ظانين أنهم بذلك يخدمون قضية الداخل الفلسطيني أكثر، لقناعات حزبيّة خاصة تربوا عليها صغارا، فلا ينفكون يراهنون على سراب سبقهم إليه الكثيرون ممّن امتهنوا السياسة عقودا من الزمن، فخاب ظنّهم، وكفروا بكل هذه المسرحيات والوعود العرقوبيّة الجوفاء. قيادة سياسية مراهقة كهذه ليس لها مكان في صفوف الداخل الفلسطيني" (٦).

وينبغي أن تضاف الى كل ذلك، رؤيا اليمين الاسرائيلي الحاكم وقوى التطرف على اختلافها، التي تريد للعرب في اسرائيل ان يطلقوا خطابا سياسيا متشنجا وعدائيا حتى يبرروا قمع العرب وانتهاج سياسة عنصرية ضدهم. ولعل أبرز تعبير عن ذلك، جاء في أقوال جودي نير موزيس شالوم، زوجة نائب رئيس الحكومة، سلفان شالوم، التي أعلنت قبل الانتخابات أن "أيمن عودة انسان خطير في نظري. فالرسائل التي يبثها تتيح للمواطن الاسرائيلي أن ينسجم معها" (٧) وفي اقوال وزير الخارجية السابق رئيس حزب اسرائيل بيتنا، أفيغدور لبرمان، الذي صعق من لقاء نتنياهو مع عودة وطالبه بإلغائه وقال: "أخطر ما في أيمن عودة هو لغته السلسة. فهو يخفي وراءها أهدافا

خطيرة لاسرائيل والشعب اليهودي. إنه أخطر من حماس" (موقع القناة السابعة الناطقة بلسان المستوطنين – ١٥ ايار/مايو ٢٠١٥).

المعركة

من هنا فإن اقامة "القائمة المشتركة" وتجربتها الناجحة في الانتخابات وفي الأسابيع الأولى بعد الانتخابات، لم تكن بالشيء المفروغ منه ولم تقم بسهولة. ويمكن القول إنها لم تعرف يوم راحة واحدا. ولذلك فإن مهمة الحفاظ عليها والاستمرار في نجاحها تعتبر مهمة أصعب.

لكن استقبالها من الجمهور العربي لفلسطينيي ٤٨ ومن بقية شرائح الشعب الفلسطيني بالحماس الشديد واعتبارها أملا وشغفا، يجعل هذه المهمة شبه مقدسة. بيد أنه لو تركنا العواطف وتناولنا المسألة من باب الواجب العملي، فإن قادة "القائمة المشتركة" انتخبوا ليمثلوا من منحهم صوته بإخلاص ويحققوا لهم الانجازات. وهذا هو امتحانهم الأساسي.

لقد منح الجمهور للقائمة المشتركة هذا العدد الضخم من الأصوات، فتمكنوا من إدخال ١٣ نائبا الى الكنيست، لتصبح القوة الثالثة بعد حزب الليكود (٣٠ مقعدا) و"المعسكر الصهيوني" (٢٤ مقعدا). والقضية ليست قضية عدد، لأن تاريخ السياسة الاسرائيلية يذكر جيدا وجود قوة برلمانية عربية من خمسة نواب فقط، في عهد حكومة اسحاق رابين، حققت انجازات باهرة للمواطنين العرب في اسرائيل وكذلك لشعبنا الفلسطيني بأسره. كان ذلك في تموز من سنة ١٩٩٢. رابين فاز بالحكم واقام حكومة أكثرية ضئيلة من ٦٢ نائبا. وكان قد وضع على أجندته تخفيض امتيازات الأحزاب الدينية اليهودية، فخشي ان ينسحب حزب شاس (٦ نواب في حينه) من الحكومة فيسقطها. لذلك توجه الى الكتلتين العربيتين: الجبهة بقيادة توفيق زياد وعضوية تمار غوجانسكي وهاشم محاميد، والحزب العربي الديمقراطي بقيادة عبد الوهاب دراوشة وطلب الصانع. وطلب منهم دعم حكومته من الخارج.

وفي حينه أكد توفيق زياد انهم وضعوا أمام رابين شرطين: خطة حقيقية للمساواة التامة للعرب بجدول زمني واضح على مدى خمس سنوات، وتوجه حقيقي لمسيرة سلام مع الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية. وقد فوجئوا بموافقة رابين على ذلك. وفوجئوا أكثر عندما نفذ رابين التزامه. فرصد ميزانيات للمساواة ودخل في المفاوضات المباشرة مع منظمة التحرير، التي أسفرت عن اتفاق اوسلو.

ففي تلك الفترة حقق ٥ نواب مكاسب كبيرة. واليوم، يطلب الناخبون العرب مكاسب كبيرة من

القائمة المشتركة التي تضم ١٣ نائبا. فهل تستطيع ذلك؟

بالطبع، الظروف في اسرائيل تغيرت وتراجعت إلى الوراء مع فوز اليمين المتطرف بالحكم. وهذا الفوز، بحد ذاته هو مكسب للفلسطينيين، لأنه حكم غاشم، يكشف الوجه الحقيقي لتيار الحكم الاسرائيلي ويرفض السلام ويدخل في مواجهة مع العالم وفي صدام وقح مع الادارة الأمريكية. ولكن، حتى تثمر المواجهات الدولية مع الحكومة، تحتاج القائمة المشتركة الى بذل جهود كبيرة لتحقيق مطالب ناخبيها في تحسين أوضاعهم. وأول هذه الجهود، هو ايجاد لغة تخاطب مشتركة مع الحكومة، رغم تطرفها وعصبيتها وعدوانيتها. ولذلك، وافقت القائمة المشتركة على لقاء رئيس الوزراء اسحق رابين ووضعت لائحة بمطالبها منه، في مقدمتها وقف سياسة هدم البيوت ومنح تراخيص للبيوت المهددة بالهدم (وعددها حوالي ٥٠ ألف بيت)، وفي سطرها الأخير مطلب "وضع خطة خماسية لتصفية التمييز في الميزانيات"، وما بين هذا وذاك مطلب رصد ميزانيات أكبر للتعليم والاسكان والمواصلات والثقافة والرياضة والفنون.

وعندما سئل أيمن عودة عن موضوع السلام، قال إن حديثه مع نتنياهو في هذه القضية كان بمثابة سخرية. فهو ليس رجل سلام. ولكنه أبدى تفاؤلا من كلام نتنياهو عن المساواة. وقال: "سمعت كلاما جيدا، وايجابيا ولكن لننتظر الترجمة العملية".

وبالطبع، فإن الحوار مع نتنياهو لم ولن يكون الوسيلة الوحيدة لعمل القائمة المشتركة. فقد كان أول نشاط لها، مسيرة مشي من النقب الى القدس بهدف التوضيح أن النقب على رأس أجندتها وأنها تفتش عن وسائل نضالية جديدة غير تقليدية، وبعد شهر أعلنت الاضراب العام للجماهير العربية احتجاجا على سياسة هدم البيوت. وجنبا الى جنب مع ذلك، اجتمع أيمن عودة وغيره من رؤساء القائمة مع مسؤولين أجانب عديدين، زاروا اسرائيل في الشهرين الأخيرين، حيث ان هذا الحراك السياسي الجديد للأحزاب العربية بات يثير اهتماما عالميا جديا. كما اجتمع مع عدد من السفراء الأجانب في تل ابيب، يحثهم على إعلاء قضية العرب في اسرائيل في قنواتهم الدبلوماسية. وبرز لقاؤه مع دان شبيرو، سفير الولايات المتحدة، قبل ثلاثة أسابيع من تصريحات الرئيس باراك اوباما، التي قال فيها ان موقف نتنياهو من الناخبين العرب في اسرائيل مزعج ولن يكون ممكنا التعامل مع حكومته بشكل طبيعي بعد هذا الموقف (٨).

إن هذا النشاط المميز، والذي يحمل الكثير من الأساليب الجديدة، والخطاب السياسي الذي يرافقه ويتسم بالحكمة والذكاء ويستند الى مبدأ تجنيد أكبر عدد من اليهود الى جانبه، يبشران بأمل كبير لطالما وضعه فلسطينيو ٤٨ أمامهم ورغبوا في انتخاب سياسيين يحسنون أداءه. فإذا نجح، سيكون

من الصعب على أولئك الذين يحفرون الحفر لإسقاط هذه التجربة ان يحققوا رغبتهم في إفشالها وتفكيكها. والجميع يدركون اليوم ان نجاح التجربة سيكون له انعكاس ليس فقط على حياة ونضال فلسطينيي ٤٨، بل سيتسع مداه ليؤثر في السياسة الفلسطينية عموما. لذلك، فلا بد من أن تنجح وأن تفتح عهدا جديدا في السياسة الفلسطينية، على الساحة الاسرائيلية الداخلية وعلى الساحة العربية والفلسطينية عموما.

هوامش

(١) في الكنيست الـ ١٩، التي عملت من سنة ٢٠١٣ وحتى ٢٠١٥ حصلت القوائم البرلمانية الفاعلة في اللوسط العربي على النتائج التالية: القائمة العربية الموحدة والتي تضم الحركة الاسلامية الجنوبية والحركة العربية للتغيير والحزب الديمقراطي العربي على ٣,٦٥٪ وتمثلت في أربعة نواب (ابراهيم صرصور وأحمد الطيبي ومسعود غنايم وطلب أبو عرار)، والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة على ٣٪ وتمثلت هي ايضا بأربعة نواب (محمد بركة وحنا سويد ودوف حنين وعفو اغبارية)، والتجمع الوطني الديمقراطي على ٢,٥٦٪ وحصلت على ثلاثة نواب (جمال زحالقة وحنين زعبي وباسل غطاس).

(٢) إذاعة الشمس ٩ أيار/ مايو ٢٠١٥

(٣) هو يعلق بذلك على أقوال أيمن عودة حول مارتن لوثر كينغ ونضاله من أجل المساواة للسود في الولايات المتحدة.

(٤) هنا ينتقد بشكل مبطن مشاركة أيمن عودة في مظاهرة الاثيوبيين اليهود، الذين تظاهروا ضد الاعتداء الذي قام به رجلا شرطة اسرائيليان أبيضا البشرة على جندي اسرائيلي اثيوبي وإعلانه انه يؤيد مطلب الاثيوبيين بالمساواة.

(٥) صحيفة "القدس العربي" الصادرة في لندن – ٩ ايار/مايو ٢٠١٥

(٦) صحيفة "صوت الحق والحرية" – ٢٠ نيسان/ ابريل ٢٠١٥

(٧) تصريحات للقناة العاشرة في التلفزيون الاسرائيلي في ٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١٥

(٨) تصريحاته لصحيفة "أطلنتيك" في ٩ ايار/ مايو ٢٠١٥

السياسة التجارية الفلسطينية وعلاقتها مع إسرائيل

رائد محمد حلس*

مقدمة

تعتبر السياسة التجارية المحرك الرئيسي لعجلة أي تطور اقتصادي, وتهدف إلى تحقيق استقلال أي قرار سواء أكان سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً, حيث يبنى على السياسة التجارية النظام الاقتصادي الذي ستسير عليه الدولة, ويعد ذلك توجهاً نحو الاعتماد على الذات والاستقلال الاقتصادي وبناء القاعدة الاقتصادية القوية لكي تستطيع الصمود أمام التقلبات الاقتصادية والسياسية المحلية والعالمية.

إلا أن السياسة التجارية الفلسطينية خضعت للسياسات والأوامر العسكرية الإسرائيلية, منذ احتلال الأراضي الفلسطينية عام ١٩٦٧, حيث أنشأت إسرائيل آليات أدت إلى ربط الاقتصاد الفلسطيني باقتصادها.

وقد تمثل أبرز تلك الآليات في الإجراءات التي شكلت مجتمعة ما يشار إليه بما يسمى باسم شبه الاتحاد الجمركي, والتي من خلالها كانت إسرائيل تسمح بحركة السلع واليد العاملة بين الاقتصادين في إطار من القيود غير المتبادلة, حيث كانت الصادرات والواردات الفلسطينية تخضع لإجراءات وقيود معقدة, كما أن شهادات الاستيراد والتصدير تمنح من خلال الأوامر العسكرية, بالإضافة إلى فرض حدود على أنواع وكميات المواد الخام المسموح بدخولها إلى الضفة الغربية وقطاع غزة.

هذه الإجراءات والتدابير مقترنة بمصادرة الموارد الطبيعية الفلسطينية أدت فعلياً إلى فرض حدود على آفاق تنمية الاقتصاد وإلى حدوث تشوهات واختلالات هيكلية في الإنتاج وسوق العمل

* باحث في الشؤون الاقتصادية، غـزة – فلسطـين

والعرض والطلب, إضافة إلى نشوء علاقات تجارية غير متكافئة عززت علاقة التبعية المفروضة على الاقتصاد الفلسطيني.

ومع إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية عام ١٩٩٤, وبالرغم من الاتفاقيات المتعددة وخاصة اتفاق باريس الاقتصادي, إلا أن الممارسات الإسرائيلية التي تمثلت بمصادرة الأراضي وتجريف المساحات الزراعية, وتدمير المنشآت, والحصار والإغلاق, ظلت تشكل السمات البارزة للحياة اليومية في الأراضي الفلسطينية منذ العام ١٩٩٤ وحتى الآن.

وفيما يلي استعراض السياسات الاقتصادية والتجارية الفلسطينية ومستقبل السياسة التجارية الفلسطينية مع إسرائيل.

أولاً: السياسات الاقتصادية الفلسطينية

تكمن أهمية السياسة الاقتصادية في أنها تمتلك أدوات فاعلة للتأثير على النشاط الاقتصادي وتوجيهه, ومن ثم فإن أمامها أعباء كثيرة في الحالة الفلسطينية نتيجة لحجم المشاكل والاختلالات الهيكلية التي يعاني منها الاقتصاد الفلسطيني بعد سنوات طويلة وقاسية من الاحتلال والسيطرة, وفي هذا الإطار لا بد من التأكيد على أهمية صياغة السياسات الاقتصادية الفلسطينية بما يتلاءم مع الهدف الاستراتيجي الأول للدولة الفلسطينية, وهو إعادة بناء القطاعات والهياكل الاقتصادية بعيداً عن السيطرة الإسرائيلية وبما يضمن التخلص التدريجي من التبعية للاقتصاد الإسرائيلي وعدم الاعتماد على المنح والمساعدات الخارجية في المدى الطويل, في نفس الوقت الذي تستهدف فيه الأهداف المحورية التي تسعى لتحقيقها معظم الدول النامية. وستكون الدولة الفلسطينية أجدر بتحقيق تلك الأهداف, مثل السعي لنمط من النمو يتسم بالعدل والمساواة, وتحسين وتنوع القدرات الإنتاجية والوطنية, والتركيز على التنمية البشرية المصحوبة بتوافر عمل لائق للجميع(١).

وتقتضي السياسات الاقتصادية أن تستجيب لأولويات التنمية المطلوبة, نظراً لضخامة حجم الأعباء والأهداف المطلوب تحقيقها وتتمثل هذه الأولويات في المحاور التالية(٢):

١. توسيع القاعدة الإنتاجية وتحسينها على نحو يؤدي إلى زيادة توظيف اليد العاملة الفلسطينية في الإنتاج المحلي.

٢. توفير جزء مهم من الدخل القومي كي تتمكن الادخارات الوطنية من الحلول محل المساعدات الخارجية في تمويل الاستثمارات اللازمة لاستمرار النمو.

٣. تصدير جزء مهم من الإنتاج الوطني كي تتمكن الصادرات من الحلول محل المساعدات الخارجية بالتدريج في توفير العملة الصعبة الضرورية لتمويل الاستيراد المطلوب لاستمرار النمو.

وقد عملت السلطة الوطنية الفلسطينية لتنفيذ سياساتها الاقتصادية على مجموعة من الإجراءات, أهمها(٣):

١. بناء عدد من المؤسسات الإدارية اللازمة لخدمة التنمية الاقتصادية.

٢. تبني النظام الاقتصادي الحر مع العالم الخارجي.

٣. إصدار مجموعة من الأنظمة الإدارية والقوانين الاقتصادية أهمها قانون تشجيع الاستثمار الفلسطيني.

٤. تشجيع مبدأ الخصخصة وإعطاء القطاع الخاص الدور الأساس في التنمية الاقتصادية.

٥. إنشاء سلطة النقد الفلسطينية التي تشرف على القطاع المصرفي في الأراضي الفلسطينية.

ثانياً: السياسة التجارية الفلسطينية

تسعى السياسة التجارية عادة، للمساهمة في تحقيق الأهداف العامة للسياسة الاقتصادية والتي تشكل انعكاساً كاملاً لأهداف وتوجهات الخطط التنموية, وعليه فإن السياسة التجارية الفلسطينية تسعى إلى تحقيق الأهداف الاقتصادية العامة من خلال القضاء التدريجي على التشوهات التي خلفها النظام التجاري الحالي, والتوجه نحو نظام تجاري يلبي المصالح الوطنية للشعب الفلسطيني وينسجم ويتلاءم مع النظام التجاري العالمي, وتتمثل أهداف السياسة التجارية الفلسطينية فيما يلي(٤):

- تقليص الاعتماد على الاقتصاد الإسرائيلي وصولاً إلى فك التبعية والارتباط القسري.
- تطوير العلاقات الاقتصادية مع العالم العربي وفق نظرية متكاملة وشاملة.
- تنويع الشركاء التجاريين وزيادة عددهم بما ينسجم مع القدرات التنافسية للاقتصاد الفلسطيني واحتياجاته.
- إزالة كافة القيود والعوائق التجارية وغير التجارية التي تحد من اندماج الاقتصاد الفلسطيني إقليمياً وعالمياً.
- تخفيف العجز الكبير في الميزان التجاري السلعي إلى مستويات آمنه وصولاً إلى التخلص النهائي منه.
- تعزيز قدرة الاقتصاد الفلسطيني على التصدير وزيادة معدلات النمو للصادرات الفلسطينية.

ولا بد من الإشارة إلى أن السياسة التجارية الفلسطينية ترتكز إلى برتوكول باريس الاقتصادي, فقد حدد هذا الاتفاق الإجراءات والأنظمة الاقتصادية بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل, وتتلخص أهم

النقاط المتعلقة بالعلاقات التجارية الفلسطينية فيما يلي (٥):

١. تصدير المنتجات الصناعية والزراعية الفلسطينية للأسواق الخارجية بدون قيود على أساس شهادة المنشأ التي تصدرها السلطة الفلسطينية.

٢. تخضع الواردات الفلسطينية لمعدلات الجمارك والضرائب والرسوم الأخرى الإسرائيلية كما تلتزم السلطة بسياسة الاستيراد الإسرائيلية وإجراءاتها.

٣. يحق للسلطة الفلسطينية استخدام كافة نقاط العبور مع الخارج.

٤. يمكن للسلطة الفلسطينية تشجيع وتعزيز الصناعة بطرق مختلفة مثل تقديم المنح والقروض ومساعدة البحث والتطوير والمزايا الضريبية المباشرة.

٥. يحق للسلطة الفلسطينية إبرام اتفاقيات تجارية بما يتواءم مع بروتوكول باريس الاقتصادي.

٦. لا يسمح للسلطة بالاستيراد من البلدان التي لا تقيم إسرائيل علاقات دبلوماسية معها.

٧. يتم مراجعة التقديرات والبنود المتفق عليها كل ستة أشهر من قبل اللجنة الاقتصادية المشتركة وفق الحاجات والمعلومات المتوفرة بشأن المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية ذات العلاقة.

٨. تلتزم السلطة الفلسطينية بمعدل ضريبة القيمة المضافة في إسرائيل مع إمكانية تخفيضها بنقطتين مئويتين فقط.

وعند تقييم العلاقة القائمة بين الاقتصاد الفلسطيني والاقتصاد الإسرائيلي بعد دخول الاتفاق مرحلة التنفيذ نجد أن بنود الاتفاق هي إجرائية تتعلق بتسيير التبادل التجاري الذي توافق عليه, ولا يضر بالمصلحة الإسرائيلية, حيث أن إسرائيل استخفت ببنود الاتفاق كافة, وفسرتها بما يحلو لها وتصرفت في كثير من الأحيان دون أي اعتبار للاتفاق, واستغلت الثغرات التي تضمنها الاتفاق بصورة مضرة بالتجارة الفلسطينية بشكل خاص والاقتصاد الفلسطيني بشكل عام, فسيطرة إسرائيل على المعابر الفلسطينية والحدود مع الأردن ومصر مكنها من تعطيل التجارة الخارجية الفلسطينية تصديراً واستيراداً, الأمر الذي حد من إمكانية قيام السلطة الوطنية الفلسطينية بصياغة سياسات تجارية مستقلة(٦).

ثالثاً: السياسة التجارية الفلسطينية وعلاقتها مع إسرائيل

منذ الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية في العام ١٩٦٧, طبقت إسرائيل نظام الاتحاد الجمركي

أحادي الجانب على الأراضي الفلسطينية المحتلة, ما أدى إلى إخضاع الاقتصاد الفلسطيني وتوجيهه لخدمة أهداف السياسات الاقتصادية والتجارية الإسرائيلية, وقد استهدفت تلك السياسات خلال عقد السبعينات والثمانينات إعادة هيكلة الاقتصاد الإسرائيلي بالتركيز على جانب العرض بشكل رئيس, فعمدت على تخفيض سعر الصرف للعملة الإسرائيلية مقابل الدولار الأمريكي, بهدف دعم الصادرات وضبط الواردات بشكل عام, وذلك من أجل الحد من العجز في الميزان التجاري الإسرائيلي(٧), وفي ذات الوقت انتهجت سياسة الحماية للإنتاج المحلي لتعزيز القدرة التنافسية في الأسواق الخارجية من خلال تقديم الدعم الفني والمالي للقطاعات الإنتاجية, وذلك باستخدام معايير فنية وصحية صارمة ومعقدة على الواردات, بالإضافة إلى فرض رسوم جمركية حمائية على واردات الدول التي لا ترتبط معها باتفاقات تجارية, ومن أجل تحقيق سياساتها في الميزة النسبية بتقليل التكاليف للمنتجات التصديرية استعانت بالعمالة الفلسطينية التي تتقاضى أجراً قليلاً (رخيصاً), كذلك شجعت على أنشطة التعاقد من الباطن في الاقتصاد الفلسطيني لزيادة صادراتها إلى السوق الأمريكية(٨).

وبدأت إسرائيل في النصف الثاني من التسعينات بتحرير تجارتها الخارجية للوفاء بالتزاماتها في إطار منظمة التجارة العالمية, فقامت بخفض معدلات التعرفة الجمركية على الواردات تدريجياً, وبفعل واقع الضم والإلحاق القسري للسوق الفلسطينية إلى السوق الإسرائيلية انعكست السياسات التجارية الإسرائيلية بصورة سلبية على التجارة الفلسطينية بشكل خاص, والاقتصاد الفلسطيني بشكل عام, حيث وصلت الصناعة الإسرائيلية إلى مرحلة متقدمة من الجودة والتطور تستطيع منافسة الواردات من السلع الأجنبية, وكان ذلك على حساب تراجع القدرة التنافسية للمنتجات الفلسطينية, الأمر الذي وضع الاقتصاد الفلسطيني المشوه في حالة غير متكافئة لم يستعد لها ولا تتوفر له إمكانات فعلية لدرء انعكاساتها السلبية(٩).

إن أداء قطاع التجارة الخارجية الفلسطينية خضع لإحكام السياسة التجارية الإسرائيلية, كما أن السياسة التجارية الفلسطينية كانت انعكاساً تلقائياً للسياسة التجارية الإسرائيلية, وأسهم في ذلك عدة عوامل أهمها(١٠):-

١. واقع الاتحاد الجمركي القائم والذي استمر خلال المرحلة الانتقالية وفقاً للبروتوكول الاقتصادي الفلسطيني- الإسرائيلي, فقد أدى ذلك إلى إبقاء السياسة الجمركية الفلسطينية أسيرة للسياسة الجمركية الإسرائيلية, حيث لم تعط هامشاً للسلطة الفلسطينية بانتهاج سياسة جمركية بالزيادة في حدود ٥٪ من قيمة التجارة الخارجية بشكل عام(١١).

٢. استمرار السيطرة على المعابر والمنافذ الفلسطينية مع العالم الخارجي خلال المرحلة الانتقالية وبعدها من خلال تحكمها بالحركة عبرها, الأمر الذي أدى إلى تعميق الاعتماد الفلسطيني على إسرائيل في استخدام خدمات البنى التحتية مثل مرافق الشحن, والنقل, والاستيراد والتصدير.

٣. الاستمرار في التحكم بالمقدرات الإنتاجية والتصديرية من خلال تحكم إسرائيل بمصادر المياه وفرض القيود على استخدام الأراضي الزراعية في المناطق المفتوحة وفرض القيود على استيراد السلع الوسيطة في الإنتاج الصناعي.

٤. التحكم في تطوير الخدمات الأساسية وإعاقة المحاولات الفلسطينية لتطويرها مثل خدمات الكهرباء, والمياه, والاتصالات, والطرق الرئيسية, وذلك من خلال فرض القيود الإدارية والأمنية على استيراد مدخلات هذه الخدمات ومن أجل إجبار الفلسطينيين على الاستمرار في الحصول على هذه الخدمات من الجانب الإسرائيلي بشكل مباشر ومستمر.

هذه السياسات أدت إلى اعتماد الأراضي الفلسطينية على التجارة مع إسرائيل بشكل قسري ومباشر, حيث بلغت التجارة الخارجية الفلسطينية من إسرائيل خلال الفترة (٢٠١٢-١٩٧١) بالمتوسط ٨١,٣٪ من إجمالي التجارة الخارجية الفلسطينية مع العالم الخارجي(١٢).

الخاتمة:

في ظل اعتماد التجارة الفلسطينية شبه الكلي على إسرائيل الذي جعل من السياسة التجارية الفلسطينية عبارة عن متغير تابع للسياسة التجارية الإسرائيلية, وبالتالي بقيت السياسة التجارية الفلسطينية تتأثر بشكل مباشر بأي تغيير في السياسة التجارية الإسرائيلية, وعلى الرغم من أن برتوكول باريس الاقتصادي تضمن أنه يمكن تعديل أو تغيير بند في الاتفاق من خلال لجنة اقتصادية مشتركة من الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي, إلا أن الحكومات الإسرائيلية المتلاحقة تنصلت من الاتفاقيات وتراجعت عن التزاماتها من خلال الوقائع التي أوجدتها على الأرض, وبالتالي أصبحت بنود الاتفاقية الاقتصادية كما هي دون تغيير, إذ لم تجتمع اللجنة الاقتصادية المشتركة منذ توقيع الاتفاق وحتى هذه اللحظة لمناقشة ومراجعة بنود برتوكول باريس الاقتصادي الأمر الذي يتطلب ضرورة إعادة النظر في بروتوكول باريس الاقتصادي واستبداله باتفاق آخر يضمن استقلالية السلطة الفلسطينية الكاملة وسيطرتها على سياستها الاقتصادية.

بالإضافة إلى أن السلطة الوطنية الفلسطينية لم تحسن استغلال الاتفاقات التجارية التي أبرمتها مع الدول العربية والاستفادة منها بالشكل المطلوب, للتخلص التدريجي من التبعية الاقتصادية لإسرائيل,

علمًا بأن الاتفاقات التجارية التي أبرمتها السلطة الوطنية الفلسطينية مع كل من الأردن ومصر والدول العربية الأخرى, من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق العديد من المكاسب, أهمها التخلص من التبعية الاقتصادية لإسرائيل, وانفتاح الاقتصاد الفلسطيني على الاقتصاديات العربية من خلال الاستفادة من عوامل الإنتاج المعطلة وخاصة رأس المال والعمالة المعطلة, وفتح المجال أمام الصادرات الفلسطينية للنفاذ إلى الأسواق العربية والتي من الممكن أن تؤدي إلى زيادة الصادرات بنسبة كبيرة.

وعليه يقترح الباحث بعض التوصيات, لبلورة سياسة تجارية فلسطينية, تهدف بشكل أساسي للتخلص من التبعية الاقتصادية لإسرائيل, أهمها:

١. السعي جدياً لتعديل وتطوير اتفاق باريس الاقتصادي عبر إعطاء الجانب الاقتصادي وتحديداً الحركة التجارية والمعابر الدولية الأولوية في أية اتفاقية مستقبلية مع الضمانات الكاملة بحرية حركة البضائع على المعابر, وحركة الأفراد.

٢. تفعيل المشاركة في منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى, وتقديم الالتزامات المطلوبة والاستفادة من المزايا الممنوحة لفلسطين والدول ذات الأوضاع الاقتصادية المشابهة.

٣. الاهتمام بالاتفاقية مع الاتحاد الأوروبي لأنها تتضمن آفاقاً للوصول إلى منطقة تجارة حرة, وينبغي دراستها وفقاً للتطورات الجارية والمتوقعة وإعادة التفاوض حول بنودها بما يخدم أهداف السياسة التجارية الفلسطينية ووفقاً لتوجهات الاتحاد الأوروبي الداعمة للاقتصاد الفلسطيني.

٤. تبني سياسة تجارية واضحة المعالم, تسهم في تخفيف أثر عجز الميزان التجاري على الحساب الجاري بشكلٍ خاص, وعلى ميزان المدفوعات بشكلٍ عام.

٥. الأخذ بنهج تدريجي متعاقب المراحل تجاه التحرير الاقتصادي, وانتهاج إستراتيجية ذات مسارين بحيث تعمل الصناعات التنافسية الموجهة نحو التصدير على أساس مبادئ حرية النشاط الاقتصادي, وحيث تمارس هذه الصناعات نشاطها جنباً إلى جنب مع الصناعات الناشئة أو الصناعات الإستراتيجية المحمية.

٦. ضرورة تبني سياسة تشجيع الصادرات وذلك من خلال توجيه الموارد الاقتصادية لإقامة الصناعات الإنتاجية القادرة على الدخول إلى الأسواق الخارجية, وتحفيز المنتجين للاستفادة من الاتفاقيات الموقعة بين الجانب الفلسطيني وعدد من دول العالم.

٧. التنسيق مع الدول العربية لفتح أسواقها أمام المنتج الفلسطيني وإمكانية استيراد بعض المواد الأولية والسلع الوسيطة غير المتوفرة محلياً عبر اتفاقات تفضيلية.

الهوامش:

١. مازن العجلة, الاقتصاد السياسي للدولة الفلسطينية, قراءات إستراتيجية, مركز التخطيط الفلسطيني, غزة, ٢٠١٣, ص٩٦.

٢. فضل النقيب, الاقتصاد الفلسطيني في الضفة والقطاع: مشكلات المرحلة الانتقالية وسياسات المستقبل, مؤسسة الدراسات الفلسطينية, بيروت, ١٩٩٦, ص١٠٧.

٣. عبد الحميد شعبان, فاعلية السياسات الاقتصادية في تعزيز تنافسية المنتج الفلسطيني، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر الاقتصادي لجامعة القدس المفتوحة: نحو تعزيز تنافسية المنتجات الفلسطينية, المنعقد في رام الله، ١٦ - ١٧/ ١٠/ ٢٠١٢.

٤. مازن العجلة, الاقتصاد السياسي للدولة الفلسطينية, مرجع سبق ذكره, ص٧١ - ٧٢.

٥. إبراهيم سمور، أثر السياسات التجارية على أداء الاقتصاد الفلسطيني: دراسة حالة القطاع الصناعي (١٩٩٤ - ٢٠١٢)، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٣، ص ٨٦. انظر أيضاً: غازي الصوراني، إمكانية تطبيق سياسة إحلال الواردات: الواقع الراهن وآفاق المستقبل، وحدة البحوث التجارية، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٤.

٦. عمر عبد الرازق, تقييم الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية الفلسطينية الدولية, معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني- ماس, رام الله,, ص١٤.

7. World Trade Organization (WTO) ,Trade Policy Review: Israel Report,1999.

٨. محمود الجعفري وناصر العارضة, السياسات التجارية والمالية الفلسطينية وتأثيرها على العجز في الميزان التجاري والعجز في الموازنة, معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس), رام الله, ٢٠٠٢, ص١٣.

٩. محمود الجعفري وآخرون، السياسات التجارية الفلسطينية: البدائل والخيارات المتاحة, مرجع سبق ذكره, ص١٣-١٤.

١٠. إبراهيم سمور، مرجع سبق ذكره, ص ٨٤-٨٥. أنظر أيضاً : محمود الجعفري وآخرون، السياسات التجارية الفلسطينية: البدائل والخيارات المتاحة، مرجع سبق ذكره، ص١٤-١٧.

11. Klein.Y and D. Polisar, Choosing Freedom: Economic Policy for Israel 19972000-, published by National Policy Institute-Jerusalem, 1999.

١٢. إبراهيم سمور, مرجع سبق ذكره, ص٨٥.

أوراق فكرية

الثقافة والإرهاب

د. محسن بوعزيزي*

مقدّمة:

تعصف بالمنطقة العربية اليوم ظاهرة اجتماعيّة قُصوى، غاية في التّعقيد والخطورة، تنذر بتفكّك بعض مجتمعاتها، وفي الحدّ الأدنى إعادة تشكيل خرائطها. إنّها ظاهرة الإرهاب، أو ما تطلق عليه هذه الدراسة في بعض المواضع «العنف الجذري» الذي يفكّك ولا يبني لأنّه بلا بدائل، على الأقلّ في حالتنا هذه التي تتعلّق بفاعلين اجتماعيين كلّ مشروعهم شدّ الحاضر إلى الماضي باعتماد الشدّة. فالجهاد، في مرجعيتهم العقديّة، «شدّة وغلظة وإرهاب وإثخان في العدوّ وتشريد به»١. وأن تجعل من القتل طريقًا وحيدًا للدولة معناه سعيًا حثيثاً نحو إنهاك الدولة وتفكيكها. ممّا يجعل السؤال ممكنًا: هل قرّر بعض العرب، ومنهم ليبيا وسوريا والعراق، التنازل عن خرائطهم كلّها أو بعضها على الأقل؟ من أين تأتي هذه القدرة على تفكيك الذّات بذاتها؟ لماذا كلّ هذه الهشاشة في قدرة المجتمع على التماسك، حدّ الدّفع باتجاه الانهيار يوما بعد يوم؟ كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسّك بهويّتها وثقافتها أن تفعل كلّ شيء لفنائها فتقيم «مذبحة لتراثها» بعبارة جورج طرابيشي،٢ في اللّحظة التي تتصوّر أنّها تقبل على الشهادة من أجله؟ كيف ومتى يمكن أن يكون التمسّك بالجذور عند العرب هو عينه موطن الضّعف فيهم. والعرب هنا ليس اسم جنس أو عنصر، بل جماعة بشرية بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة عرفت وحدة التاريخ والجغرافيا والثقافة٣. هل أنّ الجرح النرجسي ذو الطبيعة الأنثروبولوجية٤ والذي يعيشه العرب بسبب الهزيمة هو الذي

* استاذ تعليم عالي في علم الاجتماع، وأمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

يدفع بعضهم إلى اتخاذ قرار نهايتهم على الأقلّ رمزيا؟ أم هل أنّ إخفاق العرب في توسيع المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطيّة منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجري٥ هو الذي أطلق مارد الإرهاب بعد أن حوصر الإنسان العربي لقرون تحت وطأة الاستبداد؟

١) بناء الموضوع:

أ- سؤال إشكـــــالي:

كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسّك بهويتها وثقافتها أن تفعل كلّ شيء لفنائها فتقيم مذبحة لتراثها؟ كيف يقتلون تراثهم عشقا؟ ثمّ كيف يمكن لإرهاب قد يتبادر إلى الأذهان أنّه صناعة مخابرات أجنبيّة ولم يخرج من رحم الواقع أن يتغلغل فيه بسرعة؟ كيف يمكن لجماعة إرهابيّة أن تُصبح واقعا بين يوم وليلة وتصبح قوّة قاتلة تخيف العالم فيحشد الجيوش للحدّ من مخاطرها؟ الإرهاب اليوم يتحوّل بسرعة عجيبة إلى قوّة هدّامة لها قدرة على التفكيك، هائلة أحياناً، كما يحدث اليوم في العراق، ولكنّها تبدو للوهلة الأولى أنّها مسقطة على الواقع وليست نتاج نشاطه الاجتماعي وتناقضاته وصراعاته. لعلّ هذا ما يسمّيه جون بودريار «بالجريمة الكاملة»٦، بما هي موت الواقع لتحلّ محلّه ظواهر فوق – واقعية، تظهر في شكل أشباح، لا نعيشها في حياتنا اليوميّة حتى نفاجأ بها دفعة واحدة وفي صورتها المكتملة. الجريمة تتمثّل في القدرة على إخفاء الواقع بأمراضه وتناقضاته٧، لإعلانه عند الحاجة. داعش، مثلا، نمط مثالي لسياقات تكثر فيها مثل هذه الجرائم الكاملة بلغة بودريار التي لا نسمع عنها، ولكن ما إن تظهر، وبلا تمهيد، حتى تصبح حدث الكون كلّه: إنّها إخفاء الواقع لينبثق فجأة دون سابق تمهيد.

ب- الفرضية:

فرضيتي الأولى كمشروع إجابة على هذا السؤال أنّ الإرهاب كامن في بعض أوجه الثقافة العربيّة خاصّة بقدرتها على التّحريم بما في ذلك من كبت لمعاني الحرّيّة، خاصّة الفرديّة منها. لو تحرّر الجسد في هذه الثقافة ومنها، لما كان الإرهاب، وتحرّرُه يتجلّى أوّلا في عقلنة الحياة بمختلف أبعادها، ولكن أيضاً في الانفتاح على الأبعاد الجماليّة لهذه الحياة، ومنها الفنّ بمختلف أشكاله، وأوّله التعبيرات الراقصة لأنّه في ارتباط مباشر بتحرير الجسد وعنفوانه. الإرهابيون لا يفكّرون ولا يقبلون الجدال ولا يرقصون ولا يغنّون ولا يشاهدون الأفلام إلاّ ما كان حلالا بفتوى. ولكنّهم يُنشدون ويطلقون الشّماريخ عندما يستقبلون الموت. هناك رقابة مشدّدة بفعل سطوة التّحريم على أدقّ تفاصيل الحياة اليوميّة. إنّه إرهاب يوميّ للجسد فرضه الإسلام السلفي، خاصّة الجهادي،

وتَحرّرَ منه الإسلام الصّوفي الذي يعطي قيمة لعتق الجسد وتحريره برقصات صوفيّة متحرّرة من الواقع وضيقه ليصعد بها إلى ربّه. هذا التّحريم مردّه غياب المراجعات التاريخيّة لآيات الجهاد الواردة في القرآن، تُأخذ كما هي دون مراعاة ظروف التنزيل، ودون مراعاة منطق الزّمان والمكان والبيئة. هكذا تمّ الرّبط بعروة وثقى بين حلّ الدم والكفر، ممّ يدفع باتجاه القتل وإمعان السيوف في الرّقاب بلا رحمة حتى يدخل الكافر دين الإسلام أو الجزية إذا كانوا من أهل الكتاب. ومثل هذه المصطلحات يردّدها الجهاديون اليوم كما هي مع أنّها تعود إلى خمسة عشر قرنًا مضت، ومع أنّ الدّين اعتناق حرّ بالأساس.

وفرضيتي الثانية لتفكيك بعض عناصر الإجابة على هذا السؤال الإشكالي أنّ هذا الإرهاب ينشط لمّا يُدفَع مجتمع أو يندفع إلى أن يفكّك نفسه بنفسه، بعد أن يُوقَظ في فاعليه، غالباً من الطبقات الفقيرة، ما ترسّب من عنف وتناقض كامنين في الثقافة، كأن يقع تحريك صراع كان يهجع في الذاكرة بين سنّة وشيعة أو بين كرد وعرب أو بين أقلّيّة إيزيدية وأكثريّة سنّيّة أو بين أقباط ومسلمين، أو أن تُعطى بعض عناصر القوّة لحركة إسلاميّة تطلب السّلطة، فيتم شحذها ضد نظام سياسيّ يوصَم عندها بالعلمانيّة. فيكون التناقض الذي يتمّ إيقاظه هنا صراعًا بين رؤية علمانية ورؤية أصوليّة في العلاقة بالدين.

ويحتاج الإرهاب ليستيقظ في فاعليه، فيتحوّل إلى نار تأكل بعضها، يحتاج إلى من يغذّيه من الأطراف الخارجيّة بحسب مصالحهم واستراتيجياتهم. هذه الأطراف تعرف أنّ ثمّة رغبة دفينة تهجع في الإسلاميين الأصوليين لا تحتاج جهدًا كبيراً، ولعلّها ساكنة في جلّ المسلمين بمن فيهم كاتب هذا النّصّ بدراية أو دون أن يدري، لإيقاظ مارِدِها وإنعاش جذوتها، رغبة تقوم على إعادة بناء «الأمّة» بصفائها الروحي والدنيوي زمن الخلافة الرّاشدة. ولكنّها رغبة مقهورة بفعل واقع الهيمنة المسلّطة عليهم من هنا وهناك. ومن هنا يأتي التفكيك: التقاء بين قوّة الحلم وكبت الواقع بسبب الضعف فيُلجأُ إلى العنف، مرجعه في ذلك حركة أفكار تأتي من المغلوب والمهمّش هذه المرّة وليست من الغالب (العالم الغربي). يتمثّل الحلم في خلق قيادة جديدة للبشريّة تردّ له روحه بعد أن فقد العالمين الغربي والشرقي قدرتهما على قيادة العالم بسبب موت القيم لديهما. لهذا فإنّ «البشريّة على حافّة الهاوية» ولم يبق من منقذ سوى الإسلام!. هذه هي الأفكار الأولى التي يبدأ بها السيّد قطب كتابه «معالم في الطّريق»٨. ولأنّها أفكار لا ترى الآخر في تنوّعه واختلافه، ولا ترى حلاّ إلاّ في عقيدتها، فإنّ التعلّق بها يمكن أن يمثّل أرضيّة فكريّة للإرهاب ما دام الآخر ملغى تماما من حساباتها، بل إنّ البشريّة على حافة الهاوية بسبب عدميته وموت الرّوح فيه. وسرعان ما تلتقي هذه الأفكار المغلقة مع شباب انقطع مبّكرا عن الدراسة وانسدّت أمامه آفاق المستقبل حتّى عجز

عن الحلم. فيعمل على أن يرى الماضي يُشرق في العالم من جديد، وأوّل من يجب بعث نور الماضي فيه هو مجتمعه، ومن هنا يبدأ التّفكيك.

هذه الفرضيّة الثانيّة تعتبر أن الإرهاب اختراع للنّسق، أي وليد نسق عالمي معولم، يحتاج إلى مثل هذه القدرة التفكيكية الغاشمة فيحرّك ما هو كامن في رحم الثقافة من عنف. ولكنّ هذا التواطؤ الخارجي يحتاج إلى تواطئ داخليّ حتّى يُعلن عن نفسه ويُحرّك خلاياه النائمة. هذا هو الإرهاب، في وجه من وجوهه، انعكاس على ذاته ليدمّر قوّته بنفسه، «قدرة صمّاء» على تدمير نفسها بنفسها. فميكانيزم مواجهة الإرهاب السائد اليوم من وجهة نظر غربيّة: «النار تأكل بعضها»، أُتركوهم يتآكلون من الدّاخل، يفكّكون بعضهم البعض، يحيون نعراتهم الطائفيّة وخلافاتهم المذهبيّة.

يبدأ التفكيك لمّا يصطدم الحلم الّسلفي بما فيه من دعوة إلى «المعين الصافي من الكتاب والسنّة» بمشروع يمثّل نقيضه. وعندما يجد المشروع صدّا، يتحوّل السّلفيون إلى جهاديين عملا بالآية الكريمة: « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرّقاب»٩. هذا تقريباً ما يُنَشِّطُ اليوم الأزمة السوريّة ويعمّق جراحاتها حتّى يتفكّك المجتمع وتنهار الدولة، وهذا أيضاً ما حدث ويحدُث في العراق وليبيا. وهذا ما قد يحدث في مصر واليمن، وفي الجزائر وتونس، وإن بدرجات متفاوتة. وهذا التفاوت يحكمه ما تَحقّق تاريخيا على الأرض من تجربة في بناء الدّولة ودرجة إيمان أفرادها بشرعيّة ما تحقّق. ويحكمه أيضاً ما تمأسس في هذه الدولة من عناصر تماسك رغم الاختلاف. فقدرة أفراد المجتمع والدولة على خلق فضاء للحوار رغم الاختلاف، وعلى نسج لغة مشتركة تقوم على التنوّع هي التي تميتُ بلا رصاص خلايا الإرهاب. ولعلّ هذا أهمّ ما يمكن أن يعطّل الكفاءة التفكيكية للإرهاب: إنّها فكرة المواطنة التي يُفترض أن تقوم عليها الدولة. ولكن هذا لا يكفي دون قراءة جديدة للثقافة الإسلاميّة يربطها بفكرة التقدّم والحداثة بعقلانيتها، قراءة تنزع عنها ما ترسّب فيها من ماض عنيف صار اليوم «سيّدا للأيّام»، وعلى نحو مفارق فإنّ هذا التراجع يحدث في لحظة توّاقة للتغيير.

أمّا الفرضيّة الثالثة ولعلّها الأهمّ، ففيها ربط بين «الجهل» و«التوحّش»، فبقدر تدنّي المستوى التعليمي، تكون قابليّة التورّط في الجماعات الجهاديّة، وكلّما كانت العلاقة بالثقافة الإسلاميّة لهذا الجهادي محدودة، كانت قابليّة «التوحّش» في القتل لديه أكبر وأشدّ. وممّا يبدو اتجاها عاما يجدر تأكيده في هذا السّياق:

أميّة + فقر وإقصاء = قابلية أكبر للانتماء إلى الجهاديين

جهاديّ + جهل بالثقافة الإسلامية = «توحّش» في القتال

الثقافة تقلقهم خاصّة إذا ما ارتبطت بالمثقفين، إذ قد تقود إلى الكفر والعلمنة وتناقش المسلّمات

ومنها الدولة الإسلاميّة والخلافة. فيكتفون بما ترسّخ فيهم من شعارات وأفكار مسبقة يتداولونها بحماس مفرط وبقداسة أحياناً ودونها الموت، من قبيل «غرباء»، و«تكبير». لذلك لم تنتج هذه الجماعات منظّريها، ولا تُقدّم إلاّ من عُرف ببأسه في القتل فيسمّونه «أسد الإسلام»١٠.

٢) الثقافة والإرهاب:

أ- لمـــاذا الثقافـــــة؟

المقاربة الثقافيّة يمكن أن تكون مدخلا أساسيّا لفهم الإرهاب لأنّ أخطر ما فيه بقاؤه مجهولًا. وهذا من جوهر الإرهاب. وفهمه يمكن أن يفيد حتّى في إدراك السلوك القتالي لإولئك الذين أطلقوا على أنفسهم «الجهاديين»، ويسميهم عدوّهم بالإرهابيين. فالثقافة، الدينية بالخصوص، تساعد على فهمهم أكثر من أيّ شيء آخر. إنّهم، على سبيل المثال يتّخذون من فكرة الهجرة المحمّديّة سلوكًا عسكريّا فعّالا يجعلهم يهاجرون ويختفون عندما يشدّ عليهم عدوّهم، ويباغتونه عند غفلته. فمن المناطق العربية، إلى أفغانستان، إلى بريطانيا، إلى المغرب العربي، إلى المشرق إلى العراق، إلى اليمن، إلى عين العرب اليوم في سوريا. ويحفرون الخنادق أسوة بمعركة الخندق. ويبتهجون ويفرحون عندما يسقط أحدهم «شهيدًا»، ويُقبلون على المعركة وهم يُنشدون كأنّهم في احتفال ولا يلفتون وجوههم حتى يُقتَلوا.

من هم هؤلاء؟ وما معنى السّلفيّة الجهاديّة؟ يشير هذ النمط من السّلفيّة إلى العقيدة السّلفيّة كأصل اعتقادي وإلى المنهج الجهادي كطريقة في التغيير، وهي عند أهلها الفرقة النّاجية، أو الطائفة المنصورة التي وعدها الله بالنّصر على أعداء الإسلام، ومن خالفها، فلم يسلك سبيل الجهاد فهو على ضلالة١١. هذه الفرقة الناجية جاءت لترفع راية جهاد سنّيّ سلفيّ خال من شوائب الشّرك والبدع١٢. إنّها في رأيهم السّلفيّة الحقّة التي تجعل من الجهاد منهجًا، ولا تأخذ بغير ذلك، كأن ترى في الديمقراطيّة نظام كفر، يحرم أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها١٣. ومن مفاهيم السّلفيّة الجهاديّة توحيد الحاكميّة، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله١٤. فتربط بين التّوحيد والجهاد بناء على الحديث النبوي: «بُعثتُ بالسّيف بين يدي السّاعة حتّى يعبد الله وحده لا شريك له»١٥، ومن المفاهيم أيضاً دار الإسلام ودار الكفر والجهاد طريق التوحيد، والولاء والبراء، والكفر الطاغوت، والفريضة الغائبة، وفتوى التتار وحكم الدار ومعناه أن الدّيار التي نعيش فيها صارت ديار كفر. وهي مفاهيم سنأتي عليها لاحقًا بتفصيل أكثر.

بمثل هذه الشعارات صارت السلفيّة الجهاديّة تمتلك رصيدًا بشريًا هائلاً من الشّباب المسلم، من

الأميين وشبه الأمّيين في الغالب، كلّ واحد قابل إلى أن يتحوّل في لحظة معينة إلى جهاديّ ينتظر الشّهادة في الهزّات الكبرى والمنعطفات ما دامت هذه الشّهادة كامنة في صلب العقيدة، وما دام هذا الشّاب يعيش في تخوم المجتمع وأطرافه ويعاني من أكثر الخيبات مرارة. ثمّ إنّ المسلمين، بصورة عامة، سلفيون بشكل أو بآخر مفتونون بالخلافة الرّاشدة، فالصّحابي، وهذا أمر معروف، يمثّل نمطا مثاليّا للإنسان المسلم. هذا ما قد يفسّر كيف أنّ مسلما «عاديّا» قابل إلى أن يتحوّل إلى جهاديّ بين عشية وضحاها. ممّا يدفع باتجاه الحديث عن القابليّة للإرهاب. هذا الرّبط بين السلفيّة الجهاديّة والقابليّة للإرهاب نجده في عقيدة التوحّش في القتال التي يتبنّاها بعض منظّري السّلفيّة الجهاديّة الذين لا يتوانون عن تسمية سلوكهم القتالي فعلًا إرهابياً. يقول أبو بكر ناجي، وهو على ما يبدو إسم حركيّ لأحد قادة الجهاديين: «للأسف الشّاب في أمّتنا منذ زمن قد جُرّد من السّلاح ولم يعد يعرف طبيعة الحروب، ومن مارس الجهاد من قبل علم أنّ الجهاد ما هو إلاّ شدّة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»١٦.

ب) ما الثقافــةُ؟ ما الإرهـــابُ؟:

ما نستهدفه هنا نمط من الثقافة المستمرّة غير المتحوّلة التي رسّخها الخطاب الديني بالخصوص فتشكّلت على هيئة تصوّرات وتمثّلات وأحكام ونمطيات تحوّلت بفعل سيرورة من الترسيخ والتثبيت إلى ضرب من الاعتباطيات الثقافيّة غير القابلة للنّقاش، حتّى لكأنّها من طبيعة الأشياء، وقد ترادف المقدّس أحياناً، مع أنّها من صنع البشر، صنعوها فعلقوا بها. فتصبح هذه الثّقافة بمثابة الغريزة الجماعية متعالية على واقعها المتغيّر وتثوي فيما قبله وما بعده: « يستتبع ذلك اعتبار الجماعات البشرية متفارقة تفارق الفصائل الحيوانية، بحيث يمتنع عليها التحوّل والتفاعل التاريخيان على نحو فعلي. وبذلك لا تكون التحوّلات التاريخية التي لا مفرّ منها إلاّ خيانة لهذه الأصول والفصول لا بدّ أن يرتدّ الشّعب إليها، ويستعيد مقوّمات ثباته عبر التاريخ»١٧. هكذا تتحنّط في تصوّراتنا عبارات من قبيل الهويّة والأنا والآخر والأصالة. هذا التصوّر السّكوني للثقافة الذي يعير اهتماما إلى متغيّرات هو الذي نستهدفه في هذه الثقافة ونرى الإرهاب ساكناً في مثل هذا التصوّر.

فما الإرهاب؟ في الدلالة المعجميّة لكلمة رهِب ما يشير إلى معاني التخويف، رهِب الشيء (بالكسرة) أي خافه، والترهّبُ التوعّدُ١٨. والرّهبة الخوفُ والفزعُ. ويبدو أنّ هذه هي الآليّة التي يعتمدها الإرهابيون ليستمدوا منها القوّة والحضور والسّطوة: أن تصيب النّاس بالخوف والفزع. وهذا يظهر في تقنية الذّبح الفاحشة، وفي حزّ الرؤوس حتّى قطعها بكيفية مشهديّة مصوّرة. وهم يفعلون ذلك، في ظنّهم، ترهُّبا، أي خشية من الله وتعبّدا. وهنا المفارقة: إنّهم يقتلون ترهُّبا حين يربطون ربطا وثيقا بين الترهُّب والجهاد، والترهُّب ترك الدّنيا والزّهد فيها كأن يخصي الواحد منهم، كما كان في

السابق، نفسه ويضع سلسلة في عنقه تعذيبا لهذه النّفس الأمّارة بالسّوء. فنهى عنها النبي وربطها بالجهاد في قوله: «عليكم بالجهاد فإنّه رهبانيّة أمّتي»١٩. والجهاد هنا معناه بذل النّفس في سبيل الله، فحدث انزلاق من الرّهبنة الموجّهة إلى قمع الذات التي كانت سائدة سابقاً إلى الإرهاب الذي نعرفه اليوم ونعيشه والموجّه إلى نفي الآخر بتكفيره أو إخراجه من الملّة.

المشكلة هنا خلط في الأزمنة والبعد عن السّياق الذي نشأ فيه المفهوم فيؤخذ على معناه الأوّل دون مراعاة الفارق في الزّمن والسّياق والأحوال تمسّكا بالثوابت. ها هنا يكمن مشكل القصووية والتطرّف، إنّه يكمن في تحنيط النظرة إلى الثقافة وفي العلاقة بها، وفي ما يسمّونه بالثوابت والمقدّسات بما في ذلك من تجميد لمعناها وربطها بأصلها الأوّل دون اعتبار مقتضيات واقع متغيّر. والغريب أن الهوس بالثّوابت دون مراعاة واقع الحال لم يكن قائما زمن الصّحابة، وخاصّة عمر ابن الخطّاب الذي كان يتصرّف بحسب مقتضى الحال وما يتطلّبه الظّرف. تبدو الشّدّة في التمسّك بالثّوابت ظاهرة فقهيّة كالتعلّق: «بالمعلوم من الدّين بالضرورة»٢٠، أو «سدّ الذرائع» التي تعتبر ما قد يؤدّي إلى الحرام حراما٢١، فيتمّ الإفتاء في تحريم سياقة النّساء للسيّارات لأنّها مفسدة تؤدي إلى الزّنا٢٢. والفقه ليس من الدّين في نظر البعض، فتاريخه: «تاريخ الاحتياجات التشريعية للمسلمين في الأمكنة والأزمنة المختلفة»٢٣. ثمّ إنّه ليس واحدا، ومجال التّجديد فيه: «قائم على الدّوام، ليس بسبب انفتاح استثنائيّ في النّصّ بل لأنّ الواقع المتحوّل يرتدّ على النصّ ويعيد تفسيره واستقراءه انطلاقا من المصالح الاجتماعية الاقتصادية المتجدّدة: من هذا الباب تشريع الشّاطبي للرّبا مثلا، وتغليب الطوخي المصلحة على النّصّ، والافتاء بجواز الفوائد المصرفيّة والعمليات الائتمانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتحوّلات البيّنة في الفقه المتعلّق بالملكية الزراعيّة وتوابعها في العهدين المملوكي والعثماني المبكّر».٢٤

المسلمون الأوائل، بعضهم على الأقلّ، كان جهادهم اجتهادا حتّى في النصّ القرآني، فعبد الله ابن مسعود كان لا يرى ضيرا، وهو أحد كتبة الوحي، أو يقرئه لغيره، أن يُبدّل كلمة بأخرى. يقول السّيوطي: «وكان ابن مسعود يقرأ: «للّذين آمنوا أُنظرونا» أمهلونا أخّرونا... وأنّه أقرأ رجُلا: «إنّ شجرة الزّقّوم طعام الأثيم». فقال الرجل: «طعام اليتيم»، فردّها عليه فلم يستقم بها لسانه. فقال: «أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟» قال «نعم». قال: «فافعل»٢٥. هذا السلوك المجتهد لا يمكن أن يكون مدخلا للإرهاب، أمّا شدّة التعلّق بالثّوابت حدّ الهوس فذاك قد يكون عين الإرهاب.

الإرهاب القسوة والشدّة في القتل والتفكيك حدّ التوحّش تمسّكا بثوابت الماضي. هكذا أرادوه اليوم، ولكن ليس كلّ ما يجنح إلى الأقصى إرهابا، فثمّة في الجنوح ما يمكن أن يكون مثمرًا وبنّاء. لهذا وجب التمييز بين مفاهيم ثلاثة: الراديكالية والقصوويّة والعنف الجذري أو ما نسمّيه في

هذه الدراسة بالإرهاب. تعود الراديكاليّة بالأسئلة إلى البدايات، فتكون بذلك منطلقًا للتأسيس، أو في الحدّ الأدنى للتفكير جذريا من جديد فيما يبدو مسلّما به وإعادته إلى نقطة الصّفر، إلى نقطة البداية. وفي اللاتينية تُشتقّ كلمة الراديكاليّة من Radix يقابلها الجذرُ، وهو الأصل في العربيّة. وجذور المعرفة لحظات تأسيسها، وغالباً ما تترافق مع القطيعة التي تُنتج البراديغمات والمتون النظرية الجديدة بالمعنى الذي أراده Kuhn للقطيعة في كتابه: «بنية الثورات العلميّة». البراديغم عند Kuhn يحصل عندما يقع تغيّرٌ في المعرفةِ باتجاه خلق أخرى مختلفة. إنّها راديكالية إبستيمية epistemic Radicalism كانت مصدرا لما صار اليوم يعتبر كلاسيكيا في المعرفة. والقصووية Maximalism تتعلّق بأقصى الشيء، بقيمته القصوى، ومنها التطرّف Extremism بما فيه من توغّل إلى أقصى الطّرف إيغالًا فيه.

تعود بنا الراديكالية إلى درجة الصّفر في المعرفة، وإلى الطّرف الأقصى من السؤال. وحتّى في العلوم الاجتماعيّة، ومنها علم النّفس وعلم الاجتماع، أن تدرس ظاهرة اجتماعية أو نفسية من وجهة نظر الراديكاليين أمثال Walter Benjamin هو أن تفحص تجلّياتها القصوى أو الجذريّة دون العادي منها٢٦. فالمفهوم يأتي من الأقصى لمّا نتوغّل عمقا في الواقع التجريبي ودونها الأفكار العامة التي لا تخلق المفهوم.

ننتقل من الراديكالية الفكرية التي تبني المعرفة إلى العنف الراديكالي الذي يكتفي بالتفكّيك وهي ما نسمّيها هنا «العنف الجذري». الراديكالية، إذن، تبني المعرفة، تخلق البدائل عبر إحداث القطيعة. أمّا العنف الراديكالي أو الجذري فيفكّك ولا يبني. هذا العنف الجذري هو عين الإرهاب.

الإرهاب، إذن، هو أن تدفع مجتمعًا إلى أن يفكّك نفسه بنفسه من الدّاخل عبر إيقاظ ما يهجع في الثقافة من مكبوتات تاريخية ونعرات مذهبية وطائفيّة لم تصفّ حساباتها مع ماضيها فكرياً ونقدياً، فكأنّما معارك نهروان والجمل وصفّين وكربلاء ما تزال متواصلة إلى اليوم، وكأنّا رأس الحسين عليه السّلام لم يُسجّى بعد.

ثمّة أيضا إرهاب خارق للواقع (Surréel) تفرزه «الفوضى الخلاّقة» التي تقضي بأن تقوم الولايات المتّحدة الأمريكية بزرع الفوضى في بلد ما على حساب الاستبداد٢٧. وعندما تسود حالة الفوضى على الفاعلين الاجتماعيين المعنيين أن يأخذوا زمام المبادرة لخلق بدائل سياسيّة تناقض الاستبداد، يتقدّمهم أولئك الذين تمّ تدريبهم في «مصانع الحرّيّة» الأمريكيّة على إدارة الفوضى. غير أنّها نادراً ما تُصيب مقاصدها، على الأقلّ إلى هذا الحدّ أو ذاك، كما في الحالة التونسيّة، وقد تخيب، أو يُراد لها أن تخيب، فتنزع الدولة إلى التفكيك تدريجياً، مثلما هو الحال في كلّ من سوريا وليبيا. ولا

يعني هذا أنّ الفوضى الخلاّقة صنعت «الثورات العربيّة» بل تداركتها بفوضاها حينما أطلقت يد الإرهاب فيها ليعدّل مساراتها خوفاً من أن تحقّق مقاصدها الحقيقية. ومنها أن يُمسك فاعلوها الحقيقيون بزمام أمرهم فتنحاز السّلطة باتجاه التّخوم والهوامش.

ولكنّنا معنيون أكثر بالإرهاب الذي يخرج منّا، من رحم الثّقافة، وخاصّة من ذهنيّة التّحريم التي توسّع باب الحرام فيها ليطال تقريباً كل شيء، ومنها الغناء والرّقص والموسيقى، فيُراقَب الفنّ مثلا ويُعاقب، ويُنعت الرّقص بالفجور، ويُعتبر النحت والتصوير من أعظم المحرّمات. وتوسّع مجال المنكر ليمسّ حتّى الانتماء إلى الوطن مادام الانتماء لغير الإسلام جاهليّة، فيُنزع العلم الوطني ويُستبدل بغيره. وتُلعنُ القوانين الوضعيّة لأنّها حلّت محلّ الشريعة الإسلاميّة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»٢٨. الإرهاب هنا ينبع من قوّة المنع وثقافة التحّريم التي تخنق بشدّة مجال الحرّيّة الفرديّة والعامة، وتضيع في تفاصيل الحلال والحرام. وتختلط لديها الأمور، فتظهر الكثير من المفارقات العجيبة ومنها تحريم النّظر إلى المرأة وتحليل جهاد النّكاح ورضاعة الكهول من المرأة من أجل ضمان اختلاط بريء بينهم٢٩. وأخطر ما في ذهنية التحريم تسليطها الضوء على ما يُعتبر حراما وإهمالها الآيات التي تركّز على حقّ الإنسان في الحياة بمختلف أبعادها، وأوّلها قداسة الحياة نفسها: «ولا تقتلوا النّفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ»٣٠. فالقتل جرّاء العنف أو غيره: «هو انتزاع، قبل الأوان، لأغلى ما يملكه الإنسان ولا يقدّر بثمن ألا وهو الحياة»٣١. وهذا النمط الثاني من الإرهاب ينحدر من فكرة الثّبات والعودة إلى الأصل كما هو، وإعادة الإسلام إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة٣٢.

وتتّخذ ذهنية الإرهاب هنا معنى ممتدّاً تطال كلّ ما يتّصل بأشكال العنف الجذري، ومنه اختزالية العودة إلى الأصل والتشدّد في التحريم الذي يتّخذ أقصى أشكاله عندما يتحوّل إلى آلة قتل باسم الدّين. ويمتدّ الاهتمام أيضاً إلى جذور الإرهاب الكامنة في الثقافة والتي ترسّبت عبر التاريخ. وها هي تتجلّى نمطيات ومسلّمات في الحياة اليوميّة، وها إنّ الموت صار معيشًا يوميا نستهلكه في صور تبثّها التلفزة بإيقاع منتظم يرافق قهوة الصّباح فتطبّع العنف لدى أطفال ما يزالون في المهد يرتطمون بصوره كل صباح حتّى تكوّن لديهم نوع من الألفة مع الموت. هذا العنف الجذري الذي يرعب حين ينبثق من الشّاشة يبدو أكثر وطأة من عنف الحياة لأنّه يتلبّس الرأس والمخيال، كما يقول عنه جون بودريار٣٣، عنف تدور رحاه في عالم الذّهن بتكاثر سرطاني. ودورانه في عالم الذهن لا يعني أنّه يُعمل الفكر بل يمنعه.

ومن جذور الإرهاب قتل الاجتماعي بمراقبته مراقبة جذرية دعت السعوديين مثلا إلى ربط سياقة الأنثى للسيّارة بالدين، وحذف النوافذ من هندسة البيوت حتّى لا ينكشف الحريم. ولمّا تختنق

الجماعة بذهنيّة التّحريم تعود على ذاتها لتدمّر نفسها بنفسها. فالجسد الحرّ، غير المراقب، وغير المتشدّد لا يمكن أن يَنفجر أو يُفجّر، هذا الجسد المبدع الذي يعرف الفنّ ويتذوّقه يُخرّج عنفه جمالا. أمّا الجسد الخاضع فيمكن أن يضرّ بنفسه وبالآخرين من أجل فكرة لا يرى سبيلًا للحياة بدون تحقّقها.

استعمل مصطلح الإرهاب في البداية ضد اليهود بعد حركة التريليوت، وهي قتل كلّ من لا يؤمن بالتوراة سنة ٧٧م. أمّا عند الجهادي الإسلامي فالإرهاب من صلب الدين مستندين في ذلك إلى الآية الكريمة: «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تُنفقوا من شيء في سبيل الله يُوفّ إليكم وأنتم لا تُظلمون»٣٤. وضمن رؤية دينية ضيّقة الأفق تُغيّب فقه المقاصد، يُصبح الإرهاب مكرمة، بل جهادا في سبيل الله. هكذا تُعطي هذه القراءة المتشدّدة لخصوم الإسلام لتأكيد حجّتهم في أنّ مشكلة الإرهاب تنبع من النصّ الديني ذاته. ويتورّط بعض الجهاديين في هذا الفخّ حين يرون الإرهاب جهاداً في سبيل الله ومفخرة لأنّ الإسلام دين الإرهاب، ومحاربة الإرهابيّ بهذا المعنى تعتبر جهادا في سبيل الله. ومن أعظم صور الجهاد الاستشهاد.

هكذا يبدو الإرهاب التقاء وتقاطعاً بين عنف تاريخي كامن في رحم الثّقافة ورهانات خارجية تبحث عن مسالك للهيمنة. إنّه ليس إفرازا لنشاط اجتماعي يوميّ ناتج عن قدرة المجتمع عن الفعل في ذاته، بل على العكس من ذلك تحريك خارجي لما يهجع من عنف كامن في الثقافة تتمّ رعايته، ثمّ يقع تأجيجه عند الحاجة وشحذه وإطلاق عنانه في المكان والزّمان المناسبين. ممّا يعني أن الإرهاب ظاهرة فوقيّة، في البداية، متعالية على الواقع، ولكنّها تصبح ظاهرة اجتماعية مرتبطة عضويا بواقعها عندما يتمّ إثارتها وتأجيج كوامنها التاريخية. فتتحوّل إلى عنف أقصى يستمد أساليبه وطرق القتل من الثقافة، فمنهم من يذبح ومنهم من يُفجّر ومنهم من يختطف. وقد تتجّه العمليات الإرهابيّة إلى الداخل تصفّي «المرتدّ» بلغة الجهاديين، أو إلى الخارج لتحاسب «الكفّار» الذين غالباً ما يكونوا متفوّقين اقتصاديا وسياسيا. ممّا يعني أنّ أحد أسباب الإرهاب قهرٌ حاضرٌ أو سابق وهزيمة بنيوية يمارسها مقهور لم يبق له من قلاع حصينة سوى نص قرآني أنزله الله ووعد بحفظه: «إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون»٣٥.

وفي البعد الاشتقاقي لكلمة الإرهاب ما يفيد هذا المعنى الترهيبي الذي سبق أن أشرت إليه في الفقرات السابقة، إذ تتّفق المعاجم والقواميس والموسوعات أنّ في الإرهاب إثارة للّرهبة وشدّة التخويف، ممّا يعني أنّه مُسقَط على الواقع إسقاطا، أي أنّه أقرب إلى الإرهاب الدولي والسياسي منه إلى «الإرهاب الاجتماعي»، ذاك الذي يكون وليد ظروفه وأوضاعه وسياقات إنتاجه. وفي هذه

الحالة الثانيّة نسمّيه ظواهر اجتماعيّة وليس إرهابا كالقتل والتهريب والخطف وجرائم العصابات. أمّا ما فوق ذلك من عمليات ضاغطة ترنو اختطاف قرار سياسي بالقوّة أو بالتهديد أو إغراق البلد في مناخ غير آمن يُنذر بالفوضى أو التفكّك أو الحرب الأهليّة فذاك هو الإرهاب في أشدّ مظاهره خطورة.

الإرهاب، من الناحيّة الاصطلاحيّة يعتبر استراتيجيا سياسيّة تعتمد الاستعمال النسقي للعنف نشرا لحالة من عدم الأمان والفوضى٣٦، غالباً ما ترتبط بأيديولوجيات مغلقة، كالجماعات الدينيّة، أو جماعات طائفيّة إقصائيّة منغلقة على الآخر. أمّا الإرهاب الذي كان يرتبط بالطبقة الاجتماعية «كدكتاتوريّة البروليتاريا» فيكاد يغيب تمامًا، فكرة وممارسة، منذ أن تراجع المشروع الشيوعي، ليطفو الإرهاب الديني في بعض المناطق ويسيطر الإرهاب الطائفي في مناطق أخرى. وتتّفق التعريفات الكلاسيكيّة للإرهاب على ربطه بالسياسة: « استعمال نسقي للقوّة القصوى لتحقيق أهداف سياسيّة»٣٧، وقلّما تربطه بالثقافة. وفي هذه الحالة يصبح أقصى وأشدّ، في الكثير من الحالات، لأنّه قد يرتبط بعقيدة شيوعية أو قوميّة أو طائفيّة أو دينية. هذه هي تقريباً المراحل الأربعة للإرهاب الثقافي: شيوعياً، ومن وجهة نظر معيّنة، من يريد الثورة، عليه أن يأخذ نصيبه من الإرهاب٣٨. فالثورة الشيوعية قد تجرّ وراءها إرهابا دمويّا تقوده الحكومة الإشتراكيّة مع البلاشفة أوّلاً. هكذا كان يرى أنجلز قبيل وفاته، على لسان تروتسكي في كتابه «الشيوعية والإرهاب»: لقد صاغ أنجلز مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا بما يعنيه من ممارسة جذريّة أو قصوويّة للسلطة بصفتها الصيغة الوحيدة التي تمكّن من سلطة شيوعيّة حاكمة٣٩. وقوميّا خلق هذا الفكر التمييزي لوطن دون آخر ضربا من الشوفينيّة ومهدّ لها فلاسفة وفنّانون، حتّى أدّت إلى النازيّة التي أشعلت الحرب العالميّة الثانيّة. ثمّ حدث زواج بين القومية والاشتراكية، في السياق العربي، أنتج الناصريّة والبعثيّة. وها إنّنا نعيش مرحلة جديدة يسيطر فيها ما يمكن تسميته «الإرهاب الجهادي» الذي ينشط بمرجعيّة دينيّة أصوليّة بلغ ذروته خاصّة مع «القاعدة».

ما يثيرنا في الإرهاب، ويستفّز أبعادنا الإنسانيّة، القتل بهدوء ظاهر، وباطمئنان عقائديّ، لكأنّ القاتل يمارس طقسا من طقوس العبادة. فيقتل نفسا بشريّة وينام قرير العين، بل يحتفل بعد كلّ عملية دمويّة. هذا الإرهاب يستند إلى أيديولوجيا طهرية للدّم، كالقتل من أجل تطهير المقتول من آثامه، أو تخليص العالم من شروره، وبهذا يسهل ضرب الرّقاب وإزهاق النّفوس، بل ووجوب الإسراع في ذلك والحثّ عليه ما دام في سبيل الله.

وما كان ليسيطر هذا الفهم اليوم لو تمّت إعادة كتابة التاريخ، وقراءة التراث بكيفيّة تنويرية وعقلانيّة تُخرج الحيّ من الميّت وتترك ما دون ذلك. وما دامت هذه القراءة النقدية العقلانيّة

للماضي لم تتمّ بعد، فإنّ الثقافة العربيّة تظلّ عرضة للتلاعب بها، بإحياء ما كان فيها من أحقاد دفينة ونعرات طائفيّة وخلافات مذهبيّة لم تندمل جراحاتها بعد ومنذ قرون. ومنها طقوس الاحتفال بعاشوراء كضرب القامات وشقّ الصدور وجرح الجسم بالسلاسل حتّى يسيل الدّم. ومثل هذا التجلّي «المازوشي»، في ظاهره، يُعطي ذريعة للآخر «الغربي» بالخصوص، لأن يتسلّل عبر خلق نمطيات في الثقافة، تبيح تدخّله في مجتمعاتها وما فيها من «بدائيّة» كما يقدّمونها. بهذه الطريقة تتجلّى الثقافة العربيّة في الفضاءات الغربية كالوسائط الحديثة للاتصال: أُنظروا كيف يموتون حبّا، كيف يَقتُلون ويُقتَلون باسم التعصّب الديني، انظروا كيف تسمح ثقافتهم بحزّ الرؤوس حزّا، كيف يتمّ الرّبط بين الحبّ والموت، أُنظروا درجة افتتانهم بالماضي كأنّ التاريخ توقّف عن الحركة منذ قرون. بأيّ حقّ يسمح هؤلاء الإرهابيون لأنفسهم بنزع أرواح الآخرين؟ كيف يضعون أنفسهم فوق القانون؟ هذا هو لسان حال الآخر الذي ينظر إلى تمظهرات الممارسات الدينية لدى بعض الطوائف العربية، فيعمل على تضخيمها لتكون مداخل لصناعة الإرهاب، تبدأ بتحريك سواكن الماضي وتأجيج نعراته. وعندما تتحرّك خلاياه يُحارب باسم توحّشه وحنينه إلى البربريّة: «أُنظروا إنّهم خطر على العالم وحتّى على أنفسهم، إنّهم بدائيون».

ج) ثقافـــــة الإرهـــــاب:

للإرهاب ثقافة جاهزة لا تحتاج إلى مثقّفين بل إلى شيوخ. إنّه ينفر من المثقّفين ويكفّرهم ما دام لا يرى التاريخ إلاّ في ثباته وقد توقّف عند الأصول الأولى. تلك الأصول التي يرى فيها الجهاديون الخلاص من ظلمة العالم. هذه عقيدتهم، مع أنّه لا يمكن بلوغ عالم أفضل بأسلحة الشّيوخ.٤٠ لذلك تُهجر الكتب ولا تُقرأ، فلم يُصادف أن رأيت حين كنتُ أستاذًا بجامعة سعودية من يقرأ كتابًا ناهيك عن الإنسان العادي، وليس هذه المعاينة حكرًا على هذا البلد في الخليج، ممّا يدفع باتجاه الافتراض أنّه كلّما كان الفكر حاسمًا وضحلاً، كان أكثر تأثيرًا ومنتجاً للإرهاب.

الإرهاب له ثقافته الحافلة بمعاني السّلفيّة الجهاديّة ولكنّه لا يحتاج إلى مثقّفين بل إلى «أمّيين» أو على الأقصى إلى من كان حظّهم في التعليم قليلا، لأنّه لا يطلب عقولهم بل إيمانهم، واستعدادهم إلى المرور مباشرة إلى الفعل بلا تفكير. وضمن هذه الثقافة رفض للحداثة دون معرفة بمعانيها العميقة لدى الجهاديين: الحداثة عندهم بإيجاز هي الغرب بماديته ونفيه للدين. ومن هنا يأتي «التطرّف» بما هو الوجه الآخر لرفض الحداثة الغربيّة٤١، تعلّقاً بالفردوس المفقود الذي هو حلم استعادة الخلافة، تلك الخلافة التي ذهب ريحها منذ سقوط الدولة العثمانية خلال العشرية الأولى من القرن العشرين. والرّفض للحداثة معناه نفي لمختلف المفاهيم المرتبطة بها، ومنها الديمقراطيّة والحرّيّة الفردية والجماعيّة وحقوق الإنسان والعقلنة، تثمينا لمفاهيم أخرى من قبيل «طاعة

أولي الأمر»، والخلافة والجهاد والحاكميّة. ففي اللّحظة التي يتحدّث فيها العالم عن الحكم الرّشيد ويسعى إلى تطبيقيه، تحلم الهويّة الدينيّة الراديكاليّة بتأسيس الخلافة الإسلامية من جديد. هذه الأصوليّة الدينيّة المعاصرة يساهم الفكر «العلماني» في تنشيطها لمّا يصبح مرادفا للكفر عند أهلها. وتعني الخلافة حرفيّا خليفة الرّسول، رأس الدولة، وكان أبو بكّر الصّدّيق أوّل من تولاها، ثمّ عمر ابن الخطّاب مرشّح الخليفة الأوّل وهو على فراش الموت، وقد قتل في مسجد أثناء الصّلاة، ثمّ كان عثمان بن عفّان الذي اغتيل أيضاً على أيدي جماعة من الخوارج متمرّدة على حكمه. فكانت الفتنة على من يتولى هذه الخلافة بمثل هذا القول: «لو لم يطلب النّاس بدم عثمان.. لرموا بحجارة من السّماء»٤٢ فأعلن عليّ ابن أبي طالب نفسه خليفة. وكانت معارك نهروان والجمل وصفّين. ومنذ ذلك التاريخ: »بدأ الإنشقاق السّنّي-الشيعي حيث بات الذين شايعوا عليّا يعرفون بالشيعة منذ ذلك الوقت»٤٣. ثمّ كانت فكرة توارث الخلافة مع الأموي معاوية بن أبي سفيان، فكانت الدولة الأمويّة التي كانت واحدة من أكبر الدول الموحّدة في التاريخ. تلت هذه الدولة مرحلة أخرى اعتبرت عصرا ذهبيّا في تاريخ الخلافة الإسلاميّة. هذه الخلافة التي امتدّت على مدى ثلاثة قرون٤٤ تُعدُّ اليوم نمطا مثاليا للحكم لدى زعيم «الدولة الإسلاميّة» أبو بكّر البغدادي، ولأنّ هذه الخلافة أُديرت في بداياتها بنظام مشابه لنظام إدارة التوحّش فعلى جهاديّ اليوم أن يجعلوا من التوحّش عقيدة وممارسة: » إدارة التوحش قامت في تاريخنا الإسلامي مرات متعددة، وأول مثال لها كان بداية أمر الدولة الإسلامية في المدينة، فباستثناء الإمبراطورية الرومانية والفارسية وبعض الدول أو الدويلات التي كانت على أطراف الجزيرة كان النظام القبلي في الجزيرة يقوم على نظام مشابه لنظام إدارة التوحش.

هكذا تُرسّخ فيهم ثقافة ماضويّة، صارمة متشدّدة حدّ التوحّش كما يسمّونها دعاتها، ثقافة فاقدة للسيرورة وللمدّة الممتدّة، متعالية على واقعها وفاقدة لأصولها الاجتماعيّة. ولأنّها كذلك بعيدة عن الحاضر فإنّ بعض شيوخها يحرّمون الفنّ في خطبهم يوم الجمعة، ويرمون الموسيقى والرّقص بالبدعة إذا ما نَشّطت المناسبات الاحتفاليّة. هذه ثقافتهم التي لا تحتفل بالإبداع الفنّي فتراه كفرا. ما حاجتهم إلى الثّقافة بمختلف تعبيراتها، ما دام السّلف هو المرجع، هو البداية والنهاية. السّلف المتقدّمون٤٥، الأوّلون. السّلف الصالح من الأمّة وقفوا في وجه كلّ محاولة لصياغة فهم جديد للإسلام فتعطّل الإبداع، وتعطّل التفكير المعتزلي بما يعد به من ثقافة جديدة نقديّة بعدد من الدفوع أشهرها ردود أحمد بن حنبل الذي أنكر كلّ ما لم يصدر عن الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين: الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين. لقد رمى كلّ أنواع الاجتهاد بالبدع الجديدة، فلا شيء غير مذهب سلف الأمّة٤٦. ويأتي بعد ذلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن للهجرة

أحمد بن تيميّة ليكون حنبليّاً ملتزمًا بمنهج أهل الحديث، داعيا إلى التعامل المباشر بالنّص٤٧، وتجنّب التأويل. إنّه يعطي الأولويّة المطلقة للنصّ المؤّسس مصدرا للشريعة والدين.

المشكلة أنّ الكثير من السّلفيين الجهاديين لا يعرفون هذه المصادر بل يردّدون شذرات منها التقطوها من هنا وهناك، في الحلقات السرّيّة أو حتّى في المنابر الدينيّة دون وعي عميق بالخلفيّة الفكريّة والثقافيّة والدينية لما يسمّى الجهاد. إنّهم لا يرون غير الدّفاع عن مذهب السّلف، سلف الأمّة الأوائل سبيلا، ودون ذلك الموت. يرتبطون بمشروع لا يعرفونه، ومنه دولة المدينة التي صوّرها النبيّ وأحسن صورتها، تتلوها دولة الخلفاء الرّاشدين٤٨. ويتحوّل المشروع إلى مرجعية معياريّة مع أنّ: «الدولة الإسلامية التي وضع الرسول لبناتها الأولى لم تكن استجابة لنصّ أو أمر إلاهيّ...بل كانت بالدرجة الأولى استجابة للتاريخ والمآل الذي آلت إليه الجماعة الإسلاميّة بعد الهجرة، فالتشابكات والحوادث والتحديات التي عاشها المسلمون وذمتهم في المدينة اقتضت شكلا من أشكال السّلطة والقيادة والإرادة السياسيّة»٤٩، ثمّ إنّ هذه التّشريعات التي يَقتُل من أجلها الجهاديون ليست دائماً إلاهيّة مع أنّهم يذبحون ويُكبّرون. إنّها ليست صادرة عن الله أو الرّسول، بل كانت في الكثير من الحالات تشريعاً مدنيّا يتّسع لرأي ذوي الخبرة والمعرفة والأحوال.٥٠ وحتّى فكرة الدولة الإسلامية فتبدو من منظور تاريخي فكرة غامضة بلا شكل محدّد، ومع ذلك ها هي تظهر اليوم من جديد في جانب من العراق والشّام لتقدّم صورة عن الإسلام «مروّعة» مع أنّها مشروعا مستحيلا أشبه ما يكون بالشيعة الإمامية التي تربط صلاح أحوالها بظهور الإمام٥١.

فانتشرت اليوم، تقريباً في كلّ مكان من العالم، وخاصة في المنطقة العربية وآسيا اليوم مثل هذه الاتجاهات السلفيّة الجهاديّة. ومنها ما ظهر في تونس بداية الثمانينات من القرن العشرين. هذا النوع من السلفيّة يظهر في بلد عُرف، تقليديا، بوسطيته واعتداله. ومع ذلك يظهر اتجاه أكثر روّاده من الشّباب ليتبنوا أفكار «القاعدة» وأطروحاتها. والقاعدة كما هو معلوم سلفيّة جهاديّة ذات امتداد دوليّ: «تستهدف مقاومة «الحملة الصليبية» على الأراضي الإسلامية والأنظمة الموالية لها. وتستمد السلفيّة الجهادية راديكاليتها من مقاربة عقديّة سياسيّة تقوم على الحالة الصراعيّة القائمة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي في فلسطين، والعراق، وأفغانستان...»٥٢. وبعد «الثورة» سيشهد الإسلام الجهادي في تونس منعطفا جديدا سيعتبر فيه هذا البلد أرض دعوة ليتكوّن حزب سياسيّ يسمّي نفسه «أنصار الشّريعة» لا يقبل بالتعدّد أو حقّ الاختلاف أو الديمقراطيّة. وفي المغرب تشكّلت التجربة السّلفيّة انطلاقا خاصة من الجهاد الأفغاني ضدّ «كفّار» الاتحاد السوفياتي تحت عنوان ما سمّي «بالأفغان العرب»٥٣ وتطوّرت خاصّة بعد حرب الخليج الأولى على العراق سنة ١٩٩١، لتتعمّق أكثر بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ حين شُنّ الهجوم على أبراج مركز التجارة

العالمية بنيويورك ومبنى البنتاغون بواشنطن. ذاك الهجوم أُعتبر، لدى جزء منهم، نصرا مؤزّرًا للمسلمين وعقوبة إلهيّة لأمريكا «الصليبيّة». ووُصف بن لادن أنّه «صحابي القرن العشرين»٥٤. وقد وقع تقسيم السلفيين الجهاديين في المغرب إلى ثلاث أصناف: سلفية بريئة من تهمة العنف والإرهاب، وسلفيّة متشّددة فكريا، وسلفيّة ملطّخة بالدّم٥٥. أمّا السلفيّة السعوديّة، مثلا، فوهابيّة تستند إلى مفهوم الطاعة، طاعة أولي الأمر، فلا يجوز تحدّي سلطتهم إلاّ إذا منع الصلاة في المساجد، أي بعد خروجه من الملّة خروجا بيّنا. ولا يقرّر أمر هذا الخروج إلاّ أهل الحلّ والعقد. وتستند هذه السلفيّة أيضاً إلى مفهوم الولاء والبراء، على معنى حرمة موالاة الكفّار٥٦.

تنشط لدى السّلفيّة الجهاديّة مفاهيم من قبيل الطاغوت والولاء والبراء، وذلك بحسب الظّرف وبحسب الحاجة. لقد أعاد الصراع الأفغاني السوفياتي، مثلاً، مفاهيم من قبيل دار الإسلام ودار الكفر. والعلاقة مع الكفّار: «تقوم أساسا على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفّار مهدوري الدم دوما، ما لم يدخلوا مع دولة أو دار الإسلام بعقد أمان أو عهد»٥٧. فالجهاد عندهم فرض عين على كلّ مسلم قادر، الجهاد ضد طواغيت العرب والعجم الذين بدّلوا الشريعة واستحلّوا الحرمات وناصروا أعداء الله تعالى.٥٨ ولهم في ذلك سند من السّنّة كما يعتقدون، ففي حديث للنبيّ يقول: «بُعثت بالسّيف»٥٩.

إنّ مثل هذه المصطلحات سرعان ما يلتقطها شباب مقصيّ، يعيش في العتمة بسبب التهميش والفشل، لتصبح ضربا من الانتماء لديه ويتبنّى شعاره الأولّ: «الجهاد طريق التوحيد». من هذه المصطلحات كذلك سريعة التأثير: «الولاء والبراء، والطاغوت». يعني مفهوم الولاء والبراء موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم٦٠. وتلحّ السلفيّة الجهاديّة على ضرورة التكفير، خاصة للأنظمة الحاكمة التي توصف بالطواغيت، عملا بالآية الكريمة: « إنّا بُراء منكم وممّا تعبدون من دون الله»٦١. أمّا الطّاغوت فقد صار من أكثر المفاهيم استعمالا من قبل شباب السّلفيّة الجهاديّة. وقد كثر تداوله في تونس بعد «ثورة ١٤ جانفي ٢٠١١»٦٢. هذا المفهوم يُراد به في الأصل وصم الحكم بالقوانين الوضعيّة، ويشمل الرؤساء والحكّام والجيش والشرطة وأجهزة المخابرات والحرس والعلم والدستور٦٣. فلا حاكميّة إلاّ لله، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله٦٤، ومن حكم بغير ذلك فقد كفر. هذا هو المفهوم الموالي الذي تستند إليه السلفيّة الجهاديّة التي تصنّف من لا يوّحد الحاكميّة بالجاهليّة الجديدة. ممّا يدفعهم إلى الرّبط بين التوحيد والجهاد، إذ الله مرجع الحكم وحده ودون ذلك الكفر ما دام قد اتّخذ غير الله ربّا. بهذا المعنى فإنّ كل المفاهيم التي ترتبط بالحداثة، كالديمقراطيّة وحريّة المرأة وحقوق الإنسان وتثمين قيمة الفرد، كلّها مفاهيم لا علاقة لها بحكم الله. فالديمقراطيّة دعوة كفريّة تحيد تماما عن الشورى الإسلاميّة لأنّها

تسمح للنوّاب بممارسة السيادة الشّركيّة، أي التّشريع من دون الله. وكلّ ما يبتعد عن الأصل في «صفائه» و«نقائه» يُرمى بالكفر و«يُخرِج من الملّة». الدولة المعاصرة دولة كافرة لأنّها تحكم بغير ما أنزل الله، وتلجأ إلى القوانين البشريّة الوضعيّة، وأنظمتها كذلك كافرة لأنّها انضمت إلى الهيئات الطّاغوتيّة كهيئة الأمم المتّحدة٦٥. لقد نقضت عقيدة الولاء والبراء فوالت الكفّار٦٦ وجعلت منهم حليفا وصديقا. وعطّلت شعيرة الجهاد في سبيل الله بل جرّمته، والحال أنّ الجهاد عبادة وفرض عين٦٧. والتكفير واجب على كلّ مسلم، وعليه أن لا ينقطع عنه، فهو حكم لله ولرسوله. ومن كفّر من ارتكب ناقضا فقد أطاع الله ورسوله. هكذا فإنّ كلّ ما ارتبط بالدولة المعاصرة كالديمقراطية والقانون الوضعي والحرّية والمواطنة والمؤسسات الأمنيّة والعسكريّة توصف بالجاهليّة كتلك التي عاصرها الإسلام أو أظلم.

هذه اللّغة الإقصائيّة الباترة بدأت تمتدّ «غادرة» منذ الرابع عشر من ذي الحجّة سنة ٢٣ هـ، وفي المسجد النبوي الشريف في المدينة عاصمة دولة الخلافة: «وبينما كان أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب يؤمّ النّاس في الصلاة، ظهر رجل فجأة، وكان يمسك بأداة حادة من وسطها يبدو أنّها سكين ذو نصلين، وبسرعة خاطفة طعن الإمام ثلاث طعنات إحداها في بطنه، قبل أن ينتبه المصلون لما حصل، صرخ الشيخ: دونكم الكلب لقد قتلني... وكان نتيجة هذا الهجوم المباغت طعن ثلاثة عشر مصليّا، مات منهم سبعة على الفور ومن بين القتلى السبعة الجاني»٦٨. وتتالت الطعنات تصم التاريخ العربي إلى يومنا هذا، خالقة حالة من التطبيع مع الموت الغادر.

الطاغوت، السيادة الشّركية، دار الكفر ودار الإيمان، الديمقراطيّة دعوة كفريّة، التكفير، الكفر، الولاء والبراء، إدارة التوحّش: هذا الحقل الدلالي ليس مجرّد مدخل محرّض على الإرهاب بل الإرهاب عينه، لأنّه مشبع بمصطلحات عنيفة وصادمة وتعطّل الفعل التواصلي وتضع حدّا للكلام. فالإرهاب يبدأ بكلمة لتتحوّل إلى فعل تدميري، ومنها أنّ «الإسلام يجُبُّ ما قبله»، وتوقّف في فترة ما بعد الخلافة، وقبل هذا وبعد ذاك جاهليّة يجب الخلاص منها بالإسلام. والحال أنّ ما قبل الإسلام لم تكن فترة جاهليّة وإلاّ لما ظهر فيها هذا الدّين. لقد كانت مكّة مركزًا تجاريّاً تتقاطع فيها القوافل من الهند وأفريقيا وتعبر منها إلى الشام وأوروبا. فتكوّنت فيها طبقة أرستقراطية تسيطر على التجارة القريشية وتُعطي لترف الحياة وجمالها معنى. وفي كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ما يفيد المعاني الإبداعية في هذه الفترة التي احتضنت الإسلام علما وأدبا وشعرا وثقافة، ومنها حركة الصعاليك بما هي حركة احتجاجيّة خلّفت رؤية إبداعيّة استثنائيّة في تاريخ شبه الجزيرة العربيّة. فكان السموأل وعروة بن الورد وتأبّط شرّا. ومع ذلك وُصِمت أهم فترات التاريخ العربي بالجاهليّة. في حين أنّ الإبداع في هذه الثقافة العربية تعطّل منذ أن ظهرت حاكميّة الله في برنامج

سياسيّ جذريّ، عطالة يراها أدونيس ارتبطت بنزول الوحي فتعطّل الإبداع منذ ذلك التاريخ٦٩.

ومن الإبداع الغناء الذي صار عندهم «مفسدة للقلب مسخطة للرّب»٧٠. والتنزّه عنه مأثرة كمأثرة عدم مسّ الذّكر باليمين. يقول عثمان ابن عفّان رضي الله عنه: « ما تمنّيتُ وما تغنّيتُ ولا لمستُ ذكري بيميني منذ بايعت رسول الله» ٧١. والرّبط هنا مثير بين مسّ الذّكر والغناء. ومن غنّى كانت شهادته مردودة كما يقول الشّافعي٧٢. أمّا ابن قيّم الجوزيّة فالغناء عنده حرام قبيح٧٣، لا يستحسنه إلاّ من خلع جِلباب الحياء والدّين عن وجهه ٧٤ .

٣) البيعة على الموت

أ- هبيتوس الإرهاب:

أن يتحوّل جسد شابّ إلى حريق يأكل بعضه، أو يتناثر شظايا في الطريق العام كما حدث في مدينة سوسة الساحليّة بتونس سنة ٢٠١٣، وقبله كثيرون فذاك حدث قد ينذر، على الأقل في بعد من أبعاده، بأنّ الأزمةَ أزمةُ جسدٍ في الثقافة العربيّة. حتّى هذا الجسد المتشدّد الهارب من الدّنيا بطريقة دراميّة هو أيضاً يبحث عن تحرّره من ضغط الواقع وكبته. وما كان له أن يتفجّر لو أُتيحت له فرصة التعبير عن ذاته بمختلف أشكال التعبير، شُغلاً ورياضة وفكرًا حرّاً ناقداً وحتّى رقصًا يستطيع أن يعبّر بها عن نفسه بالكيفيّة التي يراها مناسبة، ولو أُتيحت له الفرصة أن يتعلّم ويفكّر لما لجأ إلى طهرانيّة جسده عبر تفجيره إصلاحًا لما فسد فيه وما علق به من شوائب الدّنيا. ولكنّه مع فقره وقلّة حيلته لا يجد سوى من يستغّل ضعفه بربط الرّقص مثلا بالمعاصي والكبائر.٧٥

ولكنّ قبل هذا وذاك، يبدو أن الجسد المتفجّر أو من له قابليّة الانفجار قبل غيره هو جسد فقير مادياً واقتصاديّاً. يؤكّد عبد الصّمد الديالمي في المغرب مثلاً أنّ: «كل الذين فجّروا أنفسهم في المغرب ينتمون إلى أوساط اجتماعيّة فقيرة، هشّة ضعيفة، تسكن في أحياء شعبيّة هامشيّة، تعاني من الاكتظاظ الذي يسبّب القلق والشّعور بالحرمان»٧٦. ينضاف إلى الفقر مستوى من التعليم محدود، غالباً ما لا يتجاوز السنوات الأولى من التعليم الثانوي، فينقطع عن الدراسة، وقد ينخرط في خلايا الانحراف يأسًا وتمرّدًا، وعندما يتجاوز سنّ الطّفولة قد تستقطبه بسهولة فرق الموت. قد يلتقي بجماعة دعويّة تهديه إلى «الخلاص»، وفق منظورها، وترشده إلى الحلّ الوحيد لما هو فيه من ضياع: «الإسلام». وهنا يُشحذ هذا الشّاب اليائس ضد مجتمعه وحتّى ضد أهله لارتدادهم وكفرهم وجاهليتهم، ممّا يستدعي جهادهم باستخدام عنف شرعيّ صار لازما. هذا شرع الله، وعلى هذا الشّاب الذي انتقاه الله وأصلح حاله بعد ضياع أن يجاهد ضد «الطّاغوت»، وضد

«الدولة الجاهلة غير الشّرعيّة»، في نظرهم. هذه الدولة بأجهزتها القامعة لا تطبّق الإسلام، بل انحرفت عليه ممّا يحتّم الجهاد ضدّها وإحلال حكم الله محلّها.

ويمكن مبدئيّاً، تقسيم قابليّة الموت إلى صنفين على الأقل، بالنسبة للحالة التونسيّة:

صنف أوّل من الشّباب عاش زمنا في أحضان القاعدة وتربّى على فكرة الجهاد العالمي، عقيدة وسلوكاً، فعاش الموت حتّى أَلِفَها. وهؤلاء جلّهم مشاريع عمليات انتحاريّة، بل لعلّه يقبل على الموت أكثر من الحياة، أو هي الحياة التي يرضاها. وهم خليط من جنسيات مختلفة: جزائرية، تونسية، ليبية، ...

صنف ثان من الشّباب يحمل هبيتوس الإرهاب عبر سيرورة من التكيّفات الاجتماعية والثقافية – الدينية، هيّأتهم بالتدريج، وبصورة خفيّة وناعمة لتقبل فكرة الجهاد عبر تأثيرات مختلفة كالمساجد والقنوات الدعويّة وجماعات التبليغ والدعوة.

وصنف ثالث أسميّه «الجهاديّ على سبيل الممكن»، ومنهم المقصيين والمهمّشين والذين انقطعوا مبكّراً عن الدراسة وانسدّت أمامهم كلّ السّبل لخلق أفق اجتماعي. ومنهم أيضاً «الحرّاقة» الذين يغامرون بأنفسهم طلبا للهجرة، فإمّا بلوغ الضفّة الأخرى من البحر أو تبلعه الحيتان. هذا الصّنف تغذّى على النقمة والحقد والكراهيّة، وإذا به موضع ثقة واهتمام وردّ اعتبار وشعور بالانتماء إلى جماعة بصرف النّظر عن أهدافها ومآلاتها. فيقبض على المال بيد وعلى سلاح منزوع القبضة بيد أخرى، إذ لا يحسن استعماله. وأفترض أن هؤلاء يمثّلون الرصيد البشري الممكن للتنظيمات الجهاديّة حين تبحث عن منخرطين جددا فيها، رغم جهلهم بالعقيدة الجهادية ومرجعياتها الدينية ومنها فكرة الخلافة. ولعلّ هذا الصّنف الثالث هو الذي يفسّر، إلى حدّ ما، التضخّم الفجئي للجماعات الجهاديّة في تونس، وكذلك في بلدان المغرب العربي والمشرق وخاصّة في العراق وسوريا. ممّا يعني أنّ الجماعات الجهاديّة ليست بالضرورة جماعات تحكمها عواطف دينيّة بل ظاهرة اجتماعية كليّة تتقاطع أبعادها. وإذا ما قُضي عليها فإنّها ستوّلد أشكالاً أخرى من «القصووية» ومن الجذرية ما لم تُحلّ مشكلة التهميش والبطالة والإقصاء لملايين من البشر في تونس وفي المنطقة العربية، وتعرّض الثقافة الدينية إلى النّقد العقلانيّ الذي يبني ويدخل في جدال مع معايير العصر.

هذه الجذريّة والعنف تسرّبت إلى هذا الجسد المتفجّر أو القابل للانفجار عبر شبكات ومنظمات دوليّة تستغلّ مواطن الضعف فيه ومنها كبته وفقره وجهله. ومن هنا تصبح القصوويّة حلاّ والعنف سلوكا وعقيدة ما دام كلّ ما يحيط به مغشوشًا وغير مجد فيُدفع دفعا إلى الإرهاب الانتحاري. وهنا أيضاً، وضمن هذه الشبكات الدوليّة المدعومة من الأثرياء يتحوّل الإرهاب من إرهاب الفقراء إلى

إرهاب الأثرياء. وهذا ما يجعل أصحابه أكثر نجاعة وخطورة. فالإرهاب أصبح ثريا يمتلك الأسلحة والمال والرّجال. لقد تمكّنت «الدولة الإسلامية» من أن تسيطر على» كل الحقول الأساسية النفطية في سوريا، بما في ذلك حقل العمر، أكبر الحقول النفطيّة هناك، وينتج ٧٥ ألف برميل في اليوم. أمّا في العراق فتسيطر «الدولة الإسلامية» على حقول نفط صغيرة في صلاح الدين وفي ولاية ديالى الشرقية، بما في ذلك حقول العجيل وحرمين»٧٧. وتنتج الدولة «الإسلامية» ما يقدّر بـ: ٥٠ ألف برميل يومياً في سوريا و٣٠ ألف برميل في العراق، تبيعه بأسعار مخفّضة. ويتمّ عرض كثير من المقتنيات المنهوبة للبيع في مناطق الحدود التركية-السورية بما في ذلك التماثيل والنقود الذهبية والفضية والفسيفساء والأختام ومقتنيات أثرية أخرى ذات قيمة عالية٧٨، بالإضافة إلى المتجارة بالنّساء وبيعهنّ في ما يشبه سوق النّخاسة٧٩. وللدولة الإسلامية تشريع يخوّل الاتجار بالبشر والرّق كما ورد في نصّ عنوانه: « إحياء الرّق قبل حلول الساعة»٨٠. ومقاتلوا الدولة الإسلامية يمتلكون فوق ذلك كلّه وعدا بمطرح في الجنّة، ممّا يجعل للموت معنى ورهانًا بأسمى المعاني. «لقد استشهد، وإنّنا لنحتسبه عند الله شهيدًا». فالذي يفجّر جسده في وجه «الطّاغوت» كما يسمّونه، يحتفلون به وبشهادته، فلعلّه صار أو يصير مع الشهداء والعِلّيين والأبرار. يقول بن لادن زعيم القاعدة: «ما لم يفهم القوم في الغرب ببساطة هو أنّنا نحبّ الموت أكثر ممّا يحبّون الحياة، ولكم يؤسفني أنّي لم أُستشهد بعد لأنّ هذه الدّنيا فاسدة»٨١. هذا الإقبال على الموت بفرح دون الحياة يسمّونه ساديّة في علم النّفس التحليلي. غير أنّها من وجهة نظر «الجهادي» مرور من الحياة الدنيا بفسادها إلى الحياة الآخرة بصفائها ونقائها، ذلك أنّ الجسد المتفجّر تمّ إقناع صاحبه يقينا بأنّه سيحيى حياة أخرى بعد الموت، وأنّ هذه الشهادة ستضمن له الدّخول الفوري إلى الجنّة لذلك هم يبتهجون بإطلاق الشماريخ قبل العمليات «الاستشهاديّة» وبعدها، وينشدون أناشيد جماعية حماسيّة تُغنّى بتآلف٨٢. ومنهم من تتمثّل له الجنّة وهو يُقبل على تدمير دبّابة أو «الشهادة» دون ذلك.

يصف بن لادن من سمّاهم شهداء ١١ أيلول / سبتمبر قائلاً: «محمد عطا، الذي فجّر البرج الأوّل، رجل رزين مبدع، لقد كان صادقاً وحمل آمال الأمّة. نأمل أن يقبله الله شهيدًا... مروان الشّهيّ، مفجّر البرج الثاني، كانت الحياة تريده لكنّه هرب منها سعياً وراء ما يخبّئه الله تعالى له». ويصف البقيّة بـ: «الطاهر» و«العاقد العـزم» و«الحازم» و«البطل» و«الشجاع» و«المتواضع» و«الصّبور» و«المحب للجهاد»٨٣.

الجسد البشري المتفجّر سلاح بالغ الفعالية وله أثر نفسي وأيديولوجي عميق لأن «الشّهيد» يقرّر طوعًا التضحية بحياته. وليست هذه بظاهرة حديثة، بل لها امتدادات تاريخية، أشهرها الإسماعيليون الحشّاشون، وهم ملّة إسلاميّة شيعية متطرّفة ظهرت في القرنين العاشر والحادي

عشر ميلادياً، أنشأها «عجوز الجبال» حسن بن الصبّاح٨٤. هذه الملّة قامت بحملة إرهاب منظّم ضد السلاطين المحلّيين (السُّنة تحديدًا) والصليبيين والمسيحيين. وكان الحشّاشون يقبلون على الموت متلهّفين لأنّهم، كما يظنّون، يقبلون على النعيم بعد ذلك. ويبدو أنّ وقود تلك العمليات الاستشهادية، كما يشير إليه البعد الاشتقاقي للتّسمية، الإسراف في استهلاك الحشيش. ويبدو أنّ هذه الطريقة ما تزال متواصلة إلى اليوم. فثمّة فرضية ترى أنّ هناك علاقة بين الإرهابيين والمهرّبين على الأقل في النقاط الحدودية الممتدة بين مناطق المغرب الكبير. فالإرهاب يتّبع اليوم نفس مسالك التهريب وجغرافياته، كتهريب المخدّرات مثلاً. وفي أفغانستان بالخصوص تتشكّل علاقة مثيرة بين المخدّرات والجهاد ينضاف إليهما الجفاف. في كتاب عنوانه «مدار الفوضى» ربطٌ طريف بين الحالة البيئية والعنف والمخدّرات في قندهار. فالصدمات المائية ودورات الجفاف والفيضانات حالات تساهم في تغذية العنف والصراع في هذا البلد. وحدها تجارة المخدرات أبقت المنطقة مستقرّة اقتصاديًا: صحيح إنّ التعصّب الديني والكره العنصري والطموح الاستعماري هي أدوات حركت العنف بشكل كبير، لكنّ تغيّر المناخ أيضاً يغذي الصراع في أفغانستان. أولاً، بدأ العنف نتيجة جفاف حدث منذ أربعين عاما. وثانياً، خلق الضغط المناخي الفقر واليأس اللذين يغذيان التمرّد ضد احتلال الناتو... وأخيرًا وبشكل مهم جدّا، فنبات الأفيون مقاوم للجفاف، بينما المحاصيل البديلة غير مقاومة له، تقوم طالبان بالدّفاع عنه في حين يهاجمه غيرها٨٥. في وجه الجفاف تجلب «الزهرة الرّحيمة»، خشخاش الأفيون بعض الأمن للناس، هذه الزهرة تستهلك سدس الماء الذي يحتاجه القمح في جغرافيا جافّة، لذلك فإنّ أفغانستان تنتج نحو ٩٠ ٪ من الأفيون في العالم٨٦، ولطالبان الكثير من الفضل في ازدهار هذه التجارة٨٧. إنّها تستخدم المحرّم للجهاد في سبيل الله، وتنتدب لذلك الفقراء والمقصيين ليصبحوا وقودا بشريا للحرب وعرضة لطائرات «درون» الأمريكية. هؤلاء هم جهاديون بالقوّة دفعهم فقرهم لينجرفوا في صفوف «جهاديي» طالبان.

لذلك يفترض التمييز بين استشهاديّ أو جهاديّ بالقوّة، وبين من يقوم بعمليات انتحاريّة لتحرير أرض مغتصبة، كما في حالات الاستعمار، وبين ما يسمّى بالاستشهاد من أجل الغلوّ في الدّين. ولقد تصدّرت اليابان ثم الفيتنام عدد العمليات الانتحاريّة التي كبّدت خصمها الأمريكي آلافا من القتلى في صفوف جنوده. وبداية من السنوات التسعين من القرن العشرين باتت العمليات الانتحارية ظاهرة مألوفة في الأراضي الفلسطينية المحتلّة، كانت إسرائيل تقابلها بالمجازر كمجزرة الخامس عشر من شباط/ فيفري ١٩٩٤ التي استهدفت جموع المصلّين في المسجد الإبراهيمي في مدينة الخليل٨٨. كما شهد غزو العراق موجة عاتية من التفجيرات الانتحارية بلغت عددا كبيراً، وما تزال متواصلة إلى اليوم. أمّا في الثانية، الاستشهاد من أجل الغلوّ في الدّين، فيبدو أنّ الرغبة الذاتيّة في

الاستشهاد لا تقلّ قيمة على التأثير الاستراتيجي المنشود٨٩. إنّه فعل، في وجه من وجوهه فعل فردي بسبب ظروف اجتماعية وعوامل نفسيّة وليس فقط استشهاد من أجل الدّين، وإلاّ ما الذي يجعل جلّ المنتحرين فقراء وقليلي الحظّ في التعليم وغير مندمجين اجتماعيًا ويعيشون حالة من البطالة الحادّة. لماذا لا يستشهد اليوم الأغنياء والمتعلّمون من أجل دينهم؟ لماذا يُزجّ بالفقراء والمهمّشين والمقصيين قبل غيرهم في عمليات تفجير أجسادهم وأجسامهم؟

أمّا في فلسطين فللموت مذاقه الخاص يُحتفى به كما الحياة والولادة نظرا لقناعة هذا الفلسطيني بعدالة قضيته، من جهة، وتطبيعه اليومي مع الموت من جهة ثانية. ففي هذا البلد المحتل يتقدّم للشهادة اليساري واليميني على حدّ سواء، ولا فرق في الإقدام عليها بين ذكر وأنثى ولا بين غنيّ وفقير. الكلّ يطلبها لأنّ الموت لم يعد استثنائيًا بل صار مرافقا لإيقاع الحياة اليوميّة: وقد يكون من الصعب أن تعثر على عائلة فلسطينية لم تشهد استشهاد أو جرح أو سجن أحد أفرادها أو أكثر. وفي ظلّ هذه الظروف المتطرّفة، القاسية، لا نستغرب أن ينظر بعض الشّباب إلى حياة الفرد ليس باعتبارها شيئا ينبغي الحفاظ عليه، وإنّما كتفصيل صغير يمكن التخلّص منه في المعركة الفوضوية الواسعة النّطاق التي تحيط بهم»٩٠. ولأنّ للفلسطيني كذلك قضيته العادلة: اغتصاب أرض وتهجير شعب واستباحة أهل ممن تمسّكوا بحقّهم، فقد صارت الشهادة علامة اتفاقيّة على النضال من أجل تحرير الوطن. فالموت هنا من أجل الحياة والانتصار. الحالة الفلسطينية تكسر قاعدة «الانتحار الإرهابي» أو ما يسمّونه في علم النّفس «بالذّهان الارتيابي»٩١، تكسر القاعدة خاصة عندما تكون الاستشهادية بنتا جميلة في مقتبل العمر أو أمّا لأسرة متماسكة.

أن نقرأ عالم الإرهاب قراءة سوسيولوجية موضوعيّة، فننظر إلى منطقه من الخارج، قد يدفعنا باتجاه التقاطع مع مثل هذه التنميطات المعروفة عليه: إنّهم دمويون، قتَلة، مرضى، مهمّشون ومقصيون وفقراء يعيشون صعوبة في الاندماج ضمن محيطهم الاجتماعي. أمّا أن نطلّ عليه من الدّاخل فنقرأ لغة أهله، اقترابًا من عالمهم الرّوحي٩٢، من خلال ما توفّر من أفلام فيديو يبدو أنّهم التقطوها أثناء المعارك٩٣، فذاك أمر مثير يحيلك إلى جماعة إيمانيّة، تطلق على مقاتليها «الأشاوس»، استطاعت أن تشحذ هممها القتاليّة في مواجهة من تراهم أعداء بما تحمله من صور عن معارك الرسول (صلع) حينما كان يواجه الكفرة في بدر وخيبر وبني النضير وأُحُد والخندق، وغيرها من المعارك. وقد تختلط في أذهانهم الأزمنة فيشعرون فعلا بأنّهم في جيش محمّد يقاتلون أعداءه وأعداء الله بإمرته، قتالا لا هوادة فيه، يقبلون على الموت كأنهم يريدون التخلّص من الحياة الفاسدة تعلّقا بالجنّة.

هؤلاء الذين نراهم إرهابيين، وقتلة، وذبّيحة (بكسر الباء كما يُطلق عنهم في سوريا) يرون أنفسهم،

حقًا، يقاتلون من أجل مشروع يبشّر بعودة الخلافة وتجديد التوحيد، تجديد لقديم يتمثّل في دولة الرّاشدين بما هي دولة إسلامية تامة الأوصاف وكاملة الشّكل. ومن هنا جاءت تسمية «الدولة الإسلامية في العراق والشّام»، لتتغيّر التّسمية فتصبح بعد ذلك: «الدولة الإسلاميّة» فحسب. هذه الدولة يرون أنفسهم يغذّونها بدمائهم تحت راية واحدة وإمام واحد. فيشعلونها حرباً «ضد العلمانية والكفر في بلاد الرّافدين». وبعدها سيبزغ في الكون فجر جديد لا كلمة فيه إلاّ كلمة التوحيد. «الآن، الآن جاء القتال»، قتال على الحقّ كما يرونه، هدْيا بسنّة النبيّ محمّد، فالخيل «معقود على نواصيها الخيرُ إلى يوم القيامة». وعلى المجاهدين «الهِجرة» ليُعيدوا بناء الخلافة، كما هاجر النبيّ محمد (صلعم). هؤلاء «الغرباء» هم الذين يصلحون عند فساد النّاس. فلقد «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء». طوبى لمن آثر الآخرة على متاع الحياة الدّنيا، وهاجر كما هاجر النبيّ من مكّة إلى يثرب، وعليه هو أن يهاجر بحسب الحاجة، إلى العراق والشّام، إلى ليبيا، «ليسجّل بالدّم عصرا جديدا من النّصر للأمّة». هكذا تتعالى أصواتهم كأنّهم في كتيبة محمّد، أو هكذا يشعرون» «هنا الهداية والرّشاد، هنا الحكمة والسّداد، هنا نشوة البذل ولذّة الجهاد، فلنسارع إلى الكتيبة الخرساء». ويدخلون المعارك وكلّهم إيمان بأن الله معهم، هو الذي يسدّد رميهم، ليعذّب العدوّ بأيديهم. فتتعالى أصواتهم، فيما يسجّلونه من أفلام الفيديو: « استعن باللّه، اللّهمّ سدّد، اللّهم سدّد». فالأهمّ أن يذكروا الله كثيرا، إذ المعركة بدأت للتّوّ: «يا أيّها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون»٩٤. وفي لظى هذه المعارك يتذكّر الواحد منهم سيئاته فيستغفر، ويتقدّم بلا هوادة نحو النصر أو الشهادة. وقد يطلب الموت وهو في ثغره، لينطلقوا في الغرف العُلا من الجنّة، تلك التي ينالها من يلقى في الصفّ فلا يلتفت حتّى يُقتل. إنّهم، حسب لغتهم، يحاربون الكفر والعلمانيّة، ويقاتلون الروابض والمرتدّين والصفويين. ويضعون نصب أعينهم رهانا أساسيًا: «تجديد الخلافة على منهج النبوّة»، فيبيعون لأجل ذلك الدنيا ويقومون إلى: «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، أمّا أعداؤهم من «العلمانيين» و«الكفرة» فقد قاموا ليسقطوا، ما دام قتالهم من أجل الأرض. وأمّا هم «الجهاديون» فيرون قتالهم من أجل الخلافة وليحكموا بما أنزل اللّه.

٤) تاريخ الدّم وبعض تمثّلاته في الثقافة العربية:

أ- الدّم كقيمـــــة:

الدّم شرفٌ في الثقافة العربية. هذه أولى إيحاءاته. منذ عنترة بن شدّاد والدّم ما يزال وثيق الصّلة

بالشّرف: شرف القبيلة والأسرة والمرأة. ولا يسلم هذا الشّرف دون إراقة الدّماء إن كان رفيعا. يقول أبو الطيّب المتنبّي في هذا المعنى:

لا يسلم الشّرف الرّفيع من الأذى حتّى يُراق على جوانبه الدّمُ

وقبله عنترة بن شدّاد أسطورة الفحولة العربيّة كثيراً ما وشّح استعاراته الشعريّة بالدّم: ثلاثيّة تلازم شعره: الشّرف والدّم والسّيف. إنّه يتوسّل الدّم حين يكرّ، ويذكره حين يحبّ:

ولقد ذكرتك والرّماح نواهل منّي وبيض الهند تقطر من دمي

وفي بعض صوره الشّعريّة ما يجعل من شراب الدّم في جماجم رؤوس العدوّ علامة شدّة وبأس كهذا البيت:

وإنّي شربتُ دمَ الأعادي بأقحافِ الرؤوسِ وما رويتُ[٩٥]

إنه يتوسّل باستعارة أقحاف الرؤوس أي جماجم البشر ليردّها إناء يرتوي فيه من ضمإ لدماء العدوّ. والبدء بعنترة حين تفكيك عناصر إشكاليّة تبحث في صورة الدّم مردّه أنّ هذا الشّاعر يمثّل نمطا مثاليّا للفارس الذي يختصر قيم الفحولة في الثّقافة العربيّة. وليس عنترة شاعر مفرد بل قد يكون شعره وما وصل إلينا منه صياغة متواترة لضمير جمعي عبّر عن نفسه في صورة الشّاعر - الفحل. وكثرٌ، قطعا، هم الشّعراء الذين توسّلوا الدّم لإبراز قيمهم وإثبات فحولة شعرهم.

وعلاقة الدّم بالشّرف تظهر في أوضح صورها في ما يرافق ليلة الدُّخلة من طقوس عبور تقوم على فضّ الفَرْج ليلة الفرَح، بما في ذلك من علامة مضاعفة أوّلها الشّرف بالنّسبة للعروس وأهلها، وثانيها الفحولة من جهة العريس وعشيرته. وكلّما سارع العريس في فضّ غشاء البكّارة كان ذلك مؤشّر سلامة في العلاقة الاجتماعيّة. وفي بعض الأرياف التونسيّة لا تبرح أمّ العروس مكانها حتّى تعود محمّلة بقطعة قماش بيضاء موشّحة ببقع دم علامة على شرف الأسرة. حينها يبتهج الجميع وتنطلق الزغاريد ويبدأ ضرب البارود. وما كان للفرح أن يتواصل لو أنّ شرف العروس لم يتوّج بالدّم. هكذا يكون الدّم شرط الفرح واستمرار علاقة المصاهرة ودونه القطيعة، وحتّى الموت في بعض الحالات. الدّم والجنس ثنائية لازمة في الثقافة العربية حتّى يتحقّق الشّرف، وتتغاضى هذه الثقافة تماما عمّا تتحمّله المرأة من ألم وأذى لأنّ ذلك من طبائع الأمور. ومن هنا يبدأ التطبيع مع الدّم ليتحوّل إلى سرّ من الأسرار الكبرى للخصوبة والحياة.

وفي ما هو متداول من أمثال شعبية ربط بين الدمّ وإزالة الهمّ. يقول المثل الشّعبي التونسي: «إذا سال الدّم، زال الغمّ». حتّى أنّ الذابح بعد ذبحه لخروفه يخضّب يده بالدّم ليرسم أصابعه الخمسة

على الجدار إبعادا للأذى وللعين. ولعلّه مثل يستمد شرعيته من مدّة ممتدّة في الثقافة العربيّة. فجريان الدّم والنّحر مؤشّر خلاص في الإسلام.

ولولا النّحر لتصدّع كيان الصّحابة يوم الحديبيّة، ولذهب ريح المسلمين على الإطلاق٩٦. كان هذا لمّا احتجّ الصّحابة على صلح يحرمهم دخول مكّة في عامهم ذاك، فلمّا نحر الرّسول وحلق نحروا وحلقوا فزال الصّدعُ. وممّا يُنسب للرّسول صلىّ الله عليه وسلّم أنّ خطب في قريش قائلاً: «استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذّبح»٩٧. هذا الحديث تعتبره بعض السّلفية الجهادية الطريق القويم مقاومة ما يسمّونهم أئمّة الكفر.

الدّم طبيعة تحوّل إلى علامة تاريخيّة اتفاقيّة في الثقافة العربية تشير إلى الحلّ بعد الحيرة، تشير إلى الخلاص. كذلك كانت قصّة ابراهيم الخليل حين أمره ربّه بذبح ابنه اسماعيل (عليهما السلام). ولمّا صدّق الرؤيا جاءه الحلّ من السّماء:

«وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىَ رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصّالِحِينِ * فَبَشّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ السّعْيَ قَالَ يَبُنَيّ إِنِّيَ أَرَىَ فِي الْمَنَامِ أَنّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىَ قَالَ يَأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيَ إِن شَاءَ اللّهُ مِنَ الصّابِرِينَ * فَلَمّا أَسْلَمَا وَتَلّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَن يَإِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدّقْتَ الرّؤْيَآ إِنّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنّ هَـَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ»٩٨.

وهنا حقل دلاليّ كامل من الألفاظ التي توالدت في اللغة والثقافة العربيتين يشير إلى معاني التضحية والفداء والايثار تظهر في مفردات من قبيل الذّبح والذبيحة والأضحى وذبيح الله والنّحر. والمثير أن في النّحر كما ورد في لسان العرب معاني إيجابيّة ومنها الرّجل المنحار، أي الكريم الذي يوصف بالجود، فيقال رجل منحار بوائكها أي ينحر سمان الإبل، وفي ذلك تثمين لمعاني النّحر٩٩. غير أنّ الذّبح هنا، ذبح الابن/ الإنسان في الآية القرآنيّة لم يكن أمرا إلهياً مباشرا بل تنزّل في حلم ابراهيم عليه السّلام: «يا بني إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك». فالرّغبة في الذّبح كانت حلما رآه إبراهيم فيما يرى النائم، فأراد «تنفيذ ما رأى أنّه يقوم به في الحلم»١٠٠. وتتكرّر قصّة الذّبح مع جدّ النبيّ محمّد الذي كان يحبّ النوم عند الكعبة بمكّة، بموضع يسمّى «حجر» كانت تنحر عليه الذبائح وتقّدم القرابين للأوثان. وفي هذا المكان كان عبد المطّلب يرى شبحا يأمر بالحفر لاستخراج كنز دفين، حتّى استخرج الماء، فأُوّلت على أنّها هي نفسها تلك العين الجارية التي فجّرها الله تحت قدمي اسماعيل لإنقاذه من الموت صحبة أمّه. وفي ذلك الموضع بُنيت الكعبة. وكان عبد المطّلب قد نذر بذبح أحد أبنائه لله إذا بلغوا العشر، ولمّا كان له ذلك، قرّر الوفاء بالنّذر فكان الاختيار على أحبّ أبنائه إليه «عبد الله» بعد أن ضرب القداح في جوف الكعبة، والولد عين أبيه. وعندما همّ

بنحره اعترضه بعض أفراد قبيلته، فاضطرّ إلى افتدائه بفدية باهظة تتمثّل في مائة من الإبل قُدّمت ذبائح. وفي ذلك تحيين لرهان التّضحية بالابن في صلب سلالة محمّد١٠١.

ب- من النّحر- الفداء إلى الذّبح- العقاب:

لكن كيف تحوّل النّحر من معنى الفداء إلى تقنية من تقنيات العقاب للكافر مع جماعات من السلفية الجهاديّة، مع أنّ التضحية أو الفداء إنّما هو تضحية بالنّفس، وليست تضحية بالآخر؟. مع بداية تكوّن الدولة العربيّة بمشروعها الديني وما يحتاجه هذا التكوّن من سلطة رادعة، حدث انزلاق أو انزياح تاريخي من معنى الأضحية كعلامة طاعة للذات الإلهيّة (يوم النّحر أو يوم الحجّ الأكبر) إلى معنى الاستبداد بالسّلطة وتصفية الخصم باسم الإله. يبدو أنّ هذا المرور هو مرور من الديني إلى السّياسي بما في ذلك من معاني السّلطة. فانتقلنا من ثنائيّات: الدّم - الشّرف، الدّم - الخلاص، الدّم - الفرَج، إلى ثنائيّة الدّم - السلطة القامعة، وتصفية المختلِفِ تنكيلا أو تعزيرا. وفي هذا المرور تاريخ كامل من الاضطهاد والقمع والاستبداد بدأ منذ تشكّل الإسلام كمشروع دولة، ومع فكرة الخلافة كنظام حكم سنعرض الآن مشاهد منها.

رافق مشروع الخلافة كنظام حكم تاريخ من الدّماء بدأ منذ عهد الخلافة الرّاشدة، ليتواصل بعد ذلك صراع دمويّ مرير. دماءٌ كثيرة أريقت منذ ذلك التاريخ الذي بدأ فيه الإسلام يتحوّل إلى مشروع سياسيّ، فكانت طعنة عمر ابن الخطّاب وهو يصلّي في المسجد١٠٢. وكان مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان بضربة سيف على حبل عاتقه فحلّه، مسنودة بتسع طعنات سهام، وخضخض آخر سيفه في بطنه١٠٣. ثمّ كانت بعد هذه الطّعنات معركة الجمل وما فيها من مطالبة بدم عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث. وقعت هذه المعركة التاريخية بين المسلمين حين انقسموا جيشين في ضواحي البصرة، سرعان ما صار خلالها رهان المعركة عائشة في ذاتها١٠٤. كان عليّ الخليفة القائد، محاطا برجاله البالغ عددهم عشرون ألفا. وكان من الجانب الآخر طلحة والزّبير تتجمّع حولهما قوى كثيرة، منصهرة كما يقول جعيّط حول جمل عائشة١٠٥. هذه المعركة تحوّلت إلى مقتلة، ولمّا سقط الجمل وتهاوى هودج عائشة وطرح أرضًا توقّفت المعركة وسط موجة من القتلى١٠٦: «إنّها معركة دامية، إذن، حيث جرى في يوم واحد، في فترة عنف شديد بعد الظّهر، قتل وجرح وتشويه ألوف الرّجال»١٠٧. وكان عليّ يعمل سيفه في خصومه ويقول: « اللّهمّ إنّي أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قتل عثمان».١٠٨

وكانت ملحمة صفّين التي تواجه فيها ستّون ألف مقاتل من كلّ جانب١٠٩: « كانوا عربا يعرف بعضهم بعضا في الجاهلية، وإنّهم لحديثو عهد بها، فالتقوا في الإسلام وفيهم بقايا تلك الحميّة...

فتصابروا واستحيوا من الفرار حتّى كادت الحرب تبيدهم»١١٠. لقد كانت المجزرة كبيرة إلى الحدّ الذي بدأت تلوح معه فكرة أنّ هذه المعركة هي نهاية العرب والإمبراطورية، إذ في الواقع كانت الأمّة بأسرها تتقاتل وتتمزّق من دون أيّ أفق انتصار معسكر على آخر١١١وقتل فيها سبعون ألفا من أهل الشّام والعراق حسب رواية المسعودي في مروج الذهب١١٢. وكانت بعد ذلك معركة النهروان التي رفعت شعار «لا حكم إلاّ لله». شعار رفعه الخوارج الذين: «يمثّلون التطرّف الثوري المرتدي... لغة الدين وقانونه الخاص: القرآن»١١٣. هؤلاء جعلوا من إراقة الدماء واجبا دينيا، فكانوا يقاتلون بشدّة ويصرخون صرختهم الحربيّة المشهورة: « الرّواح، الرّواح إلى الجنّة»١١٤. في هذه المعركة قتل الكوفيون إخوتهم، أبناء عمومتهم، أهل عشائرهم ومدينتهم. لقد كانت حركة الخوارج من أشدّ التعبيرات عنفا في صدر الإسلام. وعنفهم يأتي من عقيدتهم التكفيرية، ممّا جعلهم يستبيحون الخوض في دماء المسلمين، ومنهم علي بن أبي طالب الذي كفّروه هو أيضاً لأنّه رفض «التوبة» عن قبول التحكيم، وقد كتبوا إليه رسالة هذا نصّها: «أمّا بعد فإنّك لم تغضب لربّك إنّما غضبت لنفسك فإن شهدت على نفسك بالكفر واستقبلت التوبة نظرنا فيما بيننا وبينك وإلاّ فقد نابذناك على سواء إن الله لا يحبّ الخائنين»١١٥. فقتلوه فجرا وهو ذاهب للصّلاة سنة أربعين للهجرة بضربة سيف أصابت جبهته إلى قرنه، ووصل إلى دماغه. فقُطّعت أطراف قاتله وحُرقت بالنّار.١١٦ وكان القتل على ما يبدو على المُلك والسّلطة في الغالب وليس دون ذلك. فإمّا الملك وإمّا الرؤوس تسقط عن كواهلها.

ومن أشهر المذابح التي لم تندمل جراحاتها بعد وما زالت إلى الآن تقسّم العرب والمسلمين مذبحة كربلاء التي فُصل فيها رأس الحسين (عليه السّلام). احتزّ رأسه رجل يدعى مذحِج وانطلق به إلى ابن زياد وهو يرتجز:

أوقر ركابي فضّة وذهبا أنا قتلت الملك المحجّبا

قتلت خير النّاس أمّا وأبا وخيرُهم إذ يُنسبون نسبا١١٧

ولمّا وصل رأس الحسين إلى يزيد ابن معاوية نكتَ القضيب في فيه، فخاطبه من كان بجواره: ارفع قضيبك فطال والله ما رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يضع فمه على فمه يلثمه١١٨. خمسة وعشرون رأسا قُطّعت من أجسادها من بينها ثمانية عشر رأسا من أهل البيت، وعُلّقت على الرّماح وأُرسلت إلى يزيد في الشّام، في موكب سبي رسميّ ومروّع قيدت فيه نساء أهل البيت وأطفالهم بالسّلاسل. وأُمر أن تطأ الخيل الحسين وأصحابه بعد قتلهم بيوم١١٩. وتحدّثنا كتب التاريخ عن تمثّلات أسطورية لهذا اليوم انساب معها المخيال كبكاء الجنّ على الحسين١٢٠، أو حلم ابن العبّاس

إذ رأى: « رسول الله بنصف النّهار أشعث أغبر، وبيده قارورة دم، فقلت: بأبي أنت وأمّي يا رسول الله، ما هذا؟ قال: « هذا دم الحسين وأصحابه، لم أزل التقطه منذ اليوم». فأحصي ذلك اليوم فوجدوه قُتل يومئذ.١٢١

وها إنّ هذا المشهد يُقسّم العرب والمسلمين إلى اليوم، ومنهم من يقيم الأحزان في يوم عاشوراء، وتصل العواطف إلى أعلى درجات الحزن، يضربون على صدورهم بأيديهم وهم يردّدون: « يا ليت الخيل التي داست صدرك داست صدورنا».١٢٢

وكانت وقعة الحرّة على باب طيبة التي اتهم فيها يزيد بن معاوية «بإسرافه في المعاصي»١٢٣ والخروج عن الدّين. ورُميت بعد ذلك الكعبة المكرَّمة بالمنجنيق أكثر من مرَّة، وحاصر الحجّاج مكّة خمسين ليلة ونحر فيها عبد الله ابن الزّبيّر. وقبل ذلك كان بينه وبين أمّه أسماء، وقد ناهزت القرن من العمر، حوار قال لها أثناءه: «إنّي أخاف أن يُمثّل بي بعد القتل»، فقالت: « وهل تتألّم الشّاة من ألم السّلخ بعد الذّبح». وصُلب بعد ذلك بمكّة١٢٤. وجاءت بعد ذلك خلافة عبد الملك بن مروان التي دامت عشر وثلاث (٧٣-٨٦ هـ)، وكان آخر ما لهج به عند وصيّة الموت مخاطبا ابنه الوليد الذي سيخلفه من بعده عشر سنوات: « وانظر الحجّاج فأكرمه، فإنّه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد، ويدك على من ناوأك، فلا تسمعن فيه قول أحد، وأنت إليه أحوج منه إليك، وادع النّاس إذا متُّ للبيعة، فمن فعل برأسه هكذا.. فقل بسيفك هكذا»١٢٥. وبعد سقوط دولة بني أميّة تبدأ دولة العبّاسيين بالسفّاح بسفك الدّماء، وأوّل قوله حين تولّيه الخلافة: «أنا السفّاح المبيح، والثائر المبير»١٢٦. وقُتل في مبايعة السفّاح ما لا يُحصى من بني أميّة كما ورد في تاريخ الملوك للسّيوطي.١٢٧ وجاءت الخلافة الثامنة مع المعتصم بالله (٢١٨-٢٢٧ ه)، وكان كما يقول عنه الخطيب في تاريخ الإسلام نقلا عن السّيوطي: «إذا غضب... لا يبالي من قتل». ونُقل عن نفطويه أنّ المعتصم بالله كان من أشد النّاس بطشا، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وفتح عمّوريّة بالسّيف وقتل منهم ثلاثين ألفا وسبى مثلهم حتّى قال عنه أبو تمّام:

السّيف أصدق إنباء من الكتب　　في حدّه الحدّ بين الجدّ واللّعب
والعلم في شهب الأرماح لامعة　　بين الخميسين لا في السّبعة الشّهب
أين الرّواية بل أين النّجوم وما　　صاغوه من زخرف فيها ومن كذب ١٢٨

إنّ في استعراضي لهذا التاريخ وما فيه من إباحة للدّم، إنّما هو للعبرة وخلاص الحاضر من شوائب الماضي. ففي القاموس اللّغوي للخلافة مفردات وألفاظ صارت مألوفة من كثرة تداولها، ومن كثرة ممارستها من قبيل ما يلي: ضرب العنق، حزّ الرأس، قطع العنق، شيل الرأس على الرّمح، سفك

الدّماء، سمل العين، صلب الجثّة كما حدث مع ابن الزّبير. ويحتسبون خطاهم إلى الله. هذا ما حدث مع الخليفة الواثق بالله هارون (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) حين قتل واحدًا من أهل الحديث، فسأله عن القرآن: فقال: ليس بمخلوق، وعن الرؤية في القيامة فأجابه بحديث، فقال الواثق تكذب، فردّها عليه: بل تكذب أنت، فمشى إليه الخليفة فضرب عنقه، وأمر بحمل رأسه إلى بغداد فصلب بها وصلبت جثّته في «سُرّ من رأى». واستمر ذلك ستّ سنين دون أن يُدفن الرّأس١٢٩. ومن مظاهر العنف الجذري الذي يحتاج منّا اليوم إلى مراجعة حتّى تقطع الثّقافة العربيّة مع بعض تاريخها الدّموي، ما حدث للخليفة المعتزّ بالله محمّد (٢٥٢-٢٥٥ هـ)، وقد كان مستضعفًا من الأتراك، فاتفق أن أتوه جماعة من كبارها طلباً للمال، فلمّا لم يفعل، لبسوا السّلاح وجرّوه من رجله وضربوه بالدّبابيس، وأقاموه في الشّمس في يوم حرّ وهُم يلطمون وجهه، ويقولون «اخلع نفسك». ففعل، ثمّ أدخلوه الحمّام فلمّا تغسّل.. عطشَ، فمنعوه الماء، ثمّ أُخرج وهو ميّت عطشًا، فسقوه ماءً بثلج فسقط ميتًا سنة ٢٥٥ هـ١٣٠ وجاءت خلافة المقتدر بالله لتتواصل ربع قرن (٢٩٥-٣٢٠ هـ)، وقد اعتلى السّلطة وهو ابن عشر وثلاث، ومات بحربة سقط منها أرضا، ثمّ ذبحه قاتله بسيف وشيل رأسه على رمح، وسُلب ما عليه، وبقي مكشوف العورة حتّى ستر بالحشيش، ثمّ حُفر له ودُفن١٣١. وبعد موته ضُربت أمّه من الخليفة القاهر بالله الذي توّلى السّلطة بعد إبنها حتّى ماتت في العذاب. أمر القاهر بالله بتحريم القيان والخمر وقبض على المغنّين وبيعت المغنّيات في سوق النّخاسة حتّى سمّي «المنتقم من أعداء دين الله، ومع ذلك كان لا يصحو من الخمر ولا يفتر عن سماع الغناء١٣٢. ومن شدّة بطشه وسفكه الدّماء مات الخليفة بعد أن تحرّك الجند عليه وسملوا عينيه حتّى سالتا على خدّيه١٣٣

القتل بمثل هذا التنكيل دارج في الثّقافة العربيّة، وها هو يتواصل اليوم مع داعش وغيرها من فصائل السّلفيّة الجهاديّة. يحدث هذا في فترة صارت فيها الصّورة فاضحة لأهلها، وفي زمن سادت فيه، على الأقل في مستوى مفاهيم حقوق الإنسان، وتطوّرت أشكال العقاب لتحمي حرمة الذات البشريّة من التّنكيل.

وتواصلت المعارك ضارية بين المسلمين إلى أن حدث نوع من التطبيع مع الدّم والقتل. فمنذ ذلك الحين والسيوف تُستلّ والرّقاب تقطع والأجسام تُعزَّرُ فتُحرق وتُنثر رمادا كما حدث مع الحلاّج. ومن الصوفيّة وكلماتها، إلى الشعر واستعاراته يُرمى بشّار بن برد بالزندقة ويُضرب بالسّياط حتى يموت(١٦٨هـ)ويُرمى في شاطئ البصرة. وفي اللّغة العربية هناك تطبيع مع القتل والدّم باسم الجهاد، تطبيع ساهم فيه من لهم سلطة الكلام، ومن فوّض لهم حقّ الكلام باسم الآخرين، وأوّلهم الصّحابة.، ومنه هذه الجمل المشهورة: «الجنّة تحت ظلال السّيوف، والموت في أطراف الأسلّ»١٣٤،

« لا يبالي أوقع على الموت، أو وقع الموت عليه»١٣٥، ومنه أيضاً عبارة دارجة قتل بها الحلاّج بإفتاء اعتبره حلال الدّم١٣٦. ومن الأقوال المعروفة في الثقافة العربيّة حتّى قبل الإسلام: «أهدر دمه، ودمه حلال، ومطلوب دمه».

تاريخ كامل من الدّماء مأتاه التكفير، وقد شهد التاريخ الإسلامي مذاهب وحركات تكفيرية بعضها لا يتورّع عن تكفير عموم المسلمين أو رميهم بالشّرك١٣٧ لمجرّد التبرّك ببعض آثار النّبيّ أو التبرّك بالأولياء الصالحين وزيارة مقابرهم.

ما نريد أن نصل إليه من خلال هذا التمهيد بلوغ بعض المعاني المقصودة من الذّبح كوسيلة تصفيّة للعدوّ لدى الجماعات الجهاديّة كـ: »داعش» مثلا عوض الرمي بالرّصاص. لماذا الذّبح بالذات؟ القتل مستويات: موت رحيم ورمي بالرّصاص وشّنق وذبح. والذّبح بدائيّ، موت في حالته المحض لأنّه في علاقة مع الدّم، والدّم طبيعة. ومن هنا بدائيته لأنّه لا يبالي بما حدث من تحوّل تاريخي في تصفية الخصم أو معاقبته. الذّبح تقنيّة للتّصفيّة تتماشى مع الذّهنيّة السّلفيّة التي ترفض التغيير وتروم الثّبات على الأصول الأولى، على البدايات فلا ترى ما مرّ بالفكرة أو التّقنيّة من تطوّر. مع ميشال فوكو نرى تطوّراً في أشكال المراقبة والمعاقبة، نرى تاريخًا من التحوّل في أشكال العقاب. فتاريخ السّجن عنده يبدأ في القرون الوسطى بتعذيب الجسد زمن الإقطاع، والذي يمنح الإقطاعي حقّ تعذيب القنّ علنا، ثمّ ظهرت تدريجيا فكرة الرّبط بين نوعية الجريمة وشكل التّعذيب. فظهرت المؤسّسة السّجنيّة١٣٨. أمّا هؤلاء الجهاديون التكفيريون فلا يرون السّيرورة في معاقبة من يرونه كافرا بل قد يرون في نحر الرّقبة ضرباً من العبادة والعودة إلى الأصول حتّى في شكل العقاب، ولهذا عاد الرّجم والذّبح من الوريد إلى الوريد وقطع الرأس في بداية القرن الواحد والعشرين. إنّهم يذبحون ويكبّرون، ينحرون ويتعبّدون لكأنّهم يستعيدون يوم النّحر أو يوم الحجّ الأكبر. ولهم في ذلك رصيد لغويّ على غرار حزّ السيوف أوضرب الرّقاب، وإزهاق النّفوس، وحصد السيوف. هذا الرّصيد اللّغوي ينطلق من تاريخ فقهيّ:

ج- التطبيـــع مع الـــدّم:

الدّم قبل النّوم وبعده نلبسه رداء، استعارة لعبارة أمل دنقل، يرافقنا مع كلّ فطور صباح عند شرب القهوة؛ ماء يُراق كلّ يوم عبر شاشات التلفزة. حتّى بات الموت أمرا طبيعيّا. هذا التطبيع يستمدّ جذوره من أساطير الأضاحي التي تتخلّص فيها النّفس البشرية من آثامها جرّاء ما اقترفته من ذنوب. منذ آلاف السّنين والإنسان يتطهّر بالدّم عبر الأضاحي والقرابين، تطهّرًا يسمّيه «رينيه جيرار» «الإبدال الذبائحي الأوّل»١٣٩. بعض العرب إلى اليوم، كما في تونس مثلا، ينحرون الذبيحة

ويضعون أيديهم على الجدران بعد أن يلطّخوها بالدّم تجنّبا للعين. وفي كلّ مرّة تنفرج فيها أزمة ما لدى الفرد أو الجماعة تُنحر ذبيحة فداءً ودفعا للبلاء. إنّها ذبيحة طقس تجعل من جريان الدّم وسيطا لإبعاد المخاطر. وقد يحدث انزلاق من الذبيحة الطّقس إلى الذبيحة الجريمة: «تطالعنا الذبيحة في العديد من الأعمال الطقسية بوجهين نقيضين، فتارة هي «شيء بالغ القدسيّة» لا يسلم من أعرض عنه من تهمة التهاون الخطير، وطورا هي ضرب من الإجرام يجازف مرتكبه بالتورّط في مسالك لا تقلّ عن التهاون خطورة»١٤٠.

البعد القداسي للدّم كمخرج لطرد الشرّ ساهم في تقوية الاستعداد العنفي لدى الأفراد، استعدادًا تختلف شدّته كلّما انتقلنا في الفضاء الاجتماعي من الرّيف إلى المدينة. في الفضاءات المدينيّة يوكل إلى جزّار محترف ليقوم بعملية الذّبح، أمّا في الرّيف ففي الذّبح نوع من الفحولة يتنافس فيها الرّجال. وللمرأة أيضاً نصيبها في ذلك عند غياب الرّجل. ممّا يخلق رغبة في العنف وقدرة على سفك الدّماء متّى ما دعت الضرورة في حالة المواجهة. وإذا لم يُقيّض لهذا العنف أن يرتوي في المعارك وجد له موضوعات بديلة تهدّئ الرّغبة العنيفة. والغريب أنّ الإنسان يستأنس ذبح الحيوانات الأقرب إليه، تلك التي تحتفظ بمسحة إنسانيّة، فيقع الاختيار على أجزل الحيوانات نفعا وأكثرها وداعة وبراءة وأوثقها صلة بالإنسان من حيث غريزتها وعاداتها...١٤١، ولنا في الأثنولوجيا ما يدعم هذه الفرضيّة. ففي قبيلة النوير التي درسها «إيفانس بريتشارد» يوجد مجتمع بقريّ حقيقيّ مواز للمجتمع الإنساني ومبني على الطّراز نفسه١٤٢. ثمّة قاموس لغويّ يستعمله شعب النوير يتعلّق بالأبقار يسمح بإقامة علاقات في منتهى الدقّة والتنوّع بين الماشية والجماعة الإنسانية: «فألوان الحيوانات وأشكال قرونها وأعمارها وأجناسها وسلالاتها المميّزة التي قد يعود بعضها إلى النشء الخامس، تتيح كلّها التمييز بين رؤوس الماشية على نحو يعيد التصنيفات الثقافية تحديدا، ويجعل من المجتمع الحيواني رديفا حقيقيا للمجتمع البشري»١٤٣.

وتُحسم الصّراعات أحياناً بدفع الجزية التي غالباً ما تكون من الحيوانات الأليفة. وحتّى مهر الزواج يُقاس بعدد رؤوس الماشية. وكناية على جمال المرأة يستعمل العرب العبارة التالية: « تُساق من أجلها الإبل». ويجري الدم عند الفرح والاحتفال وللتعبير عن الكرم وحسن الضيافة، وعند التكفير (Expiation) أيضاً تُنتقى ضحية «صالحة للتضحية». وفقا لمعايير ثقافيّة دينيّة. هكذا يرافق الدّم كلّ المناسبات حتّى عند شراء بيت جديد لا تدخله إلاّ بعد أن يسيل على عتبته الدّم تبديدا للشرّ ودرءا لمخاطر ممكنة، لكان الدّم هو المنقذ حتى لا يهلك البشر ويبيد الإخوة بعضهم بعضا. فالحمل الذي قدّمه هابيل، حسب أحد التقاليد الإسلامية هو نفسه الذي سيرسله اللّه إلى إبراهيم كي يضحي به بدلا من إبنه إسماعيل١٤٤.

يقول «رينيه جيرار» بأنّه لطالما تمّ تعريف الذبيحة بأنّها وساطة بين مضحّ وإله، ووفقا لهذا التعريف فإنّ الإقبال على الذّبح بورع وتقوى هذه الأيّام من قبل من يسمّون أنفسهم الجهاديين كـ: « داعش» قد يكون مردّه هذه العقيدة التي ترى الذّبح شكلا من أشكال العبادة والتقرّب من الله طلبا للجنّة. غير أنّ هؤلاء الجهاديين لا يرون ضرورة لتدبّر ذبح الإنسان بما يسمّيه «رينيه جيرار» «بالإبدال الذبائحي الأول» بل إنّ أنفسهم لا تهدأ، فتصل درجة الورع إلاّ متى نُحر الكافر أو المرتدّ حتّى يُقصّ رأسه، ويُسند هذا الاستحقاق في الذّبح لمن كان أكثرهم وجاهة يستمدّها من التّقوى. لذلك ترافق عملية الذبح أصوات مكبّرة لكأنّهم يزيلون بسفك دماء الجسد ما علق به من آثام فتُزهق روحه تخليصا لها من شرورها وآثامها.

الخاتمة:

كيف ينتقل شاب له تاريخ قريب في الانحراف إلى جهاديّ متشدّد بين يوم وليلة؟ هذا سؤالٌ حاولت هذه الدراسة أن تفكّك بعض عناصر الإجابة عليه، ورأته خاصّة كامناً في رحم الثّقافة، ثقافة تحصّنت باسم ثوابت الهويّة من كلّ تغيير على مرّ العصور. فترسّخت في الوعي العميق لهذا الشّاب ساكن أحزمة المدن الكبرى. ولا تحتاج هذه الثّقافة لتنشط من جديد فيتقمّصها هذا الشّاب ويتحوّل بها إلى آلة مدمّرة سوى إيقاظ كوامنها. وممّا في رحم هذه الثقافة تصنيف النّاس إلى مؤمنين وكفّار بدل تثبيت معاني المواطنة في التصوّر والسّلوك والمعاملة. ومنها أيضاً نفي الآخر وترك التشبّه به واعتبار ذلك بمنزلة «مرض القلب» كما يقول ابن تيميّة، فجميع أعمال الكفّار فيها خللٌ يمنعها أن تتمّ له منفعة بها. وتكثر مفردات يسرع الشّاب في ترديدها واعتبارها مصدر هلاكه وهلاك أهله إن هو لم يجاهد بالنّفس من أجل زواله حتّى إذا اقتضى الأمر قتل ذوي القربى إذا ما كانوا من «الطاغوت» أو تشبّهوا بالنصارى أو دعوا دعوى الجاهليّة. والجاهلية عندهم نوعان: جهل بسيط ومعناه عدم العلم وجهل مركّب وهو اعتقاد خلافه. وانطلاقا من هذه التصنيفات التي تقصي الآخر قريبا أو بعيدا تكثر تسميات وتتوالد تصنيفات يردّدها الشّاب دونما حاجة إلى التّفكير ومنها دار الكفر ودار الإيمان، واليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة والوثنية والشّركيّة والبدعة وأهل الذمّة مع أنّ بعضها فقدت بعض وظيفتها الاستعمالية. والغريب أنّ من ثوابت هذه الثقافة شدّة التمسّك بالفروع والتّفاصيل حدّ التكفير ومنها رفض الأكل بالشِّمال لأنّ الشّيطانَ يفعل ذلك. ومنها أيضاً النّهي عن دخول المعابد وتجنّب أعياد أعداء الله، ومن فعل حُشر معهم يوم القيامة. فما يفعله الكفّار إمّا بدعة أو منسوخ، ذلك أنّ الموافقة في القليل تدعو إلى الموافقة في الكثير. وقد تُلبّسُ على العامّة دينهم، وتخلق موالاة تنافي الإيمان. وبمثل هذه الثقافة ينشأ الغلوّ

ونفي الآخر وإحلاله منزلة الشّيطان. ومن المفارقة أن يكون هذا الغلوّ متحكّماً خاصّة في ما ارتبط بالفروع والتّفاصيل. ومن التفاصيل الإطناب في حكم النّظر للنّساء في عصر لم يعد فيه ممكنا تجنّب النظرة ولو أردنا. ومع ذلك ما تزال، فقهياً، العين تزنى وزناها النّظر، بل إنّ هذا أصل الزّنا عند ابن قيّم الجوزيّة١٤٥. وما هو متداول ومعروف عن انعكاس فقه النّظرة اليوم على واقع مغاير ما يذهل السّامع.

النظرةُ «سهم مسموم من سهام إبليس»، هذا الحديث يردّده ويتشبّث به، وبشكل مفارق، من كانوا قريبي العهد بالانحراف. هؤلاء هم أكثر النّاس تطرّفاً إذا ما انقلبوا فجأة إلى السلفية، ويأنسون منها الجهاديّة بالخصوص، وتصبح جلّ تقواهم اتقاء الدّنيا واتقاء النّساء، مع أنّ المرأة كما هو معلوم ليست معطى بيولوجياً بل بناء اجتماعيّاً وثقافيّاً.

الثّقافة التي يمكن أن تُنتج الإرهاب هي كمثل هذه التي تُحرّم النظرة وتساوي بين الغناء والزّور، وبين الغناء والشّيطان. فالشّيطان أوّل من تغنّى١٤٦، ولذلك فهو ضمن هذه النظرة القصوويّة يُنبت النّفاق في القلب كما يُنبتُ الماء العشب١٤٧. وها إنّ أحداثا تقع هنا وهناك بين تونس والعراق وسوريا تستهدف فيما تستهدف المتاحف والصّور وما فيها من فنون ضاربة في عمق التاريخ، وها إنّ بعض النّساء، كالأيزيديات مثلا، يُبعْنَ في سوق النّخاسة. وها إنّ الجهاديين ينتقمون من الثّور المجنّح في الموصل. ولهم في ذلك فتوى، فعشق الصّور ينافي التوحيد لأنّ فتنة العشق من أعظم الفتن كما يقول ابن قيّم الجوزيّة١٤٨. والفتنة تُفسّر بالشّرك عندهم والكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة١٤٩. وتشاء الصّدف وهذه الدّراسة تصل إلى خاتمتها أن تقع تلك المذبحة التي استهدفت زوّار متحف باردو بتونس في آخر شهر آذار/ مارس من سنة ٢٠١٥ فيُقتل منهم الكثير.

الثقافة التي تنتج الإرهاب ثقافة إقصائيّة تقسّم المواطنين أبناء البلد الواحد إلى مسلمين وغير مسلمين وتعتبرهم من أهل الذمّة. فترى الجهاديين يردّدون مفردات «الذّميّون» و«أحكام الملّة» وإعطاء الجزية، جزية يأخذونها من الدوّلة بالسّلاح. بمثل هذه اللّغة تبيح اليوم داعش لنفسها في العراق وسوريا آبارا من النّفط وبنوكا تحوزها رغم أنّ معنى الذّمّة تُشترط بالمنعة، وذلك في قول عمر ابن الخطّاب: «إنّ لكم الذّمة وعلينا المنعة». هذه المعادلة التي تربط حقن دماء غير المسلمين بالجزية قد تكون فقدت راهنيتها بفعل موازين القوى التي تعطي الغلبة والتفوّق لغير المسلمين. ومن هذا الاختلال في روابط القوّة يأتي الإرهاب سلاحا للعاجز الذي يرى أحكام عقيدته ولا يستطيع تحقيقها إلاّ بالترهيب والتخويف والإثخان في القتل كلّما وجد فاعلوه منفذا وفرصة غالباً ما تتوفّر لهم في البلدان التي تعيش حالة من الفوضى. وممّا هو مفارقٌ أنّ العمليات الإرهابيّة تقع خاصّة هذه الأيّام على من يُفترض أن ينظر إليهم على أنّهم مسلمون، ومع ذلك هم الأكثر

استهدافاً منها على غيرهم، فتُستباح أرواحهم وأموالهم أكثر ممّا تُستباح أموال وأرواح غيرهم. وفي ذلك مخالفة لفقه الجزية التي تؤخذ، كما يقول أبو حنيفة من أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من العرب١٥٠. وهو تمييز غيرَ مفهومٍ إلاّ إذا كان الرّهان منه الهيمنة والقوّة. أمّا اليوم وبسبب ما تسمّيه السّلفيّة الجهاديّة «الفريضة الغائبة» فإنّ بعض المجتمعات العربية تتفكّك اليوم من الدّاخل. الفريضة الغائبة تعني أنّ العدوّ القريب مقدّم في الجهاد على العدوّ البعيد، وبمثل هذه الفكرة «الجهنّميّة» تتحوّل المنطقة العربيّة إلى حريق هائل يصعب التحكّم فيه إلاّ بغلبة طرف على آخر أو تفكّك المجتمع والدولة.

الهوامش:

١ - أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، (ب. ت)، ص. ٣١

٢ - جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.

٣ - المرجع نفسه، ص. ٨.

٤ - المرجع نفسه، ص. ٨ و٩.

٥ - جلال عبد الله معوّض: «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي». في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٦٤.

6 - Jean Baudrillard, Le crime parfait, Paris, Galilée, 1995, p. 13

٧ - المرجع نفسه، ص.١٤

٨ - يقول السّيد قطب: «تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية، لا بسبب التهديد بالفناء المعلّق على رأسها...ولكن بسبب إفلاسها في عالم «القيم» التي لا يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلالها نموّا سليما وتترقّى ترقّياً صحّيّاً... وهذا واضح في كلّ العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من «القيم»، بل لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود، بعدما انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس... كذلك المعسكر الشّرقي نفسه فالنظريات الجماعية، وفي مقدّمتها الماركسية... قد تراجعت هي الأخرى تراجعًا واضحًا من ناحية الفكرة... ولا بدّ من قيادة للبشرية جديدة...والإسلام – وحده هو الذي يمتلك هذه القيم، وهذا المنهج». أُنظر سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٢، ص. ٣.

٩ - القرآن الكريم، سورة محمد، الآية ٤.

١٠ - من مفارقات تنظيم داعش مثلا الدعاية عبر الوسائط الحديثة للاتصال ببثّ مشاهد الذّبح والحرق والقتل الجماعي. إنّه يغازل طاقات الكراهيّة، المازوشيّة، الكامنة في أعضائه، ويعتبر ذلك مغنما يُطمح إليه ويُفتخر به. مقابلة مع حمزة مصطفى باحث سوري مختصّ في الإرهاب الديني.

١١ - عبد الغني عماد (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلّد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١٣، ص. ١٢١٤.

١٢ - أبو الفضل العراقي، «التوحيد والجهاد». مجلّة الفتح، العدد ١، كانون أول/ ديسمبر ٢٠٠٤، ص. ١٢١٥.

١٣ - عبد القديم زلّوم، الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدّعوة إليها، منشورات حزب التحرير (ب. ت).

١٤ - عبد الغني عماد، مرجع سابق الذّكر، ص. ١٢٤٤.

١٥ - رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

١٦ - أبو بكر ناجي، مرجع سابق الذّكر، ص. ٣١

١٧ - عزيز العضمة، دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص. ٨٨.

١٨ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. ٢٤٠.

١٩ - المرجع نفسه، ص. ٢٤٠.

٢٠ - رجاء بن سلامة، نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠١١، ص. ٥.

٢١ - المرجع نفسه، ص. ١٣.

٢٢ - المرجع نفسه، ص.١٣.

٢٣ - عزيز العظمة، دنيا الدّين في حاضر العرب، مرجع سابق الذّكر، ص. ٨٥.

٢٤ - المرجع نفسه، ص. ٨٥.

٢٥ - جلال الدّين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت (د. ت)، الجزء الأوّل، ص. ٥٨. أُنظر أيضاً مقدّمة جلال الرّبعي لكتاب يوسف الصدّيق، الآخر والآخرون في القرآن، تونس، التنوير، ٢٠١٥، ص. ٧.

26 - Voir Philippe Raynaud, «Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie», in Le débat, n°105, 1999; et Philippe Raynaud, L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution, Paris, Autrement, 2006.

٢٧ - معين حداد، «في الفوضى الخلاقة على الطريقة الأمريكية». أُنظر كتاب ثورات قلقة: مقاربة سوسيواستراتيجية للحراك العربي، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد وتقديم محمود حيدر، بيروت، ٢٠١٢، ص. ١٦٩

٢٨ - سورة المائدة، الآية: ٤٤.

٢٩ - عياض بن عاشور، الفاتحة الأخرى: الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠١٢، ص. ٢٠.

٣٠ - سورة الأنعام، الآية ١٥١.

٣١ - المرجع نفسه، ص. ٤١.

٣٢ - حسين سعد، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النصّ الثّابت والواقع المتغيّر، سلسلة أطروحات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص. ٣٨.

33 - Jean Baudrillard, La transparence du Mal: essai sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée, 1990, p. 82.

٣٤ - القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٦٠.

٣٥ - القرآن الكريم، الحجر، الآية ٩

36 - Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard – Pierre Lécuer, Dictionnaire de Sociologie, Paris, 2005, p. 233

37 - André Akoun et Pierre Ansart (sous la direction), Dictionnaire de Sociologie, Paris, Seuil, 1999, p. 534

38 - Léon Trotsky, Terrorisme et communisme (L'Anti-Kutsky, Paris: Union générale d'Éditions 1963.

٣٩ - المرجع نفسه، ص. ١٩

40 - Bernard Gros, Le terrorisme, Paris, Hatier, 1976, p. 68

٤١ - السيد ياسين، العقل الإرهابي والتطرّف الأيديولوجي: تحليل ثقافي، كراسات استراتيجية، العدد ٢١٦، السنة العشرون، ٢٠١٠، ص. ٥

٤٢ - جلال الدين السّيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المناهج للنشر والتوزيع، ٢٠١٣، ص. ٢٧٧.

٤٣ - عبد الباري عطوان، الدولة الإسلاميّة: الجذور، التوحّش، المستقبل، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٥، ص. ٢٣.

٤٤ - المرجع نفسه، ص. ٢٣.

٤٥ - ابن منظور، لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥، ص. ١٥٨

٤٦ - محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥، ٤٨٥: محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١، الجزء التاسع، ٣٥٧.

٤٧ - محمد أبو زهرة، ابن تيميّة: حياته وآثاره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩١.

٤٨ - امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتميّة الحداثة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤، ص. ٣٤٧.

٤٩ - المرجع نفسه، ص. ٣٤٨

٥٠ - المرجع نفسه، ص. ٣٤٨

٥١ - المرجع نفسه، ص. ٣٥٢ – ٣٥٣.

٥٢ - رياض الشعيبين، «السلفيّة في تونس: مخاض التّحوّل». في كتاب الظاهرة السلفية (مؤلّف جماعي)، الدوحة مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٤، ص. ص (٢٢١ – ٢٣٢).

٥٣ - حسن الأشرف، «سلفيّة المغرب: توجّهات ومسارات». المرجع نفسه، ص. ص: (٢٣٣ – ٢٤٦).

٥٤ - المرجع نفسه، ص..٢٤٣

٥٥ - المرجع نفسه، ص. ٢٤٣.

٥٦ - هشام بن غالب، «السلفيّة السعوديّة في ميدان السّلطة». المرجع نفسه، ص. ص. (٣٣ – ٤٨).

٥٧ - سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، الإمارات العربية المتحدة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢، ص. ٧٨٤

٥٨ - نسيم بهلول، العقيدة السّلفية القتالية الجهادية: من الجهاد السلفي الإقليمي إلى الأممية السّلفية الجهاديّة، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٣، ص. ٧٥.

٥٩ - الكاند هلوي، حياة الصحابة، الجزء الأول، القثاهرة، دار النّصر للطّباعة، ١٣٨٩ هـ، ص. ٧٨.

٦٠ - المرجع نفسه، ص. ٧٩٠

٦١ - القرآن الكريم، الممتحنة، الآية ٤

٦٢ - أستعمل هنا مفهوم الثورة وفقا للتسمية التي أطلقها الفاعلون على فعلهم دون نقد. يتعلّق الأمر، إذن، باستخدام تسمية تداولت في الاستعمال الاجتماعي التونسي.

٦٣ - المرجع نفسه، ص. ٧٩٢.

٦٤ - المرجع نفسه، ص. ٧٧٨

٦٥ - خالد المشوح، التيارات الدينيّة في السّعوديّة، من السّلفية إلى جهادية القاعدة وما بينهما من تيّارات، مركز الدين والسياسة للدراسات، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٢، ص. ٤١

٦٦ - المرجع نفسه، ص. ٤٢

٦٧ - المرجع نفسه، ص. ٤٥.

٦٨ - زهير كمال، اغتيال الخليفة عمر بن الخطّاب، رواية، مراجعة وتحقيق زياد السلوادي، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم

ناشرون، ٢٠٠٩، ص. ٣١

٦٩- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، الجزء الأوّل، بيروت، دار السّاقي، الطبعة العاشرة، ٢٠١١، ص. ٤٧

٧٠- أُنظر مثلا تبليس إبليس للبيهقي، مقتبس من ابن قيّم الجوزيّة، كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص. ٣١.

٧١- ابن قيّم الجوزيّة، المرجع نفسه، ص..٣٠

٧٢- المرجع نفسه، ص. ٣٧.

٧٣- المرجع نفسه، ص. ٥٦.

٧٤- يقول ابن قيّم الجوزيّة: « نعم خواصّ المسلمين ودين الإسلام براء من هذا السماع الذي كم حصل به من مفسدة للعقل والدين والحريم والصّبيان، فكم أفسد من دين، وأمات من سُنّة، وأحيا من فجور وبدعة. وكم هُدم به من مرضاة الله ورسوله، وبُني به من مساخطه ومساخط رسوله...وكم جلب من شرك، وأخفى من توحيد، وكم فيه من فتح لطرق الشّيطان، وصدّ عن سبيل الله وعن الإيمان، وكم أنبت في القلب من نفاق، وغرس فيه من عداوة لدين الله وشقاق، وكم وقع فيه من رقيّة للزّنا، وتسهّل به من طريق إلى ما كرهه الله من المعاصي والآثام، وكم قرّت به للشّيطان وحزبه من عيون، وتقرّحت به لأولياء الله وحزبه من جفون، وكم مالت به الطّباع إلى ما حرّمه الله ورسوله عليها، وكم سكرت به النّفوس فعربدت بالمحارم، وانقادت قسرا إليها...»، المرجع نفسه، ص. ٥٧.

٧٥- ابن قيم الجوزيّة، كشف العطاء عن حكم سماع الغناء، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢.

٧٦- عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة والأصوليّة الإرهابيّة: مقاربة جنسيّة، بيروت، لبنان، دار الساقي، ٢٠٠٨، ص. ١٤٧

٧٧- عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢.

٧٨- المرجع نفسه، ص. ٣٣.

٧٩- المرجع نفسه، ص. ٣٣.

٨٠- المرجع نفسه، ص. ٣٤.

٨١- أسامة بن لادن، خطاب قيل في نوفمبر ١٩٩٦، أُنظر كتاب عبد الباري عطوان، القاعدة التنظيم السرّي، بيروت، لبنان، دار السّاقي، ٢٠٠٩، ص. ١١٥

٨٢- المرجع نفسه، ص. ١٤٠

٨٣- تسجيل ظهر في قناة الجزيرة الفضائيّة في ١٢ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢.

٨٤- المرجع نفسه، ص. ١١٨.

٨٥- كريستيان بارينتي، مدار الفوضى: تغيّر المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، ٢٠١٤، ص. ١١٨

٨٦- المرجع نفسه، ص. ١٢٧.

٨٧- المرجع نفسه، ص. ١٢٦.

٨٨- المرجع نفسه، ص. ١٢١.

٨٩- المرجع نفسه، ص. ١٣٠.

٩٠- المرجع نفسه، ص ١٣٣.

٩١- أرييل ميراري A. Merrari، «الاستعداد للقتل والموت: الإرهاب الانتحاري في الشرق الأوسط»:
The readness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East, W. Reich, ١٩٩٠

٩٢- من أجل فهم من الداخل لعالم الجهاديين وقدرتهم على مواجهة الموت بإقدام، حاولت قراءة بعض الأفلام الوثائقيّة ومجموعة من الفيديوهات التي تصوّر بعض المعارك التي شهدها مقاتلوا داعش وأنتجوها عن أنفسهم. وحرص الباحث أن يخرّج المعنى من لغتهم كما ترد في تسجيلاتهم، تخريج المعنى مما يستعملونه من مفردات لتوصيف الواقع وتبرير حربهم خاصة في «بلاد الرّافدين» حسب تسميتهم.

٩٣- أُنظر مثلاً الموقع التالي: http: //www.youtube.com/watch?v=HnEI٩BWjaVw

٩٤- الأنفال، الآية ٤٥.

٩٥- عنترة بن شدّاد، ديوان عنترة، بيروت، مطبعة الآداب، ١٨٩٣، ص. ١٩

٩٦- في صلح الحديبيّة كانت «أم سلمة» مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رحلته إلى مكة. هذا الصلح وصفه القرآن الكريم بالفتح المبين مع أنّ الصحابة أنكروه في البداية لرغبتهم في دخول مكّة خاصّة المهاجرين منهم الذين تركوا ديارهم وأسرهم فيها. وهنا يذكر التاريخ دور أم سلمة في حفظ جماعة المسلمين ووقايتها لهم من التدهور إثر الأزمة النفسية التي انتابتهم بعد شروط صلح الحديبية وعودتهم للمدينة دون دخول مكة. فقد اعتبر المسلمون ما حدث نوعاً من الذلة... وحين طلب منهم الرسول قبل عودتهم إلى المدينة أن يحلقوا رؤسهم ويذبحوا الهدى تحللا من الإحرام لم يفعلوا ومنهم صحابته فكررها ثلاث مرات فلم يقم أحد منهم فدخل على «أم سلمة» غاضباً وقال: هلك المسلمون، فردت قائلة: يانبي الله أتحب ذلك؟ أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك.. فخرج رسول الله فلم يكلّم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بيده ودعا حالقه فحلقه.. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً».

٩٧- محمد عبد السّلام فرج، الفريضة الغائبة، منبر التوحيد والجهاد، أأنظر عماد عبد الغني (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣، ص. ١٢٦٠.

٩٨- القرآن الكريم، سورة الصافات، الآيات من ٩٩ إلى ١٠٧

٩٩- ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثالث عشر، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. ٢٠٩.

١٠٠- فتحي بن سلامة، مرجع سابق الذّكر، ص. ٢٩١.

١٠١- المرجع نفسه، ص. ٢٩٤.

١٠٢- المسعودي، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢٩.

١٠٣- المرجع نفسه، ص. ٣٥٥.

١٠٤- هشام جعيّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠، ص. ١٩٠.

١٠٥- المرجع نفسه، ص. ١٩٠- ١٩١.

١٠٦- المرجع نفسه، ص. ١٩٢.

١٠٧- المرجع نفسه، ص. ١٩٤.

١٠٨- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذّكر، ص. ٢٧٧.

١٠٩- المرجع نفسه، ص. ٢٢٤.

١١٠- نصر بن مزاحم، وقعة صفّين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٨١، ص. ٣٣٢.

١١١- هشام جعيّط، مرجع سابق الذّكر، ص. ٢٣١.

١١٢- يقول المسعودي في مروج الذّهب: «وقتل بصفّين سبعون ألفا. من أهل الشام خمسة وأربعون ألفا، ومن أهل العراق خمسة وعشرون ألفا. فيهم خمسة وعشرون بدريا». أُنظر مروج الذّهب ومعادن الجوهر للمسعودي (أبو الحسن علي بن

الحسين بن علي المسعودي)، المجلّد الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثالث، بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص. ٤٠٥.

١١٣ - هشام جعيّط، مرجع سابق الذّكر، المرجع نفسه، ص. ٢٥٩.

١١٤ - المرجع نفسه، ص. ٢٦٥.

١١٥ - الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، عن حسين الخشن، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص. ١٣

١١٦ - السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذّكر، ص. ٢٩٥.

١١٧ - المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي)، مرجع سابق الذكر، ص. ٧٠.

١١٨ - المرجع نفسه، ص. ٧١.

١١٩ - المرجع نفسه، ص. ٧٢.

١٢٠ - أُنظر تاريخ الخلفاء للسيوطي إذ ورد فيه عن أمّ سلمة زوجة الرّسول أنّها قالت: «سمعت الجنّ تبكي على الحسين وتنوح عليه». ص. ٣٤٣.

١٢١ - المرجع نفسه، ص. ٣٤٣.

١٢٢ - ابراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت، دار السّاقي، ٢٠١٥، ص. ١٠٠.

١٢٣ - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٤٥.

١٢٤ - المسعودي، مرجع سابق الذّكر، ص. ١٢٣.

١٢٥ - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. ٣٦٢.

١٢٦ - المرجع نفسه، ص. ٤١٩.

١٢٧ - المرجع نفسه، ص. ٤١٩.

١٢٨ - المرجع نفسه، ص. ٥٢٣.

١٢٩ - المرجع نفسه، ص. ٥٣٠.

١٣٠ - المرجع نفسه، ص. ٥٥٨.

١٣١ - المرجع نفسه، ص. ٥٩٣.

١٣٢ - المرجع نفسه، ص. ٥٩٧.

١٣٣ - المرجع نفسه، ص. ٦٠١.

١٣٤ - كلمة منسوبة لعمّار بن ياسر في معركة صفّين، أُنظر المسعودي، مروج الذّهب، المرجع نفسه ص. ٣٩١.

١٣٥ - علي بن أبي طالب، مخاطبا الحسن والحسين في معركة صفّين، المرجع نفسه، صز ٣٨٩. ويضيف عليّ محرّضا على القتال في معركة صفّين: « يا معشر المسلمين، عمّوا الأصوات، وأكملوا اللأمة، واستشعروا الخشية، وأقلقوا السّيوف في الأجفان قبل السّلّة، والحظو الشّزر، وأطعنوا الهبر، ونافحوا بالظّبا، وصلوا السّيوف بالخطا والنّبال بالرّماح، وطيبوا عن أنفسكم أنفسا، فإنّكم بعين الله ومع ابن عمّ رسول الله، عاودوا الكرّ واستقبحوا الفرّ». ورد النصّ في مروج الذهب للمسعودي، المرجع نفسه، ص. ٣٨٩.

١٣٦ - السّيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. ٥٩٠.

١٣٧ - حسين الخشن، م، ص. ١٦.

١٣٨ - يقول فوكو في المراقبة والمعاقبة: « هكذا فقد امحى في مطلع القرن التاسع عشر المشهد الكبير للعقاب الجسدي، وأخفي الجسد المعذّب، واستبعد من القصاص، عرض مشهد الألم...» ويضيف: «المسألة إذن في كيف أنّ الإنسان- الحد موضوعا

وهدفا لممارسة العقوبات التقليدية. وبأيّة كيفيّة أصبح المبرّر الأخلاقي الأكبر لحركة الإصلاح». ويقول في موضع آخر: «أمّا القرن التاسع عشر فقد كان فخوراً بقلاعه التي كان يبنيها عند حدود المدن وأحياناً في قلبها. كان يتغنّى فخورا بعدم معاقبة الأجسام، وبمعرفته كيف يصلح النفوس. إنّ هذه الجدران وهذه الأقفال، وهذه الزنزانات كانت تشكّل مشروعا للتقويم الاجتماعي. فالذين كانوا يسرقون كانوا يسجنون والذين كانوا يغتصبون كانوا يسجنون والذين كانوا يقتلون كانوا يسجنون أيضاً... لقد اخترع القرن الثامن عشر، بدون شكّ الحرّيات، ولكنّه أعطاها أرضية عميقة وقويّة: المجتمع الانضباطي الذي نخضع له اليوم جميعا». أُنظر:

Michel Foucault, Surveiller et punir, Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975

139 - Girard René, La violence et le sacré, Paris, Editions Grasset Fasquelle, 1972, p. 9

١٤٠ - المرجع نفسه، ص. ١٧.

١٤١ - رينيه جرار، العنف المقدّس، ترجمة سميرة شتا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٩، ص. ٢٠.

142 - E. E. Evans – Pritchard, The Nuer, a Description of the modes of livelihood and political Institutions of a Nilotic People, Oxford: Clareddon Press, 1940.

١٤٣ - المرجع نفسه، ص. ٢١.

١٤٤ - المرجع نفسه، ص. ٢٣.

١٤٥ - ابن قيّم الجوزية، حكم النّظر للنساء، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، (ب. ت)، ص. ٤.

١٤٦ - ابن قيّم الجوزيّة، كشف الغطاء عن حكمة سماع الغناء، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص. ٢٩.

١٤٧ - المرجع نفسه، ص. ٣٠.

١٤٨ - ابن قيّم الجوزيّة، إغاثة اللّهفان من مصائد الشّيطان، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١، ص. ٤٨٠.

١٤٩ - المرجع نفسه، ص. ٤٨١.

١٥٠ - ابن قيّم الجوزيّة، أحكام أهل الذّمّة، تحقيق صبحي صالح، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص. ٣.

تحَوُّلات "الإسلام السِّياسِيّ" في المغرب بين فَكَّيْ "الدِّين" و "الدولة"

د. صــلاح بوســريف*

[١]

لا تَسْتقِيم هذه التَّسْمِيَة في فَمِي. فأنا حين أضَعُها بين ظُفْرَيْنِ، أقصد إلى وَضْعِها في مَرْتَبَة الشَّك، أو الرِّيبَة، بالأحرى. لأنَّنِي ببساطةٍ، لا أرى في الدِّين مَيْلاً للسِّياسَة، كما لا أرى أنَّ الدِّينَ يمكنه أن يصير سياسةً، أو يكون شريكاً في تدبير الشَّأنِ السِّياسِيّ. فحَقْل الدِّين، وطبيعتُه، ليس هو حَقْل السِّياسَة، وطبيعتها. مثلاً، حين تكون السِّياسَة، وفق التعبير الشَّائع، هي "فن المُمْكِن"، وهي تبرير لـ "التَّضْلِيل" و "المُغَالَطَة"، وتغيير التَّحالُفات، بحسب المصالح، أي أنَّها بالمعنى الأخلاقي، هي "كَذِبٌ" ولَعِبٌ بالكلام، فالدِّين، في بُعْدِه الرُّوحي، يمكن اعتبارُه فنّ المُستحيل، أي أنَّه "مَعْروفٌ" و "وَنَهْيٌ عن المُنْكَر"، وهو ليس نِفاقاً، ولا كَذِباً، وهو ما لا تقبله السِّياسَة، أو ما لا يدخل في طبيعتها، التي هي عكسُ طبيعة الدِّين، وخِلافٌ له.

فكيف، بهذا المعنى، تكون السِّياسَة صِفَةً للدِّين، أو أن يصير الدِّين أُفُقاً للسِّياسَة؟ ما يعني، أن نَجْمَع النَّقِيض بنقيضه، أو بما لا يمكن أن يكون منه، أو داخلاً فيه.

بالعودة لِماضِي الدِّين، وأعني الإسلامَ هُنا، تحديداً، فالدِّينُ جاء لإصْلاح ما اسْتَشْرَى من فَسَادٍ في الأرض، وجاء ليُلْغِيَ التَّعَدُّدَ والكَثْرَة، ويَجْمَع الكُلَّ في واحِدٍ، بحسب جَوْهَر الكُتُب السماوية التي اعْتَبَرَتْ نفسَها إصلاحاً، واسْتِقامَةً، أو تقويماً لِما حَدَث من اعْوِجاجاتٍ في مسار البشرية . هذا اللِّسانُ الواحِد، هو "كلام الله"، ولا كلامَ غيره. فالمعنى، أو ما يَجري من فَهْم للطبيعة، والخَلْقِ،

---

* باحث وشاعر من المغرب

ولجوهر الإنسان، كُلِّه، من الآن، فصاعِداً، له مرجعه، وهو هذا اللِّسان النَّاطق باسم الله، لا باسم غيره، ممن كان من آلِهَة، لأنَّ التَّعَدُّدَ فيه فَسَادٌ للأرض، وفسادٌ للإنسان، أي فسادٌ للوجود. وهذا هو ما جاءتِ الدِّيانات الثلاث لتُكَرِّسَه كمعنىً، وكإيمانٍ، حيث لا مكان للشَّكِ أو الشِّرْك، أي لِشَراكَة غير الله لله في تَدْبِيرِهِ لشؤون الكون والخَلْق، ولمصيرهما.

[٢]

إذا كان الدِّين يقوم على هذا النوع من الفكر الواحِدِيّ التوْحِيدِيّ، الذي لا يقبل الشَّراكَةَ ولا التَّعَدُّد، ففي السياسة، التي هي تدبيرٌ لشؤونِ الإنسان، ولعلاقة الإنسانِ بالطبيعة، باعتبار ما يخرج منها من خَيْرَاتٍ، تكون الشَّراكة، والتَّدبيرُ الجَماعِيّ، القائِم على التَّعَدُّد والتنوُّع والاختلاف، هي أساس الفكر السِّياسي، أو هي ما يَتميَّز به حقل السِّياسَة، وهو مُفارِقٌ للفكر الدِّيني، تماماً. السؤال هو، كيف يمكن أن نستعمل السِّياسَة في الدِّين، أو نستعمل الدِّين في السِّياسة، ولأيّ غَرَض؟ وما الذي يُريدُه الدِّين، أو التَّدَيُّن، بالأحرى، من اسْتِدْخالِه السِّياسَةَ في مجاله، أو بوضعه في حقلٍ، أو في فكر، هو نَقِيضٌ لحقله وفكره؟

من هذه الزَّاوِيَة، أرَدْتُ أنْ أُقارِبَ هذا الموضوع، لا من الزَّاوِيَة التي يَتَسَمَّى بها في العادَة. ثُمَّ إنَّ التَّسْمِيَةَ تَمَلُّك، كما يرى هايدغر. فمن يُسَمِّي يَتَملَّك ما يُسَمِّيه، ويصبح خاضعاً له، أو تَحْت سَيْطَرَته وتَصَرُّفِه. وكما بدا من مقدمة مُقارَبَتِي هذه، فأنا لا أريدُ أنْ أخوض في ما لمْ أُسَمِّيه، لأنَّني سأكون واضِعاً يَدي في ما هو ملكٌ لغيري. ولأقترب من موضوعي أكثر، فأنا سأعتبر، وفق الصورة التي تجري بها الأمور عندنا، ليس في المغرب، فقط، بل في العالم العربي، في علاقةٍ بالإسلام، اسْتِدْخالَ السِّياسةِ في الدِّين، إمَّا تَدَيُّناً، أي ادِّعاءً لِلدِّين، لا انتماءً إليه بالإيمان الخالِص، أو أنَّ من يقومون بهذا الاسْتِدْخال، هُم إسلامويون، أي يَدَّعُون الإسلام، ولا تربطهُم به صِلَة الاقتناع العقائدي، أي بالمُعْتَقَدِ ذاتِه، باعتباره رسالةً، تَحُضُّ على "المعروف" لا على "المُنْكَر".

[٣]

الذي يحدُثُ، هو أنَّ الإسلامَ اليوم، يتعرَّض لتحريفٍ وتَضْلِيل كَبيرَيْن. كُنَّا، من قبل، نتحدَّث عن التأويل المُفْرِط والمُجْحِف، أو الأعمى للنَّص الديني، وما ترتَّبَ عنه من تَطَرُّف في الفكر وفي النَّظَر، فأصبحنا، في مُقابل هذا النوع من التأويل، نتحدَّثُ عن التضليل، الذي هو تَشْوِيهٌ كامِلٌ لطبيعة الإسلام، ولجوهره، الذي لا يحتاجُ كُلّ ما أُدْخِلَ عليه من تعقيدات، وتَشَوُّهات، كانت السَّبَبَ في هذه الالتباسات الحاصلة، في خَلْطِ الدِّين بالسِّياسَة، والسِّياسَة بالدِّين، ووَضْعِهِما، معاً، في نفس الإناءِ، لِيَرْشَحا، بما ليس فيهما.

في المغرب، كُنَّا، ونحن تلاميذ، في مراحل التعليم الثانوي، نتحامَل على السَّلَفِيين، وعلى السلفية، في درس الأدب، الذي كانت فيه نصوص بعض هؤلاء مُقرَّرَة في الشعبة الأدبية، واعْتَبَرْنا، ما اقْتَرَحُوه علينا من أفكار، غير مُفيد لَنا، ولا لِلزَّمَن الذي نحيا فيه، وأنَّ "التقدُّمَ" و "الحداثة" في ما بعد، هما الحلّ لهذا "التَّخلُّفَ" الذي يَسْتَغْرِقُنا. فما اعْتَبَرَه هؤلاء حَلاً، بالعودة بالدِّين إلى مصادره الأولى، واتِّباع السَّلَف، في ما صدر عنهم من أقوال وأفعال، هو هُروبٌ إلى الوراء، في مُواجَهَة، مُشْكِلاتٍ، أو مُعْضِلات، هي في مواجَهَتنا، أمَامَنا، وفي مُقابِلنا، وما كان في الماضي، فهو لا يمكن أن يكون هو نفسُه ما يحدث في الحاضر، لأنَّ السياق الرَّاهِن، مُجافٍ، تماماً لِما كان في زمن عُمَرَ، وغيره ممن هُم "سَلَف". العِبْرَةُ، عندنا، في كُلّ هذا النِّقاش، كانت في الخَلَف، المَعْنِيّ وَحْدَه بِتَفْكيرِ مشكلاته، وأزَماتِه، والبحث عن حلول لها.

[٤]

أتاحتْ لنا كتابات عبدالله العروي، وأنور عبد المالك، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وأدونيس، في ما بعد، أن تبْقَى رؤوسُنا مشْدُودةً إلى الأمام، وأنَّ أيَّ شَكْلٍ من الالْتِفات إلى الوراء، هو، فقط، لاسْتِشَارَةِ الماضي، في ما مضى، ولمعرفة طبيعة المنطق الذي حَكَم الصّيرورة التَّاريخيةَ لهذا الماضي، الذي أصْبَحْنا نعرف أنَّ في هذا الماضي، ما مَضَى وانْتَهى، وفيه ما لَمْ يَمْضِ بَعدُ، ويقبل أن نعودَ إليه، باعتباره أفُقاً للمستقبل، لا نَفَقاً له.

في هذا السياق، الذي كان فيه الفكر اليساري ـ التقدمي، هو المُهَيْمِن، وكانت المدرسة فضاءً للتنوير، ولانتشار الفكر النِّضالي ـ التَّحرُّرِيّ، كانت السلفية، عندنا شَرّاً، وفِكْراً مُعادِياً، وهو ما تراجَعْنا عنه، اليوم، أو اعْتَبَرْنا، في ضوء المَدِّ الإسلاموي، الذي رفض السلفيةَ، واعتبرها متواطِئَةً مع السلطة، أنَّ في النظر لِلدِّين، ما هو أهْوَن من غيره، أو هو نوع من الرؤية الدينية المُتَنَوِّرَة، قياساً بصيغ وأشكال التَّطرُّف التي باتتْ سِمَةَ هذا "الإسلام" الذي نعتبره، دون مراجعَةِ المفاهيم، ونَقْدِها، "إسلاماً سياسياً".

فحين سَمَّيْتُ السَّلَفِيِّين، في كتاب "الإسلام المُتَشظِّي"، بـ "السلفية المُتَنَوِّرَة"، فأنا كنتُ أسِيرُ في هذا المعنى، وبهذا القياس ذاته، الذي باتَ فيه، بعض "الشَّر"، أهْوَن من غيره، كما يُقال. فمحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا، وعبد الحميد باديس، وعلال الفاسي، والمختار السوسي، هؤلاء سلفيون، لكن سلفيَتَهُم، هي سلفية مُتَقَدِّمَة، في رؤيتها، وفي طبيعة انفتاحها على العَصْر، رغم أنَّها لم تخرج من ماضٍ رأَتْ فيه الحَلَّ، و"العُرْوَة الوُثْقَى". لم يكن هؤلاء يُفْتُون بتكفير غيرهم، ممن يُخالِفُهُم في الرأي، أو ممن يقرأ النَّصّ، بغير ما قرأوهُ به، بل كانوا عُلَماء، وكانوا أصحابَ

معرِفَةٍ، وانخراطهم في السياسة، كان من أجل الإصلاح، ومن أجل التَّحرُّر من الاستعمار، ومُقاوَمَة الاستبداد، ومشروعُهُم، كان مشروعاً إصلاحياً، شُمُولياً، ينسجم مع طبيعة المرحلة التي ظهروا فيها. حتَّى الشِّعر والأدب، كان سَلَفِياً، ماضوِياً، أي تقليدياً، لأنَّه كان، بدوره عودةً للماضي، كما عند البارودي وشوقي وحافظ، لكن، بمعيار النهضة والإحياء، كما فَهِمَهُما هؤلاء، لا بمعيار النُّكوص بمعناه المطلق والشَّامِل.

[٥]

لا أعتبر سلفية هؤلاء بديلاً، والخيار الممكن لِحَلّ مُعْضِلاتِنا الرَّاهِنَة بل إنَّنِي أنظر إليها، قياساً بما يعرفه المفهوم من الْتِباساتٍ اليوم، ومن تشويشٍ، أو تَشويهٍ، وتَحْريفٍ. فالسلفي أصبح حامِلَ سلاحٍ، وقاطِعَ رؤوس، وقُنْبُلَة قابلةً للانفجار في أي مكان، و"دَوْلَةً" تَسْتَحْكِمُ فيها الفوضى، وتدبير الدُّنْيَوِي بالدِّيني، وفق نَظَر هذا السلفي، وتأويله لِلنَّصّ، ولِلسِّياقاتِ التَّاريخِيَة المُرافِقَة له، أي بما يجعل من الدِّين، دِيناً في قَلْب الدِّين، أو ديناً يَنْقَلِبُ على الدِّين. وهو سَلَفِيّ بالأمر، لا سلفي بالفكر وبالنظر. ما يعني، أنَّ اسْتِدْخال الدِّين في السياسة، هو خُروج بالدِّين من وظيفته، ومن دَوْرِه، ووَضْعِه كذريعَةٍ لتبريرِ القَهْر والقَتْل.

ولعلَّ في الندوة التي عَقَدَتْها "وزارة الأوقاف والشؤوون الإسلامية" في المغرب، مُؤَخَّراً، بمشاركة سَلَفِيين، من تيارات ومَشارب مختلفة، هي نَوْع من "تصحيح" المفهوم، ومن وضع الدِّين في سياق "الوَسَطِيَة" و "الاعتدال"، باعتبارهما بين أهم ما ظلَّت الدولة المغربية تَبْنِي عليهما فَهْمها، ومفهومَها للإسلام السُّنِّيّ المالِكي، على طريقة الجُنَيْد. فحين اعتبر وزير الأوقاف أنَّ المغاربة، جميعاً، سلفيين، أو أنَّ إسلامَهُم هو إسلام سلفيّ، فهو كان يقصِد، هذا المعنى، الذي نَأَى بالإسلام في المغرب، عن الانحراف، أو عن تَبَنِّي "التَّطرُّف" لصالح جهة دون أخرى، ولم يقصد، في ما أتصوَّر أنَّ المغاربة جميعاً، يقبلون بالسلفية، باعتبارها اختياراً في الفكر والنظر، لأنَّ في المغرب، مَنْ يدعو للعلمانية، ومن يعتبر الحداثة، هي الأفق الممكن للدولة الوطنية الحديثة.

[٦]

أنْ يَصْدُر مثل هذا الكلام عن ندوة تُعْقَد في المغرب، ومن طرف جهة رسمية، ويحضرها وزير الأوقاف، وهو وزير في حكومةٍ رئيسُ وُزرائها "إسلامي"، من "حزب العدالة والتنمية" الحاكِم، فهذا، في ذاته، تعبير عن كَبْح "الدولة" لِكُلّ المفاهيم التي يمكن أن تصدُر عن هذا الطَّرَف، المَاسِك بزمام السلطة، أو عن غيره، ممن هُم خارج السلطة، من أصحاب المرجعيات الدينية المختلفة. فوجود الملك، كـ "أمير للمؤمنين"، كان، دائماً، أحد الكَوابِح في اتِّجاه مَنْعِ مثل هذه الانحرافاتِ، التي

كانت بعض مظاهرها بَدَتْ في خطابات بعض وزراء "العدالة والتنمية"، وعند بعض قادة الذِّراع الدَّعَوِي لهذا الحزب. الخلاف، والنِّقاش الجاري حول مشروعية "الإجهاض"، وحول مشروع مسودة القانون الجنائي الذي اقْتَرَحَه وزير العدل وهو وزير "إسلامي"، وما عرفَه هذا النِّقاش من تَبايُناتٍ في المواقف، وخلافاتٍ حادَّة، فرض تَدَخُّل المَلِك، أو الاحتكام إلى "أمير المؤمنين"، وهو ما حَدَث من قَبْل، بصدد "مُدوَّنَة الأحوال الشخصية"، هو تشخيصٌ واضح، لِطبيعة الحقل الديني في المغرب، الذي لا يمكن أن يخرج من هذا المعنى السلفي الذي يقوم على مبدأَيْ الوسطية والاعتدال.

لا يعني هذا أنَّ الدولة وَحْدَها من تعمل في هذا الحَقْل، أو هي من تَسْتَحْكِم في خيوطه كاملةً، بل ثمَّةَ أطراف أخرى تعمل في اتِّجاه جَرِّ الحَبْل إليها، وأنَّ هناك "شُرَكاء" أصبحت الدولة مُلْزَمَة بدعوتهم للحوار، أو لاستقطابهم، مثلما حدث مع بعض أقطاب "السلفية الجهادية" ممن كانوا تَوَرَّطُوا في العمليات الإرهابية التي حدثت في مدينة الدار البيضاء، أو جماعة "العدل والإحسان"، أو غيرهم، ممن يَطْفُون على السَّطْح، بين الفينة والأخرى. فالدولة، في هذا السياق، تلعبُ دَوْر المايسترو الذي يحرص على ضَبْط الإيقاعات والنَّغَم، وعلى العودة بالنُّوتَةِ إلى وَتَرِها الذي عليه يَسْتَوِي الغِناء كاملاً.

[٧]

هذا، في اعتقادي، هو جوهر ما يجري من تَحوُّلاتٍ في "الإسلام السياسي"، في المغرب، وهي تحوُّلاتٍ، لا تخرج عن هذين الزَّوْجَيْن: "الوسطية" و "الاعتدال"، أو "الإسلام" الذي ينخرط في السياسة، لكن، ليس بمشروع "إسلاموي"، بل بمشروع سياسي، اجتماعي، هو مشروع "الدولة"، لا مشروع "الدين"، أو مشروع "إمارة المؤمنين"، حتَّى في شِقِّه الديني. وبالعودة إلى خطابات حزب "العدالة والتنمية"، الذي هو حزب في أساسِه خارِج من التَّنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وبما يقولونه اليوم، وهُم في موقع المسؤولية، سنجد بَوْناً شاسِعاً بين الخطابَيْن، أو بين اللِّسانَيْن، لِسان "الدِّين"، أو "التَّدَيُّن"، ولِسان "السياسة" أو السلطة بالأحرى. فالخطاب الديني اخْتَفَى، أو تَوَارَى، في خطاب هؤلاء، وأصبح الخطاب السياسي هو الحاضر، لأنَّ ما فَهِمَه الإسلامويون، سواء داخل السلطة أو خارجها، هو أنَّ مشروعاتهم الدينية، الدَّعَوِيَة، أو هذا الذي اعتبروه إسلاماً سياسياً، بغض النظر عن أعطاب التَّسْمِيَة، كما بَيَّنْتُها من قبل، غير قابلة للإنجاز، لأنَّ وزارة الأوقاف، التي هي "وزارة سيادة"، ليست تابعة لرئيس الوزراء، سواء أكان يسارياً أو إسلامويا، فهي في يَدِ الملك، مثلها مثل وزارة الخارجية، ووزارة الداخلية، وأنَّ أي اقتراح، أو مشروع قانون يمس هذا المجال، يبقى رهيناً بالتَّوَجُّه الدِّيني للدولة، ولإمارة المؤمنين، لا لغيرها من الأفكار، ولو صدرتْ عن مفكرين تنويريين، أو أصحاب فكر حداثي تقدمي، فالأمر سيان.

[٨]

فما نَعْتَبِرُه "تَحَوُّلاتٍ" في "الإسلام السياسي" في المغرب، هو ثوابت، وهو مُكْتَسبات، الدَّوْلَةُ هي من تتحكَّم في خيوطِها، وهي من تَعْتَبِر نفسَها الوَصِيَّ المُباشِرَ على الدِّين، في كل جزئياته وتفاصيله. الذين ظَهَرُوا في المشهد المغربي، سواء في الماضي، "الشبيبة الإسلامية"، أو في الحاضر، حزب "العدالة والتنمية" و "العدل والإحسان"، والسلفيات الجهادية، بمختلف أنواعها ومشاربها، هي كُلُّها خرجت من التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وفكرُها هو نفس الفكر، الذي يميل، بطبيعته، إلى المُغْلَق للنص الديني، ولتأويله بنفس المرجعيات، التي لا تبتعد في جوهرها عن فكر حسن البنا وسيد قطب، وأيضاً، عن الفكر الوهابي، وعن فتاوى وتأويلاتِ ابن تيمية، رغم أنَّ البعض من هؤلاء، مثل حزب "العدالة والتنمية"، انخرط في الفعل السياسي، واختار المُشاركة في الحكم، والقبول بالخيار الديمقراطي، لكن، دائماً، بنوع من اللَّعِب المُزدوِج. فالجناح الدعوي لهذا الحزب، في ما يصدر عنه من أفكار، وما يفتحُه من قضايا، لم يخرج عن جوهر هذا الفكر الماضوي النُّكُوصِيّ، وهو ما بَدا جَلِيّاً في مشروعات "الحزب" الحكومية، التي لم تَلْقَ قبولاً من الأحزاب والمنظمات المُعارِضَة، ومن أصحاب الفكر الحداثي التنويري، وجمعيات حقوق الإنسان، والمجتمع المدني.

قراءة هذه المقترحات، تَشِي بالتَّراجُع عن المُكتَسبات التي حَصَل عليها المغاربة عبر سنوات من النِّضال والتَّضحياتِ الجسيمة، والرغبة في العودة بوضع المرأة، مثلاً، إلى ما قبل الاستقلال، أو إلى تلك العهود السحيقة التي كانت فيها المرأة "خادمة" في البيت عند الرجل، وليست زوجةً وشريكة، لها حقوق، وعليها واجبات، مثلها في ذلك مثل كل الرجال. ولعلَّ في تصريحات رئيس الحكومة، أمام البرلمان، في ما يخصُّ وضع المرأة، ما فَضَحَ هذا النُّزوع الماضوي، السلفي، ليس بالمعنى الإصلاحي التَّحَرُّرِي، بل بالمعنى الارتِكاسي، النُّكوصِيّ.

[٩]

لا تَحَوُّل، إذَنْ، ثَمَّة ثوابت، وفي ظِلِّ هذه الثوابت، التي اعْتُبِرَتْ ضمن "المُقدَّسات"، جاء قانون الاعْتِقاد، أو ما يُعْتَبَر جناية يُعاقِب عليها القانون، في ما سُمِّيَ بـ "بزعزعة عقيدة مسلم" أو مُؤْمِن، والتي يُعاقَب عليها بالحبس، بما في هذا المعنى من غموضٍ، وابْتِذَالٍ في الصياغة والتعبير. فحرية المُعْتَقَد غير وارِدَة في هذا السياق، ولا يحق لمغربي غير مُقْتَنِع بإسلامه أن يعلن جَهْراً أنَّه ذهب لغير الإسلام، أو آمَنَ بغيره من المعتقدات.

لكن، رغم كل هذا الذي اعتبرْناه ثوابت، ورغم كل هذه التقاطُبات والتَّجاذُبات، بين الدولة، وبين الإسلامويين، سواء من كان منهم في السلطة، أو خارِجَها، فإنَّ طبيعة الدِّين في المغرب، تبقى غير

طبيعته في عدد من الدول الإسلامية التي تتبنَّى الانغلاق والتَّزَمُّتَ، وتسمح، بطريقةٍ، أو بأخرى، بما يَحْدُث من انفلاتاتٍ، ومن تَطَرُّف، كما يحدث في المذهب الوهابي، وما ترتَّب عن تأويلات ابن تيمية من إفراط في فهم الدِّين واسْتِعماله.

[١٠]

ما نعتبره إسلاماً سياسياً، هو، بالمنظور الذي ذَهَبْتُ إليه، هُنا، خُروج بالدِّين عن السياق الذي جاء منه، أو عن المعنى الذي دَعَتْ إليه الكُتُب السماوية، وما رافَقَها من كتابات، وشروحات، وتأويلاتٍ. وفي الإسلام، ليس ثَمَّة خَلْط بين الدين وشؤون الحياة العامة، فكما للدِّين شؤونه، وله مشكلاتُه التي ترتبط بطبيعته الإيمانية الغَيبية، فللحياة الدُّنيا، مشكلاتها، وطبيعتُها التي تفرض فكراً قابلاً للمُناوَرَة، ولتغيير المواقف، ولنوع من اللُّيونَة، لأنَّ السياسة، هي تعامُل مع المسلم، وغير المسلم، وهذا، في ذاته، يجعل من السياسة، بعيدة عن الدين، وعن أمور الدِّين، لِما بين الحَقْلَيْن من فروقات، ومسافاتٍ، لا يمكن رأْبُها، بالدِّين، ولا بادِّعاء الإيمان، أو ركوب السياسة لتحقيق مآربَ أخرى.

الإسلام السياسي في المغرب من الحظر إلى الاحتضان

د. محمد آيت لعميم*

طرح الإسلام السياسي، بصفة عامة، للنقاش منذ زمن بعيد، فكانت الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع، تتراوح من حيث منهج المقاربة ومن حيث الأهداف ولم يحتد النقاش حول هذه الظاهرة إلا بعد أن وصلت أحزاب سياسية إسلامية إلى سدة الحكم (إيران، تركيا، المغرب، مصر، السودان) وأيضا حين ظهرت مجموعة من الحركات الإسلامية المتطرفة. لكن السؤال الذي يظل مطروحا أو الإشكالية المعقدة التي ستبقى مستمرة هي ما طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، وما مدى التوافق بينهما والتنافر؟

تمتد أصول هذه العلاقة إلى الزمن الأول، أي زمن ما اصطلح عليه بالفتنة الكبرى، وقضية التحكيم في الصراع الذي دارت رحاه بين جيش الإمام علي وجيش معاوية. لقد أسفرت هذه المرحلة الإنعطافية في تاريخ المسلمين عن انزلاق الإسلام في التاريخ. ومن ثم بدأت الفرقة التي لم يلتئم شعبها إلى اليوم. فجل النقاشات التي دارت بين الفرق الكلامية كانت تسبح في قضايا سياسية. فمرتكب الكبيرة -مثلا- كان يتحدد الحكم عليه من منظور سياسي أكثر منه من منظور ديني. وبذلك ظهر التكفير والتفسيق والتبديع والإرجاء والمنزلة بين المنزلتين. وما يؤكد كلامنا هو أن بعضا من هذه الفرق الكلامية، قد وصل إلى الحكم، مثل المعتزلة زمن المامون، والشيعة زمن الفاطميين في مصر. إن أصول هذا الصراع السياسي ظلت تتمدد داخل أمة الإسلام حتى انهارت آخر قلاع الخلافة الإسلامية المتمثلة في دولة بني عثمان. لتضعف دولة الإسلام ويأتي الغرب بجيوشه وتقنياته ومؤسساته فيجهز على ما تبقى من رسوم هذه الدولة. إن حضور الغرب في أرض الإسلام سيدخل المسلمين في زمن آخر إلى غير رجعة وفي تصورات لا قبل لهم بها. لقد كان هذا الحضور

* كاتب وباحث من المغرب

مزعجا ومربكا ومقلقا، فإن شئنا دعوناه بالفتنة الكبرى الثانية فتاريخ الإسلام إذن كان ضحية لفتنتين عرضتا المسلمين إلى انعطافات تاريخية كبرى.

إن ظهور الإسلام السياسي الذي ارتبط بالمرجعيات السلفية الدينية، أسهمت فيه مجموعة من الأسباب منها ما له صلة بسؤال التخلف، ومنها ما له صلة بفشل الأنظمة السياسية العربية التي تبنت القومية أو النظام الاشتراكي أو الليبرالي. بحيث أسفرت هذه التجارب عن ظهور أنظمة ديكتاتورية واستبدادية وعن تبعية مطلقة للغرب، مما قاد مجموعة من الأنظمة إلى الانهيار. فأمام هذا الفشل وهذا الفراغ سيظهر الإسلام السياسي مقدما نفسه حلا بديلا لما آلت إليه الأنظمة العربية الإسلامية.

فالمصطلح الذي أطلق على هذا التوجه هو مصطلح إسلامي **Islamiste**، بدل مسلم **musulman**، فمسلم احتفظ بها للإسلام العادي الذي يمارسه جمهور الأمة من دون استحضار لأي مشروع سياسي. هذا المصطلح سيعرف تحولات مفهومية، فكلمة "إسلامي" أطلقت في القديم على كل من يوجد بأرض الإسلام، وبهذا المعنى نفهم الكلمة كما وردت في كتاب أبي الحسن الأشعري "مقالات الإسلاميين" لكن هذا المصطلح الذي سيطلقه الغرب كتوصيف لهذا التحول **islamisme** سيسمه بمجموعة من النعوت غالبيتها يُشْتَمُّ منها رائحة القدح وعدم الترحيب، علما أن سياسة الدولة الغربية في توجهاتها الكبرى تعاملت مع هذا النوع من الإسلام السياسي كورقة للعب. فتوصيف هذه الحركات الإسلامية السياسية تنوعت مصطلحاته مما يشي بصعوبة التحديد، فالصحافيون الغربيون وظفوا مصطلحات وصور قاسية لتوصيف الظاهرة من قبل "الموجة السوداء للإسلام" أو "سرطان الإسلام" هذه التوصيفات تدين بدل أن تصف وتحلل. أما البعض الآخر فقد أطلق أسماء مستوحاة من السوسيولوجية الدينية الغربية مثل "التطرف" أو "الأصولية" أو "التقليدانية"، فالتقليدانيون يسعون إلى الحفاظ عما عرفوه سلفا مع تغييب أي مشروع سياسي خاص، أما الأصوليون فيريدون قبل كل شيء العودة إلى الأصول الأولى مع قبولهم للنضال، وهم بخلاف الإسلاميين يرفضون الحداثة التكنولوجية وداخل الإسلاميين هناك إسلاميون متطرفون، وإسلاميون معتدلون.

يذهب فرانسوا **Burgat**، إلى أنه ينبغي أن نميز بين مصطلح مسلم الذي هو مصطلح يعين الانتماء إلى الديانة في تنوعها، و"إسلامي" الذي هو مصطلح حديث يحدد شكلا من النزعة النضالية المرتبطة بالمشروع السياسي ١ .

فهناك المسلمون وهناك الإسلاميون، فالإسلاميون يرغبون في إعادة ترميم الدولة الإسلامية الأولى والأصلية، من خلال مشروع موجه في الظاهر ضد القيم الغربية لكن مع القبول بالتقنية الغربية

من دون حرج من أجل منافسة الغرب بسلاحه في موطنه.

يذهب أحمد الشعراني إلى أنه ليس هناك نمط واحد من الإسلاميين، فهناك إسلاميون متعارضون وغير قادرين على تمثل استراتيجية موحدة، مثلا هناك من يريد أسلمة من التحت وآخرون من الفوق، فالأمر يتعلق هنا بمشروعين مختلفين اختلافا جذريا. فعلى سبيل المثال "جماعة التبليغ" ذات الأصول الباكستانية ترغب في أسلمة الحياة اليومية من دون التعرض للدولة أو منازعتها بل هي تقبل بأن تتكلف الدولة بشأنها السياسي تاركة لهم تسيير الحياة اليومية، فهم يؤمنون بتغيير النفوس في هدوء من دون أن يطفو ذلك بشكل مفاجئ في الفضاء العمومي. أما الإسلاميون الذين يرغبون في التغيير من الأعلى فهم يؤمنون بأسلمة المجتمع عن طريق القوة والعنف المفتوح "ويمكنهم أن يندمجوا في استراتيجيات متشددة ومتطرفة لأنهم لا يعتقدون بأن المسلمين العاديين قادرون على إنقاذ أنفسهم" ٢.

لقد قدم لظاهرة الإسلام السياسي مجموعة من التفسيرات من قبل الباحثين والدارسين ومنها التفسير الجوهراني الذي يركز على أن "المسلمون لديهم جوهر لا زمني لم يتطور ولن يتطور"٣ هذا التفسير لهنري دوليسكين لا يميز بين المسلم والإسلامي وهو ذو أصول استشراقية ساذجة لتركيزه على أن الإسلام نسق ثقافي جامد والواقع غير ذلك.

وهناك تفسيرات سياسية تقتضي أنه في مجتمعات من دون حياة ديمقراطية حقيقية تظهر جماعات جديدة في المجتمع كي تثبت وجودها في المشهد السياسي وتختار النضال الإسلامي، وترجع التفسيرات الإقتصادية الأمر إلى أنه لولا أموال النفط لم يكن للإسلاميين أن يظهروا بهذا الشكل، فالدعم المالي كان من وراء هذا الإنتشار أما التفسير السوسيولوجي فيرجع الظاهرة إلى أن الهجرة القروية نحو المدن كانت دافعا أساساً لظهور جماعات حامية للمنخرطين فيها بعد أن فقدت روابط القبيلة، وغالبا ما يكون مسير هذه الجماعات من الشباب المتعلم خريجي المدارس، ناهيك عن التفسيرات النفسية.

يرى الشعراني أن هناك تفسيرا آخر أصيلاً له صلة بالتفسير اللاهوتي، فهو يرى أن مناضلي الإسلاميين ليس لديهم تكوين ديني عميق، فهم يعرفون بعض الآيات القرآنية المختارة بعناية يذكرونها في كل سياق ويخفون آيات تدينهم، فمثلا لا تعنيهم الآية الكريمة "لا إكراه في الدين" (سورة البقرة)، وآيات أخرى تتحدث عن الوسع في الإسلام والرحمة والقبول بالآخر حتى ولو كان خارج الملة، ومن جهة أخرى فالإسلاميون يستعجلون حساب البشر ويحكمون على الناس بالجاهلية والتبديع والتفسيق والتكفير فهم في أعماقهم حلوا محل الإله الذي له الحق في أن يحاسب خلقه. لقد وقعوا

في المحظور من دون أن يحتسبوا، فقد قادتهم مواقفهم المتطرفة إلى نوع من النزعات الإلحادية حيث هيمنة الإنسان على مرادات الله. "فالإسلاميون سيصبحون إذن أولئك الذين يخربون الإسلام حين أغرقوه في النزعة الدنيوية فأنتجوا بذلك ما أسماه أمين معلوف "الهويات القاتلة" ٤

إن رغبة الإسلاميين في العودة إلى الزمن الأول المتخيل هي إرادة دفينة للسماح لكل من لديه الرغبة حتى ولو لم يكن صاحب تكوين عميق بالشأن الديني أن يتعامل مباشرة مع القرآن وأن يستخلص منه المعنى، متجنبا المرور عبر تاريخ التأويلات اللاهوتية في الإسلام وفي عمق هذه الرغبة فمشروع الإسلاميين هو محاولة إقصاء كل تاريخ الإسلام واجتثاث الدين الإسلامي من واقعه التاريخي والإجهاز على المعتقدات الموروثة في المجتمعات الإسلامية.

إن هذا الإطار العام لظهور الإسلاموية والإسلام السياسي يعتبر بمثابة مرجعيات ثابتة لهذا الوافد على الأمة الإسلامية رغم تعدد الجماعات والحركات فالمرجعات واحدة والاختلاف يكون في المنهجيات.

إن الإسلام السياسي في المغرب يستلهم في عمقه تجربة الإخوان المسلمين التي كانت هي أولى الجماعات التي كانت لها أهداف سياسية، فبالرغم من أن زعيمها حسن البنا نشأ في أحضان التصوف إلا أنه سيتوغل في إدخال السياسة في الإسلام ومنذ ذلك الزمان ستنفتح الجماعات الإسلامية على الطموح السياسي والوصول إلى الحكم. ففي المغرب تتوزع الرقعة الإسلاموية بين السلفية الوهابية والعدل والإحسان ذي الأصول الصوفية في بداية النشأة لمؤسسي الجماعة، والعدالة والتنمية ذات المرجعية الإخوانية التي وصلت إلى الحكومة. إلا أن الوضع في المغرب رغم وجود هذا التعدد في الحقل الديني وفي الجماعات الإسلامية فإن تمثيلية الشأن الديني في المغرب تتحكم فيها أمارة المؤمنين المتمثلة في ملك البلاد الذي يجتمع فيه السلطة الدينية والدنيوية، ولذلك فسقف تحركات الجماعة محسوب، فالسلفية الوهابية منشغلة بالتبديع والتفسيق والتصارع مع التصوف ومع العدل والإحسان، وجماعة العدل والإحسان منشغلة بتربية المنتمين إليها والترقب، فهي لا تريد أن تتورط في السياسة الحزبية، تراقب ما يحدث للحزب السياسي الحاكم الذي غامر وتورط ودخل التجربة السياسية بقبعة إسلامية، وما يلاحظ اليوم أنه في المغرب هناك نوع من استقطاب رموز السلفية الجهادية وتذويبها في أحزاب محسوبة على الإدارة من أجل الترويض وضبط التحركات.

ما يلاحظ عموما على تجربة الإسلام السياسي في المغرب أنها تجربة في جوهرها لا تنزع إلى التطرف أو الاستئصال بل هي تجربة مرت من مرحلة الحظر في لحظات من تاريخ المغرب لأسباب تاريخية معروفة، إلى مرحلة الاحتضان بحيث أن الحزب الإسلامي الذي سيصل إلى الحكم جاء في ظروف ما

يسمى بالربيع العربي وأيضا في سياق ضعف الأحزاب القديمة وتشرذم البعض منها، ولم يكن هناك من خيار إلا تجربة الحكم بصيغة إسلامية.

لكن السؤال المطروح ما الذي جناه هذا الحزب الإسلامي من هذه التجربة؟ ألم يغامر بسنوات كان ينعم فيها بالمعارضة وتعاطف الشعب معه؟ إن المحك السياسي وتدبير الشأن العام إخفاقا أو نجاحا هو الذي سيحدد مستقبل الإسلام السياسي في المغرب. وما أميل إليه من خلال ملاحظاتي وتتبعي لهذا الشأن أن وصول حزب إسلامي إلى الحكم في المغرب هو مرحلة من مراحل التناوب على الحكم، تناوب يرتب له بعناية فائقة تقتضيه سياقات المرحلة محليا وإقليميا وعالميا.

الهوامش:

1 - la mouvance islamiste au Maroc, Ahmed Chaarani, p237

2 -Ibid, p 238.

3 - Ibid, p238.

4 - Ibid, p253.

حقوق الانسان من الوجوب الى الاولويات

عبد الفتاح القلقيلي*

مقدمة:

تبدأ هذه الورقة بالاشارة إلى مسلّمة (دينية) تقول أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض، وان الإنسان هو افضل المخلوقات جميعا. هو أفضلها من حيث الشكل، فقد قال تعالى " لقد خلقنا الإنسان في احسن تقويم". وهو أفضلها من حيث القيمة، فقد أمر الله الملائكة أن تسجد "للإنسان" ومنع الإنسان من أن يسجد إلا لله. وقد جعله الله خليفة في الأرض.

ومن المبتذل أن بعض المستبدين زعموا انهم "الممثل الشرعي والوحيد" للإنسان ليكون من الطبيعي أن يعتبروا أنفسهم هم خليفة الله في أرضه. وزعم البعض الآخر من المستبدين أن الله علمهم "الأسماء كلها"فاحتكروا الحق، والحقيقة، والقوة، والقمع في المجتمع، واحتقروا الجماهير والاغيار. وحين الحديث عن الاستبداد والواقعين تحته لا بد ان نؤكد ان قطاع المرأة هو الاكثر عرضة للاستبداد في الغرب والشرق وان كانت وطأته على المرأة الشرقية اكثر منه على المرأة الغربية.

بعد مضي خمس عشرة سنة من الألفية الثالثة، نقف لنلقي نظرة على الالفية المنصرمة، ولنستوضح ملامح القرن الجديد وألفيته في مجال المجتمع وسماته.

حقوق الإنسان ليس لها تعريف محدد بل هناك العديد من التعاريف التي قد يختلف مفهومها من مجتمع إلى آخر، أو من ثقافة إلى أخرى، لان مفهوم حقوق الإنسان أو نوع هذه الحقوق يرتبطان بالأساس بالتصور الذي نتصور به الإنسان. اما الأمم المتحدة فقد عرفت حقوق الإنسان بانها(ضمانات

* كاتب وباحث من فلسطين

قانونية عالمية لحماية الأفراد والجماعات من اجراءات الحكومات التي تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، ويُلزم قانون حقوق الإنسان الحكومات ببعض الأشياء ويمنعها من القيام باشياء أخرى)، أي ان رؤية المنظمة الدولية لحقوق الإنسان تقوم على أساس انها حقوق أصيلة في طبيعة الإنسان والتي بدونها لا يستطيع العيش كإنسان.

لا يمكن القول إن هناك لحظة زمنية معينة بدأت عندها الأصول الأولى لفكرة حقوق الإنسان. وأغلب الظن أن هذه الأصول إنما تعود إلى الوقت الذي بدأ فيه الناس يعيشون حياة مشتركة. فالفكرة قديمة قدم الحياة البشرية ذاتها..

وقد عُني المفكرون والفلاسفة على مر العصور بالتنظير لحقوق الإنسان والمطالبة بصونها، والواقع أن الفرد كان يخضع للجماعة في كل شيء بلا حدود أو قيود إلى أن سادت الفكرة بضرورة عدم إطلاق يد الدولة بالتدخل في شؤون الأفراد. فاليونانيون في مآثرهم الشهيرة تناولوا حق الإنسان في الحياة وفي حرية التعبير والمساواة أمام السلطة وغير ذلك من الحقوق الطبيعية التي عدها مفكروهم اللبنة الأساسية في بناء المجتمع السياسي.

كذلك اهتم بوذا والفلسفة الهندية بالأخطار المحدقة بالحريات الأساسية للإنسان جراء العنف والفاقة والاستغلال ونقض العهود. وتضمن قانون «مانو» الذي ذاع صيته في العام الألف قبل الميلاد عدداً من المبادئ الهادفة لصيانة الإنسان من هذه الأخطار.

ووقفت الفلسفة الصينية وقفة طويلة أمام واجبات الإنسان تجاه أخيه الإنسان بما يكفل حقوقه الأساسية في الحياة والسعادة وحرية التعبير عن الذات. ويُنسب إلى كونفوشيوس القول الشهير:«الإنسان لا يتعلم المدنية إلا عندما يُطعم ويُكسى بشكل لائق». وأكدت المسيحية كرامة الإنسان والمساواة بين الجميع بوصفهم عيال الله. أما الشريعة الإسلامية فتحترم حقوق الإنسان، وتكاد تقدسها. فالشهيد يُغفر له ما تقدم من ذنوبه إلا حقوق الناس، سواء كانت حقوقا مادية أو معنوية فيُقتص لها منه رغم أنه شهيد محشور مع الأنبياء والصديقين. فحقوق الناس عند الله لا تسقط بالتقادم، كما أن جرائم الحرب في القوانين الوضعية أيضا لا تسقط بالتقادم. أي أن الشريعة الاسلامية أولت حقوق الإنسان جلّ اهتمامها بدءاً من القرآن الكريم حتى كتابات الفقهاء المتأخرين.

ولقد انتقلت الدعوة إلى حماية حقوق الإنسان من ألسنة الأنبياء والفلاسفة إلى الحكام، فشهدت أوروبا خاصة نصوصاً مكتوبة "مَنَّ" بها الملوك السادة على شعوبهم استجابة للنقمة التي كانت تشتعل في النفوس نتيجة إهدار حقوق الإنسان في شتى الصور. يذكر من ذلك، على سبيل المثال، العهد العظيم المعروف بـ"ماجنا كارتا" الذي أصدره جون ملك الإنجليز في مطلع القرن الثالث عشر ثم قانون الحقوق

الإنكليزي المعروف باسم Bill of Rights الذي صدر في أواخر القرن السابع عشر، ونص على ضمانات الفرد في التقاضي.

لكن المتفق عليه أن اهتمام التشريع الوضعي بحقوق الإنسان، بدأ فعلاً بصورة منتظمة مع الثورتين الكبيرتين في أمريكا وفرنسا.

وفعلت الأفكار الثورية التي أطلقتها الإعلانات فعلها فتفجرت ثورات الشعوب وتهاوت العروش والأنظمة الاستبدادية في أوروبا وأمريكا اللاتينية. وجاءت التشريعات الداخلية وعدد من الأنظمة الدولية بنصوص تجعل من احترام حرية الإنسان وحقوقه جوهر وجود المجتمع السياسي وسبب استمراره. من ذلك مثلاً اتفاقية برلين لعام ١٨٥٥ ، واتفاقية بروكسل عام ١٨٩٠ بتحريم الاتجار بالرقيق، واتفاقية باريس لعام ١٩٠٤ بمكافحة الاتجار بالرقيق الأبيض، واتفاقية لاهاي عام ١٩١٢ بمكافحة المخدرات، واتفاقية باريس لعام ١٩٠٣ بالعناية بصحة الفرد ومكافحة الأوبئة الضارة بالصحة العامة، واتفاقية لندن عام ١٩١٤ بتنظيم الإنقاذ البحري.

وعرف القانون الدولي العرفي بعض المبادئ التي يمكن الركون إليها في مجال حماية الإنسان وصيانة حقوقه، منها: مبدأ التدخل لأغراض إنسانية ومسؤولية الدولة. ومع أن النظام الأول قد طبق من قبل بعض الدول الأوربية ضد الدول الضعيفة خارج القارة لحماية طائفة معينة من الناس مما حمل ميثاق الأمم المتحدة على منع التدخل في الشؤون الداخلية للدول بشتى أنواعه، إلا أن التدخل لأغراض إنسانية عاد للبروز مجدداً.

أما عهد عصبة الأمم فلم يتضمن نصوصاً خاصة بتقرير الصيغة الدولية لحماية حقوق الإنسان، باستثناء ما جاء من التزام أعضاء العصبة أن يعاملوا بصورة عادلة الشعوب التي تقطن أقاليم خاضعة لإدارتهم سواء في حماية أو انتداب. وكذلك التزام حماية حقوق الأقليات. لكن الحرب العالمية اندلعت ثانية بصورة وحشية لم يشهد لها الناس مثيلاً من قبل. لقد تسببت الحرب العالمية الثانية للناس في كل مكان بآلام «يعجز عنها الوصف»، ولكنها انتجت منظمة الامم المتحدة، والنظام الدولي الراهن.

النظام الدولي الراهن

في عصر التنظيم الدولي الراهن، ورد ذكر حقوق الإنسان في سبعة مواضع من ميثاق الأمم المتحدة الذي يعد دستور العلاقات الدولية في العصر الحاضر.

وعلى الرغم مما أخذ على نصوص الميثاق حول حقوق الإنسان، سواء لغموضها وعدم دقة عبارتها أو

لكونها تتعارض مع نص المادة الثانية (ف٧) التي تمنع تدخل المنظمة الدولية أو أعضائها فيما يعد من الشؤون الداخلية للدول، ومنها في رأي بعضهم حقوق الإنسان، ومع ذلك باشرت المنظمة الدولية نشاطها في التفريع على الأصول التي جاء بها الميثاق، فأصدرت في العاشر من كانون الأول ١٩٤٨ «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي صاغته لجنة حقوق الإنسان على مدى ثلاث سنوات ويزيد بموجب قرارها رقم ٢١٧، وكانت بقرارها الصادر في ١٩٤٨/١٢/٩ أقرت مشروع اتفاقية منع ومعاقبة جريمة إبادة الجنس. ويقع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مقدمة وثلاثين مادة.

ويعدد الاعلان، بعد المقدمة، حقوق الانسان، والتي يمكن ردها إلى أربع فئات:

١ ـ الفئة الأولى وتتناول الحقوق الفردية والشخصية.

٢ ـ الفئة الثانية وتتناول علاقات الفرد بالمجموع أو بالدولة.

٣ ـ الفئة الثالثة وتشمل الحريات العامة والحقوق الأساسية.

٤ ـ الفئة الرابعة وتشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

ومن الجدير بالملاحظة ان كثيرا من الدساتير الوطنية الصادرة بعد عام ١٩٤٨، اقتبست أحكامها العامة في تعداد حقوق المواطنين وتحديد مفاهيمها من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الاستبداد

كان الاستبداد اخطر تشويه واجه المجتمع منذ نشوئه وحتى ساعة إعداد هذه الورقة. والاستبداد مصطلح مستمد في اللغة العربية من استبد بالأمر أي انفرد به، فكل انفراد بالأمر هو استبداد! فكم فينا ومن حولنا من مستبدين؟!

كان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢) أول عربي يصدر كتابا بعنوان "طبائع الاستبداد"، ويشير إلى انه في ظل الاستبداد يباح الكذب والتحيل والتذلل وإماتة النفس. ألا ترون معي أن صاحب ورئيس تحرير "جريدة الشهباء" كأنه يصف أيامنا هذه رغم انه توفي منذ قرن و نيّف؟! واظن أن عبد الرحمن الكواكبي قد استند في قوله هذا لعبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦)الذي عرّف الاستبداد بأنه الانفراد بالسلطة، وقال في مقدمته "فان الملك إذا كان قاهرا فاحشا بالعقوبات،منقّبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم (كما هو شأن كل المخابرات في كل الدول) شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والخديعة، فتخلقوا بها وفسدت ضمائرهم واخلاقهم...وان دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية".

في أيامنا هذه، وبعد حوالي ستة قرون من موت ابن خلدون، نلاحظ بعض مثقفي السلطة أو من

يسميهم البعض "شرطة الثقافة" يسوّغون الاستبداد باسم العدل أو المصلحة"الوطنية"، فنحتوا مصطلح "المستبد العادل" متقنعين بجملة قالها، ولم يكررها،الإمام محمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥)في مقال صدر في مجلة "الجامعة العثمانية" بتاريخ١\٥\١٨٩٩م. وتقول هذه الجملة المشؤومة "لن يعدم الشرق مستبدا من أهله عادلا في قومه يقيله من عثرته". وصار كلما ظهر مستبد في الوطن العربي(وما أكثرهم) صاح بعض مثقفيه: انه المستبد العادل الذي نادى به الإمام!! وقد عانت الشعوب العربية الأهوال من جراء هذا الهراء.

وبعد ان دلفنا إلى الألفية الثالثة، لا يُعقل ان تظلّ فئة من أهل الحل والعقد ترى أن العدل والاستبداد يمكن أن يُظلّهما سقف واحد، حتى لو كان بعض المثقفين والوطنيين هم سداة ذلك السقف.

وهنالك مساهمة هامة للدكتور عزمي بشارة في التمييز بين نوعين من أنواع الاستبداد، وهما التعسف و الطغيان. 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، والقانون الدولي في نظرته لاستبداد الدول الكبرى (الغربية خاصة) على الدول الصغرى (الشرقية خاصة).

إذا كان الاستبداد اخطر تشويه واجه المجتمع، فان العدالة هي الأساس الذي يزدهر عليه المجتمع: العدالة الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية، والعدالة الثقافية، وهذا تكثيف لحقوق الإنسان"كفرد وكمواطن".

الانسان والمواطن

وفي أجواء بدايات الحركات القومية في أوروبا في القرن الثامن عشر، اكتشف الفلاسفة والمنظرون أن هناك فرقا بين الإنسان والمواطن لدرجة أن علينا أن نضحي(احيانا) بأحدهما لمصلحة الآخر، أو على الأقل علينا أن نعطي الأولوية لأحدهما على الآخر. وقال أنصار الحركات القومية بأولوية المواطن على الإنسان، وقال آخرون بان الأولوية للإنسان، لدرجة أن جان جاك روسو وهو صاحب"العقد الاجتماعي"ضحى بالمواطن لمصلحة الإنسان، وما زالت المدارس الاجتماعية تنقسم فيما بينها حول إعطاء الأولوية لحقوق الإنسان أم لحقوق المواطن.

وهنالك نظريتان متميزتان في هذا المجال:

النظرية الثورية (التي انتسب أليها)ترى أن الإنسان والمواطن وجهان لعملة واحدة، فأول حق من

حقوق الإنسان (بعد الوجود)هو حقه كمواطن، والمواطن المجرد من إنسانيته ليس مواطنا.

والنظرية الثانية(والتي أناصبها العداء)هي النظرية العنصرية، والتي ترى أن غير مواطنيها هم"اغيار"، ولا تنطبق عليهم المعايير الإنسانية، فليس لهم حقوق بل لهم احتياجات فقط. وكل أنظمة الاحتلال، (وآخرها إسرائيل في فلسطين، وامريكا في العراق وافغانستان وحيث وُجدت في العالم الثالث)، هي أنظمة عنصرية لأنها لا تعتبر غير مواطنيها ناسا، فكل السكان الأصليين في مناطق الاحتلال "اغيار" وليسوا ناسا، ولذلك لهم احتياجات تؤخذ بعين الاعتبار (أحيانا) وليس لهم حقوق يُلتزم بها. وللتذكير فقط أقول انه في كل جولات المفاوضات بين الطرف الفلسطيني والطرف الإسرائيلي (منذ عام ١٩٩٣ وحتى امس) كان الإسرائيليون، وما زالوا، يرفضون الحديث عن حقوق الفلسطينيين مهما صغرت، ولكنهم على استعداد للخوض في احتياجاتهم مهما كبرت. وعندما كان أسرانا ومعتقلونا في سجون الاحتلال يقدمون قائمة بمطالبهم كانت إدارة السجن ترفضها قائلة: ليس لكم مطالب، ولكن لكم احتياجات. وكان الأسرى يناضلون أياما وليالٍ ليفرضوا أنها مطالب وليست احتياجات فقط، حتى لو لم يكن لها نصيب من الاستجابة.

أي نظام يحتل أراضى الغير(وبغض النظر عن الأيدولوجيا التي تحكم ذلك النظام) يمارس سياسة عنصرية إزاء أهل تلك الأراضي، لانه يعتبرهم درجة ثانية من حيث المواطنة والإنسانية.أما إسرائيل(وبغض النظر عن الحزب أو الأحزاب التي تقودها) فهي نظام عنصري لأنها تمارس السياسة العنصرية في المناطق المحتلة(كأي نظام احتلال) وتمارسها أيضا في المناطق ذات الأكثرية العربية كالجليل والمثلث رغم أنها تعتبرها جزءا من إسرائيل.

وما حصل في تشرين اول (أكتوبر) عام ٢٠٠٠ غرب الخط الأخضر، وما زال يحصل شرقيه حتى الآن يؤكد ما نقول، حتى لو اقتضت السياسات الحالية السكوت عن ذلك . وإذا أضفنا أن الصهيونية، والتي هي الأساس النظري لإسرائيل، هي حركة عنصرية (حتى لو تراجعت الامم المتحدة عن موقفها ذاك)، تكون إسرائيل(بكل تأكيد) نظاما عنصريا "قياما وقعودا وعلى جنوبهم وهم نائمون". ومما لاشك فيه أن كل النظريات العنصرية ضد حقوق الإنسان.

إذا كان هنالك خلاف حول أولوية حقوق الإنسان كفرد أو كمواطن في المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر، قرن نضوج الدولة الأمة، فان الخلاف أوسع في الدول العربية حتى يومنا هذا. فالبعض يرى أن الدول العربية لم تبن أمما ولم تبنها الأمة، وانما كانت دائما متورطة في أزمة شرعية قومية، على اعتبار أنها نتاج عملية تجزئة قسرية وأجنبية.

ويرى احمد أبو غوش (في كتابه ملاحظات حول التطور العربي والمسالة القومية) أن"الاستقلالات" التي تحتفل بذكراها أقطارنا...ما هي إلا تكريس لانتصار الإمبريالية على امتنا.

أما جورج طرابيشي(في كتابه الدولة القطرية والنظرية القومية)فيرى أن الدولة القطرية(حتى المتقدمة منها) عجزت عن إنجاز أهداف مواطنيها على صعيد التنمية والخروج من دائرة التخلّف إلى دائرة التقدم والحضارة، وعلى صعيد العدل الاقتصادي والاجتماعي، وعلى صعيد الديمقراطية والدمج السياسي والتحرر من سطوة الانقسامات الطائفية والعشائرية، كما فشلت حركات التحرر العربية بانجاز التحرر الحقيقي .

بينما نرى الدكتور محمد جابر الأنصاري(في كتابه تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية) يلاحظ أن الدولة القطرية تمثل أول محاولة عربية حديثة وناجحة في الوحدة والدولة. ويدافع الأنصاري عن الدولة القطرية(المدانة) بأنها أول دولة محددة في تاريخ العرب، حيث كانت الدولة في المنطقة العربية في تكوّن وانحلال دائمين إلى أن قامت الدولة القطرية في العصر الحديث وثبتت بحدودها وإقليمها الجغرافي وقاعدتها السكانية ومؤسساتها المتنامية، ومنها مؤسساتها التشريعية ذات الأهمية في حقوق الإنسان.

أما خيري منصور،فيؤكد (في جريدة الخليج)انه لم تكن مرحلة ما بعد الاستعمار القديم سوى قناع جديد لاستعمار جديد. ويقول الدكتور عزمي بشارة(في كتابه مساهمة في نقد المجتمع المدني)بان الدول العربية لم تبن أمة ولا مجتمعا بل دولة وحسب، أو للدقة سلطة فقط. وفي مثل هذه الأحوال تهدر حقوق الإنسان كفرد وكمواطن على السواء، ويسودها الاستبداد. والتمايز بين هذه الدول فقط هو أن بعضها تميّز بالتعسّف والبعض الآخر تميّز بالطغيان، وبعضها تميز بالظاهرتين معا .

أما الدكتور محمد حافظ يعقوب(في كتابه العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي) فيرى 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 وليس للانسان، وذلك يؤسس لشرعية الاستبداد. وان فكرة طغيان الجماعة على الفرد تقود إلى طغيان السلطة على الجماعة، وذلك يؤدي الى طغيان النخبة، وهذا يفضي إلى طغيان الحاكم الأوحد وتعسف بطانته، سواء كان هذا "الاوحد" ملكا او رئيسا او زعيما.

ولذلك نرى غياب الديموقراطية في الاقطار العربية سواء في الحكومات او الاحزاب والمنظمات السياسية، في المعارضة والحكم. فرئيس الدولة لا يزول الا بثورة او انقلاب، ورئيس الحزب (او المنظمة) لا يزول الا بالموت.

حقوق الانسان في السياسات الدولية

لم تكن التجمعات الدولية أيام الحرب الباردة تحمل الرؤية ذاتها لحقوق الإنسان وحمايتها. فالدول الرأسمالية المتقدمة تبنت الديمقراطية الليبرالية الغربية المغرقة في تقديس الفرد وحريته الشخصية، فأبدت تعلقا واضحا بحقوق الإنسان ذات الطابع الفردي وخاصة الحقوق المدنية والسياسية التي ارتبطت بأدبيات استقلال الولايات المتحدة الأمريكية والثورة الفرنسية. أما فئة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتي سميت " الجيل الثاني" من حقوق الإنسان فقد قوبلت بشيء من الرفض أو الإهمال لأنها ارتبطت بانتصار المذهب الماركسي، واعتبرت (في نظرهم) من الشعارات الشيوعية، وخاصة في الخمسينات، فترة سطوة "المكارثية" في أمريكا، وفي بداية هذا القرن (بعد ٢٠٠١/٩/١١).

واصر منظرو النظام الرأسمالي على حقوق الإنسان"ذات الطابع السلبي" التي لا تستلزم اكثر من امتناع السلطة عن كل ما من شانه أن يمثل تقييدا لهذه الحقوق. وهذا ما ينطبق بوضوح على الحقوق المدنية والسياسية. أما الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كالحق في العمل والحق في التعليم والصحة والحق في الضمان الاجتماعي، والحق في الإحياء الثقافي، فهي ليست حقوقا إنسانية (عندهم) بل هي احتياجات إنسانية. ويقاوم منظرو الرأسمالية تدخل الدولة بشكل مباشر في هذا المجال على اعتبار انه يشكل انتهاكا للمجتمع المدني وللحقوق السياسية والمدنية والحرية الشخصية، حتى ان هذه الدول ومعها صندوق النقد والبنك الدولي تشترط على الدول النامية تقليص خدماتها الاجتماعية لمواطنيها كشرط لتزويدها بمساعدات او قروض.

أما بالنسبة للدول الاشتراكية (قبل انهيارها)، فقد تبنّت نمط "الديمقراطية الاشتراكية" التي ركّزت على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع تجاهل للحقوق المدنية والسياسية والحريات الشخصية التي اعتبروها حقوقا شكلية ما لم يسبقها الإنجاز التام لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية .

فان كان منظرو الرأسمالية يرون أن تدخّل الدولة معاد للحرية وحقوق الإنسان، فان منظّري الاشتراكية اعتبروا تدخلها حيويا لدى الدول الاشتراكية ليس فقط في الدفاع عن الحقوق والحريات، بل أيضا في إنتاجها.

فتحقيق الحرية في المذهب الماركسي لا يتأتى إلا من خلال طبقة البروليتاريا التي تعمل للتخلص من قيود الطبقات المستغلة. ونتذكّر في فترة الحرب الباردة أن من كان ينادي بحقوق الشعوب كانوا يحسبونه على التيار الماركسي حتى لو كان رجل دين، تماما كما يحسبون الآن من يعادي أمريكا على التيار الإسلامي حتى لو كان رجل كأس ورقص.

وهكذا، فقد استخدم الفريقان(الرأسمالي والاشتراكي) حقوق الإنسان في الصراع الذي كان دائرا بينهما،

فكانت الدول الرأسمالية تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية في الدول الاشتراكية، التي كانت بدورها تحرص على إبراز انتهاكات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الدول الرأسمالية.

فقد أشارت عبير بسيوني في مجلة السياسة الدولية (في كانون ثاني / يناير١٩٩٧) إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية "كانت قد أصدرت بيانا عام ١٩٨٦ استبعدت فيه الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من قائمة الحقوق الإنسانية التي تعترف بها الحكومة الأمريكية، كما استبعدتها أيضا من نشرتها عن حقوق الإنسان في الدول النامية، وأمرت أمريكا ممثليها الدبلوماسيين والقنصليين في الخارج بحذف هذا الجزء من تقاريرهم السنوية عن البلاد التي يوجدون فيها، مبررة ذلك بأنها تعتبر مثل هذه الحقوق طموحات اكثر مما هي التزامات".

وما نلاحظه اليوم، بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، هو اتجاه المعسكر "المنتصر" بزعامة أمريكا إلى محاولة فرض فهمه الخاص لحقوق الإنسان والديمقراطية(بالقوة الغاشمة أحيانا)على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء. وابتدع هذا المعسكر المنتصر مفهوم "الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، وامتشق سيف الهيئات الدولية التي يسيطر عليها تماما(مثل مجلس الأمن) لحماية الحقوق كما يراها لا كما يراها أصحابها، والعراق وأفغانستان وفلسطين هي أمثلة توضيحية لهذه البدعة التي أراها ضلالة. وكلما حاول البعض من هذه البلاد أن يكون من "غير المغضوب عليهم" أمريكيا صار من "الضالّين" عن "السراط المستقيم". ومن امثلة ذلك سحق العراق و قيادته، والابادة الجماعية والحصار لفلسطين وقيادتها، وعودة ليبيا وقيادتها لبيت الطاعة الامريكية . وما يجري الآن في سوريا واليمن والعراق وليبيا امثلة على ذلك.

لقد سار الغرب في اتجاه "عولمة" فهمه الخاص للديمقراطية وحقوق الإنسان معتبرا إياه تراثا مشتركا للإنسانية جمعاء، لا تراث حضارة بعينها. وما ذلك إلا انعكاسا لموازين القوى وارادة الهيمنة. وهنا أشير للمفكّر العربي "محمد عابد الجابري"وخاصة ما قاله في مجلة المستقبل العربي في شباط/فبراير١٩٩٨ حول "العولمة والهوية الثقافية". لقد بادر الجابري إلى التفريق بين "العالمية" و"العولمة". فالعالمية تمثل طموحا نحو الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، ومن ثم فهي تفتّح على ما هو عالمي وكوني.أما العولمة فتمثل نظرة إرادة الهيمنة، وبالتالي فهي تعني القمع والإقصاء لكل ما هو خصوصي. وبذلك اعتبر الجابري العالمية طموحا مشروعا لأنها تعني الانفتاح على الآخر، ورغبة في الأخذ والعطاء. أما العولمة فرآها إرادة اختراق الآخر وسلبه خصوصيته.

وفي هذا الصدد، يفضح بعض الباحثين(ومنهم عبير بسيوني)منحى الولايات المتحدة الأمريكية "القائد الرمز في خط العولمة". فمنذ انتهاء الحرب الباردة، والاتجاه يسير نحو النظر إلى حقوق الإنسان

"كمصلحة قومية أمريكية" تتمثل في المقام الأول بنشر المفاهيم المرتبطة بحقوق الإنسان في الفكر الرأسمالي، على اعتبار أن التحرر الفردي تحرر اقتصادي، وهو ما يعني(عمليا)اقتصادا مفتوحا(أمام الشركات الأمريكية الجبارة)، وزيادة الاعتماد الدولي المتبادل على النحو الذي لايمكّن في المستقبل من الانعزال، وبالتالي حرمان باقي الدول من مواردها وثرواتها الطبيعية.

وهنا أشير إلى الكاتب والصحفي العربي الكبير محمد حسنين هيكل وسلسلة مقالاته بعنوان "إعادة اكتشاف أمريكا". يستخدم الأستاذ هيكل المفتاح الرابع من "دستة" مفاتيحه ليفهم الموقف الأمريكي من حقوق الإنسان.

كان ذلك المفتاح هو وقوف اولبرايت (وزيرة خارجية أمريكا السابقة) فوق تاريخ يمثل إبادة مباشرة للسكان الأصليين "الهنود الحمر" والذين كان عددهم يقدر بخمسين مليونا يوم ٣ اب١٤٩٢ حينما أبحر كولمبس(مكتشف أمريكا) من ميناء "بالوس" عند مصب نهر "ثينتو"في جنوب إسبانيا. وتبين عند استقلال أمريكا عام ١٧٨٣ انه لم يعد باقيا من هؤلاء السكان الأصليين غير مليونين فقط. يقول الأستاذ هيكل "وهنا يمكن فهم المنطق الذي تحاورت به السيدة "مادلين اولبرايت"في مقابلة تلفزيونية(ايار١٩٩٨). سئلت اولبرايت عن استقالة اثنين من مفوضي الأمم المتحدة المسؤولين عن تنسيق برامجها في العراق، وهما "دنيس هاليداي" و"هانزفون سبونيك". كلاهما قدم استقالته لانه لم يستطع أن يحمّل ضميره وزر وفاة نصف مليون طفل عراقي راحوا ضحية نقص الغذاء والدواء بسبب الحصار الذي تفرضه الولايات المتحدة (باسم الأمم المتحدة)على العراق.

وردّت اولبرايت قائلة للسائل بالحرف الواحد:"ربما انه ثمن غال كما تقول، لكننا نرى أن الهدف الذي نطلبه يساوي ذلك الثمن واكثر منه"، وربما كانت تلمّح منذئذ لاحتلال العراق لا الى حصاره فقط .

وما هو الهدف الذي تطلبه أمريكا غير إخضاع العراق وأنصاره وأعدائه من العرب المشارقة والمغاربة؟!! تريد الجميع أن يخضعوا لأمريكا، فأمريكا ترى أن الأرض لا يرثها عباد الله الصالحين، بل عباد الله القادرين على إخضاع الآخرين بكل أشكال القدرة والقوة. وتتحوّل القوة إلى مصدر للمشروعية، وبها وليس بغيرها يتحول "الاغتصاب" إلى "حيازة" وتتحوّل "الحيازة" إلى "ملكية" تسنّ لنفسها قوانين جديدة تلتزم بها الأوضاع المستجدة في تنظيم علاقات الغلبة والسيطرة.

وأمريكا لا تملك تراثا ثقافيا إيجابيا تؤثر به على العالم، ولكنها تملك قوة متعددة الرؤوس تفرض على العالم نمطا يتّسم بالتحرر من التاريخ، وبالحركة السريعة، والصور السريعة، والملابس السريعة التي توضع وتخلع في طرفة عين وأمام كل الأعين، والطعام السريع والمعلب، والأدوات ذات الاستعمال السريع لمرة واحدة، والأفكار المنمّطة سهلة التداول وسريعة الزوال. أما في البلاد العربية، فأثناء الحرب

الباردة، كنا نقتدي باسوأ ما لدى طرفي الحرب في ما يخص حقوق الإنسان. فكانت الدول العربية تلغي حقوق الفرد السياسية والمدنية تحت شعار لا صوت يعلو فوق صوت المعركة التي لم تنتصر بها قط (حتى عند وقف إطلاق النار تماما في ٢٤ \١٠\ ١٩٧٣ في حرب أكتوبر "المجيدة" ازدادت الأرض المحتلة على الجبهتين المصرية والسورية -راجعوا أطلس الصراع العربي الإسرائيلي_مازن البندك و خيرية قاسمية). وفي صدى صوت المعركة تفرّط بالحقوق الوطنية بخضوعها المباشر أو غير المباشر للعدو تحت شعار"حكم الغالب على المغلوب" أو "ليس في الإمكان احسن مما كان". وهذا ما كان قد دفع عبد الله القصيمي أن يكتب كتابا بعنوان "العرب ظاهرة صوتية.." ويغالي من بعده ناصر صالح ليضيف(في جريدة الرياض ٤ \ ٨ \ ٢٠٠٢)، ولكنها "ظاهرة نشاز وبدون صدى" .

ولم تستطع الدول العربية عموما أن توفر الأمان لمواطنيها لا على الصعيد الوطني والسياسي، ولا على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي. لذلك بحث المواطن عن هذا الأمان لدى القبيلة أو الطائفة، أو هاجر وارتدى جنسية أجنبية توفر له بعض تلك الحمايات، كما توفر السترة الواقية من الرصاص الحماية لبعض أجزاء الجسم.

أما الآن، وبعد أن كدنا نجتاز العام الخامس عشر من القرن الجديد، لم يبق أمام الدول العربية ومثقفي السلطة فيها أقنعة يرتدونها أثناء سحق حقوق الإنسان، فصار القمع عاريا حتى من ورقة التين والزيتون، ناهيك عن ورقة التوت، وصار التصدي له أيضا عاريا وشاملا. لقد خفت صوتُ المعركة، واختارت الدول العربية طريق السلام أو التسويات، حتى التي ادّعت التشدد، واستبعدت خيار الحرب إلا على من يطالبها بخيار الحرب، وقد عبّرت عن هذا الخيار كل المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية من الإذاعة والتلفزيون إلى مؤتمر القمة الذي أعلن بكامل هيئته (عام ٢٠٠٢) أن "السلام" هو الخيار الاستراتيجي والوحيد. اما عام ٢٠١٥ فعاد مؤتمر القمة ليؤكد على السلام مع العدو الاسرائيلي، والتعاون مع سنده الرئيسي (امريكا) في الحرب "الحازمة" على اليمن وسوريا العربيتين. وصار من الطبيعي أن تعلو الأصوات كلها على صوت المعركة مع العدو، ولكنها لا تعلو على المعركة مع اليمن وسوريا. ألا يجوز أن يكون من ضمن هذه الأصوات صوت حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمدنية؟!

والغريب، ونحن نوغل في الألفية الثالثة، يحاول البعض(وبعضهم من المثقفين) أن يواصل كتم صوت حقوق الإنسان باختراع معارك جديدة: معركة السلام!! معركة اليمن، معركة سوريا، معركة.... معركة.... ومعركة.... واهمين أن ذلك يبقي شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" صالحا للاستعمال رغم تعفّنه، وعدم تحوّله (على الاقل) الى لا صوت يعلو على صوت معركة الانتاج!!!!!!

ويلاحظ الدكتور محمد حافظ يعقوب في كتابه "العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي"، أن بعض المثقفين العرب صاروا أدوات تزييف للوعي، فبعضهم نصّب نفسه ناصحا للسلطة، والبعض الآخر نصب نفسه محاميا لها، وقلّة كانوا شرطة ثقافية. ويشير الدكتور يعقوب(بخفة روح وطرافة)إلى انه "لا أحد يضع تاج الحكم على راس فيلسوف، وانما العديدون يضعون تاج الفلسفة على راس الحاكم" الجاهل. ويرى أن عطب السلطة يكمن بفقدانها الشرعية. ويحذّر من أن العطب يصبح مركّبا عندما تلجا النظم المستبدة في العصور الحديثة إلى التظاهر بشرعية شكلية باللجوء إلى تنظيم انتخابات صورية والى تزويرها في الوقت ذاته، وذلك ما يفسر به الفساد السياسي ونشوء الطاغية في الوطن العربي. وفي هذا المجال نستطيع أن نلاحظ أن هناك انتخابات صورية لمواقع فاعلة وحقيقية كموقع الرئاسة، وهنالك انتخابات حقيقية لهيئات صورية كمجالس الشعب وما هو على شاكلتها في الدول والحركات السياسية خارج السلطة. أي، تتناسب جدية الانتخابات تناسبا عكسيا مع جدية الهيئات(مجالس، لجان، مكاتب...). والحراك العربي الذي انطلقت شرارته من تونس عام ٢٠١١ وما زال مستمرا ما هو الا تعبيرا عن فيضان فوضوي لنهر الاستبداد في صحراء حقوق الانسان.

حقوق الانسان الفلسطيني

وما ينطبق على الدول العربية لا بد وان ينسحب على فلسطين،باستثناء ما يترتب على أنها هي البلد الوحيد الذي مازال تحت الاحتلال بالكامل. فهنالك أجزاء من سوريا ولبنان مازالت تحت الاحتلال، واجزاء من الإمارات العربية وبعض مدن المغرب كذلك، ولكن فلسطين بقضّها وقضيضها تحت الاحتلال. وبذلك تكون فلسطين لم تنجز بعد المرحلة القطرية، وما زالت بمرحلة حرب التحرير الشعبية حيث يصعب رؤية حقوق الإنسان إلا من الزاوية النضالية.

فحينما يُحتجّ على الاعتقال السياسي لأحد معارضي السلطة الفلسطينية، لا يأتي هذا الاحتجاج على خلفية "هدر حقوق الإنسان" بل على خلفية "هدر حقوق الوطن" بالادّعاء أن هذا الإجراء يعيق التحرير أو يقوّي العدو. وحينما يجري اعتراض على أي انتهاك لحقوق الإنسان أو على أي فساد، لا يزعم المعترضون انهم يتساوقون في ذلك مع حقوق الإنسان، بل انهم يستجيبون للمقتضيات الوطنية لإنجاز التحرير واقامة الدولة القطرية. واصبح ذلك واضحا جدا منذ انطلاقة انتفاضة الأقصى المجيدة في أواخر أيلول عام ٢٠٠٠م، وما صاحبها من جرائم إسرائيلية وصمت عالمي واقليمي وعربي، و سوء اداء فلسطيني .

ويمتاز الفلسطينيون بأنهم يتعرّضون لانتهاك حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من قبل

سلطات الأقطار العربية الشقيقة بحجّة حماية حقوق الفلسطينيين الوطنية، أي ليحولوا دون ذوبانهم واندماجهم في تلك المجتمعات : في بلد يمنعونهم من العمل رغم إقامتهم هناك منذ نكبتهم أي منذ سبعة وستين عاما. وفي بلد ثان يمنعونهم من الدخول رغم انهم يحملون وثائق سفر من ذلك البلد المكتوب على صفحتها الأولى أن السلطة الرسمية ترجو من جميع من لهم علاقة بهذا الشان أن يسمحوا لحامل هذه الوثيقة بحرية المرور من غير تأخير أوإعاقة، وان يبذلوا له كل مساعدة أو حماية قد يحتاج إليهما. وفي بلد ثالث يصدر لهم وثائق سفر مكتوب عليها لا يسمح لحاملها أن يدخل البلد دون إذن مسبق، وفي بلد رابع يفتح أبواب برّه وبحره وسمائه لكلّ العرب باستثناء الفلسطينيين حتى لو حملوا جوازات سفر عربية.

وبما أن الدول العربية عموما، وكل دولة على انفراد، قد استبعدت الخيار العسكري فان فلسطين هي القطر العربي الذي يدخل القرن الواحد والعشرين وخيار العنف (إن لم يكن الحرب) هو الخيار الأساسي في نشاط مواطنيها. وفي المواجهة بين "الدولة الفلسطينية"و"الدولة الإسرائيلية" يلحظ بعض الباحثين أن اكتمال أحدهما هو نفي للآخر. ولذلك لا بد من بقائهما دولتين ناقصتين، وهذا ما سمّاه حكّام العالم الجدد بالتنازلات المؤلمة.

وقد دخلنا الألفية الثالثة مع ابشع انتهاك لحقوق الإنسان الفلسطيني على الأرض الفلسطينية، بشكل فردي وجماعي. فإسرائيل أعادت ملأ سجونها بالفلسطينيين، تلك السجون "المؤثثة" جيدا بكل أدوات التعذيب. وإسرائيل هي الدولة الوحيدة في العالم التي استنّت لتعذيب السجناء السياسيين تشريعات قانونية وقضائية وتنفيذية. وإسرائيل هي الدولة الوحيدة في العالم التي تمارس العقوبات الجماعية وجرائم الحرب الأخرى برضى أمريكي. فهي بالنسبة لها " راضية مرضيّة". فبعد المجزرة التي ارتكبتها إسرائيل بقصفها بطائرات (ف١٦)للأحياء السكنية الشعبية المزدحمة في غزة ليلة٢١ \ ٧ \ ٢٠٠٢ تلك المجزرة التي أدانها العالم اجمع، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، أعلن الكونغرس الأمريكي تبرّع أمريكا بـ(٢٠٠) مليون دولار على أن يذهب هذا المبلغ مباشرة لوزارة الحرب الإسرائيلية، و(٥٠) مليون دولار للفلسطينيين على أن لا يذهب هذا المبلغ للسلطة خشية ان يصل بعضه لرجال الحرب. وقد فضحت الفضائيات كل هذه الممارسات، ولكن الواقع هو ابشع آلاف المرّات مما عكسته الفضائيات.

و بالمناسبة، لقد وصل المبلغ المخصص لاسرائيل وحربها ولم يصل المبلغ المزعوم لفلسطين وسلمها.

وتكرر هذا الموقف الامريكي مع كل عدوان اسرائيلي على غزة، سواء عدوانها التدميري عام ٢٠٠٨، او عام ٢٠١٢، او عام ٢٠١٤، وسيتكرر مع كل عدوان قادم.

و أفاد تقرير حقوق الإنسان الإسرائيلية "بت سيلم"أن ٨٥٠ سجينا فلسطينيا يتعرّضون سنويا

للتعذيب خارج التحقيق على أيدي جهاز "الشاباك" الإسرائيلي الذي يستخدم اكثر من ١٠٥وسائل تعذيب للمعتقلين الفلسطينيين. ونتج عن ذلك استشهاد عشرة معتقلين فلسطينيين في سجون الاحتلال الإسرائيلي خلال الأعوام ١٩٩٧-١٩٩٩م. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن عدد الأسرى الفلسطينيين في تلك الفترة كان ١٧٠٠ أسير، وأشرنا إلى مقدرة الفلسطينيين المعروفة للجميع على تحمّل التعذيب، يمكن أن نتصوّر مدى انتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني داخل سجون الاحتلال.

كما واصلت إسرائيل هدم البيوت. فقد هدمت حوالي ١٥٠ بيتا في الضفة الغربية وقطاع غزة عام ١٩٩٨م، و٥٣ بيتا عام ١٩٩٩م-بينها ٢٧بيتا في مدينة القدس وحدها، إضافة إلى عشرات البركسات والخيم. وهدمت إسرائيل ٤١٧بيتا في الفترة الواقعة ما بين توقيع اتفاق أوسلو وحتى نهاية عام ١٩٩٧م.أي انه منذ أوسلو وحتى بداية انتفاضة الأقصى، هدمت إسرائيل ٦٢٠بيتا.ولم نحسب البيوت التي هدمتها إسرائيل قبل أوسلو أو بعد الانتفاضة. ومارست إسرائيل سياسة تطهير عرقي في مدينة القدس، حيث شنّت حملة سحب هويات المقدسيين تحت ذرائع عدّة. وقد بلغ عدد سكان القدس الذين سحبت هوياتهم ما بين عامي ١٩٩٧-١٩٩٩م فقط ٥٩٠٦مواطنا".

كتبت "شركة الاستيطان الأمريكية"عام ١٦٢٤م لسادتها في لندن بالنص ما يلي:"إن الخلاص من الهنود الحمر ارخص كثيرا من أية محاولة لتمدينهم، فهم همج برابرة عراة، متفرقون جماعات في مواطن مختلفة، وهذا يجعل تمدينهم صعبا، لكن النصر عليهم سهل. ووسائلنا للنصر عليهم كثيرة: بالقوة، بالمفاجأة، بالتجويع، بحرق المحاصيل، بتدمير القوارب والبيوت، بتمزيق شباك الصيد، وفي المرحلة الأخيرة المطاردة بالجياد السريعة والكلاب المدرّبة التي تخيفهم لأنها تنهش جسدهم العاري". انتهى نص الرسالة. ألا ترون معي، انه من الممكن أن تكون هذه الرسالة بنصّها هذا هي رسالة شارون للرئيس الأمريكي لو غيّرنا التاريخ، واستبدلنا كلمة"الهنود الحمر"بكلمة "الفلسطينيين"؟! او لو زعمنا ان هذه الرسالة من السلطات الامريكية في العراق وبدلنا كلمة "الهنود الحمر" بكلمة "العرب" او "العراقيين"، او زعمنا انها من السلطات الامريكية في افغانستان، وغيرنا كلمة "الهنود الحمر" بكلمة "الافغان".

كما استعيد هنا أيضا البرقية التي أرسلتها "لجنة حقوق الإنسان"التابعة للأمم المتحدة خلال دورتها أل"٣٥"إلى وزير خارجية إسرائيل (في ١٤ / ٢ / ١٩٧٩)، أي قبل حوالي ٣٦ سنة. ولم تتوقّف إسرائيل عن"ذلك"، ولم"تجب" حتى الآن. وفيما يلي نصّ البرقية:"أن لجنة حقوق الإنسان المنعقدة في دورتها ٣٥،لتعبّر من جديد عن عميق قلقها للتعذيب المنتظم الذي تمارسه إسرائيل ضد المعتقلين حسب ما نقلته من جديد التقارير الدولية حديثة العهد. إن اللجنة تعبّر أيضا عن عميق قلقها لسياسات القمع التي تمارسها سلطات الاحتلال الإسرائيلية والعقوبات الجماعية التي تفرضها على الشعب الفلسطيني في فلسطين والأراضي العربية المحتلة، وبخاصة تدمير البيوت بالجرارات أو نسفها، واستعمالها وسائل

جديدة مثل إيصاد المنازل بحيث تصبح غير قابلة للسكن، مما يؤدّي إلى تفاقم آلام الشعب الفلسطيني. إن لجنة حقوق الإنسان تطلب من حكومة إسرائيل أن تتوقّف توّا عن هذه الممارسات التي تشكّل خرقا لاتفاقية جنيف١٩٤٩، وتطلب الإجابة فورا عن هذا الموضوع". تطلب الاجابة فورا، ولم تصلها الاجابة بعد رغم مرور ٣٦ سنة !! بل واصلت مزيدا من هذه الجرائم.

تحظر المادة ٤٩من اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م بشان حماية المدنيين وقت الحرب، على دولة الاحتلال ان ترحّل أو تنقل جزءا من سكانها المدنيين إلى الأراضي التي تحتلها. كما يعتبر مثل هذا النقل جريمة حرب بموجب المادة ٨ / ٢ / ب/ ٧ من اتفاقية إنشاء المحكمة الجنائية الدولية التي تم التوقيع عليها عام ١٩٩٨م وانضمام فلسطين لها عام ٢٠١٥م. ويندرج في إطار هذا الحظر الأنشطة الاستيطانية التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ عام ١٩٦٧م وحتى الآن. وقد قام الاستيطان الإسرائيلي على مصادرة مساحات شاسعة من الأراضي المملوكة ملكية خاصة للمواطنين الفلسطينيين، أو مما هو أوقاف إسلامية.

لقد شهدت الأعوام الأخيرة تصعيدا في الانتهاكات لحقوق المواطنين الفلسطينيين بوتيرة عالية من استيطان ومصادرة أراض وتدمير ممتلكات واغتيالات على نطاق واسع. وهذا أدى إلى حالة من الاحتقان الشديد في الشارع الفلسطيني، عبّر عن نفسه في هبّتين جماهيريتين في عام ٢٠٠٠م، حملت الأولى اسم هبة الأسرى التي كانت في شهر أيار تضامنا مع الأسرى الفلسطينيين الذين خاضوا إضرابا عن الطعام احتجاجا على سياسة التنكيل الموجهة ضدهم من قبل سلطات الاحتلال. أما الهبّة الثانية، فحملت اسم انتفاضة الأقصى التي جاءت في أعقاب الزيارة الاستفزازية التي قام بها ارئيل شارون (رئيس حزب الليكود الإسرائيلي المعارض آنذاك، ورئيس مجلس الوزراء الإسرائيلي بعد ذلك)، إلى باحة الحرم القدسي الشريف بتاريخ ٢٨ / ٩ / ٢٠٠٠م، وما تلاها في اليوم الثاني من مصادمات عنيفة بين المصلّين وقوات الاحتلال الإسرائيلي في باحة المسجد الأقصى، أدت إلى سقوط شهداء وجرحى. لقد قابلت قوات الاحتلال الإسرائيلي الاحتجاجات الجماهيرية والمسيرات السلمية الفلسطينية بكل أنواع الأسلحة التقليدية، وهو ما أطلقت عليه الأجهزة الغربية مصطلح "الاستخدام المفرط للقوة". سقط على أثرها مئات الشهداء وآلاف الجرحى، وآلاف المعتقلين، وتزيد نسبة الأطفال بينهم عن النصف، ولم تسلم الطواقم الطبية من الأذى. فقد لجأت القوات الإسرائيلية إلى استخدام الطائرات والدبابات والرشاشات الثقيلة إضافة إلى الزوارق الحربية. كما شارك المستوطنون الإسرائيليون، تحت حماية جيش الاحتلال، في الاعتداءات على الفلسطينيين وتهديد حياتهم وامنهم وتدمير ممتلكاتهم. لقد دمّروا البشر والشجر والحجر. وتقطّعت الأراضي الفلسطينية إلى اكثر من أربعين قطعة، كل قطعة معزولة عن القطعة الأخرى، فصار الوضع أسوا من أيام "الباستونات" في عهد التمييز العنصري في جنوب إفريقيا. ومارست

إسرائيل سياسة العقوبات الجماعية ضد الفلسطينيين، ومنها الاغلاقات ومنع التجوّل في الضفة الغربية وقطاع غزة لفترات طويلة، واعاقة حركة المواطنين وأهانتهم، ومنع العمال والموظفين من الوصول إلى مناطق عملهم، و كان بناء جدار الفصل العنصري هو اكثر الممارسات الاسرائيلية شهرة عالمية، وهو اول جريمة اسرائيلية تُعرض على محكمة العدل الدولية رغم تكرار جرائمها منذ انشائها، وأدانته المحكمة، وطالبت بتفكيكه. وكانت القضية الوحيدة التي تصدر المحكمة بها رأيا ولا يؤبه به.

وجدير بالتنويه هنا انه لم تكن الانتفاضة هي التي جرّت على الفلسطينيين هذا التعسّف الإسرائيلي الذي لم يتوقف منذ إشراقة أوسلو، فلقد اغلق الاحتلال الإسرائيلي الضفة الغربية لمدة ١٣٢يوما وقطاع غزة لمدة ١٣٨يوما خلال عام ١٩٩٦فقط،اي٣٦و٣٧ في المائة من العام على التوالي.

أما خلال السنة الأولى من انتفاضة الأقصى، فقد أكد الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني أن ٤٧٪ من الأسر فقدت اكثر من نصف دخلها الذي كانت تحصل عليه قبيل الانتفاضة، وان١٤،٢٪من الأسر فقدت مصدر دخلها تماما، ويلاحظ أن ٩٪من الأسر الفلسطينية تعولها نساء أرامل أو مطلّقات. وان معدّل الإعالة في فلسطين هو الاعلى في العالم إذ يبلغ ١٠,٧ معالين للعامل الواحد. وفي السنة الثانية من الانتفاضة تضاعفت المأساة لاكثر من ثلاثة أضعاف في المجالات المختلفة، وواصلت المأساة نموّها، حيث التنمية في فلسطين محصورة في المآسي، ففي المآسي فقط توجد التنمية المستدامة.

إن الفقر هو أهم انتهاك لحقوق الإنسان، بل يكاد أن يكون انتهاكا للعقيدة ايضا، فقد قال بعضهم:"كاد الفقر أن يكون كفرا". والفقر يكون انتهاكا لحقوق الإنسان بمقدار الشعور به مقارنة مع الآخرين الذين يعيشون في نفس السوق. ولذلك، فالفقر فتّاك بحقوق الإنسان الفلسطيني لانه يعيش في نفس السوق الإسرائيلية حيث خط الفقر في المجتمع الإسرائيلي ٣٠٠٠ شيكلا إسرائيليا بينما هذا المبلغ هو راتب موظف سام في الجهاز المدني في السلطة الوطنية الفلسطينية، أي أن اكثر من ٩٥٪من الشعب الفلسطيني الذي يعيش في الضفة الغربية وغزة هو تحت خط الفقر الإسرائيلي..وثلث العمال الفلسطينيين يعملون عادة في إسرائيل، و٩٠٪من وارداتنا من إسرائيل، و٦١٪من المواد الخام لصناعتنا المحلية نستوردها من إسرائيل. ورغم أننا والإسرائيليين في سوق واحدة، إلا أن الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني حدد خطا فلسطينيا خاصا للفقر ب١٦٤٢شيكلا للأسرة المكونة من بالغين واربعة أطفال. واشارت الإحصاءات في شهر تموز ٢٠٠١ أن ٦٤،٩٪من الأسر الفلسطينية (أي ما يعادل ٢١٢١٥٠٠فردا)تقع تحت خط الفقر الفلسطيني هذا. أي أن الشعب الفلسطيني كله تقريبا يقع تحت خط الفقر الإسرائيلي، ومعظمه يقع تحت خط الفقر الفلسطيني. ونشير هنا إلى ان٢٢،٤٪من خريجي معاهد ما بعد التوجيهي عاطلون عن العمل. ولا بد هنا أن نتذكّر شاعرنا محمود درويش في قصيدته"سجّل أنا عربي"وهو يقول: إذا ما جعت آكل لحم مغتصبي!!

خاتمة

شهدت بداية الألفية الثالثة اهتماما اكبر من قبل الدبلوماسية الدولية والإقليمية فيما يخص المبادئ والمفاهيم المتعلقة بحقوق الإنسان، مما أدى إلى تطورات واسعة لحقت بهذه الحقوق من حيث عدد ونوع الاتفاقات والإعلانات والمبادئ المتعلقة بها .إلا أن التطور الأهم في هذا المضمار هو تطور مفهوم حق الإنسان في تعلّم حقوق الإنسان(المعرفة بحقوق الإنسان)، والذي يعتبر متطلّبا مهما لحماية باقي الحقوق واحترامها. إذ لا يمكن ان نتحدث عن احترام حقوق الإنسان في مجتمع يجهل هذه الحقوق، ولا تتاح لأفراده الفرصة الكافية لمعرفتها ومعرفة مكوّناتها والأدوات الوطنية والدولية المقررة لحمايتها. فهل ستكون من ملامح المرحلة القادمة أن النظام السياسي الذي يهضم "حقوق الإنسان" سيصاب بعسر الهضم؟! وهل ستكون "حقوق الإنسان"هي خبزنا اليومي في الأيام القادمة؟! وهل سيعبر الإنسان الحقبة القادمة معترفا له، إضافة لاحتياجاته الهامة، بحقوق مقدّسة لا يحق لاحد انتهاكها ولا يجوز لصاحبها التخلّي عنها؟!

هل ستتساوى حياة الإنسان وحقوقه؟!وهل سيكون القرن الواحد والعشرون هو قرن "حقوق الإنسان" من حيث المعرفة والتمسّك والالتزام؟!وهل ستكون "حقوق الإنسان"في الألفية الثالثة حقلا معرفيا كغيره من حقول المعرفة الإنسانية؟!

ربما..وربما.. ولكن من المؤكد أن "حقوق الإنسان"ستكون المحدّد الرئيس لصلاح النظام أو فساده في مشارق الأرض ومغاربها خلال هذه الألفية!!!!

ومن المقولات المتداولة في الوطن العربي ان "الغرب يريد لمنطقتنا حريات سياسية لافرادها دون تنمية اقتصادية، اما زعماؤنا (الصالحون منهم طبعا) فيريدون تنمية اقتصادية دون حريات لافرادها. ام الجماهير فتريد التغيير دون ان تعرف الطريق والمآل. فلا هي نالت الحريات لافرادها، ولا نالت التنمية الاقتصادية لمجتمعها.

أوراق ثقافية

شهادات فلسطينية في معرض الدار البيضاء

تقديم د. صــلاح بوســريف

الحضور الفلسطيني في المعرض الدولي للكتاب، هو تعبير رمزيّ، أراد المغرب من خلاله، التعبير عن العلاقات القوية التي كانت تجمع المغرب بفلسطين، وتجمع، بشكل خاص، بين الشَّعْبَيْن المغربي والفلسطيني. ففلسطين لم تكن بالنسبة للمغاربة، قضيةً فلسطينيةً تَخُصّ الفلسطينيين وَحْدَهُم، بل إنَّها كانت قضية مغربية، بامتياز، وربما، وهذا يعرفه الفلسطينيون أكثر من غيرهم، لم يكن ثمَّةَ من كانت القضية الفلسطينية حاضرةً في مدارسه، وفي جامعاته، وفي مواقفِ ونضالاتِ الأحزاب السياسية، يمينها ويسارها، وفي برامج الجمعيات والمؤسسات الثقافية والفنية، عنده بهذا المعنى، وبهذا الوعي، أكثر من حضورها في عقل وفكر ووجدان الإنسان المغربي، العام منه قبل الخاص.

ما يمكنه أن يكون مُثيراً، في هذا الحضور، الذي ترأسه الكاتب والروائي يحيى يخلف، وفي اللَّحظات التي فيها انْعَقَد الحوار، والنقاش، وأُتيحَتْ فيها الفرصة لنستمع للأصدقاء، من كُتَّاب، وشُعراء، وقصاصين، وفنانين، ومثقفين، ممن كانوا مَدْعُوِّين للمعرض الدولي للكِتاب، هو ذلك العُبور السَّلْس والسَّهْل، الذي جعل من المُصافَحَة تكون عِناقاً، بما يشي به هذا الفِعْل، من أخُوَّة مُتبادَلَة، ومن لِقاءاتٍ سَبَقَت اللِّقاء.

شخصياً، لي أصدقاء كُتَّاب، وشُعراء، ومثقفين، وفنانين، تعرَّفْتُ عليهم حتَّى قبل زيارتي لرام الله، منذ سنواتٍ سابقة، وزيارتي، هذه، أتاحتْ لي أن أتعرَّف على آخرين، ممن رَبَطَتْنِي بهم علاقة حوار شعري وثقافي، وعلاقة قراءة وإنصات، هذه العلاقة التي ازْدادتْ متانةً، لأنَّ كُلَّ واحدٍ من هؤلاء الأصدقاء، كان بالنسبة لي أُفُقاً للإبداع، وأفقاً للإنصات، واختبار المفهوم العميق للصداقة، حين تكون مبنيةً على الإبداع، وعلى الفكر والعقل والخيال، أعني على الابتكار، والاختلاق. فالصداقة اكتشاف دائم، وتبادُل، يَسْبِقُه الإخاء والسَّخاء.

في المغرب، حين التَقَيْتُ أصدقائي السابقين، غسان زقطان، وزهير أبوشايب، ويوسف عبد العزيز، ووليد الشيخ، شعرتُ بفرحٍ خاصٍّ، لأنَّني، دائماً، أعتبر لحظة اللِّقاء، هي من الفُرَص التي يختبر فيها الإنسان جسارة صداقته، وما فيها من وشائج قوية، لا يمكن أن تذوب في غَمْرَة الغياب، أو في حضرته، بتعبير الصديق الراحل الشاعر محمود درويش. لكن، لِقائي بأصدقاء كانوا عندي نصوصاً، قبل أن يتحوَّلُوا إلى شخوص، من مثل زياد خداش الذي لَمَسْتُ فيه ذلك الطفل الفلسطيني الذي لا تزعجه أصوات الطائرات وهي تُحلِّق في الريح، بل إنَّه يَسْتَدْرِج الرِّيح، لتَعْبَثَ بالطائراتِ. هذا القاص الذي يُشْعِل النص بين أصابعه، كمن يُضِيء ما لا تَسْتُرُه الشمس، أو تَحْجُبُه، لأنَّه أدْرَك ببداهة البُستاني، أنَّ الحدائق، لا تحتاج بالضرورة لمقصَّاتٍ لِنُشَذِّبَها، فعين الكاتب، هي مَنْ تَسْتَبْطِن الجمال النَّائم في اليومي، وما هو موجود في حياتنا، دون أن نكون وَصَلْنا إليه، أو كان ضمن ما نفكر فيه. وهذه إحدى زَلاَّتِ زياد في الحَكْي، وهي زَلاَّتُ القاص الذي يعرف كيف يمزج الشِّعْرِيَ باليومي، ويجمعهما في جِرابٍ واحد، هو جراب النص، بما فيه من دهشَة ومتعة وتجريب.

أتاحتْ لي القراءات الشِّعرية، بشكل خاص، أن أكتشف شاعرات وشُعراء، من الشبان، ومن غيرهم من الأجيال التي سبقتْهُم ممن لم أكن قرأْتُ لهم من قبل، بحكم الحصار الثقافي المضروب علينا جميعاً، كما أتاحتْ لي هذه القراءات، أن أستمتع بنصوصهم، وبقراءاتهم، وأيضاً بدواوينهم التي حَصَلْتُ عيها منهم. فأنا، بدافعٍ من هذه الدواوين، وما تحفل به من شعرية مُمَيَّزَة، ومن اختلاف في الرؤية وفي النَّظر، كتبْتُ عن هؤلاء، وعن خصوصيات تجاربهم، قياساً بما كوَّنَّاه من صورة نمطية عن الشِّعر الفلسطيني، الذي هو شعر فيه اليوم، تنوُّع مهم في الاختيارات والتَّجارب، وفي جرأة الكتابة، واختلاق صُوَرِها وإيقاعاتها.

النص التاريخي في الرواية الفلسطينية

يحيى يخلف

يقول ادوارد سعيد في كتابه (الثقافة والإمبريالية) ان تاريخ الشعوب سلسلة غير متناهية من السرد، وبهذا المعنى فان لكل فلسطيني روايته، ولو جمعنا هذه الروايات لكان لنا أيضا مجموعة لا متناهية من السرديات، هناك نصوص تاريخية كتبت في الأدب العربي الحديث لأسباب شتى،منهاروايات كتبت لاستنهاض الهمم القومية، وإعادة احياء الأمجاد كما فعل جورجي زيدان في سلسلة رواياته التي غمس فيها ريشته بمداد التاريخ والحضارة الاسلامية، أو لإعادة انتاج هوية محلية قطرية تجد مرجعيتها بتاريخ قديم مثلما فعل نجيب محفوظ في روايات استلهمت التاريخ الفرعوني، عندما كانت هناك نخب تحدد هوية مصر بالانتساب لتاريخ الفراعنة أو تميل لوضع الحضارة الفرعونية في عناصر الهوية مثل طه حسين وسلامة موسى وغيرهم، حيث كانت الدولة الفرعونية المستقلة ذات الحضارة الأولى والأرقى في تاريخ البشرية.

وفي أوروبا كتبت روايات مثلت وثائق اجتماعية على أُسلوب الحياة ونمط التفكير والسلوك والصراع الاجتماعي والطبقي كما فعل شارلز ديكنز في رواية (قصة مدينتين) التي كانت بمثابة توثيق للثورة الفرنسية،ومنها روايات ضبطت خطواتها مع خطوات الثقافة الاستعمارية السائدة وعبرت عن اوضاع اجتماعية او نزعات للمغامرة والذهاب بعيدا مع طموحات المستعمرين ومغامراتهم في ما وراء حدود دولهم الى الاراضي الواقعة تحت سيطرتهم، مثل (قلب الظلام) لجوزيف كونراد، وأعمال جين اوستن، وهرمان ملفل وسواهم من المؤلفين الذين يسكنون تاريخ مجتمعاتهم ويعبرون عنها فيؤثرون ويتأثرون بذلك التاريخ.

وبعيدا عن الإطالة، فإننا نطرح السؤال الذي طرحه ادوارد سعيد وهو يقوم باستقراء التاريخ في كتابه: الثقافة والامبريالية من خلال الروايات والسرد: كيف يمكننا أن نفهم الظروف التاريخية

لحقبة زمنية معينة من خلال نص أدبي أو رواية أو ملحمة شعرية ؟ يجيب على ذلك بالقول: لا نفهم التاريخ من خلال سرد بارد أو القوائم والجداول أو على الإحصائيات والفهارس، وهذا يعني ان التاريخ يقرأ من خلال تحليل وتفكيك نصوص الروايات والظروف التاريخية التي كتبت فيها .

ولكي نفهم تاريخ فلسطين وشعبها يجب ان نقرأ النصوص في إطار التاريخ الذي كتبت فيه، فعندما بدأت التراجيديا الفلسطينية كان الأوربيون بسياساتهم الاستعمارية يبسطون نفوذهم على اكثر من ٨٠٪ من الكرة الأرضية، وكانت الدول الاستعمارية تتهيأ للسيطرة على بلاد الشام ومصر والعراق بعد هزيمة السلطنة العثمانية (الرجل المريض) في الحرب العالمية الأولى،ويقتضي الأمر هنا تحليل وتفكيك السياسات الإستعمارية على مدى امتداد أمد عذابات الشعب الفلسطيني والتعتيم الاستعماري والصهيوني، بل ونفي وطمس هويته وحضوره فوق تراب وطنه عندما كان الشعار الاستعماري الصهيوني، ارض بلا شعب لشعب بلا أرض، فقد رافق انتهاء الحرب العالمية الأولى وثيقة فرنسية بريطانية عرفت باسم اتفاقية سايكس بيكو لاقتسام السيطرة والانتداب على بلاد الشام والعراق، ورافقها كذلك تصريح او وعد بلفور وزير خارجية بريطانيا بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، لقد مثل ذلك مكرا للتاريخ، وهذا المكر نفى وطمس الرواية الفلسطينية وغيَّبها، وفسح المجال للرواية الصهيونية لتكون رواية الأحداث في الشرق الاوسط.

إذن نحن أمام مائة عام من مكر التاريخ، لم يتوقف فيه النص الفلسطيني عن ضبط خطواته مع خطوات قضيته، هذا النص الذي لم يغب حتى في احلك اللحظات قتامة، خصوصا بعد النكبة، لكنه نهض وتوفرت له العناصر الفنية العالية التي مكنته من الانتشار خصوصا بعد انطلاقة الثورة الفلسطينية وإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية،، وهذا النص سردا كان ام شعرا مثل ثقافة المقاومة، الثقافة التي تروي ما حاولوا طمسه وتغييبه، فكل نص جاد صدر عن مبدع فلسطيني صار بالإمكان اعتباره نصا تاريخيا، لأن كل الكتاب والمبدعين غمسوا فرشاتهم بمداد تاريخهم. النص الفلسطيني بحد ذاته يقول أنا موجود وتاريخي موجود، من روحي الخالدي وحداثته، (تاريخ علم الأدب عند العرب والعجم وفيكتور هيجو) وكتابه عن خطر الصهيونية الى عيسى السفري وكتابه فلسطين بين الانتداب والصهيونية، الى بندلي الجوزي وكتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام) الى نجاتي صدقي وقصصه عن أشجار الزيتون وقصته عن (الأخوات الحزينات) الى ما قدمه من ابداعات بقية أدباء وكتاب وشعراء فلسطين في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي مثل احمد سامح الخالدي، مصطفى مراد الدباغ، عادل زعيتر، خليل السكاكيني، اسعاف النشاشيبي، ابراهيم طوقان، مخلص عبد الخالق، عبد الكريم الكرمي، خليل بيدس، عبد الرحيم محمود، أولئك الذين واجهوا مكر التاريخ بتأسيس مبادىء الوطنية الفلسطينية، وأعادوا الاعتبار للتاريخ الفلسطيني، وقالوا ان

فلسطين هي الجمال المستدام في كل العصور.

وبعد النكبة والشتات وفي غياب الحركة الوطنية من النكبة ١٩٤٨ حتى مطلع الستينات، بالتحديد حتى عام ١٩٦٤ عام تأسيس منظمة التحرير، ظهر جيل من المبدعين ساهم في حماية الهوية وأبقى فلسطين على الخارطة الثقافية، في بيروت كان غسان كنفاني وسميرة عزام، وفي غزة معين بسيسو وهارون هاشم رشيد، وفي الأردن والضفة الغربية كانت مجموعة من المبدعين الشباب اطلق عليها مجموعة مجلة الأفق الجديد التي كانت تصدر من القدس.

كان لكل مبدع روايته وسرده وقصيدته، كان كل مبدع يسهم بوضع فلسطين على الخارطة، ويسعى لإعادتها الى تاريخها، وهو ما تكرس بعد تأسيس منظمة التحرير.

التاريخ والتاريخ المصوّر في رواية "ترانيم الغواية" لليلى الأطرش

د. ابراهيم أبو هشهش

تسعى هذه الورقة إلى تقديم قراءة أولية لرواية " ترانيم الغواية " لليلى الأطرش من خلال النظر في طريقة السرد الروائي في توظيف عناصر منتقاة مستمدّة من التاريخَين العام والمصغّر بهدف إقامة خطابه الرّوائي الخاص.

وإذا كان المقصود بالتاريخ العامّ معروفًا، فقد يكون الأمر في حاجة إلى بعض التّوضيح فيما يتعلّق بالتارخ المصغّر (Microhistory) ، الذي هو مصطلح حديث نسبيًّا ، ازداد الحديث عنه بعد ثمانينات القرن المالضي بشكل خاص، ويُقصد به اتّجاه علمي حديث في البحث التّاريخي، يتوصّل إلى معرفته الخاصّة من خلال النّظر في تفاصيلَ دقيقة لمكوّنات أو وحدات بحثيّة جزئيّة تتعرّض لتجاهل المؤرّخين في العادة.

ولكنّ هذه التّفاصيل في ذاتها ليست هي مركز اهتمام هذا الاتّجاه البحثي ، ولكنّه يَستخدم هذه التّفاصيل الغنيّة بالدّلالات لكي يقدّم تفسيرًا أفضل وأكثر دقّة للمقولات التّاريخيّة في سياقها العامّ أو الكبير (Macrohistory). أمّا مصادر هذا التّاريخ فهي في العادة مصادر هامشيّة مثل المذكّرات والرّسائل الشخصيّة، والذاكرة الشّفوية، والصّور العائلية، وكذلك أشياء أخرى مثل المقتنيات المنزليّة والتّحف، والوثائق الخاصّة، إلخ ...، فهو يبحث في ممارسة البشر اليوميّة لحياتهم وصولًا إلى قراءة ملامح التّاريخ ومقولاته التي تندرج في السياق الزّمني العامّ ، ويلتقي من هذه النّاحية مع فروع معرفيّة مجاورة مثل الأنثروبولوجيا التّاريخيّة، والتّاريخ العقلي الثّقافي، والتّاريخ الاجتماعي.

ولعلّ السؤال الأساسي الذي يمكن أن تتفرّع منه بقيّة الأسئلة في هذه الورقة، هو:

هل يمكن فعلًا قراءة تاريخ مدينة القدس بشكل خاص وجزءٍ من التّارخ الفلسطيني والعربي بشكلٍ عام في هذه الرّواية ؟ وهل يؤسس التآزر بين الواقع التّاريخي " الموضوعي " من جهة ، والمتخيّل من جهة أخرى ، بنيةً سرديّة تعتمد التّاريخ ، وتحقّق شعريّة الرواية في الوقت نفسه ، بدون أن ننسى أن الرواية في نهاية المطاف كيان تخييلي أدبي يستمد قيمته الجماليّة من إحالته إلى ذاته ، ومن أيديولوجيّة الروائيّة ، في حين أن التاريخ يستمدّ قيمته من خلال الحكم عليه بالموضوعيّة والحقيقة ، بدون أن يغيب عن أذهاننا ما قاله جيرار جينيت عن عدم وجود متخيّل محض أو "لا متخيّل" محض.

ومن هذا السؤال المركزيّ يمكن بطبيعة الحال تفريع أسئلة أخرى تدور إجمالًا حول طبيعة العلاقة بين التاريخ والرواية ، والآليّات المستخدمة في توظيف العناصر التّاريخيّة في البنية السرديّة، ومدى تحكّم الكاتب في هذه العناصر وتسخيرها لأيديولوجيّته الروائيّة ومعماره السّرديّ الجمالي ، وطريقته في انتقاء هذه العناصر وتأويلها لتغدوَ جزءًا من خطابٍ معاصر، يستند إلى الماضي، ولكنّه يحيل إلى الحاضر، خاصّة أن الرواية التاريخيّة حسب جورج لوكاتش هي الرّواية التي ينظر إليها المعاصرون بوصفها تاريخهم السابق.

قبل كلّ شيء لا بدّ من الانطلاق من بداهة انتساب رواية " ترانيم الغواية " للرواية التاريخية بامتياز؛ فهي ببساطة ليست جزءًا من التجربة الشّخصيّة للكاتبة من حيث بعدُها الزّمني، فأحداثها تمتدّ حوالي قرن من الزّمان ابتداء الثلث الأخير، من القرن التاسع عشر، حتّى ما بعد النّكبة (١٩٤٨ م). ولكنّها كانت تتوغل في التّاريخ إلى أبعد من ذلك، عبر الإحالة إلى وقائع تاريخيّة بعينها من التاريخ الإسلامي ترتبط بأحداث الرّواية بصلةٍ ما.

ومن يقرأ هذه الرّواية التي يتقاسم المكان وأهله بطولتها خلال مئة عام تقريبًا، سيلاحظ لا بدّ أن التاريخ ليس مجرّد خلفيّة أو إطار لأحداث الرواية مثلما هو الشأن غالبًا في كثير من الرّوايات التاريخيّة التي استمدت تقاليدها من والترسكوت وروايته التّاريخيّة الأولى " ويفرلي " ١٨١٤ م ، بل إنّ هذا التّاريخ هنا حالة دينامية حيّة يتدفّق في الشّوارع والبيوت والكنائس والمساجد والمصائر الفرديّة والجماعيّة.

تقوم هذه الرّواية على بنية الحكاية الإطار، والحكايات المتضمّنة الفرعيّة ، فراوية أبو نجمة مخرجة الأفلام الوثائقيّة تأتي إلى القدس بتصريح زيارة لمدة شهر من أجل إعداد فيلم وثائقيّ عن تاريخ المدينة التي تتعرّض للصراع والتّهويد ، ويختلط فيها السماوي بالأرضيّ ، والمقدّس بالبشري . وتذهب متهيّبة إلى عمّتها الثّمانينيّة ميلادة أبو نجمة الشهيرة بميلادة الحنش، وهي عجوز على

مشارف مرض الزّهايمر صعبة الطّباع تعيش وحدها في بيت العائلة الذي لم يبقَ من أهله سواها، أمّا الآخرون فقد غيّبهم الموت أو ابتلعتهم المنافي والمهاجر.وبعد استقرار الساردة في بيت العمة يبدأ عالم الرواية بالتشكل متمثلا في عشرات القصص والحكايات الفرعية المتضمنة التي نسمعها من صوت العمة أو من الأصوات التي تتحدث في الرسائل واليوميات بعد أن فتحت العمة مكتبة شقيقها إبراهيم لراوية ، فينهض تاريخ القدس حيا نابضا في السنوات المئة أو أقل قليلا التي سبقت النكبة . ومن الآن فصاعدًا سوف تلعب ميلادة هذه بذاكرتها القديمة السّاطعة وقدرتها السّرديّة العفويّة الاستثنائيّة دورًا هامًّا في تطوير السّرد، ومع ذلك فالسّرد في هذه الرّواية متعدّد الأصوات، وهذه الأصوات جميعًا تصبّ في سارد رئيسٍ واحد يلعب دور السارد الضّمني الذي يستمع إلى السّرد أو يقرؤه، وبالتالي يصل إلى القارئ، وهذا السارد الضّمني الذي هو المخرجة السينمائية راوية أبو نجمة، هو من يتحكّم بالخيوط السّرديّة ويقطعها، ويعيد وصلها وتركيبها، وفقًا لاستراتيجية سرديّة بارعة تستحقّ الإعجاب فعلًا، لأنّ الرّواية مكوّنة من عدد كبير جدًّا من القصص القصيرة المترابطة معًا، فيما يشبه متوالية سرديّة محكمة ، كالسلسلة المتينة التي يأخذ بعضها برقاب بعض بتلقائيّة لافتة ، وبتنوّع وتعدد ، استطاعت السّاردة الرّئيسة قيادته باقتدارٍ واضح .

ولكي تظلّ هذه الورقة وفيّة لعنوانها ، فسوف تقصر اهتمامها هنا على العلاقة بين المكوّنات ` التاريخة والخيال السّردي.

تقول ليلى الأطرش، في كلمتها الختاميّة التي تتوجّه فيها بالشكر لمن قدّم لها عونًا من الأصدقاء، أو أدلى بملاحظات كانت هامّة لهذه الرّواية:

" يسطع الإلهام من كلمة، وتتداعى الأفكار من وثائق حقّقها آخرون، فتتعربش الرّواية على أغصان التّاريخ ليرفدَها بيقينه ... ثمّ تغدو أحداثه مراجيح لخيال يعلو على حقيقة ما جرى، ودار من ذلك الصّراع المقدّس والإنسي، في مدينة منذورة لله مذ كانت " (ص ٢٩٣).

وبعد هذه الفقرة مباشرة ثبّتت الكاتبة عشرة مراجع تاريخيّة كانت جزءًا مما " اتّكأ عليه الخيال الرّوائي إلى بعضِ وقائِعها التّاريخيّة " (٢٩٣) حسب تعبيرها.

في هذه الأسطر الموجزة ترسم الكاتبة الصّريحة التي كتبت اسمها على غلاف الرواية – أي ليلى الأطرش – الحدود بين الواقع المتحقّق فعلًا والخيال، فالتّارخ الذي حقّقه المؤرّخون المتخصّصون يرفد الخيال بيقينه، ويشكّل منصّة لانطلاقه، ورافعة له، ولكن الخيال يعلو عليه. وهذا أمر غاية في الأهمية، لأن ما يهمّنا في رواية " ترانيم الغواية" ليس تاريخ القدس الذي نعرفه إلى حدٍّ كبير، مثلما استقرّ في الرّوايات التّاريخيّة المشهورة. بل إدراك دلالات هذا التّاريخ، وفهم جوانب منه لم يقلها

مباشرة، فليس من وظيفة السرد إعادة رواية التّاريخ " الموضوعي "، بل أن يوقفَنا على ما خفي من هذا التّارخ أو ما سكت التاريخ عن قوله. ووسيلة الرّواية في ذلك هي الخيال التي تجعل التّاريخ يقول ما لم يقله، ولكن انطلاقًا من وقائع التّاريخ نفسِها. إنّ " ترانيم الغواية" تمرّ أحيانًا مرور الكرام عن حوادث تاريخيّة هامّة ولا تتوقف عند كل تفاصيل تاريخ القدس ، لأنّ الفن حسب لوكاتش، هو البحث عن جوهر في سياق الظّواهر العارضة للحياة ، ولذلك فإنّ الرّواية في نظره لا تقول الحقيقة " التاريخية" بل تبرز وجهة نظر خاصّة عن هذه الحقيقة، وهنا يمكن تشبيه التّاريخ العام باللغة حسب دي سوسير، أمّا ما ينتقيه الرّوائي منه ويوظّفه توظيفًا خاصًّا في السّرد فهو ما يمثّل الكلام أو الخطاب، وهو هنا ما يهمّنا، فما أنتقته الرواية وأبرزته من هذا التاريخ هو ما يشكل بما يكمله من الخيال رؤية الرواية وتأثيرها الكلي في نهاية المطاف .

وفي هذه البنية الرّوائيّة ظلّ حضور الحكاية الإطار قائمًا، لأنّه ما يوحي بموقف السّاردة راوية أبو نجمة تجاه ما تطلع عليه من التاريخ القريب من جهة ، ويربط ماضي القدس بحاضرها الرّاهن تحت الاحتلال من جهة ثانية ، ولكن وظيفة هذا التفاعل بين الحكاية الإطارية والحكايات المتضمنة الأهم في نظري هي الإيهام بواقعين مختلفين زمنيًّا هما: ماضي القدس وحاضرها، لكي تظلّ الرّواية من خلال ذلك محافظة على كيانها الخاصّ بوصفها عملًا سرديًّا قوامه التخييل.

أمّا الآليات التي انتهجتها الرّواية في توظيف التّاريخ فقد تمثّلت في الاستناد المباشر إلى معرفة تاريخيّة موثّقة حينًا، وشارحة حينًا آخر. مثلما تمثّل ذلك في الهوامش الكثيرة المبثوثة في صفحاتها، ومثلما يمكن استنتاج ذلك ضمنيًّا من خلال المراجع التاريخيّة المتخصّصة المثبتة في قائمة خاصّة في نهاية الرّواية، ومن التفاصيل التاريخية الدقيقة بما تتضمنه من حوادث وشخصيات معروفة فعلا في تاريخ المدينة وتاريخ فلسطين الحديث عموما ، بالإضافة إلى أنّ السّرد الرّوائي كان يعمد – أحيانًا – إلى توثيق تاريخيّ من خلال فقرة " قال المؤرّخ " المبثوثة هنا وهناك بدون تعيين محدّد لهذا المؤرّخ، وهو إن كان لا يعدو أحد المصادر أوالمراجع التّاريخيّة المختصّة المعروفة ، فإنّه كان أحيانًا يعيق إلى حدّ ما سلاسة السّرد وتدفّقه.ويبدو كأنه تدخل من خارج الأصوات المتحدثة في الرواية.

أمّا فيما يتعلق بالتاريخ المصغّر فقد تمثّلت مصادره في بعض الكتب المحدّدة المثبتة أيضًا في قائمة المصادر والمراجع وخاصة كتب اليوميات والمذكرات التي تركها أعلام مقدسيون عاشوا الفترة الزمنية نفسها التي امتدت فيها أحداث الرواية ، ولكنّ هؤلاء لم يتحدثوا في الرواية مباشرة، فقد لجأت الرواية إلى الحيلة السّرديّة المتّبعة عادة في الرّواية التّاريخية والمتمثلة في عثور السّارد في الغالب على مذكّرات أو مخطوط يفتح أمامه نافذة يطلّ منها على الماضي، وهذا ما تحقق في إطلاع الساردة على محتويات مكتبة إبراهيم بن سالم أبو نجمة، وما تحتوي عليه من كتب وصور ووثائق

ورسائل ، ولكنّ الأهمّ من ذلك كله يوميّات " الخوري متري الحدّاد" الذي ارتبط بالعمّة ميلادة بعد ترمّل كليهما بعلاقة حبّ ملتهبة كانت ترنيمة الغواية الكبرى في هذه الرّواية، ومن هذه اليوميّات يطلع القارئ على جزء هامّ من تاريخ القدس وخاصة الكنيسة الأرثوذوكسية وصراع المسيحيّين العرب لتعريبها وانتزاعها من النّفوذ اليونانيّ، بالإضافة إلى جوانب من الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة التي تشارك فيها المسلمون والمسيحيّون جنبًا إلى جنب في علاقة نادرة من التّآزر والمسؤوليّة ، لدرجة أن مسيحيّي القدس كان لهم رأي في اختيار المفتي، وكان لزعماء الحركة الإسلاميّة دور في تشكيل النّادي الأرثوذوكسي. وهذه المذكّرات التي هي خيال يستند إلى تاريخ واقعيّ موثّق لم تبتعد كثيرًا عن حقائق التّاريخ الموثّقة، ودخلت فيها شخصيّات معروفة مثل البطرك ذميانوس ، ومنها نعرف أمورًا كثيرة عن نموّ الرّوح العربيّة القوميّة التي اتحد في النّهوض بها المسيحيّون والمسلمون، فلا عجب أن يكون الخوري متري وهو رجل الدّين المسيحي من تلاميذ شيخ مسلم من قادة النهضة العربية هو الشّيخ عبد الحميد الزّهراوي الحمصيّ صاحب جريدة " الحضارة ".

ولا يمكن في هذه العجالة تتبّع جميع المتواليات القصصية التي اشتملت عليها هذه اليوميّات، ولكن يكفي أن نشيرَ إلى أنّ كاتبها الخوري متري كان يعي أنّه يكتب سيرة القدس مع سيرته الشّخصيّة ' فقد كان يربط دائمًا إيقاع حياته وحياة أسرته وتاريخ الطّائفة الأرثوذوكسية بإيقاع التّاريخ في المدينة وتطوّرها وما يجري منها ولها من أحداث. وإذا كانت يوميّات متري الحدّاد من صنع الخيال فإنّ ما ورد فيها من معلومات وموادّ تاريخيّة ليست كذلك، وأظنّ أنّ هذه المذكّرات كانت تستند بهذه الدّرجة أو تلك إلى يوميّات تركها مقدسيّون مشهورون مثل الأديب الكبير خليل السّكاكيني، أو الموسيقار جوهريّة، وسواهما. فالرّواية التاريخيّة تفعل مثل ذلك عادة إيغالًا منها في الإيهام بالواقعيّة من جهة، وكسراً لهذا الإيهام من جهة أخرى ، في سبيل المحافظة على شخصيتها بوصفها عملا يقوم على التخييل أساسا ، وذلك من خلال سرد وقائع تاريخيّة متعينة وموثّقة بأحداثِها وشخوصِها ، ثم وضع ذلك في إطار من صنع المخيلة .

وكانت الرّسائل والصّور والمقتنيات العائليّة جزءًا من مصادر التّاريخ المصغّر، عرف القارئ منها مصائر أفراد عائلة أبو نجمة المتضافرة مع مصير القدس ومآلات التّاريخ الفلسطيني المعاصر، ويضيق المجال هنا عن تتبّع التّفاصيل الكثيرة التي تضافرت معًا في خيال متدفّق قاد السّرد بسلاسة وليونة رابطًا مصائر البشر بمصير مدينة منذورة لله مذ كانت يتداخل فيها القدسي والبشري؛ ولذلك عاشت في التّاريخ وما تزال تعيش حالة استثنائيّة من الاستقطاب جعلتها تنوء بما يثقلها من رموز لا يمكن أن يحتويها أيّ مكان آخر سوى القدس .

عندما أطعمني شمعون بيرس حلقوماً

أكرم مسلّم

المشهد الأول: الجنود لا يقتلون الأطفال

يشبه الأمر، تقريباً، ما حدث مع "أبله" دوستويفسكي، في لقائه الأول، مع "الطبقة الراقية" في منزل عائلة محبوبته أجلايا؛ عائلة إيبانشين.

لقد حذرته، أجلايا (وهو الغريب عن بروتوكولات النبلاء)، من الإتيان بحركات تتسبّب لها بفضيحة، وبالذات من حركة ما بيده، (وهو منغمس في التنظير لفكرة أن الجمال أساس العالم)، حركة تحطّم إناء خزف قديماً وثميناً في صالة بيتها. لقد سكنه التحذير الأخير كهاجس، فتحوّل إلى مطلب لا واعٍ، وحدث أن حطّم "الأبله" الإناء بحركة من يديه.

لم يحذّرني والداي من إناء خزف أكسره، وإنما حذّراني من الجنود؛ لقد "أقنعاني" بأن الجنود لا يتعرضون للأطفال الصغار أمثالي)كنت في السادسة(، فما عليّ إن صادفتني دباباتهم (وهي قليلاً ما تصادف أحداً في قرية نائية) إلاّ أن أُواصل سيري بشكل طبيعي، فالهرب يثير اشتباههم، وعندها ربما يطلقون النار.

المصادفة حدثت: كان الشارع خالياً، وكنت متوجهاً وحدي من بيتي في أطراف القرية إلى مركزها. وما إن رأيت رتل الدبابات والسيارات العسكرية يطلّ من رأس الشارع حتى ركضت إلى الرصيف، ووراء كومة حجارة لا تكفي لإخفاء قطّ سمين، اعتقدت أنني اختبأت.

مرّت الدبابات ولم تتوقف. كان الجنود يقهقهون، اختفى هديرها وصرير جنازيرها، فأيقنت أنني نجوت. وقفت ونفضت غباري، لكنني فشلت في نفض تلك "الحادثة" طوال حياتي.

لم أُخبر أحداً بما حدث. فقد أخللت أولاً بقواعد "الأمن الشخصي" التي لُقِّنتها طويلاً، كما أنني لم أقتنع بأن الحجارة أخفتني، فظللت إلى أشهر أعود إلى المكان ذاته، أعاينه وأعيد تقديراتي. فقدت كومة الحجارة حيادها، فاستعديتها، لقد ظلّت مثل شاهد صامت على "خيبتي".

مع مرور السنين، رجّحت (أو اعترفت) أن الجنود شاهدوني.. وأنهم قهقهوا سخرية أو استغراباً من سلوكي. عدت وحدّقت بنفسي "مُكوَّماً" في عيون الجنود، وحدّقت فيهم بعيون طفل يكبر.. ويختلف في داخله معنى "السواتر".

سأصبح فتى، وتندلع مع اندلاع شبابي انتفاضة الحجارة، وسأُلقي حجارة على السيارات العسكرية التي أخافتني ذات يوم.

سألقي الحجارة ما أتاحت لي ذلك "زيارات" الجنود للقرية، وسأهشم بها أسطورة الجنود، كأنها إناء خزف رخيص يتشظى على مرأى من أبله دستويفسكي، وهو منغمس في التنظير لفكرة أن القتل (عفواً الجمال) أساس العالم.

المشهد الثاني: الجنود يقتلون الأطفال

لم يكن الساتر كومة حجارة لا تكفي لإخفاء قط سمين، وإنما كان مكعباً أسمنتياً ضخماً، ولم يكن محمد الدرّة وحده، كان بصحبة أبيه، ولم يكتفِ الجنود بالمرور والضحك على أبٍ يحتمي بساتر أسمنتي، ويقترح جسده ساتراً إضافياً لحماية جسد الابن. لقد "خردق" الجنود جسد الطفل بالرصاص، أسكتوا أنفاسه، ف "غنموا" كل ما لديه؛ حصّته من هواء البلد.

اندلع المشهد، وصار في غضون أيام أيقونة عالمية.

عانق آباء أطفالهم في النهار، وأسرفوا في الاعتذار لهم عن أخطاء لم يرتكبوها، وتسلل آخرون أكثر عاطفية إلى أسرّة صغارهم في الليل، فقبّلوهم وتأكدوا من أشياء لا يعون كنهها تماماً.

تحدث مصوّرون، بعد امتصاص الفجيعة، عن زاوية التقاط الصورة، وقدّر عسكريون موقع القناص وفقاً لموطن الإصابة، وفكروا في السواتر. ولم يخلُ الأمر من انتهازي مثابر قفز بخفة إلى مكان آمن من الحكاية، وبراغماتي بحث عن توظيفات عملية لما حدث، بينما أراد الثائر الدفع بموج الغضب إلى أقصاه.

سيحدّق الروائي في المشهد ويعيشه في آنٍ، ذلك بأن الروائي كان ذات يوم هناك تماماً، وحيداً، متكوّماً وراء ساتر من حجارة باستسلام كامل في مرمى الجنود، مصدقاً وغير مصدق تطمينات والديه.

سيقلّب الروائي الممكنات: ماذا لو كان جسد الأب ساتراً من الاتجاه الصحيح؟ ما الذي سيبقى حيّاً

من الابن لو نجا وسكتت أنفاس أبيه في سبيله؟ وسيحدّق طويلا في أثر الرصاص على الجدار، وسيلمُّ الرصاصات الفارغة من مكان الجريمة، وسيلمُّ عن الرمل نتف الأحلام.

سيفكر في الفراغ الذي تركه جسد لن يشقّ الحيز بعد، نحو سماء عرج إليها على أجنحة من رصاص، وسيدخل غرفة رئيس التحرير في صحيفته: لديّ فكرة، أن نصور المقعد المدرسي الفارغ للدُرة، وأن نصوّر دفتر الرسم. سيتلقف رئيس التحرير الفكرة بحماسة شديدة، وفي اليوم التالي ستظهر صورة على الصفحة الأولى من الجريدة، صورة للفراغ. إلى جانب فراغ الدرة، جلس طفل مرتبك، صار الفراغ جاره الأبدي، وصار أو هكذا بدا للروائي مع نهاية كل يوم دراسي، يأخذ بيد الفراغ ويصطحبه معه إلى البيت.

سيربّي الروائي نفسه فراغه الخاص على نحو مثابر، كي يصبح الفراغ، عن جدارة، البطل الأهمّ في واحدة من رواياته.

المشهد الثالث: طفل اسمه فارس يحاول "قتل" دبابة

لم يختبئ فارس عودة وراء كومة حجارة، ولا وراء ساتر، لقد أراد أن يُحدث لسبب ظلّ غامضاً تبديلاً طفيفاً في أدوار أبطال المشهد؛ أن يرغم الدبابة على الاختباء وراء كومة حجارة مثلاً!

لن يعرف أحد ما الذي فكّر فيه فارس تماماً. هل أقنعه أحد بأن الجنود لا يقتلون الأطفال؟ ولماذا صدّق (فالطفل الذي صار روائياً مثلاً لم يصدق، أو أنه لم يقامر باختبار الصدق)؟ أم إن فارس كان يعي الدبابة ويكرهها بما يكفي ليرميها بحجر؟

كل هذا ممكن، لكن الأكيد أن الدبابة خافت... خافت ليس من الحجر، وإنما من عمق المفارقة، من "ميزان الرعب" الذي حققته؛ الميزان الأخلاقي الذي بدا اختلاله فاضحاً على نحو لا يمكن ستره.

خافت الدبابة فقررت وأصرت وترصدت وقتلت.

سيفجّر فارس في مخيلة الروائي أسئلة سيصفها دائماً بأنها غير منصفة:

إلى مَن أنحاز: إلى ذاتي وراء كومة الحجارة، أم إلى الدرة وراء الساتر الأسمنتي، فأشرعن الخوف الإنساني؟ أم إلى فارس، المنتصب القامة، يضرب، وتلتهمه دبابة كان سيتعلق، لهواً، بسبطانتها في أوضاع أُخرى؟ أم إلى الضحية التي لم تنضج بعد للعب دور الضحية، أم إلى البطل الذي لم ينضج لدور البطل بعد؟

كيف أتقن مديح التضحية وأنجو من مديح الموت في آن معاً؟

أين تقع الحدود بين ما هو جمالي، وما هو سياسي؟ وأينها الحدود بين ما هو شخصي وعام، بينما

يربط الساتر والدبابة والطفل خيط المشهد من اختباء الروائي، إلى مصرع الطفلين؟

هل من فرصة كي يتنفس المتن بعيداً عن العدو الحاضر بكامل وحشيته على الأرض وفي اللغة والإيقاع واللون والحلم والمخيلة؟

هل تستسلم إلى أن يدفعك عدوك إلى زواياه حتى في داخل متنك؟

وأيضاً، أي متن سيظلّ بعد هذا الانقراض كله للمكان كمتكأ سردي وجودي؟

المشهد الرابع: أنا وشمعون بيرس!

يذكّرني دفتر يومياتي بأن ذلك حدث في أواخر سنة ١٩٩٥ : اجتزت حاجزاً عسكرياً على نحو التفافي، أمسك الجنود بي بعد أن أطلقوا النار في الهواء، وأجلسوني في خلفية الجيب العسكري. جلس إلى جانبي جندي معه علبة ملأى بالحلقوم، وجلس قبالته تماماً شمعون بيرس!

سيقترب طفل صغير يشبهني، سيعطيه بيرس عملة معدنية ليشتري بها من الجندي حلقوماً، ولحظة شراء الحلقوم سينتبه الطفل إلى خطأ ما في المشهد، سيرمي الحلقوم في أرضية الجيب العسكري، وينسحب مذهولاً.

لحظتها تماماً صحوتُ: انتهى الحلم.

لا يحتاج الأمر إلى فرويد ولا إلى جاك لاكان، فالتفسير بالنسبة إليّ على الأقل ـ واضح تماماً: كنت في نهاية حياتي الجامعية، وكان هناك سلطة جديدة ومؤسسات في قيد البناء، انتبه صديق لي إلى معرفتي الجيدة باللغة العبرية وكان على اطلاع بورش التوظيف، فنبهني إلى إمكان الالتحاق بـ "الدوريات المشتركة" (الفلسطينية ـ الإسرائيلية)، تلك التي استُحدثت لحراسة حدود اتفاق أوسلو.

كان الحلقوم أحبّ حلوى الطفولة إليّ، وما فهمته أن الحلم كان تنبيهاً إلى العلاقة بين ما قد أحبه من وظيفة، وبين يد شمعون بيرس الممدودة بعملة معدنية.

أعدم الحلم أي قابلية لقبول "الوظيفة"، وهذا لا أسف عليه، لكن ما آلمني فعلاً أنه أفسد علاقتي بالحلقوم.

وظللت أفكر في الحدود والتخوم والهويات والالتباسات، وصولاً إلى روايتي الثالثة: "التبس الأمر على اللقلق"، تلك التي أطلق شرارتها طفل أيضاً، طفل ذبحه الالتباس، وقست عليه متاهة الزمكان في صالة زيارة سجن ما.

أن تكون فلسطينياً يعني أن تحاصرك الالتباسات؛ أن يفسد شمعون بيرس علاقتك الحميمة بالحلقوم، وأن يشغل شبابك رمي الحجارة فتنسى أن ترمي محرمة معطرة إلى أنثى في الطريق. ويعني الإبداع أن تحاكم بيرس تحديداً على هذه الخسارات الشخصية الصغيرة، بالإصرار نفسه على محاكمته على سلب وطن.

أتأمل حلم الحلقوم، وأتذكر ما قاله بيري لحسين البرغوثي في رواية هذا الأخير "الضوء الأزرق": "اللاوعي فيك مستيقظ بقوة، فافهم قواك." وأتذكر ما قاله حسين لي (حسين "الذي اختصر علينا المسافة"، بتعبيرات الصديق الشاعر كفاح الفني): "أنت تذهب إلى أقصى الأرض بحثاً عن الإبداع، وما تحتاجه هو أن تتدرب على اكتشاف الجمالي في منفضة السجائر التي أمامك على الطاولة!"

أتذكر، أخربط المشاهد وأعيد ترتيبها، وأحلم:

أحلم بنصّ يحقق عالميته عبر ثقته بجدارة المحلّي في موقع من الحكاية؛ نص لا يتخذ علوّه الأخلاقي شفيعاً لخيبته الجمالية؛ نص يرفض طرد السياسي والملتزم تعسفاً من دائرة الجمالي رضوخاً لإملاءات سياسية خفية ومُحكمة؛ نص يدرك الفرق بين بلاغيات تتعثر بالجملة فتُسقطها على الحياة، وبين موهبة تصغي للحياة فتصوغ جملتها؛ نص لا يحكي الخسارات، إنما يدرّب الخسارات على أن تقول نفسها؛

نص يحمل الألم، نعم، لكنه لا يُحمل عليه.

ولادات متقطعة

زياد خداش

أنا من مواليد كرتونة أبو الصافي

تمشي إلى جانبي في مسيرةٍ ضد الاحتلال برام الله، في البداية لم أعرفها، في البداية لم تعرفني، في لحظةٍ ما التقت عيوننا فأدركنا أننا الآن في مصيدة زمنٍ محبٍّ ومحبوبٍّ، لا يتركنا في حالنا أبداً، هو يستضيفنا الآن على طبقٍ من حلم وشهداء. الأربعينية الجميلة جداً، التي جَنّنت جنود حرس الحدود في أواخر الثمانينات، لم تعد عشرينيةً، الأم الحامل التي دوّخت عقلَ الاحتلال وقلوبَ شباب الانتفاضة الأولى، لم تعد بنتاً. أشارت إليّ إلى أول المسيرة، كأنها قالت: انظر ابنتي، إنها هناك تهتف. أشرت إليها بعينيّ إلى منتصف المسيرة: كأني قلت لها: انظري طلابي إنهم هناك يهتفون، لم نقل كلمةً واحدةً، لم نبتسم حتى، كل شيء قاله لقاء الزمنين المرتبك في بؤرة حرجة.

منذ أكثر من عشرين عاماً، كنت معها وفيها وخلفها وأمامها نتراكض في شوارع رام الله، هرباً من رصاص المحتل، نرفع جريحاً إلى سيارة إسعاف، أو نحذر شباباً من جنود متربصين، في شارع فرعي أو نوزع البصل للتخفيف من أثر القنابل المسيلة للدموع، أو نحرّض أصحاب المحال على إغلاقها، كنت أتحين الفرصة لأقول لها في لحظة موت أو جرح أو اعتقال: إني أحبك، وأحب فلسطين.

عرفت فيما بعد أن الشباب الذين صاروا كهولاً الآن ويمشون في المسيرة نفسها، كانوا يريدون قول هذه الكلمة لها، كانت المحبوبة المفترضة لكل واحد منّا، كنا نخجل ونؤجل اعترافنا، وكلما هجم الجنود وقتلوا أو اعتقلوا أو جرحوا صديقاً لنا، كنا نقول في سرّنا: بعد أن تهدأ أسطورة دمنا سنتفرّغ للحب، لكن الأسطورة استمرّت، ولم نقل الكلمة حتى الآن..

غادرت مدينة دراستي إربد الاردنية الى رام الله في شتاء ١٩٨٩ ولم أعد إليها حتى الآن، ثلاثة وعشرون عاماً تفصلني عن آخر ليلة قضيتها هناك بصحبة أصدقاء في حفلة وداع لي متنا فيها من

الضحك، في إربد وحدها يسمح بالضحك المميت والرقص الدموي في الشوارع دونما سبب، من النادر أن تجد شخصاً يتذمر من ضحك جاره، أو يحتج على طالب يرقص في باحة بيته، من العام ١٩٨٣ وحتى العام ١٩٨٩ وأنا أضحك وأقرأ وأكتب،

وأحاول أن أحب، في هذه المدينة المحبة والمفتوحة والراقصة ولدت نصوصي الأولى بمفردات راقصة ونهايات مفتوحة غالبا.

أنا من صنع إربد، كاتباً أولاً وإنساناً، أنا من فجرها وبناتها ورائحتها وليلها وخبزها، أنا من ذاكرة إربد، فيها التقيت بغسان كنفاني اللقاء الثاني، وإيميل حبيبي ومحمد زفزاف وصنع الله إبراهيم، ومحمد خضيّر، ، وكاتب ياسين، وتيسير سبول، والطاهر وطار، وإدوارد الخراط، وآخرين، التقيتهم في برد غرفتي الدافئ في شارع السينما، سكنت مع شاب «كاريزمي» بشكل مخيف، بثقافة واسعة، بسخرية جاهزة من كل شيء، المهندس رمضان صافي، كان يعطيني كتباً غريبة لأقرأها، وكنت سعيداً، ومرة اكتشفت في غيابه كرتونة كتب سمينة تحت سريره، نهشتها بعينيّ فإذا بها كنوز من الروايات وكتب النقد والفلسفة والشعر، كان يقرؤها خفية عنا حتى لا نتقاتل عليها ونقرأها قبله: لفوكنر، وغالب طعمة فرمان، وسعدي يوسف، وصموئيل بيكيت وماركيز،ولوتريامون، وفالتر بنيامين، وآخرين كثيرين.

من كرتونة (أبوالصافي) السرية ولدت مباهجي الجمالية الكتابية، وسقطت أحلامي الكبيرة.

في إربد وحدها لا يموت طالب من مرض أو حادث سير،، هناك يموت الطلاب من الكتابة، من الحب، من القراءة، من الحلم، سقط رأسي في القدس في مستشفى (الهوسبيس) تحديداً، في إربد سقط قلبي، ونصي الأول، مَن تراه وطني؟، مسقط الرأس الفارغ أم القلب الممتلئ؟ ولدت بين وطنين، وطن الرأس القلقة ووطن القلب الباحث عن طمأنينته.

بين الولادة السرية والموت المحتوم فسحة لمتعة واحدة هي الكتابة.

من كرتونة أبو الصافي إلى كرتونية الواقع الأدبي، في فلسطين واقع الصلابة والرفض المتخشب، ومن صندوق أبو الصافي إلى صندوق الواقع وآبائه في السياسة والأدب.

كان ذلك فقط إلى حين، فقد فهمت مع جيلي معنى البقاء الأبله في دائرة النص الراكد، في تلك المرحلة قررنا الرفض.

تمردنا على كل شيء، حتى على أمكنة الأمسيات الشعرية، ذهبنا الى الأسواق والأرصفة، تعرضنا للزجر و للسخرية وكان هذا جميلا ومطلوبا، فالزجر صنو الجمال، صار كل ما هو مقرر حراماً

علينا، وكل ما هو معتاد عيباً أخلاقياً فاضحاً بحق كرامة البلاد وهيبتها .

ثرنا على معنى العبارة المعتاد، وصار معنى غياب دم الشهيد من النص هو معنى حضوره بشكل مكثف، اكتشفنا روعة أن نمحو ونلغي ما لا يتوازى مع حرارة انتمائنا الجديد للحياة بكل معانيها من عبث وأخطاء وتحطيم.

أنا ابن أرض مؤجرة منذ النكبة لتسعة وتسعين عاماً، صارت الأرض شيئاً غريباً اسمه المخيم، في المخيم تكونت أسئلتي وتفجرت عواطفي الواسعة في فضاءٍ مكانيٍّ ضيق، لم يكن أول سؤال وجهته إلى أبي عن كيفية مجيئنا للعالم، أوماذا تفعل مع أمي حين تدخلان الغرفة وحدكما وتغلقان الباب، كان أول أسئلتي هو لماذا سعال جارنا قريب منا إلى هذا الحد يا أبي؟.

درّبني قرب سعال جاري أن أكون قريباً من الناس، كتابة وحياة، فكان المتسول أنور الذي بلا أسنان صديقاً حميماً لمسائي، بينما أثثت صباحاتي رؤية الشقيقين الأصمّين وهما يمران على صوتي كل صباح في طريقنا جميعاًإلى مدارسنا، أما العجوز المنهك الذي يصعد طلعة متنزه رام الله شاماً وردةً، فقد كان علامتي على أنّ في الظهيرة الفلسطينية الذبيحة ما يبهج القلب، بائع الكعك المثقف، الذي يسألني باستمرار عن قصة (كعك على الرصيف) لغسان كنفاني، عمّال المخيم فادي ومحمد ورستم وعبدالجليل، الذين كانوا أصدقائي في حارات المخيم، وزملائي في الصف، وتركوا دراستهم بحكم الحاجة أو الضجر، كانوا يمرون عليّ في رام الله خجلين من الكتب التي في يدي، وكنت أمر عليهم خجلاً أنا الآخر، من الخشونة التي في ايديهم.

في مدرسة المخيم كرهت فدوى طوقان وعبد القادر المازني وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم، كانت قصائدهم ُتدرس بطرق ثلاث مجتمعة: بالصياح والعلامة والعصا، ونجا من كراهيتي آنذاك محمود درويش،وأدونيس، وأنسي الحاج، وآخرون محظوظون عميت عنهم عيون وحش اسمه المنهاج.

تحررت من استبداد وتخلف المؤسسة التربوية لاحقاً، وقرأت بحرية تامة شعرائي وأدبائي القتلى - القتلة في داخلي، واستنتجت أن المدرسة هي أقوى وأسهل وسيلة لقتل أي شاعر. وحين اصبحت مدرسا، صممت على أن احيي قتلاي الجميلين بطريقتي، فاستبدلت العصا بشمعة، والعلامة بالحلم، والصياح بالموسيقى، وانتقمت لي ولقتلاي.

كان رأس الشهيد الرفيق ياسر أبو غوش يتدلى من باب الدورية العسكرية الصهيونية الخلفي، كان الدم ينزف من رأسه بغزارة، سقط الرفيق الشجاع أمامي في شوارع رام الله مضرجاً بنهاية متوقعة..

كان صديق همي الوطني القريب جداً، أحببنا غسان كنفاني معاً، وكرهنا معاً جبرا إبراهيم جبرا،

ومعاً أيضا خفنا من فوكنر وتحمسنا لمكسيم غوركي، وحرضنا رفاقنا الصغار ضد نزار قباني.

فيما بعد خنت صديقي الشهيد بعد أن تحررت من عينَي الحزب، ركضت بسرعة جنونية نحو فوكنر واعتذرت له، وكنت خجلاً جداً من جبرا إبراهيم جبرا الذي سامحني هو الآخر وقادني سعيداً إلى سفينته. لكني واصلت حب غسان كنفاني بدوافع أخرى بالطبع.

أنا من مواليد رفيقي الشهيد، من عقلانيته وصرامته المدمرتين الرائعتين، من دمه، من رأسه المدلى، من كتبه القاتلة والقتيلة.

وحين غرقنا جميعا في أدب وفكر عاصفتنا المختلفة حسين البرغوثي، نجا خيارنا تماما، كان حسين شاعرا ومفكرا وفنانا في طرح الأسئلة، (اقتل أحباءك)، كان أول درس في الكتابة تعلمته على يد حسين، ابتعد عن فلسطين لتقترب منها، اكتب جوهر تجربتك لا بقاياها أو بريقها الخارجي، ليس هناك أدب دول أخرى، هناك أدب فقط، تفلسف دون أن تدري أنك تتفلسف، حطّم قيود نصك اذا شعرت بأنينه هو لا أنينك أنت، في اوسلو فقدنا حسين، حزنا كثيرا، فقد غاب اجمل طارح للأسئلة، امتلأت فلسطين بالإجابات، ولم نشعر باليتم، فقد علّمنا أنه لا نبوة أو قيادة في الكتابة، يموت الأدباء وتبقى كلماتهم.

بعد أوسلو طرأت تغيرات غريبة على حياتي الإبداعية والاجتماعية، تعرفت الى رجل غير موجود في الحقيقة، وإن بدا لكم أنه موجود ويتحرك بينكم مالئاً الدنيا شتائم وإشاعات وقصائد، هذا رجل يتسرب بغزارة من أسوأ أحلامنا وأشد كوابيسنا انتماء للشيطان، تماماً كما تنز سقوفنا نقاط ماء مملة وملحة، في أكثر أوقاتنا حاجة إلى راحة الجسد، هذا رجل لا يتوقف عن الظهور لنا في كل شارع وخلف كل سور وأمام كل مكتبة وحول كل مهرجان، أليس هو نحن؟ في أردأ مرايانا وأسطع اعترافاتنا وأهدأ استرخاءاتنا.

لا نستطيع أن نكره هذا الرجل ولا نستطيع أن نحبه، نحن لا نستطيع أن نفعل معه أي شيء، علينا أن نتكيف مع وجوده نخفي غصتنا ونعيش حياتنا، فهو يشبه العقاب أو اللعنة أو الذريعة أو التحذير أو المهلة الأخيرة.

لقبته بالأوسلوي، سقط فوقنا من عمان، ببشاعة منذورة للقتال، بجمال داخلي مريض، وخدوش في الذاكرة وهزائم في الروح جاهزة، هو حقيقة داخلية نعيشها جميعا، هو ذنوبنا موزعة على شكله ومسروقاته ورائحته وعبثه ونصوصه وكذباته..

عبّر الاوسلوي الغريب كأجرأ وأطرف ما يكون التعبير عن جوهر وروح مرحلتنا المشوشة والمتناقضة والمفزعة، والرخيصة، كان الأوسلوي أنا بتحولاتي وندمي ووهمي، وبهجتي وانفجاراتي وتشظياتي، ومخاوفي وكذباتي، وحداثتي المشوهة.

أنا من مواليد هبوط الأوسلوي على أرض رام الله، من قاعه المظلم وأسئلته العبثية وبكائه السري ليلا، ومعطفه المتعفن ودماره العظيم، أخذني الأوسلوي إلى حيث لا قناعة بشيء، لا تصديق لأحد، لا ثقة إلا بالأم والقصيدة..

هو تماما أوسلو التي سخرت من سعال جاري القريب، وكذبت على حلمي، لكنها قادتني شخصيا إلى حواسي، التي كانت مجمدة باتقان مثابر في ثلاجة الكفاح.

في زمن اوسلو تذوقت لأول مرة، طعم الأنثى الفلسطينية بعيدا عن علاقتها بالأرض والشهداء ثم رأيت البحر ومحمود درويش، وحيفا، وتمثلا في عوداتي المتأخرة من حانات رام الله، وبرفقة اوسلو الخبيثة الساحرة، مررت مرارا عن دم رفيقي الشهيد، كنت أتوقف قليلا محدقا في الأرض، فيستغرب الأصحاب الثملون : لماذا تتوقف هنا بالذات دوما حين نعود من السهرة؟.

وحين انفجرت الانتفاضة الثانية، انفجرت داخلي التباسات عظيمة: كنت أنظر بقلق من نافذتي الى نوافذ البناية التي يحاصر فيها ياسر عرفات، وهي تدك بالقذائف، ومرعوبا كنت اسألني : كيف ندافع عن رئيسي؟ فأجيبني: اطمئن، فثمة من يحرس البلاد بدمه وتاريخه، أما جيلي فعليه أن يحرس اللغة من قذائف القتلة، كيف سأكتب عن الدبابة وهي تجتاح المدينة؟ وسرعان ما استرد عافية الخيار الذي قاتلنا من أجله:

لن أسمح للدبابة بقصف نهد حبيبتي في نصي.

هكذا صار بوسعي أن أقول إني وجيلي منعنا الدبابة الصهيونية التي اجتاحت مدن بلادنا من الاقتراب من نصوصنا إلا بالمقدار الدقيق الذي نسمح به ليخدم فنيتها، صارت نصوصنا هي الدبابة وصارت دبابات العدو في مرمى قذائفنا. طبعاً لم يحدث كل هذا بسهولة، عانينا نحن جيل التسعينات، من إغراءات الضعف أمام كراهية الدبابة، في نصوصنا، كان ممتعاً أن نكرهها كتابة، وكان مقدساً أن نكرهها خارج الكتابة، المصيبة كانت أن ننقل كراهيتنا لها بكامل حمولاتها الساخنة إلى كتاباتنا، كانت الدبابة تنتصر علينا مرتين، مرة حين تغزونا في عقر بيتنا، ومرة أخرى حين تغزو نصوصنا فتحيلها خطابات ثأر وبيانات ثورة، وفي حربنا مع الدبابة التي تقتحم بيوتنا،أحرقنا الدبابة من خلال حرق النص وبعثرة رماده، فأحلناها إلى هياكل فارغة من الكرتون غير المقوى، وهذا ما حدث، فبعد أن كان الفلسطيني في كتاباتنا أسيراً وسيماً في سجون الاحتلال، يفكر في الخروج

ليواصل نضاله، صار من المحتمل أن يكون رجلاً يائساً، زهق من الحروب، وحلم في إشبيلية مستقراً لبقايا مساحات جسده التي لم تنسها الرصاصات كما هو متوقع، بل أجّلت ثقبها، وصار يمكن أن يكون وجه الفلسطيني مليئا بحَب الشباب، لا بلمعان الشباب، وربما يصبح تاجراً جشعاً، وصار من الطبيعي أن نرى في يديه آثار دم، ليس بفعل رصاصة جندي محتل، بل بفعل انتهاك ذهول بنت صغيرة اغتصبها ذات انحراف شهوة خلف سور مدرسة البنات، ولم يكن صعبا اكتشاف أن المرأة الفلسطينية يمكن أن تكون عاهرة ودميمة ومثلية، ومتعاونة مع المحتل.

أما لغة النص السردي فكانت حصاناً مسناً، بحوافر باردة، محدودب الظهر، ركض كثيراً في ذات المساحة، على ظهره أكياس كبيرة من الحجارة والرسائل البريدية والرصاص، كنا نراقب صهيله المتحشرج الأخير وهو يتقيأ نهايته الحزينة.

انبثق في فضاء فلسطين حصان جديد، بحوافر مجنونة عطشى الى أرض جديدة، لم تتخل نصوصنا عن فلسطين كما سَنُتّهمُ فيما بعد من قبل المدافعين عن صهيل الزمن القديم، عكس ذلك هو الصحيح، صار لفلسطين صوت جديد، أكثر خفوتاً وأقل ألماً، فبعد أن كانت تقتل مرتين، مرة برصاص لغة النص الركيك، ومرة برصاص المحتلين، صارت تقتل برصاص المحتلين فقط.

ولن يفوتني هنا أن أذكر، أن عودة العشرات من مثقفي فلسطين من المنافي بعد اوسلو، كان لها أثر كبير على حياتنا الثقافية وبنية حياتنا وكتاباتنا، كنا محبوسين في سجن أدب سميناه من فرط وحشتنا الثقافية (الأدب المحلي)، فتدفق حشد من ادباء المنفى من مدن المنفى الواسعة، على أرض رام الله الصغيرة، هكذا كان حين عاد يحيى يخلف ومريد البرغوثي واحمد دحبور وغسان زقطان ووليد ابو بكر ورشاد ابو شاور وزكريا محمد وخالد درويش ومحمود ابو الهيجاء وحسن البطل وليانة بدر وفيصل قرقطي، وحسني رضوان، وآخرون كثيرون.

على حدود اوسلو ولدت، على حدود اوسلو وئدت، كأني حلمت يوماً حلماً، أو كتبت نصاً، لم أعد أتذكر، ولا أظن أني رأيت رؤيا، كل ما حدث أني رأيت سبع بنادق تنحني لي في الحلم، وتنبت منها سبع كلمات، فهل تلد البندقية كلمة، البندقية تقتل الكلمة، لذا اخترت القلم، اخترت القلم لأني فهمت الرؤيا، العالم لم يعد يحتاج لنبي يحزن له القمح، العالم يحتاج لأديب يبعث نقاء اللغة، صدّقت حلمي، فصرت كاتباً شقياً وبائساً.

هذه شهادة في الشقاء والبؤس، لكنه بؤس الكاتب وشقاء نصه.

مع الروائي المصري بهاء طاهر
(الحاصل على جائزة مؤتمر الرواية عام ٢٠١٥)

تأثير الأبّ والأمّ على تجربته الابداعية!

حسين عيد

أعلن في ختام الملتقى الروائي العربي السادس، الذي انعقد في القاهرة في الفترة من ١٥ الى ١٨ آذار/ مارس ٢٠١٥، فوز الروائي المصري بهاء طاهر بجائزة الملتقى. كان ذلك تتويجا لرحلة عطاء طويلة نال خلالها جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام ٢٠٠٢، وجائزة البوكر العربية عن رواية "واحة الغروب" عام ٢٠٠٨، ثم جائزة النيل (كبرى جوائز الثقافة المصرية) عام ٢٠٠٩.

هذه محاولة للاقتراب من عالمه الحياتي والأدبي، للتعرّف على تأثير الأب والأم على تجربته الابداعية.

صورة أبّ

تحدث بهاء طاهر في حوار مطوّل أجريته معه في بداية عام ١٩٩٩حول جذور نشأته الأولى، ومحيطه الأسري، وتأثير الأب في طفولته، فقال: "أبي وأمي من الصعيد، من قرية الكرنك على وجه التحديد، التي تقع في حضن المعبد المشهور بجوار الأقصر في صعيد مصر. والدي كان مدرسا للغة العربية، درس في الأزهر وتخرج من دار العلوم في العشرينات. تنقل للعمل في عدّة مدن من الصعيد، لذلك تجد كلّ من أخواتي واخوتي (الثمانية) مولودا في مدينة من تلك المدن. آخر بلد عمل بها كانت الجيزة، حيث ولدت فيها في ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٥، وكنت أصغر أخوتي، وكان فارق السن بيني وبينهم كبيرا، فكان بيني وبين أخي الأكبر – رحمه الله – خمس وعشرون سنة".

كما أورد أهم ذكرياته عن الأب، في كتاب "قريبا من بهاء طاهر: محاورات وملامح": البهاء حسين

ص ٢٧. الملجس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٤، وذلك حين قال: "كان شيخا أزهريا، وكان شيخا أزهريا أنيقا جدا: يعني لابد أن يكون لون القفطان مناسبا للون الجبّة ..الخ، كان يقضي وقتا في ذلك، وكان شخصا قويا يشبه "سي السيد".. له هيبة فظيعة في نطاق الأسرة، وربّما خارج الأسرة، لأنّه كان مدرسا، فكلّ أبناء الحي والشارع من تلاميذه. وكان شديد الاعتزاز بالذات.. يعني كان يتحمّل مسؤوليات تفوق طاقته، وهو المتعلم الوحيد وسط اخوته غير المتعلمين الذين يعيشون في القرية ويعملون بالزراعة، فكان يشعر أنه ملزم – بحكم الامتياز الذي حصل عليه وهو العمل الحكومي الميري والمرتب - أن يساعد أخوته بقدر استطاعته، ولم يكفّ عن ذلك حتى عندما أصبحت ظروفه وظروفنا المالية لا تسمح بهذا الترف"

"وكان مولعا بالقراءة بشكل لم أره في حياتي. كانت لديه مكتبة عامرة بأمهات الكتب، كان بمجرّد ما يصلي الفجر يتربع على الكرسي الأسيوطي ويسحب أحد هذه الكتب ويظلّ غارقا في القراءة، ربّما الى أن تحين صلاة الظهر"

كما أشار الى بعض الذكريات الأخرى في ذات الحوار المطوّل الذي أجريته معه في عام ١٩٩٩، وذلك حين قال: "أذكر أيضا أنّ كتب والدي كانت في خزانة كتب، مازالت موجودة حتى الآن في بيت أخي الأكبر، رحمه الله. صرف والدي قبل خروجه الى المعاش كلّ ثروته على تجليد هذه الكتب، والكتابة عليها بالخط المذهب. معظم تلك الكتب كانت تفسيرا للقرآن، لأنّ والدي كان أزهريا. كما كان فيه الكامل، ودواوين المتنبي وابن الرومي وكتب الجاحظ، وقليل من الكتب الأدبية، مثل كليلة ودمنة (الذي حفظته تقريبا)، ومصرع كيلوباترا لشوقي".

وقد أجاب بهاء طاهر عن سؤال (مباشر) حول علاقته بأبيه، فقال: "تسألني عن علاقتي بأبي.. كان أزهريا – كما قلت – وكنت أنا الأصغر، وكان التقليد في ذلك الوقت أن يوهب أحد الأبناء للأزهر، فأدخلني الكتّاب في مدينة الجيزة. حفظت جزءا لا بأس به من القرآن الكريم، ومرّت سنة، ولا أعلم لماذا عدل أبي عن أن أكمل تعليمي في الأزهر، وقدّم لي أوراقي في مدرسة الجيزة الابتدائية، فدخلت السنة الثانية مباشرة بعد امتحان نجحت فيه" (من كتاب "قريبا من بهاء طاهر" ص ٢٨)

ثم أضاف موضحا ما ورثه عن أبيه: "المهم ورثت عن أبي – رحمه الله - هذا النهم الشديد للقراءة، كنت ألاقي الجرنال تحت الباب، وقبل أن يصحو أحد في البيت أكون قد انتهيت منه، واذا لم أفرغ منه أستخبي لأكمله، ولما أسمع أبي يقول: "فين الجرنال.. فين الجرنال".. (يضحك بشدّة): "أنسحب بسرعة وأحطّه في مكانه قبل أن تنكشف الجريمة" (المصدر السابق ص ٢٩)

هنا، ربّما لا يحتاج الأمر الى قدرات خاصة لتفهّم (تأثيري) مهنة الأب المباشر وغير المباشر كمدرس لغة

عربية درس في الأزهر وتخرّج من دار العلوم. كان الأب قد وفّر لـ"بهاء طاهر" (نموذجا) مؤثرا يتطلع الى الاقتداء به، حتى أصبح محبًا للقراءة مقبلا عليها، كما أورثه مكتبة معتنى بكتبها وان كانت صغيرة الحجم أتاحت له فرصة الاطلاع على أمهات كتب التراث الأدبية والعربية مع حرص على الاعتناء بها والحفاظ عليها، وربّما ولدت لديه طموحا منذ عمر مبكر، أو رغبة لاواعية، أن يكون صاحب كتب مثلها. وتعتبر تلك جميعا (أدوات) لازمة لتنمية وتطوير وصقل (موهبة) "بهاء" وصولا الى التمكن من تدبير (أسلوب) خاص متميّز، يتّصف بحسن اختيار المفردات تحقيقا لطلاوة العبارة ووضوح مغزاها.

ظاهرة ملفتة

يمثل (ابداع) بهاء طاهر خلال فترة (اغترابه) في الشمال، (ظاهرة) ملفتة للنظر، سواء من ناحية النوع أو الكم، تستدعي التوقف أمامها وتمحيصها بحثا عن)تفسير(يبررها، فقد اعتاد غالبية الكتّاب (العرب) أنّه ما أن يغترب أحدهم بعيدا عن الوطن، (مصدر) الفن و(باعث) الالهام، فانّ أيام الجفاف الابداعي تبدأ ويظلّ الكاتب يشكو من استمرارها حتى تنتهي سنوات اغترابه ويعود ثانية الى أرض الوطن، فيتدفق نبع الابداع ثانية!

لقد سافر بهاء طاهر في عام ١٩٨١ الى مدينة "جنيف" حيث عمل بالترجمة في الأمم المتحدة، وكان قد أصدر مجموعة قصصية واحدة بعنوان "الخطوبة" عام ١٩٧٣ وأنجز رواية وحيدة بعنوان "شرق النخيل" كتبها في فترة السبعينات لكنها لم تصدر طبعتها الأولى الاّ في عام ١٩٨٥ (عن دار المستقبل العربي) خلال فترة اغترابه التي استمرّت مدّة خمسة عشر عاما أصدر خلالها مجموعتي قصص، ضمّت المجموعة الأولى (أول) قصة كتبها في مرحلة اغترابه عام ١٩٨٤، وهي قصة "بالأمس حلمت بك" وأضاف اليها بعضا من قصص ما قبل الاغتراب وحملت المجموعة عنوانها. ثم أصدر روايته الثانية "قالت ضحى" (١٩٨٥)، ثم مجموعتة الثالثة "أنا الملك جئت" (١٩٨٩) التي تكونت من عدد من القصص كتبها في غربته، ثم تدفق فيض ابداعه فأبدع روايتي "خالتي صفية والدير" (١٩٩١)، ورواية "الحب في المنفى" (١٩٩٥).

بماذا يتفسّر ابداع بهاء طاهر خاصة مع قصة "بالأمس حلمت بك" التي رجع فيها الى الابداع بعد (توقف) استمر الى ما يقرب من سنتين من بدء اغترابه؟!

علاقة أم

لنتوقف أولا قليلا أمام شكل (العلاقة) التي ربطت بين بهاء طاهر وأمّه لأهميتها الشديدة في

تشكيل عالم بهاء طاهر سواء على المستوى (الشخصي) أو على المستوى (الفني).

يقول بهاء طاهر، في (مقدمته) لرواية "خالتي صفية والدير"، التي كتبها حول حياته وعمله: "لم أعش في القرية الا في اجازات قصيرة، ومع ذلك فقد كنت أعرف عنها أدقّ التفاصيل والتطوّرات، فقد كانت قريتي هي "أمي" التي تركت القرية في السادسة عشرة من عمرها بعد زواجها من أبي وتنقلت معه أثناء عمله في عدّة مدن حتى وصلنا الى الجيزة، ولكن القرية ظلت تعيش في داخلها حتى نهاية عمرها"، و"لعل الأصح أن أقول أنها لم تغادر القرية – بوجدانها – قط فهي لم تغيّر طوال حياتها لهجتها ولا عاداتها الصعيدية. وكانت تفاصيل الحياة في القرية وتاريخ أسرها والعلاقات بين هذه الأسر وما يحدث لأفرادها الموضوع المفضّل عندها. وساعد على ذلك أنها كانت تملك موهبة غريزية في حكاية القصص (هي التي لم تتعلم القراءة والكتابة). وكانت تمارس تلك الهواية باستمرار لا سيما عندما يزورنا أقاربنا من الصعيد، فنتبادل معهم الأخبار والحكايات وتجدد معلوماتها عمّا يحدث هناك أولا بأول، ومن حسن حظها أن مثل هذه الزيارات لم تكن تنقطع على مدار السنة. وكانت أحبّ اللحظات اليّ في فترة الطفولة – وفيما بعد الطفولة أيضا – حين أستمع اليها تحكي هذه القصص باستغراق كامل وبتفاصيل دقيقة وبلغة البلدة وتعبيراتها كأنّها مازالت تعيش في النجع الذي ولدت فيه"

قرية المنشأ

هنا، (اختلاف) في شكل العلاقة بين بهاء طاهر وأمّه في ارتباطهما بقرية "الكرنك"، قرية (المنشأ) للأب والأم، فهو من ناحية لم يولد فيها بل ولد في "الجيزة" ولم يعش في القرية عن قرب "الا في اجازات قصيرة"، بينما عاشت أمه من ناحية أخرى في قرية "الكرنك" منذ مولدها، ولم تتركها الا في السادسة عشرة من عمرها بعد زواجها من أبيه وتنقلها معه أثناء عمله في عدّة مدن حتى وصلوا الى الجيزة.

ولعل (البعاد) كان عاملا (مشتركا) جمع بينهما، لكن ظلّ هناك (فارق) جوهري من ناحية درجة ذلك (الارتباط) حيث ظلت القرية "تعيش في داخلها حتى نهاية عمرها". وتأكيدا لذلك راح يعدد دلائل ذلك الارتباط: و"لعل الأصح أن أقول أنها لم تغادر القرية – بوجدانها – قط فهي لم تغيّر طوال حياتها لهجتها ولا عاداتها الصعيدية. وكانت تفاصيل الحياة في القرية وتاريخ أسرها والعلاقات بين هذه الأسر وما يحدث لأفرادها الموضوع المفضل عندها".

نبع حكايات

ولعلّ كلّ ذلك لم يكن كافيا كي يقرب المسافات ويكسر قيد (البعاد) مع الأم. عندئذ، يكون المجال

قد انفتح للحديث عن (موهبة) خاصة تتمتع بها الأمّ في (سرد) الحكايات، لكنها ليست أي حكايات بل تلك المرتبطة فقط بقريتها وناسها وكلّ ما يوجد على أرضها من مخلوقات وعناصر، وساعد على ذلك، رغم عدم تعلمها القراءة والكتابة، أنّها كانت تمتلك موهبة غريزية في سرد القصص. وانظر الى عمق تمكن تلك الموهبة منها لدرجة أنها "كانت تمارس تلك الهواية باستمرار لا سيما عندما يزورنا أقاربنا من الصعيد، فنتبادل معهم الأخبار والحكايات وتجدد معلوماتها عمّا يحدث هناك أولا بأول، ومن حسن حظها أن مثل هذه الزيارات لم تكن تنقطع على مدار السنة".

هنا، كان (ارتباط) الأم بقرية (المنشأ) ارتباطا (واقعيا) أصيلا تولّد منذ المولد والحياة بين جدرانها خلال مرحلة الطفولة والصبا حتى السادسة عشرة حين تزوجت من أبيه وبدأت رحلة (اغتراب) معه في المدن المختلفة التي كان يتنقل بينها بحكم عمله كمدرس، محافظة في ذات الوقت على علاقة (روحية) ممتدة كابنة (مخلصة) لتلك القرية، فلم تغيّر طوال حياتها لهجتها ولا عاداتها الصعيدية. كما كانت تفاصيل الحياة في القرية وتاريخ أسرها والعلاقات بين هذه الأسر وما يحدث لأفرادها الموضوع المفضّل لحكاياتها. وكانت توفر المادة الصالحة لتلك الحكايات من خلال زيارات الأقارب التي لم تكن تنقطع على مدار العام.

هنا، لابد أن نعي أن الأم قد حلت (اشكالية) البعاد، وقلصت المسافات التي تبعدها عن قرية (المنشأ) باعادة (بعثها) واحيائها ثانية من خلال (حكاياتها)، فاختزلت الحاجز لنفسها، لكنها مثلت في ذات الوقت دون أن تعي قدوة ونموذجا مرتجى لابنها الصغير، وأتاحت له في ذات الوقت أن (يعوّض) بعاده عن تلك الأرض العزيزة بالاقبال على حكاياتها، فـ"كانت أحبّ اللحظات اليّ في فترة الطفولة – وفيما بعد الطفولة أيضا – حين أستمع اليها تحكي هذه القصص باستغراق كامل وبتفاصيل دقيقة وبلغة البلدة وتعبيراتها كأنّها مازالت تعيش في النجع الذي ولدت فيه"

هكذا كانت أمه هي (نبع) الحكايات التي تربي عليها طفلا صغيرا، وهو ما أوضحه في عديد من الحوارات - منها حوار نشر بمجلة العربي" العدد ٤٩٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٩ – أوضح فيه ملامح ذلك الأسلوب التربوي حيث كانت أمه: "مثل كل أم في الدنيا، تحكي لنا حكايات ونحن أطفال صغار قبل أن نعرف القراءة والكتابة". وكانت حكاءة ماهرة. لكن "حكاياتها لم تكن كحكايات الجدّات الخرافية بل كانت حكايات واقعية" ترتبط جميعها بقرية (المنشأ). أما أسلوب سردها ورغم انها لم تكن تتوجه اليه به، بل ربّما لأخته الكبرى، فقد كان بهاء وأخوته يتابعون "بانبهار وصمت!"، "ورغم أن أمي لم تكن تقرأ أو تكتب، فإن حكاياتها كانت واقعية جداً"، و"لم تكن تحكي بنوع من التعمّد". ربّما "عن حادثة حدثت في البلد لأحد أقاربها". و"كانت الحكاية تتفرّع إلى حكاية وحكايات أخرى كثيرة".

معرفة وحبّ

وانظر الى تأثير ونتيجة تلك الحكايات بالنسبة لبهاء التي عبّر عنها بقوله: "كنا نجلس حولها وبفضلها عرفت البلد وكلّ من فيها من شخصيات وما يحدث، وكان أقاربي يدهشون أثناء زياراتهم لنا عندما يأتي ذكر شخص ما فأخبرهم بما قام به من أعمال، أو أسأل عن أخبار شخص آخر فيسألونني، كيف عرفته؟"

"كانت أمي- إذن- دائرة معارف عن أهل القرية وما يدور فيها، وأعتقد أنني مدين بحبّ الحكايات لها، وإن لم يكن لي نفس موهبتها!"

هنا، كانت الأم تلعب دورين متداخلين: اولهما أنه كان يعتبرها (دائرة معارف) ربطته بأهالي قرية (المنشأ) حين كانت تسرد حكايات (واقعية) عنهم. ولم يتوقف بهاء طاهر عند هذا الحدّ (الواقعي)، بل عظّم من دورها حين اكتشف من خلالها (روح) القرية، وذلك عندما قال: "انّ قريتي هي أمي التي كانت تعيش هناك ليس تفاصيل الحياة في القرية فحسب، ولكن روح القرية – ان جاز لي التعبير- بمعنى انها كانت تعتبر عمرها الطويل خارج القرية هامشا على وجودها القصير، ولكنه الحقيقي جدا في القرية في فترة الطفولة ومطلع الشباب قبل أن تتزوج". "ان ذلك الحبّ الشديد الذي كانت والدتي – رحمها الله - تكنّه لمسقط رأسها ولملاعب صباها، انعكس عليّ أنا أيضا في صورة حبّ شديد لهذا المكان الذي كانت عندما تتكلم عنه يرقّ صوتها وتشحذ ذاكرتها، لكي تحدثنا عن التفاصيل".

وانظر الى تأثير ذلك على شخصية بهاء وتصرفاته، وهو ما يعبر عنه بقوله: "وأذكر أنني عندما كنت أذهب الى القرية كنت أتعرّف على بعض الناس من مجرّد رواية أمّي عنهم، وكانت تصيبهم الدهشة الشديدة جدا.. انّ طفلا صغيرا يقول .. ازيك يا جدّي فلان، أو ازيك يا خالتي فلانة، وهو لم يره من قبل، بل لمجرّد أنني كنت أسمع والدتي تتحدث عن هذا الجدّ أو تلك الخالة"، ليصل في النهاية الى قناعة عامة بأنه عاش حقيقة تلك القصص أو الحكايات، حين يقول: "هذه القصص التي كنت أسمعها منها كانت تعيش في وجداني كما لو كانت أشياء حقيقية، أنا عشتها لم تعشها أمي"

وانظر الى بهاء وهو يحاول أن يعرّف (القرية) من خلال تجربته الخاصة، فيقول: "القرية – في الحقيقة – هي أمي بأكثر من معنى.. بمعنى أنها صورة الأم التي انطبعت في وجداني، والتي كنت عندما أذهب الى الكرنك أبحث عنها، أبحث عن تلك الصورة التي كونتها من تلك الروايات المتناثرة، وهي أمي بمعنى أنها مقترنة اقترانا شديدا بوالدتي رحمها الله" (كتاب "قريبا من بهاء طاهر": ص ٢٦)

لنتوقف، هنا، قليلا مرّة أخرى

ان بهاء طاهر لم يعش (مباشرة) في قرية "الكرنك"، قرية (المنشأ)، بل عرفها من خلال (مصفاة) ما عايشته أمه فيها. كانت الأم قد أسقطت من اعتبارها كلّ الأماكن الأخرى التي سبق أن عاشت فيها سنوات خلال تنقلات زوجها المدرس في محافظات الجمهورية المختلفة، وأعتبرتها مجرد "هامش"، أو (منفى)، على وجودها القصير "ولكنه الحقيقي جدا" في قرية الكرنك خلال فترة الطفولة ومطلع الشباب قبل أن تتزوج، كأنّها (الأصل) والمنبت الذي أحبته حبّا شديدا، فكانت اذا ما جاء ذكره على لسانها "يرقّ صوتها وتشحذ ذاكرتها، لكي تحدثنا عن التفاصيل"، كمن تتحدث عن (معشوقها) الأكبر. لكنها لم تكن مجرّد عاشقة فقط بل (حكاءة) شفاهية موهوبة لحكايات "واقعية جداً" أيضا رغم أنها "لم تكن تقرأ أو تكتب". وهكذا (عوّضت) تلك الحكايات الواقعية عنصر (البعاد) عن القرية، وترسخت شخصيات تلك الحكايات، وعاشت في أعماق بهاء طاهر "كما لو كانت أشياء حقيقية" فولدت القرية في وجدانه من خلال منظور الأم الحكائي الواقعي، لذلك لن نندهش حين تعرّف فعلا أثناء أول زيارة له للقرية على بعض الأقارب ممن حكت أمه عنهم فقد كانت (صورهم) بملامحهم، التي سبق أن رسمتها أمه، مطبوعة في ذاكرته، تعيش في وجدانه حيّة متوهجة!

ولن نجانب الحقيقة لو قلنا انّ بهاء طاهر قد تشرّب ارتباط وحبّ أمه لأرض (المنشأ)، وورث موهبة أمه (الشفاهية) بعد أن تحوّلت في حالته الى (ابداع) مكتوب!

رحلة ابداع

هنا، لابد أن ننتبه الى تأثير (الوالدين) على بهاء طاهر. كان الأب قد وفر له (الأدوات) اللازمة لتنمية وصقل موهبته، وكانت الأم هي (الروح) التي ربطته الى موطنه الأصلي، قرية الكرنك، أرض (المنشأ) بناسها وحكايات أهلها، وكأنّه حدث تواصل (روحاني) بينهما، نقلت اليه من خلاله رؤاها وحبّها لذلك الموطن الأثير، وهو ما أجج خياله فأنطلقت موهبته الأدبية تبدع ثمارا رائعة من تزاوج تلك العلاقة. وانظر الى عمق تأثير حكايات الأم على مخيّلة بهاء طاهر الذي أوصله الى ابداع رواية "شرق النخيل" التي كتبها في أواخر سبعينات القرن العشرين مستوحيا موضوعها الذي ظلّ يشغله لسنوات طويلة منذ أن (حكت) له أمّه قصة الأب والابن اللذين قتلهما الرصاص وأحدهما يحتضن الآخر!

هكذا ظلّ طوال عمره منجذبا الى (نبع) أمّه الفني العامر دائما بأطايب الحكايات التي لا تنتهي، يسمعها ولا يرتوي أبدا، فيطلب المزيد، وهو ما أكده خلال اجابته عن سؤال عما ورثه عن والدته، اذ أجاب وهو يبتسم: "دعني أستخدم كلمة لم تكن معروفة على أيامها.. كلمة السرد دي، الى آخر

عمرها كنت أقعد تحت رجليها، وأقول لها: احك لي حاجة يا حاجة، فتضحك وتحكي" (كتاب "قريبا من بهاء طاهر" ص ٣٢)

ابتعاد اجباري

كان هناك، اذن، رابط (روحاني) قويّ لا ينفصم مع نبع أمه، يدنيه باستمرار من حرمها المقدس، ولم يكن ممكنا له والحالة كذلك أن يهجر البيت أو يستقل بحياة خاصة حتى لو أراد، الى أن أجبر مضطرا الى فعل ما لم يكن يتخيّل أبدا أن يجرؤ على فعله، وذلك حين ابتعد (مجبرا) عن الأم وترك بيت الأهل في الجيزة، واستأجر غرفة في بنسيون بوسط البلد، مفسّرا ذلك بقوله: "طبعا، كانت للمسألة أسباب، لأن اخوتي الأكبر كان من تزوّج منهم تزوّج، ومن سافر سافر، ولم يبق سوى أنا والوالدة، طبعا هي اختارت أو آثرت، وهو شيء طبيعي ومفهوم جدا، أن تبقى مع أختي الأكبر مني مباشرة لترعاها، فوجدت نفسي وحيدا في هذا البيت، فتركته الى بنسيون في وسط البلد، ظللت فيه ٣ سنين قبل أن أتزوج" (كتاب "قريبا من بهاء طاهر" ص ٤٢، ٤٣).

وهناك سبب آخر لانتقاله هو (اختفاء) ضوء الأم الهادي بحكاياتها التي تعيد بعث القرية حيّه متوهجة في خياله فأصبح (البديل) لارتحالها فراغا رهيبا، وهو ما خلف احساسا حادا بـ(الوحدة) وحزنا مقيما: "كان شيئا حزينا جدا أن تجد نفسك وحيدا في هذا البيت الذي كان يضجّ بالحياة. كان شيئا لا يحتمل، فكان عليّ أن أتركه رغم العبء المادي، لأني كنت أدفع ايجار البيت والبنسيون، وكان دخلي محدودا جدا .. دخل موظف في الاذاعة" (ص ٤٣ من نفس الكتاب)

وانظر الى تعبيره حول ابعاده عن نبع حبه ورضوخه وقبوله الابتعاد مجبرا نزولا على أرادة أمه وتقبلا لرغبتها: "طبعا هي اختارت أو آثرت، وهو شيء طبيعي ومفهوم جدا أن تبقى مع أختي الأكبر مني لترعاها"، وهو ما يعكس في ذات الوقت رغبة خفيّة بأنه لم يختر أو يؤثر الابتعاد عنها. لكنه داوم، في ذات الوقت، على زيارتها في موطنها الجديد، وظلّ الى آخر عمرها يقعد تحت رجليها ليشبع نهمه الى حكاويها، ويقول لها: "احك لي حاجة يا حاجة، فتضحك وتحكي"

والحقيقة هي ان بهاء طاهر قد (أبعد) عن فنّه مرتين متواكبتين: مرّة على المستوى الخاص حين أبعد عن أمه (الفعلية)، نبع حكاياته الذي لا ينضب، لكنه ابتعاد محدود (داخل) القاهرة، وأبعد مرّة أخرى على المستوى العام عن أمه الكبرى، (المجازية)، مصر، حين سدّت أمامه وسائل النشر والعمل في السبعينات، فأجبر على الابتعاد والارتحال ممرورا الى (الخارج)، الى (منفى) اختياري في شمال أوروبا ليعيش معاناة اغتراب لا قدرة لبشر على تحمله. ورغم كلّ ما عاناه، كان يشعر بالأمان

والاطمئنان لأنّ أمه، مركز ارتباطه بالوطن الأصل، نبعه السحري، ذاكرة حكاياته التي لا تنضب وان نأى به المكان، مازالت موجودة هناك بعيدا في أرض الوطن الأصلي، حاضرة اذا ما شاء أن يحجّ اليها في أيّة لحظة ليقعد تحت رجليها، ويقول لها: "احك لي حاجة يا حاجة، فتضحك وتحكي"

موت الأم

ثم فجأة ماتت (أمّ) بهاء طاهر في عام ١٩٨٤، بعد أن أمضى في منفاه الاختياري في الغرب ما يقرب من سنتين متوقفا خلالهما تماما عن الابداع. قد يعتبر موت الأم (باعثا) لذلك الخوف القديم الكامن في تلافيف نفسه من (الموت)، لكن ظلّت هناك حقيقة راسخة باقية هي أنّ وقع موت الأم جاء مزلزلا مدمّرا فقد كانت تمثل رابطا عميقا بأصله وناسه وبلدة المنشأ، وبموتها وقع ذلك (الانفصال)، وانقطعت تلك الصلة. وربّما كان حزنه الأشدّ يرجع الى عامل (روحاني) يمثل جانبا جوهريا من تكوينه، هو تلك الموهبة المشتركة التي جمعت بينهما، ففي حين كانت هي حكاءة شفاهية كان يمتلك موهبة ابداع مكتوب، وفي حين كانت هي نبعاً سحرياً لا تنضب حكاياته عن واقع ناسه وأهله كان هو نهما الى المزيد، لا يشبع، ولا يرتوي أبدا. حتى وسط صحراء معاناته الرافضة لوجوده في المنفى الاختياري، كان وجودها رغم البعاد يمثل بالنسبة اليه نسمة عذبة وسط هجير المنفى الضاري. أما أن يغيّبها الموت فجأة، فتختفي من الوجود الحيّ، فهو أمر لم يحسب له حسابا في يوم من الأيام. وهو ما قد يعني اختفاؤه بالمقابل من خريطة الوجود، فقد كانت هي العين المبصرة التي مثلت له عمقا حقيقيا يعيش من خلاله، فهل يمكن أن تستقيم حياة بشر دون عين؟!

وربّما ارتفع مدّ معاناته في تلك الفترة حتى أصبح على شفا الانهيار، فقد كان اختفاؤها المفاجئ بالموت يعني انفصام تلك العلاقة الرّوحية التي ربطت بينهما، فأصبح عاريا وحيدا دون سند، يتجرّع سموم انفصال لم يهيئ نفسه لاستقباله من قبل أبدا، وهو ما قد يوحي بـ(موته) بالمقابل، وكان ذلك أمرا مرفوضا!

مواجهة

اذن، كان موت الأم قد جعله (وحيدا) في الميدان دون نصير، وأطاح بكلّ الحواجز التي أحاط بها نفسه في الغربة لحماية شخصه من أيّ أذى محتمل، ووضعه مرّة أخرى في مواجهة (اجبارية) مع ذاته وما تعنيه حياته. أما المسرح الذي دارت عليه تلك المعركة الرهيبة ففي أعماقه الدفينة، فكان لابد له أن يشحذ أسلحته ويناضل بضراوة منقطعة النظير. كانت المعركة معركة حياة دانية في

مواجهة موت شرس متمرس. "أن يكون أو لا يكون".

هنا، كان لابد له أن يستنجد وسط ذلك المأزق الرهيب بحقيقة ذاته، بموهبته الابداعية، متشبثا بأن تكوينه في الأصل هو تكوين (كاتب)، وهو ما قد يفسر كلماته: "هنا بدت الكتابة لي هي البديل للانتحار أو الموت, وبمجهود إرادي بالغ القسوة, قررت أن أكسر هذه الدائرة الشريرة, بحيث لا أنسى أنني كاتب, وأنني خرجت- في الأصل- لكوني كاتباً"،

وربّما حين وصف بهاء طاهر مشاعره على موت أمه بأنه كان "حزينا حزنا لا أستطيع التعبير عنه" ("قريبا من بهاء طاهر" ص ١٢٠). كان يعني جسامة تلك المشاعر وتداخلها وتعقدها. لكن القضيّة لم تكن أبدا قضية (استيعاب) موت بل كانت بالمقابل قضية (بعث) حياة، لأنّ حزنه لم يكن أبدا معركة من أجل استيعاب قضية فقد الأم فقط وهو حقّ يجب أن نرضخ له صاغرين، بل كانت معركة رهيبة من أجل بقائه، واصراراً على النضال، بما يعني استمراره هو (نفسه) حيّا. واذا كانت الأم في حياتها قد دعمت وجوده الأدبي بشكل خاص من خلال حكاياتها التي لا تنضب، فقد حان الوقت ليردّ الدين ويثبت ذاته كابن وفيّ لتلك الأم الرؤوم، وليكن نجاحه (بعثا) واستمرارا لها في الوجود، وهو ما يمثل موقفا (مقابلا) لما أدته له في حياتها من أفضال!

اذن، كان المدّ عاتيا عاليا رهيبا متحدّيا. ولم تكن هناك لحظة تردد في (المواجهة) والصمود. كانت معركة (مصير)، ولم يكن فيها بديل عن انتصار حاسم، لأن الهزيمة تعني الاستسلام والموت والاندثار، لذلك نراه يكرر ذات المعنى بكلمات أخرى: "في وقت كتابة هذه المجموعة، كانت الكتابة بالنسبة لي بديلا للانتحار، قلت ذلك أكثر من مرّة، لأن تجربة الغربة وخروجك من بلدك رغما عنك، ووظيفتك الشاقة .. كنت أحس أن حياتي تنتهي، وربما تكون هذه الحالة هي التي استفزتني. على مدى سنتين كنت مكتئبا وأشعر باحباط لا حدّ له. كانت الحياة عبثية الى أبعد الحدود، ولم ينقذني سوى الكتابة" (من كتاب "قريبا من بهاء طاهر": ص ١١٦)، فكان لابد له أن يخوض غمار تلك المعركة مدعّما باصرار رجل (صعيديّ) لا يعرف التراجع أو اليأس. كانت معركة (داخلية) مصيرية تأكيدا لموهبته الفذة، فكان حتما عليه أن يؤوب ثانية الى معمل فنه، فالفنان يلوذ بعالم (الكتابة) كلما أعيته السبل أو أغلقت في وجهه الأبواب، حتى يجد له متنفسا يتفهّم من خلاله حقيقة ما يعانيه تمهيدا لاستيعابه وتجاوزه!

انفتاح النبع

هكذا رجع بهاء طاهر الى (الكتابة) وانفتح نبع (الابداع) مرّة أخرى، بل تدفق سيالا غزيرا بعد طول جدب. ومن هنا قد يمكننا أن نتفهم كلماته وهو يوضح (الظروف) التي أحاطت بكتابة

(أول) عمل أبدعه، وهو قصة "بالأمس حلمت بك"، وذلك حين قال – في ذات الحوار المنشور بمجلة "العربي" - "لقد كتبتها وأنا في غاية الحزن، لأنها كانت في الفترة التي أعقبت وفاة والدتي – رحمها الله - فكتبتها وأنا في حالة نفسية حزينة جدا"، بمعنى أنه كان في مرحلة صراع من أجل رأب الصدع، وتقبل فقد الأم من ناحية، والابتعاد عن الاستسلام للحزن، الذي قد يضيّع معالم القضية ويدفع الى الانتحار!

واستمر ذلك الدفق القويّ فأبدع قصة "أنا الملك جئت" مع رواية "قالت ضحى" في نفس الوقت تقريبا، وانظر اليه وهو يربط كتابتهما بظرف موت والدته أيضا: "كنت أمر بظروف صعبة للغاية، بعد وفاة والدتي. كنت حزينا حزنا خاصا لا أستطيع التعبير عنه، لذلك أظن أن روح الحزن منعكسة في هذين العملين" (قريبا من بهاء طاهر" ص ١٢٠).

لنتوقف هنا قليلا، فلم تكن المسألة أبدا مجرّد ظروف صعبة للغاية بعد وفاة الأم نتج عنها حزن لا يستطيع التعبير عنه أنعكس في ذينك العملين، بل كانت هناك معركة حامية ضارية تدور رحاها فعلا داخل ذاته في خيار محصور بين بديلين اثنين لا ثالث لهما: اما موت يتوازى مع موت الأم يلتهمه في أتونه الملتهب وهو ما يعتبر استسلاما و(انتحارا)، أو (بعثا) بديلا من (رحم) موت الأم يستنقذه بالابداع. وكان لابد للفنان أن يناضل بشراسة مستنفرا كلّ ما لديه من قوى وأن ينتصر، ليتدفق نبع ابداعه خصبا مثمرا ليس بعمل وحيد بل بثلاثة أعمال معا وان بزغت البداية مع قصة "بالأمس حلمت بك"!

أول قصة

والآن، اذا انتقلنا الى (أول) قصة كتبها بهاء طاهر في (غربته)، وهي قصة "بالأمس حلمت بك"، التي تجري أحداثها في مدينة أجنبية في شمال أوروبا، لابد أن نعي ابتداء ان بهاء طاهر لم يكن هو (الراوي) الذي يسرد القصة، بل كان شخصية أخرى (مناظرة)، أو معادلا فنيا له، حيث نجد الراوي في وضع مواز لوضع بهاء طاهر من حيث عزلته في بلاد الغربة بشمال أوروبا. لكن بهاء طاهر لم يكتف بهذا بل جعل (الغربة) هي الـ(تيمة) المسيطرة على جوّ القصة بأكمله، وذلك حين جعل صديقين للراوي هما فتحي الذي يعمل معه في نفس المؤسسة، وكمال الذي يعمل في أحد البنوك في مدينة أخرى يعانيان هما أيضا من الغربة. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ بل كانت هناك شخصية أخرى من أهالي البلد هي "آن ماري" التي تعمل في مكتب بريد، وتعيش مع أمها بعد أن مات أبوها الذي كان قسّا، تعاني هي الأخرى من نوع آخر من الغربة داخل مجتمعها (الغربي).

هكذا جعل بهاء طاهر (مركز) ثقل القصة هو قضية (الاغتراب) – قضية حياته الرئيسية - جاعلا من الشخصيات الأربع (تنويعات) مختلفة على ذات التيمة، الا ان ردود أفعالها تنوّعت طبقا لتكوين كلّ منها، ففي حين وجد الراوي ملاذه في (الفنون) الأوروبية التي راح ينهل منها نائيا بنفسه في جميع الحالات، متوحّدا، مبتعدا عن الواقع وبشره، كما وجد زميله فتحي ملاذه في (الصوفية) فراح يدعو الراوي للاقبال عليها وقدّم له كتابا عنها. أما صاحبهما الثالث كمال وعلى الرغم من أنه تزوّج منذ عشر سنوات وحصل على الجنسية فانّه مازال يشعر أنه تعيس جدا، خاصة وأنه متمسك بـ(الدين) الاسلامي ويؤرقه التساؤل حول ما اذا كان عمل البنوك عملا من أعمال الربا. وتبقى تلك الفتاة الأوروبية الشقراء، "آن ماري"، الوجه الأوروبي (المقابل) للراوي، ففي حين كان هو مسلما كانت هي مسيحية، وبينما كان هو أديبا كانت هي ترغب في أن تصبح (راهبة)، وبينما اغترب الراوي خارج وطنه نتيجة هجمة من بعض الزملاء كان من آثارها أن أبعد عن عمله وعن الكتابة، فقد اغتربت هي داخل وطنها نتيجة أنها أحبّت أحد مواطنيها وبعد أن اتفقا على الزواج سافر الى الخارج ومن هناك بعث اليها باعتذار لم تفهم أبدا مبرره خاصة لأنّ الخطوبة كانت باختياره. وفي الوقت الذي حزن فيه الراوي على غادة الكاميليا بعد أن شاهد فيلما عنها، لم يبدِ أيّ اهتمام بالبشر بعد أن كفّ عن ذلك منذ زمن. وكان يحزن "آن ماري" الى حدّ الموت: "أن تنهزم في هذا العالم الرقة والحساسية وأن ينتصر الشرّ. يحزنني أن تموت غادة الكاميليا لأنها أحبّت وضحّت، ويحزنني أيضا أن في هذه الدنيا جوعى فقراء لا يجدون طعاما ومرضى فقراء لا يجدون دواء، واذا وجدوا الدواء فانّ الموت يخطفهم دون مبرر، يحزنني الموت بصفة خاصة".

هنا، كان (محور) تحوّل الشخصيات في قصة "بالأمس حلمت بك" كتابا عن (التصوّف) مستمدا من التراث (العربي). وكما هو معروف فانّ التصوف تجربة (روحية) محلها (القلب) يعرض فيها المتصوّف عن الدنيا ويحلق (بعيدا) عن العالم المألوف منقطعا الى الله تعالى، وقد كان لبهاء طاهر رأي خاص في تجربة التصوّف أوضحه قائلا: "نظرا لأن أحد أعظم أصدقائي، وهو المرحوم أحمد حسن كان متصوفا، فأنا أكنّ لتجربة التصوّف أعظم تقدير، لأنّي رأيت بعينيّ تطبيقها العملي في انسان. كان قمة في السماحة والخلق وانكار الذات. فاذا كان هذا هو المتصوف فنعمى هو، لكني أرفض الدروشة والتواكل" ("قريبا من بهاء طاهر" ص ١٩٧)، وهو السبيل الذي اختاره زميله فتحي وصديقه كمال. لكن الراوي ظلّ رافضا أن يستبعد (عقله) خاصة بالنسبة للمقطع الذي قرأه حول حركة واتصال الأرواح حتى مرّ بتجربة مع آن ماري حين فهمت ان التواصل بينهما مستحيل، بعد أن تهيأت له فأعرض عنها، لأنه كان (معزولا) عن الآخرين مقطوع الصلة بهم. ولم يكن يملك أن يساعدها لأنه عاجز عن أن يساعد نفسه، وعندما غلقت أمامها الأبواب، استسلمت لمصيرها،

واختارت (الانتحار) حتى تتخلص من عذابها!

هنا، قد (يتقابل) موت أم بهاء طاهر في (الواقع) مع موت آن ماري في (القصة). كان موت أم بهاء طاهر طبيعيا، واقعيا، وان جاء وقعه مفاجئا مزلزلا أطاح بكلّ الحواجز التي أحاط بها الراوي نفسه في الغربة لحماية ذاته من أيّ أذى محتمل، ووضعه مرة أخرى في مواجهة مع (اشكالية) حياته في الغربة، بينما كان موت "آن ماري" في القصة مفاجئا بعد أن تيقنت من فشل حياتها، فانسحبت بهدوء، فجاء وقع انتحارها متسقا مع موقفها المتوحّد المنزوي من الحياة نفسها، لأنها لم تكن تحمل وراءها تجربة عريضة، كتجربة أم بهاء متغلغلة في أعماق تربة أرض منشأها، مرتبطة به أشدّ الارتباط. وفي حين كانت "آن ماري" تنوء بحمل تلك الحياة، بل تكاد ترفضها رفضا تاما، كانت أمه فخورة بتجرتها، تتيه اعتزازا وفخرا بها. واستمرت تلك مشاعرها حتى نهاية حياتها.

وفي حين يمثل انتحار "آن ماري" موتا (معنويا) للجزء المغترب من نفس الراوي، ونقطة تحوّل فاصلة أزالت الغشاوة عن عينيه، وكشفت له زيف موقفه، ففهم انه لم يعش تلك التجربة بوجدانه (كبشر) بل عاشها رافضا على مستوى (فكره) فقط، واكتشف على أثرها خطأه الفادح لأنّ الحياة لا ينبغي أن نعيشها بعقولنا فقط بل بقلوبنا أيضا. هنا، انفتح أمامه طريقان: اما أن يستسلم ويموت، لتنتهي تجربته (متوازيا) مع سقوط "آن ماري" وانتحارها، واما أن يصمد ويقف ويواجه، ليتوازي موقفه مع صلابة أمه واصرارها على الاستمرار وهي مرتبطة بأرضها الأولى حتى الرمق الأخير. ولم يكن أمامه كـ(فنان) كبير من مفر الا أن (يختار) الموقف الثاني، ليصمد لتستمر حياته وفق ما يهوى. عندئذ أصبح الطريق أمامه مهيئا لاتصال (روحي)، فحدث أخيرا ذلك الاتصال المستحيل حين وجد أخيرا شرط حياته ومعناها في التواصل الروحي مع الآخرين، فحان للحائر من أمر الحياة أن يرتاح، وحان للمهاجر المغترب أن يستقر بعد أن صهرته التجربة فمدّ يده كاسرا حاجز (الخوف) القديم من الموت ليتواصل المبدع (بهاء طاهر) في ذات الوقت بحلّ (فني) مع جانب آخر من (تراثه) الشرقي الصوفي، بما يعني في النهاية عودة (الروح) وعودة الانتماء اليه. وعندما وصل الى تلك الدرجة من (الايمان) "انبثقت أنوار وأنوار لم أر مثل جمالها وحفيف الجناحين من حولي، ومددت يدي. كنت أبكي دون صوت ولا دموع ولكني مددت يدي"

ألا يفسّر هذا عودة الخصب والنماء الى بهاء طاهر فتدفق نبع ابداعه سيّالا متوهجا بأعمال أدبية متوالية رائعة من داخل واقع الاغتراب؟!

الروائي الجزائري واسيني الأعرج: لا أعاني من "فوبيا العدو" ومحمود درويش كان يستحق "نوبل"

حاورته بديعة زيدان

"الروائي لا يكتب إلا نفسه، ولكن يجب أن أتوقف عند كلمة نفسه، فالكاتب عبارة عن حوصلة، وتحديداً كاتب الرواية، ففي الرواية عالم متسع .. الكاتب يكتب عن هذه الذات التي هي عبارة عن حوصلة تاريخية واجتماعية وثقافية وحضارية لأنها تتحول إلى ذات جمعية تخرج عن كونها مسألة تهم الشخص نفسه، ولو أن التصاقها بالشخص مسألة لا يمكن نكرانها، فالكثير من الروايات التي نقرأها وقرأناها مثال مدام بوفاري تعبر عن ذات أقرب إلى رواية بلوفير حول علاقته بالمرأة وتصور المرأة وتصور المجتمع من خلال حياة موازية لحياته، ولكن في الوقت نفسه تصبح مدام بوفاري أيقونة اجتماعية داخل مجتمع برجوازي آيل إلى الزوال، أو آيل إلى مجتمع قابل للتفتت فإذن خرج الكاتب عن ما هو ذاتي إلى ما هو جماعي أكثر" .. بهذه العبارات فضل الروائي الجزائري الكبير واسيني الأعرج البدء، ففي البدء كانت الرواية، كما هي المحور والخاتمة .. معه كان الحوار التالي:

• تشتهر بأنك ممن يغوصون في أعماق التاريخ، حتى بت من أعلام "الرواية التاريخية" إن جاز التعبير .. كيف تمكنت في كتاباتك الروائية والإبداعية عموماً من الإفلات من الوقوع في فخ التأريخ؟

الرواية عالم، وهذا العالم يمس كل ما تنجزه البشرية من قيم نفسية واجتماعية وتاريخية، ولكن السؤال الذي يعيد نفسه هو هل يعيد الكاتب إنتاج التاريخ؟ .. في هذه الحالة سيجد الكاتب نفسه في وضعية اقل من المؤرخ، لأن المؤرخ يمتلك أدوات علمية تؤهله لذلك، أمّا الكاتب عندما يكتب يجد نفسه

خارج هذه الأدوات العلمية، ولو أنهما يتعاملان مع نفس الحقيقة العلمية التاريخية الموضوعية.

أفرق بين تاريخ الشخصية وبين التاريخ المرتبط بالأحداث والوقائع، فعندما يتعلق الموضوع بتاريخ الشخصية، عليك أن تكون حذراً، فعندما كتبت رواية "الأمير" حول الأمير عبد القادر، كنت حذراً جداً، لأن في تاريخ الشخصية ثمة جوهر ما، وهذا الجوهر يتحدد بالمسار العام للشخصية، ويتحدد أيضاً بحياته ووفاته، والمعارك التي خاضها... الخ

أرى انني غير قادر على الاجتهاد في هذه الجوانب فهي ثوابت في الشخصية، وثانيا أستطيع أن اشتغل في الشخصية من خلال الجوانب البيضاء، وهي الزوايا التي لا يستطيع قولها المؤرخ مثل تناولي لحياة عبد القادر مع زوجته، فالتاريخ لم يهتم بهذا الجانب، وهنا ياتي دور الروائي، فأنسنة البطل هو ما يجعل من الشخصية التاريخية شخصية روائية.. أحيانا التاريخ يعبر على فترة زمنية طويلة بجملة واحدة، وبالتالي يكون دور الروائي كبيراً، حيث ان هناك مساحات شاسعة من التاريخ مغيبة.

لو اخذنا، على سبيل المثال، مذبحة دير ياسين، فهناك جوانب معينة مثل طريقة دخول الإسرائيليين وكيف نظموا هذه المذبحة وعدد الشهداء وتاريخ المذبحة هذا كله لا أستطيع أن أغير فيه، ولكني أستطيع خلق أسرة بكاملها وهذا غير موجود في التاريخ، فهذه المساحة من اختصاص الروائي.

مغرب ومشرق

• الادب المغاربي بشكل عام بعيد عن المشرق أو ذائقة المشرقيين العرب الى حد كبير، لكن من الملاحظ اختراق واسيني الاعرج للشرق العربي والمشرقيين من القراء ؟

اولا يجب أن نتفق أن هناك مشكلة قديمة تتعلق بالاستعمار، الذي فصلنا عن المشرق، الذي الأصل به هو بلاد الشام، ومصر التي تعتبر معبراً بين المشرق والمغرب، اما في العمل الادبي فتعتبر مصر هي المركز، فمن يريد العبور الى المشرق يجب ان يمر بمصر، فالكاتب والفنان وغيره يجب عليه ان يمر بمصر حتى يصل الى الشهرة .. لا يعترف بك في وطنك الا اذا دخلت مصر، ونجحت فيها، مثلما حصل مع المطربة وردة الجزائرية.

كل البرامج الثقافية في المدرسة تعلمنا حنا مينا وتعلمنا الرزاز وغسان كنفاني، فكتاب الأدب العربي في منهاج الجزائر يعرفنا بالأدباء العرب، ولكن هل المناهج في المشرق تعرف الطلاب بالأدباء المغاربيين؟ الجواب لا، وبالتالي يصبح الأدباء الكتاب المغاربيين مغيبين عن المشرق.

ثم جاء الجيل الذي عقب الاستقلال الذي اهتم بوصول كتابه الى المشرق، وهنا برزت الضرورة للبدء في التفكير بكيفية الخروج من الدائرة الضيقة، وبالتالي اتجه عدد منهم الى بيروت، حيث اصبحت بيروت حلقة مهمة للوصول للشرق، فأنا واحلام مستغانمي نشرنا في دار الآداب البيروتية.

أنا ايضا أقمت عشر سنوات في سوريا، وهذه الاقامة ساعدتني كثيرا باختراق بلاد الشام، وبالتالي لم أعاني من الوصول إلى المشرق أو المغرب، وخاصة أن دار الآداب دار نشر كبيرة ومهمة على المستوى العربي، وأعتقد أن أهمية الموضوعات التي تتناولها في كتاباتي، والتي تهم الناس وتجذبهم، كانت من الاسباب التي ساعدت في وصولي ايضا إلى المشرق.

الروائيون الشباب

• ما رأيك بالجيل الشاب من الروائيين العرب وإبداعاتهم؟

انا سعيد بالجيل الجديد، ولكن ليس بشكل مطلق، ومع ذلك يمكنني القول بأن هناك ديناميكية عربية في الجيل الجديد سواء ذكوراً او إناثاً، وهذا الجيل يتمتع بجرأة كبيرة في التعامل مع التاريخ، فمثلا الثورة المهدية التي تناولها السوداني حمور زيادة وكان قوياً وشجاعاً وجريئاً في تناوله لهذه الحقبة الزمنية، وبالتالي هذا جيل ليس بسيطا، ايضا الكويتي سعود السنعوسي اقتحم موضوعات تكاد تكون ممنوعة، وسمير قاسمي في الجزائر وهو من الكتاب المميزين، حيث اعاد النظر في البنية الروائية نفسها بخلق علاقة مع النص الروائي غير النص التقليدي في بنيته وجوهره.

برأيي يجب ان يدعم هذا الجيل، وهنا لا يمكن إغفال دور الجوائز الأدبية العربية، التي لعبت دوراً مهماً، ليست في جانبها المادي، بل في كونها كشفت هذه المواهب الأدبية، وجعلتها مرئية، فواحد مثل حمور زيادة لولا مروره من خلال البوكر بعد فوزه بجائزة نجيب محفوظ، لربما ما ظهرت موهبته للناس، وكذلك ايضا الفلسطيني عاطف أبو سيف، فهو سبق ونشر العديد من الروايات، ولم ينتبه أحد لها، ولكن من خلال البوكر (الجائزة العالمية للرواية العربية)، التفت الناس لروايته الحالية "حياة معلقة"، ورواياته السابقة أيضا .

"البست سيلر"

• ما رأيك كروائي مخضرم بظاهرة الـ"بست سيلر"؟

للأسف بات من يملك مبلغاً من المال يستطيع بسهولة طباعة عمل أدبي مهما كان مستواه، ففي

فرنسا صدرت العام الماضي ٧٠٠ رواية لم تلق نصيبها في الرواج، ولم يبق منها سوى عدد قليل حوالي العشرين فالنصوص الكبيرة تفرض نفسها، اما بالنسبة لظاهرة "البست سيلر" فلا علاقة لها بالجودة مطلقا، فهمي ظاهرة إعلامية اكثر منها ظاهرة تتعلق بجودة الرواية أو العمل الأدبي، فتجد القوة الجاذبة في الإعلام وما يتعلق بالسوق، وهي في العادة تتماشى مع الذائقة المهيمنة، والتي ليس بالضرورة ان تكون هي الذائقة الصحيحة.

• أين يرى واسيني الاعرج الرواية العربية عالميا، فبعد نجيب محفوظ لم يحصل أي كاتب عربي على نوبل؟ نحن أهل الشعر ولم نكن أهل الرواية أو من أهلها؟

كنا أهل الشعر ولم نعد كذلك سواء من حيث الكم أو النوع، فمثلا لا يوجد اليوم شاعر بموازاة الروائيين ثقلا ومعرفة، فالرواية عوضت نسبيا نقص الشعر حاليا.

العالمية صناعة .. نجيب محفوظ له قيمته الكبيرة ويستحق جائزة نوبل، وهناك عرب آخرون قبله استحقوها، ولكني افترض لو كان لنجيب محفوظ رؤية مخالفة وجذرية ضد الاتفاقيات مع اسرائيل لربما ما كان ليحصل على نوبل .. لو وقف موقفا صارما كأي فنان أو كاتب آخر وقال أنا ضد الاتفاق وضد اسرائيل، لربما لم تكن "نوبل" من نصيبه".

طبعا هذا لا يطعن في قيمته الأدبية، فهو أديب كبير، لكن هناك لمسة سياسية متخفية أحيانا ومفضوحة أحياناً أخرى لوصول هذه الكتابات لنوبل... لا أعاني من "فوبيا العدو"، لكن هناك أدباء من دول أخرى يستحقون الفوز بنوبل وغيرها، وأبرزهم الشاعر الكبير الراحل محمود درويش، والذي لم يحصل عليها، مع أنه قامة شعرية وإنسانية عالية، حيث أن نظامه الشعري خرج من نطاق كونه فلسطينياً إلى أن أصبح عالمياً، وكان يصل إلى المنافسة على نوبل لكنه لم يفز، وكذلك آسيا جبار الجزائرية التي وصلت أكثر من مرة للمنافسة على نوبل ولم تفز في أي منها، ونجد أن الذي فاز لا يساوي الكثير أمام أهرامنا العربية في الرواية والشعر، والأدب عموماً.

سيرة ذاتية

• وماذا عن سيرة المشتهى، رواتك السيرية الأخيرة؟

من الصعب على الكاتب، بل من الصعب جدّاً عليه كتابة سيرته الذاتية، لأننا في الوطن العربي جبناء؛ فالسيرة الذاتية بوح صادق قد يتحدث خلالها الكاتب عن علاقته مع أمه أو أبيه أو أخته أو آخرين. كثير من الكتاب يجبنون عن مجرد التفكير بالكتابة عن أنفسهم، خاصة أن "بعبع" الوضع

الاجتماعي قد يلاحقهم بعد ذلك، وهذا أمر أفهمه.

وأنا أكتب هذه السيرة واجهتني أسئلة كثيرة، على رأسها "إلى أي مدى يستطيع الكاتب أن يقول سيرته الذاتية؟ وإلى أي مدى يستطيع أن يتكلم عن حميمياته الخاصة، خاصة وأن هذه الحميميات ليست ملكاً للكاتب وحده، لاسيما مع وجود مؤسسات اجتماعية وعشائرية ودينية قامعة تمنع أن يكون الكاتب صريحاً في هذا الاتجاه". ومن ناحية أخلاقية أيضاً، برز سؤال حيوي مفاده "هل للكاتب الحق في الحديث عن تجربة حيميمة عاشها ذات يوم مع أنثى على سبيل المثال باتت لها حياتها الخاصة اليوم؟" ... باعتقادي ليس له هذا الحق، لأن هذه التفاصيل لا تخص الكاتب وحده، وتتعلق بتجربة مشتركة.

حين تكتب سيرة ذاتية، كأن تسير على بيض تخشى أن يتهشم أسفل قدميك ... كي أتفادى ذلك، اخترت خمس شخصيات أساسية، أولها جدي الأندلسي، حيث تقاطعت مع الجد عبر تقنية معقدة عملت على تبسيطها. كل الشخصيات في سيرتي الذاتية ميتة (ليست على قيد الحياة)، وبينها شخصيات نسوية كالجدة والأم والحبيبة، واخترتها ميّتة لأنني قصدت القيام برحلة معراجية لهذه الشخصيات... هي طريقة ليست جديدة عموماً في الكتابة، وأبرز من أتكئ عليها أبو العلاء المعري ودانتي أليغري، لكني اخترت هذه الرحلة المعراجية، وبدأت أجوب، برفقة الشخوص، الأماكن الجغرافية، بعيداً عن نرجسية كاتب السيرة الذاتية، ولذلك سعيت لتحويلها إلى نص يقبله القارئ، ولا يشعر معه أنه نرجسي".

سيرتي ليست سيرة بالمعنى التقليدي، ولكنها تقدّم لأساسيات لعبت دوراً أساسياً في تكويني الشخصي كأديب وإنسان في الدرجة الأولى.

أسئلة لا تنتهي

للحوار مع واسيني الأعرج نكهة خاصة، فالأسئلة لا تنتهي، والوقت معه يمر سريعاً، لكنه محدد في النهاية، فزيارته إلى فلسطين حبلى بالبرامج والفعاليات والزيارات المرتبط بها سلفاً .. كنت أريد أن أسأله كما فعل غيري عن علاقته بفلسطين، لكني اكتفيت بشيء مما كتبه في روايته "سوناتا لأشباح القدس"، وجاء فيها "أكبر محرقة يعيشها المرء هي أن تُسرَقَ منه أرضه، ويرمى على حواف المبهم" .. " القدس خبز الله وماؤه. مدينة تكفي الجميع"، "تعبتُ، وأندم كثيراً على أني لم أبقَ هناك، لا لتحرير الأرض، فهذه مسألة لم تعد واردة، على الأقل بالنسبة إليّ، ولكن للموت فقط، والتمزّق عند بوابات القدس"، عن أي قدس يتحدثون؟ وعن أي ضفة غربية؟ وأيّ غزّة؟ كل يوم نحرم من جزء

من الأرض على مرأى حكام الحروب الأقوياء".

نجح الروائي واسيني الأعرج أن يكسر الحواجز السياسية والعسكرية المفروضة على الشعب الفلسطيني بجولة حملته الى الأراضي المحتلة لمرتين في عامين، وهو الذي كان رفض، قبل سنوات، تلبية دعوة إسرائيل لتكريمه على رواياته، معتبراً ذلك تطبيعاً ثقافيا مع الاحتلال الصهيوني، على عكس زيارة فلسطين التي اعتبرها واجباً على كل مبدع عربي، وخرق للحصار الذي تفرضه سلطات الاحتلال على الشعب الفلسطيني العربي.

من أبرز ما كتب واسيني الأعرج روايات"كتاب الأمير"، و"طوق الياسمين"، و"مضيق المعطوبين"، و"ذاكرة الماء"، و"شرفات بحر الشمال"، و"البيت الأندلسي"، و"سيدة المقام"، و"مملكة الفراشات"، و"رماد الشرق"، ومؤخراً "سيرة المشتهى"، التي أطلق من متحف محمود درويش في رام الله نسختها الخاصة بفلسطين، ومقدماً ريعها لصالح الأسرى في سجون الاحتلال، وهي الرواية التي فازت بالمرتبة الأولى في جائزة "كاتارا" للرواية.

القمع والحرية في الرواية العربية إشكالية مذابح الأرمن نموذجا

شوقي بدر يوسف

"من هنا مر الأتراك"

فيكتور هوجو

- أما جمال فقوي شرس.. ليس فيه لطف أو إيناس

سألت: وعيناه

- عيناه يا مريم سوداوان قويتان تخترقان الصدور

- قلت.. ويلي.. هل هو مثلنا أعنى هل يضحك أو يبتسم

- ضحكته وحشية يا مريم.

- هل يحبنا؟

- المعروف أنه شديد التعصب لتركيته ويكره بقية الشعوب.

"مقطع حواري حول جمال باشا الجـــــزار

من رواية "سروال برهوم" لـ "ناديا الغزي"

ترفد الرواية العربية في تراكمها اللافت على مدى عقود طويلة العديد من النصوص التي تتناول إشكاليات القمع والحرية في صور وروافد كثيرة أقربها إلى التصور هو أدب السجون بتجليات قضاياه المختلفة، وأدب العلاقة بين السلطة ومعارضيها بكافة جوانبه، وأدب المقاومة بشتى صوره. وأدب القمع والعنف في بنيته الأساسية المعروفة في تاريخ البشرية.

ولا شك أن هناك العديد من التيمات الروائية التي فرضت نفسها بقوة على المشهد السردي العربي والأجنبي في نمذجة حاكمة لكل من هذه الجوانب المهمة، من هذه التيمات المستمدة من نزعة القمع

والبحث عن الحرية، هو ما رفدته الرواية العربية حول أدب المقاومة في فلسطين والجزائر والعراق واليمن وغيرها من الدول التي تعرّضت ولا زالت تتعرض لهجمات أستعمارية وإرهابية شرسة حتى الآن. كذلك ما رفدته الرواية حول آداب القمع والعنف في منجزها وتراكم إبداعاتها خاصة هذه الإشكالية غير المسبوقة في نزعة القمع والبحث عن الحرية التي تعرض لها شعب إرمينيا وحرب الإبادة والمجازر التي قام بها الأتراك ضد هذا الشعب والتي تزامنت أحداثها وبلغت ذروتها مع قيام الحرب العالمية الأولى والتي مر عليها الآن مائة عام كحالة خاصة من حالات القمع المنظمة والممنهجة والموثقة تاريخيا ضد هذا الشعب الأعزل الذي استباحته يد القمع والغدر والإبادة من الحكم العثماني في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكلمة إبادة كانت غاية من الغايات والأهداف المهمة للقمع العثماني حيث كان الهدف هو القضاء التام على شعب الأرمن ومحو إرثهم القومي والديني والثقافي وإلغاء هويتهم وحضورهم على أرض الأجداد باستخدام فرق الاغتيالات والقصابين بدءا من الألوية الحميدية فى حقبة السلطان عبد الحميد أو ما يسمى بالتشكيلات الخاصة من خلال قرارات سلطوية صدرت عن الحكومة العثمانية بثت فيها سياسة ترتكز على إفناء الأرمن كما جاء فى مقررات مؤتمر سالونيك المشؤوم عام ١٩١٠.

ولعل هذا التراكم اللافت من الكتب الإبداعية والروايات الأجنبية والعربية التي تناولت هذه المأساة الإنسانية وهذه الإشكالية من زواياها المختلفة يدل دلالة واضحة على عظم هذه المأساة وما شابها من إشكاليات لاإنسانية تجسد ظاهرة عنف الدولة ضد شعب أعزل يعيش في أمن وأمان، وتعتبر رواية "يريفان" للروائي الفرنسي جيلبرت سينويه وهو أسم المدينة الأرمينية التي أطلقه الكاتب على روايته كتعبير عن ماساة المكان الذي حدثت فيه إبادة شعب آمن في ظروف غير طبيعية، والتي تحكي عن بدء السلطان العثماني عبد الحميد الثاني بتنفيذ المجازر وحرب الإبادة بحق الأرمن بحجة تمردهم على سلطة الدولة العثمانية ومحاولتهم تدمير قصره وكانت هذه هي ذريعته، فكان أن أمر بإعداد حملة كبيرة لإبادة شعب إرمينيا بأكمله وكانت هذه هي البداية وكان شعار الحملة التي أعلنها هي "أفعلوا بالأرمن ما تشاؤون" وأسس لذلك الفيالق الحميدية لتنفيذ مخططه الإجرامي في تنفيذ هذه الإبادة، وقد استخدم الكاتب في عتبة روايته الأولى أسم العاصمة الأرمينية "يريفان" وهو المكان الذي بدأت فيه مرحلة الإبادة الأولى بقتل وبدء حركة الاغتيالات للصفوة والنخبة الأرمينية من شتى الاتجاهات السياسية والاقتصادية والثقافية. كما كان الكتاب الذي وضعه المحامي السوري فائز الغصين الموسوم بـ "المذابح في أرمينيا" عن القضية الإرمينية والذي طبع في مصر بمطبعة المقطم عام ١٩١٧ والذي جاء على هيئة سيرة ذاتية ووثيقة دامغة لهذه المذابح وهذه المجازر، كما يعتبر أيضا أول مصدر موثق لمذابح الأرمن عام ١٩١٥و ١٩١٦. ونظرا لأن الكاتب في ذلك الوقت كان هاربا من السلطات العثمانية

ومختبئا في بومباي بالهند، إلا أنه نجح في تهريب مسودة الكتاب مع بعض التجار الهنود القادمين إلى مصر لطباعته وتوزيعه على مستوى العالم لمعرفته بأن مصر هي الدولة الوحيدة القادرة على نشر هذا الكتاب على مستوى واسع وفاعل، ويعتبر كتاب "المذابح في ارمينيا" سيرة ذاتية لشاهد عيان رأى بأم عينيه هذه المجازر وعايش أحداثها عن قرب. ومن المشاهد المأساوية في هذه السيرة هذا المشهد اللاإنساني الذي سرده الكاتب على لسان الراوي الذي يمثله الكاتب، ويقول فيه ": فمشيت قليلا نحو منبع الماء وإذ بمنظر تقشعر منه الأبدان وترتعد من رؤيته الفرائص وتتألم منه النفوس، وإذا بامرأة ملقاة على ظهرها بدون لباس وقميصها أحمر من الدم مطلق عليها أربع عيارات نارية أصبنها في صدرها وتحت ثدييها. ونظرت نحو رفاقي لأرى هل أحد منهم شعر بي أم لا، إذ رأيت طفلا يتجاوز الثامنة من عمره مضروبا بفأس على أم راسه وملقى على وجهه، فزدت بالنحيب ولكن رفاقي قطعوا بكائي، فقد سمعت الضابط عارف أفندي ينادي الخوري اسحاق ويقول تعال إلى هنا بالعجل فعلمت أنه رأى شيئا فذهبت نحوه فماذا أرى أيها القراء، ثلاثة أطفال نائمين فى الماء خوفا على أرواحهم من الأكراد الذين سلبوهم ثيابهم بعد أن أذاقوهم من العذاب أنوعاً وأبواباً". (١) كان هذا واحدا من عشرات بل المئات من المشاهد اللاإنسانية الصارخة التي امتلأ بها الكتاب، كما نشر السفير الأمريكي في تركيا في الفترة ما بين (١٩١٣-١٩١٦) هنري مورغنتاو مذكراته عن الإبادة العرقية لشعب أرمينيا تحت عنوان "قتل أمة" وقد ترجم هذا الكتاب فؤاد صروف وصدر عن مكتبة العرب بالفجالة بالقاهرة عام ١٩٢٣ وفيه يحكي ما رآه بعينيه من إبادة جماعية طاغية لشعب أرمينيا كما وقعت في يده العديد من الوثائق والمستندات الدالة على عظم الاغتيالات والمذابح والتهجير الذي تم لشعب أرمينيا خلال تلك الفترة، ومن المشاهد التي ذكرها السفير الأمريكي في كتابه "قتل أمة" هذا المشهد البشع لممارسات السطات التركية حيال الأرمن ": كان يقبض على الرجال الأقوياء في القرى والمدن ويوضعون في السجن كخطوة أولية تحضيرية لبدء التفتيش في كل مكان. كان المعّذبون يقومون بتنفيذ أشد الإبداعات الشيطانية في محاولتهم للضغط على ضحاياهم ليعلنوا أنهم "ثوريون" ويخبروهم عن مخابئ أسلحتهم. إن الممارسة الشائعة للتعذيب كانت بوضع السجين في غرفة ممدداً على ظهره، ويقف تركيان أمام بعضهما وجها لوجه بجانب رجلي السجين ويبدآن الضرب بالعصا الرفيعة على أخمص القدمين. ليس هذا النوع من التعذيب غريبا في الشرق. لا يكون الألم ملحوظا في البداية ولكن حينما تستمر هذه العملية تسبب أوجاعا يذوق فيها هذا المسكين سكرات الموت. يبدأ جلد رجله بالاحتقان الشديد وينفجر بعدها وتصل الحالة إلى حد البتر أحيانا. كان الدرك يضربون ضحاياهم حتى الأغماء ثم يرشقون الماء على وجوههم ويعودون بعدها إلى وعيهم ومن ثمّ يبدأ الضرب من جديد. كانت عندهم طرق كثيرة أخرى للاقناع إذا لم ينجحوا في الوصول إلى حل مع ضحيتهم. كانوا يقلعون الرموش وشعرات الذقن شعرة فشعرة. كانوا

ينزعون أظافر الأيدي والأرجل بوضع الحديد المحمي على صدورهم ويقطعون من لحم ضحاياهم بكلاّبات محمية وبعدها يضعون الزيت المغلي على جروح ضحاياهم". (٢) كما نشر جمال باشا الجزار مذكراته التي تضمنت تفاصيل مذهلة عن مذابح الأرمن والمجازر التي أمر بها إبان تواجده بسلطة الحكومة العثمانية في مدينة حلب.

إضافة إلى ذلك فقد حاول بعض المبدعين الأكراد والأتراك أنفسهم طرق هذه الإشكالية والأقتراب من هذه المنطقة الوعرة لكنها كانت عصيّة عليهم بسبب الأسلاك الشائكة التي وضعتها السلطات في قوانينها لمنع الاقتراب كلية من إشكالية مذابح الأرمن في القانون التركي إلا أن بعضاً منهم قد كسر هذه القاعدة، وحاول أن يتناولها روائيا بطريقة مقنّعة باستخدام رؤية اجتماعية رامزة لاغتصاب أرمينيا من جانب الدولة العثمانية وكانت رواية "لقيطة في أسطنبول" للكاتبة التركية أليف شفق هي الرواية التي استخدمت فيها الكاتبة الجانب الاجتماعي والرمزي وما حدث على مستوى أسرة أرمينية عاشت في الشتات تعاني من ويلات الغربة ووجع الاغتراب وألم المنافي، والبحث عن الهوية الحقيقية للذات.

وتمثل هذه التيمات كأعمال أدبية لدى كتّاب وأدباء تركيا نوعا من التابوهات المموهة التي لا يقترب منها هؤلاء الكتّاب ولا يذكرونها بأي حال من الأحوال في إبداعاتهم ولا في أحاديثهم، وكان كثير منهم أمثال يشار كمال الذي رحل عن عالمنا منذ أيام قليلة، وأورهان باموق أديب نوبل ٢٠٠٦، والروائية التركية أليف شفق وغيرهم قد خلت أعمالهم تقريبا من الإشارة إلى هذه الإشكالية إلا من تلميح وإشارات من بعيد تمس هذا الموضوع وعندما حاولت الروائية أليف شفق على سبيل المثال رفد واحدة من رواياتها بأسلوب مقنّع وجدت مضايقات عدة من السلطات التركية، لدرجة أنها قد قدمت للمحاكمة حول هذا العمل الروائي الذي لقي انتشارا واسعا على المستوى العالمي إلا أنها حصلت على البراءة خوفا من إثارة الرأي العام المحلي والعالمي ضد السلطات التركية لو إدينت هذه الكاتبة بسبب هذه الرواية. كذلك مثل الكاتب التركي أورهان باموق في وقت سابق على حصوله على نوبل ٢٠٠٦ أمام محكمة تركية بسبب ملاحظات له أفصح بها لجريدة سويسرية بشأن "مذابح الأرمن" التي مرت قبل قرن من الزمان، والتعتيم المقصود من جانب الحكومة التركية حول هذا الموضوع، وعقب تصريحاته بدأت حملة من المضايقات تطال هذا الكاتب حتى بعد حصوله على نوبل عام ٢٠٠٦ حتى أنه قد هدد بالقتل بعد مقتل أحد الصحافيين الأتراك بسبب تصريحات مماثلة حول هذا الموضوع في الصحافة التركية، وقد تسببت هذه الواقعة إلى هروب أورهان باموق إلى الولايات المتحدة خلال تلك الفترة.

وفى رواية "لقيطة في أسطنبول" للروائية التركية أليفة شفق تبرز إشكالية مجازر الأرمن في مجاز موضوعي من خلال المنافي والشتات الذي طال عائلات أرمينية كثيرة تركت ارضها وأبناءها وتناثرت في دول أوروبا وأمريكا. وتجسد الرواية أحداثا كثيرة تتواتر فيها العلاقات والتأزمات لشخصيات أرمينية

أبرزتها مأساة الشخصية الأرمينية الرامزة للمشهدية جميعها وهي شخصية (مصطفى قازانجي) الذي أغتصب أخته الصغيرة (زليخة) في لحظات شيطانية مأساوية مؤلمة عاشت بعدها هذه الشخصيات محنة الوطن ومحنة المأساة وتاريخها المؤلم المتوّج بفظاعة الفعل ورد الفعل، وكان هذا الاغتصاب هو الرمز الذي لجأت إليه أليف شفق حين أفصحت عنه في نهاية الرواية الشخصية المحورية للرواية وهي شخصية (زليخة) بعد أن كانت على وشك عمل عملية إجهاض للجنين الذي حملت به سفاحا من أخيها، إلا أنها تراجعت في اللحظات الأخيرة عن إجراء هذه العملية حتى تعرّي فيه هذه الأسرة وبالتالي تدين المجتمع التركي، والرواية تشتغل على عائلتين أرمينيتين إحداهما تعيش في اسطنبول المعاصرة والثانية في سان فرنسيسكو في أمريكا، إنهما عائلتا قزانجي وجقماقجيان. هناك ثمة شيء يربط العائلتين بينما في الظاهر ليس هناك ما يدل على ذلك. الشيء الرابط بين هاتين العائلتين الأولى هي (آسيا قزانجي) البالغة من العمر ١٩ عاما، فتاة تركية متمردة وهي الأصغر في أسرتها. أمها هي أبنة الأخت الصغرى لعائلة قازانجي. والثانية في العائلة الثانية هي (أرمانوش جقماقجيان) امرأة عندها فضول كبير في البحث عن مأساة جذور أهلها في أرمينيا ولكنها تبحث عنهم في التربة الأمريكية. وتتواتر الأحداث نحو الجدود والجدات في أرمينيا. أحد أسرار عائلة قازانجي أن رجال العائلة يرحلون مبكرا وغالبا في سن الأربعين وهو العمر الذي سيقضي فيه الأبن مصطفى قازانجي بعد أن دفعته زوجته روز إلى الذهاب إلى أسطنبول دون أن تعرف أنها تدفعه إلى الموت. وفي نهاية النص يبرز سر العناوين التي منتحها الكاتبة للرواية وهي اسماء بعض أنواع الياميش مثل البندق المحمص والقرفة والفانيلا وحبات الصنوبر واللوز وغيره، ذلك من الأشياء التي تدخل في صناعة العاشورية الأكلة المفضلة عند الأرمن وكان الفصل الأخير من الرواية يحمل عنوان سيانيد البوتاسيوم كناية عن (الموت) الذي تحمله هذه الأكلة لمن تقدم له والذي وضع لمصطفى قازانجي بمعرفة أخته زليخا التي اغتصبها منذ سنين طويلة ما أسفر عن مولد آسيا وقد وردت هذه الاعترافات التي أخبرت بها الأم زليخا أبنتها آسيا في نهاية الرواية. وكأن الكاتبة تمنح هذه الأسرار مشروعية الإدانة للعائلة الكبيرة تركيا من اغتصابها للعائلة الصغيرة أرمينيا في تراكمات البحث عن الهوية والمواطنة والحقيقة المرة لهاتين العائلتين الأرمينيتين العائشتين حقيقتهما الأزلية. وتنتهي الرواية بعودة الماضي إلى الحاضر بقوة ": فقد يكون الماضي أي شيء، لكنه لم ينصرم. لو لم ينشأ ليفينت قازانجي ليصبح هذا الرجل المليء بالمرارة والظلم، هل كان من الممكن أن يصبح أبنه الوحيد مصطفى، شخصا مختلفا؟ ولو لم تصبح شوشان في عام ١٩١٥ منذ أجيال مضت، يتيمة، فهل كانت آسيا أصبحت لقيطة اليوم؟". (٣) كان هذا التساؤل هو الدافع للبحث عن الإجابة التي شكلّت محور الإدانة عن إشكالية الإبادة التي وقعت على شعب أرمينيا ودفعت الرجال والنساء إلى الهرب إلى سوريا الواقعة على مرمى البصر منهم.

ولعل أكثر من تناول هذه الإشكالية في مجال الإبداع الروائي هم الروائيون السوريون بسبب اقترابهم من المشهد المأساوي للمذابح وتفاعلهم معه عن قرب خاصة حينما هاجرت أعداد كبيرة من الأرمن إلى سوريا لقرب حدودها من حدود أرمينيا، ففي الرابع والعشرين من نيسان/ ابريل من كل عام يتطلع الأرمن في جميع مهاجرهم وشتاتهم إلى الماضي القريب ويتذكرون شهداءهم الذين دفنوا في مقابر جماعية في الأراضي السورية خاصة في دير الزور والشدادة ورأس العين وعين العرب ومسكنة والمنصورة وتل أبيض والرقة وحلب وعلى جميع الطرقات التي تؤدي إلى هذه المدن ويطأطئون رؤوسهم بخشوع واحترام كبيرين لأن أرض سورية المضيافة أصبحت في الواقع أكبر موطن للشهداء الأرمن في العالم حيث قتل من قبل الأتراك في أرضها الطاهرة حوالي نصف مليون إنسان. وقد تناول هذه الإشكالية روائيا من الكتاب السوريين نبيل سليمان في رباعية "مدارات الشرق"، وإبراهيم الخليل في رواية "الهدس"، وحنا مينه في رواية "المستنقع"، و"المصابيح الزرق" ووليد إخلاصي في رواية "بيت الخلد"، و"نهاد سيريس" في رواية "رياح الشمال"، وسليم بركات في رواية "الجندب الحديدي"، وفيصل خرتش في رواية "أوراق الليل والياسمين"، ونادیا الغزي في رواية "شروال برهوم "أيام من سفر برلك". كما تناولها أيضا كل من عبد الرحمن منيف في مدن الملح (التيه)، وغائب طعمة فرمان في رواية "النخلة والجيران"، وفكري أباظة في رواية "الضاحك الباكي"، وعبد الرحمن فهمي في تكملته التي أكمل بها رواية في سبيل الحرية التي بدأها الرئيس جمال عبد الناصر أثناء دراسته الثانوية وأكملها بعد ذلك عبد الرحمن فهمي، ومحمد جبريل في رواية "صيد العصاري"، والكاتب أحمد مجدي في رواية "الحكاءة الأرمينية" والتي فازت بجائزة المورد الثقافي.

ولعل هذا المشهد من رواية "الهدس" للكاتب السوري إبراهيم الخليل يدل دلالة واضحة على عظم هذه النكبة والمأساة التي ألمت بهذا الشعب الأعزل، كما يعبّر عن صرخة الإنسان من ظلم أخيه الإنسان ": آه زهرة أرمينيا.. من دهن القلب الحصر، ورؤى العروق بالنبض والماي؟ سريعا سريعا تجأر الأشواق والذكرى بمكامن النسيان، فتتدفق الأيام والساعات، تسد عليه كل المنافذ، تلوح قوافل الأرمن تأتي من كل مكان، من حلب، إلى أورفه، ومن بره جيك، وديار بكر، أرمن أحياء تدفعهم حراب الجند القساة. أرمن أموات يفيض بهم البليخ والفرات، أرمن تقذفهم القطارات في محطة بير دناي في الشمال، أو تحملهم أطواف بدائية في النهر فيتقاسم الأحياء منهم شيوخ العشائر، يوزعون الصبايا زوجات لرجالهم والكهول رعاة أو فلاحين في أراضيهم، وفي مواسم الحصاد يتساقطون تحت الشمس صرعى، وهم الذين لم يعتادوا شكل الحياة هذه". (٤) ويجسد الكاتب أيضا مشاهد أخرى يبدو فيها عمق المأساة اللاإنسانية لهؤلاء البشر في هذا المشهد المأساوي الفظيع ومنها هذا المشهد الحواري بين شخصيتي أحمد الفياض الفتى السوري وهذه المرأة الأرمينية فلورا التي لاذت بعشته، وأشرفت على

الموت نتيجة الاغتصاب والتعذيب الشديد الذي لحق بها ": أنا، أنا أحمد.. أحمد الفياض. قال لها في الصباح، ابتسمت بخجل وقالت بالأرمينية: أنا.. فلورا. وفهم أنها فلوار، آه فلورا. تحمّل الجسد الغض شمس البراري، وسياط الجلادين، وشوك الدروب، وجوع التراحيل، وحين أواك عشي، ودبت فيه الحياة والحركة والدفء العامر السعيد فاجأك الموت. آه يا جنية الفرات المعذبة، جئت غريبة ومت غريبة، لم تتركي شيئا غير طائف لا يفارق، ووجع مستديم كالعطابات، فلورا " (٥)

ويعتمد الكاتب السوري نهاد سيريس في روايته "رياح الشمال" على الأحداث والجزئيات اليومية المأسوية الصغيرة للتعبير عن هذه الأيام السوداء، من خلال الشخصيات الأرمينية في صراعها من أجل الحياة، حيث تبدأ الرواية زمن الحرب الكبرى الأولى، في حلب شمال سوريا عندما انحازت الدولة العثمانية في هذه الحرب إلى المانيا وكان وقودها في مساعدة حليفتها هو شعب الأرمن نفسه وكأن التاريخ يعيد نفسه بعد مائة عام من المأساة الكبرى لهذا الشعب، حين تعود نفس الأحداث بطريقة أبشع على أرض سوريا فما زالت رياح الشمال التي هبت قبل ذلك على أرمينيا تهب الآن أيضا على الشعب السوري بصورة أكثر وحشية ليس لها مثيل، ويعبر نهاد سريس في روايته عن ممارسات رجال الدرك الأتراك، والأخبار التي يتداولها الناس حول الأنباء السيئة الآتية من الشمال والتي تشير بالقبض على الأرمن الذين هربوا من دير الزور إلى حلب أنهم سيعادوا مرة أخرى وستحدث مجازر ومذابح جديدة لهذا الغرض مثلما حدثت قبل ذلك ، كان هذا حوارا جرى بين أثنين من الأرمن حول صديقهم آرتين الذي وشى به بعضهم إلى الأتراك فجاءوا للبحث عنه، كما يحكي الصغير ربيع أحد شخصيات الرواية والذي حولّته الحرب بقسوتها وطغيانها في ظروف الطين والقمل والبرد والجوع والموت المجاني إلى وحش كبير لا يهاب الموت خاصة عندما تعرّف على الأرملة "فروساكى" التي أضفت إلى عمره لونا من المتعة المحرمة والسائدة في ذلك الوقت ": عندما هربت إلى القرية ثم أعادوني إلى هنا استدعاني مدحت باشا وجلدني برسن حمار، عندها بصقت فى وجهه، فأوقفني أمام شجرة وأقسم أنه سيطلق النار عليّ، تشهدّت، وبالفعل كبس على الزناد إلا أن الرصاصة لم تنطلق، كانت فاسدة، قذف البندقية إلى الأرض، وراح يضربني بيديه ورجليه حتى فقدت الوعي، لم أمت ولكنني أقسمت أن أقتله.. كانت هذه القسوة التي تلوّن تصرفات مدحت باشا في تعامله مع الجنود باعتبارهم مجرد مخلوقات وجدت كوقود للحرب، هذه الحرب غير المفهومة الأهداف". (٦)

كما يجسد الكاتب السوري "فيصل خرتش" بداية المأساة الأرمينية في روايته "أوراق الليل والياسمين" من خلال توثيق وتأريخ مرحلة الذكريات مع بداية المأساة من خلال شخصية هاشم العطار رئيس تحرير صحيفة "الفرات" الذي استدعاه والي حلب جلال بك لمقابلة جمال باشا وزير الحربية في ذلك الوقت. وفي هذه المقابلة وضع جمال باشا الخطوط العريضة لخطط بداية المداهمات والكبسات على

بيوت الأرمن في منطقة زيتون والبستان بحجة أن هؤلاء السكان هم من بدأوا التمرد والهجوم على السلطات، وأوعز إلى هشام العطار أن ينشر ذلك في جريدته. كما كلفه بمرافقة قافلة من القوافل الأرمينية النازحة عن أرضها لتسجيل ملاحظاته ومشاهداته لصالح السلطة وليس لصالح هذا الشعب المغدور، وفي رواية "شروال برهوم" تبرز وحشية رجال الدرك الأتراك في التعامل مع الحياة الاجتماعية للإرمن من خلال العرس المنتظر بين مريم وبرهوم ومن عادة أهل الشام أن تقدم العروس هدية إلى عريسها تحضرها في صندوقها المصدّف، و": وهل هناك أجمل من أن تقدّم العروس شروالا أسود لعريسها تحيكه بنفسها؟ ولكن ما عكّر الفرصة اثنان: السفر برلك – النفير العام - والجوع، تمثل السفر برلك الاعتباطي ممثلا في شخصية رهيبة طالما خافها الناس حتى باتت خرافية السمعة وهي شخصية "أبو لبادة" وكانت مهمته البحث عن الهاربين وملاحقة المتخلفين عن الخدمة العسكرية، وتمضي الأحداث في مسارها المعهود ويرحل برهوم وتظل العروس تنتظر وهي تطرز الشروال الأسود الذي أعدته للعرس ولم تكن تعرف أنها تطرزه للحداد". (٧)

ولعل أحدث هذه الأعمال الروائية التي تناولت إشكالية القمع على شعب الأرمن كانت هي رواية "صيد العصاري" للروائي المصري محمد جبريل التي تناولت شخصيات ارمينية عاشت في الإسكندرية وهي تحلم بالعودة إلى وطنها، حيث جاءت إجابة السؤال الرئيسي في هذه الرواية : ما الوطن؟" وقد جاءت الأنا مستكملة لشخصية حاضرة في النص تمثل هذا الشاب المصري صلاح بكر، وعلاقاته المختلفة مع كثير من التيارات السياسية في الإسكندرية الاخوان والليبراليين واليسار، بينما الآخر في بؤرة الرواية هو من "الأرمن" الذين ارتأى بعض منهم في المكان السكندري وطنا جديدا لهم بعد هذا التشرذم الكبير والشتات الذي مزق شملهم وتغلغل في حياتهم وفرق جموعهم، وطاردهم في كل مكان، حتى وجدوا الأمن والآمان على "الشاطئ الآخر" في الإسكندرية، ولعل هذا أيضا هو سر الإهداء الذي صدر به محمد جبريل العتبات الأولى لنصه الروائي بقوله " : إلى الطبيب الأرمني مردروس ، جاري القديم الذي ظل – منذ طفولتي – حالة " تثير الذهن بالأسئلة والملاحظات" . وقد أوضح هذا الإهداء آليات النص كلها وجسد الشخصية الروائية التي امتزج واقعها بواقع (الأنا) الشخصية الراوية والساردة للحدث والتي امتزجت أيضا تماما مع شخصية (الآخر) العائش هموم وإشكالية الانتماء، والاغتراب، والمأساة الحقيقية لهجرة شعب بأكمله، والحياة في قسوتها المحتدمة في الشتات على أمل العودة والرجوع إلى الذات الحقيقية، الوطن السليب (أرمينيا)، وهو ما جاء على لسان أندريا بابيجيان والد نورا حين ": تحدث بلهجة تخلو من الكلفة. روى عن قدوم أبويه من أزمير، في هجرة الأرمن أواخر القرن التاسع عشر. آلاف الفارين من المذابح والمجاعات. استوعبتهم الخيام والعشش في أفنية الكنائس والمدارس الأرمنية، ثم خرجوا إلى وظائف الحكومة، والحرف التي يتقنها الأرمن، ونقلوها إلى مصر: التصوير، وصناعة

الزنكوغراف، وصنع البسطرمة، وإصلاح الأحذية". (٣) وكانت هذه الأحداث وغيرها قد وطنّت موقف الأرمن في الإسكندرية، وهي المسكونة منذ وفادتها بهواجس هذا البحث الدؤوب عن الهوية الإنسانية المستلبة من تاريخها والموضوعة في واقع غير حقيقي تعيشه رغما عنها، وتتفنن من خلاله في البحث عن هويتها المفقودة بأي وسيلة من الوسائل والتي قال عنها أندريا بعد وفادة أبيه في المدينة ": عمل أبي ثلاث سنوات في وكالة ماتوسيان للسجاير بشارع فرنسا. لم تكن مهنته، فاستقال منها، وافتتح ورشة صغيرة لصناعة الجلود.. وكما ترى فإن إنجابي هو إنجاز أبي الأول" (٨)

وفى الشتات نجد الكثير من المفكرين والأدباء والفنانين الأرمن المتواجدين في كثير من بقاع العالم نذكر منهم في مجال السرد على وجه الخصوص الروائي والقاص الأمريكي ذي الأصول الأرمينية وليم سارويان الذي ترجمت له كثير من الأعمال الإبداعية القصصية والروائية إلى العربية، والقارئ لقصص وليم سارويان ورواياته يجد فيها روحاً أرمينية شرقية خاصة عندما كتب سيرته الذاتية "إسمى آرام" وهو الكتاب الأشهر في أعماله وقد ترجم هذا الكتاب وصدر عن سلسلة إبداعات روائية الكويتية.

كما يتداعى الحنين إلى أرض أرمينيا الوطن الأم والهوية في قلوب الأرمن في الشتات، يجسد في هواجسهم هذه النزعة حين يتجسد الوجع والحنين وآلام الفراق والبحث عن الهوية الضائعة عند كل أرمني يعيش في هذا الشتات الواسع بعيدا عن الأرض والأهل والخلان. وقد جسد هذه النزعة عدد من المبدعين نذكر منهم في هذا السياق الكاتب الصحفي المصري فكري أباظة في روايته "الضاحك الباكي" من خلال شخصية مزدوجة للفتاة المصرية ثروت وفي نفس الوقت هي الفتاة الأرمينية ماجنيستي. لقد عانت هذه الفتاة في غربتها وفي حبها وفي بحثها الدؤوب عن هويتها الأصيلة التي تمنحها حق الحياة بحرية كاملة، حتى إنها في آخر مقابلة لها مع حبيبها الشاب المصري شكري في غرفة البنسيون الذي تقطنه أحست بأحاسيس ومشاعر فياضة غامرة تجاه الوطن وفجأة واجهت حبيبها شكري بهذه المشاعر في ثورة عارمة ": ما اسمي؟ - ثروت – كذب!... ماجنيستي؟ - مصرية... – كذب وتقفز من سريرها وتتجه نحو الدولاب فتخرج ملفا من الورق، ثم تعود إلى سريرها وتخرج صورا فوتوغرافية تحدق فيها ثم تعرضها عليه: وهذه صورة أبي وهذه صورة أمي... وهذه صورة أخوتي.. وهذه صورة منزلنا في أرمينيا. ويصيح شكري بدهشة قائلا: أرمينيا؟! فتضحك ضحكة عنيفة وتقول: نعم أرمينيا. (٩) لقد كانت أرمينيا في هواجس مواطنيها هي الشغل الشاغل في منافيهم وشتاتهم، لا تغيب عن ذاكرتهم ولا عن حنينهم إليها. في نفس السياق نجد شخصية "مكرديج" في رواية "أوراق الياسمين" للسوري فيصل خرتش الذي يهمس في أذن أبنته (آني) قائلا ": عندما كان لي بيت، وابنة وزوجة، وكأس عرق كل مساء، كنت أقص وأحكي وأفخر كيف أن عائلتي قد بنت أغلب بيوت البستان، وكان بطبيعته يعرف تاريخ كل بيت وكل شجرة زرعت فيه". (١٠) "مكرديج" هذا الأرمني المصاب (بشغف الارتباط)، ارتباطه بالماضى الذي لا يغيب

عن ذاكرته، يلازمه كظله ولا يبرحه، راح يقص تاريخ تلك السنين التي حمل فيها السلاح ليطيح بظلم عبد الحميد، عاش في الجبال خمس سنوات، وعاد بعدها ليبني ويشرب العرق ويحب أبنتيه". (١١) هكذا كان الحنين إلى أرمينيا في رواية "أوراق الليل والياسمين" عبارة عن سلسلة مشاهد واستذكارات، واستدعاء للماضي الذي يتوقّف في الحلوق في غصّات عصية على الحضور. وفي رواية "مدن الملح.. التيه" لعبد الرحمن منيف يبدو الحنين والبحث عن الهوية الأرمينية عند (آكوب) الذي جاءت به جدته إلى هذا المكان بعد أن فقد أباه وأمه وكل أفراد عائلته في المذابح، وكان البحث عن الوطن الضائع وهويته المفقودة هو الصخب الدائم الذي كان يجري فى عروقه بعد كل هذه السنين الطويلة التي عاشها في الشتات، كانت تلك البلاد البعيدة وهاجس لقياها هو الوجه الآخر لـ (أكوب) هذا الكهل القوي الذى لا يمكن لإنسان أن يعرف عمره وكان دائما يقول لأقرانه ومعارفه "إنه جاء من أجمل مكان في الدنيا، وأنه لا بد أن يعود إليه في يوم من الأيام". ": لقد تساوقت حكاية العودة ولهفة الحنين عند أكوب، مع مجريات وقائع السياق الروائي (للتيه)، ليتمظهر، طقس جديد في إطار الحنين إلى أرمينيا، عند هذا الآخر الأقوامي، لقد جعل (عبد الرحمن منيف) من تجليات (أكوب) صرحا قوميا يحيط بشخصية هذا الآخر ومراثيه، إنه الحبل السرى الذي يربط (أكوب) بوطنه، والأرض التي غادرها دون أن يكون لديه الإدراك التام لصورة معالمها. وفي رواية "الهدس" لإبراهيم الخليل تبدو أرمينيا حالة أخرى من حالات الشوق والحنين إلى الآرارات وجبالها العظيمة، لم تكن شخصية (ساكو) في رواية (الهدس) شخصية ذات أبعاد درامية وحسب، وإنما أراد لها الكاتب أن تكون حمّالة لقضيتها القومية برمتها. وشاهدا على مأساتها وتعبيرا صارخا عن غربتها وبعثرتها في الشتات. لذا تساوقت شخصية ساكو بتفاصيل نسقها الحنيني إلى أرمينيا واستحالت إلى وشم تتغلغل ألوانه في العيون والقلب والأطراف، كي ترسم حكاية الذاكرة والوله بالأمكنة والهضاب، وشريط القوافل والدماء، هو نبض حي لا يموت ولا يتبدل ولا يعطي مفاتيحه إلا لكلمة السر السحرية أرمينيا". (١٢) كذلك نجد نبيل سليمان في رباعية "مدارات الشرق" يلجأ إلى التاريخ ليجسد النزوح الكبير لشباب أرمينيا من أرمينيا إلى الشام للبحث عن الأمن والأمان، وما يدور في خلد كل منهم من خلال مشاهد حدثت أمامهم، حكاية شما المغدورة في الجزء الأول (الأشرعة) والأرمن النازحين في الجزء الثاني (بنات نعش) والمعلم سركيس الأرمني وما حدث له في الجزء الثالث (التيجان)، وغير ذلك من المشاهد الحية التي تجسد المأساة الكبرى مأساة أرمينيا.

لقد كانت البنى التي قامت عليها الشخصية الأرمينية في إشكالية وعمق مأساتها في الرواية العربية، تميزها بتعدد صورها ومشاهدها التي جاءت عليها جراء مأساة المجازر والإبادة ونزعة العنف والقمع لدي السلطات العثمانية، التي طالت شعب أرمينيا والمذابح والتهجير والقتل والتشريد والغربة الذي طال الجميع دون استثناء، كل ذلك كان هاجسا وملازما لصورة الأرمني، لقد كان هذا الآخر الأقوامي

في زوايا تناوله في الأعمال السردية له نسق خاص وبؤرة محددة يتناولها الجميع من زاوية مأساة أرمينيا التي عاشتها في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين والذي يعيد التاريخ نفسه في هذه الأيام الصعبة في شكل مأساة أخرى طالت بعض الشعوب العربية من نفس المنطلق، خاصة مأساة الشعب الفلسطيني، وها نحن نشاهد الشعب السوري وقد حدث له ما حدث لأرمينيا منذ مئة عام من تشريد وقتل ومذابح والعالم كله يقف مشاهدا ولا يفعل شيئا. وتحاول تركيا في مئوية ذكرى الإبادة والمجازر التي يحين موعدها في الرابع والعشرين من نيسان/ أبريل ٢٠١٥ التعتيم على هذه المناسبة الكبرى عند شعب أرمينيا حيث تقيم الحكومة التركية احتفالا ضخما لإحياء ذكرى المئة عام على معركة غاليبولي التي حدثت أثناء الحرب العالمية الأولى في مضيق الدردنيل وحققت فيها الأمبراطورية العثمانية انتصارا مهما على الحلفاء في ذلك الوقت وبذلك فإنها تهدف إلى منع شعب أرمينيا أن يتذكر مأساته التي تشبه إلى حد كبير مأساة كثير من الشعوب التي وقعت تحت نفس الطائلة في العصر الحديث.

الإحالات

٠١ المذابح في ارمينيا (مذكرات)، فائز الغصين، مطبعة مطرانية الأرمن الأرثوذكس.. منشورات اللجنة الثقافية لنادي الشبيبة السورية، حلب، ١٩٩١ ص ٨

٠٢ قتل أمة، (مذكرات) السفير الأمريكي هنري مورغنتاو (١٩١٣-١٩١٦) ، ترجمة الدكتور الكسندر كيشيشيان، دار أسامة دمشق، د . ت

٠٣ لقيطة أستانبول (رواية) أليف شفق، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بغداد/بيروت، ٢٠١٢ ص ٤١٨/٤١٧

٠٤ الهدس (رواية)، إبراهيم الخليل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧ ص ١٠٣

٠٥ المصدر السابق ص ١٠٥

٠٦ رياح الشمال ج ١ – سوق الصغير ج٢ (رواية) نهاد سيريس، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٣ نقلا عن الميراث الدموي، إبراهيم الخليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٦ ص ١٠٧

٠٧ الميراث الدموي.. قراءة نقدية في الأدب الحديث، إبراهيم الخليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٦ ص ٨٤

٠٨ الأرمن وسؤال المواطنة في رواية "صيد العصاري" للروائي محمد جبريل، شوقي بدر يوسف، مجلة الرواية.. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤ ص ٢٨٥

٠٩ الضاحك الباكي (رواية)، فكري اباظة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٣٣ ص ٢٦

١٠ أوراق الياسمين، فيصل خرتش، دار النافذة، أثينا، ١٩٩٤ ص ١٤٤

١١ المصدر السابق ص ١٤٥

١٢ الهدس (رواية)، إبراهيم الخليل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧ ص ٣٤

ولي أيتها المدينةُ أحوالي أيضاً *

عبد الكريم كاصد

١

كلّما مررتُ بكِ ازددتُ يقيناً أن ما أراهُ لم يكن ماضياً، ولا حاضراً، حتى ولا طائفاً توهّمتُهُ، وهو ماضيّ، والحاضرُ البعيدُ الذي ما عرفتُهُ أبداً، ولا تذكّرتُهُ، وهو يتشبّهُ بماضيَّ، وقد لا يكون الآتي غيرَ ما اختبرتُ من ماضٍ لم يكن ماضياً، وحاضرٍ لم يكن حاضراً، وأنا السائر بين الاثنين، أتطلّعُ ولا أنتظر، أتطلعُ ولا أنظر، أتطلعُ ولا أتطلعُ أبداً

أبداً

٢

تلك حالي..

لا مدينتي اتسعتْ

ولا منفاي

والإقامة مُحال

والاستقامة مُحال

والمدينة ماضٍ لا يمضي، وحاضرٌ لا يزول

وحين تُقيمُ ولا تستقيم

تتعللُ بمنفاك

ويا طالما تعللتَ بالمدينة قبل
فلم تستقمْ ولم تُقمْ
ولمْ
تلك حالي

٣

لكلّ دربٍ نفاذ*
فأين نفاذك؟
لكل نفاذٍ وصول*
فأين وصولك؟
لكلّ وصول عِلْمٌ *
فلماذا انتهيتُ إليكِ
بجهلي؟

*الأبيات المؤشرعليها هي في الأصل للنفّري

٤

أيها الدرب
لماذا تضطربُ روحي كلّما التقيتُك؟
أشواكُكَ تبتسم
لمنْ؟
وقد غادرَ من غادر
أيها الدربُ

الصغيرُ الهازئ

المختبئ ُهناك

لماذا ترمقني؟

٥

أراكِ فأقتنع أن ما حلّ لا مردّ له، وأنّ عليّ أن أحتملَ ما احتملتِ، وأحملَ ما حملتِ، وأعودَ إلى ما لا يذكّرني بكِ أبداً، وقد نسيتكِ دهراً، فلماذا إذن حنيني إليكِ؟

وهجراني لكِ؟

وقسمي لشاهدٍ هو أنتِ

وغائبٍ هو أنتِ

وليس أنتِ..؟

٦

تسأليني عما استطعتُ ولم أفعلْ، وأسالكِ عما فعلتِ ولم تستطيعي، وأنا الخاسر لم أفعلْ ولم أستطعْ، وما انتظرتُهُ لم يكن غيرَ ما انتظرتِهِ أنتِ،

ذلك الطريق.. لم أصلْ.. ولم نصلْ

فكيف تكونُ الإشارة

وكيف يكونُ الطريق

وكيف نكونُ الإشارة والطريقَ معاً؟

ولم نبدأ الآن، ولم نبدأ قبل، ولن نبدأ بعد

كيف؟

ونحن على مفترقٍ

٧

أبَعْدَ كلّ هذه السنين

ترجعين إليّ؟

بأبوابكِ التي أُنتهبتْ

وجدرانكِ التي طُمرتْ

وأشجاركِ التي أُقتلعتْ

.....

تلك الشجرة

الواقفة هناك

عند الزاوية اليمنى

من شارعكِ المهجورِ الآن

أكانتْ يوماً؟

٨

كلّ مرّة أعودُ لأمحو ما أتذكّر، فلا أستطيع، أقول: ها هو الشارع الذي رأيتُهُ من قبل، بأشجارهِ وناسهِ وحيطانهِ، فلماذا تحلّ إذن أيها الشارع القديم، فلا أرى غيرَ أشجاركَ وناسكَ وحيطانك؟

تراني مازلتُ هناك؟

تراكَ مازلتَ هنا؟

ترانا مازلنا...؟

٩

أوقفتني المدينةُ في ساحةٍ

وقالتْ:

"هذا تمثالك"

قلتُ لها:

"ولماذا التمثالُ أيتها المدينة؟

لستِ بميدوزا

ولا أنا بذلك الحجر

لماذا التمثال؟"

قالت المدينةُ مطرقةً:

"وهل أملكُ غيرَ الأحجار؟"

١٠

قالت المدينة:

كثيرون مرّوا

صيارفةٌ

سفّاحون

غزاةٌ

فرسانُ طواحين

مماليكُ

أعاجمُ شتّى

ولصوصٌ من أقصى الأرض

لصوصٌ من أدنى الأرض

لصوصٌ وطواغيتُ

كثيرون

ولكنْ

قلْ لي منْ أنت؟

١١

على رصيفٍ في صحراء، كنتُ أقف وسط حشدٍ من الناس بانتظار قطار، تدافع الناس إليه عند وصوله.

كان ثمة مكانٌ مظلمٌ يتّسعُ لشخصٍ واحد شبيهٍ بحفرةٍ أو كهف...

ترددتُ فلم أخطُ باتجاههِ. خشيتُ أن ينطلقَ القطارُ فأعلقُ بالأبواب.

كانت العرباتُ صامتةً، وليس سوى صوتٍ واحدٍ بعيدٍ يتردّدُ لرجلٍ لا أراهُ. أهو لسائق القطار؟

"اصعد!"

"اصعد!"

لم أعرفْ ما حلّ بي وقد استيقظت

١٢

سكنتِني وسكنتُكِ،

ولم يكن أحدُنا للآخر

خرجتُ فارغَ اليدين

وعدتُ فارغَ اليدين

وأنتِ لا ميزان لأحتكمَ إليه

ولا زمان لأنتسبَ إليه

كأنك المشهدُ وحدَهُ خالياً من البشر

ولو حملتكِ لاسترحت

ولو هجرتكِ لاسترحت

وقد أهجرُ كلّ شئ فأخرج خاوياً إلاّ منك

أأنتِ الخواء؟

والعودة التي لا عودة منها ولا خروج؟

أتشبث بك وأضحك،

أتبرأ وابكي

وشتان ما بين ماضٍ وماضٍ نقتسمهما ونفترق

١٣

تواريتِ عنّي ثلاثين عاماً

تواريتُ عنكِ ثلاثين عاما

نحاذرُ هذا السبيل

وذاك السبيل

ونسألُ: أيّ السبيلين نسلك؟

هل أنتِ حتفي؟

وما خلّف الغابرون إليك

وما خلّفوه إليّ؟

تُرى ما الذي خلّفوه إليّ؟

.....

ثلاثون عاما

ومنفى

* من مجموعة معدّة للطبع بعنوان (البصرة على مرمى حجرٍ).

مراجعات

"جذور القضية الفلسطينية" التناقض الرئيسي

عصام مخول

صدر في حيفا مؤخرا كتاب د. إميل توما :"جذور القضية الفلسطينية" في الطبعة السادسة . وننشر هنا مقدمة عصام مخول رئيس معهد إميل توما للدراسات الفلسطينية والاسرائيلية.

بعد أكثر من أربعة عقود ونصف على صدوره بالطبعة الاولى عام ١٩٦٨، يعود "معهد إميل توما للدراسات الفلسطينية والإسرائيلية " ليصدر كتاب الدكتور إميل توما "جذور القضية الفلسطينية" من جديد. فهذا الكتاب ما يزال يحتفظ بحيويّته، وما يزال يشكّل مصدرًا ثوريًّا متميزًا للمعرفة، ونموذجًا لتحليل علميّ متجدد للقضية الفلسطينية وللصراع بين حركة التحرر القومي العربية والحركة الصهيونية، بصفتها أداة المشروع الامبريالي في المنطقة، ويعكس مركزية القضية الفلسطينية في كل ما يجري في منطقتنا، ليس في تاريخها فقط بل في حاضرها وما تتعرض له من مؤامرات لتصفيتها اليوم ايضا.

وليس من قبيل الصدف أن يكون إميل توما رائدًا في قراءة التطور التاريخي وتدوينه من وجهة نظر الشعب الفلسطيني وحمل هموم الطبقات الشعبية المسحوقة والمكافحة، من فلاحين وعمال، كانوا الضحايا المباشرين للانتداب البريطاني وللمشروع الصهيوني ولسياسة احتلال الارض والعمل. ويعكس إميل توما في "جذور القضية الفلسطينية" مصالح هذه الطبقات ومفهومها للصراع، في مواجهة مع المفاهيم الاستعمارية للتاريخ، وبعيدا عما عرضه المثقفون المرتبطون بالقيادة التقليدية التي كانت تهاب المواجهة مع الاستعمار وتميل الى مهادنته . وبينما كانت تستخف بإرادة شعبها وتتجاهلها ، كانت القيادة التقليدية تسلم إرادتها في كثير من الحالات المصيرية ، للنظام العربي الرجعي التابع والمرتبط بالاستعمار والذي كان يخشى كفاح القواعد الشعبية والمد الثوري المعادي

للاستعمار، أكثر من خوفه مؤامرات الامبريالية والصهيونية.

بمنهجه المادي الجدلي نجح إميل توما - المؤرخ والتاريخ، المفكر الماركسي والقائد السياسي، أن يحدد طابع الصراع والتناقض الاساسي فيه، مشدّدًا على أن التناقض الحاسم الذي نشأت في ثناياه القضية الفلسطينية، هو التناقض بين الطموحات القومية التحررية للشعب الفلسطيني أسوة بشعوب المنطقة، وبين الامبريالية ومشاريع هيمنتها، والنظام "الجديد" الذي أسست له معاهدة سايكس بيكو عام ١٩١٦، بهدف إحكام السيطرة الامبريالية على تركة الامبراطورية العثمانية المتفككة وتوطيد نظامها الاستعماري الذي لا تغيب عنه الشمس .. وبضمن ذلك "وعد بلفور" ومشروع الوطن القومي اليهودي في فلسطين الذي تبنته الامبريالية البريطانية.

لكن إميل توما أثبت في السياق نفسه وبما لا يقبل الشك، بأن الصهيونية ولدت في رحم الامبريالية، وأنها من إفرازات انتقال الرأسمالية من مرحلة السوق الحرة الى مرحلة الاحتكار والامبريالية . واعتبر أنها كانت وما تزال أداة الامبريالية المركزية المُعْتَمَدَة في إجهاض حركة التحرر القومي العربية الصاعدة، وفي مشاريع الهيمنة الامبريالية وحماية مطامعها الاستراتيجية الحيوية في المنطقة. وأثبت إميل توما بالاعتماد على مصادر صهيونية كلاسيكية ومصادر الامبريالية المتنفّذة، أن الدولتين الاستعماريتين الاقوى في القرن التاسع عشر، بريطانيا وفرنسا، كانتا تبنيان على فكرة الوطن القومي اليهودي بمفهومه الصهيوني في فلسطين قبل نشوء صهيونية هرتسل بعقود . وأبرز أن الامبريالية البريطانية، وفي سباقها لقطع الطريق على قوًى امبريالية منافسة (المانيا مثلا) أصدرت وعد بلفور، وجعلت من نفسها صاحبة مشروع "الوطن القومي اليهودي في فلسطين"، امتدادًا لمشروع هيمنتها في المنطقة كما تبلور في النظام العالمي والشرق أوسطي الجديد الذي تلا الحرب العالمية الاولى. وهو ما جعل من الانتداب البريطاني الضامن الاساسي لخلق المقدمات المادية على الارض لتنفيذه، وصولا الى نكبة الشعب الفلسطيني.

وفي اطار التزامه بالمنهج المادي التاريخي لم يرَ إميل توما بتاريخ الصراع الدائر على الارض الفلسطينية مجرد مسلسل من الاحداث المتتالية والمنفصلة عن التطور العام، بل رأى بها عمليات تاريخية اجتماعية واقتصادية وسياسية متفاعلة تجمع بين التطورات السياسية والمتغيرات الاقتصادية وعمق تداخلها مع سياسة بريطانيا الدولة المنتدَبة وأهدافها الامبريالية الكبرى، ومتأثرة بتطور الصراعات العالمية والمنافسة بين القوى الامبريالية المختلفة.

واعتبر إميل توما من موقعه، قائدا سياسيا ومؤرخا أن تحديد التناقض الرئيسي الحاسم، كتناقض بين حركة التحرر القومي العربية والشعب الفلسطيني من جهة، وبين الامبريالية ومشروع الوطن

القومي اليهودي (الامبريالي) الذي تبنته من الجهة الاخرى، يشكل مفتاحا أساسيا لفهم طبيعة الصراع الدائر في فلسطين وعليها. وأبرز الدور المباشر الذي لعبته الكولونيالية البريطانية التي جعلت من الانتداب على فلسطين، أداة للتحضير للوطن القومي اليهودي، رعت من خلاله عمليات "بيوع الاراضي" الفلسطينية الواسعة، ونقلها من كبار الاقطاعيين المقيمين غالبا خارج فلسطين إلى أيدي المنظمات الصهيونية، ووفرت الحماية لعمليات طرد الفلاحين العرب منها وتدمير قراهم وتشريدهم منذ عشرينات القرن الماضي. وأبرز من جهة أخرى قيام الانتداب البريطاني بالتحكم بفتح أبواب الهجرة اليهودية الى فلسطين كلما سنحت الفرصة، ودعم الاقتصاد الصهيوني وتشجيع الاستثمار وتعميق الفجوة بين الاقتصاد الصهيوني، والاقتصاد العربي وتسهيل مهمة الهيمنة الصهيونية في فترة الييشوف . وبالمقابل تبني الانتداب البريطاني موقف القيادة الصهيونية الفاضح، الذي أصر على خنق أية إمكانية لانتخاب مؤسسات حكم تمثيلية بشكل ديمقراطي في البلاد ما لم تضمن التغيير في التوازن الديمغرافي أولا ونشوء أكثرية يهودية في فلسطين . وعندما احتدم الصراع مع الانتداب البريطاني في أواسط ثلاثينات القرن الماضي حول مطلب الحركة القومية العربية انتخاب مجلس تشريعي يساهم في إدارة فلسطين ووضع سياساتها، انبرى الزعيم الصهيوني حاييم وايزمن يقول : " إن مجرد الحديث عن منتخبين عرب يمثلون شعبهم يتناقض مع المبدأ الديمقراطي، الذي يفترض أن يكون تعبيرا عنه . إن مجلسا تشريعيًّا في فلسطين، سيكون مجرد معطف معاصر لنظام الاقطاعية القديم " .(جذور القضية الفلسطينية _ ص ٢٢٢)

ويجب أن يكون واضحًا أن تحديد التناقض مع الامبريالية كتناقض رئيسي لا يأتي للتقليل من حدّة التناقض مع الصهيونية ومشروعها العنصري الاقتلاعي كما يطيب لبعض "المتحمسين" أن يروا، وانما يأتي ليضع الصهيونية ويضع مشروعها في سياقه التاريخي الصحيح . فإن الطابع الكولونيالي لمجتمع الهجرة الصهيوني شكّل نقيضًا نافيًا لوجود القاعدة الماديّة الأساسية للكيان السياسي لشعب فلسطين. وان جوهر السياسة البريطانية القائم على سياسة فرِّق تسد، وضع الوطن القومي اليهودي منذ بداية الانتداب، مقابل الحركة القومية العربية التحررية، ودفع بمشروع الوطن القومي اليهودي، بحيث يصبح موازيا في توازن القوى لحركة الشعب العربي التحررية في فلسطين، ليدحرها في العام ١٩٤٨ مخلفا نكبة الشعب الفلسطيني.

ويثبت إميل توما أن الانجازات التي حققتها الصهيونية في فلسطين وفي المنطقة العربية، كانت ممكنة فقط في إطار المشاريع الامبريالية وفي خدمة أهدافها، وفي ظل تواطؤ النظام الرجعي العربي ومهادنة القيادة التقليدية العربية التي امتنعت عن مقاومة الامبريالية البريطانية ولجأت الى منافسة الصهيونية على كسب ودها . .

كانت هذه هي المعادلة في الماضي وهي المعادلة اليوم، ليس نظرية مؤامرة، وإنما مؤامرة فاضحة، تصطدم في إطارها الحركة القومية التحررية الفلسطينية والعربية مع ثالوث الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية، جميعها معا وكل واحدة منها على حدة .

وأثبت أيضا أن التناقضات الثانوية التي ظهرت بين الممارسات الصهيونية وسياسات الامبريالية البريطانية، لم تؤدِّ في يومٍ من الايام الى فك ارتباط الصهيونية بالامبريالية، بل جعلت القيادة الصهيونية تناور بين القوى الامبريالية المتنفذة، لتستقرّ أخيرا في أحضان الامبريالية الامريكية المنطلقة وبالاندماج في مشاريع هيمنتها في المنطقة وفي العالم على حساب القوى الامبريالية القديمة.

فمنذ انعقاد مؤتمر الحركة الصهيونية العالمية في بالتيمور في الولايات المتحدة عام ١٩٤٢ ، غيّرت هذه الحركة قبلتها الرئيسية من بريطانيا الى الولايات المتحدة ، وغدت الأخيرة الحاضنة الأساسية للحركة الصهيونية ثم لاسرائيل .

وقد انعكس "تبديل الأسياد" على الأرض خلال تقسيم الأرض الفلسطينية عام ١٩٤٨ . حيث كانت بريطانيا معنية بضم الأراضي المقررة للدولة الفلسطينية في قرار التقسيم ، أو على الأقل ضم أكبر قدر من تلك الأرض الى مستعمرتها آنذاك، الأردن، . وقد انعكس هذا الاتجاه في مقترحات الكونت برنادوت التي قدمها للأمم المتحدة في ١٦ أيلول ١٩٤٨ ، حيث اقترح استبدال منطقة الجليل المقررة في قرار التقسيم للدولة العربية بمنطقة النقب المقررة بموجب القرار المذكور للدولة اليهودية ، ثم ضم الأراضي المقررة للدولة العربية بما فيها النقب الى شرق الأردن وبهذا يتحقق تواصل جغرافي مريح للقوات البريطانية التي كانت مرابطة في الأردن مع تلك المرابطة ، آنذاك، في منطقة قناة السويس وكان عددها مئة ألف ..

ويبين "جذور القضية الفلسطينية" أن الامبريالية والصهيونية لم يكن بمقدورها أن تمرر مشروعها التآمري على الشعب الفلسطيني، دون اضطلاع الرجعية العربية بدورها في تحييد الشعب الفلسطيني وجماهيره الوطنية الواسعة وقاعدته الفلاحية والعمالية عن المشاركة السياسية، وتحجيم حريته في القاء وزنه في الصراع مع الامبريالية ومشاريعها لفلسطين وفيها.

نضال شعب فلسطين - بين روايتين:

إميل توما وسفاهة بن غوريون !!

ولفت إميل توما الى أنه في كل مرة جرى الاحتجاج والصدام الشعبي مع سياسة الانتداب البريطاني،

كان هناك من تطوع في داخل القيادة التقليدية للحركة القومية الفلسطينية لحرفه عن مساره المناهض للامبريالية ليأخذ شكل صدام عنصري ديني أو قومي ضد اليهود، يساعد الحكم الاستعماري على طرح نفسه على أنه الحل الذي يجب توطيده في فلسطين وليس المشكلة التي يجب حلها ..

وقد توقف إميل توما مليًّا عند لحظات النهوض القومي التي جرى فيها نقل الصراع مع الامبريالية والصهيونية بشكل مشبوه ، من ميدان السياسة إلى ميدان الدين ومن ميدان التاريخ الى خارج التاريخ، موضحا كيف كان ذلك دائما يصب في خدمة المشروع الاستعماري – الصهيوني، ويحرف النضال الشعبي المعادي للامبريالية عن مجراه تماما كما يحدث في أيامنا .. ويتوقف إميل توما عند التمايز الذي نشأ داخل القوى السياسية الفاعلة على المسرح السياسي العربي الفلسطيني في بداية ثلاثينات القرن العشرين في وقت انتعاش الحركة القومية العربية وتصاعد المد القومي والصدام مع الامبريالية البريطانية الذي أعقب انتفاضة الفلاحين عام ١٩٢٩ وصدور الكتاب الابيض عام ١٩٣٠، فيتحدث عن : "ظهور تيار يغلّب الطابع الاسلامي على الحركة القومية العربية ويضفي على الصراع لونًا دينيًّا بحيث يصبح الصراع القومي صراعًا دينيًّا" وبادر هذا التيار الى تنظيم "المؤتمر الاسلامي العام" في القدس في مطلع العام ١٩٣٢، وفي قلب الصراع القومي الصدامي الدامي الدائر على الارض، ركز المؤتمر قراراته على "مقاومة الالحاد" و"تنمية التعاون بين المسلمين" و"صد الغارة على الدين" واكتفى بإعلان استنكاره لأي نوع من أنواع الإستعمار بما فيه الاستعمار الروسي في بلاد تركستان !! لكنه لم يرفع نداء الجماهير العربية في فلسطين ولم يتضامن مع نضالها التحرري".

ونسوق هذه العيّنات لأن قضية التحرر القومي الفلسطينية والعربية ما زالت تتعرض الى يومنا هذا إلى محاولات حرفها عن مساراتها الوطنية والتقدمية المناهضة لمشاريع الهيمنة الامبريالية واستبدالها بمتاهات أصولية تجعل من انتظار الخلافة الاسلامية هَمَّ الشعوب الشاغل. وحتى لا نكون قد تجنينا على هذه الحركات فإننا نستند الى مصادرها هي ونسوق ما ذهب اليه الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه :"الإخوان المسلمون" (١٩٩٩) بقوله :"إن الوطنية هي بدعة من صنع الدول الاستعمارية، تروج لها بهدف تفتيت وحدة المسلمين " وايضا في كتابه :"معالم المجتمع الاسلامي الذي نطمح اليه" (٢٠٠١) حيث جاء :" إن تفضيل الوطن على الدين ، وإعطائه الاولوية يجعل من الوطنية كفرا وعبادة أوثان " إن البديل الذي نطرحه لهذا الكلام هو التأكيد على أن من يبني تناقضا مفتعلا بين الدين وبين الدفاع عن الوطن وعن الانخراط في النضال الوطني ، فإنه ليس في أي حال من الأحوال أكثر انتماء الى الدين وقيمه ، ولكنه بالضرورة أقل انتماء الى الوطن ، وأكثر تورطا في خدمة المشاريع الامبريالية والصهيونية في المنطقة . وسوف يبقى موقف الحركات الدينية الاصولية من القضايا الوطنية ، ومناهضة الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية هو المقياس

الذي به تقاس مصداقيتها والاساس الذي يجري تصنيفها على أساسه .

إن أهمية رواية التاريخ الفلسطيني من وجهة النظر الوطنية التقدمية المعادية للامبريالية والصهيونية والرجعية العربية، والتي يشكل إميل توما أحد أهم أعمدتها، ورواية تاريخ الصراع الثوري الذي خاضته حركة التحرر القومي الفلسطينية والطبقات الشعبية، والتي يشكل كتابه "جذور القضية الفلسطينية" رأس الزاوية في التأريخ لها، ليست مسألة تتعلق بالدقة التاريخية والعلمية فقط، بل تتعلق في أن الرواية التاريخية تتحول في لحظة معينة إلى سلاح ماض ومدمر في يد المتآمرين، وأداة كفاحية تحررية في يد الشعب الفلسطيني الذي لا زال يخوض معركة استقلاله في ظروف بالغة التعقيد والخطر وفي مواجهة التزوير التاريخي والتضليل وخلط الاوراق .

ومن أبرز الحالات التي يفككها إميل توما في هذا السياق ، رفضه التعامل مع ثورة العام ١٩٢٩ على أنها "أعمال شغب" ومذابح بحق اليهود في الرواية الصهيونية، أوعلى التعامل معها على أنها "صدام ديني" في عُرف القيادة التقليدية العربية تحت مسمى"ثورة البراق"، أوعلى أنها عمليات انتقام وشغب عربية يهودية في عرف الانتداب البريطاني تستدعي تثبيت وجود الانتداب، ليس على انه المشكلة، بل على أنه حلها .

فقد اعتبرها إميل توما في جوهرها انفجارا ثوريًّا ووطنيًّا في وجه المستعمر ، على الرغم من بعض مظاهرها السلبية المؤلمة التي اتخذت شكل مذابح واصطدامات طائفية، وتعامل معها على أنها ثورة الفلاحين العرب ضحايا المشروع الصهيوني المباشرين، ضد الاستعمار البريطاني الذي يرعى بيوع الاراضي من الاقطاعيين العرب ونقلها الى الحركة الصهيونية، ويشجع الهجرة اليهودية الاستيطانية الى فلسطين، وما رافق ذلك من أعمال طرد الفلاحين وسلخهم عن الأرض التي فلحوها وعاشوا فوقها جيلا بعد جيل، دون ان تُعَدَّ لهم أراض أخرى يزرعونها ويعتاشون منها (فلاحو العفولة مثلا)، فأخذت تنشأ في البلاد طبقة من الأهالي بلا أرض، وصفتها لجان التحقيق الملكية البريطانية بأنها "طبقة مستاءة تشكل خطرا على البلاد ." من الفلاحين المُعْوِزين المُقْتَلَعين، الذين كانوا اوائل المهجرين الفلسطينيين، والذين وصلت نسبتهم عام ١٩٢٩ الى ٢٩٪ من الفلاحين.

بهذه الادوات، وبهذه القراءة لتفاعلات القومي والطبقي، السياسي والاقتصادي، الكولونيالي والاستيطاني من جهة والنضال التحرري من الجهة الأخرى، ينبري إميل توما لتقديم تحليل بديل يكشف الطابع الثوري التحرري للصراع المعادي للاحتلال البريطاني الذي خاضه الشعب الفلسطيني والثورة التي أطلقها في العام ١٩٣٦، والاضراب الكبير الذي دام ستة أشهر وما رافقه من عصيان مدني ومقاطعة لمؤسسات الحكم البريطاني، ومقاومة شرسة لجيش المستعمرين، في تجاوز للقيادة

التقليدية في فلسطين وللرجعية العربية، وفي تَحَدٍّ لعلاقاتها الممالئة للامبريالية.

إن هذه القراءة والتأريخ البديل الذي يقدمه إميل توما هو جزء من المعركة، يتحدى في إطاره رواية بن غوريون عن ثورة ١٩٣٦ التي امتدّت ثلاث سنوات حيث قال:

" لم تكن هناك انتفاضة قومية ... ولم يشارك الشعب العربي أو جله في الحوادث، فهو (الشعب الفلسطيني ع.م) يفتقر الى الارادة والطاقة والقوة لأن يثور. أقلية ضئيلة تحارب حتى الموت وتستخدم في قتالها أي وكل وسيلة وترتكب أبشع الجرائم " . (روبرت سنت جورج كتاب "بن غوريون"). بهذا الكلام جسّد بن غوريون موقف القيادة الصهيونية من حركة التحرر القومي العربية ونضالها من أجل الاستقلال وتصفية نظام الانتداب الامبريالي. لقد رفضت القيادة الصهيونية تاريخيًّا، وما تزال ترفض، مجرد الاعتراف بحركة الشعب الفلسطيني القومية، وأصرّت وما زالت تصر على وصفها بالاجرام والوحشية، والإرهاب ، ولم يكن في مقدورها ان تتصور طاقتها على الثورة والبطولة . وتصور المحافل الصهيونية ثورة ١٩٣٦ وكأنها "شغب " نظمته فئة من الافندية الإقطاعيين وهي التي تستخدم الاقطاعيين كعملاء لها، تحاول ان تبيض صفحتها بهذا الكلام، وأن تزيل الصفة الثورية عن نضال الشعب الفلسطيني وحركته القومية .

لقد كانت الامبريالية والصهيونية منذ البداية، تراهنان على إخراج الشعب الفلسطيني من التاريخ السياسي للمنطقة ، وإخراج وزنه السياسي والاقتصادي من المعادلات المقررة ومحو نضاله الوطني من الرواية التاريخية .. باعتبار أن المشروع الامبريالي الصهيوني جاهز ونافذ ، وباعتبار أن وجود حركة وطنية معادية للاستعمار يشكل عائقا طارئا يجب إزالته من الطريق . ومن هنا يصبح تشويه نضال الشعب الفلسطيني وتشويه روايته التاريخية والتعتيم على مؤرخيه الوطنيين والتقدميين جزءًا من التنكّر للشعب الفلسطيني وتسخيفًا لحقوقِهِ القوميّة.

قرار التقسيم والخيارات الصعبة !

شكل التاسع والعشرون من نوفمبر ١٩٤٧ لحظة حاسمة في قضية فلسطين ، وفي معركة الشعب الفلسطيني على مصيره وعلى مستقبله. وشكل نقطة تحول في تاريخ البلاد ، وفي صياغة الخارطة الجغرافية والسياسية في المنطقة. وشكلت تداعيات القرار الدولي وإعلان قيام إسرائيل خلال نصف عام في حدود أوسع من الحدود التي أقرها قرار الجمعية العمومية ، محور الصراع الإسرائيلي العربي ومعالم حله حتى يومنا هذا. وجعلت التطورات من المنطقة مسرحا مركزيا للصراع، بين المشاريع الامبريالية العالمية المتحالفة مع الصهيونية والرجعية العربية، وبين مناهضيها . فقبل

سبعة وستين عاما تم إقرار قرار التقسيم في الجمعية العمومية للأمم المتحدة بشأن فلسطين. وحدد موقف المنظومة الدولية بشأن إنهاء الانتداب البريطاني ، وإقامة دولتين عربية ويهودية في فلسطين.

وفي الوقت الذي قبلت فيه القيادة الصهيونية قرار التقسيم رسميا، فإنها رأت به مقدمة، وليس بديلا ، عن تنفيذ مشروعها التوسعي المبيت المتواطئ مع الانتداب البريطاني، لاحتلال كل ما تطاله قواتها العسكرية ومن يدور في فلكها من عصابات إرهابية، من خلال عمليات التطهير والتشريد والتفريغ المبرمج للشعب الفلسطيني واقتلاعه من وطنه. وفي الوقت ذاته فإن الرجعية العربية ، التي رفضت قرار التقسيم رسميا (ممثلة بالنظام العربي الرسمي وجامعة الدول العربية)، قامت بإرسال جيوشها (غير الجاهزة وغير المجهزة) إلى فلسطين، لتصادر قرار الشعب الفلسطيني وطموحاته الوطنية ولتجمع أسلحته ، لحرمانه من حقه الأولي حتى في الدفاع عن وطنه . ولم يعد خافيا أن بعض الجيوش العربية لم تدخل إلى فلسطين لمنع قيام الدولة اليهودية وإنما دخلت وأخذت مواقعها لتمنع قيام الدولة العربية وتستبقه. وشكلت ذريعة بررت بها القيادة الصهيونية أمام العالم مشروعها التوسعي المبيت والمخطط مسبقا للاستيلاء على فلسطين.

ويسود الانطباع الخاطئ لدى الكثيرين، بعضهم عن سوء نية وبعضهم عن عدم اطلاع ، وكأن الحل القائم على تقسيم فلسطين والذي انعكس في قرار الجمعية العمومية في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ ، هو خيار الشيوعيين الفكري والسياسي . وأن رفض التقسيم ، هو مشروع القوميين ومشروع النظام العربي القومي الرسمي. بينما العكس هو الصحيح . فالشيوعيون في فلسطين : الشيوعيون اليهود المنظمون في حينه في الحزب الشيوعي الفلسطيني ، والشيوعيون العرب وحلفاؤهم المنظمون منذ العام ١٩٤٣ في عصبة التحرر الوطني ، كانوا القوة الأكثر مثابرة على الساحة الفلسطينية والعربية في رفض فكرة تقسيم فلسطين، وطرحوا مشروعا ديمقراطيا ووطنيا بديلا، وتمسكوا على طول الطريق، بحل العقدة الفلسطينية من خلال إنهاء الانتداب البريطاني و"اقامة دولة مستقلة ديمقراطية موحدة لجميع سكانها" ، وفق صيغة عصبة التحرر الوطني . أو

"دولة ديمقراطية واحدة ثنائية القومية" وفق صيغة الحزب الشيوعي الفلسطيني. ولم يتوقف الشيوعيون عن التحذير وحتى اللحظة الأخيرة من خطر التقسيم ، واعتبروا أن نهج القيادة التقليدية في استرضاء الاستعمار البريطاني ومنافسة الصهيونية على كسب وده بدلا من مقاومته ، ورفض هذه القيادة نقل قضية فلسطين إلى الأمم المتحدة، كقضية تحرر وطني وليس قضية اقتتال اثني ، كما جهدت بريطانيا والدول الامبريالية على تصويرها ، سيؤدي بالضرورة إلى تقسيم فلسطين. وحذر الشيوعيون بقوة وعلى الملأ، من أن استمرار القيادة العربية في رفض الحل الديمقراطي الذي يقترحونه، في دولة واحدة لجميع سكانها، أو في دولة مستقلة ثنائية القومية في فلسطين،

يحمّل هذه القيادة المسؤولية عن خلق الظروف المواتية لتقسيم فلسطين وإجهاض حق الشعب الفلسطيني في التحرر والاستقلال.

الموقف المبدئي للشيوعيين اليهود والعرب ضد التقسيم

قبل عام فقط من قرار التقسيم عقد الحزب الشيوعي الفلسطيني (الذي ضم الشيوعيين اليهود في هذه المرحلة) مؤتمره العاشر في أواخر شهر نوفمبر ١٩٤٦ ، وقدم القائد الشيوعي البارز في تاريخ الحزب ماير فلنر التحليل السياسي ، وتطرق في إطاره الى مسألة التقسيم ، وقال: "يعيش شعبان في هذه البلاد ولهما مصالح مشتركة. مستقبلهما منوط بقيام دولة ديمقراطية غير منحازة"... وأضاف: "لا يمكن ان تقوم في البلاد دولة عربية صرف. ولا يمكن ان تقوم دولة عبرية. فاليهود والعرب يعيشون بشكل مشترك في كل أنحاء البلاد. ومن غير الممكن الفصل بينهم لا جغرافيا ولا اقتصاديا.". وقال:"إن أي مشروع لتقسيم البلاد، من شأنه فقط أن يؤجج العداء القومي، وأن يعمق المصاعب الاقتصادية، وأن يصعد من اضطهاد الحكم الأجنبي الذي سيعرض نفسه وسيطا وحكما يقضي بين شعبين متخاصمين." وأضاف فلنر في مداخلته:"إن الطريق الوحيد للحل يكمن في إقامة دولة عربية-يهودية، ديمقراطية ومستقلة، يتمتع فيها اليهود والعرب بالمساواة الكاملة في الحقوق.... إن الدولة الديمقراطية لن تتحقق ما لم تناضل الجماهير اليهودية والعربية ، كتفا الى كتف ضد الامبريالية وعملائها داخل الشعبين."

وفي الأول من أيلول ١٩٤٧ قبل أقل من ثلاثة أشهر من صدور قرار التقسيم ، نشرت صحيفة الحزب الشيوعي الفلسطيني "كول هعام" ، موقف الحزب من توصيات الأكثرية في اللجنة الدولية لتقصي الحقائق في فلسطين –اليونسكوب - والتي زارت فلسطين في تموز من العام نفسه ، وأوصت الامم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى دولتين فكتبت "كول هعام": " مع نشر توصيات اللجنة الدولية بشأن مستقبل البلاد يجب القول بشكل واضح: إن توصيات الأكثرية في اللجنة الدولية ليست منطقية وغير قابلة للتطبيق. صحيح أنها أوصت بتقسيم "جيد"، لكنه "جيد"إلى درجة لم يكن بن غوريون يحلم بها . فحتى الوكالة اليهودية نفسها لم تطالب بأن تكون يافا وبئر السبع في إطار الدولة اليهودية". وأضافت "كول هعام" :"إن اقتراح الأكثرية في اللجنة الدولية لا يحقق الاستقلال القومي لا لليهود ولا للعرب ، وإنما يضع الأسس للسيطرة الأجنبية على كلا الشعبين."

وفي السياق نفسه كتبت جريدة الاتحاد الصادرة عن عصبة التحرر الوطني في ١٩٤٧/١٠/١٩ردا على تصريح غروميكو ممثل الاتحاد السوفييتي في الامم المتحدة :" منذ تصريح غروميكو تبين

أن موقف الاتحاد السوفيتي من مستقبل البلاد يقوم على إحدى إمكانيتين : إما الحل من خلال التفاهم اليهودي العربي على أساس إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية مستقلة، وإما التقسيم ، ولا يوجد طريق ثالث .. إن الإتحاد السوفيتي أعلن موقفه هذا مع العلم بأن الخيار الأول غير وارد في ظل المؤامرات الامبريالية والصهيونية ، وهو ما يعني قبول التقسيم ، برغم أن التقسيم هو الحل الأسوأ."

وتضيف "الاتحاد" : "نحن لا نقبل موقف الاتحاد السوفييتي هذا بشأن القضية الفلسطينية. ونحن على قناعة بأن التقسيم هو حل غير عادل يحاولون فرضه على سكان البلاد من دون الاكتراث بمواقفهم. إن هذا الحل لا يحقق طموح السكان ولا يضمن الأمن والسلام في إنحاء البلاد ، وليس من شأنه وقف المؤامرات الامبريالية" . وتواصل "الاتحاد": "إن صداقتنا مع الاتحاد السوفييتي..لا تعني أننا نأتمر بسياسته الخارجية. فنحن الذين نقرر سياستنا على أساس وضع قضيتنا وأهداف شعبنا التحررية العادلة" . وأنهت "الإتحاد": " علينا ان نعمل على توحيد صفوف الحركة الوطنية من أجل النضال ضد التقسيم ومن أجل إلغاء الانتداب البريطاني وجلاء العساكر الأجنبية وتحقيق استقلال البلاد".

وإذا كان موقف الشيوعيين المبدئي والصحيح يرفض التقسيم بهذه الحدة، فكيف يمكن تفسير قبولهم لاحقا بقرار التقسيم واعتباره الخيار المناسب؟

بين رفض التقسيم مبدئيا وقبول قرار الجمعية العمومية!

جاء قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ٢٩ نوفمبر١٩٤٧ بالحل على أساس تقسيم فلسطين ، ليطرح معادلات معقدة أمام الشيوعيين اليهود والعرب ، وجاء ليطرح خيارات قاسية أمام الشعب العربي الفلسطيني. وأبرز قرار الأمم المتحدة أن توازن القوى على الصعيد المحلي الفلسطيني، وعلى الصعيدين الإقليمي والدولي كان مواتيا لقيام دولة إسرائيل أكثر مما كان مواتيا لطموحات الشعب الفلسطيني ، في ظل مؤامرة شاركت فيها القوى الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية لمنع الشعب الفلسطيني من إقامة دولته ، والقضاء على حقوقه القومية. وأصبحت المهمة الوطنية والديمقراطية الأساسية في هذه المرحلة إنقاذ حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير ولو جزئيا ، وتخليص هذا الحق من براثن المتآمرين. فالخيارات المطروحة لم تعد بين بديل الدولة الديمقراطية العلمانية لجميع سكان البلاد حسب برنامج عصبة التحرر الوطني ، وبين التقسيم ، كما أن الخيارات لم تعد بين بديل الدولة الديمقراطية ثنائية القومية ، كما طرح الحزب الشيوعي الفلسطيني، وبين

التقسيم . فالبدائل التي لاحت في أفق فلسطين في هذه المرحلة الدقيقة كانت بين خيار تقسيم فلسطين الى دولتين يهودية وعربية ، وبين نكبة الشعب الفلسطيني.

لقد تحمل الشيوعيون مسؤولية تاريخية عندما قبلوا قرار التقسيم (عصبة التحرر الوطني وافقت على القرار فقط في شباط ١٩٤٨)، لأنه كان الفرصة الوحيدة لانقاذ حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وليس لانه خيار جيد. أما الأوهام التي علقها الآخرون على الفرج العربي فقد قادت الشعب الفلسطيني الى مهاوي الاقتلاع والتشريد والنكبة.

مونتسكيو .... التاريخ والمؤرخ

في إحدى رسائل الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه "رسائل فارسية" كتب عن التتار:

"ليس بين الشعوب من يفوق شعب التتار في مجده أو عِظَم فتوحاته. هذا الشعب بحق هو سيد العالم، وكأنّ سائر الشعوب خلقت لخدمته. إن هذا الشعب المظفر لا ينقصه إلا المؤرخون الذين ينوِّهون بما أتى من عجائب."

وإميل توما في هذا السياق هو المؤرخ والتاريخ الوطني التقدمي للشعب الفلسطيني، هو الراوي وهو الرواية .. هو مؤرخ الشعب الفلسطيني، ومؤرخ جذور القضية الفلسطينية " الذي رفض أن يتخلى ل"المنتصرين"، عن حقه في المساهمة في صنع تاريخ شعبه، وفي رصد هذا التاريخ بعين وطنية تحررية مناهضة للمشاريع الامبريالية، وأصر على كتابة التاريخ من وجهة نظر شعبه التقدمية . ورفض أن يتنازل عن تحديد الثلاثي المسؤول عن النكبة وتقاسم الادوار فيها : الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية كلٌّ بحجمِ دوره وثقله النوعيّ في السياسة الدولية .

وتكتسب إعادة إصدار كتاب "جذور القضية الفلسطينية " في الذكرى الثلاثين لرحيل إميل توما ، وفي الظروف التي تمر بها منطقتنا، وما أطلق عليه "الربيع العربي" أهمية قصوى، لأن الثلاثي الذي حدد إميل توما مسؤوليته عن نكبة الشعب الفلسطيني ، وأنه يشكل التناقض الاساسي مع طموحاته الوطنية للتحرر والاستقلال ،، ما زال فاعلا بقوة لاحتجاز الحقوق القومية للشعب الفلسطيني وشعوب المنطقة ، والتآمر الحثيث لتصفية قضياها العادلة وتفكيك الدول وتفتيت شعوبها .

وبات واضحا أن إعادة إنتاج النكبة هو المشروع الامبريالي السائد اليوم، ليس على الساحة الفلسطينية وحدها، بل على الساحة السورية أيضا، وعلى مساحة "مشروع الشرق الاوسط الكبير

" ومشاريع الهيمنة الامريكية . وبات واضحا أن النكبة هي مشروع تاريخي متواصل، منذ اتفاقية سايكس بيكو وحتى مشروع "الشرق الاوسط الكبير" على مقاس مشاريع الهيمنة الامريكية، لا يمكن مواجهته إلا بمشروع تاريخي كفاحي مقاوم يستند الى إلقاء وزن الشعوب في التصدي للمؤامرة . فلا يكفي أن نعزو النكبة الى ما يخططه المتآمرون لشعبنا ووطننا، وإنما يقرر فيها طابع مشروعنا لمقاومتها، وطبيعة نضالنا لاسقاطها، فالنضال الشعبي المقاوم، كان وسيبقى أقصر الطرق وأقلَّها كُلفةً لمواجهتها.

كان هناك من اعتقد، وخصوصا في المؤسسة الحاكمة في اسرائيل، أن بمقدوره استغلال فوضى الارهاب في سوريا، لتمرير مخططاتهم المبيتة لتبديد الحقوق القومية المشروعة للشعب الفلسطيني نهائيا من بوابة دمشق، وعبر تفكيك الدولة السورية، ونحن نشير هنا بالمقابل الى أن أكثر ما يقض مضاجع حكام اسرائيل أنهم يعرفون عن كثب، أن صمود الشعب السوري وانتصاره على المؤامرة الامبريالية الارهابية، هو الضمانة لإعادة الزخم التحرري الى القضية الفلسطينية نفسها وتجديد عافيتها الثورية .

إن تحرر الشعب الفلسطيني وانتصار قضيته العادلة، والحفاظ على سورية الدولة من التفكك يمكن ان يتحقق فقط من خلال مقاومة مشاريع الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية وفي صدام معها، وليس بالتسليم بهذه المشاريع .

"فك الشيفرة التوراتية- أحداث التوراة في نطاق التاريخ الحقيقي للشرق العربي"

نجاة نصر فواز

هذا عنوان كتاب من إصدار دار الشروق للطباعة والنشر/ عمان عام ٢٠١٤، وتأليف د. علاء محمود أبو عامر، الكتاب بطبيعته كتاب ذو طابع فكري تحليلي يعتمد منهج الرصد التاريخي وتحليل ودراسة النصوص ومقارنة الشواهد المادية واللغوية، صيغ بطريقة تجمع ما بين البحث العلمي والدراما الروائية بغرض التشويق وجعل القارئ مساهماً في الاكتشاف والتحليل وهو أسلوب جديد غير معهود يقدمه الكاتب، أما موضوعه فهو شعب التوراة أي من يطلق عليهم الكتاب المقدس عبارة "بني إسرائيل" ومن يسميهم القرآن الكريم "قوم موسى". إذ من خلال قراءة الكاتب (كما ورد في كتابه) المتكررة لأسفار العهد القديم واطلاعه على دراسات عدد كبير من الباحثين والمؤرخين الغربيين والعرب ، ممن سبقوه في البحث في تاريخ الشرق الأدنى القديم ومحاولة الوصول إلى تاريخ حقيقي للمنطقة ، اكتشف وبطريق الصدفة البحتة حل المشكلة التاريخية والدينية التي كانت ومازالت تؤرق الباحثين التوراتيين وهي عدم مطابقة التاريخ التوراتي للتاريخ الاركيولوجي للمنطقة وهو ما يعني عدم إمكانية تجسيد أسفار الكتاب المقدس لدى الملايين من البشر المؤمنين باليهودية والمسيحية على الأرض .

لكنه في هذا البحث أستطاع ،كما يدعي، أن يعثر على الحل الذي يضع أسفار التوراة ضمن نطاق التاريخ الطبيعي للمنطقة بعيداً عن الأوهام والتزييف والاحتمالات التي حاول الفكر الصهيوني ترويجها عبر العقود الماضية .

ومن الملاحظ أن تطور الثقافات والحضارات في منطقة الشرق الأوسط ، هي من المسائل التي ما زالت تشغل حيزاً كبيراً من الدراسات التاريخية والفلسفية والسياسية في عالمنا المعاصر .

ومازال الأمل في العثور على الحقيقة التاريخية هي أمنية كل باحث في هذا المجال وكذلك هي حلم كل المؤمنين الصادقين الذين يريدون لأديانهم أن تكون مرتبطة بالواقع لا بالخيال حيث أن الأثر الكبير والواضح الذي ستتركه الاكتشافات التي يحتويها هذا الكتاب ستخلق تحولاً عميقاً في مجرى البحث التاريخي والجغرافي بل وحتى الفلسفي لزمان ومكان ومصادر الثقافات والعقائد الدينية الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية ، وبهذا التحول ربما سيتم حل اللغز المحير المتمثل في التناقض الكبير والغامض في تاريخ المنطقة بين ما هو تاريخي وأثري وبين ما هو ديني وعقائدي وتراثي.

ومن المعروف أن الحافز الأساسي لكل الباحثين في هذا المجال هو الحفريات التي كشف عنها علم الآثار وكانت خافية ومجهولة بالكامل في العصور السابقة ، فقد لجأ بعض الباحثين إلى اعتماد فرضيات تحت عناوين مبهمة تحمل صيغ مثل " ربما " ، " يحتمل " ، " يعتقد " أو" من الممكن " .

فيما أعتمد فريق أخر من الباحثين على الحفريات كأساس لنظرياته ، وزاوج البعض الأخر بين تلك الحفريات وكتابات العهد القديم ولجأ فريق ثالث إلى محاولة تزوير نتائج الحفريات لتتطابق مع أسفار العهد القديم ،،، ولكن التلاعب كان يُفضح ويُكتشف ومن ثم كانت تعود الحلقة المفرغة إلى دورتها الطبيعية.

أما في كتاب الدكتور علاء أبو عامر هذا فيمكن القول أنه قد عُثر على المفاتيح السحرية لكل المسألة أو المعادلة الغامضة ، ولكن ذلك لم يكن بفعل جهده الشخصي الخالص المنفرد فقط كما يعترف الكاتب في كتابه، بل هو محصلة ونتيجة لمجموعة الأبحاث التي عمل عليها ولسنين طويلة باحثون ومؤرخون عرب وأجانب . وقد أحتوى الكتاب على عدد من الاكتشافات المثيرة التي جاء بها الدكتور علاء أبو عامر، وهو يتحدث كيف فكك شيفرة التوراة، هذا هو جوهر المهمة التي أخذت من المؤلف تلك السنوات الثلاث عشر الطويلة من البحث والتدقيق والسفر والترحال، والتي ارتكزت إلى دراسة المجموعة البشرية التي تحدث عنها سفر الخروج، التي أُطلق عليها تسمية "شعب موسى"، ومن خلال ملاحظة نبيهة حول مسألة الجوع الذي عصفت بتلك المجموعة البشرية إذ بالرغم من أنها خرجت إلى الصحراء مع عدد كبير جداً من الماشية والأبقار إلا أنها ظلت تشكو من الجوع طيلة الرحلة الطويلة في الصحراء من مصر إلى مدين وعندما عزم النبي موسى عليه السلام على ذبح بقرة بعد أن سأل ربه ما الحل لإيجاد القاتل حيث قتل أحد أفراد المجموعة شخصاً أخراً، ونعرف جميعاً أن موضوع البقرة تلك قد تناولته الكتب المقدسة التوراة والقرآن الكريم، غير أن الدكتور علاء اكتشف أن تلك المجموعة البشرية التي تحدث عنها سفر الخروج، لم تكن مجموعة واحدة ، بل أنها مجموعتان تنتميان لعرقين مختلفين وديانتين مختلفتين أيضاً ، الأولى عربية تدين بإسلام موسى والثانية وثنية هندوسية حورية كانت تقدس الحيوانات وعلى رأسها البقر.

تأتي أهمية الكتاب كما وصفه الباحث أحمد غنيم خلال مناقشة الكتاب ضمن أسبوع الكتاب العالمي الذي استضافته دار الشروق في مقرها بمدينة رام الله يوم ٢٠١٥/٤/٢٦:" من كونه يستعيد بشكل استردادي، الرواية التاريخية للتوراة ويعيد موضعة الدول والقوميات والشعوب ضمن سياق تاريخي مختلف عن ما هو معهود من مكانها ودورها في التاريخ ، وهذا جوهر المنهج التاريخي الإستردادي حيث، أن التاريخ الرصدي الذي يتناول سرد الأحداث التاريخية قد شابه الكثير من الانحراف عن الحقيقة لأسباب كثيرة ، خاصة فيما يتعلق بتاريخ بني إسرائيل أو الجغرافيا التوراتية، التي أُعتبرت لسنوات طويلة المرجع الأول للتاريخ حتى قهرتها الاكتشافات الأثرية لتنقلها من واقع الحقائق التاريخية إلى فضاء الأساطير."

ما قام به المؤلف في هذا الكتاب هو إعادة صياغة للرواية التاريخية للتوراة، والتي عززت الحقائق العلمية وفتحت أسئلة جديدة سيكون لمزيد من البحث والدراسة أن تكشف المزيد من ضلال الرواية التاريخية التي صاغها كُتاب التوراة على مدى ثلاثين جيل بحوالي ١٢٠٠ عام، بعد أن ضاعت أسفار موسى عليه السلام قبل وأثناء السبي البابلي." ويتابع غنيم : " استخدم الباحث منهج الاسترداد التاريخي بشكل أساسي، وهو المنهج الذي يستهدف استعادة حقيقة ما جرى من أحداث، " هنا في هذا البحث أحداث متعلقة بالتوراة "مستنداً إلى أسلوب ومنهجية تحليل النص التوراتي بالاستعراض والنقد والتفكيك وإعادة التركيب للفكرة والحدث."

المؤلف لم ينتهج بقصد أو دون ذلك، منهج المؤرخ الراصد بل وعلى طريقة عالم التاريخ الذي يعمل على تصحيح التاريخ وغربلته مما علق به أو ما شابه من تغير، شق المؤلف طريقه داخل نصوص العهد القديم ودهاليزه المعتمة التي تاه داخلها الكثير من الباحثين ودروبه الوعرة التي تعثر فيها كبار علماء التاريخ قبل أن توفر لهم الاكتشافات الأثرية الحقائق المادية الصادمة التي دفعتهم لإعادة التفكير بما كتبوا عن تاريخ التوراة وشعبها.

في هذا العمل أعاد الدكتور علاء صياغة تاريخ التوراة وشعبها بشكل جديد، متكئاً على مجموعة كبيرة من الأبحاث التي سبقت هذا الكتاب الفكري المميز مفرقاً بين ثلاثة أنواع من المؤرخين:

المؤرخ وهو راصد الأحداث الذي يعبر فيها بالتسلسل والاسترسال، والمؤرخ العالم الذي يعيد فحص وتدقيق وإعادة تركيب الأحداث وضبطها ضمن الزمان والمكان، والمؤرخ الفيلسوف الذي يُعنى بتحليل الواقع والأحداث الصحيحة ويتناولها في سياق بيئتها الفكرية والاجتماعية وفي دينامية أثرها وتأثرها ضمن زمنها وعالمها .

على طريقة مجموعة كبيرة من الباحثين، أمثال سيد القمني، وأحمد داود ، وكمال الصليبي، وأرثر

كوستلر، وشلومو ساند، وروجيه جارودي، وجان استروك، ورتشارد سيمون، وغيرهم ، تقدم الدكتور علاء أبو عامر إلى دهاليز النص التوراتي التي شغلت الكثير من الباحثين، على مدى سنوات طويلة، خاصة مع تكشف معارضتها للاكتشافات الأثرية، من ألواح تل العمارنة إلى النصوص على فخار الرقيم في أوغاريت إلى غيرها الكثير من الاكتشافات .

بدأ الكتاب بمدخل من حوالي ثلاث وثلاثين صفحة، وقسم الكتاب إلى خمسة عشرة جزءاً، عرض خلال المدخل فكرة الكتاب التي تقوم على أن التوراة عبارة عن مادة تاريخية كتبت خلال عصور عديدة، ومن قبل كُتاب مختلفين وفي أزمان مختلفة، ومؤكداً أن هذه التوراة التي بين أيدينا ليست توراة موسى تلك التي ضاعت بأسفارها الخمسة قبل وأثناء السبي في بابل، واستعرض المؤلف في المدخل موقف علم الآثار من العهد القديم وتناول في ذلك أقوال مؤرخين مثل البروفيسور زئيف هيرتسوغ أستاذ علم الآثار في الجامعة العبرية الذي كتب مقالاً تحت عنوان "لا يمكن اختلاق العهد القديم على الأرض" ، كان جوهره أنه لا يمكن تجسيد أحداث التوراة على أرض الواقع من الناحية التاريخية.

كذلك الباحث وعالم الآثار إسرائيل فنكلشتاين، والباحث ريتشارد سيمون اللذين تحدثا عن فوضى الروايات في التوراة، والطبيب المتخصص في اللاهوت جاك استروك الذي اكتشف أن النص التوراتي ينتمي لمصدرين، الأول الإلوهيمي من اسم الاله إيل والثاني اليهوي من اسم الاله يهوه، وهناك مجموعة أخرى لا تنتمي للمصدرين المذكورين، بمعنى أن جذور الفكرة الإلهية في التوراة ليست واحدة.

ثم حدد الدكتور علاء في المدخل أن اليهود الحاليين قوقازي الأصل اعتنقوا اليهودية في القرن الثامن الميلادي وينتمون إلى ما كان يعرف بإمبراطورية الخزر، التي نشأت في القوقاز بين إمبراطوريتين إحداهما إسلامية والأخرى مسيحية، وهذا الأمر كان قد تناوله سابقاً الباحث الصهيوني آرثر كوستلر في كتابه " القبيلة الثالثة عشر – إمبراطورية الخزر وميراثها.

وجاء الباحث إسرائيل شاحك ليبرز جذور الوثنية في الديانة اليهودية، فيعتبر أن الإيمان بإله واحد اندثر بانتشار الصوفية اليهودية (الكابلاة، القبالة) التي تقول أن الكون يحكم بعدة آلهة لها شخصياتها، وهي الاله الذكر وهو الحكمة أو الأب ثم آلهة أنثى وهي المعرفة أو الأم، ومن زواجهما ولد إله أصغر هو الابن أو "الوجه الصغير "المثرثون" والسيدة أو" ماثرونيت " أو شخينه وكانت مكائد الشيطان تمنع الزواج بين الآلهة والشخينه.

قوى العالم القديم:

يرى الباحث د .أحمد غنيم "أن من الإشكالات التي سببتها التوراة في روايتها للتاريخ هو ما ورد في

أحداثها عن شعوب العالم القديم وشعوب منطقة الشرق الأدنى، حتى بلغ الأمر حد الفوضى وقد تناول الدكتور علاء بمهارة هذا الموضوع وأعاد موضعة شعوب العالم والمنطقة ضمن حيزها المكاني والزماني، بعد أن ضيعتها الجغرافية التوراتية، وباعتقادي كان على الدكتور علاء أن يبدأ كتابه في فصله الأول بهذا الموضوع، لإظهار أن الجغرافيا التوراتية تعتمد على الإزاحات في التاريخ لسنوات إلى الأمام أو إلى الخلف ضمن محاولة وضع أحداث التوراة في سياق ما يناسبها من الأقوام والممالك وفقاً لما يسمى الخلفية المكانية للأحداث، ومع أن الدكتور علاء أجاد التعامل مع هذه المسألة الشائكة إلا أنها تبقى واحدة من المسائل الكبرى التي تحتاج إلى مزيد من الأبحاث وفق المنهج الإسترجادي لوضع تلك الأمم والشعوب ضمن مكانها الحقيقي وتحرير التاريخ من كثير من الأساطير والانحرافات التي شابته، وهو أمر سيبقى حقلا دائما للبحث والتدقيق، واعتقد أن أهم ما جاء في هذا الإطار هو ما توصل إليه الدكتور علاء حول انتماء ومكانة الهكسوس في التاريخ وهو أمر سوف يثير الكثير من النقاش، لما يتضمنه من اكتشافات مثيرة للجدل نوردُ هاهنا أهمها :

الاكتشاف الأول- شعب التوراة ليس شعباً واحداً بل مركبين قوميين ودينيين:

في الكتاب اكتشف الدكتور علاء أن ما يسمى بشعب التوراة اصطلاحا عبارة عن شعبين أو أمتين تنتميان إلى عرقين مختلفين.

١. الأول : بنى إسرائيل ساميون عرب كنعانيون يتكلمون لغة أقرب إلى العربية الفصحى، موحدين بالله على إسلام موسى وإبراهيم.

٢. الثاني حورية هندوسية وثنية، آريه تتكلم اللغة الحورية القديمة.

كلتا الأمتان اجتمعتا في منطقة واحدة، تُسمى مصر وهي الهوارة عاصمة العرب الحجازيين (الهكسوس) التي تحولت فيما بعد إلى مصرين، مصر الفرعونية ومصر المعينية، وتوحد العرقان أو الجماعتان بعد أن فرتا من مصر في نهاية عهد خلفاء أخناتون الذي يكتشف المؤلف أنه كان فرعونا حوريا، وشكلت مسألة الحوريين مرتكزاً أساسياً في فكرة الكتاب حيث تناول الدكتور علاء دولتهم في شمال بلاد الرافدين وشرق الأناضول بما يشمل وجودهم ودويلاتهم في فلسطين مع إشارة الدكتور أبو عامر إلى أن عبدو خيبا أو عبدو هيبا ملك القدس هو أحد ملوكهم وقد كان والياً أو عاملاً لفرعون مصر على فلسطين حين كانت فلسطين تتبع مصر الفرعونية، وهذا ثابت في مراسلات تل العمارنة.

الاكتشاف الثاني- النبي إبراهيم ليس شخصية واحدة في التوراة بل اثنتين:

هناك جدل واسع حول شخصية النبي إبراهيم عليه السلام من الناحية التاريخية، حيث لا يوجد أي دليل من علوم الأثار لغاية اليوم تفيد بوجود أو زمن سيدنا إبراهيم ، وقد منحت شخصيته ورحلاته وديانته الحنيفية الإسلامية العالم فكرة التوحيد بمضمونها الروحي والفكري والقيمي ، وقد دقق الدكتور علاء في نصوص التوراة ليكتشف أن إبراهيم الذي تتحدث عنه التوراة ليس شخصية واحدة بل هما شخصيتان، الأولى إبراهيم العربي الذي ينتمي إلى قبيلة ثمود العربية بينما الثانية وفق سفر التكوين هو أبرام الحوري الهندوسي الذي أتى من شرق الأناضول.

ويتطرق الكاتب إلى مكان ميلاد سيدنا إبراهيم: ويظهر الاختلاف في روايات التوراة حول مكان ميلاده فمرة هو من أور الكلدان، وثانية من آرام النهرين، وأخرى في حاران وغيرها في فدان آرام.

فهل كان إبراهيم أرامياً أم حوريا؟ الحل الذي يقدمه الدكتور علاء كان اكتشافه من التوراة نفسها بالاعتماد على نصوص جاء فيها ما يؤكد تحليله واستنتاجاته.

الاكتشاف الثالث -هوية الهكسوس:

هوية الهكسوس ودورهم ومكانتهم في التاريخ ما زال يحيطها الكثير من الغموض، وقد استعرض الدكتور علاء هذه المسألة بكثير من الإثارة والتشويق، خاصة أنه برهن على أنهم عرب حجازيون وربما يعتبر حسمه بشكل قاطع هويتهم مسألة جدلية غير أن إشارته الأهم والتي لم تأخذ صفة الحسم مثل سابقتها، هي اعتباره أن احتلالهم لمصر في بعض مراحله ليس احتلالاً بل فتحاً دينياً لنشر الديانة الإبراهيمية والإسلام الإبراهيمي الحنيف، علماً أن عقيدة أو ديانة الهكسوس كانت أحد أكثر أسرار التاريخ غموضاً رغم أن نهاية عهدهم في مصر شهدت اعتلاء أخناتون أو أمنحتب الرابع الحكم وكان البعض يعتبر تحوله عن عبادة آمون إلى عبادة أتون تحولاً نحو التوحيد لكن الكاتب برهن على عكس ذلك حيث أعتبره الكاتب حوريا هندوسياً.

ومع الاختلاف الواسع حول من هو فرعون إبراهيم وموسى وقليل من الاختلاف اعتبر الدكتور علاء أن فرعون إبراهيم كان من العرب الهكسوس الحجازين، بينما فرعون موسى كان هندوسي الديانة ونتاج خليط لزواج حوري آري مصري قبطي، وأشار إلى أبي مالك الذي تحدثت عنه التوراة في مسألة البئر (بئر السبع) ليعتبر أن أبيمالك تعني أبا مالك، مع ذلك يبقى السؤال من هو فرعون سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهما السلام ،مفتوحا للنقاش .

الاكتشاف الرابع- الفلسطينيون:

وضع الدكتور علاء العرب في مكانة عالية ضمن تاريخ الأمم في العالم ليس وفقاً لنزعة شوفينية قومية أو تحيزاً أعمى وإنما وفقاً لقراءة تحتوى على ما يبررها، حيث أعتبر العرب أحد اعلى الأصول التي كونت العالم القديم واللغة العربية إحدى اقدم اللغات الإنسانية، مع تعدد لهجاتها وبيّن إلى حد ما أثرها في اللغات العالمية، وعلى نفس السياق، صحح من وجهة نظره مكان العرب الفلسطينيين في التاريخ الإنساني عندما بين أن الفلسطينيين لم يأتوا إلى فلسطين من جزيرة كريت كما يروج البعض بل إنهم أصلاً عرب هاجروا واستوطنوا الجزر اليونانية وجزر البحر المتوسط ومن ضمنها كريت وعادوا منها إلى فلسطين نتيجة أحداث شهدها ما يسميه الكاتب عصر الاضطراب والمقاومة.

الاكتشاف الخامس- الدولة الإسلامية الحنيفية :

هذا الاكتشاف سوف يثير جدلا كبيراً أيضا حيث ساق الدكتور علاء روايات عدة تظهر أن النبي إبراهيم عليه السلام، أقام هو وخلفاؤه دولة كبيرة استمرت من القرن العشرين حتى نهاية القرن الخامس عشر ق.م، امتدت وشملت كافة أرجاء العالم القديم وقد ربطها الكاتب بروايات الأخباريين العرب وبمحتوى الآية القرآنية حول ذي القرنين الذي حكم العالم من أقصى الأرض إلى أقصاها، من المحيط الأطلسي غرباً إلى المحيط الهادي شرقاً، وقد بدأت حكاية الفتوحات ونشر الدين الحنيف بعد الحكاية التوراتية المغرضة أن (أبي مالك) اكتشف أن سارة هي زوجة سيدنا إبراهيم وليست أخته بعد أن جاءه الله في المنام وأخبره ذلك فآمن أبي مالك بدين إبراهيم الذي حارب وغزا، غير أن النص الذي استعان به الدكتور علاء حول هذا الموضوع ، خاصة مسألة تحرير النبي لوط من الأسر ليست كافية لتدل على ما وصل إليه الدكتور، ولم يقف على أرض صلبة وأنا أستغرب كيف استنتج الدكتور علاء أن ذو القرنين هو أبي مالك الفلسطيني وهو ليس إلا قائداً في جيش إبراهيم.

الاكتشاف السادس -ملكي صادق:

تناول الدكتور علاء موضوع لقاء النبي إبراهيم مع ملكي صادق، كاهن أورشليم الذي يعتبره الكثير من الباحثين ملكاً للقدس، بطريقة مختلفة معتبرا أن ملكي صادق ملاكا وليس بشرا، معتمداً بذلك على نصوص من المزامير في العهد القديم وأعمال الرسل في الأناجيل المسيحية وفسر كلمة ميلك أو مليخ من العبرية كما وردت في التوراة أنها ملاك وهذا غير دقيق فمعنى ملاك من العبرية ملاخ وليس ميلخ أو ميلك. والقول أن ملكي صادق هو الخضر يحتاج إلى تدقيق لأن موسى الذي ذهب بالسفينة للقاء الخضر

وفق صورة الكهف من القرآن الكريم بينه وبين عهد سيدنا إبراهيم ما يزيد عن خمسمائة عام ولكنه الكاتب بين أن روايات الإخباريين العرب تتحدث عن أن الخضر ظهر أيضا للنبي هود عليه السلام وبهذا المعنى فإن الخضر هو ملاك وليس بشراً وفق معظم هذه الروايات كما يعتقد الكاتب.

الاستنتاج السياسي والتاريخي فيما يتعلق بالصراع العربي الإسرائيلي:

الاستنتاج الذي نحن اليوم بصدده هو أننا في مواجهة اليهود الخزر (الإشكناز- التسمية الثانية للخزر) وليس الإسرائيليين لأن بني إسرائيل كانوا كما أفاد الدكتور علاء عربا كنعانيين على الديانة الموسوية الإبراهيمية الإسلامية الحنفية.

الاكتشاف السابع- مدن الفلسطينيين:

يبرهن الكاتب أن مدن الفلسطينيين لم تكن خمسة أو سبعة كما يذهب البعض من الباحثين معتمدين على قراءات متجزئة لأسفار التوراة بل أن مدنهم وممالكهم كانت تشمل فلسطين وشرق الأردن ، بل وأكثر من ذلك فهو يبرهن أن الفلسطيني هو العماليقي وهو الكنعاني وهو كذلك المصري حيث المصري في التوراة لم يقصد بها مصر أرض القبط بل مصر المعينية التي شملت فلسطين وسيناء وشرق الاردن وشمال الحجاز..

الاكتشاف الثامن – عاد هي أكاد:

يعتقد الكاتب ويسوق على ذلك البراهين أن عاد القرآنية هي أكاد الرافدية ويبرهن من خلال نصوص التوراة والمقارنة مع الشواهد الأثرية أن الأكاديين كانوا عرباً يمنيين لغتهم هي الحميرية .

الاكتشاف التاسع – العرب أول من سكن جزر البحر المتوسط :

يسوق الكاتب العديد من الدلائل على أن قوماً من العرب هم السكان الأصليون للجزر اليونانية وجزر المتوسط ومدينة روما الإيطالية ، حيث يستعرض د. علاء التاريخ اليوناني بأساطيره وتاريخ روما ويقوم بعملية مقارنة الشواهد ليؤكد على فرضيته في ذلك .

الاكتشاف العاشر – حضارة الهند القديمة حضارة عربية :

يستعرض الكاتب تاريخ الهند وحضارتها قبل الغزو الأري في القرن الخامس عشر قبل الميلاد ومع

مقارنات لغوية وعلم الحساب والأرقام يصل الكاتب إلى استنتاج أن العرب هم الذين كانوا المؤسسين للحضارة الهندية القديمة.

الاكتشاف الحادي عشر – لغة التوراة كانت العربية الفصحى:

بعد أن يبين الكاتب ومن خلال تحليل ودراسة نصوص التوراة أن بني إسرائيل كانوا عرباً ثموديين يبرهن من خلال المقارنة اللغوية أن لغة التوراة كانت أقرب إلى الفصحى لغة القرآن حيث يستعرض أسماء الأعلام من بني إسرائيل فيكتشف أنها أسماء عربية صريحة.

الاكتشاف الثاني عشر – فرعون الخروج:

يكتشف الكاتب ويبرهن على ذلك من خلال دراسة وتحليل النصوص ومقارنة الشواهد أن فرعون موسى كان الكاهن الهندوسي آي ، وأن أمه بالتبني والتي كانت آسيوية تدعى دخامون وأن الاسم الشعبي الذي يطلق عليها (آسيا) هي صفة لموطنها وليس أسمها الحقيقي، مع أن الكاتب يطرح افتراضا أخرا وهو أن الفرعون قد يكون حور محب وهو الفرعون الذي قضى على الإمبراطورية الحورية واسقط حكمها في مصر.

الاكتشاف الثالث عشر- بقايا بني إسرائيل:

يكتشف الباحث ويبرهن على ذلك أن بقايا بني إسرائيل هم العرب الحاليون سكان الضفة الغربية لنهر الأردن بل والكثير من سكان فلسطين يعتمد الكاتب في ذلك على الأناجيل وكتاب يهود وغربيين تحدثوا وبرهنوا على ذلك.

الاكتشاف الرابع عشر – بقايا الحوريين الهندوس:

يبرهن الكاتب من خلال علمي الآثار والإنثروبولوجيا أن بقايا الحوريين في المشرق العربي هم الدروز والعلويون والموارنة وغيرهم من سكان فلسطين ولبنان وسوريا.

الاكتشاف الخامس عشر: الديانتان اليهودية والمسيحية هما نتاج المزج بين الإسلام الإبراهيمي والموسوي والهندوسية القديمة:

يضع الكاتب نظرية جديدة حول نشأة الأديان في منطقتنا ويبرهن أنها نتاج للتداخل بين ديانة إبراهيم وموسى وعيسى مع الهندوسية ويسوق على ذلك عشرات البراهين من الأناجيل والتوراة وكتاب الويدا الهندوسي ليبرهن أن الاشتقاقات الدينية والمشترك بينهما كثير.

خلاصة:

الكتاب قد يكون صادماً (كما قال د. أحمد غنيم) : " لما يتضمنه من أفكار خرجت عن المعهود، إذا ما قُدر للدكتور علاء الاستمرار بالبحث والدراسة والتزام المنهج العلمي للتاريخ الاسترادادي في عمل أخر، وإذا ما قدر له أن يثبت ما فتح به كتابه هذا من أفكار جديدة وجريئة قد نكون أمام تل عمارنة فلسطيني يطيح بما تبقى من وهم الأساطير التي احتوتها نصوص التوراة التي تم تحريفها بعد أن أضاع من افترض أن يؤتمنوا على أسفار موسى".

وبالرغم مما يثيره الكتاب من الأعجاب لجرأة الكاتب وغزارة معلوماته وأدواته البحثية والمعرفية إلا أن الكتاب كأي كتاب لم يستثنى من النقد ، فقد أشار د. المتوكل طه في مداخلته حول الكتاب إلى أنه يمكن اعتباره بمثابة «رد مضمر على ادعاء اليهود بالحق التاريخي والديني»، وأنه «يقوم بعملية إحياء وبعث لكل الأدبيات والاجتهادات والنظريات التي هجست بتاريخ هذه المنطقة، بحيث يستعرضها الكاتب ويعمل على تفكيكها، أو توظيف ما جاء في بعضها ليربطه ببعض ما جاء في غيرها، وينسج رؤية جديدة، تبدو مقنعة وذات وجاهة».

ولكن المتوكل طه يعتقد "إنه وبالرغم من أن المؤلف يتمتع بموسوعية يغبط عليها، ويحسب له أنه مغامر كيّس، حيث ابتعد عن العبث والارتجال، وربط الأحداث كيفما اتفق، فقد ركب مركباً صعباً وعميقاً ومتلاطماً وواسعاً، وغاص فيه، وحاول أن يربط المشترك، من وجهة نظره.

كما يحسب له، أنه حاول تأصيل التاريخ الفلسطيني في كتاب هو «غوص فكري أكثر منه بحثاً بالمفهوم الأكاديمي»، فهو مبنيّ على «فرضية يأتي بكل ما يعززها ويقيمها ويقدمها لنا» ... «الكتاب جاء بأفكار أو رؤى أو نظريات جديدة، ربما كان الرائد والسباق لها، منها» أن شعب التوراة ليس واحداً بل خليط من شعوب، وأن الهكسوس هم عرب حجازيون وأيضا فيما يتعلق بالحوريين وتاريخهم ومعتقداتهم، علاوة على التفسير اللافت للعديد من الرموز والمصطلحات والأحداث».

وأخذ طه على الكتاب «استغراقه بالروايات، ومحاكمة التوراة وهو على أرضها، والتعامل مع التضمينات كمسلّمات، والتعاطي مع بعض ما ساقه المؤرخون ليس كوجهة نظر بل كحقائق حرفية، ودحض النص الديني بالنص الديني، ومحاولة قول كل شيء، والتوصل إلى استنتاجات سريعة أحياناً»، وغيرها.

أوراق المؤسسة

ملخص للدورة الربعية - مؤسسة ياسر عرفات

مجلس الإدارة ومجلس الأمناء

عقد مجلس إدارة مؤسسة ياسر عرفات اجتماعا واحدا قبيل اجتماع مجلس أمناء المؤسسة لاعتماد جدول الاعمال لمجلس الأمناء ونقاش قضايا متعلقة بالمؤسسة في القاهرة يوم الثلاثاء الموافق ٢٠١٥/٢/٢٤. وتبعه اجتماع مجلس الأمناء يوم الاربعاء ٢٠١٥/٢/٢٥ في جامعة الدول العربية بحضور رئيس المجلس السيد عمرو موسى.

ملتقى الحوار: إنجاز الاستقلال الوطني والسيادة : الإستراتيجية المطلوبة

عقد يوم الاربعاء ٢٠١٥/٢/٢٥ ملتقى الحوار بعنوان "انجاز الاستقلال الوطنى والسيادة الاستراتيجية المطلوبة" الذى تنظمه مؤسسة ياسر عرفات تزامنا مع الاجتماع الثامن لمجلس امناء المؤسسة بفندق سميراميس انتركونتيننتال في القاهرة.

وقد عقد الملتقى بحضور الدكتور نبيل العربي أمين عام الجامعة العربية، وعمرو موسى رئيس مجلس أمناء المؤسسة، والدكتور ناصر القدوة رئيس مجلس إدارة مؤسسة ياسر عرفات، والسفير الفلسطيني في القاهرة جمال الشوبكي. افتتح الجلسة السيد عمرو موسى تبعه بكلمة د. نبيل العربي وأدارت الجلسة الإعلامية جيزيل خوري وتحدث فيه إلياس خوري ود. حسن نافعة و ا.سمير حباشنة وهاني المصري، ودارت مناقشات ومشاركات من الحضور.

يوم فرح لأطفال الأسرى بمناسبة يوم الأسير

قامت مؤسسة ياسر عرفات بالشراكة مع نادي الأسير بدعوة ١٧٠-٢٠٠ طفل من ابناء الاسرى في سجون الاحتلال من محافظة رام الله والبيرة ليوم فرح في مدينة ملاهي مخماس فن لاند من

الساعة ١٢ ظهرا – ٥ بعد الظهر من يوم الخميس ٢٠١٥/٤/١٨ . وتلا النشاط زيارة لضريح الرئيس الشهيد ياسر عرفات وإعطاء الأطفال نبذة عن فكرة الضريح. وقام الأطفال بإطلاق بلالين بلون العلم الفلسطيني إلى السماء تحية لروح الرئيس الراحل. وقامت مؤسسة ياسر عرفات بتوزيع لعبة تعليمية تحتوي على معلومات.

أقساط جامعية – منحة ياسر عرفات

بدأت مؤسسة ياسر عرفات بدفع أقساط لطلبة من الجامعات الفلسطينية هدفها تعليم الأشد احتياجا من أبناء المجتمع الفلسطيني بسبب الظروف المعيشية الصعبة. وقد بدأ العمل بهذا المشروع في شهر نيسان ٢٠١٥ ليستكمل العمل به على نطاق أوسع بداية العام الدراسي القادم.

ندوة سياسية: اليرموك نكبتنا الاخيرة ربما!!

إحياء لذكرى النكبة ، وكون القائد الشهيد ابو عمار كان رجل المخيمات وكونه دائما كان يتحدى الصعاب في حصار اي مخيم ويتوجه اليه شخصيا ليكون مع الشعب المنسي، قررت مؤسسة ياسر عرفات عقد ندوة سياسية عنوانها مخيم اليرموك. وتعتبر هذه الندوة خارجة عن التقليد المتعارف عليه من حيث المتحدثين فهم من الناشطين والناشطات الشباب من المخيم الذين اما ما زالوا في المخيم او ممن هاجر على متن قوارب الموت إلى اوروبا بالاضافة إلى ناشطين شباب من الضفة الغربية. وشارك بالندوة الأخ محمد نجمة، ناشط يعمل في المجال الإغاثي و السياسي من أجل القضية الفلسطينية ومن أجل مخيم اليرموك واضطر للجوء إلى جمهورية ألمانيا الاتحادية نتيجة الظروف التي مر بها. كما شاركت أيضا الأخت دينا جبر، ناشطة سياسية، في مجالات الديبلوماسية الشعبية والدولية، والمجالات المجتمعية، وشاركت في العمل الاغاثي لصالح المحاصرين في مخيم اليرموك، ومن ثم التقت ببعض نشطاء المخيم في برلين. إضافة إلى السيد تيسير نصر الله، رئيس مركز يافا الثقافي في مخيم بلاطة وعضو المجلس الوطني الفلسطيني منذ عام ١٩٩٦ حتى اللحظة، وأخيرا الناشط نيراز سعيد، مصور فوتوغراف ومتطوع بالعمل الاغاثي بمؤسسة جفرا في مخيم اليرموك.

معرض صور دائم للرئيس ياسر عرفات في فرعون محافظة طولكرم

قامت مؤسسة ياسر عرفات بتجهيز معرض مصور مكون من عشرين صورة تذكر اهم مراحل

حياة الشهيد ياسر عرفات مرفق بها توضيح بتاريخ و معلومات الصورة، و تم منحها لحركة فتح في منطقة فرعون /محافظة طولكرم لعرضها بشكل دائم في قاعة خاصة.

المساهمة في المخيمات الصيفية

ساهمت مؤسسة ياسر عرفات في المخيم الصيفي لنادي الطفل الفلسطيني في كفر نعمة – محافظة رام الله. واستهدف المخيم ما يقارب مائة طفلا وطفلة من المنطقة. وقد قام أطفال المخيم بزيارة مؤسسة ياسر عرفات للاطلاع على عملها والتعرف عليها وعلى مرافقها.

سلات غذائية للمحتاجين بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك

قامت مؤسسة ياسر عرفات بتوزيع عدد من السلات الغذائية للعائلات المحتاجة في محافظات الضفة الغربية، وقد استهدفت من خلال ممثلي المواقع حوالي مائة وعشرة عائلات من القرى والمخيمات والمدن الفلسطينية في الشمال والوسط والجنوب.

تمويل مشروع "تفوق دراسي" مع جمعية صوريف للتعليم العالي

قامت مؤسسة ياسر عرفات بتمويل مشروع "تفوق دراسي" ينفذه مركز التربية لدورات التقوية التابع لجمعية صوريف للتعليم العالي بهدف خدمة طلاب وطالبات المدارسس الثانوية الفقراء والأشد فقرا والذين بحاجة إلى تقوية في بعض المواد الدراسية. وقد انطلق المشروع في كانون الثاني من عام ٢٠١٥ ولمدة ستة اشهر عند انتهاء العام الدراسي. واستهدف المشروع ٢٠ طالباً وطالبة من الصف العاشر لمادة اللغة الانجليزية، وما يقارب الاربعين طالباً وطالبة من الصف العاشر لمادة الفيزياء، والاربعة عشر طالبا وطالبة من الصف الأول ثانوي لمادة اللغة الانجليزية.

الإعلام

تعمل مؤسسة ياسر عرفات في الفترة الحالية على الترويج والتعريف بجائزة ياسر عرفات للانجاز، خاصة بعد الاجتماع الاول للجنة الجائزة يوم الاثنين ٢٠١٥/٦/٨ برئاسة المستشار علي مهنا بمقر مؤسسة ياسر عرفات في مدينة رام الله، اذ بدأت المؤسسة بمخاطبة كافة الجهات والمؤسسات

والهيئات الفلسطينية ذات العلاقة لحثها على الترشيح لجائزة ياسر عرفات للانجاز لعام ٢٠١٥، بالاضافة الى حملة للاعلان عن الجائزة على موقع المؤسسة الالكتروني و صفحات المؤسسة في مواقع التواصل الاجتماعي،

كما تعمل المؤسسة مؤخرا لتطوير واجهتها الاعلامية الموقع الالكتروني www.yasserarafat.ps، من حيث الشكل والمضمون، فان الطاقم المتخصص في المؤسسة يعكف على تنفيذ مشروع كان قد بدأ العمل عليه منذ شهور يهدف الى اطلاق موقع الكتروني جديد وفق أحدث المواصفات العالمية، والتي تمكن زوار الصفحة الالكترونية من الوصول للمعلومات بطريقة اسهل والاستفادة منها واعادة نشرها ومشاركتها عبر مواقع التواصل الاجتماعي، بالاضافة الى تطوير طرق عرض الوسائط المتعددة في الموقع الالكتروني، ويتوقع أن يتم اطلاق الموقع بحلته الجديدة قبل حلول الذكرى الحادية عشرة لاستشهاد الرئيس المؤسس.

مسجد الشهيد ياسر عرفات (أبو عمار)
مجمع القدس - نابلس

طاهر المصري

هذا عنوان لكتاب صدر عن مؤسسة منيب رشيد المصري للتنمية، بمناسبة مرور عشرة أعوام على استشهاد القائد الرمز ياسر عرفات، ويحوي الكتاب على مئة وخمسة وثمانين صفحة من القطع الكبير، توضح ما يحوي عليه مجمع القدس، بالإضافة إلى حكاية منيب رشيد المصري مع الشهيد ياسر عرفات في إطار يجمع الوطني العام بالشخصي، ويضم الكتاب أيضا مجموعة كبيرة من الصور التي جمعت الشهيد القائد ياسر عرفات مع شخصيات فلسطينية وعربية ودولية، في تجسيد مصور لحياته التي وهبها للقضية الفلسطينية ومهجة فؤاده مدينة القدس.

على الغلاف الأمامي الخارجي للكتاب صورة لمسجد الشهيد ياسر عرفات الذي تم بناؤه على قمة جبل جرزيم (جبل الرحمة)، وعلى الطراز العثماني ويحوي أربع مآذن بالإضافة إلى الزخارف الإسلامية الداخلية، ويعتبر من أجمل ما بني من مساجد في فلسطين، وعلى الجزء الآخر من الغلاف صورة للشهيد عرفات بالإضافة إلى نسخة عن توقيعه بالعربية والانجليزية وتاريخ مولده واستشهاده.

في الإهداء الذي كتبه منيب رشيد المصري بخط يده على الصفحة الداخلية الأولى من الكتاب يقول: "من على قمة جبل جرزيم الضارب الجذور في أعماق التاريخ من "بيت فلسطين" وعبر شارع الشهداء تصل إلى مجمع القدس التي عشقتها، وورثت هذا العشق إلى بناتي وأبنائي، حفيداتي وأحفادي، أمنتهم عليها كما يفعل كل فلسطيني وعربي ومسلم، ...، أهدي هذا الكتاب إلى جميع من ضحوا وما زالوا يضحون في سبيل الحرية والكرامة والقدس والدولة".

وتحت عبارة "القدس" يورد الكتاب المقولة الخالدة للشهيد ياسر عرفات "سيأتي اليوم الذي يرفع فيه شبل من أشبالنا أو زهرة من زهراتنا علم فلسطين فوق أسوار القدس وكنائس القدس ومساجد القدس".

"مجمع القدس": وهو عنوان الكتاب الذي أصدرته مؤسسة منيب رشيد المصري للتنمية، بعد أن قامت وكجزء من واجبها الوطني والأخلاقي، ووفاء للشهيد ياسر عرفات ببناء مجمع القدس على قمة جبل جرزيم في نابلس، الذي يحوي على مسجد الشهيد ياسر عرفات (أبو عمار)، وقاعة السلطان عبد الحميد الثاني، ومركز غزة الترفيهي لكبار السن. ويقول منيب رشيد المصري في إحدى صفحات الكتاب في سبب إعطاء هذه التسميات الأربع "بأن فكرة الربط بين شهيدنا الخالد ياسر عرفات والمرحوم السلطان عبد الحميد الثاني، وغزة ووضعهم تحت مظلة "القدس"، كانت تراودني منذ زمن وكان لدي إيمان قوي بأن هناك شيئا ما في التاريخ والجغرافيا والبعد الوطني يربط ما بينهم ووجدت ضالتي في كتب التاريخ، ...، فكل هؤلاء جمعتهم فلسطين وعشقوها، وكانوا جزءا منها وقدموا لها الكثير.

ثم يتحدث الكتاب عن سبب كل تسمية على حدة، مرفقة بصور للمسجد، ولقاعة السلطان عبد الحميد الثاني، ولمركز غزة الترفيهي لكبار السن، حيث تحكي لنا هذه الصور عن حفل افتتاح "مجمع القدس"، الذي كان بتاريخ الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٤، ضمن فعاليات إحياء الذكرى العاشرة لاستشهاد القائد الرمز ياسر عرفات، وشارك في حفل الافتتاح شخصيات رسمية وشعبية من الداخل والخارج، ومن كل مكونات الشعب الفلسطيني تعبيرا منهم عن الوفاء للشهيد ولفلسطين.

ثم ينتقل الكتاب فينا إلى لمحة مطولة وشاملة عن حياة الشهيد ياسر عرفات منذ ولادته ولغاية استشهاده، مبرزا أهم المحطات في حياته الحافلة بالعطاء والتضحيات، منذ أن شارك في قتال ضد العصابات الصهيونية عام ١٩٤٨، مروراً بتأسيس حركة "فتح" وتوليه لرئاسة منظمة التحرير الفلسطينية، وإشرافه وتنظيمه لعمليات الكفاح المسلح في الأرض المحتلة بعد هزيمة عام ١٩٦٧، ومعركة الكرامة، واحداث أيلول، ومرحلة لبنان وتونس والجزائر وإعلان الاستقلال عام ١٩٨٨، وصولا إلى اتفاق أوسلو والعودة إلى الوطن، وحصاره داخل مقر المقاطعة في رام الله، واستشهاده. وما بينها من أحداث مرت بها القضية الفلسطينية وصنعها الشهيد ياسر عرفات. وينتهي هذا الجزء من الكتاب بمقولة أبو عمار وهو تحت الحصار: "يريدونني إما قتيلا وإما أسيرا وإما طريدا ولكن أقول لهم: شهيدا ... شهيدا ... شهيدا".

وتحت عنوان "رحلتي مع الشهيد أبو عمار"، حيث يتحدث فيه السيد منيب رشيد المصري عن بدايات معرفته بالقائد ياسر عرفات فيقول: "بدأت حكايتي مع أخي الحبيب القائد الشهيد ياسر عرفات منذ العام ١٩٦٣، في الجزائر، واكتشفت خلال الأربعين عاما التي عرفته بها عظمته وتميزه. عايشته في أحوال الشدة والتألق، وكنت أرى فيه دوماً الإنسان القوي المتواضع، والشجاع الجريء ببعد نظره، والمقاتل دوماً والذي لا يستسلم من اجل فلسطين، ومهجة فؤاده القدس".

وكيف التقى به للمرة الأولى يقول المصري: "... وفي احد الأيام وبينما كنت جالساً في مكتبي دخل "أبو جهاد" عليّ ومعه رجل بملابس مدنية قال لي أبو جهاد بأن اسمه ياسر عرفات. لم أرتح له في البداية لان لهجته كانت مصرية أكثر منها فلسطينية، ويبدو أن عرفات شعر بذلك فقال لي: "شو القصة... مالك مش مرتاح؟"، فأجبت بأنني تذكرت أحد أبناء عمومتي الذي زار القاهرة لمدة أسبوع، وعاد إلى نابلس ليتحدث بلهجة مصرية طوال حياته... فضحك عرفات وقال لي: لا ... لا ... الحكاية أنني منذ طفولتي أعيش في مصر". كان عرفات قد تقبل ملاحظتي بسعة صدر ولطف، بعدها استقبلتهما في بيتي في العاصمة الجزائر، ونشأت بيننا صداقة من نوع خاص، وبعد وقت قليل أصبحت أعتبره الأخ والصديق، لكن في ذات الوقت "القائد"، لأنني رأيت فيه الرجل الملتزم الصادق، وبأن فلسطين تسكن عقله وقلبه، وكنت أسمع من ياسر عرفات كل ما أتمنى أن اسمعه عن فلسطين فزاد إعجابي به، وزادت محبتي واحترامي له".

وعن بدايات العمل مع الشهيد يقول "ذات يوم في العام ١٩٦٤، دخل "أبو عمار" و"أبو جهاد" إلى مكتبي وقالوا أن الزعيم الوطني الفلسطيني احمد الشقيري رئيس منظمة التحرير الفلسطينية موجود في الجزائر، وأنهما يرغبان بلقائه وطلبا أن أكون معهما فوافقت، ورافقنا أيضا إلى هذا اللقاء الأخ حمدان عاشور، والأخ محمد أبو ميزر. وفي اللقاء الذي جمع أول وفد فتحاوي مع الشقيري وعرفه بحركة فتح، وتحدث "أبو عمار"، بطلبات محددة تركزت على الدعم المعنوي والمادي، وكان يتحدث بحرارة وحماسة، وما كان يتحدث به عرفات كنت متعطشا لسماعه منذ حين، ...، احتد النقاش، وقال أبو عمار للشقيري في نهاية حديثه: "بعد عشر سنوات على الأكثر ستسمع صوتي وكلامي هذا عن القضية الفلسطينية من أعلى المنابر في العالم كله، نحن ثوار ولدينا برنامج نضالي".

في تلك اللحظات خالجني شيء من المبالغة فيما يقوله ياسر عرفات، لكن تأكدت بعد مرور عشر سنوات على تلك الحادثة أن ياسر عرفات كان يتحدث برؤية عميقة وببعد نظر عندما رأيته يوم ١٩٧٤/١١/١٣، يلقي خطابه الشهير أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، وزاد إيماني يومها بان هذا الرجل يملك رؤية وحدساً وبعد نظر وخصائص لا تتوفر لغيره.

وعن علاقته بياسر عرفات بعد عودته إلى الأردن يقول المصري في الكتاب: ... بقيت علاقتي القوية مع أبو عمار ومع أبو جهاد وهم أيضا قدموني لجميع كوادر فتح المناضلة، الذين كانوا متواجدين بشكل أساسي مع قوات الثورة الفلسطينية في الأردن. ولأسباب عديدة ليس هذا مجال ذكرها وقعت أحداث أيلول عام ١٩٧٠، والتي أدت إلى خروج المقاومة الفلسطينية من الأردن. مع هذه الأحداث كلف الملك حسين وصفي التل بتشكيل حكومة جديدة، وعرض عليّ وصفي التل والدكتور كمال الشاعر تولي وزارة الأشغال العامة، لإعمار ما دمرته الاشتباكات والمعارك في عمان والأردن خلال الأشهر السابقة، وبخاصة في أيلول. طلبت مهلة للتفكير، وقررت مشاورة ياسر عرفات في الأمر، وحين عرضت الأمر عليه بحضور بعض الأصدقاء والمقربين سارع إلى القول: لا تتردد يا (أبو ربيح)_ منيب، وأيده "أبو إياد" و "أبو جهاد" في وجهة نظره، رغم اعتراض كثيرين عليه، وفعلاً وافقت، وعينت وزيراً للأشغال العامة، وكان شرطي أن لا آخذ راتبي كوزير".

"تعرف وصفي التل إلى ياسر عرفات في بيتي، وكنا نتناقش ونعمل على حل المشاكل والتجاوزات وكان معنا العديد من الأخوة، كانت المواجهات الكلامية والحوارات بين الأخوين عرفات ووصفي التل تمتد إلى الساعة الثانية أو الثالثة من فجر اليوم التالي، لتنتهي بتناول وجبة من البيض المقلي أو الكنافة النابلسية، وقد نام عرفات ووصفي التل عدة ليال في سريرين متقابلين في بيتي. كما جمعت أيضا بين المرحوم جلالة الملك حسين والمرحوم ياسر عرفات في لقاء في بيتي". ويضيف المصري "جاء تطور الأحداث في الأردن على عكس ما يريده عرفات، وتدهورت الأوضاع أكثر، وفي غمرة ذلك عرض عليّ المرحوم وصفي التل، وبناء على طلب من الملك حسين أن نهيئ لاجتماع بين الأخ أبو عمار والملك الحسين من اجل المصالحة وطي هذه الصفحة الصعبة. وفعلاً توجهت مع المرحوم عبد المجيد شومان برفقة سفير المملكة العربية السعودية الأخ أحمد الكحيمي (أبو محمد)، في سيارته، إلى منطقة أحراش عجلون لمقابلة عرفات والسعي لإقناعه بالمصالحة مع الملك حسين، كان أبو عمار محاصراً ومعه عدد من رجال المقاومة الفلسطينية في جبل الأقرع منطقة جبال عجلون، بعد وصولنا دخلنا إلى احد الخنادق تحت الأرض، التي كان أبو عمار موجوداً فيها، وأقنعناه بالخروج إلى "الشمس... أبكانا" أبو عمار" وهو يروي فظائع المعاناة والمآسي التي شهدها في المخيمات وبين الفدائيين، لكنه أبدى استعداداً للمصالحة مع الملك حسين والذهاب إلى عمان".

رافقنا "أبو عمار" في سيارة السفير أحمد الكحيمي، ومررنا بثلاثة حواجز عسكرية أردنية، كدنا نقتل عند أولها حيث صوب جندي أردني غاضب سلاحه على أبو عمار وأوشك أن يطلق النار، لكن أبو عمار تحدث معه ومع الجنود الآخرين عند الحواجز التالية بلهجة حازمة آمرة: التزموا، أنتم تتكلمون مع ياسر عرفات القائد العام لقوات الثورة، وفعلا كان الجنود يلتزمون ويتراجعون، وعند

كل حاجز كنت أشعر أن نهايتنا قد حلت، وكنت أقول "خلص رحنا". ومن هنا تبينت رباطة جأش أبو عمار، وشجاعته.

طلب أبو عمار قبل التوجه إلى عمان أن ننقله إلى درعا (سوريا) ليحضر بعضا من ملفاته، وتوجهنا فعلا إلى درعا، انتظرنا نحو ساعتين لكن ياسر عرفات قال أن الوقت أصبح متأخراً وأنه يفضل أن يتوجه إلى عمان في اليوم التالي، وقال لي: "تعال بكرة".

في اليوم التالي ذهبت إلى درعا لاصطحاب عرفات إلى عمان، لكنه قال لي "اسمع يا منيب، أنت أنقذت حياتي حين أخذتني في سيارة السفير الكحيمي من جبال عجلون، فقد قصف الجيش الأردني الموقع بعد مغادرتنا واستشهد عدد من الفدائيين، وإذا ذهبنا إلى عمان فهل أنت مستعد لتتحمل دمي؟" فأجبته فورا: لا. وتابع "أبو عمار: سوف لا أذهب إلى عمان كرجل عادي بل أذهب واستقبل كرئيس لدولة فلسطين.

وهنا لا بد لي من الإقرار مجددا ببعد نظر وسعة أفق وتميز ياسر عرفات بل وقدرته على استشراف المستقبل، فعندما عاد بعد ذلك بسنوات إلى عمان استقبل فيها كرئيس دولة، وكان ذلك يوم وصوله للمشاركة في تشييع جنازة رئيس وزراء الأردن الشريف عبد الحميد شرف في العام ١٩٨٠. وتذكرت يومها ما كان "أبو عمار" قد أفضى به إلي في درعا قبل نحو عشر سنوات، فزادت قناعة إلى قناعتي بهذا "القائد" و"البطل".

ومع مرور الأيام وتوالي الأحداث، توثقت علاقتي وزادت قوة مع ياسر عرفات، أصبحت أحبه وأحترمه أكثر، أصبحت ألمس أكثر فأكثر بعد نظره وسعة أفقه وحكمته وبساطته، كان يملك قدرة عجيبة على احتواء الناس وإشعارهم بخصوصيتهم وبتميز علاقته مع كل فرد، كان ديمقراطيا يستمع إلى الجميع ويناقش، لكنه صاحب القرار.

لم يكن ليعتمد على شخص واحد في أي موضوع، كان يمد خيوطاً عديدة خمسة، أو عشرة أو خمسين، ويجمعها كلها بيده. كان "يبالغ" أحيانا، أو "يخفف" و"يهون" أحيانا أخرى في بعض الأمور والمسائل، كان يعمل ليلا نهارا لأجل القضية التي سكنته وسكنها.

تواصلت علاقتي مع "أبو عمار" بعد انتقاله والمقاومة إلى لبنان، وكنت مقيما في بيروت، وعايشت لحظات التألق والنجاحات التي كان يسجلها على صعيد القضية الوطنية الفلسطينية، وكانت مرحلة الوجود الفلسطيني في لبنان ينتابها مد وجزر في العلاقة ما بين الثورة والأطراف اللبنانية المختلفة، ناتجة بشكل رئيسي عن التحالفات الداخلية اللبنانية التي كانت الثورة جزءاً منها، وما ترتب على هذا من تبعات سلبية أحيانا على الوجود الفلسطيني.

وكان لدي وبعض الأخوة الفلسطينيين وجهة نظر في هذا الموضوع تتلخص في ضرورة "النأي الايجابي بالنفس" عن الشأن اللبناني الداخلي، ودخلت أنا وبعض الشخصيات الفلسطينية بجدل مع أبو عمار حول هذا الموضوع، وأذكر أنني ولمدة عام تقريبا لم ألتق ياسر عرفات. ولكن كانت قناعتي في ذات الوقت أن الذي يعمل هو الذي يخطئ، وأن بطلاً وقائداً بمستوى ياسر عرفات يحق له ما لا يحق لغيره، وهو المُلم بكافة الخيوط والتفاصيل، ومن المؤكد أن ما يُقدم عليه من فعل له أسبابه ومقدماته.

طبيعة تلك المرحلة في لبنان، كانت تحتم علينا أن نكون بجانب أبو عمار الذي كان يُشعر الجميع بأهمية وجوده ورأيه، فقد كانت تلك المرحلة حافلة بالإحداث من مجزرة تل الزعتر إلى اجتياح الليطاني، إلى الصمود البطولي في بيروت خلال الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢، ومجازر صبرا وشاتيلا، وما تلا وسبق كل ذلك من معارك عسكرية وسياسية للحفاظ على القرار الفلسطيني المستقل، بعد الخروج من بيروت، وبخاصة معركة طرابلس عام ١٩٨٣.

بقيت صداقتنا وعلاقتنا على قوتها ومتانتها، وكنت دائما جاهزا لتلبية أي طلب يطلبه مني وتنفيذ أي تكليف أو أمر يصدره لي. كنت أراه قائدا ملهما وأسمع كلامه، وبالنسبة لي كانت أخطاؤه تتلاشى أمام ما يمثله ويجسده من التزام واندفاع وإخلاص في سبيل القضية الفلسطينية، وأيضا لما كانت نفسه تنطوي على خصال إنسانية رائعة، ومنها بساطته في العيش، وداعته ورقته، وتواضعه رغم صلابته وعزيمته وقوته في قيادة الرجال ومواجهة المواقف والأحداث.

بعد خروج ياسر عرفات وقوات الثورة الفلسطينية من بيروت في العام ١٩٨٢، فكرت مع عدد من رجال الأعمال الفلسطينيين في التحرك للقيام بما يمليه الواجب لمساعدة الشعب الفلسطيني، وبما يخدم القضية الوطنية، فانبثقت فكرة مؤسسة التعاون التي أسستها مع عبد المجيد شومان وحسيب الصباغ وعبد المحسن القطان وشخصيات فلسطينية أخرى، وذلك في لندن مطلع العام ١٩٨٣، بهدف دعم وتعزيز صمود الشعب الفلسطيني في مختلف تجمعاته، وبهدف تنشيط العمل السياسي الفلسطيني في الولايات المتحدة الأميركية والغرب بشكل عام.

واعتقد البعض من حول أبو عمار حينها أن مؤسسة التعاون قد تكون من الصيغ القيادية البديلة لمنظمة التحرير الفلسطينية، ووصلت هذه الشكوك إلى ياسر عرفات، لكننا سرعان ما شرحنا له الهدف من هذه الفكرة، وأكدنا له توجهاتنا وتمسكنا القوي بمنظمة التحرير الفلسطينية وبقيادته، فاطمأن لنا ولم يتأخر عن توفير أي دعم معنوي للمؤسسة، وكنت أزوده، وبشكل دوري، بالتقارير التي تصدر عن مؤسسة التعاون. وفعلا نشطت هذه المؤسسة في العمل، وبخاصة في الأرض المحتلة

في العام ١٩٦٧، وفي كافة التجمعات الفلسطينية في الداخل والشتات.

واذكر أنني عندما شعرت بان المنظمة في وضع "صعب" سياسيا وماليا، وبخاصة بين العامين ١٩٨٦ و ١٩٨٧، قمت بالتعاون مع الأخ أحمد قريع "أبو العلاء" بصفته المسؤول عن الملف الاقتصادي بتنظيم أول مؤتمر اقتصادي فلسطيني عالمي، عقدناه في تونس تحت رعاية ياسر عرفات. كنت أشعر أيامها أن ياسر عرفات بحاجة إلى هذا الدعم المعنوي والسياسي والاقتصادي، وأنه جاء في وقته لتأكيد التمسك به كقائد للشعب الفلسطيني، وجاء رجال الاقتصاد من جميع أنحاء العالم من البلاد العربية والأوروبية والأميركيتين (الشمالية والجنوبية).

في أواخر العام ١٩٨٨، رافقت أبو عمار في رحلته الشهيرة إلى جنيف، حين انتقلت الجمعية العامة للأمم المتحدة من مقرها في نيويورك إلى مقرها الثاني في جنيف للاستماع إلى ما سيقوله القائد ياسر عرفات بخطابه بعد أن رفضت الحكومة الأميركية منح الرئيس عرفات تأشيرة دخول إلى نيويورك لمخاطبة الأمم المتحدة هناك.

وحضرت وشاركت في الاتصالات التمهيدية لبدء الحوار الأميركي مع منظمة التحرير الفلسطينية، وتابعت عن قرب القائد العظيم وهو يخوض غمار السياسة والدبلوماسية على الساحة الدولية بكل اقتدار لخدمة شعبه وقضيته، ونصحته في تلك المرحلة بأن يكثر من التقاط الصور التذكارية مع كل شخص، أي شخص يزوره أو يلتقيه وذلك للمساعدة في نشر الوجه الإنساني والحضاري لياسر عرفات، قائد الشعب الفلسطيني، على أوسع نطاق ممكن، خاصة في العالم الغربي.

وفي هذا الإطار أيضا أحضرنا إلى تونس كاتبين أميركيين بارزين هما: جون وجانيت ولاك، ذلك لكتابة سيرة ياسر عرفات ونشرها في الولايات المتحدة والغرب.

ومن المواقف التي أعتز بها في علاقتي مع ياسر عرفات انه طلب مني بعد انتهاء أزمة غزو العراق للكويت في العام ١٩٩١، المساعدة في تحرير مئة مليون دينار كويتي "نحو ٣٦٥ مليون دولار" من أموال المنظمة أو فتح كانت جمدت في ذلك الوقت، وكانت فتح ومنظمة التحرير في وضع مالي صعب جدا في تلك المرحلة، وعندما نجحت في تحرير ذلك المبلغ فرح ياسر عرفات وشكرني كثيرا وأشاد بذلك أمام القيادات الفلسطينية، وكنت سعيدا لأنني نفذت طلبه بنجاح، وكنت سعيدا أيضا لأنني نجحت في إسعاده ودعمه معنويا علاوة على المبلغ نفسه الذي كان في أمس الحاجة إليه. وكان يردد أمام الناس الذين يلتقون به "منيب أنقذ حياتي في الأردن، وبقي معنا في جميع منعطفات القضية الفلسطينية، وساعد في وضعنا المادي منه ومن مصادر أخرى، ولم يطلب أي شيء له شخصيا مني"، بل كان دائما مقداما في تلبية حوائجنا من دعم مالي أو أي دعم آخر".

كنت في لندن في العام ١٩٩٤، عندما تلقيت اتصالا هاتفيا من ياسر عرفات أثناء وجوده في زيارة لجنوب إفريقيا، خلاله دعاني للحضور إلى تونس ليراني هناك بعد عودته من جنوب إفريقيا، واخبرني انه يريد أن يشكل أول حكومة فلسطينية بعد اتفاق اوسلو لتتولى قيادة السلطة الوطنية الفلسطينية، ثم أعطى سماعة الهاتف لرئيس جنوب إفريقيا المناضل الكبير الزعيم نيلسون مانديلا ليتحدث معي. كان عرفات يعرف أنني كنت أدعم حزب نيلسون مانديلا "ANC"، هذا الإنسان العظيم، طوال وجوده في سجن النظام العنصري، وأراد مانديلا أن يشكرني وان يتعرف إلى الرجل الذي كان يتبرع لحزبه، وفعلا التقيت مانديلا بعد ذلك في لندن وأصبحنا صديقين.

وصلت إلى تونس بعد أيام من طلب ياسر عرفات فوجدته منهمكا في تشكيل الحكومة، كانت صحيفة "القدس العربي" اللندنية نشرت يومها أن ياسر عرفات يرشح منيب المصري لرئاسة الحكومة، ولم يكن لدي علم بالأمر ولم يفاتحني "أبو عمار" به.

كان "أبو عمار" يسجل الأسماء ويقدم له المستشارون والموجودون اقتراحات، وسمعت أحدهم يقول له: هذا من الضفة .. وفلان من غزة .. فلم يعجبني ذلك، لأن الوطن واحد ولا يوجد فرق ولا يمكن أن يكون فرق بين الكل الفلسطيني والوطن الواحد.

وتحدث إلي "أبو عمار" قائلا: فيصل الحسيني وحنان عشراوي ذكرا لي اسمك يا "أبو ربيح" لتكون نائبا لرئيس السلطة الوطنية الفلسطينية، وأكون مسرورا لكي تكون نائبا لي، وعندما سمع أخ من غزة بذلك قال له: لازم يكون نائب آخر لك من غزة، فانزعجت من ذلك وقلت له: أنني اخدم بلدي في أية وظيفة أو مركز، فقال لي: رجاءا أن تكون وزير دولة للشؤون المالية والاعمار، فوافقت وكان ذلك وزيراً بلا راتب شهري كشرط مني كما فعلت في الأردن. واقترح ياسر عرفات علي مسمى وزير دولة لشؤون المال والبناء، فشكرته على ثقته وقلت له: أنت تعرف يا "أبو عمار" كم أحبك وكم أعزك .. وأريد منك إعفائي من الوزارة، فقال لي: سيبقى اسمك وزيراً لسنتين، فوافقت على هذا الحل لمحبتي واحترامي لياسر عرفات.

بعد قيام السلطة الوطنية الفلسطينية في العام ١٩٩٤، عدت إلى أرض الوطن وكنت احد مؤسسي شركة فلسطين للاستثمار والاعمار "باديكو" وغيرها من الشركات للمساهمة في إعمار الضفة وغزة، وكان عرفات سعيدا ومشجعا لما نقوم به لهذه الشركة، وترأس أكثر من مرة اجتماعات مجالس إدارتها في غزة ونابلس ورام الله، وفكرة أن يكون مقر الشركة الرئيسي في نابلس هي أحدى أفكار ياسر عرفات.

وخلال السنوات التي تلت تواصلت علاقتي القوية مع "أبو عمار" وكنت كعادتي لا أتأخر عن تنفيذ

أية مهمة ولا أتوانى عن تقديم أي نصيحة أو معلومات أو إمكانيات، فقد بقي ياسر عرفات بالنسبة لي كما كان دائما علاوة على الأخوة والصداقة القوية هو "القائد" و"البطل".

وقد عرض ياسر عرفات علي منصب رئيس الوزراء في رام الله في العام ٢٠٠٣، في غمرة الحديث عن إدخال إصلاحات على السلطة، وقال أبو عمار أمام بعض الإخوة في القيادة الفلسطينية أنا أرشح منيب المصري "حريري فلسطين" كما وصفني يومها، وقال ذلك لممثل اللجنة الرباعية، السيد تيري رود لارسون. يومها كنت "عاطفيا" راغبا في قبول التكليف بمنصب رئيس الوزراء، لكن عقلي كان يرفض.

وبعد يومين من حديثه معي ذهبت إلى الرئيس ياسر عرفات برفقة الطيب عبد الرحيم أمين عام الرئاسة وقلت له: لا أريد أن افرق أو أقسم فتح وهي حركة التحرر الأهم في تاريخ الشعب الفلسطيني، وأعتقد بأن أبو مازن اختيار جيد والذي أعتقد أنه يجب أن يكون رئيس الوزراء، وسنتحدث معه حول هذا الأمر لتقوم بتكليفه بتشكيل الحكومة، فوافق أبو عمار، وهذا ما تم فعلا. وكنت أخشى إن قبلت المنصب أو التكليف أن تحدث إشكالات داخل حركة فتح بين مؤيدين ومعارضين لتولي المنصب.

في صيف العام ٢٠٠٤ بات الحصار بكل أشكاله يشتد حول الرئيس ياسر عرفات، اقترحت على مجلس أمناء جامعة القدس الذي كنت رئيسه في ذلك الوقت منح درجة الدكتوراه الفخرية للرئيس ياسر عرفات، وبسبب الحصار المفروض عليه قررنا أن نذهب إليه، وفي مقره بالمقاطعة احتفلنا بمنحه الشهادة وخاطبته قائلا: وبسبب الحصار المفروض على الرئيس أتينا بجامعة القدس هنا، مثلما ذهبت الجمعية العامة للأمم المتحدة من نيويورك إلى جنيف عندما لم تستطع الوصول إلى نيويورك، جاءت جامعة القدس لتزورك وتكرمك وتقول لك نحن معك في إصرارك على حق الفلسطينيين في العيش بكرامة وعزة في دولة مستقلة، ومعك ... ومعك ... ومعك ... ومعك ... في مكافحة الفساد، وفي خيار السلام، ونطالب العالم بأن يرفع الحصار عنك، وأنت الرئيس الشرعي المنتخب.

وقد كان "أبو عمار" سعيدا جدا في ذلك اليوم وشعر بتمسكنا به وبقيادته وبإخلاصنا، واعتبر أن تلك الشهادة من أعز ما حصل عليه.

وتوالت الأيام وقد بقي الرئيس محاصرا في المقاطعة، ولم انقطع عن زيارته أنا وأفراد عائلتي من بناتي وأبنائي وأحفادي وحفيداتي للتأكيد على أنه القائد الوطني، وردد احفادي مباشرة أمامه تحية القدس: القدس لنا، القدس عاصمة دولتنا الفلسطينية، القدس عربية والقدس أبدية والله يحفظ

رئيسنا ياسر عرفات، والآن يرددون نفس التحية ويختمونها بقولهم الله يرحم شهيدنا ورئيسنا وبطلنا أبو عمار".

وكعادتي طيلة فترة وجوده في أرض الوطن، لازمته أثناء مرضه الأخير في رام الله، وعرض علي في تلك الأيام منصب رئيس الوزراء للمرة الثالثة- وكان جوابي له بأنني أريد الحفاظ على تماسك حركة فتح الرائدة.

حين تعرض للانتكاسة الصحية في أواخر شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، لم أشعر بقلق كبير عليه، فقد كنت اعتقد أن ما يحدث هو مجرد غمامة ستزول وسيعود "أبو عمار" بعد شفائه منها كعادته قويا صلبا قائدا وبطلا. (كان أبو عمار يحب أخذ الدواء وكنت أنا أنظف الجوارير من الدواء منتهي الصلاحية).

وفي الساعة الخامسة والنصف صباحا، قال لي وأنا أودعه في المقاطعة بعد أن صعد إلى الطائرة المروحية: "لا تتركني يا منيب" وضم يدي إلى صدره. يبدو أن عقلي وقلبي لم يكونا قادرين على استيعاب رؤية أبو عمار في هذا الموقف، فسقطت على الأرض من سلم الطائرة المروحية وغبت عن الوعي نحو نصف ساعة، واتصل أبو عمار من عمان التي وصلها في طريقه إلى باريس للاطمئنان على صحتي، ولحقت به إلى باريس لأكون قربه، وكانت تلك الأيام من أقسى وأصعب الأيام علي في حياتي، مع أنني كنت دائما مؤمنا بأن ياسر عرفات كطائر العنقاء سيعود، وأنه كما عودنا سيبقى وسينجو. كنت معه في المستشفى وكان وللتاريخ يلازم أبو عمار الأخ ناصر القدوة والأخ رمزي خوري والأخت ليلى شهيد سفيرتنا في ذلك الحين في باريس، وبعض الأخوان المرافقين له في رحلته.

وحتى عندما رافقت جثمانه في رحلته الأخيرة من باريس إلى رام الله كنت في كل لحظة انتظر وأتوقع المعجزة؛ انه سينهض وسأتحدث إليه مجددا، فقد اعتدت عليه طيلة أكثر من ٤٠ عاما بطلا قائدا ملهما، رجلا عظيما شجاعا جريئا إنسانا متواضعا صديقا وفيا لطيفا، كنت أرى فيه الأم بحنانها وحبها وحرصها ومثابرتها، والأب في حنوه وعطفه وإرشاده و"قسوته" وقراراته، وكانت مخيلتي تستعيد الذكريات معه .. وكيف كنت أراه في المجالس كريما ودودا محبا للدعابة ومقبلا على الحياة بزهد ونبل وسمو وإيمان بالله وبمعتقداته وبفلسطين التي عاش واستشهد محبا لها ولترابها ومجاهدا لتحريرها وبناء حاضرها ومستقبلها، ولهذا لم أكن أتصور انه يمكن أن يفقد فقد كل ذلك في لحظة واحدة، لكنها إرادة الله ولا راد لقضائه.

ولم تنقطع علاقتي مع "أبو عمار" بعد وفاته، وما زلت أتردد على ضريحه كلما جئت إلى رام الله ، أقرا على روحه الطاهرة فاتحة القرآن الكريم، وأبثه شجوني، واستعيد شيئا من تلك الأيام التي

افخر واعتز بأنني عرفته ورافقته فيها.

ابتداء من الجزائر، مرورا بالأردن ومن ثم لبنان وتونس، وعودتنا إلى فلسطين، وما بين كل هذه المحطات في تاريخ الشعب الفلسطيني، الجميلة منها والعصيبة، النجاحات والإخفاقات، عايشت أبو عمار الثائر المؤمن بالنصر، الصادق بالقول، الأمين على فلسطين وشعبها، المخلص، العابد، الزاهد. هكذا بدأت علاقتي بالرمز ياسر عرفات، التي لا تزال وستبقى ما حييت".

لا يكفي كتاب واحد أو مكتبة بأسرها للحديث عما أنجزه الشهيد الرمز ياسر عرفات، وكما كان وفيا لشعبه وقضيته، علينا أن نكون أوفياء له ولتاريخه، فهو يستحق أكثر.