© 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

شارك 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: خالد حوراني
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 «٤» خريف ٢٠١٣

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 arab00000000090904802525l0

صدر هذا العدد بدعم من اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم (اليكسو)

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

الفهرس

٦ سليمان منصور، سيرة ذاتية

الافتتاحية

٩ في المشهد القومي

يحيى يخلف

اوراق فلسطينية

١٥ الفلاحون وولادة الوطنية الفلسطينية

د. فيصل دراج

٣١ في التعبيرات الأولى للهوية الفلسطينية سنوات الجمر ١٩١٧-١٩٢٢

د. محمد حافظ يعقوب

٥١ هوية المكان ...والاستيطان

د. عبد الكريم ابو خشان

٥٧ لماذا لم تنتصر الثورة الفلسطينية!؟

عبد الغني سلامه

اوراق عربية

٧٥ طبقات الرقابة في الثقافة العربية: لذّة الرّقابة باللّغة

محسن بوعزيزي

٨٩ نحو نظام ديمقراطي عـربي

د. محمد ربيع

أوراق فكرية

١١١ الحدود: ما لها، وما عليها

عبد الفتاح القلقيلي

١١٩ انكماش امبراطورية هل بدأ الانحدار الصيني؟

صقر أبو فخر

أوراق ثقافية

١٣٣ الرخام الأبيض المعجون بالخريف

احمد الشهاوي

١٤٥ أرقصي كخديعة متقنة

جمانة مصطفى

١٥٣ بغداد ..... أبعدُ من القصيدة

محمود ابو الهيجاء

١٥٩ بخيبة أمل إضافيةٍ وصدىً وحيد

طارق العربي

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

الفهرس

١٧١ مبارزة

معن ابو طالب

١٧٥ نشيدُ حُبِّهِ المفقود
راؤول سوريتا Raúl Zurita

غدير ابو سنينة

١٨٨ البئر الأولى وأدب جبرا ابراهيم جبرا

روز شوملي مصلح

من أوراق موسم
أصيلة الدولي الخامس والثلاثون

١٩٥ التنوع والحوار والأمن الثقافي

يحيى يخلف

٢٠١ هوية الما ـ بين أو في البحث عن هوية للمهاجر

أحمد المديني

أوراق من الذاكرة

٢١٧ الأديب اللبناني رئيف خوري في مئويته مفكر إشتراكي ومناضل قومي ومجاهد فلسطيني

كريم مروة

٢٢٧ جبلة بلدة السلطان إبراهيم بن الأدهم والمجاهد الشيخ عز الدين القسّام

د.أحمد حلواني

مراجعات

٢٣٣ كتاب غريغوار شامايو بين اصطياد الإنسان وصيد الحيوانات

فيصل دراج

٢٣٩ قراءة وشهادة:
مولانا .. رواية ابراهيم عيسى

هاني فحص

مؤسسة ياسر عرفات

٢٤٨ في الذكرى التاسعة لاستشهاد ياسر عرفات

سليمان منصور

١٩٤٧	ولد في بيرزيت
١٩٦٧-١٩٧٠	درس في كلية بيتسالئيل للفنون – القدس
١٩٧٤-١٩٨٣	مدرس فن في معهد معلمات الوكالة-رام الله
١٩٨١-١٩٩٢	رسام كاريكاتير سياسي- جريدة الفجر الانكليزي ومجلة العودة
١٩٨٥-١٩٨٦	شارك في تاليف كتاب "الازياء الشعبية الفلسطينية" و"فن التطريز الفلسطيني"
١٩٨٦-١٩٩٠	رئيس رابطة الفنانين التشكيليين الفلسطينيين
١٩٩٢-٢٠٠٣	عضو مؤسس لجمعية الواسطي للفنون ومدير مركز الواسطي للفنون- القدس
٢٠٠١- الان	مدرس في قسم الفنون- جامعة القدس
٢٠٠٣- الان	عضو مؤسس للاكاديمية الدولية للفنون وعضو هيئتها الادارية - رام الله

معارض شخصية

١٩٨١	سليمان منصور - جاليري ٧٩ - رام الله
١٩٩٢	جذور - مقر الامم المتحدة- نيو يورك
١٩٩٥	سليمان منصور - بينالي الشارقة- الشارقة
١٩٩٦	فن فلسطيني /سليمان منصور- قاعة بلدية ستافانجر- النرويج
١٩٩٨	انا اسماعيل - بينالي القاهرة-القاهرة
٢٠٠١	عشر سنوات في الطين- رام الله – الناصرة- غزة
٢٠٠٣	نسيج الذاكرة – متحف الشارقة – الشارقة
٢٠٠٧	تخطيطات – جاليري انانديل– القدس
٢٠١١	سليملن منصور / معرض استرجاعي – جاليري الحوش ومركز اسعاف النشاشيبي/القدس

معارض مشتركة منتقاة

١٩٧٥	المعرض الاول لرابطة التشكيليين الفلسطينيين- القدس- نابلس- الناصرة- غزة- رام الله
١٩٧٦	جاليري تاترشل بوت- لندن
١٩٧٧	مكتب جامعة الدول العربية- واشنطن
١٩٧٨	المعرض العالمي من اجل متحف في فلسطين- بيروت
١٩٨٠	المتحف الوطني للفنون الشرقية- موسكو
١٩٨١	فن فلسطين - بيت الفن- اوسلو

١٩٨٨ انه ممكن- كوبر يونيون - نيو يورك
١٩٩٠ الاحتلال والمقاومة- المتحف البديل- نيو يورك
١٩٩١ المتحف الوطني- عمان
١٩٩٢ مؤسسة عبد الحميد شومان- عمان
١٩٩٢ قاعة نورا لاتين- ستوكهولم
١٩٩٤ بناء جسور- مريديان هاوس- واشنطن
١٩٩٧ ربيع فلسطين- معهد العالم العربي- باريس
٢٠٠٠ بينالي كوانج جو- كوريا الجنوبية
٢٠٠٢ بينالي ساو باولو- البرازيل
٢٠٠٣ صنع في فلسطين- متحف ستيشن- هيوستن/ نكساس
٢٠٠٤ الوان الحب والمقاومة- مقر اليونيسكو- باريس
٢٠٠٥ مكتبة الاسكندرية- الاسكندرية
٢٠٠٧ غيتو سانتا – ساحة المهد – بيت لحم
٢٠٠٨ لن نفترق – بروكسل – بلجيكيا
٢٠٠٩ القاهرة—عمان/الاردن جاليري بنك ٧x٧
٢٠١٠ سليمان منصور وتيسير بركات- جاليري
٢٠١١ فن فلسطيني – جاليري ميم – دبي/الامارات العربية المتحدة

جوائز

١٩٩٨ جائزة فلسطين للفنون التشكيلية
١٩٩٨ الجائزة الكبرى- بينالي القاهرة التاسع

مقتنيات

متحف الفن العربي – الدوحة/ قطر
المتحف الوطني الاردني – عمان /الاردن
معهد العالم العربي – باريس / فرنسا
المتحف البريطاني – لندن /بريطانيا
متحف ام الفحم – ام الفحم
دارة الفنون – عمان /الاردن
مؤسسة برجيل – دبي/الامارات العربية المتحدة

في المشهد القومي

يحيى يخلف

اللوحة السيريالية التي نشاهدها كل يوم على شاشات التلفزة تنبىء عن فوضى، ودم، ومنافي، وجزر معزولة، ولحى، وتكفيريين، وفضائيات لها أنياب، وبرامج حوار يتقدم فيها المحللون المتقاعدون، ويغيب عنها المفكرون والمثقفون..أحاديث في الهواء عن ديموقراطيات بلا ضفاف، لا تعبأ بمواطن عربي مقهور، والعنزة المذبوحة تسخر من العنزة المسلوخة،ووزراء من دول كبرى يتدخلون لصنع أقدارنا، وتقاسم النفوذ على منطقتنا، وحديث عن جنيف ١، وجنيف٢ يتماهى مع ذاكرة سايكس بيكو، ولا حديث عربي عن الجرح العربي، وكل بمنفاه وجزيرته المعزولة، وتيارات اسلاموية جاهزة ومعلّبة وتيارات اسلاموية مستوردة تقفزعلى أكتاف الشعب العربي البسيط من جماهير المثقفين والمتعلمين والطلبة، وصغار الكسبة، وعبر الفضائيات يتحدث ليبراليون وعلمانيون، ولا حديث لقوميين، ولا حديث عن وحدةالمصير القومي، أو التضامن العربي..وفي الميادين والساحات التي تشهد حراكا شعبيا لم يرفع أحد شعارا واحدا ذا بعد قومي، ولم يتحدث أحد عن وحدة المصير القومي، واختفت شعارات الماضي عن الوحدة العربية كهدف من أهداف حركة التحرر العربي، وتراجع دور الجامعة العربية، واصبح صوت البعض داخلها صدى للتدخلات والمصالح الإقليمية والدولية.

لم يعد هناك حديث عن تطوير العمل العربي المشترك، أو التجمع في كتلة تاريخية تنتزع للأمة دورا في المشهد الدولي تكون فيها اللاعب الأساس في تقرير مصيرها،وحماية سياساتها واقتصادها وثرواتها، ومستقبل أجيالها.

لم يعد هناك حديث عن وحدة اللغة والتاريخ والجغرافيا والمصالح العربية، لم يعد هناك حديث عن الوحدة في مواجهة التجزئة، بل كبرت المخاوف من القادم الذي يهدد بمزيد من التقسيم والشرذمة والإنفصال، ذهبت جهود قسطنطين زريق، ساطع الحصري، زكي الأرسوزي، محمد عزة دروزة، بطرس البستاني، جورجي زيدان، ومئات غيرهم، وحركات سياسية وفكرية من ناصريين وقوميين عرب، ذهبت واختفت من المشهد، ولم نعد نقرأ دراسات حول نقد وتجديد الفكر القومي، بل ان أحد المفكرين وهو فهمي الجدعان وصل الى استخلاص في كتابه (في الخلاص النهائي) أن التيار القومي لم يعد له وجود حقيقي، وان الجدل والصراع سيكون بين التيارات الإسلامية والليبرالية والعلمانية.

لا شك ان التيار القومي قد أصيب بنكسة بسبب ربط الفكر القومي عند الممارسة بالقمع والديكتاتورية من قبل أحزاب رفعت الشعار القومي، وعندما وصلت الى السلطة أقامت نظما بوليسية قمعية لسيطرة الحاكم الفرد مثلما حدث في حزب البعث، ومثلما حدث في نظام ليبيا القذافي،فضلا عن ان بعض القوى الأخرى كحركة القوميين العرب تحولت الى الماركسية، ثم الى قطرية.

إن الأنظمة الاستبدادية التي حكمت باسم القومية العربية الحقت أضرارا فادحة بالتيار القومي، وحان الوقت لتقييم هذه الخسائر، وتجديد فكر هذا التيار، واعادة الإعتبار له ،واعادة النضارة لمحتواه، بحيث يربط بينه وبين الديموقراطية والتعددية والدولة المدنية وسائر المطالب التي نادت بها الجماهير في ما أسميناه الربيع العربي.

لن يكون للدولة القطرية العربية قيمة ومكانة اذا استمر هذا التشرذم،ولذلك فإن الوحدة على أساس المبادىء والمصالح، وعلى اسس تحتوى على شيء من الليبرالية وفصل الدين عن السياسة، وتوسيع الحريات العامة والعدالة والكرامة الإنسانية،ستكون ان عاجلا أم آجلا مطلبا وضرورة اذا استكمل الربيع العربي غاياته وأهدافه، واذا استهدفت هذه الصحوة التحرر السياسي والإقتصادي والإجتماعي وحماية هوية الأمة، والتخلص من التبعية خاصة انها تواجه في الإقليم قوى تحاول النيل منها وفي مقدمة هذه القوى اسرائيل واطماعها الصهيونية.

لماذا لا نفكر في ظل هذه الفوضى بما هو أساس وبما هو جوهري، ولماذا لا يساهم المفكرون في الحوار حول وحدة المصير القومي، ولماذا لا تكون للوحدة بين اقطار العرب اشكال جديدة كوحدة أوروبا التي لايربط دولها لغة ولا تاريخ مشترك، لماذا لا يكون اتحاد عربي على غرار الإتحاد الأوروبي، له سياسة خارجية واحدة وله عملة موحدة، وله نظام اقتصادي موحد، وبهذه الصيغة

يحظى بمكانة دولية،ويعتبر احد أبرز صناع القرار في العالم.

تحدث كثير من المفكرين ورجال السياسة عن أن الدول الصغرى ستدفع ثمنا باهظا في زمن العولمة، وأن الكتل السياسية الكبرى هي التي ستنتعش في ظل العولمة وثورة التكنولوجيا، وغني عن القول ان الوطن العربي سيدفع الثمن الباهظ اذا بقيت مكوناته دولا قطرية منعزلة، لذا فتوَحُّدُها مصلحة عليا، والإتحاد العربي القائم على مبادىء الحرية والديموقراطية والعدالة هو البديل عن صيغة الجامعة العربية. وفي المشهد الوحدوي فإن الشعب الفلسطيني سيتمكن من التخلص من الإحتلال، لإن العامل العربي أحد ابرز العناصر المؤثرة في مسار القضية الفلسطينية، وغني عن القول أيضا ان الشعب الفلسطيني يقف في الخندق الأمامي للدفاع عن الهوية العربية بأبعادها القومية والإنسانية.

أوراق فلسطينية

الفلاحون وولادة الوطنية الفلسطينية

د. فيصل دراج *

ارتبط تشكل الوطنية الفلسطينية، بشكل أساسي، منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى قيام دولة إسرائيل، بمواجهة الفلاحين للاستيطان اليهودي. عاد ذلك إلى ارتباط الفلاح الغريزي بأرضه، وإلى طبيعة المشروع الصهيوني، الذي اعتبر تملّك أرض فلسطين كلها شرطاً لقيام الدولة اليهودية. وهذا ما جعل تاريخ الاستيطان اليهودي في فلسطين يساوي، بشكل جوهري، تاريخ دفاع الفلاحين عن أرضهم، دون أن يقلل هذا من أهمية أشكال الكفاح غير الفلاحية، ذلك أن الكفاح الوطني الفلسطيني يشكّل وحدة متكاملة.

١. الوحدة العضوية بين الأرض والفلاح:

أخذت الأرض لدى الفلاح الفلسطيني صوراً متعددة: فهي مصدر الرزق الذي تتوحّد العائلة الفلاحية حوله، والمساحة التي تعيّن أهمية الفلاح في بيئته، والمرجع المتوارث الثابت الذي يعتبر التنازل عنه مساساً بالشرف والكرامة. وعن الأرض المتوارثة، كما أشكال التعامل المتوارث معها، صدرت عادات الفلاح وطقوسه وأعرافه الاجتماعية ومنظوره إلى العالم، ذلك أن الأرض ملكية والعمل في الأرض نمط حياة وثقافة. جعل هذا من الأرض مصدر رزق يمدّ الفلاح بالأمان، وصيّرها إلى هوية وذاكرة، يتعرّف بها الفلاح قبل أن تتعرّف به، لأن الأرض تورث وتورّث معاً.

---

* ناقد فلسطيني

ترجمت القرية الفلسطينية، التي بقيت متجانسة رغم فروقها الاجتماعية الصغيرة، وطنية الفلاح الغريزية وانتماءه العضوي إلى الأرض والمجتمع القروي معاً. فالقرية في حياة الفلاح، بعد العائلة والحمولة، هي المرجع الذي ينظّم حياة الفلاحين الاجتماعية والاقتصادية وفقاً لأعراف متوارثة، بل أنها كانت تمثل "إدارة سياسية مختصرة"، اعتماداً على سلطة رؤساء العائلات و "الحمائل". وإذا كان في وضع القرية ما يعلن عن علاقة هامشية بالسلطة المركزية، باستثناء الإلزام الضريبي ، في شكله العثماني والإنجليزي لاحقاً، فإن في الوضع ذاته ما يشير إلى جماعة مستقرة متجانسة قريبة من الانغلاق، تنفتح على قرى مجاورة نظيرة، تربطها بها علاقات الجوار والمصاهرة، ولا تنفتح على غيرها إلا في أحوال الضرورة. صدر هذا الاستقرار عن الاكتفاء الذاتي الاقتصادي، وعن قدرة القرية على تدبير شؤونها بنفسها، بدءاً من حل مشاكل الأرض والتعارف على أشكال عقاب معينة، وصولاً إلى شيخ القرية، الذي كان يتعرّض "أحياناً"، إلى منافسة شخص غريب هو: معلم المدرسة.

أفضى استقرار المجتمع القروي إلى أخذ مسافة واسعة عن : الغريب، بشكل عام، الذي اكتسى ملامح مهدِّدة في شخص "اليهودي"، الذي حمل معه لغة وثقافة وعادات غريبة. كان في المستوطن اليهودي الوافد حديثاً، بعد ١٨٨٠، ما يثير حفيظة الفلاح الفلسطيني: فهو الوافد الذي يعمل في أرض عربية، والغريب الذي يحيل على خارج مجهول، وهو اليهودي الذي له أعراف وعادات مغايرة شديدة الاختلاف. كان في غرابة اليهودي المهدّدة ما أيقظ في الفلاح الفلسطيني غريزة التمسك بالأرض والدفاع عنها، وكان فيها "جديد غير مقبول" تتطيّر منه العادات الاجتماعية المستقرة. ومع أن الطبع القروي يعطي للعصبية مكاناً واسعاً، إذ القروي يتعصّب لـ "حمولته" ضد الحمائل الأخرى، وإذ كل قرية تتوحّد في مواجهة قرية مجاورة مختلف معها، فإن النذير الذي جاء به المستوطن اليهودي الجديد وحّد العصبيات القروية ونقلها من مكان إلى آخر. والمثال المبكّر، في هذا المجال، ثورة تموز/يوليو ١٩٠٨، التي هاجم فيها فلاحو قريتيّ الشجرة وكفركنّة اليهود ودمروا محاصيلهم، إثر قيام يهودي من مستوطنة "سيجيرا" بقتل فلسطيني من قرية الشجرة . لا يكشف تعبير "ثورة"، الذي استعمله المؤرخ الفرنسي هنري لورانس عن العصبية القروية بقدر ما يؤكد الحس الوطني المبكر، الذي ميّز الفلاحين الفلسطينيين ١.

فرض الانغلاق الفلاحي، الذي يتداخل فيه الاستقرار والعصبية والتماسك، على القرية الفلسطينية وظائف ثلاث: الدفاعي الجماعي عن الأرض ونبذ من يبيع أرضه أو يتهاون في حمايتها، وتنظيم العلاقات الاجتماعية التي تؤمّن استغلال الأرض وتحافظ على التكافل الاجتماعي بين الفلاحين، والإشراف على حياة اجتماعية يمارس فيها الفلاحون ثقافتهم وأعرافهم وعاداتهم المتوارثة. ومهما تكن حدود الوظيفتين الثانية والثالثة فهما مرتبطتان، لزوماً، بالوظيفة الأولى، التي تعين الدفاع عن الأرض دفاعاً عن "شرف" القرية ومعياراً لـ "رجولة" أهلها، ودليلاً على استمرار "قيم الأجداد" في حاضر الأفراد. لا غرابة أن

يأخذ التمسّك بالأرض شكل الغريزة، وأن تبدو مقدساً من مقدّسات الحياة القروية. ولعل تعرّف ت.إ.لورانس، أو "لورانس العرب" كما يقال، على صورة الأرض لدى الفلاح الفلسطيني هو ما دفعه إلى كتابة رسالة إلى "سايكس" ٧ أيلول/سبتمبر ١٩١٧ ـ جاء فيها : "إنكم تعرفون إلى أية درجة يتشبّث العرب ولو بأرض رديئة، ...، وبوسعي أن أتخيّل نشوء وضع قد لا يكون فيه تأثير النفوذ اليهودي على المالية الأوربية كافياً لثني الفلاحين العرب عن رفض الرحيل ـ أو ما هو أسوأ ..." ٢ . إذا كان الفلاح الفلسطيني يتشبّث حتى بأرض رديئة، فمن المؤكد أنه يستميت دفاعاً عن "أرض طيبة".

كان لورانس يدرك ، عشية وعد بلفور، أن النفوذ اليهودي من النفوذ الأوروبي، وأن حق اليهود "الإلهي" في فلسطين مرتبط بالخزانة الأوروبية، وأن عرب فلسطين لا يساومون على أرضهم. أما "الأسوأ" الذي توقعه، فقد تجلّى في كفاح فلسطيني، مستمر أو متقطع، امتد من عام ١٨٨٢ إلى ١٩٤٨، ومن تاريخ قيام الدولة اليهودية حتى اليوم.

أخبر الفلاح الفلسطيني، قبل أن يفقد أرضه، أن هويته من قريته، فلا وجود لقروي فلسطيني لا يعرف حتى اليوم اسم القرية التي انحدر منها، وأن هوية قريته من أرضها، وأن العلاقة الطويلة بين الأرض والهوية أنتجت عادات قوية صلبة، جاءت من مجتمع عاش طويلاً على عادات ثابتة. أكثر من ذلك : إن تأمل دلالات الأرض والقرية والوطن، في وجدان الفلاح الفلسطيني، قبل مأساة ١٩٤٨، يكشف عن علاقات ثلاث تقبل بتبادلية المواقع، إذ الأرض هي المجتمع القروي، وإذ القرية هي تكافل الفلاحين، وإذ الأرض، في وجوهها المختلفة، مساوية للوطن.

جسّد الفلاحون، اتكاء على ما سبق، القوة الأساسية التي دافعت عن فلسطين، وكان على المشروع الصهيوني أن يهزم الفلاحين الفلسطينيين، كي ينجز تحويل فلسطين إلى دولة يهودية، ذلك أنه أراد، منذ البداية، امتلاك الأرض الفلسطينية كاملة. جاء على لسان مسؤول صهيوني متنفّذ يدعى: "أوسيشكين" عام ١٩٠٤: "كي يتسنى إنشاء دولة يهودية في بلد إسرائيل، من الضروري بصورة مطلقة في المقام الأول، أن تكون أرض فلسطين ملكاً للشعب اليهودي، ....، ويتوجب بصورة مطلقة نزع ملكية الملاّك الحاليين للأرض. والآن، فإن الأمر الوحيد الممكن هو شراء الأراضي بموافقة مالكها الحالي. ولذا فإن شراء الأرض يصبح أحد شعاراتنا" ٣.

حمل القول بضرورة امتلاك فلسطين نبرة قاطعة، مقترحاً شراء الأرض من فلاحين لا يتنازلون عن أرضهم، يساوون بين بيع الأرض وبيع الشرف. ولعل يقين "شراء الأرض"، الذي لا يمكن تحقيقه، هو الذي جعل من إجلاء أصحاب الأرض عنها، بالقوة، الحل الصهيوني الوحيد.

انطوى المشروع الصهيوني، منذ مطلع القرن العشرين، على أبعاد ثلاثة متكاملة: تجلّى الأول في

تصورات تلغي الوجود الفلسطيني ، وتعتبر وجود غير اليهود في فلسطين أمراً غير مقبول، وانطوى البعد الثاني على اقتناع حاسم بأن المشروع يعتمد في تحقّقه على فاعلية الدول الأوربية المؤازرة له، وأوكل البعد الثالث إلى القوى الأوروبية الكبرى حسم الصراع بين العرب واليهود لصالح الغايات الصهيونية التي تقاطعت، بأقدار كبيرة، مع المصالح الأوروبية.

تكشف هذه الأبعاد عن بطولة الفلاح الفلسطيني ومأساته: بطولته في الدفاع عن أرضه دون مساومة، ومأساته الصادرة عن سياق تاريخي مختل القوى. فقد ارتكنت الصهيونية إلى امبريالية قوية صاعدة، أعادت تقسيم الشرق العربي كما تريد، بينما تبقى لفلسطين موقف عربي مرتبك ومبعثر، ينوس بين العفوية العاجزة والارتجال ويمتثل، في التحديد الأخير، إلى إرادة القوى الإمبريالية المسيطرة. وبسبب ذلك فإنه من العبث كل العبث قراءة الكفاح الفلاحي، كما قراءة الكفاح الفلسطيني بعامة، في حدود "الصراع الفلسطيني ـ اليهودي"، بمعزل عن ضعف الدولة العثمانية وإدارتها الفاسدة، وقوة المال اليهودي الموطّد بدعم "القوى الكبرى"، كما المال الأوروبي، الذي كان ينفذ إليه القادة الصهاينة بوسائل وطرق مختلفة.

٢. الفلاح الفلسطيني والنصر المستحيل:

استهل المؤرخ الإسرائيلي يوسيف لمدان بحثه "العرب والصهيونية"، الذي هو جزء من كتاب جماعي، بعنوان فرعي: "ردود فعل مبكّرة: ١٨٨٢ ـ ١٩٠٨" ، جاء فيه: "وعلى الرغم من أن غالبية اليهود جاءت للإقامة في القدس ويافا، فإن ردة فعل الفلاحين في محيط المستوطنات الجديدة، هي التي استشعرت أولاً" ٤ . تشير هذه الكلمات إلى حساسية الفلاحين الخاصة في علاقتهم بالأرض، أو إلى الغريزة الفلاحيّة التي حرّضت الفلاح على الشعور بالخطر الوافد، الذي استشعره أهل المدن بإيقاع أقل سرعة. تزامن رد الفعل الفلاحي مع الهجرة اليهودية الأولى الساعية إلى احتلال فلسطين. يصبح الأمر واضحاً بالرجوع إلى كتاب المؤرخ الفرنسي هنري لورانس: "اختراع الأراضي المقدسة"، الذي عَنْوَن الفصل الرابع منه بـ "بدايات العاليّا الأولى"، إشارة إلى المهاجرين اليهود الأوائل إلى فلسطين. فقد اقترنت هذه "العاليّا"، وتعني "الصعود"، بالمستوطنة الزراعية ريشون ليتسيون قرب يافا، التي أقيمت في ٣١ تموز/ يوليو ١٨٨٢ وأعقبها، في العام ذاته، مستوطنة روش بيناه (حجر الأساس) في الجليل، ومستوطنة سمرين قرب حيفا.

تبيّن المقارنة بين رد الفعل الفلاحي، الذي حدّد المؤرّخ الإسرائيلي تاريخه بعام ١٨٨٢، وتاريخ ظهور المستعمرات اليهودية الأولى، كما جاء في كتاب المؤرخ الفرنسي، صفاء الحس الفلاحي الرافض للاستيطان الذي شعر، منذ البداية، بالخطر "الغريب" الوافد إليه، موحّداً بين استشعار التهديد

الخارجي والردّ عليه. غير أن الحس السريع الاستنفار لا يلبث أن يطرح سؤالين: هل يستطيع الفلاح الفلسطيني، الفقير والأميّ، أن يواجه عملاً صهيونياً مؤسساتياً متعدد الإمكانيات؟ وما مدى فاعلية رد الفعل الفلاحي، الذي بدأ مجتهداً واستمر مقاتلاً كما بدأ؟ يمكن صياغة السؤالين بشكل أكثر وضوحاً: هل تستطيع القرية الفلسطينية المغلقة مواجهة نفوذ البارون "دو روتشيلد"، الفرنسي ذو الأصول الإنجليزية، والذي كان له زراعة مزدهرة في فرنسا آنذاك؟

وضع المؤرخ الفرنسي هنري لورنس، بعد عنوان الفصل الرابع مباشرة، قولاً للصهيوني إدمون دو روتشيلد: "أنا لست محسناً، لقد بدأت المشروع في فلسطين لأنني كنت أريد أن أعرف ما إذا كان بالإمكان توطين يهود في أرض فلسطين" ٥. أكّد الثري اليهودي الفرق بين الإحسان والعمل المنتج، وبين المبادرة الخيّرة السريعة و"المشروع"، الذي يقترح التجريب والمثابرة، منتهياً إلى غاية واضحة: توطين اليهود في فلسطين. يتمثل المشروع، ظاهرياً، بعملية تجارية بسيطة قوامها: شراء الأرض، تعلن عن سطوة المال اليهودي وإرادة "البارون" الفاعلة". تضمنت "التجارة" المشروعة عنصرية كاسحة، مفترضة أن الفلاحين الفلسطينيين مستعدون لبيع وطنهم، وتزييفاً صريحاً، ذلك أن الأوطان تورّث ولا تشترى. أراد "روتشيلد" أن يخترع وطناً لليهود، حاجباً الاختراع بفعل تجاري مدركاً، الإدراك كله، أنه لا "يخترع" بماله، بل بقوة الغرب، التي كانت تحتل فيها انجلترا وفرنسا موقعاً مسيطراً.

ولعل عملية الشراء، التي تباطنها الخديعة واستثمار النفوذ، هي التي خلقت مهنة يهودية مزدهرة، منذ بدايات "العاليّا الأولى"، عنوانها: السمسار بالمعنى الضيّق والواسع معاً. فإذا كان السمسار، بالمعنى الضيّق، وسيطاً بين بائع ومشتر مقابل "عمولة" معيّنة، فإن السمسار اليهودي، بالمعنى الموسع، وسيط متنفّذ مفسد، لا يقتصر عمله، في الشرط الفلسطيني آنذاك، على إيجاد "بائع الأرض"، بل عليه إفساد الجهاز الإداري القائم، ذلك أن القانون العثماني كان يمنع، ولو بقدر، بيع أراضي فلسطين لليهود. ولهذا كان على السمسار أن يصل إلى : القاضي الفاسد، والمحامي الفاسد، والإداري الفاسد، قبل أن يصل إلى بائع أرض لبناني أو سوري أو فلسطيني. من المفيد، في هذا المجال، الرجوع إلى كتاب "يوسف نحماني": "مذكرات سمسار أراضٍ صهيوني"، الذي يغطي قرابة نصف قرن من المشروع الصهيوني (١٩١٢ - ١٩٤٨)، مبتدئاً بفلسطين وماراً على لبنان وسوريا، متوقفاً أمام بيوع قامت بها "أسماء لها هيبة"، كاشفاً عن "السياسي السمسار" وعن بعض "الأعيان المتنفذين" الذين يؤمنون بالمال قبل غيره. يتحدث صاحب المذكرات، وهو سمسار شهير كان ينسّق مع سماسرة يهود أكثر شهرة، عن "الأفندية" الذين باعوه أرضهم، وأبناء "العائلات الحسيبة"، بل عن" القادة" أيضاً: "القادة لا يخسرون، ...، لديهم ما يكفي من المال وهم سيستمرون مستقبلاً في السمسرة لليهود. فقط الفلاحون والعمال والتجّار هم الخاسرون..." ٦.

في مقابل "قادة يستمرون في السمسرة" ويحرّضون، بصفاقة، الناس على التظاهر ضد الاستيطان، كما

جاء في كتاب السمسار الصهيوني، كان الفلاحون يتمسكون بأرضهم، فإن تنازل واحد منهم كان مكرهاً، وموضع عقاب من الجميع*. والظاهر، كما يكشف "نحماني" أن بيوع الفلسطينيين كانت محاطة بالسرية والتلاعب، والبعد عن أنظار الفلاحين الذين أربك ارتفاع صوتهم، في ثورة ١٩٣٩ حسبان السماسرة اليهود. كتب آنذاك صاحب المذكرات إلى زميله الشهير "حانكين" عن : "ضرورة إيقاف كل عملية استملاك جديدة، وإنهاء العمليات القديمة، والإسراع في نقل ما يمكن وقابل للنقل والتشاور مع المحامين"٧ .

تفصح نبرة السمسار إلى زميله عن بيوع لا تنقصها الخديعة، ويعوزها الضمان القانوني الصحيح وتفصح، أولاً، عن رعب السماسرة اليهود من انتقال الفلاحين من وصاية "الأفندية" إلى قرارهم الذاتي، الذي أربك الأفندية وسمسارة الأرض معاً. على الرغم من توزّع الكفاح الوطني الفلسطيني على الشعب بأسره، فقد التبست فلسطين، ما قبل ١٩٤٨، بروح الفلاح، الذي يمتد في الأرض وتمتد الأرض فيه، وهو ما قال به غسان كنفاني في روايته التي لم تكتمل: "العاشق". لا غرابة، أن يطمئن اليهود إلى بعض أعيان المدن، وأن تكون السمسرة المدعومة بالفساد مرتبطة بالأفندية وكبار الملاّك ونفوذ "روتشيلد" المتعدد الوجوه.

سعى "روتشيلد" إلى شراء الأرض وتأهيل المزارعين اليهود، وإلى نقل تجربته الزراعية الناجحة في فرنسا إلى فلسطين. دعته هذه الأسباب إلى معاينة "المشروع" على الأرض، فزار فلسطين في ١٨٨٧، وقام بزيارتها مرتين لاحقاً، مؤكداً "شراء الأرض" نهجاً منظماً وعملاً مؤسساتياً أقنعاه، بعد أن ساءت صحته في ١٨٩٩، إلى نقل مسؤولياته إلى جمعية الاستيطان اليهودي (إيكا) التي اتخذت من لندن مركزاً لها، وداعبتها أحلام التوسع فهجست أيضاً بشراء أراضٍ في لبنان. قامت استراتيجية روتشيلد، التي جمعت بين الفكرة وتطبيقاتها العملية، على مراكمة رأس مال عقاري واقتصادي وبشري، تؤسس للمشروع الصهيوني وتعيد إنتاجه ليصبح، لاحقاً، مكتفياً بذاته. دفعه منظوره العملي إلى شراء أراضٍ متجاورة، قابلة لأن تنفتح على بعضها بعضاً، أكانت أرضاً صالحة أو سيئة. لم ينسَ، وهو يتمسك بخبرته الزراعية الحديثة، التي طبّقها على أرضه المنتجة للخمور في فرنسا، أن يدعو إلى توليد خبراء زراعيين يدركون العلاقة بين المنهج الزراعي الحديث وزيادة الإنتاج. أراد "البارون" تكوين جماعة فلاحية يهودية في فلسطين، تعيد تجربة الجماعة الفلاحية الفرنسية في عهد الجمهورية الثالثة، وتدمجها بحياة يهودية قوامها "الشريعة" والعمل، مقتنعاً أنه يتعامل مع أرض يهودية بمعايير يهودية. حاول أن يجمع بين منظور عقيدي يهودي ومعايير رأسمالية حديثة، تحضّ على الإنتاجية وتطوير الكفاءات، وتهمل المشاريع الفاشلة وتعاقب الذين لا يحسنون العمل والإرادة.

أراد روتشيلد أن يكون رائداً في "شراء الأرض واعمارها"، عاملاً على إعطاء درس نموذجي في مشروع الاستيطان اليهودي في فلسطين، مؤكداً النهج الحديث في العمل وضرورة المبادرة و "التماسك الأخلاقي اليهودي"، متطلعاً إلى إقناع غيره من أغنياء اليهود بإمكانية "الزراعة المكثّفة" المضمونة

النجاح. أراد أن يترجم، عملياً، العمل الجماعي المنظّم وفاعلية الإيمان اليهودي والذرائعية، التي تقدّس الغاية وتخترع الوسيلة الملائمة، ذلك أن ما حققه، في فلسطين، لم يكن ممكناً من دون ما يدعى "سماسرة روتشيلد"، الذين استغلوا الفساد الإداري القائم وأنتجوا فساداً جديداً. بل أن مهارته في توليد "الزراعة المكثّفة" لم يكن يعادلها إلا مهارة سماسرته في الرشوة واستثمار ثغرات القانون واستئجار شهود الزور وانتهاك اللوائح العثمانية ٨.

كان على الفلاح الفلسطيني أن يواجه إمكانيات روتشيلد وآلته، وأن يتحمل ثغرات إدارة عثمانية فاسدة، تعايشت مع "مستشارين" صهاينة، وأن يعاني من نفوذ "القنصليات" الأوروبية، التي كانت تنصر اليهود الوافدين بطرق مختلفة. فقد كانت هذه "القنصليات" تكفل ، مالياً، إقامة اليهود المهاجرين، وتزوّدهم بجنسيات أوروبية تمنحهم الحماية، وتعطّل التدابير العثمانية التي تحدّ من الهجرة وشراء الأراضي العربية. فعندما حاول متصرّف القدس عام ١٨٩٢، على سبيل المثال، حظر بيع الأراضي العائدة للدولة إلى اليهود، انتزع قناصل الدول العظمى من السلطة العليا اعترافاً بحق اليهود المقيمين إقامة شرعية شراء ممتلكات عقارية. لم تكن تلك الإقامة الشرعية إلا "الأوراق الرسمية" التي يمنحها القناصل، من دون جهد كبير، إلى اليهود القادمين إلى فلسطين بطرق غير شرعية.

في هذه الشروط، التي لا تفسّر أبداً بـ "الروح اليهودية المبدعة"، أنجز إدمون دو روتشيلد دوره في المشروع الصهيوني، الذي استكملته منظمة "إيكا". حقّق الأول لقضية الاستيطان اليهودي عملاً "يفوق بكثير كل العمل الجماعي الذي أدّته المنظمة الصهيونية"، ونجحت الثانية في توفير ربحية عالية للزراعة اليهودية. غير أن الإنجاز والنجاح، اللذين صاغهما سياق تاريخي، لم يمنعا الفلاحين عن الكفاح المتواتر دفاعاً عن أرضهم، ولم يرهبا الفلسطينيين، أو "الأهالي أشباه المتوحشين"، كما كان يقول بعض الصهاينة.

تشكّل الاستيطان اليهودي في سياق تاريخي موائم، تكامل فيه الضعف العثماني والتدخل الاستعماري والمال اليهودي، وقاتل الفلاحون الفلسطينيون في سياق نقيض، يعتمد على التمسك بالأرض دون أن يعثُر على نصير أو ظهير.

٣. الفلاحون الفلسطينيون في مواجهة الاستيطان:

كتب المؤرخ الإسرائيلي يوسيف لمدان: "تكاد لم تقم مستوطنة يهودية دون مشاكل مع جيرانها العرب بسبب مسألة الأرض. وعلى سبيل المثال، اشترى رؤبين ليرر، حتى وهو في روسيا ٢٠٠٠ دونم الأولى لمستوطنة نيس تسيونا (تأسست في ١٨٨٣)، وحال وصوله إلى البلاد خسر ربع المساحة، في محاكمة قضائية مع القرويين، وعلى مدى سنين أزعج فلاحو "قطرة" المستوطنة المجاورة "غديرا"،

(تأسست في ١٨٨٤) على أمل استعادة قطعة أرض فقدوها لصالح مقرض عربي بالفائدة. وفي عام ١٨٩٢ غزا حوالي ١٠٠ قروي من "زرنوقة" مستوطنة "رحوفوت" (تأسست في ١٨٩٠)، وفي ظروف شبيهة قام الفلاحون بالهجوم على "بيتح تكفا" عام ١٨٨٦. وحتى عام ١٩٠٢ لم تكن "الخضيرة" قد استطاعت حل مسألة حدودها (تأسست سنة١٨٩١)" ٩.

إذا كان في جملة "قطعة أرض فقدوها لصالح مقرض عربي" ما يحيل على القهر الذي كان يدفع الفلاح الفلسطيني إلى خارج أرضه، فإن في الجمل اللاحقة ما يعيّن أشكال مقاومة الفلاحين: اللجوء إلى القضاء إعلاناً عن بيع ظالم استغل فقر الفلاحين، إقلاق "الجوار اليهودي" لأنه بعيد عن معنى الجوار، الغزو الذي يترجم فعلاً جماعياً مقاوماً يرفض الاستيطان والمستوطنين، وأخيراً "الهجوم" الذي يجسّد عملاً محارباً ضد الخطر.يتراءى في هذا كله أمران: خبرة فلاحية متنامية تبدأ باللجوء إلى القضاء وتنتهي بالهجوم، وحس وطني مبكر واجه كل مستوطنة جديدة بـ "إقلاق" جديد، منذ بدايات الاستيطان الأولى. يضاف إلى هذين الأمرين تكافل فلاحي يجابه "الخارج" المهدّد، ويترجم عصبية فلاحية مقاتلة أدركت أبعاد تهديدٍ وافدٍ يقع على الجميع.

لم ينتظر الاستيطان اليهودي، الذي شكّل أسس "الدولة القادمة"، إعلان وعد بلفور عام ١٩١٧، الذي فتح للاستيطان أفقاً جديداً، عن طريق إرهاق الفلاح الفلسطيني بالضرائب والتصرّف بـ "أرض الدولة" لصالح اليهود. ولم ينتظر الفلاحون وعد بلفور ليدركوا حقيقة المشروع الصهيوني، خلافاً لساسة تقليديين ولجزء واسع من المسؤولين العرب، لم يعوا من "المشروع" شيئاً حتى بعد ظهور وعد بلفور. فوفقاً لمصادر متعددة فإن ما باعه الفلاحون في الفترة ١٩٠١ ـ ١٩١٤ لا يتجاوز ٣,٤٪ ، مدفوعين بظروف شاقة سببها "السلطات" وجشع المرابين المتعاونين مع الصهاينة. ولعل التمسك بالأرض، كما البيع غصباً، هو الذي جعل الفلاح، باع أرضه أم لم يبعها، يرى في "اليهودي"، من حيث هو، عدواً له، وأن يحرّض على قتل "السماسرة"، كما جاء في كتاب "مذكرات سمسار أراضٍ صهيوني" للإسرائيلي يوسف نحماني.

يروي المؤرخ الإسرائيلي" لمدان" حكايتين أخبره بهما الناشط الصهيوني "ألبرت عنتابي"، الذي كان صديقاً للمسؤول العثماني في القدس. تقول الأولى أن قرويين عرباً ممن لا يعرفون القراءة والكتابة سألوه، أي عنتابي، عام ١٩٠١: "هل حقيقة أن اليهود يريدون انتزاع هذا البلد لأنفسهم؟"، وتقول الثانية أنه التقى بعد عامين، بشاب مسلم من القدس، لم يكن متعصباً، قال له: سنسفك قطرة دمنا الأخيرة على أن نرى مسجد قبة الصخرة يسقط في أيدي غير المسلمين".

ما أدركه الفلاح الفلسطيني عام ١٩٠١ لم يكن يدركه بعض "المتزعّمين الفلسطينيين" بعد صدور وعد بلفور بزمن، كما يقول أكثر من مؤرخ نزيه. وعلى الرغم من الوطنية الصادقة، التي عبّر عنها الشاب

المقدسي المسلم، فإنه رأى "مسجد قبة الصخرة" قبل أن يرى غيره، كما لو كان على الفلسطينيين أن يبدأوا كفاحهم بالدفاع عن المقدسات، خلافاً للفلاح الذي استعمل كلمة "بلد"، التي تعني الأرض ومقدساتها معاً، كما لو كان مقدس الفلاح يغاير مقدس "ابن المدينة"، رغم تبجيل الطرفين للمواقع المقدسة.

إن الفرق بين تجربة الفلاح وتجربة "ابن المدينة" الفلسطينيْن، في علاقتهما بالاستيطان اليهودي، هو الذي يفسّر الفرق الزمني بين انتفاضات الطرفين: كان الأول يعيش على الأرض ومنها، وكان الثاني يعيش على الأرض ويمارس حرفة لا علاقة لها بالأرض. فقد وقعت المواجهة الكبيرة الأولى بين الفلاحين والمستوطنين في ٢٩ آذار/ مارس ١٨٨٦، حين هاجم ٥٠ ـ ٦٠ فلاحاً من قرية "اليهودية" مستعمرة "بيتح تكفا"، وأتلفوا المحاصيل وأصابوا خمسة يهود، وساقوا البقر والبغال من المستوطنة إلى المحكمة في يافا، بدعوى وجود الحيوانات على أرضهم وطالبوا بتعويضات" ١٠.دافع الفلاحون عن أرضهم معتمدين المواجهة المباشرة خياراً أول، واللجوء إلى القضاء خياراً ثانياً، مدركين أن الاستيطان اليهودي مسألة لا يحلها القضاء وحده.

على خلاف النموذج الفلاحي فإن يافا، التي احتشدت باليهود الوافدين، لم تثر، بشكل عنيف وموسّع، إلا بعد اثنين وعشرين عاماً، تعبيراً عن حساسيتين مختلفتين تميّزان ابن الريف عن ابن المدينة. فقد كان عدد اليهود في يافا منخفضاً في نهاية القرن التاسع عشر، وارتفع فجأة، عام ١٨٩٣، إلى حوالي ٢٥٠٠ تاركاً على حياة المدينة آثاراً واضحة، وزاد ارتفاعاً بعد عقد من الزمن إلى ٦٠٠٠ يهودي من عدد إجمالي قدره ٤٤٠٠٠ نسمة. مع ذلك فإن انتفاضة يافا، المدينة العريقة في وطنيتها، ضد الوجود اليهودي لم تقم إلاّ في آذار/ مارس ١٩٠٨، مع فرق بين تعددية أسبابها وواحدية السبب في التمرد الفلاحي. فقد أرجعها البعض إلى تنافس مهني بين اليهود والمسيحيين، وأعطاها بعض آخر وازعاً أخلاقياً ناظراً إلى ضيق السكان العرب بممارسات الشباب اليهودي التي لا تراعي "الحشمة"، بينما عزاها آخرون إلى صدامات فردية اكتسبت طابعاً جماعياً. لم تكن هذه الأسباب إلا قناعاً لسبب أكثر عمقاً عنوانه : إدراك الفلسطينيين للخطر اليهودي الذي يتهددهم.

إن دفاع الفلاحين عن أرضهم، المرتبط بالغريزة والعقل معاً، هو الذي حاصر "شراء اليهود" للأرض الفلسطينية، رغم الإمكانيات الواسعة والدعم المتعدد للعناصر. فلم يمتلك اليهود، حتى عام ١٩٢٦، أكثر من ٤٪ من كافة الأراضي (بما فيها أراضي الدولة)، ولم تصل إلى خمسة بالمائة إلا بعد ثماني سنوات.

أورد محمد حسين هيكل في كتابه "المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل" ما يلي : حين احتج "وفد فلسطيني" مؤلف من شخصيات سياسية شهيرة، لدى المندوب السامي البريطاني، عام ١٩٣٣، على شراء اليهود للأراضي أجاب الأخير : "إن هناك رجالاً يمثلونكم يبيعون أراضيهم لليهود، فلماذا تحتجّون عندي

أنا"، وقال أيضاً: "إن الفلاحين ليسوا هم الذين يبيعون الأراضي، إنما الذين يبيعونها هم الأثرياء" ١١.

٤. الفلاح والتصور الإيماني للأرض:

يقول إريك ولف، في كتابه "الحروب الفلاحية في القرن العشرين"، مشيراً إلى علاقة الفلاح بأرضه: "يؤمن الفلاح بأن أرضه حق أبدي له، وحتى إن سلبت منه، فهي راجعة له لا محالة". هذا الكلام الذي يحيل على الفلاح الروسي ينطبق، بدوره، على الفلاح الفلسطيني قبل عام ١٩٤٨ وبعدها ، على مبعدة عن "ابن المدينة"، الذي كان يعتقد أن أرضه الزراعية جزء من ممتلكات أخرى، وأن ما يباع يشترى بثمنه شيء آخر ١٢.

إذا كانت الأرض، في التصور التجاري، سلعة تباع وتشترى، وفقاً لمعايير السوق والربح والمصلحة، فإن للأرض، في التصور الفلاحي، كما في الممارسة الفلاحية، معنى آخر. فالأرض لدى الفلاح مصدر للحياة، يعتاش منها ويعيش معها، سواء كان مالكاً لها أو عاملاً لدى مالكها. فقد كان مُلاّك الأراضي الفلسطينية الكبار يعيشون في المدينة، ولم يكن بعضهم يعرف الفلاحين العاملين في أرضه، بل أنه لم يكن يزورها، لأنه كان على الفلاح أن يأتي له بأرباحها، أو بخيراتها، إلى بيته في المدينة، فمالك الأرض المديني يمتلك الأرض ولا يعيش معها، ولا يستطيع هذه المعايشة، فقد آلت إليه أرضه من عائلته، التي توارثت أرضاً لا تعرفها، الأمر الذي يقيم فرقاً بين :امتلاك الأرض والعمل في الأرض.

ولعل الفرق بين ملكية الأرض والعمل في الأرض هو الذي ميّز بين الحياة في المدينة والقرية الفلسطينيتين، إذ العمل في الأولى موزّع على التجارة والمهن ووظائف الدولة، بينما شكّلت القرية المستقرة ، وحدة حياتية، مكتفية بذاتها، فهي تنتج ما تستهلك، ولا تتوجه إلى السوق، إلا نادراً، بل إن الاستقرار الفلاحي الطويل، الأقرب إلى الركود، أنتج ثقافة فلاحية، تحتفي بالأرض وبالعمل في الأرض وتستبعد السوق والسلعة الزراعية، وتحتفي بالتضامن بين الفلاحين، وتستبعد التدخل الخارجي. ولهذا كان القبول ببيع الأرض، كما انفتاح الفلاحين على السوق، يحتاج إلى نظام ثقافي آخر، لم تعرفه القرية الفلسطينية المنغلقة على ذاتها ١٣.

انطوى وضع القرية على بعدين متناقضين: يأمر الأول منهما الفلاح بالدفاع المستميت عن أرضه، فحياته من أرضه، بالمعنى الاقتصادي، وشرفه من الدفاع عنها، بالمعنى الأخلاقي، طالما أن الدفاع عن الأرض دفاع عن الشرف. يتمثل البعد الثاني في غربة القرية عن المدينة، وفي ضيق الخبرة الفلاحية الصادرة عن حياة ضيقة، ذلك أن الفلاح، في الشروط غير المهددة لأرضه، لم يكن معنياً بما يدور خارج قريته والقرى المجاورة. ولهذا اكتفى في علاقته بالشأن الوطني العام، بدور المتفرّج السلبي، وحتى حين كان يقاتل من أجل أرضه، كان يفعل ذلك كفلاح، معني بالأرض وبمواجهة الخطر الذي

يتهدد الأرض، دون انتظار مساعدة من أهل المدينة، فقد كان يخشى لقاءهم والحديث معهم، كما لو كانت المدينة عالماً مغايراً، أعلى مرتبة وأوسع حياة وأشرف مقاماً. ولهذا "لاحظ الرحالة الذين زاروا فلسطين في القرن التاسع عشر أن الفلاحين كانوا يخافون من زيارة المدن ولا يذهبون إليها إلا جماعات جماعات، ومع أن الفلاحين كانوا قد اعتادوا بحلول نهاية الانتداب على المتاجرة مع المدينة، وعلى العمل والعيش فيها فإن الحواجز الطبقية ظلّت قائمة في وعيهم، ...، ومن المؤكد أن تصنيفهم لأنفسهم بأنهم "حمير الأرض" كان يعكس نظرة أهل المدن إليهم..." ١٤.

قد تكون خشية الفلاحين من الذهاب إلى المدينة ، آنذاك، أمراً مألوفاً في العالم العربي كله، بسبب غياب الوحدة المجتمعية. غير أن الأمر في فلسطين إتسم ببعد مأساوي مزدوج: فالإشارة إلى نهاية الانتداب ـ ١٩٤٧ ـ يعني أن المجتمع الفلسطيني لم يكن موحّداً آنذاك، رغم الخطر النازل عليه، بقدر ما يعني أن "أهل المدن" لم يعترفوا، حتى ذلك التاريخ، بالدور الوطني الكبير الذي لعبه الفلاحون في ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، الثورة الأكبر في تاريخ فلسطين الحديث، والتي شكّل الفلاحون أكثر من ٩٠٪ من المقاتلين الذين شاركوا فيها.

تعلن "خشية الفلاح من المدينة" عن صورة الفلاح في الوعي المديني، القائمة على الشعور بالفوقية وتأكيد الفرق الكيفي، إذ الفلاح فقير أمي مختلف اللباس والسلوك، بقدر ما تخبر عن صورة ابن المدينة في الوعي القروي، حيث الأول سلطة أو قريب من السلطة، له مهنة مختلفة وحياة مريحة "عالية" لا علاقة لها بحياة "حمير الأرض" وبكل ما يُشعِر الفلاح بـ "دونية طوعية". والمأساوي، في الحالين معاً، أن الفرق له شكل البداهة، إذ الشعور بالفوقية، كما الشعور بالدونية، كان أمراً موروثاً مألوفاً ، لا يمارى فيه أحد، باستثناء مثقفين مستنيرين مثل : خليل السكاكيني ١٥.

جعل هذا الفرق، أو الفصل بين أهل المدن وأهل الريف، من التمرّد الفلاحي الفلسطيني المتواتر "تمرّداً فلاحياً" مكتفياً بذاته، لا يحاور المدينة ولا تحاوره المدينة إلا في "الحالات الصعبة"، كما لو كان انتصار الفلاحين، كما هزيمتهم، أمراً يخص الفلاحين دون غيرهم. وبسبب ذلك، فقد قامت التمرّدات الفلاحية في فلسطين لأسباب محلية تغاير "الأسباب الوطنية"، فالفلاحون كانوا يثورون حين تهدد أرضهم، وكانوا المسؤولين الوحيدين، في معظم الحالات، عن الثورة والخسائر الناجمة عنها، في انتظار الثورة الوطنية الكبرى (١٩٣٦) التي لو نجحت لخلقت أفقاً فلسطينياً جديداً .

لا غرابة، والحال هذه، أن يأخذ "المسؤول السياسي" في المدينة، في بعض الحالات، دور الوسيط بين الفلاحين والسلطة، ذلك أن له مهنة أخرى مغايرة لعمل الفلاحين، ولأن "تعاطيه مع الشأن الوطني"، يختلف عن التعاطي الفلاحي القائم على التمرّد والغضب والهجوم. كان للمسؤول المفترض "مورده

الشهري" الثابت، الذي يأتي من السلطة القائمة، أو من "عمله المديني"، بينما لم يكن للفلاح إلا أرضه. ولا غرابة أيضاً، وهو أمر أكثر مأساوية، أن يعهد الفلاح بقضاياه "الوطنية" إلى ابن المدينة "السياسي"، بسبب قوة "الصورة الموروثة" وسطوة أسماء "العائلات الحسيبة"، التي كانت تحتكر التعليم والعمل في أجهزة السلطة وتلعب، أحياناً ، دور "الوسيط" في "الشؤون المحلية والوطنية" معاً. ولعل سطوة الصورة الاجتماعية الموروثة، التي تعين الفلاح "تابعاً" وابن المدينة "مسؤولاً"، هي التي أعطت التمردات الفلاحية في فلسطين شكلاً عفوياً، تبدأ بالفلاحين وتنتهي بهم، باستثناء الثورة الكبرى ١٩٣٦ - ١٩٣٩ التي هي ثورة فلاحية بامتياز لم يحسن الفلاحون الاستمرار بها حتى النهاية، بسبب نقص في الخبرة، أولاً، ومحدودية الإمكانيات الموضوعية، ثانياً، وهو موضوع يحتاج إلى معالجة أخرى:

قدم الفلاحون المساهمة الأكثر وضوحاً في توليد الوطنية الفلسطينية، وأدّت هزيمة الفلاحين، في ثورتهم الكبرى، إلى هزيمة فلسطين.

٥. الفلاحون والبطولة المأساوية:

تمثّلت مأساة الفلاح الفلسطيني ، بعد الانتداب الإنجليزي، بأمرين: خطر فقدان الأرض التي تضمن حياته وتؤمن مستقبل أولاده، إذ لا مستقبل لفلاح فقد أرضه ولا خيار له إلا المقاومة أو الضياع. حين عاين "ممثل اللجنة التنفيذية العربية"، التي أعقبت اضطرابات ١٩٢٩، أوضاع العائلات الفلاحية التي فقدت أرضها، قدّم رأيا واضحاً: "بعض هذه العائلات هاجر إلى الولايات المتحدة، وبعض من المطرودين وجد عملاً مؤقتاً ولكن أكثرهم تشتتوا في كل مكان لأنه "لم يبقَ شيء يعتاشون منه" ١٦. يساوي فقدان الأرض فقدان الوطن والاستقرار، وتشتت العائلة، التي هي مقوّم أساسي من مقوّمات الكيانية الفلاحية. وهذا ما يقيم فرقاً بين الفلاح الذي يعيش مع أرضه، ومالك الأرض المديني الذي يعيش من أرضه. فالارض بالنسبة إلى الأول هوية ونمط حياة موروث ، وهي بالنسبة إلى الآخر مصدر رزق، أو مصدر من مصادر الرزق، دون أن يمس هذا وطنيته في شيء.

وتمثّل الأمر الثاني بالشروط الظالمة التي تقيّد الفلاح المدافع عن أرضه، خلال الانتداب وقبله، فقد استأنف الاحتلال البريطاني ، في ظروف جديدة، أشكال الضرائب العثمانية التي كانت ترهق الفلاح الفلسطيني: وأولها ضريبة العُشر السنوية، التي كانت تساوي، نظرياً، ١٢,٥ بالمائة من غلال الأرض وتصل ، فعلياً، إلى ٣٥ بالمائة، إذا أضيف إليها لوازم استغلال الأرض. والضريبة الثانية، المقررة عثمانياً، هي "الويركو"، التي تقدر على أساس ٤ بالألف من ثمن الأرض والثالثة هي ضريبة الحيوانات، وتعادل عُشر ما لا يستخدم للحراثة والزرع من الحيوانات التي يملكها الفلاح. ويظهر مدى الإرهاق المعيشي للفلاح

بالعودة إلى تقرير لجنة جونسون ـ كروسبي البريطانية في العالم ١٩٣٠، الذي جاء فيه: "إن معدل ما كان يدفعه الفلاح من ضرائب مباشرة بلغ ٣ جنيهات و٨٧٠ ملاً، مما يبقي للعائلة، في نهاية المطاف، ١٩ جنيهاً و ٥٠٠ ملاّ كمورد سنوي صاف لإعالتها.."، علماً أن اللجنة ذاتها قدرت أن ما يلزم لإطعام العائلة وكسائها ، أي أبقائها عـلى قيد الحيـاة، يعادل ٢٦ جنيهـاً في السنة ١٧. ومع أن في خطاب الاحتلال ما كان يوحي بسعي إلى تحسين أوضاع الفلاح الفلسطيني، فما جاء به أضاف إلى التضييق العثماني على الفلاح ضيقاً جديداً. فبعد أن كانت تُجبى الضرائب، في الزمن العثماني، من قبل ملتزمي الجباية، وفقاً لتقدير عام لقيمة الغلال، أصبحت، في عهد الانتداب، تُجبى نقداً، وفقاً لإرادة الحاكم العسكري الذي يحدّد القيمة النقدية لعشر الغلال المطلوب. وحين قام الاحتلال بخفض الضريبة إلى ١٠٪، كان المستوطنون اليهود المستفيد الأول، ذلك أن القانون الصادر عام ١٩٢٠ أعفى الأرض المزروعة بالكروم، وهو أمر توسّع فيه اليهود، وأعفى لاحقاً الأرض المستعملة للبحث العلمي الزراعي، الذي أمدّه البارون روتشيلد بأسسه الأولى. والمحصلة أن وضع الفلاح ، في زمن الانتداب، زاد سوءاً عما كانه في الزمن العثماني، حتى شحّ النقد، في بعض الأماكن، وأصبح الأهالي يبتاعون حاجياتهم عن طريق الاستبدال، وعجزوا عن دفع الضرائب، مراكمين الديون وقابلين بشروط المرابين الفاحشة. قصدت سياسة الانتداب إلى دعم السياسة الصهيونية، التي كانت ترمي إلى التخلص من الفلاحين الفلسطينيين وإحلال اليهود مكانهم.

عانى الفلاح الفلسطيني من اضطهاد عثماني متواتر، ومن انتداب بريطاني بالغ القسوة واللا أخلاقية. فبالإضافة إلى قانون الضرائب العثماني، جاء وعد بلفور، الذي "اخترع" فلسطين وأعطاها حدوداً لم تكن موجودة خلال السيطرة العثمانية، دافعاً بالعرب، أصحاب الإقطاعات الكبيرة، والذين يعيشون خارج "فلسطين الجديدة"، إلى بيع أراضيهم للمشترين اليهود، والمثال الأشهر هو عائلة سرسق، اللبنانية الغنية المقيمة في بيروت. فوفقاً لكتاب واصف عبّوشي "فلسطين قبل الضياع"، فإن الصفقة الكبرى التي أتمتها هذه العائلة شملت بيع ٢٠٠ ألف دونم من سهل مرج ابن عامر، الأكثر خصباً بين سهول فلسطين، إضافة إلى "أربع وعشرين قرية" كان أهلها من الفلاحين يعملون عند عائلة سرسق عن طريق تأجير الأرض أو العمل فيها وفق شروط ضمان محددة. أما الصفقة الكبرى الثانية فكانت بيع "وادي الحوارث"، بمساحته البالغة ٨٢٦ ،٣٠ دونماً، والذي كان يعمل فيه ١٢٠٠ عربي في الزراعة وتربية المواشي. لم يكن الفلاحون قادرين ، على شراء هذه الأراضي ومنافسة "الصندوق القومي اليهودي"، ولم يكن هناك مبادرات محلية كافية وقادرة على حماية الفلاحين والتصدي لسطوة المال اليهودي ١٨.

أجبرت احتجاجات الفلاحين حكومة الأنتداب على سن قوانين لم تعطِ، رغم ظاهرها "الموضوعي"، شيئاً مفيداً. فالشروط التي نص عليها "قانون نقل الملكية"، الذي أصدره الانتداب عام ١٩٢١، سوغت بقاء

الفلاح خارج أرضه، بدلاً من أن يعود إلى العمل فيها. وهذا ما دفع بمسؤول إنجليزي في "لجنة شو"، التي وصلت إلى فلسطين في الربع الأخير من عام ١٩٢٩، إلى التعليق على القانون قائلاً: "بأنه لا وجود لحالة واحدة استطاع فيها المستاجرون الاحتفاظ بأرض كافية حين كانت الأرض تباع من وراء ظهورهم"١٩. بقي هذ القانون العديم الفاعلية سارياً ثمانية أعوام، في انتظار قانون عام ١٩٢٩، الذي كان كسابقه، يخدم مصالح اليهود ويخنق الفلاحين الفسطينيين ، معتمداً على التلاعب القانوني وقدرة اليهود المالية.

كان الفلاح الفلسطيني ، قبل الانتداب البريطاني، قد تأقلم مع واقع عثماني يحدّد هوية بائع الأرض ومشتريها، حتى لو كان يهودياً، ويترك مساحة أوسع للرفض والمقاومة، خلافاً لذلك فإن معظم عمليات الشراء، التي أعقبت الانتداب، قام بها يهود أجانب وشركات مموّلة من الخارج، " تلغي الحدود بين شراء الأملاك وشراء الوطن". ولعل محاولات "شراء الوطن"، التي اتخذت من شراء أراضي الملاكين الكبار مدخلاً لها ، هي التي أيقظت لدى الفلاحين وعياً وطنياً من دون مساعدة خارجية. ولذلك لاحظت "لجنة شو"، التي كانت محايدة أحياناً، أن الفلاح الفلسطيني كان على وعي بـ "الآثار السلبية" للهجرة اليهودية، مثلما أكدت أن الإدعاء القائل "بإنه ليس للفلاح اهتمام ذاتي بالسياسة" يجافي واقع الفلاحين، بل أنها رات ان "النزعة السياسية للفلاحين والقرويين العرب كانت أقوى بكثير من النزعة السياسية للكثير من الأوروبيين" ٢٠. أشارت "اللجنة"، وهي تفسّر تسيّس الفلاحين إلى صحافة فلسطينية قوية تمثّلت بوجود ١٤ صحيفة، يتابع أخبارها الفلاحون الأميّون، بطرق مختلفة. والتفسير مجزوء الصحة ذلك أن غريزة الفلاح أوضح من الصحف التي كانت تبلغه أخبارها، منذ أن تعلّم هذا "الأميّ الحذر" التطيّر من غرباء يشترون الأرض، ويتعاملون معها بأدوات مخادعة.

ربما تمثّل عملية "الزراعة المكثّفة"، التي وردت كثيراً في الأدبيات الصهيونية خلال فترة الانتداب، مأساة الفلاح الفلسطيني في مواجهة "الغريب اليهودي". فهذه الزراعة ، في أسلوبها الحديث ، قادرة على زيادة الإنتاج الزراعي، لكنها تتطلب استثمار رأس مال كبير لا يستطيع تحمله الفلاح العادي، ولا يستطيع تأمين ما هو أقل منه بكثير.

لم تدفع إجراءات الانتداب، كما التفوّق الزراعي اليهودي، والإغراءات المالية، الفلاح الفلسطيني إلى التخلي عن أرضه، فوفقاً لتقدير المسؤول البريطاني في دائرة الأراضي في حكومة فلسطين، فإن مساحة الأرض الزراعية في فلسطين بلغت ١١ مليون دونم، في عام ١٩٢٩، امتلك اليهود منها ٨ بالمائة تقريباً، وأن ما باعه الفلاحون لا يتجاوز بمجمله ١٠٪.

دعمت القوة العسكرية لدولة عظمى المستوطن اليهودي، ودعم الفلاح الفلسطيني كفاحه بقواه الداخلية. تكشف المقارنة عن مأساة "الفلاح الشجاع"، التي استكملت بفساد الأعيان والأفندية

والملاك الكبار، ونمط من "السياسيين"، فلسطينيين ولبنانيين وسوريين، أقاموا مع سماسرة الأرض اليهود علاقات مريحة. يشكّل كتاب : "مذكرات سمسار أراضٍ صهيوني"، بهذا المعنى، مادة جديرة بالقراءة، سجّلت الفرق بين موقف الفلاحين وموقف "الأعيان" العرب، وموقف السمسار الصهيوني من الطرفين. فقد رصد الكتاب، الذي أخذ شكل اليوميات، أمرين متوازيين: تمرّد الفلاحين المتواتر وتواطؤ بعض ملاّك الأراضي الكبار، كما لو كان على الفلاح أن يخوض معركة ضد عدو يعرفه ومعركة أخرى، لا تقل خطراً ، ضد عدو آخر يشعر بوجوده ولا يعرفه.

وسواء أكان ما جاء في كتاب "سمسار أراض يهودي" دقيقاً، أو فقير الدقة، وهو محتمل، فإن وعي الفلاح الفلسطيني الوطني صدر عن ممارساته الوطنية العملية، رافضاً المستوطنات، مطارداً السماسرة والمرابين، متمرداً على الانتداب، ومواجهاً في ثورة ١٩٣٦ طبقة مخذولة من "المتزعّمين الفلسطينيين"، الذين احترفوا "المفاوضات" ولم يهجسوا بالكفاح العملي إلا صدفة. لم يفصل الفلاح بين أرضه ومقدساته واعتبر أرضه، وعياً وممارسة، مقدساً آخر. جاء في كتاب "السمسار الصهيوني" بتاريخ ١٩٣٦/٦/٢٦: "اليوم بالضبط يمر ٦٧ يوماً منذ بداية الإضراب العربي. لا أحد منا ومن الزعماء العرب أنفسهم آمن بالتأكيد في اليوم السابق للإضراب بإمكانية انفجار كهذا، يوحد في كتلة واحدة جميع فئات الشعب العربي ضد اليهود. الرأي القائل بأنه ليس في مقدورات الشعارات السياسية أن تثير العرب ضدنا، إلا على خلفية دينية، أفرغته الثورة بكل اتساعها من مضمونه، خاصة أنها جاءت في زمن ازدهار اقتصادي، وبفضل الهجرة اليهودية، التي جلبت السعة للفلاحين، وارتقى وضعهم بلا حدود على وضع الفلاحين في البلدان المجاورة، وبصورة نسبية على فلاحي دول أوروبا أيضاً..." ٢١

إن الذي ارتقى بوعي الفلاح الفلسطيني لم تأتِ به الهجرة اليهودية فقط، بل صدر أيضاً عن وعيه الوطني الممارس، الذي أعاد تأويل معنى المقدسات، وأذاب دلالة المقدس الموروث في وعي وطني، يقترب من المشخص ويستبعد الكلام المجرد، وينأى عن ثقافة الأدعية، ويندرج في كفاح عملي بلا حسبان. في مسار الفلاح ما يستدعي السؤال النظري الشهير: من أين يأتي الوعي الصحيح؟ يأتي الوعي من واقع الممارسة الوطنية النقدية، التي تعيد بناء الواقع إذا انتصرت، وتذهب إلى لامكان في حال الخسارة. والواقع الذي وقف فوقه الفلاحون الفلسطينيون طويلاً أغرقه الانتداب والعجز العربي، فأقصى الفلاح، بعد هزيمة ثورته الكبرى، عن أرضه، التي أنجب دفاعه عنها وعياً سياسياً متنامياً، صادرته وقائع لاحقة، التبست بالكارثة ٢٢.

تبدو أرض الفلاح الفلسطيني المنهوبة، حلماً ملحمياً، كانت له، ذات مرة، عاداته وتقاليده وأغانيه وأعراسه وأعياده و "الحمائل" التي تدافع عنه، وبدت هذه الأرض لاحقاً لدى "المنتصر الصهيوني" غنيمة حرب ٢٣.

الهوامش:

١ هنري لورانس: مسألة فلسطين ـ المجلد الأول ـ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٢٨٦.

٢ المرجع السابق، ص ١٦.

٣ هنري لورانس، الكتاب الأول، المجلد الأول، ص " ٢٥٣.

٤ يوسف لِمدان: العرب والصهيونية،ترجمة وتقديم وإعداد د. إلياس شوفاني، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٩، ص : ٤٤. بل أن كثيراً من المؤشرات تبيّن أن احتجاج الفلاحين الفلسطينيين الأول على بناء المستوطنات اليهودية جاء مع تأسيس مستوطنة مكفيا عام ١٨٧٠ (انظر كتاب د. عبد العزيز محمد عوض: مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث، بيروت، ١٩٨٣، ص : ١٩ ـ ٢٢).

٥ هنري لورنس: مسألة فلسطين، المجلّد الأول، ص : ٢٩١.

٦ يوسف نحماني: مذكرات سمسار أراضٍ صهيوني، ترجمة وتقديم وإعداد د. إلياس شوفاني، دار الحصاد، دمشق، ٢٠١٠، ص: ٨٠.

٧ المرجع السابق ص : ١٩٢. * (على الرغم من أنّ معطيات نحماني أخذت شكل يوميات متقطعة، فإن تعبير "قادة" يبدو غائماً لأنه خلط، على ما يبدو، بين القادة والوجهاء والأفندية وكبار ملاّكي الأراضي والسماسرة (ف.د).

٨ لورنس ، المجلد الأول، ص : ١٥١.

٩ يوسف لمدان : مرجع سبق ذكره، ص : ١٤٦ ـ ١٤٧.

١٠ المرجع السابق، ص : ٤٥.

١١ محمد حسين هيكل: المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة، ص : ١٣٠.

١٢ أريك وولف: الحروب الفلاحية في القرن العشرين، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٧، ص : ٦٥.

١٣ روز ماري صايغ: الفلاحون الفلسطينيون، من الاقتلاع إلى الثورة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص : ١٣ ـ ١٦.

١٤ المرجع السابق، ص : ٦٤.

١٥ خليل السكاكيني: كذا أنا يا دنيا، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، بيروت، ١٩٨٢.

١٦ واصف عبّوشي : فلسطين قبل الضياع، رياض الريّس، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٣ .

١٧ فيصل حوراني: جذور الرفض الفلسطيني ـ رام الله ـ فلسطين، لا تاريخ، ص : ١٠٨ ـ ١٠٩.

١٨ واصف العبّوشي، مرجع سابق، ص: ٨٢ ـ ٨٣.

١٩ المرجع السابق، ص ٨٢.

٢٠ المرجع السابق، ص : ١٠٧.

٢١ المرجع السابق، ص : ٧٠.

٢٢ انظر كتاب د. عبد العزيز عوض: مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث ١٨٣١ ـ ١٩١٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣. ص ٧٠ ـ ٧٨.

٢٣ عن الدور المهيمن الذي قام به الفلاحون في ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، يمكن الرجوع إلى دراسة غسان كنفاني، التي نشرت أولاً في مجلة شؤون فلسطينية، وظهرت لاحقاً في كتيّب مستقل (منشورات الهدف، طبعة ثالثة، حزيران ١٩٨٨، دمشق)، التي نقرأ فيها أن الفلاحين شكلوا ٩٠٪ من المقاتلين، وأنهم عمموا لباس "الكوفية والعقال" على مجمل فئات الشعب الفلسطيني.

في التعبيرات الأولى للهوية الفلسطينية
سنوات الجمر ١٩١٧-١٩٢٢

د. محمد حافظ يعقوب *

لم يساهم عنصر في تنمية الهوية الوطنية الفلسطينية وفي بلورتها، أي في سيرورتها في التاريخ، بقدر مساهمة تنامي الخطر الصهيوني فيها وعليها. فالصهاينة هم الذين حدّوا مشروعهم، وهم الذين بيّنوا تخومه وأهدافه، جاعلين بذلك من ضحايا هذا المشروع «مجموعة عربية محددة المعالم١»، يجمعها خطر خارجي، وتوحدها إرادة رفعه ومواجهته. هكذا نمت الهوية الفلسطينية الخاصة في مواجهة خطر خارجي يميّز بلاد فلسطين تمييزاً واضحاً عمّا حولها من المناطق المجاورة التي تغطي رقعة بلاد الشام أو سورية الكبرى.

١. لم يكن ثمة تحديد دقيق لمفهوم فلسطين جغرافياً في ذهن البريطانيين وقت تصريح بلفور. ويمكن القول إن فلسطين كانت بالنسبة للبريطانيين الذين كانوا يرسمون حدود حصتهم من المناطق التي كانت إلى وقت قريب عثمانية، هي غير الأراضي المقدسة التي استقرت عليها مخيلة الرحالة في التاريخ. فمنذ الإحتلال البريطاني – الفرنسي، لم تعد حدود الكيانات الجديدة شأناً يخص إرادة سكانها وتوقعاتهم، بل غدت موضوع صفقات بين المسؤولين الإنجليز والفرنسيين ومهاراتهم التفاوضية وخبراتهم في السيطرة. وكان على فلسطين أن تتسع بحيث تلبي ما ينتظره الساسة

* باحث فلسطيني

البريطانيون منها: أن تشمل مناطق تمثل عمقاً دفاعياً عن قناة السويس، وأن تكون، بالتالي، محاذية للحدود المصرية. «أما تخومها في الشمال فيجب أن تكون إلى أبعد مدى مستطاع بحيث تُبعد إلى هذا المدى أي قوة أجنبية منافسة قد تدفعها نزاعات المستقبل إلى أن تشن هجوماً على القناة. هذه الأراضي ينبغي لها كذلك أن تمثل بداية الطريق البري إلى المصالح البريطانية في العراق وإيران ومنطقة الخليج العربي، ثم الهند. وهذا يفترض وقوع أطول مسافة ممكنة من الساحل السوري الجنوبي ضمن تخومها٢».

كان الصهاينة يحملون مشروع دولة، دولة تضم كل اليهود الذين يرغبون بالهجرة إليها، وتكون يهودية كما هي إنجلترا إنجليزية وأمريكا أمريكية بحسب وصف حاييم وايزمن لها. وهو مشروع كانت أبعاده واضحةً في أذهان الأطراف الأساسية المعنية به. فقد كان الصهاينة يعرفون أن تصريح بلفور هو تعهد «القصد منه خلق دولة يهودية٣»، كما يقول الناشط الصهيوني البريطاني اللورد سيف Sieff. وكان البريطانيون يعرفون، كما كتب ونستون تشرشل في ملاحظة دونها بتاريخ ٢٥ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٩، أن اليهود «الذين تعهدنا بإدخالهم إلى فلسطين (يفترضون) أن السكان المحليين سيطردون٤». وكان الفلسطينيون يعرفون هم بدورهم كذلك معاني التصريح. كتب العميد ستيرلنغ W. F. Stirling، وكان حاكماً عسكرياً لمنطقة يافا بين ١٩٢٠-١٩٢٣، أن تفسير اليهود لتصريح بلفور كان معروفاً في أنحاء البلاد كلها، وهو أننا (البريطانيين) «نحبذ تحويل البلاد كلها إلى وطن قومي لهم. ومن الطبيعي أن يكون العرب قد أخذوا حذرهم. وقد صار هذا الخوف من السيطرة اليهودية، الذي لم يوجد البتة من قبل، صار هو الشعور الغالب٥».

٢. وبالمقابل، لم يكن الفلسطينيون يحملون في الموروث الثقافي الشعبي مشروع دولة يوازي بقوته قوة المشروع الصهيوني. ولم ترث النخبة الاجتماعية التي ستصبح الزعامة السياسية للوطنية الفلسطينية أيَّ تطلع استقلالي أو انفصالي يتصل بالرقعة الجغرافية التي ستصبح فلسطين الانتدابية. بالطبع نشط عرب فلسطينيون في الحركات والمنظمات التي كانت أخذت تتكون في العقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية؛ فشارك، على سبيل المثال لا الحصر، شابان نابلسيان هما رفيق التميمي وعوني عبد الهادي في جمعية العربية الفتاة التي تشكلت في باريس في ١٩٠٩، وعرفت مدن فلسطينية مختلفة فروعاً محلية لجمعيات كبيرة كاللامركزية على سبيل المثال لاالحصر. غير أن النخبة الفلسطينية المحلية على غرار مثيلتها في بيروت ودمشق وحلب وبغداد وغيرها، كانت مازالت مقتنعة بالجامعة العثمانية، وأظهرت تمسكاً وولاء كبيرين لوحدة الدّولة العثمانية، وكانت تميل إلى تعزيز الرابطة العثمانية بدلاً من كسرها تماماً. ومن الراجح أن الخطر الصهيوني شكل

عنصراً إضافياً من العناصر الحاثة على الاحتماء بـ»الدولة العلية» وعلى التقوّي بها في المواجهة. فلقد ألحّ الأعيان الفلسطينيون على الوحدة العثمانية و»سلامة المملكة»، كما كتب نجيب نصار في صحيفته الكرمل، وحذروا من مغبة الفرقة بين العرب والترك، وأكدوا على «ضرورة اتحادنا واجتماع كلمتنا، وأننا وإياهم مسؤولون عن سلامة الوحدة العثمانية٦».

صحيح أن السنوات الأخيرة من عمر الدولة العثمانية حملت بالفعل خطر الاستيطان الصهيوني الذي بدأ في العام ١٨٨٢. لكن العثمانيين، بخلاف الصورة الشائعة عنهم، ما كانوا يجهلون الخطر، أو غافلين عن أبعاده ومراميه. يلاحظ إيلان بابيه، «أن الحكومة العثمانية كانت تدرك المخططات الصهيونية في الإستيطان في فلسطين العثمانية حتى قبل وصول المستوطنين اليهود الأوائل٧». سيكتب سفير السلطنة في برلين (١٩٠٠/٨/١٧) ما يأتي: «لا مجال للتوهم حول الصهيونية. على الرغم من العموميات الواردة في خطبهم، فإن الصهاينة يسعون لإنشاء دولة يهودية كبرى في فلسطين، سوف تتوسع لاحقاً على حساب الأقطار المحيطة»٨. وتبين برقية مؤرخة في ٣ تموز/ يوليو ١٩٠٠ بعثتها القنصلية البريطانية بالقدس إلى الخارجية بلندن، أن استانبول طلبت من شركات النقل البحري التعاون معها «لمنع الهجرة اليهودية». وستصدر السلطات المركزية منذ عهد السلطان عبد الحميد الثاني قرارات للحد من الهجرة اليهودية إلى فلسطين ولمنع بيع الأراضي لهم، و بطرد أي يهودي يبقى في البلاد أكثر من ثلاثة أشهر. غير أن هذا القانون كان ذا تأثير محدود إزاء اليهود حاملي الوثائق البريطانية التي لاتعيِّن الدين٩. والواقع أن مكانة السلطنة العثمانية نفسها في النظام الدولي كانت في ضعف متزايد. وحين تضعف مراكز الدول، «فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف ولا يزال المركز محفوظاً»، كما يُعلِّمنا عبد الرحمن ابن خلدون في مقدمته.

٣. هناك، كما نعرف، علاقة وثيقة بين مدى الولاء لكيان سياسي جديد ومدى تطابق هذا الكيان مع تطلعات المجتمع، أو على الأقل مع تطلعات الفئات المؤثرة سياسياً فيه، ونظرتها لشكل وحدود الكيان المقترح أو الجديد. ولم يكن المحتوى الجغرافي للكيان الفلسطيني الجديد واضح المعالم في أذهان النخبة الفلسطينية المؤثرة سياسياً. فبخلاف العراق اليوم الذي قد يصح اعتباره إلى هذا الحد أو ذاك وريثاً للنظم السياسية المتعاقبة في بلاد الرافدين، بحيث يمكن القول إن العراقي المعاصر يجد ركيزة تاريخية لهويته الوطنية الجديدة، لا يملك الكيان الفلسطيني الذي رسمت حدوده عشية الحرب العالمية الأولى أية ركيزة من هذا النوع. وبخلاف اللبناني الذي قد يجد في (جبل لبنان) نواة لبنان المعاصر، فإن فلسطين الانتدابية تفتقر إلى مثل هذه النواة. فلم تكن القدس أو أي مدينة فلسطينية أخرى في أي يوم من الأيام مركزاً لدولة كبيرة كدمشق أو بغداد

أو القاهرة، وما كانت فلسطين الانتدابية وحدة سياسية واضحة المعالم في التاريخ. فهي لم تكن في تاريخ الدول الإسلامية، الراشدة والأموية والعباسية والفاطمية والأيوبية والمملوكية والعثمانية، غير طرف غير مركزي من أطراف الدولة. لعل هذا يفسر لماذا باءت جميع المحاولات التي قام بها وطنيون فلسطينيون في السنوات العشرين الأخيرة لاكتشاف جذور تاريخية قديمة، كنعانية أو غيرها، لفلسطين الانتدابية، ويشرح في الوقت ذاته تعثر المساعي التي تريد تحويل والٍ متمرد كبير على السلطة المركزية العثمانية كظاهر العمر الزيداني إلى مؤسس للوطنية الفلسطينية الحالية، غير أن هذه قصة أخرى١٠.

عبر التاريخ، ظلت المناطق التي ستصبح فلسطين الإنتدابية مقسمة من الناحية الإدارية بحسب التقسيم الإداري للفتح الإسلامي الذي توافق بدوره وإلى هذا الحد أو ذاك مع التقسيمات الإدارية السابقة الرومانية ثم البيزنطية على وجه الخصوص١١. في (مسالك الممالك)، يميّز الاصطخري (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد) الذي عاين البلاد في العام ٣٤٠ هـ/ ٩٥١ م من بين كور الشام الخمس كورة فلسطين وكورة الأردن؛ وهذه الأخيرة «مدينتها الكبرى طبريا... وبعض الغور من حد الأردن إلى أن تجاوز بيسان، فإذا جاوزته كان حد فلسطين١٢». وجند فلسطين هو «أول أجناد الشام ومدينتها العظيمة الرملة وبيت المقدس يليها في الكبر١٣». في كتابه:أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، يورد المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت. ٣٧٥هـ/٩٨٥مـ) صور وعكا وبيسان وأذرعات (درعا) على أنها من كور الأردن؛ أمّا «بيت المقدس وبيت جبرين وغزة وعسقلان ويافا وأرسوف وقيسارية ونابلس وأريحا وعمان» فيذكر أنها من أعمال فلسطين١٤.

كانت فلسطين قبل أن تحتلها القوّات العسكرية البريطانية في أواخر العام ١٩١٧ مقسمة من الناحية الإدارية إلى قسمين. أولاهما يشمل المناطق الشمالية، ويتكون من لوائي عكا والبلقاء (نابلس) التابعين لولاية بيروت، وثانيهما يشمل المناطق الجنوبية ويتألف من متصرفية (سنجق) القدس التي تتبع مباشرة سلطة وزير الداخلية في استنبول. تضم متصرفية القدس المستقلة أقضية يافا وغزة وبئر السبع والخليل، وفيما بعد قضاء الناصرة. أما لواء عكا فيضم أقضية حيفا وصفد والناصرة وطبريا. وكان الغور حتى جسر المجامع تابعاً لقضاء طبريا. في حين أن لواء البلقاء يضم إلى جانب نابلس أقضية جنين وبني صعب وجماعين غربي نهر الأردن وقضاء السلط وفيه عمان في شرقه١٥. هكذا يمكن القول إن القدس (والخليل وهي جزء من متصرفية القدس) على الرغم من مكانتها الرمزية، وأهميتها الدينية والتاريخية، إلا أنها لم تحمل في الموروث الثقافي/ السياسي كما قلنا دلالات مشروع سياسي مستقل. يتضح ذلك مما لايحصى من الأدلة التي تتصل بمشاعر الإنتماء ومألوف الاجتماع. يُعرِّفُ «تقريرٌ مرفوع من قبل مندوبي جميع بلدان سورية الجنوبية المعروفة

باسم فلسطين والمجتمعين في القدس» فلسطين كما يأتي: «إن سورية الجنوبية التي يطلق عليها اسم فلسطين تؤلف من متصرفيات ثلاث: نابلس وعكا والقدس الشريف وسكان هذه المقاطعات من بدو وحضر يبلغون ما ينوف عن مليون نفس منهم ثمانون ألفاً وخمسمئة اسرائيلي متفرقون هنا وهناك والباقي وطني يجمعهم أصلهم العربي١٦».

لقد تحدد محتوى الانتماء إلى وطن محدد بالمعنى الترابي للكلمة بمحتوى ذلك الوطن المهدد بالمشروع الصهيوني وبالهجرة الصهيونية الماثلة على الأرض. سيكتب أحد أعيان القدس وهو الحاج راغب الخالدي في جريدة فلسطين (يافا ١٩١٣/٤/٢): «ألم يأنُ لنا أن نفكر في مستقبل بلادنا الفلسطينية، وفي تقوية عنصرنا العربي ليستطيع البقاء في هذا القطر. أنتم بني قومي لا تُقاسون بأهالي دمشق. إن دمشق لم يزاحم أهلها أجنبي حتى الآن، بل إن الذين يهاجرون إليها هم من بني جلدتنا وإخواننا في التابعية. وأما أنتم فانظروا، كيفما التفتم، هلا ترون أن سيل مهاجرة الأجنبي تكاد تغرقكم؟١٧». ورد في مذكرة الجمعية الإسلامية المسيحية في يافا بتاريخ ١٩١٩/١١/١٦ إن «بعض الجرائد الصهيونية قد نشرت عن لزوم إخراجنا من بلادنا وتسليمها لليهود.. إذاً فليعلم اليهود حق العلم إن فلسطين لنا ولا نخرج منها وفينا الحياة..١٨».

«إن فلسطين لنا»، هذه هي الكلمة المفتاح التي تحيل مباشرة إلى أس الوطنية الفلسطينية أو الكيانية الفلسطينية التي كانت تحدّ نفسها في تلك السنوات الأولى من الانتداب البريطاني : تأكيد على الانتماء وتحد لخطرٍ ماثل يتهدد وطن هذا الانتماء. «إن فلسطين لنا» لأن هذا الوطن مهدد، ولأن هذه الوطنية ليست غير الوجه الآخر للهوية الفلسطينية التي تُعبِّر عن نفسها في التاريخ، وتُكيِّف صورتها أمام مرآة ذاتها مع تبدلات الزمان، وانقطاعاته الفظة. لقد حدّت الوطنية الفلسطينية في تاريخها المخصوص ملامح وسمات الإنسان الفلسطيني إزاء التحديات التي واجهته، من ناحية، وتحولات قضيته ومقاومته وإصراره العنيد على البقاء، من ناحية ثانية١٩. كانت هذه الوطنية تحدّ نفسها، أي تتعرف إلى نفسها، من خلال جملة المطالب التي كانت تقوم بصياغتها، ومن خلال بحثها عن أفضل السبل للوصول إليها. هكذا يمكن القول بثقة كبيرة إن تاريخ كفاح الشعب الفلسطيني هو تاريخ هويته المخصوصة، وإن سبر هذه الهوية هو سبر لما يجمع الفلسطينيين في التاريخ بالرغم من الإنقطاعات الكبرى في هذا التاريخ، وبالرغم من غياب العنصر الدمجي الذي هو الدولة.

لم يصبح الخطر الصهيوني داهماً فعلاً إلا مع الاحتلال البريطاني للقدس في خريف العام ١٩١٧ ولشمال فلسطين في صيف ١٩١٨. فقد وضع الاحتلال البريطاني الفلسطينيين وجهاً لوجه أمام جملة من المعضلات وفي الحقيقة الأزمات التي مازالت نتائجها ماثلة حتى اليوم. ومنذ ذلك التاريخ

والعمل السياسي الفلسطيني بل والهوية الفلسطينية يكابدان جملة من المعضلات الخاصة التي يمكن وصفها هنا بالسياق الخاص للوطنية الفلسطينية بالقياس إلى الوطنيات العربية الأخرى. ولا يعني «تصريح بلفور» في الجوهر غير إلغاء الوجود السياسي، أو بالأصح الإجتماعي والإنساني، لسكان المناطق التي ستصبح، بعد تأسيس إمارة شرق الأردن في ١٩٢١ وترسيم الحدود مع فرنسا من جهتي سوريا ولبنان، فلسطين الانتدابية، وبربط مصيرهم بحركيات (ديناميات) المشروع الصهيوني وحاجاته. ألم يطلب اللورد بلفور من الوفد الفلسطيني الأول في تموز/ يوليو ١٩٢١ حين أراد مقابلته لعرض المطالب الفلسطينية، أن يذهب لمقابلة حاييم وايزمن بشان هذه المطالب٢٠؟ وحين طالب الوفد الفلسطيني الأول إلى لندن وزير المستعمرات ونستون تشرشل بتشكيل حكومة فلسطينية مسؤولة، برر تشرشل رفضه بالقول إن:»إعطاء صلاحيات كاملة لحكومة مسؤولة سوف يمنعنا من تنفيذ وعودنا بالنسبة لحقوق اليهود المشروعة في أن يدخلوا البلاد٢١». وما لم يقله بلفور صراحة في موقفه من المطالب الفلسطينية، أفصح عنه في رسالة بعث بها إلى رئيس الوزراء بتاريخ ١٩١٩/٢/١٩ : «فيما يختص بفلسطين، إننا نمتنع عامدين .. عن قبول مبدأ تقرير المصير. ذلك أنه إذا استشير السكان الحاليون فإنهم سيصوتون ضد اليهود. أما مبرر سياستنا هذه فإننا نعتبر فلسطين قضية استثنائية بشكل مطلق، وأن مشكلة اليهود خارج فلسطين قضية عالمية٢٢». وستشرح العبارة التالية لحاييم وايزمن في العام ١٩٣٠ جوهر هذه الخصوصية الفلسطينية على وجه التعيين: «إن وعد بلفور والانتداب قد نزعا فلسطين نهائياً من إطارها في الشرق الأوسط لربطها بالجماعة اليهودية بالعالم وبالمشكلة اليهودية العالمية. إن الحقوق التي فاز بها الشعب اليهودي على فلسطين ليست مشروطة البتة برضى أكثرية السكان الحاليين، ولايمكن ربطها بإرادتهم»٢٣. هكذا عملت الصهيونية والانتداب على إلغاء دور الأهالي الفلسطينيين لصالح اليهود الموجودين في فلسطين (٧ بالمائة من مجموع السكان المقيمين في البلاد في العام ١٩١٨ و٩ بالمائة بحسب إحصاء العام ١٩٢٢)، ولصالح اليهود الذين يمكن أن يهاجروا إلى فلسطين. وهكذا وجدت الهوية الوطنية الفلسطينية ذاتها تواجه معضلات خاصة ومهمات خاصة ستطبع بالضرورة ألوان هذه الهوية وسيرورة تكونها في التاريخ، كما سنرى.

٤. قلنا في مطلع الفقرة الثالثة إن هناك علاقة وثيقة بين مدى الولاء لكيان سياسي جديد ومدى تطابق هذا الكيان مع تطلعات المجتمع. والحقيقة إن انهيار «الجامعة العثمانية» أحدث في داخل الجماعة الفلسطينية ما هو بالبركان أشبه. فقد كان الإطار العثماني الكبير هو الإطار الطبيعي الذي يحقق الحماية الضرورية للبلاد مما يخطط له الصهاينة. وكان طبيعياً ألا تشهد فلسطين بعد انهيار

السلطنة تمايزات في انتمائها وهويتها كالتي شهدها لبنان مثلاً بين مؤيد بقوة لكيان لبناني منفصل في مقابل محبذ بقوة كذلك للوحدة السورية ومؤيد بالتالي لإزالته . فإذ أصبحت سورية الطبيعية هي الإطار «الواسع» الذي يتيح تحقيق التوازن الإستراتيجي المطلوب ويمنحه حظاً من الصدقية الضرورية، كان طبيعياً ألا ينقسم الفلسطينيون على الالتحاق بحكومة دمشق العربية، وأن يؤكدوا على أن بلادهم هي «سورية الجنوبية». حتى القلة القليلة من الأعيان الذين تلكأوا في الانضمام السريع إلى العهد الفيصلي فلم يحملوا مشروعاً بديلاً، ويتصل تلكؤهم على الأرجح بتحفظات على محتوى الحكومة ذاتها، وليس على فكرتها نفسها. فإلى أن أعداداً من الأعيان الفلسطينيين شاركوا مشاركة فعّالة في المؤتمر السّوري الأوَّل كما في إدارة العهد الفيصلي بدمشق٢٤، فقد أكد هؤلاء جميعهم في بياناتهم وتصريحاتهم ومجمل تحركاتهم على رفض انفصال فلسطين عن سوريا. لقد ظلت الوطنية الفلسطينية مندمجة في الحركة العربية الجامعة وطموحها في التوحد في دولة واحدة إلى الحد الذي تبنى فيه الفلسطينيون منذ البداية علم الثورة العربية ونشيدها، واعتبروا أن المؤتمر العربي في دمشق هو المؤتمر الفلسطيني الثاني باعتبار أن الأول اختتم أعماله في القدس في أوائل شباط/ فبراير ١٩١٩.

هكذا، لم يتصور العمل السياسي الفلسطيني في تلك المرحلة المبكرة مستقبلاً سياسياً خاصاً لفلسطين خارج إطار الجامعة العثمانية أولاً ثم الجامعة السورية ثانياً. وخلال العهد الفيصلي قصير العمر، وصعود المقال الاستقلالي العروبي معه، طرحت القضية الفلسطينية في إطار الدعوة إلى ضمان استقلال «سورية الكبرى» وإنجاز وحدتها. لقد شكل الإنتماء السوري العروبي بالنسبة للفلسطينيين إطاراً ممكناً يتسع لهويتهم المخصوصة، من ناحية، وعمقاً استراتيجياً يعزز من موازين القوى التي كانوا يعرفون منذئذ إنها مختلة لغير صالحهم، من ناحية أخرى.

ولأن العمل السياسي الفلسطيني لم يواجه انقسامات أو تمايزات مذهبية - كيانية و/ أو طائفية - وطنية على غرار المناطق الأخرى، تشكلت بدايات الوطنية الفلسطينية على صورة ائتلاف إسلامي-مسيحي في مواجهة الصهيونية، ونمت في داخل هذا الائتلاف. وظلت التعبيرات السياسية الأولى للوطنية الفلسطينية (المؤتمرات الإسلامية- المسيحية) تؤكد على أنها جزء من الحركة العربية الواحدة. فمنذ المؤتمر الأول، أكد المؤتمرون على أن فلسطين جزء من «سورية العربية، إذ لم يحدث قط أن انفصلت عنها في أي وقت من الأوقات»، أكدوا على ارتباط سكان فلسطين بسكان سوريا بـ»روابط قومية ودينية ولغوية وطبيعية واقتصادية وجغرافية». وعبر هؤلاء عن رغبتهم في أن تبقى فلسطين «غير منفصلة عن الحكومة السورية العربية المستقلة المرتبطة بالوحدة العربية، خارجة عن كل نفوذ أو حماية٢٥». ورد في تقرير فرنسي بتاريخ ١٩٢٢/٠٥/١٠ بعنوان (المعارضة

الشعبية للإنتداب البريطاني تضم كافة السكان في فلسطين) أنه «في مواجهة الخطر المشترك، تكتّل عربُ فلسطين، مسلمين ومسيحيين، في جمعيات وروابط في كل قرية ومنطقة، وعقدوا، رغم كل العراقيل، مؤتمرهم في القدس عام ١٩١٩. وفي صيف عام ١٩٢٠، في القدس مجدداً من ٢٧ حزيران/يونيو حتى ٣ تموز/يوليو، وحذروا فيها من «مغبة تحويل فلسطين إلى وطن قومي لليهود»٢٦.

ولم تخفَ معاني حرص الفلسطينيين القوي على التأكيد على الوحدة السورية لا على البريطانيين ولا على الصهيونيين، وما ترددوا يوماً على العمل ضدها. يصف هربرت صموئيل، في تقرير قدمه إلى وزارة الخارجية عن مهمة قام بها في البلاد في مطلع العام ١٩٢٠ بوصفه رئيساً للجنة الاستشارية للتنمية الاقتصادية في فلسطين، يصف مشاعر السكان العرب الفلسطينيين: «إن الحركة القائمة في فلسطين من أجل توحيدها مع سورية تنبع من مصادر مختلفة: فهناك شعور وطني طبيعي بين المجموعة العربية الواعية سياسياً لمصلحة قيام دولة مستقلة، بحيث تكون متسعة قدر الإمكان. كذلك فإن هناك شعوراً بأن إدخال أي تقسيمات اقتصادية بين الأقطار المتجاورة، وهي التي كانت من قبل تحت حكومة واحدة، سيسبب كثيراً من المتاعب، وسيكون بمثابة خطوة انتكاسية؛ كما أن هناك الحركة المعادية للصهيونية القائمة على تصور أن الهجرة الكبيرة سوف تؤدي إلى وضع السكان في مستوى أدنى، لذلك فهي تعتبر سورية الموحدة المستقلة الوسيلة الوحيدة لمواجهة الصهيونية»٢٧.

٥. غير أن الوقائع تقهر الرغبات. فإذ أثبتت التجزئة الاستعمارية أنها أقوى من كل المشروعات التوحيدية، فقد توجب على الأعيان الفلسطينيين أن يواجهوا وضعاً فريداً يتسم بخطر صهيوني داهم، وبإدارة انتدابية غاشمةٍ في كل مكان وخصوصاً في فلسطين. فلئن كانت بريطانيا وفرنسا احترمتا إلى هذا الحد أو ذاك شروط الانتداب في المناطق التي سيطرتا عليها، فإن بريطانيا مارست في فلسطين حكماً استعمارياً مباشراً، وتعاملت معها كما لو كانت واحدة من مستعمرات «التاج»، يحكمها المفوض السامي مباشرة بمعاونة لجنة تنفيذية متكونة من عدد قليل من كبار الموظفين الإنجليز. إلى ذلك، لم تكن بريطانيا تريد أن ترى في عرب فلسطين شعباً له حقوق سياسية. وكانت مصممة على السيطرة الكلية على فلسطين وعلى توفير شروط نجاح البرنامج الصهيوني. وهي لذلك كانت ترفض بإصرار عنيد أي مطلب من مطالب الحركة الوطنية الفلسطينية ينال من سيطرتها المطلقة على البلاد؛ وفي الحقيقة صممت على عرقلة تكوين مركز للوطنية الفلسطينية يكون رمزاً لها : تلتف حوله ويمثلها في صياغة مطالبها وفي حدّ هذه المطالب. وقد كان لغياب هذا المركز تأثير كبير على سيرورة الهوية الوطنية الفلسطينية، فقد «أثر إنكار حق الفلسطينيين في دولة كثيراً على

نمو هوية الفلسطينيين٢٨».

نعلم أن إنتاج المعاني السياسية (أو تأكيدها وقولبتها وإعادة إنتاجها) يقع في داخل الثقافات المحلية وعوالمها التي تدخل هي بدورها في تفاعل إن مع الثقافات المحيطة أو مع السائدة عالمياً. ونعلم أن التفاعلات الثقافية لا تحدث في التاريخ كما تحدث الزلازل. فلا تجتاح الثقافة السائدة الثقافات المحلية اجتياح الفيضانات. ولا يعني انتقال الهوية الفلسطينية من «الجامعة العثمانية» إلى «الوحدة العربية» المتمثلة في الدولة الفيصلية في دمشق تغييراً في محتوى الهوية أو تحويلاً لها إلى إطار مغاير. فقد شكل التهويد الخطر الكبير الذي كان يمس هوية الجماعة الفلسطينية كلها. ولم تتعامل النخبة الفلسطينية مع الوقائع، التي كانت تتلاحق بتسارع يفوق توقعاتها ويزلزل عالمها بكليته، إلا من حيث علاقتها بالخطر المصيري الكبير. وما كان يمكن للفلسطينيين أن يروا فصل بلادهم عن سورية (أعلن عنه رسمياً في أواخر أيلول/ سبتمبر ١٩١٩) غير أنه مسعى من مساعي محاصرتهم وإضعافهم في مواجهة المشروع الصهيوني. نشرت جريدة «العاصمة» (دمشق ١٩١٩/١٢/١١) بعنوان «احتجاج القدس مذكرة الأندية والجمعيات العربية المقدسية وجهتها إلى مجلس الشيوخ الأمريكي»، جاء فيها: «إن الأمة السورية التي خاضت غمار هذه الحرب مع الحلفاء ترى من الإجحاف العظيم والظلم الفاحش أن يكون نصيبها من غنيمة النصر تقسيمها تقسيماً يؤدي بها إلى الهلاك القريب. كما أن جعل القسم الجنوبي منها، المأهولة جميعها بسكانها العرب منذ ثلاثة عشر قرناً، وطناً قومياً لليهود والسماح لهم بالهجرة إلى البلاد رغم أنوف أهلها الذين أعلنوا (أنهم يرفضون) بالإجماع التام تلك الهجرة التي تؤدي بلا ريب إلى إخراجهم من بلادهم وقتل جامعتهم القومية. وهذا ظلم عجيب، ولا يمكن أن يخنع له العرب من المسلمين والمسيحيين الذين صمموا على الاحتفاظ ببلادهم وحياتهم وقوميتهم إلى الزمن الأخير٢٩». أما جريدة «فلسطين» فتؤكد، في عددها ١٤ تموز/ يوليو ١٩١٨، على أننا «نطلب سيادة القانون المبني على إرادة المحكومين، والذي يؤيده رأي البشر المنظم»، وتتساءل : «هل من الممكن بت مصير فلسطين قبل أخذ رأيها إذن؟ أيجوز أن فئة قليلة من فلسطين تصبح بعد الاحتلال الانكليزي صاحبة السيادة في البلاد؟ فهذا لانرضاه، ولا نظن أن دولة بريطانيا العظمى وحلفاءها يرضونه مطلقاً٣٠» .

يميل جل الذين كتبوا عن القضية الفلسطينية إلى عزو النكبة إلى عاملين مركزيين اثنين. أولاهما يتصل بـ «البنية الإقطاعية البطركية للمجتمع الفلسطيني» وما يترتب عنها عملياً من ان السلطة تتركز في أيدي قلة من الوجهاء «طائفة (كاست) الأفندية حيث تنشغل العائلات الكبيرة بمنازعاتها وبالدفاع عن مصالحها الخاصة أكثر من انشغالها بالإستيطان الصهيوني»؛ والثاني هو تأخر استيعاب النتائج الفعلية التي ستترتب على تصريح بلفور٣١». ودرج باحثون فلسطينيون على وجه الخصوص

(وكنت من بينهم في كتابي نظرة جديدة إلى تاريخ القضية الفلسطينية المنشور قبل حوالي أربعين سنة) على ترجيح القول إن النخبة الفلسطينية لأسباب تتصل ببنيتها الاجتماعية سرعان ما أذعنت لمصالحها الطبقية وطبعت بذلك بنية الحركة الوطنية الفلسطينية ومطالبها وهوية الفلسطينيين بالتالي. ويضيف آخرون لتعليل ذلك التأكيد على قول بعضهم من معاصري تلك الفترة المبكرة إن الإنجليز عملوا على توجيه الحركة الوطنية الفلسطينية وضغطوا باتجاه تحبيذ انفصالها عن التيار العروبي في المؤتمر السوري العام"٣٢. ويقول هؤلاء إنهم استقدموا، عشية المؤتمر الفلسطيني الأول (القدس بين ١/٢٧-١٩١٩/٢/٩) الجنرال جبرائيل حداد (مدير الأمن العام في حكومة فيصل بدمشق)، من أجل الضغط على أعيان القدس من أعضاء المؤتمر، خصوصاً على رئيس الجمعية الإسلامية المسيحية في القدس عارف باشا الدجاني وآخرين، وحثهم على قبول فكرة "فلسطين للفلسطينيين"، في مواجهة فكرة أن فلسطين هي "سورية الجنوبية٣٣".

غير أن المسألة أشد تعقيداً من أن يُصار إلى حصرها بهذه الخطاطية التبسيطية بين طرفين أحدهما ذميم بالتعريف. فمن غير الممكن اختزال موقف التيار "الفلسطيني" في كونه محض استجابة للضغط البريطاني و/أو أنه يعبر عن المصالح الطبقية للقوم الذي تبنى التيار. ولا يخفى أن المرجع الوحيد الذي استند إليه سخنيني وغيره (سميح شبيب مؤخراً كمثال) هو بوراث Y. Porath ٣٤ الذي يستند إلى مصادر استخباراتية صهيونية وبريطانية عموماً ويتعذر في الوقت ذاته الركون إلى موضوعيته. ولا تكفي ملاحظة كون أبرز دعاة تيار الإنفصال الفلسطيني، كما يقول عصام سخنيني، «من أثرياء فلسطين ومن رؤساء العائلات الكبيرة, بينما كان دعاة سوريا الجنوبية من الشبان الموالين لفكرة الوحدة العربية٣٥» لتفسير التحول الكبير في الهوية الفلسطينية. ألا يشكل الوعي المبكر بالبرنامج الصهيوني كما رأينا عنصراً قوياً حاثاً على التفكير في تدبر الأمور إزاء خطر ماثل فاحش العنف؟ بل إن الدلالات الرمزية للتآلف المسلم – المسيحي في فلسطين لايمكن أن تكون أقل وطنية مما لو كان إسمهاعربية أو وطنية أو فلسطينية أو غيرها من التسميات. فالقضية تتصل أولاً بتشكل حركة وطنية تستطيع أن تعبر عن تطلعات عرب فلسطين في كفاحهم من أجل انتزاع حقوقهم وإحباط البرنامج الصهيوني الذي كان بريطانياً بحسب معاني تلك الفترة. أكثر من ذلك، يلاحظ إيلان بابيه وأخرون أن الفلسطينيين الأكثر انتقاداً للحركة الصهيونية والأشد تحذيراً منه كانوا في غالبتهم من الفلسطينيين المسيحيين٣٦.

من الممكن القول إنه نما في داخل الوطنية الفلسطينية الوليدة تيار كان أقلياً في البداية (يمثله المقدسيان عارف باشا الدجاني ويعقوب فرّاج والحيفاويان رشيد الحاج إبراهيم واسكندر منسا والغزاويان أحمد الصوراني وسعيد الشوا) يؤكد على وحدة سورية وفلسطين «مع المطالبة بحكومة

فلسطينية مستقلة استقلالاً داخلياً ضمن هذه الوحدة». يتكشف ذلك بوضوح في مذكرة الجمعية الإسلامية المسيحية بالقدس إلى معتمدي الدول بالقدس وإلى الحاكم العسكري البريطاني في ١٩١٩/٣/٢٤ وهي المذكرة التي ورد فيها مايأتي: «.. نطلب بلسان عموم الأهالي أن يكون لفلسطين حكومة دستورية مستقلة استقلالاً داخلياً، تتأسس على اختيار الأهالي الوطنيين، وتسن لنفسها قوانين خاصة بها، وفقاً لرغائب سكانها، مرتبطة بسياسة سورية العربية المستقلة استقلالاً تاماً، وإننا نطلب منع المهاجرة الصهيونية عن فلسطين، وأن لايمس استقلالنا الداخلي بأية صورة كانت٣٧». وسيتضح هذا المطلب أيضاً في مذكرة الجمعية إلى لجنة كنج- كراين، وفي غيرها من المواقف٣٨.

والحقيقة أن الشاب محمد عزة دروزة كان وقتذاك ممتلئاً حماسة لحكومة فيصل وللتيار الوحدوي العروبي، ولعب دوراً قوياً، كما يقول، في ترجيح التيار التوحيدي في داخل المؤتمر الفلسطيني الأول، وفي صياغة بيانه٣٩، الأمر الذي يؤثر على كتابته عموماً وعلى منهجيته في التأريخ على وجه الخصوص، حيث لاحدود «بين الذكريات الشخصية وكتابة البحث التاريخي»، كما تقول بحق بيان نويهض الحوت٤٠. ومالذي يطلبه هذا التيار الوحدوي غير ربط القضية الفلسطينية بالقضية السورية واعتبار «فلسطين جزءاً من سورية العربية، إذ لم يحدث قط أن انفصلت عنها في أي وقت من الأوقات»، و»ألا تنفصل سورية الجنوبية، أو فلسطين، عن حكومة سورية العربية المستقلة...٤١»؟ غير أن حكومة فيصل ذاتها لم تصمد طويلاً، من ناحية، ولم تستطع تلبية تطلعات الشبان من أمثال دروزة وغيره، من ناحية ثانية.

والواقع أن حكومة دمشق الفيصلية عبّرت، في بدايتها، عن تطلعات الأعيان العرب في كل البلاد السورية، ومنهم أعيان فلسطين الذين شاركوا بكثافة في المؤتمر السوري العام الذي عقد في دمشق في ١٩٢٠/٣/٦ وأعلن الملكية في كل سوريا، وبايع فيصل ابن الحسين ملكاً عليها، وكانوا أكثرية فيه٤٢. ولو صح مايرويه بوراث من أن أمين الحسيني قال في الأول من نيسان/ أبريل ١٩٢٠ بعد عودته من دمشق, إن الحكومة البريطانية أيدت حكم فيصل على فلسطين٤٣، لتوفر لدينا تعليلٌ إضافيٌ لفرط الحماسة الفلسطينية لحكومة فيصل وللمؤتمر السوري العام. بل إن أحد أعيان القدس، وهو سعيد الحسيني، جرى اختياره في ١٩٢٠/٣/٨ وزيراً للخارجية لأول حكومة عربية بدمشق.

لكن الوقائع المتسارعة سرعان ما أطاحت بالآمال أو بكثير منها. فقد أقر مؤتمر سان ريمو في ١٩٢٠/٤/٢٤ الإنتداب الفرنسي على سوريا والبريطاني على فلسطين وأدمج فيه تصريح بلفور. نجم عن ذلك أن أُعيد تشكيل الحكومة الفيصلية في ١٩٢٠/٥/٣ استبعد جراءها وزير الخارجية الفلسطيني سعيد الحسيني. وقد فُهم من استبعاد الحسيني، كما كتب يوسف الحكيم الذي كان وزيراً للنافعة في تلك الوزارة «عدم إثارة بريطانية العظمى الناقمة على ذكر فلسطين ضمن الوحدة

السورية في قرار المؤتمر السوري٤٤». هكذا جافت الوقائع المتسارعة بفظاظة تطلعات الشبان أمثال محمد عزة دروزة وأمين الحسيني وعارف العارف، فضلا عن الأعيان الكهول بالتأكيد. توجب على الأعيان السوريين جميعهم إن في دمشق أو في بيروت والقدس أن يتكيفوا بسرعة مع الوقائع. وكان على الولاءات المعدّلة أن تجد طريقها إلى التعبير عن محتواها وخصوصاً في فلسطين المهددة.

نعرف اليوم أن الهويات ليست كينونات راسخة إلا في اللغة. ونعرف أن الهوية ليست كتلة ناجزة تولد مكتملة أي تحدث دفعة واحدة في التاريخ. فإلى أنها سيرورة دائمة التشكل في الزمان والمكان، هي أيضاً مستويات أو هويات متجاورة أو متعايشة في داخل هوية عليا أو كلية. فأنت زوج وأخ وموظف ونقابي وابن مدينة ومنطقة وعائلة واسعة وتنتمي إلى أمة ومذهب وغير ذلك كثير. جميع هذه الهويات تجتمع فيك وتتعايش فيك وتشكل جميعها هويتك أنت. كل منها يقبع فيك ويطل برأسه حين يُستدعى أو يجد الحاجة والسبيل إلى البروز. وهذه الحاجة قد تكون سياقاً أو استجابة لتحد أو خطر ممكن يتهدد واحدة من هذه الهويات الدنيا التي تتخذ منك وطناً لها. الهوية هي إذن أزمة دائمة لأنها تشكل دائم وصورة متجددة في مرآة الذات.

بعد حوالي قرن من الزمان على تلك الأحداث العاصفة، يتعذر علينا اليوم سبر التراكمات التي أفضت بالفلسطينيين إلى الانتقال من فلسطين سورية الجنوبية إلى فلسطين الفلسطينية، والتعرف على محتوى هذا الإنتقال. ومن الملحوظ أن الفلسطينيين كانوا أول العرب الشاميين تأكيداً على ولائهم أو على هويتهم الجديدة التي صارت لهم بعد الاحتلال البريطاني والبرنامج الصهيوني الذي يتضمنه صك الانتداب وتصريح بلفور. ولا يمكن لبحث جاد في الهوية الفلسطينية غير أن يعمل على سبر العوامل التي أفضت إلى تكيف الفلسطينيين السريع مع أوضاعهم المخصوصة، والتعديلات التي أدخلوها على شبكة الولاءات التي ينتمون إليها، أي على هويتهم، وصلة ذلك بالوعي بالمخاطر التي تحيط ببلادهم.

لماذا ألح الفلسطينيون على خصوصية أوضاعهم وعلى الحاجة إلى تشخيصها ومعالجتها من حيث هي أولية على جدول الأعمال؟ لا جواب قاطع على السؤال. إذ كيف تُسبرُ اللحظة التي شرع فيها الفلسطينيون يتعرفون إلى صورتهم المخصوصة بمعزل عن التاريخ، أي بعيداً عن خصوصية التحدي الذي تمثله أخطار البرنامج الصهيوني ورديفه الإنتداب؟ قد توفر لنا شهادة محمد رشيد رضا عن المؤتمر السوري الفلسطيني في جنيف (٢٥ آب/ أغسطس-٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٢١) مصدراً يساعدنا في تحديد العنصر الضروري الذي أفضى إلى أن يُبْرز الفلسطينيون خصوصيتهم ويعدِّلوا من ولاءاتهم في داخل الحركة العربية. فقد أصر «الوفد العربي الفلسطيني» إلى المؤتمر (المكون من توفيق حماد، رئيس الوفد ورئيس الجمعية الإسلامية المسيحية في نابلس، وأمين التميمي ووهبة العيسى) أن

يُدعى المؤتمر بـ « المؤتمر السوري- الفلسطيني» لأن الوفد خشي أنه «إذا أطلق إسم سورية الآن، لاتدخل فلسطين في مسماه». ويضيف الشيخ رشيد رضا أن الوفد الفسطيني خيَّر المؤتمرين بين فصل المسألة الفلسطينية عن القضية السورية، أو ربط المسألة الفلسطينية بالوحدة العربية لأن ذلك لايعرقل مطلب استقلال فلسطين». كان أعضاء الوفد الفلسطيني يعتقدون، كما يقول رضا، «أن ربط مصير فلسطين بباقي سوريا المنتدبة من شأنه أن يعرقل استقلال الأولى ولا يساهم في تحقيق استقلال الثانية٤٥».

يبيِّن رشيد الخالدي في بحثه المرموق عن الهوية الفلسطينية كيف أدخل الفلسطينيون عدة تعديلات على المستويات العليا في هويتهم ٤٦. فقد انهار البعد العثماني مع انهيار السلطنة العثمانية. واختفى الولاء العثماني بعد أن كان مركزياً في هوية العرب السوريين قبل الحرب الأولى والتغيرات الكبرى التي ترتبت جراءها. يتعلق التعديل الثاني بالانتقال نحو فلسطينية فلسطين (والفلسطينيين) بعد أن استقرت لفترة وجيزة على أنها سورية الجنوبية. أما التعديل الثالث فيتعلق بالهوية الجديدة التي هي فلسطين، وسنرى ذلك في بحث لاحق. ويتحدث باروخ كمرلنغ في الهوية الفلسطينية السابقة على الانتداب عن هويتين متعايشتين أولاهما عثمانية «تنسجم وهوية وإيديولوجيا النخب الحضرية من تجار ونبلاء (.. وهوية تخص) الفلاحين والفئات الشعبية الدنيا ترتبط بالعشيرة، والدين والإنتماء إلى قيسي/ يمني؛ ويقوم الإسلام بجسر الهوة بين الفلاحين والأفندية٤٧.

٦. ما تقدم يفسر بالتأكيد لماذا كان لانهيار الحكومة العربية الفيصلية بدمشق في تموز/ يوليو ١٩٢٠ وقع الصاعقة على رأس الفلسطينيين؛ ولماذا شكل لهم صدمة عنيفة وحدثاً مربكاً ومذهلاً، ولماذا بدت الناس وكأنها فقدت ظهيرها الأساسي، وسندها القوي في مواجهة خطر التهويد؛ ولماذا أن بعض الحركات المسلحة المناهضة للصهيونية, التي كانت بدأت في منطقة سمخ والحدود السورية الفلسطينية٤٨، لم تستطع الاستمرار باعتبار أن «ظروف دمشق السيئة التي انتهت بانتهاء العهد الفيصلي كانت أخذت تشتد وتتلاحق دراكاً٤٩»، بحسب واحد من رجالات العهد الفيصلي هؤلاء، هو محمد عزة دروزة.

ليس القصر الملكي أو الرئاسي سلطة فحسب. إنه كذلك نقطة استقطاب، ومركز تلتقي لديه وحول الموقف منه (مهما كان الموقف) الإرادة الوطنية والهوية الوطنية بالتالي للبلاد الجديدة. إنه مركز الكيانية الجديدة باعتبار أن وجوده، مجرد وجوده، هو الذي يحدد شروط «اللعبة» السياسية كلها. وبغياب هذا المركز، كان على الحركة الوطنية الفلسطينية أن تخلقه لبنة لبنة في

ظروف عسيرة وغير مواتية بالتأكيد. ولم يكن سهلاً في ظروف الزلزال الكبير الذي واجهته الجماعة الفلسطينية أن تنجب هذه القيادة/ المركز التي ستلتقي عندها إرادات أهالي البلاد ومصالحها وشبكات ولاءاتها، وهي كثيرة ومتعارضة بالتعريف. والواقع أن البريطانيين سوف يعرقلون إنشاء هذا المركز المرجعي، وسوف يمتنعون عن الإعتراف به، إن وجد٥٠، متبعين سياسة «فرق تسد» على أسس طائفية وجغرافية وجهوية وعشيرية وأسرية وغير ذلك. ولا تخفى معاني الرفض البريطاني للكيانية الفلسطينية التي كانت تتبلور مع ذلك بالتدرج. ففي هذه الكيانية يكمن بالضبط أُسّ ما يخشاه البريطانيون والصهاينة في الوطنية الفلسطينية، وهو رفض وعد بلفور والبرنامج الصهيوني. ولا يمكن لوطنية فلسطينية أن تنمو من خارج إطار الهوية الفلسطينية ومطالبها المعارضة لهما ولشرعيتهما. ولا يمكن لها أن تنمو وأن تقوم بوظائفها من غير أن تتمأسس أي من غير أن تعبر عن نفسها في مؤسسات وبنية تنظيمية ومهمات الخ. وهو ما سيتضح في فترة لاحقة.

****

من المستحسن التوضيح هنا, تحاشياً لكل لَبس ممكن: لا تولد الهويات الجمعية دفعة واحدة؛ إنها سيرورات تاريخية معقدة تلتقي فيها جملة من العناصر التي تتفاعل في الزمان والمكان, إنها توليفة تنضج في التاريخ ويتعذر فهمها من غيره. وبما هي المرآة الرمزية أو المعنوية التي ترى الجماعة عبرها صورتها في التاريخ، فالهويات لايمكن أن تكون ناقصة أو جزئية قط. فهي إما أن تكون تامة أو لا تكون أبداً. وهي كغيرها من الجماعات العربية التي كانت مازالت إلى حد قريب عثمانية، لم تكن الجماعة الفلسطينية قد تعرفت بعد إلى هويتها الجديدة التي صارت لها، ولم يتسن لها أن تعيد ترتيب قواها وتراتباتها وتعاضداتها وشبكات ولاءاتها بما يتماشى مع الوقائع الجديدة التي تحيط بها. وكان على هذه الجماعة, لكي تتمكن من خلق مركزٍ لهويتها ومحور تلتقي لديه إرادات جماعاتها وشبكات مصالحها وهوياتها الفرعية أو الدنيا، أن تبتكر هذا المحور وأن توجده من «عدم». وكان على هذا المركز كيما يوجد, أن ينشأ من بين هذه الهويات الدنيا, وأن يعلو عليها جميعها, بحيث ترى ذاتها فيه ويتجاوزها هو في الوقت ذاته.

لقد أطلقتُ على هذه السنوات الأربع أو الخمس الأولى من عمر الاحتلال البريطاني اسم سنوات الجمر, لأنها السنوات التي انهار فيها عالم كامل من المعايير والقيم والمصالح والتراتبات، وبالضرورة الهويات والانتماءات. إنها سنوات القلق الكبير,ففيها اكتشف الفلسطينيون حجم الخطر الذي دهمهم وحدود إمكاناتهم على مواجهته، ومقدار حاجتهم إلى إعادة ترتيب أمورهم وبالضرورة عالمهم الذي إليه ينتسبون. وفي هذه السنوات الحرجة بحسب وصف رشيد الخالدي لها٥١ ، شرع الفلسطينيون في بلورة هوية جامعة لهم، وبالتعرف إلى أنفسهم بما

هم فلسطينيون ينتمون إلى وطن تستهدفه تلاعبات المستعمرين وبرامجهم. غير أن اكتشافهم لفلسطينيتهم لم يحدث دفعة واحدة, من ناحية، ولم يخلُ من إعادة توضيب لسلم الهويات، من ناحية ثانية. وقد شكلت الخشية من الخطر الذي يمثله البرنامج الصهيوني العنصر المركزي الذي يقف في أس هذه التحولات. كتب الكابتن كامب من دائرة الاستخبارات البريطانية في تقريره عن المؤتمر الفلسطيني الأول في القدس (كانون ٢/يناير١٩١٩): إن الخوف من الصهيونية يقف «وراء السبب الرئيسي الذي كان يدفع الشبان, من العناصر الموالية للوحدة العربية من العطف على الإتحاد مع سورية العربية المستقلة. فبانضمام فلسطين إلى سورية العربية يصبح في وسع شعب فلسطين، بمساعدة العرب الآخرين، أن يقاوم الهجرة اليهودية بنجاح٥٢». في حين أن الخوف من البرنامج الصهيوني دفع الفلسطينيين, بعد أقل من سنتين وإثر انهيار دولة فيصل بدمشق على وجه الخصوص, إلى أن يُدخلوا تعديلاً على ولائهم, فيحوّلونه من سورية الجنوبية إلى فلسطين العربية. ينقل د. بشير نافع عن بوراث Y. Porath أن موسى كاظم باشا الحسيني, اول رئيس للجنة التنفيذية, أي لقيادة الحركة الوطنية الفلسطينية, قال للمؤتمر العربي الفلسطيني إنه «بعد الأحداث الأخيرة في دمشق, يجب إجراء تعديلات جذرية على الخطط، فلا سورية جنوبية بعد الآن»؛ يجب الدفاع عن فلسطين٥٣.

ولقد ترتب عن ذلك أن التدامج الفلسطيني تسارع في تلك الأيام التي تبدو بعيدة في معايير اليوم. فقد اجتمعت الأجناد في كيان واحد، وأخذت تتعرف إلى ذاتها في هذا الاجتماع، في حين شرعت الولاءات الجهوية في فلسطين الانتدابية تتمحور حول مدن ساحلية (حيفا ويافا على وجه الخصوص), فكانت تنمو وتغدو نقاط جذب لكل من يبحث عن مكان تحت الشمس. وإزاء تزايد الوعي بحجم الخطر الذي كان يحيط بالبلاد، شرعت القدس تصير بالتدرج مركز هذا الكيان الوليد كله ورمز هويته. وما كادت سنوات العشرينات تنتهي حتى غدا الفلسطينيون كينونة جمعية تتعرف إلى ذاتها في مطالبها العامة وهويتها الوطنية؛ وتراها في مركز يعكس صورتها بعد أن كانت جماعات وعشائر وأسر وعصبيات محلية وجهوية ومذهبية وغيرها. هكذا, بدأ الفلسطينيون جلّ العقد الأول من عهد الانتداب على صورة فئات لا يجمعها غير خوفها من خطر يتهددها جميعها، واختتموه وقد غدوا شعباً له حركته الوطنية العامة وقيادته المركزية التي تمثل مصالحه الإستراتيجية.

الهوامش

١ غسان سلامة؛ المجتمع والدولة في المشرق العربي. (١٩٨٧) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٤٣.

٢ د. عصام سخنيني؛ فلسطين الدولة. ط٢. دار الأسوار، عكا. ١٩٨٦. ص ٤٥

3 Jon Kimche ; Palestine or Israel. The Untold Story of why we Failed. (1973). London. P. 142

4 Martin Gilbert ; Winston S. Churchill (1975). London. W. Heinemann. Vol 4 : 19161922-. P. 484.

عن: محمد حافظ يعقوب؛ اللاجئون الفلسطينيون والسلام. بيان ضد الأبارتايد. (١٩٩٩). القاهرة/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ص ٤٠

5 Lt. – Col. W.F. Stirling; Palestine: 19201923-. In: Walid Khalidi ; From Heaven to Conquest. Readings in Zionism and the Plaestine Problem until 1948. (1971. Beirut). The Institute for Palestine Studies. P.P 229230-

٦ نجيب نصّار؛ الدسائس الصهيونية. كالمستجير من الرمضاء بالنّار. الكرمل. حيفا. ١٩١١/٨/٢٢، عن: ماهر الشريف؛ البحث عن كيان. دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني ١٩٠٨-١٩٩٣. (١٩٩٥). نيقوسيا. مركز الأبحاث والدراسات الإشتراكية في العالم العربي. ص ٢١

7 Ilan Pappé ; The « Politics of Notables » to the Politics of Nationalism », The Husayni Family, 18401922-. In Ilan Pappé & Mshe Ma'oz (eds); Middle Eastern Politics and Ideaes. A History from Within. (1997, London & N.Y). Taurus Academic Studies. P. 196

8 International Journal of Middle East Studies. Vol. 14 (1982). P P 329-341 : غسان سلامة. المجتمع والدولة. ص 44

٩ Ilan Pappé ; The « Politics of Notables » to the Politics of Nationalism ". P ١٩٦

١٠ كمثال على ذلك، أنظر كتاب توفيق معمر المحامي؛ ظاهر العمر. (١٩٧٩). ط٣ (١٩٩٦). الناصرة. المعهد العالي للفنون وبيت الكاتب.

والحقيقة إنه لا يضير الهوية الفلسطينية الحالية أو يضعف من شرعيتها أنها "حديثة"، وهي ليست بحاجة إلى فبركة أساطير لكي تسوّغ شرعيتها وعدالة مطالبها وحقوقها. ثم إن كل الوطنيات في البلاد العربية اليوم بل وفي الشرق كله هي كذلك هويات حديثة تتصل بنشوء الدول الحديثة التي يعود جلها إلى الحرب العالمية الأولى. ليست الهويات بالكينونة الراسخة. إنها سيرورات، أي متحركة في التاريخ. والكيانات السياسية والدول هي غالباً إطار وربما قاعدة لها ولمحتواها.

١١ سليم تماري؛ الرؤية العثمانية لفلسطين: الترسيم العثماني الإثنوغرافي لفلسطين وسورية. مجلة الدراسات الفلسطينية. ٨٤/ خريف ٢٠١٠. (ص٥٣-٧٢). ص ٦٢

١٢ الإصطخري؛ مسالك الممالك. (١٩٢٧. ليدن). بريل. ص ٥٥-٥٦

١٣ الإصطخري؛ مسالك.. ص ٥٦

١٤ المقدسي؛ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. (١٨٧٧ ليدن). بريل . ص. ١٥٤-١٥٥. التقسيم نفسه نجده بعد ٣

قرون في معجم البلدان لياقوت الحموي وغيره.

١٥ بخصوص رسم حدود فلسطين الإنتدابية: د. عصام سخنيني؛ فلسطين الدولة. ط٢. دار الأسوار، عكا. ١٩٨٦. الفصل ٢. ص ص ٣١- ٦٧

١٦ وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨-١٩٣٩، من أوراق أكرم زعيتر. أعدتها للنشر بيان نويهض الحوت. ط٢. (بيروت ١٩٨٤). مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص ١٤

١٧ الحاج راغب الخالدي؛ الإصلاح الحقيقي. جريدة فلسطين (يافا) ١٩١٣/٤/٢. عن: ماهر الشريف. البحث عن كيان. ص ٢٠

١٨ وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨-١٩٣٩، من أوراق أكرم زعيتر. ص ٧-٨

١٩ د. فيصل درّاج؛ تجليات الوطنية الفلسطينية. أوراق فلسطينية. العدد ١. شتاء ٢٠١٣. ص ٢٤ وغيرها

٢٠ د. عزة طنُّوس؛ الفلسطينيون: ماض مجيد ومستقبل باهر. (١٩٨٢). بيروت. مركز الأبحاث. ص ١٠٤

٢١ محضر الجلسة الثانية من مفاوضات الوفد الفلسطيني إلى لندن (١٩٢١/٠٨/٢٢) مع وزير المستعمرات. وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨-١٩٣٩ من أوراق أكرم زعيتر. (١٩٧٩) بيروت. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص ١٢٨-١٣٦. عن د. عصام سخنيني. فلسطين الدولة. ص ٩١

٢٢ د. عبد الوهاب الكيالي. تاريخ فلسطين الحديث. ط ١٠ . (بيروت ١٩٩٠.) المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص. ١٠٨

23 Ann Mosely Lesch ; Arab Poltics in Palestine, 19171939- : the Frustration of a Nationalist Movement. (1979) Ithaca, London & N.Y. Cornell University Press. P . 43.

٢٤ تسفي ألبيلغ؛ المفتي الأكبر. ترجمة مصطفى كبها. (١٩٩١). عكا. دار الأسوار. ص ٣٧

٢٥ أنظر نص البيان لدى: بيان نويهض الحوت؛ القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين؛ ١٩١٧-١٩٤٨ (١٩٨١). بيروت. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص ٩٦-٩٧

٢٦ C.A. Série E. Levant ١٩٢٨-١٩٢٩. Palestine. Tome ٢٨. Dépêche N° ٧٨. P.P. ١٥,١٦.

عن: مسعود ضاهر. الدولة والمجتمع في المشرق العربي ١٨٤٠-١٩٩٠. (١٩٩١). بيروت. دار الآداب. ص ٦٠

27 Doreen Ingrams(ed) ; Palestine Papers 19171922- : Seeds of Conflict. 1972. London. John Murray. p. p 8182-

28 Rashid Khalidi ; Rashid Khalidi ; Palestinian Identity. (1979). Tr. Fr : L'identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne. (2003 Paris). La fabrique P.45

٢٩ ماهر الشريف؛ البحث عن كيان. ص ٢٦

٣٠ أوراق أكرم زعيتر. ص ٢. كثيرة هي الدلالات على الوعي المبكر بالخطر الذي يمثله البرنامج الصهيوني على البلاد. ومن غير المفيد إثقال النص بها. يكفي على سبيل المثال لاالحصر ذكر ما ورد في مذكرة الجمعية الإسلامية المسيحية في يافا بتارخ ١٩١٨/١١/٢ إلى الجنرال كلايتون حاكم يافا العسكري :»لانرضى أن يكون لهم ملك وحاكمية في فلسطين علينا، ولا نقبل ورود مهاجرين يهود إلى بلادنا قصد التوطن بها واستملاكها. فإذا كان اليهود يريدون تملك فلسطين بحجة كثرة عددهم وأموالهم فهم في نيويورك وروسيا أكثر من فلسطين فليتملكوا في تلك الممالك». (أوراق أكرم

زعيتر. ص ٥)

31 Xavier Baron ; Les Palestiniens, un peuple. (1977. Paris). Le Sycomore. P. 49

٣٢ في مذكراته، يكتب محمد عزة دروزة أن زعماء القدس أرادوا «كما علمنا» أن «يسموا جمعيتهم باسم الجمعية العربية الوطنية فأوعزت لهم السلطات (البريطانية) بأن يسموها الجمعية الإسلامية المسيحية». لكن هذا القول قد لاينسجم مع ماقاله هو نفسه قبل صفحتين إنه علم من حافظ كنعان بأن رجالاً بارزين من مسلميها ونصاراها (االقدس) أنشأوا جمعية باسم الجمعية الإسلامية المسيحية بعد أيام قلائل من احتلال القدس الذي تم في ٩ كانون الأول ١٩١٧ وقبل احتلال نابلس بعشرة شهور». محمد عزة دروزة؛ مئة عام فلسطينية. مذكرات وتسجيلات. الجزء ٢. (١٩٨٦. دمشق). الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار. ص ١٨ و١٦ على التوالي. وهو لايتسق بالتأكيد مع ما ورد لدى خليل السكاكيني في يومياته (الكتاب الأول ١٩٠٧-١٩١٢. تحرير أكرم مسلم. رام الله. ٢٠٠٣. مركز خليل السكاكيني ومؤسسة الدراسات المقدسية. ص ٢٩٧-٢٩٨) أنه بحضور زريق نخلة تداول في ١٩٠٨/٩/١١ مع رئيس بلدية القدس حسين أفندي سليم الحسيني في فكرة ستلعب، كما يقول إيلان بابيه، دوراً هاماً في التاريخ السياسي الفلسطيني، هي فكرة تشكيل «جمعية من المسلمين والنصارى»:

Ilan Pappé ; The Rise and Fall of a Palestinian Dynasty. The Husaynis 1700201) .1948-London). Saqi Books. P. 139

٣٣ عصام سخنيني، فلسطين الدولة. ص ٨١. وبخصوص المؤتمر الفلسطيني الأول: من أوراق أكرم زعيتر. ص ١٤-١٩ وكذلك: محمد عزة دروزة؛ تسجيلات وتسجيلات. ج٢. ص ٣٨-٣٩

٣٤ Y. Porath ; The Emergence of the Palestine National Movement ١٩١٨-١٩٢٩. (١٩٧٤. London). Frank Cass. P. ٧.

د. سميح شبيب؛ التشكيلات السياسية الفلسطينية وتكويناتها الاقتصادية –الاجتماعية خلال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين ١٩٢٠-١٩٤٨. شؤون فلسطينية. العدد ٢٥٢. ربيع ٢٠١٣. ص ٥-٣٠. (ص ٦).

٣٥ عصام سخنيني؛ فلسطين الدولة. ص ٨٣

36 Ilan Pappé ; The « Politics of Notables » to the Politics of Nationalism », P. 190

٣٧ من أوراق أكرم زعيتر؛ ص ٢٢

٣٨ من أوراق أكرم زعيتر؛ ص ٢٢ و عصام سخنيني، فلسطين الدولة. ص ٨٢-٨٣

٣٩ محمد عزة دروزة؛ مئة عام فلسطينية. مذكرات وتسجيلات. الجزء ٢. ص ٣٨-٣٩

٤٠ بيان نويهض الحوت؛ المؤرخون الفلسطينيون والنكبة؛ مجلة الدراسات الفلسطينية. ع ٨٩/ شتاء ٢٠١٢ . (ص ٥١-٧١)؛ ص ٥٢- ٥٥

٤١ عصام سخنيني؛ فلسطين الدولة. ص ٨٢

٤٢ بيان نويهض الحوت؛ القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧-١٩٤٨. (١٩٨١. بيروت). مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص ٨٥٠-٨٥١

43 Y. Porath ; The Emergence of the Palestine National Movement 19181929-. P. 99

٤٤ يوسف الحكيم؛ سورية والعهد االفيصلي . (ط٢. يروت. ١٩٨٠) دار النهار للنشر. ص ١٥٩ عن عصام سخنيني؛

فلسطين الدولة. ص ٨٥

٤٥ محمد رشيد رضا؛ مجلة المنار. المجلد ٢٣. ١٩٢٢. ص ٤٤١. عن: جان دايه؛ المؤتمر السوري الفلسطيني. الكاتب الفلسطيني. العدد ٦. كانون الأول ١٩٧٨. ص ٧٩-٨٧. (ص ٨٣-٨٤) . وعن المؤتمر: أمين سعيد؛ الثورة العربية الكبرى، تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن. المجلد الثالث. مدبولي (القاهرة ١٩٩٧. ص ٢٥٩-٢٦٧)

46 Rashid Khalidi ; L'identité palestinienne. La construction .. P.P 238241-

47 Barukh Kimmerling ; Process of Formation of Palestinian Collective Identities: The Ottoman & Mandatory Periods. Middle Eastern Studies. Vol. 36. N°2. April 2000. P.P. 4881-. P. 71

وكذلك: باروخ كمرلنغ ويوئيل شموئيل مفدال؛ الفلسطينيون صيرورة شعب. ترجمه إلى العربية وأعده للنشر محمد حمزة غنايم. (٢٠٠٢. عمان). الأهلية للنشر.

٤٨ محمود عبيدات؛ الشيخ كايد المفلح أول شهيد أردني من أجل حرية واستقلال فلسطين. الأردن الجديد. العدد ١٤. صيف ١٩٨٩. ص ١٧٠

٤٩ محمد عزة دروزة؛ القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها. ج١. صيدا. المكتبة العصرية. ط٢. ص ٣٧

٥٠ محمد حافظ يعقوب؛ نظرة جديدة إلى تاريخ القضية الفلسطينية ١٩١٧-١٩٤٧. (١٩٧٤). بيروت. دار الطليعة. ص ٨٧

51 Rashid Khalidi ; L'identité palestinienne. ch. VII. .P.P. 224266-.

52 J.N. Camp. The Palestine Conference. FO. 371105 (ص 4153/) : عن: الكيالي. تاريخ فلسطين الحديث

53 Y. Porath ; The Emergence . P. 107

بشير نافع؛ نشوء الإتجاهات السياسية في فلسطين أواخر العهد العثماني؛ قراءات سياسية. ١٧/ شتاء ١٩٩٥ (ص ٢٧-٥٦). ص ٤١.

هوية المكان ...والاستيطان

د. عبد الكريم ابو خشان *

منذ بداية المشروع الصهيوني في فلسطين ،جهدت الحركة الصهيونية على إعادة هيكلة فلسطين وفقاً لمشروعها الاستيطاني المتشعب الأغراض والأساليب ؛ فقد أعادت تسمية الخارطة الجغرافية وفقاً لرؤية توراتية متعصّبة ، مستعينة ببعض المسميات العربية القارّة في الأذهان ،مع الحرص على إجراء بعض التعديلات التي من شأنها تعزيز الرواية الصهيونية من جهة ،كما عملت على توظيف كل وسائلها الإعلامية والإدارية من أجل تثبيت تلك الرواية ، وطمس معالم الهوية العربية للمكان .

إن ما ينبغي علينا وعيه ، والتنبه التام لمراميه، وتحليل آلياته هو طبيعة المشروع الصهيوني ؛ فهو مشروعٌ علميٌ مبنيٌ على نحوٍ مُحكم ، رغم طبيعته العدوانية ، والتي لا تضع في اعتبارها حجم الخسارات التي تُنزلها بالفلسطينيين إلا بقدر ما يؤثّر ذلك على صورتها في المحافل الدولية المُنحازة لها ، بل والمشاركة لها في كثيرٍ من الأحيان ، على اختلاف مصالحها ، لإنفاذ هذا المشروع ،تحت أنماطٍ من الأقنعة ذات الشرعية الزائفة أو تلك المُضللة .

إن الأمر من الاتساع والتشعّب بحيث لا يتسنّى لنا ، ضمن هذا السياق، وضع دراسة منهجية حول طبيعة هذا المشروع الصهيوني في مجمله ، ودراسة أنماطه ووسائله ،ومتغيرات هذه الوسائل وفقاً للمراحل الزمنية ، وانعكاسات أفعاله في الواقع وعلى الأرض الفلسطينية ، والساحة الإقليمية على نحوٍ عام ، غير أننا معنيون بالتركيز على جانب محدد من هذا المشروع بالتحليل والمعرفة بحيث نحاول إيضاح آلياته في "تهويد" المكان ، وطمس هويته العربية المحلية،ومحاولة تغريب الأجيال

* كاتب وأكاديمي فلسطيني

اللاحقة من أهل الأرض ، والتشكيك في مدى انتمائهم للمكان ،وبالتالي مدى أحقيتهم في امتلاكه، فضلاً عن الدفاع عنه بكل الوسائل المشروعة.

عن الوجود التاريخي لليهود في المنطقة

من أجل أن يتخذ تناولنا للقضية طبيعة موضوعية ، فإننا لا ننكر الوجود اليهودي العربي في فلسطين على امتداد أحقاب متعددة ، وهو وجودٌ لا يتناقض مع الهوية العربية الفلسطينية للمكان ، كما ينسجم على نحوٍ عام مع الوجود اليهودي في المنطقة العربية عامةً ؛ فهناك اليهودي المصري واليهودي العراقي ، والمغربي واليمني ....الخ إنهم عربٌ يعيشون في المنطقة العربية منذ أحقابٍ متعددة ، وقد أسهم بعضهم في النهضة العربية على اختلاف مراحلها ؛ مثل السموأل بن عادياء وعلاقته بامرئ القيس ، كما أن هنالك العديد من الأسماء على امتداد التاريخ وحتى بدايات القرن العشرين ،كانت قد أسهمت وتفاعلت مع محيطها الثقافي والاقتصادي دونما كثير التباس أو تشويه...غير أن مؤامرة الغزو الصهيوني قد أعادت خلخلة البنية الاجتماعية في فلسطين، بل في المنطقة العربية على وجه عام، وربما تجاوزتها إلى المحيط الإسلامي...فقد تحولت صورة اليهودي من مستواها البسيط الذي لحق به بعض التنميط ، إلى صورةٍ جديدة ترتكز على الهجرة الكثيفة والمسلحة ، والتي جاءت من الغرب ، مصطحبةً معها كل أشكال العنف والتسلط والنهب والعدوان، الأمر الذي أرسى دعائم العداء ، وأعاد بعث كثيرٍ من الأحقاد الكامنة في بعض أنماط الخطاب الديني، كما أن الصهيونية لم تكن بعيدة عن تغذية هذا التوجه وتعميقه،سعياً منها إلى إضافة هذا الصراع إلى الصورة النمطية في الموروث الثقافي الأوروبي لليهودي ، فضلاً عن بقرة الهولوكوست الحلوب .

لقد اتسم المشروع الصهيوني بالمنهجية والمأسسة إلى حدٍ بعيد ، بينما تمثلت ردة الفعل العربية في فلسطين وخارجها بكثيرٍ من العشوائية ومنطق "الفزعة " الأمر الذي أدى إلى مجموعة من الكوارث المتتابعة التي ألمّت بالانسان الفلسطيني، وأدت إلى تآكل جهده واستنزاف طاقات المواجهة لديه ، إلى الحد الذي ألجأه في كثير من الأحيان إلى تقبّل خطابٍ مُحبَط يلهث وراء مشاريع هزيلة للتسوية ، مبرراً لنفسه أن حركة التاريخ تسير في الاتجاه المعاكس لمسيرته .

من ناحية أخرى افادت الحركة الوطنية الفلسطينية من بعض التجارب ، وأثبتت ، في بعض مراحلها،أنها تشكّل نداً حقيقياً للمشروع الصهيوني، واستطاعت أن تصل ،من خلال تضحياتها ، إلى مكانة ريادية في سوح الصراع العربي الصهيوني الاستعماري ، وقد حققت خطوة متقدمة في مسيرة الصراع حين التحمت بالقوى الثورية في آفاقها العربية والعالمية ، وبلغ الأمر ذروته عندما دفعت

المنظمات الدولية إلى الاعتراف بأن الحركة الصهيونية حركة عنصرية ، الأمر الذي أوغر صدور القيادات الصهيونية في العالم ، ولم تألُ تلك الدوائر جهداً حتى تمكنت خلال مرحلة الجزْر الثوري من إلغاء هذا القرار في الهيئات الدولية ، بل وأضافت ضِغثاً على أبُالة ، حين وصمت الحركات الثورية ومحيطها العربي والإسلامي ب " الإرهاب " الذي غدا بين عشية وضحاها ، مرادفاً لكل حركات المقاومة المناهضة للمشروع الصهيوني .

طمس هوية المكان

إن واحداً من أهم أركان المشروع الصهيوني يتمثل في طمس هوية المكان ،وإعادة تشكيله وفقاً لاستراتيجياته، ولقد تمثّل ذلك في تيارين داخل تلك(الحركة الصهيونية):

الأوّل :المواجهة العلنية مع الآخرين ، والكشف عن الأبعاد الجغرافية للمشروع الممتد من النيل إلى الفرات ، وقد اتضح هذا من رمز الحركة الصهيونية وهو العلم الصهيوني بخطيه الأزرقين اللذين يحفان بالنجمة السداسية الدالة على هذا الكيان ، وقد كان جابوتنسكي من أهم رموز هذا التوجه ، فقد أسس حزباً صهيونياً اسمه حزب الصهاينة الإصلاحيين ، والذي يرى أن بقاء اليهود مختلطين بغيرهم من الأقوام لا يعدو أن يكون مجرّد "غيتو" جديد لليهود ينضاف إلى أكثر من سبعة وسبعين " غيتو" آخر موزعة على بلدان العالم أو في ما يدعونه ب" الدياسبورا" حيث يكون اليهود فيها مجرّد أقليات .

أما الطرف الثاني والذي مثّله الزعيم الصهيوني حاييم وايزمان ورفاقه في اللجنة التنفيذية الصهيونية، فقد اختطا أسلوباً آخر يقوم على الحذر والسرية وعدم الإفصاح عن النوايا ، ويدّعي هذا التيار أنهم يسعون إلى الوفاق مع الشعب الفلسطيني، ويريدون التعاون معه بغرض النهوض بالبلاد ، وهو التيار الذي تمثّل في أحزاب اليسار والوسط في الكيان الصهيوني ، وقد تمكن هذا التيار من قيادة المشروع الصهيوني خلال العقود الأربعة الأولى من حياة هذا الكيان، وقد كانت وجهة نظره تقوم على المراهنة على العامل الزمني ، بحيث يتم تهويد المكان على نحو تدريجي،وكان من أهم زعماء هذا التيار دافيد بن غوريون ، وغولدا مائير, والجنرال وايزمان "صديق السادات" ، وشمعون بيريز ،والجنرال إيهود باراك آخر الزعماء المتنفذين في حزب العمل، والذي تضاءل شأنه إلى حد الانسحاق لصالح اليمين المستلهم لنظرية جابوتنسكي .

إن الخلاف الرئيس بين التيارين يكمن في الأسلوب بينما تبقى الأهداف واحدة ، وهي تقوم على تهويد كامل التراب الفلسطيني ، وطرد مواطنيه إلى محيطهم العربي ، بل إن المشروع ليتجاوز هذه الحدود الوهمية لفلسطين ، في اتجاه تكوين دولة يهودية تمتد من النيل إلى الفرات كما أسلفنا ، مراهنين على أن تعاقب الأجيال سيجعل العرب عامة والفلسطينيين خاصة ينسون معالم المكان ،

سواء بفرض الأمر الواقع ، وطرد من تبقّى على تراب الوطن ،أو بتشديد أساليب القمع والتهويد ، كما هو حاصل الآن ، بحيث يشعر الإنسان الفلسطيني باغترابه فوق ثرى وطنه، اعتقاداً منهم بأن من شأن ذلك دفع الأجيال للهجرة وإخلاء المكان ، ومن أساليب هذا الطمس تغيير التسميات بأخرى توراتية ، يتم تكريسها بفعل الاستخدام المتواتر ، ليس على ألسنة أجيالهم هم ، بل – وهذا هو الأدهى- على ألسنة أبناء الوطن الأصليين،الأمر الذي نفرد له هذه الصفحات ، والتي نرى أنها ينبغي لها أن تتطور في اتجاه دراسة متكاملة نضع لها الأصول والمرامي.

إن المتدبر للغة المسميات في الكيان الصهيوني سيكتشف أن رؤية شمولية منهجية قد تم إرساؤها في كل الاتجاهات ؛ فمن تسمية الدولة " إسرائيل " إلى تسمية الجيش " جيش الدفاع " إلى تسمية الأحزاب ، والأهم من هذا كله هو إعادة تسمية المكان.

إن تسمية " إسرائيل " هي قطعاً تسمية ماكرة تتكئ ،كما أسلفنا ، على الموروث الديني ، ليس فقط في الديانة اليهودية ، على ما اشتملت عليه من اضطراب، بل أيضاً في موروث كل من الديانتين المسيحية والإسلامية ، فهنالك مرجعيات دينية في هذه الكتب السماوية تشير إلى ارتباطٍ ما بين بني إسرائيل والأرض المقدسة، وهي دائماً فلسطين، ورغم أن بني إسرائيل لم يشكلوا على الدوام أمة كاملة النقاء ؛ فمن ناحية ، هنالك غالبية منهم قد انقلبوا على سيدنا موسى عليه السلام ، ومن ناحية أخرى ، فإن الصالحين منهم قد تنصّر بعضهم ، وبعضهم الآخر قد دخل الإسلام ، لذا فإن الادعاء بنقاء هذا الأصل هو ادعاء لا يثبت أمام الفحص التاريخي السليم، كما لا ينسجم مع سلوك أتباع سيدنا موسى المؤمنين برسالته، فقد قاد شعباً مؤمناً ولم يقد لصوصاً وسفاكي دماء.

إن التعبير عن " الأرض المسروقة" من أهلها الفلسطينيين بكلمة "مستوطنة" يكشف عن أحد أمرين؛ أو عن كليهما معاً، فإما أن الصهيوني قد وضع هذا التعبير على لسان الفلسطيني كغيره من التعبيرات المضللة (الاستعمار- والانتداب ...وما شابه) ثم تم تداوله دون كبير تريث أمام دلالاته الاجتماعية واللغوية ، بحيث تغدو هذه الأرض وطناً ، بكل ما تعنيه الكلمة " وطن " من دلالة، فهي من الاستقرار والراحة " يقال وطّنت الأرض ووطنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وطناً" كما جاء في لسان العرب .

أما الأمر الثاني فهو أن أهل الأرض "الفلسطينيين " قد أطلقوا هذا التعبير على ما سرقه غُزاة الصهاينة من الأرض إنكاراً لهذا الفعل ، واستبعاداً لشرعيته ، كأن تقول للص هذا راعي البيت ، تندراً وتهكماً ، وهو أمرٌ يبدو في نظري ضعيفاً ، كما لا يستقيم لغوياً لأن حرف السين في استوطن تفيد التطويع والاستخدام، وفي كلتا الحالين فإن هذه التسمية لا تبدو موفقة في توصيف الحالة ، الأمر الذي يفسر إعراض بعض وسائل الإعلام العربية عن التسمية ، واستبدالها بتعبير آخر وهو "

المغتصبة" وهي تسمية لابأس بها إذا ما وُضعت مقابل الفعل الذي مورس على الأرض ، فهو فعلٌ يرتكز على الأخذ عنوة ودون وجه حق ، كما يشير إلى حالة الظلم المترتبة على ذلك الفعل.

إن أوّل "مُغتصَبة " تمّ إنشاؤها في الساحل الفلسطيني كانت على أرض قرية "ملبّس " وقد أطلقوا عليها إسم : فاتحة الأمل – بيتح تِكفا ، وهي تسمية لم تقم على قاعدة التسميات التوراتية ،بل روعي فيها النية المبيتة للاستيلاء على أماكن أخرى ،وهذا في حد ذاته يشير إلى بداية سلب الأرض، وحتى لو افترضنا جدلاً أن الأرض قد تم شراؤها، فإن هذا الشراء ، وتحت أي مبرر ، وبأيّة وسيلة كانت هو فعلٌ باطل ، بحكم أنه جرى في ظروف استثنائية هي ظروف الصراع، وبتواطؤ مع سلطات الانتداب البريطاني .

ويدخل ضمن قائمة المسميات المكانية المزورة أو التي جرى تغييرها إلى مسميات عبرية مجموعة كبيرة جداً من الأماكن، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ - أسماء مناطق: يهودا - شمرون – سهل يزراعيل .....الخ .

٢ - أسماء مدن: أورشليم – حيبرون – شخيم – بير شيفع – يريحو ...الخ .

٣ – أسماء قرى: عطروت – كفار عتصيون – مخماش – بساغوت...الخ .

ومن جانبٍ آخر، فإن هنالك مجموعة كبيرة من المسميات الخاصة بنظرة الصهاينة للشعب الفلسطيني، فإن من شأن استعراض بعض هذه النماذج، الكشف عن حرص المؤسسة الصهيونية على تكريس المفاهيم الصهيونية فوق هذه الأرض، واستبعاد أي وجودٍ آخر، من ذلك على سبيل المثال :

- تعريف الفلسطينيين الذين يعودون إلى وطنهم ب " المتسللين " .

- تعريف المواطنين الباقين في بيوتهم وقراهم بعد النكبة ب " الأقلية العربية " .

- تعريف المواطنين الفلسطينيين في القدس والضفة الغربية ب " سكان شرقي القدس – ويهودا وشمرون . فكلمة الساكن تختلف قطعاً عن المواطن من حيث العلاقة بالمكان ومدة المكوث فيه .

- تسمية خطوط الهدنة عام ١٩٤٨ بالخط الأخضر انسجاماً مع الدعوى الصهيونية بأن أرض فلسطين كانت صحراء فاستصلحوها، ومستنقعات فجففوها، فضلاً عن طمس مفهوم خطوط الهدنة التي تشير إلى ان الحرب قد توقفت عند هذه الخطوط ولكنها لم تنته عام ١٩٤٨.

- كما يمكن أن نلحق بهذه المفاهيم كلمة" اللاجئ" والتي تصنف الفلسطيني بأنه هو صاحب الفعل في اللجوء إلى الأماكن التي وصل إليها في المنطقة العربية ، دون أن تثبت حقه في المكان الذي أُجبر على الخروج منه ، على خلاف من تعبير " المشرّد " التي تشير ، ولو على نحوٍ ضمني إلى القوة القاهرة التي أجبرته على ترك بيته وأملاكه ، وهو ما يسمى حديثاً ب " الهجرة القسرية ".

هدف الدراسة:

نحن ندرك أن جهوداً حثيثة قد بُذلت في اتجاه تعزيز انتماء الفلسطيني على تراب وطنه، كما ندرك كذلك أننا لسنا مجبرين على أن نبدأ من الصفر في اتجاه تعديل الخلل الناتج عن محاولات المشروع الصهيوني طمس معالم المكان ،بإسقاط التسميات العربية ، بل إن الأمر لا يعدو ، في نظرنا ، إعادة تفعيل مجموعة من الجهود ، وإيجاد حلقات الوصل فيما بينها ، والتركيز على إعادة النظر في كثير من التسميات السائدة ، وإن كان بعضها قد أخذ طريقه على الألسن والأقلام ، ومن الصعب تعديل المفهوم الشائع ، مثل " وعد بلفور " الذي لم يكن " وعداً " أبداً وإنما كان " تصريح بلفور " ، ولكن الألحاح الصهيوني على قضية الوعد الإلهي عملت على تكريس المفهوم على المستويات السياسية والاجتماعية واللغوية .

إن مصدراً ثميناً من مصادر الدراسة التي يمكن أن تيسر وتخدم أهداف هذه المبادرة هو مشروع " أطلس فلسطين " الذي قام على إنجازه فريق عمل مكون من مجموعة من الباحثين والباحثات تحت إشراف وتوجيه الباحث الدكتور سلمان أبوستة، حيث توصل الباحثون إلى إعادة تسمية ما يزيد على ٣٢ ألف مسمّى في إطار حصر الأماكن في فلسطين التاريخية ، وهو جهد يحظى باحترام وتقدير بالغين في أوساط الباحثين.

إن من شأن توفير هذا الجهد " أطلس فلسطين " لوسائل الإعلام الفلسطينية، ومراكزالبحث والمؤسسات التعليمية ؛من مدارس وجامعات يسهم دون شك في إعادة التعريف بالمشهد الفلسطيني في عقول وقلوب الأجيال الفلسطينية التي راهن الصهاينة على تضليلها، وطمس معالم الوطن الفلسطيني في وجدانها، فمن غير المعقول أن ينجح الباطل الصهيوني في تزييف الحقيقة بعد أربعة آلاف سنة، ونفشل نحن في الوقت الذي نرى فيه الصهاينة يعيشون في بيوتنا وحقولنا أمام أعيننا.

ومن باب التذكير والاعتراف بالفضل لكثيرٍ من الباحثين والباحثات، علينا أن نتوقف بكثيرٍ من الإجلال لجهود الدكتور كمال عبدالفتاح ومجموعة كبيرة من طلابه الذين أصبحوا أساتذة في الجامعات ، والذين واصلوا العمل تحت مسميات مختلفة، كما لا يفوتنا أن نشير إلى جهود الدكتور شكري عرّاف في التركيز على إعادة بعث أسماء القرى المدمّرة، فضلاً عن جهود أخرى كثيرة لم يتسع المجال لذكرها.

...وبعد، فإن المشروع الصهيوني قد فرض علينا في هذا الوطن، وربما على امتداد وطننا العربي أن نبقى في حالة دفاع عن النفس طيلة ما يزيد على ستة عقود، وإن من واجبنا وواجب الوطن والشعب على أبنائه ومؤسساته التيقظ إلى أبعاد هذا المشروع الصهيوني ومراميه، فهو لا يتوقف عند حد، بل يضع في اعتباره المكان والإنسان والقيم والثقافة، بل والمعرفة على نحوٍ عام، وما لم نكن على مستوى عالٍ من الإدراك واليقظة والمبادرة، فإننا نحن وأجيالنا اللاحقة سنجد أنفسنا بين عشيةٍ وضحاتها خارج دائرة الصراع.

لماذا لم تنتصر الثورة الفلسطينية !؟

عبد الغني سلامه *

مقدمـة

قبل انطلاقة الثورة الفلسطينية، وبعدها، شهد العالم العديد من الانتفاضات الشعبية، وظهرت العديد من الثورات وحركات التحرر في أميركا اللاتينية وفي إفريقيا، وفي وسط وشرق آسيا، وحتى في البلدان العربية .. أغلب هذه الثورات أنجزت أهدافها؛ وحررت أوطانها، رغم قسوة الظروف وصعوبة التحديات التي واجهتها ..

بريطانيا، كانت تعتبر الهند جوهرة التاج الملكي، وأهم مستعمراتها؛ إلا أن "غاندي" وبدون عنف تمكن من إلحاق هزيمة تاريخية بها. فرنسا كانت تعتبر الجزائر قطعة منها، إلا أن الثوار الجزائريين وبعد سنوات من الكفاح المرير أجبروها على الجلاء. حكومة جنوب إفريقيا العنصرية على مدى ثلاثة قرون من حكم الأقلية البيضاء، كان لديها يقين تام بأن هذه البلاد ستظل خاضعة لها للأبد، إلا أن "مانديلا"، ومن زنزانته، تمكن من جلب الحرية لشعبه .. والأمثلة كثيرة، ولا مجال لتعدادها.

الشعب الفلسطيني ومنذ اليوم الأول لبدء الصراع، وهو يقدم التضحيات، والشهداء، والجرحى والأسرى، وما زال .. دون أن تبدو في الأفق معالم الانتصار .. فأين يكمن الخلل ؟ سؤال سنحاول التصدي له.

في البداية راهن الشعب الفلسطيني على الدول العربية، انتظر الدعم الإسلامي، انتسب شبابه لجميع التيارات الفكرية والأحزاب السياسية العربية والدينية، ثم فجر ثورته المسلحة، وخاض المعارك والحروب، مارس الكفاح المسلح عبر مئات العمليات الفدائية، والمواجهات المباشرة، والعمليات الانتحارية، وحتى خطف الطائرات، وجرَّب المقاومة الشعبية عبر انتفاضتين كبيرتين، وعشرات الانتفاضات الصغيرة، جرب العمل السياسي والمفاوضات المباشرة وغير المباشرة، وراهن

* باحث فلسطيني

على الأمم المتحدة ومجلس الأمن، راهن على تحالفاته الدولية أثناء الحرب الباردة وبعدها، جرب المقاطعة الاقتصادية، والكفاح الدبلوماسي ... أي بمعنى آخر جرب كل الوسائل، ولم يبخل بالدم والتضحيات، ورغم كل هذا .. فإن الثورة الفلسطينية وبعد نصف قرن من انطلاقتها، لم تنجز هدفها الأكبر والأهم، بل أنها تعيش أصعب لحظاتها، وتفقد خياراتها واحدا تلو الآخر، وفي المقابل فإن المشروع الصهيوني الاستيطاني ما زال في أوج قوته، ولا يبدو في المدى المنظور ما يدل على بدء انهياره .. والسؤال المطروح بكل بساطة: لماذا لم تنتصر الثورة الفلسطينية ؟!

أول خطأ يمكن أن نقع فيه إذا ما تصدينا للإجابة على هذا السؤال، هو أن نحصر الإجابة في سبب واحد، ومن بعده نعلّق عليه كل أوزار المرحلة. أما الخطأ الثاني فهو الوقوع في فخ السؤال والقول بأن الثورة الفلسطينية فشلت في تحقيق أهدافها الكبرى، أو أنها هُزمت؛ ذلك لأنها ما زالت قائمة ومستمرة، ومن المبكر إصدار أحكام نهائية بحقها. وفي المقابل، ولنفس السبب لا نستطيع الإدعاء بأنها أحرزت غايتها ونجحت في تحقيق أهدافها، بالرغم من كل ما قدمته طوال مسيرتها. والخطأ الثالث هو الحكم على النتائج بمعزل عن المقدمات، أو خارج سياقاتها التاريخية، أو من خلال المقارنات مع الثورات الأخرى التي انتصرت؛ حيث أن لكل ثورة ظروفها الخاصة، وخصوصيتها المميزة، وبالتالي فإن المقارنات، وإن كانت مفيدة لأخذ العبر، إلا أنها قد تكون غير موضوعية إذا لم تراعي الفروقات، واختلاف البيئات السياسية.

ومن ناحية أخرى، فإن الثورة – أي ثورة – لا تستمد أهميتها من قدرتها على إنجاز النصر، بل من قدرتها على إحداث التغيير الواسع في كل بنيات المجتمع، وفي بيئتها السياسية المحيطة، أو على الأقل في إمكانية التغيير إذا ما استمرت في مراكمة ما يمكن البناء عليه لإحداث تغييرات أكبر وأهم في المستقبل، فليس بالضرورة أن تنتصر الثورة من أول مرة.

ولكن، يمكننا رصد بعض المفاصل التاريخية التي وقعت فيها أحداث كبرى وتركت أثراً بليغا حال دون وصول الثورة إلى مبتغاها، وتحديد بعض الأطراف الخارجية التي ألحقت بها هزائم عسكرية وإستراتيجية مهمة، أو أجبرتها على التراجع، أو أدت إلى حرفها عن مسارها. وطبعا دون أن نتجاهل العديد من العوامل الذاتية والممارسات السلبية التي أسهمت في إضعافها.

بالطبع يمكننا تسويق الكثير من الذرائع والمبررات، وشرح الأسباب والظروف التي أعاقت الثورة عن تحقيق النصر، وهذا سهل؛ وربما الأسهل منه هو صب اللعنات، وتوجيه الاتهامات، واللوم والانتقاد وتعداد الأخطاء والخطايا وغير ذلك .. لكن في الحالتين، لن نصيب الهدف، إلا إذا كان الهدف هو تحميل المسؤولية لشخص ما أو لجهة معينة، وتبرئة الذات، وإعفائها من كل المسؤوليات. وأي من الحالتين ليس ما تهدف إليه هذه الدراسة.

جوهر القضية

في مرحلة التهيؤ للانطلاقة، نصحت عديد من الدول الحليفة قادة الثورة بالتريث، معتبرة أن خطوة كهذه هي ضرب من المغامرة، سيّما وأن بيئة الثورة تفتقر للتضاريس الجغرافية التي تمكّنها من شن حرب عصابات، ودول الجوار ليست على استعداد لتقديم أي دعم لوجستي لها، هذا إذا لم تضربها قبل إسرائيل. وأمام إصرارها على الإنطلاقة في الفاتح من ال٦٥، أطلق عليها الجنرال "جياب" ثورة المستحيل.

وعندما انطلقت "فتح" وضعت لنفسها استراتيجية ورؤية شاملة نابعة عن دراستها للواقع بتفاصيله العامة، وحددت أهدافا وغايات، واقترحت وسائل وأساليب ... ولكن من المؤكد أن هذا المخطط لم يكن ليسير كما أُريد له دون معوقات أو إخفاقات .. ذلك لأنه لا توجد في تاريخ الثورات ضمانات أكيدة للنصر، والعمل السياسي مليء بالمفاجئات غير المتوقعة، خاصة وأن المجال الحيوي الذي ستُجسَّدُ فيه الفكرة يُعتبر من أسخن بؤر التوتر في العالم، وأكثرها أهمية؛ وبالتالي أكثرها قلقا واضطرابا، والجغرافيا السياسية تتحكم بعسف في مجريات الأحداث، وكذلك التوازنات الإقليمية والمصالح الدولية وموازين القوى .. إلخ.

في الأساس ولأن "فتح" حركة التغيير في المنطقة؛ فقد تناقضت جذريا مع الكيان الإسرائيلي، وحاربت السياسة الأمريكية في المنطقة، وفي الأردن تصادمت مع النظام، وفي لبنان خلْخَلت التوازن الهش في الصيغة اللبنانية، وتضاربت مع الأطماع السورية (والعراقية) في الاستحواذ على القرار الوطني، وكشفت هشاشة النظام العربي، ووضعت شعاراته على المحك.

في مرحلة ما قبل الانطلاقة، كان الخطر الأكبر الذي يتهدد الشعب والقضية هو مؤامرات الدمج، والتوطين، والإذابة، وطمس الهوية الوطنية، أي اقتلاع الشعب الفلسطيني من جغرافية المنطقة، ومنع أي حضور سياسي له، وتحويل القضية الفلسطينية إلى قضية لاجئين؛ فركّزت "فتح" على ضرورة بلورة كيانية سياسية للشعب الفلسطيني، وانتزاع الاعتراف العالمي بها، وقد سعت لذلك من خلال الكفاح المسلح.

أي أن الهدف من إطلاق شرارة الثورة كان الإعلان عن وجود الشعب الفلسطيني، ورفض مخططات تغييبه، والإعلان عن بِدْء تمرده على الواقع الظالم، ومحاربة مخططات تصفية قضيته، والإبقاء على جذوة الصراع متّقدة، وحرمان العدو من الاستقرار، وتعبئة الأجيال على روح المقاومة والصمود. انطلاقا من فهم "فتح" أن قضية فلسطين إلى جانب كونها قضية وطنية، هي أيضا قضية عربية وإسلامية ودولية، وحلّها يتطلب استنهاض كافة الطاقات العربية والإسلامية، وإقامة التحالفات الدولية، وتعديل موازين القوى، وتغيير

الخارطة السياسية للمنطقة، أي بجملة واحدة، تغيير أسس النظام العالمي بأسره، وهذا الأمر ليس بمقدور الشعب الفلسطيني تحقيقه بمفرده، لذلك ظلت الثورة في مرحلة الدفاع الاستراتيجي، على أمل إحداث التغيير المنشود، ولكن لا يمكن لها أن تنتظر أمراً لا تظهر في الأفق أي بارقة أمل لتحقيقه؛ لذلك وبعد الخروج من الأردن، وبعد حرب أكتوبر، واتضاح معالم الخارطة السياسية الجديدة، اتضح لقيادة منظمة التحرير مدى صعوبة تحقيق الأهداف الكبرى، ومدى عبثية انتظار ما لن يأتي؛ فكانت آنذاك في أمسّ الحاجة لتحقيق انتصار واحد ذي معنى تاريخي، وقيمة سياسية وإستراتيجية، يمكن له أن يشكل بداية انتقال نحو آفاق جديدة ومختلفة، خاصة وأن الثورة كانت في حالة حصار ودفاع، وتتكبد خسائر فادحة.

في هذه المرحلة تبنت منظمة التحرير البرنامج المرحلي، وكان هذا أول تحول سياسي عميق في الإستراتيجية الفلسطينية، أي الانتقال من هدف التحرير الشامل وتصفية المشروع الصهيوني، إلى هدف إقامة دولة فلسطينية على الأراضي المحتلة عام ٦٧. البعض اعتبر هذه الخطوة تنازلا وتراجعا، والبعض اعتبرها سياسة واقعية تتيح للمجتمع الدولي تفّهم المطالب الفلسطينية وتأييدها، والبعض اعتبرها بداية التحول إلى مرحلة الهجوم السياسي.

مرحلتا الأردن ولبنان

خاضت الثورة الفلسطينية تجربة قصيرة الأمد في الأردن، انتهت بمأساة يتعمد الطرفان (الأردني والفلسطيني) نسيانها، وطي صفحتها، وكأنها لم تكن. ومع ذلك، فإن استحضارنا السريع لتلك التجربة ليس بهدف نكأ الجراح، بل لفهم ما حدث في تلك السنوات القصيرة التي بدأت بعد نكسة حزيران، حيث تغاضى النظام الأردني في تلك الآونة عن نشاط الفدائيين وتنامي قوتهم لأسباب عديدة أهمها النكسة وتداعياتها، ولكن بعد سنتين من نصر الكرامة حصل أيلول الأسود.

وفي التقييم المقتضب والمراجعات السريعة التي أجرتها الثورة فيما بعد، حمَّل مراقبون كامل المسؤولية للنظام، على اعتبار أن وجود الثورة في الأردن سيتناقض حتما مع طبيعة ودور النظام الوظيفي وتركيبته، وبالتالي فإن الصدام لا بد وأن يقع. بينما حمَّل آخرون المسؤولية على الفصائل الفلسطينية، على اعتبار أن الممارسات السلبية وغير المسؤولة من قبل البعض، والتعدي على صلاحيات الدولة، وأخذ دور جيشها النظامي، كانت من بين أهم الأسباب لما حصل. في النتيجة قد تكون وجهتا النظر تحتملان الصواب، المهم أنه في النهاية خسرت الثورة الأردن كقاعدة ارتكازية كان يمكن لها أن تقلب موازين الصراع.

بعد الخروج من الأردن، لم يكن أمام الثورة من خيار سوى لبنان، وقد شكلت لبنان قاعدة الثورة

الفلسطينية الجديدة، ونقطة ارتكازها الأهم، وفي حقبة العمل الفدائي في لبنان (١٩٦٩ ~ ١٩٨٣) - وهي من بين أهم المراحل في تاريخ القضية - خاضت الثورة أشرس المعارك، وقدَّم أبناؤها وقادتها نماذج رائعة في البطولة والفداء والتضحية، وفي المقابل ظهرت أسوأ الممارسات السلبية، وارتكبت القيادة أخطاء كثيرة، وأساءت تقدير مواقف عديدة. لكن بالمجمل يمكن القول أنها كانت الحقبة الذهبية للعمل الفدائي والاشتباك المسلح مع العدو الإسرائيلي، والتي وصلت ذروتها في صيف ١٩٨٢، في ملحمة الصمود في بيروت.

بدأت الثورة تحقق إنجازات مهمة، وتقطف ثمار كفاحها، بدء من العام ١٩٧٤ بإعادة طرح القضية الفلسطينية (بمضامينها السياسية) بقوة في المحافل الدولية، وبانتزاع اعتراف كل من جامعة الدول العربية والأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية بمنظمة التحرير كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، ونجاحها في ضم كافة الفصائل الفلسطينية تحت إطار منظمة التحرير، وإقامة تحالف وطني عريض مع القوى اللبنانية التقدمية. لكن الحرب الأهلية اللبنانية ستقول كلمتها الفصل في تغيير مسارات الأحداث، وبشكل دراماتيكي.

شكّلت فتح العمود الفقري للثورة الفلسطينية، وشغلت أكثر من ٨٠٪ من قواتها العسكرية والتنظيمية والجماهيرية، ومع ذلك لم تكن حزبا مقفلا، بل كانت حركة جماهيرية تضم في صفوفها كل المناضلين من اليسار واليمين والوسط، ومن التيارات الوطنية والقومية والإسلامية، وفيها تعايش المسلم مع المسيحي مع الدرزي، والفلسطيني مع الكويتي واليماني واللبناني والأردني والمتطوعين من سائر الاقطار العربية، وقد ضمت نخبة المفكرين والقادة العسكريين إلى جانب الطلبة والمقاتلين، ورجال الأعمال مع الفلاحين والعمال والكادحين .. ببساطة، مثّلت فتح مزيجا متجانسا من كل الفئات والشرائح والاتجاهات والطوائف، لأنها كانت فوق الطبقة والطائفة، ولأنها عبَّرت عن الكل الوطني، وحملت مشروعا وطنيا جامعا؛ جوهره مقاومة إسرائيل، والدفاع عن الحقوق الفلسطينية، والنضال من أجل الحرية وكرامة الإنسان، بروح وطنية عربية منفتحة على الإنسانية.

لذلك؛ فقد رأت فيها القوى الوطنية اللبنانية حليفا قويا، بينما اعتبرتها الشرائح الاجتماعية اللبنانية المهمشة (وكذلك المخيمات الفلسطينية) نصيرا لها، في مواجهة المارونية السياسية المتحالفة مع القوى البرجوازية واليمينية التي كانت تهيمن على الحياة السياسية والاجتماعية في لبنان، ثم صارت ملاذا لكل القوى الثورية واليسارية وحركات التحرر في العالم .. فيما رأت الجماهير بأنها تقاتل نيابة عن الأمة العربية، وتدافع عنها، حتى الشعراء والكتّاب والمعارضين والمطلوبين من قبل حكوماتهم القمعية وجدوا في فتح مشروعا ثوريا تقدميا ينشد الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والقيم الإنسانية، ويسمو على الطائفية والقبلية، لذلك أيضا، فقد مثّلت فتح للكثيرين

خشبة الخلاص من شبح الحرب الطائفية التي كانت تهدد لبنان بأكمله.

وعندما تفجرت الحرب الأهلية اللبنانية في نيسان ١٩٧٥، حاولت منظمة التحرير أن تنأى بنفسها عن الحرب، وأن تلزم الحياد، لكن القوى الوطنية اللبنانية انتقدت موقفها هذا واعتبرته سلبيا، وأنه يعني التخلي عن حلفائها في مواجهة القوى الرجعية والطائفية التي لا تريد الخير للبنان، وقد ضغطت هذه القوى على القيادة الفلسطينية للانخراط في الحرب، وإعلان موقف واضح، وهكذا، ومع تطور الأحداث وجد الفلسطينيون أنفسهم مجبرين على التورط في الحرب اللبنانية، وأن تلافي ذلك هو أمر مستحيل، لأنه يعني أولا استباحة المخيمات الفلسطينية، والقضاء على حلفاء الثورة ثانيا، وبالتالي القضاء على قاعدة الثورة ونقطة ارتكازها ثالثا.

بعد سنة من الحرب، تمكنت القوى الفلسطينية اللبنانية المشتركة من بسط نفوذها على ما يقارب ٨٠٪ من لبنان، وأصبح الانتصار على القوات الانعزالية مسألة وقت، ما يعني إنهاء الحرب والتخلص من هيمنة القوى الرجعية والطائفية وبناء النموذج اللبناني التقدمي المقاوم، والتفرغ لمواجهة إسرائيل. كان هذا ممكنا لولا التدخل السوري (الموافَق عليه ضمنيا من قبل الولايات المتحدة) الذي قلب موازين القوى، ، حيث هاجمت القوات السورية (٤٠ ألف جندي محمولين على مئات الدبابات) المناطق التي تسيطر عليها القوات الفلسطينية اللبنانية المشتركة، ورغم أنها تكبدت خسائر فادحة على أطراف بيروت، وخسرت كتيبة كاملة في صيدا، إلا أن القوات السورية قلبت المعادلة، وأعادت القوى الانعزالية كما كانت، وبذلك تجددت الحرب مرة ثانية.

لم تكن الضربات العسكرية التي تلقتها الثورة الفلسطينية على يد بعض الأنظمة العربية وحدها التي أضعفتها، أو قللت من الخيارات أمامها، أو فرضت عليها مسارات محددة؛ فقد كانت الضربات السياسية أشد تأثيرا في بعض الأحيان، إذ سعت دول المنطقة للاستحواذ على الورقة الفلسطينية، والإمساك بها وفرض نوع من الوصاية والهيمنة عليها، من خلال مصادرة القرار الوطني، أو اختراق الساحة الفلسطينية، ودعم الانشقاقات بداخلها، كما حدث في دعم العراق لانشقاق صبري البنا، ومن ثم تشكيل ما عرف حينها بجبهة الرفض، وكذلك دعم سوريا لانشقاق "فتح الانتفاضة"، وتشكيل جبهة الإنقاذ، وفي مرحلة لاحقة تشكيل ما سمي بتحالف الفصائل العشرة، فضلا عن المحاولات المستمرة لفرض أتباع وحلفاء لدول المنطقة في تركيبة اللجنة التنفيذية والمجلس المركزي والوطني، وفي العقد الأخير برزت سياسات من نفس النوع من قبل إيران وقطر.

إسرائيل من جهتها، ومنذ اليوم الأول شنّت حربا شعواء على الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان، سواء بالاغتيالات، أم بعمليات الإنزال، والاقتحامات والاجتياح والقصف والحروب .. الخ. وهذا

العدوان الإسرائيلي المتواصل أدى إلى خسارة الثورة خيرة أبنائها وقادتها، فضلا عن الخسائر المدنية التي كان السكان في كثير من الأحيان يحمّلون الطرف الفلسطيني مسؤوليتها. صحيح أن إسرائيل تكبدت خسائر كبيرة في لبنان؛ لكنها قامت أخيرا في صيف ١٩٨٢ باجتياح لبنان بقوات تزيد عن ال ٧٥ ألف جندي مدعومين بآلاف الطائرات والدبابات، حتى تمكنوا من إجبار القوات الفلسطينية على الخروج من بيروت، والجنوب اللبناني بأكمله.

وستكون الضربة التالية لفتح على يد النظام السوري؛ حيث أن خروج القوات الفلسطينية من بيروت، وتشتتها في سبعة دول عربية، أوهم النظام السوري بأن الفرصة سانحة للقضاء كليا على فتح، ومن ثم مصادرة القرار الفلسطيني والإمساك بالورقة الفلسطينية التي طالما حلم بها؛ وهكذا صار الانشقاق ومعركة طرابلس ١٩٨٣، والتي انتهت أيضا بالخروج الفلسطيني الثاني من لبنان، وضرب وحدة فتح العسكرية والتنظيمية، والتي ستحتاج سنوات طويلة لإعادة اللُّحمة لها.

وبعد سنتين ستتجدد الحرب السورية ضد "العرفاتيين" ولكن هذه المرة على يد قوات حركة أمل "الشيعية"؛ حيث بدأت بدعم من سوريا بما سمي بحرب المخيمات (شاتيلا وبرج البراجنة) التي استمرت ثلاثة سنوات وخسر فيها الفلسطينيون آلاف القتلى والجرحى.

بعد هذه السنوات العجاف المثخنة بالجراح، توهم النظام العربي الرسمي بأن القضاء على منظمة التحرير الفلسطينية سياسيا بات أمرا ممكناً؛ فكان مؤتمر القمة العربي (عمّان، تشرين ثاني ١٩٨٧) تعبيرا عن محاولة العودة إلى زمن الوصاية والاحتواء، لولا تفجر الانتفاضة الشعبية في فلسطين في نهاية نفس العام، التي فرضت على كافة الأطراف إعادة حساباتها من جديد، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود منظمة التحرير ممثلا شرعيا وحيدا للشعب الفلسطيني.

ومرة ثانية يتورط الفلسطينيون في معادلات النظام العربي وأزماته وحروبه، حيث اجتاحت القوات العراقية الكويت (آب ١٩٩٠)، وألغت الدولة الكويتية، الأمر الذي استدعى تدخل النظام الدولي بقيادة الولايات المتحدة، وكان موقف منظمة التحرير غير مفهوم وغير مبرر من قبل دول الخليج العربي التي كانت حتى الأمس حليفا وداعما لها، لكن قيادة المنظمة وجدت أن الموقف القومي الثوري يتطلب منها رفض التدخل الأجنبي والتواجد الأمريكي في المنطقة تحت حجة تحرير الكويت، لكن هزيمة العراق ضاعفت من قيمة الفاتورة التي دفعتها منظمة التحرير لقاء موقفها هذا .. ولم يقتصر الأمر عند حدود عقاب دول الخليج للمنظمة؛ بل أدى إلى انقسام الموقف العربي بأكمله إلى محورين (ضعيفين)، ما يعني أن خسارة منظمة التحرير لم تكن فقط في خسارة حليفها القوي (العراق)؛ بل وفي خسارتها العمق العربي كله. وما فاقم من حجم الخسائر أنها تزامنت مع انهيار النظام السوفييتي

(الحليف التقليدي للفلسطينيين) ونشوء نظام عالمي أحادي القطبية، أعطى للأمريكان مزيدا من القوة والهيمنة. وستمر سنوات طويلة قبل أن تتمكن منظمة التحرير من تعويض جزء من تلك الخسائر.

١٩٧٩ مفصل تاريخي

بالعودة إلى لبنان، وتحديدا العام ١٩٧٩، سنجد أن ثلاثة أحداث كبرى مهمة سيكون لها أثر بالغ في توجيه مسار الأحداث: الثورة الخمينية، توقيع مصر على معاهدة سلام مع إسرائيل، وفي العام التالي بدء الحرب العراقية الإيرانية.

وإذا كان توقيع كامب ديفيد أدى إلى عزلة مصر وخروجها من النظام العربي؛ فإن الحرب العراقية الإيرانية أدت إلى انشغال العراق بحربه المجنونة، وفي المحصلة خسرت الثورة الفلسطينية أهم حليفين، كان من المفترض أن يكونا قوة إسناد لفلسطين.

ولما انتصرت الثورة الإيرانية، وأطاحت بالشاه فرح الفلسطينيون بها، وظنوا أنها ستعوض خسارتهم لمصر، وستعدّل من موازين القوى في المنطقة، لذلك كان ياسر عرفات أول من زار إيران وهنأ الخميني بنصره، ومن طهران أطلق عبارته الشهيرة: "عُمْقنا الإستراتيجي يمتد من صور إلى خراسان". لكن بعد وقت قصير تبين أن الرهان كان خاطئا، وأن الخسائر الفلسطينية ستكون أفدح من المتوقع.

الكاتب "د. شفيق الغبرا" - وهو فدائي عايش التجربة الفلسطينية في حقبة السبعينات - في كتابه "حياة غير آمنة" يصوّر طبيعة الأجواء التي سادت بعد انتصار الثورة الإيرانية، ويتحدث عن مدى تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على الثورة الفلسطينية، وعلى المنطقة بشكل عام؛ يقول "الغبرا": "مع عام ١٩٧٩ تبين أننا أصبحنا وحدنا، بلا مساندة؛ فقد نجحت إسرائيل في الاستفراد بالوضع الفلسطيني، بينما قاعدتنا في جنوب لبنان بدأت تهتز أكثر، من جهة ثانية فإن السلام بين مصر وإسرائيل انعكس سلبيا على موازين القوى، وفي إسرائيل حكومة يمينية بقيادة بيغن، الأكثر استعدادا للمغامرة والتطرف، لكن التغير الكبير الذي وقع في الشرق هو انتصار الثورة الإيرانية، التي أحيت الأمل في قلوب الكثيرين منا، وقد عنت لنا في البداية تراجع الولايات المتحدة في الشرق الأوسط". (الغبرا، ص ٣٤١). ويضيف: "جاء النموذج الإيراني ليقول إن الثورة في العالم العربي والإسلامي لن تكون ماركسية، أو اشتراكية، أو يسارية، أو قومية أو وطنية كما كنا نقول ونعتقد؛ بل إسلامية الاتجاه والهوى، دينية المضمون والعمق". (الغبرا، ص ٣٤٢).

واعتبر الكثير من المحللين أن انتصار الثورة الإيرانية أعطى للإسلام السياسي في المنطقة العربية زخما إضافيا، ومنَحه القوة الإعلامية والجماهيرية التي كان يحتاجها، بل وقلَب كل الموازين، ومثّل بداية

تراجع وانكفاء القوى القومية واليسارية والوطنية والعلمانية. إذْ بدأت شعارات الإسلام السياسي بالظهور بقوة، مثل "الإسلام هو الحل"، و"تطبيق الشريعة"، وأخذ شبان "ثوريون" يتبنّون أفكار الإسلام السياسي، ويستبدلون الشعار القديم "الوحدة العربية الطريق إلى فلسطين" بشعار "الإسلام هو الطريق إلى فلسطين"، فيما راح يساريون متأسلمون باستبدال مصطلحات اليسار التقليدية بأخرى إسلامية؛ مثلا حلت كلمة المستضعفين بدلا من العمال والكادحين، والشيطان الأكبر بدلا من الإمبريالية، وهكذا.

ولكن تأثيرات أطروحات الإسلام السياسي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية لم تكن بأهمية أثرها على الواقع السياسي؛ فمثلا التركيز على مواضيع الحجاب والنقاب ومصافحة المرأة ومنع الاختلاط وغيرها ليست بمستوى التغيير الحاصل في منهجية التفكير لدى الشبان والمتأثرين بخطاب الإسلام السياسي الجديد، فقد صار للدين مساحة أكبر على حساب القضايا الوطنية، وبدأ الإسلام السياسي يغزو المساجد، ويستقطب المزيد من المريدين والأتباع، وإذا بالحجاب يتحول من مسألة فقهية أو شخصية إلى رسالة سياسية بامتياز، تدل على مدى حضور الأحزاب الدينية في منطقة معينة، وإذا بالناس المتدينين يتحولون إلى طبقة سياسية اقتصادية قوامها رجال الدين وقادة الأحزاب السياسية الدينية، وإذا بصورة المجاهد الأفغاني تستقطب جيلا بأكمله، وتستحوذ على فؤاده بدلا من صورة الفدائي الفلسطيني.

وفي هذا الصدد كتب "الغبرا": "مع بروز الإسلام السياسي بصورته الجارفة بعد الثورة الإيرانية، بدأ الشيعي منّا يتحول إلى شيعيّته، والسنّي بدأ يكتشف سنّيته الإسلامية، أما الدرزي فبدأ يتساءل عن موقعه في المشروع الإسلامي الجديد، ما يدفعه إلى الانضواء في ظل طائفته، والمسيحي الذي وهب حياته للقضية الوطنية بدأ يكتشف أن المشروع الإسلامي الجديد لا يقدم له الحل؛ بل ينظر له بوصفه مسيحي، أو "من أهل الذمة"، وصار البعض منا يتساءل هل هذا هو المشروع الذي ناضلنا من أجله ؟ هل يُعقل أننا كنا على خـطأ طوال هذه السنوات ونحن نتبنى أفكار اليسار والطرح اللاطائفي والعقلاني الثوري ؟ وماذا حصل للمفهوم العروبي والوطني الذي يجمع ما بين المسلم والمسيحي والدرزي والشيعي والسني والعربي والكردي". (الغبرا، ص ٣٤٧، ٣٤٩).

ويتساءل الغبرا على لسان صديقه خالد (المسيحي الفدائي): "هل بهذا الفكر الطائفي الضعيف سنحرر فلسطين ؟ ونتقدم وننجح في استيعاب تنوع مجتمعنا ؟ أم بهذا الفكر سنـزداد طائفية وقبلية وانغلاقا وتفتتا واقتتالا ؟ هل كانت مشكلتنا في الأساس قلة الصلاة والصوم وغياب الحجاب؛ أم مشكلتنا في غياب الجدية والاستعداد للبذل وضعف حرية التفكير ؟ هل بدأنا نتخلى عن فكر فتح المرن الذي يعترف بالتعددية والتنوع وحق الاختلاف لصالح فكر منغلق يفرق الناس بين مؤمن وكافر، ويركز على طقوس شكلية ؟ هل بدأ الفكر الوطني يموت لصالح فكر طائفي فئوي ؟ هل هذه بداية هزيمتنا وانتهاء حلمنا ؟". (الغبرا، ص ٣٤٩، ٣٥٠).

وكان من بين تأثيرات موجة الإسلام السياسي على الثورة الفلسطينية، بدء حالة من تفكك الروابط التنظيمية الفتحوية، وتراجع قوة التيار اليساري الذي كان يتسم بالطرح العقلاني الثوري غير الطائفي، وتشتُّت القاعدة الفتحوية بين منبهر بالنموذج الإيراني، ومتفرج ومراقب، ومنتقد ومتخوف، وعندما اندلعت الحرب العراقية الإيرانية انقسمت القاعدة التنظيمية بين مؤيد للعراق ومؤيد لإيران. ويعدد الغبرا عددا من الأمثلة التي تأثرت بالثورة الإيرانية: "فمنير شفيق الذي كان يرمز لعمقنا الفكري، وهو مسيحي المولد يساري الفكر، ذهب إلى إيران، وهناك أعلن إسلامه، بينما حمدي وأبو حسن ومروان، وهم من أعمدة الكتيبة الطلابية، ساروا على الدرب الإسلامي ولكن في إطار فتح، أما خالد فقد بدا متألما مصدوما يعيش خيبة أمل، وهناك مثله الكثيرون من المسيحيين الذي تركوا عائلتهم وانسلخوا عن خلفياتهم المسيحية والمارونية لصالح القضية الوطنية ووجدوا أنفسهم فجأة مكشوفين وبلا أي سند، وأيضا أنيس النقاش المفكر المنفتح الذي ترك فتح لصالح العمل في الثورة الإيرانية، لدرجة أنه تورط في اغتيال شاهبور باختيار في باريس، وكذلك عماد مغنية الذي تحول إلى حزب الله (يقال أنه تورط في خطف طائرة كويتية لصالح إيران)، وغيرهم الكثيرون من كوادر فتح الذين رجعوا إلى طوائفهم وانضموا لأحزاب طائفية". (الغبرا، ص ٣٤٩-٣٥٣).

والتغيير الآخر المهم، حصل في الطائفة الشيعية التي كانت تقف بأكملها إلى جانب الثورة الفلسطينية، وتقدم لها كافة أشكال الدعم، حتى أن المئات منهم كانوا منتسبين لفتح، هؤلاء وبدعم من فتح في البدايات أسسوا أفواج المقاومة اللبنانية "أمل"، والتي ما لبثت قليلا حتى بدأت بالصدام مع الحركة الوطنية اللبنانية، ثم في مرحلة لاحقة قادت حركة احتجاج كبيرة على الوجود الفلسطيني، حتى تصادمت مع فتح (بدعم سوري)، لكن التغيير الأهم حصل في الجنوب اللبناني ذو الأكثرية الشيعية، الذي بدأ يضيق ذرعا بالمسلكيات غير المنضبطة للعديد من أفراد القوى الوطنية والفلسطينية، وبدأ يعاني أكثر من تبعات احتضان المقاومة من جراء القصف الإسرائيلي، هذه القاعدة الشعبية العريضة التي شكلت الحاضنة الأهم للثورة الفلسطينية بدأت بعد الثورة الإيرانية تتململ وتعبر عن استيائها بصوت أعلى؛ الأمر الذي جعل فتح وغيرها من فصائل المقاومة الفلسطينية واللبنانية تواصل عملها العسكري بعد العام ١٩٨٢ تحت اسم "المقاومة الوطنية اللبنانية"، ثم وفي مرحلة لاحقة بعد صعود نجم حزب الله في أواخر الثمانينات تحولت المقاومة إلى مسمى "المقاومة الإسلامية" التي تفرد بها حزب الله.

وستتأثر الطائفة السنية بنفس الشكل والطريقة، ولكنها ستحتاج مزيدا من الوقت، حتى بدايات القرن الحالي، حيث انتشرت في المناطق السنية (وخاصة طرابلس وصيدا والمخيمات الفلسطينية) ظاهرة الحركات الأصولية، التي أخذت منحى طائفياً متطرفاً، وانشغلت في قضايا ثانوية وصراعات مذهبية.

وكان من شأن هذا الاستقطاب الطائفي أن يشعل المزيد من النيران في الحرب الأهلية اللبنانية، وأن يطيل في أمدها تسعة أعوام كاملة بعد الخروج الفلسطيني من لبنان. فإذا كانت الحرب مشتعلة فعليا قبل مجيء الخميني بأربعة سنوات، فإنها بعد ذلك أخذت مناحي أخرى أشرس وأكثر خطورة؛ ففي البداية كان جوهر الحرب وأسبابها عبارة عن تناقض جذري بين مشروعين: القوى الوطنية التقدمية اليسارية ضد القوى اليمينية الرجعية المتحالفة مع الرأسمالية البرجوازية، إلى جانب كونها حربا سياسية بين أطراف إقليمية ودولية اختارت لبنان حلبة لصراعاتها وأطماعها، وكانت الطائفية مجرد الوقود الذي يمد الحرب بالنيران، وكان من الطبيعي أن تجد في صفوف القوى الوطنية المسيحي والماروني والدرزي والسني واللبناني والفلسطيني والعربي والكردي جنبا إلى جنب ضد القوات الانعزالية، لكن بعد الخروج الفلسطيني صار القتال يأخذ شكلا واحدا: طائفة ضد طائفة، وأحيانا تياراً ضد تيار من نفس الطائفة. وهذا كله بالمجمل، وبعد خمسة عشر عاما من الاقتتال جعلنا نخسر نموذج التعايش اللبناني المتسامح والمنفتح بآفاقه الرحبة على الإنسانية، وجعل الفلسطينيين يخسرون أهم قاعدة ارتكازية لهم بعد الأردن، وأجبرهم على الدخول في أنفاق سياسية مظلمة، والوقوع في منزلقات لم تكن تخطر على بالهم أيام الثورة والعمل الفدائي.

عوامل خارجية أم داخلية ؟

يمكن لنا أن نعدد أسباباً أخرى، وعوامل كثيرة متداخلة أدت إلى إضعاف الثورة .. لكن علينا أن ندرك أن السبب الأساسي لقوة العوامل الخارجية التي أعطتها كل هذا التأثير الطاغي في توجيه مسارات الثورة هو أن عناصر القوة الكبرى وأدوات الصراع الأساسية القادرة على حسم الصراع ليست في أيدي الفلسطينيين، وهي من الأساس عوامل خارجية، لأن القضية الفلسطينية ذات أبعاد دولية، ولأن إسرائيل هي أصلا مشروع استعماري دولي، وبالتالي فإنها ستكون جزءاً أساسياً من النظام الدولي والإقليمي. بمعنى أن الجغرافيا السياسية هي عامل أساسي وحاسم في إدارة الصراع، وهذا يعطي لدول المنطقة مزيدا من أوراق القوة والتأثير .. في الوضع الطبيعي كان من المفترض أن تكون هذه الأدوات عناصر قوة لصالح القضية الفلسطينية، أي أن الأمة العربية والدول الإسلامية لو أنها سخرت مواردها وطاقاتها وعناصر قوتها لصالح فلسطين لتمكنت من حسم الصراع منذ زمن بعيد، ولكن ما جرى كان هو العكس في أكثر الأحيان، فقد رأينا من خلال السرد التاريخي الموجز كيف كانت دول الجوار تؤثر سلبيا على مسارات الثورة، ورأينا كيف عانت الثورة من ظلم ذوي القربى أكثر مما عانت من ظلم إسرائيل.

وعلينا الاعتراف بأن العوامل الخارجية على اختلافها وبالرغم من قوة تأثيرها، لم تكن هي الوحيدة المسؤولة عن تراجع وضعف الثورة الفلسطينية؛ إذ لعبت العوامل الذاتية دورا مهما في وصول الحالة الفلسطينية إلى ما هي عليه اليوم؛ في الأردن ولبنان وغيرها برزت مسلكيات غير مسؤولة من قبل أفراد، لكنها لم تجد من يحاسبها أو يردعها، وكذلك ظهرت حالات عديدة من الفساد المالي والإداري في مؤسسات الثورة، وأيضا لم تواجه بآليات ضبط ومحاسبة كما ينبغي، وفي العديد من المرات أساءت القيادة تقدير الموقف السياسي أو العسكري، وتبنت سياسات متسرعة أو مهادنة، واتخذت قرارات خاطئة، بل يمكن القول أن الارتجال هو الذي كان سائدا في جو العمل في كثير من الأحيان، إلى جانب ضعف التخطيط الاستراتيجي وغياب الرؤية الشاملة بعيدة المدى، وضعف آليات التنسيق بين الفصائل والمؤسسات والتشكيلات العسكرية والتنظيمية.

ويمكن القول أيضا أن الثورة أخطأت في البدايات حين ركزت (أو حصرت) كل جهدها في المجال العسكري وعمليات الكفاح المسلح، دون أن تعطي الأهمية المطلوبة لبناء التنظيم وللعمل الجماهيري والإعلامي .. لذلك ظل النضال في الأراضي المحتلة لسنوات طويلة مقتصرا على العمليات الفدائية، أي أنه كان ينمو بمعزل عن الجماهير .. لكن فتح أدركت خطأ هذا النهج بعد الخروج من بيروت ١٩٨٢، حين بدأت في بناء القواعد والمنظمات الشعبية في الأرض المحتلة، وبدأت تشجع وتدعم أشكالاً مختلفة من النضال الشعبي السلمي، والتي كانت ذروتها الانتفاضة الشعبية الأولى (١٩٨٧).

كما أن إهمال العمل التنظيمي جعل من فتح أشبه بالتنظيم الهلامي، وهذا إن كان مفيدا من ناحية التوسع الجماهيري وجعل فتح حركة الشعب الفلسطيني بأسره، يمكن لكل فلسطيني أن يرى نفسه فيها بصورة أو بأخرى دون الحاجة لطلب انتساب .. لكنه من نواحي أخرى عديدة ألحق أضرارا كثيرة في صورة فتح .. وفتح الباب واسعا أمام الفوضى والانفلاش والمسلكيات غير المسؤولة والفساد.

إلى جانب ما تقدم، يمكن إضافة سبب آخر لإخفاق الثورة الفلسطينية – ربما يكون الأهم – وهو غياب الإستراتيجية والتخطيط المنهجي، ففي كثير من المفاصل التاريخية، وعند أحداث هامة كنا نلاحظ أن العمل الفلسطيني يصبح عبارة عن ردات فعل، وارتجالية، واجتهادات، حتى عندما تتضح الرؤية السياسية، فمثلا عندما صار الكفاح المسلح خياراً غير واقعي، وصار التوجه نحو الكفاح الجماهيري والمقاومة الشعبية، لم يترافق مع هذه الرؤية آليات عمل وتخطيط لتبني هذا الخيار وإنجاحه، وجعله أكثر فاعلية. وعندما تعثرت العملية السلمية، وانسدت الآفاق السياسية تماما، وتوقفت المفاوضات وصار خيار حل الدولتين خيارا عبثيا .. لاحظنا أن القيادة الفلسطينية لم يكن لديها خيارات كفاحية فاعلة، وبدت كما لو أنها فقدت البدائل، وفقدت قدرتها على التأثير في الجماهير.

وعندما تأسست السلطة الوطنية، وعادت كوادر منظمة التحرير للوطن، وأنيط بهم مهمة بناء أسس دولة، لم يستفيدوا من تجارب الآخرين، ولا حتى من تجاربهم الشخصية، فتكررت نفس الأخطاء، وظهرت حالات فساد مالي وإداري، ومراكز قوى، وتكتلات اقتصادية احتكارية، وفوضى سلاح، وانفلات أمني، واستغلال للوظيفة، وغير ذلك، إلا أنه وفي نفس الوقت حققت السلطة منجزات مهمة لا يجوز إنكارها. ومن ناحية ثانية، بعد سنوات قليلة من بداية عمرها اندلعت الانتفاضة الثانية (انتفاضة الأقصى)، وعمدت إسرائيل بخطوات منهجية على تدمير كل ما أنجزته السلطة، وعمدت على إضعافها للحد الذي لا يميتها ولا يبقيها حية فاعلة.

وبعد أقل من عقد ونصف من قيام السلطة حصل أول اقتتال فلسطيني داخلي، أدى إلى انفصال قطاع غزة عن الضفة الغربية، وانتهى الأمر بتقسيم ما تبقى من الوطن. ومن نافلة القول أن هذا الانقسام قد أضر بالقضية الفلسطينية كثيرا، وأضعفها، وقضى على أهم عناصر القوة الفلسطينية (الوحدة الوطنية)، ما أدى إلى تدهور الحالة الفلسطينية وتراجعها خطوات للوراء.

خلاصة

يمكن القول أن حركة فتح هي آخر حركات التحرر العربي التي ما زالت تتصدى للمشروع الاستعماري، وتأتي بمكانة جبهة التحرير الجزائرية، وحزب المؤتمر الوطني الهندي بقيادة غاندي، والمؤتمر الوطني الإفريقي بقيادة مانديلا، وغيرها من حركات التحرر الوطنية التي قادت نضالات شعوبها نحو الحرية والاستقلال، وعبرت عن قضاياهم الوطنية في المحافل الدولية. والفارق بين فتح وغيرها من تلك الحركات التحررية هو في طبيعة الفوارق بين القوى التي استعمرت تلك الشعوب، وبين الاحتلال الصهيوني بطبيعته التوسعية الإجلائية ودوره الوظيفي الإقليمي ومكانته وأهميته في النظام الدولي، وبالتالي الفارق بين صعوبات العمل والنضال في الحالتين، خاصة وأن العمق العربي المحيط بفلسطين تبين أنه لم يكن حليفا للفلسطينيين، بل كان عدائيا؛ مستترا تارة وواضحا تارة أخرى.

بمعنى أن طبيعة المشروع الإسرائيلي مختلفة عن طبيعة القوى التي قاتلتها تلك الثورات، فقد كانت تلك القوى حتى مع هزيمتها واندحارها تجد خيارات الانسحاب، أو تغيير بنيتها، وتظل حية. لكن في الصراع العربي الصهيوني الأمر مختلف؛ حيث رُبِطت مصالح الإسرائيليين بل وحتى وجودهم نفسه بمقدار بقاء كيانهم متفوقا، ورُبطت مصالح الدول الكبرى ببقاء إسرائيل، حتى صار هذا الكيان ركنا مهما من المعادلة السياسية التي تحكم النظام الدولي، وبالتالي فإن تدمير هذا الكيان يتطلب أولاً تدمير أسس المعادلة السياسية الدولية، وهذا الأمر يتطلب استنهاض عناصر القوة

العربية كلها. الأمر الذي لم يحدث أبدا.

ومن جهة ثانية، اعتبر البعض أن الثورة أخفقت لأنها تخلت عن الكفاح المسلح، أو لأنها مارسته بطريقة خاطئة، الأمر الذي جعلها تتكبد هزائم عسكرية متلاحقة، أدت إلى خسارة مواقعها واحدا تلو الآخر، فيما يرى آخرون أن حصر الكفاح الفلسطيني بالجانب العسكري هو سبب تلقيها كل هذه الخسائر، لأن إسرائيل متفوقة بالقوة العسكرية على الجانب الفلسطيني لدرجة لا تقبل المقارنة، وبالتالي من الخطأ الاعتماد فقط على الكفاح المسلح، ولا بد من التركيز على النضال السياسي.

وفي المقابل يرى آخرون أن الأداء السياسي لمنظمة التحرير كان ضعيفا منذ البداية، وفي اللحظات التي كان يقترب فيها من تحقيق إنجاز، كانت تدخل على الخط قوى فلسطينية معارضة (غير منضوية تحت منظمة التحرير) تشوش على أدائها السياسي، وتضعف من موقف المفاوض الفلسطيني, أي من خلال العمليات التفجيرية التي كانت تأتي أغلب الأحيان في توقيت خاطئ، تعطي نتائج عكسية مدمرة.

اليوم، يلقي كل طرف اللوم على الآخر، ويتهمه بالمسؤولية عما وصلت إليه أوضاع القضية من تردٍّ وتراجع، والحقيقة أنه بسبب التنافس والصراع بين التيارات الفلسطينية لم يكن هنالك أي تنسيق أو تناغم أو تكامل بين العمل العسكري وبين العمل السياسي، فلم يأخذ أي منهما فرصته في النجاح، فالمفاوضات لا يمكن أن تنجح في ظل سلسلة من العمليات التفجيرية، والعمل العسكري غير المدروس يؤدي إلى إقحام الشعب في معركة مفتوحة بلا نهاية بحيث يقدم تضحيات باهظة دون نتائج ملموسة، أما تلازم المفاوضات مع المقاومة وتسليحها بهدف سياسي فإنه يجعل من المقاومة عملية سياسية بامتياز، ويفتح لها آفاق الانتصار الحقيقي.

ولهذه الأسباب – وحتما توجد أسباب أخرى - بالرغم من تاريخها النضالي الطويل، إلا أن الثورة الفلسطينية لم تدرك غايتها للآن، ولم تحقق أهدافها الكبرى كما كانت ترسم وتخطط؛ فخلال خمسين سنة خاضت أجيال متتالية من الفلسطينيين صراعا داميا، منهم من سُجِن أو سُجِل أو عُذِّب أو قُتِل أو أُبعِد أو لوحق أو خسر عمله أو بيته أو أحباءه .. من حرب إلى حرب، ومن موقع صعب إلى أصعب .. ومع ذلك ما زال الحلم بعيدا ..

فمنذ الخروج الأول من الأردن، والفلسطيني في حالة حصار وانحسار، يعكس واقع الضعف العربي والتواطؤ الدولي، ويتكبد الخسائر ويدفع الأثمان الباهظة؛ إلا أنه نجح في الإبقاء على شعلة القضية الفلسطينية متقدة ومتوهجة، بعد أن كانت منسية ومقفلة في أدراج الأمم المتحدة، ونجح في تحرير القرار الفلسطيني من قيود الوصاية العربية، ونجح في الصمود والدفاع عن نفسه وعن حلمه وحقوقه، بل ونجح في جعل القضية الفلسطينية جزء أساسيا من المعادلات والحسابات

السياسية الدولية والإقليمية "كرقم صعب" لا يمكن تجاوزه، وجعل القضية الفلسطينية ركنا هاما من أركان الضمير الإنساني، وجعل من الظلم الواقع عليه رمزا للاضطهاد والظلم الواقع على الشعوب المستضعفة، وحوّل كفاحه إلى رمز للثورة على القيد ومناهضة الاحتلال والتمييز في العالم.

بالإضافة لصمود الشعب وثباته فوق أرضه، وتمسكه بحق العودة؛ ربما تكون المرونة السياسية والتفكير البراغماتي الذي انتهجته القيادة الفلسطينية، من بين أهم أسباب صمود الثورة، وبقاء شعلة القضية الفلسطينية متقدة، رغم كل ما واجهته من حصار وحروب ومؤامرات، علما بأن حركات تحرر أخرى كانت تناضل من أجل قضايا عادلة لم تخفق في تحقيق أهدافها وحسب؛ بل وربما طوتها الأحداث وتجاوزها التاريخ، وصارت مجرد ذكرى، ومثال ذلك حزب العمال الكردستاني، ومنظمة مجاهدي خلق، وجبهة البوليساريو الصحراوية، وبعض حركات التحرر الأخرى التي صارت مطارَدة وتعيش على هامش التاريخ، بعد أن فشلت في فهم المتغيرات الدولية وأخفقت في التكيف معها، أو أن الظروف كانت أقوى منها بحيث تمكنت الجهات المعادية لها من احتوائها، وفي النهاية تجاوزتها الأحداث.

حيث أن تحديات العمل في بيئة معادية، وفي منطقة تتحكم فيها الجغرافيا السياسية بشكل طاغ، وفي مواجهة عدو شرس ومتفوق وقوي، ومدعوم أميركيا ومسنود دوليا، مسألة ليست بالهينة أبداً .. وصمود الثورة الفلسطينية وتواصل رايتها جيلا بعد جيل يعد معجزة بحد ذاتها، لكنها ليست بالغريبة على الشعب الفلسطيني.

ومنطق التاريخ يؤكد استحالة سحق شعب مناضل حي يطالب بحريته واستقلاله. ومهما كانت آلة القمع الإسرائيلية قوية ومتجبرة، فإنها لن تعني شيئا سوى إطالة أمد الصراع؛ فكل حرب تؤسس للتي تليها، وكل عنف يولد ردة فعل مساوية له، ومن رحم كل هزيمة عسكرية يُخلق جيل جديد من المقاومين .. فتح جاءت أول فعل عربي فلسطيني منظم في مواجهة نكبة ال ١٩٤٨. وانتصارها في الكرامة جاء ردا على نكسة ال ١٩٦٧. ومآثر الجنوب والعرقوب الخالدة جاءت ردا على أيلول الأسود. أما الانتفاضة الشعبية فقد جاءت ردا على الخروج من لبنان، والانتفاضة الثانية جاءت رداً على العنجهية الإسرائيلية ورفضها القبول بشروط التسوية العادلة. وهكذا يستمر الصراع ويستمر النضال.

إسرائيل ما زالت جاثمة على صدر فلسطين، ما يعني أن جولات جديدة من الصراع الدامي آتية لا محالة.

أوراق عربية

طبقات الرقابة في الثقافة العربية: لذّة الرّقابة باللّغة

محسن بوعزيزي*

١) الرّقابةُ الإجهاضُ: أمثلة عربيّة

الرقابة الإجهاض لفحولة فكريّة أو سياسية ممكنة، ضرب من البربريّة الصلفة لفكرة أو قوّة معارضة قيد التشكّل. والرقابة القطفُ لرؤوس بدأت تينع، كما فعل الحجّاج، جريمة السّلطة في حالتها المحض، ضربة وقائيّة في البداية للمختلف حتى لا يعلن عن نفسه صراحةً، وممارسة إكراهية مع ظهور المطبعة في أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر ١. ولكنّ هذه الدراسة لا تقف عند هذا النمط الأخير من الرقابة المؤسسيّة بقدر ما تتجه إلى الرقابة الكامنة في البنى الخفيّة التي تفرضها الثقافة العربية وتاريخها. وضمن هذه الثقافة تطرّف في الرّقابة بتجفيف منابع الفكرة قبل تكوّنها أو الخصم قبل ولادته، وبأساليب مختلفة ومنها البلاغة والخطابة وما يمكن تسميته بصناعة القداسة، صناعة قد لا تكون بالضرورة جعلت لحماية المقدّس بقدر ما هي موظّفة لأغراض سياسيّة تصفّي الخصم من حقل الصّراع.

ومن أشهر الأمثلة العربية على هذا الإجهاض الفكري إعدام كتب الحلاّج، فلم يصلنا من أثره إلاّ القليل ومنها كتاب "الطّواسين". فمن أجل محاصرة الفكرة أُحرقت كتبه وسُجن ثمّ أُخرج من سجنه، فجُلد وقُطعت يداه ورجلاه وشُوّه وصُلب وقُطعت رأسه وأُحرقت جثّته ونثر رمادها في دجلة، تحت ذريعة المروق عن الدّين مع أنّ الأمر قد لا يعدو أن يكون أزمة في اللّغة ناجمة عن الاستسلام لوقع النَّظم عنده، لأنه اضطرّ للاعتذار عن معاني الألفاظ التي كانت تصدر عنه كقوله:

---

* باحث تونسي

"أنا الحقّ" أو "ما تحت الجبّة إلاّ اللّه". فقد قتلته هذه الكلمات مع أنّه كتب يقول: "إنّ معرفة الله هي توحيده، وتوحيده تميّزه عن خلقه، وكلّ ما تصوّر في الأوهام فهو – تعالى – بخلافه، كيف يحلّ به من منه بدأ" ٢. المثال الصوفي، ومنه الحلاّج، رؤية هاربة من الحدود التي تضعها الرقابة الدينية بمكر اللّغة وقدرتها على الفسحة والتوليد.

الرقابة الإجهاض كما ترد في بعض أدعية المساجد والأدعية المذهبيّة العربيّة: " اللّهم كن لهم بالمرصاد"، "اللّهمّ فرّق جمعهم ودمّر أمرهم "، اللهم يتّم أطفالهم وأيّم نساءهم واقطع نسلهم"، "اللهمّ اعم بصره وبصيرته"، "اللهم جمّد الدماء في عروقه واجعله يتمنّى الموت فلا يجده". والتطرّف في الرّقابة بلغ حدّ حصار القبور وأشهرها مرقد "الإمام الحسين" في كربلاء الذي أقضّ مضجع الأمويين والعباسيين وصولا إلى البعثيين حتى صار القبر رمزاً للمقاومة لدى الشّيعة يعادل الطواف حوله مائة طواف حول الكعبة. ولقد أنشأ المتوكّل العبّاسي، على سبيل المثال، نقطة قرب كربلاء وأمر أتباعه بقتل كل من يأتي لزيارة الحسين وهدم بأمره تسع عشر مرّة، حتى أنّه ذهب هو وغلمانه ونبشوا القبر حتى بلغوا الحصير، "وإذا به، في التأويل الشيعي، تفوح منه رائحة المسك فهالوا عليه التراب ثانية، وأرادوا حراثة الأرض ولكن المواشي وقفت عن السّير" ٣. هكذا لا تكتفي الرقابة في بعض حالاتها العربية المتطرّفة بالقتل بل تتجه حتى إلى محاصرة القبر بعد الموت. وتحاصر رمزيّة الدين باسم الدين للذّود عنه. كذلك فعل الحجّاج في حصار مكّة وزعموا أنّه ضربها بالمنجنيق وقَتَل عبد اللّه بن الزّبير سنة ٦٤ للهجري. وما تزال خطبته حين وُلّي العراق مصدر لذّة بلاغيّة حين الاستشهاد ببطش الحاكم: "أما واللّه فإنّي لأحمل الشّر بثقله وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله، والله يا أهل العراق إني أرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها، وإنّي لصاحبها، والله لكأنّي أنظر إلى الدماء بين العمائم واللّحى". ٤ وفي هذه البلاغة رقابة وقائيّة تجتثّ "الشرّ" قبل وقوعه. فالنّصّ البليغ في حدّ ذاته سلطة مراقِبة ومعاقِبة كهذا النّصّ الشّهير للحجّاج، يملي سلوكا ويضع حدودا بنحوه وصرفه وبيانه.

والرّقابة طبقات تتراتب في المجتمعات بحسب درجة تسامح الثقافة فيها مع المختلف. وكلّما اتسع الفضاء العام وصارت الحريّةُ عقيدةً والديمقراطيةُ مطلبا تمأسست الرقابة واتخذت شكلاً صريحاً ومنظماً بالقانون، وهذا ينسحب على المجتمعات اللّيبرالية، الغربية بالخصوص، التي ناضلت من أجل حداثتها قرنا من الزمن على الأقل. هذه المجتمعات طوّرت أشكالاً من "المراقبة والمعاقبة" يضعها فوكو ضمن أفق أوسع تربطها بتطوّر المجتمع الحديث وأنماط الرقابة الاجتماعيّة فيه. هذا التطوّر حصل مع تكوّن المؤسّسات بحسب الاختصاص ٥. وبالمقابل كلّما ضاق الفضاء العام وانحسر مجاله، تخفّت الرّقابة وتطرّفت في تخفّيها حدّ الاستئصال والاجتثاث ووأد المختلِف قبل تكوّنه لأنّها مشرعنة ديناً ومرقّقة بلاغةً ومبرّرة ثقافةً. وهذا حال الثقافة العربية التي جعلت من الهيمنة عقيدة ومن

الاستبداد عدلاً ومن وأد البنت فحولة، على الأقل في لحظة من لحظات تاريخها. فلم تتسامح هذه الثقافة مع المناهض واعتبرته جُرماً، وذلك بمعيار ذكوري دائماً. ويعدّ ذلك فيها من طبيعة الأشياء.

والرّقابة كذلك، وعلى سبيل الافتراض، درجات من جهة كونها تُوزّع تراتبياً بحسب الطبقات الاجتماعيّة، تُسلَّط خاصة على الفقراء دون الأغنياء. وفي النصوص العربيّة الأدبيّة شواهد كثيرة على ذلك ومنها ما ورد في «الآداب السّلطانيّة» التي تحذّر الخّاصة من مكر العامّة. وكلّما زاد الاستبداد اشتدّت رقابته للفقراء والمقصيّين بالخصوص خوفاً من نقمتهم على المستبد لعلمه بما يستحقّ منهم. ولذلك كانت الأنظمة الاستبدادية أنظمة أمنية مراقبة بطريقة لامعياريّة. يقول الكواكبي في هذا المعنى: «إنّ خوف المستبدّ من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأنّ خوفهم نشأ عن علمه بما يستحقّه منهم، وخوفهم ناجم عن جهل، وخوفه عن عجز حقيقي فيه». ٦

والغريب أنّ كل الانتهاكات التي تمارسها الرقابة تخضع إلى «القانون»، أي إلى النصّ، وفي بعض الحالات إلى «الشّرع» أو العرف اللذين عادة ما يكونا مداخل لمختلف أنواع السّلطة والإجهاض. وحتّى ما سمي «بالربيع العربي» راقبه القانون وتصدر رجاله وفقهاؤه المشهد «الثوري» لضبطه والتحكّم في انفلاتاته الممكنة. فاحتلوا موقعاً متقدّماً في «ثورة» ليسوا بفاعليها الأساسيين. لقد راقبوا الحراك الاجتماعي لغلقه ضمن نسق محدّد بالنصّ القانوني. فالنّص عادة خطاب آسر وخارق، يصحّح الواقع، أو حراك الواقع برؤية فوقيّة وباسم علوية القانون فلا يُطلق العنان لتفاعلات الاجتماعي، وللمجتمع على الفعل في ذاته. هذا التصحيح الذاتي للواقع بالنّص، وقد تحوّل إلى خطاب، يذكّر بما يسمّيه رولان بارت بـــ: "لسانيات التّصحيح" ٧ والتي تشبه من بعض الزوايا نظرية الرقابة لدى فرويد، تلك التي تمنع اللّذّة المكبوتة الكامنة في اللاّوعي فتصحّح الانحرافات السّلبيّة. لسانيات التصحيح تتدخّل في النّص بالتبديل والتصغير والزيادة، فتشتغل بالمبادلة، رقابةً أو توسّعاً. كذلك النصّ لمّا يتحوّل إلى خطاب يتلاعب بالواقع فيصّحّحه بنشوة المهيمِن الذي ألف الهيمنة حتى رآها اعتباطية عنده حين يمارسها على غيره وكأنّها من طبائع الأمور.

٢) الرقابةُ والتلذّذُ بالخضوع:

والمفارقة أنّ المهيمَن عليه يشرعن هذه الهيمنة ويتلذّذ أساليبها القمعيّة فيراها أمناً. ويُنتج لذّته عند الشعور بالقوّة، قوّة المهيمِن. كذلك النصّ في الثقافة العربيّة يتصّرّف في الواقع كما يحلو للمهيمِن أن يكون، تأبيداً لحكمه أو تحسيناً لموقعه. وكلّ الكفاءة تكمن في ردّ الرّقابة غير مرئيّة والهيمنة اعتباطيّة والخضوع محبّباً. فخلقت مفهوم "المستبدّ العادل" مع محمد عبده بديلاً للديمقراطيّة والحرّيّة. يقول

عبده إنما ينهض بالشرق "مستبد عادل". وهذا شكل ناعم للاستبداد يُبرّر بالعدل، ويُعتبر عند البعض نموذجاً للحكم الصالح ويحيل في الغالب إلى السيرة التي عرفت عن الخليفة عمر بن الخطّاب في الحكم والمتميّزة بالعدل، كما هو متداول. وفي الأدبيات الفارسية التي قد تكون أثّرت في الثقافة العربية من هذه الوجهة حديث عن «المستبد الضروري بالدين» من خلال صورة كسرى أنو شروان الملقّب بالعادل رغم استبداده. هذه الفكرة التي تشرعن الاستبداد وتتلذّذ به تطوّرت وانتشرت خاصة في ما يُعرف بمفهوم الآداب السلطانيّة التي تمثّل نمطاً مثالياً عربياً لشرعنة رقابة الحاكم واستبداده. وبما أن المستبدَّ محبوبٌ باستبداده فقد خُلقت داخل الإنسان العربي كوابح معياريّة تراقبه وتمنعه من التطاول على الحاكم حتّى بينه وبين نفسه. فالإمام لدى الشّيعة مثلاً له قداسة دينية تراقب أهلها المؤمنين بها وتخضعهم بالوفاء للفكرة التي صارت كامنة في اللاّشعور السّياسي ٨. وهذا النموذج: «مسؤول بهذه الدرجة أو تلك عن غياب الديمقراطية، على الأقل من حيث إنّه يقدّم بديلاً عنها يعتبره أفضل منها. ولكن بما أنّ هذا البديل النموذج قد بقي وما زال مجرّد نموذج ومجرّد طلب، فالبديل الواقعي القائم دوماً هو شيء آخر غير الاستبداد المقيّد بالعدل. إنّه الاستبداد المطلق الذي هو نقيض للديمقراطيّة».٩ و«المستبدّ العادل» فكرة لجمال الدين الأفغاني يتردّد صداها اليوم في المرجعيّة السياسيّة للإخوان المسلمين: يقول الأفغاني: «لن تحيا مصر، ولا الشّرق بدوله، وإماراته، إلاّ إذا أتاح الله لكلّ منهما رجلاً قويّاً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرّد بالقوّة والسّلطان»١٠. وما كان لهذه الفكرة أن تجد كلّ هذه السّحريّة في الثقافة العربيّة لو لم تكن تتماشى مع الذّهنيّة العربيّة التي لم تتخلّص إلى اليوم من صورة «بطرك» يعادل الابتعاد عنه بعبارة أبي حيان التوحيدي «الفطام عن الدّنيا»١١.

وفي الآداب السلطانيّة أمثلة كثيرة على حبّ الرّقابة في الثقافة العربيّة ومتعة الخضوع إلى السّلطان. ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة: «السّلطان سوق فما نفق عنده أتي به»١٢. والكتّاب والمثقّفون أكثر النّاس تردّداً على هذا السّوق حسب الجاحظ لترويج بضاعتهم: «السّلطان سوق، وإنّما يجلب إلى كلّ سوق ما ينفق فيها... وقد نظرت في التّجارة التي اخترتها، والسّوق التي أقمتها فلم أر فيها شيئاً ينفق إلاّ العلم والبيان عنه»١٣. ولعلّ أهمّ ما يشدّ الانتباه في ما سمّي بالآداب السّلطانيّة عنايتها بتشريع الهيمنة وترقيقها ونصح الحاكم بكيفيات اتقاء شرور الرّعيّة وضمان ولائها ١٤ دون النظر في ظروف هذه الرّعيّة وواقعها. وفي المدوّنة العربيّة أدب "رفيع" بدّد جهداً في ترقيق الاستبداد وتعيين سبل الرّقابة "لسواد" لا يؤتمن له جانب، ومنه "سراج الملوك" للطرطوشي، و"الإشارة في أدب الوزارة" للسان الدين ابن الخطيب و"كليلة ودمنة" لابن المقفّع. كلّ هذه المدوّنات السّلطانيّة تبدو عند ابن خلدون مزيّفة للواقع لأنّها مجرّد "مواعظ" لا تنظر في الملك من حيث هو واقعة اجتماعيّة ترتبط بشروط إنتاجها ١٥، غير أنّه يسقط في ما سقط فيه غيره لمّا رأى في "البيعة عهداً على الطّاعة".

٣) الرقابة والبلاغة:

الرقابةُ المنعُ، منعٌ للطبيعة من أن تنمو وتتلذّذ بنموّها (بالمعنى الفرويدي للذّة)، كختان البنت في بعض الأعراف العربية بدل رعاية هذه اللّذّة، وخاصة في بعض مناطق السودان حيث تحرم البنت من أهمّ أنسجة اللّذة لديها. فالحبّ في هذه الأعراف خطر محض أحياناً لأنّه يجلب العار لأهله، ولذلك يبدو أكثر الحقول عرضة للرّقابة إذ هو شيطان يغوي بالجنس. ولعلّ هذا المنع هو الذي أفضى إلى ملاحم شعريّة في الثقافة العربية تنقلب على مصادر المنع وتبيع الدين بالدنيا كدعوة جميل لبثينة:

تعالي نَبِعْ في العام يا بثنُ دينَنا　　بدنيا فإنّا قابلاً سنتوب

فقالت: لعنّا يا جميل نبيعه　　وآجالنا من دون ذاك قريب ١٦

وبقدر الرّقابة والمنع تظهر اللاّمعيارية في الشعر العربي:

سموتُ إليها بعد ما نام أهــلُها　　سُمُوَّ حبابِ الماء حالاً على حال

فقالت سباك اللّه إنّك فاضحي　　ألست ترى السّمّار والنّاس أحوال؟

فقلت يمين اللّه أبرح قاعداً　　ولو قطّعوا رأسي لديك وأوصالي ١٧

هكذا حوصر الحبّ فأبدع استعارة وامتلأ "فحشاً". فبرّر العرب الاستبداد في التعابير الجماليّة كما في المعنى الذي صاغه عمر بن أبي ربيعة: "إنّما العاجز من لا يستبد". ولعلّ الاستبداد هنا منظور إليه من جهة الحزم وعدم التردّد فيقال: "فاز باللّذة الجسور". ومرّة أخرى تقام علاقة بين الاستبداد واللّذة.

والرّقابةُ الهيمنةُ بمعناها الواسع والغطرسة الجاهلة، غير المتسامحة مع المختلف، أو بالأحرى جريمة الثقافة السائدة المهيمِنة والتي ترعاها الدولة القامعة لكلّ مختلف. وأعتى أنواع الرقابة ليست تلك التي تمنع القول وتُسكته بل تلك التي تفرضه على النحو الذي يريده المراقب ويرضاه، كأن لا تسمح بالتعبير إلاّ بلسانها القوميّ. والمراقبُ السلطةُ "الفاشية" التي تمنع الصمت وتراه معارضةً وانسحاباً: "إن لم تكن معي فأنت ضدي". فالصمت احتجاج في بعض البيئات، وليس دائماً علامة رضا كما تدّعي الثقافة الذكوريّة العربيّة. ولقد أجاد العرب في تقنية الصّمت ونعمه حتى جعلوا منه لغة حكيمة وأنتجوا في ذلك أمثالاً وأقوالاً: "إذا كان الكلام من فضّة، فالصّمت من ذهب" لأنّ "للجدران آذانها".

ثقافة الراعي-الذكر تلازمنا، فنتلذّذ بالخضوع إليه. الخضوع صار حبّاً للخضوع ودونه الهلاك حين يستلذّ المغلوب شرعية هيمنة الغالب وسلطته الواجبة، وأحيانا المقدّسة عليه. التعسّف يصبح مطلباً

وحاجة من شدّة ترسّخه ونسجه مكوّناً من مكوّنات الثقافة الشّرعيّة. وكلّما كان المهيمِن قويّاً متحكّماً، زاد رصيده الرّمزي عند المغلوب. ينسحب هذا على سلطة شيخ القبيلة في المجتمعات العربية التي ما تزال فيها القبيلة تمثّل نظاماً اجتماعياً وسياسياً قائماً بذاته. الشيخ يراقب ويعاقب ويستلب إرادة الفرد ومع ذلك تعترف الضحيّة بشرعية هذا الاستلاب وتطلبه وتتلذّذه ولا تستطيع العيش بدونه. ولقد أبدعت الثقافة العربية حقلاً دلاليّاً كاملاً يتلذّذ الخضوع للقائد: الأب، السيد، القائد، المنقذ، الحامي، حامي الحمى والدين، الأمير، الفاتح، الراعي، الكبير، مولانا، الشّيخ، العناية، الرعاية، المعالي، المفتي، الفقيه، السموّ. وعلينا حتى نفهم لذّة الخضوع في الثقافة العربية، قليلاً مع "بيير لوجوندر" Pierre Legendre ١٨ واستناداً إلى البراديغم الفرويدي، أن نقوم بتفكيك التلاعب بالرموز الجنسية المشرعنة نصّاً فقهياً وقانونياً والضامنة لسلطة القائد الذي لا حياة هادئة بدونه. هكذا نمرّ من التستّر الدوغمائي لنلحظ الظاهرة المؤسّسيّة، أي كيف يتحوّل الخضوع غير الشرعي إلى مؤسّسات شرعية اعتباطيّة. النصّ القانوني (والفقهي كذلك طبعاً) جاء ليشرعن السّلطة وبالتالي الرقابة. ولكن مع إخفاء سلطويتها ورقابتها التدميرية فلا تظهر إلاّ محاسنها حتّى تتحوّل إلى حاجة نخضع إليها بلذّة. هكذا "تُستعبد" المرأة في السعودية وتُقنع بأنّها "الملكة" وعلى الجميع طاعتها، وتُنتهك أبسط حقوقها، ومنها قيادة السيّارة، وترى ذلك من طبائع الأمور ودون ذلك المروق عن الدين والعرف. هناك جُعلت المرأة للجنس والإنجاب وبلا حياة حميمية حتّى من الأب إلاّ في القلّة، ومع ذلك أقنعوها، نصّاً وعرفاً، بأنّها مبجّلة في سجنها الذي تجسّمه معنى "الحُرمة"، فتتلذّذ المرأة الحرمة باستعبادها دون أن تدري في الكثير من الأحيان أنّها مسلوبة الإرادة. وفي المقابل تنعت الحالات التحديثية في العالم العربي، كما في مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة ١٩، بالتفسّخ والانحلال التي يجب تصحيح مسارها، مع أنّ الأنثى كانت آلهة الخصب وجلب الأمطار ورمزاً للحياة والعطاء في بعض الثقافات القديمة.

وتظهر الرقابة في أشكال مختلفة، في شكل انتزاع، منعٍ، تدليسٍ، مرورٍ في الصمت، حرقٍ كما حدث لكتب ابن رشد، غربلةٍ بحثاً عن الحياد، تفريغ وتخلُّص من محتوى مزعج. وأكبر عدو لها الإبداعُ وسط المنعِ، خلق خطاب مفارق، مليء بالإيحاءات السياسية بصياغات غير متوقّعة، شعريّة (Poétique)، وغير بديهية (Obtus). ومن هذه الوجهة فللرقابة فضل على الأدب وعلى الشعر وعلى تنمية الخيال لأنّها لا ترى إلاّ الخطاب المباشر الفقير. أمّا المجاز فلا قدرة لها عليه ولا حجّة. والقصيدة التي يستطيع الرقيب أن يفهمها يصعب انتسابها للشّعر، فقد تهيّج "العامّة" بردود فعلهم المباشرة ولكنّها لا تصنع شعراً.

لقد أنتجت الرقابة العربيّة أدب المنفى، ومنه ما أنتجه الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد الذي أشار إلى أن للمنفى بعض الفضل على إنجازاته الإبداعيّة حتّى كاد يتحوّل إلى وطن لأنّ وطنه الأم لم يمنحه

الحريّة، أي حقّه في أن يكون مختلفاً. فكبار الشّعراء وكبار الأدباء لا يستطيعون العيش في بلدانهم العربيّة لأنّهم سيصطدمون بالرّقابة وسيدخلون في نزاع محبط مع الاستبداد. فرغم إحساس الفقد في المنفى بما هو عقاب سياسي معاصر فقد توافق مع ثقافة حديثة هي أيضاً تشكو الاغتراب، فكانت في حاجة إلى إبداعات المنفيين أمثال إدوارد سعيد. غريب هذا الواقع اللّغوي الذي يُحاصر أهله فلا يجدون مساحة الحرّيّة إلاّ في لغات ليست لهم لأنّهم لا يعبأون بمحافل الممنوع، فيتضرّعون إلى هذه اللّغة المحاصرة بسياط الرّقيب: "كوني كما تشائين إلاّ التي أنت على صورتها". والمنفيُّ الفارُّ من الرّقابة قد يتحوّل لدى مبدعٍ مثل إدوارد سعيد إلى ضرب من ضروب التحرّر: المنفى هو المكان النهائي للمثقف الذي يسعى دائماً وبلا هوادة إلى أن يعيش "خارج المكان" تخريباً للحدود.

لقد علم المنفى محمود درويش كيفية حماية اللّغة لئلاّ تُفرّغ من أصوات الضحايا. ها هو يخاطب المراقب الإسرائيلي بطريقة ساخرة فيقول: "أيّها الواقفون على العتبات ادخلوا، واشربوا معنا القهوةَ العربيّة، فقد تشعرون بأنّكم بشرٌ مثلنا. أيّها الواقفون على عتبات البيوت! أُخرجوا من صباحاتنا، لنطمئنَّ إلى أنّنا بشرٌ مثلكم!٢٠ درويش يريد استنطاق الاستعارة لتُجابه الحدود التي يضعها المراقب والرّقيب الإسرائيلي يريد إسكات الماضي ليرسم الحدود. هكذا كانت تجربتُه تمرّداً باللّغة والكتابة على المنع والحواجز والحدود وحتّى على الموت بحبّ الحياة.

٤) سياقية الرّقابة: من الوضوح إلى الكمون

الرقيب في الثقافة العربية الإسلامية اسم من أسماء اللّه الحسنى تَقلَّده الحاكم بأمر اللّه. أما معناه في روما القديمة فيشير إلى وظيفة اجتماعية من درجة أولى يحتكرها الإمبراطور بالخصوص لأنّها تتعلّق بتعداد البشر والثروة تعييناً للضرائب. وللرقابة أيضاً في الجمهورية الرومانية القديمة مضمون فكري يتمثل في التقدير والتقييم لمؤلَّف بالرفض أو التحوير.٢١ وفيها تكوّنت مؤسسة الرّقابة: قاضيان مكلّفان كلّ خمس سنوات بتعداد السكّان وترتيبهم طبقياً حسب ما يملكونه من ثروة مع إقصاء ذوي "الأخلاق السيئة". وفي كلتا الثقافتين تبرير للرقابة بالحبّ، حبّ الرقيب وخوف عليه من انحرافاته وحماية له من المبالغات واندفاعه نحو اللذّة. فالرّقيب هو الذي يعرف ويفكّر ويضع الحدود لكتلة "جاهلة" بمصلحتها.٢٢

وبدءاً من القرون الوسطى تحوّلت الرقابة إلى مؤسّسة رسميّة تُسنِد التراخيص أو تحجبها قبل كلّ نشر لمخطوط. وهنا قد تتدخّل بالحذف أو بالإلغاء لفصول بأكملها منه. ومع ظهور النزعة الليبرالية في أوروبا وما رافقها من سيرورة استقلالية للثقافة على السلطتين السياسية والدينية في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر اختفت هذه المؤسّسة، ولم تستمرّ إلا في بعض البلدان العربية والآسيوية ومنها العربية السعودية وبلاروسيا وكوريا الشمالية والصين وكوبا وإيران ٢٣. في هذه البلدان ما تزال الرقابة، أحيانا، معلنة وصريحة وصلفة، أمّا في الدول الديمقراطية فرقابتها خفيّة الاسم، ماكرة، غير واضحة، إلكترونية في أيّامنا هذه عبر الأنترنت كشبكة غوغل وما فيها من قدرة على الغربلة وكذلك الأقمار الصناعية المتجسّسة حتى على غرف النّوم. هذا في حركة التاريخ الهادئة، أمّا في الهزّات الاجتماعيّة الكبرى كما الثّورات، فتنهار السلطة المراقِبة انهياراً مؤقّتاً وتنكشف بعض الحقائق ولكنّها لا تتفكّك نهائياً، وخاصّة في السياق العربي الذي ضرب أهله منذ زمن بعيد عهداً على الطّاعة. وليس خروجهم على الحاكم هذه الأيّام إلاّ "خروجاً"٢٤ سرعان ما يفتر ويتلاشى. فالرقابة حالة ذهنية ثقافية، بنية عميقة مستقرّة تتغيّر شكلاً، إن تغيّرت، وتظلّ عناصرها الكامنة. ولذلك تعود أشدّ عوداً وأكثر حنكة في الضّبط ما دامت ثقافتها كامنة وراسخة رسوخاً شدّ وثاقه التاريخُ في البنى العقلية العربية حتى صار صلداً. وما حدث منذ سنتين، في بعض السياقات العربية وبدءاً من تونس لم يمسّ إلاّ القشرة البرّانيّة للرقابة. وستعود محمّلة بالتجارب والمعلومات متى عادت السّلطة القديمة في ثوبها الجديد لتشتغل بحرفية أجدى من ذي قبل. لقد أعلنت الخلايا النائمة عن نفسها وكشفت كلّ أوراقها ظنّاً منها أنّ الأمر آلَ إليها، لأنّها تجهل أنّ الرقابة ساكنة في اللاّوعي التاريخي الذي لم يعرف منذ أن تأسسّت المدينة إلاّ متن الطّاعة.

الوضوح والكشف عَدُوّانِ للرقابة، وهو ما ينزع إليه الإعلام العربي اليوم الذي صار يفضح كواليس المعلومة وما يحكمها من روابط قوّة حتّى بات يقضّ مضجع أنظمة الاستعلامات التي لطالما احتكرت المعلومة واعتبرتها سرّاً من أسرار الدولة. فالرقابة تعيش من السرّ الذي فكّ السّحر عنه فلم يعد ثمّة سرّ نخفيه. هذا في الظاهر، أمّا في العمق فالرقابة ساكنة فينا، مراقِباً ومراقَباً، لأنّها مكوّن من مكوّنات ثقافة لم تعرف الاختلاف وتراه كفراً وخروجاً عن الملّة. ولعلّنا لا نتوازن إلاّ بها مادامت مكتسباً تحوّل إلى كيان يجري مجرى الدّم فينا. ويبدو أنّ الإنسان العربي بحكم ثقافة الحلال والحرام وما تربى عليه من متن الطاعة بما فيها من سلطان الراعي على الرعية محكوم بلاوعي الرقابة أكثر من وعيها. فالساكن فينا أكثر وطأة وتحكّماً من الرقابة الخارجية التي تمارسها السلطة علينا. يستعمل فرويد في هذا المعنى استعارة فضائية ليميّز بين الباطن والظّاهر، بين اللاّوعي والوعي: يشبّه اللاّوعي بغرفة كبيرة تتراص فيها النزعات النفسيّة تجاورها غرفة أكثر ضيقاً هي بمثابة غرفة للاستقبال يستقرّ فيها الوعي. وعلى عتبة الغرفة الكبيرة يقف حارس يفتّش النزعات النفسية ويحول دون دخول من لا يعجبه منها إلى غرفة الاستقبال حيث الوعي.٢٥ هذا يعني أوّلاً أن الرقابة من هذه الوجهة ليست سوى فسخ وتشويه، وأنّ ما فيها من خفيّ أكثر سطوة علينا ممّا طفا على السّطح. وبقدر الرقابة الدّاخليّة الكابتة للإنسان العربي تظهر مفارقة عجيبة في سلوكه أحياناً يكون فيها نزقاً إلى حدّ بعيد، مارقاً في بعض

أفعاله عن كلّ محرّم بحثاً عن اللّذة الممنوعة لأنّه لا يراقب نفسه قناعة ووعياً، بل توافقاً مع الرأي السائد بما هو رأي غالب. والرّقابة في التحليل النفسي الفرويدي وظيفة تنزع لمنع اللّذة، أمّا في الثقافة العربيّة فاللّذّة تحدث لمّا يفرض المراقِبُ سطوته بجدارة فيحسن التحكّم في الرّقاب.

الخطاب المفارق، كما يقول رولان بارت، غير الاستفزاز يمثّل تقنية ضد الرقابة، تبدو ثورية لأنها تخلق لغة جديدة٢٦. والبلاغة بما هي لغة عابرة للغة (Métalangage) تقنية تناهض الرقابة في الثقافة العربية لأنّها تحصّن صاحبها من فضح معانيها الثوريّة. وكلّما تخفّت الرّقابة وغيّرت أساليبها مكراً قويت البلاغة وتسلّحت بالاستعارة كتقنية دفاعيّة ضد سلطة مراقبة توهم باختفائها والحال أنّها منتشرة في كلّ مكان. والرقابةُ الخفيّة معياريّةٌ تتسلّح بأرثودوكسيّة الآراء السائدة يسمّيها بيير بورديو "بنيويّة" لأنّها ترتبط بتأثير الحقل الذي يسيّج حدود التفكير والقول بآليات تنظم الفضاء الاجتماعي: "على استعارة الرقابة ألاّ تخطئ: فبنية الحقل عينها هي التي تنظّم التعبير بتسيير العبور في الوقت ذاته إلى التعبير وإلى شكل التعبير، وليس مجرّد هيئة قانونية مجعولة خصيصاً لِتُعيّن وتَقمع انتهاك نوع من السّنن اللّساني".٢٧ ثمّة بنيّة مراقبة، قامعة أو "حقل مراقب" بعبارة بورديو يفرض نوعاً من الامتثالية للمعايير السائدة ويمنع ما دون ذلك ويعتبره نشازاً وخروجاً عن القاعدة. وكل خطاب ليكون مقبولاً، مستجيباً للانتظارات، عليه أن "يحترم" ما تفرضه بنية الحقل من معيار. ووحده المجاز بأنواعه يستطيع اختراق البنية الذهنية المراقبة بصورها النمطيّة.

هذه الرقابة القاطعة التي تحكم حتّى على الذي لا يُرى وعلى المخيال تفقد اليوم صوابها، مؤقّتاً، وقدرتها على الضّبط بعد أن انهارت في الظاهر رمزيّة السلطة التي كانت تساندها حتّى باتت الرّقابةُ اليوم مراقَبة. هذا المرور المؤقّت من غطرسة الرّقابة وقدرتها على إطفاء العقول إلى مراقبة الرّقابة حدث منذ أن خرج ذاك الصوت المدوّي من غسق اللّيل مؤذناً بانهيار السلطة: "بن علي هرب". وتكرّسَ تفكّك آليات الرّقابة في ما عاشته مصر من محاكمات مشهديّة لرئيسها بعد أن بُويع البيعة تلو الأخرى لِيُراقَب ويُعاقَب مدى الحياة. وكانت النهاية المأساوية للسلطة الغاشمة في ليبيا بذلك الانتقام الهستيري لقائد حَكم باسم "ثورة الفاتح" أكثر من أربعة عقود حتى أكلته "الثّورة"، فظلّ مُسجّى بعد قتله تنكيلاً، محروماً من سنُّة: "إكرام الميّت"، أيّاماً حتى كاد يتحلّل إمعاناً في إهانة السّلطة الغاشمة وردّها فرجة يراها ضحاياها فيتلذّذون بتحلّلها. ولكنّهم وبشكل مفارق يبكون بين أيديها ولا يصدّقون أن هذه هي السّلطة التي قهرتهم عقوداً. أهذا هو "الفاتح من سبتمبر العظيم"؟، "القائد الثائر"؟

الفكر الغالب هو الذي يراقب عبر فرض الرأي الخاص رأيا عامّا تثبّته الدوكسا بما فيها من أورثودوكسا. فالسلطة فينا، في السّياق العربي، بما لديها من آلة رقابية لا تنهار بسرعة لأنّها نُسجت بفعل الزّمن في الكيان حتى صارت جزءاً منه. نخرج عليها ولكنّنا سرعان ما نعود إليها. لقد صارت

مصدراً للّذّة عبر الدعاية وفنّ الإثارة السياسيّة وعبر سيرورة من الترسّخ والظهور في صورة المنقذ الذي لا حياة بدونه. وها إنّ سوريا تتفكّك ومع ذلك تتعالى أصوات: "الأسد أو نحرق البلد". وهذه الأردن اليوم تخشى التغيير. ويبدو أنّ رؤوس النظام القديم بدأت تنتعش من جديد في تونس، فتئنّ أصوات مكبوتة تتمنّى بتخفٍّ عودة الاستبداد لأنّه أرحم من "الثورة"، وتنتعش البورقيبية من جديد تمسّكاً بكاريزما الأب. فيما تختلط الصورة في ميادين الاحتجاج في مصر. ويخرج "الباجي قائد السبسي" في تونس، المنهكة هذه الأيّام، يخرج من ركام التاريخ ليظهر في صورة القائد الحكيم الذي يضمن الاستمرار.

الكاريزمات العربيّة استطاعت، على الأقل في بعض حالاتها، أن تتحوّل إلى موضوع للذّة، سلطة مستطابة ومطلوبة لأنّها ساحرة. وليس ثمّة أخطر على مجتمعات من هذه السّلطة الملتهِمة للإرادة، المنتزعة للحرّيّة وحتّى لحقّ الكلام، مادام القائد الكاريزمي يتكلّم عنهم وباسمهم. وليس ثمّة أدهى من رقابة تدفع الأفراد بحبّ إلى التنازل طوعاً عن حقوقهم فيتلذّذون بهيمنة الكاريزمي. يحلّل في هذا المعنى عالم النفس التحليلي الفرنسي بيير لوجوندر في كتابه: "التمتّع بالسّلطة"٢٨ أشكال نفاذ السّلطة في الغرب وصناعتها له بالحبّ: حبّ السياسة يمثّل موضوع الوطنيّة يتحدّث فيه القادة، بطريقة "شرعيّة" نيابة عن قواعدهم عن جنّة بلا فوارق، وتُلْغَى فيها الحرب الأهليّة. إنّها الدولة المحض التي تتحوّل إلى رمز للصّفاء، لا يتحرّك فيها الفرد دون الإحالة إلى معبودهم الذي هو الحاكم المنقذ الذي لا نجاة بدونه. هكذا تربكنا المركزيّة ومحوريّة القائد وما تخلقه من عالم بلا قطائع يؤبّد الحكم والحاكم٢٩. فنظام التفكير العربي لم يتخلّص بعدُ من ثقافة البطل ليبلور المشروع الحضاري، فالارتهان ظلّ دائماً للفرد الكاريزمي وليس للفكرة. ومن هنا وثنيتها، على الأقلّ في ترسّباتها العميقة. وهذا ما قد يفسّر قوّة الرّقابة فيها، إذ الفرد يُراقب أمّا الفكرة فتتوالد. ولن تخفّ الرقابة في المخيال العربي إلاّ بتحطيم الوثنيات الساكنة في اللاّوعي والتي تغلّب الكاريزما على المشروع الحضاري.

وفي الثقافة العربية شواهد كثيرة على وجود بنية هيمنة تنتج نصوصاً بلاغية لا تتورّع عن تأليه القائد، ومنها ما هو معروف عن شعر محمد بن هانئ الأندلسي في مدحه للمعز لدين اللّه الفاطمي:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهّار

وكـأنّمـا أنت النـبــي محمد وكأنّما أنصـــارك الأنصـــار

أنت الـذي كـانت تبشّرنا به في كتبها الأحبار والأخبــار

وقوله أيضا، كما ورد في ابن الأثير، و"... لطالما زاحمت تحت ركابه جبريلا" ومن ذلك ما يُنسب إليه:

حلّ برقّادة المسيح حـلّ بـهـا آدم ونوح
حلّ بها اللّه ذو المعالي فكل شيء سواه ريح٣٠

هكذا يلتبس الفرق، شعراً على الأقل، بين العناية الإلهيّة وعناية الحاكم المستبدّ فيعفى من الرّقابة لأنّه فوق الشّبهات بشفاعة اللّغة: "ولمّا أنّ الفرق ملتبس لدى الأغلبية بين المعبود بحقّ وبين المستبدّ المطاع بالقهر، فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في استحقاق مزيد التعظيم، والرّفعة عن السؤال وعدم المؤاخذة على الأفعال، بناء عليهم لا يرون لأنفسهم حقّا في مراقبة المستبدّ لانتفاء النّسبة بين عظمته ودناءتهم".٣١

ويستمتع المحكوم في الثقافة العربية بسلطان حاكمه حدّ العبادة والتأليه في بعض المواضع بعد أن تمكّنت هذه السّلطة من إخفاء تسلّطها ببراعة لتصبح موضوع عشق وعبادة. وفي ما فرضه الملوك والسلاطين من ألقاب تُسندُ لهم ما يشير إلى هذه القدرة في تحويل الخضوع إلى التلذّذ بالخضوع، وإلى كاريزما تستمدّ طاعتها من طاعة الإله، كما يبيّن هذا الحقل الدلالي: المقتدر بالله، المعزّ لدين الله، أمير المؤمنين، المعتضد باللّه، المتوكّل، المعتزّ، المعتمد على الله. هذا مع شدّة الفقر والحاجة حتّى أن أحدهم في عهد المقتدر بالله كان يبول في كفّه ثمّ يشربه٣٢. فكيف يُراقب من كان مقتدراً باللّه ومعتمداً عليه ومتوكّلاً عليه ومعزّاً لدينه؟

العلاقة بالكاريزما، إذن، في الثقافة العربيّة ليست دائماً ضرباً من الرّياء والنّفاق بل قد تكون موضوع حبّ للقائد تحكمها بنية مهيمنة تخرج من رحم هذه الثقافة (Matrice de la culture) التي تسكنها فكرة البطل والمنقذ المسنود بسلطة خارقة لا نجاة بدونها وليست في متناول الجميع. هذا الارتباط الساحر والعاشق للكاريزما عادة ما يكون مدخلاً للرقابة الذاتية. والكاريزما عند ماكس فيبر خاصّية استثنائيّة لفرد يتمتّع بقوى ومواصفات خارقة للطبيعة وخارقة للقدرة البشريّة، أو في الحدّ الأدنى متجاوزة لليومي الذي ليس في متناول الإنسان العادي. وقد تتمظهر على شاكلة الهبة الإلهيّة، وتكون أحياناً نموذجيّة تجعل من مالكها قائداً دون غيره٣٣، فترتبط به الجماعة ارتباطاً يصعب التخلّص منه. وتاريخ القيادة بهذا المعنى تاريخ كاريزمات تُربك الواقع حين تغيب. فلا يكفّون عن استحضار ذكراه حتى يتحوّل إلى أسطورة نصفها من الواقع ونصفها الثاني تضخيم جماعي لهذا الواقع. هكذا صار عنترة بن شدّاد نمطاً مثالياً للشجاعة العربية، وتحوّل سيف بن ذي يزن اليمني الحميري إلى أسطورة جماعيّة جعلته ابناً لأمّ من الجنّ وألبسته لباساً غير بشريّ وتوّجته ملكاً على الإنس والجنّ. وكانت كذلك أسطورة الأميرة ذات الهمّة من قبيلة بني كلاب التي كانت على ثغور البيزنطيين٣٤، تعطي أملاً أنثوياً في دحر هيمنة الرّوم في منطقة الثّغور. وتتواصل صناعة

الأبطال في الثقافة العربية مع السيرة الهلالية، لتصل إلى الحقبة الحديثة فتظهر الكاريزما مجدّداً في أشخاص أمثال الملك فيصل بن عبد العزيز وجمال عبد النّاصر والحبيب بورقيبة والملك الحسن الثاني ووالده محمد الخامس وهواري بومدين وياسر عرفات.

الخضوع للرقابة في الثقافة العربية يمرّ عبر بلاغة الترقيق حتى تُنزع عنها فظاظتها، كأن تُغطى هيمنة البطرك بالحبّ على ابنه الذي: "يضربه ويضرب بدلاً عنه" لحمايته، ويغلّف استبداد "الراعي" أو "أولي الأمر" بشرعيّة دينيّة، وتبرّر غطرسة المؤسّسة الأمنيّة بالحاجة إلى الأمن والاستقرار. ويتحوّل الضرب المادي للمرأة المشرعن نصّاً في القرآن إلى ضرب رمزي في الفقه تلطيفاً للعنف. والحال أن العنف الرّمزي أشدّ وطأة على النّفس من المادي، لأنّ غايته الإخضاع وديمومة الهيمنة. وتُمنع اللّغات الأجنبيّة في السنّة خدمة للدين لأنّها خبٌّ، أي مكرٌ وخديعة فتقلّص الإيمان. يحدث هذا بدعوة من عمر بن الخطّاب حين أمر "بمقاطعة لغة العجم لما أنّ النبيّ عربيّ فوجب هجر ما سوى اللّسان العربي والألسن في جميع ممالكها واعتبر ذلك في نهيه عن بطانة الأعاجم. ولمّا هجر الدّين اللّغات الأعجميّة وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلّها في جميع ممالكها إذ النّاس تبّع للسّلطان وعلى دينه"٣٥.

القويّ هو الذي يفرض ويراقب ويردّ رقابته من طبائع الأمور ليخفي ما فيها من هيمنة ومن روابط قوّة بأساليب مختلفة تنتج النّظام. وتنتج كذلك اعتباطية السلطة حتى لا تصير محلّ نقاش. ويتعجّب المراقب أحياناً من تطاول "القلّة" عليه فيسمّيهم خونة: المعارضة دائماً ومن هذه الوجهة "خائنة" للوطن، مجرمة وناكرة للجميل و"تعضّ اليد التي تمتدّ إليها" وتستقوي بالأجنبي من وجهة نظر القويّ، وتتحوّل مع الوقت هذه الوصمات إلى اعتباطيّات ثقافيّة لدى السّلطة تستعين بها لتراقب وتعاقب وتقصي وتقتل أحياناً. والمشكلة أنّ المراقب مع الزّمن ينسى أن اعتباطيات السلطة التي صنعها ليست في الأصل اعتباطيّة بل مكتسبة بثقافة من الاستبداد مداها الزّمن الطويل. كذلك اندهش "القذافي" من "الجرذان" الذين شكّكوا في ديمومة سلطته. ولما خرجت عليه رعيته التي صنعته طيلة عقود لم يفهم سبب خروجهم حتى قُتل على أياديها. وقبله قتل تشاوسيسكو في طرفة عين على صوت مخمور نادى بسقوطه.

المحصّلة:

حاولت هذه الدراسة أن تبيّن أنّ أخطر أنواع الرّقابة في الثقافة العربية هي تلك التي تُخفي رقابتها باللّغة، فتجعل من البلاغة تبليغاً لشرعية ممارستها. وبقدر المجاز يكون العنف، وتصير الرّقابة،

بمختلف أشكالها الإخضاعية، اعتباطيّة غير قابل للنّقاش، حتّى أنّها تتحوّل إلى موضوع للذّة مجسّمة في العلاقة بالأب ضمن ثقافة ذكوريّة. والأب "مفرد مدلوله الجمع" أو جمع مدلوله المفرد. والمفرد – الجمع هو القائد الكاريزمي الذي لا حياة بدونه. الكاريزما والتعلّق بها تجعل الفرد رقيباً على نفسه وعلى غيره فتردّ الجميع جهازاً للقمع الجماعي. وحتّى من يتجرّأ على القول احتجاجاً فإنّه لا يقول كل ما يجب أن يُقال كما كشف لنا عبد الرحمن منيف في "شرق المتوسّط" حين تعرّضه لعالم السّجن وما يلقاه السّجين من قسوة ومهانة في السراديب والعتمة٣٦.

وإذا ما كان للرّقابة من مزايا فإحداها تتجلّى في ما يُفرض على السلطة من رقابة تؤدّي إلى المحاسبة. ولكنّ أهمّها في هذه الدّراسة تلك التي تفكّ قيود الرّقابة القامعة بالإبداع، كالإبداع الصوفي الذي يتحرّر في اللّغة وبها، فيدخل في عوالم أخرى لا حدود لها. لقد أنتجت الرقابة في المجتمعات العربيّة نفيها بما ظهر من إبداع يحاول حصارها وتفكيك آلياتها فكان أدب المنفى وأدب السّجون وأدب الاحتجاج والمقاومة.

3 Nathalie Roelens, « Censure ou sensure », Revue Communication et Langages, Année 2008, Volume 115, Numéro 155, pp. 326-.

٢ ابن باكويه، أخبار الحلاّج، نشرة ماسينيون وكراوس، دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨ ص: ٤٧.

٣ عبّاس القمي، تتمّة المنتهى في تاريخ الخلفاء، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص: ٢٤١ و٢٤٠.

٤ عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٥، ص: ٧٨.

5 Michel Foucault, Surveiller et punir : naissance de la prison, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».

٦ عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص: ٢٣.

7 Roland Barthes, nouveaux essais critiques, in Degré zéro de l'écriture, Paris, Seuil, (coll. « Points », 1972, p. 138.

٨ محمد عابد الجابري، "المستبد العادل...بديلا للديمقراطيّة"، جريدة الاتحاد الإماراتية، ٤ يونيو ٢٠٠٢، ص: ١٠.

٩ المرجع نفسه، ص: ١١.

١٠ المرجع نفسه، ص: ١٠.

١١ أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزّين، المكتبة العصريّة، بيروت، جزء ١، ص: ١٤.

١٢ ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق داني بن منير الزهوي، المكتبة العصريّة، بيروت، الجزء ١، ص: ٢٤.

١٣ الجاحظ، رسائل الجاحظ، الرّسالة السابعة، كتاب الفتيان، الجزء ١، شرحها وعلّق عليها محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص ص: ٢٢١ – ٢٢٢.

١٤ عزالدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السّياسي، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٦.

١٥ عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللّبناني، ط. ٢، المجلّد الأوّل.

١٦ جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣.

١٧ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد ابن الفضل ابراهيم، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

18 Pierre Legendre, L'amour du censeur, Paris, Seuil, 1974 (coll. « le champ freudien », p. 271.

١٩ مجلّة الأحوال الشخصية مجلة أُصدرت سنة ١٩٦٥ قبل حصول البلاد التونسية على الاستقلال التام، تم إصدارها من مشايخ جامع الزيتونة بمشاركة ثلّة السياسيين اهتمت بالأحوال الشخصية وتضمنت نصوصاً متقدّمة في تحرير المرأة وتنظيم الأسرة.

٢٠ محمود درويش، الأعمال الكاملة، المجلّد الأوّل، بيروت ٢٠٠٩، ص: ١٨٦.

21 Henri Goelzer, Le latin en poche, Dictionnaire latin-français, Paris, Garnier, 1967, pp. 117118-.

22 Voir Alain Bergeron, « les habitudes de lecture des Québécois », Etudes littéraires, Vol. 6, n° 3 (déc. 1973), pp. 321- 326.

23 Encyclopédia Universalis, mot « censure », édition Encyclopédia Universalis, 1984, p. 1005.

٢٤ مفهوم «الخروج» لعزمي بشارة في كتابه في الثورة والقابلية إلى الثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١، ص. ٦.

25 Freud, Introduction à la psychanalyse, cité dans Sarah Kofman, Camera obscura, De l'idéologie, Editions Galilée, 1973, p. 40 (Coll. «La philosophie en effet»).

26 Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Paris, Seuil, 1971, p. 65.

27 Pierre Bourdieu, Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 1989, p. 201.

28 Pierre Legendre, Jouir du pouvoir : traité de la bureaucratie patriote, Edition Minuit, collection critique, 1976, p. 2, 3, 4 et 5.

٢٩ المرجع نفسه، ص: ٢.

٣٠ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثامن، موقع الورّاق، ص: ٦٢١.

٣١ عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع العبّاد، مرجع سابق الذّكر، ص: ٢٢.

٣٢ المرجع نفسه، ص. ١٢

33 Max Weber, Economie et société, Les catégories de la sociologie, Paris, Plon, Pochet, 1995,p : 289

٣٤ أُنظر كتاب نبيلة ابراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمّة: دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ٢٦٥ ص.

٣٥ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ص: ٣٧٨.

٣٦ عبد الرّحمن منيف، شرق المتوسّط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧، ص: ٧.

نحو نظام ديمقراطي عـربي

د. محمد ربيع *

الديمقراطية فكرة اخترعها قدماء اليونان لتصف نظاماً سياسياً استهدف قيام الشعب بحكم نفسه بنفسه. إلا أن التطبيق العملي لتلك الفكرة أدى إلى استيلاء طبقة واحدة على الحكم، هي طبقة الأحرار التي قامت بحكم العبيد والتحكم بهم. ومن خلال العرب انتقل الفكر اليوناني إلى الغرب الذي كان سباقاً في تطوير تلك الفكرة وغيرها من علوم وتوظيفها لتحقيق نهضة مجتمعية شاملة في العصر الحديث. ولقد كانت الديمقراطية من أهم الأفكار التي طورها الغرب وقام بتأسيسها كنظام حكم سياسي اكتسب مع الزمن شرعية، ما جعل الديمقراطية تتحول ببطء إلى موقف فردي وجماعي ينظم العلاقات بين الناس في المجتمع. ففي المجتمعات الصناعية بالذات أصبحت الديمقراطية مع مرور الزمن حالة ذهنية تدفع الناس في اتجاه الاعتراف بحقوق متساوية مع الآخرين واحترام آرائهم، وحل الخلافات معهم بطرق سلمية. ويشير التاريخ الحديث إلى أن مبادئ الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص لم تتحقق إلا في ظل نظم الحكم الديمقراطية التي تبلورت في عصر الصناعة وتعمقت جذورها بعد تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية وقيام الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر.

ومع أن الديمقراطية بدأت كنظام حكم سياسي، إلا أنها تطورت إلى قيمة اجتماعية ثقافية تقوم على مبدأ الاعتراف المتبادل بحقوق وواجبات متساوية، وحرية الرأي والفكر والعبادة، والتعددية الثقافية والسياسية، واحترام حقوق الإنسان والتعايش السلمي. وإذا كانت الديمقراطية كنظام سياسي تعني وضع حد نهائي للحكم الفردي ومؤسسات الدولة غير الخاضعة لرقابة شعبية، فإن

* باحث وأكاديمي مغربي

الديمقراطية كقيمة ثقافية تعني وضع حد نهائي لاحتكار الحقيقة من قبل فلسفة اجتماعية شمولية مثل الدين أو القومية أو الشيوعية.

يُعرِّف قاموس وبستر الديمقراطية على أنها "نظام حكم يقوم على تركز السلطة في يد الشعب أو في ممثليه المنتخبين تبعاً لنظام انتخابي حر". كما يعرفها أيضاً بأنها "حالة مجتمعية تتصف بتساوي الناس من الناحية الرسمية فيما يتعلق بالحقوق والواجبات". مع هذا، ليست الديمقراطية حالة مستقرة، وإنما عملية سياسية اجتماعية متطورة تؤثر في القيم السائدة في المجتمع، وفي مواقف الناس ونظرتهم الفلسفية وتتأثر بها. لذلك تتشكل المؤسسات الديمقراطية تبعاً لتجربة كل مجتمع، وتتأثر بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والقوى التي تتحكم في تشكيل الثقافات وصنع الحضارات. وبسبب مرور المجتمعات الإنسانية المختلفة بتجارب مُتباينة جعلتها تعيش في ظل ظروف حياتية مختلفة، فإن النظم الديمقراطية تختلف من مجتمع لآخر.

إن جذور الديمقراطية ومبادئها الأساسية القائمة على المساواة والعدالة والمسؤولية من الممكن إرجاعها إلى العقائد الدينية. إذ اتجهت الديانات منذ ظهورها في الأزمنة القديمة إلى القول بأن الناس متساوون، وأن كل إنسان مسؤول أمام قوة عظمى غير مرئية، وأن عليه أن يتصرف بشكل أخلاقي. وفيما أسهمت تلك المبادئ في رفع مكانة العبيد في عين الله حسب ما تشير الأديان السماوية على الأقل، أدت إلى إضعاف منطق السلطة المطلقة التي استحوذ عليها حكام كثيرون. مع ذلك لم يستطع الدين وضع حد للاستبداد أو الاستغلال بل قامت المؤسسات الدينية مراراً بتبرير سلطات ملوك مستبدين وحكام ظالمين.

إن هيمنة الكنيسة في العصور الوسطى على مختلف أوجه الحياة في أوروبا حرم الملوك والأمراء من الاستحواذ على ما يكفي من القوة والحرية لبناء دول قومية ذات سيادة. لكن دخول الكنيسة في أزمة مع انطلاق حركة الاصلاح الديني شجع الأمراء والملوك على التحالف مع أعداء الكنيسة من تجار وسكان مدن والحصول على قوة كافية لإقامة دول قومية مستقلة. وفيما استهدف الملوك من التحالف مع التجار وسكان المدن الحصول على المال لبناء جيوش وطنية، استهدف التجار وسكان المدن تعزيز ما حصلوا عليه من حرية اقتصادية واجتماعية بعيداً عن الكنيسة والملوك خلال القرون السابقة. إذ اتجه سكان المدن الأوروبية عامة والإيطالية خاصة مع نهاية القرن الرابع عشر إلى تسريع وتيرة النشاطات الاقتصادية والحرفية، وتكوين نقابات حرفية، وتحدي التقاليد الاجتماعية السائدة في زمنهم، بما في ذلك سلطات الملوك والكنيسة.

وفي ضوء ما ساد حياة تلك المدن حينئذ من حرية نسبية، وقيام التجار والحرفيين بالتركيز على

نشاطات دنيوية استهدفت تحقيق مصالح مادية، فإن معطيات الحياة أخذت تتطور في اتجاه أبعد المدن عن حياة الاقطاع وتقاليده، وقادها إلى مخالفة تعاليم المؤسسة الدينية فيما يتعلق بالنشاطات التجارية والمعاملات المالية. نتيجة لتلك التطورات تبلورت طبقة غير تقليدية في المدن، تشكلت من تجار وحرفيين وممولين كان الكثير منهم قد هرب من الاقطاعيات بعد سنوات عبودية، ما جعلهم يتصرفون ويفكرون كمجموعة من الأحرار. وإذا كانت الديمقراطية هي نظام حكم من الشعب وبالشعب ومن أجل الشعب كما قال أبراهام لنكولن، فإن نظام المدينة في عصر النهضة كان نظاماً من التجار وبالتجار ومن أجل التجار. لكن اصرار الكنيسة على تطبيق تعاليمها لم يترك مجالاً لحدوث تحول مجتمعي واسع من دون صراع دموي انتهى بهزيمة الكنيسة عام ١٦٤٨. وفيما كانت العملية السياسية تسير ببطء نحو تعزيز سلطات الملوك، كانت هناك أفكار جديدة وتطورات اقتصادية غير مسبوقة تغزو أوروبا وتقوم بتغيير الواقع الحياتي وطرق التفكير بشكل جذري. يقول تشارلز فان دورين Charles Van Doren: شكلت تلك التغيرات تحدياً كبيراً جاء أولاً لصالح الدولة القومية على حساب الكنيسة، لكن لم تمض فترة طويلة حتى شعر الحكام المستبدون بفقدان سطوتهم، حيث أصبح الإنسان، وليس الله، هو مصدر السلطات في المجتمع الجديد.

في غضون قرن من قيام الثورة الصناعية ظهر في كل دولة صناعية اقتصاد جديد، ومجتمع جديد ذو ثقافة جديدة يتكون من ثلاث طبقات: طبقة عمالية وطبقة وسطى وطبقة رأسمالية. وخلافاً للماضي، قامت تلك الطبقات على أساس مصالح واهتمامات مشتركة وليس على قيم ومعتقدات دينية واحدة. ومع أن العلاقات بين تلك الطبقات خضعت لمنطق التنافس والنزاع أحياناً، إلا أنها التقت حول هدف توسعة مجال الحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي سبيل تحقيق أهدافها، قامت الطبقات في المجتمع الجديد بقبول مبدأ التعددية السياسية والدينية والمشاركة في العملية السياسية. وهكذا قامت الحرية الاقتصادية التي تكونت في ظل حياة المدن بتمهيد الطريق لبلورة فكرتي الرأسمالية والديمقراطية وما ترتب عليهما من نظم اقتصادية وسياسية، ما جعل النظامين يصبحان مع الأيام توأمين متلاصقين يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به.

تعود الأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة إلى كتابات فلاسفة السياسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في الغرب، إذ اتجهت تلك الكتابات إلى القول بأن على الحكومات أن تحمي المواطنين من تسلط الدولة وسلطة الدين واستغلال المال. لذلك دعا الفلاسفة إلى الحد من تدخل الدولة في حياة الناس، خاصة فيما يتعلق بسعيهم للحصول على السعادة التي كانت تعني حينئذ الحرية والثروة. من ناحية أخرى، نظر الحكام بعين الرضا لتوجه الناس نحو المصلحة والمادة بعيداً عن الدين لأن شبح الكنيسة لم يكن قد زال تماماً من مخيلتهم. لكن حين حاولت الدولة الاستيلاء على

سلطات الكنيسة والحد من حريات الناس ثارت عليها الشعوب وأجبرتها على التراجع. ومع نمو الطبقة الوسطى وتحسن مستوى الحياة تم ترسيخ شرعية العملية الديمقراطية والفكرة العلمانية والرأسمالية. ويجدر التذكير أن الفيلسوف العربي ابن رشد كان صاحب الفكرة العلمانية التي تقوم أساساً على فصل الدين عن الدولة والتي لم يكن بإمكان أوروبا أن تنهض من دونها.

في أعقاب انتهاء الحرب الباردة وانهيار الماركسية وتفكك الاتحاد السوفييتي، أصبح نظام الغرب القائم على الديمقراطية والرأسمالية أكثر النظم جاذبية بالنسبة للشعوب التي عانت كثيراً من الماركسية والاستبداد، ما جعل فلاسفة الغرب يعلنون انتصار الرأسمالية والديمقراطية وانتهاء التاريخ. ولقد تبع ذلك حدوث أكبر موجة دمقرطة في العالم جعلت كل دولة خلال عقد من الزمن تصبح إما ديمقراطية أو تمر بعملية دمقرطة، أو تدعي بأنها تقوم على أسس ديمقراطية. مع ذلك استمر الحكام العرب، في مقاومة الديمقراطية وإدخال تغيرات شكلية على نظم حكمهم لا تلمس جوهرها ولا تضمن الحد الأدنى من الحريات للناس.

الآن، وقد دخلنا النصف الثاني من عام ٢٠١٣، نلاحظ أن كل المجتمعات الصناعية أصبحت دولاً ديمقراطية أو في طريقها لاستكمال عملية التحول إلى الديمقراطية. أما المجتمعات التي تعيش في عصر الزراعة وما قبله فلا تزال محكومة من قبل نظم حكم استبدادية أو غير ديمقراطية. كما نلاحظ أن المجتمعات التي تقف على أبواب عصر المعرفة أصبحت غير عقائدية أو في طريقها إلى التخلص من العقائدية، بينما لا تزال المجتمعات التي تعيش في عهود ما قبل الصناعة إما عقائدية أو تشهد ردة ثقافية تقوم على عقيدة دينية. مع ذلك، يوجد في كل مجتمع صناعي فئة أو أكثر تعيش في عصر حضاري مختلف وتمر بردة ثقافية عقائدية بسبب تفتت كل مجتمع إلى فئات ثقافية اجتماعية. ومع انتصار الاقتصاد على السياسة في الثمانينات من القرن العشرين، تحولت السياسة ببطء إلى أداة في يد النخب الاقتصادية تستخدمها لتحقيق مصالحها الخاصة على حساب المصلحة العامة، ما تسبب في تعطيل العملية الديمقراطية الغربية، خاصة الأمريكية. وصف وولتر لبمان Walter Lippman الديمقراطية الأمريكية بأنها خدعة، وأن الفرد حين ينظر إلى دوره فيها وما حققه مقارنة بما كان من حقه أن يحققه فإنه سوف يقول ما قاله بسمارك عن نابليون الثالث، "يتراءى إليك من بعيد بأنه شيء عظيم، لكن حين تراه عن قرب تكتشف أنه لا شيء على الاطلاق".

شروط العملية الديمقراطية

تشير كتابات المفكرين السياسيين في الغرب إلى أن إقامة نظام ديمقراطي تحتاج إلى ثلاثة شروط أساسية:

١. تعددية سياسية توفر خيارات حقيقية أمام الناخبين.

٢. طبقة وسطى كبيرة ومستقلة، تملك وعياً يُمكِنها من تحديد مصالحها وحماية تلك المصالح.

٣. إعلام حر يوفر منابر للتعبير عن الرأي بحرية، ويلعب دوراً حيادياً أثناء الحملات الانتخابية.

مع ذلك، منحتني تجربتي الحياتية التي قضيت حوالي ٣٥ سنة منها في أمريكا في الدراسة والتدريس الجامعي فرصة لأرى التجربة الأمريكية عن قرب وأشارك في العملية الانتخابية، ما جعل بإمكاني تقييم تلك التجربة من الداخل. كما سمحت لي تجربة حياة غير عادية قضيت حوالي ٣٥ سنة أخرى منها في التجول في عالم العلم والمعرفة والدراسة والتدريس الجامعي في أكثر من ٥٠ دولة برؤية تجارب أخرى وتقييم التجربة الأمريكية من الخارج. نتيجة لذلك، وجدت أن الشروط السابقة لا تكفي لقيام نظام ديمقراطي حقيقي. إن هناك حاجة لعامل رابع هو توفر ثقافة التآلف (التسامح)، وإيمان أتباع الديانات والثقافات والقوميات المختلفة بتلك الثقافة نظرياً وممارستها عملياً. وبسبب ضيق المجال، ليس بإمكاننا تحليل التجربة الأمريكية أو غيرها، لكن بإمكاننا القول أن الديمقراطية الغربية لا تصلح للمجتمعات التي ما تزال تعيش في عهود ما قبل الصناعة، ما يستوجب تطوير نموذج ديمقراطي خاص بتلك المجتمعات.

الديمقراطية الغربية والواقع العربي

إن الاختيار بين تيارات سياسية متنافسة كما هو الحال في الغرب لا يناسب الدول العربية، لأن معظم المجتمعات العربية تشمل أقليات عرقية ودينية وثقافية غير متجانسة، ولأن التطرف يسيطر على فكر أغلبية القوى السياسية في المجتمع العربي، وهي قوى تستند إلى مراجع دينية أو قومية أو تاريخية جامدة إلى حد بعيد. كما أن ثقافة التسامح والتآلف ما تزال غائبة عن حياة تلك المجتمعات وثقافاتها الشعبية. وهذا يستدعي تأسيس نظام حكم ديمقراطي يحول دون انفراد أغلبية بالحكم، ويصون حقوق الأقليات ويمكنها من المشاركة في اتخاذ القرارات على قدم المساواة مع الغير، ولكن من دون أن يمنحها صلاحيات تُمكنها من تعطيل عمل الحكومة أو تهديد الوحدة الوطنية. وهذا يعني بناء نظام يفتح المجال لمشاركة كافة فئات الشعب في الحكم ويحول دون هيمنة فئة واحدة لأن الهيمنة في المجتمعات التقليدية تقود إلى احتكار السلطة وممارسة التسلط.

من ناحية أخرى، تشير سنة الكون إلى أن كل نظام وكل فكر محكوم عليه بالتقادم وفقدان الصلاحية مع مرور الزمن وتغير ظروف الحياة. فعلى سبيل المثال، لم تعد تقاليد المجتمع القبلي ولا طريقة حياته ولا نمط إنتاجه قادرة على توفير أسباب العيش الكريم لأفراده بعد أن أصبح

من المتعذر عليه التجول في الصحاري والغابات بحرية. كما أن ظروف حياة القرية وطرق تفكير الفلاحين لم تعد صالحة للتعايش مع عصر الصناعة والمعرفة. حتى الاتحادات العمالية في الدول الصناعية لم تعد قادرة على المساومة مع أرباب العمل وتحقيق مكاسب كما كان عليه الحال قبل عقود. ولما كان لكل فكرة ومؤسسة عمر افتراضي لا تستطيع أن تتجاوزه، فإن النظام الديمقراطي الغربي أصبح على وشك استنفاذ صلاحيته، ما يجعله بحاجة ماسة لإعادة هيكلة أو استبدالً كما هي الحال بالنسبة للنظام السياسي العربي.

قد يثير الحديث عن الأقليات وحقوقها السياسية ردود فعل سلبية من قبل بعض مثقفي العالم العربي، وذلك بدعوى الحرص على الوحدة الوطنية والهوية العربية والإسلامية. وتنبع ردود الفعل هذه من عقلية فوقية وخلفية ثقافية تعتمد القومية أو الدين مرجعاً لها، فالتيارات السياسية القومية تميل إلى رفض الاعتراف بوجود أقليات قومية ضمن حدود الدولة الواحدة ذات حقوق واحتياجات خاصة، فيما ترفض التيارات الدينية الاعتراف بكل القوميات لأنها تعتبر المسلمين أمة واحدة، وإن اعترفت بوجود أقليات دينية. وانطلاقاً من هذا الموقف الخاطئ ترفض إيران الاعتراف بأقلية كردية لأن الأكراد مسلمين. لكن التسليم بوجود تنوع ثقافي من شأنه إثراء الحياة الاجتماعية والثقافية للناس عامة، وربما القيام بدور في تكوين تجمع سياسي اجتماعي في الوسط يُسهم في الحفاظ على توازن المجتمع ويحول دون حدوث تمحور عقائدي فيه. لذلك أصبح الموقف السليم سياسياً والعادل اجتماعياً والمنسجم مع نفسه أخلاقياً هو الموقف الذي يعترف بالتنوع الثقافي والديني ويلتزم بصيانة حقوق الأقليات ضمن أطر مجتمعية تعزز المساواة والوحدة الوطنية.

ينادي أتباع التيارين القومي والديني بتفكيك المشروع العربي القُطري وبناء أطر عربية وإسلامية جماعية. لكن التركيز على القومية العربية يزيد مخاوف الأقليات غير العربية ويدفعها إلى التمسك بالمشروع القطري، كما وأن التركيز على الدين يُخيف الأقليات الدينية غير المسلمة ويدفعها إلى التمسك بنفس المشروع الذي أثبتت التجربة العربية طُغيانه وفساده وعدم صلاحيته. وهذا يجعل موقف الأقليات يتعارض مع أهداف المشروعين الإسلامي والقومي، ما يستوجب الاعتراف بوجود الأقليات القومية والدينية واحترام حقوقها من أجل تحسين فرص نجاح كلا المشروعين.

إن الاختلاف الكبير في الموقف الفلسفي من قضية الحكم بين التيار الديني المحافظ والتيار القومي العلماني جعل من الصعب قيام حوار بين الطرفين واعتراف متبادل بشرعية الآخر. فاليمين الذي يُجسده الإسلام السياسي يعتبر الإسلام ديناً ودولة، ويدعي أنه يملك نظرية إسلامية في الاقتصاد والسياسة تختلف عن نظريات التيار القومي وتتعارض معها. وفي المقابل ينادي التيار القومي بفصل الدين عن الدولة ويعتبر الديمقراطية والحرية والمساواة بين المرأة والرجل أساس العملية السياسية،

فيما يعتبر الترتيبات الاقتصادية التي تقوم على البنوك التجارية والشركات المساهمة أساس النظام الاقتصادي القادر على تحقيق نهضة اقتصادية. وهذا يعني أن فوز تيار عقائدي معين في انتخابات ديمقراطية على الطريقة الغربية سيؤدي إلى تغيير السياسات العامة وتعديل نظام القيم، واستخدام الوسائل المشروعة وربما غير المشروعة لحرمان المعارضة من الفوز في الانتخابات التالية. وعلى سبيل المثال قال المرشد العام لحركة الإخوان المسلمين في مصر بعد سقوط نظام مبارك "إذا استلمنا الحكم فلن نتخلى عنه". لذلك كان لا بد من مشاركة القوى السياسية والاجتماعية الرئيسية في الحكم وتحمل مسؤولية إدارة شؤون الدولة، وتوظيف تلك المشاركة لإضعاف ميل الفريق الفائز إلى ممارسة عنجهية الانتصار، وتقليص إحساس الفريق الخاسر بالهزيمة والانحسار.

الشورى والديمقراطية

إن الحديث عن الشورى في التراث العربي هو محاولة لدعم الفكرة الديمقراطية وتأكيد شرعيتها وتوافقها مع تعاليم الدين الإسلامي، وليس من أجل استبدال الديمقراطية بالشورى. وقبل الانتقال إلي الحديث عن الشورى وعلاقتها بالديمقراطية نشير إلى أن الشورى كمبدأ في الحكم لم يتم تعريفه بشكل محدد في أية فترة من فترات التاريخ العربي، وأن ممارستها بقيت محدودة ضمن نطاق ضيق للغاية، وأنه تم تجاوزها خلال فترة حكم من حاول ممارستها من الخلفاء الراشدين، وأن الواقع لا يشير إلى وجودها في أية دولة إسلامية، على افتراض أن هناك دولاً إسلامية. كما وأن هذه الفكرة لم تستطع أن تتطور إلى نظام حكم ذا مؤسسات تضمن تمثيل الشعب، وذا آليات تضمن مشاركة الفرد في العملية السياسية واتخاذ القرارات ذات التأثير في نوعية حياته. وهذا يجعل الشورى مجرد مبدأ في الحكم لا يملك الحد الأدنى من مقومات الوجود كنظام سياسي قادر على ضمان الحقوق الفردية والحريات العامة والواجبات التي تضمنها الديمقراطية.

تقوم الدعوة إلى الشورى في المرجعية الفكرية الإسلامية على نصين واضحين في القرآن الكريم، يقول أحدهما "وأمرهم شورى بينهم"، ويقول الآخر "وشاورهم في الأمر". وهذا يعني إرساء مبدأ تبادل الآراء بين الناس وتداولها فيما يتعلق بالقضايا العامة التي تعنيهم، ودعوة الحاكم لأخذ رأي المواطنين في الأمور الهامة. ويتضح من هذين النصين أن الدعوة إلى الشورى دعوة قائمة بذاتها – وأمرهم شورى بينهم، وأن مسؤولية الحاكم تجاه التشاور مع الناس مسؤولية مستمرة لا تنقطع أوصالها – وشاورهم في الأمر. وفي الواقع، يشير المبدأ الأول ضمناً إلى أنه لا يحق لأية جهة أن تفرض رأيها على غيرها من الناس، فيما يشير المبدأ الثاني إلى أن من واجب الحاكم أن يعود إلى الناس

ليستشيرهم فيما يعنيهم من أمور.

يقول بعض الفقهاء والمفكرين أن مبدأي الشورى والتشاور هما من حقوق الناس الثابتة، وإن ما يصدر عنها من قرارات يلزم الحاكم والمحكوم. ويقول آخرون إن الشورى والتشاور دعوات للحوار وتبادل وجهات النظر لا غير، وإن ما يصدر عنها من آراء لا يُلزم الحاكم أو المحكوم. ويستند هؤلاء في إدعاءاتهم إلى النص القرآني الذي يقول "فإذا عزمتَ فتوكل على الله". إذ يوحي هذا النص بالنسبة لهم بأن من حق الحاكم اتخاذ القرار وتنفيذه. لكن وجود النصين الآخرين يتناقض مع هذا الاستنباط، خاصة وأن النص الأول عام والنص الأخير خاص، ما يجعل "وأمرهم شورى بينهم" هو الأساس الذي تُبنى عليه النصوص الأخرى وليس العكس. لذلك كان لا بد من أخذ النصوص جميعاً ضمن نظرة شمولية تكفل التوفيق فيما بينها وتكاملها. وفي الواقع لا يمكن فصل "فإذا عزمت فتوكل على الله" عن "وشاورهم في الأمر" لأن النصين يشكلان أجزاء من آية واحدة، ما يجعل من غير الممكن أن يقوم جزء بنسخ جزء آخر. أما نص تلك الآية الكريمة فهو: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ".

إن في مقدور النظرة الشمولية أن تكتشف مدى ترابط تلك النصوص وتكاملها وقدرتها معاً على التجاوب الفعال مع حاجة المجتمعات الإسلامية لتأسيس الديمقراطية. أما النظرة الجزئية فمن شأنها تفضيل نص على غيره من نصوص قرآنية وتكوين أحكام شمولية بناء على نظرة انتقائية ضيقة كانت وما تزال سبباً من أسباب المعاناة والظلم والتخلف الذي لحق بالعرب والمسلمين على مدى أكثر من ألف عام. كما وأن النظرة الانتقائية تُسهم في تعميق الأزمة التي يعيشها الفكر الديني، وتتيح المجال لكل فكر متطرف لمحاولة فرض رؤيته الضيقة على عامة الناس. ومن أجل تكوين أحكام عامة بناء على نظرة شمولية كان لا بد من ترتيب النصوص القرآنية المتعلقة بنظام الحكم على النحو التالي:

وأمرهم شورى بينهم.

١. وشاورهم في الأمر.

٢. وإذا عزمت فتوكل على الله.

يرسي النص الأول المبدأ الأساسي في الحكم حيث يجعل من حق، بل من واجب جميع الناس التداول في الأمور العامة التي تعنيهم، بما في ذلك أمر الحاكم. أما النص الثاني فيرسي المبدأ الذي ينظم علاقة الحاكم بالمواطنين حيث يأمر الحاكم بالرجوع إلى المواطنين لمشاورتهم في الأمور العامة

وأخذ رأيهم قبل اتخاذ قراراته. ويرسي النص الثالث واجب الحاكم في اتخاذ القرار بعد مشاورة المواطنين وسماع آرائهم واستكمال المعلومات المتعلقة بالقضية المعنية. وهذا يعني أن الشورى عملية اجتماعية سياسية لا تتم إلا من خلال مناقشة مفتوحة للقضايا التي تهم الناس، يشارك فيه كل الراغبين بطريقة تتيح لهم فرصة التعبير عن آرائهم وسماع آراء غيرهم بحرية. وما دام الأمر شورى بين الناس، فإن ما تثيره تلك العملية من نقاش يصبح بلا معنى إذا لم يستهدف التوصل إلى قرارات جماعية ملزمة. كما يعني النص "وأمرهم شورى بينهم" عدم إسناد أية سلطة لشخص بعينه، وإخضاع كافة القضايا العامة للحوار والمشاركة في اتخاذ القرار، وهو قرار سياسي بطبيعته. وفيما لا يعطي هذا المبدأ حقاً خاصاً لجهة معينة، يطلب ضمناً عدم تدخل الغير في مداولات أصحاب القضية، ما يعني السماح بالتجمع والتداول بين أصحاب المصالح المشتركة من دون تدخل الدولة أو غيرها من تيارات فكرية وقيادات تقليدية تدعي الوصاية على الشعب والوطن.

أما النص الذي يقول "وشاورهم في الأمر" فيتعامل أساساً مع واجب الحاكم تجاه المواطنين حيث يأمره صراحة بالعودة إلى الناس لأخذ رأيهم ومشاركتهم في اتخاذ القرار، وبالتالي يرفض الدعوة لانفراد الحاكم في اتخاذ ما يحلو له من قرارات تحت أية ذريعة كانت. وبسبب كثرة الأمور التي تهم الناس، وفي ضوء تغير الظروف الحياتية بصفة مستمرة، فإن دعوة الحاكم لمشاورة المواطنين أصبحت دعوة قائمة ومستمرة. وهذا يجعل تلك الدعوة وممارسة ما جاء بشأنها عملية جماعية تحتم قيام تفاعل وتواصل دائم بين الحاكم والمحكوم، فيما تجعل ما يصدر عنها من قرارات ملزمة للحاكم والمحكوم على السواء.

إن جمع النصين معا والنظر إليهما نظرة شمولية يجعل من الضروري إقامة مؤسسات تُعنى بقضية الحكم، أي تصميم عمليات مجتمعية وظيفتها خلق أطر للتفاعل والتشاور بين الناس والحاكم، وتقنين عمليات اتخاذ القرارات بشكل يضمن المشاركة الشعبية في العملية السياسية. وهذا لا يمكن أن يتم من دون الاعتراف بحقائق معنية والإقرار بحقوق محددة جاءت الإشارة إليها ضمناً في الدعوة القرآنية إلى الشورى والتشاور:

١. الاعتراف بوجود مجتمع، أي شعب يعيش في ظل ظروف معينة تجعله يُكون وحدة إنسانية ذات أمور مشتركة، ووجود فئات اجتماعية ضمن ذلك المجتمع ذات قضايا ومصالح خاصة.

٢. الاعتراف بوجود قضايا ومشاكل عامة تهم الناس جميعاً وتحتاج إلى قرارات جماعية وحلول يتم التوصل إليها والاتفاق حولها من خلال التشاور بين الناس والمشاركة في اتخاذ القرار.

٣. الاعتراف بوجود خلافات في الرأي والمواقف بين الناس تستدعي اللجوء إلى الشورى والتشاور.

٤. الإقرار بأن المعنيين من الناس، أي أفراد المجتمع أعرف بأمورهم وأقدر على التعامل معها، وأن نظام الحكم لا يستقيم من دون أن يعي الحاكم هذه الحقيقة ويحترمها.

٥. الإقرار بأن الخلافات في الرأي بين الناس قضية طبيعية مشروعة تعني:

- ديمومة التباين في مصالح الناس التي قد تتغير من حيث الشكل لكنها لا تتغير من حيث المبدأ.
- أن السبيل الوحيد للتعامل مع قضايا الخلاف في الرأي والتباين في المواقف هو الحوار المفتوح واحترام الرأي الآخر وحقه في المشاركة في اتخاذ القرار.

٦. الإقرار بتغير ظروف الحياة وتبدلها باستمرار، والدعوة إلى التعامل مع الواقع المتغير من خلال الشورى والتشاور بوصفهما عمليتين مجتمعتين مستمرتين وملزمتين.

٧. الإقرار بأن ممارسة الشورى والتشاور لا تتم إلاّ إذا توفرت الحرية والمساواة بين الناس وأقيمت المؤسسات المجتمعية ذات العلاقة بعمليتي الشورى والتشاور، بما في ذلك التشريعات التي تضمن حرية الرأي وحق الرأي الآخر في المشاركة في العملية السياسية.

يدعي البعض أن رسالة الإسلام واضحة فيما يتعلق بكل نواحي الحياة، وأن هناك إجماع على كيفية التعامل معها لا يقبل التأويل. هذا إدعاء خاطئ لأنه يتناقض مع حقيقة اختلاف الأئمة في الماضي حول تفسير العديد من النصوص القرآنية والأحاديث المنسوبة إلى الرسول، وتعدد المذاهب والتيارات الفكرية الدينية، كما انه يتعارض مع مبدأي الشورى والتشاور. فلو كان الإجماع قائماً حقاً، ولو اعترف القرآن بذلك الإجماع لما جاء نص يأمر الناس والحكام بالشورى والتشاور فيما يعنيهم من أمور، ولما اختلف أئمة الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً فيما بينهم حول العديد من القضايا.

إن وجود أربعة مذاهب دينية سنية رئيسية هي المذهب الحنفي والمالكي والحنبلي والشافعي لدليل قاطع على اختلاف الأئمة حول تفسير بعض النصوص القرآنية وتباين ثقتهم بصحة الروايات المنسوبة إلى الرسول. وعلى الرغم من قيام هؤلاء الأئمة بتأسيس مذاهبهم ونجاحهم في اجتذاب أتباع كثيرين إلا انهم اعترفوا باحتمال وقوعهم في الخطأ وطالبوا بشكل مباشر أو ضمنيً باستمرار عملية الاجتهاد. وعلى سبيل المثال، قال الشافعي "إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط". وقال مالك "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فاعرضوا أقوالي على كتاب الله وسنة رسوله". وقال أبو حنيفة "كلامنا هذا رأي، فمن كان لديه خير منه فليأت به". وقال بن حنبل "لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الشافعي وتعلم كما تعلمنا". أما ابن الجوزي فقال "في التقليد إبطال منفعة العقل لأنه إنما خُلق للتدبر والتأمل، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيئ بها أن يطفئها ويمشي في الظلام".

وانسجاماً مع هذه الدعوة إلى الاجتهاد نطرح أفكارنا مُستخدمين شمعة العقل التي أصبحنا أحوج ما نكون إليها في هذا العصر العربي المظلم. إن طرق حياتنا وظروفها تثبت تخلفنا عن العصر وحقائقه في ميادين العلم والفكر والثقافة والتكنولوجيا والاقتصاد، ما جعلنا نسير خلف دول لا تحترم عقولنا التي أهملناها طويلاً، ولا تعترف بحقوقنا التي تنازلنا عنها طواعية، ولا تعير اهتماماً يُذكر لإنسانيتنا التي طمرناها تحت رمال صحراء فكرية قاحلة.

إن تداول الآراء بين الناس، وطرح القضايا العامة للحوار الهادف هي عملية مجتمعية لا تتم في فراغ ولا تأتي أكلها إلا إذا توفرت لها أجواء الحرية لإبداء الرأي، وقام المشاركون فيها بالسعي لسماع الرأي الآخر واحترامه. وهذا يعني أن توفر الحرية، خاصة حرية الرأي والتعبير والمشاركة في العملية السياسية هي من أولى متطلبات تطبيق مبدأي الشورى والتشاور. وفي الواقع، تعني الشورى التجسيد الفعلي لفكرتي الحرية والتعددية في الديمقراطية، فيما يعني التشاور الترجمة العملية لفكرة المشاركة في الحكم.

إضافة إلى ما سبق، نشير إلى حديثين يُنسبان إلى الرسول يتعاملان مباشرة مع قضية الحكم ودور الحاكم. يقول الأول "أنتم أعلم بأمور دُنياكم"، فيما يقول الثاني "إنما أنا بشر مثلكم، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر".

بالنظر إلى هذين الحديثين نظرة عقلانية يتضح لنا أن الرسول يقوم بفصل الدين عن الدولة بشكل مباشر وكامل لا غموض فيه. إذ فيما يُقرُ الحديث الأول بأن قدرة الحاكم، حتى وإن كان رسولاً، على معرفة أمور الناس محدودة، يؤكد على أن أفراد المجتمع أكثر معرفة بما يهمهم من أمور دنيوية. ولما كانت المعرفة بالأمور تستوجب التصرف على أساس المعرفة المتوفرة، فإن الحديث يعترف ضمناً بحق الناس في التشريع بما يتعلق بأمور الدنيا. أما الحديث الثاني فينص صراحة على وجود فرق واضح بين أمور الدين وأمور الدنيا، إذ يقول بأن الرسول أعلم بأمور الدين من بقية الناس، وأن الناس أدرى من غيرهم بأمور دنياهم. لذلك يأمر أتباعه بإطاعته فيما يتعلق بأمور الدين، ويطالبهم بتحمل مسؤولياتهم فيما يتعلق بأمور الدنيا بوصفهم الأعرف بتعقيداتها والأقدر على التعامل معها.

لذلك يمكن القول أن مبدأي الشورى والتشاور في القرآن الكريم، ودعوة الرسول لفصل أمور الدين عن الدنيا تشمل كافة مكونات الفكرة الديمقراطية، وتشمل ضمناً قضايا الحرية والتعددية الفكرية والثقافية وشرعية الاختلاف في العقيدة والرأي والمصلحة، والدعوة لحل الخلافات من خلال الشورى والتشاور، ورفض مبدأ سيطرة فكر أو حزب أو رأي على غيره، ورفض مبدأ سيطرة

الأغلبية على الأقلية.

إذا كانت فكرة الشورى قادرة على استيعاب المفهوم الديمقراطي فهل من المصلحة استخدام كلمة شورى بدل كلمة ديمقراطية وبناء نظام حكم شوريّ؟ الجواب على هذا السؤال، ومن دون مواربة، لا. إن مفهوم الشورى ما يزال موضع خلاف كبير، وانه لم يتم تحديد معانيه ومحتوياته بشكل يحظى بإجماع رجال الفكر والسياسة المعنيين بقضية حق الشعوب في المشاركة في العملية السياسية. إلى جانب ذلك، لم يتم تأسيس فكرة الشورى أو قيمتها في الثقافة العربية أو الإسلامية، كما لم تحاول دولة إسلامية استخدام تلك الفكرة وإقامة نظام حكم على أساسها. وهذا يجعل الحديث عن استعمالها محاولة لاستخدام فكرة ضبابية لا تستند إلى جذور فكر سياسي أو ممارسة عملية. وفي الواقع، جاء طرح فكرة الشورى مُجدداً ليس لتعزيز مبدأ الحرية والاعتراف بالتعددية، وإنما كرد فعل على المطالبة بالديمقراطية في محاولة للتشكيك فيها ورفضها، ما جعل الشورى تبدو نقيضاً للديمقراطية ونظاماً بديلاً لها، وهو نقيض غير حقيقي ونظام بديل ليس له وجود.

إلى جانب ذلك، أصبحت الديمقراطية كنظام حكم وقيمة ثقافية مفهوماً عالمياً ذا دلالات إيجابية تقدمية، وهو مفهوم ليس غريباً عن التراث الفكري العربي، بل واحد من أبرز مفردات الخطاب السياسي العربي الحديث. وما دمنا نبحث عن وسيلة تُحررنا من التخلف والاستبداد والحكم الفردي وهيمنة فكر تراثي مهترئ على ثقافتنا، فإن كون مفهوم الشورى غير واضح من الناحية الفكرية، وغير مطبق من الناحية العملية يفرض علينا الابتعاد عنه، واستخدام لغة العصر لينقشع الضباب ويصبح بإمكاننا رؤية الهدف الذي نسعى إليه.

نحو نظام ديمقراطي عربي

إن التطبيق العملي لمبدأ الديمقراطية يمكن أن يتم من خلال عدة معادلات لكل منها متطلباتها وتبعاتها. لكن تزايد الحياة تعقيداً، واضمحلال إمكانية حدوث تفاعل مباشر بين الناس وحكامهم يجعل من الضروري استنباط معادلة تتيح تطبيق الديمقراطية بشكل يضمن فصل الدين عن الدولة، ويفتح المجال لحدوث تواصل بين الشعوب والحكام. وهذا يعني أن على المعادلة المقترحة أن تنص على انتخاب النواب والحكام من قبل الشعب، وأن تحول دون سيطرة الأغلبية على الأقلية أو سيطرة تيار فكري معين على غيره من تيارات فكرية أخرى، وتُشجع على إقامة منظمات المجتمع المدني وتفعليها. كذلك وجب أن تعترف المعادلة بالأقليات وحقوقها المشروعة، وتقوم على انتظام الانتخابات بصفة دورية، أي ضمان:

١. حدوث انتخابات دورية للمجالس النيابية والحكام، ومنح كل الراشدين حق المشاركة فيها بغض النظر عن الجنس والعرق والدين.

٢. تخصيص مقاعد في مجالس النواب للأقليات العرقية والدينية التي تختار، ضمن استفتاء عام، المشاركة في الانتخابات بوصفها تجمعات خاصة تعترف الديمقراطية بوجودها وشرعية مطالبها.

٣. ضمان عدم سيطرة تيار فكري على غيره من تيارات فكرية أخرى من خلال تحديد النسبة العليا لتمثيل أي حزب في المجلس التشريعي بما لا يزيد عن ٢٥٪ من المقاعد، مع ضمان تمثيل كافة الأقليات والقوى الاجتماعية التي تشكل قوة فاعلة على أرض الواقع.

٤. وفي ضوء تراجع أهمية الأحزاب والحزبية، ومن أجل تمثيل شعبي أفضل، أصبح من الضروري تخصيص نسبة من المقاعد النيابية لمنظمات المجتمع المدني بما يتناسب مع حجم ونشاط كل منظمة، ما يعني أن التعددية التي نتحدث عنها ليست سياسية فقط، بل وأيضاً اجتماعية ثقافية.

إن المشاركة القائمة فعلاً على تعددية سياسية واجتماعية ثقافية من شأنها الحيلولة دون انفراد حزب أو تيار فكري باتخاذ قرارات مصيرية بناء على منطلقات أيديولوجية ضيقة أو مواقف إيمانية متزمتة مثل قرارات الحرب والسلام وسن التشريعات المتعلقة بالتعليم وحقوق المرأة والموقف من الاكتشافات العلمية. كذلك من شأن المشاركة التعددية تعطيل برامج تزييف وعي الجماهير وجرها إلى اتخاذ مواقف عاطفية تدعم سياسات عقائدية باسم الدين أو القومية، وزوال الحاجة لتشكيل لوبيات ضاغطة، وإضعاف أثر المال في السياسة.

إن تمثيل الأحزاب السياسية والقوى الاجتماعية الرئيسية في الحكومة قد يؤدي إلى صعوبة اتخاذ القرارات المناسبة، خاصة في أوقات الطوارئ التي تتخللها أزمات مجتمعية، كما أنه قد يتسبب في إلغاء وجود معارضة قادرة على المتابعة والتحليل والنقد. لذلك كان على المعادلة الديمقراطية أن تضمن التنسيق بين مختلف الأحزاب والتيارات الفكرية، وان تراعي أهمية وجود معارضة حقيقية خارج أروقة الحكم، وان تسعى إلى تحقيق التفاعل بين القوى السياسية والاجتماعية والثقافية المهتمة أساساً بالقضايا العامة، وتفعيل العملية الإعلاماتية وضمان حيادها.

لذلك نقترح الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وحصر صلاحيات الأولى في مجلس النواب والثانية في مجلس الوزراء والرئاسة، وتشكيل مجلس الوزراء بالكامل من خارج مجلس النواب. وفي حالة رغبة حزب في تعيين أحد نوابه في مجلس الوزراء، فإن على ذلك العضو الحصول أولاً على موافقة رئيس مجلس الوزراء، ومن ثم الاستقالة من المجلس النيابي وإعلان مقعده شاغراً وإجراء انتخابات عامة لملئه. وهذا يفتح المجال لتعيين وزراء من أصحاب المعرفة والاختصاص والخبرة،

ويُنمي القاعدة القيادية في المجتمع، ويحصر المناكفة المعتادة بين القيادات السياسية في مجلس النواب.

أما فيما يتعلق بالانتخابات على المستويات المحلية، فإننا نميل إلى ترك الباب مفتوحاً للتنافس بين الأحزاب المختلفة، لإعطاء كل تيار سياسي واجتماعي فرصة كافية لمحاولة اثبات كفاءة رجاله وصلاحية نظرياته على أرض الواقع، على أن تخضع الصلاحيات للسياسة العامة للدولة. وهذا يعني حصر التنافس على المستويات المحلية ضمن مجالات تطبيق السياسة العامة للدولة بهدف تحسين الأداء الإداري واقتراح الجديد من البرامج لاستغلال الموارد المتاحة محلياً وخدمة المواطنين وحماية مصالحهم. وهذا يستوجب إتباع سياسة اللامركزية في إدارة الحكم، بحيث يتم تحديد القضايا الوطنية والقضايا المحلية بشكل يسمح بفصلها عن بعضها بعضاً وتكاملها معا في آن واحد.

إن محدودية تجربة الوطن العربي مع الحزبية، واستحواذ كلمة حزبية في التراث العربي الإسلامي على معنى سلبي، دفع الأغلبية الشعبية إلى البقاء خارج الأحزاب، كما دفع نسبة كبيرة من المفكرين والمثقفين إلى الابتعاد عن العمل الحزبي الغوغائي وعدم الخوض في قضايا خلافية عقيمة. لذلك كان من الضروري فتح المجال أمام أكثر القيادات وعياً ومصداقية للوصول إلى الحكم من خلال قيام مجلس النواب بانتخاب رئيس مجلس الوزراء انتخاباً حراً مباشراً من خارج المجلس، وإعطاء كل القيادات الحزبية وغير الحزبية فرصة شغل ذلك المنصب دون تعصب أو تفرقة، ومنح الرئيس المنتخب حق تشكيل الوزارة واختيار أعضائها بالكامل من خارج المجلس النيابي.

إن التطور المتسارع في مختلف نواحي الحياة أدى إلى تعقيدها وتشابكها، كما أدى إلى ربط أجزاء العالم بعضها ببعض بروابط اقتصادية مصلحية وأمنية حتمت الاعتماد المتبادل بين الشعوب والدول. وهذا أدى إلى جعل العديد من المشاكل الوطنية مثل مشاكل انتهاك حقوق الإنسان قضايا عالمية، وجعل العديد الآخر من المشاكل والهموم العالمية مثل تلوث البيئة قضايا وطنية. ولقد ترتب على ذلك إضعاف مفهوم السيادة الوطنية، وتقليص قدرات الدولة القومية على التعامل بكفاءة مع التحديات الداخلية والخارجية على السواء. من ناحية أخرى، أدى التطور المتراكم في نوعية الحياة وظروفها إلى تعميق الخصوصية بالنسبة للمدن والقرى البعيدة عن المركز. وهذا جعل مؤسسات أكبر الدول تبدو صغيرة أمام العديد من القضايا العالمية، فيما جعل مؤسسات أصغر الدول تبدو كبيرة أمام القضايا المحلية.

لذلك نقترح اعتماد اللامركزية في الحكم من أجل إفساح المجال أمام الحكومة للتفرغ لمعالجة القضايا العامة وقضايا العلاقات الدولية من دون إهمال القضايا المحلية. وهذا يعني تشكيل

مجالس محلية منتخبة وإسناد صلاحيات واسعة لها لإدارة الشؤون الحياتية للناس، بما في ذلك الشؤون المتعلقة بالأمن والتعليم والثقافة، مع عدم الإخلال بالسياسة العامة أو المناهج الدراسية. وهذا من شأنه التعامل مع معظم المشاكل حال وقوعها، وتخويل الناس الأكثر معرفة بالبيئة المحلية والأقرب إلى حياة الناس مسؤولية التعامل مع همومهم بشكل مباشر. كذلك من شأن نظام يعتمد اللامركزية إتاحة الفرصة لنمو قيادات جديدة باستمرار وفتح المجال لحدوث تنافس بناء بين الأقاليم في مجال النشاطات الثقافية والسياحة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

الطبقة الوسطى في العالم العربي

فيما كانت دول الغرب الصناعية تمر بمرحلة نمو اقتصادي وتقدم علمي وتنوع ثقافي مُدهش، كانت الدول العربية تعيش مرحلة الاستقلال الوطني والبناء المؤسسي. وبسبب تخلف العرب اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً وفقرهم النسبي، فإن الطبقة الوسطى لم تستطع النمو بالقدر الكافي وكسب ثقة كافية بالنفس للقيام بدور فاعل في حياة المجتمع. ومما أسهم في تقليص فرص نمو طبقة وسطى واعية، محدودية النشاطات الاقتصادية، وسيطرة العسكر على الحكم والاقتصاد في أغلبية الأحيان، ومحدودية أو غياب الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية، وسيطرة بيروقراطية على الحياة العامة اتصفت عموماً بالجهل والفساد.

من ناحية أخرى، أدى ضعف القاعدة الإنتاجية ونمو النزعة الاستهلاكية على حسابها إلى حصر أهم النشاطات الاقتصادية في النشاط التجاري القائم أساساً على الاستيراد والتصدير. وبسبب علاقة هذا النشاط بالدول والشركات الأجنبية التي ارتبطت في الذاكرة الجماعية للشعوب العربية بالاستعمار، فإن أغلبية التجار افتقدت الإحساس بالانتماء للوطن والثقة بالنفس والمسؤولية الاجتماعية لتشكيل طبقة ذات مصالح مشروعة. وهذا قاد التجار إلى التركيز على الربح السريع والتنافس فيما بينهم للحصول على وكالات تجارية خدمة لمصالح ذاتية، تفضي بالضرورة إلى خدمة الشركات الأجنبية التي يمثلونها.

في المقابل، جاء طرح شعار الاستقلال الاقتصادي في العالم العربي، وإتباع المركزية في التخطيط الإنمائي، وسيطرة الدولة على أهم النشاطات الإنتاجية ليحول دون نمو طبقة وسطى لان الاقتصاد يمثل البيئة الطبيعية لنمو تلك الطبقة وأداتها الأهم لفرض وجودها والتعبير عن ذاتها. وفي ضوء التحول العالمي نحو المعرفة سيكون من الصعب جداً نمو طبقة وسطى تتمتع بالصفات الضرورية لدعم الديمقراطية ومؤسساتها السياسية. إن معايشتنا لتطور المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ

تقودنا إلى الاعتقاد بأن المجتمع الصناعي هو المجتمع الوحيد الذي أفرز طبقة وسطى ذات دور مجتمعي فاعل. فالمجتمع القبلي يتكون من طبقة واحدة، والمجتمع الزراعي يتكون من طبقتين: أغنياء وفقراء، والمجتمع المعرفي الآخذ في التكون يسير نحو تشكيلة مجتمعية غير طبقية، ما يجعل الطبقة الوسطى ظاهرة غير عادية من الصعب الاحتفاظ بها أو استمرار وجودها في أي مجتمع كان. في المقابل، جاء التوسع الكبير والمفاجئ في حجم الدولة العربية ونشاطاتها في مجال الخدمات ليخلق طبقة وسطى غير تقليدية في رحم الدولة، ما جعل هذه الطبقة وسطى من حيث الدخل، ولكن بلا قاعدة إنتاجية أو وعي طبقي، وبالتالي بلا دور مجتمعي فاعل.

من ناحية ثانية، أسهمت ثورتي الاتصالات والمعلومات في دخول العديد من المجتمعات والأقليات عصر المعرفة، ما أدى إلى زيادة أهمية العملية الإعلاماتية المكونة من الإعلام والمعلومات في الحياة المجتمعية، وتنشيط مؤسسات المجتمع المدني القديمة والجديدة مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة. كما شجعت تلك التطورات أيضاً تجمعات أصحاب المصالح الخاصة على التدخل في العملية السياسية والتشريعية بهدف التأثير في قراراتها. وبسبب فعل العولمة الذي يقوم بتدويل الاقتصاديات والثقافات الوطنية تزايد حجم الفئات المعرفية ونفوذها، وهذه فئات تعتمد أساساً على المعرفة وليس على الثروة الاقتصادية. وفيما تختفي الطبقة الوسطى ذات الجذور الاقتصادية تدريجياً، يتم استبدالها بفئات اجتماعية ثقافية ترتبط أساساً بأقليات عرقية ودينية ومعرفية.

إن ضعف الطبقة الوسطى في الوطن العربي وغياب الوعي الطبقي من حياتها يجعل من الضروري إسناد دور هام لمؤسسات المجتمع المدني في العملية السياسية، ويحتم احتفاظ الدولة بجزء كبير من دورها التقليدي في حياة المجتمع. إن كون قيادات مؤسسات المجتمع المدني قيادات مُنتخبة تمثل مختلف قطاعات الشعب والنشاطات الاقتصادية وغير الاقتصادية يجعلها أهلاً للمشاركة في المجالس النيابية، خاصة وأن انتخابها يتم بطرق أكثر شفافية من الانتخابات العامة. إضافة إلى ذلك، تتصف تلك القيادات بارتفاع مستوى التعليم ودرجة الوعي والالتزام بقضايا المجتمع، ولديها القدرة على التواصل مع الجماهير التي يغلب عليها وعلى قياداتها التقليدية الجهل وثقافة التواكل، كما وأن نسبة الشباب بين تلك القيادات كبيرة مقارنة بأي مجلس نيابي، ما يجعلها تشكل أرضاً خصبة لنمو القيادات المجتمعية وتجديد القيادات السياسية باستمرار.

من ناحية ثانية، تستوجب الطبيعة التقليدية للمجتمعات العربية، والتركيبة القبلية والعشائرية لبعضها أن تحتفظ القيادات التقليدية بجزء من دورها الحالي، وذلك حتى تتغير الهياكل الاجتماعية وتتجذر الممارسة الديمقراطية. وهذا يعني أن من الضروري أن يحتفظ رئيس السلطة السياسية سواء كان ملكاً أو رئيساً منتخباً بصلاحيات حقيقية، تزيد كثيراً عن صلاحيات ملك في نظام ملكية

دستورية مثل السويد، وتقترب من صلاحيات رئيس ديمقراطي منتخب في فرنسا. كما تستوجب مرحلة التطور الاقتصادي الحالية رقابة الدولة على النشاطات الاقتصادية والمالية ودعمها، وذلك حتى ترتفع مستويات التعليم وتتحسن الأوضاع المعيشية وتتسع النشاطات الاقتصادية.

تشير تجربة بعض الدول الغربية مثل هولندة وبريطانيا والدنمرك إلى أن استمرار الملكية الوراثية لم يمنع التحول نحو الديمقراطية، وأن الاحتفاظ بتلك المؤسسة على رأس الدولة كان من أهم عوامل الاستقرار السياسي فيها. إذ استطاعت المؤسسة الملكية تعميق إحساس الحاكم والمحكوم بالطمأنينة إلى سلامة العملية الديمقراطية وفاعلية العملية السياسية. كذلك تشير تجربتي اليابان والصين إلى أن رقابة الدولة على النشاطات الاقتصادية وقيامها بدعم بعض الصناعات داخلياً وخارجياً، وتمويل نشاطات البحث العلمي كان له اثر إيجابي في تنمية الاقتصاد الوطني، وتأهيل تلك الدول للتنافس صناعياً وعلمياً مع الدول الصناعية العريقة.

وفي سبيل الدعوة إلى ثقافة تتيح الفرصة لنمو فكرة الديمقراطية وازدهارها في المجتمع العربي، اتجه معظم المعنيين بقضايا الحرية والمساواة إلى استخدام كلمة "تسامح" للتعبير عن الثقافة المطلوبة. لكن كلمة تسامح توحي بأن هناك طرفاً قوياً يتمتع بقدر كبير من الشرعية بسبب خلفيته القومية أو معتقداته الدينية، وأنه يتسامح مع طرف ضعيف يتمتع بقدر أقل من الشرعية، كما يُقال عن تسامح المسلمين مع أتباع الديانات السماوية الأخرى. وهذا يعني أن كلمة تسامح لا تعكس إقراراً بالمساواة بين الناس، وبالتالي لا تفي بالغرض، وقد تقود إلى شعور فريق بتميزه على غيره من الناس والاتجاه نحو التفرقة ضدهم. لذلك حاولت شخصياً تلافي هذا الخلل باستخدام مصطلح "التسامح المتبادل"، فيما حاول آخرون استخدام "مساواة". لكن المساواة مبدأ في الحكم ذا علاقة بالقانون والدستور وليس موقفاً من الآخر يعكس قيمة مترسخة في الوجدان الثقافي. وهذا يعني ببساطة أن كلمة مساواة شأنها شأن كلمة تسامح لا تصلح للتعبير عن قيمة ثقافية وظيفتها الأساسية تنظيم علاقة الفرد بغيره من أفراد المجتمع بناء على مبدأ المواطنة. لذلك أطرح اليوم كلمة "تآلف" كبديل لكلمتي تسامح ومساواة، فكلمة تآلف تعني المعايشة عن قرب، وتعكس علاقة ود تقوم على التكافؤ بين طرفين يشعر كل طرف فيها بأنه ند للآخر وشريك له.

ومن دون المزيد من الشرح، نعتقد بضرورة قيام نظام عربي ديمقراطي لتولي مهام الحكم في كل قطر عربي، على أن تستهدف المعادلة المقترحة تمكين الشعب من ممارسة حقه في المشاركة في العملية السياسية بحرية، وأن تبتعد بقدر الإمكان عن التجربة الأمريكية. ومن الأمور التي تستوجب الابتعاد عن التجربة الديمقراطية الغربية أن الظروف التي نشأت فيها تلك التجربة ما تزال غائبة عن حياة المجتمعات العربية. ومن الأمور التي سبقت تأسيس الديمقراطية في الغرب

فصل الدين عن الدولة، وشيوع الحرية الاقتصادية، ونشوء الهياكل الاجتماعية والاقتصادية المتصلة بالصناعة.

أما العناصر الرئيسة للمعادلة الديمقراطية العربية المقترحة فتتكون مما يلي:

١. انتخابات مباشرة لتشكيل مجلس نواب تُسند إليه مهام السلطة التشريعية وتحديد فترة خدمة النائب بأربعة سنوات قابلة للتجديد مرتين، والحيلولة دون حصول حزب على أغلبية مطلقة. إذ إن المنتمين إلى الأحزاب في كل قطر عربي يشكلون نسبة ضئيلة جداً من السكان، ما يعني أنه لا يمكن لحزب أن يحصل على أغلبية شعبية، ولا يجوز لحزب أن يدعي بأنه يمثل الأغلبية.

٢. عدم السماح لأي حزب بدخول مجلس النواب إذا فشل في إثبات قدرته على إقناع قطاع كبير نسبياً من المواطنين بصلاحية أفكاره وواقعية برنامجه الانتخابي.

٣. تخصيص مقاعد في المجلس النيابي للأقليات الدينية والعرقية التي تطالب بمعاملتها كأقلية، على أن تتناسب الحصص المخصصة لها مع نسبتها إلى المجموع العام للسكان.

٤. تخصيص مقاعد في المجلس النيابي لمؤسسات المجتمع المدني الأكثر أهمية وفاعلية، خاصة الاتحادات العمالية والنقابات المهنية، واتحادات رجال الأعمال والغرف التجارية والصناعية، والروابط النسائية والطلابية، وجمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة وغيرها.

٥. على كل عضو من أعضاء مجلس النواب أن يكون حاصلاً على الشهادة الثانوية على أقل.

٦. الفصل الكامل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتشكيل مجلس الوزراء من خارج مجلس النواب، على أن يكون عضو مجلس الوزراء حاصلاً على شهادة جامعية.

٧. انتخاب رئيس مجلس الوزراء من خارج مجلس النواب مع إسناد صلاحية انتخابه لذلك المجلس، وتحديد فترة زمنية لرئاسته في حدود خمس سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة فقط.

٨. إتباع نظام اللامركزية في الحكم الذي يمنح صلاحيات واسعة لمجالس الحكم المحلية والإقليمية فيما يتعلق بتسيير شؤون الناس اليومية، ولكن ضمن السياسة العامة للدولة.

٩. إتباع نظام انتخابي يجمع بين الاستمرارية والتجديد بحيث يتم انتخاب نصف أعضاء مجلس النواب في كل دورة انتخابيةً.

١٠. تحديد فترة حكم الرئيس المنتخب بستة سنوات غير قابلة للتجديد، على أن يكون من حقه إعادة ترشيح نفسه للرئاسة بعد انقضاء فترة رئاسية واحدة على الأقل.

إن التطرف الفكري والسياسي هو ارتهان لفكر ماضوي تجاوزه الزمن، أو تعلّق برؤية نظرية مستقبلية لم يختبرها الزمن. وهذا يجعل الارتهان لماض بائد والتعلق بمستقبل مجهول مواقف بعيدة عن الواقع وضعيفة القدرة على التعامل مع مشاكله وتحدياته بعلمية. وحين يكون التطرف سبباً في حدوث تمحور عقائدي ثنائي أو متعدد الأطراف، فإن حياة المجتمع وموارده تصبح عرضة للاستنزاف في معارك كلامية محبطة للأمل، أو في حروب أهلية مدمرة. إن المجتمعات التي يسيطر عليها التطرف والتمحور العقائدي هي مجتمعات غير قادرة على القبول بحلول وسط، أو حتى التفكير في حلول وسط، ما يجعل من الصعب إيجاد مكان فيها للعقلانية. وهذا يحتم إقامة نظم ديمقراطية تفرض على الجميع التعاون بقدر الإمكان، وتُشجع الاعتدال والتآلف بين الناس، وتضمن وجود تعددية سياسية وحرية فكرية ومشاركة شعبية، وتحول في كل الحالات وتحت كل الظروف دون سيطرة أغلبية مزعومة على أقلية تمثل في الواقع الأغلبية الشعبية في المجتمع.

أوراق فكريّة

الحدود: ما لها، وما عليها

عبد الفتاح القلقيلي *

كلمة الحدود في اللغة العربية تعني النهايات، أو الأطراف.أي هي تلك النقاط التي لا يجوز لك أن تتجاوزها، او هي ما يعرف (بالمصطلحات الدارجة) بالخطوط الحمراء. ولذلك، جاء القرأن الكريم بمصطلح "حدود الله" ليعني بها الجرائم الكبرى التي يعتبر مرتكبها قد اعتدى على "حدود الله". فقال "ومن يعص الله ورسوله، ويتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها، وله عذاب مهين" (النساء/١٤). وقال عن ممارسة الجنس في فترة الاعتكاف في المساجد، "تلك حدود الله فلا تقربوها" (سورة البقرة/١٨٧). وكذلك قال عن "العزائم" و"الرخص" في صيام رمضان "تلك حدود الله، وللكافرين عذاب أليم" (سورة المجادلة/٤). وجاء الفقه الاسلامي ليطلق مصطلح "الحدود" على العقوبات الكبرى كالجلد، وقطع اليد، والإعدام، على جرائم الزنى، والسرقة، وقتل العمد، على التوالي.

اما الحدود بالمعنى الاجتماعي فهي مساحة حرية الشخص، التي بعدها تبدأ حرية الاشخاص الآخرين. وقال قانون الديموقراطية والاخلاق: "تنتهي حريتك حيث تبدأ حرية الآخرين. وطبعا حرية الشخص ضمن حدوده ليست مطلقة، وانما هي مقيدة بالقوانين والأعراف المرعية.

وحال الاشخاص في المجتمع كحال الدول في المجتمع الدولي، فالدولة شخص معنوي، لها حدود تتصرف ضمنها بحرية، ولكن ضمن الدستور والقوانين المرعية، والاعراف الدولية. ولا يجوز لها ان تتعدى حدودها، فتجتاز حدود الدول الاخرى. وحدودها تلك تسمى الحدود السياسية.

---

* كاتب وباحث فلسطيني

الحدود السياسية

الحدود السياسية هي خطوط وهمية من صنع البشر (سواء أكانت حدودا طبيعية أو صناعية) ويتم الاتفاق عليها، ورسمها كخطوط متصلة أو مقطعة على الخرائط باستخدام الصور الجوية لتبين الأراضي التي تمارس فيها الدولة سيادتها، والتي تتمتع فيها هذه الدولة وحدها بحق الانتفاع والاستغلال، وغالبا ما تكون كل دولة ذات خصائص معينة مثل اللغة، والأفكار، والميول، والنظام السياسي، والاتجاهات، والعملة التي يستعملونها. وبفضل تقدم فن تقنية رسم الخرائط، أصبحت غالبية الحدود السياسية في العالم، والتي تفصل كل دولة عن الأخرى، محددة بدقة.

يدخل من ضمن أراضي الدولة ورقعتها السياسية المسطحات المائية التي تقع داخل حدودها السياسية، سواء كانت أنهاراً أو بحيرات أو قنوات مائية، وكذلك أجزاء البحار التي تجاور شواطئها والتي تعرف بـ"المياه الإقليمية"، وطبقة الجو التي تعلو هذه الرقعة السياسية المحددة، والتي تسمى " الحدود الجوية، او "الأجواء". وعند هذه الحدود تنتهي سيادة الدولة وتبدأ سيادة دولة أخرى.

وهناك فروق جوهرية بين الحدود والتخوم، فاصطلاح التخوم شاع في الماضي، بينما اصطلاح الحدود حديث نسبياً، حيث أن التخوم ظاهرة تاريخية اختفت في الوقت الحاضر، لأن يابس الأرض جرى تتبعه لكل الدول، وحلت الحدود السياسية محل الحدود دون تحديد.

التخوم هي مناطق واسعة تفصل او تصل بن الدول، وهي غير معرّفة بدقة، وقد تضم مجموعات سكانية او مصادر طبيعية. وكانت التخوم هي الحدود بين الامبراطوريات القديمة. وتمتاز التخوم بانها غير ثابتة، وانها من الاسباب الرئيسة للحروب بين الدول قديما وحديثاً(١).

والتخوم نوعان:

١- تخوم الفصل، وغالبا ما تكون صحارى، او مناطق جرداء، وغير مسكونة او قليلة السكان.

٢- تخوم الاتصال، وهي كسابقتها، ولكنها ذات موقع استراتيجي، كصحراء سيناء، التي كانت (عبر التاريخ) تخوم اتصال بين الشعوب في اسيا وافريقيا(٢)، والتي كانت بوابات اكثر منها حدودا

تمثل الحدود خطوطاً واضحة المعالم، ومحددة في الفصل بين الدولتين، أما التخوم فهي مناطق تشبه المنطقة المحايدة، وكثيرا ما كان هنالك اتفاقات ثنائية لإدارة واستثمار تلك المناطق المحايدة.

الحدود بين الدول عموما، بعضها حدود طبيعية، وبعضها صناعية. الحدود الطبيعية غالبا ما تكون للدول الكبرى، ففرنسا (مثلا)، منذ الكاردينال "دي ريشلييه" (١٥٦٥-١٦٤٢) تحلم بان يكون "نهر الراين" هو الحدود الشرقية بينها وبين المانيا. وهذا ماتبناه، وقاتل من اجله لويس الرابع عشر (في

القرن السابع عشر)، ونابليون (في مطلع القرن التاسع عشر). وكان "جان جاك روسو" يتبنى هذه النظرية، مما جعل الثورة الفرتسية تضم الـ"سافوي"، و"نيس"(٣).

اما الحدود الصناعية، فهي حدود سياسية بين الدول او الولايات (في الدول الاتحادية)، وترسم على خرائط يُحتفظ بها عند الاطراف المعنية، ومنها المؤسسات الدولية، وعلى رأسها الامم المتحدة. وقد تكون هذه الحدود برية او مائية (انهار، بحار، بحيرات). وبالمناسبة، فإن اجواء المنطقة تكون ضمن حدودها(٤).

وتحصل الدول على حدودها عن طريق التقادم وفرض الامر الواقع، وخاصة في حال الدول "العريقة"، او عن طريق الاحتلال، او عن طريق الضم بالقوة او بالزحف السلمي. فامريكا (مثلا) ضمت معظم ولاياتها الجنوبية بالقوة المسلحة، اما الزحف السلمي فمثاله زحف المغاربة بقيادة الملك الحسن الثاني على "الصحراء الغربية" عام ١٩٧٩. كما يمكن الحصول على الحدود بواسطة قوى اجنبية استعمارية كما حصل لدول امريكا الجنوبية بعد الحرب العالمية الاولى، وللدول الافريقية بعد الحرب العالمية الثانية، وكما حصل لاسرائيل عام ١٩٤٨(٥). اما احتلال اسرائيل لسيناء والجولان والضفة الغربية عام ١٩٦٧، فما زالت اسرائيل تعتبرها مناطق مُدارة من قبل الاحتلال، باستثناء القدس والجولان، حيث اعلنت اسرائيل ضمهما.

والحدود الاستراتيجية، هي الحدود التي يزعم الذين يطالبون بها انه "بدونها لا يمكنهم ان يحموا بلدهم". وكان نابليون بونابرت هو اول من تبنى هذا المصطلح. وكذلك فعلت النازية في المانيا، وابتدعت مصطلحا جديدا اسماه هتلر بـ"المجال الحيوي لالمانيا". ونظرية المجال الحيوي هي نظرية توسعية المانية، ابتدعها المفكرون العسكريون الالمان لتبرير اكتساحهم لأراضي دول مجاورة. ومفاد هذه النظرية ان شعبا راقيا لا يمكن ان يتقدم بحرية في مواصلة الارتقاء، ويفيد ويستفيد من حيويته ومزاياه الخاصة إذا ظل محصورا اقتصاديا وسياسيا في نطاق اقليمه المحدود. لذلك فلهذا الشعب الراقي الحرية في ان يخترق الحدود الى مجاله الحيوي الذي يتناسب مع حيويته وقدراته الكامنة.

اما اسرائيل، وخاصة بعد انتصارها على الدول العربية المجاورة عام ١٩٦٧، فقد مزجت نظرية نابليون في "الحدود الاستراتيجية"، ونظرية هتلر في "المجال الحيوي"، لتتبنى شعار الحدود الآمنة لها، الذي سيتبلور في "المجال الحيوي" الذي يتبناه شمعون بيريز في مشروعه "الشرق الاوسط الجديد". وما زالت اسرائيل تتمسك بمصطلح "المجال الحيوي لاسرائيل" في مفاوضاتها السرية والعلنية مع المصريين والسوريين والفلسطينيين(٦).

وفي عولمة العالم وأمركته، تدّعي امريكا (الآن) أن قواعدها في العالم عموما، وفي الشرق الاوسط خصوصا، هي لحماية "مجالها الحيوي"(٧) وعلى حلفائها في العالم ان يتعاونوا معها في هذا المجال.

حدود فلسطين

الارض، وحدودها هي جوهر الصراع الفلسطيني الصهيوني منذ انطلاقة الحركة الصهيونية عام ١٨٩٧ وحتى لقاء الرئيس الفلسطيني (ابو مازن) بالرئيس الاسرائيلي (شمعون بيريز) في عمان في شهر ايار عام ٢٠١٣، وصولا الى استئناف المفاوضات الاسرائيلية الفلسطينية بين عضو اللجنة التنفيذية الفلسطينية (صائب عريقات) ووزيرة الخارجية الاسرائيلية (تسيبي ليفني) في كل من القدس واريحا في شهر آب ٢٠١٣.

الفلسطينيون يتمسكون بفلسطين انطلاقا من انها موطنهم منذ اقدم العصور، سواء باعتبارهم "الفلستا" الذين هاجروا اليها من جزيرة كريت قبل الميلاد بثلاثة قرون، او باعتبارهم تمازجوا مع العرب الكنعانيين على ساحل "بحر كنعان" (هكذا جاء اسم البحر الابيض المتوسط في التوراة، وكتب التاريخ القديم)، والذين امتدت ارضهم من غزة حتى اللاذقية، وما بين العقبة وحماة.

اما الحركة الصهيونية فتستند الى وعدين: "الوعد الإلهي" في التوراة، ووعد بلفور عام ١٩١٧. ورغم ان وعد بلفور هو هبة مِن مَن لا يملك الى مَن لا يستحق، الا انه كان ذا اهمية كبرى، حيث انه وعد من بريطانيا الدولة الكبرى والاقوى في العالم في حينه (١٩١٧)، وانه اعتُمد جزءا من ميثاق "عصبة الامم"، بل وكان شرطا "دوليا" على بريطانيا تنفيذه من خلال اجراءاتها كدولة منتدبة على فلسطين. ورغم ذلك، فان الحركة الصهيونية كانت وما زالت تحاول ان تضفي على اغتصابها لفلسطين بُعدا أيديولوجيا دينيا، حيث يدّعون ان وجودهم على هذه الارض غير خاضع لقرارات او اتفاقات ارضية او سياسية، وانما وفق وعد إلهي أعطي لليهود بامتلاك هذه الارض(٨).

وبما ان القانون الدولي انطلق من الاوضاع في دول امريكا الجنوبية اولا، ثم من اوضاع الدول الافريقية، ليصل الى مبدأ "تقديس" الحدود التي تركها الاستعمار، فان "عصبة الامم" اقرت يوم ١٩٢٢/٧/٢٤ الحدود التي اتفق عليها الاستعماران الفرنسي والانجليزي في ايلول ١٩٢٠ لتتشكل بموجبها كل من سوريا، ولبنان، وفلسطين، والعراق(٩).

هذا في ما يخص فلسطين كقطر موحد ارضا للدولة الديموقراطية التي طرحته حركة فتح، وتبنته منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٦٩. اما تقسيم فلسطين لدولتين، فالحدود التي سيتركها الاستعمار لهاتين الدولتين هي الحدود التي حددها بدقة قرار الجمعية العامة للامم المتحدة رقم ١٨١ الصادر في ١٩٤٧/١١/٢٩. وهذه الحدود يمكن لأي طرف ان يعتبرها "مقدسة" حسب القانون الدولي. ونشير هنا الى ان القرار الذي اعطى فلسطين مركز "دولة غير عضو" لها صفة المراقب في الامم المتحدة، والذي اتخذته الجمعية العامة للامم المتحدة في جلستها الـ٤٤ في٢٠١٢/١١/٢٩، استند الى قرار التقسيم هذا.

ولكن اسرائيل "الناشئة" اخترقت هذه الحدود عام ١٩٤٨ لتشكل لها حدودا مؤقتة، هي حدود الهدنة مع الدول العربية: الاردن ومصر والعراق وسوريا ولبنان. وحتى هذه الحدود المؤقتة عادت واخترقتها اسرائيل "الناضجة" يوم ١٩٦٧/٦/٥ دون ان تثير حنق مجلس الامن او امتعاض اعضائه الدائمين باستثناء الاتحاد السوفييتي.

حدود الهدنة هذه لم تكن حدود دولة اسرائيل الرسمية او المعترف بها دوليا، فقد اكد مندوب اسرائيل في الامم المتحدة عشية قبول اسرائيل عضوا في الامم المتحدة، أن الاراضي التي هي خارج حدود قرار التقسيم، والتي احتلتها اسرائيل (بما فيها القدس الغربية) ليست جزءا من دولة اسرائيل. وبات واضحا ان عضوية اسرائيل في الامم المتحدة تستند اساسا الى التزامها بقرار التقسيم رقم ١٨١. وهذا ما اشارت اليه مقدمة قرار الاعتراف بدولة اسرائيل، سواء قرار الجمعية العامة رقم ٢٧٣، او قرار مجلس الامن رقم ٦٩ بالتوصية بقبولها بتاريخ١٩٤٩/٣/٤. وقال وزير خارجية اسرائيل آنذاك (آبا إيبان) في جوابه على استفسار المندوب الكوبي في الامم المتحدة عن مدى التزام اسرائيل بقرار الامم المتحدة رقم ١٨١ "إن حكومة اسرائيل ستتعاون مع الجمعية العامة في التماس حل لمشكلة الاراضي خارج قرار التقسيم بما فيها القدس، فالقدس لها وضع خاص(١٠).

وحتى يومنا هذا (٢٠١٣) لا تعترف دول العالم، بما فيها امريكا، بان القدس (سواء الغربية او الموحدة) هي عاصمة اسرائيل. فقد عادت الجمعية العامة لتؤكد على ان "المجتمع الدولي مازال لا يعترف بضم القدس الشرقية، بل يعتبر القدس بمجملها عاصمة للدولتين: الفلسطينية والاسرائيلية.

اما حدود الهدنة، والتي صارت تعرف بـ"حدود ١٩٦٧"، فلم تعترف بها دول العالم انها حدود اسرائيل الرسمية، وإن تعاملت معها كـ"حدود الامر الواقع". والارض خارج هذه الحدود ليست اسرائيلية، لا بشكل شرعي ولا بحكم الامر الواقع. حتى اسرائيل تسميها "المناطق المدارة"، ولا تعتبرها جزءا من اسرائيل.

لذلك اعادت الجمعية العامة التأكيد على ضرورة انسحاب اسرائيل من هذه الاراضي بما فيها القدس الشرقية، حيث ان هذه الاراضي مازالت تحت الاحتلال الاجنبي، وذلك في قرارها قبول فلسطين دولة بمركز مراقب المشار اليه اعلاه.

وبما ان الساسة الاسرائيليين منذ قيامها وحتى نتنياهو، هم التلاميذ الانجب لمدرسة بورقيبة،"خذ، وطالب"، فان غولدا مئير، قالت عام ١٩٦٧ "إن حدود اسرائيل حيث يقيم اليهود"(١١). وعندما سُئل دايان ان كان يريد ضم غزة والضفة الغربية لاسرائيل، وماهي الحدود التي يريدها لاسرائيل، اجاب: "نريد حدودا يعترف بها جيراننا، بشرط ان تظل دولة اسرائيل محافظة على طابعها اليهودي، وتستمر

دولة يهودية، نريد حدودا تزيدنا امنا، حدودا تتيح للشعب اليهودي ان يعبر عن ارتباطه بموطنه التاريخي(١٢). وواضح منذ عام ١٩٦٧ ان اسرائيل تربط الحدود بمسألة الامن، ولا تفصل بينهما، اي ان الحدود قابلة للتوسع حسب الاحتياجات الامنية. وقبل ان يطرح نتنياهو مسألة الاعتراف بـ"يهودية" دولة اسرائيل عام ٢٠١٢، كان احمد غنيم عام ٢٠٠٠ قد حذّر المفاوض الفلسطيني "ان يهودية الدولة هو اساس الفهم الاسرائيلي لمسألة الحدود"(١٣). وستبقى اسرائيل تلوّح بمشاريع تبادل مناطق فيها اغلبية عربية (في المثلث مثلا) باراض فيها اغلبية يهودية، اي بالمستوطنات(١٤). وقد صرح نتنياهو مؤخرا (هآرتس/آذار/٢٠١٣) ان الخلاف بين اسرائيل والفلسطينيين ليس على الحدود والمستوطنات فقط، بل على رفضهم الاعتراف بيهودية دولة اسرائيل.

وبما ان المرحلة الانتقالية (في إطار اتفاقيات اوسلو) انتهت في ايار عام ١٩٩٩ دون ان تظهر آفاق ايجابية للمرحلة النهائية، ورغم انه بعد اتفاق اوسلو صار مقبولا نفسيا لدى المفاوض الفلسطيني ان "حدود الامر الواقع" هي "الحدود الرسمية الشرعية" لاسرائيل، الا انه لم يثبّت ذلك رسميا، لان الحدود كانت من قضايا الحل النهائي، وليس من قضايا المرحلة الانتقالية، وبما ان المبادئ التي تحكم العلاقات الدولية هي الشرعية الدولية، وبما ان لاحدود لاسرائيل تعترف بها الشرعية الدولية الا حدود قرار التقسيم رقم ١٨١، انطلاقا من كل ذلك، اقترح احمد غنيم على المفاوض الفلسطيني ان يعلن ان حدود فلسطين (وطن الفلسطينيين) حسب الشرعية الدولية هي الحدود التي رسمها قرار الجمعية العمومية رقم ١٨١. ويمكن للمفاوض الفلسطيني ان يستند الى تصريح وزير خارجية اسرائيل المؤقت في الامم المتحدة في اذار ١٩٤٩ "انه اذا قبلت الجمعية العامة للامم المتحدة اسرائيل عضوا كامل العضوي فيها فان دولة اسرائيل ستكون على استعداد للتعاون مع اجهزة الامم المتحدة، وممثليها على تنفيذ قرار الجمعية العامة الصادر في ١٩٤٧/١١/٢٩". واشار المندوب الاسرائيلي الى البرقية التي وجهها وزير خارجية اسرائيل يوم قيامها (١٩٤٨/٥/١٥) والتي تؤكد "التزام اسرائيل بتنفيذ كافة معطيات وبنود القرار رقم ١٨١(١٥).

لكن اقتراح احمد غنيم هذا لم يلاق قبولا، بل اعتقد انه لم يؤخذ على محمل الجد من المفاوض الفلسطيني، بل صار الحديث عن حدود عام ١٩٦٧ بانها الحدود الشرعية، والرسمية بين دولة اسرائيل والدولة الفلسطينية المنتظرة. وزاد على ذلك ان تبنت منظمة التحرير مبادرة مؤتمر القمة العربي عام ٢٠٠٢، التي تعترف بشرعية تلك الحدود، والاستعداد للتصالح والتطبيع مع اسرائيل ضمن تلك الحدود. ولذلك كان في ديباجة قرار الجمعية العامة الذي قررت فيه قبول فلسطين في الامم المتحدة كـ"دولة غير عضو"، وتحظى بمركز مراقب، كان في تلك الديباجة الاعتراف (الضمني) لاول مرة بان حدود اسرائيل الشرعية هي حدود عام ١٩٦٧. وكانت الجمعية العامة تتكئ بذلك على:

أ- تضع الجمعية العامة في اعتبارها ان اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية انيطت بها، وفقا

لقرار المجلس الوطني الفلسطيني (عام ١٩٨٨) سلطات ومسؤوليات الحكومة المؤقتة لدولة فلسطين.

ب- تعترف الجمعية العامة بالاعتراف المتبادل في ١٩٩٣/٩/٩ بين حكومة دولة اسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية ممثلة الشعب الفلسطيني.

ج- وتشير الجمعية العامة الى مبادرة السلام العربية التي اعتمدها مجلس الجامعة العربية في ٢٠٠٢/٣/٥.

د- عددت الديباجة (التي نحن بصددها) المنظمات الدولية والاقليمية التي تحظى بها "دولة فلسطين" بعضوية كاملة، منها: جامعة الدول العربية، اليونسكو، حركة دول عدم الانحياز، منظمة التعاون الاسلامي، مجموعة الـ٧٧ والصين.

هـ- كما ان "دولة فلسطين"، على اساس حدود ١٩٦٧، تحظى باعتراف ١٣٢ دولة حتى الآن (٢٠١٢).

استنادا الى هذه الاتكاءات، فإن الجمعية العامة تدعو الى تحقيق مشروع الدولتين، وهما: دولة فلسطينية، مستقلة، ديموقراطية، ذات سيادة، متصلة الاراضي، تتوفر لها مقومات البقاء، تعيش جنبا الى جنب مع دولة اسرائيل بسلام وامن متبادلين، على اساس حدود ١٩٦٧(١٦).

وحتى حدود عام ١٩٦٧، لم تسمح جامعة الدول العربية بقيادة إمارة قطر، ان يكون لها "صفة الحدود المقدسة"، إذ اعلنت لجنة المتابعة العربية في الذكرى الخامسة والستين للنكبة قبولها بمبدأ تبادل متفق عليه للاراضي بين الدولتين الفلسطينية والاسرائيلية على حدود ١٩٦٧.

المصادر:

١- الدكتور قاسم دويكات، "مشكلات الحدود السياسية في الوطن العربي، جامعة مؤتة الاردنية، ٢٠٠٣، الطبعة الاولى (ص١٣).

٢- المصدر السابق (ص١٥).

٣- عبد القادر رزيق المخادمي، نزاعات الحدود العربية، دار "الفجر للنشر ولتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤، الطبعة الاولى (ص٣٣، ٣٤).

٤- المصدر السابق (ص ١٩).

٥- عبد القادر رزيق، مصدر سبق ذكره (ص ٣٥)

٦- الدكتور قاسم دويكات، مصدر سبق ذكره، (ص ١٥).

٧- المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

٨- احمد غنيم، "الحدود اولا"، صادر عن "اكاديمية المستقبل للتفكير الابداعي"، رام الله ٢٠٠٠ (ص٢٢).

٩- المصدر نفسه (ص٢٧).

١٠- المصدر نفسه (ص ٤١).

١١- جفري ارنيون، "سياسة الامر الواقع في الضفة الغربية"، اصدار مؤسسة الدراسات الفلسطينية وجامعة البحرين (ص٣٢).

١٢- عادل محمود رياض، "الفكر الاسرائيلي وحدود الدولة"، اصدار "معهد البحوث والدراسات العربية" (ص ١٦٠).

١٣- احمد غنيم، مصدر سبق ذكره (ص ٦٠).

١٤- المصدر نفسه (ص ٦٧).

١٥- المصدر نفسه (ص ١٠٨).

١٦- انظر قرار الجمعية العامة للامم المتحدة في جلستها رقم ٤٤، في ٢٠١٢/١١/٢٩

انكماش امبراطورية
هل بدأ الانحدار الصيني؟

صقر أبو فخر *

مدخل

عصفت الأزمة المالية التي اندلعت في سنة ٢٠٠٨ بدول العالم الكبيرة كلها، ولم تستثنِ أي واحدة من تأثيراتها السلبية. وتجلت هذه الأزمة، في بعض وجوهها، بتراجع الطلب تراجعًا كبيرًا. وهذا الأمر يعني انهيار المزيد من المؤسسات الانتاجية الحدية، وزيادة البطالة، والعجز عن سداد الديون، وغير ذلك من المشكلات. غير أن الصين تمكنت، ولو موقتًا من تجاوز معظم عقابيل هذه الأزمة. ولعل السبب يكمن، ولو جزئيًا، في النظام السياسي – الاقتصادي الذي أرسى دعائمه الرئيس الصيني السابق دينغ هسياو بينغ، والذي يقوم على المركزية السياسية ومركزية الادارة العامة، وعلى الليبرالية الاقتصادية في آن. وهذا النظام اتبعته، بمقادير متفاوتة وباديولوجية مختلفة، كل من ماليزيا وسنغافورة وأندونيسيا، وحققت في سياقه نجاحًا متعدد الجوانب. وهذه المعادلة المدروسة بدقة بين المركزية السياسية والليبرالية الاقتصادية جعلت الاقتصاد الصيني يقفز خلال ثلاثين سنة إلى مكانة ثاني أكبر اقتصاد في العالم بعد الولايات المتحدة الأميركية(١). ومن بين العوامل التي ساهمت في وصول الصين إلى هذا الموقع هو أن اقتصادها كان يعمل خلال هذه الفترة، ولا سيما في تسعينات القرن العشرين فصاعدًا، في وضع أمني مريح خصوصًا بعد انتهاء الصراع الصيني – السوفياتي، وبعد وقف الحرب الفيتنامية –

* كاتب وباحث فلسطيني

الكمبودية، وانحسار النزاع الصيني – الهندي إلى حد التلاشي.

في سنة ١٨٤٠ تمنى كاتب بريطاني أن يطيل كل صيني ذيل قميصه قدمًا واحدًا لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى دوران آلات المعامل في مدينة لانكشاير على مدار الساعة. وسال لعاب الشركات الأجنبية في أربعينات القرن المنصرم، أي بعد مئة سنة، لفكرة بيع فرشاة أسنان واحدة من كل صيني. وكان الصينيون يرددون منذ نحو خمسين سنة أن "ماوتسي تونغ ينتعل حذاء من المطاط، لكن العالم كله يسمع خطاه حين يمشي". والحقيقة أن ماو ليس هو من يسمع العالم وقع خطواته، بل الصين التي ما برحت تبني قوتها، بدأب النملة، منذ سنة ١٩٧٦ على الأقل. لكن، أَليس للقوة حدود؟ وما هي حدود القوة الصينية؟ وهل بدأ الاقتصاد الصيني مرحلة الانكماش؟ وهل بدأت الامبراطورية الصينية رحلة الانحدار؟

الصين اليوم: أرقام وحقائق

الصين اليوم هي أكبر سوق في العالم للسيارات والهواتف المحمولة وأجهزة الكمبيوتر والأعمال الفنية، وهي أكبر مصنع في العالم، وأكبر مستهلك للسلع المصنّعة، وأكبر مستورد، وأكبر مستهلك للطاقة، ولديها أكبر احتياطي من النقد الأجنبي(٢)، وأكبر طبقة وسطى (٤٧٥ مليونًا). ومنذ سنة ٢٠٠٤ كانت المصانع الصينية تنتج ٧٠ في المئة من الألعاب والدمى في العالم، و٦٠ في المئة من الدراجات الهوائية، و٥٠ في المئة من الأحذية، و٣٣ في المئة من الحقائب، و٥٠ في المئة من أفران الميكروويف، و٣٣ في المئة من التلفزيونات ومكيفات الهواء، و٢٥ في المئة من الغسالات، و٢٠ في المئة من البرادات(٣). وصدّرت الصين في سنة ٢٠١٢ نحو ٣٦٤٠ مليار دولار (٤)، وبلغ متوسط الدخل الفردي في السنة نفسها ٥٠٠٠ دولار(٥). ويساهم القطاع الخاص الصيني في ٦٠ في المئة من الدخل القومي، و٥٠ في المئة من الضرائب، و٧٠ في المئة من العمالة. ولكن ليس لدى هذه الامبراطورية مصرفاً عالميًا كبيراً واحداً، وهي لا تمتلك شركة تأمين كبرى ذات حضور عالمي، وليس لديها شركة سمسرة أو شركة مضاربة تعملان في النطاق العالمي.

الصين إذاً، امبراطورية اقتصادية كبرى منذ سنة ١٩٩٠ على الأقل. لكن، هناك شكوك كثيرة في أن تصبح قوة عالمية كبرى لأنها مهددة بأزمات اقتصادية متتابعة ربما ستنشب في سنة ٢٠٢٠ فصاعدًا، وتخلق لها مشكلات اقتصادية واجتماعية هائلة مثل عدم التناسب بين النمو والطلب الخارجي. ومن شأن تلك المشكلات، في ما لو اندلعت بالفعل، أن تجعل السؤال عن امكان استمرار هذه الامبراطورية على قوتها المتزايدة سؤالاً مشروعًا، ولا سيما أن الأقليات العرقية والدينية مثل سكان

منشوريا والمغول وسكان التيبت والويغو (المسلمون)يتطلعون إلى الخلاص من سيطرة الصينيين عليهم. وثمة كلام كثير على أن مستقبل الصين سيشهد خلال خمس عشرة سنة على أبعد تقدير تغيرات حادة. ويسود الصين اليوم شعور بعدم الأمان السياسي والاجتماعي، وتوقعات بأن هذه البلاد ستواجه اضطرابات متعددة الوجوه.

رولكس بدولارين

قدّم الصينيون للبشرية في الماضي ثلاثة اختراعات غيّرت وجه العالم هي: الورق والبارود والبوصلة. وكان الصينيون أول من طوّر الطباعة قبل غوتنبرغ، وأول مَن صهر الحديد، وأول مَن استخدم العملة الورقية، وأول مَن أطلق الألعاب النارية، وأول من صنع الطائرات الورقية. ومع ذلك فالصينيون اليوم قليلو الابتكار، لكنهم بارعون في التقليد. وتمتلئ رفوف المتاجر الصينية بالسلع المزيفة التي تحمل أسماء علامات تجارية غربية راقية، وبالأدوات الكهربائية المشهورة، وكذلك بالأدوية المقلدة. وحتى محطة التلفزة الرسمية الصينية تستنسخ البرامج الأميركية. واشتهر الصينيون، علاوة على ذلك، باستنساخ الدراسات الجامعية والبحوث الأكاديمية. وفي الصين يمكن أن يشتري المرء ساعة رولكس بدولارين(٦). ولا يُقتصر الاستنساخ على الأدوات التي تستخدم في الحياة اليومية، بل تجاوزها إلى استنساخ قرية "هالستات" النروجية وإعادة بنائها كاملة تقريبًا في منطقة "بوليو" في جنوب الصين لأغراض السياحة. ويرى زائرو الصين الطراز المعماري الجورجي والفيكتوري منتشرًا بكثرة في المناطق الصينية بما في ذلك التماثيل البرونزية وأكشاك الهواتف الحمر. حتى أن برج إيفل وقصر "ميزون لافاييت" والبيت الأبيض وقصر فرساي والأهرام والكابيتول وقوس النصر الباريسي وأوبرا سيدني كلها موجودة بتمامها في المدن الصينية خصوصًا حول شنغهاي. وترتفع في ميادين المدن الصينية تماثيل تشرشل والأميرة ديانا والاسكندر ونابليون وجيمس بوند وأمثالهم.

عندما نقول كلمة "سيارات" و"صناعات إلكترونية" ينصرف الذهن فورًا إلى اليابان. وعندما نذكر كلمة "أزياء" ينصرف الذهن مباشرة إلى إيطاليا. وعندما نتحدث عن العطور والخمور والأجبان تتبادر إلى الأذهان فرنسا. وعندما نتكلم على السينما والصناعات الثقيلة يتجه التفكير نحو الولايات المتحدة الأميركية... وهكذا. أما في الصين فلا وجود لهذا الأمر قط. إنهم يقلدون أي سلعة تظهر في أي بلد في العالم، لكنهم قلما يخترعون. ومن بين خمسة آلاف علامة تجارية Trade Mark تسيطر على أسواق العالم، ليس للصين منها إلا القليل جدًا. والجزء الأكبر من تجارة الصين يقوم على استيراد

المواد الخام والأجزاء التي يتم تجميعها في المعامل الصينية كي تصبح منتجًا نهائيًا ملائمًا لإعادة التصدير. لكن هذه العملية التي توفر وظائف كثيرة لليد العاملة الصينية لا تحقق إلا قيمة مضافة محدودة للاقتصاد الصيني. لذلك اتجهت الصين منذ تسعينات القرن المنصرم إلى الاستثمار المكثف في التعليم لتغيير هذه القاعدة، ولتغيير الصين نفسها. وهذا الهدف يحتاج إلى فترة زمنية طويلة نسبيًا. لنلاحظ أن أفضل ثلاث جامعات في الصين احتلت أسفل سلم تقويم الجامعات في العالم (٥٠٠ جامعة) في سنة ٢٠١٠. وعلى الرغم من أن جامعات الصين تخرِّج ثمانية ملايين طالب سنويًا(٧)، إلا أن "لي شوفو" رئيس مجلس إدارة شركة "جيلي" لصناعة السيارات وجد أن من الضروري تأسيس جامعة لتدريس هندسة السيارات. وبالفعل أنشأ في سنة ٢٠٠٠ جامعة "جيلي بكين" التي يدرس فيها عشرون ألف طالب هندسة السيارات. كذلك أُسست جامعة "سانيا" لتضم عشرين ألف طالب يدرسون الآداب واللغات والفلسفة. والمقصود في هذا الجهد كله هو إيجاد البنية التأسيسية للابتكارات وإنتاج العقول المبتدعة.

أنفقت الصين ٢٥٠ مليار دولار في قطاع التعليم في سنة ٢٠١٢(٨). وقد ذهب جزء كبير من هذا المبلغ إلى تعليم ملايين الطلاب من أبناء الأرياف. وهؤلاء شرعوا في الانتقال، بعد تخرجهم، إلى المدن. والغاية هي تغيير بنية المجتمع وبنية الاقتصاد أيضًا. ففي الماضي كانت نخبة قليلة العدد تسيطر على جيوش من العمال في المصانع والمزارع. أما في المستقبل، فالنخبة الجديدة ستغير المجتمع بتحولها إلى طبقة وسطى كبيرة ومتعلمة وقادرة على الاستهلاك والابتكار معًا. وهنالك هجرة تهدد بالفعل خطط التعليم طويلة المدى. ويبلغ عدد المهاجرين الصينيين نحو مئة مليون مهاجر. ومع أن هذا العدد الهائل يعود على الصين ببعض المزايا الايجابية، إلا أن كثافة الهجرة تشير إلى فجوات خطرة في سياسات التنمية(٩). صحيح أن الاصلاحات التي قادها دينغ هسياو بينغ أدت إلى انتشال مئات الملايين من الصينيين من مآسي الفقر، وإلى انتاج طبقة وسطى حضرية كبيرة (٤٧٥ مليونًا)، إلا أن في الصين، حتى اليوم، نحو ٨٠٠ مليون فقير أو ممن يعيشون تحت خط الفقر. والاصلاح الجذري، ولو في المدى الطويل ، صعب جدًا في آخر دولة يحكمها حزب شيوعي حيث المجتمع المدني ضعيف جدًا.

النمو هو المشكلة

إن استقرار معدل النمو هو المهمة الأكثر إلحاحًا في الصين، وأي تراجع في معدلات النمو سيتسبب في مشكلات هائلة، ولا سيما أن الصين يقطنها ربع سكان العالم. وثمة شكوك كبيرة في قدرة الصين

على تحقيق معدلات نمو متزايدة أو ثابتة على النحو الذي حققته طوال سنوات كثيرة. فبين سنة ٢٠٠٠ وسنة ٢٠١٠ كانت الصين تحقق معدل نمو يقارب ١٠ في المئة سنويًا، وبلغ في سنة ٢٠٠٥ نحو ١٢,٨ في المئة، وهو أعلى معدل بلغ إليه الاقتصاد الصيني، ويعتبر من أعلى معدلات التنمية في العالم قاطبة. وقد تراجع هذا المتوسط استثنائيًا في سنة ٢٠٠٩ إلى ٦,٦ في المئة جراء الأزمة المالية التي عصفت باقتصادات العالم، ثم عاد ليرتفع إلى ١٠,٤ في المئة سنة ٢٠١٠، ثم انخفض إلى ٩,٢٥ في المئة سنة ٢٠١١، فإلى ٧,٨ في المئة في سنة ٢٠١٢. وهذا التراجع ناجم عن تقلص الطلب الخارجي على السلع الصينية، وعن تباطؤ نمو القطاع العقاري جراء الرقابة الشديدة على المضاربة في هذا القطاع. ومن المتوقع أن يتراجع نمو الاقتصاد إلى ٦,٥ في المئة ابتداء من سنة ٢٠١٨ (١٠) ، وهذا يعني أن الصين دخلت في مرحلة الانكماش بعد خمسة وثلاثين عامًا من النمو المرتفع. ومرحلة الانكماش تعني تفوق العرض على الطلب على المستوى الكلي، أي أن ثمة سحبًا سودًا بدأت تلوح، منذ الآن، في سماء الصين سببها المباشر أزمة منطقة اليورو، وتراجع الانتعاش الاقتصادي الأميركي. وهاتان النقطتان أدتا إلى تباطؤ النمو في الصين بصورة ملموسة، الأمر الذي يُخشى معه من اندلاع أزمة اقتصادية كبرى من شأنها أن تهز الاقتصاد العالمي كله.

اعتمد الاقتصاد الصيني منذ عهد الاصلاحات في سنة ١٩٧٨ فصاعدًا على العمالة الرخيصة والتركيز على قطاع التصدير، وكان يمتاز بوجود رأس مال أجنبي كبير، وبوفرة المواد الخام. وهذه العناصر لا يمكن ضمان استمرارها على المدى الطويل. فالأجور راحت ترتفع بالتدريج منذ سنة ٢٠٠٩، وقطاع التصدير أصابه الركود بعد الأزمات المالية في أميركا وأوروبا، والفساد بات ظاهرة مقلقة جدًا في الأوساط الحكومية والخاصة على السواء، وثمة تفاوت هائل في الثروات بين فئات الشعب، والبيروقراطية الثقيلة تعيق الاصلاح، علاوة على غياب الحريات السياسية التي أصبحت مطلبًا حيويًا على جدول أعمال النخب المتعلمة منذ أحداث ساحة تيان إن مين في ١٥ نيسان/ابريل ١٩٨٩ على الأقل. والمعروف أن العمال الصينيين تمكنوا في سنة ٢٠٠٩ من انتزاع زيادة سنوية على أجورهم بلغت ٢ في المئة. وها هي قضايا البيئة والتلوث بدأت تتفاقم، في الوقت الذي يتزايد فيه الوعي السياسي، علاوة على مشكلات السكن والاسكان والنقل... الخ. ثم إن ارتفاع الأجور يهدد القدرة التنافسية للسلع الصينية. وقد حذر بنك "ناتيكس" الفرنسي من أن تكلفة اليد العاملة الصينية ستصل إلى المعدل السائد في الولايات المتحدة الأميركية خلال أربع سنوات، وإلى المعدل الموجود في منطقة اليورو خلال خمس سنوات، وإلى المعدل الموجود في اليابان خلال سبع سنوات(١١). وهذا الأمر ربما يُفقد السلع الصينية المزايا التنافسية ما قد يدفع شركات كثيرة إلى نقل مراكز إنتاجها إلى دول أخرى في جنوب شرق آسيا. وبالفعل نقلت شركة "سليك أوديو" مصنعها للقبعات الفاخرة

من الصين إلى فلوريدا، وأغلقت شركة "أديداس" الألمانية مصنعها في الصين في نهاية تموز/ يوليو ٢٠١٢ ونقلته إلى كمبوديا، وستنقل شركة "إن سي آر" مصنع البطاقات إلى جورجيا في سنة ٢٠١٤، وتسعى مجموعة "فانكل" الصينية إلى نقل بعض صناعاتها إلى بنغلادش حيث راتب العامل لا يتجاوز ٨٠ دولارًا في الشهر، بينما يبلغ في الصين ٤٠٠ دولار(١٢).

كانت الاستثمارات في قطاع التصدير هي قاطرة النمو في الماضي القريب. أما اليوم، وبعد انكماش الطلب العالمي على السلع الصينية، فإن القاطرة تتجه نحو الاستهلاك الداخلي لتعويض التراجع في التصدير. لكن هذا الأمر مرتبط بتحسن الدخل الفردي للصينيين، الأمر الذي يجعل تكلفة الانتاج أعلى، ويحد من قدرة قطاع التصدير على المنافسة التقليدية في الأسواق الخارجية. وفي ذروة الأزمة السوداء (٢٠٠٨ - ٢٠٠٩) حين هبط الطلب على الصادرات الصينية، عمدت الصين إلى اتخاذ مجموعة من الاجراءات لتحفيز الاستهلاك بلغت ٥٨٦ مليار دولار. لكن هذه الاجراءات أدت إلى ارتفاع معدل التضخم، ولم تسهم إلا، جزئيًا في تنشيط الطلب الداخلي. ويقف الاقتصاد الصيني العملاق اليوم أمام مفترق طرق؛ فهو يعاني تباطؤًا في النمو، وفائضًا في البضائع غير المبيعة، وازديادًا في الديون الهالكة، فضلًا عن قطاعِ خدمات غير متطور وغير قادر على دعم القاعدة الصناعية التي تحتاج إلى تطوير عاجل في السنوات القليلة المقبلة، وقطاع مصرفي غير متطور أيضًا، وضآلة الإبداع العلمي والابتكار الصناعي. وفي نهاية المطاف، فإن قوة الصين التي اعتمدت طوال خمس وثلاثين سنة على التجارة الخارجية كانت رهينة لقدرة الطلب العالمي على تلبية حاجاتها التصديرية، وهو أمر غير ثابت على الاطلاق، بل إن استمرار ذلك بات مشكوكًا فيه جدًا خلال السنوات الخمس المقبلة. وتخشى الصين انهيارًا مفاجئًا في الاقتصاد الأميركي. فهذا الاقتصاد، منذ عهد الرئيس بيل كلينتون على الأقل، بات يستورد أكثر بكثير مما ينتج. وصار لكثير من الدول ديون كبيرة في ذمة الولايات المتحدة الأميركية مثل الصين واليابان وبعض النمور الآسيوية، علاوة على بعض الدول الأوروبية. وفي خضم الأزمة المالية العالمية راجت آراء قوية عن ضرورة أن تضحي هذه الدول بديونها، وتتخلى عنها كثمن للاستقرار العالمي. وهذا يعني تراجع النمو في الدول الدائنة ومنها الصين بالطبع. وإذا لم تبادر هذه الدول إلى ذلك – بحسب كثير من المحللين الاقتصاديين – فربما ينهار الاقتصاد العالمي كله في لحظة من اللحظات في المستقبل، ويدخل في كساد رهيب. لذلك يعرض هؤلاء المحللون حلًا لمعالجة فوائض الدول الدائنة (أي عجز الولايات المتحدة الأميركية) وهو أن تشتري هذه الدول بفوائضها سلعًا أميركية لتحفيز الطلب الخارجي على السلع الأميركية، بحيث يتم خفض المديونية الخارجية إلى أربع في المئة من قيمة الناتج المحلي للدولة المدينة. وثمة آراء أخرى أقل واقعية لحل معضلة عجز الميزان التجاري الأميركي تقول بأن الحل يقضي بخفض مستوى الأجور في الغرب الأوروبي والأميركي ٢٥٪، وهذا ما يخيف الصين فعلًا.

النفط وحرب العملات

يحتاج الاقتصاد الصيني لتحقيق نمو متواصل إلى الرأسمال والتكنولوجيا والبترول والأسواق. وهذه العناصر الأربعة، في معظمها، خارجية. ولأنها خارجية فهي تجعل المستقبل الاقتصادي للصين، بل مستقبلها كله رهينة بأيدي الخارج. والصين تصدر، علاوة على السلع الرخيصة، الرساميل أيضًا، ولديها أكثر من ثلاثة تريليونات دولار من العملات الأجنبية تبحث عن مجالات للاستثمار ولا سيما في قطاع النفط(١٣). وقد تمكنت "شركة الصين الوطنية للنفط البحري" (سنووك) من شراء شركة "نيكسن" الكندية(١٤)، وبلغت قيمة الصفقة ١٥ مليار دولار نقدًا، على أن تتحمل الصين ٤,٣ مليارات دولار إضافية هي ديون شركة "نيكسن". وهذا السعر أعلى من سعر السوق بنحو ٦٠٪. وهو أمر غريب في عالم الاقتصاد والمال. لكن "شركة الصين الوطنية للنفط البحري" قالت في تفسير هذه الصفقة إنها لم تشتر أسهم شركة "نيكسن" بحسب أسعارها في يوم الاستحواذ، بل بحسب أسعار أسهمها في المستقبل، فضلًا عن أنها اشترت مع الشركة خبرات مهمة جدًا في ميدان تطوير الحقول النفطية من المياه العميقة والسطحية وعلى الرمال. ولدى الصين نحو ٩٠٠ مليار دولار عبارة عن سندات مسحوبة على الخزانة الأميركية(١٥). وهذا الوضع يمكن رسمه على النحو التالي: يشتري الأميركيون السلع الصينية المختلفة، ويوفر الصينيون، في الوقت نفسه، الأموال للاستثمار في سندات الخزانة الأميركية. وهذا ما يؤدي إلى استمرار عجز الميزان التجاري الأميركي، وإلى الازدياد المستمر في الاستثمارات الصينية في القطاع المالي الأميركي. غير أن الصين لا تستطيع، في أي حال من الأحوال، عرض سندات الخزانة الأميركية التي تملكها للبيع بكميات كبيرة، لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى الانخفاض الفوري لأسعار هذه السندات. ولا تستطيع الصين التحول، بسرعة، من اقتصاد قائم على التصدير إلى اقتصاد قائم على الاستهلاك، أو على خليط غير متوازن من الاقتصادين، لأن ذلك قد يُدخل الصين في متاهات لا يمكن تقدير عواقبها مسبقًا.

أمام تراجع الطلب العالمي على السلع، لا على السلع الصينية وحدها، بل على السلع الأوروبية واليابانية والآسيوية الأخرى أيضًا، اندلعت منافسة شرسة بين المنتجين، وارتفعت حمى التسابق على الأسواق. وراحت الصين تخفض سعر عملتها لجعل سلعها المعدّة للتصدير أكثر رخصًا، وجعل قدرة السلع الأميركية على التنافس مع المنتوجات الصينية، حتى في السوق الصينية نفسها، أمرًا مشكوكًا فيه. وفي الوقت ذاته، فإن شراء الصين سندات الخزانة الأميركية بكثافة يرفع الطلب على العملة الأميركية، فيرتفع سعرها، وترتفع معه أسعار المنتوجات الأميركية، ما يجعل قدرة السلع الأميركية، على المنافسة في أدنى درجاتها. وفي هذا الميدان خفّضت الصين نسبة الفائدة مرتين منذ سنة ٢٠٠٩، وخفّضت الاحتياطي الإلزامي للمصارف ثلاث مرات في الفترة نفسها لزيادة قدرة

هذه المصارف على الاقراض الداخلي للحد جزئيًا من الاستثمار الخارجي، خصوصًا أن الصين صارت تخشى من فرط التوسع في الاستثمار، لأن الافراط في الاستثمار مع ضعف الطلب يؤدي إلى مشكلات اقتصادية ومالية. ويفتش الصينيون منذ فترة عن أسواق لزيادة صادراتهم مثل أفريقيا. فقارة أفريقيا ربما تكون سور الصين العظيم الثاني. فقد بلغت التجارة مع دول القارة الأفريقية ٢٠٠ مليار دولار في سنة ٢٠١٢. و٨٥٪ من صادرات افريقيا إلى الصين عبارة عن نفط ومعادن ومواد خام. في حين أن تدفق السلع الصينية على دول القارة يعيق التصنيع في هذه الدول مثل جمهورية جنوب افريقيا الأكثر تصنيعًا في القارة.

في جانب آخر ،يتطلع الأوروبيون بأمل إلى مشاركة الصين في إنقاذ أوروبا من مشكلتها المالية المتفاقمة. وتدعو أوروبا الصين إلى المساهمة في "الصندوق الأوروبي للاستقرار المالي"، لأن الاستقرار المالي هو مصلحة خالصة للصين ولأوروبا والولايات المتحدة معًا. وترغب بعض الدول الأوروبية كفرنسا في أن تُضاف العملة الصينية (اليوان) إلى سلة العملات التي تُستخدم في صندوق النقد الدولي، أي إلى "وحدة حقوق السحب"(١٦). لكن ذلك سيؤدي إلى تدويل اليوان، وجعل العملة الصينية عملة عالمية ومتداولة في الأسواق التجارية والبورصات ومؤسسات التسوية المالية. ولهذه الخطوة مخاطر جمة من وجهة نظر الصينيين؛ فإذا أرادت المؤسسات المالية الدولية حيازة اليوان بدلًا من الدولار مثلًا، أو معه فإن هذا يعني زيادة الطلب على اليوان، الأمر الذي يرفع قيمته بالتدريج، وهو شأن يحرص الصينيون على تجنبه. وهم يدركون أنهم إذا انزلقوا إلى هذا الوضع تحت وطأة إنقاذ الاقتصاد العالمي من أزمته الطاحنة، فكأن الصين تنقذ أوروبا وتخسر نفسها.

انتصار السمسار على المنتج

العولمة، في بعض جوانبها، هي انتصار المموِّل على المنتج، وانتصار السمسار على المدير. وقد ساهمت الصين في تقوية هذا الجانب طوال نحو خمس وثلاثين سنة. لكن، هل سيبقى هذا الوصف صالحًا بعد الانهيار المالي الكبير الذي بدأ في سنة ٢٠٠٨؟ لقد كانت السلع الصينية تتدفق على الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، بما في ذلك السلع الأميركية المصنّعة في الصين. وكانت الشركات المنتجة تنقل مصانعها من بلادها ذات الأجور المرتفعة إلى الصين ذات الأجور المنخفضة طوال التسعينات ومطلع الألفية الثالثة. وقد استفادت الشركات الأميركية العالمية في الصين كثيرًا جراء المزايا التي تحصل عليها، وحققت أرباحًا هائلة. فهذه الشركات كانت تتمتع بإعفاءات ضريبية ودعم مالي من الجهات الرسمية الأميركية لأن هذه الشركات تساهم في تحقيق الفوائض المالية جراء استثماراتها

الخارجية. وتحصل من الصين أيضًا على اعفاءات ضريبية عند التأسيس وعند التصدير لأنها تنتج سلعًا معدة للتصدير. وعلى سبيل المثال صناعة الكومبيوتر الأميركية؛ فهذه الصناعة توفر العمل لنحو ١٦٦ ألف أميركي فقط، بينما توظف مليونًا ونصف المليون عامل ومهندس وموظف في آسيا وحدها. إنها السياسة الاقتصادية المعروفة: تكلفة انتاج أقل وأرباح أكثر . غير أن باحثين اقتصاديين أميركيين بدأوا، جراء الاغراق الذي لم يتوقف للسلع الصينية المصدّرة إلى الولايات المتحدة الأميركية، يتحدثون عن إجراءات مضادة. فقد أشار باحثون في مجموعة "بوسطن كونسالتينغ غروب" الذين نشروا دراسة في هذا الشأن في آب/ أغسطس ٢٠١١، إلى ان الولايات المتحدة الأميركية ستشهد ابتداء من سنة ٢٠١٥ فصاعدًا إنتاج أصناف كثيرة من المنتوجات الموجهة إلى المستهلك الأميركي في مناطق أمريكية وبالتكلفة نفسها المتوافرة في الصين. وتستطيع الولايات المتحدة الأميركية إرغام الشركات الأميركية على الحد من نقل صناعاتها إلى الخارج، إما بقوانين جديدة أو بالضغط السياسي .ومع أن ذلك يتعارض مع حرية التجارة، إلا أن من الممكن ضرب هذا المبدأ عرض الحائط في زمن الأزمات. فمثلًا يمكن خفض المحفزات المالية، ورفع الضريبة على الانتاج المنقول إلى الخارج. وهذه الاجراءات في ما لو طبقت فعلًا، فسيعني ذلك ارتفاع أسعار كثير من السلع، وسيعني أيضًا أن الدول المستوردة للصناعات الأميركية ستتخذ إجراءات للحد من خسائرها، الأمر الذي سينعكس على التجارة العالمية في صورة اختلالات غير محسومة النتائج، وفوضى قد لا تهدأ بسرعة. وستكون الصين مرغمة، لمواجهة تراجع صادراتها وارتفاع أسعار وارداتها من المواد الخام ومن الأجهزة الضرورية لصناعتها، على الاتجاه نحو الاستثمار المرتبط بالاستهلاك الداخلي، خلافًا لما هي الحال عليه الآن وفي الماضي حيث الاستثمارات تتجه، بصورة أساسية، نحو الانتاج المرتبط بالتصدير. لكن هذا الاتجاه الجديد سيجلب مخاطر كبيرة جدًا على الاقتصاد الصيني وعلى مكانة الصين أيضًا. وقد حذر معهد أميركي للأبحاث من "أمركة الصين"، فذكر Earth Policy Institute أن العالم سيشهد مشكلة بيئية خطيرة في سنة ٢٠٣٠ إذا تبنى الصينيون أسلوب حياة الأميركيين الذي يتسم بالاستهلاك الكثيف. وهذا يعني أن الصين في سنة ٢٠٣٠، والتي سيكون متوسط دخل الفرد فيها ٣٨ ألف دولار سنويًا، أي ما يعادل دخل الفرد الأميركي في سنة ٢٠٠٥، ستلتهم ثلثي محصول العالم من القمح. ولتلبية هذا الطلب وحده ستتحول غابات كثيرة مثل غابات الأمازون إلى سهول لزراعة القمح، الأمر الذي سيؤدي إلى كارثة بيئية كونية. ولن يكفي انتاج النفط العالمي كله الطلب الصيني على هذه السلعة. وفي هذه الحال سيعادل انبعاث ثاني أوكسيد الكربون في الصين وحدها جميع مصادر التلوث في العالم كله. وفوق ذلك، فإن هذا التلوث سيرفع حرارة الغلاف الهوائي للأرض، ما سيؤدي إلى إذابة ثلوج القطبين، وسيعجل ذلك في إغراق مدن ساحلية كثيرة في أوروبا، وتصحر

مناطق زراعية أخرى في العالم، كما سيستهلك الصينيون لو اتبعوا أسلوب الحياة الأميركي ٨٠٪ من لحوم العالم(١٧) ومن المعروف أن الصين هي أكبر منتج للفحم في العالم وأكبر مستهلك له. وفي سنة ٢٠١٠ استهلكت الصين ثلاثة مليارات طن من الفحم، أي ما يعادل استهلاك العالم كله. وبهذا المعنى فهي أكبر دولة باعثة لغاز ثاني اوكسيد الكربون (co2)في العالم.

* * *

غداة افتتاح مبنى "إمباير ستايت" في نيويورك سنة ١٩٢٩ اندلعت الأزمة المالية في "الخميس الأسود" المشهور في وول ستريت. وفي سنة ١٩٩٧ انتهى العمل في برجي "بتروناس" في كوالالمبور عاصمة ماليزيا، ولم يطل الأمر حتى وقعت الأزمة المالية الآسيوية المعروفة. وفي ٢٠٠٩/١٠/١ احتفلت إمارة دبي بانتهاء العمل في برج خليفة الذي فاق علوه برجي "بتروناس"، وصار أعلى برج في العالم، ولم تلبث دبي أن شهدت أزمة مصرفية كبيرة التهمت معظم مدخراتها. واليوم تبني الصين أعلى برج في العالم في مدينة "شانغشا" في منطقة هونان، وسيكون ارتفاعه ٨٣٨ مترًا، وفيه ١٠٤ مصاعد. فهل سيكون نوسترادموس حاضرًا آنذاك بنبوءاته الكارثية؟

الهوامش:

(١) بلغ الناتج المحلي الأميركي في سنة ٢٠١١ خمسة عشر تريليون دولار، بينما بلغ الناتج المحلي الصيني في السنة نفسها ٨,٣ تريليونات دولار. أنظر أرقام "المكتب القومي الصيني للاحصاءات"، ٢٠١٢/١/١٨. وكانت الصين أزاحت اليابان عن موقعها كثاني أكبر اقتصاد في العالم بعد أميركا في سنة ٢٠١٠.

(٢) راجع مقالة إريك بيزيا في جريدة "لوموند"، ٢٠١٣/١/١.

(٣) أوديد شينكار، العصر الصيني (ترجمة سعيد الحسنية)، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٥.

(٤) بلغت صادراتها في سنة ٢٠٠٢ نحو ٦٢٠ مليار دولار، وستصل في سنة ٢٠٢٠ إلى ٦٠٠٠ مليار دولار إذا استمرت الصادرات على معدلها الحالي.

(٥) كان الدخل الفردي في سنة ٢٠٠٢ نحو ١٢٠٠ دولار، وسيصل في سنة ٢٠٢٠ إلى ١٠ آلاف دولار، وهذا يعني توسع السوق الداخلية كثيرًا، الأمر الذي يتيح للصين تصريف سلعها في داخلها، والمحافظة على معدل نمو يفوق ٨٪ سنويًا بعدما انخفض إلى ٧,٤٪ في سنة ٢٠١٢؛ وهذا الهدف تحد كبير.

(٦) ثمن الساعة الأصلية ما لا يقل عن عشرة آلاف دولار.

(٧) في سنة ٢٠٣٠ سيكون لدى الصين ٢٠٠ مليون متخرج في الجامعات.

(٨) راجع: كيت برادشير، جريدة "الشرق الأوسط"،٢٠١٣/١/٢٣ (خدمة نيويورك تايمز).

(٩) تشمل هذه المزايا تحويلات المهاجرين إلى أهاليهم، واستهلاك السلع الصينية في المهاجر، ونشر الثقافة الصينية خصوصًا ثقافة الطعام الصيني، علاوة على بعض الاستثمارات الفردية.

(١٠) أنظر: مارتن وولف، فايننشال تايمز، ٢٠١٣/٤/٢.

(١١) ورد هذا التحذير في دراسة نشرها البنك في حزيران/ يونيو ٢٠١٢، ونشرتها جريدة "لوموند" في الشهر ذاته، ولعل هذا التحذير مبالغ فيه كثيراً.

(١٢) أنظر: دومينيك كوسنار، جريدة "لوموند" الفرنسية، ٢٠١٢/٨/٢٢.

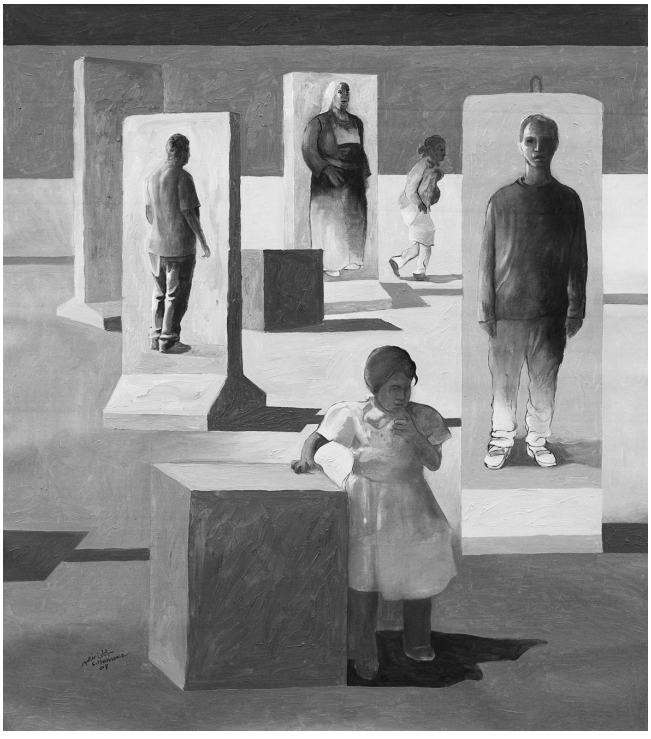
(١٣) بلغ احتياطي الصين من العملات الصعبة ٣٤٥٠ مليار دولار في نيسان/ ابريل ٢٠١٣. راجع: فرانسوا لانغليه، شبح أزمة "صنع في الصين"، مجلة "لوبوان" الفرنسية، ٢٠١٣/٥/١٦.

(١٤) أفشل الأميركيون شراء الصين شركة "ينوكال" الأميركية للنفط، وأعاقوا استثماراتها في نفط دارفور في السودان. ورفضت الولايات المتحدة مد أنابيب لنقل النفط الكندي من حقول "ألبرتا" إلى مدينة "كوشينغ" في ولاية أوكلاهوما كي يُنقل عبر خليج المكسيك إلى الصين وأوروبا، فاضطرت كندا إلى مد خط آخر لنقل نفطها إلى غرب كندا، ومنه إلى الصين مباشرة، الأمر الذي رفع التكلفة كثيراً.

(١٥) تمتلك اليابان بدورها ٨٠٠ مليار دولار سندات مسحوبة على الخزانة الأميركية.

(١٦) وحدة حقوق السحب هي وحدة معيارية تتألف من نسب محددة من الدولار والين والجنيه الاسترليني واليورو.

(١٧) أنظر: جريدة "الحياة"، ٢٠٠٥/٣/١٢.



أوراق ثقافية

الرخام الأبيض المعجون بالخريف

احمد الشهاوي

أُقَاتِلُ جيْشًا منَ النَّمل

منذ قالتْ للتِي ولَدَتْنِي :

سَيِّبي سُرَّتَهُ

وأنَا لاتحْيا لي امْرأةٌ ولاشمْسٌ

ولايبْقى لي قمرٌ في مدارٍ ولو لبضعِ دقائقَ

ولاتنامُ لي لغةٌ في سريري

ولا أمشِي في طَرِيقٍ فألقَى كُنوزًا تحتَ رِجلي

ولا أصْحُو إلا على حُلُمٍ مُزْعجٍ بأنِّي أقاتلُ جيشًا من النَّمْل

وأنَّ الذئابَ التي قتلتْنِي لم تكُنْ أكذُوبةً في رِواية

وأنَّ النبيينَ لايسْقُطُونَ مُصادفةً في آبارٍ من الرَّملِ أو منَ الوهْمِ

اخْترْ ما تشاء--

- وأنَّ المياهَ مُلونةٌ غير ماقال المُدرسُ في المدْرسة

- من أنَّها سُحُبٌ سرقتها الشُّموسُ منَ البيتِ

- وأنَّ الذي تنتظرُ لن يجِيءَ

- إلا على يدِ هُدهدٍ يتيمِ الأبويْنِ مثلكَ

- ستفشلُ في العُثورِ عليهِ طُوالَ حياتكَ

- وأنَّك للآنَ ماتزالُ تُعانِي من حساباتِ جدْولِ الضَّربِ

- وإعرابِ الجُملِ التي لا تُشبهُ اسمَكَ في اليُتمِ

- منذ التي خطَبتْ رُوحَكَ من غيمةٍ لم تكنْ شاردة

- وأنتَ تُجرِّبُ حظَّكَ بين النسَاءِ لعلَّك تَلقَى من لا تُسيِّبُ سُرَّتكَ عامدةً أو بأمرٍ من الأُمِ التي غادرتِ الدنيا ذات حمْلٍ مماثل .

منذ ما جئتَ إلى الدنيا

وأنتَ تُلاعبُها

ثم تخسرُ كُلَّ الرِّهاناتِ مرَّةً واثنتيْنِ

كأنَّكَ مرْبوطٌ في سُرَّةٍ من رِمَالٍ

لامْرأةٍ لم تجِىءْ في كتَابِ الغَرَامْ.

القاهرة

٤ من أغسطس ٢٠١٣

خَانني ظِلِّي

هَلْ تنَازَلتُ عنْهُ
أمْ غَادرَنِي ؟

هلْ صَارَ عدَاءٌ بيْننا ؟
هلْ رأَى غيْري في طَريقٍ مَا ؟

أهَانتْ عِشْرتُنا عليْه ؟

لا في الشَّمْسِ يأتي ولا في الظَلامْ
مرَّتْ سُنونٌ لا أراهُ
لم أُصدِّقْ أنهُ خانَ الشَّوارعَ والبيوتْ
بل خانَ جِنًّا كان يألفُ صَوتَنَا
لم يُفَكِّرْ مرَّةً في الانْصِرَافْ
ولم يطلُبْ زيادةَ أجْرِهِ
قَلِقٌ لأنَي لسْتُ أدري
كيفَ يأكلُ أو ينَامْ
ماذا إذا نقصَ الدَّوَاء ؟
هل سيسْرقُ أجزخَانةَ جارِنَا
كيف يغْسِلُ ما توسَّخَ من ثياب ؟
هل عاشَرَ امرأةً من دُونِ عِلْمِي
أمْ مازالَ قديسًا لمن خاطتْ شُموسًا

ليسَ في الدُّنيا سِواهَا
هو يعْرِفُ كيفَ يقْرأُ

هذي القصيدةُ لَهْ
لوْ مَصَّها الإسفنجُ فيهْ
فالعُنوانُ عِنْدَهْ
كُلِّي طَمُوحٌ
أيُّها الظلُّ الخَؤُون
أنْ تقعَ القصِيدةُ فِي يديْكْ .

القاهرة
١٠ من سبتمبر ٢٠١٣ ميلادية

لا تَصْطَدْ سَمَكًا جَائِعًا

لا الإلهُ ينْجُو
ولا أنتَ
ولا المَاءُ قادرٌ أنْ يعُودَ إلى البيْتِ
ولا الفكْرةُ وجدَتْ مكَانًا إلى العقْل
ولا الدِرعُ تحْمِي من القنْص
فخُذْ شمْسَ النَّهارِ سِتَارًا
واجْعَلْ من اللَّيل سدًّا
ولا تثِقْ في كلامٍ قالهُ المُرشدُ
ولا تثِقْ في الأساطير
ولا في العُروقِ التي في الكُفُوف
ولا بمنْ دحْرجَ الصَّخْرَ نحوَ الجِبال
ولا بمنْ قطَّعَ الإصبعَ من كَفِّهِ
ولا في الحُروفِ التي أتلفتْهَا يدَاكْ
ولا في شَاطِىءٍ بلعَ السَّفَاينْ .

لا تنَمْ في سَريرٍ مرَّتيْنْ
واحْذرْ من امْرأةٍ كُنتَ زوْجًا لها
ولا تنْحنِ في صَلاةِ العِشَاءْ
ولكنْ صَلِّ صَلاةً أخيرةْ
وخُذْ سَاترًا من رَصَاصٍ سيْأتي
قد لايُفرِّقُ بين الجمَادِ وبينَ الجَمَالْ
ولاتمْنحِ العُشْبَ رأسَكْ

واضْربِ إذا جاءتْ حصَّةُ المَوْتْ جَرَسَ البَاب
واسْألْ طُيورَ النَّهَارِ عن اسْمِها
ولا تَصْطدْ سَمكًا جائعًا
حتَّى ولو عُدْتَ تحْملُ رمْلا منَ المَاءْ
وجاءتْ إليكَ المدائنُ تسْعَى .

دقَّتِ الثَّانيةْ
والكِلابُ تعرَّتْ وعَرَّتْ
وصَاريك عَارٍ من رَايةٍ في اليَمِينْ
وكلّ الكِلابِ علَى كتفيْها نُجومٌ تُفتِّشُ عنْكَ
وتاهتْ خُطُوطُ التَّماسِ مَعَ الوَهْم
ولم يَعُدْ منَ اللَّيل غيْر اسْمِهِ
ولا في القُرى غيْر بحْرٍ غرِيقْ
ولا في المنَامِ سِوى قاتِلٍ مُحْتَرِفْ
واملأ الجيْبَ بالفاكِهَةْ
وإنْ جَاءكَ المَوْتُ
تذكَّرْ أنَّ الجَوافةَ بنْتِي
وأنَّكَ عِشْتَ معَ امْرأتيْنِ
ولم يَزُرْ جِبريلُ بيْتَكْ .

دقَّتِ الثَّانيةْ
والفَنَاءُ يَمُرُّ جِوارَكْ
وعندَ البَابِ تغْفُو آيتان
ولا منْ أبٍ يكْتمُ السرَّ
ولامعْنَى لأنْ يعْويَ ذئْبٌ في البَراري

مادمْتَ لنْ تأكُلَ قلبَهُ .
اذهَبْ إلى النُّورِ الأخيرِ وشَاهِدْ إصبَعَكْ
ولا تدَعِ العلامَةَ تقْصِمُ الظَّهْرَ
فنحنُ قوْمٌ إذا قُلنَا أشَرْنَا
وإذا مِتْنا رمَزْنَا
وإذا غنَّي طَائرٌ منَّا بكَى النَّايُ علَيهْ .

دقَّتْ الثَّانيةْ
ولا زُهْدَ فِي الدَّمْ
ولا نَايَ يُصْغِي إليْكْ
وليْسَ القاربُ المَثقُوبُ أعْلَمَ بالنَّوايا
ولا قبْرُ السَّمَاءِ بقَادرٍ أن يفْتحَ البابَ
وليسَ سِواكَ على المسْرَحِ الآنَ
فخُذْ كُلَّ الشُّخُوصِ إلى الظِّلِّ
وَوَلِّدْ من الصَّوْتِ الصَّدى
ومن اسْمِكَ النَّبويِّ لُغَةً ثانيةْ
واعْتزلْ قُربَ المَرايا
وصَحِّحْ ما قُلتَ قبْلاً :
منْ
امنحِ النَّصْلَ حُريةَ القتْل
إلى
امنحِ النَّصْلَ حُريَّة القَوْلْ .

القاهرة
١٣ من سبتمبر ٢٠١٣ ميلادية

يكْرهُ الشيْطانُ النَّومَ على الأرضِ

مئةُ مترٍ تكْفي
لدفنِ سِتةٍ من مَوْتَى العَائلةْ .
فالذين ينتظرُهُم المدفنُ
ليسُوا من طُوالِ القامةِ
ولا يُعَانونَ منْ سِمْنةٍ مُفْرطِة .

وستتقدَّم المقابرُ حديقةً
سنتركُها للشَّيْطانِ ،
ليزرَعَ نباتاتِهِ
إذْ لم يترُكْ قبْرًا في القرْيةِ
دُونَ أن يُشاركَ ملائكةَ الحِسَابِ عمَلَها .

لكنَّ نباتاتِهِ بريةٌ
والذين سيمُوتُونَ بعد يومٍ أو بعد مِئةٍ
يُحِبُّونَ الزُهُورَ
لكنَّهُم يخْشَوْنَ أنْ لا يجدَ الشيطانُ عمَلاً ، ويظلُّ عاطِلاً ، يعقدُ صفقاتٍ مع الظلِّ
وبعضُ أهلِ البيْتِ يُؤمنُونَ أنَّ له كرامَاتٍ لمَّا تُوزنُ أعمَالُ الموْتَى .

سنخْتَارُ الرخَامَ الأبيضَ المعْجُونَ بالخريفِ
وسنحذفُ الشَّيطانَ من الآياتِ
(أعرفُ أنَّ اللهَ سيعفُو

فهو الأعْرفُ بأفاعيلِ المَحذُوف)
لئلاَّ يضعَكَ في رأْسِهِ
وينسَاكَ عندَ الحِسَاب
إذ يكرهُ الشُّعراءَ
لأنَّهم نافسُوهُ في الخلْق
وفاقوهُ في الخيال
يكفي أنهُ شفَهيٌّ منذُ الولادةِ
ولا يعْرفُ نَعْمَةَ الكِتْاب .

لا بدَّ من أريكةٍ أو سَريرٍ
إذْ يكْرهُ الشيْطانُ النَّومَ على الأرضِ
وعلى البُستانيِّ أن يختارَ زُهُورًا
يرضَى عنها سَالفُ الذكْر
إذْ ما نحبُّهُ يكرهُهُ
وقد يمُوتُ من رائحةٍ
فلا نجدُ شفيعًا
ونحنُ في كفَّةِ الميزان .

سدِّدْ ديْنَكَ
سنفشلُ في بسْطِ نُفوذِك في القبْرِ
ولن ترضَى الأرضُ بنخلٍ أعلى من قامتِهِ
ولن يرضَى الماءُ ببشْنينٍ يُزْهِرُ في عيْنِ الشَّيطان .

سيسُودُ الفصْلُ
ولن يتخانقَ جبلانِ
ولن نجْرُؤَ أن نحْملَ كُتبَك فوقَ القبر
إذْ يغتاظُ من الشِّعْر
(كنتُ قرأتُ قديمًا في كتبِ الوالدِ أنَّ الشيطانَ
هو أفشلُ خلقِ الله
معرفةً بالوزْنِ وبالموسيقى ،
لكنَّ النَّارَ غوايتُهُ الأُولى،
وكذا ما يسقطُ من أموالٍ في جيبِ الدَّهر)
سنُؤجِّلُ فكرةَ شقِّ مجَارٍ للنَّهرِ
ليُؤنِسَ ماءُ النيلِ طُيورَ الحِبر
حتَّى يهْرَمَ شيطانُ القريةِ
أو يتعلَّمَ فكَّ الخطِّ
أوتقتلَهُ العُزلةُ
أو يقتلُهُ الصَّمتْ
أو نقنعَهَ أن يتزوجَ سيدةً تظهرُ ليلا وتُؤاخي قِططَ الغيطْ .

ما يُؤْسِفُ حقًّا
أنَّ القمَرَ إذا ما اكتمَلَ لنْ يطرقَ بابَكْ
إذْ هذا الضيفُ ثقيلُ الوطْءِ على النُّور
ولن يسْمحَ للأندادِ بأن يصِلوا لكْ
واحْذرْ من أن يسْرقَ حبْرَكَ
ويُفْسدَ ما خطَّطتَ لإتمامِ ،

ما لم تكتبهْ في الدُّنيا .

ظنِّي أن نأخذَ أرضًا أُخْرى
لتكونَ مَحَلا للشَّيْطان
عسَاه يمُوتُ
أو يبنِي بيديهِ القبر
وبذا نتخلَّص من سطْوتِهِ
لكنِّي – وأنا أكْرهُ تفسيرَ الماء –
أخشْى أن لا يتوسَطَ عندَ حِسَابكْ .

القاهرة
٢٠ من سبتمبر ٢٠١٣ ميلادية

أرقصي كخديعة متقنة

جمانة مصطفى

١

تنتظرين الحقيقة
وستكون جميلة لأنها بلا اسم
سيكون صوتها عذبا لأنها بلا صوت
ستكون ساحرة لأنها لا تُرى
وستكون كاملة لأنها مشكوك بها

وسيكون الشك وحيدا إنما مُستغنيا
سيعيد على مسمعك كل الأسئلة
وسيحرث أرض يقينك ويغادر

وستنتظرين شتاء طويلا
شتاء قد مرّ بالفعل
والبذار قد بذر بالفعل

وستقطفين الأجوبة
حتى يزورك شك جديد
لن تعرفي أنه شك
ستظنيه جوابا
ستقبلينه من فمه
ستتوسلينه البقاء
وسيبقى
وقد كان ليبقى دون أن تتوسليه

وسيكون له اسم ووجه وصوت
ستعرفين أنه شك حين يحرق أرضك الخضراء
ستطردينه
وتتوسلينه الذهاب
لن يذهب
وسيكون عذابك الذي تحبين سرا
وتشتهين سرا
والذي تتركين له الاكتشافات على طاولة العشاء
ليرميها في وجهك

وللشك منطق
أما وقد صرت تخبرين الشك

لن تدركي نهاية
الشك يمقت النهايات

ولا يأذن بالعثور

ستخاف الأجوبة القدوم
ستلقي السلام من بعيد
لن تعرفي شيئا
لن تُمسكي شيئا
ستشكين بالأجوبة
ولماذا اختارتك أنت للسلام
ستشكين بالأسئلة
أحية هي أم ميتة
وستنامين على اللاجواب عميقا وراسخا
كأنه الجواب
وسيسألك الحُلم الصادق ماذا تنتظرين؟
إنك لا تنتظرين
إنك نائمة

وستنامين شتاء طويلا
ووحيدا
شتاء قد مرّ بالفعل
والبذار قد نثر بالفعل
والقطاف قد قطف بالفعل

وستُـلقين في البياض
وفي البياض سيُحيى بياضك

سيعرف نفسه بك

ويعرّفك بنفسك كبيضاء

وفي البياض عتمة إغماضة العين

وسطوع اللاشيء

وفي البياض لا أجوبة ولا أسئلة

ولا يقين يحيى عليه الشك

ولا شك

في البياض خفوت

وحدك ولا وحدة

وأنت وحيدته

وفي البياض يحدث الأمل

ويتشبث بك

لن تقبّليه من فمه

لن تتوسليه البقاء

هو سيبقى ومن البياض تخرجين

ويبقى أبيضك أبيضا

ويبقى أملك أملا

وللأمل سطوة

أما وأنك لا تعرفين الأمل

٢

أرقصي

أرقصي كأرملة ترتب نصف سريرها

كمن تؤمّن قوت ليلة
كمن ينتظرها صغارها
كمن تغامر بسمعتها
كمن تودّع حيضها

أرقصي كخديعة متقنة
لامرأة تشبهك
لمراهق يشتهيك
لطفلة تقلّدك
أرقصي كمن تغوي قائد جيش
منتصر لتنقذ حبيبها

٣

تبعتُ الخيط الأحمر إلى شرخ في الكلام
غفرت الشرخ
وعبرتُهُ إلى آخر الحكاية
حيث كلّ حيض اختبرتُهُ
معلّقٌ كأضواء الميلاد

٤

الأناقة أن تسير على خيط مشدود
الوحدة ألا يحدث ما يربكك
الوحيدون بأناقة يستحقون تصفيقنا في نهاية الخيط

٥

أفرغي هذه المهزلة
لا تـُشيحي نظرَكِ عنها
لا تـُهوّني عليك ذُلّـك

قولي أن كلّ حروف النفي
لم تحرس وحدتك القديمة
أنها ملأى بالكراسي الفارغة والأسرّة المقعّرة
وأنها مـُحرجة
وَدّعي خرابك واُهربي
وستحرس الغربان شؤمك

لم تفتر لك شمس
لم يخدر على وقع مشيتك جبل
لم تلتفت شجرة
لم تنخفض سماء
لم تتبعك ريح
نادي على النهاية لمّعي لها حذاءها وقبّليه
قولي أن رموز الهزيمة تحققت
وأن النار بلغت غرورك

٦

إنّ لهم قروناً صغيرةً يا أمي

وذيولاً تحت سراويلهم
إنهم يهمِسون بلغة ملعونةٍ
ويديرون الطلاسم بينهم كصحن بخور

لكني نجوتُ
بي.. وبوجهك
واستغرقَـتني النجاةُ سرّاً

وتحدثتُ عنكِ في عوالم بلا معدن
أخبرتُـهم عن وجهك
وعن كرهكِ للخواتِـم
لقد ضحكوا طويلاً يا أمّي
ولو أنـّهم لا يعرفون الخواتم

٧

ساعةٌ معلقةٌ أمام مرآة
والمرآة تظنّ أنها ساعة
لهكذا أسباب يضحك الهواء

٨

كان صنع الخسارة يستغرق سنوات
صرت أصنعها من الورق
وأرميها في النهر

بغداد ..... أبعدُ من القصيدة

محمود ابو الهيجاء

كلمتني نخلةٌ في قصر العباسةِ ، حين احاطني شغفٌ برائحةِ الليلِ
حدثتني عن لغةٍ تكونُ لي كمثلِ تفاحةِ أبي
كلما أخذُ منها قضمةً أهبطُ الى وجعي ،
اتعجلُ حمحمةَ الخيلِ .

كلمتني نخلةٌ كمثلِ ايةٍ بصوتٍ أتلمسُ بيدي
تفتحتُ وتفتحت شاماتُ جسدي
قالت : هذي قناديلكَ في القبرِ
فلا تخشى عتمةً في الدار الاخرة
ولا تخف عتمةَ الدنيا
لكَ فيها سراجٌ من لوعةِ القلب
سينيرُ لك الدرب
تارةً الى الله

واخرى الى التكايا الفاجرة

حدثتني نخلةٌ واسترسلت :
ساتعلقُ بصاحب الضريح
وأرجو حكمته الغافية
لكن شهقاتٍ تهبُ كما الريح
في ظهيرةٍ كأنها الغاشية
سأذهبُ أدراجها
وبنت الجيران على السطوح
تطاردُ شهوتها الحافية
هكذا سأتعرفُ على جمرةٍ لا تعرف النوم
وجسدٍ يطيبُ في صحوها
سيراها كلما تحرقَ بها
كانها مكمنُ السر والعافية
****
كلمتني نخلةٌ وهزت بي جذعها
فتساقط دمعٌ لقلبي، وراح الليلُ يطولُ
رأيتُ " عشرةً " اخرى في تاريخها *
رأيتُ رماحا تنسى وتميلُ
رأيتُ فراتا يسبحُ في دمهِ
والرضا قتلٌ وقتيلُ
واه من سفرٍ بقلةِ الزاد **
والطريقُ موحشٌ وثقيلُ

****

كلمتني نخلةٌ

حدثتني عن أيامٍ تكون بطبع احلامٍ سأمشيها

وصورٍ أحملها وأحميها

وهتافاتٍ أصدقها وأرويها

وكمثل عرافةٍ أنبأتني : سأقتلُ ثلاثاً

مرةً تذبحني الكلماتُ النافية

ومرةً يأخذني الوجدُ الى كرسي العرش

هاذياً بجسدٍ مقطع وجبةٍ خافية

الثالثةُ كالحسين

رأسٌ على رمحٍ

وماءٌ بلا كفين

وكربلاء وحدها الباقية

كلمتني نخلةٌ وفاضت :

بين الكرخِ والرصافةِ أتعلمُ الدرس الحر بالمشي الطويل

اتفقه بالشايِ المرِ

أتقوت ساعة الجوعِ بالكراثِ الذابلِ

فأتذكرُ السياب في مطر القافية

تقبلني بغدادُ وأقبلها

وأقبلُ دمعتها واقبلُ نزوتها

وأقبلُ في الحاناتِ الرخيصةِ كارهي خليفتها

وأقبلُ حتى ظلمتها
فأدور عاشقاً أبحثُ عن بزوغِ قمرٍ
من فلكِ الغانية

تقبلني بغداد واقبلها
أنا جليسُ مقاهيها المتعاليةِ بكلامها البديل
في " البرلمان " أكون كمثلِ ايقونةٍ
في " العجمي " كأحجيةٍ
في " الزهاوي " أنا الشيخُ في مجازاتها الزانية

وانا غريمُ الضحى في ساحاتها
في " الميدان " أتبعُ الرائحة مع صياديها في الشارعِ الضيقِ ***
في " الطيران " أدورُ مع شطارها وعياريها
أفتشُ عن طينةٍ ثانية

وانا مشاءُ درابينها
لي في كل " دربونة " شباكٌ يغني ****
وولدٌ شقيٌ يغارُ مني
وبائعةُ " عسليةٍ " على العتباتِ
ابيعها ابتسامةً وأشتري منها سكراً بلون الوردِ
كي أطرد سوء ظني
تقبلني بغدادُ فتربيني دجلتها
وهذا ماؤها هو من يحدثُ الان عني

أينني الآن منها

أينها الآن مني

ستراني في " رام الله " طريداً في لهجتها

سأشمُ في ترابِ الكرمل تراب محنتها

فأجوحُ حيناً

وحيناً لا أعرفُ ماذا سأغني

****

ما لم تتحدث به النخلةُ خجلاً :

يأخذُ العائدون " عناة " الى تلةٍ على طرف المدينة / يفخرون لها الطين / يلبسونها ثياب العروس / يزينوها باحلام الوطن والالقاب السماوية / يذبحون لها الذبائح ويقيمون لها الولائم / ينقشون اسمها على بوابات بيوتهم / ويتقدمون اليها بالفكرةِ والنشيد / لعل المدينة ترضى عنهم أو لعلها تقبلُ الصحبة والصحابة ...!!

لكنها الحاراتُ الضيقةُ في لجةِ الكآبة

والرعاةُ السارحون بقطعون الاقاويلِ من كل صوتٍ وكتابة

لكأنها الغرابة

المدينةُ وبقايا الاهلِ

وما تعلق في الذكرِ من صيحةِ العتابا

ما قالته النخلةُ فيما بعد استدراكاً :

سأخرجُ الى حقيبتي / ألوذُ بخرائط أُمي وأوراقها / حقولها الصغيرةِ حول خاصرةِ البيت / حكاياتها مع حنفيةِ الماء النحاسية التي عند العتبة / سأبحثُ في التصاريح عن وردها الذي حدثتني / سألوذُ بذكريات أبي أيضا / واذهبُ لأتبناها في شوارع حيفا التحتا / هذي خطاي خطاهُ / ولي هذه الشرفات / أينها كليمةُ العين / موعدنا الليلة عند السروةِ الحوراءُ / أين صحبةِ الحظ /

أين صاحب التبغ الذي علمك / علمني التدخين / اين ذاك الوعد قرب سياج الياسمين / رأيتُ اني سألقاهُ / في

" عين حوض " ناداني وهو على درجٍ حجريٍ سوف لا أعرفُ بعد الان سواهُ / سأخرجُ الى حقيبة ِ أحلامي والوذُ بتعاويذ أمي / سأشمُ عطر الحنون بين حروفها / سأرى ضحكتها ترنُ في هذا الهواءُ .....

لكن ماذا سأفعل بكل هذا البكاء

ماذا سأفعلُ ..؟؟؟

بغداد حيفا

حيفا بغداد

الجرحُ سواءٌ بسواء

الهوامش :

- الاشارة الى ايام عاشوراء العشرة في العراق
- ماقاله الامام علي بن ابي طالب (رض)
- الاشارة الى رواية جبرا ابراهيم جبرا (صيادون في شارع ضيق)
- الزقاق باللهجة العراقية

بخيبة أمل إضافيةٍ وصدىً وحيد

طارق العربي

حيلة

ثم سَيمسكُ بحيلة المحب وعذره

ويسألك لو تأتين من هناك، لو تخرجين من صفحة الكتاب الأخيرة

لو تغفرين له زلة اللسان وتأتأة الجسد،

ثم سيقول إنه يهتدي بيديك في العتمة

وإنه يخاف يمد يده ويخاف يناديك، لكي لا يراكِ خلفه حين يصعد سلم الكتابة ،

حين يهبط من درج الليل، سيقول أشياء من قبيل إنه بحاجة لك

وأنه لا يعرف الصواب من الخطأ ،الظل من الضوء، مثل الفرق بين الرجال والنساء،لا يعرف وسيبرر الأمر بالفراغ الشاسع الذي يخلقه ليل الوحيدين،

الفراغ الذي ينمو أكثر فأكثر في منفاك، في منفاه،

ثم أنك اليد التي يكتب بها،

أنك اللغة حين تهجر بيت صاحبها

كي ترتب صباح البنت،

ثم سيطفئ النار وينادي اسمك

بكل ذلك الحزن

بكل ذلك الرجاء

أسنان مكسورة

بعدد ذلكَ

سننتبهُ أنّنا حاولنا جاهدينَ الابتعادَ

حاولنا الخروجَ من البيتِ والصُورةِ والإطارْ،

حاولنا ذلكَ مثل سُكّانِ المُدُنِ البَعيدةِ

حيثُ لا ينتبهُ سائقُ "التاكسي" إلاّ للطَريقِ

حيثُ للنساءِ وظيفةٌ أخرى غَيْرِ هذهِ

وللشُعراءِ وظيفةٌ أخرى غَيْرِ الغَزَلِ والبُكاءْ

وللجُيوشِ وظيفةٌ أخرى غَيْرِ القَتل

سننتبهُ أنّنا رَمَيْنا الإطارَ بالحِجارةِ

وأنَّ الصُورةَ بَقِيتْ مَكانها تُحدّقُ بالأبناءِ الوَرَثة.

وأنَّ الأبناءَ يُشبهونَ الآباء، الصَلَع ذاته

العُيونُ ذاتها، ذاتها التي تُحدّق دونَ أنْ تَفْعلَ شيئاً

والمَرَضُ ذاتُه، رائحةُ الفَمِ والأسنانِ المَكسورَةِ

والمشي دونما خطوط واضحة

مع أنَّ الأبناءَ لا يُحبّونَ الآباءْ

مع أنَّ الأباء لا يطيقون الأبناء

مَعَ أنّنا حاولنا

سننتبه أنَّ الغِناءَ كانَ يُعيدُنا عِنْدَ الباب

أبناً من صنع الأيام.

صدى للثلاثين

إن لم تفعل شيئاً حتى الثلاثين

إن لم يكن لك بيتاً، امرأة وثلاثة أطفال

و سيارة تقف على الباب، سيارة أوبل سكونا،

موديل ٨٨ على سبيل المثال،

إن لم يصطدم صوتك

بصوت آخر في الفراغ،

تناديه أو تسأله على الأقل،

عن مكان الحذاء ولون القميص

تناديه بياء النداء المحببة،

أن تعال وأطفئ الضوء

ولا تثقل الخطوة حتى

لا يلمحك الهواء والأعداء

إنني في الثلاثين الآن، قربها، قرب القيامة

بخيبة أمل إضافيةٍ وصدىً وحيد.

كي تكون ذلك الشاعر

كي تكون شَاعراً

عليك أن تستطيع اعادة قلبك اليك

كل مرة، بعد كل حب، بعد كل حرب

وأنت تتفقد الذي ضاع منك

وأنت تتفقد أسماء الموتى

وأنت تتفقد أباك في الغرفة المجاورة

المؤجل من كلامه والرضا

عليك أن تنصت وأنت تتفقد كل ذلك

حين يوحى لك بالموت

حين يوحى لك أن الموت يهبط الآن

ولا تابوت للموت و لا قبر

الأمر كله يشبه أن تنادي

ولا يجيبك أحد

كي تكون ذلك الشاعر

ذلك الروائي

يلزم أن تذهب بيأسك وحدك

كل ما هو لك هو اليأس

والقصيدة تبدأ بكلمة واحدة

مهمة الآخرين _

الشاعر والقاص والناقد

هؤلاء الذين يقولون لك " شاعرٌ شاب"

أو : نرفع القبعة لك كي تمر أيها الشاعر

أخذك بعيداً عنها

تفقد كل ذلك ولا تنس

وأنت تمشي بجانب المرأة التي تحب

وأنت تنادي يديها في الليل

مفتاح الحب الغموض

مفتاح القصيدة الألم

من ثم ثق بنفسك أنت وحدك
ولا أحد سواك، لا أحد سواك
يقطف ثمرة هذه الشجرة

حاجة

أحتاج من يمسك يدي
من يتفقدني في غيابي وينادديني
إن نسيت أو تأخرت ...
أنا انسى دائما
ولا أتذكر إلا جرس الانصراف ،
و الموت جرس يرتب مواعيده
حتى يجيء وينادديني
أحتاج من يلومني في شؤوني الصغيرة
من يغلق الباب بوجه أصدقائي
ويفتح لي باب العتاب.
ومن يذكرني بواجبات الناس
بيوت العزاء والأعراس والأصدقاء
وبواجب الأخوات البعيدات.
أحتاج من يشتري فاكهتي الذابلة
من يمسك يدي و يقول لي :من هنا الباب
صباح الخير ولا ترجع حتى المساء
أو شيئاً مثل هذا.

أحتاج من يُذكرني بالصباح
أو يذكره بي.

أو يطرق الباب ..!

كان يفكر بك في الطريق إلى نابلس، وتذكر
كيف نسيَ وصف شعركِ حين حرّكته الريح المعاكسة.
أراد وصف غموضك وقدرتك المصطنعة على عدم الانتباه، ونسيَ..
رغم أنكِ منتبهة لصوته وانفلات يده في الحديث.
تذكر أن الوصف بقي خلف الصورة دون أن يكتبه أو يقوله.
تذكر وهو ينظر لمصاطب الجبال.. أن الجبال ستركض
ستركض حتى تصل نابلس بدمشق...
حتى تختفي أو يطرق الباب .

توقعُ الطالع

يأتي من يديكِ
وأنت نائمة أو مشغولة بالأولاد
من التعب المحموم الذي في سعي الأولاد
من المنسي في ذهاب الآباء في ممالك الكدّ والهمّ
ويأتي هكذا من دون موعد ودون طرقٍ على الباب
مثل صوفي يأتي ومن حوله السر..
حوله الطرق والمنحدرات
حوله أنبياء ماتوا ورحالة منسيون على شكل علامات ونذور.
حوله باعة بضاعتهم الحظ، وممثلات برعن بخطف الرجال..

حوله الحراس والاستعارات المنسية مع ملوك الجان.
حوله الأسماء وقد ذهب بأصحابها حتى آخر الضوء
حوله الآباء والأبناء وقد علقوا الأسماء على الأشجار
حوله البدايات والنهايات ونبوءات من ذهبوا.
حوله اللا أحد واللا شيء.

يد

يد أخرى غير يدي
كانت تربت على كتفك
وتلوح لك من آخر الطريق
بينما كنت أعيد الندم إلى أوله
مثل من خط سطراً في الهوى ومحا
ومثل من نام ولم يسمع الصوت.
لم أكن أعرف هكذا أقول
يد أخرى غير يدي
كانت تفعل كل هذا
تناديك وتفتح
لك باب البيت ...!

عشرة ظلال وأكثر من أم

يا أخي عشرة جمال أتين من الحجاز
بما حملن من الدعاء والرضى
هن لك من أبيك

فهون الأمر كي لا أضيع وتضيع.
وذكرني بسوء العقبى إن تركت الخوف وأشياء الله
عند الناس الأمانة وما تأبى الجبال حمله...!
وذكرني بمن يمشون معنا وحيدين
دون دور لأب أو أم
منسيون في الزوايا
هؤلاء الذين أتوا مع الصبح
لا هم عرفوا الصبح ولا صبح يعرفهم
منسيون مثلنا وأكثر في التعب.
وذكرني إن نسيت قسم الرزق في العدل
على عشرة ظلال وأكثر من أم.
ذكرني ولا تزوّر النوايا
نحن اثنان لا ثالث لنا ولا أبناء
يخفضون جناح الذل والرحمة
أو نسندهم بالدعاء ... !

وصف الخسارة

قل لها إنني متُّ في الحرب
قل لها إني ميت ووحيد
وإني أجالس الموتى في العتمة
أراجع درس الخسارة
وأعيد كتابة الندم مثل جندي.

قل لها أي شيء، أي شيء
غير أنني حي وبرصاصة بالظهر.

قل لها أن تحب سواي،
إني حزين وطفلتي ميتة لو تمشي معي أو تذهب
وإن غنائي يطير مثل طير جفل من غريزة القناص
وإنها إن رجعت ستصحو على ليل مذعور
قل لها كل ذلك، وحين تبكي،
اتركها وامضِ دون أن تتلفت ... .

محمود درويش
لم نَلتق أنا وأنت عَلى طَلَلٍ لِنبكِي مَعاً، لم نَلتقِ
لأنجو مِن حَتف الُمنَادِي على الأَسمَاء
ما اسِمُك وما اسمِي
لا أسئلة للأسماء

وقد مات أَصحَابها
كُل ما أَحببناه فِي الطَرِيق إلى النَشِيد يَسقُط
حتى نَحنُ شعراء القِيامة
نمر سريعاً مِن أَمام النَشيد ونَسقُط
نَحن شُهود الزور عَلى مَوتِنَا
وما لنَا فِي الطَرِيق جَنازة أو أَضرِحة.

كومبارس

أحبُّ دوري في الحبِّ
أنا المسكينُ واليتيمُ قبلَ وبعدَ كلِّ حبٍّ
أحبُّ الخائفات مني،
الخائفاتُ حَذِراتُ لا مفاتيح لهن ولا باب
أحب المرتبكات أول الحبِّ،
المرتبكات أول الحبِّ أمهات خائفات من دور الأمومة
أحبُّ الوحيدات،
الوحيدات يشبهن الشيفون ومخاتلة الستان
إذ يلمعن بسرير الوحيد عند الليل ...!
وأحبُّ دور الفتى المُتيم والمُتلبس
بأشيائه، العمى والمشي دون خطوط
واضحة.
أحبُّ الحبَّ وأحبُّ دوري أنا المسكين في كلِّ مرة
وكلِّ كرة.

ابنةُ الأربعين

كما البناتُ اللواتي وصلنَ الأربعين
لا حظَّ لهنّ، لا أسماءَ لهنَّ،
لا صوتَ لهنَّ
منسياتٌ في عزلةِ البيوت
في الغرفةِ المجاورةِ لغرفةِ زوجةِ الشقيقِ في بيته
وفي الشارعِ الطويلِ حين تمشي وحيدة

لجلبِ حاجاتِ أولادِ الأخِ يومَ العيد...!
تطوي نابلس نهارَها
كما البناتُ اللواتي لا ينتظرن شيئاً من الأخِ أو ابن الأخ
لا ينتظرن إلا الحظَّ الجميلَ والودَّ؛
الودَّ الذي يملكُ مفاتيحَ البيوتِ كلِّها
والودَّ الفاكهةَ المنسيةَ عند وصلِ البنات
وكما الصغيراتُ حين يكْبرنَ ترتدي نابلسُ حجابها
فتحبُّكَ وتحبها من خلفِ حجاب
كأنك ابنُ عمِّها الذي جاء من سفر
أو الغريبُ ...!

وكما بناتُ الشهداء،
ترثُ نابلسُ سَطوةَ الاسم وسطوةَ القصة،
القصةُ التي تُحرّفُ فيخلو ماضي صاحبِها من أخطاءِ الصيفِ والليل
كأنْ يُقالَ في المتنِ، مات مُبتسماً
والاسم الذي يصيرُ شارعاً ومدرسة
كأن صاحبه مات دون بنين يرثون أغراضَه القديمة
معولَه أو ثيابَه.
الأشياء التي لها رائحة بالضرورة
كالطريقِ باتجاه البيتِ بعد جلبِ حاجاتِ البنات
من السّماء ...!

مبارزة

معن ابو طالب

تأتيني في الركعة الثانية. يقتحم صوتها صلاتي. يرفض الانتظار والتأجيل رفضاً قاطعاً. تمتزج كلماتها بكلماتي، أنغامها بآياتي، جنتها بجحيمي، وتفوز هي، دائماً.

أذكر بوضوح أول مرة سمعتها. في المقهى، على الأرض، بجانب أرجيلة والدي وشبشبه الذي يتأرجح على طرف قدمه، جاهزاً للانطلاق إلى وجهي. بدأ صوتها يهدر من المذياع. صمت الجميع. كان يستمر الصمت حتى بعد أن تنتهي. خشوع تام، لا يكسره إلا صياح طفل أو مجنون. علاقتنا كانت بسيطة في بادئ الأمر. كنت دوماً أسعى لسماعها أينما استطعت. كانت دوماً تجربة طارئة. ضربة حظ، مثل طبق كنافة متقن وساخن. حفظت أغانيها دون أن تسكنني. مرت السنين وكانت دوماً تجربة جميلة. سمعتها وسمعت غيرها، صليت، وعملت، وكان كل أمر في مكانه.

بعد عدة أعوام، وبعد أن أنهيت دراستي وسكنت وحدي وحصلت على راتب ضئيل، اشتريت مشغل اسطوانات. كنت قادراً على شراء اسطوانة واحدة، واخترت اسطوانة لها. كانت اسطوانة لم أسمعها من قبل، وأذكر أن أملي خاب أول مرة سمعتها. أذكر أني شعرت بالخذلان وأنني خرجت من الدار غاضباً. أني صفقت الباب خلفي كأن هناك من يسكن معي.

مرت أيام قبل أن أجرب الاسطوانة مرة أخرى. لا فائدة. لم أستمتع بها، ولكن لسبب ما، شعرت بالحاجة لسماعها مرة أخرى، وأخرى وأخرى. استمعت لها وأنا في الحمام، وأنا ألبس ملابسي، أو

أغسل الصحون، أو عند تناول وجبة العشاء. بدأت أعرف تفاصيل الاسطوانة قبل أن أحبها. أعرف متى ترتفع ومتى تدنو، متى تشب ومتى تهدأ. دخلت الأغاني صميمي. صرت أجد نفسي أتمتم مع هذا الجزء أو ذاك. صرت أشعر بحرقة عند مقاطع معينة. لم تعجبني الاسطوانة، بل عشقتها فجأة. تجاوزت مرحلة المتعة. أصبحت أنهض من السرير صباحاً راكضاً لمشغل الاسطوانات. أركض عائداً من العمل لأستمع إليها. ألحانها لا تفارق ذهني حتى تلتقي بمسامعي. جنة وجحيم هي في آن واحد. حفظت كل تفصيلة صغيرة وكبيرة على الاسطوانة. سمعتها آلاف المرات. ثم وضعتها جانباً.

اكتشفت موسيقات جديدة. الجاز ونجاة الصغيرة والكلاسيكيات ومزيداً من أسطواناتها. ولكن تلك الاسطوانة، تجلس هناك، تشدني إليها. تأمرني. كان هذا منذ سنين طويلة. وأنا الآن يا بني رجل متقدم في العمر، تهمني صلاتي ولا أكترث لمتع تزول قريباً. أعيش قرب أبنائي وأحفادي. أحاول أن أبقى خارج طريقهم، لا أثقل عليهم. مشاويري إلى المسجد وإلى السوق. (يشير إلى الأكياس بحوزته) صحتي جيدة، ولكن ذهني معذب.

أصل إلى المسجد، أتلو الأدعية، أسلم على أصدقائي، أحيي الشيوخ، ثم تبدأ المعركة. أحياناً تبدأ فوراً، أحياناً في الركعة الثانية أو الثالثة. ولكنها دوماً تبدأ. يدخل صوتها مجرداً إلى روحي. لا آلات ولا إيقاع. يدخل عذباً مزمجراً لا يقف في طريقه شيء. أحاول أن أركز، أن أبقي ذهني في الآيات، ولكن لا فائدة. أسمع صوتها بكل وضوح، كأنها الاسطوانة أمامي. لا بل كأنها هي أمامي، على المسرح، تعلوني قليلاً ولا تراني، تخاطب الملايين. تأسرهم لدقائق أو ساعات. أتساءل أحياناً إن خطر ببالها أبداً أنها ستسكن، بل تقتحم، عقل شخص ما مثلي. إن أدركت قوة ما تجلبه إلى الدنيا.

تدخل الآلات شيئاً فشيئاً وتختفي الآيات واحدة واحدة. أقاوم وأتمسك بآياتي، أرفع صوتي بالتلاوة حتى لو كانت صلاة سرية، أعيد نفس الآية مرات ومرات مركزاً في كل كلمة، ولكن صوتها جبار. أحياناً أقاوم ثواني، أحياناً دقائق، بالنسبة لي هي دهور. كلما قاومت أكثر كانت هزيمتي أكثر عذوبة. كلما كانت جنتي أوضح وأبعد. أحياناً تكون الهزيمة مريرة لدرجة أن عيني تملؤهما الدموع وجسدي يرتج. أشعر بنشوة لا مكان لها في دار عبادة. أبكي. يظن أصدقائي أني حجزت مكاني في الجنة، بينما أنا في الجنة الآن، وجحيمي على بعد أيام قليلة.

ملعون ذاك اليوم عندما سمعتها. أستشيط غضباً على أبي، أما كان عليه أن يحميني؟ أما كان عليه أن يبقيني في المنزل، أعارك أخي الصغير وأكسر بعض الأواني؟ أكان عليه أن يعرّفني على هذا المخدر، أن يقلب حياتي على رأسها، أن يدمر علاقتي بربي؟ سوف أتغلب عليها يوماً. سوف أخرجها من رأسي ومن عالمي إلى الأبد، وأتمنى أن يكون بقي وقت كافٍ لي لصلوات أكفر بها عن ذنوبي.

كيف ألقى ربي بهذا الحال؟ كيف أشرح لملائكة الحساب أن لقاءها أعذب من لقاء الرب، أن كلماتها محفورة في صميمي أكثر من كلماته؟ ترى حينما تحين الساعة، أتمنحني صفاء الذهن لأتشهد قبل الموت، أم تغزو تلك اللحظة أيضاً؟ هل تغزو حياتي الآخرة أيضاً بصوتها؟ هل تأتي بيني وبين ربي في لحظة الحسم؟ إنها لفكرة تجعلني أرتعد خوفاً، وأكثر ما يخيفني أن هناك في داخلي، في أعماق نفسي، ما يريد ذلك. هناك في داخلي ما يريد لي أن تكون سكرات موتي معها، أن تغني لي موتي، أن ترافقني، أن تأخذ بيدي وتسلمني للعدم، سعيداً منتشياً.

(يولف سائق الباص المذياع، يغيّر عدة محطات، ثم يتوقف عند أغنية. يخبط هو على ركبتي بحماسة). ها هي! ها هي! على المذياع. اسمع. (لحظات. تغرورق عيناه بالدموع، يحرك رأسه مع الموسيقى حركات بسيطة، فيها كل وقار من هو في عمره. يحرك رأسه بأسى، ويتنفس الصعداء).

نشيدُ حُبِّهِ المفقود

راؤول سوريتا Raúl Zurita

ترجمة وتقديم غدير ابو سنينة

راؤول سوريتا

وُلد راؤول سوريتا في سانتياغو تشيلي، في عائلة تسود فيها المرأة؛ إذ تربَّى على يد والدته وجدّته لأمه ذات الأصل الإيطالي التي قرأت له الكوميديا الإلهية منذ نعومة أظفاره، وهو العمل الذي شاهد العالم من خلاله وأسهم في تغذية أعماله الأخرى. تخرج من ثانوية لاستاريا، وبدأ دراسة الرياضيات في الجامعة، لكنه سرعان ما ترك دراسته ليكرّس نفسه للأدب ويلتحق بعدها لدراسة الهندسة المدنية في جامعة فرانسيسكو دي سانتا ماريّا في فالباراييسو ما بين الأعوام ١٩٦٧ و١٩٧٣، العام الذي تعرَّض فيه للقمع والاعتقال إثر الانقلاب العسكري في تشيلي على يد أوغستو بينوتشيه.

كانت أعماله "تطهير ما قبل الجنة، ١٩٨٢"، الانعكاس الحقيقي لما عايشه من عذاب في تلك الفترة. ولاحقاً حصل على منحة جون سايمون جوجينهايم وانتقل لتدريس الأدب في جامعة ولاية كاليفورنيا.

بدأ سوريتا كتابة الشعر خلال فترة دراسته في الجامعة من خلال مجموعة مثقفي فينيا دل مار. ولأن حياته لم تنفصل أبدا عن الوجع الإنساني وحضور المشهد التشيلي من المحيط الهادئ وجبال الإنديز حتى صحراء أتاكاما، فقد وضع حياته المهنية على الهامش.

في سن مبكرة جدا (٢٣ عاما)، كان سوريتا قد أنهى دراسته، تزوج وانفصل عن زوجته التي أنجب منها ثلاثة أطفال.

خلال الحكم الديكتاتوري قام بعدة أعمال عبَّر فيها عن ثورته على واقعه الأليم كحرقه وجهه، أو

محاولة تعمية عينيه من خلال إلقاء أمونيا عليهما. عام ١٩٨٤، نشر "نشيدُ حبِّه المفقود".

بعد الانقلاب العسكري، سُجن في سفينة بحرية وقد أثرت به تلك التجربة وانعكست على أعماله, فالأدب هو الطريقة للكلام والخلق بعد الألم والعذاب.

بفضل منحة حصل عليها من مؤسسة الإنديز أقام لمدة عامين بين تيموكو وكويهايكي؛ حيث كتب هناك عملا جديدا كان أبطاله أنهار تشيلي وهناك تعرف إلى العديد من الشعراء المابوتشيس -وهم السكان الأصليون في تلك المناطق- واطلع على ثقافتهم.

كان عمله "حياة جديدة"، نقطةً فاصلةً في حياته كما يقول هو إنه: "خروج من الجحيم". وبدأ الانخراط بالحياة السياسية خلال حكومة أيلوين، حيث سيصبح الملحق الثقافي في روما، ثم سينشر قصائده النضالية بالتزامن مع فوز ريكاردو لاغوس في حملة الجمهورية الانتخابية، ما ساق إليه النقد الذي ضمها إلى جزء من الرسائل التشيلية التي جعلت منه شاعرا حكوميّا على حد تعبير النقاد.

حقق العديد من "الأعمال الفنية"، ككتابة قصائد في سماء نيويورك بدخان صادر عن طائرات؛ وفي صحراء تشيلي سجل بيت الشعر "بلا خوف أو وجل" الذي يمكن قراءته من السماء.

حاز جائزة بابلو نيرودا للشعر وجائزة بيريسلي دي أورو دي كالابريا الإيطالية، وعام ٢٠٠٠ حاز على الجائزة القومية للأدب التشيلي.

خلال أكثر من ثلاثين عاماً من الإبداع الشعري، تمكنت أعمال سوريتا من أن تكون مرآة لتاريخ وجغرافيا تشيلي. وإضافة للشعر فقد نشر أعمالا نقدية وتُرجم للعديد من اللغات كالإنجليزية والفرنسية والروسية والألمانية واليونانية والعربية والهندية ويعتبر واحدا من اعظم شعراء تشيلي في جيله.

له من الأعمال:

(عظةُ الجبل، ١٩٧١)، (المناطق الخضراء، ١٩٧٤)، (ما قبل الجنة، ١٩٨٢)، (نشيد حبه المفقود، ١٩٨٥) وآخر أعماله كان عام ٢٠٠٣ بعنوان ((INRI.

مقدمة:

كُتبت هذه القصيدة قبل عودة الديمقراطية لتشيلي بست سنوات تقريباً، وهي مُهداة للمفقودين خلال تلك الفترة والذين تجاوز عددهم الآلاف ليس في تشيلي فقط، بل في بلدان أخرى من أمريكا

اللاتينية كالأرجنتين التي اكتوت بلهيب الحكم العسكري أيضا؛ حيث مورست في تلك الفترة أبشع مظاهر انتهاك حقوق الانسان، وطورد المثقفون، وشردوا ونفوا . أما المفقودون فقد كانت الدولة تمحو كل آثارهم، جثثهم، أوراقهم الثبوتية، وكل ما يدل عليهم فتتضاعف مأساة الأهل ليس لمجرد موت قريبهم، بل حتى بعدم استطاعتهم الحصول على جثته كي يتيقنوا من مقتله. لا دليل يؤكد الموت بل الفقدان.

"نشيد حبه المفقود"، قد يكون موجها لامرأة بعينها فُقدت خلال تلك الفترة أو للحب المفقود ذاته؛ فالقصيدة تمثل لحنا جنائزيا لأولئك المفقودين الذين لم يعثر على جثثهم. فعدم وجود جثة يعني عدم وجود قبر، وبالتالي تلغى الطقوس الجنائزية المعتادة في تلك المناسبات لتنشد الجموع المفجوعة جميعها ذلك اللحن الجنائزي.

هي قصيدة طويلة تتميز فيها ثلاثة أصوات تلتقي في نهاية المطاف. صوت شاهد لأحد المُعذَّبين، يسجل الأحداث بنبرة مذهولة عامية، أُخروية لاهوتية مع تشويش واضح في جنس الصوت. الصوت الآخر صوت حميمي يتحدث عن حبيبة مفقودة يعشقها لكنها ستكون ميتة فيما بعد. والصوت الثالث هو صوت المنشد نفسه الذي ينشد النشيد.

يتخذ الصوت الأول شكل النثر الشعري بحيث تنفتح وتنغلق الديباجة وهي تشمل الأصوات الأخرى. الصوت الآخر، هو لشهادة مذهولة موضوعة في أبيات شعرية طويلة مسبوقة بشرطة كتسجيل لوقائع بعينها، في حين أن الصوت الثالث هو صوت العاشق، يأتي على شكل نثر شعري موضوع في فقرة مائلة، كأنما هو شهادة التعذيب والعنف والألم والضياع لحبٍّ صامد أمام الوجع والحنين. كما يظهر فيه صوت مؤنب ويبدو من أكثر الأصوات ألما واظهارا للعنف.

نشيدُ حُبٍّ المفقود

والآن، وقد ابتعد عنّي سوريتا، استطعتَ ببيت شعر نقيٍّ وتبجِّح أن تدخل هنا، في كوابيسنا؛ أيمكنك إذن أن تخبرني أين ابني؟

-للبايسا

-لأمهات بلاسا دي مايو

-لعائلات المفقودين

-لعذابات العالم، لحمائم الحب، للبلاد التشيلية والمجرمين:

نشيدُ حبٍّ مفقود

أنشدتُ، أنشدتُ حُبّاَ، بوجهٍ مغسولٍ أنشدت حُبّاَ وابتسمَ لي الشُّبَّان. أنشدتُ بصوتٍ أعلى، وضعتُ الوَلَهَ والحلم والدمع. أنشدتُ أنشودة الأقبية الإسمنتية القديمة. عشرات من الفسقيات ارتصت فوق بعضها البعض وملأتْها. في كل فسقيّة بلد، البلاد كأنها أطفال، الأطفال أموات. كلهم هنا يرقدون، البلاد السوداء، إفريقيا وأمريكا الجنوبية. وأنا من حبّي لهذه البلاد أنشدت الأسى. آلاف من الصلبان كانت تملأ الحقل حتى نهايته. هكذا أنشدتُ معشوقته الكاملة. أنشدتُ الحب:

كان تعذيباً وضُرِبنا، تكسرنا قطعاً.

استطعتُ أن أسمعكِ لكن النُّور كان يتلاشى.

بحثتُ عنكِ بين الحُطام، تحدثتُ معكِ.

رأتني بقاياكِ، وعانقتكِ.

كل شيءٍ انتهى. لم يبق شيء.

لكنني أحببتكِ وأنت ميتة، أحببنا بعضنا،

حتى لو لم يفهم أحد ذلك.

- نعم، نعم، آلاف من الصلبان كانت تملأ الحقل حتى النهاية.

- وصلتُ من الأماكن الأكثر بعداَ، مع أطنان من البيرة

في جوفي ورغبات بالاستفراغ.

- هكذا وصلتُ إلى الأقبية القديمة تحديداً.

- من قريبٍ كانت ثكنات مستطيلة، بزجاج مهشم

ورائحة بول، ومني، دم ومخاط يشق الهواء.

- رأيتُ أناسا شُعثاً، رجالا نخرهم الجدري وآلافا من الصلبان في الثلاجة، آه نعم، آه نعم.

- ذهبتُ إلى كل هؤلاء الأعمام الفاسدين واحتججت.

- كل شيء كان قد مُسح عدا الأقبية الملعونة.

- ملكٌ شرير، من خاصرتي أراد أن يشدني، لكنني وضعتُ على العشبِ رقم حارسي الأيماريِّ فهرب.

- وبعدها، عصبوا عيني. رأيتُ العذراء، رأيت المسيح، رأيت أمي تسلخ جلدي حتى الموت.

- في العتمة بحثتُ عنكِ، لكنّ الفتيةَ الوسيمين معصوبي الأعين، لا يرون شيئا.

- رأيتُ العذراء، الشيطان، والسيد "ك".

- كلُّ شيءٍ كان جافّاً أمام الفسقيات الإسمنتيّة.

- قال المُلازم "لنذهب"، لكنني بحثتُ وبكيتُ من أجل فتاي.

- آه يا حُبي

- اللعنة، قال الملازم، سنذهب لنلوِّن قليلاً.

- ابنتي ماتت، مات ابني، اختفى الجميع.

مقفرين من الحب

آه يا حبي، محطمينَ وقعنا وفي السقوط بكيتُ وأنا أنظرُ إليكِ.

كانت ضربة تلو أخرى، لكن آخر الضربات لم تكن مهمة.

بالكاد جرجرنا أنفسنا قليلا بين الأجساد المنهارة كي نبقى معاً،

كي نبقى جنباً إلى جنب.

لا الجرجرة ولا الوحدة كانتا بالأمر الصعب.

لم يحدث شيء وحلمي يستيقظ ويسقط كالعادة. كما الأيام.

كالليل. بقي حبي هنا وما زال.

- عالقاً بالصخور، بالبحر، بالجبال.

- عالقاَ، عالقاَ بالصخور، بالبحر، بالجبال.

- تطوَّحتُ في أماكن كثيرة

- كان أصدقائي في الأقبية القديمة يتنهدون.

- كان الشُّبان يعوون

- هيا، ها قد وصلنا حيث كانوا يقولون لنا – صرختُ على ابني الجميل.

- رافقني "السادة" ووجهي يقطر.

- لكنني لم ألتق أحدا كي أقول له "صباح الخير"، فقط بضعة سحرة ببنادق ماوزرد يأمرونني بلهجة دمويَّة.

- قلت: -هم مجانين- قالوا: لا تصدق هذا.

- وحدها الصلبان كانت تظهر مع القبوين القديمين المغطَّيين بشيء ما.

- بحربةٍ قطعوا كتفي وشعرت بذراعي وأنا أسقط على العشب.

- ثم ضربوا بها أصدقائي.

- تابعوا وتابعوا ولكن عندما بدأوا بطعن والدي ركضتُ وتقيأت في المرحاض.

- مروج هائلة تشكلت في كل قنطرة، الغيوم تُشقِّق السماء والتلال تقترب.

- سألوني ما اسمك؟ ماذا تفعل؟

- انظر لديك مؤخرة جيدة. ما اسمكِ أيتها المؤخرة الجميلة- يا بنت يا وغدة، سألوني.

- لكن قلبي بقي عالقاً بالصخور، بالبحر، بالجبال.

- لكنني أقول لكِ إن حبي بقي متشبثا بالصخور، بالبحر، بالجبال.

- فهي لم تكن تعرف تلك الأقبية اللعينة.

- هي على حالها. وأنا وصلتُ مهدوداً مع أصدقائي.

- جئتُ من أماكن كثيرة.

-جئت باكيا. أُدخن وأنضم للفتية.

- قلت: هذا جيد كي نرى ألوانا.

- لكنهم يحفرون مقابرنا أمام الأبواب.

- لكنهم شرَّحونا، قلت لك.

- آه، نعم، أيها الفتى الجميل.

- بالطبع، قال الحارس، لا بد من اقتلاعه من جذوره.

- آه نعم، آه نعم.

- الكتف المقطوعة كانت تنزف وكانت رائحة الدم غريبة.

- أدرتُ ظهري فرأيتُ الأقبية الكبيرة.

- ماركة تي ان تي، حراس وأسلاك شائكة تغطي زجاجها المحطم.

- إنما بالنسبة لنا، فهم لن يروننا مطلقا لأن حبّنا عالق بالصخور، بالبحر، بالجبال.

- عالق، عالق بالصخور، بالبحر والجبال.

- عالق بالصخور، بالبحر والجبال.

- مات ابني، ماتت ابنتي، اختفى الجميع

مقفرين من الحب.

حمَّلونا الجير والأحجار، لوهلة، خشيت أنهم أذوكِ.

آه يا حبّي عندما شعرت بأول صخب تعلقتُ بكِ أكثر.

نعم، بالطبع كان هناك شيء ما.

شعرت بالحجارة تهرسك، واعتقدت أنك ستبكين، لكن لا.

الحب هو الأمور التي تحدث.

حبّنا الميت لا يحدث.

هو عذب ولا.

كانت الطقطقة الأخيرة ولم تكن هناك من حاجة للحراك.

كل شيء يتحرك الآن.

حدقتاك ساكنتان، لكن أربع عيون مفتوحة بشكل لا نهائي ترى أكثر مما تراه عينان اثنتان.

ولهذا رأينا بعضنا.

ولهذا تحدثنا، وأسندتُ ظهري إلى ظهرك.

وحتى لو لم يشاهد أحد ذلك، فقد خطر لي أن هذا قد يكون أمراً جيداً، بل إنه جيد.. ربما.

انهرت قربك، خلتُ أنني أنا من يرميني.

أتخيل أن العشب سينمو.

في الحقيقة اعتقدت أنني أحب الأحجار أكثر، لا، بل العشب.

اعتقدتُ أنك أنت أنت وأنني أنا.

وأنه وإن كنتُ ما زلتُ على قيد الحياة، فإنني حين أرحل نحوك، أمر ما يُكذّبني.

كانت لحظة واحدة فقط، طويتَ بعدها نفسك أنت أيضا، فيما حبّنا يزداد كالقتل.

الآن سقط الجميع ما عدا نحن الساقطين.

الآن الكون كله أنت وأنا عدا أنا وأنت.

إثر الضربات، ذهبنا، تزحزحنا قليلا وشعرتَ باقترابي وأنا مهشمة.

لن يعرف أحد القدر، لأنك أنت من أبحث عنه، من أعتني به.

بكاءة منك، لربما نصبح يوما شيئا واحدا.

الآن أدركت ذلك لكن لم يعد يهم.

- أواه، انهيارات جليدية كبرى تقترب، انهيارات جليدية كبرى فوق أسقف حبنا.

- آه يا ذات الصوت الأجش، صاح حبيبي، الديناصورات تستيقظ، طائرات الهيلوكبتر تهبط وتهبط.

- حيث تستلقي الأقبية القديمة، الجدران عالية جدا بأبراج تلفزيونية.

- كان بامكانك الظهور على الشاشات، نعم يا حبيبي.

- في حلمي أشعل زر التشغيل وهناك تظهر بالأبيض والأسود.

- أقول: -هذا هو الفتى الذي حلمت به، هذا هو الفتى الذي حلمت به.

- عندما أنهض، أرى فقط جرحى في فناء طويل وجلود بشعر كثيف معلق بهوائيات الارسال.

- اسمعوا يا أصدقاء –صرخت- هذه أزمنة مرَّت، سخروا مني.

- تركوا علامات على أجساد الرجال وبالحراب قصوا شعرهم.

- هل تدخن الماريجوانا؟ هل تتعاطى النيوبرين؟ أي خراء تدخن أيها الأحمر المقزز؟

- لكنهم جميلون، مع هذا فأنا أستمتع برؤيتهم، أبلل سريري وأدخن.

- أقع في هواهم، أصبح ملكة نفسي وأتزين كليا. أعود إلى الدموع وأحييهم،

- لكنهم حلموا جميعا اليوم بحلم الموت، آه نعم أيها الفتى الوسيم.

انهيارات جليدية آتية كي تحمل بقايا حبنا.-

- انهيارات جليدية آتية كي تبتلع منافذ حبنا.

- النيجيريات أمام بعضهن البعض.

- من بعيد يبدون كالكتل.

- رأيت كل شيء بينما كانوا يضربونني بعنف، لكنني التفت، ولم يستطع حارسي أن يوقفني.

- هناك عرفتُ الألوان ورأيت الرب الحقيقي يصيح داخل الأقبية الباردة، ينبح داخل أشباح الأقبية،

- بغلةٌ تشيلية –كانت تشتمني أمي- سيأتي أيضا أجلك.

- تلفّتُّ نحو أماكن كثيرة ولم أر أجدادي يخرجون من هناك.

- هم كالإله.

- لكنهم لا يعرفون أن جروَهُ يحتضر من الموت ومن الضربات في الأقبية العتيقة.

- الآن يبحث عني مسنون مساكين يرتعشون بردا.

- يحبّلوننا ببصاق غليظ، معا، شبابا وشيوخا.

- انفجرنا.

- نعم يا حبيبي، انفجرنا

- الجيل الجنوب أمريكي يغني الفولكلور، يرقص الروك، لكن الجميع يموت معصوب العينين في رحم الأقبية.

- في كل فسقيَّةٍ بلد، إنها هناك، البلاد الجنوب أمريكية.

- انهيارات جليدية كبرى جاءت تجرفها.

- انهيارات بيضاء، نعم يا أخي، تبلغ الأسقف.

- مات ابني، ماتت ابنتي، اختفى الجميع.

مقفرين من الحب.

هكذا بكيتُ وغنيت. بينما تنبح الكلاب وهي تلاحق الرجال والحراسُ يحاصرونهم.

بكيت بشدة أكثر بينما كانت الأجساد تتساقط.

بكيت النشيد بالأبيض والأسود، نشيد حبه المفقود.

بكيت كل قنوطي. والعشب ينمو ليصل النيجيريات.

رجال البايسا قلت له،

خذ؛ خذ وجعي فانطفأ.

أنشدنا الحنين للبلاد وللبلد التشيلي.

كان موكبا دينيا وحُكما، عبرنا الفسقيات الأخرى، وأمام فسقية بلادنا، انفجر المزمور.

كل الألم.

كل المزمور وقع إذاً على حبه الذي لم يكن.

من الحنين أنشد لهم، للبلاد الميتة قلت لا، لم تعد تؤلم.

البلاد ماتت. قبوٌ يدعى أمريكا الجنوبية وآخر يُدعى إ فريقيا.

قلت وأنا أتفتح، العذاب من منحني بصري.

أنشدنا التراتيل. كان نجمي سيئاً لكنني أنشدت لحبي الذي كاد يرحل.

كلهم مدنيُّون قلتُ باكيا: لقد ذهب، رحل، وأنا لا أتألم ولست لا أتألم.

عالمية الدول الميتة نمت وارتفعت ووضعت حبي.

الحب كله بايسا، كل بكائي جمعته وعندها فقط ظهر جنرال البلاد الميتة

هكذا نزفت أنا الجريحة، وبمغادرتي احمرَّ لون النشيد لحبي المفقود.

كل الرسائل كانت تنفتح كحفر، ويبدأ الصراخ، أما البلاد فقلت لا. لم تعد تؤلم.

- أُنشدُ، أنشد لحبه المفقود.

- أنشدُ، أنشد لحبه المفقود.

- نعم يا فتاتي الحلوة، يا فتاي الوسيم، أنت كرامتي، أليس كذلك؟

- كل أسماء أوطاني الأم تنتمي لحبيبي، إنه عاشقي والهائم بي. آه نعم، آه نعم.

- كلهم هنا يَطفون على الفسقيات.

- كل رجالي محطمين، هذه كرامة لي، أليس كذلك؟

- أنقع نفسي كثيرا وأقول أحبك.

- أنشد، آه نعم، أنشد لحبه المفقود.

- أنشد، آه نعم، أنشد لحبه المفقود.

الأرجنتين، الأوروغواي من البلاد التشيلية ومن حبي المفقود.

بسلالم يمكن الصعود من بلد لآخر.

بمصاعد كهربائية يمكن الصعود أو بطائرات حبيبي الذي يُنزل أيضا الظلال وأحيانا يصعد.

هناك مشينا أنا وأنت، هناك مشينا، بين الفسقيات أنت وأنا كم تكلمنا: -هل أكلتني؟ لأنه كان لديك جوع تشيلي، أأكلتني؟

أحببتك، أحببتك كثيرا، يقول، فيصفر كل الليل الأسود، وأنا أمسكتكَ بين يدي فرأيتَهُ.

إنه أمر يخص الأموات فقط.

نعم، إنه أمر يخص الأموات فقط، أن يروا كل رسالة تنفتح كفسقية.

رسائل أصغر فأصغر، يقول، قبور حب راحل، يقول. وأنا أمسكتك بين يدي فرأيته. بلدان راحلة يقول.

ألم تتوجعي، زهور البلاد المركزية تغيرت وأنا من كان يحتضر.

على جانبك مت ووضعوني في الأعلى كالبلاد الأرجنتينية الواقعة فوق تشيلي.

كلهم يصعدون فوق بعضهم البعض.

فسقيات أقبية أمريكا الجنوبية، الذين يُسمَّون بالأموات.

أماتونا -قلت- من الألم وتسموا بالموت.

من الحب المفقود أيضا تسمى البلاد.

محاطين بالجدران يستلقون مثلنا.

ذبحوا الأطفال لكن البلاد بقيت.

نحن هم، زعمت، وكان ذلك صعبا.

بعضهم يوصف ببلاد الجوع. أو بالأحرى الولايات المتحدة في الفسقية الأفريقية، أقول.

أبعد من ذلك الآخرون. حبيبتي، نحن الآكلون بعضنا.

النهاية: وبعد ذلك

مشتعلةً بالحب، غنَّت لك فتاتك هناك. كانت أكثر عمقا؛ أكثر عمقا من الحفر السوداء، من الصيحات، من الكابوس. هناك تروي لك المرأة العاشقة القصة؛ إنه وصف، خرائط وبلاد مفجوعة، لكن فتاتك بكاملها أنشدت هنا. فاصل. صحراء حبك. فاصل. وماذا بعد:

حياةٌ جديدةٌ

الجوع إلهي

الثلج إلهي

اللا إلهي

الخداع إلهي

الجيفة إلهي

الجنة إلهي

البامبا إلهي

التشيكانو هو إلهي

السرطان إلهي

الفراغ إلهي

الجرح إلهي

الجيتو هو إلهي

الوجع هو إلهي

إلهي

هو حبي لإلهي.

البئر الأولى وأدب جبرا ابراهيم جبرا

روز شوملي مصلح

تعرفت على جبرا إبراهيم جبرا كأديب في العام ١٩٧٨ من خلال رواية البحث عن وليد مسعود. كنت في ذلك الوقت مهووسة قراءة، وكنت من وقت لوقت أمر على مكتبة الفارابي وأنا في طريقي للجامعة اسأل صاحب المكتبة عن جديده. في ذلك اليوم، ناولني صاحب المكتبة كتاباً وهو يقول "سيعجبك جداً". سألت: من الكاتب؟ قال: "هو عراقي واسمه جبرا ابراهيم جبرا. أخذت الكتاب، وقرأته في نفس الليلة. وجدت نفسي أعود إلى فلسطين، وبالتحديد إلى منطقة بيت لحم والقدس. رأيت الحواكير والمُغُر، والزهور والزيتون، ورأيت الناس كأنني استعدت طفولتي. وما لم أفهمه، هو كيف لكاتب عراقي، أن يكتب بمثل هذه الحميمية وبالتفصيل، عن بلدي. إلى أن جاء أبي بعد نحو عام لزيارتي في بيروت، سألته: هل سمعت عن كاتب عراقي اسمه جبرا ابراهيم جبرا؟" ضحك أبي قائلاً: نعم سمعت، وهو ليس عراقياً. هو فلسطيني، وسرياني من بيت لحم. وبالمناسبة كان معروفاً بشطارته". عندها لم أتمالك نفسي فقلت: أنا قلت إن من يكتب بكل هذا الحب عن بيت لحم وقراها، لا يمكن الا أن يكون تلحمياً.

هو مكان طفولتي ما شدني لجبرا ابراهيم جبرا في البداية. المكان الذي حفر بصماته في الذاكرة كدليل على الطريق. وكما يقول وديع عساف في رواية السفينة لجبرا ابراهيم جبرا، "طفولتك ترافقك، لكنها ما عادت جزءاً منك"١.

يقول جبرا ابراهيم جبرا في مقدمة البئر الأولى أن مرحلة الطفولة هي أصل الكينونة، وهو بذلك يوافق ووردزوورث أن الطفل هو والد الرجل. وينتقي جبرا أماكن، وأحداثاً، وشخصيات معينة

تركت بصماتها عليه، وشكلت قيمَه ومسارَه المستقبلي، كفنان وروائي أو كشاعر وناقد. والجميل، أن مفاهيم جبرا ومعارفه الفنية التي بدأت بالتشكل في مرحلة الطفولة (أي بئره الأولى) وظفها بشكل رائع في رواياته وبشكل خاص في رواية (البحث عن وليد مسعود) ورواية (السفينة) وفي مجموعته القصصية عرق وبدايات من حرف الياء.

الأسرة: ولنبدأ من الأسرة التي رافقت جبرا في مرحلة الطفولة الأولى. فقد توفرت لجبرا خبرات كثيرة، تفاعلت معاً لتصقل حواسه، وتوسع مداركه، تفاعل معها بما تحمل من قيم جسدتها قصص أبيه وأفكار أخيه الأكبر يوسف. "عفارم" هي الكلمة السحرية التي شجعت جبرا وخاصة حين تخرج من فم الجدة. أما الأم فهي التي كانت تتدبر المواقف الصعبة، وتؤمّن استمرار العائلة من خلال إدارتها للأسرة والمنزل والاهتمام بالدواجن والخنازير والزراعة، إضافة إلى الاهتمام بأفراد الأسرة في حال المرض. لكن الأهم من كل ذلك هي شخصيتها – جرأة، صراحة، وقدرة على التعامل مع الظروف الصعبة واتخاذ قرارات قد تبدو مجحفة بحق أحد أفراد الأسرة، لكنها ضرورية من أجل استمرار العائلة ككل.

جبرا يستمع إلى قصص والده، فتتشكل لديه مفاهيم الخير والعدالة الإجتماعية والخير والشر. ويصبح أبوه نموذج الصدق والقناعة وعمل الخير وحب الآخرين تماما مثل شخصية الناسك وإبراهيم صانع الطواحين بطليّ قصته الأثيرة، تلك القصة التي كان يكررها والد جبرا والذي يحمل بطلها اسم أبيه، إبراهيم. وكما كان إبراهيم صانع الطواحين بطل القصة، يصبح الأب نفسه بطل رواية يكتبها جبرا وهو في الحادية عشر من العمر، متأثراً بقصة ابراهيم، فتأتي هذه الرواية تعبيراً عن صراع الخير والشر.

وربما كان أهم دور للأب هو ذلك الموقف الذي وقفه عندما قرر جبرا أن يترك المدرسة. قال أبوه بانفعال شديد، "ما دام فيّ عرق ينبض، وما دام في صدري نفس، لن أسمح لك بأن تترك المدرسة." وأردف أبوه، "لماذا؟ لأن الكلمة مقدسة، أي نعم. الكلمة من عند الله. بل الكلمة هي الله، كما جاء في الإنجيل. والكلمة هي الكتاب. ٢"

وفي موقف آخر،عندما طرد المدير جبرا من المدرسة الرشيدية، لأنه لم يبق في مقعده إلى أن ينتهي زملاؤه من الامتحان، حمل الأب عصاه وخرج على الفور قاصداً الراهب بطرس صومي ، وكان معروفاً بشجاعته الأدبية وقدرته على الإقناع لمرافقته عند المدير من أجل أن يعيد جبرا إلى المدرسة. وعندما يذكر المدير أنه أعاد جبرا إلى البيت، يقول الأب، "كأنك قتلته، وقتلتني يا حضرة المدير.٣"

ويُسَجل ليوسف الأخ الأكبر نفس الموقف حين أصر على جبرا أن يستمر في المدرسة، وأعطى نفسه مثلاً

لما يمكن أن يكون عليه جبرا لو ترك المدرسة. لكن الدور الأهم الذي لعبه يوسف كان في وضع الكتب بين يدي جبرا. وهو بذلك وضعه على سكة الابداع والقراءة التي هي ضرورية من أجل فعل الكتابة. كان جبرا لا يكتفي بقراءة القصص، خاصة حكايات ألف ليلة وليلة، بل كان يرويها لأصدقائه، وكان يضيف إليها ما تجود به قريحته. وإذا كانت المعرفة سلطة، فإن جبرا أخذ سلطته على أترابه من هذه المعرفة التي تتجسد في القصص والحكايات والتي لم تتوفر لمعظم أترابه في منطقة بيت لحم. وإذا كانت نظرية تعديل السلوك صادقة من حيث أن السلوك محكوم بنتائجه، فانه من الممكن أن يكون الرضا والإعتزاز الذي كان يشعر به جبرا، ولّد عنده تلك الرغبة لمزيد من القراءة، ولمزيد من الإضافات المثيرة للحكايات، كي تصبح أكثر تشويقاً ومتعة، والتي هي مقدمة طبيعية نحو عالم الإبداع.

القصص: تظل بصمات ألف ليلة وليلة تتدخل في قصص جبرا. يذكر جبرا في البئر الأولى كيف تأثر بألف ليلة وليلة التي قرأها في عمر مبكر، وكيف كتب عن رجل يحلم بفتاة جميلة، فيرسمها، إلى أن يلتقي بها وإذا بها مثل الصورة ٤. وفي المجموعة القصصية "عرق وبدايات من حرف الياء" قصة مشابهة، هي "ملتقى الأحلام" والتي تتحدث عن كاتب رسام يرسم دائماً صورة امرأة، إلى أن يلتقي مرة بفتاة تكون مثل الصورة تماما ٥.

القصص الدينية تركت بصماتها على مخيلة جبرا الطفل. الكلمات تتحول إلى صور ضمن مكان وزمان. جبرا يتصور الله وهو يجبل الطين كما يجبله عمال البناء، ويبحث عن قابيل في وجوه الناس. وحين يتساءل جبرا عن معنى الخطيئة التي تعلّم عنها في دروس الدين، يعطي والد جبرا لمفهوم الخطيئة المجرد بعداً سلوكياً يمكن فهمه، فيقول " الخطيئة يا بني هي السرقة، والكذب، لا تسرق، ولا تكذب... لا تكثر من القسم باسمه المبارك. ثم ، لا تشتم.. الشتيمة في نظر الله خطيئة." يسمع جبرا تفسير أبيه ويعلق قائلاً، "صعبة كانت وصايا أبي، ولكنني لم أنسها قط. ٦" وهنا يأخذ جبرا من الدين العلاقة بالآخر. والكذب في العلاقات هو المحور الذي تدور حوله رواية السفينة، حيث الصادق الوحيد هو وديع عساف الفلسطيني.

المدرسة: أيضاً كان لها أثرها في تنمية خبرات جبرا. فقد كان يصغي لكلمات الألعاب والقصائد، ويحلق في صورها، وينطلق به الخيال إلى ما بعد الصور وما قبلها، لتؤسس عنده بدايات الحكايات. ففي لعبة "يا عونيا" يتخيل جبرا عونيا "بدوية سمراء سوداء العينين، خمرية الخدين، ويسترسل في وصف وجهها وجدائلها وانحناءاتها وهي تسقي جملها من راحتي كفيها. ٧"

ولبعض المعلمين دور هام في تطوير قدرة جبرا اللغوية مثل الأستاذ فهيم جبور الذي ربط درس القواعد بالشعر. وتعلم جبرا في سنتين من فهيم جبور تحدي اللغة، والبحث عن العلاقات بين الكلمات. وهذا

حالُ جبرا في كل المواضيع الدراسية، كما تفوق في المدرسة الرشيدية، وهو الغريب الذي يجد نفسه موضوع منافسة، أما هو، فله مُثلُه، وقيمُه، مما يجعله لا ينافس أحداً سوى نفسه، وفي ذلك يقول: "أنا لم أنافس أحداً قط. أُقحمت إقحاما في حشد من الغرباء كنت الأول بينهم. ٨" وهذا بالضبط ما يقوله وليد مسعود، ووديع عساف الفلسطينيان المتواجدان في مجتمع غير فلسطيني، حيث ينقسم كل منهما لجزء حاضر وجزء بعيد، الأمر الذي يضفي على الشخصية غموضاً لافتاً لتصبح دائماً مركز الاهتمام.

الموسيقى والرسم: بالرغم من أن موضوعي متعلق بجبرا كأديب، إلا أن اهتمامه بالموسيقى والرسم في البئر الأولى ظهر بوضوح في رواياته ومجموعته القصصية "عرق وبدايات من حرف الياء". ففي قصة الغرامافون، تصوير للورشة التي عمل فيها جبرا عندما كان صغيراً مع السباك بشارة، مع فارق أن جبرا في القصة اسمه يعقوب، أما السباك بشارة فقد أطلق عليه جبرا اسم حنا.

جبرا أذكى ملَكَة التعبير بالكلمات عن الأشياء المجردة كالرسم والموسيقى. كان يطيل التأمل في هياكل الكنائس المنقوشة بالزخارف المذهبة ولوحاتها المعلقة على الجدران. وعلاقة وديع عساف مع الفتى فايز في رواية السفينة تبدأ من اهتمام فايز بالرسم والموسيقى. إن قدرة جبرا على استشعار الكلمة المرئية أغنت تجربته الجمالية ليس فقط في مجال الرواية والقصة، بل أيضاً في مجال النقد الأدبي والفني فيما بعد، ونجده من خلال شخصية وديع عساف ووليد مسعود يعبر عن رأي ناقد في الموسيقى والرسم.

المكان: لكن أهم ما حمله جبرا من بئره الأولى هو الإطار الذي احتوى كل ما حمل في الذاكرة. المكان- البيوت التي سكنها في بيت لحم وجورة العناب في القدس، والطبيعة في تغيرها، وعلاقتها بالأعياد والمواسم. ٩" ولم تخل أيٌّ من رواياته من التعريج عليها. وكما ورد على لسان عصام السلمان في السفينة، تلك الطبيعة ما يجعل الفلسطيني شاعراً ١٠.

ذاكرة جبرا تحمل منطقة بيت لحم بعاداتها وطقوسها، بطبّها الشعبي وبالعرّافين، بفلاحيها، وببدوها وبسكان المدينة. بمعلميها، بحرفييها من صدّافين وسباكين، وحجارين، بتعدديتها، بناسها العاديين الذين يهتمون بالصلاة كما يهتمون بالسياسة، بأحداثها الكبيرة وأحداثها الصغيرة. وتجد تأثير هذه الحياة مجسداً في أكثر من قصة أو رواية.

وعلى سبيل المثال، في قصة "المغنون في الظلال"،١١ وهي واحدة من المجموعة القصصية "عرق وبدايات من حرف الياء"، واضحة بمشهدها الطبيعي والاجتماعي، بعاداتها وتقاليدها. الدلعونة، صوت العود، والشمس التي تتراقص على أشجار الزيتون التي تدخل عميقاً في الزمن.

وفي قصة "الشجار" من نفس المجموعة، ينقل جبرا صورة للحارات في مدينة بيت لحم، وجورة

العناب في القدس، حيث يضطر الناس لفتح نوافذهم كي يدخل منها الضوء، لكن ذلك يعني بالضرورة أن تنتفي الخصوصية لكل جار. وفي هذه القصة، ندرك أن الطفل الراوي هو جبرا، وتنعكس علاقة جبرا بأمه على علاقة البطل بأمه. والزقاق الذي يجري فيه الشجار شبيه باكتظاظ بعض البيوت أو الحارات التي سكنها جبرا وهو طفل، أكان ذلك في بيت لحم أو في القدس. يهرب الطفل إلى الحواكير ثم إلى الوادي، يقفز مع صديقه من صخرة إلى صخرة، ثم يرميان الحجارة في الماء كي يريا الرذاذ. تماماً كما كان جبرا يفعل حينما ينفرد بالطبيعة ويتوحد معها عبر انفراده بشجرة التوت والخروب. هناك يقرأ الشعر ويغني. في الطبيعة يتجدد.

طفولة جبرا حملت أيضاً لحظات مرة. وكما انتقت ذاكرة جبرا أحداثاً جميلة، حملت أيضاً خبرات قاسية تمر في أكثر من مكان في رواياته أو في مجموعته القصصية. قصة عطشه وجوعه حد الموت، في الصعود إلى تل خريطون أو الضياع في شوارع القدس القديمة، والنجاة بعد فقدان الأمل في النجاة، كانت أهم درس تعلمه جبرا. هناك أمل. والعنقاء تقوم من بين الرماد. هذه الفكرة رافقته طوال حياته، كما أشار إلى ذلك أكثر من مرة. ١٢ في البئر الأولى وفي شارع الأميرات. وربما لذة الرعب تكمن في المغامرة التي تظل تعطي الأمل بالنجاة.

كما تحمل الذاكرة جريمة القتل التي ارتكبها ميكيل العائد من التشيلي، والتي كانت أول قتل يشعر به جبرا حيث شاهد بركة الدم الداكنة والبلاط والحائط الملطخين دماً والتي تشير الى انتفاضات الطعين العنيفة. وهذه الجريمة تتكرر في أكثر من مكان في رواياته. مثلاً، في قصة "الشجار" يصور جبرا علاقة أمه بأبيه، عبر رسمه لحياة أسرة مشابهة، يأتي الأب في آخر النهار متعباً، فتغسل له زوجته رجليه في الطشت، بينما يجلس الطفل في حجر أبيه. وما أن يبدأ الوالد في قص حكاية للطفل، يُسمع صراخ يجعل الأب يتوقف. وهنا ينقبض صدر الطفل، ١٣ وكأن جبرا في هذه القصة، يستذكر حادثة القتل التي قام بها مايكل العائد من الأرجنتين، والتي وصفها في البئر الأولى، فتأتي مشاعر الطفل في القصة مماثلة لمشاعر الطفل جبرا كما عبر عنها في البئر الأولى عندما حدثت جريمة القتل.

الذاكرة تحمل أيضاً الحوادث التي تتعرض لها البلاد وتترك الكثير من الأثر كان إيجابياً أم سلبياً. زلزال ١٩٢٧ ترك دماراً لا يوصف على المنطقة ومنها بيت لحم. كان عمر جبرا في ذلك الوقت سبع سنوات. ١٤ ولم تستطع السنون محو لحظات الرعب التي عاشها الطفل، وها هو يتذكر آثار هذا الزلزال في رواية "البحث عن وليد مسعود". ويذكر جبرا كيف انطلق مع الصبية مرعوبين إلى الخارج، وكيف رأى "الحجارة تتساقط من أعلى المبنى القديم، وتتكوم في ركام أبيض مريع." لكن تجربة جبرا الطفل في الضياع والعطش والجوع حد الموت، ونجاته، جعلت للموت قيامة، وللدمار التجدد. هي فكرة الغول والعنقاء. بعد كل محنة هناك بداية فتية، وتجدد على صعيد جبرا نفسه،

وعلى صعيد الأمة كما جاء في كتاب شارع الأميرات ١٥.

وفي الختام، يمكن القول أن بيت لحم التي تضم في حناياها مهد المسح تجعل أبناءها يشعرون بالامتياز. إما بسبب إيمانهم بذلك، أو بسبب إيمان الآخرين به. وفي قصة "سيدة البحيرات" التي وردت في كتاب "شارع الأميرات"، ١٦ وهو الجزء الثاني من السيرة الذاتية لجبرا، يلتقي جبرا بسيدة ذات رداء أبيض تتعامل معه بقدسية عالية، وكأنه رؤيا لكونه من بلد السيد المسيح ولأنه يعرف لغته. وربما تكون السيدة نفسها هي رؤيا جبرا نفسه يعبر فيها عن امتيازه واعتزازه بفلسطينيته وبكونه من بلد المسيح، ويتحدث بلغة قريبة من اللغة التي تحدث بها المسيح منذ نحو ألفي عام .

الهوامش:

١- السفينة، ص. ١٦.

٢- البئر الأولى، ص.١٧٦ -١٧٧ .

٣- المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

٤- المصدر نفسه، ص ١٩١.

٥- عرق وبدايات من حرف الياء ص ص ٦٢-٨٧.

٦- البئر الأولى ص ص ٨٩ – ٩٠.

٧- المصدر نفسه، ص ٦٢

٨- المصدر نفسه، ص ١٧٣

٩- المصدر نفسه، ص ٧٥

١٠- السفينة، ص ١٧

١١- عرق وبدايات من حرف الياء، ص ٣٩-٤٦

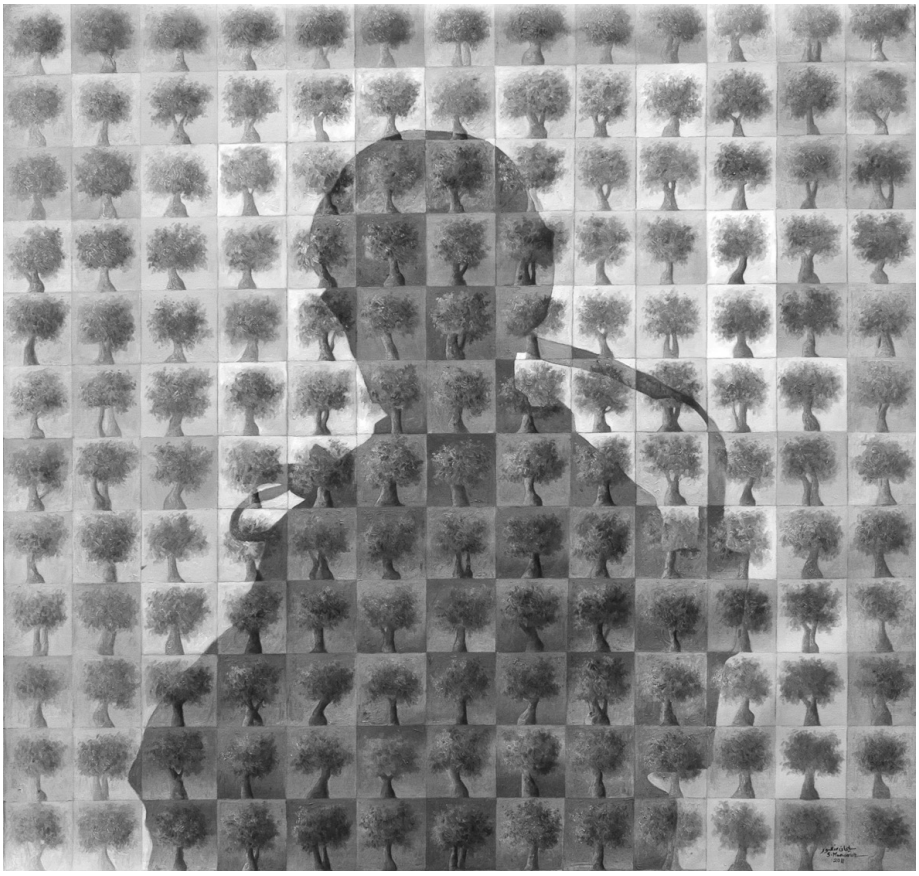
١٢- شارع الأميرات، ص ٢٠٢.

١٣- عرق وبدايات من حرف الياء، ص ص ١١٠ -١١٤.

١٤- البئر الأولى، ص١١٧.

١٥- شارع الأميرات، ص ٢٠٣.

١٦- المصدر نفسه، ص ص٤١-٥٢.



من أوراق موسم أصيلة الدولي الخامس عشر
ندوة الهوية والتنوع والأمن الثقافي
جامعة المعتمد بن عباد الصيفية (الدورة ٢٨) ١ ـ ٢ يوليو(تموز) ٢٠١٣

التنوع والحوار والأمن الثقافي

يحيى يخلف

- فلسطين-

لا شك أن إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي الصادر عن مؤتمرها العام في دورته الحادية والثلاثين (تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠١) يعتبر من أبرز وأهم الوثائق الدولية التي أجمعت عليها دول العالم، لمواجهة تحديات العولمة، والأصولية، والإنغلاق، والرؤى ذات البعد الواحد، ولفتح آفاق تعزز منظومة القيم المرتبطة بالديمقراطية، والحريات العامة, والحوار، والتنمية، وحقوق الانسان.

جاء هذا الاعلان في وقت تفاقمت فيه ممارسات الاصولية والتعصب، وضاقت به مساحة التعددية، والتسامح، والعدالة الاجتماعية، والخصوصية، في مطلع قرن جديد يتعين ان تنتقل فيه البشرية الى مرحلة جديدة من التعاون، والتعايش، والتسامح والحوار.

وقد عبر المدير العام لليونسكو آنذاك السيد كواشيرو ماتسورا عن أمله في ان يكتسب هذا الاعلان القوة نفسها التي اكتسبها الاعلان العالمي لحقوق الانسان.(١)

حدد هذا الاعلان مفهوم التنوع كسمة مميزة للبشرية: يعزز طاقاتها، وقيمها الانسانية، ويحفز على تعميق الديمقراطية، والتعددية الثقافية، وتعدد الهويات، وأشكال التعبير، والخصوصيات، والتداول الحر للأفكار والانتفاع المنصف للثقافة، والانفتاح على ثقافات الغير، واحترام الذاتيات الثقافية في كنف التعددية، واعتبار كل ثقافات العالم ملكاً للبشرية جمعاء, وأكد على اهمية وضرورة الدفاع وتوفير الحماية للثقافات المهددة بالاندثار او المعرضة للخطر بسبب الحروب او التعصب.

لقد استقبل المشاركون في الدورة الحادية والثلاثين ٢ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠١، الاعلان العالمي

للتنوع بالتصفيق والهتاف نظرا لما تحمله ديباجة الاعلان من قيم ثمينة، وازداد التفاؤل بدور أكبر للثقافة التنويرية العالمية في حياة البشر لنشر قيم المساواة والتسامح والتعددية والديمقراطية والتنمية البشرية وحماية التراث ووضع المنتج الابداعي السمعي والبصري في المكان العالي الذي يستحق. ولكن لم يمض وقت طويل حتى واجه هذا الاعلان عقبات خطيرة تهدد بتفريغه من مضامينه عندما قررت اليونسكو تحويل الاعلان الى تشريعات عالمية اذ انقسم المجتمع الدولي آنذاك الى رؤيتين: رؤية ترى ضرورة خصخصة الثقافة واعتبارها سلعة يتعين ان تخضع لشروط منظمة التجارة العالمية، وتطالب باقصاء الدولة عن التدخل بشأنها وتمويلها.

ورؤية ثانية تعتبر الثقافة قيمة عليا من القيم الانسانية وانها ليست سلعة خاضعة للعرض والطلب وان الانتفاع بها حق من حقوق الانسان.(٢)

وقد تزعمت الولايات المتحدة وبعض حلفائها الرؤية الاولى كما تزعمت فرنسا وبعض الدول الاوروبية الرؤية الثانية.

وكاتب هذه السطور، شارك في العديد من الندوات في فرنسا واسبانيا عندما كان وزيرا للثقافة خلال الاعوام ٢٠٠٣-٢٠٠٦، ندوات ناقشت الثقافة كحق من حقوق الانسان وانحازت الى مقولة ان الثقافة قيمة وليست سلعة.

وأسفر الجدل بين الرؤيتين عن الوصول الى منتصف المسافة، اذ جمعت التشريعات بين الثقافة والسلعة، وان كانت قد اكدت على ان السلعة تنقل ما تحمله الثقافة من ابعاد انسانية.

وعلى الرغم من مرور اثني عشر عاما على هذا الاعلان، فانه يبدو كما لو أنه (فلسفة اخلاقية) يتردد صداها في احاديث الخبراء، وفي أروقة اليونسكو، وترفع بعض مضامينه كشعارات، وخاصة في الندوات المتخصصة بالسياسات الثقافية او الحديث عن التنمية، او حوار الحضارات، وحوار الثقافات.. الخ، غير ان صدى الحديث من قبل خبراء او مفكرين يجري في قاعات مغلقة، ولا يجد صدى، او تطبيقا عمليا في المشهد العالمي او السياسة الدولية.

بل ان الولايات المتحدة وبعض دول الغرب، والتي وقعت على بيان التنوع الثقافي العالمي وقفت بضراوة ضد طلب فلسطين الحصول على العضوية الكاملة في منظمة اليونسكو، مما يعني حرمان الشعب الفلسطيني من حقوقه الثقافية والتربوية والعلمية، ولكن أغلبية عظمى من الدول التي تلتزم بالقانون الدولي، والاخلاقيات العالمية صوتت الى جانب حق الشعب الفلسطيني في الانتفاع بالثقافة والمشاركة فيها.

ومما يدعو الى الاستغراب، ان الولايات المتحدة أوقفت التزاماتها ودعمها المالي لمنظمة اليونسكو

عقاباً لها لقبول العضوية الكاملة لفلسطين.

في العقد الاخير من تاريخ المجتمعات البشرية، تفاقمت الصراعات والحروب، والازمات الاقتصادية، وازدادت الفجوات المعرفية في دول العالم الثالث، وتراجعت الحريات العامة، وازداد الفقر والبطالة، وازداد الانغلاق والتعصب والارهاب، ولم تعد القيم او الفلسفة الاخلاقية هي التي تجد الحلول في فوضى عمت العديد من اقطار العالم، ومنها الاقطار العربية. وبقيت القضية المركزية للأمة العربية، القضية الفلسطينية دون حل عادل، وظل الشعب الفلسطيني يرزح تحت الاحتلال.

وعلى الرغم من ذلك، يتعين علينا وعلى كل أولئك الذين يتسمون بالحكمة ويدافعون عن قيم الحرية والديمقراطية والمساواة والتسامح والتعددية والحوار، يتعين علينا جميعاً الا نفقد الأمل والا نتنازل عن القوة الاخلاقية للفكر الانساني.

ولا شك ان انعقاد مثل هذه الندوة في مهرجان عالمي، مثل مهرجان أصيلة المصنف في صدارة المنتديات العالمية، يحتم علينا ان نؤكد على قوة الثقافة في السياسة والدعوة الى تحويل مبادئ حوار الثقافات واحترام التنوع وحماية الثقافات المهددة الى شعارات قابلة للتطبيق، وأهمية نشر وتعميم مبادئها ونتائجها من خلال كل وسائل الاعلام وان يكون يوم ٢١ أيار / مايو من كل عام يوما وطنيا في جميع دول العالم وهو اليوم الذي قررته الأمم المتحدة ليكون اليوم العالمي للتنوع الثقافي.(٣)

فبالرغم من جهود منظمات دولية كمنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، وجهود مفكرين وكتاب ونخب سياسية، فان الثقافة المعرفية الخاصة بالتنوع بمعناه وتفاصيله، لم تنتشر بعد بالقدر الكافي، ولم تصبح سياسة في العديد من دول العالم، سواء ما يسمى بالعالم الثالث أو دول الاطراف، او في ما يسمى بدول المركز، فما زال هناك تعصب وانغلاق نحو ثقافات المهاجرين وعدم احترام ذاتياتهم وتوفير الحماية لهم في الدول العريقة التي تنتهج الديمقراطية، وما زالت الحروب في بعض دول افريقيا تتخذ بعداً قبلياً وإثنياً ومعتقدياً، كما ان ما سميناه بالربيع العربي، الذي من المفترض ان يأتي للشعوب العربية بالحرية والديمقراطية والكرامة الانسانية، ما زال يشهد بوادر اندلاع عنف طائفي، وتهديد للسلم الاهلي، بل ويتهدد تراثاً عريقاً بالتدمير من قبل اصوليات منغلقة.

وفي فلسطين يتعرض تراث فريد للعبث والانتحال والتدمير على ايادي سلطات الاحتلال الاسرائيلية في عموم الاراضي الفلسطينية المحتلة، وبشكل خاص في مدينة القدس، اذ تتعرض المدينة الى عملية تهويد وتغيير طابعها الحضاري والانساني، وتأتي هذه الاجراءات من دولة احتلال تصنف نفسها ضمن الدول التي تنتهج النظام الديمقراطي علماً ان الاحتلال والاستيطان يتنافيان مع القانون الدولي، والديمقراطية، والاخلاقيات العالمية.

إن ثقافة التنوع البشري الخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالديمقراطية، الديمقراطية الحقة وليس الديمقراطية

ذات البعد الواحد، فالديمقراطية على الصعيد العالمي ما زالت بحاجة الى ان يكون التنوع جزءا من مضمونها، وعدم الاكتفاء بمعناها التقليدي الذي يحدد عناصرها بفصل السلطات، والاحتكام الى صندوق الاقتراع، وحماية الحريات العامة, وحرية الصحافة..الخ. ويتعين ان يصبح الاعلان العالمي الذي اطلقته اليونسكو حول التنوع الثقافي بمضامينه كافة السمة البارزة لتجليات الديمقراطيات العالمية.

والحديث عن بروز ظاهرة الاصوليات المتعصبة والمنغلقة التي تسيّس الدين، وتوظفه توظيفا خاطئا، وتجرده من قيمه العليا كالتسامح، والمساواة، وحماية حقوق الانسان، وسائر القيم، وتجرده من الوسطية والاعتدال، وتشوه صورته كما تفعل القاعدة التي تمارس الارهاب باسم الدين، الحديث عن هذا يدفعنا ايضاً الى محاولات الحركات الاسلامية التي ركبت موجة ما سميناه بالربيع العربي، وما تفرع عنها من سلفيين وتكفيريين، من تسييس الدين وتوظيفه، ومن الوصول الى الحكم عبر ديمقراطية صندوق الاقتراع ثم الهيمنة على الدولة، وتحويلها الى دولة دينية تخضع لدستورهم ورؤيتهم الاحادية للشريعة واستعمال الديمقراطية لمرة واحدة، وتأثير ذلك على القيم الثقافية وعلى التراث الحضاري والانساني. كل ذلك يدفعنا الى القول ان تسييس الدين يتناقض مع القيم العليا التي جاءت بها الاديان، ويتناقض بالتأكيد مع التنوع الثقافي وثقافة التسامح والاعتدال والمواطنة.

وتتجلى الممارسات اليمينية والأصولية المنافية للديمقراطية والقيم الانسانية، وللتنوع بشكل خاص في سياسات وأفعال الحكومات الاسرائيلية المتعاقبة، خصوصاً حكومة بنيامين نتنياهو الحالية التي يسيطر عليها المستوطنون والمتطرفون الاصوليون الذين يقودون اسرائيل الى مزيد من التطرف والانغلاق، ويتمثل ذلك في المضي قدماً في التوسع الاستيطاني في الاراضي الفلسطينية، واطلاق يد المستوطنين في مصادرة الاراضي، والقيام بأعمال ارهابية لترويع أهالي القرى الفلسطينية واقتلاع أشجارهم, وحرق محاصيلهم، وتدنيس مساجدهم، وقطع طرق مواصلاتهم.

كذلك يصدر الكنيست (البرلمان) المزيد من القوانين العنصرية الموجهة لمحاصرة الاقلية العربية الفلسطينية داخل اسرائيل.

ومن جهة أخرى تصر اسرائيل على ان تعترف السلطة الفلسطينية باسرائيل كدولة يهودية، وتهدف من وراء ذلك، المس بالوجود العربي داخل اسرائيل، والغاء حق العودة للاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في مخيمات الداخل ومخيمات اللجوء والشتات.

ان فكرة يهودية الدولة جاءت لتقطع الطريق على استئناف المفاوضات، وتخريب جهود وزير الخارجية الاميركية بهذا الصدد، وضرب فكرة التنوع والحوار ومبادئ المواطنة، بل وايجاد غطاء من اجل ترحيل من تبقى من العرب داخل اسرائيل في ما يسمى بسياسة (الترانسفير).

ان مبادئ وقيم التنوع لا تنسجم مع فكرة (يهودية الدولة)، لأن دول العالم هي دول كل مواطنيها

على تنوع عقائدهم ومذاهبهم، ولا تمييز بينهم بسبب الدين او اللون او الجنس.

ان التطرف والاصولية تقود في نهاية المطاف الى الدولة العنصرية.(٤)

من جهة اخرى لا بد ونحن نتحدث في هذا المنتدى عن الأمن الثقافي، من ان نتحدث ايضاً عن قضية ذات صلة، وهي قضية الامن الغذائي ومكافحة الجوع والفقر كشرط من شروط إنجاز الامن الثقافي، فنحن نرى ان هناك ارتباطا ما بين الامن الذي يوفر الطمأنينة والعدالة كالأمن الغذائي وما بين قضيتنا الهامة المتعلقة بالأمن الثقافي.

ان انعدام الامن الشخصي والانساني وعدم توفير فرص العمل او مكافحة الفقر والمرض والبطالة وتفاقم ظاهرة انعدام الامن الغذائي وقوت الانسان انما يشكل عقبة أمام نشر وتعميم المعرفة، وما تزخر به من قيم التنوع والتعددية والتنمية.

وعلى سبيل المثال لا الحصر وفيما يتعلق ببلدي فلسطين المحتلة، واثناء اعدادي لهذه الورقة، أعلنت مديرة برنامج الاغذية العالمي (ارتارين كوسين) ان ثلث السكان الفلسطينيين يعانون انعدام الامن الغذائي وهي – حسب تعبيرها – نسبة مرشحة للازدياد.

واضافت السيدة كوسين: لا يمكن ان نتحدث عن السلام من دون توفير الامن الغذائي.(٥)

فكيف اذاً يمكن ان نتحدث عن قيم التنوع والتعددية لهذا الانسان الجائع، وجوعه ناجم لأسباب عديدة أهمها سياسات الاحتلال.

فلا بد ان نؤكد هنا اذاً، أنّ انهاء ما تبقى من احتلالات في العالم، وفي المقدمة الاحتلال الاسرائيلي لدولة فلسطين, ومكافحة الجوع والمرض والفقر تمثل شروط نجاحنا في تحقيق الامن الثقافي للابداع والتراث والآداب والفنون.

الهوامش:

(١) مقدمة اعلان التنوع الثقافي على موقع اليونسكو.

(٢) نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان (المادة ٢٧) على حق الأفراد في كل مجتمع بالتمتع بحياة ثقافية والمشاركة فيها.

(٣) تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٢ وفي قرارها ٢٤٩/٥٧ أعلنت يوم ٢١ أيار / مايو يوماً عالمياً للتنوع الثقافي للحوار والتنمية.

(٤) ولعل آخر القوانين التي صادقت عليها الكنيست بالقراءة الاولى يوم ٢٥ يونيو الماضي قانون تهجير عرب النقب المعروف باسم (قانون "برافر-بيغن") وهو قانون عنصري يبيح للحكومة الاسرائيلية تدمير عشرات القرى غير المعترف بها في النقب وتهجير سكانها ومصادرة أراضيها.

(٥) جريدة الحياة الجديدة – السبت ٢٠١٣/٦/٢٢ على صفحتها الاولى (الرئيسة).

من أوراق موسم أصيلة الدولي الخامس عشر
ندوة الهوية والتنوع والأمن الثقافي
جامعة المعتمد بن عباد الصيفية (الدورة ٢٨) ١ ـ ٢ يوليو(تموز) ٢٠١٣

هوية الما ـ بين أو في البحث عن هوية للمهاجر

أحمد المديني

ـ المغرب ـ

القسم الأول:

١ـ يولد الكائن محمّلا منذ نعومة أظفاره بالأعباء، تثقل كاهله الصغير، ثم وهو يكبر تزداد أعباؤه، لم يتجّشمها بالضرورة، ولا بإمكانه أن يتنكبها، أو يتخفّف من وِزرها أنّى وحيث يشاء. تحسب هذا فِعل القدر، أو صورةً منعكسة أخرى لأسطورة سيزيف اليونانية الشهيرة.

يولد هذا الكائن، أيّا كان انتماؤه الجغرافي والسلالي، شبهَ كامل، ناجزٍ، كتمثال انتهى نحّاتُه منه توّا، وها هو معروض، مثلا، في متحف رودان، خلا ما يلحق به نموا جسديا طبيعيا، وما يشرع في اكتسابه داخل محيطه العائلي والاجتماعي، رغم أنه بدوره ناجز ومُهيأ سلفا، له ولسواه. يحمل من البداية في وجهه ملامح أبَوَيْه، وفق الجينات الطبيعية وأثرها. يتلقى اسما اختاره له هذان الأبوان وفق ميولهما، وغالبا رغبةً في تخليد أو ديمومة إسم لجدٍّ أو جدة، ليصبح وقد كَبُر، وهو يفترض أنه كائن مستقل بذاته، مجرد ذكرى وأيقونة لحفظ الماضي (العريق) ينبغي للحاضر(الوجه والإسم الحاضر، الحي) أن ينسحق له ويذوب فيه. ليس أفضل من الاستشهاد بما كتبه جاك لاكان في هذا المعنى:" إن الإنسان، وقبل ولادته، وأبعد من مماته، مأخوذ في سلسلة رمزية، هي التي صنعت صلة النسب، قبل أن يتدخل التاريخ هنا".

٢ـ يولد الكائن، لنُسمِّه الإنسان(س)، وترونني أتحفظ، أعني أتردد في نعته بالمواطن لأن للمواطنة

الحق بالشروط الواجب توفرها لتصبح التسمية والصفة قابلتين للحمل، متحصلتين على معناها وجوبا؛ لهذه المواطنة إلزامات يصعب توفرها كما يجب، ويفترض تحققها في ما لو أردت أن أتحدث عن كائن في بلاد، وطن كالمغرب؛ وإذن يولد هذا الإنسان المغربي وهو يرتدي جلابيب عدة، ما همّ الفصل الذي وُلِد فيه:

٢ـ١جلبابُ والديه، بنَسبِهما العائلي، وأوشامهما وأوصابهما أيضا ،لا خيار له في إرثهما، ولو افترضنا جدلا أنه أراد تحت تأثير (لعنة) ما أن ينكر هذا النسب، أو ينسلخ منه، فإن (لعنته) ستلاحقه إلى القبر، ليُكتب فوق شاهِدته، فضلا عن أن أيّ مديح سيُكال له، إن لم يكن جامّ غضب يسقط عليه، يعودان في آخر المطاف إلى عائلته، إلى سلالته، تسبقه، وتمتد فيه، وتنتقل كالعدوى منه إلى خلَفه الطبيعي إن وُجِد. وإنّ أكبر عقاب، أسوأه، يمكن أن يناله هذا الإنسان المتسلسل هو تعرضه ل(سُخط) الوالدين،لا يعادله مرتبة في الانكار والانسلاخ عن كل شيء، إلا مرتدٌّ عن دينه، أو من سخط عليه (المخزن) أي منظومة الحكم في المغرب برموزها العليا.

٢ـ٢الجلباب الثاني، هو انتماؤه الحتمي، بحكم مسقط الرأس، وتبعا لمن أنجبه، إلى بلد بعينه، هو بلده، الذي سيحمل جنسيته، وينسحب عليه بالضرورة جميع ما يلتصق بهذه الجنسية ويترتب عنها، تظل لصيقة به أحب أم كره، من المهد إلى اللحد. علينا أن ننظر إلى الحجم الفضفاض لهذا الجلباب بما يحتوي من جلابيب أخرى، متوسطة أو صغيرة، حسب تقديرنا لها، وبالأهمية التي يمكن أن يوليها إليها كل طرف، اجتماعي أو ثقافي. يأتي الدِّين، بلا شك، بالنسبة لمجتمعنا الإسلامي على رأسها إلى الحد الذي لا يجوز معه أي نقاش، فأن تولد مغربيا أو جزائريا أو تونسيا، مثلا، فأنت مسلم بالفطرة وحتما، كان هذا في الماضي، وثابت في الحاضر إلى درجة أن المجلس العلمي الأعلى في المغرب، وهو هيئة رسمية تشرف عليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية يجيز عليك الحد إن ذهبت خلاف ذلك، ونحن في الألفية الثالثة، وموقعون لمواثيق دولية عن حقوق الإنسان، المتضمنة لحق الاعتقاد (كذا). وأنت بعد هذا وذاك، وتبعا لهذا الخلل أو العسف، سمِّه ما تشاء، تعيش، ستعيش تحت نظام حكم يتمثل ازدواجية السلطة الوضعية والدينية، فيما يعطي لنفسه في العالم الخارجي صورة الحداثة والليبرالية والحرية في عديد وجوه، بل ويتقيد بها دستوريا، أليس كذلك؟ ! قلنا كان هذا في الماضي، متجذر في الحاضر، والظاهر لن يتزحزح غدا.

٢ـ٣ألحِق بهما جلابيب اللغة والعادات والتقاليد وإجمالا كل الموروث الثقافي، ما كان، وما تترعرع في ظله، وتتربّى في فيئه أو هجيره، وستُربي ذرِّيتك مستقبلا بغذائه تلقِينا وسلوكا وتلقيحا روحيا، عقيديا، إن سارت على هديه فهي صالحة، وإلا خرجت عن الصراط المستقيم، تسام خسفا هي(والعياذ بالله) طالحة (!). وإنه لمن الطريف، والمفارق في آن، أن تبدو المدرسة والجامعة والمؤسسات التعليمية

والثقافية الملحقة بها، أو الموازية، ليس أكثر من واجهات ومحافل لتناول أطباق ووجبات هي المقررة للاستهلاك، الصالحة لكل زمان ومكان، رغم تبدل الأزمنة، تجد من يحملها إليك ويقررها قسرا حتى ولو بدلتَ الأمكنة.

٣ـ خُذ هذه الجلابيبَ كلها، نسيجَها ونسّاجَها، مهما تباين وتلوّن واحدٌ، أو توأمٌ أو مُتشابه، وإن وجدتَ خيوطا مغايرة أو تفصيلا مُباعدا للطراز، فهما في النهاية للتحلية والتزيين لا للخرق والتجديد الخلاق، لأنه لا يصح إلا الصحيح، أي الأصل، الأصيل، النموذج؛ هذه هي الهُوية. بعبارة أخرى،أنت أمام قوى ومكونات ومحددات وحدود، وتعبيرات وتمثيلات، وتصورات، بل وحتى تهيؤات من قبيل الأحلام والتمنيات، وربما الهلوسات،(أرضية وغيبية) هي من، ما يعيّن من أنت، وما ستصبح تقريبا، وعلى أيّ نحو ينبغي أن تفكر وتنهج في حياتك، أفلحتَ أم خبت، ما همّ. وأنت، ثانيا، أمام ما يتعداك فيما يدّعي التطابق معك، وذاتك مأواه وكيانك مستقرُّ معناه ومجال فعله طردا وعكسا، فأنت، والحالة هذه، وبالمصطلح الفلسفي، مغترب عن نفسك، مستلب لما هو سابق عليك، إلى حد استلاب يتجاوز الوعي في تعاليه. وثالثا، فالأمر وهو مادي، شيء، قابل لأن يتشخص، في الآن كتلة أو مفهوما، ثقافة مجردة أنتجتها جماعة، هي لحمتها وسداها؛ الأمر يتعلق بهوية جماعية وليس إطلاقا بهوية فردية بالمعنى الذي يسمح بتعريف الأنا، ويؤهل ذاتا بعينها، الذات الفردية، ولها بعد ذلك أن تتعدد وتتشبّع وتتفتح وتتنوّع لتغدو ذاتا إنسانية قد اشتُقت من غنى معارف العالم وثقافات البشرية في خوضها للحياة، لكنها قبل هذا وذاك كفيلة بقدراتها الذاتية كهوية فردية، وأنّى لنا !

٤ ـ الهوية في الأصل تخص ذاتا بعينها، وهو ما يستوجب التعريف، قبل أي تأويل، أو إسقاط قبلي. وهو ما يثبته، مثلا، معجم لالاند (المعتمد للمفردات التقنية للنقد والفلسفة،) وقواميس غيره، ينص في مادة"Identité"،خصوصا على:" ما يميز شخصا ما، فرداً "(Individu) وأنه هو نفسه في كل أوقات عمره، ويتعين هذان المعنيان تحت تسمية" الهوية العددية،أو الرقمية"(Identité numérique) مقابل الهوية النوعية أو الخصوصية (Qualitative ou spécifique) التي تتمثل في طابع مادتي تفكير، متمايزتين في الزمان والمكان، وإن تضمنتا خصائص متماثلة. وبصرف النظر عن تعميق المصطلح كمفهوم فلسفي(عند ليبنز، خاصة) فإن ما يحتاج إلى تأكيد هو إثبات التعرف على ذات Identité du moi)) وعلى هويته القانونية (Identité juridique). أما التعريفات الأخرى فهي ملحقة، وهي إما تكميلية، أو بالأحرى تخصيصية، أي تختص بحقل بذاته، المجتمع، السياسة، القومية، ومن ثم تنتج جملة معان أو مضامين، إذ تنصرف إلى تعريف الهوية الفردية،أو خلق الأنا،نظير ما نجد عند جان كلود كوفمان، في كتابه: "l'invention de soi- une théorie de l'identité " مقابل الهوية الجماعية، وتمتد هذه في الآفاق الاجتماعية والوطنية والقومية والتاريخية، ويمكن سرد عشرات المصنفات عن

هذه الآفاق في تآليفها المعنية، وهي من أسف تهتم بالدرجة الأولى بالقضايا والأبعاد الإيديولوجية والقومية، أكثر من أي شأن، بل وعلى حساب الجوانب الثقافية، وحيث تُحصر الثقافة في التراث بمفهوم جامد، أو في الأدب بصفة عامة، وليس كإبداع خلاق ومفيد للإنسان، تعبيرا عن حريته وخياله وتفتحه في مجتمع حر.

٥ـ نحن هنا بين حدين من التعريفات، يشتركان في جذر الكلمة وفي المعنى الأصلي، ويتفرقان في مراميهما: الأول مخصوص بالأنا (L'égo)، ذو منشأ وميل ذاتي، وبمنزع فلسفي، والثاني محكوم بالتوجه نحو فكرة الجماعة ومصلحتها وسياستها، وإن شئنا التصنيف قلنا إننا بين تقاطب وجودي وإيديولوجي، رغم أن الفصل بينهما ليس إلا شكليا نظرا لرغبة تحقيق الذات في كلا الوضعين (فردية) و(جماعية) ولأن تحقق الأولى، الذي علمتنا إياه فلسفة الأنوار، وتاريخ الثقافة الحديثة، هو ما قاد وتبلور في صيغ وإيديولوجيات التحرر الجماعي. لا حاجة للتذكير بأن من حوافز وتجليات الثورة الفرنسية، تجسيد حرية الفرد والدفاع عنها في مواجهة ما مثلته الكنيسة والإقطاع والاستبداد الحاكم من تسلط وكبح لها. هو، إذن، تسلسل تاريخي أفضى إلى نقل قضية الهوية، إن صحّ، من الجزء، أو الأصل الأم، أي الكل، بشبكة أغصانه وفروعه، الممتدة نحو مختلف مناحي الحياة، بما يحقق مصلحة البشر ويعبر عن طموحهم، وبالدرجة الأولى تعطشهم الدائم والمشروع للحرية التي هي الأداة الأولى لصنع شخصيتهم، بعدد من المقومات الموضوعية، وانتزاع حقوقهم أو الحفاظ عليها في عالم محكوم عبر التاريخ بالصراع والهيمنة، وتعتبر الشخصية الوطنية أو القومية (ومثله) عماده الأول، بضمان تعزيز الهوية أو الدفاع عنها، أو الكفاح لتحققها.

٦ـ لا تكتمل هذه الملاحظات الأولية عندي إلا بالإشارة إلى أن الحديث في هذا القطب الثاني، وهو يتخذ مظهر المنزع الإيديولوجي، أو إنه أضحى متبلورا عليه في المرحلة الراهنة بصفة خاصة، مرتبط حتما بالمسألة الثقافية، أي حيث تمثل الثقافة مكونه الرئيس، وتحضر رأسماله الأقوى، فنتحدث عن الهوية الثقافية لشعب من الشعوب، ونحن لا نعني الثقافة، أي المعرفة، وخبرة النخبة والعلماء، وحدهم، ولا الإبداع والفنون فقط، وإنما مجموع الخبرات التي راكمها شعب أو مجموعة بشرية في تاريخها، وشكلت حزامها المعرفي عن نفسها وبيئتها وسلوكها وصولا إلى معتقداتها وهواجسها، موقع الدين والأساطير والحكايات، الخ. وهنا يمكن أن نجد أنفسنا أمام ضربين من تعريف الثقافة، الفرنسي المستوحى من فلسفة الأنوار، يحددها في ما يميزنا عن الطبيعة، ويحيلنا إلى بشريةhumanité مشتركة تنحو صوب تقدم مضطرد، بينما يحيل التعريف الألماني إلى طرق العيش بأنماطها المختلفة، ويأتي التعريف الإنجليزي مسوّغا للثقافة الرفيعة الأوروبية بالأساس، أي الأعمال الكبرى. ولا شك أن التعريف العربي وهو ذو طبيعة نخبوية، حيث ينظر إلى الثقافة كمنتوج ومجال اختصاص للخاصة

لا العامة، ينزع رغم هذا نحو الشمول، فلا يضيّع الحِرَفَ وأنماطَ العيش ومهاراتٍ شتى، كما يمكن استقاء ذلك من مقدمة ابن خلدون في فصول محددة. ولعل أفضل تعريف جامع ومتنوع هو ذلك الذي وضعته منظمة اليونسكو، تنظر فيه إلى الثقافة بوصفها تتعدى نطاق الفنون والآداب، لتراها بمثابة مجموع العلامات المميزة، الروحية والمادية التي تطبع مجموعة اجتماعية بعينها.

٧ـ يأتي هذا التعريف في ديباجة التصريح العالمي لليونسكو حول موضوع التعددية الثقافية (٢٠٠١)، وإلحاقا باعتراف وحرص المنظمة الدولية في ميثاقها التأسيسي على أن "تضمن الدول الأعضاء خصوبة التنوع في ثقافاتها، وتيسير التنقل الحر للأفكار، واحترامهما، والاعتراف بالكرامة المتساوية لجميع الثقافات والحفاظ على تراثها..." وخصوصا الدفاع عن التنوع الثقافي، متمثلا في "تعايش منسجم وإرادة العيش المشترك السلمي بين أفراد وجماعات من آفاق مختلفة في البلد الواحد"؛ وب" الدفاع عن تنوع خلاق، تتعدد فيه أشكال تعبير الثقافات عن نفسها" وهو ما يتطلب، حسب التصريح المذكور إقرارا ل"التعدد الثقافي" ينص على حقوق الأفراد والحريات الجوهرية (حقوق الأقليات) وإلى وضع مسألة التنوع في مرتبة " تراث مشترك للبشرية" والدفاع عنه قضية إيتيقية كجزء من كرامة الإنسان. من الواضح أننا هنا إزاء نقلة نوعية في مفهوم الهوية، لم تعد خالصة لوجه الثقافة وحدها، وتكتسي بُعدا إيديولوجيا غاية في الأهمية، فتقسمها عندئذ إلى شقين: قضية الهوية ، وقضية المسألة الهويّاتية، هذه الأخيرة شأنٌ حديث العهد ومقترنٌ بتطورات سياسية تاريخية متلاحقة عرفتها نهاية القرن الماضي وتتواصل في العقدين الجديدين لهذا القرن بحدّة ومركزية أكثر، في اتجاه إعادة التشكلات الاجتماعية والوطنية وبتعديل كثير من المفاهيم الثقافية، بما يستوجب التوضيح في كل مرة، لنعرف عن أي شيء نتحدث بالضبط.

٨ـ لابد من الإشارة في هذا السياق إلى أن طرح مسألة الهوية بشقيها، والشق الثاني بصفة خاصة، كان ويظل رهنا بشروط تاريخية ـ سياسية ظهرت أولا في المجابهة مع العالم الأجنبي الغربي، الذي فرض نفسه ونموذجه على الآخرين المستضعفين بالقوة العسكرية والتفوق العلمي والصناعي، فأخضعهم وأذلّهم ونبذَ ثقافتهم ولغاتهم، وهكذا جاء طرح الهوية، بناء على اضطهادها ضمن نزع السيادة ككل، وبواسطة الأداة الكبرى الفتاكة التي هي الهيمنة. وقد مثلت المرحلة الاستعمارية أجلى مظاهر هذه الهيمنة في أصعدة شتى معلومة، تبعتها المرحلة ما بعد الاستعمارية التي كرّستها مع تلطيف حدتها وتبديل لبوسها، مع الإبقاء على أهدافها الإقتصادية واستراتيجيتها الثقافية، تُرسِّخ على المدى البعيد مصالحها. ثانيها، أن طرح هذه المسألة مثَّل في حد ذاته وضعية الدونية شكت منها الشعوب المستضعفة وتشكو، وقد ظهر الاستعمار متسلطا، وثقافته يفرضها الأعلى والأسمى، وفي قلب هذه المرتبة يثوي مضمون الثقافة بين طرف محتل ومهيمن(الغربي) يملك المدنية ومفاتيح التقدم، وطرفٍ

مُهيمَن عليه (الجنوب، بإطلاق)، ثقافتُه موسومة بالتخلف، وإنسانيتُه بالازدراء، سيادتُه منزوعة، وكرامتُه مُداسة، ويتخبط في الجهل والظلامية بأشكال. بعبارة أوجز، أدق، فقدُ طرح سؤال "من أنا؟ " مقابل واستجابة لتحدي الصورة الباهرة، المتفوقة، لآخر قُبالتي. هكذا يتضمن طرح القضية من البداية ازدواجيتها، بمعنى سكونيتها في حالة الاستقرار والأمان، وانتفاضها لدى خطر يحيق بها، بذا فهي سالبة من جهة، وموجبة من جهة ثانية. ثم أعيد طرحه على صعيد التساؤل عن سبل وكيفية تحقيق النهضة للخروج من نفق التخلف، وتقاطعت الإجابة/ الإجابات دائما مع الآخر الأجنبي، هو نفسه الذي سيغذي حضوره من هذه الناحية، حين تنقل قضية الهوية إلى المسألة الهوياتية(La question identitaire)،أي إلى صعيد الحقوق الفردية والكرامة الإنسانية، والحق في التعبير وحقوق الأقليات، والتعددية الثقافية، الخ..

٩ـ وأخيرا، وليس آخرا، نعلم أن مسألة الهوية، ودائما بشقيها، قد عادت إلى الواجهة بإشعاع وحِدَّة غير مسبوقتين، مع اليافطة الكبرى التي تظاهرت بها القوى الغربية، الاستعمارية والإمبريالية أمس، والأقوى اقتصاديا وصناعيا وثقافيا دائما، رفعتها في وجه العالم البلدانُ الأنغلو سكسونية،الولايات المتحدة أولا، باسم Globalisation، واالفرنكفونية باسم La mondialisation، ونقلناها، نحن العالم الدوني، المراد عولمته، نقلنا كل شيء تقريبا، باسم العولمة، قد تجد لها أصلا بريئا في التعددية الثقافية، تمتد جذورها إلى دراسات مالنوسكي وليفي ستراوس وغيرهما ممن عرّفوها ك:" مجموع الخصوصيات المكونة للهويات، مرتبطة بالدين، والإيتيقا، والجغرافيا، واللغة". وهي عند البعض شكل جديد من أشكال الهيمنة، وعند آخرين تعيد المسألة إلى صدارة الاهتمام بما تشكله من تهديد لهوية الشعوب، من ناحية التذويب والاكتساح وإلغاء التنوع باسم التنوع نفسه، كما ينظر إليها البعض بأنها تهديد للهويات الوطنية، إذا افترضنا أن هذه الهويات متماسكة حقا، وحرية التعبير مضمونة فيها، وقادرة على تدبير أزمة الأقليات، معضلة الجنوب الجديدة.

القسم الثاني

١٠ـ سأقول إني بعد أن عرضت هذه العناصر والمعلومات الخاصة بقضية الهوية، وأنا أحاول استيعابها، يمكن أن تنطبق عليّ أو على غيري بكيفية نسبية، وأزيد قائلا، وقد وعيت بطريقة ما أني على غير وئام مع المحيط الذي أعيش فيه، أو لمجرد الرغبة في تغيير المكان، انسجاما مع المثل المغربي القائل:" تبدال المنازل راحة" واقتناعا مني بأن: "أرض الله واسعة" كما يحلو لزعيم مغربي أن يستشهد بسورة النساء في غير سياقها، يخاطب بها كل من يخالفه الرأي حول رقعته السياسية ليتفرد بها من دون العالمين، لا

مناص لهم من الهجرة، سيهاجرون، قد هاجروا، تعددت الأسباب، أغلب من يهاجر من أبناء الجنوب يفعل بسبب ضيق ذات اليد، لينقذ نفسه وعشيرته الأقربين من الفاقة، ومجموعةٌ بحثا عن عيش أفضل، في أمكنة صالحة للعيش حقا، وفئة قسرا، هاربة من الاستبداد، تطلب الحرية والكرامة، ولو في بلدان الناس، لذلك لا توجد هجرة واحدة، ولا مهاجرون متجانسون، يمكن وضعهم في خانة واحدة، ولا التعامل مع وضعهم بطريقة نمطية، وحتى فولكلورية، كما تفعل هيئاتنا الرسمية في المغرب، ولهذه من هذه الناحية حكاية بل حكايات مثيرة حقا، قد تشيب لسردها الولدان.

١١ـ تريد هذه الهيئات أن تلصق بهم هوية واحدة، جامعة مانعة، كونهم مهاجرين، وقد ظلت تتخبط زمنا في التسميات، فتارة هم" المغاربة المقيمون في الخارج" وتارة "الجالية المغربية" وأخيرا أظن أن التسمية المتبناة لهذه "البضاعة" هي "المغاربة القاطنون بالخارج" كيفما كانت التسمية، فهناك الجلباب الفضفاض الذي ينبغي أن يلبسوه، أو يظلوا يرتدونه إلى أن تطويهم اللحود، مهما تغيرت الأمكنة والأزمنة. لكن لهؤلاء القوم وجهة نظر أخرى، وعلاقتهم بقضية الهوية من طينة مختلفة، تنبع من ظروفهم هم، ومن وحي مجمل الشروط الموضوعية التي تنتظم فيها حياتهم الجديدة وتنظمها، نعتبر ذا الموضوع الخصوصي الذي أحب أن أركز عليه بمشاركتي في هذه الندوة الهامة، وأسجل بشأنه بعض الملاحظات والتأملات، هي مزيج وثمرة خبرة وتجربة شخصية. هما في الحقيقة يتكاملان، وتوفرهما معا ضروري لرجاحة الرأي وجدارته، فلا أعتقد أن بإمكان أحد، مهما بلغ من الحصافة والنزاهة العلمية أن يطرق مسألتي الهوية والهجرة إن لم يتحدث من داخلهما، من قلب مكوناتهما وإشكاليتهما، وهما مسألتان لا يمكن تفويضهما إلى حفنة موظفين، أو خبراءَ أو وصاةٍ، لأن في الأمر حياة إنسانية وحقوقا وكرامة ومصيرا شخصيا. كلمات خفيفة على اللسان، ثقيلة في ميزان الهوية التي إما هرب منها المهاجر أو انتقل إلى فضاء جديد ليبدلها بأخرى، أو ربما يختبرها، اللهم أن يتجذر فيها عوْدا على بدء. ليس ثمة رأي جازم في هذه القضية، ولا إمكان لوضع تصنيفات وإصدار أحكام في مجال متململ تتحرك وتتنقل فيه الأجيال والثقافات وتتبدل الرؤى، أي أنه نقيض للجمود والسكونية التي ينطلق منها ويتشبث بها رهط من الوصاة ممن يطاردون الناس بهوياتهم، وأضحت هذه حرفتهم.

١٢ـ كيف ذلك؟ لمحاولة الإجابة على هذا السؤال، وما ينضوي بداخله، سأفترض أن المهاجر(س) وقد انتقل إلى بيئته الجديدة (ن) بدأ يتعرف على حياة مغايرة، معيشا، وعملا، وثقافة ووضعا سياسيا،الخ. ثم تدريجيا، وهو في هذه الإقامة الأجنبية تتفتح عيناه ووعيه وإحساسه على أمور مما لم يسبق أن عاينه في موطنه، أو تغاضى عنه، أو كان بعيد المنال. ثم إنه يصبح، وهذا خطير جدا، عرضة لتمزقات سيكولوجية، وأحوال درامية، سبقتها حالة إحساس بمهانة اضطرار مغادرة البلاد،

إحساس مضمر في الغالب، رغم الحبور الظاهري،وامتدادا منه إلى ذريته التي ستتراكم فيها أزمات شتى ذات خصوصيات. بوسعنا سَوْقُ عديدِ أمثلة، منها ما يخص الحقوق الفردية: كحرية التعبير والرأي؛ حرية المعتقد؛ حرية المرأة؛ الحق في التعليم، في الصحة، في العمل، في التنقل، وأخيرا حتى في الزواج المثلي. سيكتشف بالتدريج أنه يعيش في دولة محكومة بالحق والقانون، مبنية على المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص، وأن المواطن فيها مُقيّدٌ كذلك بواجبات مقابل التزامات من قِبل حكام منتخبين بطريقة ديموقراطية لا تشوب انتخاباتهم مظاهرُ التزوير وشراء الضمائر، وباختصار أن الإنسان يُعرّف كمواطن، وللمواطنة تاريخ وقوانين ومسؤوليات وحقوق. وعليه بعد ذلك أن يتحمل وضعه ك"مهاجر" ويحسن تدبير هذا المأزق.

١٣ـ ها قلاع سفينته التي يخوض بها معيشه اليومي الجديد تهتز، وها عصْفٌ ينفخ ريحا قوية داخل وخارج الجلباب الفضفاض الذي يرتدي، وسواء قرر أن يحتفظ به، أو يرتديه للمناسبات، أو يخلعه عنه كليا، فهي الريح، ولا يعود منذئذ يعرف كيف يمشي كما كان ولا يتذوق طعم الأشياء كالسابق، مهما اصطنع وادّعى وكابر. إنه ليس مواطنا بعد، وما هو إلا مهاجر، من عجب هي تسميةٌ مزدوجة المعنى والصفة والمحتوى، بين الضفتين، الجنوب والشمال: فمن حيث أتى، هو شخص محظوظ في نظر أهله وصحبه ومحيطه عامة، ولا أحد يُعنى بمن هو، بمشاعره، بتأثير مغادرته لبلده عليه، أي بغربته، هو محظوظ وكفى لأسباب مادية لا داعي للإفاضة فيها، وبالنسبة لدولته هو أيضا بقرةٌ حلوب، مصدر أساس لما يسمى جلب العملة الصعبة، هو الذي هاجر لإنه كان عاجزا عن ربح السهلة. وإلى حيث رحل، فهو ليس مواطنا، وليس إنسانا كاملا، إنه مجرد مهاجر، ومذ وصوله إلى مطار بلد الهجرة يقع (س) تحت طائلة نظرات مريبة من شرطي وجمرك الحدود، ومن سائق التاكسي، والجار في المترو والطابور في المخبزة والمعمل، والانتظار الطويل في قاعات ودهاليز غاصة، محبوسة الهواء، محدودة الكراسي، ليسوِّي بطاقة الإقامة(الكلمة المفتاح: Les papiers أو ستمشي لصق الحائط حتى تلقط)، أو لا قدر الله ليجدد جوازه في إحدى قنصليات بلده، وحيثما حل تشزره تلك العين بتوجس وازدراء. لم يصل بجسده وحده، ولا عاريا، بل مرتديا جلابيبه، أي حاملا هويته، المنضوية كلا وأجزاءً في ثناياها وجيوبها، والعين الشزراء لم تتقصّده كذات، قل إن ذاته لا تعنيها أو لا تبصرها قط، بل هويته التي ترى فيها سلفا، وبحكم تراكم تاريخ من العلاقات والصدامات، نقيضا لهوية الجسد الذي تنتسب إليه، والجهاز العصبي والفكري الذي يملي عليها النظر من منظور محدد. وفي الآن، نجده، وحسب نوعية ومحتوى الهوية التي يستبطن يرسل إلى العين نظرة بذاتها، مباشرة أو محرّفَة، ويشرع تدريجيا في إعداد سيناريوهاته، لو استطاع.

١٤ـ ترى المهاجر يصل إلى" دار الحرب والكفار" كأنما متربص ويحدس بطبيعة الاستقبال، يعلم

سلفا أنه قوة عمل للاستغلال، وانتقاله ـ في نيته الأولى ـ ليحسِّن وضعه المادي، وليتميز في ما بعد عن بني جلدته، لذا انتقالُه الأول مكانيٌّ فقط، بينما ينقل معه كل ما يملك:جسده،عقله، وروحه، وتاريخه الشخصي، والعائلي، والوطني، والثقافي، باختصار مجمل مكونات هويته، لذلك يحرص، مثلا، وأنا أتحدث عن المغربي أساسا،على حمل جلباب وبلغة (نعل) وسجادة للصلاة، ومصحف، وبرّاد الأتاي (الشاي) مع الصينية والكؤوس، وكاسيتات مسجلة للعيطة المرساوية والجبلية، وطاجينا وحتى منفاخا(رابوز)،فضلا عن أفاويه (عطرية) للطعام وحلويات من لبلاد (البلاد)، لا ننسى آنية لإعداد الكسكس الخ.. وسيكون أول ما يبحث عنه تعيين محل لاقتناء النعناع، جزر للحم الحلال، وتباعا المحلات التي سيؤثث منها بيته على الطراز المغربي الأصيل، ليثبت لنفسه، وجيرانه، وكل من قد يزوره من "لبلاد" ؛ "تمازيرت" أنه على المحجة البيضاء للهوية، لا يزيغ عنها إلا هالك (!)دعك من الفروض والأعياد الدينية وما إلى ذلك.

١٥ـ يفعل هذا وذاك، مبدئيا، ليقنع نفسه، هو وأهله، أنه منسجم مع نفسه، وأنه أقوى وسيبقى كذلك في مواجهة العالم الذي انتقل إليه، متسلحا بالدرع المتين لهويته، يحسبه صخرا وفولاذا. يسعى لتعزيز هذه المناعة كلما سافر في العطلة إلى بلده الأصلي، فيقبل على الأطعمة المشتهاة،والتنقل في أماكن الذكريات، وصلة الرحم مع الأقارب والأصحاب، وتوزيع الهدايا والهبات ما أمكن، النساء خاصة يتبرجن زاهيات، متباهيات، يكدن الغيظ متعمدات، وما هن إلا يعوضن عن" حقرة" مزدوجة، من قبل الداخل، مضمرة، والخارج حيث هم وليسوا، جهيرة، حد التشهير والعنصرية. وفي كل رحلة، ومع توالي الأعوام يشعرن هن والأزواج، أنه بالرغم من التمسك بالعروة الوثقى للهوية، فإنهن، إن الآصرة تتحلل، وأنهن صرن، صاروا ينظرون من علٍ إلى من تركوهم هناك تحت، هم أصبحوا بأوهامهم فوق، أن عيونهم تتبدل، هي وأذواقهم وأفكارهم، وألسنتهم، والخرق شيئا فشيئا يتسع، وما كان قلعة حصينة يتعرض للشرخ من كل جانب، وها هو يقين الهوية الثابتة قد اهتز، مثل أي إيمان حقيقي، رغم أن هذا المهاجر يواصل التمسك بشعائر الدين(صيام رمضان، والامتناع عن أكل لحم الخنزير، فقط) أظن أحيانا من باب الصمود والتحدي لاسترجاع اليقين وليس الإيمان بالضرورة، وسيبدأ في الإحساس بالتنافر بين معيشه الجديد وموطنه الأصلي، وستتخذ تعبيرات هذا التنافر أشكالا شتى لا مجال للحديث عنها، يكفي القول بأنها تجعلنا نستخلص بأنهم، ونحن برفقة وضعهم الصعب، سيدركون بان حياتهم (هويتهم) تتغير، من غير أن يكونوا قد امتلكوا أي هوية بديل، سينتابهم الإحساس، ويتفطنون، مرة كتوبيخ ضمير، بأنهم تخلوا في الحقيقة عن هويتهم منذ اللحظة التي وضعوا رجلهم خارج الحدود، وينتابهم ذعر داخلي لن يفارقهم، وسيظل مصدر إزعاج ممض لهم ولأبنائهم من بعدهم، كونهم التحقوا أو انضووا بوضع(Statut) غريب، هجين إسمه

(Résident étranger)؛(مقيم أجنبي) كما هو مثبت في بطاقة الإقامة، إثر الحصول عليها بعد جهد جهيد. وتدريجيا، سيفقد الآباء، والأمهات، أيضا، بطبيعة الحال، كثيرا من السلط والمعنويات المتوارثة، المميزة لهم في بلدهم الأصلي، كامنة في عمق الهوية المعنية، ليس بسبب وجودهم في بيئة أجنبية حسب، بل لأن كل قيمة لهم هنا مكتسبة من وظيفتهم كأُجراء، أي خارج كل رمزية ثقافية عُرفية واجتماعية بدلالاتها المتوارثة، وهم بعد أن يفقدوا سلطة السيطرة على نسائهم، تهتز بقوة مركزية سلطتهم الأبوية، كما في البلد حيث الأب سرمدي لا ينازع في حياته على الأقل، بل ويبقى أيقونة حتى بعد مماته، ويستيقظون ذات صباح ليجدوا أن البنين والبنات اللائي جربوا أن يفرضوا عليهم مرجعيات السلالة، بوصفها وحدها الشرعية وضمان القرابة، باتوا يسبحون في فلك غير فلكهم، وهم خارج السيطرة. يُنظر في هذا الصدد إلى البحث الهام: (F. Benslama et G.Grand Guillaume. Transformation de la figure du père paternel_ in Le Père , Métaphore paternelle et fonctions du père :l'interdit ,la filiation et la transmission. Donoel. ١٩٨٩, L'espace analytique.).

لا يعني هذا أن هؤلاء الأبناء، قد حصلوا على القدرات والممكنات الكفيلة بتوفير هوية مستقلة، منفصلة، ومنبثقة من بيئتهم المحلية التي وُلِدوا فيها، كما لا يعني إمكان اعتمادها هوية بديلا مقابل القديمة، السابقة لآبائهم، وإنما نحن أمام جيل من أبناء المهاجرين يتشكل في ضوء تكوينين ومحيطين وثقافتين إن لم تكن أكثر، بل يجب التريث طويلا قبل أن ننعت هؤلاء بأي صفة ونلصق بهم أي ملامح، فالهوية وهي تبدو حالة متحصلة، كما لو بالفطرة أو شأنا بدَهيا، يختلف ميراثها وتلقيها في حال الانتقال إلى محيط أجنبي، حيث تتعرض مدلولاتها، من ناحية لتحدياته، وتُمتحن بالتساؤلات والمرجعيات النقيض، ومن ناحية أخرى، للذات الفردية التي يفترض أن تستوطنها، وهم هؤلاء الأبناء، سواء ولدوا في بيئتهم الأصلية وترعرعوا في العالم الأجنبي، أو مسقط رأسهم في هذا الأخير وبلغته يتكلمون، وفي أجوائه ينمون ويتعلمون ويحلمون، وهم في الوقت على غير ما يرام.

١٦ـ ليست الهوية جلبابا جاهزا وقابلا لأن يرتدى في أي وقت، وحسب كل مقاسDu prêt- à porter كما تصور آباء أرادوا أن يلبسوها لأبناء لم يبقوا نوعا ما أبناءهم، ولا هم يفهمون المسألة ويتعاملون معها بالمفاتيح المعتادة غالبا عند خبراء سوسيولوجيا المؤسسات الرسمية، والجامعية أيضا، تبدو وهي تتبالى، بعد مضي ردح من الزمن على استعمالها، استهلاكها، من قبيل الإجتثات، أي الإنفصال عن الجذور Le déracinement ، ومسعى الإندماج L'intégration،أضف إليهما الاختلاط بأنواعه، والثقافي خاصة Le métissage كانت فترة حكم متيران مجال اختبارها الأول، بهياكل وخطاطات اتجهت إلى الاستيعاب والتأطير الشمولي والنمطي أكثر من فهم القضية كإشكالية ميسورة الحل لمجرد

اقتراح حلول ظرفية أو مادية عابرة، فيما زادت الأوضاع الاقتصادية الصعبة في المجتمعات الغربية، وهي تستفحل اليوم، من تعقيدها. جيل لاحق ضاقت به الجلابيب، وافتقد نفسه لا يجدها في أي مكان، فهو لا يعيش لا في مدينة ولا في قرية ولا وسط مجموعة متجانسة وإنما في تجمع سكني، ولذلك ينعتون ب:" Les zonnards" ـ طبعا، نحن نتحدث عن الأغلبية الساحقة، القابلة للنمذجة ـ وهي لا في المركز ولا الهامش،هي في لاـ مكان، ولم تستحق من الحاكمين غير أداة التشحيم والتنظيف الخاصة بتنظيف هياكل السياراتLe karcher حين اتجه الرئيس السابق ساركوزي إلى منطقة(لاكورنوف) الآهلة بالساكنة من اصل مغاربي وهدد شبابها المنعوتين بالمنحرفين، بعد أن استقبلوه بالتشنيع، بأنه س"ينظفهم" (Nettoyer au karcher)وردوا عليه:" إننا لسنا حيوانات، لسنا قاذورات، نحن آدميون!" . فرنسيون، أو نصف فرنسيين، أو أجانب، إنما رأس النظام وأتباعه وثقافتهم لا يريدونهم، فينفونهم إلى اللامكان، اللا هوية، هويتهم الوحيدة المتاحة، بعد أن ضاقت عليهم جلابيب الأهل، ولمّا يستوعبهم بعد اللباس الغربي الجديد، حسبوه معدا في كل وقت ولجميع المقاسات.

"الزوناريون" مضطرون لصنع هويتهم بأنفسهم، ولصوغ الثقافة الممكنة، ثقافة العرب والسود والصفر والخلاسيين، لغوية ومعرفية وذوقية وصورية ومسلكية، تُهجِّن وتخلط وتعيد التركيب: في القاموس، والحديث، والخطاب، واللباس، والذوق، والمشي، والإبداع شعرا ونثرا وغناء(الراب، السْلام)، هم مادة التنوع الثقافي بالنسبة للمجتمع لا الباحثين عنه وبهم، بإبداعهم، وطريقة عيشهم، كمجموعات، وكفئات لا نمطية، يراد تنميطها، وإدماجها زعما في مجتمعات محكمة الإغلاق، ترغمهم على البقاء في الخارج، في منطقة المنفى، اللامكان، لتنتج الثقافة/ الهوية الخاصة بها، وهو مسلسل ممتد، متململ، منفتح دائما، صيروري، وبما أنه، عدا قوانين المواطنة الضرورية، فإنها لا تحفل بشيء، وهذه نفسها يتحداها هؤلاء المحالون إلى اللاهوية، فتجدهم، بعضهم، قد تحولوا إلى منطقة الإرهاب في بحث مستحيل عن اعتراف لهم في الأرض، وقد انسلخوا نهائيا عن تراث الأجداد، أو اعتنقوه بتأويل متطرف، فيما لم ينفذ إلى وعيهم مثقال ذرة من عقلانية محيطهم الجديد.

هؤلاء وآباؤهم، فضلا عن العوائق المحيقة بهم حيث يعيشون، أجانب أو مندمجين أو مهمشين، أو منفيين بشكل من الأشكال، يصر آخرون على مطاردتهم إصرارا عجيبا، وبمنطق يخصّ المطاردين وثقافتهم، والمرجعيات التي عنها يصدرون، أو ما يرسمون. إنهم سَدَنة الجلابيب، المكلفون بتعميمها على الخلق المغربي الأصل في مختلف الأصقاع والأزمنة، إلى أن يرث الله الأرض والجلابيب ومن يلبَسُها. ولكي أبتعد عن أي تجريد، فإن حديثي يدور دائما ويمتح من المجال السوسيو ثقافي المغربي/ المغاربي، وقريبا منه الإفريقي. فعندنا في المغرب ثلاث جهات تعتبر نفسها مسؤولة ومخولة للتفكير والتدخل وتدبير الشأن الهجروي، بشرا وأحوالا: مؤسسة الحسن الثاني للهجرة؛ الوزارة المكلفة

بالهجرة، ومجلس الجالية المغربية، ولهذه الجهات امتدادات ذهابا وإيابا مع وزارات وهيئات أخرى، تحشر رأسها حشرا في هذا الشأن كلما أتيحت الفرصة وبدونها. تنطلق جميعها، مبدئيا، من شعار خدمة المغاربة في الخارج، ورعاية مصالحهم، كأنهم أيتام ومحجورون، في فصل الصيف نسمع عن حملة لتوفير حسن الاستقبال في الموانئ والمطارات، وتوفير بعض الخدمات في الطرقات المسلوكة داخل التراب الوطني، حين تكون سالكة لا هالكة أو ب"حساب"(!)، وفي فصول السنة تتنافس على هؤلاء المهاجرين شركات العقار، لتبيعهم الرخيص والغالي وحتى الأوهام، فهم لا بد لهم من بيت في الوطن، فذا من شروط الحفاظ على الهوية المقدسة، ودليل نجاح مشروع الهجرة والمهاجر، وإلا أيّ خسران مبين. ثمة أيضا فِرق فنية وما في طينتها تتكبد مشاق السفر ـ ولا تقل تسترزق الله ـ لزيارتهم لتمتيعهم بالغناء المغربي الأصيل، حتى لا تفسد ذائقتهم بالألحان والرَّطانات الغربية، فهذا من شرط الحفاظ على الهوية، فالواحد منهم لا بد عائد، حتى ولو "على آلة حدباءَ محمول". لا بأس فهي حاجات ومصالح يحتاج الناس إلى تدبيرها، والمغاربة في وضعية الهجرة أو الإقامة في الخارج لا تنقطع صلتهم ببلدهم، وليس مِنّةً أن تقدم لهم خدمات ضرورية لدى انتقالهم في فترات العطل، وهم يشكلون رأس مال خطير لوطنهم.

١٧ـ تكمن المعضلة في أن تنتزع هذه الهيئات حقوقا ليست لها، وتفرض ذاتها وصية على من هم في تعداد شعب، وباسم ماذا؟ وبأي حق؟ لأنهم مغاربة مهاجرون، أو من أصل مغربي، هكذا بإطلاق. تكمن في أنها تلاحقهم لتُثبِّتهم في الجلابيب التي رحلوا بها، طوعا أو اتفاقا، ومنهم من واصل" سكناها" ومنهم من تخلى عنها، أو استبدلها بحكم عامل المحيط الجديد، المتجدد. وفي الحالتين، فهم مسؤولون عن وضعهم، ومحيطهم يزوّدهم، إلى حد بعيد، بما يمنحهم حق الإختيار، خاصة الجيل اللاحق فيهم، إبن التراب الأجنبي، ما تنفك الخيوط تنحل بينه وبين مسقط رأس آبائه. تصر الهيئات المذكورة وأمثالها وفروعها، الظاهر منها، والمسخر بتستر،على تصدير الهوية، هوية مفترضة، وحدها تعرفها وتعيها وتحدد محتواها ومقاييسها ومجالات امتدادها وحدودها في الأخير، في الدنيا والآخرة، معا. تتدخل في الشؤون الدينية، والبرامج والمقررات المدرسية، في المعتقدات والمذاهب، بضاعتها الثقافية جاهزة للتصدير، مقننة، مثل كل البضائع الموجهة إلى الأسواق الخارجية، مع فارق أن هذه الأخيرة قادرة على رد ورفض البضاعة في حال تلفها أو رداءة تلفيفها فقط، بينا لا حق لأقوامنا في الخارج أن ينبسوا ببنت شفة، كيف، وما صُدِّر لهم مدموغ بختم الهوية المقدس، " فبأي آلاء ربكما تكذبان"! ترى الوفود من كل مذهب ومشرب تشد إليهم الرحال، إما لتفقههم في الدين، أو لتلقنهم كيف أن حب الوطن من الإيمان، هم وأبناؤهم طبعا، وبينها من يتخذ له مكاتب للخبرة يغدق عليها الملايين، كي تضع المخططات الاستراتيجية لفهم هؤلاء الأقوام، وجعل وجودهم يصب أولا وأخيرا

في مجرى إفادة الوطن، وتنكبهم عن كل شر مستطير. ببساطة، جميعهم مهمومون إما بما يسمونه الحفاظ على هوية الجالية الغالية، وإما لكي لا تنفك عراها بالوطن الأب، والهوية الأم. هل ساءلهم أحد من أنتم؟ ماذا تريدون؟ كيف تتصورون غدكم؟هل ما أنتم وما تعتقدون وتفكرون به يقنعكم، أم تقترحون عنه بديلا؟ لا داعي لمثل هذه الأسئلة، فإن هذه الهيئات ونظيراتها متعودة على التفكير والتقرير بالنيابة، سواء بالتفويض أو الغصب، وهل هناك غصب أكثر من ادعاء تمثيل المهاجرين في برلمان البلاد من غير أن يمتلكوا حق اختيار من يمثلهم، ما هم بالحق أم بالباطل،؟ !

أما أنا، وليكن مسموحا لي التعبير بالصوت الشخصي مباشرة عن أنا عاشت في الهجرة ردحا من الزمن وتواصل، فصارت هي الحياة الطبيعية التي حياتها، ومن ثم انتفت عنها كل الصفات المسقطة عليها من خارجها، ولا تسمح لأحد أن يتدخل في هويتها، ووحدها تملك الحق في تقرير مصيرها إزاء بلدها الأصلي والمحيط الذي تعيش فيه، وكل العالم الذي يجاورها أو يُناددها ويتحداها، ولا تطالب سوى بأن يكف الدخلاء، الوصاة، عن حشر أنوفهم في ما تحتاج أن يكون وجدانها، ومعتقدها، وكيف عليها أن تعتنق تراثها، وتتسلسل في تاريخها، وتوجد في كيان الهوية المركب. في الخاتمة لا أجد أفضل مما قاله، كتبه فرانكتيين (أنظر: Bernard Hadjadj . Les Parias de la mondialisation.Paris. Présense africaine. ١٩٩٨.vIII –P PII):" إنهم لا يعرفون من أنا. هم جميعا، يلقبونني بازدراء، الساذج والبدائي،والمتشكك،واللاعقلاني. أما أنا المنبوذ، فأرفض رؤيتهم الثنائية والإختزالية ، هم الذين هيكلوا العالم وفق نمط إرهابي وعنصري، متضاد :خير/ شر/ ملموس/ مجرد؛ أنثى/ مذكر؛ حقيقي/ زائف.. إنني اتغذى من الحساسيات المتعددة لكل الكائنات المتململة بداخلي. الماضي والحاضر لا يوجدان بالنسبة للتعساء، ولا غدا عند من هم تجارب مخبرية لدى النظام العالمي الجديد . أنا المنبوذ، أحمل في جلدي المسلوخ كل آلام البشرية، وفي قلبي وأحشائي، كل نبض المستقبل". أما المثل الأعلى فهو ما رسمه إيمي سيزير في أمنيته الغالية:" بمعمور غني بكل الخصوصيات، بعمق وتعايش كل الأطراف الخاصة".

باريس في ١٠-٠٦-٢٠١٣

أوراق من الذاكرة

الأديب اللبناني رئيـف خـوري في مئويته
مفكر إشتراكي ومناضل قومي ومجاهد فلسطيني

كريم مروة*

يطيب لي أن أستحضر في هذه الأيام سيرة واحد من كبار أدبائنا ومفكرينا، رئيف خوري بمناسبة مئويته، أستحضر سيرته مفكراً إشتراكياً وأديباً وصاحب موقف وطني لبناني وقومي عربي وصاحب موقف أممي في ممارسته للسياسة باسم الإشتراكية التي كان ينتمي إليها فكراً رائداً ومشروعاً إنسانياً كبيراً لتغيير العالم.

ومن غرائب الأمور ودلالاتها أن يصادف غياب هذا الأديب اللبناني الكبير، صاحب المواقف الرائدة في الدفاع عن القضايا القومية وفي مقدمتها قضية فلسطين، في العام ذاته (١٩٦٧) الذي وقعت فيه هزيمة الجيوش العربية في حرب حزيران. وهي الحرب التي خيضت في ذلك العام لتحرير فلسطين من الإحتلال الإسرائيلي، وانتهت بهزيمة أدت إلى احتلال إسرائيل لكامل الأراضي الفلسطينية. لم يعش رئيف ليرى ولادة المقاومة الفلسطينية والبطولات التي ارتبطت باسمها، ولا عاش ليرى النهاية البائسة لتلك المقاومة وليرى المأساة التي يعيش فيها الشعب الفلسطيني في ظل صراعات قادته على المكاسب والمصالح، وفي ظل القهر الذي تمارسه عليه العنصرية الإسرائيلية. ففي صيف ذلك العام الحزين أصيب رئيف خوري بانفجار في الدماغ لم يفلح الطب في مداواة آثاره. فرحل أديبنا الكبير قبل أوان الرحيل غاضباً ومكتئباً. لكأنه أراد ألاَّ يعيش أكثر مما عاش، وألاَّ يعاني أكثر مما عانى، خلال أعوام عمره التي

* كاتب وباحث لبناني

اختصرها الموت المفاجئ. وهي أعوام كان فيها رئيف واحداً من كبار المثقفين العرب، ممن جعلوا الثقافة ميداناً رحباً لمعركة صاخبة لا هوادة فيها من أجل الحرية والتقدم للعرب جميعاً، ومن أجل الدفاع عن تراثهم، ومن أجل انتصارهم على أعدائهم في الداخل وفي الخارج. وإذا كان ميدان نشاط رئيف خلال أربعة عقود من حياته شبه محصور في لبنان وسوريا وفلسطين أكثر من سواها من البلدان العربية، فإنه بالمقابل تجاوز حدود العالم العربي إلى أكثر الأماكن بعداً في الجغرافيا وفي السياسة وصولاً إلى أميركا بالذات، بما في ذلك في أصعب الفترات التاريخية توتراً، الفترة التي سبقت بقليل اندلاع الحرب العالمية الثانية. حمل رئيف معه إلى ذلك العالم الفسيح هموم أمته وأوجاعها ومطامحها مشاركاً في مؤتمر عالمي للشباب عقد في نيويورك توزعت فيه همومه وإهتماماته بين معارضة الحركة الصهيونية من جهة، والحركة الفاشية من جهة ثانية كظاهرتين عنصريتين تهددان العالم المعاصر. ورغم كثرة ما قدمه من إسهامات متعددة الجوانب في الثقافة خصوصاً وفي السياسة كذلك من أجل القضايا العربية كلها، فإن الأجيال الشابة وفريقاً غير قليل من الأجيال السابقة لا تعرف عنه ما تنبغي معرفته. لذلك فإنني سأحاول في هذه الصفحات أن ألقي بعضاً من الأضواء على سيرته الثقافية والنضالية. وهي مهمة توفرها لي معرفتي الجيدة به وبتراثه. وتوفرها لي العلاقة التي ربطتني به على امتداد سنوات عدة، منذ عام ١٩٤٩ حتى العام الذي غادر فيه الحياة.

وُلد رئيف في عام ١٩١٢ في قرية "نابيه" التي تقع في أعالي منطقة المتن من جبل لبنان. كان منذ شبابه الأول متفوقاً في الدراسة. الأمر الذي هيَّأ له فرصة الدخول في الجامعة الأميركية، التي تخرَّج منها في عام ١٩٣٢ بدرجة بكالوريوس علوم في الأدب العربي وفي تاريخ الآداب الشرقية. وكتب رسالة عن الجاحظ ما تزال حتى الآن مخطوطة من بين آثار أدبية أخرى غير منشورة. لكنه لم ينتظر التخرج من الجامعة لكي يمارس نشاطه الأدبي. فقد بدأ ينشر أشعاره الأولى وبعض دراساته في الآداب الشرقية في جريدتين لبنانيتين كان صاحب إحداهما الشاعر بشارة الخوري (الأخطل الصغير). كان رئيف في ذلك الحين لا يزال في الثامنة عشرة من العمر. تعرَّف خلال دراسته في الجامعة إلى أستاذ أميركي كان يدرِّس مادة التاريخ، وكان يميل إلى الأفكار الإشتراكية. فتأثَّر رئيف به وبأفكاره. وبدأت منذ ذلك التاريخ علاقته بالحركة الإشتراكية وبالشيوعيين اللبنانيين، من دون أن يصبح، حتى وهو في أوج نشاطه الفكري والسياسي باسم الإشتراكية، عضواً ممارساً في الحزب الشيوعي. توجَّه فور تخرُّجه إلى مدينة طرطوس في سوريا ليدرِّس مادة الأدب العربي في مدارسها. وصدر له في ذلك العام (١٩٣٤) أول كتاب من كتبه التي كرسها لتاريخ الأدب العربي هو كتابه "امرؤ القيس". ثم غادر طرطوس السورية إلى مدينة القدس في فلسطين في عام ١٩٣٥ ليدرِّس مادة الأدب العربي في مدارسها. وكانت فلسطين في ذلك العام تغلي وتتهيَّأ للثورة التي اندلعت في العام التالي. اندمج رئيف بالحركة الوطنية الفلسطينية، وتعرَّف إلى عدد من قياداتها من فلسطينيين وعرب.

وكان من بينهم الدكتور خليل البديري الشخصية الفلسطينية المعروفة. وكان من بينها أيضاً الأديبان اللبنانيان سليم خياطة ورجا حوراني. وحين انفجرت الثورة الفلسطينية في عام ١٩٣٦ كان رئيف مناضلاً في صفوفها. شارك مع خليل البديري ورجا حوراني في صياغة مطالب الإنتفاضة. وهي تتلخص بمنع الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ومنع بيع الأراضي العربية لليهود، وتشكيل حكومة وطنية ديمقراطية مستقلة، ووقف أعمال القمع التي كانت تمارسها سلطات الإنتداب البريطاني ضد المواطنين العرب. وكان رئيف يتنقل مع آخرين من زملائه في المدن والقرى ويخطب في الجماهير محرضاً على الإندماج في الإنتفاضة ضد المستعمرين البريطانيين وضد الصهاينة وضد المتعاونين معهم من العرب. لكنه عاد بعد انفجار الثورة إلى لبنان ليتابع مهنة تدريس الأدب العربي، وليكمل نشاطه الثقافي والسياسي في قلب الحركة الوطنية اللبنانية والعربية. إنضم إلى أسرة تحرير مجلة "الطليعة" التي كانت قد بدأت بالصدور في عام ١٩٣٥. بعد عودته من فلسطين دخل رئيف في مرحلة ثانية من عمله الأدبي والفكري والسياسي هي مرحلة النضوج. وتوَّج تلك المرحلة بإصدار كتابه "جهاد فلسطين" بتوقيع "الفتى العربي"، الذي تضمَّن برنامجاً للنضال الوطني ضد السيطرة الإستعمارية ولمناهضة الحركة الصهيونية ومشاريعها في فلسطين. كما تضمَّن الكتاب عرضاً لتطور الإنتفاضة الفلسطينية في مراحلها المختلفة. وينهي رئيف الكتاب بالنداء التالي الموجَّه إلى العرب جميعاً من أجل نصرة الشعب الفلسطيني. يقول رئيف في ندائه:

" إيه ايها العربي

باسم ماضيك العظيم الذي هو واحد مع ماضي أخيك العربي.

باسم مستقبلك الذي هو أهم لك من الماضي وأعظم.

أسرع وقِفْ إلى جانب أخيك في نضال مشترك ضد الإستعمار البريطاني الذي ينهش فلسطين مثل الوحش.

أحرم نفسك كمالياتها في سبيل من يريقون دماءهم في ساحة الجهاد التحرري الشريك.

إنَّك حين تساعد الفلسطينيين حتى يربحوا المعركة من الإستعمار لا تكون معنياً بشؤون بيت غيرك. إنك تكون معنياً بشؤون بيتك الخاص.

لتعش فلسطين العبوة الثائرة.

وليعش النضال العربي المشترك ضد الإستعمار البريطاني، الطريق أشد عقبة في سبيل وحدتنا وتحررنا.

ولتعش وحدة الأقطار العربية الحرَّة".

أصدر رئيف في العام ذاته ملحمته الشعرية بعنوان "ثورة بيدبا" في صيغة حوار مسرحي من سبعة

فصول. وهو، إذ يستعير من التاريخ الهندي ومن كتاب "كليلة ودمنة" لابن المقفع قصة الملك "دبشليم" مع الفيلسوف والحكيم "بيدبا"، فإنه يحاول بالرمز الوقوف عند الظاهرة ذاتها في الوطن العربي.

في المرحلة الثانية من حياة رئيف، مرحلة النضوج في مواقفه وآرائه وفي أعماله الإبداعية شعراً وقصة ورواية ونقداً أدبياً واهتماماً معمَّقاً بالتراث العربي، تحوَّل إلى شخصية ثقافية وسياسية مرموقة. تميَّزت بدايات تلك المرحلة في سلسلة من الكتب التي أصدرها وفي المحاضرات التي ألقاها في سوريا ولبنان. كما تمثَّلت في نشاطات سياسية ذات أهمية استثنائية عشية الحرب العالمية الثانية، كان هو من أبرز رموزها والمساهمين فيها. ويشكِّل كتابه "حقوق الإنسان" الصادر في عام ١٩٣٧ وثيقة سياسية تحررية كانت الأولى من نوعها في العالم العربي في تلك الحقبة. وتبرز أهمية هذا الكتاب في أن رئيف يطرح فيه لأول مرة بوضوح فكري وسياسي متقدم قضية لا يزال العالم منشغلاً بها حتى يومنا هذا. يضع رئيف غلافاً لكتابه صورة فوتوغرافية كتب عليها: "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" التي أقرتها الجمعية الوطنية الفرنسية في عام ١٧٨٩، العام الذي قامت فيه الثورة الفرنسية التي غيَّرت مجرى تاريخ فرنسا والعالم. يستهل الكتاب بقول للخليفة عمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". ويتبع هذا الحديث بحديثين لكل من المستشرق الفرنسي "أرنست رينان" وللكاتب السوفياتي "مكسيم غوركي". ويستعرض في الكتاب حركة التاريخ والتطور الذي انتقلت فيه المجتمعات من حالة إلى حالة أرقى، ونشأت في ظل هذا التطور علاقات جديدة تحدد بموجبها نوع النظام الإقتصادي والإجتماعي الجديد. إلاَّ أنَّ أهم ما في الكتاب هو ما توصَّل إليه رئيف من خلاصات في خاتمته تتعلق بحقوق الإنسان في بلداننا. وأقتطف هنا بعض فقرات من هذا الفصل للدلالة على التقدم الذي كان بلغه فكر رئيف وهو في السادسة والعشرين من عمره: "... ضروري أن نجعل أمامنا قبل كل شيء حالة العالم الآن فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وإن استدعى ذلك منا بعض التكرار، كي نستطيع على ضوء تقدير الموقف العالمي أن نكون على بيِّنة من قضيتنا التي نخطئ إذا حسبناها منعزلة، ولم نحسبها مشتبكة بمجرى الأمور في العالم سواء أشئنا أم أبينا. إذ العالم الآن، بفعل نضوج الثورة الصناعية الهائل، قد اقترب من بعضه كثيراً وأصبح مرتبطاً كله بصلات قوية حتى لتكاد تتأثَّر كل زاوية منه بما يحدث في الزاوية الأخرى تأثُّراً مباشراً أو غير مباشر... نحن أبناء لبنان وسوريا وفلسطين والعراق ومصر، وكل قطر من هذه الأقطار التي تنطق العربية الجميلة ويجمعها اسم الشرق العربي، نقع في صف خاص بين الأمم التي توسم بالضعيفة وتشمل سلسلة قوميات على درجات مختلفة من القوة والتطور كالصينيين والهنود والأحباش الخ. ولكنها جميعاً، إما مهضومة الحقوق هضماً كاملاً، أو مقيَّدة الإرادة بنفوذ أجنبي عامله السياسة أو الإقتصاد أو المركز الجغرافي... لنا سبيل هو الديمقراطية، ولو بشكلها البورجوازي زمان كانت البورجوازية ثورية تقدمية، وقبل

أن أصبحت رجعية كما هي اليوم في عهدها الرأسمالي الإحتكاري تريد افتراس الديمقراطية، وإعلان الديكتاتورية الفاشستية... في ظل الديمقراطية تعيش للمواطنين حقوق وحريات هي حقوق وحريات الإنسان التي ما زلنا نتكلم عنها، والتي هي حيوية جداً لصمودنا ونجاحنا في كل ناحية من نواحي حياتنا. لأن الحريات هي بمثابة منافذ بروز لقوى نشاطنا المكبوحة التي كبحها الإستعمار المستبد، يسد منافذ بروزها عليها آناً بالسلاح وآناً بغيره... يجب أن يكون لنا الآن شعار واحد هو الديمقراطية سواء أكنا من الذين يؤمنون بالوحدة السورية أو بالانفصال، بالوحدة العربية أو باحتفاظ كل قطر عربي مشكَّل من كيان خاص. إن خصوماتنا حول هذه الأمور لجديرة بأن تنحط إلى خصومات حول الجغرافيا، فضلاً عن أن الديمقراطية كفيلة بفض مشاكلنا. إنَّ نشأة على قواعد ديمقراطية صحيحة ينشأها لبنان وسوريا، وتؤمن لكل عضو من المجتمع السوري واللبناني حقوقاً وحياة ديمقراطية مطلقة متساوية، وتوجد مستوى متناسباً متلائماً تكون هي عاملاً حاسماً في محو عدم الثقة من النفوس وبذر بذور الإلفة، وتكون بمثابة حجر الأساس لبناء مشترك يبنيه البلدان بتعاون حر وإخاء... ولذلك فإنَّ تربية على قواعد ديمقراطية صحيحة.. تترباها الأقطار العربية كلها، وتضمن لكل فرد منها حقوقاً وحريات ديمقراطية مطلقة متساوية، وتقارب بين درجات تطورها، تكون هي أمتن رابطة تربط هذه الأقطار وتسهِّل عليها تفاهماً واتحاداً ديمقراطياً في المستقبل يتخذ أشد الأشكال موافقة للظروف التي يتحقق فيها...".

في عام ١٩٣٨ ذهب رئيف إلى نيويورك لحضور "المؤتمر العالمي للشباب" ممثِّلاً الشبيبة الديمقراطية في البلدان العربية. وخاض في ذلك المؤتمر معركة ضد الصهيونية والمؤيدين لها، ورفع راية الدفاع عن القضية الفلسطينية مطالباً بجلاء القوات البريطانية عن أرض فلسطين، وداعياً إلى إقامة دولة فلسطينية عربية ديمقراطية يتمتع فيها اليهود بحقوق المواطنة كاملة. وأرفق موقفه من القضية الفلسطينية وموقفه من الحركة الصهيونية بموقف واضح من النازية والفاشية اللتين كانتا قد ظهرتا في شكل خطير سرعان ما قادتا العالم إلى حرب كونية جديدة بعد عام من تاريخ إنعقاد المؤتمر المشار إليه. ولدى عودة رئيف من ذلك المؤتمر وكانت مواقفه قد سبقته إلى الوطن، جرى له استقبال حاشد في بيروت.

في تلك الفترة بالذات التي اشتدت فيها حمّى الحرب وبرزت إلى الوجود مخاطر حقيقية من نوع ما كان يجري في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية من إعداد للحرب، تأسست في لبنان "عصبة مناهضة الفاشية" انتخب المهندس أنطون ثابت رئيساً لها. وعقدت مؤتمرها الأول في شهر أيار من عام ١٩٣٩ قدم فيه رئيف باسم اللجنة التحضيرية تقريراً شاملاً حول شعارات "العصبة" وأهدافها. وفي عام ١٩٤١، وبعد أن كانت الحرب قد اندلعت، أصدر رئيف في دمشق بالاتفاق مع الحزب الشيوعي مجلة

"الدفاع" التي لم تعش طويلاً. وكانت تلك المجلة بمثابة تمهيد لصدور مجلة "الطريق" في أواخر ذلك العام. وشارك في أول هيئة تحرير للمجلة إلى جانب رئيف كل من الأديب عمر فاخوري والمؤرخ يوسف إبراهيم يزبك والأستاذ الجامعي السوري كامل عياد والصحافي السوري قدري قلعجي، إضافة إلى مؤسسها أنطون ثابت.

كانت فترة الأربعينات من أخصب فترات حياة رئيف إنتاجاً أدبياً وفكرياً، تميَّزت خصوصاً بكتاباته التي هدف منها إلى إحياء التراث العربي. إلاَّ أنَّ أهم ما صدر له من كتب في تلك الفترة هو كتاب "الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي" قدّم له عمر فاخوري. حاول رئيف في كتابه هذا أن يقرأ بعناية فائقة أحداث الثورة الفرنسية، من خلال قراءة الفكر الذي مهَّد لها وقراءة أحداث ذلك الزمان، ثم من خلال ما تركته الثورة من تأثيرات على مجرى الأحداث في القرن اللاحق في فرنسا وفي أوروبا وفي العالم العربي. وفي فاتحة الكتاب يلفت رئيف نظر القارئ إلى المعنى الذي تحمله كلمة ثورة. فلا يخلط بين المعنى الذي تشير إليه أحداث الثورة الفرنسية وبين غيره من المعاني. فهو يصر، حين يستعرض أحداث الثورة ووقائعها، على اعتبار الثورة الفرنسية حدثاً تاريخياً من نوع جديد لا ينتهي بانتهاء الوقائع المرتبطة بها. بل إن التاريخ سيظل يتواصل ويتكامل ويتفاعل، بصورة لا نهائية، وسيظل يترك تأثيره في كل الإتجاهات حقبة إثر حقبة. ويلاحق رئيف هذا التأثير الذي مارسه ذلك الحدث التاريخي الإستثنائي في سيرورته إلى أن يكشف بنظرة ثاقبة مدى التأثير الذي مارسته الثورة الفرنسية بقيامها وبتطورها في المفكرين العرب المعاصرين، وفي قادة حركة النهضة العربية المعاصرة منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين. ولم يفته، وهو يبرز هذه المؤثرات للثورة الفرنسية بقيمها وبشعاراتها وبالأفكار الجديدة التي ارتبطت بها، أن يلحظ نقطة التقاطع عند عدد من المفكِّرين الأكثر تقدماً بين أفكار الثورة الفرنسية وأفكار الإشتراكية، الطوباوية منها والفوضوية والعلمية على حد سواء. ولم يغفل رئيف الإشارة الواضحة إلى الطموح الجارف عند مفكري عصر النهضة إلى الإستقلال عن السلطنة العثمانية، بالمعنى القومي للكلمة وبالمعنى الحضاري والاجتماعي. فقد كان أولئك المفكِّرون يطمحون إلى تشكيل دولة قومية عربية مستقلة مفتوحة على التقدم الحضاري.

ولرئيف خوري في الكتاب اجتهاد في تحديد موقع الفكر ودوره وأثره في الثورة. فهو، إذ يستعرض حركة الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا التي مهَّدت للثورة الفرنسية، يقدم تصوره الخاص لدور الفكر يرجح فيه الرأي الذي يقول بأن حركة التاريخ إنما تسير على الدوام، وإن في شكل متعرج، في اتجاه إحلال الجديد الذي ينولد محل القديم الذي يشيخ. ولدى استعراض رئيف لدور المفكِّرين الذين سبقوا قيام الثورة الفرنسية والذين رافقوا قيامها وأسهموا فيها، يفرِّق بوضوح بين

نوعين منهم، بين فولتير ومونتسكيو وروسو ودولباخ وآخرين على تعدد وتنوع واختلاف أفكارهم ومفاهيمهم الثورية الإصلاحية العامة، وبين ديدرو وسان جوست وبابوف وروبسبيير ومارا الذين مثلوا الإتجاه الراديكالي في الثورة. ففي حين يرى رئيف أن الأولين يحملون أفكاراً إصلاحية ثورية، يرى بالمقابل أن الآخرين قد تجاوزوا بفكرهم حدود المرحلة التي عبَّرت عنها الثورة الفرنسية لدى قيامها إلى ما هو أكثر تقدماً، أي إلى ما جاءت أفكار الإشتراكية فيما بعد لتعبّر عنه في الدعوة إلى الحرية والتقدم والعدالة الإجتماعية، مقرونة بإلغاء استغلال الإنسان للإنسان. وهو يشير بوضوح إلى بدايات حديث عند أولئك الثوار عن الطبقات وعن الإنقسام الطبقي وعن الإستغلال الطبقي. لكنه يتوقف، بدقة وبعمق وبتفصيل، عند المضامين الثورية الإصلاحية لأفكار مونتسكيو في "روح الشرائع" وعند أفكار روسو في "العقد الإجتماعي".

عندما ينتقل رئيف إلى الفصل المتعلق بمجاري الثورة إلى الشرق يتنبَّه إلى الدور المزدوج المتناقض لحملة نابليون في مصر. فهو لم يتخذ منها موقفاً سلبياً. بل اعتبر، في شكل موضوعي، أنها أدخلت إلى مصر عناصر التغيير التي جعلت من هذا البلد العربي دولة قومية مفتوحة على الحضارة الأوروبية وعلى أفكار الثورة الفرنسية تحديداً. الأمر الذي أعطى لمحمد علي أولاً، ثم لإبنه إبراهيم من بعده بنظر رئيف، رغم انتمائهما غير العربي، موقع القادة العرب الطامحين إلى توحيد الأمة العربية، بالعمل من أجل تحريرها من السيطرة العثمانية. لكن رئيف لحظ، في الوقت ذاته، قيام حركات فلاحية شعبية معادية للظلم في الجبل اللبناني، كان أولها موجهاً ضد ابراهيم باشا، وكان آخرها بقيادة طانيوس شاهين موجَّهاً ضد الإقطاع. غير أن رئيف في قراءته للعاميات الشعبية في لبنان رأى أنها لم تكن حركات شعبية فقط بالإسم الذي حملته، بل أيضاً بالمطالب والشعارات التي رفعتها وبأشكال النضال والتنظيم التي اتسمت بها. وكانت تلك الحركات على بساطتها ومحدوديتها تعبِّر، برأي رئيف، عن مدى الأثر الذي تركته في الجماهير الفلاحية اللبنانية شعارات الثورة الفرنسية ومعاركها، والمطامح التي حملتها للمضطهدين في العالم بالتحرر من الإستعباد، وبإقامة العدالة والمساواة. وأظن أن رئيف كان مغالياً بعض الشيء في استنتاجاته تلك.

وكما تنبَّه رئيف إلى الإختلاف لدى المفكرين الفرنسيين الذين مهّدوا للثورة ونظّروا لها وساهموا في صياغة شعاراتها وشاركوا في قيادتها بين ثوري إصلاحي وبين راديكالي اشتراكي، كذلك رأى بوضوح المستويات المختلفة للتأثير المباشر لأفكار الثورة الفرنسية على بعض المفكرين العرب، التأثير الذي يتجاوز حدود ما هو معلن من تلك الأفكار وما هو أكثر تقدماً لدى مفكرين آخرين. وهكذا اكتشف الفرق بين الطهطاوي، الرائد الطليعي في التأثر بأفكار الثورة الفرنسية وفي نقل هذه الأفكار إلى مصر، وعبد الله النديم من جهة، وبين الكواكبي وشبلي الشميل خصوصاً الذي برزت في أفكاره بذور تأثر

واضح بأفكار الإشتراكية من جهة ثانية.

عندما تعرفت إلى رئيف خوري في عام ١٩٤٩ بالمراسلة أولاً ثم بالالتقاء به في "دار المكشوف" في بيروت بحضور مارون عبود وفؤاد حبيش وخليل تقي الدين، إستقبلني رئيف بحرارة وعرفني إلى الأدباء الذين كانوا جالسين يتسامرون. إستمعت إلى أحاديثهم بشغف وبإستمتاع. وكان أكثرهم ظرفاً مارون عبود الذي أذكر أنه كان يستهدف رئيف في المزاح معه. فردد بيتاً من الشعر لشاعر القطرين خليل مطران مأخوذاً من قصيدة له في رثاء عمر فاخوري مطلعها: حق لبنان فخر/ بارك الله في عمر. ثم أردف متوجهاً إلى رئيف بإعتباره أديب الفقراء قائلاً على وزن قصيدة خليل مطران: حق لبنان في الرغيف/ بارك الله في رئيف. وكان رئيف قد نشر لي بعض كتاباتي في الصفحة الثقافية لجريدة "التلغراف" التي كان يشرف عليها، عندما تعرفت إليه كانت قد حدثت القطيعة بينه وبين الحزب الشيوعي. ولهذه القطيعة قصة تتلخص في أن رئيف ومعه عدد من مثقفي الحزب وأصدقائه قد اختلفوا مع قيادة الحزب في الموقف من قرار تقسيم فلسطين، متضامنين بذلك مع أحد قادة الحزب الأساسيين فرج الله الحلو. وشكلوا حركة باسم "أخوان عمر فاخوري" ضمت إميلي فارس ابراهيم وهاشم الأمين الذي كان قبل ذلك عضواً في اللجنة المركزية للحزب، وقدري قلعجي الذي كان قبل ذلك رئيساً لتحرير مجلة الطريق، وموريس كامل. والمعروف أن فرج الله الحلو كان قد تحفظ على قرار تقسيم فلسطين الذي كانت قيادة الحزب الشيوعي قد وافقت عليه انسجاماً مع موقف الإتحاد السوفياتي. فأدين فرج الله بسبب موقفه وأخرج من موقعه في قيادة الحزب بشكل متعسف. وفي حين اضطر فرج الله إلى كتابة رسالة نقد ذاتي خوفاً من أن يطرد من الحزب أصرَّ رئيف خوري ورفاقه على موقفهم. فاتخذ الحزب موقفاً منهم بطرد مَن كان عضواً رسمياً في الحزب وإعلان التبرؤ من العلاقة مع الآخرين. واتهم رئيف وأخوانه بالتيتوية. اخترت يومذاك أن أقف إلى جانب مجموعة "أخوان عمر فاخوري" بصفتي الشيوعية. إذ كنت قد أصبحت شيوعياً في العراق في مطلع عام ١٩٤٨. وصرت أزور رئيف في منزله لأستمتع بأحاديثه، ولأطرح عليه أسئلة كنت بحاجة إلى أجوبة منه عنها تتعلق بالأدب وبأمور فكرية وسياسية مختلفة. كما كنت أحضر الإجتماعات التي كانت تتم في منزل إميلي فارس ابراهيم شقيقة الأديب فيلكس فارس وفي منزل قدري قلعجي.

في أواخر عام ١٩٥٢ جاءني صديقي نديم عبد الصمد يطلب مني الإنضمام إلى الحزب الشيوعي بعد أن كنت قد انتخبت في الجامعة اللبنانية نائباً لرئيس أول رابطة لها بصفتي الشيوعية من دون أن أكون عضواً في الحزب. وكان الرئيس المنتخب للرابطة فؤاد الترك الذي دخل بعد تخرجه من الجامعة في السلك الدبلوماسي وصار واحداً من كبار صانعي السياسة الخارجية اللبنانية في ذلك الزمن. ترددت في الإستجابة لطلب صديقي نديم، مبرراً موقفي بأنني لا أستطيع أن أكون عضواً في حزب لا يعرف قيمة

المثقفين من أمثال رئيف خوري، ولا يحترم حتى حقهم في التعبير عن آرائهم وعن مواقفهم. طلب مني نديم أن أفكر قائلاً لي فيما يشبه دغدغة لمشاعري بأن قضية رئيف وأصدقائه ستجد حلاً سريعاً، وأن قضية فرج الله الحلو هي قيد المعالجة وهي في طريقها إلى الحل. ذهبت إلى رئيف لأستشيره. فطلب مني فيما يشبه الأمر بألا أتردد في الإنتساب إلى الحزب. إذ اعتبر أن الحزب ضرورة وطنية، وأن الخطأ الذي تتخذه قيادته يمكن أن يصحح. وقال لي بأن مستقبلي هو في داخل الحزب وأن عليّ أن أناضل من داخله لتصحيح الأخطاء التي ارتكبها أو يمكن أن يرتكبها قادته. أكبرت موقف رئيف وإزددت تقديراً لفكره ولدوره الريادي. وعدت على الفور إلى صديقي نديم وقدمت طلباً خطياً للانتساب إلى الحزب وضعت فيه ملخصاً مكثفاً لأفكاري. فرح نديم. وفاجأني بعد أقل من أسبوع بأنني أصبحت عضواً في الحزب وأن قيادة الحزب وعلى رأسها خالد مكداش كانت معجبة برسالتي التي قدمت فيها طلب الانتساب. وتسارعت الأحداث وعينت عضواً في الهيئة المشرفة على منظمة الطلاب الشيوعيين، ومسؤولاً في قيادة "إتحاد الطلاب العام"، المنظمة الديمقراطية التي كان قد أسسها الحزب، كما عينت مسؤولاً عن إصدار النشرة الطلابية بعنوان"إتحاد الطلاب". وحين عدت إلى رئيف لأخبره بكل هذه الأمور كان شديد الفرح وشجعني على الاستمرار في العمل محتفظاً بمواقفي. ولم يمض عام على ذلك حتى عاد فرج الله الحلو إلى موقعه القيادي في الحزب وعادت العلاقة بين رئيف والحزب، لكن على أسس مختلفة عن الزمن السابق.

كان رئيف مثقفاً متعدد ميادين المعرفة ومتعدد ميادين الإبداع الأدبي والفكري. ولأن التدريس كان مهنته منذ أن تخرَّج من الجامعة في مادة الأدب العربي وآداب الشرق، فقد كانت كتاباته الأدبية هي الأكثر اهتماماً عنده في مجال إصدار الكتب، تأليفاً وترجمة واقتباساً. وكان همّه في كل كتاباته الأدبية أن يؤكد على أن الأدب هو عمل مسؤول وأن الأديب هو حتماً مسؤول عما يكتب. وإذا كانت المواضيع التي كان يكتبها للصحف اللبنانية والعربية، وهي عديدة لا تحصى، قد تمحور معظمها حول شعاره المعروف "إن الأدب كان مسؤولاً"، فإن المناظرة التي جرت بينه وبين طه حسين بمبادرة من سهيل ادريس صاحب مجلة "الآداب" في قصر الأونيسكو في بيروت في عام ١٩٥٥، قد شكلت محطة مهمة في الجدل حول هذه المسألة. كان البادئ في إثارة النقاش رئيف خوري الذي كان يرد على مواقف طه حسين التي يقول فيها بأن الأدب للخاصة، فيقول رئيف بأنَّ الأدب للعامة. وكان الحوار طريفاً. لكنه لم يكن يرمي، ولا كان باستطاعته أن يرمي، إلى حسم الجدل في تلك المسألة. وكان الفرق بين كل من رئيف خوري وطه حسين، في حياتهما وفي نشأتهما وفي علاقاتهما بالشأن العام، عاملاً أساسياً في عدم التمكن من الوصول إلى توافق بين رؤيتيهما لوظيفة الأدب. ذلك أن رئيفاً كان شديد الإلتزام بالقضايا العامة حتى بعد أن اختلف مع الحزب الشيوعي. وتشير المجموعة الكبيرة من كتاباته

السياسية إلى أنه كان مهموماً إلى الحدود القصوى بكل ما يتعلق بقضايا بلاده وأمته، كما لو أنه قائد في حزب أو مسؤول في دولة. في حين كان طه حسين على الدوام مثقفاً مستقلاً عن أي التزام. وكان أكثر حرية في التعبير عن التزامه بالقضايا الوطنية العامة.

ولعلَّ أمتع ما يمكن أن يقرأه الباحث في التراث العربي هو كتابات رئيف خوري، سواء في أبحاثه الأكاديمية أم في رواياته وقصصه ومسرحياته التي استقى عناصرها وشخصياتها وأحداثها من التاريخ العربي. وقد قرأت جميع كتبه تلك. وكان من أمتع ما قرأت منها بشغف روايته الوحيدة "الحب أقوى"، التي استوحى موضوعها وأحداثها من التاريخ العربي القديم. وما تزال كتبه جميعها وكثير من كتاباته يحتل مكاناً مميزاً في مكتبتي. وأشير هنا إلى بعض الكتب التي لم يرد ذكرها في هذا الحديث المكثف عن رئيف: "العرب في التاريخ والأسطورة" و"ديك الجن" و"عمر ابن أبي ربيعة" ونصوص مسرحية في كتابيه "مجوسي في الجنة" و"صحون ملونة".

رئيف خوري، في معرفتي به وفي اطلاعي على الأساسي مما نشر من كتبه وكتاباته، يمثل نموذجاً فذاً بين المثقفين العرب. كان، وهو اشتراكي في الفكر وفي السياسة وفي الإلتزام، قومياً عربياً بالمعنى الواقعي والرومانسي للمفهوم وبالمعنى الديمقراطي تحديداً. كان كل ما في العالم العربي يهمه ويؤرقه. وكان يرى في الوحدة العربية خلاص الأمة. لكنه كان بالقطع ضد كل الصيغ التي ساهمت في تعطيل تحقيقها، الصيغ التي استندت إلى القسر والإكراه والقمع، ولم تأخذ في الإعتبار حقوق الشعوب وحقوق الأفراد، بل تجاوزتها في شكل متعسف. وقد جاهر رئيف بمواقفه في كل المناسبات، بما في ذلك في لقاء جرى مع الرئيس عبد الناصر في القاهرة بحضور عدد من المثقفين العرب، عندما أعلن استهجانه لاعتقال المفكِّر العربي الليبرالي لويس عوض، ودعا إلى إطلاق سراحه باسم حرية الفكر كقضية مقدَّسة.

في حوار رئيف مع كتاب قسطنطين زريق "الوعي القومي" الذي نشره في كتاب بعنوان "معالم الوعي القومي" إشارات واضحة إلى مفهومه كقومي عربي إشتراكي التوجه للمسألة القومية في عالمنا العربي. ففي هذا النقاش مع زريق يوحد رئيف بين انتمائه إلى الإشتراكية كفكر وكمشروع سياسي للمستقبل، وبين انتمائه العميق إلى القومية العربية انتماءاً متحرراً من العصبيات استند فيه وفي مفهومه للعروبة الحديثة وللوحدات القومية إلى تجارب الشعوب التي سبقتنا إلى بناء دولها وإقامة وحداتها على أسس ديمقراطية حديثة.

ذلك هو رئيف خوري الأديب والمفكر الإشتراكي والقومي العربي الديمقراطي، في معرفتي به وفي قراءتي لتراثه الفكري والأدبي. وكم سعدت عندما بدأت عائلته بنشر تراثه كتاباً إثر كتاب.

جبلة بلدة السلطان إبراهيم بن الأدهم والمجاهد الشيخ عز الدين القسّام

د.أحمد حلواني *

أثارت الأحداث الجارية في سورية منذ آذار)مارس) ٢٠١١م اهتمام العالم بجغرافية سورية ومواقعها التاريخية ومكتنزاتها الأثرية والتعريف ببلدانها ومدنها وقراها وشواهد تاريخ انجازات شعبها العريق. في القديم والحديث.

من هذه البلدان مدن الثغور على الساحل الشرقي للبحر المتوسط،(الممتد من خليج اسكندرون الى ساحل غزّة،حيث يبدأ برّ الشام، بعد برّ مصر). متوقفين عند أشهرها تاريخيا بين المدن السورية والتي تقع بين اللاذقية وبانياس، وهي بلدة ،جبلة، والتي تحمل اسما أو تعريفا مرافقا له، هو، الأدهمية، نسبة إلى السلطان إبراهيم بن الأدهم، أحد أعلام الصوفية في الإسلام (وفق د. عبد الحليم محمود في كتابه الذي أصدرته سلسلة أعلام العرب عن الهيئة المصرية للكتاب) والذي قَدِمَ إليها متصوّفاً متنسّكاً، من خراسان تاركا وراءه جاه السلطانية وثروة أسرته، حيث أقام فيها متزهّدا في إحدى مغاراتها البحرية حتى وفاته، وتبعته أمّه التي عُرفت بأمّ السلطان، باحثة عنه مع قافلة كبيرة من المرافقين، فأشادت إلى جانب قبره جامعا كبيرا بطراز معماري جميل ما يزال معلما دينيا ومعماريا هاما يحمل اسمه (جامع السلطان إبراهيم بن الأدهم) وأوقفت له أراضٍ زراعية وعقارات وحمّاماً كبيرا على أحسن طراز، لتأمين استمراريته ونفقات صيانته وأجور عمّاله

• أستاذ جامعي سوري

و إطعام المحتاجين ونزلاء تكاياه، وجرّ المياه العذبة له من نبع الفوّار القريب منه بحدود ثلاثة كيلومترات للشرب والنظافة، وتشغيل الطاحون الحجري بقوة سقوط الماء من برِّ البلدة العالي على شاطئ البحر.

تأخذ جبلة اسمها وفق روايات كثيرة منها : ما يعيده إلى (جبلة بن الأيهم)، لكن الغالب في أصل هذه التسمية هو علوّها الصخري عن مستوى الساحل البحري حيث ترتفع بشكل ملحوظ عن مثيلاتها من المدن المحاذية للشط الشرقي للمتوسط كما هو حال اللاذقية وبانياس وطرطوس وطرابلس، فيكون اسم جَبَلَة هو نوع من التصغير عن الجبل على غرار جُبيْل اللبنانية.

لهذه البلدة تاريخ عميق بالقِدَم و تقوم الكثير من فرق التنقيب بدراسة التلال المنتشرة بها كتلّةِ التوينة وتلّة سوكاس وغيرهما.

أمّا في الحقبة الفينيقية فقد كان ميناء البلدة من الموانئ النشطة، حيث وضع بحّارة البلدة حجارة كبيرة من الصخور بشكل مدروس لحماية الميناء الطبيعي من أمواج البحر العاتية، وكسرها في بعض فصول السنة.

وكان الميناء يستخدم لنقل صوف حماة، المحمول على قوافل الجمال القادمة على الطريق الجبلي الوحيد الذي يخترق جبال الساحل السوري عبر القدموس، قبل فتح طريق حماة- الغاب-بيت ياشوط- جبلة، ليدخل جبلة عبر بوّابة حماة التي ما تزال تحمل الاسم نفسه ،وخان شعيب الذي كان يؤوي القافلة ودوابها كما كل الخانات التاريخية .ومن ميناء جبلة ينتقل هذا الصوف إلى موانئ البحر المتوسط المختلفة،والذي عُرف بالأرجوان الأحمر المصبوغ من قبل الصبّاغين الحمويين الذين يستخدمون النباتات التي تنمو على ضفاف نهر العاصي وبادية الشام الغنية، للوصول إلى أفضل أنواع الصباغ ثابت اللون.

مازالت هذه البلدة الصغيرة تحتفظ بقلعتها التاريخية التي فتحها صلاح الدين الأيوبي واسترجعها من الصليبيين مع مدرّجها ذي الطابع الروماني بتعاون كبير من أهاليها الذين أرسلوا لصلاح الدين يعلمونه باستعدادهم للتعاون مع جيشه للخلاص من الاحتلال الصليبي للبلدة، ونقلوا له المواقع الأفضل لاختراق مراكز الدفاع الصليبية ،والتي حققت فتح البلدة بسرعة كبيرة.

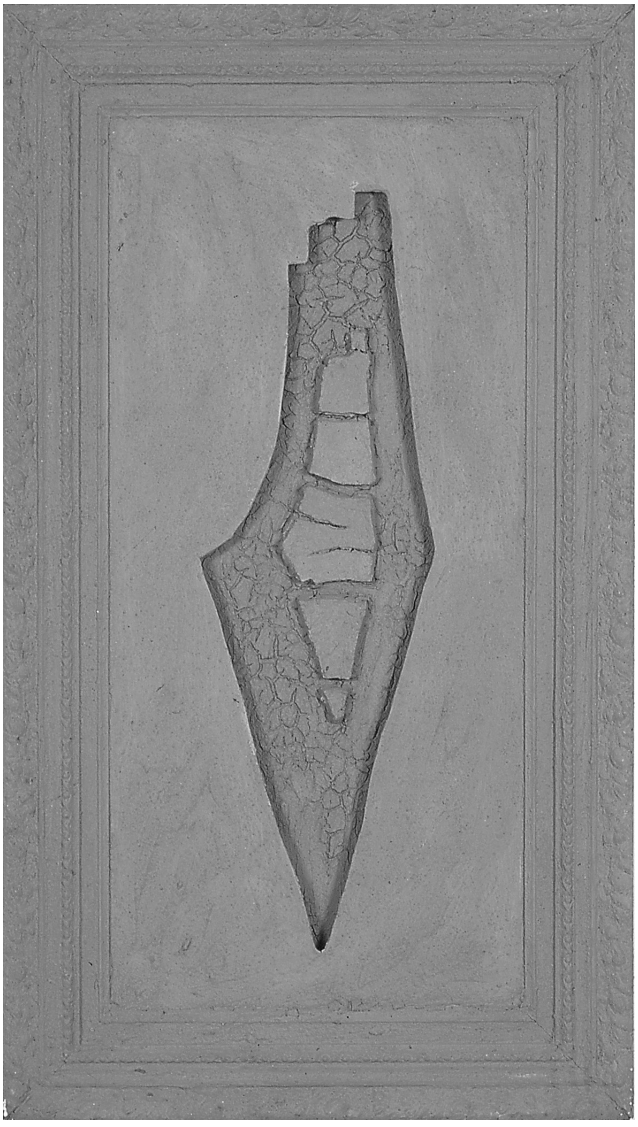
ومما يجدر ذكره أن المدرّج مازال قابلا للاستخدام كمسرح مكشوف حيث مازالت جمعية عاديات جبلة الثقافية التي يديرها الناشط جهاد جديد والحقوقي طه الزوزو، ويحضر مهرجانها الثقافي والفني السنوي كبار المثقفين والفنانين السوريين والعرب. وذلك قبل الأحداث السورية الجارية الآن.

كانت جبلة تتبع في غالب العهود ولاية طرابلس ومازال المشترك بين المدينتين الجامع المنصوري من حيث التسمية والطراز المعماري الواحد والجميل بقبابه وواحاته ومآذنه. إضافة الى قرابات عائلية كثيرة،ولهجة متقاربة، كما كانت تتبع في أحيان أخرى إلى اللاذقية وحلب التي تبعد عنها حوالي مائتي كم فقط.

اشتهر من هذه البلدة في العصر الحديث عددٌ كبير من رجالاتها، ولعل أشهرهم الشيخ المجاهد عز الدين القسّام الذي درَس في الأزهر الشريف في القاهرة ،وعند عودته إلى جبلة بعد تخرّجه ،وجدَ المستعمر يقبَعُ على صدر وطنه بقسوة، فآثر الجهاد من أجل طرده وتحقيق الاستقلال، ونظراً لصغر البلدة وبعدها عن الطريق العام الرابط بينها وبين الطريق الساحلي إلى لبنان وفلسطين، والداخل السوري، تطوّع معه عدد من أهالي جبلة وخرجوا إلى ريف بلدة الحفّة القريبة منها حيث مارسوا من بساتينها, وبتعاونٍ الكثيرين من أهلها، عملياتهم ضد القوافل العسكرية الفرنسية التي كانت تصل عبر مرفأ اللاذقية وتنتقل إلى الداخل السوري. وعند معرفة الفرنسيين بالقسّام قائداً لهذه العمليات، نتيجة إخباريةٍ من بعض العملاء، حكموا عليه بالإعدام فهاجر ورفاقه إلى فلسطين هربا من المحتل الذي كان يحكم سورية ولبنان، وفي فلسطين تابع جهاده المعروف ضدّ المحتل البريطاني الذي كان يجثم على أرضها حتى نيله الشهادة.

الجدير ذكره أيضا أن عائلات القسّام والمجاهدين الآخرين من رفاقه الذين استوطنوا فلسطين عادوا بعد نكبة فلسطين إلى بلدتهم الأصلية جبلة، مع عدد من أصدقائهم ومعارفهم حيث لقوا من أهالي البلدة كل ترحيب ومساعدة أخوية، فأصبحت عائلتا القسّام والصهيوني تقسما إلى قسمين سوري وفلسطيني حتى الآن. في ظل المحبة والتعاون الخالص.

لقد بقيت هذه البلدة تخرّج العدد الكبير من المجاهدين والعلماء(والأسماء كثيرة والأعمال كبيرة من رجال ونساء) بالرغم من ضعف إمكاناتها المادية ومن الإهمال الذي أصابها، والذي أدّى الى هجرة غالبية نشطائها، وانقطاع صلاتها التجارية والثقافية مع طرابلس الشام بعد وضع حدود للدولتين السورية واللبنانية، والقطيعة الجمركية بين البلدين التي فرضها خالد العظم رئيس الوزراء السوري آنذاك.وبعد اغلاق الطريق الساحلي والبحري، بينها وبين المدن الفلسطينية، نتيجة نكبة ١٩٤٨م و قيام اسرائيل.



مراجعات

كتاب غريغوار شامايو
بين اصطياد الإنسان وصيد الحيوانات

فيصل دراج

حين يطارد التنين إنساناً يصبح الإنسان تنيناً بدوره، يقول الفلاسفة، والإنسان الذي صيّرته المطاردة تنيناً رابح وخاسر معاً، يقول العقلاء ، وبين القولين ثالث لا يزال الإنسان يفتش عنه، من دون نجاح كبير.

ليس في "الصيد" ما يثير الفضول، أكان ضرورة تلبي بعض حاجات الحياة، أم هواية بطرة تعلن عن المهارة واقتصاد الطلقات. توزّع الصيد، الممتد من الحاجة إلى الهواية، على أجناس مختلفة من الحيوانات والطيور، وأنتج له عدة خاصة به، تعالج الأسماك في الأنهار، أو تضع نهاية لحياة الفيلة والفهود. بيد أن غريغوار شامايو، دارس الفلسفة والباحث في معهد ماكس بلانك في برلين، تأمل صيداً آخر، يصدم الروح التي تؤمن بمساواة البشر، ولا يقلق العقل كثيراً، فمنظر الإنسان المقطّع الأوصال موزّع على التاريخ البشري كله.

لا يتحدث شامايو في كتابه "صيد الإنسان"، عن طيور تتلفها الطلقات، ولا عن حيوانات وديعة تتطاير في لحظات، بل اقتفى آثار "فريسة" خاصة هي : "الإنسان"، الذي يصرخ ويرتجف وينتحب، قبل أن تفتك به كلاب مفترسة، يكافؤها الصياد ـ القاتل بحبات من السكر. ومن أجل توسيع الصورة، كما ترويض العقل على ما يرفضه، درس الباحث "الصيد الآدمي" في أشكال مختلفة: صيد العبيد في أثينا القديمة، صيد العبيد الهاربين في أكثر من مكان، صيد الهنود الحمر، صيد الإنسان

الأسود، وصولاً إلى صيد الفقراء والمنفيين والعمّال المهاجرين، في الزمن الذي نعيشه اليوم.

يقوم هذا الصيد على إلغاء المسافة بين الإنسان ـ الفريسة والحيوان، وعلى تحويل الإنسان ـ الحيوان إلى طريدة، تُطبّق عليها أصول الصيد التي تطبق على الحيوانات الأخرى. ومع أن تقنية الصيد تلغي، شكلانياً، الفرق بين الإنسان العاثر الحظ والخنزير البري، فإن لها، على مستوى المنظور، بعديْن خاصّيْن بها: فهي عملية تبرهن عن تفوق الصياد على الطريدة، ذلك أن "الصياد الحقيقي" يعلن عن مهارته في تحطيم "المخلوق" الذي قرّر اصطياده، كما لو كان صيد "الضعفاء" لا يأتي بفضيلة. ولهذا يقول بلزاك في مناسبة ما : "إن صيد الإنسان أعلى مقاماً من كل أشكال صيد البشر للحيوانات". يحتاج التفوق المشتهى، المؤسس على ذبح البشر، إلى تسويغ لا تنقصه الفضيلة، يربط الصياد بعوالم الحق والحقيقة، وينسب الفريسة إلى شر لا تقبل به "النفوس الكريمة"، كأن يكون العبيد الفارون من العذاب ناكرين للجميل، أو أن يكون الهنود الحمر مخلوقات لا أرواح لها.

لم تمنع "الفلسفة"، أي محبة الحكمة، الفلاسفة اليونانيين عن اعتبار "صيد العبيد" فعلاً عادياً مشروعاً، لا يختلف في شيء عن "قطف الثمار"، فهو "شكل طبيعي من الملكية"، كما قال أرسطو، أو أنه "شكل من أشكال الصيد"، كما قرّر أفلاطون. استلهم الفيلسوفان الحياة المادية لـ "المدينة"، المؤسسة على العمل العضلي والمهن الشاقة اللذان هما من نصيب العبيد.

جعل هذا العمل، في أهميته الحاسمة، من صيد العبيد فناً قائماً في ذاته، واقترح له الوسائل والأدوات، فلا انتاج بلا عبيد، ولا عبيد من دون "فن السيطرة". ولأن في طبيعة الإنسان الفاسدة ما يحلّ القضايا عن طريق إلغائها، فقد أقصى اليونان العبيد عن الجنس البشري، ورأوا فيهم حيوانات تسير على قدمين، آو آلة متحرّكة، أو شيئاً "كأنه إنسان".

لم تغيّر "النهضة الأوروبية" السعيدة بـ "اكتشاف أمريكا" من القهر اليوناني "الأنيق" شيئاً، باستثناء موضوع الحاجة، فعوضاً عن أن يستعمل الهنود الحمر في إنتاج الحياة المادية للمدينة "الجديدة"، بدو كأرواح شريرة لا يحتمل الإنسان المتحضّر الواضح العقيدة. وجودها. ولهذا استمر الصيد القديم ولكن، هذه المرة، بتقنيات أكثر تقدماً، تبدأ بالبندقية وتستعين بالمبيدات السامة ونشر الأمراض الفتّاكة. كتب فولتير في "مقال عن الطبائع": "يذهبون إلى صيد البشر تصطحبهم الكلاب. أمامهم هؤلاء المتوحشون التعساء، العزّل من السلاح وشبه العراة، مطاردين في أعماق الغابات، تفترسهم الوحوش، وتحصدهم البنادق..". هذه صورة الهنود، الذين كانوا يقتلون كذئاب ضالة في زمن "فتح أمريكا". والفرق الوحيد بين الزمن اليوناني وزمن "العالم الجديد"، أن الأول كان يصطاد أفراداً أو جماعات محدودة، بينما أباد الصيد الجديد أمة.

إذا كان مكتشفو أمريكا "التي لم تكتشف"، كما يقول إدواردو غاليانو، قد أبادوا الهنود كي يحرروا "الأرض الجديدة" من آثار الوثنية، فإن"أرواحهم الطاهرة" أوكلت إلى العبيد "المستوردين" دورهم الضروري القديم في انتاج الحياة المادية. بيد أن الأمر، وانطلاقاً من جدل القتل والتبرير، احتاج إلى وسائل ردع جديدة. فبعد أن ذهب الهنود إلى قبورهم، لكونهم "مجموعات متوحشة" لا تأتلف مع القيم الإنسانية، كان على العبيد الجدد، أي السكان الأصليين، في أمريكا اللاتينية، أن ينصاعوا إلى قانون السيد والعبد، حيث للأول لغته الإسبانية وللثاني لغة لا مكان فيها للكلام. ولذلك تحوّل صيد العبيد، في البرازيل، إلى مهنة مرتبطة بمؤسسة منضبطة شبه عسكرية، قوامها رجال يؤدّبون ويقتلعون ويدمرون يدعون بـ "رجال الغابات"، الذين يعيشون من "المكافأة"، التي يستحقونها على "صيد العبد"، حياً كان أو ميّتاً. "كان الصياد دائماً هناك، جاهزاً للقيام بوظيفته، يصفّر لكلابه، يحمل بندقيته، ويمتشق سيفه، ويذهب إلى صيده الفريد، مقتفياً آثار طريدة، هدّها التعب والخوف، هاربة من موت بطيء إلى موت سريع". أما في منطقة "الأنتيل" فكان صيد العبيد أكثر مهنية وجرأة: "يخترق الصياد الغابات والجبال وبيده حبل يقيد به ضحايا روّعتهم المفاجأة. وكان من عادته أن يقطع يد الميت ويحملها إلى الحكومة التي تدفع له جائزة على إنجازه". أما الصحف الأمريكية فكانت في حديثها عن "العبيد الهاربين" تأخذ بلغة "متسامحة مشجعة" : "كل شخص مهما كان شأنه يحق له قتل العبد الهارب وتدميره بالطريقة التي يعتبرها مناسبة، دون أن يخشى على الإطلاق أية ملاحقة". ـ ص ٩٤ ـ . على خلاف العرف اليوناني، الذي كان يساوي بين امتلاك العبيد وقطف الثمار، فإن القانون الجديد، في "أمريكا المكتشفة" اعتبر العبد ملحقاً بالملكية الخاصة، يحق لصاحبه، أن يفعل به ما يشاء، وأن يعامله بالطريقة التي يريد. إنه الشيء المتحرّك القابل للاستعمال بأشكال شتى، يستوي في ذلك جلب الماء أو سلخ العبد حياً من "أجل التسلية".

ما الذي كان ولا يزال، ربما، يضطرب في صدر "الطريدة الإنسانية" التي يلاحقها الصياد معزّزاً بالطلقات والكلاب الضارية؟ لا شيء في ذلك القدر الموحش إلا الخوف والشعور بعزلة مطلقة وغياب الاختيار، فليس أمام الحي ـ الميت، أو الميت الحي، إلا استئناف هرب بهرب والحلم بالنجاة أو الموت السريع. كان على المطارد، الذي راكم التجربة، أحياناً، أن يقرأ طريقه ككتاب، بحثاً عن إشارات منقذة، وكان عليه أن يقرأ الطريق، من وجهة نظر الصياد، كي يسلك طريقاً لم يهجس به الصياد وكان ، أحياناً، يخرج ناجحاً. فإذا كان الذهاب بعيداً في الهرب مآله الموت، فإن معاندة الطريق والقدر السيء، كما الاستنجاد بالمجازفة، يمكن أن يفضي إلى الحياة. سرد العبد القديم والقائد الأسود فريدريك دوغلاس صراعه ضد "كوفي كاسر الزنوج": "أمسكت حلقه بقوة حتى سال دمه على أظافري. وحين قال لي : تريد أن تقاوم أيها البائس، أجبته: نعم أيها السيد. شعرت عندها

أنني لم أعد خادماً جباناً يرتعد أمام عينين عابستين لمخلوق ولد مثلي من غبار. بلغت نقطة لم يعد الموت يعني لي فيها شيئاً كثيراً". إنه صراع العبد، حتى الموت، ضد سيده، بلغة هيجل، الذي أعطاه العبد القديم صوغاً جديداً، يعيّن الاستعداد للموت طريقاً إلى الحرية.

رأى هيجل، في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، وهو يتحدث عن ديالكتيك السيد والعبد، أن العبد يستطيع هزيمة سيده، روحياً، عن طريق العمل والنظام، كما لو كان في انتصار الروح "الداخلي" ما يعوّض العبد عن انتصار خارجي. غير أن الفيلسوف الألماني، في نسقه الفلسفي المتماسك، لم يأتِ إلا بما يبرّر العبودية، مقترحاً حلاً صوفياً محتفظاً، ضمناً، بمنظور عنصري يرفض المساواة بين السيد والعبد، وينهى الأخير عن التمرد والمغامرة. لم يكن، وهو العقلاني الحديث، مختلفاً عن اليوناني، أرسطو مصالحاً، في التحديد الأخير، بين الحيازة الطبيعية، التي تساوي امتلاك العبيد بقطف الثمار، والتسامي الروحي الداخلي، حيث على العبد أن يغتني "داخلياً" ويحتفظ بقيوده القامعة. استطاع العبد البسيط "دوغلاس" أن ينقّح فلسفة هيجل، مواجهاً "الموت عبداً" بالاستعداد الفعلي للموت، قابلاً بـ : "الرهان"، الذي تحكمه شروط متعددة. بيد أن ذلك "الرهان" كان طريقاً إلى التحرر، إذ هزيمة السيد الفعلية تطلق يدي العبد في الهواء، وإذ هزيمة العبد المقاتل تعلّم السيد الأرق والتعب، وتخبره أن "اقتناء البشر" يختلف كلياً عن قطف الثمار.

لا يقترح فلسفة التحرر إلا الذين قاتلوا ضد العبودية، شريطة أن يمتلكوا ذاكرة، وأن يدركوا أن البشر جميعاً جاؤوا من تراب. يسقط الأسياد حين يدرك العبيد من أين جاؤوا، وحين يدرك "معذّبو الأرض" أن البشر خلقوا سواسية، ذلك أن بعض البشر يسهمون في صناعة عبوديتهم. فوفقاً لفلسفة هيجل، وبعض أشكال التنوير الأوروبي، فإن العبد أصبح عبداً لأنه آثر العبودية على الكفاح من أجل الحرية. وعلى هذا فإن الظلم لا يأتي فقط من الظالمين، إنما يأتي أيضاً من المظلومين الذين تآلفوا مع "العبودية الطوعية". والمحصلة العرجاء أن العبيد مسؤولون عن عبوديتهم وأنهم، وحدهم، مسؤولون عن تحرّرهم الذاتي. والمحصلة أيضاً أن لأنصار الظلم والظلام فلسفتهم أيضاً، التي تبرئ الجلادين وتنزل بالضعفاء والمهانين عقاباً جديداً. ما تنساه هذه الفلسفة الظالمة يتمثّل في ثلاث كلمات: التجربة التي تلقن المظلوم مبادئ القراءة التحررية الرشيدة، والرهان الجريء الذي على المظلوم أن يقتنع به وهو ذاهب إلى معركة مشبعة باحتمالات كثيرة، والتعرّف الحقيقي على معنى الحياة الحقيقي المستمد من الحركة والفعل والمجازفة والمبادرة، وكل ما ينقض العادة والركود.

قد يأخذ تاريخ العبيد قراءات عديدة، لكنه لن يظفر بالقراءة الصحيحة، إلا إذا ظهرت واضحة علاقات السيطرة والإخضاع التي تحيل، مهما تعدّدت، إلى عالم السياسة، حيث القمع وسيلة لتثبيت الواقع وديمومة "الحيازة"، وحيث التمرّد على القمع مدخل إلى واقع جديد، يعيد توزيع "الثروات"،

وينقل "الكلام السلطوي" من حيّز المفرد إلى حيّز المتعدد. وبسبب السياسة، أي الصراع بين الحاكمين والمحكومين على الحقوق، يرفض غريغوار شامايو نظرية رينيه جيرار عن "كبش الفداء"، التي هي أضحية ابدية يقترحها القدر أو تفرضها الصدفة. فعلى الرغم من أبدية حكاية المطاردين (بكسر الراء) والمطارَدين (بفتح الراء)، فإن النوع الأخير يختلف باختلاف الحقب التاريخية، التي ظهر فيها "العبد"، قبل أن يظهر بوقت طويل "العامل المهاجر إلى أوروبا"، الذي يجعل منه غياب "الأوراق الثبوتية الصحيحة" طريدة اليوم، لرجال البوليس، في أكثر من مدينة أوروبية. أمّا الذي يختار "الضحية" فلا علاقة له بالقدر، فعلاقته ماثلة في ثنائية : السيطرة والإخضاع، والاستغلال والربح، ونفي تعددية الاختيار بخيار "مسلّح" وحيد.

والفاجع أن العبيد وأسيادهم ينتمون إلى الجنس البشري، فلا وجود لجنسين، والفاجع أن العبودية اخترقت جميع الأزمنة، وأن الأزمنة الحديثة أمدّتها "بشرح عقلاني"، والواقعي اليوم الذي لا تغيّر الشكوى فيه شيئاً، أن الرأسمالية المعاصرة، رفعت العبودية إلى أعلى مستوياتها مقاماً، محاولة حجبها بآلة إعلامية هائلة. استعمل شامايو في كتابه "مطاردة الإنسان" معارف واسعة، تتضمن الأدب والتاريخ والفلسفة، وألقى ضوءاً على جنس من المثقفين، لا يزال يؤمن بالتمرّد وبإمكانية بناء عالم "أقل عبودية".

Gr égoire chamayou: Les chasses à l'homme, La fabrique, paris, 2010, 246.p.

قراءة وشهادة: مولانا .. رواية ابراهيم عيسى

هاني فحص

هذه الرواية تنتمي الى مرصد رقابي ونقدي واعتراضي ، عريق في مشهدنا الثقافي والسياسي والاجتماعي ، الذي يدخل فيه الدين ، كمجال عام أو عمومي ، دخولاً بنيوياً ، يتأثر ويؤثر في السلب والإيجاب معاً .. أي أنه يتاثر إذا ما استقوت عليه السلطة لتستقوي به ، ويؤثر ، باستقوائه أو استيلائه على السلطة ، ليبدأ من هناك ، في مواجهة تحديات ، تجعل الإيجابية ، في أدائه صفة معقدة أو عابرة ، تختزن تحت قشرتها سلبية مدمرة ـ أي ان هناك إشكالية مركبة ، تظهر عندما يستدعي وضع السلطة واستمرارها أن تنتج الدين على قياسها ، أو يستدعي الدين ، اي رجال الدين ، او الاسلام السياسي ، الحامل لمشروعات السلطة أو الخادم ، أن ينتج الدين والدولة على قياس غاياته الدنيوية ، المغلفة بدعاوى أخروية .

إذن فهذه الرواية موصولة بماض قريب ، أو ماضٍ مصري عريق وقريب ، وله أشباهه العربية والإسلامية ، غير انه دخل في طور تغيير ، قد يكتمل وقد لا يكتمل .. ملخصه ان رجل الدين ، العالم أو المتعولم ، كان أداة السلطة المدني أو العسكري الملتبس بالعلماني والديني معاً .. فأصبح صاحب السلطة والأمر والنهي ، وراعي أنظمة المصالح والعلائق .. أو شريكاً غالباً فيها من خلال انخراطه في مؤسسات السلطة أو هوامشها الاجتماعية أو وصايته عليها .. أو من خلال انتمائه الى منظومة أفكارها وقيمها ، الحائرة بين الديني والمدني ، والذاهبة الى الديني بمعناه الفقهي المخفف من الروح والرغبة في حراسة الفضاء المعرفي بالأسئلة ، من دون المدني الذي ليس نفياً للديني بالضرورة .. تحت ضغط محمولها الإيديولوجي ، وفقرها البرنامجي . وعليه فإننا نقرأ في هذه الرواية مسألة

دينية في الذاكرة ، في الماضي ، الذي يبدو أننا سوف نستقبله ، بتعقيد وتحديات وأسئلة وانكشافات ، سياسية وإدارية وفكرية مختلفة ، هذه المرة ، وأعمق بكثير مما سمعنا ورأينا حتى الآن .

وإذا كانت المدرسة الروائية (الإقتصادية) اي التي تقتصد في رسم مشهدها الشخصي ، اي عدد وحجم شخوصها العادية والمحورية ، ووقائعها والظلال النفسية للحدث ، وتتخفف من المجال الجغرافي والتاريخ على مقادير مختلفة من التجريد ، إلا في حدود إسناد الواقعة وطرح الإشكاليات في تعقيداتها .. إذا كانت هذه المدرسة هي الأصعب ، والتي يقل الإلتزام بها ، كما هي عند ابراهيم اصلان أو همنغواي في الشيخ والبحر مثلاً ، وكافكا وغيرهم .. فإن المدرسة الأخرى ، أي التوسعية ، أو الفضفاضة ، والتي تجمع بين التاريخ والواقع والفرد واجتماعه ، والواقعة واللوحة ، والسرد والشعر ، والموسوعية ، أي الجمع بين حقول معرفية مختلفة ، في نص سردي واحد (علم نفس واجتماع وأنثروبولوجيا وتاريخ واقتصاد وفنون تشكيلية وأساطير وألسنية وفلسفة الخ..) هذه المدرسة هي الأكثر شيوعاً ، ورغم أنها تتحدى المبدع الحقيقي بالنجاح الذي يصبح مع الاستفاضة أشد صعوبة وخطورة ووعورة ، فإنها تغري غير المبدعين بتغطية ضعف الرؤية والرواية ، بحجم المرويات والتشعبات والصفحات (ماركيز ، سرفانتس ، عبد الرحمن منيف ونجيب محفوظ في الثلاثية خاصة..الخ) .

هذه الرواية التي بين يدينا تنتمي الى المدرسة الثانية ، على أهلية إبداعية لدى كاتبها ليست قليلة ، بل عالية وعالية جداً مع إطلالة شبه تخصصية على حقول علمية عديدة. ولكن نزعة تقريرية ، سببها تشعب وتركيب تجربته الثقافية والاجتماعية ومعلوماته الدينية ، جذبته ، حتى كادت الرواية أن تكون عدة روايات في واحدة ، ما جعل النسيان ، أو عدم القدرة على الجمع ، يتحكم بالقارئ العادي أو ما فوق العادي (غير المتخصص) وقد كان بإمكان الكاتب الموسوعي ، أن يختزل ، من دون أن يخل بعمارة روايته ، التي كاد العلم الديني ، علم الفرق وعلم الكلام والفقه ، يفصلها عن سياقها ، ليذهب وحده مقارباً البحث الأكاديمي أو الدعاوى (الدفاع عن مذهب ما) . وقد كان معذوراً راوينا الجريء ، وفي لحظة اسلاموية تستدعي المكاشفة وطرح الشكوك ، عندما سلك سلوكاً فضائحياً ، في متابعة السلوكيات المتناقضة لرجل الدين المسلم وأطلّ على المسيحي .. هذه المفارقة المتأتية من الخطاب التقوي العالي النبرة والتطهري لدى رجل الدين ، والذي يرقى كلاماً الى ملائكية مستحيلة ، لأنها خلاف الطبيعة ، لتكون المبالغة في ادعاء التقوى والموعظة مقدمة وسبباً إضافياً للمخالفة الفاجرة .. أي للفسق المبالغ فيه ، والذي يتعدى حاجات الجسد والدنيا الطبيعية ، أو المفهومة ، الى ممارسات تقارب الجريمة الوحشية ، لأنها تفتك بالآخر وجماليات الكون والحب ، وتفتك بمنظومة القيم الدينية والاجتماعية المسلَّمة والسالمة انسانياً ، أي التي لا تجرم الآخر لأنه

مختلف ، ولا تعتبر الإختلاف مبرراً للإلغاء والعنف المباشر أو غير المباشر .

وإذا كان أحد مقاييس نجاح الرواية ، هو انتشارها ، فقد كان نجاح هذه الرواية قليل النظائر وهو متأتٍّ من تكتيكها الروائي قطعاً ، ومن جمال سرديتها وموسوعيتها وسلاستها وحماوتها والمفارقات التي كشفتها .. ولكنه متأت أيضاً ، من رغبة القارئ في أن يتبرع له كاتب قادر ، بكتابة كاشفة للتناقضات والمفارقات والموبقات التي يكتشفها يومياً ، ولا يستطيع أن يعبر عنها عجزاً أو خوفاً . فكفاه المؤلف المؤونة .. تماماً كما فعل نجيب محفوظ في ميرامار وثرثرة فوق النيل ، وفعل يوسف ادريس في النداهة ، وفعل ألبرتو مورافيا في الإحتقار والعصيان وامرأة من روما .. وفعل نابوكوف في لوليتا ، والطيب الصالح في عرس الزين وموسم الهجرة .. وأنا هنا أجدني ، ولأني معني جداً بما لامسه الكاتب .. أن أقدم له شكري لأنه كتب نيابة عني ، ما كان هناك مانع لدي من كتابته لأن الرواية الحقيقية في رأيي هي التي تقوم على اختراق التابوات الدينية .. وعلى المكاشفات الجنسية أو الكشف الطبيعي لمقام الجنس بحسيته الحقيقية وروحيته أيضاً ، كروايتنا هذه .

وإذا كان لا بد من تركيز الكلام على معادلة السلطة ورجل الدين باعتبارها معادلة خالدة وباهظة .. فإني اسجل مستجداً آخر في هذا السياق يشبه المستجد في انقلاب السلطة وتحول رجال الدين من تابع الى صانع سلطة .. وهو تحول رجل الدين ، الذي يملك لساناً مطواعاً ، يؤهله الى أن يكون داعية ، ونجم شباك ، ومعبوداً للجماهير ، من كونه عاشقاً للظهور في وسائل غيره (سلطان المال او الحكم عموماً) عبر سلطة الإعلام ، ليصبح مالكاً لفضائيات لا تعد ولا تحصى ، وصار بإمكانه أن يحصل على تمويل سهل لفضائيته الخاصة التي لا تلبث أن تتحول ، بسرعة ، الى مصدر سلطة وثروة إضافية وخيالية ، وهذه من مصائب الدين ومصائبنا ، نحن المتضرِرَيْنِ الأَوّلَيْنِ من دين السلطة وسلطة الدين .. وربما كنا الوحيديْن في هذا الضرر .

إن إشكالية رجل الدين والسلطة تملأ الرواية ، أو هي أساسها وعلة كتابتها ، لأن كل المفارقات تتشعب منها وتعود اليها ، ما قد يعني أن الدولة أو السياسة أو السلطة ، هي القضية الأولى ، أو القصة الأولى ، وإذا أراد الدين أو رجل الدين أن يسلم من أمراضها وتبعاتها ، فما عليه إلا أن يدقق في الفارق المنهجي بين الدولة والدين ، أو بين الديني والثقافي وبين السياسي .. من حيث أننا أمام حقول معرفية وعملية متعددة ، إذا أدركنا اختلافها واحتضناه ، يمكن أن نوفر لها فرصة التكامل الوظيفي (النهضوي والأخلاقي والإنساني) وإذا اعتبرناهما متناقضين ، أو متطابقين غير مختلفين ، فإننا نضعهما في مجال التقابل الحاد والتآكل .. ليكون الإنسان هو المأكول في المحصلة ..

حسناً وإذا كان الحاكم في هذه الرواية هو حسني مبارك .. فالإدانة سهلة ، وقد لا تحتاج الى دليل

، لأنه مستبد وفاسد من دون ايديولوجيا تغطيه ، لا فلسفية ولا دينية .. هو حاكم بالغريزة وبالصدفة فقط .. فكيف إذا كان الحاكم دينياً .. أو إيديولوجياً .. مثل محمد مرسي؟.. من دون أن يسرق بالضرورة ، لأن الفساد والاستبداد هو نهج أكثر مما هو شخص ، وقد يكون الشخص طيباً وزاهداً .. ولكن نظامه ينظم تهريب الثروة القومية والعدالة والحرية بالعصبية الحزبية والجهالة وعدم المشاركة ، هذا السؤال .. يصاحبنا ويلازمنا أينما ذهبنا .. ومن الرياض الى طهران الى دمشق ، الى بغداد .. وغيرها .. وغيرها .. ولكن الإجابة لا تأتي من الفكرة ، بل من العصبية ، التي تجعل رذائل الحاكم الديني أو المذهبي فضائل . وتجعل فضائل الحاكم المدني ، إن تورط في فضيلة ما ، رذائل .. وقد تتسامح معه وتقدسه وتقدس مدنساته ، إذا استغل علمانيته في حفظ الطائفة ولو على حسابها .

في النهاية ، تلك كانت قراءتي على أساس أني قارئ يتوقف على ما يقرأ من دون أن يصل الى حد اللياقة اللازمة لكتابة دراسة نقدية للرواية ، أي رواية ، في موضوعها وتكنيكها الروائي وسرديتها وعمقها وتركيبها الدرامي وهويتها في نوعها الابداعي . غير أني ومن موقعي الوظيفي (المعرفي الديني) ، ومن موقع اهتمامي بالإشكاليات التي يحفل بها المشهد الديني السياسي وموقع الفقه والفقهاء فيه ، قد أجد نفسي معنياً وقادراً على تقديم شهادة عن تاريخ ما للخلط العشوائي بين الدين والسياسة متواصلاً مع مستوى من مستويات السرد الذي اعتنى به الراوي والرواية بشكل مميز ومقصود . ولأني موصول بتجربة خاصة مبكرة مع الشأن الإيراني ، ولأن إيران تشتغل وتشغلنا باندفاعها المحكوم بمصالحها الى إعادة إنتاج السياسة الدينية أو الدين السياسي وفرضه عبر النفوذ في اتجاهات عدة ، فإني أركز شهادتي على تجربة إيرانية سابقة (قاجارية) وإن كانت المخاطر المحتملة للمسلك الإيراني الراهن أشد خطورة .

بعد الصفويين تولى السلطة في إيران (نادر شاه أفشار) ١٧٣٦م وقد وصل من القوة والاهتمام بالتعدد والتنوع، ان يعمل على تأسيس اتحاد بين أهل الاديان، وطلب من العلماء ان يترجموا له متون الكتب الدينية السماوية من أجل ان يؤلف بنفسه متنا جامعا يستبعد الاختلافات ويرسخ الوحدة.

وبعد الدولة "الأفشارية"، تكونت الدولة (الزندية) نسبة الى مؤسسها "كريم خان زند" المتحدر من أصول "لارية" غرب إيران يقال بأنها في أصولها البعيدة (كردية) حكم إيران من ١٧٥٢ الى ١٧٧٩ وقد وصل الحكم في عهده من القوة والمصداقية الى حد ان كتب القنصل الفرنسي في بغداد رسالة الى باريس ١٧٦٣ قال فيها: »يبدو ان البلاد قد استعادت عظمتها وازدهارها تحت زعامة كريم خان ذي التصرفات الحكيمة والنفوذ الشخصي فقد حل الأمان محل الفوضى المريعة والاحتراب

المستمر.. واستؤنفت التجارة« وقد كان كريم خان كريما في دعمه للعلم والثقافة. بعد هاتين الدولتين جاء دور (القاجاريين) وهم يتحدرون من أصول مغولية (يسترعي الانتباه ان الأسرة الفارسية الوحيدة التي حكمت إيران هي أسرة بهلوي. رضا خان وولده محمد رضا من ثلاثينات القرن الماضي الى آخر السبعينات) وسنة ١٧٨٦ وبعد معارك عدة أصبحت طهران عاصمة محمد خان القاجاري لتستمر الأسرة في حكمها الى سنة ١٩٢٣م.

لقد التفت القاجاريون الى ان قوة الدولتين (الأفشارية والزندية) لم تنفعهما في إطالة عمرهما، فعمدوا الى خلط الدين بالسياسة -ما كان أهم مصادر قوة الدولة الصفوية وتسلطها على المجال الديني واستلحاقه- ضمانا لاستمرارهم، من دون ان يكون لديهم اي رصيد علمي كما كان للصفويين، فضاعت السياسة في الدين وضاع الدين في السياسة، عندما رأى (فتح علي شاه) ١٨٣٤ ان كمال روحانيته وسياسته يحتاج الى المظهر، فأطلق لحيته التي أفرطت في طولها، واحتذى حذاء مخصوصا بأقدام العلماء، وأظهر الاحترام لأهل العلم، ما ادى الى كثرة العمائم وتزايدها السريع، حتى لم تعد قرية من قرى إيران، فضلا عن المدن والقصبات، الا وفيها عدد كبير من المشتغلين بالعلم الديني.

وتردت الاوضاع في إيران بسبب هذا الخلط والتخليط، وفقد الشعب صوابه بفضل حكامه، عندما رأى المفاسد تعم، وتقصر السياسة المخلوطة بالدين والدين المخلوط بالسياسة، عن منعها او الحد منها، في وقت بلغ فيه اهتمام أوروبا بمصالحها في إيران أوجه، وأخذت الأفكار الاصلاحية تراود الناس بمختلف الصور والألوان، وقد اتفق ذلك مع عودة البعثة الهندسية الايرانية الاولى من أوروبا عام ١٨١٥ وأخذ العائدون يقارنون بين المشهد في بلادهم وبين المشهد الغربي، وجاهروا بنبذ الأفكار السائدة وتوكيد دور العقل والعلوم الحديثة، وأخذوا بطرح الاسئلة على رجال الدين، في حين كان هؤلاء مشغولين بالإجابة عن اسئلة السلطان حول كيفية نكاح أهل الجنة وحكم الزواج بأكثر من أربع نساء فيها! ولم يكن رجال الدين مؤهلين للإجابة عن الاسئلة الجديدة، خاصة وان كثرتهم الكاثرة لم تعتمر العمامة ومسوح الدين طموحا الى العلم بل طمعا بالمعيشة السهلة، ما دفع بعض الغيارى الى التفكير بوضع حد لهذه الفوضى، وتمييز رجل الدين الحقيقي عن غيره لحفظ عقائد الناس واستعادة من فر من الهياكل الجوفاء، ومن المرتزقة محترفي الضحك على الذقون، وتأمين العيش الرغد من دون عمل، وتسخير البسطاء من المؤمنين واستلابهم بإيمانهم وسلبهم.. واستفحل أمر رجال الدين فأصبحوا هم الحاكمين والسلطات العليا تتبعهم ولا تخالف أوامرهم، وعلى سبيل المثال كان الشيخ "محمد باقر الشفتي" الأصفهاني يقيم الحد الشرعي والقصاص من جلد وقتل ورجم، وحده، لانه كان يرى نفسه حاكما مبسوط اليد ونائبا للإمام يجب عليه تطبيق الاحكام الشرعية.. وقد خصص مقبرة لدفن ضحاياه الذين بلغ عددهم مئة.

ولقد اضطر السلطان لأخذ إجازة من الشيخ »أبي القاسم القسي« لإصدار الاحكام وتولي شؤون الرعية نيابة عن الحاكم الحقيقي، اي الشيخ المذكور، وضاق السلطان بذلك ذرعا، ولكن لم يكن بإمكانه ان يفعل شيئا، بعدما تظاهر بالورع والتقوى وتشبه بالعلماء الذين استفحل أمرهم وأصبحت عودتهم الى نصاب السلطنة صعبة... في هذه الأثناء وصل الى إيران "الشيخ أحمد بن زين الدين الاحسائي" (١٧٥٢ - ١٨٢٥م) المولود في قرية المطيرف (الأحساء) وهو مؤسس "الفرقة الشيخية" التي ما زالت ناشطة حتى الآن في إيران والخليج، بشقيها الكرماني والتبريزي، والتي يعتبرها بعض معاصري نشأتها الحاضنة للفرقة "البابية".

كما يعتبر البعض ان "البابية" التي تطورت الى »البهائية« احدى الفرق المتفرعة من الشيخية، وقد كان مؤسس البابية »ميرزا علي محمد الشيرازي" تلميذا مقربا للسيد »كاظم الرشتي" خليفة الأحسائي على الشيخية.

لقد وصل الشيخ الاحسائي الى إيران عام ١٨٠٦م مسبوقا بسمعة علمية ساهم فيها رجال البلاط، فدعاه السلطان الى العاصمة، واستقبله في طهران مع رئيس وزرائه والوزراء والأعيان والأمراء وعدد وفير من الناس والعلماء، وأنزله منزل الكرامة، حتى ان الشاه رأى في منامه بعد زلزال وقع في طهران، قائلا يقول: لو لم يكن جناب الشيخ أحمد في هذه المدينة لهلك أهلها بالزلازل في ساعة واحدة«« وأشاع السلطان خبر المنام في القصر والمصر، متذرعا به وبغيره من المسالك، للتمهيد للانتقام من اتساع نفوذ رجال الدين وعددهم وانحسار نسبة معارفهم.. وهكذا ارتفعت مكانة الأحسائي على جميع العلماء، مما أوغر صدورهم... واستغل السلطان كون الشيخ غريبا لا يطمع بزعامة دائمة في إيران، فأخذ يوعز الى حاشيته بتقديم نوع من الاسئلة الى الشيخ ليجيب عنها بصراحة مكشوفة ومختلفة عن طريقة العلماء الآخرين، أسهم ذلك في إضعاف مكانة علماء إيران فاطمأن السلطان الى نجاحه، وأخذ يكيد للاحسائي، فانصرف عنه وكأنه لم يره ولم يسمع به، فغادر الشيخ إيران مصحوبا بحكم بكفره صدر عن عدد من علمائها.

ان ذلك يذكرنا بالملك الساساني "قباذ" الذي أفسح في المجال واسعا "لمزدك" والمزدكية فدك صروح رجال الدين، وثنى بمزدك وأتباعه، كما استفاد الشاه عباس الصفوي من الصوفيين وقربهم حتى أصبحوا قوام ملكه، ثم ضربهم وسلّط عليهم أهل الظاهر.. ولكن القاجاريين زادوا مع الشيخ الاحسائي ان جعلوه يعتد بعلمه ورأيه الى حد إحداثه بلبلة في تاريخ الشيعة، ما زالت آثارها ممتدة حتى الآن، وان كان المروي عنه أنه في أخريات حياته أعاد النظر وعاد الى حالة من الاعتدال.

هذا من الذاكرة، اما الآن المشهد الاسلامي عموما، والشيعي منه خصوصا، اكثر تعقيدا، وهو مشهد

أسهمت في رسم ملامحه الثورة والدولة الاسلامية في إيران، والصحوة التي أعقبتها، الى غير ذلك من الأسباب التي تتصل بتجربة التحديث والدولة الوطنية في العالمين العربي والاسلامي، وما شجعت عليه تلك الصحوة من مماهاة السياسة بالدين والدين بالسياسة، بما اقتضى ذلك من توسيع مساحة المقدس الديني بالإضافة العشوائية اليه، حتى أصبحنا وكأننا أمام عملية انتاج جديدة للدين الموازي للدين، بما يفاقم ذلك من عصبيات تزين لأهلها ان يتجاوزوا الأصول المنهجية في تحصيل وتعميم المعرفة الدينية، في الفقه والعقيدة خصوصا، حيث يغلب المزاج الشخصي او الفئوي على حركة الفقر والاستنباط، مصحوبا بميل العصبيات المتعددة الى التمايز في ما بينها، ما يعبر عن نفسه بمسالك الغلو... وهكذا تصبح »الاحلام« والروايات الضعيفة او المرسلة، سندا ومصدرا، تماما كما هو عن الشيخية، سابقا ولاحقا، ويتسرب الغلو من أهل البيت(ع) الى شيوخ الطريقة او الفرقة، مشوبا بغنوصية تقترب من التصوف والفلسفة ولكنها لا تدخل فيهما احتياطا من ان تستقر على منهج علمي محدد يتيح الجدل معها إبراما ونقضا.

ربما كانت مقتضيات التحديث او الشروع فيه على النسق الغربي في أوائل القرن التاسع عشر (فترة البعثات الى أوروبا) تستدعي إحداث خلخلة في بنيان الاجتماع الاسلامي وفكره، تمت عبر الشيخية والبابية والبهائية والقاديانية وغيرها، وفي لحظة تنشيط للماسونية والصهيونية معا، مستفيدة من ميل الحاكم الى الاستفادة من العدد الكبير من رجال الدين (مصر وإيران) من دون ان يكونوا مؤهلين فعلا للتعامل المنهجي مع تحديات الحداثة، ما جعلهم ذريعة سياسية ضُربت عندما تحولت الى عائق تحديثي (ثانية تجربة محمد علي باشا مع علماء الأزهر اضافة الى التجربة القاجارية) فهل ان مقتضيات العولمة وما بعد الحداثة تستدعي الآن نهجا وسلوكا مماثلا؟

خلال ثلاثين عاما مضت، تعاظم نمو الحوزات الدينية في أقطار العالم الاسلامي كافة... وفي إيران لم تبق مدينة خالية من حوزة دينية او اكثر، وبعض هذه الحوزات حقق نسبة من الاستقلال عن حوزة قم.. وقد امتدت الحوزات الى القصبات والقرى، هذه الحالة من التوسع المفتوح على الزيادة المتسارعة جعل الحوزات ميدانا نموذجيا للتنافس السياسي، وجعل كل الأطراف السياسية تبدي مزيدا من الحرص على دعم الحوزات وطلب رضاها وولائها، وأصبحت الدول عامة، والدولة الايرانية خاصة، شريكا أساسيا في تمويل هذه الحوزات ورعايتها.

ان إيران تدفع سنويا ب٨٥٠ ألف عنصر جديد الى سوق العمل من دون ان تكون الفرص المتوفرة او المحتملة وافية بالجزء اليسير من الحاجة، ما جعل البطالة حالة مستشرية، وأسهم في اتساع مساحة الإقبال على طلب العلوم الدينية، لتمتلئ مستويات الدراسة الحوزوية بفيض من الطلاب.

يبلغ عدد الطلاب المتابعين لدروس المرجع (الشيخ وحيد خراساني) في مرحلة الابحاث المعمقة (الخارج) ألف طالب.. ما جعل بعضهم يتساءل عن عدد المجتهدين المحتمل ان يرسو عليه هذا العدد.. لتكون الاجابة بأنهم لا يتجاوزون العشرة، لان الكثرة ليست محكومة بالمعايير العلمية والمؤهلات، وربما كانت محكومة بالحاجة السياسية اكثر من غيرها، الى ذلك فان العلم لا يستأثر بجهد ووقت واهتمام الطلبة، بقدر ما تستأثر السياسة اليومية. في حين ان الطلاب في قم وغيرها من الحوزات الفرعية، كان عددهم قبل الثورة والدولة أقل، اما المجتهدون او المؤهلون للاجتهاد فكان عددهم أكثر ونسبتهم أعلى.

والسؤال المر:

أمن الضروري ان يكون الانسان عالما حتى يحتل موقعا علميا؟ وهل من الضروري ان يكون مجتهدا ليحرز لقبا عاليا؟ وطالما ان السياسي هو السائد بمعناه العصبي والدعاوي، فلا داعي للعلم أصلا.. وتتحول الحوزات الى مدارس (كادر) والى معسكرات يتعلم فيها المتدربون (الفك والتركيب) لنخوض المعارك بالكم لا بالنوع... ونعيد تأسيس التخلف على بوابة العولمة لنكون لقمة سائغة!!

والسؤال الأهم والأصعب .. ألا يسهم اختزال الإسلام في الخصوصيات المذاهبية ومراكمتها الدائمة والعشوائية بناء على حاجة السياسي أو السلطان ، واختزال المنظومة الفكرية واللاهوتية في الفقه كعلم ظاهر يضعف دائماً أمام ترغيب السلطة وترهيبها ، فيتيح لها مسوّغاتها الاستبدادية بعيداً عن الفضاء الروحي والإنساني والأخلاقي الذي يقوم مقام الغاية الحصرية للرسالة (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ألا يسهم ذلك كله في تمكين الحاكم وتسليطه على الفقيه الذي يُسْتَضْعف فيُسْتَتْبع فيذعن ويستقيل من الإعتراض والإرشاد ؟

أوراق مؤسسة ياسر عرفات

في الذكرى التاسعة لاستشهاد ياسر عرفات

القدوة يطالب بمحاسبة اسرائيل على اغتيال عرفات ويدعو إلى نقل ملف تسميمه إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة

جاءت الذكرى التاسعة لاستشهاد ياسر عرفات بعد أيام من إصدار المعهد السويسري تقريره بشأن نتاج الفحوصات التي اجراها على عينات من رفات ياسر عرفات والذي يقول فيه أن النتائج التي توصل إليها المعهد تدعم بشكل معقول أن الرئيس الراحل ياسر عرفات مات مسموماً بمادة البولونيوم ٢١٠. وعقد الدكتور ناصر القدوة ريس مجلس إدارة مؤسسة ياسر عرفات مؤتمرا صحافيا في ٢٠١٣/١١/١١ طالب فيه السلطة الوطنية باتخاذ موقف سياسي واضح يدين اسرائيل لمسؤوليتها عن مقتل عرفات، خاصة بعد اثبات وجود مادة البولونيوم المشع في رفاته. وشدد على أن إسرائيل هي المتهم في اغتيال ياسر عرفات.

وقال القدوة خلال المؤتمر الذي عقده في مقر مؤسسة ياسر عرفات برام الله : "منذ وفاة الرئيس عرفات كانت لدينا قناعة مبكرة بان اسرائيل هي المسؤولة عن اغتياله،واضاف ان "ما اظهرته المختبرات من وجود بولونيوم زاد القناعة لدينا بان اسرائيل هي التي اغتالت الرئيس عرفات.

وقال القدوة "المطلوب ليس مزيدا من التحقيقات والاثباتات، لكن المطلوب هو موقف سياسي واضح يدين اسرائيل ويحملها المسؤولية، السلطة الوطنية مطلوب منها اتخاذ هذا الموقف،آن الاوان لاتخاذ خطوات ومواقف واضحة، حتى من المجتمع الدولي والجمعة العامة للامم المتحدة، وقال انه لم يتوان منذ اليوم الاول لوفاة عرفات عن اتهام اسرائيل بالمسؤولية عن قتل عرفات. وأشار القدوة إلى أنه عارض نبش ضريح عرفات، حينما قدم الخبراء السويسريون والروس والفرنسيون لاخذ عينات من رفاته في نوفمبر /تشرين الثاني من العام الماضي، لأن فرضية تسميم عرفات كانت اكيدة، ولا داع للفحص.

لكن القدوة اثنى على عمل الخبراء الذين اكدوا وجود مادة البولونيوم في جسده.واشار القدوة الى ان التقرير السويسري تحدث على ان مادة البولونيوم دخلت الى جسد عرفات، اما من خلال الاكل والشراب، او عن طريق الحقن. وأوضح أن إثبات التقرير السويسري بأن سبب وفاة عرفات كانت نتيجة التسمم

بالبولونيوم، حقيقة مرتبطة بحقيقة أخرى هي أن المسؤولية هي إسرائيلية ولا مجال للنقاش، لأن مادة مشعة كالبولونيوم تحتاج لقدرات دول نووية على أقل تقدير، ولا يقدر عليها أفراد أو مؤسسات.

وأضاف أنه يجب التأكيد على المسؤولية الإسرائيلية المباشرة عن اغتيال عرفات لأن هذا هو الجزء المهم في عملية الاغتيال. وإذا ما كان هناك حديث عن يد خفية فاعلة فهي قضية مهمة ولا تقلل من شأنها ولكنها ليست القضية الأساسية، لأن القضية الأساسية هي إدانة إسرائيل ومحاسبة المسؤولين عن هذا الاغتيال'. وتابع " ولكن البحث عن ثمة خائن امر مهم بالنسبة للاجهزة الامنية الفلسطينية من ناحية العدالة والقصاص".

وقال القدوة إنه "مع التوجه للجمعية العامة للأمم المتحدة للحصول على إدانة دولية أولا، وثم تحديد المسؤولية عن الاغتيال باتجاه إسرائيل، وثالثا أن تقر إسرائيل بهذه المسؤولية وبالتالي تقديم الجناة للقضاء، ومحاسبتهم، موضحا أن تشكيل لجنة خاصة يتطلب قرارا وتفويضا من مجلس الأمن الدولي".

واكد القدوة انه كان طلب من صائب عريقات حينما نقل عرفات الى المستشفى الفرنسي بعد مرضه، بالبحث لدى دول المنطقة عن ترياق مضاد لنوع السم الذي دخل جسده.وقال "كنا مقتنعين بان هناك شيئا غير طبيعي اصاب عرفات وهناك تسميم وبحثنا عن اي شيء يمكننا من انقاذ حياته".واكد في المؤتمر الصحافي، ان الحكومة الاسرائيلية "اتخذت قرارا رسميا بازالة عرفات من طريقها، بعد ان كانت حاصرته، واضاف انه "من المهم ان يتم معرفة كيف وصل البولونيوم الى جسد عرفات، لكن الاهم محاسبة اسرائيل التي تقف وراء ذلك، لان كافة الادلة اثبتت ذلك.

وفيما يتعلق بتقرير الجانب الفرنسي أوضح أن هناك تعقيدات تعيق إصدار التقرير تتعلق بالقانون الفرنسي الذي يتعامل مع هذه الملفات بدرجة قد تصل إلى ملفات دولة، وقد يصل لحد الحصول على قرار من رئيس الدولة لنشره، أما فيما يتعلق بالتقرير الروسي فأوضح أن السلطة الوطنية تسلمت نسخة مكتوبة منه، وبالتالي ليس مناسبا الحديث عن التقرير دون الاتفاق مع الجانب الروسي. كما كشف القدوة لاول مرة ان التقرير الروسي تضمن بشكل واضح وجود البولونيوم من عشرة الى ١٠٠ ضعف في رفاة الشهيد عرفات، مشيرا الى ان هناك تقريرين روسيين من جهتين مختلفتين.

ومن جهة اخرى انتقد القدوة التحقيق الصحفي الذي عرضته قناة الجزيرة قبل يومين من الذكرى التاسعةحول وفاة عرفات، وقال" ان فلم الجزيرة احتوى على الكثير من الهمبكة - كلام زائد لجذب انتباه الآخرين لأمر معين نظير أن يتجاهلوا أمراً آخر- وعدم تحميل اسرائيل المسؤولية.

وكانت الجزيرة بثت تحقيقا لصحفي أمريكي يعمل لديها كمدير للتحقيقات في القسم الإنجليزي حول وفاة الرئيس عرفات حيث ركز التحقيق على كيفية التوصل للمادة التي تسمم بها عرفات مع تجاهل تام للمسؤول عن وضع هذه المادة وهي إسرائيل.

حفل إحياء الذكرى التاسعة لرحيل القائد المؤسس

وكان القدوة قد طالب بالموقف نفسه في الحفل الثقافي لإحياء الذكرى التاسعة لرحيل الرئيس الشهيد ياسر عرفات الذي نظمته مؤسسة ياسر عرفات، مساء الاحد ١٠-١١-٢٠١٣ في قصر رام الله الثقافي،

وقال القدوة في كلمته :"نلتقي اليوم في وقت يشغلنا فيه ياسر عرفات حتى أكثر ممّا يشغلنا عادة بسبب عودة حقيقة اغتياله بالسم مرة أخرى، وكأنه في ذكرى وفاته يصر على وصول الحقيقة كاملة لشعبه ولشعوب المنطقة والعالم. لقد تكلمنا مراراً في السابق أننا، مع شعبنا الفلسطيني، مقتنعين، بسبب الكثير من الدلائل، أن وفاة أبو عمار لم تكن وفاة طبيعية، وإنما اغتيالاً، على الأرجح بالسم، وقلنا أن إسرائيل هي المسؤول الأول عن هذا الاغتيال."

وأضاف:"ثم جاءت تحقيقات الجزيرة والفحوصات المخبرية السويسرية لتضيف اكتشافاً للمادة السمية المستخدمة وهي البولونيوم ٢١٠. طرحت بعد ذلك فكرة فتح قبر عرفات وفحص عينات من رفاته للتأكد من هذه الحقيقة. لقد كانت مؤسسة ياسر عرفات وكنت شخصياً ضد هذه الخطوة على أساس أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من الدلائل ولكننا بحاجة إلى موقف سياسي واضح وصريح يدين الجريمة ويطالب بمحاكمة الجناة، وأيضاً على أساس تقاليدنا الدينية والاجتماعية. رأى الأخوة غير ذلك واتخذ القرار بالمضي في تنفيذ الخطوة وكلفت لجنة التحقيق القائمة بمتابعة الموضوع. قبل أيام قليلة قدم المعهد السويسري تقريره الذي يقول فيه أن النتائج التي توصل لها تدعم بشكل معقول أن الرئيس الراحل ياسر عرفات مات مسموماً بمادة البولونيوم ٢١٠."

وأضاف:"انتهى النقاش إذن، وثبت مرى أخرى للعالم أجمع، لمن لم يكن مقتنعاً هذه الحقيقة.ويرتبط بهذه الحقيقة حقيقة أخرى وهي أن إسرائيل قد ارتكبت هذه الجريمة، وهي أنها اغتالت الرئيس المنتخب للشعب الفلسطيني. لا يمكن المجادلة في هذا لأن إسرائيل هي الجهة المعنية الوحيدة التي يمكن لها أقتناء واستخدام مادة مشعة مثل البولونيوم ٢١٠، ناهيك عن كل الدلائل الأخرى التي كررناها مراراً. مسألة ما إذا كان هناك منفذ محلي ، مسألة مهمة أمنياً وأيضاً من زاوية تطبيق العدالة- ولكن لا يمكن أن تقلل من المسألة الأساسية، وهي المسؤولية السياسية والجنائية لإسرائيل.

وقال القدوةفي كلمته:"هنا لا بد من الإشادة بالمهمة العالية وبشجاعة الأطراف السويسرية المعنية- وكذلك الإشادة بمهمة ومثابرة لجنة التحقيق الفلسطينية.علينا الآن وطنياً أن نستخلص المعاني والعبر من الجريمة الإسرائيلية. وعلينا الإصرار على تحقيق العدالة وإيقاع القصاص بالمجرمين. علينا الإصرار على مطالبة إسرائيل بالإقرار بمسؤوليتها وتقديم مرتكبي الجريمة للقضاء. ومن أجل تحقيق ذلك علينا الذهاب للمجتمع الدولي لنحصل على إدانة واضحة لاغتيال عرفات، وتطبيق المساواة على قاعدة القانون.

إتجاهنا يجب أن يكون للجمعية العامة للأمم المتحدة بداية، بما يكفل خلق حالة سياسية وقانونية دولية يمكن أن تقود لخطوات أخرى تكفل التعامل الجاد مع هذه القضية. وقال:"هكذا نكون أوفياء لقائدنا، أوفياء لقضيتنا، حافظين كرامتنا الوطنية في تعاملنا مع مرتكبي هذه الجريمة."

ومن جانب آخر قال القدوة:"في عمل المؤسسة تنفذ المؤسسة مشروع متحف ياسر عرفات وهو المشروع الثقافي الوطني الهام، الذي يهدف للحفاظ على تراث وإرث عرفات وتقديمه لشعبنا بما يكفل التفاعل مع هذا التراث وذلك في سياق الذاكرة الوطنية الفلسطينية المعاصرة الذي يحتل مكانة مركزية فيها. وفي سياق بناء المتحف كانت المؤسسة، كما تعلمون، بترميم واصلاح الضريح الذي اكتسب مزيداً من الجمالية والهيبة وهو الآن في وضع لائق ومناسب اما المتحف ففي الوقت الذي شارفت فيه الاعمال الانشائية الخارجية على الانتهاء ، فإننا للأسف لم نستطع ان نفي بوعدنا لكم بالانتهاء من هذه الاعمال قبل هذه الذكرى. السبب الأساسي هو توقف تسديد وزارة المالية لفواتير الانشاءات بما ادى الى توقف العمل، وهو امر مؤسف للغاية. مؤخراً وبجهود جهات عدة في مقدمتها رئيس الوزراء بدأ تسديد جزء من المبالغ المستحقة وهناك دعوة بالاستمرار في ذلك الأمر الذي يمكننا من انهاء العمل خلال عدة أشهر. نحن بالرغم من ذلك مستمرين في اعداد العرض نفسه داخل مبنى المتحف وهو الجزء الذي يزيد اهميةً وتعقيداً عن الانشاءات.هدفنا الآن اذن هو انتهاء الانشاءات خلال أربعة أشهر بحد أقصى وإفتتاح المتحف فعلاً للجمهور في الذكرى العاشرة لإستشهاد الرئيس الراحل."

واختتم القدوة كلمته قائلا :"الشعار الذي اخترناه لهذه الذكرى، والذي وضع على الملصق السنوي والذي هو كالعادة يقتبس من أقوال أبو عمار فلا تسقطوا الغصن الأخضر من يدي. وكأننا نستشعر أن الغصن الأخضر مهدد بالسقوط. لا نتمنى ذلك ولكننا نستشعره لكل ما قامت به اسرائيل وما تزال.رحم الله ياسر عرفات ، وكل القادة الكبار الذين استشهدوا في سبيل فلسطين"

الرئيس: نجدد العهد لعرفات والشهداء بالاستمرار حتى النصر

وافتتحت الفعاليات بكلمة مسجلة لرئيس دولة فلسطين محمود عباس، أكد خلالها" أن الوصول إلى الحقيقة في ملابسات رحيل القائد أبو عمار هو هدفنا، وبذات الثبات والقوة والتصميم، وقال: "في هذه المناسبة، أجدد التزامنا بواجبنا الوطني ومسؤوليتنا كقيادة لهذا الشعب العظيم بالاستمرار في البحث عن الحقيقة كاملة، مهما كانت التعقيدات والعقبات ."

وأضاف: "هذا التزام وحق لا يسقط بالتقادم، وأنا على ثقة كاملة أن لجنة التحقيق والتي لها كل الدعم والمساندة منا، ستصل إلى الحقيقة كاملة التي سنعلنها عندئذ لشعبنا."

وأضاف الرئيس في كلمته:" أننا مستمرون في الدفاع عن حقوقنا المشروعة، وفق القانون الدولي، ومتمسكون بثوابتنا الوطنية، وبكل ذرة تراب من أرضنا، وعلى الأخص في قدسنا الشريف، عاصمتنا الأبدية."

وفي ختام كلمته، جدد الرئيس "العهد والقسم بمواصلة المسيرة حتى النصر، والوفاء لأحلام الرمز أبو عمار وأحلام كل شهدائنا وعذابات أسرانا، ودموع الآباء والأمهات الفلسطينيين، الذين قدموا فلذات أكبادهم، من أجل فلسطين الحرة السيدة المستقلة، التي سترى النور عما قريب، إن شاء الله ."

الحمد الله: عرفات ملهم النضال وموحد الشعب

من جانبه، قال رئيس الوزراء رامي الحمد الله، إن شعبنا لا يزال يستلهم العبر والدروس من تجربة ياسر عرفات الطويلة، وقال: 'نستلهم كل يوم من ياسر عرفات سعينا للخلاص من الاحتلال، ونفتقده بيننا وهو الذي جسد الهوية الوطنية ونهض بها من معاناة النكبة وويلات التشرد واللجوء، موحدا أبناء شعبه تحت راية منظمة التحرير، وقاد الثورة التي حولت الحلم إلى واقع وأصبح البناء المؤسسي مرافقا لمشروع التحرر الوطني ببناء السلطة الوطنية التي جاءت تتويجا لنضالات أبناءشعبنا ودماء شهدائه وحرية أسراه.

وأضاف أن استمرار التفاف شعبنا حول منظمة التحرير ومشروعها التحرري جاء من إيمانه بأهمية التحرير وإقامة الدولة وهو ما دافع عنه أبو عمار حتى آخر لحظات حياته.

وأوضح أن أحياء الذكرى يتزامن مع مخاطر كبيرة تحدق بمشروعنا الوطني، فإسرائيل تحصر جهودنا لتطوير عمل مؤسستنا والنهوض بأبناء شعبنا، خصوصا بالقدس والمناطق المسماة 'ج'، ولا تزال الحكومة الإسرائيلية تحاول خلق وقائع على الأرض بشكل يعكس الاستهتار بالقانون الدولي وتصعد من وتيرة الاستيطان وتتوغل بجدرانها وحواجزها في الضفة .

وأوضح أن الذكرى التاسعة تحتم علينا الحفاظ على الانجازات التي جسدها الراحل الشهيد والمحافظة على الوحدة الوطنية التي حافظ عليها الراحل، وصولا لحلم أبو عمار وحلم أبناء شعبنا بالعودة والاستقلال والخلاص من الاحتلال . وأضاف أن إنجاز المصالحة هو المدخل الأساسي لمواجهة التحديات التي تواجه شعبنا وتعزز صموده على أرضه، وستواصل مؤسسات دولة فلسطين العمل على تجسيد صمود شعبنا والحفاظ على ما سعى لتحقيقه أبو عمار.

وأضاف أن مؤسسة ياسر عرفات تعمل على حفظ تاريخ القائد الراحل، وأقرت جائزة ياسر عرفات للإنجاز على كافة المستويات، إن وجود هذه المؤسسة الرائدة هي خطوة أساسية للوفاء لأرث أبوعمار، وشعبنا يجسد صلابة أبو عمار بتحدي الاحتلال والاستيطان..

جائزة ياسر عرفات للانجاز للشاعر سميح القاسم

وأعلنت خلال حفل إحياء الذكرى نتائج جائزة ياسر عرفات للانجاز للعام ٢٠١٣، والتي تقدم في الذكرى السنوية لرحيله، لتشجيع الإبداع والأعمال الجادة في مجالات العمل المختلفة.

وقال رئيس لجنة الجائزة وزير العدل علي مهنا، إنه على مدى نصف قرن قاد ياسر عرفات مسيرة النضال الفلسطيني ولم يكن مجرد قائد، فقد كان مهندسا للإبداع الفلسطيني وملهما للتميز، فلم يكن نضالنا مجرد بندقية بل لوحة اجتمعت فيها البندقية مع الحجر وقافية الشاعر مع فرجار المهندس، لقد كان على مدى خمسين عاما ملهما للإبداع.

وأضاف أن ياسر عرفات شكل حالة من الإبداع والتميز، فعلى هدي ياسر عرفات وتنفيذا لإبداعه دأبت مؤسسة ياسر عرفات على منح جائزة ياسر عرفات للانجاز، وقدمت الكثير من الترشيحات خلال هذا العام وعملت لجنة الجائزة لساعات طويلة وبذلت جهودا مضنية للمفاضلة بين الترشيحات.

وقال إن الفائز بالجائزة لهذا العام هو الشاعر والأديب الفلسطيني الكبير سميح القاسم بصفته شاعرا للغضب الثوري، فقد صدر له أكثر من ٧٠ كتابا بالشعر والنثر وترجمت أعماله إلى عدد كبير من اللغات العالمية، وغنى شعره أهم أصوات الثورة في فلسطين والعالم العربي. وسلم رئيس الوزراء ورئيس مجلس ادارة مؤسسة ياسر عرفات الجائزة للشاب وطن سميح القاسم نيابة عن والده.

وقال وطن القاسم، إن والده كان يتمنى إحياء ذكرى ياسر عرفات لكن الأطباء أصروا على بقائه في مستشفى صفد بعد ارتفاع درجة حرارته بشكل كبير.

وأضاف :" نحن الفلسطينيين قد تفرقنا السياسية ولكن الذي يجمعنا هو الشهيد القائد الرمز ياسر عرفات، بوركت مؤسسة ياسر عرفت بورك القائمون عليها وسائر العاملين، لكم محبة والدي ومحبتي'.

وعرضت خلال الحفل أفلام قصيرة الأول: كان بعنوان "متحف ياسر عرفات" وهو فلم قصير يتحدث عن الاستعدادات لافتتاح متحف ياسر عرفات في الذكرى العاشرة لاستشهاده العام المقبل.

وثم عرض فلم "الكوفية"، الذي يتطرق لرمزية الكوفية الفلسطينية وأهميتها، وعرضت فرقة سرية رام الله الأولى للرقص الشعبي لوحة بعنوان: "عرزال"، ثم قدمت الفرقة القومية للفنون الشعبية والموسيقى العسكرية فقرة غنائية. وأقامت المؤسسة على هامش الحفل معرضا بعنوان "الرمز" عرضت خلاله صوراً للرئيس القائد ياسر عرفات .

فعاليات في الذكرى التاسعة

نظمت مؤسسة ياسر عرفات بالتعاون مع عدة مؤسسات وجهات فلسطينية فعاليات متنوعة لإحياء الذكرى التاسعة لاستشهاد القائد المؤسس كما وزعت اعدادا كبيرة من الملصقات والافلام الوثائقية والمواد الإعلامية في محافظات الضفة الغربية .ومن بين أبرز الفعاليات معرض "ياسر عرفات- حكاية شعب" للمصور الصحفي جمال العاروري. الذي نظم يوم ٢٠١٣/١١/٩ بالتعاون مع بلدية رام الله ومتحف محمود درويش .

وعكست صور المعرض جانبا مهما من حياة القائد ياسر عرفات من بداية الحصار حتى لحظة استشهاده تظهر الجانب الإنساني من حياة الراحل أكثر من الجانب السياسي.

وفي مدينة القدس، افتتح يوم ٢٠١٣/١١/١١معرض صور للشهيد الرمز ياسر عرفات، في مقر الجالية الإفريقية بالقدس في باب المجلس الذي لا يبعد سوى أمتار عن المسجد الأقصى.

وقال مدير نادي الأسير في القدس ناصر قوس :"إن المعرض ينظم بالتعاون مع مؤسسة ياسر عرفات ويصوّر مراحل حياته " .وجرى بعد ذلك تنظيم مسيرة شموع في البلدة القديمة .

واقامت مؤسسة ياسر عرفات معرض"رمز المناعة الوطنية" بالتعاون مع الحراك الشبابي الفتحاوي ليوم واحد "٢٠١٣/١١/١١"في وسط مدينة رام الله وتضمن المعرض الذي حضرته أعداد كبيرة من المواطنين صورا تتناول مراحل نضال عرفات حتى استشهاده.

وأقامت مؤسسة ياسر عرفات معارض صور وفعاليات ومسيرات لإحياء الذكرى بالتعاون مع الحراك الشبابي في حركة فتح ومنظمة الشبيبة الفتحاوية ومجالس الطلبة في جامعات بير زيت والنجاح والقدس والقدس المفتوحة والاستقلال وفلسطين الاهلية ومعهد المعلمين برام الله وذلك في بيرزيت ونابلس ورام الله ومخيم طولكرم وجنين وأريحا وأبو ديس وبيت لحم والخليل .

واستضافت رابطة الجامعيين وجامعة بوليتكنك فلسطين في الخليل يوم ٢٠١٣/١١/١٣ معرض (حكاية شعب)، حيث تم الافتتاح في مقر رابطة الجامعيين وبدعم من مؤسسة ياسرعرفات.

وحضر المعرض محافظ الخليل كامل حميد وأعضاء مجلس رابطة الجامعيين والقام باعمال المدير العام لمؤسسة ياسر عرفات منصور طهبوب ورئيس الجامعة إبراهيم المصري ونوابه وحشد كبير من المؤسسات الرسمية والأهلية في المحافظة

وألقى أحمد سعيد التميمي كلمة رحب بها بالحضور، مؤكداً أن حكاية الرئيس ياسر عرفات هي حكاية شعب تتجسد في إصراره على مواصلة الكفاح والبناء وتكريس سيادته الوطنية على أرضه ودولته المستقلة

وعاصمتها القدس الشريف، مشددا على أن هم الشهيد الراحل كان ومنذ انطلاقة الثورة الفلسطينية أن يحول قضية الشعب الفلسطيني من قضية لاجئين إلى قضية شعب ينادي بالحرية والاستقلال.

وألقى محافظ الخليل كلمة أكد فيها أن هذه الذكرى التي تمر هذه الأيام تحمل في طياتها الوفاء للوطن والقادة والتاريخ، مشيرا إلى الدور الوطني لرابطة الجامعيين ومؤسساتها التي تحتضن الكثير من مقتنيات وأرشيف تتحدث عن كل مرحلة من مراحل وتاريخ الرئيس الشهيد ياسر عرفات كزعيم ورمز لهذا الشعب

وفي كلمته أشار منصور طهبوب إلى إمكانية التعاون مع رابطة الجامعيين وجامعة بوليتكنك فلسطين لإعادة تجهيز غرفة أو المقر السابق لأبو عمار في الرابطة ليكون مزاراً لكل من يزور الخليل وللأجيال الناشئة حتى تطلع على مسيرة الشهداء والثوار الذين فجروا الثورة للتخلص من الاحتلال والذل والظلم.