٢٧

# رواق عربي


حول الخطوة المقبلة
في النضال الفلسطيني
محمد السيد سعيد

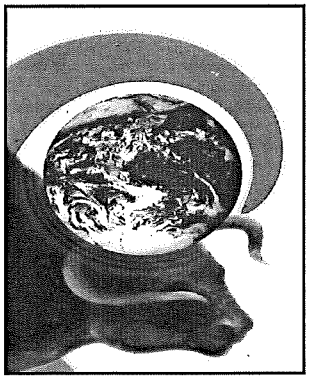
الهوية الوطنية والدينية
في السودان
عبد المنعم الجاك

مأزق التنوير
علي مبروك

المقاومة المدنية
أحمد بهاء الدين شعبان

التحريض السياسي
في مسرح سعد الدين وهبة
محسن مصيلحي

كتاب غير دوري
العدد (٢٧) خريف ٢٠٠٢



رواق عربي

رئيس التحرير
**محمد السيد سعيد**

مدير التحرير
**فريد أبو سعدة**

**المراسلات**
باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشـعب

## مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.


**المدير التنفيذي**
**مجدي النعيم**

**المستشار الاكاديمي**
**محمد السيد سعيد**

**مدير المركز**
**بهي الدين حسن**


### قواعد النشر بالمجلة

- ألا يكون البحث قد سبق نشره
- يتراوح عدد كلماته من ٦٠٠٠-١٠٠٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.


**الناشر:**
**مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان**
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة/ تليفون:
٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) -
٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
**العنوان البريدي**
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
**E-mail:**
cihrs@soficom.com.eg

صف الاكتروني: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: **أيمن حسين**
**رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦**

# المحتويات


❖ هذا الرواق ..... التحرير ٤

❖ الافتتاحية

حول الخطوة المقبلة في النضال الفلسطيني ..... رئيس التحرير ٨

❖ بورتريه

جوزيه بوفيه ..... محمد سيد سلطان ١٨

❖ دراسات

تطور الصراع حول الهوية الوطنية والدينية في السودان ..... عبد المنعم الجاك ٢١

❖ رؤى

تأملات في أسئلة الهوية ..... د. علاء عبد الهادي ٤٥

الدولة العبرية ورفض مبدأ المواطنة ..... طلعت رضوان ٥٥

مأزق التنوير.. ملاحظات أولية ..... د. علي مبروك ٦٧

جرائم التعذيب.. تتطلب تكييفا مختلفا ..... جمال البنا ٧٢

❖ تقارير

سعد الدين إبراهيم: حامل الرسالة الذي لم يبارح سجنه ..... بهي الدين حسن ٧٧

المقاومة المدنية: قضايا ومشكلات حركة المقاطعة ..... احمد بهاء الدين شعبان ٨٣

❖ كتب / مراجعات

النظام العالمي "الإمبراطوري" الجديد ..... د. غياث نعيسة ٩٩

مغامرة الترابي الإسلاموية ..... علاء الدين أبو مدين ١٠٧

رجال الأعمال ... والسياسة ..... عبد الخالق فاروق ١١٨

❖ إبداع

فهدا .. فهدا (شعر) ..... قاسم حداد ١٣٠

خمسون صوتا تحت شمس الشتاء الصغيرة (قصة) ..... محمد المخزنجي ١٣٤

التمسرح والتحريض السياسي في مسرح سعد الدين وهبة ..... د. محسن مصيلحي ١٣٧

❖ قراءة في وثيقة

المحكوم عليهم سياسيا ونظام معاملتهم في السجون ..... محمود عزمي ١٥٥

الإذناب السياسي والإجرام ..... هاني نسيرة ١٥٧

حقوق النساء في السودان : كمبالا ١١ -١٥ مارس ٢٠٠٢م، أجندة المستقبل....

❖ رفاق رواق ١٦١

رسالة إلى المحرر ..... أيمن شوقي

١٧٠

تتبدى "الهوية"، بكل تعقيداتها وتجلياتها: الثقافية والسياسية والاجتماعية والعقائدية، شاغلا ضاغطا وهما حقيقيا يناوش المفكرين والكتاب في هذا العدد.

يتأمل علاء عبد الهادي أسئلة الهوية مؤكدا "إن أية هوية تحمل بالضرورة آلية حماية من الآخر وتمييزا عنه وهى مع ذلك ذاكرة دائمة التحول والاستيعاب، وإن إمكانية تبديل رؤيتها عن الأنا والآخر قائمة على الدوام، مقدما رؤيته عن العوامل المكونة لها، ومجالات اشتغالها. ويقدم عبد المنعم الجاك في دراسته عن "الهوية الوطنية والدينية في السودان" طرحا آخر يقول فيه "عندما تكون الدولة هى المتحكم في تشكيل وصياغة الهوية الوطنية وفق أصولها الطبقية أو الإثنية أو الدينية فإنها تعمل تلقائيا على الدمج القسري للمجموعات الثقافية الأخرى. وفي إطار هذه العمليات يجري إنتاج وتسويق أيديولوجيات الهيمنة، كما يتم إنتاج أنماط العنف بمختلف صوره المستترة والمباشرة."

وهو العنف الذي يكشفه لنا خالد المبارك في كتابه "مغامرة الترابي الإسلاموية"، والذي يعرضه علاء الدين أبو مدين، فيقول "إن أمجاد العصر الذهبي الإسلامي مرهونة بتطبيق المسلمين للإسلام كما ظهر أول مرة" ناقلا عن الترابي قوله "الشريعة فوق القانون وفوق الأغلبية"، وهو ما سوغ العنف تجاه الآخرين، عبر تحويل الضحايا لشياطين، والسمو بالجبهة الإسلامية إلى أن تكون ذراع الله. ويعقد المؤلف مقارنة بين الجبهة وبين النازية، مذكرا في البداية بوصف حسن البنا لهتلر وموسوليني بأنهم "قادة التحديث في أوروبا"، وقد مارست النازية والجبهة وسائل وأساليب متشابهة تتمثل في تشريد وفصل أساتذة الجامعات، وحرق الكتب، وإرغام المعارضين على الهجرة من البلاد، واستخدام بيوت التعذيب (بيوت الأشباح)، بل واستخدام الفكرة النازية عن إعادة صياغة الشعب، والتعامل بشكل انتهازي ومكيافيلي في اطار مبدأ التقية الشيعي.

من جهة أخرى يقدم طلعت رضوان في رؤيته عن "الدولة العبرية ورفض مبدأ المواطنة" شعارا يقول الصهيونية أعلى مراحل اليهودية، على غرار الشعار اللينيني الشهير: الإمبريالية أعلى مراحل الاستعمار، مؤكدا إن تشبث اليهود بدرع "اليهودية" كان من المحتم أن يقابله رفض مفهوم المواطنة ومن هنا نشأت ظاهرة الجيتو. ويورد نصا يقول فيه إن حاخامات فرنسا، وعلى رأسهم جان كاهان، يطالبون اليهود بأن يكون ولاؤهم الأول لدينهم وبالتالي لإسرائيل" وهو ما يوضح تشكل الهوية على أساس ديني، أو ما يسميه علاء عبد الهادي بتحول الديانة اليهودية إلى أيديولوجيا قومية مشيرا إلى

المفارقة التي تصاحب هذا التحول، وهو التحول المقابل في الهوية العربية، حيث تتضاءل هيمنة الجانب القومي فيها أمام الهيمنة المتزايدة للجانب العقائدي، فكأننا أمام دين يتحول إلى قومية من جهة وقومية تتحول إلى دين من الجهة الأخرى.!!

العالم أصبح كابوسا يزداد رعبا يوما بعد يوم، هذا بالضبط ما ينبهنا إليه غياث نعيسة بعرضه لكتاب "إمبراطورية" لميكاييل هارد وأنطونيو ينغري وفيه يقولان إن العالم يتحول من إمبريالية القرن التاسع عشر إلى إمبراطورية القرن الحادي والعشرين. وإنه إذا كانت الإمبريالية امتدادا لسيادة دولة/أمة خارج حدودها، فإن الإمبراطورية الجديدة ليس لها مركز جغرافي، وليس لها حدود ثابتة، إنها جهاز حكم غير مركزي يدمج تدريجيا فضاء العالم كله ضمن حدوده الداخلية الدائمة الامتداد. إنها شكل جديد لسلطة لا مكان لها، مركزها هو أي مكان ومحيطها هو لا مكان!!

ويرى الكاتبان أن التحول من الإمبريالية إلى الإمبراطورية قد رافقه تحول من الدولة/الأمة إلى الإدارة السياسية للسوق المعولمة، من أجل إدارة هويات هجينة، عبر تكييف شبكة قيادتها، الأمر الذي يجعلها ثمرة سياق معقد من السلطات، حيث تأخذ السيادة شكلا جديدا يتكون من مجموعة من المؤسسات القومية والفوق قومية، إنها تدير الحياة الاجتماعية من الداخل عبر تحديدها المسبق لها. مما يسهل عليها إدارتها وتكييفها، ومن ثم يأتي بعد (المجتمع الانضباطي) مرحلة (مجتمع السيطرة) الذي يتميز بأن آليات السيطرة فيه أكثر ديمقراطية وأكثر محايثة للحقل الاجتماعي، وفي هذا المجتمع يتم التبني والدمج الداخليان للمواطنين من خلال آليات ثقافية ومعلوماتية في غاية التعقيد، إلى حد يصبح فيه الفرد منسوخا داخليا وبنيويا بفعل تأثير ثقافة زائفة ليست في الواقع سوى كاتالوج (فهرست) لتوصيات وأوامر محددة مسبقا على شكل رغبات وتصورات وتعبيرات الخ..!!

هذه الرؤية الكارثية ربما يفسرها تحليل على مبروك لمأزق التنوير عندما يقول إن التنوير في صميم بنائه ينطوي على (قوة سلب) و(إرادة الهيمنة) في آن، وإنه لسوء الحظ فإن منطق الهيمنة قد راح، على مدار لحظات شتى من تاريخ التنوير، يعطل (قوة السلب) ويقصيها من حقل الاشتغال، الأمر الذي جعل التنوير يفقد روحه ويخون رسالته، وهو ما تجلى، كما يقول علي مبروك، في إخضاع البشر لضروب من اللاعقلي واللاإنساني، تتباين بين (الأعنف) كالفاشية وبين (المراوغ) كأيديولوجيا السوق الجديدة!!.

وإذا كانت الهيمنة التي حددت خطاب التنوير الأوربي، وانحرفت به عن جوهره، ترتد إلى هيمنة الذات على الموضوع، فإن الهيمنة الفاعلة في خطاب التنوير العربي هي الهيمنة المعكوسة، أي هيمنة

الموضوع على الذات، وهنا يكمن مأزقه الذي يتجلى في الامتثال لسلطة نموذج جاهز، يقوم مكتملا في الخارج (غربا أو سلفا) كأصل لا يعرف الوعي إلا أن يقيس عليه واقعه الفرع، ثم يبدأ في إكراه هذا الواقع على الامتثال لسلطة النموذج الأصل!!.

وكما رأينا في وصول التنوير الغربي والعربي إلى هذا الحد اللاعقلي واللاإنساني، فإن تجليات المقاومة تأخذ أشكالا هي الأخرى بالغة التعدد، سواء في مواجهة هذه السلطات القاهرة، أو في تأمين حد معقول من الإنسانية في هذا الصراع، فعلى صعيد المقاومة يقدم محمد سيد بورتريه للمناضل العالمي ضد الليبرالية المتوحشة، والعولمة، "جوزيه بوفيه" الذي قاد مظاهرات سياتل، ودافوس، وفي بورتو اليجري أخيرا حيث حاولت السلطات البرازيلية منعة من المشاركة فهتف المشاركون "كلنا جوزيه بوفيه". و بينما يطرح كتاب "إمبراطورية" شكلا من النضال يتمثل في (الفرار) و(التخلي) مؤكدين انه يمكن الظفر بالمعركة مع الإمبراطورية فقط بواسطة صنع خلاء في أماكن السلطة. فان احمد بهاء الدين شعبان يطرح رهانا آخر عبر "المقاومة المدنية" مقدما تحليلا واسعا لقضايا ومشكلات حركة "مقاطعة الشركات والسلع الصهيونية والأمريكية". وهي الحركة التي انطلقت بالتوازي مع وقائع الانتفاضة الفلسطينية، ومع السعي الحثيث للجماهير العربية للبحث عن دور عملي في مواجهة آله الحرب الإسرائيلية والدعم الأمريكي المطلق من جهة، وفي مواجهة العجز الرسمي العربي المهين من جهة أخرى.

كما نجد على المستوى الثقافي والفني شكلا آخر للمقاومة، فيقدم محسن مصيلحي دراسة عن التمسرح والتحريض السياسي في مسرح سعد وهبة، وينتهي إلى القول إن المحروسة ٢٠١٥ مقال سياسي صارخ لواحد من رافضي "التطبيع" وهى صرخة تحذير من كاتب بلغ به السيل الزبى، فأطلق لخياله العنان في كل مجال ليحذر بني وطنه من المستقبل المخيف الذي ينتظر المحروسة إذا ما استمر تهاونها السياسي مع العدو الإسرائيلي.

على الجانب الآخر، ويتمثل في تحسين شروط الصراع وجعله أكثر إنسانية، نجد جمال البنا في رؤيته عن "جرائم التعذيب" يقترح إعادة النظر في قواعد إثبات الجريمة، مستندا إلى أن أوضاعا وملابسات خاصة تجعل من المستحيل إثبات وقائع التعذيب التي يتعرض لها المسجونون السياسيون.

وفي هذا الإطار يقدم هاني نسيرة قراءة لوثيقة تعود إلى عام ١٩٢٢. يتحدث فيها الحقوقي الرائد محمود عزمي عن "المحكوم عليهم سياسيا ونظام معاملتهم في السجون" فيقول "لا نستطيع أن نفهم بسهولة تطبيق إجراءات السجون العادية على المحكوم عليهم لأسباب سياسية"، وذلك لمجرد أنهم "

حُلقت رؤوسهم وألبسوا الأردية التي يرتديها السارقون والمزورون"!!. وحتى قصة محمد المخزنجي التي تدور في "عنبر التجربة"، تقدم هذا المسخ الذي يحول الإنسان، في زنزانته الانفرادية، إلى مجرد إذن، وتنبني تصوراته عن العالم من حوله استنادا إلى السمع من جهة وصوت الآخر الغامض من جهة أخرى، بكل ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من ضلالات وعنف، وهو ما تؤكده بشكل آخر قصيدة "فهداً... فهداً" للشاعر العربي الكبير قاسم حداد.

يقدم بهي الدين حسن في "حامل الرسائل الذي لم يبارح سجنه" قضية سعد الدين إبراهيم الشائكة مجيبا على الأسئلة الهامة التي تفجرها هذه القضية، وهي أسئلة تشغل الرأي العام عن طبيعة القضية وموقعها في ملف حقوق الإنسان في مصر، ومدى الافتعال في الربط بين هذه القضية والسياسة الخارجية الأمريكية.

وبعد.. فإننا نفتح نافذة جديدة للتواصل مع قرائنا، ففي باب (رفاق رواق) رسالة من شوقي عباس المحامي، آملين في أن تصوب هذه النافذة، أكثر وأكثر، من رؤيتنا معا لأنفسنا. فنحن -جميعاً- شركاء في الحقيقة، شركاء في الحرية.

فريد أبو سعدة

# حول الخطوة المقبلة في النضال الفلسطيني

يشكل بيان بوش في الجوهر تطويرا سياسيا للهجوم الصهيوني المضاد الذي يقوده شارون، والهادف لتقويض مرتكزات الثورة الفلسطينية. وهو يتم في سياق تصعيد وتائر التحويل اليميني المتطرف لزخم البناء الإمبراطوري الأمريكي . وبكل أسف لا يكاد هذا التحويل يواجه مقاومة حقيقية سوى من قوى هامشية في الساحة الإقليمية والعالمية.

ولكن بيان بوش يعكس في نفس الوقت ضربا من ضروب الالتفاف على مكاسب حقيقية حققتها الثورة الوطنية الفلسطينية في مرحلة الانتفاضة. وهو يسعى لإجهاض الثورة ولكنه أيضا يعترف بالتوازن النسبي القوى الذي تحقق بفضل الأداء البطولي للحركة الوطنية الفلسطينية ولتضحيات الجماهير الفلسطينية. ويعترف أيضا ببعض المعطيات الجوهرية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي وتحديدا باستحالة تهميش الشعب الفلسطيني في معادلة الصراع وحتمية إعادة تنظيم ساحة الصراع بالتسليم بفكرة الدولة الفلسطينية.

وقد اختار بوش القيام بحركة الالتفاف هذه بخطوة تصل بالتأزم بين أطراف الصراع إلى أعلى ذراها. فالصراع حتى قبيل الغزو الشارونى في نهاية مارس كان يتم بصورة متلاحمة على جبهة واسعة ولكنه كان أيضا طويل النفس من الجانبين. ور بما بسبب قوة العمليات الاستشهادية التي لا يحتملها العدو الإسرائيلي سياسيا أخذ منعطفا آخر في اتجاه الحسم السريع عسكريا من خلال الغزو، وسياسيا من خلال مبادرة بوش. ولأن العدو يريد حسم الصراع أو بالأحرى وقف قالبه الدمو ي الراهن فإنه عرض مبادلة جديدة وهى إسقاط الرئيس عرفات مقابل الدولة المستقلة.

والواقع إن هذا التكتيك الأمريكي ليس جديدا. فقد طبقه الأمريكيون في مواجهة ثورات تقليدية مثل نيكاراجوا. كما طبقوه في حالات صراعية تقليدية أيضا مثل

حالة جمهورية الصرب.

يعود النجاح الأمريكي في تطبيق هذا التكتيك إلى عوامل شتى على رأسها بالطبع حالة الجذر العامة في النضال التقدمي والوطني على المستوى العالمي، وهو ما يمكنهم من الانفراد بحالات ثورية أو صراعية معزولة نسبيا. ولكن أحد أهم الأسباب التي مكنت الإمبريالية الأمريكية من تسجيل نجاحات هامة في تطبيق تكتيك التأزيم الكامل هو الفشل في التنظيم الديموقراطي الداخلي للحالة الثورية. وحتى في حالة نيكاراجو التي تمتع فيها الحزب الثوري بالتفاف جماهيري واسع أمكن للأمريكيين فرض تنازل "الساندينيستا" الإرادي عن السلطة بعدما تدهورت فجأة العلاقات مع أقسام مهمة من الجماهير، وساء الوضع الاقتصادي وأخذ المزاج الديموقراطي لدى الطبقة الوسطى في دفعها للانفصال عن الثورة الوطنية والاجتماعية. وبإيجاز استغل الأمريكيون الطابع المجافي للديموقراطية في حركة "الساندينيستا" التي ركزت بصورة كاملة على البعدين الوطني والاجتماعي.

والواقع أنه لا يجب أن يعترينا أي وهم بصدد مدى الاحترام الحقيقي للفكرة الديموقراطية لدى اليمين الأمريكي المتطرف. ولكن يجب في نفس الوقت أن نفهم لماذا تخوض الإمبريالية معركتها عبر تلك القضية. فالمسألة لا تتوقف عند حاجة هذه القوى لجلب تأييد واسع في ساحاتها الداخلية والعالمية فحسب بل إنها تدرك أيضا مدى أهمية القضية بالنسبة لقطاعات واسعة من الحلف الثوري الوطني على الجانب الآخر .

ويدعونا هذا التحليل لتأمل طبيعة تكتيك التأزيم الحاسم في الحالة الفلسطينية تحديدا بهدف التعرف على المخارج المحتملة والتحرك السليم في مواجهتها.

**العرض المقدم هو التخلي عن الثورة وشرعيتها التاريخية مقابل الحصول على جانب من مطالبها التاريخية**

## طبيعة المأزق

تستخدم الامبريالية الأمريكية تكتيك التأزيم الأقصى أو الحاسم في صيغة إنذار وكصفقة في نفس الوقت. وهذا الطابع المزدوج هو ما يفسر الفعالية النسبية لهذا التكتيك خاصة في حالات الثورات أو الصراعات المعزولة والمعقدة. فالتكتيك ليس مجرد إنذار بالاستسلام وهو لا يقدم في صورة التسليم بدون قيد أو شرط

مثلما تم مثلا في الحرب العالمية الثانية لكل من ألمانيا واليابان. ولو أنه اكتفي بذلك لما حقق نجاحا يذكر. وفي الحالة الفلسطينية فهو لم يقدم تصور شارون أو اليمين الليكودى والديني لمضمون الحل النهائي أو حتى المؤقت كما يشيع بعض الكتاب. وإنما قدم من ناحية المضمون صيغة متقدمة نسبيا للحل تستجيب من ناحية المبدأ لكثير من مطالب الشعب الفلسطيني. لقد جمع التكتيك الأمريكي بين رؤية يسار الوسط للحل النهائي وأساليب الصراع المفضلة لليمين الإسرائيلي. والصيغة التي يعرضها لمضمون الحل تعيد إلى الأذهان شيئا قريبا مما كان باراك أو بيريز مستعدا لتقديمه في مفاوضات كامب دافيد وطابا.

**إن تجاهل استحالة الثورة الدائمة في موقع وحيد هو لتعبير النمطي عن العقل الخرافي**

والعرض الذي يقدمه بوش هو مبادلة بين التخلي عن قالب الثورة وشرعيتها التاريخية مقابل الحصول على جانب لا بأس به من مطالبها التاريخية. ولكن هذا العرض لا يتم بمفاوضة مرة واحدة وفي حزمة واحدة زمنيا وموضوعيا وإنما في شكل تعاقب يبدأ بإقامة مؤسسات دولة اعتيادية راغبة في تأمين إسرائيل وينتهي بعد ترتيبات انتقالية وتفاوضية إلى الاعتراف الرسمي بالدولة وتحديد حيزها الإقليمي ومعالجة قضية اللاجئين بصورة تفاوضية.

هذا التعاقب يشكل بحد ذاته مأزقا وتلاعبا خطيرا بركائز العملية التفاوضية. فهو يطلب التنازل عن أوراق الثورة الوطنية الفلسطينية أولا وقبل الحصول على المكاسب التي يلتزم بها من ناحية المبدأ. المشكلة هنا هى أنه لا يمكن التعامل بأي قدر من الثقة بالإمبريالية. فنادرا ما تصرف الإمبرياليون على نحو يدعو للثقة وخاصة في حالة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

ولكن الثقة المفقودة ليست هى الجانب الوحيد للمأزق. فثمة جانب آخر لا يقل خطورة وأهمية وهو يتعلق بالإدارة الداخلية للعلاقات بين تيارات الثورة الوطنية الفلسطينية وبمحيطها الجماهيري العربي والعالمي. فمجرد قبول الثورة الفلسطينية لهذا الإنذار أو العرض يعنى انفضاضاً واسعاً نسبياً من حولها. كما أن التناقضات التي كانت تعمل فيما بين تيارات العمل الوطني الفلسطيني بنشاط ولكن بالتقيد بالاعتبارات الدنيا للوحدة الوطنية قد تبدأ في التفجر. ويهدد ذلك كله باحتمالات جدية للتراجع والتأزم الداخلي قد يصل إلى درجة الحرب الأهلية

كما يتمنى الإسرائيليون .

ويضاف لذلك كله أن المطلو ب أمريكيا ليس صيغة موضوعية لهدنة أو تفاوض و إ نما تدخلا مباشرا في الشأن الداخلي للثورة الوطنية وللشعب الفلسطيني . وهو بمعنى معين يطلب رأس زعامتها التاريخية. وحتى لو تركنا مؤقتا الجانب المعنوي والرمزي بالغ الأهمية في التكتيك أو الإنذار الأمريكي والتفتنا إلى الجانب العملي فسنجد تناقضا واضحا والتباسا قد لا يقبل أي حل. فالأمريكيون يطلبون من القيادة الفلسطينية تصفية نفسها بنفسها. فلا توجد قوة سياسية في الداخل الفلسطيني تستطيع إزاحة الرئيس عرفات بصورة شرعية أو حتى غير شرعية.

## طبيعة المخارج الممكنة

وبالرغم من ضخامة المأزق فانه ليس صحيحا أنه لا يقبل الحل من وجهة نظر منطقية وكفاحية معا.

فما يطلبه الأمريكيون في واقع الأمر هو أمران مستقلان نسبيا:

**الأول** هو إعادة تنظيم البنية السياسية الفلسطينية بصورة "ديموقراطية" تتوج في تصدر "قيادات جديدة ومختلفة غير متورطة في الإرهاب " لفضاء العمل الوطني الفلسطيني ولمؤسسات دولة تحت التكوين.

**والثاني** هو تخلى القيادة التاريخية للثورة الفلسطينية -أي أبو عمار- عن القيادة الرسمية والفعلية لمؤسسات الدولة تحت التكوين هذه.

والواقع أن هذا التمييز بين الجانبين يشكل واحدا من المفاتيح المهمة للتعامل مع المأزق المطروح على ساحة العمل الوطني الفلسطيني. ولكن الأمل الحقيقي في حل المأزق لمصلحة الثورة الفلسطينية يتوقف إلى حد بعيد على القدرة التنظيمية والديناميكية السياسية الداخلية للمجتمع والنخبة الوطنية الفلسطينية.

يساعد على استنتاج المخارج المحتملة الإجابة على سؤال رئيسي وهو ما إذا كان في مصلحة الشعب الفلسطيني التوصل إلى اتفاق مع الأمريكيين الآن من النمط المطروح في البيان الأمريكي. إذ تتوقف على هذه الإجابة تحديد الحالة المطلوبة فلسطينيا في معترك الصراع والتكتيكات المطلوبة للوصول إليها.

البعض يعتقد أن من الممكن فرض حالة من الثورة الدائمة على الشعب الفلسطيني. وبالتالي لا مكان في هذه الصيغة لعقد أية اتفاقات ويكون مطلوبا فقط الانتصار من خلال إطلاق كل إمكانيات العنف الثوري في مواجهة إسرائيل . والواقع أن هذه الذهنية غير السياسية هى بحد ذاتها واحدة من أسباب الأزمة الممتدة للنضال الوطني. إذ تتجاهل هذه الذهنية المدى المذهل للعنف الإسرائيلي المضاد. وهى بهذا المعنى تسئ التعامل مع المستوى الممكن بشريا للتحمل الفلسطيني. والواقع أن الشعب الفلسطيني وصل بالفعل قريبا جدا من الحافة القصوى للتحمل بشريا واجتماعيا نتيجة فشل المجتمع الدولي في تقييد آلة الحرب الإسرائيلية والعزلة النسبية للحالة الانتفاضية. إن تجاهل استحالة الثورة الدائمة في موقع وحيد هو التعبير النمطي عن العقل الخرافي .

وحتى لو تصورنا إمكانية الثورة الدائمة في موقع واحد فالنتيجة الحتمية هى الحاجة إلى محطات كبرى تعيد فيها الثورة الوطنية تجميع أنفاسها وقواها وترتب فكرها وتنظم قواها من جديد كل فترة، خاصة عندما يتخذ الصراع شكلا عسكريا مفتوحا على النحو الذي نراه في الأرض المحتلة منذ تولى شارون قيادة المشروع الصهيوني. والنتيجة هى أن اللحظة الراهنة تفرض الحاجة إلى مثل هذه المحطة الكبرى حتى لا يقع انهيار شامل في الحالة المجتمعية والسياسية الفلسطينية.

هناك كذلك قدر كبير من المبالغة في مدى المخاطرة في التفاوض مع الإمبريالية الأمريكية. فالحديث عن الثقة لا محل له لأننا لن نسلم الأمريكيين ورقة أو أوراقا نهائية. فالموارد الكفاحية لدى الشعب الفلسطيني لن تنضب ولكي لا تنفد في مرحلة ما علينا أن نسمح بتجددها من خلال محطات تنفس. وباختصار فإن نكث الأمريكيين بوعودهم والتزاماتهم المعلنة فلن يكون هناك ما يمنع من تجديد النضال العسكري وبكل الصور الأخرى. أما فيما يتعلق بالعلاقة مع المحيط الجماهيري العاطف على الثورة الفلسطينية فإن الأمر يتعلق إلى حد بعيد بالأداء الجيد لمهمة التثقيف والتعلم.

والواقع انه إذا اقتصرنا على الجانب الأول من المطالب الأمريكية فلن يكون هناك تنازل حقيقي للأمريكيين أو الإسرائيليين. فهناك مصلحة مؤكدة للأغلبية من

**القوة الوحيدة التي تخشى وتعارض الإصلاح السياسي هى البيروقراطية العسكرية التي لن يكون لها هيمنة في إطار الديمقراطية**

النخبة والتيارات السياسية الفلسطينية لإعادة تنظيم وإصلاح الحياة السياسية والداخلية عموما للشعب الفلسطيني بصورة ديموقراطية. ومن مصلحة هؤلاء جميعا أن تظهر طائفة جديدة من القيادات الفلسطينية المتمركزة في كيانات حزبية تعددية وتنافسية على أسس سياسية وفكرية وبرنامجية. بل إن من مصلحة الرئيس عرفات أن يبرز هذه القيادات لضمان استمرارية المجتمع السياسي الفلسطيني الوليد لأنه ببساطة مثله مثل غيره من البشر لن يعيش للأبد. ومن الأفضل أن يرى ميلاد قيادات جديدة تحتفظ له بالشرعية التاريخية وبمكانة مميزة في التاريخ الوطني واللوحة السياسية الراهنة أيضا.

وبصراحة تامة فإن القوة الوحيدة التي تخشى وتعارض الإصلاح السياسي الجذري هى فئة البيروقراطية العسكرية التي تتسم معظم كوادرها بالفساد وبانعدام الكفاءة في مجال عملها ذاته إذا كانت قد عرفت هذا المجال بالدفاع عن الشعب الفلسطيني بتطبيق الفن والعلم العسكري. وقد كشفت المعارك الأخيرة عن هذه الحقيقة بكل وضوح لأن من صمد وحارب الاحتلال الإسرائيلي فعلا هم أبناء الشعب من خارج الدولاب البوليسي العسكري الرسمي. إننا هنا لا نتهم العسكريين الفلسطينيين وإنما نشير بأصابع الاتهام لقواعد معينة لا صلة لها بالمعايير المهنية والموضوعية لتولى وظائف القيادة العسكرية. هذه الفئة احتمت بقواعد غير موضوعية وغير مهنية وبالطبع غير انتخابية. ومن مصلحتها معارضة التحويل الديموقراطي في الأرض المحتلة لأنه لن يكون لها مكان مهيمن في إطار ديموقراطي ومهني سليم. وهذه هى نفس الفئة التي تغذى رد فعل يستثمر الكرامة الوطنية للإبقاء على الامتيازات غير المبررة بمجرد استدعاء إنذارات الإمبريالية الأمريكية. وبالمقابل فإن على القوى الديموقراطية أن تتسم بالانسجام والصراحة. فإنجاز تحول ديموقراطي جذري هو أمر يخص الشعب الفلسطيني ولكنه في نفس الوقت يحرم الإمبريالية من تفضيح وابتزاز الحركة الوطنية وإذا ساهم ذلك في تقريب الحصول على دولة فسوف يكون من باب التخريف والسخف الدفاع عن منطق ومصالح فئة ضيقة من البيروقراطيين العسكريين لمجرد أنهم "رجالنا وأننا أحرار في تحديد من يقودنا" ذلك أننا لم نكن أحرارا في اختيار هؤلاء الناس أو

توليهم وظائفهم.

المشكلة الحقيقية في بيان بوش أو إنذاره هو قضية الرئيس عرفات. فمن الواضح أن بوش يرفضه ليس لأنه زعيم غير ديموقراطي وإنما لأنه زعيم وطني، ولا يمكن السماح للإمبريالية الأمريكية بأن تنال من مكانته ودوره في الساحة السياسية أو من قيمته في الفضاء التاريخي والوطني الفلسطيني.

ولكننا لا نرى هذه القضية كمشكلة غير قابلة للحل. القضية الحقيقية هى ما إذا كانت هذه القضية تقبل بحل داخلي من منظور استمرارية الثورة والحركة الوطنية الفلسطينية أم لا. وأرى هنا أن المسألة قابلة للحل من داخل منطق الثورة والحركة الوطنية. بل أن ثمة حل أفضل لها من منظور الدخول إلى مرحلة جديدة للثورة الوطنية. مرحلة يكون قانونها الأساسي هو أن النضال الديموقراطي يتضمن بذاته كفاحا وعائدا في المجال الوطني.

وبتعبير أخر فان الحل السليم للمعضلة هو في بناء ديموقراطية فلسطينية من منظور الحركة الوطنية وذلك على نقيض المنظور الأمريكي الذي يبتغى بناء "ديموقراطية" على جثة الحركة الوطنية وعلى حسابها. هذه هى القضية. وبالتالي تصبح المخارج الممكنة أولا من منظور وطني وديموقراطي فلسطيني داخلي وفقط ثانيا من منظور التحضير لمحطة جديدة في المسار الصراعي الطويل ضد المشروع الإمبريالي الصهيوني: أي مرحلة الدولة المستقلة على التراب الوطني المحدد بتاريخ الرابع من حزيران. إننا نستطيع أن نجد مخرجا ديموقراطيا ووطنيا يقوم على إعادة توصيف مهمة أبو عمار كقيادة تاريخية ورمز خالد للنضال البطولي الفذ للشعب الفلسطيني.

بل إننا نستطيع أن نجد أكثر من حل واحد.

ربما يكون المفتاح الأول للحل الذي نبحث عنه كامناً بالفعل في مهمة الإصلاح السياسي الجذري. ففي فلسطين لا يمكن أن يعيش نظام سياسي لا يتخذ الطبيعة البرلمانية. وما ندعو له تحديدا هو التوقف عن استيراد شكل الحكومة الرئاسية الذي ابتليت به الحكومات العربية الأخرى وبناء نظام برلماني فلسطيني.

وفقا لهذا النظام يتولى السلطة التنفيذية الحزب أو الأحزاب صاحبة الأغلبية في

**هناك مخرج يقوم على تولي منظمة التحرير الفلسطينية الإشراف على القضية ويتولى عرفات قيادة المنظمة، بينما يترك السلطة التنفيذية لتدار بصورة تعددية وحزبية برلمانية**

برلمان منتخب دوريا. وحيث إنه يجب النأي بالرئيس عرفات عن المنافسات الحزبية فليتولى وظيفة رئيس الدولة كرمز لجميع الفلسطينيين. ويسمح هذا النظام بظهور مجموعة من القيادات الفلسطينية وتأسيسها لوضعية سياسية من خلال زعامة الأحزاب السياسية في ظل الرئيس عرفات وتحت عينه الساهرة على المصالح العامة للشعب الفلسطيني . كما يسمح بتغيير القائمين على الوظائف الحكومية مع كل انتخابات عامة وبالارتباط بالاحتفاظ بأغلبية في البرلمان.

وبتولي الوظيفة الحكومية على أساس من الانتخابات العامة يكون من حق القيادات المنتخبة أن تقوم بالتفاوض باسم الشعب الفلسطيني . وهذا بدوره لا يضر بل يعزز الدور الوطني الخاص للرئيس عرفات. ويمكن تعزيز هذا الدور من خلال تحديد نصاب خاص للموافقة على أية اتفاقيات تعقد مع إسرائيل أو فيما يتعلق بمصير القضية الفلسطينية بوجه عام. إذ سيظل الرئيس عرفات هو الزعيم غير المنافس لحركة فتح والتي يمكن أن تصبح أكبر حزب سياسي في البلاد إضافة إلى موقعه كرئيس له سلطات رمزية.

مثل هذا الحل يمكن تسميته (نموذج مانديللا) حيث يتخلى الرئيس عرفات عن السلطة التنفيذية مع بقائه الزعيم غير المنازع للحركة الوطنية وشخصية خارقة للعادة في الحياة السياسية للشعب الفلسطيني وصاحب دور عالمي.

ولكن هناك مخرج أخر يتعاطى مع خصوصية الشعب الفلسطيني وهو مخرج يقوم تحديدا على إحياء منظمة التحرير الفلسطينية. هنا يقع التمييز بين منظمة التحرير الفلسطينية من ناحية والحكومة الفلسطينية من ناحية أخرى. وتكون وظيفة المنظمة هى الإشراف على القضية الفلسطينية بجميع جوانبها وعلى الشئون المتعلقة بوضعية الشعب الفلسطيني بجميع أقسامه. في هذه الحالة يتولى الرئيس عرفات قيادة المنظمة بينما يترك السلطة التنفيذية لطائفة من القيادات المنظمة بصورة تعددية وحزبية تبعا لقواعد النظام البرلماني.

وبطبيعة الحال تثير هذه الصيغة مشاكل وقضايا شتى وعلى رأسها قضية ازدواج السلطة. فنادرا ما استمر هذا الازدواج طويلا. ولكن شكلا أو أخر من المسار الثنائي للحياة السياسية الفلسطينية هو أمر تحتمه الوضعية الخاصة للشتات

الفلسطيني والذي ستستمر بعض جوانبه حتى لو تم بناء دولة فلسطينية والاعتراف بها، وحتى بعد اتفاق الوضع النهائي وفقا للرؤية الأمريكية. وعلى أي حال فمشكلة ازدواج السلطة في حالة الأخذ بهذا الحل هى فقط على المدى الطويل.

ولكن هذه المخارج تستلزم عملا سريعا يستهدف ما يلي:

**أولا:** إعادة صياغة دستور فلسطيني بالأطر الديموقراطية المعتادة في المجتمعات الديموقراطية أي من خلال جمعية تأسيسية وطنية.

**ثانيا:** إشراك أكبر عدد ممكن من المنظمات الديموقراطية العالمية في العملية الوطنية الفلسطينية وذلك بهدف تأسيس كتلة حماية مدنية دولية للشعب الفلسطيني وتكوين إطار منظم ومتدفق للكتلة العالمية العاطفة على نضال الشعب الفلسطيني، ويمكن أن يتم هذا الإشراك من خلال عشرات من آليات العمل النضالي المشترك.

**ثالثا:** تمثل عملية إعداد الدستور بحد ذاتها حالة وطنية و إ صلاحية فلسطينية وعالمية جديدة تعطى زخما عالميا للإصلاح السياسي والتفاوض الدولي حول القضية الفلسطينية.

**رابعا:** عقد الانتخابات في ظل تلك الحالة الفلسطينية والديموقراطية الجديدة وعلى نحو يجبر الولايات المتحدة على الوفاء بالتزاماتها وفقا لبيان بوش وكسر احتكارها لعملية التسوية في نفس الوقت (وهو أحد أهم أهداف عملية إشراك المجتمع المدني العالمي في عملية الإصلاح بما فيها وضع دستور فلسطيني جديد).

**خامسا:** خلال تلك المرحلة يستهدف النضال الوطني الفلسطيني تسريع إسقاط شارون كهدف تكتيكي جوهري للشعب الفلسطيني من خلال الانتقال من النضال العسكري إلى النضال المدني.

**سادسا:** تطوير الأداء التنظيمي للمجتمع وهياكل القيادة على كافة المستويات لضمان الاستمرارية والتحوط إزاء التحولات والتكتيكات الإسرائيلية والأمريكية. ثمة عملية حوار دائم ستكون أيضا ضرورية مع الجماهير العربية العاطفة والمشاركة في النضال الفلسطيني.

**سابعا:** ثمة أيضا ضرورة جوهرية لتطوير الأداء الرسمي العربي وتوظيفه بشكل

**وهناك مخرج آخر يقوم على تولي حزب الأغلبية السلطة التنفيذية، بينما يتولى عرفات وظيفة رئيس الدولة كرمز لجميع الفلسطينيين**

أفضل لاستعادة طاقات الشعب الفلسطيني وتجديد حيويته وخاصة على المستويين الاقتصادي والمالي.

**ثامنا:** من أهم المهمات السياسية والتنظيمية التفاعل والتوظيف المبدع للمنظمات العربية والفلسطينية في العالم الخارجي عموما وفي أمريكا الشمالية على وجه الخصوص ■

د. محمد السيد سعيد

# جوزيه بوفيه

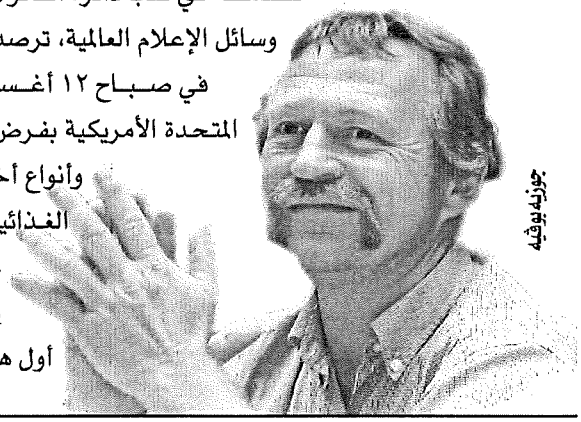
## "بيل كلينتون في دافوس وجوزيه بوفيه ليس بعيداً!!"

محمد سيد سلطان ❖

تلك هى العبارة التي حملتها صحيفة اللوموند الفرنسية في صدر صفحتها الأولى بجوار صورة لجوزيه بوفيه.. وربما تكشف هذه العبارة عن الشعبية الجارفة التي يتمتع بها هذا الرجل حتى يوضع في مقارنة مع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، وهو الشخصية الأكثر بروزا على المستوى السياسي والإعلامي في العالم قاطبة.

نعم، إنه جوزيه بوفيه المزارع الفرنسي البسيط الذي يمتلك مزرعة في جنوب غرب فرنسا، يربي فيها أغنامه التي يشكل حليبها أساسا لجبن روكفور. فما الذي جعل هذا المزارع الفرنسي المحب للفلسفة في قلب دائرة الضوء الدولية، وما الذي جعله محط اهتمام وسائل الإعلام العالمية، ترصد تحركاته أينما ذهب؟

في صباح ١٢ أغسطس ١٩٩٩، وإثر قرار اتخذته الولايات المتحدة الأمريكية بفرض ضرائب واردات باهظة على جبن روكفور وأنواع أخرى من الأجبان الفرنسية والواردات الغذائية الأوروبية، توجه جوزيه بوفيه، ومعه حشد من المزارعين الفرنسيين البسطاء إلى أحد فروع مطاعم ماكدونالدز، في أول هجوم رمزي يسجل ضد العولمة. اقتحموا



جوزيه بوفيه

❖ مسئول الإعلام بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

المطعم الأمريكي الشهير، وفي هدوء شديد قام المهاجمون بفك وحمل كل ما يحتويه المطعم بعناية وتوجهوا به -سليما- إلى مركز الشرطة حيث تركوها هناك واقترحوا أن تعاد محتويات المطعم إلى الولايات المتحدة بعد رفع القيود التي فرضتها على الركفور وغيرها من الوردات الغذائية الأوروبية.

منذ ذلك الحين أصبح جوزيه بوفيه بطلا شعبيا عالميا، كما أصبح بيته الذي يبعد مائة كيلو متر من مدينة مونبلييه جنوبي فرنسا مزارا سياسيا فكريا يقصده نشطاء حقوق الإنسان والمفكرون والفلاسفة من جميع أنحاء العالم. كما تفرغ هو أيضا للنضال ضد العولمة، وأضحى حضوره في المؤتمرات الدولية الاقتصادية كالماركة المسجلة حسب تعبير إحدى وكالات الأنباء.

ولم تعف شهرة بوفيه هذه من أن يصدر القضاء الفرنسي بحقه حكما بالسجن لمدة ثلاثة شهور بدءا من ١٩ يونيو الماضي بتهمة تدمير منفذ بيع أطعمة "مكدونالدز" الأميريكية. ولكن بوفيه المؤمن بقضيته، أكد على ايمانه هذا بأن ذهب إلى السجن لتنفيذ العقوبة بجراره الذي يشارك به عادة في احتجاجات المزارعين؛ ليتحول هذا المشهد الى موكب ضخم يشارك فيه حوالي ألف من انصاره والصحفيين والمصورين. ولقد تم تخفيض أسبوعين من العقوبة لحسن السير والسلوك وأسبوعين آخرين بمقتضى عفو أصدره الرئيس الفرنسي جاك شيراك بمناسبة إعادة انتخابه، ولقد أطلق سراح بوفيه في الأول من أغسطس ٢٠٠٢ بناء على هذا التخفيف .

إن ما قام به جوزيه بوفيه لا ينبع فقط من رؤيته الاقتصادية الصحيحة وإنما ينبع أيضا من نظرة فلسفية عميقة، فهو يرى، في حديث له مع صحيفة ليبراسيون، إن كفاح الفلاحين عبر تاريخ العالم دائما ما كان مشروعا جماعيا. ويقول بوفيه إن تجاربه الأخيرة قد أثبتت له بإنه لا يوجد حل فردي لمشكلات البشرية ، ومهما كان موقفه يبدو فرنسيا فرديا، إلا أن بوفيه يصر على انه ليس معاديا لأمريكا على الإطلاق وإنما هو يساند حق الناس في إطعام أنفسهم.. فالمعركة وإن كانت كلها حول الطعام، وبوجه أخص حول الجبنة، إلا أن الأكل ليس عملا حياديا!!

لقد حاز موقف بوفيه على رضا فرنسي وعالمي. أما الرضا الفرنسي فيمكن رصده من اهتمام الصحف الفرنسية بنشاط بوفيه وتحركاته وهو الاهتمام الذي ينبع أساسا من حس وطني بأهمية ما يفعله هذا الرجل للشعب الفرنسي. أما الرضا العالمي فيظهر في المؤتمرات الاقتصادية الكبرى مثل اجتماعات الدول الصناعية السبع الكبرى واجتماعات منظمة التجارة العالمية، حيث يعطي حضور بوفيه زخما قويا لكل التظاهرات التي تصاحب هذه المؤتمرات، وإذا كان جوزيه بوفيه قد اكتسب شهرته الأولى من خلال مشاركته في مظاهرات سياتل، وما تلاها من مظاهرات في دافوس، فإن حضور بوفيه كان أكثر قوة في منتدى بورتو الليجري الذي عقد في البرازيل، والتي حاولت حكومتها إبعاده بشتى السبل، إلا أن المشاركين في المنتدى قد هتفوا في اختتام أعماله "كلنا جوزيه بوفيه" ورد

عليهم بوفيه قائلا: "لقد بدأ القرن في سياتل لكن الألفية تبدأ من بورتو الليجري".

وإذا كان النضال ضد العولمة نضالا اقتصاديا بالأساس في فكر البعض، فإن جوزيه بوفيه لا يرى انفصالاً بين النضال الاقتصادي والنضال السياسي فكلاهما وجهان لعملة واحدة، لذا رأيناه في المؤتمرات والمظاهرات التي كرست للدفاع عن حقوق المستضعفين والشعوب الفقيرة في أفريقيا، ورأينا بوفيه مؤخرا على رأس وفد من الناشطين الأوروبيين يتوجهون إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد الاجتياح الإسرائيلي للضفة الغربية، ولقد نجح بوفيه في اختراق الحواجز الأمنية والحصار العسكري الذي فرض على الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات واعتصموا داخل مقر السلطة الفلسطينية في رام الله. لقد أتاح هذا الاعتصام حماية أمنية للرئيس الفلسطيني وتغطية إعلامية، لفتت أنظار العالم، واهتمام وسائل الإعلام الأوروبية على وجه الخصوص.

"إن ما شاهدناه في الأراضي الفلسطينية المحتلة كان وضعا لا يصدق وحربا استعمارية حقيقية، إنه نموذج للأبارتهيد يهيمن فيه الجيش ويهان فيه البشر عند الحواجز".

هذا ما قاله جوزيه بوفيه.

وأدرك شارون وحكومته أن بوفيه ومن معه سيألبون الرأي العام العالمي ضد حكومة إسرائيل فأمر بالقبض على بوفيه وترحيله إلى فرنسا هو ومن معه، إلا أن بوفيه كان قد ملأ الدنيا وقتها بتصريحاته التي أدان فيها الممارسات العنصرية الإسرائيلية في الأراضي المحتلة، وقال: إن إسرائيل تقوم بحرب تطهير عرقي في الأراضي الفلسطينية، وكل ما شاهدناه يؤكد بوضوح تام أن شارون يريد إجبار الناس على الرحيل. وقال إن إسرائيل تتمتع باعتراف رسمي لكنها ترفض الاعتراف بالشعب الفلسطيني، وهذا يعني انتهاكها للقانون الدولي، وهى تقوم بذلك بدعم كامل من الولايات المتحدة.

وأضاف بوفيه إن اتفاق أوسلو الاقتصادي عزز اليوم بنسبة ٩٠٪ الهوة بين إسرائيل والفلسطينيين . وطالب بوفيه بضرورة إرسال قوات دولية لحماية الشعب الفلسطيني مؤكدا أن القوات الدولية لن تعمل على حماية الفلسطينيين فحسب، وإنما الإسرائيليين أيضا، حيث إن الاعتداءات ستتوقف عندما يتمكن كل شعب من العيش بكل حرية على أرضه.

ويكشف بوفيه بتصريحاته تلك وبموقفه السابق عن وعي عميق بأبعاد القضية ، واهتمام من مناضل أوروبي بحقوق الشعب الفلسطيني وكل الشعوب المقهورة، وهو الموقف الذي يجب أن يقابله المجتمع المدني العربي باهتمام، ولن يحدث هذا إلا عندما يناصر المجتمع المدني في العالم العربي جوزيه بوفيه وأمثاله في نضالهم القوي ضد العولمة والهيمنة الأمريكية.

## تطورات الصراع

# حول الهوية الوطنية والدينية في السودان

عبد المنعم الجاك*

### مقدمة

تتناول الورقة بالعرض والتحليل مفهوم الهوية الوطنية وتبلورها من داخل علاقات الصراع في السودان القائمة في بعض جوانبها علي البعد الديني. مستكشفة للعلاقات المتداخلة بين الهوية الوطنية من جانب، والتركيبة الاثنية والدينية ودورها في صياغة محددة لمفاهيم مثل الأغلبية والأقلية من جانب آخر، واثر ذلك وتأثره في تشكيل مرجعية الدولة عبر العلاقة الجدلية بين تلك المفاهيم. وتأتي مقاربة هذه المفاهيم بتناول تجربة تشكل الهوية الوطنية في السودان، من خلال تطور أنماط الحكم ذو الطابع الإسلامي في علاقته مع المجموعات السكانية غير المسلمة. ويأتي التحليل مستجليا وباحثا عن الأبعاد الدينية الكامنة حول الصراع الدائر في السودان. يتم ذلك بتتبع المكونات الثقافية والدينية للسودان المعاصر، والمراحل التي مر بها تشكل الهوية في السودان خلال التجارب السياسية المعاصرة. وتسعي الورقة في إيضاحها للعلاقة بين الهوية الوطنية، ودعاوى الهوية الدينية، إلى تقديم مختلف التصورات الساعية، في رؤيتها، لتحديد أبعاد الصراع.

### الخلفية النظرية و المفاهيم

ترتبط الموضوعات المرتبطة بسؤال الهوية بدرجة عالية من التعقيد لما تتضمنه الهوية من تشعبات داخلية يثير أيّ منها مزيدا من التساؤلات. وتتداخل هنا الافتراضات المختلفة حول أي المقومات- عرقية، دينية، لغوية، اثنية،و/أو مواطنة- لها شرعية تشكيل هوية ما. إلا أن الثابت في الهوية ديمومة

* باحث سوداني، منسق برنامج تعليم حقوق الإنسان بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

حركيتها ومر و نتها في استيعاب كافة العناصر المتغيرة، المشكلة والمتشكلة بها، بما يمكن وصفها- أي الهوية- بالصيرورة الاجتماعية الثقافية، وذلك لما تتصف به من مقدرات تحفيز وحراك وتفاعل داخل المجتمعات خلال بحثها عن شروط وجودها وما يجمع بينها من صفات ومصالح مشتركة و/ أو مختلفة. ولا تقتصر عملية البحث عن السمات والمصالح المشتركة والمتباينة كقيمة لإثراء الهوية،بل تمهد إلي ما وصفه الصاوي بتجلياتها- أي الهوية- كواقع ثقافي وحضاري تصنعه عوامل التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والدين والسياسة. ويتباين تأثير الإرادة البشرية في صنعه من تجربة لأخرى كلما تباين ثقل هذه العوامل(الصاوي، ١٩٩٩: ١٥٩). وتكشف عملية البحث عن السمات المشتركة من جانب آخر عن المعضلات المصاحبة لتشكل الهوية، مثل ظهور التناقض أو التفاوت حول مسالة الانتماء والولاءات الاثنية، الدينية، والوطنية خاصة في المجتمعات ذات التنوع. الشئ الذي يمهد لظهور صور متباينة من الهيمنة أو السيطرة أو الاستيعاب من مجموعات ثقافية علي أخرى، في سياق رفضها لطبيعة التنوع والاختلاف.

وتلعب الدولة دورا رئيسيا في حالات ظهور هذه التناقضات، خاصة وان نشأة الدولة الوطنية في إفريقيا، والعالم الثالث عموما، جاءت معبرة عن أنماط التحديث الرأسمالي، مما أدى إلى صور متعددة من التناقضات، حيث تلازمت من جهة سيادة أنماط علاقات الإنتاج والثقافة ما قبل الرأسمالية وتبعاتها من علاقات مركز/ هامش على المستويين العالمي والمحلي، الشيء الذي انسحب على تطور التشكيلات الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية في تلك البلدان. ومن جهة أخرى جاء تطور مفهوميّ الدولة والهوية الوطنية تعبيرا عن ذات التناقض الشائه من العلاقات، مستعيرة نموذج الدول المستعمرة في الغرب رغم كل التباينات الموجودة.وانعكس ذلك في إحدى تصوراته في الرؤية الاختزالية لما تعارف عليه بالتاريخ المشترك، مما أسفر عن بلورة الهوية الوطنية بتعبيرها الأحادي لإرادة السلطة الحاكمة، و من ثم جاءت مستصحبة لرؤاها الطبقية أو الاثنية أو الدينية. فشهدت بذلك نشأة الدولة/ الهوية الوطنية محملة بعمليات إدماج ضخمة للتشكيلات الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية المتباينة قامت بها المجموعات المهيمنة، سواء كان افتراضا للتجانس أو فرضا لهيمنتها الثقافية الخاصة على المزيج الثقافي الذي تحتكم عليه سياسيا. فخلال سعي الدولة لتشكيل هويتها من القواسم المشتركة التي تكون المجتمع، يأتي نشوزها عند تبنيها لنموذج يقوم على الاستيعاب أو الهيمنة على المجموعات الأخرى. وتكون الدولة في هذه الحالة مؤشرا دالا علي إحدى المفارقات الجغرافية والسكانية التي تساهم في تعقيد علاقات الشعوب فيما بينها(...) حيث لا يلتفت للانتماءات الدينية أو العقائدية أو الثقافات الأخرى (طه،١٩٩٢:١٦)، مما يرسخ علاقات القهر أو التسلط الثقافي بهيمنة أحد الروافد بإضفاء صفاته الاثنية والدينية واللغوية علي هوية المجتمع في مجمله. الشيء الذي يمثل انحرافا

لطبيعة الهوية كصيرورة متجددة و متصلة وشاملة لكل تفاصيل المجتمع، ولطبيعة الدولة كتعبير واقعي لمفهوم الوطن و المواطنة. فالدولة في جدلية علاقتها بالهوية يفترض بأنها، كما نقل عن عبد الله النعيم، تحتكم علي مزيج متنوع، وهي لا تمتلك السلطة الكافية لتفرض إرادتها علي سكانها دون إرادة تعاون اولئك السكان، (...) فأي دولة أيا كانت سلطتها تحتاج لقبول شعبي لشرعيتها، وشرعية ادعائها عن مجمل س كانها، وهذا لا يكون في متناولها إذا كانت الدولة تسال مواطنيها ان يتركوا أعراقهم أو أديانهم أو أيا من جوهر هوياتهم (Hunwick:1992:16). فعندما تكون الدولة هي المتحكم في تشكيل وصياغة الهوية الوطنية وفق أصولها الطبقية أو الاثنية أو الدينية، فإنها تعمل تلقائيا على الدمج القسري للمجموعات الثقافية الأخرى. وفي إطار هذه العمليات يجري إنتاج وتسويق أيديولوجيا الهيمنة، كما يتم إنتاج أنماط العنف بمختلف صورة المستترة و المباشرة.

وعند تناول البعد الاثني كعنصر متشابك مع عناصر أخرى في تشكيل الهوية، في ظل وجود مجموعات اثنية متعددة، وفي مراحل تلازم تطور مشروعيّ الدولة والهوية الوطنية. يأتي الوعي بالانتماء الاثني متزايدا لعدم تبلور صيغة الانتماء الوطني العام أو الهوية الوطنية. فيصبح للمجموعة الاثنية شخصيتها الاعتبارية التي تميزها سلبا أو إيجابا عن الآخر، وينظر لها كما عرفها سعد الدين إبراهيم بأنها: كيان بشري يشعر أفراده بوحدة الانتماء لاشتراكهم الجماعي في امتلاك خاصية أو خصائص نوعية لا تشترك معهم فيها الجماعات الأخرى(..) قد تكون اختلاف الدين "أو المذهب"، أو اللغة، أو الثقافة، أو الخبرة التاريخية(البغدادي،١٩٩٣:٩٨). إلا أن الوعي المتطرف بالانتماء الاثني في تجاذبه،أو في محاولات سيطرته علي الانتماء القومي العام، يظهر عندما تفترض مجموعة اثنية ما أن لها الحق في حكم وادارة البلاد كما تتصورها(..) وتحاول أن تقضي علي المجموعات الاثنية الأخرى سواء باستيعابها أو اضطهادها، وهو ما يؤدي إلى الظلم البنيوي للمواطنين المهمشين، ويمكن النظر إليه كشكل من الاستعمار الداخلي (Lesch,2000:8-9). وهو الوضع الذي تخرج فيه المجموعة الاثنية من كونها تعبير عن صفاتها الخاصة وفي إطارها الذاتي، إلى مستوى الاثنية المؤدلجة التي تعمل على فرض صفاتها علي مجمل الهوية بتوظيف أدوات ومؤسسات الدولة، فتسيس الهوية وتؤدلج الدولة، ومن ثم تصاغ التشريعات والسياسات لتقنين وتبرير مصالح أو هيمنة المجموعة الحاكمة بافتراض دعاوى الأغلبية، التي تسعى إلى إقصاء أو استيعاب المجموعات الأخرى التي تصنف بالاقليات.

وعند النظر إلى مفهوم الأقلية المستخدم في توصيف مجموعة ما مقارنة بمجموعة أو مجموعات أخرى داخل مجتمع واحد، فالمفهوم يحمل في دلالاته المباشرة التحيز السلبي والتمييز المسبق تجاه هذه المجموعة، خاصة عند تقاطعه مع الهوية التي تعبر حينها عن اتجاه أيدلوجي بعينه، وهو ما يترتب عليه افتراضها بأن لها الحق في الحكم والسيادة والسيطرة، في مقابل الخضوع والقبول التام

من الأقلية. وهي الحالة التي ينظر فيها إلى القيم الثقافية والدينية واللغوية بأنها دون أهمية أو مناقضة لقيم الأغلبية التي تمثل الدولة (Lesch,2000:9) الشيء الذي يعوق تطور الاتجاه الوطني/القومي في تشكيل الهوية، إضافة إلى تهيئته لمناخ من الاستقطاب والصراع غير المتكافئ. وهي الحالة التي لا تجد فيها المجموعة التي يراد استيعابها أو إقصائها سوي مزيد من الانغلاق حول نفسها مع تعزيز انتمائها بوعيها الجمعي، الذي يقابل بقدر إضافي من التمييز ضدها بما يجعلها بكلياتها واقعة تحت وطأة الأغلبية. وهي الوطاة التي تتخذ سبل متنوعة من التمييز والقهر النفسي بلوغا الى العنف الجسدي المباشر.. وهو المعني الذي نقله البغدادي في تعريف الأقلية بأنها، جماعات تحتل وضعا اجتماعيا ادني من الآخرين ضمن المجتمع نفسه، وتتمتع بحقوق اقل قياسا بالجماعات المسيطرة في المجتمع، كما أنها تشعر بوحدانيتها أو عزلتها من جانب، وخضوعها لمعاملة تمييزية من جانب أخر من لدن الأغلبية(...) وان أعضاء الاقليات طالما يستبعدون أو يتم استثناءهم من التمتع بالامتيازات التي يرفل بها مواطنو الدرجة أو الطبقة الأولى في المجتمع(البغدادي,١٩٩٣: ٨٥). ويتضح من هذا أن الأقلية كمفهوم، في معظم حالاته، يعبر عن رؤية تمييزية خارج نطاق المجموعة نفسها، وهو ما يعبر عن تصور المجموعة المميزة أو صاحبة السطوة عندما تطلق على نفسها صفة الأغلبية، وتدعي الحق في تعريف الآخر/ين بأنهم أدنى مرتبة في التراتب الاجتماعي، بما ينعكس في انتقاص حقوقهم في الحكم والتنمية والاقتصاد وسائر الشئون العامة، هذا فضلا عن التمييز السلبي لكافة انتماءاتهم وتصوراتهم لوجودهم الثقافي والديني والاثني.

وتمتد الاتجاهات الاقصائية أو الاستيعابية للأغلبية عند تسيسها للهوية ووضعها في إطار الأيدلوجية بتوظيف الدين كمحدد ومعرف أساسي للهوية، والمقصود به ما يطلق عليه دين الأغلبية في مقابل الأديان الأخرى التي توصف تلقائيا في هذه الحالة بأديان الأقليات. الشيء الذي يفاقم التمييز السلبي تجاه المجموعات التي لا تدين بدين الأغلبية. وتأتى هنا ضرورة التمييز بين الدين من جهة والأيدلوجيا الدينية من جهة أخرى. فالبعد الاجتماعي للدين كما تناوله دوركايم يركز على الوظيفة الاجتماعية، باعتباره عنصر تماسك وتوازن للمجتمع، ويمثل الوحدة الأخلاقية للمجتمع وذلك بتماثل المقدس مع اللاديني. وهو ما يتسق بدرجة ما، خارج الإطار النظري النقدي، مع الرؤية الاطلاقية للدين التي تعتبره طاقة إيمانية وروحية مطلقة في وجودها، وقيميه في درجة الاعتقاد فيها بين المؤمنين. الشيء الذي يتقارب من المنظور الثقافي الذي يتعامل مع الدين كرافد ثقافي يساهم مع المكونات الأخرى، سواء بتصوراته النصية أو المعاد إنتاجها ثقافيا ومعرفيا، في تشكيل ثقافات وهويات المجتمعات. أما الدين الأيدلوجيا فهو يقترب من رؤية فيرث الذي يتعامل مع الدور المؤثر للدين في صياغة و إعادة تشكيل الأنساق الاجتماعية الأخرى. وهو ما يقترب من تصور الدين كنوع من

الأيديولوجيا تعبر عن نسق من الأفكار تتخذ أشكالاً من المقولات والتطبيقات، وتسعى عبرها لاعادة تعريف وتصنيف المجتمع بأسره. وتعبر هذه الحالة عن رؤية محددة وقطعية لثقافة المجتمع، دون وضع اعتبار للمكونات الثقافية أو الدينية الأخرى في ذات المجتمع. وهو ما يخالف حالة الدين في الثقافة والمجتمع وداخل الهوية كعنصر للتداخل، لا حافز إقصاء أو تضاد كما هو مؤدلجا. وهي الصورة التي نقلت عن محمد السيد في تصوره للأيدلوجيا الدينية بأنها تقدم تفسيرا للمعضلات الاجتماعية والسياسية للذات الاجتماعية بما هي متميزة ومتعارضة مع غيرها(ة) وأن علاقة التضاد بين الذات الجماعية والآخر هي صلب الخطاب الأيدلوجي الديني، فهي تهتم اهتماما هائلا بالقضاء علي مصداقية كل فكر آخر وكل دين آخر وكل ممارسة ثقافية أخرى. وهذا النضال الفكري غالبا ما يصل إلى التوحيد بين الرأي الآخر من ناحية ومعنى الكفر من ناحية أخرى( قاعود،١٩٩٨: ١٣).

## التركيبة الثقافية وتشكل الهوية (ات) السودانية

تتطلب مقاربة المفاهيم السابقة تطبيقيا بالتجربة السودانية، واستخدامها جدليا كأدوات لاستقصاء وتحليل العلاقات الاثنية و الدينية بالسودان، تتطلب بدأ التعريف بالمكونات العامة للثقافات السودانية، ووضعها في سياقها التاريخي الاجتماعي، والسياسي المعاصر. فقد عرف السودان بحدوده الجغرافية المتشابكة الحالية في أعقاب اعلان استقلاله السياسي من دولتيّ الاستعمار الإنجليزي- المصري في يناير ١٩٥٦. وقد شهد ذلك التاريخ ظهور نتائج المسح السكاني العا م التي اختزلت الوجود الإثني إلى نحو تسع عشر مجموعة اثنية، صنفوا بنسب ٤٠٪ ممن ينسبون إلى العرق العربي، ٣٤٪ ممن ينتسبون إلى الأصول الأفريقية، و٢٦٪ من القبائل غير العربية في الشمال العربي وتضم النوبيين، البجا، النوبة، مجموعات دارفور وقبائل منطقة الانقسنا في جنوب النيل الأزرق. إلا أن البحوث والدراسات اللاحقة أكدت أن التركيبة الاثنية في السودان تضم ما يربو عن ٥٠ مجموعة إثنية، تنقسم إلى ما لا يقل عن ٥٧٠ مجموعة قبلية، تتحدث اكثر من ١١٤ لغة مع وجود العربية كلغة مشتركة بين معظم المجموعات. (Lesch,2000:15)، قاعود،١٩٩٨:١٦، حرير وتيرجي،١٩٩٧: ١٩).

أما التوزيع الجغرافي لهذه المجموعات فقد ارتبط في أساسه علي الحراك الاقتصادي المعتمد علي تعدد وتعايش مجموعة أنماط من اقتصاديات الرعي والزراعة والصيد والتجارة، فضلا عن الإرث التاريخي في العلاقة بالمكان اجتماعيا وثقافيا. فالشمال الثقافي للسودان المعاصر تستقر به المجموعات المنتسبة للأصل العربي، ذات النسبة الأكبر من السكان. كما تواجدت معها عدد من المجموعات الإثنية غير العربية كالبجا الذين يمثلون نسبة ٦٪ ويتمركزون علي طول الحدود محاذاة للبحر الأحمر ولهم لغتهم الخاصة وتقاليدهم المميزة . وهنالك أيضا قبائل النوبة في غرب السودان و

يصنفون ضمن الشمال الثقافي، ولهم لغاتهم وأديانهم المميزة، كما يوجد في أعلى الشمال مجموعات النوبيين بلغاتهم وعاداتهم المختلفة عن قيم القبائل العربية في ذات المنطقة (Lesch,2000:17) ، و توجد في أقاصي الغرب مجموعات القبائل المتداخلة في تخومها مع القبائل المتحركة من غرب أفريقية من فور وزغاوة و برتي و مساليت، وهو ما ينطبق علي المجموعات العرقية في جنوب النيل الأزرق والتي تصنف ضمن الشمال الثقافي، بينما لها من ثقافات ما يمايزها جذريا عن الثقافة العربية أو الإسلامية السائدة في الشمال الثقافي. أما جنوب السودان فهو يتمايز بقدر أكبر من التنوع والتعدد الثقافي، إلا أن أكثر ما يجمع بينه أن معظم قاطنيه ينحدرون ثقافيا ودينيا ولغويا من الأصول الأفريقية. حيث تتقاسمه مجموعات اثنية كبيرة تتفرع منها مجموعات قبلية أصغر، مثل قبيلة الدينكا التي تعد من أكبر القبائل في السودان وتمثل نسبة ٤٠٪ من سكان الجنوب، كما توجد قبائل النوير والشلك والزاندي والانواك والمادي وخلافها من قبائل (Lesch,2000:17-19) .

وتتداخل الأديان في تعقيد اخر مع العناصر العرقية واللغوية والعادات، مما اكسب الاديان طابعا سودانيا خاصا ساعد على انتشارها في مختلف الحقب. والتنوع الديني في السودان، مع تباين الأرقام حوله، فقد قدرت نسبه في أرقام شبه رسمية ظهرت في ١٩٩٧، إن بالسودان٦٠٪ ممن يعتقدون في الدين الإسلامي على المذهب السني، و٢٥٪ ممن يدينون بالأديان والمعتقدات المحلية، بينما يعتقد ١٥٪ في الديانة المسيحية (Glickman,spring2000) ولا تمثل هذه النسب حدود جغرافية أو ثقافية بقدرما تتداخل متشابكة مع بعضها بالدرجة التي عبر عنها محمد عمر بشير قائلا: نحن نقسم السكان إلى مسلمين ومسيحيين، أو غير مسلمين وغير مسيحيين. لكن بين هذه المجموعات توجد اختلافات وتباينات لمجموعات فرعية، فمثلا داخل مجموعة المسلمين توجد طوائف وطرق صوفية يزيد عددها عن الثلاثين مجموعة(...) فضلا عن أن الشمال نفسه غير متجانس دينيا حيث توجد عدة جيوب للمسيحية في مناطق جبال النوبة وبعض المدن الشمالية (Hunwick,1992:64) ، هذا إضافة لمجموعات الجنوبيين الذين نزحوا واستقروا في الشمال بسبب الحرب. أما الاعتقاد في المسيحية فيتميز أيضا بذات القدر من التباين، فمعظمهم من الكاثوليك، وبعض البروتستانت، إضافة للأقباط الأرثوذكس (Lesch,2000:20) . وينطبق هذا التنوع على الأديان والمعتقدات المحلية، فهي فضلا عن تجذرها في العادات والتقاليد المحلية للمجموعات الثقافية، فكما وصفها فرانسيس دينق، لها نظامها القائم علي التسلسل المستقل، ويكون فيه الإقرار بالإله والممارسة الروحية من خلال نظام انقسام الأنساب ، وهو ما يكفل قدرا نسبيا من الحرية في الأمور الدينية (Hun(wick,1992:41، ويظهر التفاوت في الاختلاف في النظم المتبعة في تسلسل الأنساب من مجموعة لأخرى.

تشير هذه الحقائق أن السودان يتميز بقدر غير مسبوق من التعدد والتنوع في كافة انساقه

الاجتماعية والثقافية. ويمكن وضع هذا التنوع في سياق تطور تاريخي أفضى إلى الصورة المعاصرة من التنوع، وهو ما وصفه جون قرن ، بان السودان تاريخيا ازدهرت به حضارات كوش، مصر الفرعونية، والممالك القروسطية منذ آلاف السنين قبل الميلاد. ومن ثم ، ومع بداية الحقب المسيحية قامت في السودان حضارات قوية تمثلت في ممالك النوبة المسيحية التي دامت لاكثر من سبعمائة عام. وتبع ذلك، ومع ظهور الإسلام وتدفق المهاجرين من شبه الجزيرة العربية أقيمت ممالك إسلامية قوية(...) وهؤلاء الذين أقاموا الممالك النوبية المسيحية، والذين أسسوا الممالك الإسلامية موجودون في السودان، هذا جميعه ما يزال حتى وقتنا الراهن يشكلنا ويكون جزء من هويتنا (كمير، ١٩٩٨: ٣٦). وتعد الميزة الأساسية في هذا التنوع التاريخي المتجدد انتقال السمات والصفات الثقافية من كل مرحلة إلى ما يليها من مراحل، بما يمهد للخبرات الثقافية المشتركة بين مختلف المجموعات أن تعبر عن نفسها في التصور الكلي للهوية السودانية. ويعتمد هذا علي التفاعل والحراك بين المجموعات المختلفة، فالقبول بالتعايش وثنائية الانتماء يسبقه شرط الاعتراف والقبول بين المكونات المختلفة، وحقها في الاحتفاظ وتطوير مكوناتها الثقافية الخاصة من أديان ولغات وتقاليد، وهو ما لا يمثل خصما من الانتماء الوطني بقدرما يعززه في إطار توظيف الخبرات الثقافية المشتركة بين مختلف الكيانات الثقافية. وقد صور عبد الله النعيم قضية الانتماء هذه بانه لكي يكون صائنا للمجموعات المختلفة، فليس يتوجب فقط أن يأتي الانتماء الوطني طوعيا وتدريجيا، بل يجب أيضا التسليم بحوجة المواطنين للأشكال والمستويات الأخرى من الهوية (Hunwick,1992:16) ، بما يعني أن بلورة الانتماء بصورته الأوسع في إطار الهوية الوطنية يكمن في اتساع الفرص المتساوية والعادلة في التمثيل والتعبير عن مكمون الهويات الخاص. ويتلازم في كل الانتماء الوطني ويتعزز، بتطور وتعزيز صور الانتماء الاثنية والدينية واللغوية، بما يحافظ على شروط التعايش والقبول المتبادل بين مختلف المجموعات.

## التجارب السياسية وتشكيل الهوية الوطنية

برصد تجربة تشكل الهوية الوطنية في السودان المعاصر، خاصة فترة ما بعد الاستقلال، تشير الوقائع و الدلائل إلى عكس تلك الحقا ئق الثقافية الكائنة. فالفشل ظل مصاحبا لكل محاولات إنتاج صيغة تحافظ وتدافع عن هذا التنوع، فضلا عن سيادة ثقافة اختزال التنوع بفرض صيغ الإقصاء أو الاستيعاب لمصلحة مجموعة بعينها. ويرجع طه إبراهيم ذلك إلى أن التاريخ المشترك لسكان السودان جاء في ظروف قاسية نشأت بقهر الجميع علي التواجد(...) فلا أهمية لمن يكون داخل هذه المساحة، ولا أهمية لمدي الاختلاف أو نوع الأجناس أو التمايز والاختلاف بينهم(...) وقبل ذلك كله لا أهمية

لرغباتهم في أن يعيشوا سويا في دولة واحدة أو لا(إبراهيم،١٩٩٣: ٣١). وتعد هذه التساؤلات وغيرها امتداد ا لعلاقات القهر التاريخية التي نشأت سواء فيما قبل أو أثناء فترتيّ الحكم الاستعماري - الاستعمار التركي/المصري١٨٢١-١٨٨٥، والاستعمار الإنجليزي/المصري ١٨٩٩-١٩٥٦ ، أو من قبل تجارب الحكم الوطني التي عمقت التمايز الثقافي والديني بين المجموعات الوطنية المختلفة، مفرزة لثقافة الاضطهاد والقهر. ويمكن ملاحظة ذلك في علاقة فقدان الثقة التاريخي بين الشمال والجنوب كمفهومين ثقافيين متمايزين تبلورا نتيجة لمجموعة من العلاقات التاريخية غير المتوازنة. فجنوب السودان ظل حقلا لتجارة الرقيق لعدة قرون، تحت مختلف إدارات الحكم، مما أسفر عنه استقرار الرعب من عملية الاسترقاق في الذاكرة التاريخية للمواطنين الجنوبيين (Viorst,May/June1995) ، وهو ما ظل يتجدد بصور مختلفة وتحت مسميات متنوعة خلال معظم تجارب الحكم المعاصر. هذا فضلا عن الوصائية و الاستعلائية التي فرضها السياسيون الشماليون منذ الاستقلال على رصفائهم من الجنوب، إذ لم يدعوا للمشاركة في مفاوضات وتوقيع اتفاقية الحكم الذاتي مع دولتي الاستعمار الإنجليزي المصري، إضافة إلى تغاضيهم عن الالتزام بمناقشة الوضع الفيدرالي للجنوب، والتمييز الذي صاحب عملية سودنة الوظائف ( Sidahmed,1996:52).

و قد ارتبطت الدلالات الثقافية للعلاقة بين جنوب السودان وشماله، مع التلازم التاريخي بين علاقات الإقصاء، الاستعلاء والاستيعاب من جانب، ومحاولات تشكيل الهوية على ذلك الأساس من جانب آخر. فالشمال الثقافي الذي دانت له فرص المبادرة في التعبير عن الهوية الوطنية، ومن ثم في الاستئساد باليات الدولة و الحكم في مختلف الفترات، جاء تشكله نتاجا للهجرات السلمية والتدريجية للمسلمين من شمال أفريقية، الذين قاموا بنشر الإسلام في أواسط وادي النيل والمناطق المجاورة شرقا وغربا، فكان أثر الإسلام في أنشطة زعماء الصوفية بنشرهم لطرق إيمانهم واعتقاداتهم المميزة وبنائهم لمجتمعات تابعيهم. وقد تم ذلك بتسالم مع المعتقدات الدينية التقليدية، ومع الديانة المسيحية التي ظلت سائدة في شمال السودان لعدة قرون (An-Na'im,1997) إلا أن فرانسيس دينق يري بأن السيادة التاريخية للعرب وتأثيرهم في المستقبل الثقافي للسودان فيما بعد ذلك تمت بطريقة غير مباشرة، فهو يرى، بالرغم من أن العرب كانوا أقلية، وقد استخدموا اللغات المحلية وتزاوجوا من السكان بالقدر الذي أصبحوا به غير مميزين من السودانيين. إلا أن هؤلاء المهاجرين كان لهم وضعهم المميز، فقد اتبعوا النظام الأمومي في النسب والميراث، واكتسبوا بذلك السلطة. كما كان لهم مهاراتهم المتقدمة في التجارة والزراعة، وثرواتهم من الخيول والجمال بما عزز سلطتهم، و بمرور الزمن أصبحوا الطبقة الحاكمة (Deng,1973:12) وبالرغم من أن الوجود العربي الإسلامي في السودان لم يتم وفقا لمبدأ الجهاد الإسلامي ، إلا أن الطابع التجاري الاقتصادي للوافدين الجدد تلازم فيه تطور

بنيتهم الاقتصادية مع اكتسابهم للنفوذ السياسي، مما ساعد في انتشار وسيادة ثقافتهم الإسلامية العربية، ومن ثم هيمنتها مستقبلا.

مثلت هذه الخلفية الثقافية بدخول وتعايش العنصر العربي الإسلامي مع السكان الأصليين، مثلت نقطة تحول تاريخية هامة في تشكيل الهوية الثقافية للسودان المعاصر، إلى الدرجة التي أصبحت فيها الاثنية المرتبطة بالنسب العربي وتعتقد في الدين الإسلامي، ذات ثقل عددي أتاح لها إنتاج توظيف مفهوم الأغلبية الاثنية/ الدينية، مقارنة بالمجموعات الإثنية والدينية الأخرى التي صنفت تلقائيا على ذلك الأساس تحت مفهوم الاقليات. وأخذت هذه الأغلبية في تطورها التاريخي الذي جاء متزامنا مع نشأت وتطور مؤسسات المجتمع وفي قمتها مؤسسة الدولة، ومتزامنا أيضا مع الحركات الاجتماعية التي نشأت لمواجهة الظروف السياسية والاقتصادية التي يشهدها السودان آنذاك. وتمثل الثورة المهدية معلما بارزا لهذا التطور. فهي بالرغم من نجاحها في تحقيق هدفها الاستراتيجي في خروج المستعمر التركي- المصري، إلا أن بذوقها جاء مستندا في أساسه على التقاليد الدينية الإسلامية التي دعا لها قائدها محمد احمد، الذي أعلن نفسه المهدي المنتظر،١٨٤٣-٨٥ ، ومن ثم كان نجاح الثورة معتمدا على شخصيته القيادية الملهمة (Sidahmed,1997:6) إضافة إلى سعيه ومن خلفه اتباعه الموالين من الأنصار حول إحياء أصول الدين الإسلامي. وقد عمل المهدي ومن بعده خليفته عبد الله التعايشي على غرس بذور القومية السودانية المرتبطة إلى حد بعيد بالإسلام ( Glickman,spring2000). وعلى هذا الأساس ظهر مفهوم القومية السودانية متلازما مع حركة البعث الديني الإسلامي في مجتمع متعدد الأديان. إلا أن النظر والتعامل مع محمد أحمد المهدي في البدء تم كقائد مخلص من المستعمر الأجنبي، وتفاعلت معه حتى المجموعات غير المسلمة من هذا المنطلق، بالرغم من عدم تبلور مفهوم الوطن الواحد حينها. فقد رحب الجنوب بالثورة المهدية، وثارت بعض القبائل تحت اسم المهدي(...) خاصة قبيلة الدينكا التي استجابت للمهدي كقائد أوحد، وشبهوا بشخصيته في دياناتهم (Deng,1973:28). إلا أن الترحيب بقومية القائد، والتغاضي عن فكرة المخلص الديني عادت متراجعة بصورة معاكسة، وهو ما تمثل في مقاومة المهدي ورفض اتجاهاته التي أخذت بعدها التوسعي فيما بعد ذلك. فكما ذكر فرانسيس دينق، فقد بدأت مجموعة الدينكا في الصراع ضد المهديين الذين أكدوا بتعصب على مهمتهم المقدسة في تحرير العالم من الكفر، واتجهوا بحربهم المقدسة نحو الجنوب، مستهدفين بذلك استعادة علاقات الرق (Deng,1973:29). ورغم ذلك ففترة المهدية تمثل البدايات الأولى لتلازم الحديث عن قومية سودانية واحدة، أخذت دلالاتها الأساسية بتوظيف الدين في تشكيل الهوية الوطنية. وقد شهدت بذلك بدايات تشكل القهر والتمييز ضد المجموعات غير المسلمة. وهو ما لم يقتصر على غير المسلمين فقد واجه المعارضون للرؤى المهدية

من علماء المسلمين قدرا من القهر بسبب رؤاهم الناقدة والرافضة للاتجاهات المهدوية، سواء في تشكيكهم حول إسلاميتها أو لذرائعيتها السياسية التي ظلت تتبعها. وقد وصف عبد الله النعيم موقف المهديين تجاه معارضيهم بقوله: بالرغم من ادعاء المهدي ومن بعده خليفته عبد الله التزامهم بالتطبيق الصارم للشريعة في دولتهم الإسلامية الحقة، إلا انه في الواقع لم يمثل التطبيق سوي رؤية المهدي الخاصة للشريعة، وذرائعية الخليفة عبد الله السياسية التي كان لها الغلبة، إن العديد من السودانيين المسلمين وجدوا في الدولة المهدية التناقض والقمع. وهي الحقيقة التي تأكدت في الميزتين الرئيسيتين لتلك الفترة، أولها الانقسامات الداخلية التي قادت إلى إعدام واعتقال عدد من أفراد المجتمع السوداني ومن قادة القبائل، وثانيها تعاون الشماليين مع الجهود الإنجليزية-المصرية عند إعادة استيلائهم على السودان (Hunwick,1992:18-19 ).

جاءت بداية التطور الواضح لهذه الخلفية الثقافية المنقسمة إثنيا ودينيا حول مفهوميّ الشمال والجنوب بظلالهما الثقافية الدينية. مما أثر في الفرز الإثني الديني تحت دعاوى الأغلبية/الأقلية على مجمل الأنشطة الاجتماعية، الثقافية والسياسية. فجاءت نشأت الحركة الوطنية السودانية مرتبطة بالتقاليد والنظم الصوفية الإسلامية. وعلى وجه التحديد ارتبطت بدور طائفتي الأنصار والختمية، اللتين يعود تأسيسهما إلى محمد أحمد المهدي ومحمد عثمان الميرغني، ونتج عنهما في سنوات الاستقلال حزبيّ الأمة والاتحادي، على التوالي. وقد ارتبطت نشأتهما وتطورهما بالنفوذ العددي الأكبر من الأتباع دينيا، اثنيا، اقتصاديا و سياسيا. و كان لذلك تأثيره البالغ في تبني وجهة النظر الإسلامية/ العربية عند صياغة مفردات الثقافة السودانية، وبلورة الهوية الوطنية خلال التجارب السياسية المعاصرة. فالصادق المهدي، زعيم الأنصار ورئيس حزب الأمة الحالي، يري أن دور الدين في السياسة السودانية، هو إعادة لظهور الدولة في الإسلام، ويؤكد أن للإسلام مكانة دائمة في الجسم السياسي السوداني Viorst,May/June1995 ، غافلا بذلك أو غير آبه للوجود غير المسلم من المواطنين السودانيين داخل ما أطلق عليه عودة ظهور الدولة في الإسلام في الجسم السياسي السوداني. وقد أشار عبد الله النعيم إلى بدايات ارتباط السياسة بالدين في الفترة الوطنية. وذلك ببداية تشكل الحركة الوطنية في نهاية الثلاثينات، عندما طلب قادة المثقفين من الزعامات الدينية مدهم بالنفوذ والدعم السياسي An-Na'im,spring1997.

جاء إعلان استقلال السودان معبرا عن مرحلة أخرى في تطور الانقسام الإثني/ الديني حول مسألة الهوية الوطنية، وطبيعة العلاقة الثقافية السياسية بين الشمال والجنوب، وذلك عندما برزت إشكاليتا الدستور والحرب الأهلية، وعبرتا عن حدة الانقسام الثقافي، ومن ثم سيادة ما تم التعارف عليه بثقافة الأغلبية/ الأقلية. ويلاحظ ذلك في البيان الرسمي للعالم الخارجي عند التعريف

بالسودان كدولة مستقلة، فقد ذكر وزير الخارجية آنذاك: إن السودان في الأساس جزء أصيل من العالم العربي، ولذلك كان استعجالنا في الدخول إلى الجامعة العربية فور إعلان الاستقلال(...) وعلاقتنا بالدول العربية لن تجعلنا نفقد ادراكنا لروابط صلاتنا الأفريقية. فسوف ننظر دائما جنوبا نحو إفريقيا، تقوية لعلاقاتنا مع مختلف شعوب افريقيا، وسنعمل على مساعدتهم في التقدم والتطور في اتجاه الحرية والحياة الفضلى Hunwick,1992:40 . ويبدو واضحا في هذا التصريح التوجه المركزي اثنيا نحو العروبة، وما يتبعه من ارتباط بالدين الإسلامي، وذلك في التعريف الرسمي بالهوية الوطنية للسودان لحظة استقلاله. الشيء الذي لا يقلل فقط من شأن الانتماء الافريقي جغرافيا وسياسيا، بل يطفح بقدر من الاستغلائية في تصور العلاقة بإفريقيا، وضمنيا تجاه العلاقة بالمواطنين ذوي الأصول الأفريقية. ويتضح هذا بصورة أجلي على مستوي العلاقات الاثنية/ الدينية داخل السودان، فذات التصريح تنسحب مفرداته ومفاهيمه الاستعلائية علي الوجود الثقافي غير العربي وغير المسلم داخل السودان. ولعل ذلك ما جعل مثقفا جنوبيا مثل فرانسيس دينق، يري في ظل النظام الوحدوي بين الشمال والجنوب أنه كان على الجنوب أن يكون سياسيا تحت السيطرة والخضوع للشمال. فالوحدة مع الشمال ستكون ممكنة فقط تحت ظل نظام حكم متنوع. مع التنمية الشاملة للسودان الموحد(...) وبمرور الأحداث، تكاثف خوف الجنوبيين من الهيمنة الشمالية. فقد كان توجه المسؤولين الشماليين تجاه الجنوب يقوم على الدعاية بين الأحزاب الشمالية، بغية تدافعهم لكسب الأصوات الجنوبية(...) وبالاستقلال بدا الصراع عنيفا بين الشمال والجنوب، وأصبحت الثقافة الإسلامية العربية، التي اعتقد الشماليون أنها ستكون عنصر تكامل، رمزا لقمع الجنوبيين (Deng,1973:37-42). وعلى هذا الأساس نشأت الدولة الوطنية في السودان محملة بهذه الخلفية المنقسمة اثنيا ودينيا، فضلا عن التفاوت أو عدم الإنصاف في النصيب العادل من السلطة والثروة. فالشمال يمثل ثلثي البلاد من الأرض والسكان، وله من الفرص والمزايا ما هو اكثر من الجنوب في التنمية السياسية ،الاقتصادية ،الاجتماعية والثقافية(ة) أما الجنوب فيكون الثلث المتبقي من الأرض والسكان، ونادرا ما نال نصيبا من التنمية الاجتماعية والاقتصادية( Hunwick,1992:40 ).

استمر التطور السياسي علي ضوء هذه الخلفية، مفرخا للعديد من علامات التمييز. وعلى وجه الخصوص التطور الدستوري الذي مثّل معلما مهما في ترسيخ الانقسام الاثني/ الديني، الذي رمى بظلاله كاملة في الصراع المباشر الممثل في الحرب الدائرة منذ عشية الاستقلال وحتى الان. فالدساتير الانتقالية التي جاءت خلال تجارب الحكم الديمقراطي الثلاث-٥٦، ٦٤، ١٩٨٦- عكست التناقض ما بين إعلان الإسلام كدين رسمي للدولة، وما بين منح حقوق المواطنة الكاملة لكل السودانيين على حدٍ سواء. فقد شهد تكون أول لجنة وطنية مناط بها صياغة دستور يعبر عن التنوع

الثقافي، الإثني والديني، ويضع الأطر العامة لادارة الموارد البشرية والمادية للبلاد، في وقت استهل فيه السودان استقلاله بتفجر الصراع والحرب للأسباب السابقه في جنوبه- أغسطس ١٩٥٥-، شهدت تلك اللجنة أولى دعاوى تبني دستور يعتمد على المبادئ الإسلامية. وجاء ذلك في المذكرة التي رفعتها القوى الإسلامية، وورد فيها إن السودان دولة إسلامية ينبني تنظيمها الاجتماعي علي التقاليد العربية والطرق الإسلامية، نسبة لوجود الغالبية المسلمة. وهو الجوهر المطلوب لان تكون المبادئ العامة لدستور البلاد مستمدة من المبادئ الإسلامية Sidahmed,1997:63. ومن ثم استمر وتطور النزوع الانقسامي إثنيا ودينيا. وجاء سافرا بدرجة أكبر عندما تم الاتجاه مباشرة نحو إقرار الدستور الإسلامي في التجربة الديمقراطية الثانية، برئاسة الصادق المهدي الذي قبل مسودة الدستور الإسلامي. وبدا واضحا في لجنة صياغة الدستور سيطرة أحزاب الأمة، الوطني صاحب اقتراح الدستور ذو التوجه الإسلامي، إضافة لجبهة الميثاق الإسلامي التي طرحت دستورا إسلاميا ملتزماً كلية بالشريعة. أما الأصوات الأخرى فقد ضمت ممثلين للجنوب نادوا بدستور غير ديني( Sidah-med,1997:102، وإن بدت مطالبهم محدودة التأثير والاستجابة. وقد كانت جبهة الميثاق الإسلامي- لاحقا الجبهة الإسلامية القومية- رأس الرمح في الترويج للدستور الإسلامي، خاصة الدكتور حسن الترابي، الذي كان سكرتيرا لتلك اللجنة. وجاء في مذكرته، إن الدستور الإسلامي يمثل إرادة المواطنين، نسبة للغالبية المسلمة، ولان إرادتهم هي التي يجب أن تسود. كما ذكر إن الإسلام ليس مثل الأديان الأخرى، فهو دين ودولة، يأمر بالحكم تبعا للوحي الإلهيSidahmed,1997:105 . وفي الوقت الذي كانت تجادل فيه حكومة الصادق المهدي مع حسن الترابي حول درجة إسلامية الدستور، ظل الوضع في الجنوب في حالة الحرب المستمرة. فقد تجنب الصادق المهدي إعادة الحوار حول الفيدرالية التي طرحت في مؤتمر المائدة المستديرة في ١٩٦٥، الذي ضم كل الأطراف المتصارعة. مما دعى قوات الانانيا الجنوبية الخائضة للصراع مع الحكومة المركزية، لأن تعلن في مؤتمر لها في أغسطس ١٩٦٧، حكومة جنوب السودان المؤقتة في المناطق تحت سيطرتها .Lesch,2000:43

أما التجربة الديمقراطية الثالثة، ٨٥-٨٩، التي جاءت بعد تجربة مليئة بالتجاوزات والانتهاكات، مفاقمة للفرز الديني بإعلان رئيسها النميري إماما للمسلمين، وبالتطبيق الشامل لقوانين الشريعة. ومن ثم كانت الانتفاضة الشعبية التي أسقطته وقوانينه من الحكم. ورثت حكومة الصادق المهدي المنتخبة في ١٩٨٦ هذا الميراث من القوانين. ورغم إعلانها رفضها ومعارضتها لتلك القوانين، واطلاق صفة عدم اسلاميتها، إلا أن الحكومة المنتخبة لم تقم بإلغائها أو استبدالها بقوانين بديلة An-Na'im,spring1997. الشيء الذي يعيد الانتباه إلى الرؤية الاستراتيجية لبنية الحكم حينها

وللتحالفات التي كان يقفز فيما بينها رئيس الوزراء لإيجاد معادلة متوازنة حول العلاقة بين الدين والحكم، وما يمكن أن يعنيه إلغائه أو إحلاله لقوانين إسلامية ببديل غير إسلامي علماني- لا يتسق مع توجهه والتزامه الفكري، وهو الذي سبق وان ذكر: إن السمة الغالبة لامتنا هي الإسلام بدأ، بتعبيره العربي الغالب. وهذه الأمة لايمكن أن تحدد كينونتها، وتصان هيبتها واعتزازها إلا في ظل البعث الإسلامي Glickman,2000. هذا إضافة لمشاركته مع الجبهة الإسلامية في اكثر من حكومة ائتلافية خلال فترة الحكم الديمقراطي الثاني، وقاومت الجبهة الإسلامية خلالها محاولات إلغاء قوانين الشريعة، مستفيدة من وجودها في الحكم وتعدد تحالفاتها.

هذا ما جاء خلال تجارب الحكم الديمقراطي، فهي لم تحافظ فقط علي سمة التمييز الإثني/الديني السائدة اجتماعيا، ثقافيا وسياسيا في العلاقات الداخلية للمجتمع والدولة، بل سعت إلى تقنين تلك الثقافة دستوريا. الشيء الذي يؤكد أن هشاشة الديمقراطيات جاءت مركبة من ضعف الالتزام بالقيم التعددية على المستوى الكلي، والافتقار للممارسة الديمقراطية على مستوى التنظيمات. فالجبهة الإسلامية ترى أن الديمقراطية وسيلة لتأسيس الدولة الإسلامية وقولبة المجتمع(..) والصادق المهدي يحرص على أهمية التقيد بالإجماع للقرار الديمقراطي، ويناقش فيه أن الشريعة يمكن أن تطبق إذا أيدتها الأغلبية Lesch,2000:66 ، غافلا بذلك مرة أخرى، أو غير آبه بأن الإسلام، دينا أو فكرا، يلتحم بالحياة عامها بخاصها، والشريعة جزء فيه، بما يعني حسم الدولة دينيا، والمجتمع دينيا، والهوية دينيا. وهو ما يتناقض بداهة مع فلسفة الديمقراطية التي تعتمد التعدد كقيمة أساسية للحوار والتواجد، فضلا عن عدم قابلية الهوية-بطبيعتها- للقولبة العددية، سواء جاء ديموقراطيا أو خلافه، استنادا علي مفهوم الأغلبية. أما رؤية الجبهة الإسلامية القومية للديمقراطية كوسيلة لتحقيق الدولة الإسلامية، فهو ما فشلت فيه مع كثرة تحالفاتها، مما دعاها للانقلاب علي الديمقراطية نفسها عسكريا في يونيو ١٩٨٩

لم تختلف الثقافة السياسية في توجهها نحو الانقسام الاثني/الديني، أو فرض نموذج الأغلبية/ الأقلية، في ظل التجارب التي تلت الانقلابات العسكرية، ٥٨-٦٤، ٦٩-٨٥، ٨٩-حتى الآن. وإن كان لبعد العنف المصاحب لعقلية الانقلاب، فضلا عن الاتجاهات الأيديولوجية الدافعة والمحركة للانقلابات، دوراً في تزايد وفرض المزيد من الانقسام السياسي، الاجتماعي، الثقافي والديني. فالحكومة المكونة عقب انقلاب الفريق إبراهيم عبود في نوفمبر ١٩٥٨ عملت على وضع سياسات في الجنوب عززت من تهميش المسيحيين، وعملت على سيادة الإسلام والثقافة العربية. فقد تمت سودنة مدارس التبشير المسيحي، وألغيت عطلة الأحد كيوم لعبادة المسيحيين، كما تدفق دعم بناء المساجد والثقافة الإسلامية عبر المنظمات الاجتماعية فى الجنوب. وقنن تجريم المسلمين بعقوبة الإعدام عند

تحولهم للدين المسيحي Glickman,spring2000، كما تم حظر التجمعات و القيام بأي أنشطة تبشيرية تجاه أي شخص أو أشخاص في جنوب السودان(..) وما بين عامي ٦٢-٦٣ تم طرد ٢٤٣ من المبشرين الكاثوليك، وما تبقى منهم طردوا في فبراير ١٩٦٤ Sidahmed,1997:72. ويبرز بوضوح الطابع العنيف، ليس في الانتقائية والتمييز في دعم الثقافة الإسلامية/العربية وحسب، بل في التطرف بمصادرة حريات التعبير والاعتقاد، والحق في الحياة. ففي حين كان المسلم المتحول للمسيحية يعاقب بالقتل، فان أسلمة المسيحي تكرس لها القرارات وأجهزة الدولة، ويعامل عندها المسيحي المبدل دينه للإسلام معاملة المهتدي.

أما الحقبة العسكرية الثانية الممثلة في انقلاب جعفر محمد نميري في مايو ١٩٦٩، والتي شهدت تحولات جذرية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، يعد أيا منها انقلابا في ذاته. فمن أميز تطورات ذلك النظام الذي فاقم إشكال الهوية الوطنية وضاعف من الفرز الاثني/الديني، إعلانه مجموعة القوانين الإسلامية، التي عرفت بقوانين سبتمبر٨٣، مما مثل نكوصا عن التطور الإيجابي الذي استهله حول علاقة الجنوب والدولة المركزية من جهة، والشمال الثقافي من جهة أخرى، فأمكن تهدئة الصراع نسبيا لفترة امتدت عشر سنوات، هي عمر اتفاقية السلام- اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢-. والتي تمثل الفترة الوحيدة التي شهد فيها جنوب السودان قدرا مميزا نسبيا من السلام والتنمية(..) كما تزامنت معها صياغة اكثر دستور شهده السودان قائم على أسس مدنية/غير دينية في العام ١٩٧٣-An Na'im,spring 1997. ويرجع إعلان القوانين الإسلامية إلى خلفية التحالف السياسي الذي استطاع به النميري الخروج من مأزق معارضة الأحزاب الشمالية، وكسب به خصومه السياسيين الصادق المهدي وحسن الترابي بالصيغة التي عرفت بالمصالحة السياسية في ١٩٧٧ وهو العرض الذي رفضه الحزب الاتحادي، ومضى فيه لعدة اشهر الصادق المهدي ثم تراجع، بينما استفاد منه الأخوان المسلمين كليا، وعملوا عبره علي زيادة نفوذهم في أجهزة الدولة السياسية والتشريعية والتنفيذية Hunwick,1992:27. وبالفعل كان تأثير الترابي مباشراً في مجموعة القوانين التي أعلنها النميري. ففي أسابيع قليلة غيرت كل الجوانب الرئيسية في التشريعات القائمة واستعيض عنها بتشريعات قائمة على نصوص الشريعة الإسلامية An-Na'im,spring 1997، وهي القوانين التي مثل إنفاذها النصر الأساسي للجبهة الإسلامية. فخلال الفترة مابين ٨٣-١٩٨٤ كان هنالك الآلاف من العقوبات العامة، التي شملت الجلد، البتر للاطراف، والاعدام في محاكمات لا تتجاور العشر دقائق(..) كما شهدت هذه الفترة إعدام الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة، وهو مؤسس حركة الأخوان الجمهوريين الإسلامية، الداعية لمواجهة تطبيق الشريعة الإسلامية، وينادون بالرأفة والتسامح تجاه من يبدل دينه، وتجاه غير المسلمين Glickman,spring2000. ويرى حسن الترابي من

جانب آخر مشاركتهم في السلطة مع النميري بأنها مثلت مدخلا حيويا في سبيل بحثهم عن شرعية أنشطتهم، وحرصهم على السلطة لتسهيل عملهم السياسي(...) وشملت استراتيجيتهم تأكيد سيطرتهم على الحركة الطلابية، وتأكيد نفوذهم في الجيش والاتحادات النقابية والقضاء، مع نشاطهم الفعال في تأسيسهم لرأس المال الإسلامي وسيطرتهم على المؤسسات الاقتصادية Sidah-med,1997:130-32 ). كما يرى الترابي أيضا حول استفادتهم من المشاركة مع النميري وتوجيه البلاد نحو الحكم الإسلامي، فيقول: كنا نريد مرحلة أولى من (التمكن) تكفل لنا الدخول في الساحات المؤثرة في مصير البلاد، وهو تمهيد لمراحل متقدمة من (التمكين)، بمعنى (ولاية السلطان) واستكمال كل أبعاد المثال الإسلامي للمجتمع (الترابي،١٩٨٦: ٤٢). أما تطبيق قوانين الشريعة، التي ينظر إليها في سياق العسف والتجاوزات التي تمت فيها، سواء لحقوق المسلمين أو غير المسلمين. خاصة في عدم تسليمها بحقوق المواطنة الكاملة لغير المسلمين، كما تنص الشريعة في وضعها للتراتب الاجتماعي للمجتمعات التي تحتكم بالشريعة، والتي يأتي على قمتها المسلمون بالمكانة الشرعية الكاملة-ما يوازي المواطنة-، يليهم ما يعرفون بأهل الكتاب وتكون عليهم التزامات معينة في مقابل إقامتهم في أرض الإسلام، ثم يأتي في أسفل التراتب فئة الدهما أو ما يعرفون بطلاب الأمان من غير الكتابيين، وهؤلاء أقل مرتبة من أهل الكتاب. جاء إقرار الشريعة المطبقة بهذا الإطار النظري، دون الإفصاح عنه رسميا، وهو ما صنف عليه السودانيون في أعقاب تطبيق قوانين الشريعة، وتبعه بالطبع مجموعة الإجراءات العقابية المستمدة من قوانين الشريعة، الشيء الذي مايز بصورة حادة المواطنين غير المسلمين، الذين أدرجوا وتم التعامل معهم طبقا لذلك التوصيف كمواطنين من الدرجة الثانية. لم يقتصر التمييز والانقسام الاثني/الديني على فرض الرؤية الأحادية التي فرضت دين الدولة ليصبح دين المجتمع على أساس سيادة حكم الأغلبية، قهر الحاكم الإمام ، بل شمل أيضا بعدا استيعابيا، يظهر في حديث الترابي، المستشار والمنظر فكريا خلال تلك الفترة، فهو ينظر إلى الوجود غير المسلم في السودان باعتباره إضافة حتمية لمشروعة الاسلامي، فهو يقول: إن جنوب السودان كان ثغرة واسعة هيأها الاستعمار بمحاصرته لها وبتكيفه لها ثقافيا(...) لأن تكون دائما سلبا على إسلام أهل السودان وخصما من التدين(...) وتتوجه الآن طاقات من الدعوة الإسلامية ومن العمل الإسلامي(...) حتى نحيط بهذا الكيان ونجعله للإسلام لا خصما له (الترابي،١٩٨٦: ٧٦-٧٧). وهي الاستراتيجية التي سارت عليها عملية الأسلمة القسرية تجاه جنوب السودان. وهو ما تم خلال الفترة التي تلت الانقلاب العسكري للجبهة الإسلامية القومية في يونيو ١٩٨٩ و استمرت حتى تاريخه.

## الهوية الوطنية بعد انقلاب ١٩٨٩

فيما مثلت القوانين الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣ الانتكاسة الرئيسية لاتفاقية أديس أبابا التي حفظت، لأول مرة دستوريا، الاستقلال النسبي وحرية الاعتقاد والتعبير، في حالة خصوصية الثقافة الجنوبية، مع الالتزام بالمواطنة كمعيار للهوية الوطنية، ومن ثم توفير ضمانات الالتزام بحقوق غير المسلمين. جاءت الفترة الديمقراطية الثالثة ٨٥-٨٩، ومع تذبذب مواقفها حيال قضية الهوية، فقد شهدت محاولات لإعادة تعريف الهوية والعلاقات بين الشمال والجنوب من المنظور الثقافي/السياسي. وتمثل ذلك في الحوار الذي تبلور في إعلان كوكادام ١٩٨٦، ومبادرة السلام السودانية نوفمبر ١٩٨٨. وهو ما بدا واضحا في التقدم المحرز في كلا الإعلانين، وإقرارهما بقضايا القوميات، مشكلة الدين، المشكلة الثقافية، التعليم ووسائل الإعلام الجماهيري. وهي الموضوعات التي تم الاتفاق على نقاشها في المؤتمر الدستوري الذي اقترح له أن يضم كل أطراف الصراع السوداني Wondu and Lesch,2000:215-220.

في ضوء هذا التقدم المتأخر، وبإقراره الضمني بمقدار التنوع المعاصر، مع سيادة قيم المصادرة والاختزال الثقافي فيما مضى من تجارب للحكم، جاء انقلاب الجبهة الإسلامية على التجربة الديمقراطية، خاصة وأن المرجعية الفقهية للدكتور حسن الترابي، الزعيم التاريخي لها، يرى في قضية البناء الديمقراطي اتصاله، بل اتحاده بقضية البناء الديني عامة في العقيدة والذكر ،وفي الشريعة والعبادة، وفي الفكر والعلم، وفي الأسرة والمجتمع، وفي الاقتصاد والمعاملات (قاعود،١٩٩٨:٤٠). جاء الانقلاب العسكري في يونيو ١٩٨٩ معبرا بصورة مباشرة عن الاطروحات الفكرية والبرامجية للجبهة القومية الإسلامية. وقد سيطرت رؤية الانقلابيين الأحادية على مسألة الهوية الوطنية. فأكدوا على الفهم الذي رسخته التجارب السابقة إن الإسلام كدين للأغلبية، واللغة العربية كلغة للقرآن يمثلان الجوهر الأساسي في التعبير عن القومية السودانية، بما يتطلب تعريف النظم التشريعية والسياسية على هذا الأساس. كما رأوا ضرورة سيادة اللغة العربية على اللغات المحلية والإنجليزية بافتراض أنها لغة الاستعمار. وتعاملوا مع ما أسموهم بالأقليات إما بدمجهم في الثقافة الإسلامية المهيمنة، أو باستثنائهم من عدد محدود من العقوبات الدينية Lesch,2000:113.

ظلت مسألة التعدد، وقبول التعامل مع الآخر المختلف معضلة أساسية في فكر وبرامج الجبهة الإسلامية. وقد تعاظمت هذه الإشكالية بهيمنتها منفردة على مقاليد الحكم عبر النموذج العسكري. فعملت على مصادرة وإلغاء كافة مفردات التنوع السياسي، الثقافي، الاثني، والديني التي يحفل بها السودان. وبدأت تعمل على تكريس رؤيتها الأيدلوجية المدعومة بوسائل العنف الرسمية المتاحة للدولة، مما اكسبها الطابع الشمولي. فجاءت جملة الانتهاكات والتجاوزات التي لم تقتصر على الأنماط

التقليدية من اعتقالات واغتيالات واحالة للصالح العام. بل جاء مشروعها الأيدلوجي مستندا على ما أطلق عليه بالمشروع الحضاري، الذي يتضمن إعادة صياغة الإنسان السوداني وبناء المجتمع الرسالي، في إشارة لما أسموه بربط قيم الأرض بالسماء. ويمثل أيا من النمطين، سواء في ملاحقة ومصادرة صور التعدد بمختلف وسائل العنف، أو إعادة إنتاج الفرد/المجتمع وفق التصور الأيديولوجي/الديني، يمثلان أعلى مراتب التسلط والقمع التي تبلغها الدولة الشمولية. و بهيمنة الجبهة الإسلامية على الحكم اصبح دور الدولة، كما وصفه محمد السيد، العمل على استيعاب المجتمع وهندسته انطلاقا من المزاعم الجوهرية للخطاب الأيديولوجي. وغالبا ما ينطوي هذا الاستيعاب على عمليات تحطيم هائلة لأقسام المجتمع السياسية والمدنية، لضمان اقتلاع التعددية الفكرية والسياسية، وتمكين الدولة من الانفراد بالتأثير على المجتمع (قاعود،١٩٩٨:٩). وفى ظل مناخ الاستقطاب الحاد الذي أشاعته الدولة عن طريق وسائل العنف المختلفة، وتراجعت فيه عن مهامها وتعبيرها القومي، لتختزل هوية السودان حول المرجعية الدينية،أصبحت الهوية الوطنية/القومية مطابقة للهوية الإسلامية. فكما عبر حسن الترابي، إن مسالة القومية يمكن أن تكون بديلا للإسلام في دول أخرى. ولكن القومية الوحيدة المتاحة في حالتنا هى تأكيدنا على قيمنا المحلية وأصالتنا واستقلالنا عن الغرب عن طريق الإسلام العصري. فالإسلام هو المذهب الوحيد الذي يفيدنا كقومية Viorst,May95 ، متجاهلا بذلك من القيم المحلية ما يختلف عن الاسلام، ومتعمدا إخفاء حقيقة الأصالة الدينية التي تعود إلى ما قبل دخول الإسلام السودان من معتقدات افريقية ومسيحية. لم تخفي الجبهة الإسلامية رغبتها في تطبيق الشريعة كمنهج حياة شامل في السودان، فهي تصميم ثابت في كل وثائقها، بل حتى في تجاربها التي أتيح لها فرص التأثير المباشر على الحكم، خاصة فيما عرف بقوانين الشريعة ١٩٨٣. وهم يعلنون بتجربة الحكم المعاصرة، انه بتطبيق الشريعة تعاد لها قيمتها الرمزية التي تتصف تجلياتها في تصميم الحكام والرعية بان يسلموا أنفسهم للإرادة الإلهية، بما يخلق الانسجام بين الإيمان والدولة والأفراد المسلمين Sidahmed,1997:222. وهم بذلك لا يغفلون عن غير المسلمين وحسب في فرض الشريعة، بل يصورون الدولة، التي تعني مؤسسات وهيئات وبرامج، وكأنها كائن ذو نزوع وميول نحو التدين والعبادة، وهي المفارقات التي ظهرت تحت زعم التأصيل. استمر وضع التشريعات والسياسات على هذا الأساس، وبدأ كثير من المواطنين يشعرون بغربتهم، إما بسبب حقوقهم التي أخذت في التراجع أمام آلية القهر والقمع المشرع دينيا، أو بسبب محاولات إعادة اسلمة المسلمين منهم وفق تصور إسلامي متشدد قياسا بما يمكن تسميته بالإسلام السوداني. أما الاغتراب الأكثر حدة فهو ما تلى عمليات الأسلمة والتعريب الثقافي القسرية التي طالت بكثافة غير المسلمين، سواء عبر السياسيات والبرامج اليومية، أو في ظروف التصعيد الديني المصاحب للحرب الأهلية في الجنوب.

وبالفعل تصاحب مع تطبيق الشريعة، فيما يعرف في أدبيات الجبهة الإسلامية بتنزيل الشريعة، قدر متفاوت من التمييز تجاه غير المسلمين، مما مثل انتقاصا لهويتهم الوطنية، كما تضمن تجاوزات مباشرة لحرياتهم وحقوقهم في الاعتقاد، التعبير، ممارسة الحياة الخاصة، والمشاركة في الحياة العامة. فقانونيا طبقت قوانين وإجراءات الشريعة على غير المسلمين في معظم أنحاء السودان، باستثناء الجنوب الجغرافي الذي عطلت فيه خمس مواد من مجموع ١٨٦ مادة في قانون الأحوال الشخصية Lesch,2000:133، كما أن العديد من غير المسلمين ابعدوا من الخدمة المدنية والجيش والشرطة والقضاة، وحل مكانهم مناصرو الجبهة الإسلامية(...) وبلغ التقييد للنشاط المسيحي ذروته بتضييق فرص ارتباط المسيحيين بالوكالات التطوعية والمنظمات غير الحكومية Glikman,Spring2000 . ومن ضمن السياسات غير المعلنة في التمييز ضد الوجود غير المسلم في السودان، احتكار الدولة لوسائل الإعلام الجماهيري، ومن ثم توظيفها للدعاية الدينية التي كثيرا ما يأتي تمييزها في مواجهة غير المسلمين أثناء عرضها للبرامج الدينية والثقافة الإسلامية عموما، التي تمثل النسبة الأعلى في مواد وسائل الإعلام، هذا فضلا عن إعلام الحرب الذي يصور ما عدا المسلمين دائما بالكفار، وان مصيرهم النار. ومن مظاهر التمييز الديني في وسائل الإعلام ايضا، القيام بنقل شعائر صلاة الجمعة من المساجد اسبوعيا، مع التنبيه لمواعيد الصلوات يوميا عبر جهازي الاذاعة والتلفاز. بينما البرنامج الإذاعي الأسبوعي الوحيد للكنيسة الكاثولوكية تم إلغائه من خارطة البرامج منذ العام ١٩٩٢ Lesch,2000:139. ذات التوجه التمييزي دينيا انسحب على الممارسات الطقسية و التعليمية والتبشيرية، فكثيرا ما قيدت الاحتفالات بالضوابط الرسمية أو منع قيامها، كما طرد العديد من القساوسة ومنع بعضهم من دخول البلاد، وتمت اسلمة وتعريب المناهج التعليمية في المدارس المسيحية الخاصة.

أما المسيحيون وأصحاب الديانات الأفريقية في جنوب السودان فقد ظلوا عرضة لمجموعة من الانتهاكات تحت ظروف الحرب وما صاحبها من مجاعات ونزوح، متزامنا معها الإهمال التاريخي من فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وبلغت التجاوزات مداها الأقصى بقيام نظام الحكم الإسلامي في الانتقال بالحرب الأهلية إلى مراتب من التطرف الإثني/ الديني، بلوغا إلى تصويرها كحرب دينية يعلن لها الجهاد في مواجهة خصوم النظام من حركة المقاومة في الجنوب. وقد ساهمت عدة عوامل في مفاقمة مشكل جنوب السودان في ظل النظام الإسلامي، الذي يعد في أساسه امتدادا تاريخيا لمشكل الهوية الوطنية، وعلاقات الشمال بالجنوب الثقافي: فالطبيعة العسكرية/ الانقلابية التي بدأ بها الإسلاميون حكمهم جاءت خصما على المبادرات المحدودة للحل السلمي في التعامل مع إشكالية السودان في جنوبه، هذا فضلا على الطبيعة الأيديولوجية الدينية للنظام التي عملت على بناء المشروع

الإسلامي الحضاري في السودان، الشيء الذي يتعامل مع الوجود غير المسلم كعائق أساسي أمام تحقيق هذا المشروع. على هذا الافتراض تلازم الاتجاه العسكري/الأمني مع الأيديولوجي/الديني في التعامل مع جنوب السودان بما هو أشبه بصراع البقاء. ويمثل الاتجاه التصعيدي العسكري الديني الذي اتبعته الجبهة الإسلامية امتداداً لرؤيتها التاريخية لوضع الجنوب. فالدكتور حسن الترابي يرى، إن الأمن أول حاجات الإنسان وأكبر وظائف الدولة ولازمة قصوى لاحكام صياغة بناء حضاري، ولكن نزاع الجنوب ما ينفك تؤججه الحمية وتمده المكايد الدولية(الترابي،١٩٨٨: ١٢٣). وبرؤيته هذه لا ينظر إلى الجنوب إلا كعنصر مكمل لبنائه الديني، ويأخذ عليه حميته، التي هي صمام أمانه الثقافي والديني الوحيد في مواجهة الاستيعاب الثقافي/الديني، بل يري جواز الإفراط في العنف لإعادة الجنوب للحمية الوطنية التي لا تعني عنده سوي تماثل الإسلام بالقومية السودانية، وهو ما يعبر فكريا عن التصورات الدينية لوجود غير المسلمين فيما يفترضونه بالمجتمع المسلم. الشيء الذي بدا سافرا عندما أضفت الجبهة الإسلامية البعد الديني المتطرف في التعامل مع الحرب الأهلية في الجنوب، مما قلص أي إمكانات للسلام والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية( An-Na'im,Spring1997. فالحق في الاستقرار والتنمية، والتمتع بالحقوق السياسية والمدنية صاحبها هدر مستمر طيلة أمد الحرب، وجاء التصعيد والاستقطاب الديني معبراً عن هدر إضافي وأكثر حدة للحقوق الثقافية بما تعنيه من حريات تعبير واعتقاد، ليس في مواجهة الخصوم المحاربين فحسب، بل تجاه المواطنين السودانيين غير المسلمين على إطلاقهم. فكما يلاحظ قاعود في دلالات تطبيق الحل العسكري الصارم في الحرب الأهلية،و المدعوم بالإرادة الدينية، فهو يرى أن العمليات العسكرية للجيش في مواجهة الثورة في الجنوب اعتبرت نوعا من الجهاد الإسلامي، وهو ما توسعت فيه مؤسسات الدعاية والإعلام الجماهيرية، مما جعل جنوب السودان موضوعا للغزو وليس جزءا من نفس الوطن. والشيء الثاني استخدام مليشيا مدنية مرتبطة أيديولوجيا بالجبهة الإسلامية، وهي ما يعرف بقوات الدفاع الشعبي (قاعود،١٩٩٨: ٦٠ )، التي تشمل متطوعي ومناصري الجبهة الإسلامية، ومليشيا القبائل العربية الإسلامية المتاخمة للجنوب، ومجموعات الجنوبيين المناوئين لحركة المقاومة في الجنوب، ممن تربطهم مصالح مباشرة بالنظام الحاكم، إضافة للطلاب وموظفي الخدمة المدنية الذين يلزمون قسرا للالتحاق بهذه القوات Lesch,2000:135 . وقد تم توظيف هذه القوات بدرجة كبيرة في تصعيد البعد الديني للحرب، سواء في أنشطتهم المصاحبة للقتال في الاسلمة القسرية والتعريب الثقافي للمجموعات غير المسلمة، أو عبر ضلوعهم المباشر في حملات الإبادة الجماعية والتطهير العرقي لبعض الجماعات. و تمثل منطقة جبال النوبة نموذج مباشر لحملات التطهير العرقي التي تمت. فمعظمهم ممن يدين بالمسيحية والديانات الإفريقية المحلية، حيث أبيدت

مجموعات كبيرة منهم بزعم مناصرتهم لحركة المقاومة في الجنوب وفي مناطقهم، أو لضرورة إزاحتهم من أراضيهم لتوطن فيها مجموعات من العرب الرحل المناصرين للحكومة Adam,Winter96 .

لم تكن الحرب العنصر الوحيد لتصاعد عمليات أسلمة المسيحيين وأصحاب الديانات الإفريقية في جنوب السودان، فقد استقرت المجاعات متلازمة مع الحرب، التي كان أكثر ما يميزها القصف العشوائي للمدنيين، الذين تضرروا منها موتا ونزوحا. وجاء نزوح أكثر من مليوني سوداني من جنوب السودان، لم يوفر لهم نظام الجبهة الإسلامية أدنى قدر من الرعاية والخدمات الأساسية An-Na'im,Spring97، وفي حالة توفير أي نوع من الإغاثة فهي توظف لإرغامهم على الأسلمة. وفي مرات أخرى يتم إبعادهم من معسكرات نزوحهم التلقائية ليعاد توطينهم وفقا لرؤى ممنهجة لدفعهم نحو الاسلمة. حيث يرى قاعود في هذا الخصوص، أن الغالبية الساحقة ممن يبعدون هم أصحاب الديانات الأفريقية والمسيحيون من سكان الجنوب الفارين من الحرب والمجاعات، ويلاحظ في عمليتي الإبعاد واعادة التوطين الحرص على تفريغهم عشوائيا، وذلك لضمان هدم الهياكل الاجتماعية والثقافية والدينية (قاعود، ١٩٩٨ : ٣٦).

كشفت تجربة الحكم الإسلامي عن حدة الاستقطاب والتمييز الديني في السودان، بما أبرز الصراع بصورة بائنة حول إشكالية الانتماء الوطني والهوية الوطنية. فبينما ظل نظام الحكم يصر على أن الإسلام هو التعبير الوحيد والحقيقي للوجود الاجتماعي، الثقافي، ولهوية البلاد، ويتم التعبير عنه عبر مؤسسات الدولة المختلفة. وفي المقابل لذلك، ووفقا للتشريعات الإسلامية المطبقة، يظل غير المسلمين من السودانيين، وفق هذه الرؤية، مواطنين غير مكتملي المواطنة، ولا يمتلكون الحق في التعبير والمشاركة في تعيين وتشكيل الهوية المتجددة المجتمع و الدولة.

## تصورات الهوية الوطنية والإشكال الديني

يتضح من التناول السابق أن إشكالية الهوية الوطنية في السودان ما برحت تنتقل من تجربة إلى أخرى دون وضع إطار موضوعي واضح بتباينات الوقائع الخاصة بقضايا الانتماء الوطني الثقافي، الأمر الذي يرد في معظمه إلى الهاجس غير الموضوعي من طبيعة الاختلاف. وتمثل مرحلة الحكم الإسلامي المعاصر أعلى المراحل التي بلغتها الهوية من التسييس بوضعها في إطار الأيدلوجيا الدينية. مما أفرز مجموعة من التساؤلات الإضافية لسؤال الهوية، سواء حول مرجعية الثقافة السودانية وهل ثمة حتمية لمرجعية ثابتة، أو المشكل السياسي الديني، أو تعبيري الأغلبية/ الأقلية. وتعتبر مشكلة السودان في جنوبه نقطة تقاطع هامة في الإجابة على أي من هذه الأسئلة وغيرها. الأمر الذي أعاد طرح التساؤل الأولى حول ضرورة وضع مبادئ موضوعية عامة ومؤسسة للتعامل مع ما يمكن تسميته

بتخطيط الهوية، ووضع قيود واضحة تحدد الميول الثقافية الانغلاقية و/ أو الاستيعابية الهادفة إلى فرض هوية بعينها، خاصة على ضوء التجربة القائمة المرتكزة على الهوية الدينية التي يشهد السودان تطبيقاً متعسفا لها.

يستند التصور الأساسي لتشكل الهوية الوطنية في السودان على حقيقة التنوع التاريخي والمعاصر للخارطة الثقافية السودانية كما جاء في الكثير من الأدبيات. بما يعني عدم وجود أي حتميات تاريخية يبتدئ منها التاريخ الثقافي/ الاجتماعي للسودان، وهو ما يبرز جليا في صفات التعدد المعاصرة متنوعة المصادر والأبعاد. الأمر الآخر هو تلازم الانتماء الوطني/ الثقافي على مستويين متكاملين. فقضية الانتماء للهوية الثقافية، الاثنية، الدينية الخاصة للمجموعات منفردة تمثل بداية الانتماء للهوية الوطنية الجامعة بتبايناتها، حتى وان جاءت تعبيرات التباين حادة. ويتلخص دور هذه الهوية الجامعة، مستمرة التشكل، في الحفاظ والحماية والتعزيز المتساوي لمكوناتها الفردية- مجموع الثقافات منفردة-، بما يثري ويطور الوجود الجمعي. على هذا الأساس يمكن استعراض بعض التصورات المتداولة حول الهوية الوطنية.

## التصور الأول

يأتي نتاجا مباشرا لتجربة الحكم الإسلامي المعاصر، لما شهده من انتهاكات واسعة لغير المسلمين، تحت زعم الإرادة الدينية. وهو ما أثار تساؤ ل العلاقة بين الدين والدولة من جانب، والدين والسياسة من جانب آخر، و مثلا ضلعا رئيسيا في تناول موضوع الهوية الوطنية. فمع تأكد إهدار كافة الحقوق لغير المسلمين في ظل تجربة الدولة الإسلامية، التي تتأسس على افتراض الأغلبية، وتنشط آلياتها وسط مناخ ديني يعتبر الإسلام ظاهرة شاملة لكل أوجه الحياة، يصنف المواطنين على درجة التزامهم به. على هذا الأساس تضعف فرص المساواة والمشاركة والتعبير، بما يتطلب الإقرار بقيم التعدد تلك، وفي الحالة المعاصرة يستوجب عنصر العدالة كضرورة سابقة لتحقيق المساواة مع الاستبعاد الكامل للدين في علاقته بالدولة. هذا يعني في الأدبيات السياسية أن تتأسس الدولة على المواطنة، التي تكفل التمتع بكافة الحقوق دون أي تمييز بسبب العقيدة أو الدين أو اللون أو الثقافة. أما الجانب الآخر من التساؤل حول العلاقة بين الدين والسياسة، فهو في جانبه الأساسي يعبر عن خصوصية الظاهرة الدينية في السودان ببعدها المحلي الشعبي المتشكل في معظم جوانبه بغنىً كثيف للتصورات المحلية المنسجمة داخل المعتقدات والأديان في السودان.

## التصور الثاني

وفي هذا السياق يمكن استعراض بعض جوانب التصور الأساسي للفكر الجمهوري، كتصور آخر يتمثل في مسا همات الأستاذ محمود محمد طه وتلامذته حول التنوع الديني وقضية الدين والسياسة. ينطلق الفكر الجمهوري في رؤيته حول إصلاح وتجديد التشريع الإسلامي من فرضية أساسية ترى أن الشريعة الإسلامية بصورتها النصية لا تلبي تصورات واحتياجات العصر، وهو ما يوقع التجارب الحاكمة إسلاميا في جملة من التناقضات مع الواقع المتجدد، أو في التعسفات المتعددة تجاه الآخر المختلف دينيا، بما يفرز التمييز واللامساواة واللا عدل والإنصاف. ويتصور الجمهوريون مسألة الهوية في السودان على هذا النحو، إن غير المسلمين ليسوا بالضرورة معترضين على التزام الأحزاب السياسية الشمالية بالإسلام، بشرط ألا يؤدي تطبيقه إلى انتهاك الحقوق الأساسية لغير المسلمين كمواطنين متساويين في وطنهم Hunwick,1992:30، كما إن للمجتمعات المسلمة الحق في أن تبدع حكوماتها التي تعبر عن اعتقاداتها، دون رفض أو إنكار لحقوق غير المسلمين في تقرير مصيرهم، مع اشتراط أن تقوم الدولة بحماية وتأمين حريات التعبير وتكوين الجمعيات، التي تمثل الضمان الأساسي لحريات الفكر والاعتقاد An-Na'im,Spring97.

## التصور الثالث

يستند على جدلية واقع التنوع من ناحية، و محاولات مصادرة أو استيعاب ذلك التنوع تحت دعاوى الأغلبية من ناحية أخرى. والأخير هو ما كرست له التجارب السياسية المختلفة علي المستوي الاجتماعي، الثقافي والديني. بقبول هذا الافتراض، بقدر عال من التحفظ، تظل إشكالية ثنائية الأغلبية/ الأقلية رهنا للصراع على مستوى الواقع. أما نظريا، فتكمن المعالجة الأولية في إلزامية تطبيق شرعة حقوق الإنسان بصورة عامة، بما يوفر الحد الأدنى من المساواة والعدل وحفظ الكرامة الإنسانية. وبإلزامية أكثر بما اشترطته مواثيق حقوق الإنسان لمعالجة الافتراضات غير الموضوعية لتناول الأغلبية/ الأقلية كمحددات لتشكلات الهوية(ات). هذه المعالجات يؤسس لها تشريعيا وثقافيا من خلال مبادئ حقوق الإنسان أدناه، وفي إطار تكاملها مع التصورين الأولين، كأحد المنجزات الأساسية لتحقيق الحقوق الثقافية- العنصر الأساسي في سؤال الهوية(ات) السودانية.

المادة ٢٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: لا يجوز في الدول التي توجد بها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الاقليات المذكورة من حق التمتع بثقافاتهم الخاصة، أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم أو استخدام لغتهم.

العمل بقواعد السكان الأصليين: ويقصد بهم مجموعة القبائل التي تسكن منذ القدم بلدانا معينه

اجتاحتها هجرات من الخارج شكلت أغلبية البلد المعين وشكلت مخاطر على وجود وحياة وحقوق السكان الأصليين.

إعلان ديسمبر ١٩٩٢ بشأن الأقليات:

١-حق حماية الوجود،

٢- حق حماية الهوية سواء القومية أو الاثنية أو الثقافية أو الدينية أواللغوية

٣- الحق في التمتع وممارسة هذه الهويات سرا وعلانية دون تمييز ، وكذلك المشاركة في الحياة العامة مشاركة فعالة.

# المصادر

## اولا: المصادر العربية


- ابراهيم، طه.(١٩٩٢). الهوية السودانية وعلاقة الدين بالدولة.الرباط. مركز الدراسات السودانية.
- البغدادي، عبد اللطيف.(١٩٩٣). الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الصاوي، عبد العزيز .(١٩٩٩). أزمة المصير السوداني: مناقشات حول المجتمع والتاريخ والسياسة. القاهرة. مركز الدراسات السودانية.
- الترابي، حسن.(١٩٨٨). الحركة الإسلامية في السودان. الكويت. دار القلم.
- حرير، شريف وتفيدت،تيرجي.(١٩٩٧). السودان الانهيار أو النهضة. القاهرة. مركز الدراسات السودانية.
- قاعود،علاء.(١٩٩٨). الشمولية الدينية وحقوق الإنسان : حالة السودان٨٩-١٩٩٤. القاهرة. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .
- كمير، الواثق.( ١٩٩٨). جون قرنق: رؤيته للسودان الجديد. القاهرة. المجموعة الاستشارية لتحليل السياسات واستراتجيات التنمية.


## ثانيا: المصادر الإنجليزية


- An-Na'im, Abdullahi. (Spring,97).Reforming Islam. Harvard Review. Vol.10, Issue 2,P. 24-29
- Deng, Francis Mading. (1973). Dynamic of Identificat ion: A basis for National Integration in Sudan. Khartoum. Khartoum UP
- Glikman, Harvy.(Spring, 2000). Islamism in Sudan. Orbis, Vol.44, Issue.2, P.267-282
- Hunwick, John O.(1992). Religion and National Integration in Africa. Evanston. Northwestern UP
- Lesch, Ann Mosely.(2000). The Sudan Contested National Identities. Oxford. James Curry Ltd
- Sidahmed, Abdel Salam.(1997). Politics and Islam in Contemporary Sudan. Richmond. Crzon Press
- Viorst, Milton.(May/June 95). Sudan Islamic Experiment. Foreign Affairs, Vol. 74. Issue 3,P. 45-59
- Wondo, Steven & Lesch, Ann.(2000). Battle for Peace in Sudan. Mary Land. American UP

# تأملات في أسئلة الهوية

د. علاء عبد الهادي*

## حول الهوية:

يبدو لنا مفهوم الهوية إشكالياً .. وسبب إشكالية هذا المفهوم هو أنه مفهوم متحرك، يشتبك فيه التجريد النظري بالممارسة التاريخية، ويشكل منطوق هذا المفهوم توجهاً اجتماعياً و/أو سياسياً و/أو ثقافياً من قبل جماعة أو مجتمع، يؤمن بثوابت عامة في هويته، ويسعى إلى نشرها، وزيادة تأثيرها، وتوظيفها على المستوى الأيدولوجي. فإذا تناولناه من جانبه الاصطلاحي، نجده على المستوى التنظيري- مصطلحاً فضفاضاً، يملك قدرة الإشارة المتعددة إلى أكثر من مصدر من مصادر الانتماء، ولصالح أكثر من هوية في حقل اشتغال واحد..

وبالرغم من الاحساس العام عند سماع لفظة "الهوية" بالتوحد مع الآخر وبشمولية ما، فإن هذا المصطلح يهتم في حقيقته بالاختلاف، ويدل -منذ الوهلة الأولى- على ثبات معياري لخصوصية ما تؤسس اختلافها عن ا لآخر ومعه، أكثر مما يدل على الاتفاق والتوحد ضمن إطار شامل للمواطنة، فبالرغم من أن المواطنة هي حقل اشتغال رئيس للهوية، فإن مفهوم الهوية غالباً ما يفترض وجود اختلاف مبدئي مع هويات أخرى على مستوى الوطن الواحد أيضاً، أي أن لفظة "الهوية" في حقيقة الأمر خصوصاً إذا اقترنت بالثقافي- تصبح لفظة مُقَاوِمَةً لسياساتِ التعميم، ولكثير من المقولات الثابتة لخطابات الإرث الغربي في عصر التنوير الأوروبي مثل الليبرالية والماركسية .. وإن ظل المصطلح في العموم معبراً عن جماعة لها مصدر متفق عليه من مصادر الانتماء السياسي أو العقائدي أو الجنسي أو الاجتماعي، إلى غير ذلك، وغالباً ما يكون لها خصائص مكتسبة أيضاً من

---

* باحث وناقد مصري

الميراث المعرفي، من دون أن نغفل عن حقيقة أنه لا توجد هوية إلا وصاحبتها تجزئة! حيث يشكل بناء هوية ما بالضرورة، آلية حماية ما من الآخر، وتميزاً ما عنه، سواء على مستوي بناء الهوية الخاصة أو بناء الهوية العامة!

يصاحب هذا التناول أسئلة عديدة، تتبادل مواقعها بين الثابت والمتغير، وبين المفرد والجمع .. من دون تحديد حاسم، فالمفرد لا يكوِّنُ هويّةً دون وجود الآخر، لأن أحد دعائم وجود الهوية على المستوى الأنطولوجي، وجود آخر أختلف معه، أي أن الآخر هو أحد الأسس التي يقوم عليها جزء من هويتي وتقف نقطة ارتكاز هذه الأسئلة، على أرضية سؤال الإقصاء، فإذا افترضنا تجاور أكثر من هوية فأيهم يصح لنا اعتبارها الأصل والباقي فروع؟ وأيهم يمكن لنا التعامل معها بصفتها فرعاً من أصل؟ وأي هذه الهويات يجب إقصا ؤه أو تنقيته لصالح أهداف استراتيجية؟ وما الثابت والمتغير في حراك الهوية الجمعي .. لو صح التعبير؟

يُعَدُّ مفهوم الهوية -في الواقع الآني- مفهوماً غير واضح، يعيش في الآن ذاته- حالتين من التدفق والتقلب في معظم المجتمعات الحديثة بشكل عام، حيث يعاني مفهوم الهوية المعاصر من وطأةِ حياته في سياق اجتماعي وثقافي لأفراد يسعون تحت مظلة القيم الحاكمة لعالمنا الحديث إلى تحقيق خصوصياتهم الفردية بقوة، وإن كانوا يدورون اجتماعياً حول مركز رأسمالي صارم يمنحهم على المستوى الجزئي سلةً من الأدوار المتغيرة، وتؤطِّرُ سلوكياتهم أنماطٌ اقتصادية، وتسارع مفاهيمي متوتر لا يعرف استقراراً.

الهوية ذاكرة دائمة التحول والاستيعاب، لذا فإن إمكانية تبديل رؤيتها عن الأنا والآخر هي إمكانية قائمة على الدوام، هنا تكمن أهمية الأرض التي تقف عليها .. وطبيعة الحد الأدنى من الثوابت التي تربطها بتاريخها الخاص وخبراتها المتراكمة، فإذا كانت الأرض التي تقوم عليها الهوية واحدة فإن موقع قدم من يحملونها يختلف، من هنا تتعدد المنظورات، ويختلف تبعاً لذلك فَهْمُ من ينتمون لهوية ما للزمن والمكان وحركتهما وأنماط تنظيمهما ومخزونهما الرمزي، مما يشكل ثراءً لو تم استثمار الوعي الذي يفرزه هذا التنوع.

تميل الهوية نحو الانفصال كلما اقتربت من الجماعات الصغيرة، فكلما زادت ثوابتها قل حقل تطبيقها، واشتغالها، وأصبحت أداة تجزئة، بخاصة عندما يختلط فهم الثابت في الهوية مع فهم المتحول فيها .. مما يسبب تعامل بعضنا مع " المكون البنيو ي " في هوية ما مثل "مكون اللغة" باعتباره مكوناً جمالياً! وهو مكون بنيوي، حيث تسهم اللغة في تشكيل الواقع ولا تكتفي بتمثيله، أو يتعامل بعضنا مع لون البشرة في هوية ما باعتباره مكوناً بنيوياً، "وهو مكون جمالي"، وهكذا .. وإن كانت الهوية الثقافية تسعى إلى الاتصا ل حين تقترب من المكونات البنيوية المشكلة للثابت في مجموع

هوياتها العامة والخاصة، أي حينما تقترب من بعدها القومي .. !

■ غالباً ما يوجد تصور عام في كل دولة عن الهوية المفترضة "هنا والآن" وهو تصور أيدولوجي بالضرورة، بمعني أنه يخدم مصالح سياسات محددة .. حيث تضخه مؤسسات الدولة كمهمة أساسية في إطارها الإستراتيجي، وتضعه في مبادئ عامة في إطارها الإداري على مستويات متعددة: إعلامية، وتربوية، وصحفية، وتعليمية، ودينية .. وغيرها. الأمر الذي يتطلب وعياً متقدماً من جانب خالقي هذا التصور عن عناصر الهوية المفترض دعمها في مر حلة تاريخية بعينها، ويستلزم توافر حد أدنى من ضوابط الأمن الثقافي عند التعامل مع هويات ثقافية أخرى بخاصة لو كانت هذه الهويات تتمتع بقدرة أقوى على الطرح والمبادرة.

■ يتقاطع مصطلح الهوية -في الدرس الاجتماعي- مع دائرتي انتماء، الأولى دائرة خاصة: "حياة البيت" وكانت أهم الاتجاهات العلمية التي عبرت عنه اتجاه التحليل النفسي، حيث يصوغ كل فرد بصورة تختلف عن الآخر -بشكل ما- علاقاته الخاصة مع عناصر الجنس، والأسرة، والدين، واللغة، والقيم .. وأزمة الهوية الفردية في مرحلة ما قبل البلوغ إلى غير ذلك، ويطرح هذا الاتجاه كيفية بناء الفرد لهويته الخاصة، والثانية دائرة عامة "حياة العمل" وكانت أهم الاتجاهات المعبرة عنه تلك التي اهتمت بالتحليل الاجتماعي وعلاقات نمط الإنتاج السائد، وما تفرزه من صيغ اجتماعية، وتصورات جمعية، تشكل مصدراً من مصادر التضامن الاجتماعي، حيث تعد "الدائرة العامة" أكثر وفرة وغنى من النشاط الفردي، بسبب قيامها على التفاعل، فبالرغم من كمونها في الفرد فإنها تقع في خارجه، سواء على مستوى الممارسة أو على مستوى حماية هذه التصورات والحفاظ على بقائها، مما يخلق إجماعاً اجتماعياً على منظومة قيم وأفكار ومعتقدات قد اتخذت شكلاً يشبه النظام العام بسبب توارث ممارسات أعضاء مجتمع ما لها، وحفاظهم عليها، الأمر الذي ينتج نوعاً من الاتساق المعرفي، بوصفه اتفاقاً ما لخبرة مشتركة بين الأفراد في علاقاتهم مع القيم والأفكار والمعتقدات، حيث يصبح سلوك الفرد، أو الجماعة، الاجتماعي قابلاً للفهم والتأويل من قبل باقي أفراد الجماعة. وقد اهتمت بهذا الاتجاه -أيضاً- بعضُ الفلسفات الشاملة مثل الماركسية.

وقد أصبح الاتجاهان في الدرس الاجتماعي المعاصر يحتكمان إلى الحقل الثقافي بقوة، من هنا تاتي أهمية الحديث عن الهوية الثقافية! حيث تُعد الثقافة حقلاً يضم مجالات مختلفة للمعرفة: الدين، والمعتقدات، والقيم، والعادات، والتقاليد، والحرف، والمهارات، والأعراف، وأساليب السلوك القارة .. وغيرها من ثوابت أو متغيرات يحتفظ بها مجتمعٌ ما، على المستويين الآني والتعاقبي.

ويمكن لنا أن نقسم -بشكل أولي- المجالات التي تنتمي لها مكونات الهوية إلى خمس مجالات تقع في: الدائرة الاجتماعية "البرجوازية، عامة الشعب، .. إلخ"، الدائرة اللغوية "اللغة، اللهجة، .. إلخ"،

الدائرة العقائدية أوالأيدولوجية"الديانة، المذهب، أو الانتماء الأيدولوجي.. إلخ"، الدائرة المؤسسية أو المهنية، "رجال الدين، الطلبة، التجار .. إلخ" الدائرة العرقية "عربي، صيني، هندي .. إلخ "، ويضم كل انتماء كلي من هذه الانتماءات دوائر فرعية أصغر وهكذا، حيث تتقاطع انتماءات الأفراد في ثوابت هذه المجالات الخمسة، الأكثر عمومية وثباتاً، مكونة الهوية الثقافية، وخالقة شفرات ثقافية تستقي سماتها من هذه الدوائر، مختلفة من فرد لآخر، وإن وحدت هؤلاء الأفراد ثوابت قارة، برغم قلتها، وهي تلك المكونات التي غالباً ما يعضدها وجودها في أكثر من دائرة انتماء للمجالات السالفة الذكر.

■ إن جزءاً من المفهوم العام حول الهوية يقوم على الاتفاق الجماعي، ولا يقوم على الحقيقة المنطقية أو العلمية، فيكفي أن يقتنع مجموعة من الناس بتصور ما عن هويتهم أو عن هوية الآخر، حتى يكتسب هذا المفهوم أو التصور قوة ووجوداً باعتباره حقيقة راسخة لا تقبل الجدل، أياً كانت أسس هذا التصور المنطقية أو صحته التاريخية .. الأمر الذي يبر ر ضرورة طرح سؤالنا عن الهوية الثقافية، حيث نرى أن مفهوماً عاماً للهوية الثقافية العربية سيضم بالضرورة مجالاً تتقاطع فيه هويات مختلفة، لها درجات وعي متفاوتة ويعني ذلك، إمكانية تجاور أكثر من انتماء مختلف للهوية الواحدة من جهة، وتشابك هذه الهويات في ثوابت بنيوية تجمع كل هذه الهويات المتعددة في فئة واحدة من جهة أخرى .. مهما كانت درجات الاختلاف على المستويات التاريخية والاجتماعية والدينية والاقتصادية. وفي إيجاز شديد سأشير سريعاً إلى مثال على عمل هذا القانون:

شَكَّلَ وعي الهوية اليهودية بتا ريخها الطويل في الشتات مفهوماً خاصاً عن الآخر، بدا هذا المفهوم مستنداً في البداية إلى أرضية ميثولوجية، فالآخر الذي يعيش معه اليهودي ليس من "الشعب المختار" .. ولا يمكن له أن يكون منه إلا عبر المصاهرة، هذا التصور العنصري الذي كرسه الخطاب الديني اليهودي وكان أحد الحلول التي نشأت نتيجة عوامل مختلفة للمحافظة على الهوية -من خلال تجربتهم التاريخية الخاصة- هو الانفصال عن المجتمع الذي يعيشون فيه "الجيتو" .. مما قلل من تحولات الهوية وتكيفها في ضوء تأثيرات المكان وما يفرضه من أنماط معيشة وتكيف تستلزم الاتفاق مع المجموع المحيط .. كان هذا سبباً، بجانب الخطاب الديني ومفهومه عن الآخر، في أن يتشكل تدريجياً وعي تاريخي يوازي مفهومهم الديني عن الأغيار "الغونيم"، ليصبح محضُ وجودِ الآخر "في وعيهم" خطراً على نقاء هويتهم! مهما بلغت درجة لطف هذا الآخر وسماحته، هكذا يمكن لنا تفسير التمسك بمفردة من مفردات الزي على سبيل المثال- في الدول المختلفة التي يعيشون فيها باعتباره مؤشراً مهماً في التدليل على هذا الانفصال وإعلانه تطبيعاً للوعي العام الخارجي ودفع الجماعة التي يعيشون بين ظهرانيها لقبول هذه الخصوصية والاختلاف على مستوى الآخر "وعي الغير به"، وتطبيعاً لوعى الجماعة الداخلي على مستوى الأنا "وعى اليهودي بذاته" لتكريس هذه الممارسة واستمرارها

على المستوى التاريخي، فإذا أضفنا إلى ذلك انفتاحية النص الديني اليهودي على التأويل، واكتساب الشروح أو كتب التعاليم أهمية توازي إن لم تتفوق علي- الكتب الأصلية في أهميتها، تلك الشروح التي قامت بإعادة تشكيل الماضي على المستويين العقائدي والتاريخي، فضلاً عن السرعة التي يتم بها إعادة توظيف هذا الماضي وما ينتجه ذلك من إعادة تفسير وتأويل "وهي عملية لها جانبها اللغوي المهم هنا، ولكن تناولها يعرقل هذا السياق وطبيعته العامة" يمكن لنا أن نضع أيدينا على واحد من أسباب التحول التدريجي للديانة اليهودية إلى أيدولوجيا قومية، ليظل هذا التحول مثلاً وحيداً في التاريخ المعاصر على قدرة مفهوم قرن-وسطوي على الحياة والاستمرار في العصر الحديث!

على الطرف المقابل يحدث الآن تدريجياً تحول من نوع آخر في الهوية العربية -في العصر الحديث- حيث يتم انتقالها من هيمنة الجانب القومي عليها .. إلى خضوعها التدريجي لسيطرة الجانب العقائدي، مع ظهور نزعاته الأكثر تشدداً .. متحركةً -ببطء- نحو مسير يقابل تماماً ولكن من الجانب الآخر- التحول الحادث لمسير الهوية الثقافية اليهودية "من ديانة إلى قومية"، ويمكن ببعض التأمل الإشارة إلى ما تكشفه عناوين الصراع السائدة في كل مرحلة من مفاهيم مستترة، وأشكال تطورها التاريخي، تلك المسميات التي تنازعتها دوماً ثنائيات مثل "اليهود/الإسلام" صراع بين دينين، "اليهود/العرب" صراع بين دين وقومية، "إسرائيل/الإسلام" صراع بين كيان يقيم قوميته على أرض مغتصبة وديانة.. إلخ، ومن هنا يجد كلامنا عن بعض العلاقات بين الهوية والثقافة ما يجعله ضرورياً في هذا الطرح.

## حول الهوية الثقافية

الهوية/ الثقافة! الهوية مفهوم غامض مثلها في ذلك مثل الثقافة، وحين تحل في اللغة محل الموصوف تكون المشكلة أشدّ وطأة. فلا يمكن أن تكون الهوية الثقافية لشعب ما واحدة أو نقية تماماً إلا في جانب منها، مغلق سلفي ومريض بالعصاب، ولا يمكن لها أن تكون خالية من كل الثوابت الحاكمة إلا في جانب آخر مقابل وهو الجانب المستلب الذي يعجز عن رؤية أي طريق سوى طريق الآخر، مما يحوله إلى محض مستهلك للكائن دون أن يفكر في المحتَمَل وما يمكن أن يكون! يشكل هذان الجانبان قطبين يقوم كل منهما بدور مهم في قيام جدل حاد في كل مرحلة تاريخية -تتمفصل عندها سيرورة الهوية- حول ما يجب أن يبقى من سمات الهوية الأهم أو ثوابتها، وبين هذين القطبين تتوزع درجات عديدة من الهويات! فالتطور وحركة الزمن يجبران أية هوية ترغب في البقاء على السيرورة الدائمة، وفي المجتمعات المتخلفة تصبح واحدة من طرائق هذه السيرورة تحول الهوية التدريجي من جانبها المعرفي إلى جانبها الجغرافي والمؤسسي، لتصبح الهوية هويات متنازعة يجمع

بينها الاختلاف والتعصب، أو تتحول إلى محض بطاقة شخصية أو جواز سفر!

إن سطوة المجتمع المعاصر، ومنظومة قيمه، تدفع الجميع نحو البحث عن هوية خاصة، نظراً إلى أن كل دور اجتماعي في الحياة تلتصق به على الجانب الجزئي سمات محددة لهوية ما. مثلما تساعد قيم هذا المجتمع المعاصر بالذات على القيام بهذا الدور من جهة أخرى! ربما يكون حث الفرد نحو تكوين هوية خاصة هو أحد المتغيرات الحادثة بعد الثورة الصناعية الكبرى وفي ظل الثورة المعلوماتية

ولكن ما نهتم بطرح السؤال عنه هنا هو انتقالات المفهوم بين الخاص والعام، وحقول اشتغاله من المعيَّن التاريخي إلى المشتبك الثقافي، هكذا يتسع المفهومُ ليشمل -فيما يشمله- الهويات الفردية، ويمر بهويات جماعات صغيرة أو منشقة لينتهي إلى الأسئلة المتعلقة بهوية واحدة مرنة لمجتمعات تضمها ثوابت ما راسخة في الوعي الجمعي وقارة.

■ بدايةً لا يمكن لأحد أن يزعم امتلاكه رؤية شاملة أو موضوعية عن ثقافة مجتمعه ومحدداتها، وذلك لتشعب الأنساق الثقافية في المجتمع الواحد، وللفرد الواحد أيضاً، هكذا يستحيل تحديد السلوك الثقافي للفرد بمعزل عن مجموعة متشابكة من البيئات التي تضمه، حيث يفرض كل تحقق له في أي بيئة منها التزاماً عليه، ويمنحه مركزاً داخل نسق ما يفرض عليه عدداً من السلوكيات، تتغير بتغير مركزه في النسق من جهة، وتختلف في حال انتقال الفرد ذاته إلى مركز مختلف في ذات النسق أو نسق آخر من جهة أخرى! حيث يؤثر ما يتوقعه المجتمع من سلوك الفئات المختلفة لأفراده في السلوك الفردي الثقافي للإنسان بشكل فادح!

هكذا يمنح اختلاف المراكز في الأنساق المختلفة التي يعيش فيها الفرد الواحد بيئة العمل وبيئة الأسرة وبيئة التسلية وغيرها- أدواراً مختلفة، يضطلع بها الفرد في أوقات مختلفة، وغالباً ما تمنح الأهمية لبقاء النسق على حساب الفرد، فقد يتم تغير الأفراد مع بقاء النسق، مما يمنح النسق ثباتاً معيارياً في الوعي العام، وتصبح للمراكز المهمة فيه حظوة اجتماعية ملموسة. ونظراً إلى أن الفرد، نادراً ما يلعب -في الوقت ذاته- أكثر من دور في الأنساق التي يحتل فيها موقعاً ملموساً، فإن حدة التناقض بين هذه الأدوار لا تصل به إلى حد الصراع، وذلك لكونها غير متزامنة، هذا من جانب، كما تمنحه عدداً من درجات الانتماء الثقافي يصعب القبض التنظيري الصارم عليها من الجانب الآخر!

من المهم أن تطرح المسألة الثقافية في الواقع الآني- أسئلة أشمل من التصورات الأحادية والمعتادة، تلك التي تتعامل مع مسائل الثنائيات المعتادة من نوع: المجتمع التقليدي والتحديث، الأصالة والمعاصرة، والأنا والآخر إلى غير ذلك، بل تهتم أولاً بسؤال الأولويات القائمة على ملاحظة أكثر من متغير آني، وتهتم ثانياً بجداول التنفيذ، وطرائقه، والتقييم المستمر بدلا من التضحية بالاستراتيجية في سبيل الحفاظ على آليات العمل. حيث يؤدي عجز مجتمعاتنا الحالي عن الحدِّ من تبني نماذج

مجتمعات تفرض علينا -في مرحلة ثورة الاتصالات الحديثة- رؤيتها وقيمها، إلى الاستلاب، والتبعية التي تسود فيها أفكار ومعتقدات لا نسهم في تشكيلها. هكذا يصعب في العصر الحالي فصل الثقافة الوافدة عبر الثورة المعلوماتية الجديدة، وكفاءة طرائق بثها، وسرعتها في التأثير، عن الآثار التي تسببها، وأهمها قدرتها على التغيير الحقيقي في مظاهر الحياة الاجتماعية لشعوب أقل تقدماً ولا أريد أن أقول متخلفة- وما ينتجه ذلك من تغيير في أنماط السلوك والقيم والمعتقدات والآراء مما يؤثر بشكل فادح، غالباً ما يكون سلبياً، على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية للفرد والجماعة، مما يشكل عائقاً أمام الدول الأقل تقدماً في تنفيذ برامجها الإنمائية، أي أن هذا الوضع يشكل باختصار تهديداً لما يمكن أن نطلق عليه الأمن القومي في بعده الأهم وهو الأمن الثقافي. فلا يقتصر التخلف على الجمود فيكفي أن يسير المجتمع دون اتجاه كي يصبح متخلفاً!!

■ لا يعكس الخطاب الثقافي الواقع أو يعبر عنه فقط، بل يقوم بتشكيله بما ينتجه من تأثير في مستويات عديدة اجتماعية وسياسية واقتصادية-في أثناء عملية التعبير ذاتها-[1] فمن المستحيل تصور بنية ثقافية تحتية خالصة سابقة على الخطاب الثقافي، هذا لو وافقنا على دور الخطاب الثقافي في تشكيل أساس الوجود الاجتماعي والهوية الشخصية. يقول هربرت ماركوز في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد " (إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد، لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع وبين ما يمكن أن يكونه هذا الواقع) هكذا لا يمكن لنا أن نتخيل أيَّ ممكن جديد يتجاوز الواقع من دون البدء في وضع تصور له اتجاه، ومفهوم له نسق، وهو ما تقوم به الثقافة في المجتمع المتقدم بامتياز، الأمر الذي يخلق مناعة للهوية الثقافية للمجتمعات المتقدمة في مكوناتها الأكثر ثباتاً.

■ الهوية الثقافية هوية متقلبة تشدها الحركة لذا يتجه بصرُها دوماً إلى الثقافات التي تملك طرحاً فاعلاً .. تلك الثقافات التي يكون -طرحها- أسرع في تفاعلاته مع زمنه المعيش من الثقافات التي تحمل رؤى أقل حراكاً وأكثر تقليدية.. إن الآخر ومن خلال موقعه المدني والثقافي الأقوي يتعامل مع ذاته ومعنا في إطار السيرورة لأنه يمتلك أرضه المعرفية بكل مآخذنا ومآخذه عليها- بقوة ولا يخشى الانفتاح لأن الانفتاح على الآخر -الذي هو أنا- يعني عنده الغزو وتصدير القيم والأفكار لأنه يقع في مركز الإنتاج والاستهلاك المعرفي، مما يجعل تصوره عن الهوية والثقافة مختلفاً اختلافاً جذرياً مع ما يتبناه العقل الجمعي العربي السائد من أفكار لو صح التعميم- حول الهوية النقية التي لايشوب جوهرها الاختلاط، الأمر الذي يفسر سبب تعامل الخطاب العربي المعرفي السائد مع الخطاب الثقافي الغربي الوافد في اتجاهين أساسيين: الأول، يمارس مقاومة سلبية رافضاً الآخر برمته وخاضعاً بالكامل إلى التفسير التآمري المعبأ بهواجس تمنع الصراع الفاعل والإيجابي مما يقوده تدريجياً إلى الانحطاط والتقوقع الفكري، أو الانغلاق التاريخي على الماضي أما الخطاب الثاني: فهو

مستَلَب يضع الآخر موضع الواحدية والقداسة، منغلقاً عليه ورافضاً واقعه الذي يراه متخلفاً دون محاولة حقيقية للحركة والتغيير ومعادياً في الآن ذاته لتراثه الذي يراه سبباً رئيساً في تأخره الحضاري والإنساني، الأمر الذي يُفْقِدُ هذين الاتجاهين أية قدرة على طرح الأسئلة، ويجعلهما هائمين في مدار رد الفعل والانتظار دون أن يكون لأي منهما أدنى قدرة على المبادرة، والتصفية، والفعل. إن الانغلاق على الذات لا يبدل موقع القدم على أرضك ذاتها فقط، بل يحنط فهمنا للتاريخ وحراكه، مثله في ذلك مثل الانغلاق على الآخر الذي يغير الأرض التي نقف عليها برمتها ! مهما تخفى تحت مسميات الانفتاح الثقافي والمعرفي والتقني، وفي كلتا الحالتين يبقى المنظور واحداً.. متخلفاً.. عاجزاً وإن غير اتجاهه! من هنا يجد تساؤلنا عن ثوابتٍ ما للهوية ما يبرره!

يضم مفهوم الهوية الثقافية العربية على سبيل المثال- هويات مختلفة، وبدرجات وعي متفاوتة، لكن هذه الهويات كلها تتقاطع في ثوابت قليلة تجمع كل هذه الهويات في فئة واحدة مهما كانت درجات الاختلاف على المستويات التاريخية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، ويعني ذلك، إمكانية تجاور أكثر من انتماء مختلف للهوية الواحدة، حيث يمكن لهوية ما "مستلبة" ذات انتماء ضعيف أن تجاور هوية ذات انتماء قوى في المكان والزمان أنفسهما، أما الأسئلة فيتبنَّاها وعي الطليعة في كل مرحلة تاريخية فارقة، ويشتد اهتمامها بتحديد هذه الثوابت بخاصة في مواجهة ثقافة أخرى غازية وشرسة تملك القدرة على الطرح والتجديد، مثلما تملك وسائل الإيصال اللازمة لنشر مفهومها عن الأنا والآخر.

■ أتبنى هنا طرحاً يخالف الطرح الذي يرى المثقفين فئةً تتجه نحو تكوين طبقة اجتماعية لها تأثير الطبقة ومفهومها وصراعاتها مع الطبقات الأخرى، ورأيي أن الهوية الثقافية تتكون من هذا المشترك المعرفي الناتج من خليط من انتماءات أفراد لفئات اجتماعية ولغوية وعقائدية وأيدولوجية ومؤسسية أو مهنية، وعرقية، يشترك فيها غالبية أفراد مجتمع ما.

من الصعب حصر فداحة الأضرار التي يسببها أي طرح ينادي بالانغلاق الثقافي!! فإذا عرفنا أن حجم المعارف الإنسانية يتضاعف مرة كل ثمانية عشَرَ شهراً!" إن تخلف عام لم يعد يحسب عاما بل قروناً كاملة بسبب التسارع الهائل الذي يشهده العالم في النمو المعرفي. ربما تكون هذه المعلومة كافية للإشارة إلى القوة التي تتمتع بها الثورة المعلوماتية الجديدة، والتي تحاصر الاختيارات الاستراتيجية لمجتمعات الأطراف في مدى شديد الضيق، ويفرض عليها، في الوقت ذاته،عدداً من التحديات التي لا يمكن الاشتباك معها دون تسكين موضوع الهوية الثقافية في سلم أولوياتها الاستراتيجية ..

إن كل ثقافة بمعناها الشامل غازية ولكن الخوف الحقيقي لا يأتي من الغزو الثقافي بل في رأيي- من ثقافة الغزو، أي تلك التي صممت بشكل خاص للتأثير على الثقافات الأخرى، وتهجينها لصالحها

.. الأمر الذي يطرح مرة ثانية وبقوة ضرورة فتح ملف الهوية الثقافية، وأهمية منح حصيلة المؤثرات الثقافية وتشابكاتها المختلفة معنىً خاصاً بنا، كيف نعبر عنها وتعبر عنا ؟ لتصبح هذه المحصلة محصلة فاعلة، سواء في خلق الانتماء الثقافي، أو في صوغ التصورات عن الأنا والآخر، وما يترتب على ذلك من ممارسات، الأمر الذي يتطلب الوعي بثوابتنا التاريخية العامة التي تيسر لنا توظيف وعينا التاريخي بشكل نقدي يمكننا من رؤية المختَلَف الإيجابي فينا، والمحافظة عليه، مما يجعلنا قادرين على التأثير والتأثر دون نفي الأنا أو نفي الآخر ربما يشكل هذا الطرح منظوراً يسهم في تحديد موقفنا من الخارج وما قد يأتي منه من ثقافات، مثلما يساعد هذا الوعي التاريخي بمكونات هويتنا البنيوية على استيعاب تشكيل الفرد لذاته، وكيف يكتسب الفرد وعيه بهويته؟ ثم كيف يكتسب عبر هذا الوعي سلوكاً بوصفه فرداً له مكان اجتماعي محدد ..

■ إن فعالية التأثير لثقافات الغزو غالباً ما يكون سببها ضعف مناعتنا الثقافية أكثر مما يرجع إلى قوة ما نطلق عليه ثقافات الغزو، أو كفاءة طرحها النظري، وتماسكه المنطقي. حيث سبب وجود انفصال بين المشروع والممارسة .. وضعاً عربياً عشوائياً متشابكاً وغير واضح المعالم، تشعر به الشعوب، ويلمسه الساسة والمفكرون،وتظهر آثاره على مستوى الحراك الاجتماعي في عالمنا العربي، وعلى مستوى الخطاب السياسي بخاصة، سواء كان ممثلاً في الخطابات الفردية للدول في قضايانا القومية العامة، أو كان متجلياً في الخطابات الجماعية للمنظمات العربية والهيئات، الذي وصل شكل أدائها السياسي-على مدار ربع القرن الماضي- إلى درجة من النضج والتوازن بحيث أصبحت منزوعة الفعالية تماماً!"

تسعى الهوية الثقافية إلى التوحيد والاقتراب من كل أفرادها وجماعاتها المختلفة .. حين تقترب من الدائرة القومية، محتفظة بالمشترك من هذه الفئات "بالمعنى الرياضي" على اختلاف هوياتها لتضمها هوية واحدة في فئة شاملة، ويظل السؤال عن الثابت البنيوي بين هذه الهويات، وأي الهويات المقترحة تلك هي التي يجب تشجيعها على النمو والتغلل في الوعي الجمعي، دفعاً لخلق انتماء إليها بناءً على مكوناتها البنيوية هو السؤال الأهم في هذا الطرح الذي يحدد الخيار الأيدولوجي في علاقة المصلحة العامة لأمة ما بتصورها عن هويتها الثقافية، فالهوية قابلة للتشكل والتحول التدريجيين، ومن هنا جاءت المسافة بين منظور الهوية التي تسعى إليها جماعة ما وبين مبدأ السلطة المستمدة منها، فهل يمكن لنا الزعم أن أحد مقومات الهويات الثقافية القوية القادرة على الاستمرار والحياة هي قدرتها على تحديد ثوابت بنيوية لمجموع الهويات التي يتشكل منها مجتمع ما على المستويين العام والخاص؟ لو كان الزعم صحيحاً، ترى ما الثوابت التي يمكن أن يحددها العقل الجمعي العربي لهويته الثقافية؟

يشملُ تعبير "الهوية الثقافية" المقترح ومضمونه، جانباً لا يمكن لنا التغاضي عنه وهو الجانب المرتبط بالسؤال القومي! لأن كل انتساب أو اندماج اجتماعي يستلزم اختياراً ما لهوية، والعكس صحيح فكل هوية تتطلب انتساباً اجتماعياً محدداً لتستمر. يؤثر المحيط القومي إذن في شكل الثوابت القارة في الهوية ومضمونها، وسنطلق على هذه الثوابت القارة كما أشرنا إلى ذلك من قبل- مصطلح "المكونات البنيوية" ونقصد بها "تلك الثوابت التي يؤدي غيابها-بشكل مباشر- إلى عدم قيام هوية وانتفاء وجودها" وهي مكونات نستطيع استخلاصها -عبر الاستبعاد- من مجموع السمات التي بقيت عبر مئات السنين في أية هوية بشكل عام! بخلاف "المكونات الجمالية"، ونقصد بها " تلك المكونات التي لا يؤثر غيابها -فى بناء هوية ما- على وجود هذه الهوية من الجانب الأونطولوجي.دون إغفال حالة الانتشار "Diffusion " على المستويين الجزئي " Micro " وأعني به وجود هوية فردية تؤثر بسمات جمالية أو مكونات بنيوية على هوية فردية أخرى، أو المستوى الكلي " Macro" والذي يشير إلى انتقال عناصر هوية ما وانتشارها إلى هوية ثقافية أخرى في أثناء التواصل بين جماعات أو مجتمعات ذات هويات ثقافية مختلفة .. وتجدر الإشارة هنا إلى عدم صحة القول بالارتباط الآلى بين الانتشار والتبادل، فالثاني يشير إلى التفاعل بوصفه قصداً مهيمناً، بينما يبتغي الأولُ التأثيرَ، الأمر الذي يؤكد أهمية الوعي الاستراتيجي الذي يتطلبه تعامل هوية مع أخرى في ضوء الجوانب النظرية الفضفاضة لهذا المصطلح واختلاط الثابت والمتغير فيه.

من هنا تصدر أهمية السؤال عن هذه الثوابت، والبحث عن الساكن والمتحرك من عناصرها، وإن كان الحديث عن العوامل التي تخلق هذه الثوابت يملك أولوية الطرح هنا، حيث يمكن لنا مجافاة عدد كبير من الأخطاء المحتمل ظهورها في طرح كهذا عبر البحث عن أحد القوانين الذي يحكم إنتاج هذه الثوابت وبقاءها.. ونخلص -ببعض التأمل- إلى أن واحدة من أهم العوامل المنتجة لثوابت الهوية الثقافية هي طبيعة المخاطر التي تعرض لها قوم ما وآليات مقاومتهم الراسخة في وعيهم لهذه المخاطر! أياً كانت صحة هذه الثوابت أو كفاءة استنادها على الواقع التاريخي فشرعيتها تصدر من إجراءات ممارستها التاريخية والاجتماعية وشكول هذه الممارسة وما تنتجه من خطاب سياسي وأيدولوجي، وقوتها تأتي من التحلق الأيدولوجي لمجموعة كبيرة من الناس حولها، مما يمنحها صفة الحقيقة وإن لم تكن في ذاتها تنتمي بأي شكل إلى أي واقع حقيقي على المستوى التاريخي ..

لذا تخضع الهوية لتبدل دائم وتدريجي بناءً على الأرضية التي تستند إليها رؤيتها إلى الأنا والآخر، إن اختلاف الأرضية التي يُرصد منها منظوري الأنا والآخر تؤدي إلى تحولات جديدة في آليات الصراع وعلى العلاقة بين حراك الثابت/ المتحول في الهوية .

# الدولة العبرية ورفض مبدأ المواطنة

طلعت رضوان*

"إني أنا الرب ساكن في وسط بني إسرائيل" (العهد القديم-عدد/ ٣٥).
"الرب إله إسرائيل حارب عن إسرائيل" (العهد القديم- يشوع/ ١٠٠).
"فقال الرب لداود اصعد لأني دفعا أدفع الفلسطينيين ليدك" (صموئيل الثاني/ ٥).
"رنموا للرب الساكن في صهيون" (المزمور التاسع لداود).
"هو ذا شعب يقوم كلبوة ويرتفع كأسد لا ينام حتى يأكل فريسة ويشرب دم قتلى" (عدد/ ٢٣).
"طوبى للأمة التي الرب إلهها الشعب الذي اختاره ميراثا لنفسه" (المزمور ١٢/٣٣).
"فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب" (خروج ٥/١٩).
"إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض" (تثنية/ ٧:١-٦).

## مرحلة التأسيس الأيديولوجي

وهي المرحلة التي انحاز فيها إله العبرانيين إلى بني إسرائيل انحيازا "مطلقا" في مقابل العداء المطلق المصوب ضد غيرهم من الشعوب. والمرجعية الأساسية لهذا الانحياز تستند الي كتب العبرانيين التي يقدسونها حتى اليوم، ومنها العهد القديم، فنجد إله العبرانيين يوزع أراضي الشعوب المستقرة، ومنها الشعب الفلسطيني، على بني إسرائيل دون وجه حق: (وكان في الأرض جوع غير الجوع الأول الذي كان في أيام إبراهيم. فذهب إسحق إلى أبيمالك ملك الفلسطينيين إلى جرار. وظهر له الرب.. الخ إلى أن قال (لأني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك) (تكوين، إصحاح ٢٦: ١-٤) وكذلك: (وقال الرب لموسى اذهب اصعد من هنا أنت والشعب الذي

* كاتب وناقد مصري

أصعدته من أرض.. وإلى الأرض التي حلفت لإبراهيم وإسحق ويعقوب قائلا لنسلك أعطيها. وأنا أر سل أمامك ملاكا وأطرد الكنعانيين والأموريين والحثيين.. الخ) (خروج ٣٣: ١-٣) وإله العبرانيين يحرض موسى قائلا (احترز من أن تقطع عهدا مع سكان الأرض التي أنت آت إليها لئلا يصيروا فخا في وسطك. بل تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم) (خروج ٣٤: ١١-١٦) كما أن الأتقياء من بني إسرائيل المعاصرين لا زالوا يرددون (وكلم الرب موسى في عربات موآب على أردن أريحا قائلا كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان. فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم.. وتخربون جميع مرتفعاتهم. تملكون الأرض وتسكنون فيها لأني قد أعطيتكم الأرض لكي تملكوها وتقسمون الأرض بالقرعة بين عشائركم) (عدد ٣٣: ٥٠-٥٤).

إن هذا الإله المنحاز لشعبه المختار لا يكتفي بطرد السكان الأصليين من أجل عيون بني إسرائيل، وإنما يحذرهم قائلا (وإن لم تطردوا سكان الأرض من أمامكم يكون الذين تستبقون منهم أشواكا في أعينكم ومناخس في جوانبكم ويضايقونكم على الأرض التي أنتم ساكنون فيها. فيكون أنى أفعل بكم كما هممت أن أفعل بهم) (عدد ٣٣: ٥٥-٥٦) إن مهمة هذا الإله هي توزيع أراضي الغير على بني إسرائيل. فبعد أن مات موسى استدعى الرب يشوع وقال له (موسى عبدي قد ما ت. فالآن قم. أعبر الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أي لبني إسرائيل. كل موضع قدم تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات. جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم) (يشوع ١: ١-٩).

إن المؤمنين الأتقياء من بني إسرائيل المعاصرين يلغون عقولهم في سبيل التمسك بالنص. فإذا كانت الشعوب المنتمية إلى أوطان لها حدود جغرافية محددة، واكتسبت هذه الحدود بحق الاستقرار الذي جاء تتويجا "لظروف النشأة والعمل والبناء والتشييد الخ، فإن مشيئة إله العبرانيين تقرر سلب أراضي الشعوب التي زرعت وشيدت وتسليمها إلى شعبه المختار: (ومتى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي حلفت لآبائك إبراهيم وإسحق ويعقوب أن يعطيك إلى مدن عظيمة جيدة لم تبنها وبيون مملوءة كل خير لم تملأها وآبار محفورة لم تحفرها وكروم و ز يتون لم تغرسها وأكلت وشبعت. فاحترز لئلا تنسى الرب الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. الرب إلهك تتقى وإياه تعبد وباسمه تحلف) (تثنية/ ٦: ١٠-١٣).

إن الحركة الصهيونية في العصر الحديث، التي استهدفت تجميع اليهود من كل بلاد العالم، من أجل استيطانهم في أرض ليست لهم، وهي الحركة التي انتهت بطرد الشعب الفلسطيني من أرضه، هذه الحركة الصهيونية إنما تستند إلى مرجعية الديانة العبرية، فها هي مشيئة إله العبرانيين تقرر (متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوبا كثيرة من أمامك.. إلى

أن يقول (لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض) (تثنية/ ٧:١ ٦) ثم يكرر ذات المعنى في ذات السفر (٩: ١-٦) وفي غيره من أسفار العهد القديم.

والعنف الذي يمارسه المتدينو ن الأتقياء من بني إسرائيل المعاصرين، له مرجعيته الدينية في كتابهم المقدس، ففي سفر التثنية يقول موسى لبني إسرائيل إنه عند الدخول إلى مدينة لمحاربتها وقبلت الصلح، فإن أبناء الشعب المغزو يتحولون إلى عبيد لبني إسرائيل. أما في حالة رفض الصلح، يقول موسى (وإن لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف. وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدية كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك) (تثنية/ ٢٠: ١٠-١٥).

بعد هذا العرض المختصر لنماذج من مرحلة التأسيس الأيديولوجي لتبرير الاستيلاء على أراضي الغير لصالح بني إسرائيل، فإن الباحث قد يلتمس العذر للشعب الفلسطيني الذي استقر في أرضه، أكثر من ألفي عام، ولم يحذره مثقفوه من خطورة مرجعية بني إسرائيل الدينية، وهي المرجعية التي ظلت كامنة تحت الرماد، حتى اشتعلت عام ١٨٩٧، عام المخطط الصهيوني تمهيدا "لطرد شعب من أرضه من أجل شعب (يهوه) المختار.

## مرحلة المخطط الصهيوني

في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي أصدر الكاتب الألماني (موزيسي هيسي) كتابا عن (تاريخ البشرية) قال فيه (إن شعب الله المختار ينبغي أن يختفي إلى الأبد، ليفسح الطريق لحياة جديدة أكثر نقاء وطهرا) ولكنه بعد عدة سنوات تراجع عن أفكاره الأولى، وقرر اعتناق الصهيونية ذات المرجعية الدينية، فأصدر عام ١٨٦٢ كتابه (روما والقدس) دعا فيه إلى تجميع اليهود من شتاتهم واحتلال فلسطين لتكون وطنا "لليهود" وبذلك يكون (موزيسي هيسي) قد سبق (تيودور هرتزل) الذي نجح في عقد المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ في مدينة بال بسويسرا، بعد هذا المؤتمر تم الاستعداد لتوطين اليهود في أوغندا أو في سيناء، ونظرا "لرفض الإنجليز هذا الاقتراح، فقد استقر الرأي على الاستيلاء على فلسطين.

في هذه الفترة يبرز كاتب ألماني آخر هو (آرثر روبين) الذي شد أنظار زعماء الحركة الصهيونية إليه بكتابه (اليهود في الزمن الراهن) فطلبوا منه ترك ألمانيا والتوجه إلى فلسطين، وذلك بغرض محدد وهو إعداد تقرير عن أوضاع المستوطنات الصهيونية في فلسطين، وكان ذلك عام ١٩٠٧، وفي العام التالي عينته الحركة الص ه يونية رئيسا "لمكتب المنظمة الصهيونية في فلسطين.

والسؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح هو: إذا كانت الحركة الصهيونية قد نجحت في (زرع) مكتب لها في فلسطين مع بداية القرن العشرين، فكيف تم ذلك وبهذه البساطة؟ و لماذا لم ينتبه الفلسطينيون للخطر المحدق بهم وللمخططات التي بدأ تنفيذها، خاصة وأن الصهاينة أصبحوا في عقر دارهم؟ ما هي الأسباب التي منعت الخيال الشعبي الفلسطيني من بدء الكفاح المسلح بأسلوب حرب العصابات، كما فعلت شعوب عديدة، وقد يكون السؤال تعبيرا عن الدهشة، وقد يكون عشقا للمعرفة، ولكنه في كل الأحوال، المدخل الطبيعي لمحاولة الإجابة التي إن تسلحت بالحقيقة وتجردت من أية عواطف أو مصالح، قد تساعد في وضع الحلول العلمية والعملية لإنهاء مأساة الشعب الفلسطيني.

## مرحلة وعد بلفور عام ١٩١٧

شهدت هذه المرحلة انحياز أكبر دولة استعمارية في ذاك الوقت للحركة الصهيونية، وذلك لمؤازرة اليهود وتأييدهم في إقامة وطن قومي لهم في فلسطين. وإذا كانت هذه المرحلة، التي انتهت في ١٤ مايو ١٩٤٨ تاريخ إعلان الدولة العبرية، قد شهدت انتفاضات عديدة للشعب الفلسطيني، أبرزها تصاعد الصراع ضد المحتل في الثلاثينيات، فإن الباحث عن الحقيقة وحدها لابد أن يسأل لماذا لم يحدث التراكم الكيفي بعد كل التضحيات التي قدمها الشعب الفلسطيني قبل قرار التقسيم رقم (١٨١ الصادر عام ١٩٤٧) والذي مهد لإعلان الدولة العبرية؟ وما هي العوامل التي أدت إلى انتصار العصابات الصهيونية المعتدية على أصحاب الحق التاريخي؟ هل يكون السبب أن تضحيات الشعب الفلسطيني كانت بعيدة عن التعريف العلمي لحرب التحرير الشعبية التي خاضتها شعوب عديدة مثل الشعب الفيتنامي؟

أعتقد أن محاولة الإجابة الجادة سوف تساعد في فصل الأوهام عن الحقائق والأساطير عن الواقع. ومن أمثلة الأوهام/ الأساطير، الدور الذي لعبه الخطاب الإعلامي الثقافي ا لعربي، الذي ركز على أن الحكومات العربية وشعوبها مسئولة عن تحرير فلسطين. وقد ترتب على ذلك بمفهوم المخالفة، كما يقول القانونيون أن مسئولية الشعب الفلسطيني عن تحرير أرضه مسئولية ثانوية. وهكذا تسبب الخطاب الإعلامي/ الثقافي العربي في تعميق مأساة الشعب الفلسطيني، لأن خبرة الشعوب التي ناضلت من أجل تحرير كامل ترابها، تؤكد أن الاعتماد على الذات، أولا وقبل كل شيء، هو الأساسي في الانتصار على المحتل. لقد ساعدت الشعوب الحرة الشعب الفيتنامي بالمال والسلاح، ولكن كان الشعب الفيتنامي هو المسئول الأول الذي قاد حرب التحرير الشعبية حتى تحقق له النصر على أكبر دولة قادت الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية.

كما اعتمد الخطاب الإعلامي العربي على الشعارات والخطب، مثل التركيز على أن الفلسطينيين

أصحاب حق مع التغاضي عن عوامل القوة التي تدعم هذا الحق. ومنذ بداية المرحلة الرابعة للصراع (مايو ١٩٤٨) حتى الآن، يلاحظ انه كلما تصاعد الخطاب العربي الإنشائي، كلما تفاقمت مأساة الشعب الفلسطيني في الوقت الذي تراكمت فيه انتصارات الدولة العبرية المعتدية، وهي الانتصارات التي تم تتويجها في يونيو ١٩٦٧، بهزيمة أكثر من دولة واحتلال أجزاء من أراضيها في أقل من ست ساعات. وهي الحرب التي قد يصعب تصديق نتائجها بالنسبة لأجيال الألفية الثالثة، وقد يحسبون رواياتها من باب الأساطير أو الغيبيات والخرافات.

كما أغفل الخطاب الإعلامي العربي أن الدولة العبرية احترمت العلم وامتلكته منذ اللحظات الأولى لإنشائها. وأنها بعد سنوات قليلة من اعتراف المجتمع الدولي بها امتلكت القنبلة النووية، وأصبحت تعتمد في دخلها القومي على تصدير البرمجيات بل إنها تبيع طائرات تجسس بدون طيار لدول متقدمة مثل فرنسا. كما أن المقارنة بينها وبين الدول العربية فيما تنفقه من الدخل القومي على البحث العلمي تأتي لصالحها[١] وتتفوق في مجال التعليم تفوقا "ساحقا" سواء في نسبة الإنفاق أو في سنوات الدراسة[٢] كما أن المستوى المعيشي للمواطن الإسرائيلي أكبر بنسبة ١٧٪ من المستوى المعيشي لبعض الدول المنتجة والمصدرة للبترول، ورغم كل ذلك يصر الخطاب الإعلامي/ الثقافي العربي على أن إسرائيل دولة هشة يسهل إزالتها من على سطح الكرة الأرضية، بالتطبيق لمقولة إلقائها في البحر الشهيرة.

ومن الأوهام أيضا ذلك القول الملحاح الفج بأن إسرائيل هي الولاية رقم (٥١) للولايات المتحدة الأمريكية، أي أن النظام الحاكم في إسرائيل تابع وعميل لأمريكا، وهو وهم شبيه بوهم إلقاء إسرائيل في البحر، ذلك أن إسرائيل أصبحت تمتلك كل مقومات الدولة المستقلة، ويكفي أنها تتجسس على أمريكا، بل إنها أصبحت تؤثر في صنع القرار الأمريكي. حقا هناك مصالح مشتركة بن الإمبريالية الأمريكية وإسرائيل، ولكن يجب النظر إلى هذه المصالح في إطار علاقة ندية بين دولتين، كل منهما لها أهدافها الخاصة، وليس في إطار أن دولة إمبريالية تفرض شروطها على نظام دولة عميل أو تابع، حسب تصور الخطاب العربي/ الثقافي/ الإعلامي.

## كعب أخيل في الدولة العبرية

رغم أن الدولة العبرية أصبحت قوة نووية تستطيع قمع كل الدول المحيطة بها، ورغم أنها أصبحت دولة معترف بها دوليا منذ قرار التقسيم (رقم ١٨١ الصادر عام ١٩٤٧ وإعلان الدولة في مايو ١٩٤٨ حتى الآن)، الأمر الذي يصعب تجاهله لوضع نهاية لمأساة الشعب الفلسطيني، ورغم أنها أصبحت دولة متقدمة في مجالات التعليم والبحث العلمي والتصدير ومستوى المعيشة.. الخ. رغم ذلك فإن الدولة

العبرية تعاني من صراع حاد يكاد يقسمها نصفين: صراع يقف في إحدى جبهتيه الآيات/ الحاخامات اليهودية الذين يتشبثون بالمرجعية الدينية العبرية. وأن بني إسرائيل هم شعب (يهوه) المختار، ويحق لهم إبادة غيرهم من الشعوب، ولهم حق طرد كل سكان الأرض لإقامة مستوطناتهم. وأن كل موضع تدوسه بطون أقدامهم هو حق إلهي لبني إسرائيل.. الخ. وعلى الجبهة الأخرى يقف العلمانيون الذين يرفضون المرجعية الدينية العبرية، ويستهدفون إقامة دولة علمانية ديمقراطية، يتساوى فيها الجميع وفقا "لحق المواطنة لا وفقا للانتماء الديني". ويرفضون التوسع على حساب أراضي الغير وفقا لتعاليم إله العبرانيين المنحاز لشعبه المختار، وبالتالي فهم مع إقامة الدولة الفلسطينية.

هذا الصراع تجسد في السنوات الماضية في أكثر من مشهد: فقد رفضت (ألوميت شالومي) وزيرة التعليم السابقة الإنفاق على المدارس الدينية. بل إنها امتلكت شجاعة الإعلان (وهي وزيرة مسئولة) بأن الجولان أرض سورية. حقا تصدت لها جبهة الآيات/ الحاخامات، وأرادوا عزلها من منصبها وخروجها من الوزارة، ثم جاء بعدها (يوسى ساريد) وزيراً للتعليم ليكمل مسيرتها. فهاجمه الآيات/ الحاخامات، وقد اتكأ الهجوم على مرجعية الديانة العبرية، وذلك عندما شن الزعيم الروحي لحزب (شاس) الديني الحاخام (أوفاديا يوسف) هجوما "حادا" ضد (يوسى ساريد) زعيم حزب (ميرتس) اليساري. وقال الحاخام "إن فرعون نفسه لم يتخذ إجراءات كتلك التي يريدها (ساريد) الذي يكره التوراة)[٣].

ومشاهد الصراع بين الآيات/ الحاخامات والتيار العلماني كثيرة يصعب رصدها في هذا الحيز، وإنما أكتفي بالإشارة إلى الخبر الذي نشرته صحيفة الأهرام نقلا عن وكالات الأنباء حيث جاء به (تصاعد الجدل الذي يمزق المجتمع الإسرائيلي منذ أكثر من شهر، بشأن الإصلاحات العلمانية واسعة المدى، التي طرحها يهود باراك رئيس الوزراء، بهدف تقليص الهيمنة الدينية للمتطرفين اليهود، وتقليص سلطة الحاخامات على شئون الحياة اليومية في إسرائيل، وسيطرتهم على الحياة الخاصة، والزواج والطلاق وتربية الأطفال. وتشير إستطلاعات الرأي إلى أن المجتمع الإسرائيلي منقسم بين مؤيد ومعارض، بشان الإصلاحات العلمانية التي يريدها باراك، وأن تلك الإصلاحات وتعثر عملية السلام يجعلان مستقبل باراك في مهب الريح. وذكرت وكالة (أسوشيتدبرس) أن باراك يعتزم تسير المواصلات العامة في عطلة السبت خلال شهرين، وحذف الهوية الدينية من البطاقات الشخصية وإلغاء وزارة الأديان، وكلها إصلاحات تواجه معارضة شديدة من جانب الحاخامات والأحزاب الدينية)[٤].

إن باراك (رئيس الوزراء السابق) في هذا المشهد كان يقدم الدليل العملي على انه مع التيار العلماني الذي يسعى إلى تأسيس دولة مدنية بديلة لدولة الحاخامات الدينية التي يحلمون بإقامتها.

ولأن الصراع بين التيارين: الديني والعلماني صراع متصاعد، فليس من قبيل المصادفة أن يتزامن الطرح الجريء الذي اعتزم رئيس الوزراء السابق عرضه على الكنيست يوم ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٠ في سبيل تدعيم مقومات الدولة العلمانية، مع المشهد التمثيلي الهمجي الذي نفذه الجنرال شارون يوم ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٠، (رئيس الوزراء الحالي) عندما اقتحم المسجد الأقصى وهو يعرف جيدا رد فعل العرب والمسلمين!!.

إن الصراع بين الجبهتين: جبهة الآيات/ الحاخامات وجبهة العلمانيين، هو صراع دراماتيكي، وأن الفائز في نهاية الصراع هو الذي سيشكل استراتيجية السياسة الإسرائيلية في المنطقة. فإذا فاز الآيات/ الحاخامات، ومعهم جنرالات العنف والدم والإبادة، فلابد من تنفيذ مشيئة إله العبرانيين القائمة على سلب أراضي الغير، والتوسع في الاستيطان وإبادة السكان الأصليين.

## اليهود في التراث الإنساني

لقد ظللت لعدة سنوات أفرق بين اليهودية والصهيونية، بمراعاة أن الأولى دين، والثانية مذهب سياسي عنصري، ولأن الدين يدخل في إطار حق الاعتقاد، فيجب بالتالي احترام معتنقيه. أما الصهيونية، فلأنها تستهدف الاستيلاء على أراضي الغير، فيجب بالتالي مقاومتها. إلى أن قرأت ما كتبه مؤرخون وعلماء أوروبيون (موسويون ومسيحيون) عن اليهود في البلاد الأوربية، وإجماع هؤلاء المفكرين على كراهية الشعوب الأوروبية لليهود. فما هي أسباب كراهية الشعوب الأوروبية لليهود؟ واكتشفت أنني لم أتوقف أمام الصورة المزرية لليهود في كتابات المبدعين، مثل وليم شكسبير في مسرحيته الشهيرة (تاجر البندقية) أو جيمس جويس في رائعته (عوليس) في هذه الرواية يتحدث مستر (ديزي) عن عصابة ليفربول التي تهدد تجارة الأيرلنديين، فقال: (خذ بالك من كلامي يا مستر (ديدالوس) انجلترا في قبضة اليهود. في كل مراكز النفوذ: مراكزها المالية وصحافتها، وهم أمارات الاضمحلال لأية أمة أينما يتجمعون، يستنفدون طاقة الأمة الحيوية. إن التجار اليهود قد بدأوا عملهم التخريبي) وفي نهاية اللقاء وبعد أن هم مستر ديزي بالانصراف يتوقف ليقول لمحدثه (أردت فقط أن أقول لك هذا: إن أيرلندا، كما يقولون، لها الشرف أن تكون البلد الوحيد الذي لم يضطهد اليهود) أما عن السبب فلأنها (لم تسمح لهم بدخولها أبدا)[٥].

وبدأت أربط صورة اليهود البشعة في كتابات المبدعين الأوربيين وبين صورتهم في تحليلات العلماء والمؤرخين، إلى أن وجدت الإجابة عن السؤال الذي ظل يشغلني: لماذا (لفظت) الشعوب الأوروبية اليهود؟ ولماذا كانوا يعاملونهم باحتقار وازدراء وحذر وأحيانا بقسوة وصلت إلى حد الإبادة؟، إن الباحث لابد وأن يتوقف ليسأل: لماذا دبر الرومان لليهود تلك المذبحة البشعة المعروفة باسم مذبحة (تيتوس)؟

ولماذا أجهز عليهم (هارديان) ومن بقى منهم تم بيعهم كعبيد كما ذكر المؤرخ اليهودي (يوسيفوس) ولماذا أحرق الصليبيون اليهود في معبدهم عندما استولوا على القدس عام ١٠٩٩م. والأمثلة كثيرة وكلها تشيرالي كراهية الشعوب الأوروبية لليهود. فلماذا هذا الموقف منهم؟ لقد وجدت ضالتي عند بعض العلماء، منهم على سبيل المثال (جوستاف لوبون) الذي كتب (أسفر تعصب اليهود عن عدم احتمال جيرانهم وجودهم، فلم يشق على هؤلاء الجيران أن يستعبدوهم) وكتب أيضا (كان بنو إسرائيل أقل من أمة حتى شاؤول، كانوا مجموعة غير منسجمة من قبائل سامية صغيرة، أفاقة بدوية، تقوم حياتها على انتهاب القرى الصغيرة)[٦] وكتب الكاتب اللبناني محمد السماك (الشخصية اليهودية قائمة على أساس استعداء الآخر، ذلك أن هذا الاستعداء، يثير ردود فعل تتجسد في الكراهية والتمييز والإيذاء، وهي مشاعر تبلور الشخصية اليهودية وتكون عناصر تضامنها الجماعية، حتى أن (البرت أينشتاين) يقول في كتابه (حول الصهيونية: خطابات ورسائل الذي صدر عام ١٩٣١ (إننا ندين إلى اللاسامية بالمحافظة على وجودنا واستمرارنا) أما الفيلسوف سارتر فيقول في كتابه (اليهودي واللاسامية، بحث في علم أسباب الحقد) الصادر عام ١٩٤٨ (إن العامل الوحيد الجامع بين اليهود هو عداء المجتمعات المحيطة بهم وكراهيتها لهم)[٧].

وبهذا يكون سارتر قد لخص موقف المفكرين والمبدعين الذين تناولوا اليهود في كتاباتهم، وهو ما يظهر كراهية الشعوب الأوروبية لهم. أما العالم الكبير أينشتاين فهو يعلن بكل شجاعة رفضه لـ (السامية) وأن سبب المحافظة على الوجود والاستمرار يعود الفضل فيه إلى (اللاسامية) ولعل موقف أينشتاين (الفلسفي) هذا يفسر رفضه رئاسة الدولة العبرية رغم عروض وضغوط اليهود عليه.

أما كارل ماركس فقد لخص وجهة نظره في كتابه (المسألة اليهودية) وهي أن اليهود اعتبروا المال هو إله إسرائيل المطاع. ولا ينبغي لأي إله آخر أن يعيش معه، لأن المتاجرة بالمال هو الإله الحقيقي لليهود والأهم من ذلك في تحليل (ماركس) هو أن اليهود رفضوا أن يعيشوا في مجتمعاتهم كمواطنين، لأن تمسك اليهود باليهودية تغلب على (الجوهر الإنساني الذي كان ينبغي أن يربطه -بوصفه إنسانا- بسائر الناس) وانتهى ماركس في تحليله الأخير، أن خلاص البشرية من اليهود، بل والتحرر الاجتماعي اليهودي نفسه إنما هو تحرير المجتمع من اليهودية وأن التحرر اليهودي في معناه الأخير (يقوم في تحرير الإنسانية من اليهودية)[٨].

أما الفيلسوف الإنجليزي اللورد بولينغبروك فقد كتب أن (الإله اليهودي يظهر على امتداد صفحات التوراة كلها أقل شأنا من إله الإغريق. فالأول مهزوم في الأحيان كلها تقريبا، ولا يحلم إلا بالذبائح، بينما شعبه يعاني الجوع. ومهما ظهر يهوه بشخصه وتكلم بفمه فلم يحظ باحترام خاص عند شعبه في أي وقت من الأوقات، وأعطى شعبه المختار أرض الميعاد، لكن هذا الشعب عاش فيها

مستعبدا منذ وفاة يشوع بن نون، حتى قيام مملكة شاؤل. والحقيقة أنك لن ترى إلها "أكثر تعاسة من يهوه، أو شعبا" أكثر مذلة من يهوده)[٩].

أما الفيلسوف الفرنسي فولتير فقد كتب عن التاريخ اليهودي القديم (في البداية تشتت قبائل إسرائيل العشر ثم سيقت القبيلتان الأخيرتان إلى أسر بابل. هذه إذن النهاية التي آلت إليها تلك العجائب المذهلة كلها، والتي زعموا أن (يهوه) صنعها ليهوده. وينظر الحكماء المسيحيون بألم وأسى شديدين إلى النوائب التي ألقت (بآبائهم) الذين أعدوا لهم طريق (الخلاص) أما أتباع مذهب الشك فينظرون بفرح خفي إلى إبادة شعب كامل تقريبا"، هو الشعب الذي يرون أنه حامل لأبشع المعتقدات الخرافية وأدنى أشكال العهر والبغاء، وأكثر ضروب السلوك البشري وحشية ودموية)[١٠].

وإذا كان العهد القديم يمتلئ بالحقد على مصر والمصريين، فإن لغة العلم تختلف عن لغة الأيديولوجيا. ومن ذلك مثلا أن بسماتيك الأول (سمح لليهود أن يتدفقوا على مصر، وأن ينشئوا لأنفسهم مستعمرة خاصة بهم، بل سمح لهم أن يقيموا معبدا "لإلههم (يهوه) بل إنه بفضل تسامح المصريين ورحابة صدورهم عاش اليهود في مصر) وبعد هذا العطاء وهذا التسامح، ماذا حدث؟ (وهكذا انتهت الأمور باليهود أن نسوا لمصر أنها أطعمتهم من جوع وآوتهم من تشرد وكستهم من عري، فردوا لها الجميل نكرانا وكانوا عليها للفرس أعوانا وفي حاميتهم جنودا). وكان لابد أن تزداد كراهية المصريين لليهود (بعد أن رأوهم بعد طول إقامة في البلاد خونة وجواسيس ومثار فتن وأذنابا لأعداء البلاد)[١١].

وإذا كان هيرودوت الرحالة الإغريقي (أبو التاريخ) الذي زار مصر في القرن الخامس ق.م، وصف المصريين بأنهم (يزيدون كثيرا عن سائر الناس في التقوى)[١٢] فإن العالم الكبير سيجموند فرويد يؤكد على ذات المعنى (بعد حوالي ٢٥٠٠ سنة من شهادة هيرودوت) عندما وصف المصريين القدماء بأنهم (ودعاء) بينما وصف الساميين بأنهم (همج) وأن (الشعب اليهودي قد قيض له القدر سلسلة من الامتحانات القاسية والتجارب المؤلمة، ومن ثم صار إلهه إلها "صلبا" قاسيا" متدثرا".. بالكآبة)، ولأن فرويد عالم يحترم لغة العلم فقد كتب (رغم انه موسوى الديانة): (ليس بوسع أي مؤرخ أن ينظر إلى القصة التي ترويها التوراة عن موسى والخروج بأكثر من أنها أسطورة دينية) وذلك لمصلحة اتجاهاتها الأيديولوجية.. الخ ثم أضاف في نهاية الفقرة: (ولكننا لا نستطيع أن نبقى بغير اكتراث عندما نجد أنفسنا في تعارض مع البحوث التاريخية اليقظة لعصرنا)[١٣].

لقد قفزت باعتقادي قفزة واسعة، وانتقلت من ضرورة التفرقة بين اليهودية والصهيونية، إلى عدم الفصل بينهما، وأن الثانية ما هي إلا تتويج للأولى، أو (على نسق الصيغة الماركسية الشهيرة) أن الصهيونية أعلى مراحل اليهودية. وأن تشبث اليهود بـ (درع اليهودية) كان من الحتم أن يقابله رفض

مفهوم (المواطنة) وأن رفض اليهود الفرنسيين الانتماء لفرنسا الوطن، ورفض اليهود الألمان الانتماء لألمانيا الوطن.. الخ، كان سببه تمسك اليهود بالمرجعية الدينية، لتنفيذ مشيئة إله العبرانيين بضرورة العودة إلى (أرض الميعاد) ومن هنا نشأت ظاهرة (الجيتو) في المجتمعات الأوروبية، وبسبب إصرارهم على فكرة (الجيتوهات) ورفضهم الاندماج والانتماء (الوطني) نجحوا (يجب الاعتراف بذلك) في تكوين أكبر (جيتو) بعد استيلائهم على أرض الشعب الفلسطيني.

لقد تحولت اليهودية من عقيدة دينية إلى مذهب سياسي، ثم امتزجا فصارا كوجهي العملة، لا انفصام ولا انفصال بينهما، وكان اسم هذه العملة (الصهيونية) وبالتالي فإنه لا خلاص للبشرية (واليهود أيضا كبشر) من هذه النزعة الصهيونية، إلا عبر تحرير الإنسانية من اليهودية، كما تنبأ (ماركس) بحق وهو ما يفعله التيار العلماني في إسرائيل حاليا.

وإذا كان الأصوليون اليهود يستندون إلى العهد القديم في تمسكهم بأرض الميعاد وطرد الشعب الفلسطيني من أرضه، فلمصلحة من يدعي بعض الكتاب المصريين، أن يهود اليوم غير يهود الأمس استنادا" إلى عنصر ضعيف للغاية هو (الأنثروبولوجيا). ولماذا لم يسأل هؤلاء الكتاب أنفسهم: إذا كان يهود اليوم غير يهود العهد القديم (أنثروبولوجيا) فلماذا يرددون في صلواتهم (قال موسى يقول الرب إني نحو نصف الليل أخرج وسط مصر، فيموت كل بكر في أرض مصر، من بكر فرعون الجالس على كرسيه، إلى بكر الجارية التي خلف الرحى وكل بكر بهيمة ويكون صراخ عظيم في كل أرض مصر لم يكن مثله ولن يكون مثله أيضا) كما أن هذا الإله المنحاز يخاطب شعبه المختار قائلا (ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها. فأرى الدم وأعبر عنكم. فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر ويكون هذا اليوم تذكارا "فتعيدونه عيدا" للرب في أجيالكم تعيدونه فريضة أبدية) (الخروج ١١: ٤-٧، ١٢:١٣-١٤).

وإذا كان صهاينة اليوم غير يهود الأمس، فإلى من ينسب الباحث العهد القديم الذي يتمسك به الأصوليون في إسرائيل اليوم، ويرددون في صلواتهم بكل خشوع المؤمن (فخلص الرب في ذلك اليوم، إسرائيل من يد المصريين. ونظر إسرائيل للمصريين أمواتا على شاطئ البحر) (خروج ١٤:٣٠-٣١).

كيف نفصل بين صهاينة اليوم ويهود الأمس، خاصة وأن إسرائيل ليس لها خريطة تحدد حدودها منذ إنشائها عام ١٩٤٨ حتى اليوم، بل أكثر من ذلك فإن الأصوليين اليهود لازالوا يفرضون على الأجيال الجديدة أن تردد في طابور المدرسة الصباحي وفي صلواتهم في المعابد الآية الشهيرة التي تنص على (في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام (إبراهيم فيما بعد) قائلا لنسلك أعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات) (تكوين ١٥:١٨).

إن جهد الذين يروجون لمقولة أن يهود القرن العشرين ب.م غير يهود القرن العشرين ق.م على

أساس الصفات التشريحية الجسمانية ليهود اليوم، أي على أساس العامل الأنثروبولوجي، وهو جهد عبثي، لا طائل من ورائه في الرد على الأصوليين اليهود المتمسكين بأرض الميعاد، لأن الجهد الضائع في مسألة الصفات التشريحية كان يجب أن يتجه إلى التعصب المستمد من المعتقد العقيدي ومرجعيته الدينية، إلى هؤلاء فإنني أنقل إليهم الخبر الذي نشرته صحيفة الأهرام عن مراسلها في باريس (أ. أحمد يوسف) الذي نقل ما ذكرته مجلة (لونوفيل أوبرزفاتور) أن هناك انشقاقا "حادا" بين اليهود في فرنسا، حول القضايا الرئيسية التي تمس وجودهم ومنها تعريف اليهودي نفسه.. من هو؟ وقالت المجلة إن حاخامات فرنسا وكهنتها وعلى رأسهم جان كاهان رئيس المجمع المركزي اليهودي يطالبون اليهود بأن يكون ولاؤهم الأول لدينهم وبالتالي لإسرائيل قبل أن يكون لوطنهم الذي يعيشون فيه)[١٤].

في ضوء ما تقدم فإنني أعتقد أن خلاص الشعب الفلسطيني والدول المجاورة لإسرائيل، من الفكر الصهيوني المؤمن بالتوسع والاستيطان، لن يكون إلا بدعم وتأييد التيارات العلمانية في بلدانها. ولن يكون إلا بالتفوق على إسرائيل في مجالات البحث العلمي والتعليم والتصدير، وصناعة السلاح ذاتيا" ورفع الوصاية من على الشعب الفلسطيني، ودعمه ليخوض حرب التحرير الشعبية، وأخيرا فإن دعم التيارات العلمانية في إسرائيل وفي الدول المحيطة بها، هو السبيل الوحيد لهدم المشروع الصهيوني المؤمن بالتوسع والاستيطان على أسس من مرجعية دينية. وهو المشروع الذي يتبناه الأصوليون اليهود داخل إسرائيل وخارجها. فهل تقبل الدول التي لها مصلحة في التخلص من المشروع الصهيوني التحدي، من أجل مستقبل أفضل لسكان المنطقة؟ أم تظل على سياستها الحالية المتمثلة في العداء لقيم العلمانية، والمتمثلة في العداء لمعنى الانتماء الوطني لصالح الانتماء الديني، الأمر الذي يؤدي إلى تدعيم الأصولية في بلدانها وفي إسرائيل؟ ومع ملاحظة أن التصدي للأصولية اليهودية لابد أن يتزامن ويرتبط بالتصدي للأصولية في البلاد المحيطة بإسرائيل التي تساند وتدعم هذه الأصوليات. وتكمن الخطورة في أن الأصوليين في إسرائيل وفي البلاد المجاورة لها يتشابهون في الكثير من المعتقدات والمنطلقات، لعل أخطرها أن يكون الولاء للدين وليس للوطن.

# الهوامش والمراجع


١- انظر د. نادر فرجاني (العرب في مواجهة إسرائيل، القدرات البشرية والتقانية) دراسة لم تنشر.
٢- د. كمال مغيث (المجتمع والتعليم في مصر في أواخر القرن العشرين) مجلة أحوال مصرية -العدد العاشر-خريف ٢٠٠٠
٣- انظر نص الخبر الذي أذاعته الإذاعة الإسرائيلية ونقلته صحيفة الأهرام ٢٠٠٠/٣/٢٧، ص ٤
٤- انظر نص الخبر: صحيفة الأهرام ٢٠٠٠/٩/١٩، الصفحة الأولى.
٥- جيمس جويس: رواية (عوليس) ترجمة د. طه محمود طه- ص٤٤ وما بعدها.
٦- انظر سلسلة مقالات د. نعمات أحمد فؤاد -أهرام ٩٧/١٠/١٥، ٢، ٩، ١٦، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٨
٧- أ. محمد السماك: أهرام ١٩٩٨/١١/١٥، ص ٩
٨- كارل ماركس: المسألة اليهودية- دار مكتبة الجيل اللبنانية-ص٣، ٣٨، ٥٥، ٦٣
٩- نقلا عن كتاب (التوراة كتاب مقدس أم جمع من الأساطير) تأليف (ليوتاكسيل) ترجمة د. حسان ميخائيل إسحاق-ص٤٢٦-٤٢٧
١٠- المصدر السابق، ص٤٦٢
١١- د. محمد بيومي مهران- تاريخ الشرق الأدنى القديم ج ٣، ص٣، ٣٨٠، ٣٨٤
١٢- هيرودوت يتحدث عن مصر -الكتاب الثاني- ص١٢٤ ترجمة د. محمد صقر خفاجة.
١٣- سيجموند فرويد: موسى والتوحيد-ص٨٤، ١٠٩، ١٣٥ ترجمة د. عبد المنعم الحفني.
١٤-صحيفة الأهرام: ٢٠٠٠/١٢/١٢- ص١، ص٤٠

# مأزق التنوير

## ملاحظات أولية

د. علي مبروك*

لتوها.. كانت قد هدأت المدافع، وبدأ ينقشع، بالكاد، غبار الحرب الدامية الأولى، عندما راح البعض من بين ركام الخرائب، وبقايا المدن المحترقة، وروائح البارود والدم، وأشلاء الضحايا ووسط الأفق المنذر بكارثة أشد هولاً تنهي حقبة السلام الزائف التي عرفتها أوروبا آنذاك- يتبين مصائر التنوير ونهاية منطقه، أو حتى أسطورته التي راحت تتبدى- من وراء ستار العقلانية السميك- في تلك الأشباح المنفلتة عن السوق والتكنولوجيا والمنافسة والإنتاج المتراكم وغيرها من أشباح الحداثة التي اندفعت كوحوش أسطورية يتلاشى البشر في قبضتها غير قادرين على الانفلات أبدا من سطوتها فبدا وكأن عصر الأساطير يعود من جديد، ولكن من دون سحر أو خيال، بل بفقر وجفاف يناسب السعي الراهن إلى تغذية روح الاستسلام واليأس في عالم البشر.

ولقد كان رواد "النظرية النقدية" الكبار في "مدرسة فرانكفورت"- هم الأبرع في فضح هذه الأساطير الجديدة وتعرية مرتكزاتها النظرية التي تضرب بجذورها العميقة في صميم بناء التنوير الذي راح يتكشف أخيرا، وبعد مسار طويل، عن "مفارقته" من خلال تبدلات الأقنعة وتعارضات الوجوه. والمؤسف أن الوجوه كانت تتبدل بل تتعارض- حقا، حيث راح التنوير الذي تبلور كفعل " تحرري " في جوهره، يتكشف في النهاية- عن وجوه ذات طابع تسلطي، ومن هنا المفارقة التي كان لابد أن تنبثق من انطواء التنوير، في صميم بنائه، على قوة "السلب" وإرادة "الهيمنة" في آن معا.

فقد انبثق التنوير كممارسة تحررية تتصف بالشمول والكلية، وذلك من حيث لم تقف عند حدود

* مدرس بقسم الفلسفة كلية الآداب، جامعة القاهرة

"الإنسان" الذي أدرك الوعي أن سعيا إلى تحريره وتأكيد سلطانه، لا يمكن أن يتحقق إلا عبر توسيع مجال التحرر ليشمل كل من الطبيعة والمجتمع والتاريخ التي كان عليها أن تتحرر بالمثل، من قبضة الوهم وسلطان الخرافة، وبحيث بدا وكأنه التحرر شاملا وكليا لكل من الإنسان والطبيعة والمجتمع والتاريخ هو ما يسعى التنوير إلى إنجازه. وإذ لا تحرر أبدا إلا من قبضة شئ، فإن ذلك يعني أن نقطة البدء في أي تحرر إنما تقوم في السعي إلى نفي "وضع ما" ورفعه، الأمر الذي يحيل إلى أنه، في جوهره، فعل سلب ونفي" لكنه بدا أن نفي "وضع ما" ورفعه إنما يؤول إلى تكريس الهيمنة لوضع بديل، وذلك ابتداءً بالطبع، مما أكده "هيجل" من أن كل "سلب ونفي هو تعيين في العمق ووضع لبديل. ولهذا فإن التنوير قد تبلور كفعل "هيمنة" أيضا، وبحيث بدا وكأنه "منطق الهيمنة".

هو جزء من بناء التنوير ونظامه، الذي كان لزاما أن ينبثق، هكذا، مسكونا بالتوتر بين "قوة السلب" من جهة و"منطق الهيمنة" من جهة أخرى. ولسوء الحظ فإنه بدا أن "منطق الهيمنة" قد راح على مدار لحظات شتى من تاريخ التنوير-يعطل "قوة السلب" ويقصيها من حقل الاشتغال والتداول، وعلى نحو لا يتعلق فقط بالفلسفات الوضعية التي انحازت كليا لمنطق الهيمنة على حساب قوة السلب التي أزاحتها هذه الفلسفات تماما ترسيخا للواقع القائم وتثبيتا له، بل ويتجاوز إلى فلسفات تكاد أن تكون قد انبنت كليا على "قوة السلب" وحدها، وأعني فلسفة "هيجل" التي لم تفلت من المصير أى أن تكون فلسفة للهيمنة بعد أن أقصت قوة السلب الجبارة التي انبنت عليها في نهاية التحليل، من مجال الدين والتاريخ والسياسة لتدشين نوع من القران بين المسيحية والبروتستانتية من جهة، والدولة البروسية الألمانية من جهة أخرى ، على نحو يؤول إلى تكريس هيمنتهما المطلقة التي لا مجال معها لأي تطور أو تجاوز، وبما يعني انه الترسيخ للواقع القائم أيضا. وإذ الأمر، هكذا، فإنه لم يعد إلا "التسلط" هو نهاية "منطق الهيمنة"، بل ونهاية التنوير الذي هزمته "الهيمنة" وأزاحت منه "السلب" فانحرف وخان رسالته.

ولأن ثمة من يجادل بأن الهيمنة في سياق التنوير، لا تكون للغيبي والمفارق، بل تكون لما يضعه العقل، فإنه يلزم الوعي بأن العقل ليس معطى مطلق، بل هو تكوين تاريخي، ولهذا فإن ما يضعه ليس مطلقا أبدا، بل يكون بدوره تكوينا تاريخيا مشروطا بجملة سياقات يفقد معقوليته خارجها، وبمعنى أن العقل نفسه سرعان ما يكتشف حدود ما يضعه، بل ويدرك بعض جوانبه التي تفقد مع التطور معقوليتها، ويتجاوزها إلى وضع جديد يكون الأكثر معقولية من وضع سابق، وليس على نحو مطلق بالطبع، إذا العقل إنما ينعكس على نفسه ويتجاوز ذاته على نحو دائم، ولهذا فإن كل ما يضعه هذا العقل إنما، يفقد معقوليته في مسار للتطور لا يكف فيه عن تجاوز ذاته أبدا. ومن هنا فإن تثبيت ما

يضعه العقل في لحظة ما على أنه وضع مطلق ونهائي، وينبغي أن يخضع له البشر هو، في الجوهر، ممارسة لا عقلانية، لأنها تستعيد ما تجاوزه العقل، أو لابد أن يتجاوزه، وتطمح إلى تثبيته على نحو مطلق.

وهكذا كان لزاما حين تتعطل "قوة السلب" ولا يحضر إلا "منطق الهيمنة" أن يفقد التنوير روحه ويخون رسالته وينحرف عنها، وهو ما تجلى بالفعل في ذلك التاريخ الطويل من إخضاع البشر المتلاحق لضروب من اللاعقلي واللا إنساني راحت تتباين بين "الأعنف" كالفاشية، و بين "المراوغ" كأيديولوجيا السوق الأخيرة. وفي كل الأحوال فإنه بدا وكأن التنوير قد بلغ مصيره وأدرك نهايته التي لم تكن للغرابة- إلا "تحطيم العقل" و"موت الإنسان". فبدا وكأنه في حاجة إلى أن ينعكس على ذاته، واعيا بحدوده وناقدا لمصائره، ليستأنف سيره من جديد. وإذ ن فالأمر لا يتعلق أبدا بنقد التنوير مطلقا، بقدر ما يتعلق بالوعي بحدوده وبيان مصائره حين أقصى "السلب" من داخله، ولم تبق إلا "الهيمنة" تحقق نفسها معرفيا وتاريخيا في تنكر كامل لدلالة التنوير ومغزاه.

وبالطبع فإن هذا النوع من الوعي أو حتى النقد- ليس أبدا من قبيل ما يمكن مده خارج السياق الأوروبي. إذ ليست له بالمرة- أي فاعلية خارج هذا السياق بالذات. ولهذا فإن القصد من إنتاجه، هنا، لا يتجاوز حدود التأكيد على أن الوعي بحدود "التنوير" أو حتى نقده، هو من قبيل المسموح والقابل للتفكير، الأمر الذي يعني أن التنوير ليس "أقنوما" أو "محرما" لا يمكن مقاربته بالمساءلة والنقد. وإذ الأمر، هكذا، فيما يتعلق بخطاب التنوير الذي أنتج وتحول إلى ممارسة مهيمنة وفاعلة في العالم، فإن النقد، فيما يتعلق بخطاب التنوير العربي الذي عجز عن الإنتاج على نحو فعّال لا يكون من قبيل المسموح به فقط، بل و حتى من قبيل الواجب والضروري.

والغريب أنه إذا كان مصير خطاب التنوير الأوروبي قد انبثق عن مركزية حضور "الهيمنة" في بنائه، وخصوصا مع إزاحتها لقوة السلب من داخله، فإن ما آل إليه خطاب التنوير العربي من العجز عن الإنتاج، إنما يرتبط بدوره- بمركزية حضور "الهيمنة" في بنائه أيضا. ولكنها الهيمنة معكوسة هذه المرة، وأعنى أنه إذا كانت الهيمنة التي حددت خطاب التنوير الأوروبي وانحرفت به عن جوهره، إنما ترتد إلى أصل عميق يقوم في الجذر المعرفي المؤسس لأي هيمنة، وأعني هيمنة الذات على الموضوع التي بلورت الآلية الفاعلة داخل التنوير على نحو مطلق، فإن "الهيمنة" الفاعلة داخل خطاب التنوير العربي هى الهيمنة المعكوسة للموضوع على الذات، أو -بالأحرى- هيمنة ما يضعه "كأصول ونماذج" على "وعيه".

وبالطبع فإن هذا التباين بين نوعي "الهيمنة" ليس صوريا أو شكليا أبدا، بل يبلغ حدا هائلا من الجوهرية يتأتى من تجسيده للتباين، في العمق، بين "ذات" في الخطاب: الأوربي- تندفع عبر الهيمنة إلى تحديد الخارج وتعيينه، وبين هيمنة مضادة في الخطاب العربي- يكون فيها الخارج (نموذجا من الغرب أو من السلف) هو الأصل في تحديد الذات وتعيينها. ولقد كان لزاما أن يؤول كل واحد من هذين التحديدين للذات على الخارج أو العكس إلى تعيين نظام كل واحد من الخطابين ودوره، فقد تبلور خطاب التنوير الأوروبي، ابتداء من واقعة تحديد الذات فيه للخارج وتعيينها له، محددا لنفسه ولواقعة، الأمر الذي جعله قادرا على أن يصنع سلطته الخاصة، بل وأن يتحول، هو نفسه، إلى سلطة. وفي كل ذلك فإنه لم يخضع إلا لمنطق ذاته، انطلاقا من أن كافة تحديداته إنما تكون من الداخل، وهو ما يرتبط، بالطبع، بكونه قد تبلور كخطاب مجتمع، وليس كخطاب دولة تفرض عليه تحديداتها وتقيده بها. وأما الخطاب العربي فإنه قد راح يتحدد في المقابل بسلطة نماذجه المستعارة من الخارج (غربا وسلفا)، الأمر الذي يرتبط لا محالة ، بكونه قد ظل عاجزا عن أن يصنع سلطته الخاصة، بل وأن يظل على الدوام- مجرد صنيعة لسلطة تفرض عليه تحديداتها وتقيده بها، وهو ما يحيل أيضا ومن غير شك- إلى حقيقة أنه قد تبلور كخطاب دولة، لا مجتمع. فبدا لذلك وكأنه واقع، على نحو شامل، في قبضة الخارج (دولة أو نموذج)، وهنا يكمن مأزقه الذي يلزم معه الوعي بأن خضوعه لسلطة الدولة التي تقيده كان يتجاوب على نحو كامل مع خضوعه لسلطة النماذج والأصول التي تحدده. ولعل هذا التجاوب بين خضوع الخطاب لل د ولة من جهة، وبين خضوعه لسلطة النماذج المستعارة من جهة أخرى، قد أكسب الخطاب اتساقا زائفا جعله يتعامى عن جوهر مأزقه.

وهنا يلزم التنويه بأن تبلور خطاب التنوير العربي، كخطاب لدولة تفرض عليه تحديداتها وتقيده بها، هو ما يحدد كيفية مقاربته لموضوعاته كنماذج وأصول ي خضع لسلطتها. حيث كان لابد أن تتحدد آلية عمل الوعي، ضمن سياق الخضوع لسلطة "دولة" في الخارج، لا في التفكير الخلاق المتجاوز الذي ينطوي على نوع من التهديد للخارج، أي خارج، بل في مجرد الامتثال لسلطة نموذج جاهز يقوم مكتملا في الخارج كأصل لا يعرف الوعي إلا أن يقيس عليه واقعه الفرع، ثم يصير من ذلك إلى إكراه هذا الواقع الفرع على الامتثال لسلطة ذلك النموذج- الأصل، وبحيث بدا وكأنه الامتثال من "الوعي" و"واقعه" معا لسلطة النموذج-الأصل وهيمنته.

وهكذا كان لابد أن تتحد آلية ع مل الوعي بوصفها آلية مقايسة في الأساس.

ولقد كان ذ لك لازما على أي حال، ابتداء من نوع القراءة التي مارسها الخطاب لموضوعاته، والتي

كانت نتاجا لتبلوره كخطاب دولة بالأساس، وأعني بها القراءة بالسياسة وعبرها. وإذن فإن تبلوره كخطاب دولة كان هو الأصل في تحديد نوع قراءته، التي راحت بدورها، تحدد آلية مقاربته لموضوعاته ووضعه لها كنماذج وأصول للمقايسة، وليست وقائع للفهم والمساءلة.

إذ الحق أن هذا النوع من القراءة بالسياسة وعبرها، والذي ما كان ليعرف الخطاب سواه ابتداء من تبلوره كخطاب دولة لابد أن تؤطره السياسة وتوجهه، إنما يحيل موضوعاته إلى نماذج مطلقة وأنماط مثالية، وذلك من حيث لا يعرف الخطاب، إذ تؤطره السياسة وتوجهه، إلا مجرد السعي إلى استعارتها قصد تكرارها، الأمر الذي يجعله يعتمد آلية فصل "المفاهيم والموضوعات" وعزلها عن سياقها التاريخي وأفقها المعرفي، والتي تؤول حتما إلى "نمذجتها"، أو تحويلها إلى نماذج وأصول متعالية لا سبيل إلى تجاوزها ألبتة، وليس للوعي بإزائها من سبيل إلا مجرد احتذائها والمقايسة عليها .وإذ يلاحظ أن حدود اشتغال هذه القراءة لا تقف عند مجرد قراءة الخطاب لحداثة أوروبا، بل وتتجاوز إلى كيفية قراءته لمفاهيم تراثه الخاص أيضا، فإن ذلك يعني أن هذا النوع من القراءة (أعني بالسياسة وعبرها) قد كان أداة الخطاب الرئيسية في مقاربة كل من التراثي والحداثي. ومن هنا ذلك الحضور لهما في الخطاب بوصفهما أصولا "للمقايسة" ونماذج "للاحتذاء"، وليسا كنقطتي ابتداء ينطلق منهما مستوعبا ومستدمجا لهما في صميم بنائه وساعيا إلى تجاوزهما بعد تحويلهما إلى مجرد وجود من أجله بدل أن يكون هو الموجود من أجلهما في حاله الراهن.

ولعل ذلك كان يقتضي نوعا آخر من القراءة لم يكن ليعرفه الخطاب للأسف، وأعني القراءة بالثقافة وعبرها، التي تعتمد آلية مقاربة المفاهيم والموضوعات ضمن المجال التاريخي والمعرفي للثقافة التي انبثقت داخلها، وليس أبدا من خلال عزلها وفصلها عن هذا المجال. وبالطبع مع ضرورة الوعي بأن ذلك لا يعني استبعادا كليا للسياسة من مجال القراءة، بقدر ما يعني فقط أن تكون السياسة هى أحد مكوناتها وعناصرها، بدل أن تكون آليتها الوحيدة وأداة إنتاجها.

ولسوء الحظ فإن هذا النوع من القراءة لم يكن مما يقبل التحقق ضمن شروط وكيفية التبلور التاريخي للخطاب، وهنا ثبت أنها قد حددت شروط وكيفية تبلوره المعرفي أيضا.. وهنا أصل المأزق الذي يحتاج إلى وعي وبيان من أجل استئناف للسير من جديد.

# جرائم التعذيب

## تتطلب تكييفا مختلفا

جمال البنا *

لم تعرف مصر خلال المرحلة البورجوازية من تاريخها (من سنة ٢٣ حتى سنة ٥٢) التعذيب فى السجون إلا فى حالات فردية، وفى أواخر هذه المرحلة (عام١٩٤٨) عندما بدأ الاعتقال الجماعى إثر حل الإخوان المسلمين انتقل التعذيب من الآحاد إلى العشرات خاصة بالنسبة للمتهمين فى قضية نسف محكمة الاستئناف ومحاولة اغتيال إبراهيم عبد الهادى. وسمعنا عن حالات الضرب المبرح والتعليق فى الفلقة كما سمعنا للمرة الأولى عن (العسكرى الأسود) ولكن الأمر كما ذكرنا لم يتعد العشرات من المتهمين فى هذه القضايا أما الذين اعتقلوا (وكانوا من الإخوان المسلمين بالدرجة الأولى ثم الشيوعيين ثم اليهود) وجاوز عددهم فى فترة الآلاف وكنا منهم فلم يتعرضوا فى معتقلات (الهاكستب) و (الطور) و (عيون موسى) للاضطهاد فضلاً عن التعذيب. ومع هذا فإن وقوع الحالات الفردية من التعذيب كانت محل تنديد المجتمع المصرى بأسره وسلخت الصحافة الحكومة بألسنة حداد وكانت من أكبر أسباب إقالة الوزارة المسئولة أولاً. ثم اقتلاع العهد بأسره بانقلاب ٢٣ يوليو .

واختلف الحال اختلافا جذريا خلال المدة من ١٩٥٤ حتى ١٩٦٥ ففى هذه الفترة ارتفع عدد المعتقلين من الإخوان المسلمين (وإلى حد ما الشيوعيين) إلى الألوف وأصبح التعذيب عملا روتينيا لابد منه لاستقبال كل معتقل وأخذ أشكالاً خسيسة تستهدف إذلال الكرامة بالإضافة إلى التعذيب .

وليس هناك أقل شك فى وقوع هذه الصور الخسيسة من التعذيب بل لعل ما حدث أن يكون أشنع وقد صدرت كتب عديدة موثقة وشهد بوقوعه صحفيون وكتاب ومحامون وقضاة وأطفال ونساء

---

* مفكر اسلامي مصري

وإخوان مسلمون وشيوعيون وساسة من العهد الملكى ورجال من (الإقطاعيين) كما أطلقوا عليهم وضباط ورجال قضاء وصدرت أحكام عديدة من المحاكم تصم العهد بأشنع الوصمات وحكمت المحاكم بتعويضات للذين تعرضوا للتعذيب بعد أن تأكدت تمام التأكيد من وقوع هذه الصور الشائنة المقيتة الخسيسة التى شوهت المجتمع المصرى ولوثت الحياة السياسية .

وكان العزاء الذى استشعره المصريون هو أن هذه الصفحة الكريهة قد طويت وأن القضاء واقف لها بالمرصاد . ولكن حدث للأسف الشديد أمران.. الأول: عودة التعذيب مرة أخرى وتواترت أنباؤه بما لا يدع شكا فى وقوعه حتى وأن لم يأخذ الشكل الوبائى والروتينى الذى أخذه فى الحقبة الناصرية والثانى: صدور حكم بتبرئة ٤٤ ضابطاً من ضباط السجون اتهمتهم النيابة بعد تحقيق طويل استغرق عامين بممارسة التعذيب .

وأعاد الأمل شيئاً ما إلى النفوس أن بعض الذين عذبوا على أيدى هؤلاء الضباط طعنوا فى الحكم أمام محكمة النقض التى رفضت إعادة محاكمة الضباط المتهمين جنائيا وأن قبلت الشق الخاص بالتعويض المدنى عما لحق بالضحايا من إضرار وإخطار .

وهكذا أعيدت القضية إلى المحكمة مرة أخرى، حيث قضت فترة طويلة ثم أعلن الحكم فى آخر فبراير سنة ٢٠٠٢ وهو يقضى برفض الدعوى المدنية والحكم على المدعين بالحق المدنى بدفع المصروفات وأتعاب المحاماة !!

وهكذا خرج المتهمون بفضل القضاء على مراحله المختلفة وكأنهم أبرياء كيوم ولدتهم أمهاتهم.. لم يقترفوا إثما، ولم يرتكبوا جريمة ولم يمارسوا تعذيباً ..

ومن يدرى فقد يعودون على الضحايا مرة أخرى ليفترسوهم بطريقة قانونية بعد أن افترسوهم بطريقة همجية .

وعندما تصدر المحكمة حكما بالبراءة يغلب أن يبتهج الناس ويهتفون (يحيا العدل) ولكنى ما أن قرأت نبأ البراءة الأولى حتى وجمت وتملكنى الحزن والأسى ووجدتنى أسائل نفسى هل قضى على شعب مصر أن يكون شعبا من عبيد روما حيث كان التعذيب هو الأسلوب المقرر لاستخلاص الأدلة من العبيد ؟ ..

وأريد أن أقول هنا أن هذا الإحساس العميق الذى غشينى بل وتأكيدى دون أى شك ممارسة هؤلاء الضباط للتعذيب لا يعد افتياتا على حكم المحكمة لأن وقوع الحدث المجرمّ أو موضوع الاتهام لا يعد مبرراً للحكم بالإدانة ما لم تنهض الأدلة التى تثبت بمنطقها هذا الوقوع أما إذا لم يكن أو حتى اكتنفتها الشكوك فإن المبدأ المسلم به هو أن يُؤول الشك لمصلحة المتهم بل إن القاضى قد يعلم بوسائله الخاصة وقوع الجريمة ولكنه لا يوقع عقابا بمقتضى ذلك لأن من الأصول أن لا يحكم القاضى بعلمه .

فالمحكمة التى أصدرت حكم البراءة جرت على الأصول القضائية المتبعة وعلى تقاليد القضاء المصرى التى جعلته محل التقدير والاحترام وما سأورده من ملاحظات هو من باب المعالجة الموضوعية لتهمة التعذيب والكشف عن بعض جوانب خافية فيها تجعلها جريمة ذات طابع خاص تستحق من المشرع معالجة خاصة يصدر القضاء بمقتضاها حكمة .

ومن المعروف أن من الأساليب المتبعة بين ضباط السجون عصب أعين المسجون بعصابة كثيفة تجعله لا يرى شيئاً قبل أن يقودوه من الزنزانة إلى التحقيق الذى يقترن بالتعذيب عندما ينكر المتهم قيامه بالجريمة المنسوبة إليه وعندئذ لا يستطيع المسجون أن يتبين الضارب فهل يستقيم فى مثل هذه الحالة أن نطبق القواعد المألوفة فى الإثبات أم يتطلب الأمر إعادة النظر فى قواعد الإثبات لجريمة يكون أول عمل الجاني فيها هو عصب عينىَّ ضحيته حتى لا يمكن أن تشهد عليه بالذات!!

وهذا جانب واحد من جوانب الطبيعة الخاصة لجريمة التعذيب التى تتطلب معالجة خاصة ويمكن أن نضيف أن عملية التعذيب نفسها تحمل الضحية على عدم الاعتراف على الضباط المسئولين أمام النيابة لأن ذلك سيؤدى إلى تعذيب جديد ويمكن أن يكون أشد وهو أمر يصدق للأ سف الشديد فى عهد الطوارئ التى حكمتنا قرابة عشرين عاماً ويمكن لوزارة الداخلية أن تنتزع أى واحد من فراشه بناء على ما تراه ثم لا يفرج عنه إذا أفرج إلا بعد مدة طويلة يستطيع زبانية السجون فيها أن ينفذوا تهديدهم أضعافا مضاعفة .

على أن هذين الجانبين يصغران أمام جانبين آخرين يختص بهما التعذيب: الأول أن الذى يمارس هذه الجريمة القذرة هو موظف عمومى ائتمنته الدولة على السجين فخان الأمانة وسمح لنوازع الشر أن تسيطر عليه وأن يسئ استخدام سلطاته على سجين أعزل معصوب العينين لا يملك لنفسه شيئاً ولا يستطيع الدفاع عن نفسه كل هذا دون داع سليم فقد تحكم بعض الظروف على آحاد من الناس باقتراف جرائم فقد يسرق أحدهم للحاجة الشديدة أو للفاقة المدقعة أو لوقوعه فى مأزق أو بتأثير ظروف قاهرة من مرض أو خطر الخ.. فيلحظ عند توقيع العقاب الظروف المخففة أما هؤلاء الضباط فليس هناك أى داع إلا تشويه الحقيقة أو فرض تصورهم لجريمة ما على الواقع كأن تصورهم لا يمكن أن يكون خاطئا وقد أدى إصرارهم على ذلك إلى موت عدد من المتهمين دفنوا وأدعى أنهم هربوا .. كما اتهمت السلطات ثلاثة أشخاص بمحاولة قتل الوزير أبو باشا، واعترفوا بذلك تخلصا من التعذيب، وكادت السلطات أن تقدمهم للقضاء عندما ظهر الجناة الحقيقيون وليس هذا إلا مثلاً واحداً لما يحدث وما يجعل الضحية الحقيقية فى ناحية والمتهم فى ناحية أخرى ..

والجانب الثانى وهو أهم الجوانب على الإطلاق أن جريمة التعذيب لا يمكن أن تقارن بمجاوزة التسعيرة أو إعطاء شيك بدون رصيد أو غير ذ لك من الجنح والجنايات لأنها إذلال للنفس الإنسانية

وانتهاك لكرامتها ومن هنا تتطلب بهذه الصفة التشديد الذى يجتثها من أصولها .

أن الناس إنما تنظر إلى القضاء نظرة التقدير والتبجيل وتحيطه بهالة من القداسة والاحترام لأنه رمز العدالة ورمز القيم العليا فى المجتمع الإنسانى ولأنه هو الذى يلتجأ إليه الناس عندما يظلمون فيعيد إليهم حقوقهم، وأعظم ما يتجلى هذا وأمس ما تكون الحاجة إليه عندما يظلم الحاكم وعندما ينحرف بعض المسئولين فعندئذ لا يكون أمام الناس إلا القضاء لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يرغم الحاكم على النزول لحكم القانون .

هذا هو مبرر تبجيل الناس للقضاء والهالة الخاصة التى تميزه عن بقية السلطات الثلاث (التنفيذية والتشريعية) وقد حدث بالفعل فى هذه البلاد وفى غيرها من دول النظم الشمولية أن شكل الحاكم محاكم أطلق عليها أسم (الشعب) أو (محكمة الغدر) أو غير ذلك ووضع وراءها يافطة (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) فحكمت بما أراد السلطان وما عهدنا بمحكمة الدجوى وجمال سالم ببعيد فأسقطها الشعب من نظره واسقط قضاءها وقضاتها ولم ير فيهم رموزاً للعدل وإنما أداة لتحقيق إرادة الحاكم وحكمت محكمة من الدهماء ضمت ٥٠٠ قاضى تقريباً على سقراط بالم و ت فلم يمسه هذا الحكم ولكنه وصم هذا النوع من المحاكم بالغوغائية .

أننا نؤمن جميعا بالمبادئ القانونية المقدسة التى تفسر الشك لمصلحة المتهم وتعتبر المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته وتفضل الخطأ فى العفو عن الخطأ فى العقوبة، وترى أن إفلات مائة متهم أفضل من إدانة برئ واحد، وقد وضع بعض هذه المبادئ رسول الإسلام نفسه ولكننا اليوم بصدد جريمة من نوع جديد جريمة تكون أول خطوة فيها عصب أعين الضحية حتى لا ترى الجانى ويمارسها موظف عام يتمتع بكل السلطات ضد مواطن فاقد لحريته بل وحواسه ويكون الهدف منها إهدار الكرامة الإنسان ية وإذلال المواطنين .

وفى الفقه الإسلامى قاعدة مقررة (درء المفاسد مقدم على جلب المنافع) وقد لا نذهب إلى عمومية هذه القاعدة كما يذهب إلى ذلك معظم الفقهاء ولكننا نرى أنها القاعدة التى وضعت لمثل الحالة التى نحن بصددها بحيث لا يجوز إفلات ضابط متهم حتى ولو كان بريئاً فى قضية تعذيب لأن إفلاته وإن كان يحقق مصلحة هى إعمال المبدأ المقرر إلا أنه يؤدى إلى مفسدة أسوأ بكثير هى التشجيع على هذه الموبقة الشنيعة وقد يوجد من المبادئ التشريعية ما يرجح تطبيق ما ذهبنا إليه مثل مبدأ زجرية العقوبة التى طبقها الإسلام بوجه خاص فى عقوبة السرقة عندما لاحظ أنها أعم الجرائم ويمكن أن تستشرى ما لم يلجأ التشريع إلى مبدأ زجرية العقوبة. كما أن من بدائه التشريع والقضاء التخفيف أو التشديد تبعا لملابسات القضية وقد حكم أحد القضاة على فنانة بأشد عقوبات تعاطى المخدرات لأنها (شخصية عامة) وهو ما يمكن أن ينطبق على الموظف العام وأحق من يلحظ

بالنسبة لهم التشديد هم من يتهم بالتعذيب .

أن القانون ومبادئه ونصوصه ليست أوثانا تعبد دون الله ولا هى مبرأة من النقص والقصور ويفترض أن يتوفر لدى القانون المرونة التى تجعله يكيف أولا فأول نصوصه طبقاً للمتغيرات والمستجدات بحيث لا يتجاهلها أو يسمح لها باستغفاله وبقدر ما يستدرك ذلك بقدر ما يعمق مصداقيته بين الناس وبقدر ما يظفر بتقديرهم واحترامهم. وبقدر ما يحقق رسالته .

وأخيراً فإ ن عدم ثبوت التهمة على المتهمين فى أية قضية وبالتالى تبرئتهم لا ينفى وقوع عديد من الأضرار كما حدث فى إحدى القضايا التى ظفرت بشهرة فى الخمسينات عندما حطمت إحدى السيدات بعربتها صيدلية وتسببت فى موت اثنين وحكمت المحكمة ببراءتها لأن الأدلة لم تثبت إلى الدرجة التى تجعل المحكمة تصدر إدانة تطمئن إليها نفسها. ولها الحق فى هذا ولكنه لا ينفى أن هناك صيدلية قد خربت وشخصين قد قتلا. فما ذنبهم إذا حكم للمتهمة بالبراءة ورفضت قضايا التعويض؟ فى الفقه الإسلامى نص جميل (لا يضيع دم فى الإسلام) وكذلك (أنا ولى من لا ولى له) أى الحاكم المسلم والمفروض أن يمنح الذين أضيروا ممن لم تثبت إدانتهم وحكم لهم بالبراءة تعويضا من الدولة إعمالا لمبدأ التكافل الاجتماعى (ولا يضيع دم فى الإسلام) ..

وقد لا تكون هذه الكلمة كاملة دون إشارة سريعة إلى ضرورة الفصل ما بين حرية الصحافة فى معالجة موضو ع ما قد تكون إحدى قضاياه معروضة أمام المحاكم وفكرة أن الخوض فيه قد يؤثر على الشهود.. أما القضاء المصرى فقد أعلن أكثر من مرة أنه إنما يحكم بمنطق ما بين يديه من أوراق وما يجريه من تحقيق وما ينتهى إليه اقتناع المحكمة دون أى عامل أخر بما فى ذلك ما يمكن أن تجر ى به أنهار الصحافة. ونعتقد أن احتمال التأثير على الشهود ضئيل الأثر فى مثل القضاء المصرى. ومن الكياسة إلا يكون (التعليق على الأحكام) سيفاً مسلطاً أو نوعا من الإرهاب على الفكر. فما من أحد يتهم القضاة أنفسهم ولكن أحكامهم أيضا ليست نصوصاً إلهية منزلة. وآيات الذكر الحكيم نفسها تخضع للمفسرين كل يأولها بحسب اجتهاده .

وقد أثبتت الوقائع أن حكم المحكمة لا يكون فى بعض الحالات صوت الحقيقة. وأن المحاكم قد تبرأ متهما وتدين بريئاً وعذرها أنها ليست معصومة، وما ظل ذلك يمثل القلة، فإنه لا يمس السمعة العامة للقضاء .

# حامل الرسائل الذي لم يبارح سجنه!!

## قضية سعد الدين إبراهيم بين الثابت والمتغير في العلاقات المصرية الأمريكية

بهي الدين حسن*

لم تكن تلك هى المرة الأولى التي تعبر فيها الإدارة الأمريكية عن استيائها من طريقة تعامل السلطات المصرية مع قضية د. سعد الدين إبراهيم، فقد تكرر هذا الموقف عدة مرات منذ إلقاء القبض عليه، وحتى صدور الحكم الأول والثاني بإدانته وسجنه ٧ سنوات. الجديد في الأمر هو إقدام الإدارة الأمريكية لأول مرة منذ نحو ربع قرن أي منذ توقيع اتفاقية كامب ديفيد- على ربط الموافقة على تقديم المعونة بإجراء معين يتصل بحقوق الإنسان، وهو في هذه الحالة يعني الإفراج عن د. إبراهيم. الأمر الذي كان له آثار مدوية في الأوساط السياسية العربية والعالمية.

يثير هذا التطور المثير عددا من الأسئلة الهامة :

- ماهى طبيعة قضية د. سعد الدين إبراهيم، وما هو موقعها في ملف حقوق الإنسان في مصر؟
- ما هو موقع ملف حقوق الإنسان في العلاقات الأمريكية/المصرية؟
- ما هو موقع حقوق الإنسان في السياسة الأمريكية؟
- هل الربط بين حقوق الإنسان، وقضية د. إبراهيم، والسياسة الخارجية الأمريكية ربط مفتعل أم جاد؟ ولماذا؟
- ما هى الآثار الفعلية لهذا الموقف الجديد على مستقبل قضية د. إبراهيم ذاتها؟ وعلى مستقبل العلاقات الأمريكية/المصرية؟.

### الاستراتيجية القاتلة

يكشف ملف قضية د. سعد الدين إبراهيم، عن أننا أمام قضية سياسية وحقوقية من الطراز الأول، فنحن أولا إزاء شخصية عامة بارزة في العالم العربي، بوصفه واحدا من أبرز علماء علم الاجتماع في المنطقة، ومؤلفا لعدد من المراجع الهامة في هذا المجال باللغتين العربية

* مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

والإنجليزية، فضلا عن كونه من أبرز دعاة الديمقراطية والمجتمع المدني. ولا يقلل من شأن ذلك اختلاف عدد كبير من المثقفين والسياسيين العرب بما فيهم كاتب هذا المقال- مع بعض مواقفه السياسية، بل والحقوقية أيضا.

كما تؤكد الاتهامات الموجهة الطبيعة السياسية للقضية، فأغلبها يتعلق بمواقف وكتابات وتقارير منشورة، تتعلق بالأساس بموقفه من قضايا الديمقراطية ونزاهة الانتخابات والأقليات في العالم العربي. ومما يؤكد الطابع السياسي للقضية أيضا ، أن هذه الاتهامات يمكن أن تنطبق على عدد من الكتاب والصحفيين والشخصيات العامة ومنظمات المجتمع المدني، وخاصة منظمات حقوق الإنسان، التي توصف تقاريرها دائما في دوائر الإعلام بأنها تسئ إلى سمعة مصر، وهى نفس التهمة الموجهة للدكتور إبراهيم.

جدير بالذكر أن المادة ٨٠ من قانون العقوبات التي تجرم نشر أو إذاعة بيانات يمكن أن تسئ إلى سمعة البلاد، والتي حوكم بمقتضاها د. إبراهيم، تتصدر قائمة المواد القانونية التي يطالب الصحفيون ورجال الرأي والسياسة في مصر بإلغائها منذ زمن طويل دون جدوى.

بينما يشير الطعن المقدم من د. عوض المر الرئيس الأسبق للمحكمة الدستورية العليا المنضم حديثا لهيئة الدفاع- بخصوص عدم دستورية الأمر العسكري الذي يحظر جمع الأموال للأنشطة المدنية، إلى طبيعة بعض القوانين التي استندت إليها المحاكمة!

أما الاتهامات ذات الطبيعة الجنائية، والمتصلة بالأساس بكيفية إدارته للمنحة المقدمة من الاتحاد الأوروبي، فقد أوضح الاتحاد في بيان منشور بأنه لا يخالجه أي شك في سلامة التصرفات المالية للدكتور إبراهيم، والتي روجعت من قبل الاتحاد.

هذا التوصيف السياسي للقضية، هو ما رفضه بالذات الخصوم السياسيون للدكتور إبراهيم. ولكن ما يثير الدهشة حقا أن أسرة د.إبراهيم وفريق المحامين المدافعين عنه وضعوا خطة للدفاع تستهدي برأي الخصوم، وأسقطت بشكل شبه تام الطابع السياسي للقضية.

كانت هذه هى الخطوة الأولى على الطريق الذي انتهى بالحكم القضائي بإدانته مرتين.

جاء ذلك خلافا لنصيحة ومشورة محا ميي منظمات حقوق الإنسان المصرية، التي تمحورت على ضرورة بناء جوهر استراتيجية الدفاع داخل النيابة والمحكمة وخارجها على الطبيعة السياسية للقضية، دون إهمال أي دفوع قانونية أخرى. ربما هذا يفسر المسافة التي حدثت بين منظمات حقوق الإنسان وبين هذه القضية، التي اقتصر دورها فيها على التضامن عن بعد، إما بإصدار البيانات من وقت لآخر، أو تقديم المشورة من خلف الكواليس، دون أن تجد تجاوبا من فريق دفاع د. إبراهيم.

وعندما قرر د. إبراهيم أن يتقدم بنفسه بدفاع سياسي، كان الوقت متأخرا جدا، حيث صدر الحكم الثاني بالإدانة قبل أن يتمكن من تلاوة دفاعه، الذي كان قد أعده ليلقيه في نفس الجلسة. وحتى لو كانت أتيحت له الفرصة

لقراءته، ما كان ليغير من الأمر شيئا، بعد مسار استمر نحو عامين من استراتيجية دفنت رأسها في الرمال لتخفي عن أعينها وأعين الرأي العام، ما حاول د. إبراهيم أن يقوله بعد فوات الأوان.

## مصر وأمريكا

منذ زمن طويل ومنظمات حقوق الإنسان الأمريكية والدولية، تشكو من أن ملف حقوق الإنسان لا يحتل مكانة ذات شأن في العلاقات المصرية/الأمريكية، بينما تؤكد التحليلات الأكاديمية الأمريكية المتابعة لملف العلاقات الثنائية، أن الأولوية الأولى للإدار ة الأمريكية في هذا الملف هى المصالح الأمنية الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط، بما يعنيه ذلك من قطع الطريق على أي احتمالات لحروب إسرائيلية/عربية، أو تهديد مباشر أو غير مباشر لمنابع وإمدادات النفط في منطقة الخليج. وقد لعبت مصر دورا حيويا في تعزيز هذه الاستراتيجية منذ توقيع اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨، وبلغت ذروتها بمشاركة مصر في التحالف العسكري لإجلاء القوات العراقية المحتلة للكويت.

الأولوية الثانية هى للمصالح الاقتصادية المباشرة، بما يتضمنه ذلك من خصخصة القطاع العام المصري، وتوسيع نطاق نخبة رجال الأعمال، ومكانتها في العملية الاقتصادية والسياسية. وذلك دون تعريض الاقتصاد المصري لهزة كبيرة تؤثر سلبا على احتمالات اضطلاع مصر بدورها في إطار الأولوية الأولى.. أي الأمن الإقليمي.

وهذا يقودنا إلى الأولوية الثالثة، وهى الحفاظ على استقرار النظام السياسي المصري، بما يجعله قادرا على القيام بالدور المنوط به في إطار جدول أعمال كهذا.

أما ملف الديمقراطية وحقوق الإنسان فإنه لا يأتي لا في المرتبة الرابعة ولا العاشرة، إنه ملف فرعي وغير مستقل، فهو محكوم بعوامل أخرى أكثر أهمية هى الأولويات الثلاث الأولى. فهناك اتجاه قوي في الإدارة الأمريكية يعتقد أن المدخل الحقيقي للتحول الديمقراطي في مصر وغيرها، هو مزيد من اللبرلة الاقتصادية، بما يحد من سطوة القبضة المنفردة للنخبة الحاكمة وحزبها، ويفتح الباب لظهور فاعلين سياسيين آخرين نتيجة تعدد مراكز القوة الاقتصادية؛ أي أن الطريق نحو الإصلاح السياسي الديمقراطي، يمر بالضرورة عبر تعزيز الإصلاح الاقتصادي. هناك اتجاه آخر لا يقل قوة ينادي بالإصلاح السياسي المباشر، دون انتظار الثمار السياسية للإصلاح الاقتصادي. وهذا الاتجاه لا ينادي بذلك انطلاقا من إيمان رومانسي بالديمقراطية، ولكن موقفه ينبع من قلقه على الأولوية الثالثة الهامة، أي استقرار النظام المصري. فهناك من يعتقدون أنه بدون مبادرة سياسية لتوسيع القاعدة السياسية لهذا النظام، فإنه سيتعرض لهزات عميقة تؤثر سلبا على دوره كركيزة إقليمية في الاستراتيجية الأمريكية. وهذا ما يفسر المطالبات المتكررة للمعبرين عن هذا الاتجاه بضرورة استيعاب الإسلاميين في النظام السياسي المصري ربما على النمط الأردني- ليس حبا في الإسلاميين، ولكن تعزيزا

للاستقرار الإقليمي بعد ١١ سبتمبر، صار الاتجاه الثاني أكثر نفوذا، ولكنه أيضا طور مفاهيمه وتوجهاته انطلاقا من تحليله الخاص لهذا الحدث الهائل، كما سنرى لاحقا.

في إطار جدول أعمال هذين الاتجاهين الرئيسيين، ليس هناك مجال بالطبع لآلية "ديمقراطية" تسمح بأن تصعد للحكم قوة سياسية معادية للمصالح الأمنية الإقليمية الأمريكية، أو لعملية السلام مع إسرائيل. مثلما ليس مسموحا لأي إصلاح سياسي في فلسطين أن يأتي مثلا بحماس أو الجبهة الشعبية على رأس السلطة الفلسطينية.

الهدف المركزي الثابت هو تعزيز المصالح الأمريكية، وهو يتسع للتحلي من حين لآخر ببعض "الماكياج" الديمقراطي. ويتسع أيضا في أحيان أخرى لتحركات معاكسة، مثل تلك المحاولة الفاشلة لتسويق -لدى منظمات حقوق الإنسان في مصر- قانون استبدادي للجمعيات الأهلية في عام ١١٩٩٩.

ونظرا لأن ملف حقوق الإنسان هو ملف فرعي في العلاقات الثنائية، فإن القسم الخاص بمصر في تقرير وزارة الخارجية الأمريكية عن حقوق الإنسان في العالم، كان دائما يكتب بلغة ناعمة، يمكن ملاحظتها بوضوح بمقارنتها بمحتوى تقارير منظمات حقوق الإنسان المصرية والعربية والدولية عن مصر. أو بلغة ومضمون التقرير الأمريكي عن حالة حقوق الإنسان في الدول غير الحليفة كالعراق وإيران والصين. بالنسبة لدول كهذه يكاد يتطابق مضمون ونغمة التقرير مع تقارير المنظمات الدولية.

ولا يعدل من جوهر هذا التقييم خروج تصريحات تعبر عن عدم الرضى من وقت لآخر عن هذا الانتهاك أو ذاك لحقوق الإنسان في مصر، علنا أو خلف الكواليس، وطفو لغة خشنة موجهة في الإعلام في كلتا الدولتين، بما في ذلك حول قضية د. إبراهيم ذاتها، التي اكتسبت أبعادا أكثر سخونة من غيرها، لكونه شخصية عالمية، وباحثاً معروفاً في الأوساط الأكاديمية الأمريكية. فقد لعبت الأوساط الأكاديمية والصحف ومنظمات حقوق الإنسان الأمريكية، دورا ضاغطاً على الإدارة ذاتها، وخاصة من منطلق اعتباره مواطنا أمريكيا له حقوق مباشرة على هذه الإدارة أن تحميها.

## انعدام المصداقية

إذا كان تدني وهامشية ملف حقوق الإنسان في العلاقات الحكومية الثنائية الأمريكية/المصرية لا يفسر الموقف الأمريكي الأخير بربط المعونة الإضافية لمصر بقضية د. إبراهيم، فهل يفسره موقع هذا الملف في السياسة الأمريكية؟

إذا كان هناك من كان يراهن في العالم على دور للحكومة الأمريكية في تعزيز احترام الديمقراطية وحقوق الإنسان قبل ١١ سبتمبر، فإن هذا الوهم قد تبدد تماما خلال العام الأخير.

فعلى الصعيد الدولي أبدت الإدارة الأمريكية استهتارا علنيا غير مسبوق بالقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، وتواطأت على جرائم الحرب التي ارتكبها

حلفاؤها في أفغانستان، وارتكبت هي ذاتها جرائم حرب أخرى هناك، ورفضت تطبيق القوانين الدولية على أسراها في جوانتانامو، وسحبت توقيعها من اتفاقية المحكمة الجنائية الدولية، وقامت بحملة ابتزاز دولي للضغط على حكومات العالم حتى لا تنضم لهذه الاتفاقية، أو توقع معها اتفاقيات ثنائية، لحماية الجنود الأمريكيين من أن تطالهم العدالة الدولية، وساندت علنا الديكتاتور العسكري الحاكم في باكستان، والسفاح الدموي الحاكم في إسرائيل، وقدمت التغطية السياسية والدبلوماسية لجرائمه في فلسطين، والتي بلغ ضحاياها حتى الآن أكثر من ١٨٠٠ قتيل. وهذا الرقم يعادل أكثر من ١٥٠ ألف أمريكي، إذا أخذنا باعتبارنا نسبة سكان الضفة وغزة إلى سكان الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي داخل الولايات المتحدة الأمريكية فرضت ستارا من الكتمان على أية معلومات تتعلق بالمعتقلين في سجونها منذ ١١ سبتمبر، ولم تمكنهم من الالتقاء بمحاميهم. وسنت تشريعات تتنافى مع المعايير الأساسية لاحترام الحقوق والحريات المدنية، والمنشئة لنمط من المحاكم العسكرية الخاصة التي تفتقر إلى الحد الأدنى من معايير العدالة المنصوص عليها دوليا. كل ذلك يجري في إطار التذرع بما يسمى بالحرب ضد الإرهاب، والذي لا يعرف أحد ما هو التعريف الأمريكي له؟، ولا يعرف أيضا أين تنتهي؟ فالتعريف غير المعلن تضفي عليه الإدارة الأمريكية كل يوم مضامين وأبعادا جغرافية جديدة، بحيث يسمح بشن حرب جديدة ضد العراق، وربما أيضا إيران وكوريا الشمالية، أو ربما العودة مرة أخرى لخيار الصومال أو.. أو..

في إطار هذه الشهوة المتأججة للعنف والحرب، والاستهتار علنا بخطاب حقوق الإنسان ومفرداته على لسان كبار المسئولين الأمريكيين، يصبح الاهتمام بالحقوق الإنسانية لشخص واحد مدعاة للسخرية، حتى ولو كان ذلك الشخص هو د. سعد الدين إبراهيم.

## المعونة والميزانية

وفقا للأرقام المتاحة، فإن الميزانية الأمريكية تعاني من عجز كبير، بلغ الشهر الماضي ٨٠ بليون دولار. ويتوقع الكونجرس أنه سيبلغ نحو ١٥٠ بليونا قبل نهاية عام ٢٠٠٢، وأنه مرشح للتفاقم أكثر في العام القادم. وتفسر الأوساط الاقتصادية ذلك بالركود الاقتصادي بعد ١١ سبتمبر، ومتطلبات الحرب ضد الإرهاب، فضلا عن تراجع حصيلة الضرائب نتيجة للسياسة الاقتصادية للإدارة الأمريكية الحالية. قبل أيام من القرار الأمريكي برفض الطلب المصري بالمعونة الإضافية، كان الرئيس بوش قد اعترض على قرار للكونجرس باعتماد ٥,١ بليون دولار لتغطية إنفاقات إضافية.

في هذا السياق لم يكن يتوقع أحد أن يقر الكونجرس أي اقتراح بمعونة إضافية لمصر وربما أيضا لإسرائيل- خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار المكانة المتدنية لمصر داخل الكونجرس، خاصة بعد ١١ سبتمبر، وبروز تباعد في المواقف حول عدد من القضايا، كالعراق وفلسطين والسودان، وغيرها.

في هذا السياق، يبدو أن هناك نوعا من الافتعال في الربط المعلن بين رفض المعونة الإضافية لمصر وقضية د. إبراهيم. ويمكن إيجاز أسباب هذا الربط في:

١- التجمل "بماكياج" حقوق الإنسان في الساحة الدولية، ولدى الدوائر الليبرالية في المجتمع الأمريكي المصابة بالذعر من سلوك هذه الإدارة داخليا وخارجيا بعد ١١ سبتمبر.

٢- تعزيز قوى وعوامل الضغط على الإدارة المصرية في ملفات أخرى، بطريقة غير مباشرة، لتجنب الحساسيات الناجمة عن إثارتها بشكل مباشر. فالموقف الأمريكي الأخير هو رسالة صريحة بأن المعونة الأصلية (٢ بليون دولار) قد تطرح أيضا للتساؤل في المستقبل. وعلينا من الآن، أن نتوقع مناقشة ساخنة في الكونجرس عندما ينظر في الشهور القادمة في ميزانية عام ٢٠٠٣.

**أبرز هذه الملفات**

أ- ملفات الخلافات السياسية في المنطقة حول فلسطين ، السودان، العراق.

ب- ملف الدمقرطة في مصر، في الإطار الذي لا يضر بالمصالح الأمريكية.

لقد اكتسبت مسألة الدمقرطة أبعادا جديدة بعد ١١ سبتمبر، نتيجة تعزّز مواقع الاتجاه الذي يرى أهمية الإصلاح السياسي للنظم العربية، والذي بات يعتقد بأن انغلاق وركود المجتمعات العربية وسيادة النظم التسلطية فيها، هو مصدر مفاقمة مخاطر الإرهاب داخل الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. ومن ثم فإن أنصار هذا الاتجاه يطالبون الإدارة الأمريكية بالوقوف بقوة من أجل العمل على إصلاح الخطاب الديني والسياسي وآليات الاستيعاب السياسي داخل عدد من الدول العربية، على رأسها مصر والسعودية، التي خرج منها الـ ١٩ منفذاً لهجمات ١١ سبتمبر.

أي أنه لم يعد يتمتع مبدأ الحرص على استقرار النظم السياسية في العالم العربي كعامل تأمين للمصالح الأمريكية في المنطقة- بنفس القداسة، بعد أن صار هذا الاستقرار القائم على الركود السياسي مصدرا محتملا لتهديد الأمن القومي الأمريكي ذاته في عقر داره. أو "لتصدير أمثال محمد عطا"، كما قال توماس فريدمان.

الضحية المؤكدة حتى الآن للقرار الأمريكي هى قضية د. إبراهيم ذاتها، التي تبدو لأول وهلة كما لو كان الموقف الأخير يحتفي بها، في حين أنه أدى عمليا إلى المزيد من تقويض المكانة الأدبية للدكتور إبراهيم بين مواطنيه. وهذا ما لم يكن يجهله صناع القرار الأمريكي!.

لقد اعتبر بعض المحللين الأمريكيين الحكم القضائي الأول والثاني بإدانة د. إبراهيم، بمثابة رسالة سياسية من الإدارة المصرية إلى الإدارة الأمريكية بعدم التدخل في الشأن السياسي الداخلي، وقد أعادت الأخيرة الرسالة للقاهرة مؤكدة نواياها: من الآن فصاعدا "بالتدخل، طالما ارتأينا أن الشأن الداخلي المصري صار مصدر تهديد للشأن الداخلي الأمريكي". دون أن يبارح السجين/الرسالة محبسه.

# المقاومة المدنية

## قضايا ومشكلات "حركة المقاطعة" للشركات الإسرائيلية والأمريكية في مصر والوطن العربي

أحمد بهاء الدين شعبان*

### المقاطعة: نحو تعريف عام

تمثل قضية "مقاطعة الشركات والسلع الصهيونية والأمريكية"، واحدة من أبرز القضايا التي طرحت نفسها بقوة، في الآونة الأخيرة، بالتناظر مع تطور وقائع انتفاضة الشعب الفلسطيني التي تفجرت في سبتمبر (أيلول) من عام (٢٠٠٠) والتداعيات التي ترتبت عليها، ومع السعي الحثيث للجماهير الشعبية، المصرية والعربية، للبحث عن دور عملي، تساعد من خلاله أبناء الشعب الفلسطيني، وتشد من أزرهم، في مواجهة آلة الحرب الإسرائيلية الباطشة، والدعم الأمريكي المطلق للعدو الصهيوني، والتواطؤ الدولي المفضوح معهما، من جهة، وأيضا في مواجهة العجز الرسمي العربي، المهين، من جهة أخرى.

والمقاطعة The Boycott ، حسب تعريف D.Solmon ، هى "الرفض"، أو التحريض على رفض التعامل التجاري، أو الاجتماعي، مع مجموعة معتدية، أو أفراد".

والمقاطعة الاقتصادية الدولية هى وسيلة تلجأ إليها دولة، أو أكثر، (أو مواطنوها)، بقصد خلق متاعب اقتصادية لدولة معينة".

أما غرض هذه المقاطعة، أو هدفها، فهو، حسب نفس المصدر، القيام بفعل سياسي، "يستهدف التأثير على ممارسات أو سياسات الدولة المعتدية، حيث تكون الأسلحة الاقتصادية هى "القوة الضاغطة"، في هذا المقام".

ويعتبر الباحث أن عملية المقاطعة تكون قد حققت قدرا واضحا من النجاح، بمقدار ما تحقق من الغايات المو ضوعة من قبل منفذيها، ويرى الباحث -كقاعدة- "إن العقوبات الاقتصادية يجب أن تكون مؤثرة (أي تسبب أضرارا) حتى تكون ناجحة"(١).

والمثير للالتفات أن الانتباه لخطوة وفاعلية

* باحث مصري وعضو اللجنة المصرية العامة لمقاطعة السلع والشركات الصهيونية والأمريكية

"سلاح المقاطعة" لم يجذب فقط أنظار الشعوب، فطبقته بنجاح في حالات كثيرة، مثل مقاطعة النظامين ا لعنصريين في جنوب أفريقيا وروديسيا، وإنما أيضا استثار شهية الدول الاستعمارية ذاتها، فقد طبقت الولايات المتحدة سياسات المقاطعة ضد أكثر من خمسة وثلاثين دولة، مثلما حدث في مواجهة الاتحاد السوفيتي السابق، وكوبا، والعراق، وليبيا، والسودان، وإيران، وغيرها من الدول (المتمردة) وفي دول عديدة من العالم أصبحت مقاطعة سلسلة المطاعم الأمريكية الشهيرة "ماكدونالدز"، أمرا معتادا كنوع من إعلان الرفض للهيمنة الأمريكية ونمط ثقافتها، وأسلوب حياتها، و قد قُدّم "جوزيه بوفيه" أحد الزعماء البارزين للحركة العالمية المناهضة للعولمة، وزعيم اتحاد الفلاحين الفيدراليين الفرنسيين-للمحاكمة، بتهمة قيادة تظاهرات شعبية عنيفة لمواجهة مطاعم "ماكدونالدز" في فرنسا، بل وحتى داخل الولايات المتحدة تنشط حركة المقاطعة للعديد من السلع ذاتها التي تقاطعها الجماهير العربية، لأسباب متباينة، منها إضرارها بالصحة العامة، وإضرارها بالبيئة، أو لاستخدامها "الهندسة الوراثية" في تخليق مكوناتها، أو للجوئها إلى "عمالة الأطفال" الرخيصة في عملية تصنيعها.. الخ. بل إن البضائع التي تنتجها شركات مقرها "المستعمرات الاستيطانية" في الأراضي الفلسطينية، قد أصبحت محلا لمقاطعة شبكات توزيع وهيئات أمريكية وأوروبية عديدة، وتعج "شبكة الإنترنت" بالعديد من المعلومات حول هذه القضية، كذلك دعا العديد من العلماء الأكاديميين البارزين، في أوروبا وأمريكا، إلى مقاطعة المحافل العلمية الصهيونية احتجاجا على المسلك الإجرامي لحكومة شارون وجيشه.

ويعتبر الكثير من الخبراء أن "سلاح المقاطعة الاقتصادية" قد أصبح الآن واحدا من أهم الأسلحة المتبقية في حوزة العرب، بعد أن فرط القائمون على شئونهم في العديد منها بلا أدنى داع، ويرى الكثيرون أن حسن استخدام هذا السلاح يجعل من الممكن فرض احترام المصالح العربية على كل الأعداء. وإكراه أمريكا والدولة العنصرية الصهيونية على وضع حد لعدوانهما الهمجي المستمر والمتصاعد على أبناء الشعب الفلسطيني، ويمكن العرب من إسماع صوتهم للأصدقاء والأعداء، وأساسا لإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، ولباقي الدول الداعمة لعدوانهما على شعوبنا وهو أمر مقبول ومنطقي خاصة إذا علمنا أن حجم الصادرات الأمريكية إلى منطقتنا، قد بلغ العام الماضي (عام ٢٠٠٠) رقما لا يمكن إهماله، مقداره ١٧٦ مليار دولار[٢]، ويقدر "ديدييه لوكاس" مؤلف كتاب "حرب الاقتصاد والمعلومات " (بالاشتراك مع ألين تيفرو)، أن الوضع الراهن شديد الاحتدام، بسبب العمليات الاقتصادية والتنافسية، على الصعيدين الكيفي والكمي، حيث وصلت الصراعات، حسب تقديره، سواء بين الدول أو الشركات، إلى مدى غير مسبوق، جعل من

الصعوبة البالغة، على الدول والشركات المتنافسة، بضراوة، احتمال نتائج "زعزعة" مراكزها الاقتصادية، ويشير إلى خطر ماحق يسميه "قوة الخصم الضعيف"(٣)، التي تسبب أضرارا فادحة، ربما من جراء الاستهانة بها، في المقام الأول.

## مشروعية استخدام "سلاح المقاطعة"

وممارسة هذه القضية "قضية المقاطعة"، لا تمثل بدعة مستحدثة، بل هى في واقع الأمر، استئناف لخبرة طويلة سابقة، امتدت لقرابة الأربعين عاما، أحكمت خلالها الدول العربية الحصار حول كيان العدو الصهيوني، والمتعاملين معه، بصورة كبيرة، وكبدته، حسب تقديرات المصادر الإسرائيلية ذاتها، ما يزيد عن تسعين مليار دولار(٤)، كما أنها تستند إلى تراث الخبرة الإنسانية الشاملة، في أشكال "المقاومة المدنية"، في العديد من دول العالم، التي شنت أنواعا عديدة من "الحروب الاقتصادية" على خصومها وأعدائها، لعل أبرزها مقاطعة "هند/غاندي" للمنتجات البريطانية والاعتماد على الإنتاج المحلي، والتي كانت مضرب المثل في النصف الأول من القرن الماضي.

ويقارن خبير القانون الدولي البريطاني، البروفيسور "مدليكوت" بين هذا النوع من "الحرب الاقتصادية" والحرب التقليدية، فيقول "إن الحرب الاقتصاد ية هى عملية يمكن أن تقارن بعمليات الأسلحة المقاتلة الثلاث، في أن غرضها هو حرمان العدو من الوسائل المادية للمقاومة، ولكن خلافا لعمليات القوات المسلحة، فإن نتائجها لا تتحقق بالهجوم المباشر على العدو فحسب،بل أيضا بالضغط على الدول المحايدة التي يحصل منها العدو على تموينه وإمداده، ويحدد أن الفارق بين "الحرب الاقتصادية" و"الحرب"، (التقليدية)، هى أن "الحرب الاقتصادية" لا توجه مباشرة إلى جسد العدو، ولكنها تهدف إلى القضاء على اقتصادياته، وانهيار معنوياته النفسية"(٥).

ثم أن تفعيل هذه الأداة النضالية، يرتكز أيضا، على أرضية صلبة من بنود القانون الدولي المقرة، وهى تبيح وتتيح للشعوب التي تناضل ضد الاحتلال الأجنبي، ومن أجل الحرية والاستقلال، اللجوء إلى سلاح المقاطعة دفاعا عن حقوقها المشروعة المستباحة، وحماية لمصالحها الوطنية المهددة، فالمادة(٤١) من ميثاق الأمم المتحدة تمنح وتجيز استخدام "وقف الصلات الاقتصادية والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللا سلكية وغيرها من وسائل المواصلات، وقفا جزئيا أو كليا، أو قطع العلاقات الدبلوماسية: "كسلاح من أجل محاصرة الدول والنظم الجائرة والمعتدية"(٦)، وقد تم تطبيق هذه البنود في حالات عديدة، لعل من أبرزها حالتي "نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا" السابق، و"العراق" في أعقاب عملية غزو الكويت في

مطالع التسعينيات الماضية، وفي كلتا الحالتين ثبت يقينا أن هذا السلاح الفعال كان له أثره الكبير المدمر على اقتصاديات النظم المحاصرة، وكان أحد الأسباب المباشرة لانهيار النظام الأول، والمعاناة الكبيرة التي يعيشها الشعب العراقي، في الحالة الثانية.

## "المقاطعة" والخبرة الذاتية المصرية

وبالنسبة لنا في مصر، وهو نموذج لما تم في العديد من الدول العربية، فإن اللجوء إلى سلاح "مقاطعة سلع العدو وشركاته"، لم يكن بدعة، او اختراعا جديدا، إنما هو في الواقع خبرة قديمة تم استدعائها لتلبية حاجة مشروعة احتاجت للرجوع إلى المخزون التاريخي النضالي للشعب.

فالواقع أن معركة المقاطعة في مصر قديمة، وهى من عمر معركة الاستقلال الوطني ذاته، فلكي تستقل فعلا لابد أن تكون قادرا على أن تتحرر اقتصاديا، ولو تحررا نسبيا، فليس مقبولا ولا معقولا، أن يكون كل منتج مصري، حتى البطاطس المقلية والطماطم المعصورة، مستوردا من الخارج، أو مصنعا تحت علامة تجارية أجنبية، فالمهزلة الحقيقية تتضح حينما نفحص قوائم السلع والبضائع التي تغمر السوق المصري والعربي.. إذ نكتشف أنه من النادر - فعلا لا قولا- اكتشاف منتج مصري مائة بالمائة !! وهذا سخف ما بعده سخف.. وإدانة حقيقية للرأسمالية المصرية التي منُحت مالم يمنح لأي طبقة أخرى، ربما في أي مكان في العالم، من تدليل وامتيازات، ثم اكتفت باستيراد لحوم الطاووس وأكل الكلاب، لم تبن صناعة استراتيجية فعلية، ولم تحقق تنمية اجتماعية تحسب لها. بل اكتفت بشعار "اكبش واهرب" وفي أحسن الأحوال باعت لنا "التورماي" ونزفت ثروة البلد القومية لكي تبني قصورها وفيلاتها في الساحل الشمالي، أو قراها المرفهة ونوادي الجولف التي لا يدخلها إلا العشرات بينما تخلت تماما عن كل مسئولياتها الوطنية.. ما عدا طبعا الأناشيد الحماسية والكلام المنمق، الخالي من المضمون.. ولذلك لن نجد فيها "طلعت حرب" جديدا الذي اعتبر أن مشروعه القومي هو "تحرير" الاقتصاد المصري من سيطرة "الخواجة وبناء مؤسسات مصرية منافسة، وصناعة مصرية حقيقية وقوية، ولم يستسهل الأمر ويلجأ إلى "تدوير" فلوسه وفلوس المساهمين معه في مشروعات هزيلة وهزلية غرضها الأساسي هو تعظي م هامش الربح على حساب المبادئ والمكسب الخاص على حساب القضية.

فالتاريخ المصري المعاصر يسجل أن "سلاح المقاطعة" ارتبط بنمو النزعة الوطنية الاستقلالية للبلاد، ويذكر "إيريك دافيز"(٧)، أن "حزب الوفد" المصري، نظم بعد نفي سعد زغلول- للمرة الثانية إلى جزيرة "سيشل" ، في صيف عام ١٩٢١، مقاطعة اقتصادية للمنتجات البريطانية (التي كانت تحتل مصر احتلالا عسكريا مباشرا، آنذاك)، وطالب المصريين

بسحب ودائعهم من البنوك البريطانية وإيداعها في "بنك مصر" الذي كان قد تأسس في عام١٩٢٠

بل وجدنا الفن أيضا -الفن الحقيقي أقصد- يتعاطف مع هذه المهمة الوطنية، فها هو "بيرم التونسي" فنان الشعب العظيم، الذي مجد مقاطعة غاندي لإنجلترا:

*الإنجليز دول أهل عزة*
*شربهم ويسكي ومزة*
*وانت تغلبهم بمعزة*
*سودة بنت اربع سنين*

ينادي بمقاطعة البن حينما رفع مستوردوه سعره:

*يا قهوجية كلكم*
*عن إذني أنا باقول لكم*
*قاطعوا اللعين من فضلكم*
*واطفوا الوابور واكفو الكنك*

وهو يعرف جيدا أن حركة الجماهير في هذا الاتجاه قوية ومؤثرة فـ:

*الشعب يا خوانا إذا قال*
*يعني الزلزال*

فسلاح المقاطعة هنا هو فعل مقاومة شعبية مشروعة، وهو "أضعف الإيمان" في مواجهة المغتصب:

*"واللي ما نقدرش نصده*
*بالضفر والناب نعضه*
*نعيش ونموت .. زي بعضه*
*ولا التجار يحكمونا!*
*تجار سعرانة جواعه*
*عملتنا في السوق بضاعة*
*من ساعة تنزل لساعة*
*في كل بورصة ومينا"*

وحتى الذين يهددونا بأن سلاح المقاطعة يثير علينا الأعداء والخصوم يرد عليهم "بيرم"

*حاتقول بيناتنا معاهدة*
*وتسوق أمور المناهدة*
*نعود قوام للمجاهدة*
*والبحر يصبح طحينة*

إذن سلاح مقاطعة بضائع الأعداء ليس سلاحا مستحدثا، فالشعب المصري مارسه، وله خبرة عميقة به، ونحن نعرف جميعا كيف قاطع العمال المصريون البسطاء "كامبات" الإنجليز المحتلين، وتخلوا طواعية عن مصدر رزقهم الأوحد بلا تردد حينما دعا الداعي وأذنت لحظة الاختيار، ونعرف كيف قاطع العمال العرب السفن الأمريكية أيام أزمة السفينة "كليوباترا" الشهيرة.

وحديثا، فلقد بادرت الجماهير بصورة تلقائية ومباشرة- بعد تفجر الانتفاضة الشعبية الفلسطينية، إلى ممارسة عملية فورية لبرنامج واسع المدى للمقاطعة، شمل منتجات وشركات إسرائيلية وأمريكية وغربية (لدول متواطئة مع العدو الإسرائيلي)، واجتاحت البلاد موجة من "قوائم المقاطعة" الاجتهادية ضمّنها أصحابها كل ما تصوروه من منتجات وشركات يمكن تطبيق "مبدأ المقاطعة" في مواجهتها، الأمر الذي خُشى

معه من حدوث البلبلة والاضطراب الناجمين عن عدم تدقيق هذه القوائم، وما قد ينتج من ارتباك شامل في المجتمع بسببه، وهو ما يضر بـ "قضية المقاطعة" في المقام الأول، وقد كان هذا الأمر أحد الحوافز الدافعة لتكوين "اللجنة المصرية لمقاطعة السلع الصهيونية والأمريكية" التي تشكلت في التاسع والعشرين من شهر نوفمبر عام ٢٠٠٠، من العديد من لجان وجماعات مواجهة الصهيونية ومقاومة الـ "تطبيع" مع العدو الصهيوني ودعم كفاح شعب فلسطين، وانضم لعضويتها نخبة من السياسيين وعلماء الاقتصاد والإعلاميين والمهتمين بالشأن العام، وحيث وضعت على قمة جدول أعمالها الدعاية العلمية لسلاح المقاطعة، و"تنقية" و"تنقيح" قوائم المقاطعة المطروحة في مصر، والاجتهاد من أجل وضع مجموعة من "الضوابط" الموضوعية تستهدف تفعيل هذا السلاح البتار حتى لا يفقد قيمته، ويتبدد من بين أيدينا، كما تبددت أسلحة كثيرة من قبل.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية عقدت "لجنة المقاطعة" العديد من الندوات الفكرية والمؤتمرات العلمية، وأصدرت خمسة أعداد من "نشرة المقاطعة" المتخصصة، وشارك أعضاؤها بقوة في الجدل الذي دار في وسائل الإعلام المحلية والعربية والعالمية بخصوص "قضية المقاطعة"، الأمر الذي ساعد مع غيره من العوامل، على إبقاء هذه القضية مطروحة لم يخمد أوارها، رغم ما أصابها من تباطؤ لأسباب موضوعية سنتناولها لاحقا.

وبعد مناقشات مستفيضة، شارك فيها عدد من الخبراء الاقتصاديين، ورجال السياسة والعمل العام، استقر الرأي على عدد من "الضوابط" ، فيما يخص السلع والشركات التي يتوجب مقاطعتها في المرحلة الأولى، على أن يعاد النظر فيها كل فترة، وهذه "الضوابط" هى:

أ- تطبيق "مبدأ المقاطعة" الكلية الصارمة التي لا استثناء فيها، على كافة الشركات والمنتجات الصهيونية وعلى المتعاملين معها من الشخصيات والشركات، المصرية والعربية.

ب-اختيار مجموعة من السلع والشركات الأمريكية والغربية، كنقطة بداية، لتركيز الموقف الشعبي في مواجهتها، وك "رسالة رمزية" للولايات المتحدة وحلفاء إسرائيل، تفيد احتجاج وإدانة الجماهير الشعبية المصرية لسياساتهم في المنطقة، ولمسلكهم المفضوح في دعم العدوان الإسرائيلي على أبناء الشعب الفلسطيني، ولتجاهلهم كل الاعتبارات الحقوقية والإنسانية المعترف بها، ومن أجل تكثيف قوة الضغط الشعبي، بالمقاطعة على مواقع يمكن إبراز حجم الرفض الجماهيري لها، وإحداث نجاحات ملموسة في مواجهتها، تمهد للانتقال إلى مواقع جديدة.

ج- التأكد من أن مقاطعة هذه السلع لا يضر بالا قتصاد المصري، وأن لها بدائل عديدة متوافرة بالسوق، وأن تكون البداية بمجموعة من السلع والمنتجات الاستهلاكية والترفيهية التي

يسهل على كل بيت مصري الاستغناء عنها.

د- ألا تتضمن "القوائم" إلا الأسماء والشركات والمنتجات التي يتم التأكد بكل السبل المتاحة من انطباق شروط المقاطعة عليها.

هـ- تحديث "قوائم المقاطعة" دوريا، وإضافة ما يستجد من سلع وشركات لها.

و-دراسة الوضع، وإعادة تقييم نتائجه، بعد مرور عام على إنشاء اللجنة، وإعادة صياغة التوجهات الاستراتيجية على أساس الخبرة العلمية المكتسبة.

وقد وقع الاختيار على "القائمة الأولى للمقاطعة"، التي طبعت عدة طبعات بكميات هائلة، ووزعت في كل أنحاء البلاد، تطبيقا لهذه القواعد.

## حركة المقاطعة، انتقادات وردود مضادة

لقد أضرت حركة المقاطعة بالفعل- بمصالح فئات اجتماعية كانت تدر عليها أرباحا طائلة، وهذه الفئات المتضررة، إضافة إلى العديد من الجهات، لم تتوان عن التشهير بحركة المقاطعة واتهامها بشتى التهم، وسنحاول هنا أن نعرض لأهمها وأبرز الردود الموضوعية عليها:

١- أول التهم الموجهة إلى "حركة المقاطعة" أنها تضر بالعاملين المصريين في المشروعات التي تتخذ مواقف قاطعة في مواجهتها، وتزيد من عدد العاطلين عن العمل في البلاد.

ودعونا هنا نناقش هذا الأمر بقدر من الدقة:

حسبما أعلنت المصادر الرسمية فإن نسبة البطالة في مصر هى ١٠٪، إذن فالعاطلون عن العمل في مصر عددهم ٢,٥ مليون مواطن مصري، إذا افترضنا أن عدد القادرين على العمل في حدود ٢٥ مليونا، وفي الواقع نعرف جميعا أن الرقم أكثر من هذا بكثير. وتذكر دراسة حديثة للدكتور "نادر فرجاني" الخبير الاقتصادي المعروف، أن تعداد ١٩٩٦ يشير إلى أن عدد العالمين بجميع المؤسسات الأجنبية العاملة في مصر لا يتعدى ٢٤ ألف فرد. أي أقل من واحد في الألف من قوة العمل المصري، ومن عدد العاطلين الإجمالي في مصر أيضا.. هذه الحقيقة ترد وحدها على الادعاء بأن حركة المقاطعة ستزيد عدد العاطلين في البلاد بمقدار نصف مليون عامل وموظف كما نشرت جريدة الأهرام[٨].

ثم لماذا لا تلعب الحكومة دورا وطنيا -هو دورها في الأساس- لتقليل الأضرار الناجمة عن هذه المبادرة الإيجابية، بأن تفعل مثلما فعلت حكومة الوفد الأخيرة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، والتي حكمت بين عامي ١٩٥٠، ١٩٥٢، حينما تم إلغاء معاهدة عام ١٩٣٦ بين الحكومة المصرية والاحتلال البريطاني، إذ تحملت الحكومة عبء تدبير أعمال بديلة لآلاف من العمال العائدين من المعسكرات البريطانية، بعد أن هجروها تلبية لنداء "المقاطعة" الوطني، وإحساسا بمسئوليتهم الوطنية!، وهو عبء في كل الأحوال- ضئيل،

مقارنة بنبل الغاية ونزاهة المقصد.. كما أنه لا يقارن مطلقا بالأعداد الغفيرة، التي بلغت مئات الآلاف من العاملين، الذين طردوا إلى الشارع من خلال برنامج "الخصخصة" ودون أن نسمع صوتا واحدا يتقدم للحديث عن مأساتهم!

ب- أما ركيزة الهجوم الثانية على "حركة المقاطعة"، فهى تستند على ادعائين متناقضين.

فهى من جانب تزعم أن حركة المقاطعة ضئيلة الأثر في الاقتصاد الإسرائيلي والأمريكي، وهى "معدومة القيمة لا تهز شعرة من أمريكا"[٩] على حد تعبير "جلال محمود فهمي" مدير إدارة تطوير شركة "سينسبري" في الشرق الأوسط، وهى من جهة أخرى تصرخ بأنها ستهد الاقتصاد المصري وتهز استقرار البلاد!! والحقيقة أن الاقتصاد الذي ينهار تحت وطأة مقاطعة بعض المأكولات والمنظفات والبضائع هو اقتصاد غير محترم، ويستحق الانهيار فعلا، والمدافعون عنه يجب أن يساءلوا ويحاكموا باعتبارهم مخادعين للشعب.. الذي طالما وعدوه بأن الانفتاح الاقتصادي سياسة مدروسة ستبني الرخاء والنماء والتقدم والرفاهية.

والذين يدعون أن حركة المقاطعة لا قيمة لها. ولن تؤثر في الموقف الأمريكي واهمون وكاذبون، وادعوهم إلى قراءة فقرات من رسالة الصحفية "هدى توفيق" من واشنطن.. تقول فيها "أما في الولايات المتحدة فإن الأجواء السائدة داخل الإدارة دقت ناقوس الخطر الذي أصبح يهدد المصالح الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة، وطبقا لمصادر رسمية فإن الاجتماعات التي يعقدها "كلينتون" يوميا مع مجلس الأمن القومي الأمريكي عكست صورة قاتمة ومخاوف بأن الانتفاضة الفلسطينية والحرب الإسرائيلية قد عرضت مصالح أمريكا للخطر اقتصاديا وسياسيا واستراتيجيا وأمنيا.. إن هذا التقييم آثار مخاوف أمريكية من عودة "الوجه الأمريكي القبيح" إلى ساحة "الشرق الأوسط" بعد أن نعمت الولايات المتحدة الأمريكية بسنوات الصداقة والزعامة في المنطقة، بعد حرب الخليج وبدء عملية السلام، وتشير "الفاينانشيال تايمز" البريطانية في مقال للصحفي "جيمس دزموند" تحت عنوان "المصريون يقاطعون الشركات متعددة الجنسيات" إلى أن الشركات الأمريكية والمتعددة الجنسيات في مصر، قد بدأت "تشعر بحرارة المقاطعة الشعبية التي نظمها نشطاء غاضبون مما يعتبرونه تحيزا أمريكيا تجاه إسرائيل".

ثم أن حركة المقاطعة لم تعد حركة مصرية وحسب، لقد امتدت وسرت كالنار في الهشيم، في مختلف أنحاء العالم العربي: من المغرب حتى تونس، ومن الجزائر إلى لبنان، ومن الأردن حتى فلسطين ودول الخليج، التي شهدت حركات للمقاطعة واسعة النطاق، تشكلت في البحرين والكويت والإمارات والسعودية.. وغيرها من لجان للمقاطعة بدأت بدوها- في العمل.

وقد أثارت هذه الوضعية انتباه الأكاديمي

"فواز جرجس"، أستاذ الدراسات الشرق أوسطية والشئون الدولية في كلية "سارة لورنس" (نيويورك)، فكتب تحت عنوان "أمريكا في حالة حصار داخل المجتمعات العربية"، عن تظاهرة كبيرة رآها بالقرب من أحد مطاعم "كنتاكي"، (الأمريكية)، على كورنيش بيروت، وكانت التظاهرة ترفع لافتات تدعو إلى "مقاطعة السلع الأمريكية"، فيما قالت له فتاة شابة كانت توزع منشورات مناهضة للولايات المتحدة: "أن أمريكا ليست متفرجا محاديا أو وسيطا نزيها إن بصمات أصابعها موجودة في كل مكان من المذابح في المدن الفلسطينية". ويعتبر البروفسور "فواز" أن "تلاشي تعاطف العرب والمسلمين مع الأمريكيين، في أعقاب اعتداءات سبتمبر الشهيرة يعد واحدا من أبرز الخسائر الناجمة عن الغزو الإسرائيلي للضفة الغربية و ما تبعه من موت ودمار" ويقول إنه "إذا كان تحقيق النصر في الحرب ضد (الإرهاب) بحسب "دوجلاس فيث" نائب وزير الدفاع للشئون السياسية"، يقتضي أن نساعدهم على تغيير الطريقة التي يفكر بها الناس"، فإن أمريكا قد خسرت بالفعل هذه الحرب ضد (الإرهاب)، فالعالم العربي يشتعل غضبا على الولايات المتحدة، حامية إسرائيل لأنها لم تلجم رئيس الوزراء الإسرائيلي "آرييل شارون"، ولأنها أعطته "ضوء أخضر" لتدمير السلطة الفلسطينية[11].

بل وحتى على صعيد الخسائر المادية المباشرة فقد كانت الخسارة ملحوظة أيضا، فلقد قدرت دوائر اقتصادية أن دعوات المقاطعة الشعبية للسلع الأمريكية في دول مجلس التعاون الخليجي ومصر، فقط، قد ألحقت بالشركات الأمريكية خسائر قدرت بنحو ٢٠٠ مليون دولار[12] (مليار جنيه مصري)، في غضون ما يقرب من الشهر، منذ بدء الاجتياح الصهيوني للأراضي الفلسطينية، وهذا يعني أن استمرار الحملة، واتساع مداها أفقيا ورأسيا سيوجع الشركات الأمريكية وجعا لا يمكن تجاهله أبدا.

ج- واللافت للنظر مدى التدليس والمخاتلة في دعاوى أعداء "حركة المقاطعة" حينما يدعون أنها تحرض على وتدعو الى، مقاطعة كل البضائع الأمريكية.. بل ووصل الاختلاق بالبعض إلى ادعاء أن "حركة المقاطعة" ستؤدي إلى إضعاف الجيوش العربية من خلال مقاطعة مصدر التكنولوجيا والسلاح والتدريب (الأمريكي طبعا!)، د. عبد المنعم سعيد" مع أن القائمة الرسمية للجنة المقاطعة المصرية العامة للسلع والشركات الإسرائيلية والأمريكية لا تضم سوى ثمانية منتجات استهلاكية أمريكية شهيرة، أصبحت كلها في العالم كله- رمزا للهيمنة الأمريكية، واستحقت لعنة الملايين الذين خرجوا يهاجمونها، ليس في أوروبا ودول العالم فحسب، ونما في عقر دارها ذاتها، فقد شهدت مدينة "سياتل" في أثناء اجتماع "منظمة التجارة العالمية" منذ نحو عام، هجوم المواطنين الأمريكيين على سلسلة مطاعم "ماكدونالدز" باعتبارها رمزا لدور أمريكا القبيح.. وتعرضت

هذه المطاعم لهجوم الجموع في فرنسا مؤخرا.. لذات السبب أيضا.

إن موقف حركة المقاطعة من الشركات والسلع الإسرائيلية والأمريكية مشروع ومفهوم..فهى تقاطع كل الشركات الإسرائيلية والمتعاملين معها بلا استثناء. والمدافعون عن العلاقات الاقتصادية مع إسرائيل الآن لا يستحقون عناء مناقشتهم.. أما موقف الحركة من السلع والشركات الأمريكية فهو موقف مدروس وواضح، وهدفه محدد ويتمثل في إرسال رسالة رمزية إلى الولايات المتحدة الأمريكية بأن جماهير الشعب في مصر والعالم العربي تدين سياستها المماثلة للعدو الصهيوني، وترفض دعمها الفاجر لقتلة الأطفال في فلسطين، وأن هذه الجماهير سترد بسلاحها المتاح- إذا ما كانت الأنظمة العربية غير قادرة على الرد- وستعرف كيف تؤذي مصالح أمريكا إذا استمر انحيازها المطلق ضد مصالحنا ومصائرنا.

وتستطيع الأنظمة العربية، رفعا لحرجها أمام الولايات المتحدة، أن تلجأ إلى حجة (ديمقراطية!) صحيحة، مفادها أن "حركة المقاطعة" هى محض عمل شعبي، لا تملك سلطانا عليه، ولا تستطيع له دفعا، مثلما لا تستطيع الولايات المتحدة ذاتها، أن تجبر مواطنا أمريكيا على ارتياد هذا المطعم أو ذاك أو استهلاك هذه السلعة أو تلك!.

والمؤكد أن الفعل الإيجابي المستند إلى قوة الحق، حتى لو كان في حدود الامتناع عن تناول وجبة طعام أو سيجارة من نوع محدد، سيفعل فعله، في عالم لا يعترف بغير القوة، والقوة فقط التي بها وحدها كما تقول جريدة "هآرتس"الصهيونية حصل العرب على ما يريدونه من "إسرائيل" فهى لم تكن لتنسحب من سيناء بعد ١٩٧٣، لولا تراجيديا حرب "يوم الغفران"، ولم تكن لتخرج من مدن الضفة وغزة من دون الانتفاضة، ولم تغادر لبنان لولا إهدار الدم بأيدي حزب الله"(١٤).

ثم إنه لا خشية من (هرب) رأس المال الأجنبي تحت مزاعم "الخوف من حركة المقاطعة"، فهو لم يأت من الأساس حتى يفكر في الهرب، إذ بحسب الباحثة "نيفين السعدني" لم تتعد الاستثمارات الأجنبية في مصر ما نسبته ١٪ من جملة الاستثمارات في مصر، نزحت مقابلة عائدا على الاستثمار بلغ ٢٢٪ (أي أكثر من ضعف مثيله في أوروبا (١٠٪) وأعلى من مثيله في الدول النامية، وهى نسبة في كل الأحوال- آخذة في الانخفاض بالرغم من كل ما قدم لها من إغراءات يسيل لها اللعاب!!(١٥).

## حركة المقاطعة: نحو (تقييم) موضوعي

وفي مجال تقدير واقع "حركة المقاطعة" الراهن، يمكن التأكيد على أنها استطاعت -في المرحلة الأولى من انطلاقاتها- أن تحقق نجاحا ملموسا، حيث عاينا انخراط أعداد غفيرة من

طلاب الجامعات وتلاميذ المدارس والرجال العاديين وسيدات البيوت فيها، واستطاع زخم "حركة المقاطعة" أن يضرب واحدة من أكبر الاحتكارات البريطانية في مجال "تجارة التجزئة" مجموعة "سينسبري"، التي خططت للسيطرة على السوق المصرية في غضون سنوات محدودة، وأجبر هذا الزخم الشركات التي كانت تتعامل مع "إسرائيل" أو تبيع بضائعها على إنكار التورط في هذه الجريمة والتملص من عارها، كما سبب خسائر ملحوظة، وبعضها فادح، للعديد من الشركات التي تضمنتها "قائمة المقاطعة".

لكن "زخم المقاطعة" الذي واكب الشهور الأولى من انطلاق الانتفاضة (أواخر عام ٢٠٠٠، وأوائل عام ٢٠٠١)، مثله مثل العديد من مظاهر التأييد المعلنة التي شهدها الشارع المصري والعربي، كأشكال التظاهر وغيرها، تراجع بعد فترة، وإن ظل ملحوظا في العديد من الحالات، وهو أمر لا يعني بحال من الأحوال تحول الجماهير عن هذا السلاح العام من أسلحة المواجهة، لكنه يرجع إلى عدة أسباب موضوعية لعل من أهمها:

١- التراجع المقصود عن التركيز الإعلامي على أحداث الانتفاضة ووقائع الوحشية الإسرائيلية مثلما كان الحال عليه في الشهور الأولى لتفجرها، استجابة لتوجيهات رسمية تقضي بتقليص حجم وعمق التغطية الإعلامية، وبالذات التلفزيونية، لما يحدث في الأرض المحتلة من جرائم إسرائيلية ومقاومة فلسطينية باسلة، (أشارت لها في حينها جريدة "القاهرة") نظرا للنتائج "الخطرة" المترتبة على هذا التركيز في نفوس المواطنين، وعلى عمليات "الشحن المعنوي" لقطاعات المجتمع، وبالذات الشباب (الطلاب).

٢- الموقف الرسمي المعلن الرافض لتفعيل "سلاح المقاطعة" وتمثل هذا الموقف في العديد من الإجراءات، من أبرزها"

- التصريحات المستمرة من كبار المسئولين، والتي ترى في "المقاطعة" نوعا من "العنتريات" التي لا قبل لبلادنا على تحمل نتائجها !
- استقبال كبار المسئولين لرئيس مجلس إدارة شركة "سينسبري"، قبل إعلان تصفية أعمالها في السوق المصرية، ودعمه المعلن في مواجهة "حركة المقاطعة"!.
- الضغط على مفتي الديار المصرية، لإعلان التراجع عن فتواه، التي تحرم التعامل مع السلع والشركات "الصهيونية والأمريكية" بعد أيام قليلة من إصدارها!.
- الدور السلبي الذي تلعبه آلة الإعلام الرسمية ، كالصحافة والتلفزيون (يستثنى من ذلك الدور الوطني المميز الذي يلعبه الإعلامي الوطني المرموق، "حمدي قنديل" وبرنامجه الناجح "رئيس التحرير")، فقد دأبت هذه الآلة على تشويه قضية "المقاطعة"، واتهامها بأنها تهدد الاستقرار، وتجر الخراب على البلاد، وتدمر الاقتصاد المحلي المنهك.

● حملات الإعلان الهائلة التي أنفقتها الشركات التي تم مقاطعتها، ملايين الجنيهات، من أجل خداع الموطنين البسطاء، وإغرائهم لشراء منتجاتها.

٣-أسباب ذاتية تعود إلى:

● محدودية إمكانات "اللجنة العامة للمقاطعة" البشرية والمادية، وهو ما يحد من قدرتها على توصيل رسائلها بصورة فاعلة إلى الجمهور المستهدف، ويؤثر على تحقيق غايتها المبتغاة.

● حالة التردي السياسي العام في البلاد، وعجز الآليات السياسية القائمة عن جذب قطاعات واسعة من المواطنين للعمل العام، الأمر الذي يؤثر سلبا على قضية المقاطعة وحجم الجهد المكثف الذي تتطلبه.

● غياب التنظيمات المؤسسية، النقابية، والاتحادية، والشعبية الداعمة، في ظل تجميد أنشطة أغلب النقابات والاتحادات المهنية والنوعية.

● الأزمة العامة للنخب السياسية والثقافية، وانهيار حالتها المعنوية، وإيثارها التقوقع والاستسلام لعملية التآكل الذاتي، بدلا من الانخراط في عملية النضال اليومي الدءوب من أجل مراكمة الشروط الموضوعية للتغيير.

● عدم وجود كادر نشط متفرغ يشرف على أنشطة "المقاطعة" وارتباط العناصر النشطة في "حركة المقاطعة"، بالعديد من الأنشطة الوطنية الأخرى، الأمر الذي يحد من قدرتهم على التفعيل المطلوب لأعمال "الحركة".

● التفكيك المأساوي للعديد من البنى المؤسسية (الرسمية وشبه الرسمية) التي كانت تتخصص في مجالات مواجهة النشاط الصهيوني، وانعدام توفر الآليات المساعدة لجهود "المقاطعة" (مثل أجهزة جمع المعلومات عن الشركات والمؤسسات الصهيونية الاقتصادية في بلادنا والخارج، والمعلومات الدقيقة عن المشروعات الأجنبية العاملة في "إسرائيل" وغيرها من القضايا الشبيهة الهامة).

● الحقيقة المؤكدة، الممثلة في كون الدولة هى المتعامل الأكبر مع العدو الصهيوني، ونظرة واحدة إلى حال قطاع الزراعة والبترول والسياحة كافية للتدليل على ذلك!

إن علاج هذه الأسباب ضرورة أساسية لاستمرار فعالية "حركة المقاطعة"، خاصة في لحظات الهدوء التي تعقب عادة مراحل الفوران الحركي في الشارع.

## حركة المقاطعة والاجتياح الشاروني

تصاعدت الدعوة لمقاطعة السلع والبضائع الصهيونية والأمريكية مع الموجة الجديدة من الإجرام الإسرائيلي، وسلسلة مذابح التطهير العرقي المنظم التي شنتها قوات الاحتلال بالاتفاق مع الولايات المتحدة الأمريكية، في رام الله وجنين وغيرهما من المناطق الفلسطينية.

فبدءا من مؤتمر القمة الذي عقد في مدينة

بيروت، ومؤتمر وزراء الخارجية العرب بالقاهرة، ومرورا بخطب المساجد وبتوصيات مئات المؤتمرات الحاشدة التي عقدت في شتى بقاع العالم العربي، وكذلك بتحليل كافة التظاهرات الشعبية التي عمت أركان الوطن العربي، من المحيط إلى الخليج، احتجاجا على البربرية الصهيونية، يظهر جليا أن تفعيل سلاح "المقاطعة" و"آلياته، أصبح بندا مقررا، يحظى بإجماع كامل، رغم أن الجهات الرسمية العربية لم تتخذ إجراءات عملية، على الأرض لتحويله من مجرد شعار إلى أمر واقع ملموس.

بل إن هذه الجهات قدمت تبريرات واهية للإحجام عن اتخاذ مواقف فعلية في قضية المقاطعة، من نوع إنها تهز الاستقرار الاقتصادي للبلاد، وتضر بالعاملين من الوطنيين، وبالرأسمال المحلي.. الخ، وتبنت هذه المقولات أجهزة الإعلام الرسمية، حيث عجزت المؤسسات الحاكمة عن المجاهرة بهذا الموقف حتى لا تصطدم بموجة التأييد الشعبي العارم لفكرة المقاطعة، ولجأ البعض كما هو حادث بالنسبة للحكومة المصرية- إلى التحايل على الإرادة الشعبية بالإعلان الرسمي عن "وقف كافة الاتصالات، غير الدبلوماسية"، مع العدو الإسرائيلي، دون اتخاذ أي إجراء عملي في هذا السياق، بل وصل الحد إلى إعلان شركة الطيران الوطنية ان ما جرى من إيقاف للرحلات مع دولة العدو الصهيوني، قد تم لأسباب اقتصادية (بسبب تضاؤل عدد المسافرين مع اشتعال موجة الغضب الشعبي على ممارسات جيش الاحتلال في الأراضي الفلسطينية)، ولم يأت نتيجة لأي توجهات سياسية؟!، وعلى أي الأحوال فقد تم العدول عن هذا الأمر؟!.

لكن المؤكد أن الإجماع الجماهيري غير المسبوق، المعبر عنه في مظاهرات الغضب الشعبي تجاه العدو الصهيوني الهمجي على أبناء الشعب الفلسطيني، فيما يخص قضية "المقاطعة" قد جعل منها للمرة الأولى- قضية إجماع شعبي مطلق، يستجيب للحد الأدنى من الرغبة الجماهيرية العارمة في القيام بأي دور لمساندة إخوانهم الفلسطينيين الذين يتعرضون لحرب الإبادة الشارونية-الأمريكية، (المقاطعة هى الحل، في وجه الظلم ووجه الذل-هتاف جماهيري)، ومن هنا بدأت "حركة المقاطعة" في التنامي وأصبح شعار: "قاطعوهم" هو الشعار الأبرز في الشارع المصري والعربي، وينضاف لها يوميا زخما جماهيريا جديدا، من المحيط إلى الخليج، يوجب مجددا تطوير الآلية التنظيمية لهذه الحركة، بحيث تستوعب كل الطاقات الشعبية الفاعلة.

ويمكن في هذا السياق طرح بعض الاقتراحات التي تسهم في الدفع بقضية المقاطعة، خطوات حاسمة إلى الأمام:

**أولا:** تفعيل الحركة الشعبية للمقاطعة بتكوين لجان شعبية للمقاطعة في الأحياء الشعبية والمدارس والمحافظات والقرى والنجوع والجامعات، هدفها توعية الجماهير بجدوى

"سلاح المقاطعة" وأهميته، ودوره، والإشراف على نشر قوائم المقاطعة والعمل على توصيلها لكل منزل، والعمل على تطبيقها بحماس.

**ثانيا:** تكوين فرق للمقاطعة من الشباب تقوم بتوزيع قوائم المقاطعة، والتجمع أمام المؤسسات والشركات والمطاعم الصهيونية والأمريكية، لتوعية المتعاملين معها بالقضية، ورفع شعارات المقاطعة الجماهيرية، لحصار هذه الشركات، دون اللجوء للعنف حتى تجبرها على الرحيل.

**ثالثا:** توسيع مشاركة كل الأطراف الفاعلة في مجال المقاطعة، أو الراغبة في الاشتراك في هذه المعركة، بضمها إلى صفوف "اللجنة المصرية العامة لمقاطعة السلع والشركات الصهيونية والأمريكية" من أجل منحها قوة اندفاع جديدة، لكي تواكب الظروف والتطورات الراهنة.

**رابعا:** حل مشكلة الاحتياجات المالية المتنامية للصرف على نشاطات المقاطعة من خلال المبادرات الشعبية، كأن تقوم كل لجنة فرعية أو محلية بتصوير القوائم وتوزيعها أو بالمساهمة في تكاليف ما تحتاجه من نشرات وملصقات.. الخ.

**خامسا:** حث النقابات المهنية والعمالية والاتحادات الطلابية والهيئات الاقتصادية والثقافية على القيام بدور أكثر فعالية في "قضية المقاطعة" مثل امتناع عمال التحميل والتفريغ في الموانئ، عن تحميل وتفريغ السفن الإسرائيلية والأمريكية، ومطالبة رجال الأعمال والشركات التي تتعامل مع شركة "زيم" الإسرائيلية للنقل البحري بمقاطعتها .. الخ.

**سادسا:** التنسيق مع اللجان الشبيهة في الدول العربية الأخرى، والدعوة في أقرب وقت لـ "المؤتمر العربي الأول لحركة مقاطعة السلع والشركات الصهيونية والأمريكية"، من أجل تدارس الأوضاع المحلية، وبحث خطط التعاون المشترك، وبحث الخبرات المتبادلة، وتطوير العمل على المستوى العربي في هذه القضية المصيرية.

إن الهدف الأساسي من هذه المقترحات وغيرها، هو السعي لـ "مأسسة" حركة المقاطعة، وتحويلها من "اجتهاد نخبوي" إلى حركة شعبية، مستمرة ومتوهجة، حتى لا تخبو مرة أخرى بمجرد الهدوء النسبي للأحوال على الساحة الفلسطينية، مثلما حدث من قبل أو تحت ظروف حملات التشويه والتهجمات المضادة.

ويبقى أن التناقض الموضوعي القائم بين المصالح المباشرة للطبقات الحاكمة، المرتبطة عضويا بالولايات المتحدة وبالغرب الرأسمالي، والتي تعكس نفسها في المواقف المتحفظة أو المعادية لقضية "المقاطعة"، وبين المواقف "الشعبية"، "الراديكالية" في هذا السياق، هو السبب الجوهري لمقاومتها تفعيل هذا السلاح، ليس في مصر وحدها، وإنما في جميع أنحاء العالم العربي، فقد اعتقل نشطاء حركة "المقاطعة" و"مقاومة" التطبيع مع العدو الصهيوني في دول عربية، وهدد أحد المسئولين في دولة أخرى باعتقال الداعين لمقاطعة سلع

وشركات أمريكا وإسرائيل، وأشار تقرير عن "لجان مقاطعة إسرائيل في دولة ثالثة" إلى أن نشاط هيئات المقاطعة في هذا البلد العربي: "يكاد لا يتجاوز إعداد قوائم السلع المقاطعة إلا قليلا، نظرا إلى تناقض نشاطها مع الأجهزة المعنية في الخكومة، في كثير من الأحيان، لأسباب عدة يأتي في مقدمتها التزام الأجهزة الرسمية بالأنظمة والقوانين النافذة التي لا تتقيد بها الهيئات الشعبية"(٧).

وإذا كان هذا حال الوضع في تلك الدولة التي لا تربطها حدود مباشرة مع العدو الصهيوني، أو تكبلها اتفاقات إذعان رسمية مثل اتفاقات "كامب ديفيد" أو "وادي عربة" فلابد أن تكون ظروف العمل الداعي لتفعيل "المقاطعة" في مصر أشد صعوبة وأكثر مشقة، وهو ما يدعو إلى المزيد من الجهد المنظم لتجميع كل الجهود الوطنية للتغلب على ما يواجهه من عقبات.

## الماضي والحاضر

وهكذا، فنحن إذ نستدعي الماضي، ننظر إلى اللحظة الراهنة، ونستخلص الدروس لفائدة المستقبل.

إن حركة المقاطعة إذ تهيئ الفرصة لإعادة بناء الاقتصاد المصري على أسس جديدة، لعل من أهمها:

١- الدعوة لإعادة توجيه السياسة الاقتصادية، استراتيجيا، من أجل فك الارتباط بالمراكز الرأسمالية العالمية، ولخدمة مشروع النهوض الوطني المستهدف الذي يتجه لبناء اقتصاد قومي يلبي الحاجات الأساسية للمجتمع ويرسم خريطة جديدة له، ترتكز على التقدم المتوازن لكل طبقات المجتمع وفئاته، وبأريافه و مدنه معا.

٢- تأكيد مبدأ الاعتماد على الذات، وتنمية القدرات المحلية، إلى أقصى مستوى متاح.

٣- الإقلال قدر المستطاع من الاستيراد، والاعتماد على البدائل الوطنية، أو المستقدمة من الدول العربية والإسلامية والصديقة، ثم المحايدة.

٤- تعميم النزوع الادخاري، حماية للثروة الوطنية، وكمدخل لا غنى عنه من أجل البناء الوطني، رفض أنماط الحياة الاستهلاكية، وبالذات النموذج الأمريكي، الذي يحول البشر إلى حيوانات استهلاكية، نهمة لامتلاك كل ما هو جديد، بصرف النظر عن قيمته وضرورته!.

٥- تشجيع المنتج الوطني، في المقام الأول، حتى ولو كان أقل جودة من مثيله المستورد، وتربية الأجيال الجديدة على احترام الإنتاج المحلي، والاعتزاز باستخدامه، لأن ذلك يعني فتح بيوت مصرية وحل مشكلات البطالة والفقر والتخلف.

٦- دفع الشرفاء من الرأسماليين المصريين للاستفادة من مناخ المقاطعة، لشغل الفراغ الناشئ عن خروج الشركات الأمريكية ومن أجل تأكيد التوجه الوطني الاقتصادي والسياسي.

ومما يدعو للتفاؤل في هذا السياق، انتشار

الكثير من مظاهر العداء للصهيونية وتعمقها من جراء تصاعد العدوان الهمجي الإسرائيلي، وانضمام المزيد من القوى المهمة لجهود "المقاطعة" مؤخرا، وتأسيس اللجنة العربية الشعبية للمقاطعة التي تضم لجان المقاطعة الشعبية في الدول العربية، وازدياد مشاعر العداء للسياسات الأمريكية في أرجاء العالم العربي، وافتضاح المضمون الممرر لاتفاقات التسوية الأمريكية التي لم تجر علينا سوى الموت والخراب، واتساع نطاق التبني الشعبي لحركة "المقاطعة" وبعدما تكشفت أبعاد الدور الأمريكي لدعم إرهاب الدولة الصهيونية، وتبدي زيف الترويج لأوهام السلام مع العدو المصيري للوطن والأمة، وانكشاف الموقف الرسمي العربي العاجز، والإدراك المتصاعد للجماهير، بأهمية دورها في المعركة، وبقيمة "سلاح المقاطعة" باعتباره أحد أهم أسلحتها، الذي يمكنها من المشاركة الفاعلة في دعم شعب فلسطين، ومواجهة المؤامرة الصهيونية- الأمريكية .

ومن هنا نستطيع أن نفهم مغزى الشعار الشعبي:

***سلاحهم المقاومة.. وسلاحنا المقاطعة***

## الهوامش

1- D. Solmon: the Arab Boycott of Israel. Article in International Journal of Midd le East Studies. April 1972. Vol: 3. No.2. Cambridge University. Provo. New York. P. 99.

٢- تقرير منظمة التجارة العالمية عن أحوال الاقتصاد في العالم ، عام ٢٠٠٠

٣- من حديث لصحيفة "لو فيجارو" الفرنسية، أجراه جيروم بيسفارد، ٢٤/ ٧/ ٢٠٠١

٤- نوبرت جيسن، الإمكانات المتاحة أمام الفلسطينيين، صحيفة "دي فيلت" الألمانية ٢ / ٨/ ٢٠٠١، وانظر: تقرير "الاتجاهات الاقتصادية الاستراتيجية لعام٢٠٠٠" مؤسسة الأهرام، القاهرة، يناير ٢٠٠١، تحرير : أحمد السيد النجار، ص٢٠٧.

٥- مذكورة في "فؤاد أحمد بسيسو "تأثيرات المقاطعة الاقتصادية العربية على الا قتصاد الإسرائيلي" منشورات دائرة الأبحاث والدراسات، البنك المركزي الأردني ، عمان ١٩٧١، ص١٢- ١٣

٦- جوزيف مغيزل: ا لمقاطعة العربية والقانون الدولي ، دراسا ت فلسطينية، رقم (٢٨)، م.ت.ف مركز الأبحاث، بيروت فبراير ١٩٦٨، ص: ١٤

7- Eric Davis, Challenging Colonialism: Bank Mi sr and Egyptian Industrialization.1920-1941 prinstion University Press, 1983, p. 116.

٨- جريدة "الأهرام"، القاهرة ٢١/ ٧/ ٢٠٠٠.

٩- مجلة "المجلة"، لندن العدد (١٠٨٥)، ٢٦/ ١١/ -٢/ ١٢/ ٢٠٠٠.

١٠- جريدة "الأهرام"، القاهرة،١٥/ ١٠/ ٢٠٠٠.

١١- جريدة الحياة، لندن ٩/ ٥/ ٢٠٠٢.

١٢- جريد ة الحياة، لندن، ٢٧/ ٤/ ٢٠٠٢

١٣- جريدة "الأهرام"، القاهرة ٦/ ١١/ ٢٠٠٠

١٤- جدعون ليفي، جريدة "هآرتس"، ٨/ ١٠/ ٢٠٠٠

١٥- راجع: "وضعية الاستثمارات المباشرة في مصر" فصل في كتاب "الاقتصاد المصري من التثبيت إلى النمو" تحرير: عبد الفتاح الجبالي، مركز الدراسات السياسية والاستر اتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة ٢٠٠٠، ص ١٢٢.

# النظام العالمي "الإمبراطوري" الجديد*

غياث نعيسة **

مع بداية تشكل ملامح ال نظام العالمي الجديد في بداية التسعينيات من القرن العشرين. وهيمنة الليبرالية المتوحشة على العالم شماله وجنوبه. بسياساتها الاقتصادية-الاجتماعية زارعة البؤس والإفقار. وليشهد العالم حقبة لم تغلق بعد بل هى تتفاقم- من الحروب والنزاعات والتدخلات العسكرية (من حرب الخليج الثانية) حرب كوسوفا وحرب أفغانستان. لم يكن العالم أقل استقراراً مما هو عليه اليوم. ولم يكن البؤس والفقر والاستغلال أكثر انتشارا مما هو عليه اليوم. وحرب الولايات المتحدة على "الإرهاب" سيجعل الحقبة القادمة من عصرنا أكثر سوداوية ومأساوية وسيفاقم من عدم الاستقرار على الصعيد العالمي ومن البؤس والظلم واللا مساواة السائدة اليوم. وما يعنيه هذا من انتهاك واسع لحقوق الإنسان والشعوب. لأن الولايات المتحدة تشرع "حربها ضد الإرهاب" كذريعة لفرض رؤيتها ومصالحها في كافة أرجاء المعمورة باعتبار "مصالحها القومية هى مصالح العالم. رامية وراء ظهرها يافطة حقوق الإنسان عندما تكون مصالح "ليبراليتها المتوحشة" على المحك إنها حرب لإعادة ترتيب العالم وفق ما تراه صالحا لها أولا.

لكن، وبالرغم من انهيار العديد من "الأيديولوجيات" مع انهيار الدول "الاشتراكية"

* عرض ومناقشة لكتاب "إمبراطورية" لميكاييل هارد وانطونيو ينغري
Michael Hardt &Toni negri "Empire", Exit, Paris, 2000.

** باحث سوري وعضو قيادي في لجان الدفاع عن حقوق الإنسان في سوريا

سابقا وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي وسقوط العديد من الأيقونات والقناعات شبه الإيمانية المرافقة لها، وضبابية الأفكار النقدية الأولى التي حاولت تلمس وفهم الوقائع الجديدة للعالم.

بالرغم من ذلك كله، وتعبيرا عن روح المقاومة التي لم تخبُ لدى البشر- برزت حركة مناهضة العولمة الليبرالية المتوحشة، كتعبير واع مناهض للاستغلال والفقر واللا مساواة.. منغرسة في نسيج المجتمع ومطابقة لروح العصر وما جدّ فيه، مبدعة لآليات عمل جديدة وفعالة وبروح كفاحية واضحة. إنها بالرغم من تناقضاتها الداخلية-الحركة الاجتماعية العالمية الأهم والأكبر. وهى حركة مناهضة وواعدة. وعلى الشق الكفاحي من حركة حقوق الإنسان التلاقي معها.

في هذا السياق يأتي كتاب "إمبراطورية" لكاتبيه الإيطالي أنطونيو ينغري والأمريكي ميكاييل هارد.

هذا الكتاب الذي أثار حواراً ونقاشاً واسعين في وسائل الإعلام وفي أوساط المثقفين وخاصة اليساريين منهم، يعتبر وبحق عملا واسعا وخصبا ودقيقا، ويقدم نظرية تجديدية لمحاولة فهم النظام العالمي الجديد.

وبالاستناد إلى دراسة المؤرخ الروماني بوليوس للإمبراطورية الرومانية والتي أوضح أنها تقوم على ثلاثة أركان: روما والإمبراطور (الولايات المتحدة ورئيسها اليوم)، والأرستقراطية (الدول الصناعية الكبرى أو مجموعة الدول الثمانية، والأكثر تضييقا اليوم، مجموعة ٤٨)، وثالثا الجموع (أو الشعب، ويعني اليوم الحركات الاجتماعية والمنظمات المدنية على الصعيد العالمي). على هذا الاستناد التاريخي يقوم الكتاب الذي يتناول فيه الكاتبان مرحلة جديدة من تاريخ العالم، هى مرحلة الانتقال من إمبريالية القرن التاسع عشر إلى إمبراطورية القرن الحادي والعشرين. وبموازا ة ذلك يتناول الكاتبان أسس المقاومة التي تواجه هذا الانتقال. وبمعنى آخر، دراسة مدى تحول فكرة المقاومة نفسها، بفعل إندراجها هى ذاتها في نفس السيا ق التاريخي المحدد و"الجديد".

يضم هذا الكتاب في طياته دراسات تاريخية وفلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية.. مثلما أنه يضم أيضا برنامجا للعمل.

وهذا ما يجعل من التناول الواسع والمتعدد الاختصاصات للعصر، في كتابهما، عملا فكريا يعيد طرح نسق Systeme نظري جديد ومنفتح، لا يغلق الوقائع أو يأسرها في إطار مفاهيم مسبقة وجامدة. كما أن الكاتبين لا يقفان موقفا أكاديميا مما بدا حيال الوقائع. بل إنهما يدرجان عملهما في القول من النشاط العملي، والتنظيم النظري لهذا النشا ط. مما يؤدي إلى دمج لحظتين متمفصلتين: هما لحظة

العمل الفكري-النظري الواضح للوقائع المعقدة والمركبة، ولحظة الجهد والعمل النقدي من أجل تأسيس استراتيجية مناضلة وملموسة. هذا الدمج هو "البراكسس " Praxis، وهو لحظة الوعي الداعي لأن تكون ثنائية التفكير/واتخاذ الموقف محركا للتاريخ، والأنموذج التاريخي المعروف لهذا الوعي هو، وبلا شك، ماركس والماركسية، التي لا يخفى الكاتبان انتمائهما لها، كأحد المصادر والمرجعيات الدائمة لعمله ما.

ولا تقتصر مصادرهما على ذلك فقط، بل تشكل أعمال المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، مصدرا آخر لعملهما، ولا سيما مفهوم فوكو عن (المجتمع الانضباطي) disciplinaire والذي يقوم فيه "الضبط الاجتماعي من خلال شبكات مترابطة من الإجراءات والأجهزة التي تنتج وتدير الطقوس والعادات والممارسات الإنتاجية عبر العديد من المؤسسات كالسجون والمصانع والمشافي النفسية والمشافي العامة والجامعات والمدارس.. الخ.

تعني "إمبراطورية" كمفهوم لدى هارد و ينغري أنها "ذات سياسة تدير المبادلات الدولية فعليا" وهي "السلطة العليا التي تحكم العالم ولاستكمال تحديدهما لهذا المفهوم فهما يعتبر ان أنها ذلك "النظام فوق-القومي والعالمي والشامل، وهي -بالنسبة لهما- ليست أمريكية، بل "رأسمالية" فحسب. لذلك فهما يستخدمان مصطلح "إمبراطورية" بدون (ال) التعريف، لأن الإمبريالية "العتيقة" "والمعروفة" لم تكن إلا امتداداً لسيادة دولة-أمة خارج حدودها الأصلية.. هذا بينما ليس " للإ مبراطورية" الجديدة من مركز ضمن حدود جغرافية، وليس لها حدود ثابتة. بل إن محدداتها الجغرافية والثقافية الملموسة أكثر حراكا وانتقالا. ووفق رأي هارد وينغري فإنها "جهاز حكم غير مركزي، وبدون مرتكز أرضي، يدمج تدريجيا فضاء العالم كله ضمن حدوده الداخلية المنفتحة والدائمة الامتداد".

إنها، إذن، شكل جديد لسلطة حيث لا مكان لها، بل إن مركزها هو أي مكان ومحيطها هو لا مكان. وفي حين يرى الكاتبان أن الإمبراطورية قد تشكلت من خلال تمركز رأس المال المتعدد الجنسيات إثر إنهاء الحرب الباردة وحربي الخليج والبلقان، فهما يريان أن التحول من "الإمبريالية إلى الإمبراطورية" قد رافقه أيضا "تحول من الدولة-الأمة إلى الإدارة السياسية للسوق المعولمة ، وتحول من أجل "إدارة هويات هجينة وتراتبيات مرنة، ومبادلات متعددة عبر تكييف شبكة قيادتها، هذا ما يلغي من سمات الإمبراطورية التخوم الفاصلة بين ما هو جواني وبراني (أي داخلي وخارجي)، لتصبح الإمبراطورية بلا أي خارج عنها أي (بدون براني عنها)، وتبدو لذلك وكأنها غير موحدة وغير

واضحة المعالم، وكأنها ليست نتاجا لعقل مفكر واحد، وليست متجسدة في كيان وحيد، كما كان الحال في الماضي عبر شخص الملك أو الطاغية.وعلاوة على ذلك، فإنها تبدو أيضا وكأنها ليست من فعل طبقة اجتماعية واحدة . إذا كانت لا تبدو كذلك إلا أنها في المقابل تبدو جوهريا كثمرة "لسياق معقد من السلطات"، حيث أن "السيادة أخذت شكلا جديدا (لأنها عالمية ومعولمة)، تتكون من مجموعة من المؤسسات القومية والفوق-قومية ال موحدة تحت ظل منطق وحيد للحكم".

وللتأكيد على فكرتهما، يلجأ كل من ينغري وهارد إلى استخدام مفهوم البيو-سياسيBiopolitique لميشيل فوكو، وهو مفهوم يستخدم لوصف إنتاج الحياة الاجتماعية أكثر منه لوصف إنتاج المعايير والقيم، ولعل استخدامهما لهذا المفهوم يجد تفسيرا له . بأنه مفهوم أوسع وأشمل من مفهوم "السياسي"المعروف في النظرية الكلاسيكية. إذ أن البيوسياسي لا يتضمن فقط مفهومي الخير والشر، الشرعي واللا شرعي، بل يتضمن أيضا مفهومي الصالح والمريض، والعقل والجنون.. الخ. وباستخدامهما لمفهوم البيوسياسي، فإنه يصبح بالضرورة محددا لحق ممارسة البيوسلطة Bio povio التي لن يفلت من سيطرتها بعدئذ أي شئ، مما يجعل الحديث عن التمييز بين العام والخاص نافلا، ولا معنى له. وتحديدا لأن هذه البيوسلطة تنخر في كل المستويات وفي كامل أعماق الجسد الاجتماعي.

وذلك، وبكل بساطة، لأن موضوع فعلها وتأثيرها هو الحياة الاجتماعية والأحي اء أنفسهم. فالبيوسلطة إنما تدير الحياة الاجتماعية من الداخل عبر تحديدها المسبق لها- مما يسهل عليها إدارتها وتوجيهها وتكييفها. وكما يقولان فإن "الأساس المباشر للسلطة هو إنتاج وإعادة إنتاج الحياة نفسها".

ومن ثم، يأتي بعد (المجتمع الانضباطي)، وبالأخص في الوضع التاريخي لنهاية القرن العشرين، أي مرحلة ما بعد الحداثة، يأتي شكل آخر يليه، يطلق عليه ينغري وهارد اسم (مجتمع السيطرة) Controle ، حيث ي تميز هذا الأخير بأن "آليات السيطرة"، فيه هى أكثر ديمقراطية وأكثر محايثة للحقل الاجتماعي، كما أن هذه الآليات نافذة ومنتشرة في عقل وجسد المواطنين".

في هكذا مجتمع، يتم التبني والدمج الداخليين للمواطنين مع تلك القواعد والواجبات المفروضة عليهم من خلال آليات ثقافية ومعلوماتية في غاية التعقيد، تصل إلى حد تنظيم الكيانات في حالة مفارقة تثير القشعريرة، هى حالة "استلاب مستقل ذاتيا"، يكون فيها الفرد منسوخا داخليا وبنيويا بفعل

تأثير "ثقافة" زائفة، ليست في الواقع سوى كاتالوج (فهرست) لتوصيات وأوامر محددة مسبقا ٠على شكل رغبات وتصورات وتعبيرات.. الخ)

بل يصل الأمر بالكاتبين إلى درجة دفع المفهوم الفوكوي إلى أقصى مداه. حيث يقولان أن أجهزة السيطرة "تمتد إلى ما وراء المؤسسات والبنى الاجتماعية"، بواسطة شبكات آمنة ومتفاوتة لا يمكن في كل الأحوال تسميتها "ثقافية وذلك في محاولة تفكيك تنوع طيف الخطاب السائد للإمبراطورية، وتفكيك بناه القائمة على إضفاء المشروعية-الذاتية، وهو ما أطلق عليه ديبورد مصطلح "الاستعراضي" أو "المشهد" le spectacle .

كما أنهما في تناول ثاني لهما، على الصعيد البنيوي والأخلاقي-السياسي، قدما. آفاق نشاطات ومقاومة لإرادات ترفض النظام المهيمن"، واقترحا خطوط "فرار" تشكل، كما يقولان مسارات تأسيسية conftitu aut بديلة.

إذ أنهما في رفضهما لكل مفهوم حتمي للتطور التاريخي، يركزان على الحدث التاريخي باعتباره "كمون"، (أي اليوم وهنا) باعتبارهما مقاومة خالصة. ويجد طرحهما هذا جذوره في فكر انتفاضة آيار/مايو ١٩٦٨. فالنضال الذي يدعوان له ليس مواجهة صدامية مع الإمبراطورية. بل هو يتشكل أساسا من المقاومة (الثورية) وهي مقاومة من الداخل، ولكن حين يحين وقت التغيير، حينها -حسب رأيهما- يقع على عاتق "الجموع" أن تبدع أشكالا ديمقراطية جديدة، وسلطة تأسيسية جديدة، لتصل من خلالها إلى مرحلة مابعد الإمبراطورية.

ويستند ينغري وهارد في رأيهما هذا على التجارب الملموسة للمقاومة على الصعيد العالمي، إذ يريان أنها قد أثبتت أن النضال يقوم أصلا على أساس المواقف الرافضة للعبودية والاستغلال والبؤس. لذلك فإن مشروعهما يسعى إلى تحقيق استقلال ذاتي لطاقة الرفض هذه، وتجذيرها كسلاح نوعي GENENIQUE ضد الإمبراطورية.

ويجد الكاتبان أن النظام الإمبراطوري هو نفسه الذي يفسح إمكانية واقعية للإطاحة به ولإمكانيات جديدة للثورة".

لأنه نتيجة استنزاف رأس المال لكل إمكانيات فضاءات انتشاره فقد أصبح شبه مستحيل عليه تجاوز تناقضاته الداخلية. بيد أنهما بالرغم من تأكيدهما هذا، يمتنعان عن أي تنبؤ بإنهاء حتمي لهذا النظام.

وربما كان هذا ما يفسر دعوتهما إلى أن تصير نشاطات الجموع والمقاومة "سياسية، لأنهما ما يزالان يعتقدان أن "مهمة الجموع هذه ما تزال مجردة إلى حد كبير. وبخصوص السؤال عن ما هي الممارسات التي يمكن أن

تدفع قدما بنشاط الجموع؟ يبقى ردهما: "لا جواب عليه في هذه اللحظة".

لعل السبب في موقفهما هذا يعود إلى أنهما يعتقدان بضرورة أن تقوم تجربة جماعية ضخمة تؤدي إلى إحداث قفزة نوعية، وبذلك تسمح بتكوين تصور "لما بعد الإمبراطورية بشكل عياني. ويشيران في هذا السياق إلى أهمية وتأثير كومونة باريس على إنضاج فكر ماركس والبرنامج الملموس للشيوعية.

في المقابل، يستند الكاتبان على فكرة أن السمة الأساسية لما بعد الحداثة هى جبروت آلية الصهر والاختزال الصارمة لأي موقف "خارجي" يجرؤ على الوقوف في وجه الاستبداد الذي يمتلكه مجتمع "الاستعراض" المشهدي، وهما في مواجهته يطرحان الحاجة لأن يصبح كل منا "الكائن-المضاد" في كل مكان CTRE-CONTRE ويتحول لديهما هذا "الكائن-المضاد" إلى "المفتاح الأساسي لكل موقف سياسي فعال في العالم"، بحيث يصبح على "الكائن-المضاد العام للمجموعة أن يرى في السيادة الإمبراطورية عدوه، وأن يكتشف الوسائل لنخر سلطتها"، ولا يعني هذا لديهما الدعوة إلى تحطيم السلطة، بل يقصدان به حالة من "الفرار" و"التخلي" DESERTION ، لأن "المعركة ضد الإمبراطورية يمكن الظفر بها عبر الفرار والانقلاب، إنه إخلاء لأماكن السلطة".

من المؤكد، أن كتاب "إمبراطورية" لا يختلق إشكاليات نظرية من العدم EX NIHIR، بل يسعى إلى تحديد وتمحيص عدة أفكار تخص عالمنا اليوم. مما يجعله مؤلفا مثيرا ومفيدا وعيانيا، لأنه يطرح على نفسه مهمة تحديد مفهومي ونظري للحركة الاجتماعية المعاصرة. ولكن لا يخلو الكتاب، بالرغم من ذلك، من أطروحات تحتاج إلى تناول نقدي أوسع وأعمق، مما نقوم به في عرضنا هذا، وعلى سبيل المثال، أطروحتهما بالأمريكية الإمبراطورية، هذه الأطروحة نجد أنها تتسم بابتعادها عن محك الوقائع الملموسة للتمركز الرأسمالي، من جهة، وبتجاهلها للوضع الجيوسياسي للعالم الراهن. وللاستراتيجيات العسكرية وبالأخص للولايات المتحدة، من جهة أخرى.

كما نجد أن الكاتبين لم يوليا اهتماما كافيا لدراسة العلاقة الفعلية التي تربط الشركات المتعددة الجنسيات بأجهزة الدول. وربما يكون مثال إفلاس شركة انرون ENRON وما تلاها وعلاقاتها بالحكومة الأمريكية، مثال فاقع على ذلك.

كما أننا نعتقد أن ثمة مبالغة فائقة في الفصل الزماني لدى الكاتبين بين مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة. إذ تعاملا معهما باعتبارهما حقبتين متواليتين. وليس باعتبارهما منطقين ثقافيين متكاملين ومتناقضين للتراكم

الرأسمالي. وربما كان هذا الفصل التعسفي بين "ميلين توأمين" كما يقول بنسعيد، هو الدافع للاستخدام المبالغ به لكلمة "مابعد" إن كان "مابعد-الحداثي" أو "مابعد-القومي" أو "مابعد-الكولونيالي".. هذه المبالغة في الـ "مابعد" إنما تعزز من وهم أن الـ "ماقبل" قد زال وانتفى تماما.

والحال، أن الإمبراطورية لم تلغ نظام السيطرة القديم، بل التحقته، وما يزال السعي لإقامة نظام قانوني (دولي) فوق قومي جديد شديد الارتباط بالنظام "القديم" للدول- "الأمم". بل إننا حتى لو قبلنا فرضا- أن الإمبراطورية هي متعددة الأقطاب والأطراف أكثر من كونها أمريكية فحسب. فإن هذا لا يلغي حقيقة وجود تراتبية ملحوظة وواضحة داخلها، وذلك على صعيد السيطرة والتبعية بين مختلف الدول- الأمم. ألا نجد التراتبية التالية الولايات المتحدة-أوروبا-اليابان-روسيا-الصين.. وهكذا دواليك.

وينطبق الأمر نفسه على صعيد رأس المال. إذ أن تعدد جنسيات رأس المال والشركات العملاقة لم يفصم علاقة الأخيرة بالسلطات العسكرية والمالية والتجارية للدول الكبرى المسيطرة.

ولعلنا نرى أن مبالغة ينغري وهارد في استخلاص نتائج عامة عن ميول ما تزال متناقضة في عالم اليوم، إنما تؤدي بهما إلى إضفاء سمة كارثية وختامية تشابه يوم القيامة، على "المراحل العليا" إن كان للإمبريالية سابقا، أو للإمبراطورية اليوم.

مما لا شك فيه أن العالم شهد منعطفا خطيرا عقب أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، حيث اتخذتها الامبراطورية "الأمريكية" ذريعة لشن هجمة واسعة على العالم لفرض وتأكيد سيطرتها.

وهذا يدعو لإعادة التفكير بضرورة تأسيس مقاومة جديدة وفعالة لا تستند كما كان الحال سابقا- على طرح يقيني- إيماني أو مجرد أمل متفائل وساذج. بل تكون منفتحة على خصوبة الوقائع والتجارب، وبفهم غير حتمي أو غائي للمستقبل. والدعوة لأفق تندرج وتلتقي فيه ممارسات المقاومة للحركات الاجتماعية والسياسية على الصعد المحلية والإقليمية والدولية.

لتحقق ذلك، قد لا يكون مفيدا ما فعل الكاتبان- من اللجوء إلى مقولات تضع تعارضا، وتناقضا بين مفاهيم مثل مفهوم "الجموع" في مواجهة مفهوم "الشعب" أو "إعادة الإنتاج البيوسياسي، في مواجهة "الإنتاج الاقتصادي".. لا سيما وأن آليات تحويل العالم إلى سلعة (تسليع العالم) بإمكانها اختراق تفاصيل تعددية وتحويل كل تمايز إلى مجرد فرصة تجارية

وربحية أو "لقطة".

وأيضا تجنب طقوس المديح والتطنيب على التجارب الملموسة المحلية (في محافظة أو إقليم أو مدينة) كما فعل الكاتبان- ودون إعمال النقد في تناولها، بل والأنكى من ذلك، اعتبارها وبكل بساطة تجارب سلطات-مضادة" وهى في الواقع غير ذلك لأنها إنما تعكس عجزا واضحا في مواجهة السلطات على الصعد الوطنية فما بالك، بالصعيد الدولي.

وبالرغم من بعض الملاحظات التي أوردناها، غير أن كتاب "إمبراطورية" هو بحق مؤلف يتميز بالفكر الخصب والمركب، وبدراسة معمقة لكل ما هو جديد في عصرنا.

وملاحظتنا الأخيرة هى أن تعريف ينغري وهارد للسياسة (استنادا إلى ميكيافيل وسيبنوزا) بأنها "حركة الجموع" واستنتاجهما بأن "جموع الناس المفقرة (قد) ابتلعت وهضمت جموع البروليتاريا، لا يجعل من تعريفهما تصورا شعبويا و"إنجيلا" فحسب، بل يتحول "الفقير" فيه إلى أساس كل إمكانية للإنسانية.

بل إننا نعتقد أنه يتضمن دفعة ربما بصورة استفزازية- لإعمال العقل والنقد، وللعمل والنشاط على أساس موقف حازم مناهض للظلم والاستغلال والبؤس.

# مغامرة الترابي الإسلاموية*

علاء الدين أبو صدين **

**تستخدم كلمة "Islamite, Muslim" للإشارة إلى المسلم، كما تستخدم كلمة Islamic للإشارة إلى ما هو إسلامي. حيث رأى الكاتب استخدام كلمة Islamis للتمييز بين أهل العنف وبقية المسلمين، وأيضا لمنع احتكار المفردة. لذلك استخدمت في الترجمة مفردة "إسلاموي" مقابل مفردة Islamis تحقيقا لنفس الغرض.**

"الكثيرون في حيرة من أمرهم ليس فقط في السودان ولكن أيضا في كل المنطقة، والمنظور السديد مطلوب في مواضيع مثل الديمقراطية والتحديث، وتلك لا يمكن أن تخاطب كما ينبغي بدون إشارة إلى العامل الإسلامي". بهذه العبارات في الصفحة الأولى من المقدمة يحدد الكاتب إطارا لبحثه ضمن موضوعات حية ومطروحة ومثار جدل في المنطقة العربية والإسلامية، فالنزاع بين دعاة استعارة كل قيمه وتقاليده، وبين دعاة الوسطية والعلمية لازال محتدما.

حيث يلاحظ رصد المؤلف المتميز لمرحلة معاصرة لم تنته فصولا بعد، فيما هو أشبه بالسيرة Biography مع التحليل المقارن بعين ثاقبة، بارعة، في متابعة ما بين النظرية والممارسة في سياق التجربة السودانية الإسلاموية لحزب الترابي، قبل الحكم وفي فترته المعاصرة. ثمة خيط يربط بين صفحات الكتاب هو: الإجابة على سؤال علاقة الإسلام

---

* عرض ومناقشة لكتاب:
Turabi's "Islamis't" Venture: Failure & Implications Khalid I Mubarak, ph.D Cairo: Eldar Elthaqafia, 2001

** كاتب سوداني

بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية ومسائل الدولة، وتأثيرات البعد المحلي والإقليمي والدولي والتاريخي على هذه العملية.

في الفصل الأول يقدم الكاتب مسحا للأطروحة السائدة ضمن الحركات الإسلاموية في المنطقة، التي تقول بأن استعادة أمجاد العصر الذهبي الإسلامي مر هونة بتطبيق المسلمين للإسلام كما ظهر أول مرة، ويستعرض المؤلف آراء عدد من الإسلامويين في هذا الاتجاه، ثم يعرض آراءً مناقضة لها يقدمها آخرون، متابعا الفكرة الإسلاموية في إقامة دولة العصر الذهبي الصالحة، حتى دولة التمكين في السودان وآفاقها الإقليمية والدولية ، وعلاقة ذلك بالعنف وسياسات العنف. حيث هنالك رغبة محمومة لتلك الاستعادة تتجلى في النقاشات النشطة بداخلهم حول الموضوع، كما تظهر في سلوكهم العنيف تجاه الآخرين "بما فيهم المسلمين" ويورد الكاتب نصا مقتطفا من لقاء مع أحد أعضاء الجهاد يقول فيه "تطبيق الشريعة الإسلامية سيعيد المسلمين إلى أزمان التقدم والازدهار للدولة الإسلامية الأولى. ولأجل تطبيق الشريعة يجب علينا إلغاء كل القوانين التي وضعها الإنسان، فتطبيق الشريعة واجب. والذي لا يطبق قوانين الله فهو كافر. نحن نتبع كل السبل لأجل إزالة الحكومة الظالمة ونعارض هذا النظام الذي يطبق قوانين البشر بدلا من قوانين الله، ونقف ضد الحكومة. علينا أن نتولى السلطة لأجل نشر الإسلام. لهذا نقف بوجه الحكومة، نتحداها ونرفض مشروعيتها".

وبيان الأهداف "المانيفستو" لحزب التحرير يسير في نفس الاتجاه، كما يقرر حسن الترابي أن فصل الدين عن الدولة مرض "انتاب المسلمين مبكرا منذ "العهد الأموي"، سوى أنه يصبح أكثر غلوا حين يقول في لقاء مع أيوب صديق بهيئة الإذاعة البريطانية حول اجتماع مجلس الشورى في ٢٣ يناير ٢٠٠٠م ضمن محاولة لرأب الصدع بين البشير والترابي، "أن مجلس الشورى مارس الشورى على نحو إسلامي لم يكن معروفا للمسلمين لأربعة عشر قرنا، حتى التابعين فشلوا في صنع نموذج كهذا". يفند الكاتب تلك الفكرة الرئيسة عند الإسلامويين، مبينا أن النهضة الإسلامية لم تحدث في الأربعين سنة الأولى للإسلام، وإنما جاءت نتيجة للاقتباس والتبادل والهضم للمؤثرات الفارسية واليونانية والهندية وغيرها، عندما كان هنالك فصل بين الدولة والسلطان، ويورد نصا للبروفيسور قوتاس يقول فيه "بينما كانت المسيحية اليونانية غير مكترثة أو عدائية تجاه التراث اليوناني الوثني، فإن ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية بنى على أساس أن رفض العلوم اليونانية يعني أن المسلمين ليسوا أفضل من المسيحيين البيزنطيين".

فالإمبراطورية العربية ومراكز السلطة والتعليم كانت بوتقة انصهار eltingpots لأفكار وثقافات متعددة، والرجعة إلى ظروف الأربعين سنة الأولى تعني إلغاء الإنجاز المتراكم لعدد من

القرون، التي وضعت حقيقة المسلمين والعرب على خارطة الإنجاز الإنساني. كما تعني إنكار البعد العالمي والخيط الإنساني العام الذي يرى الحضارة العربية/الإسلامية كحلقة في سلسلة كبيرة مترابطة وليس كصورة معزولة ظهرت من العدم.

الصورة الضعيفة الأخرى في فكرة المتطرفين هى القول بأن "لا اجتهاد مع النص" بينما يقول المستشار والمفكر العشماوي أن هناك مناسبات كثيرة قام فيها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بتجاوز النص فعليا، عبر عدم قطع يد السارق في عام الرمادة وتحريم زواج المتعة وإيقاف دفع المال لغير المسلمين من بيت مال المسلمين. بالإضافة للنصوص القرآنية التي تبيح الرق وعدم ملاءمتها للعصر الحالي. مؤامرة الصمت تجاه تلك النقاط وعدم تسليط الضوء عليها يبدو مألوفا في سياق الخطاب الإسلاموي، مقابل الخطاب القائل بعدم وجود سلطة دينية للإسلام، مؤكدا أن الدولة في الإسلام دولة مدنية. كما أن أول الخلفاء الراشدين أبو بكر الصديق طلب من جمهور المسلمين أن يعينوه إذا أحسن وأن يقوموه إذا أخطأ. ويشترك المفكر الإسلامي محمد عمارة مع المستشار العشماوي في رأيه برفض أي سلطة دينية للإسلام، مشيرا لقول النبي "أمور دنياكم أنتم أدرى بها"، وقول الغزالي بأن التشريعات وضعها البشر لمصلحتهم، وهي تتغير بتغير العصور وتغير الأنبياء. ويسترسل محمد عمارة موضحا الفرق بين الشريعة والدين بقوله "الدين يقبل بالإيمان وبالمقابل الشريعة تتأثر باختيار الناس وإرادتهم كمشرعين، إنها تتأثر بتغير المصالح والبيئة والعادات والتقاليد، كما تتأثر أيضا بالسياسة والمال والاقتصاد".

وفي إطار إقامة/ استعادة العصر الذهبي، كان الجدل وسط الإسلامويون حول إقامة دولة التمكين، حيث يذكرنا المؤلف بالجدل العنيف بين صفوف الاشتراكيين والشيوعيين حول الخيار بين تطبيق الاشتراكية في بلد واحد في البداية، ثم استخدامها كقاعدة انطلاق Spring board لنشر الرسالة لبقية البشر، أو الانتظار لحين حدوث غليان عالمي واسع بما يهيئ مسألة صنع ثورات مدبرة، الأمر الذي حسمه حسن البنا ضمن لقاءاته بالقيادات الإسلاموية في موسم الحج بالقول أن الحركة عالمية ولكل الناس موضحا أنها "فكرة وعقيدة ونظام وطريق لا يحده مكان أو يقتصر على جنس أو يعوقه حاجز جغرافي. ولا يمكن أن تنتهي بأمر أحد إلى يوم القيامة، لأنها نظام الله ورسوله الأمين". لكن الصراع سرعان ما حسم بين الوطني/ المحلي والعالمي برفض الترابي إصرار المنظمة على أن تكون القيادة للمصريين "التنظيم الأم"، ويصف الترابي ذلك بأنه "في المرحلة الأولى كانت العلاقة تلقائية، وفي المرحلة الثانية كان هنالك وعي أكبر بنظام العلاقات، لكن المرحلة الثالثة شهدت اختلافات في الرأي". قادة الإخوان المسلمين من مصر جاءوا موسم الحج عام

١٩٧٢م بفكرة توحيدية تضع السودانيين والآخرين تحت القيادة ا لمصرية، كأقسام تابعة ترتبها مجموعة من المبادئ التنظيمية. أما مشروع التنسيق الذي يهدف إلى التوفيق بين البعدين الوطني/ المحلي والعالمي، فقد رفضته القيادة المصرية عقب موسم الحج. وهكذا أصبح المكتب التنفيذي العالمي للإخوان المسلمين الذي أنشأ في الستينيات تحت إمرة المصريين بدون تمثيل للفرع السوداني، باستثناء مجموعة صغيرة انشقت من الجسم الرئيسي للحركة السودانية ولازالت تحمل اسم "الإخوان المسلمين".

تلك المجموعة المنشقة "التي يقودها شيخ صادق عبد الله عبد الماجد والجد يوسف نور الدائم، هي أكثر تطرفا من التيار العام الذي يقوده حزب الترابي، الذي غير اسمه عدة مرات منذ ستينيات القرن الماضي. تغيير الاسم وتحويل منظمة الإخوان المسلمين من منظمة منغلقة إلى منظمة أكثر قدرة على استيعاب مجموعات أكبر، يعد مؤشرا على المرونة والتاكتيك والاستراتيجية البارعة. وحسب الوضع السياسي تخلص الترابي من العشرات من الحرس القديم "بعضهم سبقوه في الحزب". حيث تحولت جهود بعضهم إلى صنع الثروة والتبرع للحزب- بينما أصبح الآخرون متفرجين سياسيين- وهاجم الترابي الحزبين الرئيسيين الكبيرين "الأمة والاتحادي" لاعتمادهم على عضوية طائفية. كما انتقد افتقار الأحزاب الأخرى للتطوير وتداول القيادة، لكنه أصبح القائد الأطول بقاءا برئاسة حزب منذ عام ١٩٦٤م حتى اعترض عام ١٩٩٩م الذي أطاح به وتسبب في الانشقاق العلني القاسي دائما في حقوق الاسلامويين -سوى أن أحد أهم النجاحات الكبيرة وغير المعروفة للترابي هي إقناعه لمجموعات إقليمية بأن الوقت قد حان للتعاون في إنشاء دولة الانطلاق، حيث استخدم مصطلح التمكين- وما حدث بعد انقلاب ١٩٧٩م في السودان من تكوين للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، كان مجرد تعزيز لعلاقات سابقة على المستويين الإقليمي والدولي، حيث يذكر حسن مكي في كتابه "الحركة الإس امية في السودان"، أن "صوت الحركة الإسلامية كان يتردد في الخارج، حيث كانت مشاركة في الأنشطة الإسلامية الدولية، بدءا من هيئات الشباب المسلم في يوغندا وهيئات الحضارة الإسلامية في ماليزيا إلى هيئات المال الإسلامي والاقتصاد. أكثر من ذلك، أن الحركة قامت بدور فعال في أوساط المجاهدين في أفغانستان وحركات التحرز في لبنان وإرتريا وتونس وبلدان أخرى". لذلك لم يكن غريبا أن تأتي الدعوة لتأسيس المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي عقب الانقلاب بفترة وجيزة، حيث حضر كل المتطرفين من أرجاء العالم المختلفة وتم استقبال المحظورين من دخول مصر والسعودية استقبالا رسميا حافلا. أما في الدورة الثانية للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي في ديسمبر من العام ١٩٩٣م فقد صدر إعلان يصف السودان بأنه

"نموذج رائد يمثل آمال وتطلعات الأمة الإسلامية ودعمه طبقا لذلك واجب ديني على الجماعات والأفراد وأي إعتداء عليه هو اعتداء على كل الأمة الإسلامية". يذكر انه بعد عودة الشيخ عبد المجيد الزنداني من المشاركة في الدورة الثالثة للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، انه طاف عدة مساجد باليمن مدعيا انه نتيجة لتطبيق الشريعية الإسلامية بالسودان، فإن نسبة أكبر من النساء يحملن به و أشجار القريب فروت تثمر عدة مرات بالسنة والأبقار تحلب لبنا أكثر وتجوب السحب الأقاليم البعيدة لكي تمطر فيها. يقول المؤلف أن د. حيدر إبراهيم ربط ذلك بالنرجسية وأوهام العظمة التي تقنع المتعصبين أن في إمكانهم محاربة الغرب والشيوعية والمسيحية والتجمع الوطني الديمقراطي والدول الموالية لأمريكا والمتمردين لأن "الفدان ينتج عشرات الأطنان من الحبوب ولأن قوى الطبيعة ستحارب إلى جانب الجبهة الإسلامية القومية في الجنوب". هذا المظهر يتناسب مع التصور الكوني المتجذر في صلب الإيمان الإسلاموي بأن الغرب سينهار عقب انهيار الاتحاد السوفيتي، ممهدا الطريق أمام الغلبة النهائية للإسلام مثلما تنبأ سيد قطب. وهكذا فالرجعة إلى أو استعادة العصر الذهبي، هي محاولة لطاعة أمر إلهي مقدس. فهي ليست موضع حوار بين بشر، فأصحاب الشرعية هم فقط من يمثلون إرادة الله. والذين لا يقبلون بوجهة النظر هذه ينظر لهم كمهرطقين يستحقون أقصى عقوبة.

ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى تقديم بعض الشواهد على عنف الجبهة الإسلامية القومية والمفاهيم النظرية التي تقف كمبرر داعم لتلك الممارسة. فيذكر في هذا السياق تجربته عندما كان رئيسا لاتحاد طلاب جامعة الخرطوم ٦٧-١٩٦٨م حينما قام طلاب الاتجاه الإسلامي بمهاجمة قاعة الامتحانات الرئيسية، التي كان يقدم فيها رقصات شعبية من النوع الذي تؤديه أمهاتنا وأخواتنا وأفراد أسرنا في المناسبات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى وفاة طالب وجرح العشرات من الطلاب أخذ القانون بيدهم هو دأب الإسلامويين وهو أمر يجهرون به، فقد قال حسن الترابي في لقاء بالتلفزيون السوداني "الشريعة فوق القانون وفوق الأغلبية". لكن الكتابات البارزة عن الحركة الإسلامية في السودان "التي كتبها الترابي وعبد الوهاب الأفندي وحسن مكي"، أغفلت ذكر سياسة العنف المادي المنظم ضد الخصوم السياسيين. الإشارات النادرة لهذا النوع من العنف تأتي في سياق التباهي والتمجيد. حيث يورد حسن مكي مناسبة قام فيها الإخوان المسلمون بتفريق مظاهرة لاتباع الشيخ علي عبد الرحمن "الذي أيد سياسة عبد الناصر في ضرب الإخوان المسلمين المصريين". وكانت صحيفتا الراية وألوان التابعتان لتنظيم الجبهة من صحف الإثارة التي تحرض على العنف علنا وقد أوردت صحيفة ألوان خبرا عن الاجتماع الثالث للقوات الشعبية للدفاع عن العقيدة والوطن "التي شكلها

تنظيم الجبهة الإسلامية"، والذي عقد بدار أساتذة الخرطوم ودعي له ضباط الجيش المتقاعدون والجنود والضباط خارج الخدمة لمناقشة أفضل السبل لمواجهة الأخطار التي تهدد البلاد. وأصدر الاجتماع قرارا بتشكيل لجنة من الضباط بالمعاش وتصميم برنامج تدريب لإعداد الشباب للدفاع المدني. وصدرت الصحيفة قبل أربعة أيام من الانقلاب. ولم يكن ذلك مجرد بلاغة حرفة أو تهويش، فقد قام متظاهرون من الجبهة الإسلامية القومية في مناسبتين مختلفتين بمهاجمة فعلية لدار حزب الأمة بأم درمان "المركز العام"، نتج عنها مقتل اثنين من أنصار حزب الأمة هما الفاضل بشرى والصادق عيسى. ابن عم أحد الضحايا ذكر أن الصادق المهدي تدخل لمنع الانتقام لمقتلهم، معللا بأن ذلك يصب في مصلحة الجبهة الإسلامية القومية.

العنف المؤسس الذي ترعاه الدولة، تم توثيقه حقا عبر منظمة العفو الدولية والحقوق الأفريقية.. الخ، انه سجل مروع، ولكن يمكن فهمه بشكل أفضل إذا وصفناه في سياق الصلة المنطقية لسلسلة من الأحداث والمواقف التي تجعل العنف محتوما وتمنح مرتكبيه "الحصانة الأخلاقية"، عبر تحويل الضحايا لشياطين والسمو بالنظام لطهارة ذراع الله. وبينما كان العنيف بما فيه العنف السياسي معروفا أثناء الحكم الديمقراطي في السودان، فإن البلاد لم تشهد أبدا شيئا يمكن مقارنته بعنف الجبهة الإسلامية القومية. الدعوة لاستعادة العصر الذهبي وأمجاد الماضي، هي أداة للتفسير الفج للتاريخ ولتأييد احتكار الدين الإسلامي والثقافة. انهم يستخدمون الشعار لتسويغ العنف تجاه الآخرين.

ولأجل توضيح أبعاد ذلك، كرس المؤلف الفصل الثاني للحركات الإسلامية ودورها التاريخي وطبيعة الإسلام في السودان، بدءا من دخوله المرتبط بالتجارة والتزاوج والطرق الصوفية، متتبعا تأثير ذلك في الحركة السياسية السودانية عبر الثيمة الرئيسية "The me" ، التي سماها بالتسامح، والتي ساهمت في تقديره في صعود الإسلامويين والتطرف المدعوم بالمؤسسات المالية والبترودولار من وراء البحر الأحمر.

يبدأ الكاتب بمقولة لفريد هاليداي أحد الخبراء الغربيين البارزين في الإسلام أشار فيها إلى أحد مفاتيح فهم العلاقة بين الإسلام والمجتمع بقولة "الإسلام كمتغير، مرن، ومفتوح على التفسيرات الجديدة كأي جسم للعقيدة والفكر"، "لأنه لم يرسخ أحد مجموعة السياسات الموحدة التي يستطاع اقتباسها من النصوص المقدسة". حيث يلمح إلى الاجتهاد في هذا الصدد. وكما يوضح المؤلف فإن النظرية والممارسة في الإسلام على مدى أربعة عشر قرنا وفي دول وقارات مختلفة، يمكن أن تقف دليلا على التفسيرات المتنافسة أو حتى المتعارضة. تقدم المذاهب فكرة أفضل عن ذلك عبر مقارنة الإمام أبو حنيفة النعمان وخطابه

المتسامح المعقول، في إمكانية حضور المرأة عقد قرانها وإمكانية قراءة القرآن بلغات أخرى غير العربية، مع خطاب أحمد بن حنبل المتشدد، الذي كان اتباعه في القرن الرابع الهجري، يتدخلون في البيع والشراء بالسوق ويهاجمون بيوت العامة والخاصة، ليسكبوا الخمور ويجلدوا المغنيات ويكسروا الآلات ويطالبون من يمشون في الطرقات ومعهم نساء أو غلمان بإثبات علاقتهم بهم ومن لا تسعفه إجابته بإقناعهم يأخذونه إلى الشرطة، متطوعين بالشهادة في أي اتهام بالزنا. الأمر الذي كان يفعله الوهابيون في السعودية قبل إخضاعهم سنة ١٩٢٩م، حيث لازالوا يقفون حتى الآن ضد سياقه النساء للسيارات. وقد تلقى الترابي مساعدات جمة من أنصار السنة الممولين من البترودولار الوهابي فيما وراء البحر الأحمر، عقب انضمامهم لجبهة الميثاق الإسلامي عام ١٩٦٤م، وبعد انقلاب الإسلامويون دعموا مؤسسات النظام وتسيير شرطة النظام العام، التي فعلت بسكان الخرطوم ما فعله الحنابلة بسكان بغداد قبل إحدى عشر قرنا.

وفي إطار نهج المقارنة والتحليل الذي يكتنف الكتاب يتناول الكاتب بعد ذلك الصوفية وتسامحهم الذي جعلهم عرضة للعنف من قبل الآخرين "وهو أمر فيه نظر سنتعرض له لاحقا"، كما يتناول انتشار الإسلام في السودان، الذي ارتبط بهم وبآليات الخلاوي والبركة وتبيئة الإسلام، بالإضافة لدور زواج العرب من السودانيات في ذلك الوقت في تغلغل العرب في الممالك النوبية في إطار المجتمع الأموي matrilineal society"" ، الذي كان سائدا بها حينئذ. يورد المؤلف شهادة الأكاديمي الأمريكي بيتر بكتولد التي يقول فيها "بلغة الثقافة السياسية، يصنف السودانيون بين الأكثر ديمقراطية في العالم العربي وأفريقيا. فلديهم إحساس قوى بالتساوي. وكانت الانتخابات التعددية في السودان، دائما مفتوحة وعادلة بالمقارنة مع الدول العربية والإفريقية الأخرى. بهذا الإيمان بحرية التنظيم فإن انتخابات عام ١٩٨٦م قد تبارى فيها إثنان وأربعون من الأحزاب والتجمعات، وكان هنالك على الأقل قدر "كبير من الصحف والجرائد غير الحكومية". لذلك عندما حان دور جنوبي مسيحي لرئاسة مجلس السيادة السوداني أثناء الفترة الديمقراطية، فقد أصبح سر يسيو إرو رأسا للدولة السودانية، تم ذلك بدون تردد أو إثارة لأي حساسيات، رغم القاعدة الإسلامية التي توجب أن يكون رأس الدولة رجلا مسلما حرا. مثال آخر تمثل في إدانة القضاة الشرعيين للأستاذ محمود محمد طه بالردة سنة ١٩٦٨م، حيث تم تجاوز الأمر بدون تعليقات خطيرة، ليعلق الحكم ويعاد النظر فيه، أما عند إدانته مرة ثانية تحت حكم حزب واحد في سنة ١٩٨٤م، فقد شنق المهندس الفيلسوف محمود محمد طه. يصدق القول رغم ذلك بأن الفترات الديمقراطية شابتها بعض النواقص والعيوب،

التي لا تقلل أبدا من كفاءتها كنظام للحكم. باعتبار أن ما استلزم قرونا لكي ينضج في بريطانيا وأمريكا، لا يمكن اختصاره في عدة سنين قصيرة ومتقطعة بالسودان. ويؤكد الكاتب أن خلفية التسامح وانعدام القمع ساعدا حزب الترابي على الصعود، حيث يورد قوله "لقد ساعد الحركة في كسبها السياسي جو الحرية والتسامح في طبيعة السودان، والعنف النسبي للقمع والاضطهاد في أحواله السياسية".

ويوضح المؤلف على مستوى آخر، الدعائم السياسية والاقتصادية والخيرية والعسكرية التي نهضت عليها الحركة الإسلامية السودانية، بدءا من زواج الترابي من أخت الصادق المهدي، مرورا بالمصالحة مع النميري وتقلد الوظائف في قمة جهاز الدولة وإنشاء البنوك والمؤسسات المالية الإسلاميوية، حتى تنظيم رحلات الحج لضباط الجيش السوداني.

وفي الفصلين الثالث والرابع يواصل الكاتب نهج المقارنة بين النظرية والممارسة لدى الجبهة الإسلامية القومية، حيث يكشف البون الشاسع بين آراء الترابي التقدمية وتصريحاته العدائية بعد الانقلاب، بالإضافة لممارسات أجهزة سلطته ومليشياته، بحيث يستحق تماما الوصف الذي أطلقه الصادق المهدي على حركته بقوله "عيوب الكثير من الحركات الإسلامية الحديثة، هي إما الصرامة أو التطرف، لكن الجبهة الإسلامية القومية، ليست صارمة ولا متطرفة لكنها مشبعة بالميكافيلية". ويعقد المؤلف عدة مقارنات بين الجبهة الإسلامية القومية وبين النازية في ألمانيا، مذكرا في البداية بوصف حسن البنا لهتلر وموسوليني بأنهم "قادة التحديث في أوربا"، كما يوضح أن التشابه الكبير بين أساليب ووسائل حزب الترابي والنازية، لم يكن هو أول من أشار إليه، فقد قال الفيلسوف محمود محمد طه عن جماعة الترابي "نحن نركز نقدنا عليهم، لأنهم مجموعة فاشية تدعو للعنف"، "لأنهم يعتقدون أنهم وحدهم اتباع النبي وأن بقية المسلمين الآخرين جهلاء، إنهم لا يكفون عن السلوك العنيف تجاههم، إلى درجة تصفيتهم جسديا كما هو الحال في الجهاز السري للإخوان المسلمين في مصر، الذي اغتال النقراشي، الخازندار، أحمد ماهر، وسياسيين آخرين". وقد مارست النازية والجبهة الإسلامية القومية وسائل وأساليب متشابهة، تتمثل في تشريد وفصل أساتذة الجامعات وحرق الكتب وإرغام المعارضين على الهجرة من البلاد وبيوت التعذيب السرية "بيوت الأشباح" وشعار الاكتفاء الذاتي وتشكيل المليشيات والازدواجية بين الدولة والحزب وتقديم أهل الولاء على أهل الكفاءة، حتى فكرة إعادة صياغة الشعب التي نادى بها على عثمان طه هي فكرة نازية. ويقول د. نافع علي نافع "أحد مسئولي جهاز الأمن"، انه يتمنى أن يكافأ بمكان في الجنة لإنجازاته في الأمن..؟ بينما يذكر العديد من ضحايا التعذيب أنهم كانوا يمنعون ماء الوضوء، ويقال لهم عندما يطلبونه، مادمتم تعارضون النظام فلا

يمكن أن تكونوا مسلمين يريدون الوضوء والصلاة..!

وبعد تسليط الضوء على تناقضات الجبهة الإسلامية القومية، يتناول الكاتب في الفصل الخامس، الخداع المنهجي في سياسات حزب الجبهة الإسلامية القومية إزاء صندوق النقد الدولي، حيث يوضح أن حزب الترابي لجأ إلى الخداع، وكانت أداته الدينية هي قاعدة "التقية" المأخوذة من المذهب الشيعي، حيث نجحوا بذلك في بداية الانقلاب في اقناع المصريين ودول الخليج من بعدهم بدعم الانقلاب. كما نقلوا لاحقا تلك السياسة المخادعة إلى المجال الاقتصادي، عبر تحييد صندوق النقد الدولي، بينما نصب روشتته في النهاية لصالح قنوات خطة النظام الكبرى في الأسلمة والتمكين. يوضح المؤلف أن تلك الخطة بنيت على أساس أن الولايات المتحدة والدول الغربية بشكل عام، لا تؤمن حقيقة أو تهتم بحقوق الإنسان والديمقراطية. كل ما يهمها هو إرضاء اللوبي الذي يصنع السياسة الخارجية، فإذا تمت تلبية مصالح هذا اللوبي فسيتعاونون مع الشيطان نفسه. وقاد ذلك لاختيار سياسة ذات شقين تهدف إلى خلق حقائق للتمكين على الأرض، بشكل يجعل من المستحيل مراجعة عملية الأسلمة والتعريب، مع استيفاء كل شروط صندوق النقد الدولي، دون الاعتراف بتاتا بذلك علنا، بحيث تستخدم سياسة صندوق النقد الدولي بطريقة تضعف المعارضة. الملاحظة الجديرة بالاهتمام أن الخطة التي كتبت باللغة السياسية للولايات المتحدة ضمن الفرع العالمي، هم الذين وضعوها أو كان لهم إسهام كبير فيها. وتم تنفيذ الخطة باستخدام الإسلام وحسب أوامر الشريعة، التي هي عرضة لتفسير الجبهة الإسلامية الخاص وفقاً للضرورة. حيث تضمنت عمليا بيع مؤسسات قطاع الدولة لأفراد تنظيم الترابي بأسعار بخسة ورفع الدعم عن منتجات النفط وعن الخدمات وتوسيع مجال الضريبة "ماعون الضريبة" وإلغاء الجنية واستبداله بالدينار وتعويم سعر العملة السودانية. وذهبت تطبيقاتها باتجاه سياسة المصادرات للمعارضين ومنح الاعفاءات التجارية للتجار الإسلامويين وإرهاق المعارضين بالضرائب والرسوم مع إعفاء الموالين للحكومة منها.. الخ. وقد رافق كل ذلك غياب "لحكم القانون وانعدام للاستقرار السياسي وفساد للجهاز الحكومي القائم على الولاء وتدهور في المستوى المعيشي لغالبية المواطنين".

ويختتم المؤلف كتابه بفصل أخير هو أشبه بتلخيص لأفكاره المتناثرة بين دفتي الكتاب، يعرضها في عشرة نقاط، لعل أهم ما ينبغي التركيز عليه منها، هو النقطة السادسة التي تبين أن سيادة النظم الديمقراطية كفيلة بوضع المتطرفين في الهامش. وأن هنالك دورا إيجابيا منظما يمكن أن يلعبه التعليم والإعلام، في التوعية بالديمقراطية والممارسة الديمقراطية السليمة، حاضا على ضرورة تقديم العون لأجل

ذلك مثلما حدث مع ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ومثيرا تلميحا حول النظرة المتوازنة للدين ودوره.

وإذا كان الكاتب قد تمنى في مقدمة كتابه أن يكون مساهما في النقاش حول العامل الإسلامي في السودان والمنطقة، فهو بالتأكيد قد فعل، بالرغم من أن اهتمامات المؤلف الأساسية تكاد تنحصر في الجانب الأدبي والفني، إلا أن ما قدمه في هذا السفر التوثيقي عبر نهج المقارنة والتحليل المدغم فيه، بحيث يصبح أحيانا مجرد التلميح بعبارة درامية ذكية كافيا لتوضيح وجهة نظر المؤلف، يضع هذا الكتاب في مصاف الكتب الجديرة بالاهتمام، بالنسبة لمعلوماته ومصادرها وبالنسبة لرصده فترة حديثة في تاريخ السودان لم تتضح كافة تفاصيلها بعد.

سوى انه إذا كان صحيحا أن الصوفية تتميز بالتسامح فإن القول على وجه الإطلاق بذلك يبدو خاطئا، فقد كان للصوفية دوما علاقة بالشأن السياسي حتى قبل دخولهم إلى السودان، وعرف تاريخيا أنهم كونوا دولا في شمال أفريقيا، كما أن وجودهم في الممالك الجنينية الأولى للسودان الحديث "مملكة سنار ومملك الغرب"، كان بارزا ومؤثرا للدرجة التي يمكن أن يقرأ فيها تأثيرهم على الحركة الوطنية السودانية "الذي ذكره الكاتب"، على نحو مغاير، بالإضافة إلى انه من داخل الحركة الصوفية السودانية ومن داخل منظومة قيمها وأفكارها، نبعت المهدية، رغم أن بعض شيوخ الصوفية رفضوا المهدية، إلا أن قبول عدد كبير من شيوخ الصوفية للفكرة المهدية كان ظاهرا، وساعد على نجاحها مع عوامل اجتماعية وثقافية أخرى، أهمها القيم والتقاليد البدوية والريفية، التي عمد الوجهاء الدينيون دائما إلى إثارتها واستثمارها بما يخدم توجهاتهم. بالتالي فإن الانزلاق وراء سؤال الطيب صالح الاستنكاري "من أين أتى هؤلاء"، يبدو مضللا، حيث يبتعد بالباحثين عن تقصي جذور العنف داخل المجتمع السوداني بشكل موضوعي. في الوقت الذي تغذت فيه الجبهة الإسلامية القومية بشكل خاص من تلك القيم والتقاليد والثقافة البدوية الريفية، للدرجة التي تحولت معها وزارات الدولة إلى ما هو أشبه بالقبائل، وهو ما أشار إليه البروفيسور بيترودوارد مبكرا في كتابه "السودان الدولة المضطربة"، حين ذكر أن الوزارات في العهد المايوي كانت تصنع كل منها خططها بمعزل عن وبدون تنسيق مع الوزارات الأخرى. وذلك في قمة جهاز الدولة. وإذا أضيف لذلك انهيار الطبقة الوسطى السودانية لأسباب تاريخية واجتماعية محددة، ومعدل الهجرة العالي في أوساطها لخارج السودان، فيما يسميه عبد العزيز حسين الصاوي في كتاباته بانكسار قوة الدفع التحديثي في السودان وترييف المدن، فإن أي انتخابات مقبلة سوف تعكس مفاجآت مدهشة لغير المتابعين.

في سياق آخر متصل، يربط الكاتب بين

الرغبة المحمومة للإسلامويين في استعادة العصر الذهبي الصالح وأمجاده وبين استخدام العنف استنادا إلى مواقفهم المعلنة في هذا الاتجاه. بينما يتبين من خلال المتابعة التاريخية المتأنية لنشأة الحركات السياسية الإسلاموية، أنها ظهرت تحت وطأة إحساس مشترك بالضعف والصدمة أمام قوة ما، ولعل في ظاهرة الانكفاء إلى القبيلة والجبهة تحت وطأة الضغوط السياسية والاقتصادية والاجتماعية الباهظة في ذروة الأزمة السودانية، إلى حد تحول العنف إلى وسيلة لكسب العيش في المناطق التي تضعف فيها سلطة الدولة دليل على ذلك. وهو عنف يستند إلى نفس المنطق الميكافيلي للإسلامويين. فالبداية هي دائما ردة الفعل غير المتوازنة تجاه قوة ما، التي يحكمها إلى حد كبير تلازم إحساسي الضعف والصدمة معا. الشاهد أن معظم معارضي اليوم كانوا يؤيدون إلغاء قوانين سبتمبر ١٩٨٣م، بينما الجبهة الإسلامية القومية في الطرف الآخر "تقف لوحدها تقريبا" بالعند من ذلك، حيث دار سجال بين الجانبين في الأمر، استنزف وقتا ليس بالقصير من عمر الديمقراطية الثالثة. وإذا أضفنا لذلك سياسات وممارسات الجبهة الإسلامية أثناء الديمقراطية، التي أدت لإبعادها من المشاركة في الحكومة ودور الضغط الشعبي في ذلك. وإبعادها من معظم إن لم يكن كل مواقعها في النقابات والاتحادات المهنية والطلابية عبر الممارسة الديمقراطية، ينزاح الغبار بذلك عن الأسباب الرئيسية التي دفعت بالجبهة الإسلامية القومية لانقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩م. والتي تتمثل في خوفها من فقدان القاعدة السياسية والاقتصادية التي أنشأتها أثناء تحالفها مع النميري عقب مصالحة ١٩٧٧م. إدعاء أن انقلابها كان لوقف التدهور العام في الجنوب وفي العملة السودانية.. الخ، إنما كان مجرد خداع، فالتآكل في رصيد الإسلامويين السياسي والاجتماعي كان ظاهرا أواخر الديمقراطية الثالثة، والأسباب المدعاة هي مجرد إفراز لمبدأ التقية الشيعي وبالمقابل فإن التعامل الإيجابي مع الإحساس بالضعف والصدمة تجاه قوة ما، يتطلب تجاوز الصدمة/ الدهشة والبحث في أسباب الضعف لتجاوزها، بدلا من استسهال استخدام العنف والوقوع تحت أسر الأزمة/ الموقف. حيث تؤكد التجربة الإنسانية في هذا الصدد أن الخداع لا يبني وطنا، كما لا تبنيه الميكافيلية.

# رجال الأعمال .. والسياسة*

عبد الخالق فاروق**

تتميز كتابات الكاتب والمفكر البارز الدكتور محمد السيد سعيد، دون الكثيرين من أبناء جيله بالموسوعية والعمق فى تناول الظواهر المختلفة فى حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبقدر رشاقة اللغة المستخدمة بقدر ما تثيره القضايا المطروحة من جدل واسع فى الرؤى بين كاتبنا والكثيرين من العاملين فى الحقل العام فى بلادنا .

وتأتى دراسة الدكتور محمد السيد سعيد الجديدة هذه "رجال الأعمال .. الديمقراطية وحقوق الإنسان" إطار ما يسميه "المشروع الحقوقى المصرى" أو إن شئنا الدقة المشروع الديموقراطى المصرى المتعثر منذ عقود طويلة، وهى دراسة استطلاعية سياسية / وثقافية لرأى واتجاهات فئة هامة ومؤثرة فى خريطة العمل الاجتماعى والاقتصادى العام فى بلادنا وهى فئة أو " طبقة رجال الأعمال " ونظرتهم لقضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان.

الكتاب يقع فى أربعة فصول خصص فصلين لتحليل خصائص عينة الدراسة (وعددها ٥٣٢ مفردة لم يستجب منهم سوى ٣, ٤٠٪ ) وتحليل آرائهم واتجاهاتهم تجاه بعض قضايا ومشكلات الديموقراطية وحقوق الإنسان، وفصلين آخرين يتناول فى أحدهما محاولة منهجية لمناقشة اطروحات مختلف التيارات الفكرية خاصة الماركسيين تجاه مسألة التكوين الطبقى والتشكيلات الطبقية فى دول العالم الثالث بصفة عامة وفى مصر بصفة خاصة، وفى الآخر يحاول الكاتب استنطاق أو إسقاط

* عرض ومناقشة لكتاب "رجال الأعمال.. الديمقراطية وحقوق الإنسان" للدكتور محمد السيد سعيد.

** باحث مصري

مفاهيمه الأيدلوجية تجاه حقيقة الطبقة البورجوازية المصرية، وفئة رجال الأعمال كأحد أهم مكوناتها من واقع الآراء التى أبدتها مفردات العينة فى استمارة الاستبيان .

## رجال الأعمال والسياسة

يميز محمد سعيد بين رجال الأعمال BUSINESMEN من ناحية والبورجوازية كطبقة اجتماعية BOURGEOSIE من ناحية أخرى، من حيث ارتباط الأخيرة بالملكية كأصل بينما الفئة الأولى قد تتسع لتشمل من يملكون أصولا إنتاجية أو مجرد مديرين لهذه الأصول بهدف تحقيق الربح، وهو تمييز قديم فى الأدب الاقتصادى منذ أن طرح جوزيف شومبيتر SHOMPETER J0 (١٩١٢/١٨٥١) فكرة المنظمين أو المديرين ENTERPRINEER فى المشروع الرأسمالى الحديث كقوة اجتماعية واقتصادية مؤثرة .

ويبنى د. محمد سعيد على هذا التمييز كامل مناقشته ونقده للأطروحات الاشتراكية الماركسية منذ أوائل القرن العشرين بشأن التطور الرأسمالى فى الدول غير المتقدمة صناعيا ( مثل روسيا والصين ودول العالم الثالث)، ومدى توافر الشروط التاريخية للانقلاب الاشتراكى وإزاحة الطبقة البورجوازية عن دفة الحكم، وهو ما عرف ماركسيا بنقل مهام الثورة الوطنية الديموقراطية الرأسمالية الطابع إلى عاتق الحزب الماركسى اللينينى، وبناء سلطة عمالية جديدة سواء فى صورة وصيغة الثورة الدائمة التى طرحها ليون تروتسكى ( ١٩٤٠/١٨٧٨) أو فى صيغ الديموقراطيات الشعبية التى شهدتها كثير من دول أوربا الشرقية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية وحتى سقوط حائط برلين فى خريف عام ١٩٨٩.

وجوهر الخطأ الماركسى من منظور الدكتور محمد سعيد يتمثل في أمرين:

**الأول:** هو توظيف هذا الاستباق التاريخى من أجل تبرير إنشاء نظم غير ديموقراطية وشمولية الطابع .

**الثانى:** إن التعجل فى استنتاج أن البورجوازية ترفض الديموقراطية أو أنها قد صارت قوة معادية للديموقراطية هو نوع من سوء النية المعرفى على حد تعبير المؤلف لأن الموضوع لم يبحث على مستوى واقعى وميدانى .

والحقيقة إن تناول د. سعيد هنا هو تناول أكاديمى جزئى يتعامل مع الظواهر الاجتماعية والسياسية خارج السياق التاريخى، أى سياق الصراع الشديد الحدة والفوران الذى شهدته دول أوربا كلها منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، ولم يكن من المتصور وسط لهيب النار والصراعات الدموية بين هذه القوى المتراصة سياسيا واجتماعيا، والصراع على الأسواق الذى اكتوى بناره ملايين الفقراء القتلى والجرحى فى حربين عالميتين

وحشيتين أن تتوقف القوى والأحزاب الاشتراكية والثورية الأوربية وغير الأوربية لإجراء دراسات مسحية استطلاعية للتعرف على اتجاهات وقيم أفراد الطبقات البورجوازية فى بلدانها تجاه قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان؟

هذا التحليل القسرى للمؤلف لا يخفى طابعه الأيدلوجى بدوره، حينما يتعرض لموقف الاشتراكيين فى أوربا وروسيا وتأييدهم على حد قوله لحركة الاستعمار الأوربى لدول العالم المتخلف فى انتظار نتائجه التقدمية، ثم يعود المؤلف ليقرر عكس ما سبق وأشار إليه بقوله (أن هذه النظرية قد تغيرت بعد الثورة الروسية كمجرد انعكاسات للضرورات الصراعية والحاجات السياسية للماركسيين السوفيت تحديدا وخاصة فى ظروف اشتعال الحرب الباردة )

والحقيقة أن هذا الارتباك الذى سيتكرر فى الكثير من المقولات والنتائج التى توصل إليها المؤلف كما سنعرض بعد قليل يعود الى تغافله عن عدة حقائق هى :

**الأولى:** أن خريطة القوى الاشتراكية والماركسية عشية الثورة البلشفية فى روسيا عام ١٩١٧، كانت من التعدد بحيث يصعب القول بأنها جميعا كانت تنظر لحركة الاستعمار الكولونيالي الأوروبى باعتبارها حركة تقدمية .

**الثانية:** والصحيح أن انتقال فلاديمير لينين من موقع وفكرة المرحلتين ( الثورة الديموقراطية البورجوازية ثم يعقبها الثورة الاشتراكية ) إلى فكرة الثورة الاشتراكية البروليتارية الآن، تحت تأثير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحتقنة فى بلاده وكذا بتأثير التيار التروتسكاوى فى الحزب البلشفى قد رتب "انتقال كيفي" في أفكار ومنظور الاشتراكيين والماركسيين المنضوين للمنظمة الأممية الجديدة الكمونترن-تجاه الطبيعة المركبة بين البورجوازيات الوطنية فى دول العالم المتخلفة وبين حركة الاستعمار الكولونيالى الأوروبى، ومن ثم يصبح من الصعب الذهاب إلى ما ذهب إليه د. محمد سعيد من أن التيارات الماركسية فى أوربا نظرت إلى الاستعمار الكولونيالى الأوروبي باعتبارها حركة تقدمية!!

ولعل هذا ما دفع د. سعيد إلى مهاجمة اجتهادات ونظريات " مدرسة التبعية " التى بلور أفكارها عدد من كبار المنظرين الماركسيين فى دول العالم الثالث مثل د. سمير أمين وأندرية جوندر فرانك وميرال بيريبتش وأخرون، والتى ذهبت إلى القول باستحالة إنجاز تطور اقتصادى واجتماعى وطنى فى هذه ا لدول فى ظل قيادة الطبقة البورجوازية المحلية، مما أعتبره د. محمد سعيد نوعا من التعسف، بدليل نجاح تجارب النمور الآسيوية الأربعة تحت قيادة ليس فقط رأسماليات محلية، بل أيضا تحت سيطرة تسلطية بيروقراطية لجهاز الدولة، كما فى حالة الجنرال "بارك" فى كوريا الجنوبية والجنرال "سوهارتو" فى أندونيسيا . .

وينتقد محمد سعيد بناء على ذلك، ما أسماه

ميل الماركسيين المحدثين لتعميم استنتاجاتهم ومواقفهم بشأن تحالف رجال الأعمال مع قيادات الانقلابات العسكرية فى أمريكا اللاتينية وفى غيرها حيث لا تظهر صلة عضوية كاملة بينهما .

وإذا كان د. محمد سعيد يعيب على الماركسيين الميل لتعميم استنتاجاتهم، فأنه يعود ليقع فى نفس المحظور، حينما ينزلق إلى نزعة تبريريه بالقول بأن الأزمة التى تحدث فى مجتمع ما (قد تشارك جميع القوى والفئات الاجتماعية والطبقية فى إنتاج هذه الأزمة بحيث يستحيل أن نلقى مسئوليتها على شريحة اجتماعية أو طبقة واحدة) ثم يستكمل (ولكى نفهم هذه المسألة يحتاج الباحثون إلى إعادة فهم السياقات التى أنتج فيها اختيار سياسى ما) . .

هكذا علينا قراءة وقائع الأزمات الطاحنة التى تواجه المجتمعات الرأسمالية وفقا لمنظور جديد تماما ينزع عن الطبقة التى تدير المجتمع والدولة مسئوليتها عن إنتاج الأزمة، بل أن هذا يناقض تماما ما يطرحه الدكتور محمد سعيد فى كتاباته وتعليقاته بشأن الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى يواجهها المجتمع المصرى فى الوقت الراهن على صفحات جريدة الأهرام (لماذا يتعثر اقتصاد الانفتاح أهرام ٢٠٠٢/١/٢٨ و نقد السياسة الاقتصادية تمويل أم تحويل الاقتصاد أهرام ٢٠٠٢/١/٢١ وغيرهما) والتى يلقى فيها بمسئولية الفشل والأزمة المستعصية على الطبقة الرأسمالية الحاكمة وطبيعة اختياراتها ؟!!

وتصل درجة التعسف الأيدلوجى بالمؤلف إلى حد قوله (ولا شك أن اليسار وا لحركات الثورية تتحمل مسئولية جانب من تلك الأزمة )! بل ويصل د. محمد سعيد إلى حد التعميم المخل بقوله (وبتعبير أخر كان التطرف اليسارى يسبق الانقلاب اليمينى فى العادة ويمهد له)؟!

والسؤال.. هل يتفق هذا التعميم مع حالة سلفادور الليندى فى تشيلى عام ١٩٧٣، حينما أقدم اليمين والعسكر فى البلاد وبالتحالف مع المخابرات المركزية الأمريكية والشركات الدولية المتعدية الجنسية بالقيام بانقلاب عسكرى دموى غير مسبوق ولا مشهود فى تاريخ العالم الثالث كله من حيث الوحشية، وهل ينسجم القسر الأيديولوجي للمؤلف مع حالة الدكتور محمد مصدق فى إيران عام ١٩٥٣ ؟ وهل يعد حصول سلفادور الليندى على الأغلبية فى انتخابات ديموقراطية فى شيلى، أو محاولة الجبهة الوطنية بزعامة مصدق استعادة بعض الثروات النفطية المنهوبة فى إيران بمثابة استفزاز يسارى لليمين والاحتكارات الدولية والطبقات الرأسمالية فى هاتين الدولتين أو غيرهما من التجارب المشابهة ؟

وتكشف الاستنتاجات المتناقضة لمحمد السيد سعيد درجة التشوش والارتباك النظرى، فهو يعود ليناقض ما سبق وأشار إليه بالقول (إن خيار رجال الأعمال فى أمريكا اللاتينية منذ بداية التسعينات نحو النموذج الليبرالى

الديموقراطى لا يمكن أيضا التأكد من أنه التفضيل الأصلى الحقيقى)!!

أذن على أية اختيار نستقر؟

وفى الحالة العربية يصل المؤلف إلى جوهر مفهومه بالقول بأنه (قد تمت إدانة الرأسمالية قبل أن تنضج أصلا، وقبل أن تتبلور فى طبقة ذات برامج وتوجهات حزبية وسياسية واضحة) .

والحقيقة أن هذا الافتراض الأيدلوجى من جانب محمد سعيد يغفل أثر عمليتين تاريخيتين متلازمتين:

**الأولى:** طبيعة التطور المتفاوت بين بلدان الرأسماليات الصناعية المتقدمة فى أوربا وأمريكا ودرجة تأثيرها الذى لاشك فيه لتطور ناجز ومتكامل لبورجوازيات العالم المتخلف .

**الثانية:** أن هذا المفهوم الذى ينطلق منه المؤلف يتسم بأحادية النظرة والخطية الزمنية لعملية التطور التاريخى، حيث ينظر الى الزمن بالمعنى الكمى، على أنه الكفيل بأحداث استنساخ بورجوازى متكامل فى الدول العربية على نمط الرأسماليات الأوربية والأمريكية، فالزمن كان جديرا ليحدث فعله وتأثيره.. ألسنا هنا إزاء نزوع تبريرى جزئى، لا يخلو من مرمى طبقى متعسف؟

وإذا كان الأمر كذلك . . فهل أربعون عاما قبل ثورة ١٩٥٢ وربع قرن بعد الانفتاح (١٩٧٤) كافية للحكم على فاعلية هذه الطبقة الرأسمالية المصرية وقدرتها على أحداث التنمية والتحديث؟

## الاستطلاع

يشرح الكاتب كيفية ومداخل وضع أسئلة استمارة الاستبيان وعددها ٢٧ سؤالا كلها مغلقة عدا سؤال واحد، وقد اشتملت العينة العشوائية على ٥٣٢ مفردة، أخذت وفقا للتوزيع النسبى لكل قطاع أعمال من واقع دليل التليفونات الخاص بالشركات، وبرغم الكبر النسبى للعينة فان من استجاب منهم للاستقصاء لم تزد نسبتهم عن ٤٠,٣٥٪من العينة مما أثر لاشك على صدق التمثيل ، فالأكثر شجاعة كما يشير محمد سعيد من رجال الأعمال هم من استجابوا (ومن هنا فان نتائج هذا الاستطلاع قد تكون متحيزة لصالح الاتجاهات الاستقلالية والمعارضة للحكومة بين رجال الأعمال، ومع ذلك لا ينبغى المبالغة فى وزن وتأثير هذا التحيز) ص ٥٩، فشيوع ثقافة الخوف على حد تعبير المؤلف وتأثير العلاقة الشخصية بين الباحث والمبحوث والاستهانة عادة بهذه الاستطلاعات تؤثر بلا شك فى مدى الصدق والرأى الحقيقى.

ويستخلص المؤلف (بأنه من الممكن الاستنتاج بان الاتجاه النقدى حيال سياسات الدولة والواقع القائم فيما يخص قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان ربما يكون قد ظهر فى العينة وقت نتائج البحث بأكبر من وزنه النسبى بين جمهور رجال الأعمال عموما) أذن يمكننا الاستنتاج بان هذه العينة تقدم مؤشرات عامة فحسب تجاه أراء واتجاهات قطاع من رجال الأعمال المصريين وهوما يظهر من خصائص

العينة على النحو التالى:

**أولا:** من حيث حجم المشروعات تبين أن ٣١٣ مشروع (أى بنسبة ٥٨,٨٪) عبارة عن مشروعات صغيرة يعمل بها أقل من ١٠ عمال، وهناك ١٢٥ مشروعا ( بنسبة ٢٣,٥٪) تعد من المشروعات المتوسطة حيث يعمل بها من ١٠ عمال إلى ٥٠ عاملا، بينما نجد ٧٠ مشروعا أخر ( بنسبة ١٣,٢٪) هى من المشروعات الكبيرة ( من ٥٠ عاملا إلى ١٠٠ عامل)، هناك ١٢ مشروعا تعد من المشروعات العملاقة ( بنسبة ٢,٣٪) و١٢ مشروعا (بنسبة ٢,٣٪) تعد من المشروعات العملاقة المتعددة الجنسية .

أما من حيث نوعية النشاط نجد أن ٤٥,١٪ منها عبارة عن مشروعات عاملة فى مجال التجارة، و٢١,٦٪ فى مجال الخدمات، و٢٣,١٪ متعددة الأنشطة، أما المشروعات الصناعية فلم تزد عن ٩,٤٪، وفى مجال الزراعة لا تزيد عن ٨٪.

وعن نطاق هذه الأعمال نجد أن ٥٦,٦٪ منها ت عمل فى النطاق المصرى المحلى، و٢٥,٦٪ أخرى تعمل فى النطاق المحلى وتقوم بالاستيراد، أما من يعمل فى النطاق المحلى ويتولى القيام بنشاط تصديرى فكان نسبته ٧,٩٪، بينما لم يزد من له أنشطة إقليمية عن ١,١٪ من مفردات العينة، أما من يعمل على النطاق الدولى فكان ٤,١٪ من العينة .

**ثانيا:** عن خصائص رجال الأعمال من الناحية التعليمية نجد أن من تلقى منهم تعليمه خارج مصر لم يزد عن ٨,٨٪، والباقى ونسبته ٨٧,٢٪ تلقى تعليمه فى مصر، بينما من تلقى تعليمه فى دول أوربا الشرقية لم يزد عن ١,١٪ والبلاد العربية فنسبتهم ١,٩٪

وعن مستوى تعليمهم نجد أن ٥٧,١٪ منهم حاصلون على مؤهلات جامعية، و١١,٥٪ آخرين حاصلون على مؤهلات فوق متوسطة، و١٧,١٪ حاصلون على مؤهلات متوسطة، بينما ٤,٥٪ منهم أقل من المؤهلات المتوسطة . أما من حصلوا على مؤهلات فوق جامعية فكانوا يشكلون ٩,٦٪ أى أن الجامعيين وفوق الجامعيين نسبتهم تصل الى ٦٦,٧٪ من مفردات العينة .

وعن مستوى إتقانهم للغات الأجنبية نجد أن من يجيدون منهم اللغة الإنجليزية لا يزيدون عن ٢٢,٧٪ والباقون ما بين الإجادة المتوسطة (٣٣,١٪) أو ضعيفة (٨,١٪) أو لا يعرفونها (٦,٨٪) أما من يجيدون اللغة الفرنسية فنسبتهم ٥,٨٪ واللغات الأخرى ١٢,٨٪ .

**ثالثا:** عن خصائصهم البيوجرافية نجد أن ١٤,٣٪ من أفراد العينة يتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٢٩ عاما، وهناك ٢٩,٣٪ آخرين يتراوح أعمارهم بين ٣٠و ٣٩ سنه، و٢٧,٣٪ أعمارهم بين ٤٠و٤٩ سنه، بينما هناك ١٧,٣٪ أعمارهم بين ٥٠و ٥٩ سنه، أما من هم أكثر من ٦٠ سنة فكانوا نحو ١٢٪ من مفردات العينة .

**رابعا:** عن الشكل القانونى للملكية نجد أن ٤٧,٦٪ منها مملوك بالكامل لأصحابها بينما ٣٦,٣٪ عبارة عن شركات توصية بسيطة أو

شركات التضامن والشركات المساهمة كانت بنسبة ١٦,٢٪ .

وعن مصدر رأس المال نجد أن ٢٧,٤٪ من هذه المشروعات جاءت من الميراث مقابل ٤٦,١٪ أخرى جاءت من مدخرات شخصية، و١٠٪ أخرى جاءت من مدخرات أصحابها أثناء عملهم فى البلاد العربية النفطية، بينما ٤,٣٪ تكونت من مدخرات فى بلاد غير عربية، و١١,٩٪ من مصادر أخرى. هكذا يتبين أن ٧٣,٥٪ من رأس مال هذه المشروعات تكونت داخل مصر ومن مصاد ر داخلية.

**خامسا:** ومن حيث تاريخ بدء النشاط نجد أن الغالبية الساحقة منهم (٧٦,٣٪ ) بدءوا نشاطهم بعد الانفتاح أى بعد عام ١٩٧٤، بينما ١٧,١٪ بدءوا نشاطهم خلال الفترة السابقة (١٩٦٢- ١٩٧٤)، أما من كانوا يمارسون نشاطهم قبل عام ١٩٦٢ فلم تزد نسبتهم عن ٦,٦٪ من مفردات العينة .

وعن مستوى ما أسماه المؤلف التطور التنظيمى والمقصود به تعدد الإدارات ووضوح الاختصاصات فيما بينها، تبين أن ٥٦,٤٪ منها بسيطة الهيكل التنظيمى، بينما ٣٠,٨٪ متوسطة الهيكل التنظيمى مقابل ١٢,٤٪ عالية التطور التنظيمى أو الهيكل التنظيمى .

علاوة على أن ٥٣٪ من هذه المشروعات تستخدم تكنولوجيا بسيطة وشائعة مقابل ٣٥٪ تستخدم تكنولوجيا متقدمة وشائعة، بينما من يستخدم تكنولوجيا شديدة التقدم فهى لا تزيد عن ٧٪ وهناك ٤,١٪ آخرين قدموا إجابات أخرى .

**سادسا:** وأخيرا عن انتماءات وصلات أفراد العينة بالأحزاب السياسية والسياسيين، نجد أن ٩٢,٣٪ منهم غير أعضاء فى أحزاب، بينما من أنضم منهم لأحزاب سياسية سواء الحكومية أو المعارضة لا تزيد نسبتهم عن ٧,٥٪. أما متابعاتهم للأمور السياسية، فقد تبين أن من يهتم منهم بذلك لا يزيد عن ٤٠,٤٪، ومن يشاركون بدقة فى هذه الأمور لا يزيدون عن ٢,٨ ٪ والباقون ليس لهم هذا الاهتمام بالسياسة (بنسبة ٥٦,٨٪) .

أما صلاتهم بالسياسيين نجد أن ٦١,١٪ منهم ليست لهم أية صلات أو صداقات بالسياسيين، مقابل ٢١,٨٪ منهم لهم صلات بسيطة، بينما من لهم صلات متوسطة بالسياسيين نسبتهم ١١,٨٪، ومن لهم صلات مرتفعة بالسياسيين نسبتهم ٣,٨٪، وآخرين لهم صلات مرتفعة جدا (١,١٪) .

هذه هى الخصائص الأساسية لأفراد العينة التى لا شك سيكون لها تأثير على آرائهم وتوجهاتهم الفكرية تجاه قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان .

وقد تضمن استقصاء الرأى الذى استجاب إليه ٢٢٣ مبحوث فحسب استطلاع رأيهم تجا ه قضيتين أساسيتين هما :

**الأولى:** قضية الديموقراطية، استنادا إلى خمسة مؤشرات أساسية كمقياس لاتجاهات

الرأى وهى، حكم القانون وفاعلية البرلمان ونزاهة الانتخابات وأمكانية تداول السلطة ثم أخيرا مدى إتاحة الفرصة لمشاركة المواطنين .

وقد تبين من تحليل نتائج إجا بات أفراد العينة، وجود فجوة واسعة بين الممارسة والمعايير الأساسية للديموقراطية خاصة معيار تداول السلطة حيث أظهر ٨, ٥٣٪ منهم عدم وجود هذه الممارسة فى مصر على الإطلاق .

**الثانية:** حول الحالة الحقوقية وحقوق الإنسان فى البلاد، وقد اتخذت الدراسة سبعة مؤشرات أساسية لذلك هى، الحريات النقابية وحرية التعبير عن الرأى، وحرية التجمع وتشكيل الجمعيات، وحرية تكوين الأحزاب، وحرية الانضمام للأحزاب الموجودة، وحرية النشاط الحزبى، وأخيرا الحق فى محاكمة عادلة ونزيهة.

وقد تبين أن الميل الغالب لإفراد العينة ورجال الأعمال إيجابى لصالح وجود هذه الحقوق (بنسبة متوسطات ٣, ٦١٪) مقابل ٦, ٣١٪ لهم تقويم سلبى لهذه الحقوق والحريات.

وقد أظهر تحليل نتائج العينة اتجاهات للرأى بعضها يناقض البعض الآخر وهو ما يتضمنه الفصل الثالث.

## خريطة الآراء والتوجهات ودوافعها

من أبرز الاتجاهات التى أظهرتها نتائج التحليل الآتى:

١- بالنسبة لرأيهم فيما يرد فى تقارير المنظمات الدولية عن انتهاكات حقوق الإنسان فى مصر، أتفق ٩, ٢٣٪ منهم مع ما ورد فى هذه التقارير، بينما عارضها ١٨٪، ووافق عليها الى حد ما ٧, ٢٦٪ آخرين، بينما أكد ٢, ١٥٪ منهم أنهم لا يعرفون أو أنهم غير متأكدين . وبالمقابل عارض هذه المزاعم ٦, ١٥٪، أى أن غالبية المبحوثين المستجيبين للبحث وافقوا على ما جاء فى تقارير المنظمات الدولية عن انتهاكات حقوق الإنسان فى مصر ( ٩, ٢٣ ٪ + ٧, ٢٦٪ ) .

٢- وبشأن الأسئلة المطروحة عليهم عن مدى تفضيلهم لوجود حكومة قوية حتى لو كانت غير د يموقراطية أو وجود زعيم قوى عادل ( المستبد العادل ) فى حال صعوبة تحقيق الديموقراطية، يشير الكاتب إلى وجود ظلال من الشك على عمق التزامهم بالديموقراطية كاختيار (ص٩٥ ص١٠٢)، بل أن د٠ محمد السيد سعيد تنتابه الدهشة من إجابات ٢٥٪ من أفراد العينة الذين أقروا بان مصالحهم لا تتفق مع حكم القانون (ص٩٩) !!

٣- وبرغم أن ٩, ٤١٪ من أفراد العينة قد أشاروا إلى توافق مصالحهم مع حكومة رشيدة حتى لو كانت غير منتخبة شعبيا، علاوة على ٢٢٪ آخرون أكدوا توافقهم مع هذه النتيجة إلى حد ما (أى موافقة ٩, ٦٣٪) على الفكرة، بينما أشار ٦, ٢٦٪ بأن مصالحهم لا تتوافق مع ذلك، وأكد ٨, ٨٪ أنهم غير متأكدين، أى أن هناك شك فى عمق التزامهم بالديموقراطية كما يشير

المؤلف ( ص ١٠٢). فانه يعود فى مكان آخر للقول بان ٨٥,٧٪ من أفراد العينة ترى توافق مصالحهم مع مبادئ وأساسيات الديموقراطية وفكرة دولة المؤسسات (٧١,١٪) ووجود حكومة منتخبة شعبيا (٨٣,٣٪ ) وإن كانوا لا يفضلونها كاختيار سياسى (ص ١٠٧)، بل أن ٦٥٪ من أفراد العينة أجابوا عن سؤال آخر بشأن غياب الديموقراطية ففضلوا فكرة وجود زعيم رشيد أو عادل كبديل بينما أشار ٦٣,٩٪ إلى فكرة حكومة رشيدة .

هذا الارتباك فى النتائج و التناقض فى الاتجاهات تحمل أكثر من سبب أو احتمال :

**الأول:** قد يعكس ذلك عدم وضوح التزام رجال الأعمال المصريين أنفسهم نحو الديموقراطية وحقوق الإنسان .

**الثانى:** أو قد يكون الميل الغالب بين أفراد العينة المبالغة والتهويل من شأن مدى اهتماماتهم وتوجهاتهم الديموقراطية أو إضفاء أدوار أو صفات عن ذواتهم قد لا تكون حقيقية كما يشير الكاتب نفسه بحق .

**الثالث:** أو قد يكون بسبب طريقة طرح الأسئلة التى تدفع بإلحاح فى اتجاهات معينة، قد لا تكون هذه الاتجاهات هى الحقيقية لدى مفردات عينة الدراسة .

وبينما يشير المؤلف (ص ١١٠) إلى أن نتائج الاستطلاع تظهر استقطاباً بين جماعة رجال الأعمال حيث يتخذ ٢٥٪ منهم موقفا ثابتا وأصيلا من الاختيار الديموقراطي، ودعماً لجهود إنهاء انتهاكات حقوق الإنسان، نجد بالمقابل ٢٥٪ متمسكون بالأمر الواقع، ومن بين هؤلاء وأولئك (٥٠٪) كتلة سائلة تتراوح مواقفها بين هذا وذاك .

٤- ومن حيث تقويمهم للنظام السياسى فى مصر يؤكد غالبية أفراد العينة على غياب معايير أساسية للديموقراطية، وعلى العكس فإن ٦١,٣٪ منهم أشاروا إلى احترام النظام السياسى للحقوق النقابية، وأشار ٧٤,٦٪ إلى احترام النظام لحرية التعبير عن الرأى، بينما أشار ٥٩,٦٪ إلى احترام النظام لحق التجمع السلمي، كما أكد ٧٢,٤٪ منهم على أن النظام يحترم الحق فى محاكمة نزيهة .

ويعلق المؤلف على هذه النتائج بان هذه الآراء تعكس عدم متابعة فئة رجال الأعمال المصريين للإصدارات التشريعية الجديدة وتأثرهم بدعايات وشعارات النظام السياسى منذ منتصف السبعينات فى إشارة واضحة لعدم مطابقة هذه الآراء لرجال الأعمال والواقع المصرى الحقيقي.

وتعبيرا عن هذا التناقض نجد أن ٥٥,٣٪ من العينة عارضت تقليد ومحاكاة تجربة النمور الآسيوية من حيث التضحية بالديموقراطية من أجل تمكين حكومة قوية من النهوض الاقتصادى، بينما قبل بذلك ٣٢,٣٪ .

وهكذا . بينما يشير الكاتب إلى أن الدراسة الميدانية تسعى للتخلص مما أسماه ظاهرة الأحكام الانطباعية (ص ٥٠) فانه ينزلق إلى

دائرة مرتبكة من الأسقاطات الأيدلوجية ونقيضها، حيث يشير ص ٣٦ إلى أن "رجال الأعمال ليسوا طبقة متجانسة ولا طبقة حاكمة "فإنه يعود ص ١١٠ ليؤكد أن" الاستطلاع يكشف عن قدر عال من الوعى بتميز رجال الأعمال كفئة أو كطبقة متميزة بحد ذاتها"!!

والحقيقة أن الارتباك والتشوش راجع فى جزء منه الى طبيعة النتائج المتناقضة التى أظهرها تحليل أراء وإجابات عينة الدراسة من ناحية و الى التشوش النظرى والمنهجى المصاحب لتناول المؤلف من ناحية أخرى .

٥- وعن تفصيلات رجال الأعمال أو عينة الدراسة بمعنى أكثر دقة لأشكال مشاركتهم فى العمل العام، أجاب ٢٣,٧٪ منهم بأنهم يفضلون النوادى والجمعيات الأهلية، بينما يفضل ٢٨,٤٪ جمعيات رجال الأعمال، وينحو ٢٢,٩٪ إلى العمل الخيرى والتبرعات المالية، أما من يفضل منهم المشاركة عبر الأحزاب السياسية فلم يزيدوا عن ١١,٥٪ (منهم ٨,١٪ فى الحزب الحاكم ) ويميل الباقون لأشكال أخرى مثل تقديم النصيحة (٨,٥٪) .

وعن رأيهم فى وجود حزب لرجال الأعمال وافق ٥٣,٢٪ على الفكرة بينما عارضها ٣٦,٦٪، وأشار ٩,٤٪ إلى عدم تأكدهم (ص١٠٤ ص ١٠٦)، أذن فالتفصيلات الاجتماعية والمدنية تحوز أفضلية عن الأشكال السياسية لدى فئة رجال الأعمال فى مصر.

## توجهات رجال الأعمال فى سياق الجدل المجتمعى

إذا كان الدكتور محمد السيد سعيد قد أدان فى اليسار المصرى والعربى أحكامه الانطباعية، ولجوئه إلى إدانة الطبقة الرأسمالية قبل أن تنضج أصلا وقبل أن تتبلور فى طبقة ذات برامج (ص ٣١)، فانه يعود ليعكس درجة عالية من التشوش والارتباك، ففى صفحة ١٣٩ يصل المؤلف إلى حد القول (الواقع أن رجال الأعمال فى مصر ظلوا يتطورون بصورة ملحوظة، ولكنهم لم يشكلوا أبدا والتشديد من عندنا طبقة بالمعنى المتعارف عليه للمصطلح ربما حتى الآن).

وهكذا يعمم د. محمد سعيد نتائجه إلى حد القطع والحسم بأنهم لم يشكلوا أبدا طبقة اجتماعية؟

هذا الحكم يعود ليؤكد عليه فى عدة مقاطع من الكتاب حيث يقول ص ١٥٣ (بأنه لم يتبلور وعى طبقة متماسك ولا هيكلية راسخة لرجال الأعمال المصريين بما يبرر تسميتهم طبقة تمارس نفوذها على المجتمع باعتبارها كذلك) وفى صفحة ١٥٦ يقول (هناك مبالغة شديدة فى القول بان رجال الأعمال الكبار أو البورجوازية المصرية صاروا طبقة حاكمة )، لكنه يعود

ليناقض هذا الحكم بعدها بلحظات حينما يقول صفحة ١٥٦ ( أنهم يشغلون موقعا مهما فى السلطة بمعناها الشامل أى فى هيكل القوة الذى يستند إليه النظام السياسى) ويستطرد (ومع ذلك فلا يمكن تجاهل علامات معينة للنفوذ السياسى والمالى لهم ) ثم يستكمل ص١٥٦ ( أن لهم دورهم فى المفاوضات الاقتصادية الدولية لمصر) بل أن المؤلف يصل إلى حد القول ص ١٥١ بان (النظام القانونى كله يتحيز لمصلحة رجال الأعمال الكبار) .

أذن ماذا يبقى فى توجيه السياسات وإدارة الدولة والمجتمع ؟

ويصف المؤلف هذه الفئة أو الطبقة أيهما يفضل صفحة ١٤٧ بان (هذه الطبق ة قد اعتمدت استراتيجية نهب صريح ) وأنها (معتمدة فى ذلك على آليات الفساد الصريح )، ويصف العلاقات المتشابكة بين من أسماهم أوليجاركيات الأعمال هؤلاء وبين جهاز الدولة وقياداتها بأنهم رجال أعمال الدولة BUSINSSMEN OF THE STATE وهم (الذين ينالون نصيب الأسد من مشروعاتها وعقودها، بل وهباتها المباشرة ) ص ١٤٧ .

ويشير المؤلف الى بعض نماذج النمط الاستلابى خلال أربعة أعوام فحسب فى مجال تخصيص أراضى الدولة، حيث حصل كبرائهم على ٣٦ ألف فدان من أراضى هيئة المجتمعات العمرانية الجديدة، ونحو ١٠٠ مليون متر مربع أخرى من المحافظات، كما حصل ٢٠ عميلا للبنوك فحسب على ١٠٪ من جملة التسهيلات الائتمانية التى منحتها هذه البنوك للقطاع الخاص، بل أن ٢٥٠ عميلا من هؤلاء حصلوا على ٣٦٪ من جملة هذه التسهيلات الائتمانية رغم تعثر الكثيرين منهم فى السداد .

ويبدو أن بحث د٠ محمد سعيد عن وسيلة لتطبيق المعايير الاجتماعية والاقتصادية المعروفة للرأسماليات المتقدمة فى أوربا وأمريكا واليابان على الطبقة البورجوازية المصرية هو المسئول عن هذا الارتباك النظرى. .

وليس هذا هو المصدر الوحيد لارتباك المؤلف، بل أنه فى معرض تناوله لقضية بيع شركات القطاع العام يقول (أن الدولة لم تتخل عن القطاع العام نفسه إلا بعد أن يئست تماما من إصلاحه أو فشلت فى ذلك وزاد النزيف القومى الناشئ عن الخسائر المستديمة لهذا القطاع ووصلت أزمة الدولة المالية الى درجة خطيرة من الاستفحال )

ولا شك أن الوقائع التاريخية والدراسات الاقتصادية الجادة والمحايدة، تؤكد عكس ما ذهب اليه د. محمد سعيد من نواحى عدة

١- أن الدولة منذ انتهاجها لسياسة الانفتاح الاقتصادى عام ١٩٧٤، وما استدعته التحالفات الدولية الجديدة للنظام والحكم فى مصر مع الولايات المتحدة والغرب، قد أعلنت عن نيتها فى التخلص من كامل الميراث الناصرى وفى طليعته القطاع العام وهو ما أكده السيد هنرى كيسينجر فى مذكراته وما أعلنه السيد دافيد

روكفلر بعد أول زيارة له الى القاهرة عام ١٩٧٥، وبهذا نؤكد أن عمليات البيع أو الخصخصة لم تكن بدافع اليأس من الإصلاح، بل من منطلق موقف سياسى وأيدلوجى قبل أن يكون ضرورة اقتصادية أو اجتماعية .

٢- إن الدعوة إلى البيع استمرت على صعيد الشعار والهمس فى الكواليس، ولم تتحول الى سياسة تنفيذية إلا فى مطلع عقد التسعينات، وبعد أن جرى تفكيك بقايا البؤر المعارضة سياسيا ونقابيا واجتماعيا

٣- فى بداية تطبيق هذ ه السياسة كان الحديث يدور حول التخلص من المشروعات الخاسرة للقطاع العام وعرضها للبيع لتخفيف العبء عن موازنة الدولة، ثم تبين فى الممارسة أن ما يجرى بيعه فعلا هو الشركات التى تحقق أرباحا كبيرة !!

٤- أن الدراسات الاقتصادية الجادة قد أثبتت أن موارد الضرائب العامة كانت تمولها فى الغالب شركات القطاع العام بأكثر من ٩٠٪ من الضرائب المباشرة، مقابل ما لا يزيد عن ١٠٪ من مشروعات القطاع الخاص والاستثمارى طوال الربع قرن الماضي .

٥- ثم أن عملية البيع بما صاحبها من ممارسات فساد واسعة الانتشار والعمولات والمحسوبية وغيرها، واستفادة مئات من أبناء وأقرباء كبار المسئولين فى الدولة وجهازها التنفيذى والتشريعى تجعل الحديث حول عدم كفاءة القطاع العام محل شك كبير .

٦- وأخيرا فان السياسات التحفيزية التى استمرت على مدى ربع القرن الماضى من إعفاءات ضرائبية وجمركية وغيرها لرجال المال والأعمال الجدد لم تفلح فى بناء هيكل إنتاجى (صناعى أو زراعى) متوازن وفعال، بل على العكس استفحلت البطالة، وزاد العجز فى الميزان التجارى بصورة تهدد بانهيار النظام الاقتصادى والاجتماعى برمته .

ومن ثم فان استمرار تكرار، والإلحاح على هذه المقولات غير الدقيقة علميا والتى مهد ت المناخ فعليا لتفكيك الاقتصاد والمجتمع المصرى هو خطأ سياسى ومغالطة فكرية، ربما تحتاج مراجعة متأنية من الدكتور محمد السيد سعيد بكل ما يمثله من قيمة فكرية جادة وإخلاص لقضايا هذا الوطن وهو قادر على هذه المراجعة المتأنية على أية حال .

# ابداع

■ **فهداً.. فهداً**

قصيدة

**قاسم حداد**

■ **خمسون صوتا تحت شمس الشتاء الصغيرة**

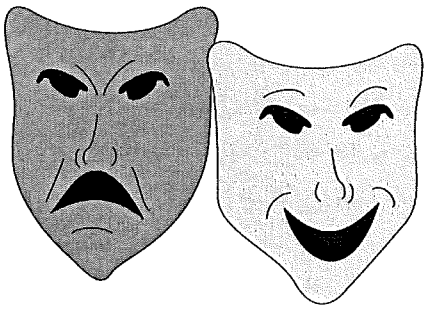
قصة

**محمد المخزنجي**

■ **التمسرح والتحريض السياسي في مسرح سعد الدين وهبة**

دراسة

**د. محسن مصيلحي**



شعر

# فهداً ... فهداً

قاسم حداد*

ألسنا من رص بأكتافه الأحجار
لتنشأ الجسور
ورصع الطين والجصّ بالأكف المرتعشة
ومنح السور متانة تحمي دورنا العطشى
بالعتمة ورطوبة الحبس

ألم نفتح لهم الشواطئ
يصفون فيها سفنهم الطويلة
ألم نرسم لهم النخل
اصطبلات وثيرة
ينسلون فيها من صافناتهم المصّنات
نجائب الخيل
نبني لصيفهم المترف أسرّة السعف وصبر الحقول
ينامون في أحلامهم ليصل إلينا شخيرهم الفج
شخير يُذعر أطفالنا ويفرزهم من اليقظة

*شاعر عربي من البحرين.

ألسنا من ظنّ أنهم الضيوف الطارئون
يعبرون مثل الطرائد
قافلة في رحيل متواصل

نظن أنهم مأخوذون بالأرض لفرط الصحراء
نتبادل معهم رأفة القاطن بتعب السفر
فنضع لهم البيت في الوليمة
نبسط لهم النطع
ندير الطشت لهم
ونقف عليهم
نغسل أجسادهم من الملح والغبار
ونحك عن أطرافهم الأصداف والحراشف
ونقول لهم عن الطريق والطريدة
فندرك أنهم يعرفونها أكثر منا

قلنا لهم أن يضعوا أطرافهم المغدورة
في حنان النخل
ويرشفوا أعذب الماء في المواعين المصقولة بكواحلنا
فتحنا لهم فيزياء الشرفة
قبلنا بهم يقتسمون معنا الظل وقرينه
الشباك وفهرس الأسماك
وعلمناهم، حتى الأحفاد
كيف يتهجون التاريخ وهو يتفصد
في الكتب ومنعطفات الليل

ربيناهم فهدا فهدا
مزجنا سواد شطرنجهم بأحداقنا الساهرة
لتزهو الرقطة في فروهم الكثيف
ويأخذ كل منهم قسطه من الماء والسفينة
وافراً .. وافراً

ربيناهم فهداً فهداً
لكي يلتفت الضئيل منهم
نحو أكثرنا اطمئنانا
وينشب فيه المخالب والأنياب

فهداً فهداً
كنا نظن أن الوحش
هو الحيوان فحسب.

قصة قصيرة

# خمسون صوتا تحت شمس الشتاء الصغيرة

محمد المخزنجي*

كنا تسعة وأربعين عندما أنباؤنا أنهم سيفتحون الأبواب لنا ويطلقوننا في الردهة بين الزنزانات عند الضحى. تملكنا فرح جنوني فصرنا نتصايح مثل الأطفال، وننادي، ونغني بشكل مهتاج ومتداخل غير مصطبرين على حالة الطرب داخلنا. لكننا قبيل فتح الأبواب ران علينا سكون مطلق. سكون الارتياب في الوعد الذي بذلوه لنا مرات دون أن يصدقوا. وسكون التاريخ الجاثم بين جنبات المعتقل المخفي في قلب القلعة العتيقة، بأسوارها القديمة الثقيلة، وتواريخ المذابح، وانفجارات جنون السلاطين واختفاء البشر في دهاليزها. سكون الارتياب وسكون ما انبعث في فضاءات هذا الارتياب.

لقد مكثنا مائة وعشرين يوما معزولين فرادى منذ جاءوا بنا. حيث أودعونا في الزنزانات ولم يسمحوا لنا أبدا بالالتقاء أثناء الطعام ولم يفتحوا أكثر من باب في كل مرة. ودورة المياه لا يسمحو ن بغشيانها إلا بعد عودة من فيها إلى زنزانته وإغلاق باب الزنزانة. وعدا المرات التي كان الواحد منا يستطيع فيها أن يقضي ثانية للتعرف على أحد المارين في الردهة لم نكن غير أصوات ، تسعة وأربعين صوتا كنا. وصار الواحد منا قادرا على تمييز أيا من الآخرين بأوهى همهمة أو نحنحة أو سعلة أو آهة حتى لو بدرت من زميل في آخر صف الزنزانات، تجاذبنا وتنافرنا كأصوات. تكونت صداقات حميمة وأضمرت خصومات على أساس من الأصوات لا أكثر. وفي لحظات السكون الثقيلة، قبيل فتح الأبواب، كانت خواطرنا لابد- يشاغلها السؤال: كيف سيتعرف كل واحد منا على صاحبه؟ كيف سيرى الصوت الصوت؟

---

* روائي وقصاص مصري.

بدا أن الأبواب ستفتح أخيرا، ستفتح حقا. ستفتح معا بعد أن ضغطنا بقوة إضراب طويل عن الطعام امتد خمسة عشر يوما وكنا قد هددنا باستمراره حتى الموت إن لم ننل حقوق السجناء العادية الضوء والأسّرة والجرائد وطابور شمس. وبعد التفاوض مع إدارة المعتقل قررنا فض الإضراب إذا ما اكتمل نوالنا لهذه الحقوق. راحوا يمنحوننا إياها واحدا واحدا فلم يتبق غير فتح الأبواب للحصول على "فسحة" جماعية في الردهة. "طابور شمس" نرى فيه الشمس وترانا بعد ثلاثة أشهر كاملة من الانفراد والعتمة والعبور الخاطف تحت الحراسة عند الذهاب إلى دورة المياه والإياب منها. أخيرا كانت الأبواب السوداء المصفحة الثقيلة تفتح، ونسمع جرجرة المزاليج الحديدية وهى تنزاح تباعا. لم نصدق ما يحدث حتى أننا أمسكنا أنفاسنا فلم يعد هنالك من صوت إلا صوت انزلاق الحديد على الحديد. ثم إننا وضعنا أصابعنا في فتحات المراقبة وجذبنا الأبواب غير مصدقين- فانفتحت وهجم علينا النور.

مثل الخيول في مرابضها عندما يرفعون من أمامها الحواجز بغتة، أجفلنا. تراجعنا أمام هجمات الضياء التي انهمرت على أبصارنا، من الأبواب التي انفتحت عن آخرها دفعة واحدة. أغشانا الضوء فتخبطنا متقهقرين للحظة ثم.. مثل الخيول تماما اندفعنا نركض.

ركض ركض ركض. تسعة وأربعون إنسانا وجدوا أنفسهم في طرقة طويلة، وسيعة، بين صفي زنزانات كابية، وتحت سماء لا تثقلها الغيوم، وكانوا قد سمحوا لهم بالحركة أخيرا دون ملاصقة الحرس المسلح.. كان برد الشتاء خفيفا والأوصال تستيقظ في الشعاع الحاني لشمس تغمر الدنيا، التي نعرف أنها تترامى خارج الأسوار، وانفجر الركض.

لا اتفاق ولا تدبير، وكأنما برد فعل غريزي رحنا نركض. ربع ساعة أو أكثر من الركض الزاهي امتلأت به الردهة. كانت الأنفاس تشتد والصدور تتفتح والأقدام تعلو في ركضها دون صخب بينما نحن التسعة والأربعين نتحاشى، بتوافق غريزي، ألا نتصادم. وفي نشوة الركض راح تعارفنا يتكامل إذ كانت أسماعنا تلتقط ملامح الأصوات التي تعرف.كنا نتحول من مجرد أصوات إلى أصوات يتم تركيبها على وجوه وأجسام وقامات. فكأننا نتشكل بشرا أمام بعضنا البعض. وراح يخفت إيقاع الركض.

لم يكن التعب وحده هو الذي ألقى بنا أمام عتبات الزنازين في مجموعات صغيرة إذ لم يكن مسموحا لنا بالتجمع الكبير. لقد كنا نزيل بصعوبة غشاوة المفارقات التي بدأنا نكتشفها عند تركيب الأصوات على أشكال أصحابها. ففؤاد رقيق الصوت كان ريفيا كهلا. "ونادى" ذو الصوت الأرستقراطي كان عملاقا أسود. بينما الصوت الجهير لعصام لم يكن يصدر إلا عن مخلوق ضئيل أشعر. وإلى جوار هذه المفارقات كان هناك اتفاقات عديدة ، فتيح قوى الصوت يمتلك بدنا قويا. وخليل ناعم الملامح

كنعومة نيرانه. ووفيق صبياني الصوت له وجه طفولي. كنا نتشكل من جديد ونحن نلتقي أخيرا لأول مرة ونتعارف ونتأمل المكان الذي عشنا فيه ثلاثة أشهر دون أن نعلم عن تكوينه أكثر من أنه مجرد فجوات معتمة حشرونا فيها فرادى.

كان عنبر اعتقالنا صفين طويلين من الزنزانات المتواجهة. مبنية من الحجارة ومطلية بدهان جيري مصفر. أبواب سوداء مزدوجة من الخشب السميك في الداخل ومصفحة بالحديد في الخارج. كانت الردهة مبلطة بالأسمنت ومفتوحة على سماء بها سحب شتوية ممزقة وشمس وانية. شمس بدت صغيرة مع تكاثر مزق السحب من حولها وهى تصعد. تصعد وئيدا من وراء قباب جامع محمد علي وأطلال قصر الجوهرة اللذين رأيناهما فوقنا بعيدا. أبعد من حقيقة موقعهما، وكنا نشرب هذا الجزء من الصورة العالية بأبصارنا المتعطشة عندما نزل بنا نازل يهمس: "جاسوس جاسوس".

ربما تغيرت الآن عما كنته في تلك اللحظة البعيدة بحكم الايغال في العمر. أو بحكم الانتقال من حياة السجن إلى حياة الحرية، لكنني على أية حال كنت واحدا ممن أشعلهم الغضب بين السجناء التسعة والأربعين، وتسلحوا بالعصى الحديدية الثقيلة، التي تشكل روافع مزاليج الأبواب. اندفعنا لتصفية حساب مرير غامض مع ذلك "الجاسوس" الذي عثر عليه بعضنا بالصدفة، قابعا في صمت وراء باب زنزانة مغلقة بآخر صفي الزنزانات. فيم كان قبوعه وراء الباب؟ ولم كان صمته؟ ولماذا لم نسمع صوته من قبل؟ أسئلة لم يكن لها في بادئ الأمر غير إجابة وحيدة: إنه مزروع وسطنا منذ مدة دون أن ندري به.. يتجسس على ما نقوله وينقله إلى إدارة المعتقل أولا بأول. وفتحنا عليه الباب، الذي كان مزلاجه مزاحا وليس في حاجة إلا لمجرد ركلة قدم لينفتح. وكان هناك عشر أقدام على الأقل تركل الباب في لحظة واحدة.

ملأنا الزنزانة التي تراجع مذعورا إلى ظهرها. وكنا نتقدم منه ممسكين بروافع المزاليج. بعصينا الحديدية الثقيلة تلك.ثم إننا رفعناها بغل لنعوي بها إلا أنها تعلقت في الهواء، إذ أمسكت بها صرخة مروعة تخرج من حلق من لم يتكلم أبدا. كان أخرس !! وتواصلت صرخته ولولات مبهمة، أخذت تدفعنا إلى الخلف، إلى الخلف، إلى الخلف مخزيين.. تتساقط من بين أيدينا عصى الحديد، فترتطم بالأرض ارتطامات مدوية، سرعان ما جلبت إلينا الحرس المهرول.

دراسة

# التمسرح والتحريض السياسي

## في مسرح سعد الدين وهبة

د.محسن مصيلحي*

### مفتتح

الصورة الشائعة المستقرة للكاتب المسرحي سعد الدين وهبة هى صورة الكاتب الواقعي، الأليف ألفة الحياة مع مادته الدرامية، فتعليقا على إعادة عرض مسرحية السبنسة، مثلا، يقول إبراهيم حمادة:

إن سعد وهبة مؤلف مسرحي واقعي، حتى ليكاد يقترب بواقعيته من الأسلوب الطبيعي الذي يفترض عرض شريحة من الحياة على خشبة المسرح. فهو يصور شخصياته في ألفة، وكأنه خالطها زمنا، وتعرف على أهم خصائصها الحسية والمعنوية. ويتوسل في ذلك التصوير بحوار عامي سهل مكثف الدلالة، ومواقف صادقة تلابس واقعها، بمناخها الزماني والمكاني. ومن هذا التصوير، نكاد نشم رائحة عرق شخصياته، ونحس بأنفاسها، ونلمس جلودها، وكأنها تدب بيننا في الحياة[1].

لكن مثل هذه المقولات النقدية في رأينا- لا تصلح إلا للتطبيق على المرحلة الأولى من إبداعات سعد وهبة، وهى تلك المرحلة التي تنتهي عند المسرحيات السابقة على حرب ١٩٦٧: سكة السلامة (١٩٦٥) وبير السلم وكوابيس في الكواليس، وعرضا عام ١٩٦٦. إن النظر في الأعمال التالية لسعد وهبة تنفي هذه الواقعية تماما، فهذه الأعمال تنتمي، بدرجة أو بأخرى، إلى ما يسميه النقد المعاصر بالاتجاهات المضادة للواقعية، والتي يبلورها النقاد في مصطلح التمسرح. وقد يبدو غريبا إطلاق صفة التمسرح على أعمال مسرحية لكن المقصود هنا هو تجسيد البنية الدرامية من خلال وسائل عديدة

* كاتب مسرحي مصري وأستاذ بأكاديمية الفنون.

تتمرد على محاولات الإيهام بالواقع، وهو الإيهام الذي كان سعد وهبة حريصا على تحقيقه في مسرحياته المبكرة.

إن التمسرح لا يعني الالتجاء إلى محاولات التأثير المفتعل باستخدام وسائل مؤثرة في الوجدان مثل الإنتاج الضخم أو الديكور المثير أو الاستعراضات أو غير ذلك من وسائل الإبهار الإخراجية. إن التمسرح يعتمد على النص في المقام الأول رغم أنه يعتمد بالطبع على الإخراج لتجسيد ما يطرحه النص. وفي دراسته المفيدة يصل الناقد فلاديمير كيريز نسكي Vladimir Krysinski إلى التالي:

١- إن التمسرح يعتمد على المخرج اعتماده على النص المسرحي.

٢- إن التمسرح يوجد في منطقة وسط بين المسرح المعتمد على الكلمة والمسرح الذي تغيب فيه الكلمة تماما(٢).

ولم يكن كيريز نسكي وحيدا في اهتمامه بالتمسرح، فالغرب بشكل عام قد التفت بجدية إلى هذه الظاهرة منذ أن نجح رونالد بارت في إعادة تقييم مسرح برتولت بريخت عن طريق فحص لغته المسرحية الخاصة.. إن فحوى تقييم بارت هو أن التغريب البريختي الشهير ليس مجرد وسائل أو تقنيات، بل هو موقف سياسي في المقام الأول: موقف يتعمد مخاطبة وعي المتفرج ومحاولة تغيير موقفه السياسي عن طريق بعض تقنيات "التمسرح"(٣).

منذ ذلك الحين أطلق بعض النقاد على مسرح بريخت "المسرح-المسرحي" لأنه يكشف بوسائل عديدة عن آليات صنع المسرح أ مام المتفرج، أن يعطل الاندماج والاستغراق بين الحين والآخر للنظر النقدي في الحادثة الدرامية، أن يقدم المسرح ببساطة- باعتباره مسرحا ولا شئ آخر.

إن أهم ما يعنيه التمسرح عند بريخت هو أنه يستخدم الوسائل والتقنيات المختلفة لتأسيس علاقة بين الفن والواقع المعاش، وهذه النقطة الأخيرة هى أهم ما يعنينا في هذا البحث عن مسرحيات سعد الدين وهبة. والوسائل والتقنيات التي يستخدمها كاتب الدراما لتأسيس التمسرح عديدة، لكنها تتلخص في عبارة واحدة: إن المبدع يقيم واقعا خاصا ولا يقلد الواقع كما يعرفه المتفرج. إنه لا يقدم واقعا بديلا على خشبة المسرح بل يقدم واقعا موازيا يستهدف دفع المتفرج للنظر والفهم والتقييم. ومن خلال هذا الواقع الموازي يقدم المؤلف رؤيته السياسية التي قد تتجسد في بعض تقنيات التمسرح، أو في الموضوع والمعالجة ذاتها، التي قد تتجسد في بعض تقنيات التمسرح، أو في الموضوع و المعالجة ذاتها، أو في طريقة بناء الشخصية المسرحية. وفي هذا البحث سوف نركز على تقنيات مثل الراوي والمحاكمة وشخصية المجنون والشخصية الميتة ثم نركز على بنية الأمثولة البريختية وتجليها في بعض مسرحيات سعد وهبة.

لقد تبدت السياسة بمعناها المباشر على استحياء في بعض مسرحيات ما قبل ١٩٦٧ مباشرة، ويعود السبب إلى تحزب الموقف السياسي بشكل أدى إلى دخول سعد وهبة مباشرة للإدلاء بدلوه فيه، وهكذا بحث عن "سكة السلامة" (في مسرحيته المعنونة بذات الاسم) للوصول إلى بر الأمان، ثم أشار إلى غياب الشبراوي/رب العائلة في "بير السلم" دو ن أن يستطيع إصلاح الخلل الحادث في المجتمع/الأسرة، ثم عرض سعد وهبة لكوابيس كثيرة في كواليس المسرح/ المجتمع. لكن مثل هذه التعاملات الدرامية مع السياسة جاءت على استحياء، ومن وراء ستار شفيف.

شكل العام ١٩٦٧ نقطة فاصلة في درجة ارتباط مسرحيات سعد وهبة بالسياسة، فقد جاءت المسرحيات التالية لهذا التاريخ لتضرب في قلب السياسة مباشرة، إذ لم يعد هناك مبرر للتستر خلف الرمز والإسقاط والدلالة.. وهكذا تبدت واضحة تقنيات التمسرح التي تبرز رسالة سياسية واضحة فحواها التحريض وطلب التغيير. ثم توقف سعد وهبة عن الإبداع المسرحي أو كا د- في السنوات التالية لتحقيق نصر أكتوبر ١٩٧٣، وخاض مباشرة في حديث السياسة النثري بهدف إعادة بناء المجتمع المصري مع من كانوا يحاولون إعادة بناءه لكن رياح التغيير في مصر لم تكن دائما على هوى سفن سعد الدين وهبة: ومن هنا اكتسبت مقالاته الصحفية حدة، وظهرت مسرحيات الفصل الواحد الانتقادية الساخرة.. لكن الأهم من هذا كله هو وصول سعد وهبة إلى نوع من اليأس من إصلاح أحوال المجتمع، وهكذا عاد فارس الدراما يمتطي جواده ليقدم مسرحيته التحذيرية السياسية الغريبة المحروسة.. (٢٠١٥) وكان ذلك إسهامه الأخير في مجال الدراما.

## ٢-التمسرح المبكر

لتقديم صورة واضحة للتغير الذي حدث في مسرحيات سعد وهبة نحو التمسرح تكفي الإشارة إلى بعض الإرشادات المسرحية وإلى نموذج حواري واحد للدلالة على رغبة سعد وهبة في خلق واقع مشابه للواقع الذي يعيشه المتفرج. ففي المحروسة ١٩٦١ مثلا يصف سعد وهبة المنظر المر ئي وصفا تفصيليا يصل إلى تحديد مقاس شقة الخواجة: ٦ متر في ٤متر(٤). بل إنه يذكر أن الكراسي المحيطة بالمائدة الخضراء المخصصة للعب القمار مدموغة باسم "قهوة الكمال" -ولا نظن أنه كان معنيا بذلك حرفيا لأن متفرج المسرح لا يستطيع قراءة المدموغ على كراسي المائدة الخضراء- ما يعني سعد وهبة هو خلق التشابه بين هذه الكراسي وبين كراسي قهوة الكمال، وهى كراسي واقعية بالطبع.

وفي مسرحية "كفر البطيخ" ١٩٦٢ ينص سعد وهبة على وجود دكان بقالة يفتح بابه بعرض حائطه، بل يحدد هذا العرض حتى نصف المتر (حوالي ٢,٥ متر). وفي كوبري الناموس ١٩٦٤ ينص على أن عرض الكوبري "حوالي ستة أمتار".

أما حواره في المسرحيات المشار إليها فيكاد ينقل الواقع بكل فجاجته أحيانا، مثلما يحدث في كفر البطيخ:

فريد: جواب من الصحة بخصوص ردم البرك. وبيقول كمان ما تخلوش الأهالي لا مؤاخذة يشخوا في الترع(٥).

ولا نظن أن خطاب الصحة "الرسمي" يهبط إلى هذه الدرجة من العامية، لكنها رغبة المؤلف في نقل الواقع، في أدق صوره، إلى المسرح.

وكما قلنا آنفا فإن مسرحيات ما قبل النكسة مباشرة قد شهدت خروجا محدودا لسعد وهبة عن مواصفات البنية الدرامية وأسلوب بناء الشخصية في المسرحيات السابقة في سكة السلامة يقدم وهبة ممثلة من الدرجة الثانية لتقوم بتعرية النماذج الاجتماعية المنافقة التي عزلها في سياق مكاني غريب هو الصحراء بكل جدبها وصفرتها. و في ذات المسرحية يقدم سعد وهبة أول مجنون من شخصياته، هو رضوان، الذي يعيش زمنا مغايرا للزمن الدرامي للمسرحية. وهذه الشخصية هى شخصية تحذيرية أخرى تتشمم الموت في وسط الأحياء التائهين الضالين

رضوان: فيه حد مات.. أنا شامم ريحة موت (يعكس بصره في الموجودين) الغارة موتت حد(٦).

ورغم أن الممثلة سوسو والمجنون رضوان يمثلان بعض أوجه بناء التمسرح عادة إلا أن سعد وهبة لم يتعامل معهما إلا باعتبارهما أجزاء من البنية الدرامية الواقعية وليس كأدوات لبناء واقع مفارق. ما كان يعني سعد وهبة، في المقام الأول، في هذه المسرحية هو رسم صورة لقطاع عريض من النماذج الاجتماعية الدالة على الوضع الراهن، وتلك درجة من درجات السياسة بمعناها المباشر. وما ينطبق على "سكة السلامة" ينطبق بدرجة أكبر على "بير السلم" وعلى كوابيس في الكواليس، لكن الولوج المباشر والقوى إلى عالم السياسة، وإلى عالم التمسرح حدث في المسرحيات التالية لعام النكسة. وفي الجزء الثالث سنركز على نماذج من التقنيات التي تخلق التمسرح مثل الراوي والمحاكمة، سواء في المسرحيات التي كتبت بعد النكسة أو قبلها.

## ٣-تقنيات التمسرح

### أ- الراوي والخطاب المباشر

تمثل مسرحية "بير السلم" نقطة تحول في تقنيات سعد وهبة، فهو يغازل من خلالها بعض التقنيات البريختية غزلا واضحا: وهذه هى المرة الأولى التي يستخدم فيها وهبة شخصية الراوي. والراوي شخصية مشهورة في المسرح البريختي، وهو شخصية وظيفية تحقق التواصل المباشر بين

مساحتي التمثيل والفرجة، ولذلك يتم التعامل معه باعتباره تقنية في الأغلب الأعم.

ورغم أن الراوي في "بير السلم" شخصية تاريخية (لأنه يرتدي ملابس الفلاسفة في القرن التا سع عشر) إلا أنه يتحول إلى شخصية آنية حين يخط تاريخ يوم العرض (أيا ما كان) بالتقاويم الثلاثة الميلادي والهجري والقبطي. وهذه الثنائية أو التزاوج بين التاريخي والآني تمثل جزءا من ظاهرة أشمل من الثنائيات في هذه المسرحية تجعل منه إيماءة بريختية gestus حقيقية. و الإماءة هى العلامة الخارجية الدالة على العلاقات بين كل البشر، وكل مشهد يكون له إيماءته الخاصة المعبرة عن السلوك الاجتماعي في المقام الأول، وتتجمع هذه الإيماءات حتى تكون بنية كلية تعتمد على الإيماءة الكلية. والشخصية المسرحية نفسها قد تكون إيماءة حين تستهدف -ضمن ما تستهدف- نفي الإيهام وإظهار الواقع الموازي الذي يجب تغييره[٧]. واستخدام الراوي هنا يكشف آليات التجسيد المسرحي لحظة ظهوره مباشرة لأنه يتطرق إلى مناهج الإخراج المسرحي والى "تطورنا المسرحي عامة" وإلى بروفات المسرحية وممثليها ومتفرجيها.. الخ.

واستمراراً في إظهار ثنائية البناء في شخصية الراوي (أستاذ وبهلوان) يشير سعد وهبة إلى أنه يستخدم الطباشير الأسود للكتابة على سبورة بيضاء، ويستخدم لغة فصحى حافلة بالتراكيب العبثية، وردود فعل المتفرجين تجاه أستاذيته، هى ردود فعلهم في حفلات أم كلثوم. لكن الأهم من هذا كله هو أنه مكلف بتقديم هذه المسرحية التي تدعى "بئر السلم" والتي سميت "بير السلم" للتخفيف[٨]. وهكذا يكشف سعد وهبة آليات التجسيد المسرحي مباشرة، ثم يزاوج هذا الدور بدور الخالق حين يقوم بتحريك الشخصيات المسرحية، وينفخ فيها الروح، فتنطلق من وضع السكون/الموت، أو تعود إليه حين الضرورة.

الراوي: إيه الحكاية.. السلام انضرب وأنا خلصت كلامي.. ما اشتغلتوش ليه.. ياللا اشتغلوا.. مثلو.. شخصوا.. قدموا الفن الرفيع[٩].

وبتلك الوسيلة يربط سعد وهبة بين ما يجري على المسرح وما يجري في الصالة، ويقدم شخوصا كأنها "تماثيل" دبت فيها الروح، وليست شخصيات من لحم ودم. إنها شخصيات/اصطناعية يقدمها لنا الراوي لتقوم بتجسيد أمثولة لها بعض الملامح السياسية عن ذلك القائد الذي غاب في بير السلم فاستشرى الفساد في العائلة.

وإذا كانت "بير السلم" تقدم بعض الملامح السياسية من خلال الراوي فإن نفس التقنية تستخدم لأغراض سياسية أوضح في المسرحيات التالية للنكسة. وإذا كان بعض النقاد قد أشار إلى إقحام الراوي البريختي الطابع على بناء تقليدي فإن المسرحيات التالية تقدم توافقا أكثر بين الاثنين. فالناقد الكبير نبيل راغب مثلا يشير إلى عدم التواؤم بين الخلفية الاجتماعية والبناء السيكولوجي

للشخصيات في هذه المسرحية:

"ولأن سعد وهبة لم يتخلص بعد من سلطان الخلفية الاجتماعية على مقدرة الخلق الفني عنده، فقد أدخل دور الراوي عنوة لكي يؤدي مهمة النقد الاجتماعي عنده، مما أفسد البناء الدرامي في بير السلم. فقد فرض منهج بريخت في ربط المنصة بالصالة على مسرحيته ولم تكن في حاجة إليه البتة"(١٠).

لكن تقنية الراوي في بير السلم ظلت على أي حال خطوة كبيرة في توجه سعد وهبة نحو الانغماس في العالم السياسي المباشر في مسرحياته التالية، وكان الراوي هو الدليل الأكبر على التمسرح المرتبط بالرسالة السياسية الذي أصبح سمة سائدة في مسرحياته التالية.

في المسامير (كتبت عام ١٩٦٧) تظهر فاطمة على المسرح لتحدث الجمهور بكلمة وجيزة تكشف له فيها القصة، وتقدم صورة سريعة لزوجها عبد الله، ثم تبدأ المسرحية بعد ذلك في طريقها "الدرامي" المألوف. وعن طريق هذه التقنية يربط سعد وهبة ليس فقط بين الشخصية ومتفرجها ولكن أيضا بين العالم النضالي لثورة ١٩١٩ وأرض الواقع التي يرغب سعد وهبة في تثويرها لمجابهة العدوان الصهيوني الذي حدث قبلها بشهور قليلة(١١).

وفي "سبع سواقي"(١٩٦٨) يستخدم سعد وهبة الخطاب المباشر لوضع القضية التي تعالجها المسرحية مباشرة "في حجر" المتفرجين في المسرح. ففي نهاية المحاكمة التي تلخص وجهات النظر المتصارعة في المسرحية نرى المخبر وهو يحاول الحصول على محضر القضية لطرحه على المتفرجين لكي يكون عظة وعبرة لهم، بمعنى آخر، لكي تكون أحداث المسرحية "أمثولة" يسترشدون بها في حياتهم الواقعية. والمخبر ليس الشخصية الوحيدة التي تتوجه بالخطاب المباشر للمتفرجين، الجبرتي أيضا يفعل ذلك، وهو شخصية تاريخية يقدم عبرته المستخلصة للناس:

الميت: يا سيادة القاضي الجماعة قابلوني في السكة وقالوا لي أقول لسعادتك أنهم رجعوا سينا تاني وحيندفنوا هناك.. (همهمة متصلة يقطعها عرابي).

عرابي: عرفوا إنهم استعجلوا شوية.. رجعوا يندفنوا في أرضهم.

الميت: بس تعبونا معاهم.

عرابي: بالعكس دي كانت فرصة علشانا كلنا وعشانهم كمان..

الجبرتي: (يشير إلى الصالة) وعشان اخوانا اللي لسة ما شرفوش.

عرابي: تشطب القضية لتنازل أحد طرفي النزاع..

(يقف عرابي ويقف الجمهور.. المخبر يتجه في سرعة إلى الجبرتي).

المخبر: تسمح تجيب المحضر..

الجبرتي: عاوزه ليه؟

المخبر: (مشيرا إلى الصالة) علشان أديلهم يقروا ويستوعظوا[١٢].

في "اسطبل عنتر" (١٩٧٢) تخاطب أم محمد جمهور المتفرجين بشأن حملها لمن تظنه المخلص لأهله من أزماتهم، وفي "يا سلام سلم" (١٩٧٠) يستخدم سعد وهبة الراوي بكل تجلياته البريختية: فالشيخ جمال الدين أبو المحاسن هو الذي يقدم بعض أبطال الحكاية الطريفة، أو الأمثولة بمعنى آخر، ثم يترك الجمهور ليعرف بقية الحكاية بنفسه. وهكذا يحقق الراوي علاقة جمالية حميمية مع المتفرج، ويؤسس علاقة "سياسية" من خلال الأمثولة التي يقدمها ويقدم شخصياتها (باستثناء الشخصية الثورية/قائد الحرس السلطاني).

## ب-المحاكمة

تمثل مشاهد المحاكمة فرصة للكاتب لبيان مدى عدل المجتمع واحترام القانون فيه، فهو يقدم صداما أو صراعا بين وجهتي نظر مختلفتين: الحاكم والمحكوم، القوي والضعيف، الظالم والمظلوم، إلى آخره. وفي المحكمة يبرز سؤال العدل واضحا، وهو سؤال يقود مباشرة للكشف عن الوضع السياسي الراهن في المجتمع الأعرض. وفي هذا السياق يعتمد الكاتب على جزئيات المحاكمة مثل أسلوب تشكيل المحكمة وأسلوب تطبيق القانون ثم الحكم الصادر في نهاية المحكمة. وعن طريق هذه الجزئيات يمكن الكشف عما يريده الكاتب، ويمكنه بعدها توجيه الاتهام إلى الطرف المعني.

وهنا نوعان من المحاكمات: تلك التي تقع في قلب الحدث الدرامي باعتبارها جزءا من سياقه العام: تلخص أحداثه وتكشف عن مرتكب الجريمة. أما النوع الثاني فهو استخدامها كعنصر تغريب، أي تصديرها على خلفية الحدث الدرامي لغرض يتعدى الكشف عن الفاعل الفرد. وبالرغم من اتصال المحاكمة التغريبية بعالم الدراما إلا أنه من السهل اكتشاف عناصر التغريب فيها، بل وإبرازها بعناصر أخرى تبرز هذا التغريب. فمشاهد المحاكمة عند بريخت تتميز بنبره هادئة ومنطقية لأنها تعيد ترتيب وقائع الدراما الساخنة عن طريق السرد (ومن هنا استخدام الفعل الماضي كثيرا في المحاكمات)، كما أن المحاكمة هى الفرصة المثلى للكاتب المسرحي لتحقيق الوعي لبطله (وبالتالي للمتفرج) حين تتبلور أمامه منهجيا عناصر الصراع وأسبابه. ومن هنا فإن المحاكمة دائما ما تكون أداة تنوير وتثوير في مسرحيات بريخت، وعند كتاب المسرح السياسي غالبا[١٣].

وتمثل "سكة السلامة" مرة أخرى- أول مناسبة يستخدم فيها سعد وهبة تقنية المحاكمة. وبرغم اللا مباشرة في صياغة وتكوين المحكمة إلا أنها تمثل دليلا على التفاته إلى هذه الوسيلة لبلورة الصراع وأسباب ذلك الصراع والنتائج المترتبة على قرار "القاضي". فالمسرحية تقدم سائق عربة

الفنطاس عويس باعتباره حبل الإنقاذ من الهلاك في الصحراء، وهذا الوضع يجعله هدفا لكل التائهين، ويجعل منه القاضي الذي يقرر من الذي يمكن أن يصحبه في سيارته. ويقرر عويس بالفعل عقد محكمة لاختيار الفرد "الناجي" معه، وفي مبنى مهدم، يجلس هو على حجر ويعدل الآخر ليصبح مائدة (ولذلك كله دلالاته بالطبع)، ثم يبدأ في إجراءات المحاكمة، فيما يقف سائق البولمان على الباب من الداخل "كالحاجب" وفقا لما يقوله النص. وتكون هذه المحاكمة سببا قويا يكشف للسائق وللجمهور أنانية وكذب الشخصيات الدرامية.

وفي "سبع سواقي" تطل المحاكمة برأسها مرة أخرى وإن بشكل أكثر بريختيه وأكثر سياسية لأن قضية الثأر لقتلى ١٩٦٧ موضوع المسرحية- كان هو الشغل الشاغل للمجتمع المصري كله وقت تقديم المسرحية. في هذه المحاكمة ترشح بعض الشخصيات التاريخية الشهيرة نفسها للجلوس في مقعد القضاء (مثل سليمان الحلبي والورداني ومصطفى البشتيل وعدنان المدني) ثم يفوز أحمد عرابي به. ويتم اختيار المؤرخ الجبرتي لتدوين وقائع المحاكمة وعبد الغفار من شهداء ١٩٤٨- هو الذي يبلور القضية التي جذبت إليها "إخواننا من الأموات.. في مختلف أنحاء البلاد ومن مراحل تاريخية مختلفة"، وكل ذلك طبعا لفائدة المتفرج.

ونقطة الدفاع الرئيسية التي تقف في صف قتلى ١٩٦٧ من الجنود المصريين هى أنه لم تتح لهم فرصة القتل والموت استشهادا، وربما كان سببا رئيسيا في إحساسهم بالرغبة في مرقدهم في سيناء دون أن ينتقم لموتهم أحد، ولكن القضية الأعمق التي تثيرها المحاكمة فهى قضية إلصاق تهمة الانهزامية بالمصريين، شعبا وجنودا، وهى التهمة التي تستدعي شهداء حروب مصرية أخرى إلى ساحة المحاكمة، وفي المحكمة يعرض كل مهم قضيته التي تبرر نصره أو هزيمته، وتكون النتيجة التي يتوصل إليها عرابي هى أن حالة البلبلة التي سادت بشأن العسكرية المصرية لا مبرر لها من التاريخ، وأنها قادرة في الحاضر على اجتياز محنة الهزيمة العسكرية المنكرة:

عرابي: الهزيمة كانت قاسية وقسوتها زي ما انت ما بتقول دوخت بعض الناس والدوخة بتخلي البعض يهزي بكلام فارغ كتير إنما لا يمكن يغير التاريخ.. ولا يمكن يخلينا نتخلى عن مبادئنا.. اللي عاوز يعرف تاريخ مصر صحيح ما يبصش للي عايشين يبص للي ماتوا.. يبص للي ماتوا وهم بيحاربوا الطغيان وبيحاربوا الخيانة وبيحاربوا الجوع في المعارك(١٤).

وشأن ما حدث في "سكة السلامة" لا يصدر حكم نهائي في مسرحية "سبع سواقي" وذلك لأن قتلى سيناء يكتشفون (من جريدة يحملها المخبر) أن الاستعدادات الحقيقية لخوض المعركة بدأت بالفعل، وأن يوم الانتقام لموتهم قد اقترب. إنهم يكتشفون -في المحكمة- قيام منظمة للفدائيين المصريين في سيناء، ولهذا يعودون إلى سيناء مرة أخرى وأخيرة، انتظارا ليوم الشرف.

والنبرة السياسية الزاعقة في المسرحية عموما وفي المحكمة خصوصا أوضح من أن يشار إليها، فهدف المسرحية الأساسي كان بث الثقة والطمأنينة في قلوب المصرين، وكان التبشير بقرب يوم الكرامة. ولقد حاولت المحاكمة أن تلعب دورها المسرحي السياسي المعهود ليس فقط عن طريق الموضوع السياسي، وإنما أيضا عن طريق إشراكها شخصيات لا تجتمع في أي واقع تاريخي وانما تجتمع فقط هنا لغرض درامي. واجتماع هذه الشخصيات يخلق زمنا مسرحيا مفارقا لأنه زمن لا ينتمي إلى أي من الشخصيات المشاركة في المحاكمة، بل إننا نرى عرابي وهو يتحدث عن هزيمة ١٩٦٧ وآثارها على الشعب المصري. ومن هذه الجزئيات جميعها تبرز سمة التمسرح في المحاكمة، وتبرز أهدافها السياسية التنويرية والتثويرية واضحة.

تقدم "الأستاذ" الصورة الكاريكاتورية للعدل في مسرحيات سعد الدين وهبة: فالقاضي أصله صبي حرامي، وللقارئ أن يتصور عدله حين يتولى مقعد القضاء. فحين يعثر الحرس على محفظة في السوق يكون تبريره "واحد سرقها من واحد ولّما شاف الحرس رماها وجرى" وهو تفسير يدل عليه هو أكثر مما يدل على سلوكيات الشعب المسكين، وهو يختار الجاني والمجني عليه، في هذه القضية بالقرعة، ويجرم المجني عليه لأنه لم يبلغ عن الواقعة. وهذه السمة الكاريكاتورية "الظالمة" تتبدى في جزئيات كثيرة في المسرحية، لعل أبرزها اعتبار صمت الأهالي جريمة ومؤامرة لقلب نظام الحكم".

القاضي: حضرة الوزير وأنا قلنا لبعض، الناس دول مش عاوزين يتكلموا ليه في مدينة ما حدش فيها بيسمع حاجة.. إلا الحكام .. سألنا نفسنا.. هم خايفين يتكلموا ليه ما دام الناس ما بتسمعش..يبقى لازم هم خايفين من الحكام عشان الحكام بس هم اللي بيسمعوا.. ولما وصلنا لحد كدة سألنا نفسنا إيه الحكاية اللي الناس تخاف تتكلم فيها قدام الحكام.. مفيش غير التآمر على قلب نظام الحكم والتحريض على اغتيال الحاكم(١٥).

ولا يكتفي سعد وهبة بإبراز فساد منطق القاضي أو أصله المريب، بل يعمد إلى إبراز سمة الظلم السياسي في كل خطوة يخطوها القاضي، وفي كل حكم يعرضه على الملكة للتصديق. وقد وسم وهبة المحاكمة بالتمسرح من خلال ذلك كله ومن خلال خلق زمن درامي مفارق ناتج عن خلط الزمن التاريخي بالزمن المعاصر: فالقاضي تولى القضاء في هذه المملكة التاريخية لأن صاحب الحديقة التي كان ينتوي سرقتها قد "ضرب عيار في الهواء" فأبعده عن البلدة كلها حين وقع الزلزال. وبلمسات عديدة مثل هذه يخلق وهبة خصوصية للمحكمة في المسرحية ولأسلوب التقاضي ولعدل القاضي جميعا.. وحكم المتفرج على هذا كله قد لا يحتاج إلى إثبات هنا.

يمثل دخول أبو شادوف إلى عالم "اسطبل عنتر" في منتصف الفصل الثاني نقطة تحول هامة تنقذ العالم الدرامي من سلسلة من الدوران المستمر حول فكرة الجنون وسلوكيات المجانين.. وهذا الوصول

يبلور القضية الأساسية للمسرحية. فالجنون المنتشر في المجتمع يرجع سببه كما قد نستجمع من شذرات متناثرة- إلى حالة الهزيمة القاسية التي يمر بها المجتمع، وأبو شادوف هو "الشعب"الذي يجب أن يحكمه حكام الإسطبل. إنه "جربوع" هارب من "عنبر الترسو" لكنه مع ذلك لب القصيدة ولكن حال الفلاح أبو شادوف مثير للأسى من طول معاناته التاريخية، وهذا الحال المتردي هو الذي يسقطه شبه ميت في لحظة من لحظات المسرحية.

لقد تحمل الفلاح المصري كل صنوف الظلم والعسف كما يلخص له المجانين تاريخه منذ الثورة العرابية وهو الظلم الذي قربه من أن يكون جثة متعفنة، وفقا لتشيخص الدكتور "سرحان بشارة سرحان". وللكشف عن المجهول الذي أودى بحياة أبو شادوف تعقد محاكمة يتوصل فيها سرحان إلى أن هتلر هو القاتل ذو الألف رأس والألف رجل والألف روح والدلالات واضحة. وفي لحظة مسرحية أخيرة تبدو وكأنها تنفيذ للحكم الصادر بإدانة هتلر- يتحلق المجانين في نصف دائرة حول أبي شادوف ، تؤازره الممرضة سامية التي تقمصت شخصية جان دارك محررة اللورين واسطبل عنتر معا، في مواجهة أخيرة وحتمية مع هتلر. وأنصار هتلر من ناحية أخرى يحاولون تنفيذ حكم هتلر بالإعدام على الجميع.. وتهبط الستار وكأن المحاكمة تدعو متفرجها دعوة مباشرة للثورة على هتلر وعلى أمثال هتلر من القتلة والمغتصبين، خاصة في أرض الواقع المصري وقتها.

## ج-الجنون

تشير الدراسات الحديثة لظاهرة الجنون إلى استحالة تعريفه على أسس طبية أو علمية: الجنون إذن هو إلى حد كبير نتاج اختيار اجتماعي اكثر منه اختيار طبي، علمي، ووسم الآخرين بالجنون يعد ظاهرة "حضارية" عامة تدل على موقف المجتمع من بعض مخالفيه(١٦).

ولا ترتبط الدراما بالضرورة بالتعريفات العلمية أو غير العلمية للجنون، وإنما يستخدم كاتب الدراما هذه السمة "العقلية" ليبلور عالما فرديا مختلفا عن العالم الجمعي لبقية الشخصيات الدرامية. وهناك كتاب مسرح عديدون يستخدمون الجنون وسيلة أو تقنية لبث أعقل المقولات، ومن منا ينسى جنون الملك لير. كما أن الدراما لا تعمل بالضرورة بالتوافق مع نظرية نفسية بعينها، لكنها تستخدم بعض الوسائل للتفريق بين العقلاء والمجانين، والجنون -بشكل عام- يخلق واقعا جديدا مغايرا للواقع العام، وتقديم واقعين يعني بالضرورة خلق زمنين مختلفين: فالجنون على خشبة ا لمسرح يعني وجود زمن مسرحي خاص وليس زمنا تتابعيا تقليديا؛ وتلك هى أهم سمات التمسرح من خلال ظاهرة الجنون.

إن أهم ما يعنينا هنا هو أن المجنون يقدم رؤية حرة، غير مترابطة للأحداث، وبهذا يمكنه أن

يخلط الرؤى والأقوال والأزمة في لحظة "مسرحية" واحدة. وكاتب المسرح يمكنه عن طريق الجنون تقديم واقع متجاوز للمنطق العام أو متمرد عليه.

ولأن "الاجتماعية" تعد سمة من سمات المرحلة الأولى من مسرحيات سعد الدين وهبة، فإننا نادرا ما نراه يرسم شخصيات تتسم بالجنون.

ففي "السبنسة" يتهم صابر بالجنون فيما يرى الجميع أنه العاقل الوحيد. وفي "سكة السلامة" نرى شخصية المجنون رضوان وكأنها تعليق بليغ وانتقادي لبقية الشخصيات "العاقلة". إن رضوان يعيش حالة جنون واضحة: فهو يعتقد أن الحرب ما زالت مستمرة، وهو يقوم أيضا بدفن جثة وهمية، وباقي شخصيات المسرحية يستنكرون ذلك غير واعين إلى أن حالة الحرب مازالت قائمة فعلا، لكنها قائمة في مستويات أخرى.. إنها دائرة فعلا داخل النفس البشرية، وبين "المدنيين" المتكالبين على الدنيا.

تشهد المرحلة الثانية من مسرحيات سعد وهبة ذروة في استخدام ظاهرة الجنون في مسرحية "اسطبل عنتر": فأحداث المسرحية كلها تجري في مستشفى للأمراض العقلية. والواضح الجلي هو أن المستشفى هو محطة استقبال المتمردين على المجتمع، يتقمص كل منهم شخصية تاريخية يتخفى خلفها لكي يواصل حياته في عالم الجنون. وسعد وهبة يستخدم هذا العالم المجنون في "اسطبل عنتر" ليمنح نفسه اكبر مساحة للمناورة الدرامية: فهو ينتقي من يريد من شخصيات التاريخ، ويحرك شخصياته على ما يريد من رقعة التواريخ والأزمة، ويناقش أي موضوعات يهواها.. وتكاد هذه الحرية أن تقضي بالفعل على وحدة الموضوع في المسرحية.

داخل المستشفى يضع سعد وهبة نماذج متناقضة: من الموظف الهارب من الصعيد إلى صاحب المطعم إلى المتشرد.. إنه مجتمع مواز للمجتمع الخارجي. وكل فرد في هذا المجتمع يتقمص شخصية تاريخية، وتعدد الشخصيات التاريخية مقصود به رسم صورة بانورامية للتاريخ وموقع اللحظة الراهنة فيه. وهناك لمسات كثيرة تدل على أن سعد وهبة يستخدم المستشفى للتعبير عن احتياجات الشخصيا ت الدرامية "المجنونة" وإحباطاتها: فرغم أن المتفرج يعرف أن أم محمد مثلا عانس إلا أنها تتوهم أنها حامل في المخلص الذي يحتاجه الجميع:

أم محمد: سامعين بيقولوا ايه.. عاوزين يخلوه في بطني على طول أكثر.. من عشرين سنة دلوقتي عايش جوه.. ومش راضي ينزل.. وأنا بتحايل عليه أقول له انزل بقى عشان تريحني. إخوانك عاوزينك..عاوزين راجل يحامي عنهم ويعمل لهم هيبة.. وهو مش عاوز ينزل.. مخوفينه(١٧).

تقوم كل شخصية "مجنونة" بتقديم رؤيتها للواقع إلى أن تصل الشخصية الرئيسية: أبو شادوف، لكنه يصل محطما تقريبا. وحين ينهار أبو شادوف ويظنه الجميع ميتا يقوم النزيل الجديد سرحان بشارة بالكشف عليه ليؤكد أنه فعلا ميت من خمس سنوات (كتبت المسرحية بعد خمس سنوات من النكسة). بمعنى آخر فإن أبو شادوف تنقصه ثورية سرحان، وفقا لما يقوله سعد وهبة.

ولكن تاريخ أبو شادوف في النضال تاريخ مشرف: وهكذا تقوم الشخصيات المجنونة بتذكير أبو شادوف بتاريخه النضالي من خلال لمسات سريعة تحتوي على الشعارات التي رفعها الشعب المصري في وجه الطغاة في فترات زمنية مختلفة:

يارب يا متجلي اهلك لنا العثمانلي

- الولس كسر عرابي
- الجلاء التام أو الموت الزؤام
- بالجيش والشعب هنكمل المشوار

والموقف الراهن يستلزم تعرف أبو شادوف على ظالميه، وعلى نهوضه لمقاومة الطغاة والطغيان.

لكن أهم ما في المسرحية هو الموقف النضالي النهائي حين يكتشف الجميع أن العداوة الحقيقية هى تلك القائمة بين أبو شادوف وهتلر: وهنا تتجمع كل شخصيات المسرحية، تلك القادمة من أزمنة متباي نة، لكي تؤازر أبو شادوف الضعيف المتهافت لكي يواجه هتلر المدجج بالسلاح. ولا احتياج للقول بأن المسرحية كلها تكاد تكون مكتوبة لتمرير هذا الموقف البطولي، فالمسرحية تكاد تهتف بهدفها: هيا أيها الفلاح المصري واقدم على منازلة هتلر وأشباهه، وخلفك يقف تاريخ طويل من المقاومة والبطولات. ولقد قدم الجنون كسمة من سمات التمسرح- الوسيلة المفيدة لتجسيد هذه الدعوة السياسية المباشرة.

## د-الشخصيات الميتة

في المرحلة التي تلت ١٩٦٧ غيّر سعد وهبة أسلوبه في اختيار وبناء الشخصية تغييرا كبيرا: فشخصيات مسرحية "الأستاذ" تنتمي -ولو ظاهر يا- إلى مملكة سومر، وزمنها يعود إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، وهم يستخدمون التاريخ ليقدموا أمثولة تكون دليلا هاديا ومرشدا لحل قضية معاصرة مستعصية على الحل. وفي "اسطبل عنتر" تنفصل الشخصيات "المجنونة" عن الواقع وتتلبس شخصيات تاريخية تعيش من خلالها في الواقع. ويعود سعد وهبة إلى التاريخ المملوكي في مسرحية "يا سلام سلم" لكي يقدم بتلك الشخصيات التاريخية أمثولة للعصر الحديث. أما أكثر اختياراته غرابة فكان اختياره تجسيد شخصيات ميتة في مسرحية "سبع سواقي".

بعض شخصيات "سبع سواقي" ميتة، تبعث عن موتها بحثا عن موضع آخر تدفن فيه. وهذا البحث يستفز موتى آخرين يقومون للدفاع عن شرف موتهم شهداء.هذه الشخصيات موتى، تعرف هى ونعرف نحن أنهم موتى. والشخصية الميتة تنتمي بوضوح إلى عالم اللا واقع، ولذلك فهى شخصيات وظيفية تستخدم لتوضيح فكرة: إنها شخصيات مسرحية، تشير آليا إلى عالم مفارق، عالم غير العالم الواقعي الآني الذي ينتمي إليه المتفرج(١٨).

رشوان: انت بتقول جاتلك الرصاصة في القلب..

عبد الغفار: ايوة

رشوان: وما متش؟

عبد الغفار: ياعم قلت لك احنا ميتين من زمان

رشوان: يعني ايه ميتين من زمان؟

عبد الغفار: إحنا الخمسة كدة متنا من سنة ونص واندفنا كمان(١٩).

في تلك الحفنة من المسرحيات، وخاصة في سبع سواقي، لم يأبه سعد وهبة كثيرا بالإيهام بالواقع، بل أراد خلق واقع "مسرحي" مواز يستطيع من خلاله أن يكثف الجرعة السياسية المباشرة.ولهذا السبب تخلى وهبة عن بناء شخصياته بالشكل التقليدي ولجأ كثيرا إلى الشخصية الوظيفية: وهكذا جمع شخصيات قتلت في سيناء ١٩٦٧، وشخصيات أصيبت في سيناء وماتت في القاهرة ١٩٤٨ وشخصيا ت ماتت أثناء مقاومة الصليبيين أو قتلت في التل الكبير مع عرابي، إلى آخره من معارك خاض فيها المصريون غمار الحرب دفاعا عن الشرف.

وجمع هذه الشخصيات الميتة في زمان واحد ومكان واحد يخلق ظاهرة التمسرح بلا شك، وهو التمسرح الذي يلجأ إليه سعد وهبة لتجسيد فكرة المقاومة، ولمناقشة قضية شرف الأرض السلبية في سيناء وضرورة استعادتها حتى يرقد شهداؤها في سلام. إنها كما قلنا في موضع آخر- مسرحية استنفار سياسي من الطراز الأول.

## ٤- الأمثولة والتغيير السياسي

يرى سعد أردش -شأن آخرين- أن حوار سعد الدين وهبة مع السياسة يعود إلى مسرحية "سكة السلامة" حين استقرت السلطة "في أيدي جناح واحد من أجنحة الضباط الأحرار ودليل أردش على ذلك هو أن السياسة أصبحت بالمعنى الدقيق للمصطلح هى التيمة الجوهرية التي تدو ر حولها الأحداث. ففي سكة السلامة يشاهد المجتمع في الصالة مجتمعا مطابقا له في الفراغ المسرحي تكاملت له صفات المجتمع جنسا ومهنة وسلوكيات وقيماً، ألقت به المقادير في الصحراء بدلا من أن يحمله أتوبيس الرحلة إلى الإسكندرية، ويبدأ البحث عن المسئولية والمسئولية محور من أدق المحاور في سياسة حكم الجماهير أو قيادتهم"(٢٠).

وقد شهدت المسرحيات الأخيرة من المرحلة المسماة بالواقعية عند سعد وهبة اهتماما خاصا بقضية العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتلك قضية كانت تشغل معظم كتاب الدراما في تلك الحقبة. لكن الهزيمة العسكرية عام ١٩٦٧ لم تدع فرصة لأي كا تب إلا أن يخوض غمار السياسة مباشرة، وهكذا تبدت مسرحيات المرحلة الثانية عند سعد وهبة اكثر ارتباطا بالسياسة سواء في موضوعاتها

أو في تقنياتها. بل ولقد شهدت تلك المرحلة بعض المسرحيات الاحتفالية الوطنية ، مثل "حبيبتي يا مصر" و" لعمر لحظة".

وأهم سمات المسرحية السياسية هو قالب الأمثولة التي تتعمد الإبعاد الزماني/ المكاني لكي تقدم مادتها كدرس سياسي للمتفرج المعاصر. وربما كان البعد عن محاولة خلق الإيهام بالواقع واللجوء إلى التاريخ أو الأسطورة هو الذي حتم الاعتماد على البناء المشهدي الذي يستهدف رسم بانوراما للمجتمع، وتتبع حركته على محاور أوسع من محور الدراما البرجوازية المحصورة في الاهتمام بالفرد ككائن سيكولوجي. والبناء المشهدي لا يهتم كثيرا ببناء درامي متصاعد إلى ذروة تعقيد درامي.. ما يعني كاتب الأمثولة الدرامية هو الشريحة الأعرض من المجتمع، والدرس السيا سي في النهاية.

ومعظم مسرحيات سعد وهبة في تلك المرحلة تتخذ قالب الأمثولة، أي تعتمد على الأبعاد الزماني/ المكاني إطارا لها، مع كل ما يستلزمه ذلك من تقنيات ثانوية لربط الأمثولة بالواقع. لكن السمة الأهم هى البناء المشهدي الذي يستلزم خشبة مسرح قادرة على الانتقال السريع من مشهد لآخر، وفي هذا السياق نشير إلى أن تلك السمة هى من أهم سمات المنظر المرئي في مسرحيات تلك المرحلة، بعد أن كان سعد وهبة يرسم منظره المسرحي "الواقعي" إلى نصف المتر في مسرحياته الأولى.

لا نحتاج إلى كبير جهد لاكتشاف أن مسرحية " المسامير " مثلا تعود زمنيا إلى زمن ثورة ١٩١٩ لكي تقدم أمثولة الصمود للمتفرج المعاصر: وهذا التوازن بين الزمنين، هو الذي أثار حفيظة عبد القادر القط حين قال:

والمسرحية حتى نهاية الفصل الثاني تجري في إطارها التاريخي من أحداث ثورة ١٩١٩ دون أن يحس القارئ أن للشخصيات أو الأحداث أبعادا تتجاوز واقعها الزمني أو أن للحوار دلالات أكبر من معانيه الظاهرة. ولكنها لا تلبث منذ بداية الفصل الثالث أن تأخذ مجرى جديد تزدوج فيه طبيعة بعض الشخصيات فتصبح إلى جانب وجودها التاريخي رموزا لبعض الشخصيات في الحاضر، وتستحيل الأحداث من مجرد أحداث ماضية إلى حاضر نعيشه اليوم منذ العدوان، ويكتسب الحوار دلالات جدية تعبر عن هذا الحاضر بشخصياته وأحداثه(٢١).

وتعتمد مسرحية "سبع سواقي" أيضا على البناء المشهدي (١٤ لوحة)، ورغم أنها تنطلق من لحظة زمنية آنية، إلا أنها تستدعي صنوفا من الشخصيات التاريخية "الميتة" تستدعي لمناقشة قضية سياسية مهمة وهى الثأر لموتى الوطن. ومسرحية "يا سلام سلم"، تدور حول "حكاية طريفة" حدثت أيام حكم السلطان المنصور في القرن الرابع عشر، وذلك الأبعاد تنويعية واضحة على أمثولة بريخت السياسية. أما أوضح نموذج لقالب الأمثولة في مسرحيات سعد الدين وهبة في هذه المرحلة فهى مسرحية "الأستاذ"، المكتوبة عام ١٩٦٩، والتي أثارت ردود فعل رقابية رافضة وقتها، ثم أثارت ردود فعل رافضة من رأس السلطة السياسية بعد عرضها في أوائل الثمانينيات، أي بعد سنوات من لحظتها التاريخية

المقصودة.

يدور المشهد الافتتاحي لمسرحية الأستاذ في منزل الأستاذ نفسه، في الزمن المعاصر، وهو حائر أمام مشكلة عويصة: "والراجل بيتألم ولازم العملية تتعمل الصبح، وقبل ما تتعمل العملية لازم أكون استقريت على رأي.. الراجل ينطرش ولا يتكلم" بمعنى آخر، يواجه الأستاذ اختيارا جراحيا يستلزمه الشفاء: هل يقطع أعصاب السمع أو أعصاب اللسان. وليس هناك دليل مرشد في كتب الطب (وكيف يكون والقضية سياسية؟!)، ولهذا يلجأ الأستاذ إلى التاريخ لاستلهام الحل الأمثل. المسرحية إذن، بهذا القالب، مسرحية تعليمية، يتوصل عبرها الأستاذ (والمتفرج بالطبع) إلى وعي أفضل بمشكلته وبحلها.

والمقدمة تمثل الجزء المعاصر من المسرحية، أما الجزء التاريخي فهو المسرحية ذاتها، ذلك أن حرس مدينة سومر يقتحمون المشهد المعاصر، ويصطحبون الأستاذ معهم إلى ما قبل ظهور المسيحية والإسلام". إن المملكة التاريخية على ما يبدو في احتياج لخدمات الأستاذ المعاصر.

## ملحوظة (١)

في نسخة الرقابة لعام ١٩٦٩ بعض الخلافات مع النسخة المنشورة سواء في مجلة نادي المسرح، أو في الأعمال الكاملة: ففي نص الرقابة يقول سعد وهبة "يظهر الأستاذ وهو يرتدي ملابس تختلف تماما عن ملابس الآخرين.. يتوقف القاضي والوصيفة عن الكلام.. ويطوفان حول الأستاذ ينظران إليه وكأنهما يشاهدان مخلوقا من عالم آخر" ص٨. وذلك يعني أن الأستاذ "يهبط" إلى التاريخ هبوطا مباشرا، أي دون "المقدمة" الواردة في النص المنشور.

وتشهد نهاية المسرحية عودة الأستاذ إلى العالم المعاصر بعد أن يخوض تجربة مماثلة للتجربة التي ينبغي عليه حلها في العالم المعاصر، أي بعد أن اكتسب الوعي السياسي بأسلوب الحل. لكن الأستاذ يعود مصطحبا معه الملكة، بل ووصيفتها، بينما يبقى المنادي لنقل التجربة برمتها إلى الأجيال التالية.

## ملحوظة (٢)

في نسخة الرقابة المشار إليها تطلب المحكمة من الأستاذ أن يبقى معها في التاريخ ليستكمل مشروعه "العلاجي" وصولا إلى تحقيق ازدهار الإنسان في المملكة، ولكن رد الأستاذ على مطلب الملكة لا ينبئ بقبول أو رفض العرض.

إن المسرحية سواء في نسختها الأولية أو الأخيرة- تحقق هدفها التعليمي بوضوح، وذلك أن بطلها يصل إلى وعي بطبيعة المشكلة السياسية كما أن متفرجها لابد وأن يستوعب الأمثولة ودرسها الأساسي: إن إرادة الشعب هي المعول الرئيسي في الحصول على الحرية، كما أن طاقة الغضب الشعبي قادرة على تحريك الجبال والتخلص من الظالمين.

## ٥- المحروسة (٢٠١٥) العودة إلى المسرح

بعد احتفاء سعد وهبة بانتصارات أكتوبر في مسرحيات مثل "رأس العش" ١٩٧٤ أو "حبيبتي يا مصر"، لم يعد المسرح -في رأينا- كافيا لممارساته السياسية التي استلزمتها طبيعة المرحلة وقتها. وهكذا حاول وهبة دخول معترك الحياة السياسية بالترشيح لمجلس الشعب، ثم انجذب إلى كتابة المقال السياسي.. وبين هذا وذاك كان يكتب مسرحية الفصل الواحد وكأنها سهم يوجهه إلى أحد أوجه القصور في حياتنا التي كانت تنقلب رأسا على عقب من أواسط السبعينيات. وفجأة عاد سعد وهبة إلى المسرح، بل عاد إلى عالم المحروسة الذي بدأ به حياته، لكن البون كان شاسعا بين مسرحية البداية ومسرحية النهاية.

المحروسة ٢٠١٥ مقال سياسي صارخ، يتسق تمام الاتساق مع الطبيعة النارية التي اتسمت بها مقالات سعد وهبة الأخيرة، غير أنها تتسق أيضا مع ما سبقها من مسرحيات سياسية: كل ما في الأمر هو أن المسرحية تشهد مدّ خيوط القناعات السياسية لسعد وهبة إلى نهاياتها. إنها صرخة تحذير من كاتب بلغ به السيل الزبى فأطلق لخياله العنان في كل مجال ليحذر بني وطنه من المستقبل المخيف الذي ينتظر المحروسة إذا ما استمر تهاونها السياسي مع العدو الأول إسرائيل. إن الفزع الذي أحسه الكاتب السياسي المجرب محمد حسنين هكيل من قراءة المسرحية لم يأت من فراغ وإنما بسبب الصورة البانورامية الكابوسية التي رسمها سعد وهبة لمستقبل المحروسة. لقد بذل سعد هبة هنا جهدا خارقا لكي يرصد كل أرجل الإخطبوط الذي يلتف حول جسد المحروسة سواء في المستويات الشخصية أو في المستويات العامة من سياسية واقتصادية واجتماعية. وهذا الرصد هو الذي جعل المسرحية تبدو وكأنها مسرحية لكاتب مبتدئ يبغي قول كل شئ في مسرحية واحدة؛ شخصيات عديدة وموضوعات متنوعة وحوار صارخ ومواقف حدية.

هذا الصراخ السياسي في المحروسة ٢٠١٥ هو أوضح سمات التمسرح فيها فالكاتب لم يعد يعبأ لا بالإيهام المسرحي ولا حتى بتقنيات بعينها تحقق له مقولاته السياسية: إنه يقولها مباشرة، وبصوت صارخ، فلم يعد الأمر -من وجهة نظره على الأقل- يتحمل التأجيل. لكن المسرحية تظل في النهاية أمثولة، لكنها أمثولة مقلوبة. فبدلا من العودة إلى الماضي نرى سعد وهبة يلجأ إلى المستقبل. إنها مسرحية "مفترضة" تستخدم بعض مفردات الواقع وتصل بها إلى عام ٢٠١٥ من خلال عين المبدع الثاقبة.

وإذا كان المحتوى السياسي الصارخ لمسرحية "المحروسة ٢٠١٥"، وذلك المحتوى المصاغ في قالب الأمثولة المقلوبة هو أبرز أوجه التمسرح فيها فإنها مع ذلك لا تخلو من بعض سمات بنيوية تدرجها في قالب المسرحية السياسية: فهى تعتمد البناء المشهدي أسلوبا لها (إثني عشر مشهدا + فاصلان غنائيان + الختام) والختام الذي يرد في النهاية تجسيد لتقنية تعرضنا لها في بعض أعمال سعد وهبة

وهى تقنية الخطاب المباشر. ففي هذا الختام تتوجه صابحة -بطلة المسرحية- بحديثها للمتفرج مباشرة، ومحتوى هذا الخطاب المباشر قد لا يحتاج إلى تعليق يدلل على مدى رغبة الشخصية الدرامية -ومعها وقبلها سعد وهبة- في استنفار همم المتفرجين في التصدي للدولة الصهيونية، مع ملاحظة أن زمن الخطاب المباشر هو لحظة تقديم المسرحية وليس زمن المحروسة عام ٢٠١٥:

صابحة: إذا كنتوا بتعرفوا كل حاجة وتصهينوا يبقى اللي انتوا شفتوه حيحصل، وساعتها حتقولوا دي كانت رواية بتسلينا ولاّ كان كابوس صحينا منه والحمد لله. كل شئ في مطرحه وماحدش قدر يغيّر حاجة.. إنما مش بالكلام.. أيوة مش بالكلام لأن غيركم بيعمل جد عشان يحقق الكابوس، عشان يطبق على زمارة رقبة المحروسة ويجيبها الأرض زي ما شفتم بالظبط(٢٣).

بمثل هذا الخطاب المباشر، الذي تلقيه الممثلة وليس الشخصية الدرامية، يكون سعد وهبة قد وصل إلى الحد الأقصى في استخدام المسرح لخدمة القضايا السياسية وإلى الحد الأقصى في استخدام تقنيات التمسرح لتسهيل صياغة هذه القضايا السياسية.

## هوامش ومراجع


١- إبراهيم حمادة ، من حصاد الدراما والنقد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص.١٦٤

2- Vladimir Krysinski, "Changed Textual Signs in Modern Theatricality: Gombrowicz and Hand k e, tr. Ruby Cohn, Modern Drama, 25, 1 (March 1981), p.3

3- Roland B arthes, "Seven Photo Models of Mother Cau r age, tr. By Hella freud Bernays, Tulane Drama Review, 12, 1 (Fall 1967) p. 44.

٤- مسرحية " المحروسة " في الأعمال الكاملة، الجزء الأول، الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص.١١

٥- مسرحية " كفر البطيخ " في الأعمال الكاملة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص.١٣٦

٦- مسرحية " سكة السلامة" في الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص.٢٣٩

٧- راجع

John Willett, The theatre of Bertolt Brecht, Methuen, 1977, P. 173.

٨- مسرحية " بير السلم " ، في الأعمال الكاملة، الجزءالثاني، مرجع سابق، ص٢٨٤-.٢٨٥

٩- نفس المرجع ، ص.٢٩٠

١٠- نبيل راغب، " المضمون الاجتماعي في مسرح سعد الدين وهبة " ، مجلة المسرح، أبريل-يونيو ١٩٨٨، ص.١٣

١١- يرى عبد القادر القط أن ظهور فاطمة في البداية يعد دليلا على تفوقها كشخصية درامية على زوجها عبد الله مع أن المفترض أنه "بطل"المسرحية. راجع مقاله: "المسامير: قراءة نقدية"، مجلة المسرح، أكتوبر ١٩٦٧، ص.٣

١٢- مسرحية " سبع سواقي " في الأعمال الكاملة، مسرحيات ممنوعة، الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص٩٨-.٩٩

١٣- topia, Oxford University Press, 1978, p. 145. U Keith A. Dickson, Towards

٤١ d-٣٩٠x- مسرحية " سبع سواقي " ، مرجع سابق، ص.٨٥

١٥- مسرحية " الأستاذ " ، في ا لأعمال الكاملة، مسرحيات ممنوعة، مرجع سابق، ص.١٦١

16- Thomas J. Scheff, "on Reason and Society : Some Political Implication of Psychiatric Thought", in Labeling Mad ne ss NJ: Printice Hall, Inc, 1975, p.16.

١٧ - مسرحية " اسطبل عنتر " ، في الأعمال الكاملة، مسرحيات ممنوعة، مرجع سابق، ص.٢١١

18- J.L. Styan, Drama, Stage and Audience, Cambridge University Press, 1975, P. 71.

١٩- " سبع سواقي " ، مرجع سابق ، ص١٧-.١٨

٢٠- سعد أردش، "مسرح سعد الدين وهبة: قراءة في تاريخ مصر المعاصرة"، في كتاب سعد الدين وهبة: ثنائية الكلمة والفعل، المحرر أحمد سخسوخ، أكاديمية الفنون، ١٩٩٨، ص٩٦-.٩٧

٢١- عبد القادر القط، "المسامير: قراءة نقدية"، المسرح، أكتوبر ١٩٦٧، ص.٣

٢٢- مسرحية "الأستاذ"، مرجع سابق، ص.١١٤

٢٣- سعد الدين وهبة، مسرحية "المحروسة ٢٠١٥"، الفجر للإنتاج الفني والثقافي، ١٩٩٦، ص.١٣٩

# المحكوم عليهم سياسيا*

## ونظام معاملتهم في السجون

محمود عزمي**

في كل بلاد العالم تمييز بين معاملة "المذنبين" السياسيين و"المجرمين" العاديين. وذلك أن الأولين يعملون تحت تأثير الاقتناع الحزبي دون أن يكون لهم على الغالب مطمح شخصي وإن كان فهو متمش ولو في نظرهم على الأقل- مع ما يعتقدونه مصلحة عامة.

أما الأخيرون فيعملون تحت تأثر السافل من الاعتبارات والساقط من العواطف والشخصي البحت م ن الدوافع.

ولم يكن حظ مصر في هذا الباب مثل حظ البلاد المتحضرة الأخرى. فإن الحاجة لم تكن ماسة فيها إلى الاستعداد بالسجون الخاصة ونظم المعاملة الخاصة لأجل تلك الطائفة الأولى من "المذنبين"، ذلك أن هذا الصنف من الذنوب لم يكن معروفا في مصر أو لم يكن منتشرا الانتشار الذي يستدعي التفرغ له و الاستعداد لوسائله.

أما اليوم فيظهر أن الظروف قضت بأن تدخل مصر ضمن الدول التي تبلغ فيها الخلافات السياسية مبلغ التحزب الذي يدفع بأصحابه إلى حد الذنب، فيظهر بالتالي أنه قد وجب الاستعداد للمذنبين السياسيين من حيث المعاملة الخاصة والسجون الخاصة.

وقد قرأنا في إحدى الزميلات التي صدرت أول أمس أن أعضاء الوفد المصري الذ ين حكمت عليهم المحكمة العسكرية أخيرا بالحبس مع الشغل

---

* نشر بجريدة الاستقلال في ١٦ ديسمبر ١٩٢٢ .

** حقوقي مصري بارز أسس الشعبة المصرية لحقوق الإنسان في باريس عام ١٩٣٠ .

وثائق

نطالب بإدخال التعديل على نظام السجون عندنا حتى نميز معاملة "المذنبين السياسيين" عن معاملة "المجرمين العاديين"

سبع سنين قد نفذ فيهم الحكم فعلا، ولكن نفذ فيهم بطريقة التنفيذ العادية التي تنطبق على "المجرمين" العاديين: فحلقت رؤوسهم وألبسوا الأردية التي يرتديها السارقون والمزورون.

نحن من الذين يختلفون وأعضاء الوفد المصري، لا في المبدأ فإن المصريين كلهم مجمعون على مبدأ واحد من حيث قضيتهم العامة، لكن في طريقة الأخذ بالوسائل التي توصل إلى تحقيق هذا المبدأ. وقد كنا من أول الخارجين على زعيمهم "سعد باشا" يوم أن اقتنعنا أنه يريد الالتجاء إلى وسائل اعتقدنا أنها غير مجدية إن لم تكن ضارة بالقضية المصرية نفسها، ونحن اليوم لا نزال على هذا الرأي في الرجل، ولا نزال على الخلاف في الطريقة مع أنصاره.

لكنا لا نستطيع أن نفهم بسهولة تطبيق إجراءات السجون العادية على المحكوم عليهم لأسباب سياسية. ولا نستطيع السكوت على ما يصيب هؤلاء الإخوان نعم فهم إخواننا في الجهاد تختلف طرقهم وطرقنا لكن يتحد المرمى الذي يقول كلانا أنه يرغب في الوصول إليه- لا نستطيع السكوت على ما يصيب هؤلاء الإخوان من الكرامة الإنسانية في أشخاصهم.

نحن لا نعلم إلى من نتوجه للمطالبة بتعديل معاملة المحكوم عليهم سياسيا في مصر إلى السلطة العسكرية وهى التي أصدرت الأحكام عليهم أم إلى وزارة الداخلية وهى التي تشرف على نظام السجون التي أودعوها؟ لكنا على أي حال مستعدون لمخاطبة هذه وتلك بل ونريد أن تخاطب جماعة المصريين الذين يعتبرون أنفسم حزبا معاديا لحزب الوفد المصري لنقول لهم أن الأيام قلّب وأ ن مصر إذا حكم أن تستمر حالها كما هى اليوم لا تريد أن تنظر طوائفها إلى مسائلها العامة إلا بعين التحزب، فإن أياما مقبلة قد تجعل صاحب السلطان بعيدا عن القبض على أزمة الأمور عليه اعتبار "الأذناب السياسي".

أيضا للكرامة الإنسانية أولا، وللعدل الاجتماعي، يجب أن يميز بين الذنو .

ثانيا، نطلب إدخال التعديل على نظام السجون عندنا حتى نميز معاملة "المذنبين السياسيين" عن معاملة "المجرمين العاديين" ونتجاوز في تدليلنا هذه الاعتبارات العامة السامية إلى بعض اعتبارات خاصة مشكوك في سموها إذا نحن خاطبنا أصحاب النزعات التحزبية لنقنعهم بضرورة الأخذ بما ننادي به. ونرجو أن نجد عقولا وقلوبا تساعد على تحقيق ما نطلب

قراءة في وثيقة

# الإذناب السياسي .. والإجرام

## هاني نسيرة

تهدف الأنظمة الكلية في المجتمعات غير الحديثة إلى طبع هذه المجتمعات بطابعها، فلا يكون ثمة مجال للتنوع السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي، بل تسعى للسيطرة على كل شئ، لأنها لا تفهم السياسة كقدرة على إدارة علاقة متكافئة بين السلطة والمجتمع بتنوعاته الفكرية والسياسية والثقافية، ولكنها تفهمها شرعنة للاستبداد ومجالا مفتوحا للقهر..!

هذا ما عانته شعوبنا العربية في عهد الاستعمار أو الحكم الرجعي حتى تحقق استقلالها وتحررها من وطأة الأجنبي. لتقع تحت وطأة الحكومات الثورية التي موّهت شعاراتها الكبرى لعملية إذابة الجميع في الواحد أو الكثرة في الفرد على تعبيرات هوبز- فصرنا أمام التنظيم الأوحد والقائد الأوحد والعقيدة الثورية الواحدة. فلا مجال للاختلاف أو الخروج، حتى سنت بعض هذه الدول قوانين تجرم بل وتعاقب بالإعدام على الانتماء لغير الحزب أو التنظيم الحاكم.

الانتماء السياسي ضرورة بل واجب أعلنه باركليز ا لإثيني منذ عشرات القرون حين قال: من لا يهتم بشئون وطنه ويشارك فيها خائن لا يستحق شرف المواطنة". وحين تتعدد رؤى هذه الانتماءات السياسية ينبغي أن تحضر قيمة "التسامح". لأن التسامح سياسيا وفكريا ودينيا هو أس الروح المدنية التي لا يكون تمدين ولا تنمية بدونها.

في هذا المقال "الوثيقة" يعبر المفكر الرائد د. محمود عزمي عن قيم عديدة ما زال ترسيخها في وعينا ومؤسساتنا وأيديولوجياتنا الحاكمة ضرورة ماسة. ومحمود عزمي (١٨٨٩-١٩٥٤). فضلا عن دوره المعروف في لجنتي حقوق الإنسان وحرية الأنباء في الأمم المتحدة. وقد تولى رئاستهما في أخريات حياته-هو مثقف مؤسس لفكرة "حقوق الإنسان" في الثقافة العربية والمصرية. بل لا نغالي إن قلنا أنه كان أول النشطاء العرب على الإطلاق حين أسس الشعبة المصرية لحقوق الإنسان في باريس

١٩٣٠ تنديدا بحكم صدقي الديكتاتوري. مع نفر من صحبه- وكانت فرعا من الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان.

كتب في ١٦ ديسمبر ١٩٢٢ في جريدة الاستقلال يقول "نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها" وتتميز الدعوة الحقوقية لمحمود عزمي بسمات، لعل قراءة هذا المقال الذي بين أيدينا توضحها أكثر وتميزه عن سواه من رواد فكرة حقوق الإنسان في مقتبل القرن العشرين.

**هذه السمات هي:**

**أولا:** استقلالية محمود عزمي، فلم يكن محمود عزمي قادرا على التقولب في قالب سياسي محدد. وحين حدث ذلك مع "الأحرار الدستوريين" تركهم بعد اعتدائهم على الديمقراطية والحياة النيابية في عهد محمد محمود ١٩٢٨، ثم حدث هذا مع "الوفد" الذي انضم إليه بعد عودته من باريس ١٩٣٤، ثم تركه لاختلافه مع زعيمه النحاس ومعاهدة ١٩٣٦.. فلم يكن لدى عزمي من الانتماءا ت الحزبية ما يعيقه عن تأسيسه ال دا ئ م ودفاعه الدائم عن منظومة حقوق الإنسان والتحول الديمقراطي.. وخاصة عائق التسييس والتبعية الحزبية أو الفكرية.

**ثانيا:** رغم تعرف عزمي العميق على الثقافة الغربية ومتابعته الدائمة لتطوراتها، واطلاعه على مختلف منتوجاتها الأدبية والثقافية والسياسية إلا أن عزمي كان حريصا في خطابه على التوجه نحو واقعه المعيش.. فلم يصطدم اصطداماً حاداً مع السلطة الثقافية السائدة. وكان دائما ذا خطاب إنساني أكثر منه خطابا غربيا. مما كان يصنع جسورا للحوار والتواصل معه.

**ثالثا:** لعل اهتمام عزمي الرئيسي كان بالحداثة السياسية وفي القلب منها الديمقراطية وحقوق الإنسان. لذا كانت أغلب مساهماته النظرية متجهة نحو إعادة مأسسة الدولة وتقويمها وتصحيح سياساتها. يتضح هذا من المقال الذي بين أيدينا أو من مجموع ما كتب حول مناقشات دستور ١٩٢٣م أو حول التعليم والمرأة وحرية الصحافة وغير ذلك.

**رابعا:** بقدر ما كان محمود عزمي متوحدا، بقدر ما كان ملتحما بالواقع.. لذا كانت أغلب أطروحاته الحقوقية مرتبطة بأحداث تاريخية محددة، وليست مجرد طرح نظري مجرد، مما كان يعطي للخطاب حيويته وتوتره المضئ القادر على النفاذ دون اصطدام بالثقافة السائدة كلية أو بغيرها. لأنه يكتب من أجل الواقع ومنطلقا من الإنسان. ولعل هذا راجع لعمله الصحافي الطويل. والصحافي لا يغادر أحداثه كالأكاديمي، كما أنه يسعى دائما لعدم الصدام الحاد مع قارئه.

بعد تناولنا الموجز لهذه السمات نرى ضرورة تفكيك هذا المقال الذي بين أيدينا إلى التيمات الآتية:

**الحقيقة والطموح:** مقدمة هذا ا لمقال، الذي كتبه محمود عزمي في ٢٢ أغسطس ١٩٢٢ في

حقوق السجناء قبل صدور أول وثيقة دولية في هذا الشأن سـ١٩٥٥م، تدل على وعي باكر بأهمية الدراسة المقارنة لأوضاع مشابهة ومختلفة في العالم . فالكاتب بدأ مقدمته بتقرير أن في كل بلاد العالم تمييز بين المذنبين السياسيين والمجرمين العاديين، ثم يفسر أسباب هذا التمييز وهو باختصار يرى أن المذنب السياسي يهدف إلى المصلحة العامة ويدفعه الاقتناع الحزبي دون أن يكون له في الغالب مطمح شخصي. فبعد أن يضع الطموح وهو معاملة المذنبين سياسيا من السلطة معاملة مميزة عن غيرهم يردف بالحقيقة المؤلمة وهى أنه لم يكن حظ مصر في هذا الباب مثل حظ البلاد المتحضرة الأخرى، ومن هنا تأتي الضرورة الطبيعية والتلقائية وهى:

"أن الحاجة ماسة إلى الاستعداد بالسجون الخاصة ونظم المعاملة الخاصة لأجل تلك الطائفة من المذنبين السياسيين.

ولأن هذا من مستجدات الحداثة في مصر ينبغي إيراده الآن وتنفيذه، في ظل انتشار التحزبات والانتماءات السياسية. هكذا يكون التسلسل المنطقي والاستفتاح الطموح والذكي للدخول في الموضوع.

**الحدث الخبر:** لأنه صحافي يمتهن الصحافة من أجل الفكر والتنوير. ولا يظلم الوسيلة من أجل الغاية أو العكس فهو يتناول الحدث وهو ما قرأه "من سوء معاملة أعضاء الوفد المصري الذين حكمت عليهم المحكمة العسكرية أخيرا بالحبس مع الشغل سبع سنين. وقد نفذ فيهم بطريقة التنفيذ العادية التي تنطبق على المجرمين العاديين فحلقت رؤوسهم وألبسوا الأردية التي يرتديها السارقون والمزورون" .. وهذا ليس اعتراض محمود الوحيد . ولكنه اعتراض "الحال" كما يمكن أن نصفه..فهو يرفض هذه المساواة الظالمة، ويطالب بمعاملة خاصة لذوي الانتماء السياسي في السجون عن طريق تحسين نظام معاملتهم.

**الموقف الحقوقي:** موقف المفكر الحقوقي في مثل هذا الشأن أنه لا يستطيع الصمت وهذا ما يعلنه محمود عزمي حين يقول: نحن لا نستطيع أن نفهم بسهولة تطبيق إجراءات السجون العادية على المحكوم عليهم لأسباب سياسية، ولا نستطيع السكوت على ما يصيب هؤلاء الإخوان" ثم يردف عزمي بجملة اعتراضية: نعم فهم إخواننا في الجهاد تختلف طرقهم وطرقنا لكن يتحد المرمى الذي يقول كلانا أنه يرغب في الوصول إليه".

نعم فهم من حزب آخر "الوفد" وليسوا من الحزب الذي كان ينتمي إليه حينئذ وهو "الحزب الديمقراطي" ولكنهم إخوان في الجهاد من أجل هذا الوطن.. كما أنهم في الأساس مسجونون سياسيون وليسوا عاديين. فعزمي لا يحتكر الوطنية أو الحقيقة. فحق النظر والسبيل متعدد للإصلاح. ورغم الاختلاف فهو يدافع عنهم لأنه لا يستطيع السكوت على ما يصيب هؤلاء الإخوان من أذى في كرامتهم الإنسانية. بل لا

يكتفي بذلك، وإنما يسعى كنشيط حقوقي لمطالبة أي جهة بتعديل نظام السجون: السلطة العسكرية أو وزارة الداخلية. ويدعو جماعة المصريين المعادين للوفد للوقوف ضد هذا النظام. لأن الأيام قلّب وكل التيارات السياسية والثقافية في مركب واحد في بحر السلطة!!

**القيم الحاكمة للمقال:** يتميز هذا المقال/ الوثيقة بتأكيده على عدد من القيم الحداثية المهمة التي احتجناها وسنظل نحتاجها كوطن ومواطنين في وجه سلطة الاستبداد والقمع السياسي والأيديولوجي ويمكن أن نرصد منها ما يلي:

١- الكرامة الإنسانية وقيمة التحضر، فالدول المتحضرة تحتر م المتهم السياسي وتميزه عن سواه . وهنا تحضر لغة العالمية والإنسانية التي لا تتبرقع بدعاوى الخصوصية والانعزال والإجراءات الاستثنائية وغير ذلك!!

٢- قيمة التسامح السياسي، فرغم تأكيد الكاتب على اختلافه مع الوفد وزعيمه سعد الذي أعلنه منذ وقت مبكر إلا أنه لا يتردد في أن يهبّ للدفاع حين تنتهك قيمتا:

أ-الكرامة الإنسانية للمنتمين سياسيا.

ب-العدل الاجتماعي: بعدم تمييزهم عن سواهم من المذنبين العاديين ويستشعر القارئ معي تقدير الكاتب لأصحاب الموقف السياسي الذي يذكرني بمقولة أحمد بهاء الدين " من يتخذ موقفا خير ممن ليس له موقف" وفي هذا التأكيد حث على حق المشاركة واحترام لحقوق المواطنة ورعايتها.

٣- التنديد الفاعل: كما يبدو من استعداد الكاتب لمخاطبة كل الهيئات المسئولة أو شبه المسئولة أو الجماهير (وخاصة من المعادين للوفد) للدفاع عن هذه القضية. والوقوف ضد هذا النظام البليد للسجون في مصر. لأن الأيام قلّب وينبغي أن تتوافق تيارات الثقافة في وجه تيار السلطة لا أن يستأصل بعضها بعضا. كما كان يحدث ولازال!!.

هذا هو الفهم الحقوقي والإنساني للدكتور محمود عزمي كما يبدو من هذه الوثيقة التي بين أيدينا وهو الفهم الذي يؤكد قدم الحق وقوة حجته كما يؤكد قيمة الإنسان وكرامته وقداسة حرية رأيه وتعبيره.

وثائق

"أجندة المستقبل" مؤتمر حقوق النساء في السودان كمبالا ١١-١٥ مارس ٢٠٠٢

## منبر السودان المدني

# مؤتمر حقوق النساء في السودان

## الإعلان الختامي وخطة العمل

### مقدمة:

١- بدعوة من منبر السودان المدني وباستضافة حركة عموم إفريقيا ، اجتمعت نساء سودانيات وممثلات وممثلين لمنظمات مجتمع مدني مختلفة وللأحزاب السياسية في العاصمة اليوغندية كمبالا لمناقشة تحديات تحقيق حقوق النساء في السودان. وقد رحب المؤتمر بالتنوع الهائل للمشاركة من مختلف أنحاء السودان بجانب مجتمعات اللاجئين والشتات.

٢- نحن المشاركون في هذا المؤتمر نلتزم بالعمل نحو التحقيق الفوري لسلام عادل ودائم وديمقراطية حقيقية في السودان.

٣- إننا نؤكد القيم الأساسية التالية لتوجيه خطواتنا في هذا المسعى:

- نحث الأطراف المتصارعة على وقف القتل والفظائع والقصف الجوي وانتهاك حقوق الإنسان؛
- نؤكد أن الديمقراطية الحقيقية شرط أساسي لمجتمع تسوده العدالة.
- كل الناس متساوون بغض النظر عن النوع أو الإثنية، أو الدين، أو الطبقة، أو العاهة، أو ثقافة العنصر أو الخلفية الجغرافية الخ الخ؛
- إننا نعترف ونقر بكل المبادئ والعهود الدولية لحقوق الإنسان مثل العهد الدولي لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة المعروف (بسيداو)، معاهدة حماية حقوق الطفل، وبالمعاهدات الإقليمية بما ذلك في وثيقة

المنتدى الإفريقي الثالث التي أبرمت في ٨ مارس ٢٠٠٢م؛

● نؤكد الوحدة الطوعية للسودان في إطار تنوع ثقافي عادل ومساواة في المواطنة؛

● نؤكد أن حق تقرير المصير حق لا مساومة فيه؛

● أخذ المؤتمر في الاعتبار تباين الآراء حول مسألة فصل الدين عن الدولة والتي أخذت مسارين اثنين: أحدهما يعتقد بوجوب فصل الدين عن الدولة، والآخر يحث على الالتزام بمقررات أسمرا للقضايا المصيرية ١٩٩٥؛ والتي توجب فصل الدين عن السياسية؛

● إننا واعون بالتهميش التاريخي والقهر الواقعين على المرأة؛

● نطلب من كل الأحزاب السياسية حكومة ومعارضة العمل من أجل مساواة النوع، وأن تلزم نفسها بمراجعة الخدمات الاجتماعية والتصدي للحصيلة السلبية للبرامج الاجتماعية واقتصاد السوق؛

● إننا واعون بالتهميش الجغرافي والثقافي والعرقي وكذلك التمييز الد يني وما نتج عن ذلك من تهميش مزدوج للمرأة.

## الإعلان

٤- تعاني النساء السودانيات من انتهاك حقوقهنّ الأساسية بصورة مروعة ومنتظمة نتيجة للحرب والاضطهاد. إن النساء هنّ الضحية الأولى للحرب الأهلية بما يلاقين من ويلات القصف الجوّي والألغام والخطف والاسترقاق والاغتصاب والنزوح والمجاعة. كذلك عانين من جر أبنائهنّ غصباً إلى نير الحرب.

٥- إن مراعاة حقوق النساء السودانيات تمثل تحدياً أمام كل السودانيين: نساءً ورجالاً. ولن يحقق السودان سلاماً دائماً وعادلاً وديمقراطية حقة دون مراعاة حقوق النساء. غير ان حقوق النساء ليست وعوداً تنجز في المستقبل، بل أنّ على الفصائل السياسية السودانية ومنظمات المجتمع المدني السعي الجاد لتحقيقها منذ الآن.

٦- تتحدث النساء السودانيات بأصوات عديدة.. وهذا التعدد يجب أن يؤخذ في الاعتبار. ويجب ألاّ يُطمس هذا بفرض خطة منفردة. إذ تحتاج النساء السودانيات إلى سماع ذلك التعدد والاستجابة له . على أنّ للنساء في بعض القضايا الأساسية المتعلقة بحقوق الإنسان والسلام والديمقراطية هدفاً مشتركاً.

٧- ينبغي تشجيع تعدد مصادر المعلومات خاصة تلك المنبثقة من النساء أنفسهن وأن تكون جزءً من شبكة معلومات. يجب مواجهة الأ مية ونقص التعليم وسط النساء والعادات الضارة والقيود المفروضة على النساء وذلك لكي تصير النساء أكثر وعياً بحقوقهن. ينبغي بذل مواصلة الجهود لمنع الصورة السلبية للنساء في وسائل الإعلام.

٨- تحتاج النساء السودانيات إلى التضامن فيما بينهنّ ومع أخواتهنّ في الخارج إذ أنهن

جميعاً يعانين القهر والاضطهاد.

## السلام

٩- أن تحقيق السلام العادل والشامل شرط للاعتراف بحقوق المرأة. إن حركات نسائية قوية، تعمل في مجتمع مدني قوي ونابض بالحياة ومن خلال نظام سياسي ديمقراطي في سودان يتمتع بالسلام تشكل الضمانة الأساسية لتقدم النساء في اتجاه التحقق الكامل لحقوقهن.

١٠- يجب تمكين وتأهيل النساء وتشجيعهن حتى ينخرطن في عمليات السلام كشريك كامل الشراكة، لقد تمت المصادقة على مبادرة تمكين النساء من أجل السلام (SUWEP) وحُثت المشاركات على تضمين كل مبادرات السلام الموجودة والقادمة. ينبغي أن تكو ن النساء قادرات على تعريف وتحقيق نوع النساء الذي يرغبن فيه. إننا ندعو إلى إشراك ممثلات للنساء في كل المبادرات الهادفة إلى سلام عادل ومستقر.

١١- أن تحقيق السلام يستلزم كذلك الديمقراطية والنظام السياسي التعددي الذي تتوفر بوجوده ضمانات حقوق كل المواطنين. لقد أقر المؤتمرون إعلان إيقاد للمبادئ كأساس لسلام دائم، وعلى كل، يجب أن تمنح المنظمات المدنية الفرصة للمشاركة في إيقاد وفي كل مبادرات السلام الأخرى.

١٢-على النساء في كل أنحاء السودان القيام بحملات من أجل السلام. إن على جميع النساء في الشمال، وفي الجنوب، وفي جبال النوبة، وفي جنوب النيل الأزرق، وفي مرتفعات البجا إدانة انتهاكات حقوق الإنسان التي جرت أثناء الحرب وخصوصاً القصف الجوي للمدنيين.

١٣- تحتاج النساء السودانيات الى بناء قدراتهنّ وذلك حتى يتمكنّ من المساهمة بصورة أكبر وبفعالية في عمليات السلام وفي المحادثات وفي التعبئة من أجل السلام وكسب المهارات. يجب على النساء دعم ثقافة السلام وألا ينخرطن في أنشطة تقود إلى إذكاء نير الحرب، مثل الأغاني التي تدعم الروح العسكرية.

١٤- يجب خلق شبكات السلام للقيام بحملات من أجل السلام بما في ذلك التعبئة والدفاع عن المساعدات الإنسانية للنوع (الجندر) والتدخل لوقف الحرب ومكافحة الأسباب التي تقود إليها.

١٥- تحتاج البرامج الإنسانية أن تتعامل مع المحن والكوارث وتأهيل ضحايا الحرب نفسياً واجتماعياً.

## الديمقراطية

١٦- إن حقوق النساء هي حقوق إنسان. إن تنمية الإنسان والديمقراطية وحقو ق الإنسان هي الأساس لإنجاز حقوق النساء السودانيات بنظام سياسي في بلدٍ يُحترم فيه الجميع وتُضمن فيه مشاركة الكل في مناحي الحياة

المختلفة.

١٧- من أجل ضمانة مساواة النوع فإن على المجلس الوطني (البرلمان) والمؤسسات القائمة على التمثيل أن تخطط من أجل تحقيق ما أنجزه مؤتمر بكين حول المرأة وذلك بضمان مشاركة النساء بنسبة أقلها ٣٠٪. ينبغي أن تلتزم الحكومة السودانية والمؤسسات السياسية بتحقيق نفس الهدف..

١٨- لا يمكن إنجاز حقوق الإنسان في فراغ. لكي تنتبه النساء لحقوقهن فإننا نحتاج إلى التعليم والصحة والأمن.

## المعايير الدولية لحقوق الإنسان

١٩- يجب على حكومة السودان أن تصادق على كل معاهدات حقوق الإنسان، وخاصة العهد الدولي لإزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو). وأن تتخذ كل التدابير الضرورية لضمان أن تلك المعاهدات قد تم تضمينها في القوانين الوطنية، وأن يتم تنفيذها بالكامل.

٢٠- يجب أن تحترم كل أطراف النزاع قواعد القانون الإنساني الدولي الذي يحمي المرأة أثناء فترة الحرب. إن انتهاك تلك الحقوق- بما في ذلك الخطف والاسترقاق يجب التحقيق فيها بجدية.

## قانون الأحوال الشخصية وقانون العرف

٢١- يجب إلغاء قانون الأحوال الشخصية الحالي لعام ١٩٩١م وسن قانون للأحوال الشخصية يتمشى مع الروح الإنساني للإسلام والتي تتوافق مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

٢٢- يجب أن تعكس قوانين الزواج مبدأ التوحد في الزواج كشيء قائم على الحب الإنساني والتفاهم والاحترام بدلاً من هيمنة الرجال على النساء.

٢٣- يجب التأكيد على حرية النوع في الحركة وفي المشاركة الاقتصادية. كما ينبغي ضمان حق النساء في العمل.

٢٤- ينبغي على المجتمع المدني تكوين لجنة لدراسة القوانين السودانية مع التركيز على حقوق المرأة، وأن تخرج بتوصيات في هذا الخصوص؛ كما يجب فحص كل القوانين السودانية بهدف تعرية تحاملها وتمييزها ضد المرأة.

٢٥- يجب إعادة صياغة قوانين العرف الموجودة في كل أنحاء السودان وذلك لتأكيد الاحترام الكامل لحقوق المرأة. كما ينبغي الحفاظ على الجوانب الإيجابية في قانون العرف.

٢٦- يجب إعادة صياغة قوانين العرف الموجودة حالياً والتي تسمح بزواج البنات الصغيرات إلى الحد الأدنى درجة لسن الزواج.

## النساء والقانون

النساء غير مساويات للرجال بموجب قوانين معينة؛ ينبغي إلغاء ذلك ومراجعته. وفي بعض الأحوال التي يمكن فيها أن يخدم القانون النساء

فإن القوانين يتم تدليسها ويساء تطبيقها بواسطة الذكور من منفذي القانون.

٢٧- تحتاج الساحة إلى عدد أوفر من النساء في مهنة القضاء، كذلك ينبغي خلق وعي قانوني فيما يتعلق بالنوع بحيث يشمل التدريب وبناء القدرات فيما يتعلق بحقوق الإنسان.

٢٨- إن النظام القضائي ينبغي أن يكون أكثر مرونة لاستيعاب النساء، بما في ذلك عونهن ومساعدتهن في المجالات القانونية. كما يجب تأسيس دوائر ومؤسسات قانونية لدعم ومساعدة النساء.

٢٩- يجب إلغاء قانون النظام العام ومحاكمه التي تنتهك حقوق النساء.

٣٠- يجب أن تتمشى قوانين العمل مع المواثيق الدولية الحالية لمنظمة العمل الدولية كحد أدنى.

## حقوق التعليم

٣١- يجب أن يكون التعليم حقاً أساسياً وأن يكون إلزامياً في مرحلة الأساس (الابتدائية). هنالك حاجة لبناء القدرات التعليمية للمرأة في كل المستويات والمراحل. على السودان أن يتخذ موقفاً حاسماً فيما يتعلق بتعليم البنات وذلك لزيادة نسبة التعليم وتأكيد المساواة بين الجنسين.

٣٢- ينبغي أن يضمن المنهج التعليمي في السودان ترقية قيم النوع (الجندر). وينبغي أن يعكس المنهج تاريخ وثقافة النساء في كل أقاليم السودان.

٣٣- هناك حاجة لبناء القدرات التعليمية للمرأة في كل المراحل وفي جميع أنحاء السودان. كذلك يجب مراعاة وسائل التدريس بحيث تتناسب والبيئة.

٣٤- تحتاج النساء السودانيات إلى مهارات فائقة لمواجهة كل تحديات الحياة. مطلوب خلق الوعي بما في ذلك التعليم المدني وعلاقته بشكل الحكم.

## الحقوق الصحية

٣٥- إن المستوى الصحي للمرأة السودانية هو بمثابة فضيحة. إن السودان بلد غني لكن به نسبة عالية من وفيات الأطفال. ينبغي توفير الخدمات الصحية الأساسية للمرأة؛ كما يجب إزالة العادات الضارة التي تضر بالأم والطفل على السواء. إن النساء بحاجة إلى توجيه إعلامي وتدريب بالأمور الصحية بما في ذلك طبيبات وعاملات أكثر في المهن الطبية. هناك احتياج لعناية خاصة بصحة الأمومة والصحة الأولية.

٣٦- يجب توفير الخدمات الصحية الضرورية للكل، وبأسعار معقولة في كل أنحاء السودان. إن توفير مياه الشرب النظيفة يأتي في أولويات متطلبات الفقراء.

٣٧- يجب إزالة الممارسات الضارة التي تؤثر سلباً على المرأة والطفل معاً. يظل خفاض النساء أمراً خطيراً، فيما يتعلق بالحقوق الصحية

للمرأة مما يجب معالجته اليوم قبل الغد.

٣٨- إن مرض فقدان المناعة المكتسب/ فيروس المناعة/ والأمراض التي تنتقل عدواها بالممارسة الجنسية ( STD /AIDS /HIV ) هي بمثابة تهديد خطير لحياة النساء السودانيات اللائي ينادين برفع مستوى الوعي وإنهاء الآثار المترتبة، ورفض التمييز ضد النساء اللائي يحملن فيروس الإيدز ومساعدتهن بتوفير الرعاية الصحية والدعم الاجتماعي. على القادة الدينين مسلمين ومسيحيين نفرة المواطنين باتجاه دعم الحملات المساندة للمرأة في هذا الخصوص. يجب توفير الأدوية التي تقلل من انتقال مرض الإيدز من الأم للطفل.

## الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

٣٩- ينبغي أن تتمتع المرأة التي تمثل ربة أسرة والأرامل بحقوق متساوية في التوظيف.

٤٠- النساء مثل الأرامل وربات البيوت ينبغي توفير الحماية والمساعدة لهنّ. يجب توفير مشروعات دحر الفقر وذلك حتى تتمكن النساء من الاعتماد على أنفسهنّ.

٤١- يجب فحص تأثير السياسات الاقتصادية على النساء، مع تركيز خاص على الموازنة في البنيات وسياسات الخصخصة. ينبغي أن تخضع الخزينة القومية في السودان إلى مراعاة حساسية النوع وما يتّبع ذلك من أنماط المضايقات.

٤٢- ينبغي محاربة الممارسات التي تحول دون مشاركة النساء في مجالات العمل، بما في ذلك التحرش الجنسي بمقرات العمل، وفي القطاعات غير الرسمية وكل أنواع التحرشات الأخرى من قبل الشرطة والسلطات المحلية.

اللاجئون والنازحون:

٤٣- إن اللاجئات و النازحات من النساء بصفة خاصة لفي حاجة ماسة للمساعدة في تحقيق حقوقهنّ. إن النساء بين جماعات النازحين يتحملن العبء الأكبر، ويتعرضن لأكبر قدر من سلب حقوقهنّ وانتهاك كرامتهنّ. وبما أن الغالبية من النازحين قد فروا من ديارهم بسبب الحرب والمجاعة فإنه ينبغي ألا يتم تجاهل الذين نزحوا بسبب المشاريع التنموية بما في ذلك الخزانات على نهر النيل.

٤٤- يعاني النازحون داخلياً من الاستغلال وإساءة المعاملة, إنّ غالبية النازحين هم النساء اللائي يتحملنّ الأعباء الاقتصادية نظراً لتحملهن مسئوليات أسرهنّ، وقد اضطرت الكثيرات لمزاولة أنشطة مثل صنع الخمور البلدية والجنس بغرض الكسب المادي مما قد يعرضهن إلى الاستغلال والتحرش الجنسي والأمراض مثل الإيدز. يجب توفير الحماية للنازحين والنازحات داخلياً، كما يحتاج اللاجئون واللاجئات إلى الحماية أيضاً.

٤٥- ينبغي اعتماد الاتفاقات التي تنص على حماية ومساعدة اللاجئين داخلياً وأن يتم مراعاتها أيضاً. كما يجب على المجتمع المدني أن يكون نشطاً في تعبئة وتوعية النازحين محلياً

بغرض مساعدتهم وحمايتهم ومعرفة حقوقهن. كما يجب ضمان حق امتلاك الأرض بالنسبة للنازحين.

٤٦- تعاني جميع النساء اللاجئات في كل الأقطار المجاورة للسودان. على برنامج الأمم المتحدة للاجئين (المفوضية العليا) أن تقوم بجهود كبيرة على صعيد تضمين المعاهدات الدولية لحماية اللاجئين وخصوصاً النساء اللاجئات. يجب تزويد اللاجئات في كينيا ومصر وفي أماكن أخرى بضمانات في حق التعليم وكذلك على صعيد العمل والإقامة. هنالك جهود خاصة يجب بذلها لمراعاة ثقافتهن خلال فترة إقامتهن خارج أوطانهنّ، كذلك ينبغي أن تتمتع النساء بالأولوية في برامج الأمم المتحدة لإعادة التوطين.

٤٧- ينبغي، في حالة تحقق السلام، ضمان حقوق الترحيل إلى الوطن وإعادة التوطين بالنسبة للاجئين والنازحين محليا.

## النساء السجينات

٤٨- إن النساء في السجون من أكثر النساء عرضة للاستغلال، والتحرش الجنسي بما في ذلك الاغتصاب. كثيرات منهنّ أبعدن عن أطفالهن ولا تدابير أو احتياطات بعينها للأمهات وأطفالهن. يجب فرض القوانين التي تحمي السجينات بشدة، كما ينبغي أن تنال المساعدات القانونية للسجينات حظها الأوفر عند منظمات المجتمع المدني. يجب أن تحظى النزيلات بخدمات تهدف إلى تأهيلهن.

## وقف العنف ضد النساء

٤٩- يجب فرض القوانين التي تحمي النساء ضد العنف المنزلي ونشرها حيث تقتضي الضرورة. هنالك حاجة ماسة أن تنشر تلك القوانين على نطاق واسع بين الناس عن طريق الترويج لها تعليمياً واضعين في الاعتبار مشكلات العنف في المدارس ونشرها عن طريق وسائل الإعلام.

٥٠- إن الإيذاء والإساءات الجنسية بما في ذلك الاغتصاب والتحرش الجنسي في السودان ومناطق الحرب على وجه الخصوص يجب التصدي لها بشدة، كما ينبغي اتخاذ كل التدابير لمنعها ومعاقبة مرتكبيها.

## توصيات عامة

٥١- إننا ندعو كل المشاركات والمشاركين في هذا المؤتمر أن يلتزموا بالعمل نحو تحقيق التوصيات.

٥٢- سوف تضاف التقارير والتوصيات النابعة من ورشات العمل كملحق لهذا التقرير وسوف تعتبر جزءً أصيلاً منه.

## خطة العمل: الاستراتيجية

### استراتيجيات قصيرة المدى

٥٣- أوصى المؤتمر بتكوين شبكة اتصال للنساء السودانيات.

٥٤- من أجل تأكيد متابعة هذه التوصيات فقد اتفق على إقامة مؤتمر للنساء السودانيات كل عامين أو ثلاثة أعوام. سوف تقر منسقات المؤتمر بالتشاور مع أخرين صيغة وإجراءات تسيير الشبكة بما في ذلك مكان انعقاد المؤتمر.

٥٥- تكوين لجان طوعية رئيسية لمتابعة توصيات أو مؤتمر حقوق المرأة السودانية وأجندة المستقبل عقده المنبر المدني السوداني.

٥٦- يجب استخدام جماعات الضغط والتأييد والحملات المستمرة بهدف حماية المدنيين من الإيذاء البدني، خاصة النساء مستعينين في ذلك بقرارات مؤتمرات جنيف.

٥٧- يجب أن يقوم المنبر المدني السوداني CFS بدور همزة الوصل في توصيل ونشر المعلومات لكل اللجان العاملة

٥٨- على المنبر المدني السوداني أن يكون بؤرة لتكوين التحالفات وأن يصبح بمثابة قنطرة على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي.

٥٩- إن الانضمام إلى الأحزاب السياسية يجب أن يوظف لسياسات تقل حساسية تجاه قضايا النوع.

٦٠- يجب أن يوظف البحث والتوثيق وجمع المعلومات الخاصة بحقوق النساء كأداة من أجل المراقبة والضغط والدفاع عن حقوق المرأة.

٦١- يجب مشاركة المجتمع المدني وخصوصاً النساء في المحادثات الخاصة بالسلام، بما في ذلك محادثات إيقاد.

٦٢- يجب أن تشترك النساء قيادة وقاعدة في كل المناقشات المتعلقة بالسلام على المستويين الوطني والعالمي.

٦٣- يجب بناء القدرات عند النساء في كل التخصصات وخاصة فيما يتعلق بمحادثات السلام وبناء السلام.

٦٤- رفع مستوى الوعي وحملات التأييد حول "سيداو" ومواثيق ومعاهدات حقوق الإنسان.

## إستراتيجيات متوسطة الأمد

٦٥- تنظيم حملة لتمثيل النساء بنسبة ٣٠٪ في الأحزاب السياسية على كل المستويات.

٦٦- البحث والتوثيق وجمع المعلومات كأداة للمراقبة والضغط والدفاع عن الحقوق.

٦٨- بناء قدرات النساء في كل التخصصات، خاصة فيما يتعلق بمحادثات السلام وبنائه إلى جانب التدريب المهني.

٦٩- إقامة مراكز للاستشارات المتعلقة بالكوارث التي تخلفها الحرب.

٧٠- وجوب مشاركة النساء في وضع السياسات التعليمية وتطوير المناهج المدرسية وذلك لتأكيد حساسية النوع في المنهج.

٧١- رفع مستوى التوعية حول الممارسات الضارة والخفاض وأثرها على النساء والفتيات.

٧٢- المساعدة في برامج التنمية الشاملة المتعلقة بضحايا الاغتصاب وذلك بتوفير الحماية القانونية والاستشارات والمساعدا ت المادية.

## إستراتيجيات بعيدة المدى

٧٣- إدراج مساواة النوع كرافد أساسي في كل مؤسسات أي حكومة ديمقراطية في السودان.

٧٤- مراجعة كل القوانين بما في ذلك الدستور بغرض سن قوانين عادلة لكل السودانيين بغض النظر عن اختلاف الدين والمعتقدات.

٧٥- الدعوة إلى حقوق التعليم للكل وبتركيز خاص على تعليم النساء.

٧٦- وضع أنظمة تعليم تراعي حساسية النوع عبر المناهج والاستخدام القوي للوسائط الإعلامية وذلك بهدف ترقية حقوق النساء.

٧٧- الدفاع عن حقوق النساء في الإنجاب.

٧٨- السعي في كل الاتجاهات من أجل تخفيف حدة الفقر بما في ذلك إ رساء الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٧٩- تفعيل القوانين بقصد حماية النساء والبنات من الخفاض ومن العادات الضارة أخرى.

٨٠- تنظيم حملات بهدف الاعتراف بحقوق الأمومة دستورياً.

٨١- التعبئة من أجل أن تقوم وكالات الأمم المتحدة لإنفاذ المعاهدات، بحماية اللاجئين واللاجئات النازحين والنازحات داخلياً وضمان سلامتهم.

٨٢- إعداد خطط واستراتيجيات تهدف لربط السودانيين في دول الشتات بوطنهم.

نافذة جديدة نطل منها على القراء ويطلون علينا فتتعدد الرؤى لشمس بين مرآتين

السادة الأفاضل:
د/محمد السيد سعيد
أ/ محمود الورداني
أ/ أحمد بهاء الدين شعبان

المتعة هى ما قرأت على صفحات "الرواق" من مساجلة فكرية للرأي والرأي الآخر فأحييكم جميعا وأحيي "رواق عربي" الذي أطالع صفحاته لأول مرة كرافد لنهر ثقافي راق يبدد بعضا من ركود الحياة الثقافية المصرية في عصر "الشعبنة" وأعني به عصر الإمبراطور شعبان عبد الرحيم الذي صار يشكل وجدان جيل كامل، ما أروع أن نستقطب هذا الجيل إلى رواقكم الراقي.

وفي موضوع المساجلتين الرائعتين اللتين كان د. محمد السيد سعيد طرفا مشتركا فيهما، فإني أسجل لكم رأيي:

١- لقد رأيت أن ما أثاره الأستاذ/ الورداني في شأن د. سعد الدين إبراهيم تعليقا على مؤتمر الأقليات حقيقة فيما يتعلق بخطورة مناقشة قضية قومية داخلية في إطار دولي بشكل يثير الشبهات. فبرغم عولمة وأنسنة القضايا الأيديولوجية وعلى رأسها عولمة حقوق الإنسان فإن ثمة حدوداً تبقى للإقرار بما هو قومي أو داخلي في مقابل ما هو دولي أو عالمي و إلا لما كانت هناك دواعي لتباين الدول وتعددها جغرافيا أو عرقيا أو ثقافيا.. ولا يختلف حقنا في انفرادنا في مناقشة قضايانا القومية عن حق الأمريكان في تقرير قوانين جديدة تكفل بها مواجهة ١١ سبتمبر الأخيرة حتى لو مست هذه القوانين في جانب هائل منها حقوق الإنسان التي طالما تغنت بها في أروقة المنظمات الدولية وغنت بها علينا!!! ويأتي مبرر السلطات لهذا الأمر أنها "دواعي أمن قومي أمريكي"!! برغم أن أنسنة أو عولمة المواطن الأمريكي أدعى من أنسنة أو عولمة أي مواطن في أي دولة أخرى في العالم لأن الصفة القومية لأمريكا لم تأخذ بعد ذات العمق التاريخي لأي قومية في العالم بحكم حداثة أمريكا ذاتها التي مازال كل سكانها ذوي أصول أجنبية قريبة وعدد هائل منهم يحمل جنسية أخرى غير الأمريكية فكان أولى بالسيد/ سعد الدين و رفاقه أن يبحثوا الأقليات في أمريكا كأولوية خاصة بعد أن صار سواد البشرة مبررا للقتل في أمريكا قبل ١١ سبتمبر، وفريضة بعد ١١ سبتمبر !!

٢- النقطة التالية: هى أن الموضوعية لابد وأن تحكم تقييمنا لجمعيات حقوق الإنسان خاصة بعد موقفها المشرف من القضية الفلسطينية في مؤ تمر دربان الأخير فقد نجحت فيما فشلت فيه الدول والحكومات من إدانة العدو الصهيوني وبالتالي فأنا أؤيد د. محمد السيد سعيد في موقفه الموضوعي من هذه الجمعيات مع تحفظي على مسألة الاستغلال المشبوه لهذه الجمعيات من قبل بعض المستفيدين والمتاجرين للتمويل الأجنبي لها، وأظن د. سعيد لا يخالفني الرأي في هذا.

٣- أؤ يد وجهة نظر وملحوظة السيد/ الورداني أن مراكز حقوق الإنسان محدودة الانتشار وأن إصداراتها لا يقرأها أحد، لأنه إذا كان هذا رأي أحد المقربين من دوائر مراكز حقوق الإنسان بحكم علاقاته الحميمة بقياد ا تها، فما بالنا بالمثقف العادي الذي لم يحظ بمصادقة هذه القيادات في ظروف كثيرة، وهذه الحقيقة تقودنا إلى أهمية تنشيط وتنمية علاقات هذه المراكز بقواعد المثقفين في مصر، لأن المثقفين بالفعل في حالة تعطش لمثل هذه المنتديات في مواجهة غربة شديدة يعيشونها وسط مجتمع الشعبنة السفيه.

٤- ولنختلف، أو نتفق، المهم أن تسودنا الفكرة الأساسية التي أوردها د.محمد السيد سعيد "العقل هو محك كل ادعاء، والدليل هو مختبر المصداقية لكل فكر".

٥- أما عن السيد/ بهاء الدين شعبان، فإني أرى أن رؤيته كانت أشمل من رؤية د. سعيد في أنه يتبنى توازي تنمية كل من المؤسسة السياسية مع المؤسسة المدنية لأن كلاً منهما لا غناء له عن الآخر مع ملحوظة أن التجمعات المدنية كالنقابات مثلا، في حاجة إلى تعميق لفهم الدور المنوط بها، خاصة في ظل التشوه والخلط بين ما هو مدني وبين ما هو سياسي في ظل سيادة سطحية ديماجوجية عددية لحركة الإسلام السياسي ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين وسيطرتها على النقابات وتبنيها دوراً سياسياً داخلها بما خلق خلطا شديدا بين مفهوم الحزب والنقابة .

٦- وأخيرا.. أؤيد ما قا له السيد/ بهاء الدين من أهمية خلق وغرس مبدأ التطوعية في المثقف المصري للحد من ظاهرة المادية والنفعية التي زحفت على قطاع المثقفين بشكل مخيف، وأظن أنه في حالة تنمية سلوك التطوع، فإن الخلاف حول مسألة شبهات التمويل ستكون أقل حدة، لأن الاحتياج إليه سيكون أقل أهمية من الآن.

أحيي كل رفاق ا لرواق وأمنيتي لهم بالتوفيق الدائم ويدي معكم بقدر ما أستطيع.

مع رجاء إرشادي عن كيفية الحصول على مطبوعاتكم بشكل منتظم من خلال أسلوب الاشتراك في دورياتكم وإصدارتكم.

مع الشكر

**أيمن شوقي عباس المحامي**

## قائمة مطبوعات

# مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

## أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

## ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاّجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!:** د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون.** صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام.** د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة.** صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري:** مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.

٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول:** د.أحمد يوسف القرعي.
٢١- **ثمن الحرية – على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث:** محمود الورداني.

## ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد – تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" – بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

## رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.
٥- **الإنسان هو الأصل-مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان:** عبد الحسين شعبان.
٦- **الرهان على المعرفة-** حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: تحرير: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.

## خامساً: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** د.هويدا عدلي.

## سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- **حدائق النساء-في نقد الأصولية:** فريدة النقاش.

## سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.

٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال: الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة: والخطاب التاريخي في علم العقائد:** علي مبروك.

## ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان:** سيد إسماعيل، تقديم: د.أحمد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل- الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

## تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- **" سواسية ":** نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٤٤ عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٢٦ عددا]
٣- **رؤى مغايرة:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

## عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.(باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية).
٢- **تمكين المستضعف.** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان.** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان.** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين.** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- **مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني.** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد.
٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية** (باللغتين العربية والإنجليزية).

٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب: مع مقارنة بمصر والمغرب.** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بنائي، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.

١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.

## حادي عشر: إصدارات مشتركة:

### أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- **التشويه الجنسي للإناث ( الختان) - أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.

٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

### ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

### ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

### د) بالتعاون مع اليونسكو

- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

### هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وكارولين ستايني

### و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- **عندما يحل السلام- موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان.** تحرير: يوانس أجاوين واليكس دوفال.

* * *

## (تحت الإعداد)

١. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٢. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٣. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٤. دليل تعليم حقوق المرأة.
٥. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٦. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
٧. ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي.
٨. العولمة وحقوق الإنسان.

كان الضباط يحيطون المسرح مدَّرعين:

الأسلحة مجهزة بزناد يتأهب،

لكن الأفئدة موزعة بين القامع والمقموع

فغسيل الأدمغة المحتلة مسموح،

لكن غرام الأرض المحتلة ممنوع

أحرقت الأيدي الغضة عَلَم التلموديّينَ

فنبتت معرفة طازجة:

ثمة ناس في الصبحية تقتل،

ثمة ناس في الظهر تكبّل،

ثمة ناس في الليل تجوع

أحرقت الأيدي الغضة علم الشرطيّ الكونيّ

(وكان يرفرف في سارية المسرح،

ويرفرف في قمصان المحترقين برعب الطفل المصروع

فاندلع الكشف: الراعي صنو الذئب،

وحارس حقل التين هو اللصُّ،

وفوق الراية جثمان مرفوعُ

حلمي سالم

مقطع من قصيدة رباعية الحجر الكريم