رواق عربي

٢٨

لماذا نعارض الحرب ضد العراق؟
د. محمد السيد سعيد

هوية مصر والتحول الديمقراطي
د. محمد نعمان جلال

العنف والمقدس في خطاب الإسلام الراديكالي
د. محمد حافظ دياب

الأقليات في العالم العربي
نادر مصطفى

الإسلام والديمقراطية
حلمي سالم

كتاب غير دوري
العدد (٢٨) شتاء ٢٠٠٢

من الفن العـــراقي القـــديم

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

رواق عربي

المراسلات

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

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**

الإفتتاحية: الحرب وحقوق الشعوب.. أو لماذا نعارض الحرب ضد العراق؟ . **محمد السيد سعيد** ٨

بورتريه

● سهى بشارة: صورة جانبية لإمرأة تقف خلف قضبان الزنزانة رقم ٧ ..... **محمود الورداني** ٢٢

دراسات

● هوية مصر والتحول الديمقراطي... رؤية استشرافية ..... **د. محمد نعمان جلال** ٢٧
● الأقليات في العالم العربي ..... **نادر مصطفى** ٥٧

رؤية

● العنف والمقدس في خطاب الإسلام الراديكالي ..... **د. محمد حافظ دياب** ٨٤
● خطاب حول مائدة ..... **د.علي مبروك** ٩٦
● الإسلام والديمقراطية... الحوار الصعب ..... **حلمي سالم** ١٠٤

كتب

● شخصيات وقضايا معاصرة بين الدرس البحثي والتشبيب العاطفي ..... **شعبان يوسف** ١١٤
● الإمامة والتاريخ ..... **فريد أبو سعدة** ١٢٢

تقارير

● أوضاع العمالة العربية الوافدة في الدول النفطية ..... **عبير محمد سعد** ١٢٧

ابداع

● ديوان الرسائل ..... **حسن طلب** ١٣٥
● إضراب ..... **سعيد الكفراوي** ١٤٧
● المثقف التقدمي وإشكالية الخروج من الذات ..... **قايد دياب** ١٥٣

قراءة في وثيقة
● رسالة البدع المتقررة في الشيع المتبربرة ..... **رفاعة الطهطاوي** ١٦١
● انغلاق الخطاب التنويري ..... **د. عبير سلامة** ١٦٦

هذا الرواق

يصبغ سؤال الديمقراطية هذا العدد من رواق عربي، وإذا كانت سهى بشارة قد أجابت عليه إجابة فردية محكومة بظروفها، فإن محمد نعمان جلال يكشف في دراسته (هوية مصر والتحول الديمقراطي) عما ظهر في المجتمع المصري من ضعف انتماء، حالات اغتراب، عجز عن بناء النظم والمؤسسات، وقصور في تطبيق القواعد التي تحكم حركة الأفراد والمجتمع . يشدد جلال على ضرورة الديمقراطية باعتبارها العمود الأول من أعمدته السبعة المقترحة لإعادة بناء الهوية، مؤكدا على أن النهوض الحضاري يرتبط ارتباطا وثيقا بهوية مصر من ناحية، وبدورها الإقليمي والعالمي من ناحية أخرى . ويقدم نادر مصطفى في دراسته (الأقليات في العالم العربي) رصدا كاملا للأقليات على مستوى اللغة والأديان، والطوائف والمذاهب في كل دين، فيكشف أن المنطقة العربية "بلاد أقليات" تقوم على قنابل موقوتة، مزروعة في كل مكان، وأن ما يفجر هذه القنبلة أو تلك، هنا أو هناك،إنما يعود إلى طرق تعامل الأنظمة العربية مع هذه الأقليات، وهي الطرق التي تراوح بين القانوني (كما يبدو في الصيغة اللبنانية) والسياسي العسكري (كما في صيغ :الأكراد - جنوب السودان - الجزائر) . في هذا المسح الشامل تتجلى سيادة الإسلام السني من جهة،واللغة العربية من جهة أخرى،على المشهد الثقافي في المنطقة، الأمر الذي يجعل الديانات المخالفة للإسلام، والمذاهب غير السنية، في موقف الآخر/العدو، وهو نفس الموقف الذي يجعل الآخر /القومي انحرافا ينبغي تصحيحه .

عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - بالتعاون مع مركز الإسلام والديمقراطية في واشنطن - ورشة فكرية بعنوان (الإسلام والديمقراطية) وفي هذا الرواق يقدم حلمي سالم رؤيته للموضوع - تحت العنوان نفسه - بادئا بالتساؤل عن إمكان الصلح بين الإسلام والإسلام، قبل التصالح بينه وبين الديمقراطية! ويصل إلى وجود تناقض فلسفي بين الإسلام والديمقراطية، إذ الأول إلهي والآخر بشري، وإذا تعارض الطرفان في لحظة ما انحسم الأمر بداهة لصالح الرب لا الشعب.ويرى حلمي سالم أن احتواء النص الأول على ما يدعم التسامح والحرية، وما يدعم قمع الآخر على السواء، جعل لكل طرف الحق في زعم امتلاكه نصا مطلقا ونسبية نص الآخر، وفي تحديد المطلق والنسبي تتعدد الرؤى، وينفتح الباب للغرض، واختلاف النصيب من سعة العقل أو ظلمة القلب . وهو ما يؤكده -بطريقته- محمد حافظ دياب في دراسة (العنف والمقدس في الخطاب الإسلامي الراديكالي) فيقول: "إن انتقال الإسلام من المتعالي إلى التاريخي، من اللاهوت إلى الناسوت، تمفصل مع

استراتيجيات تأويلية للنص المقدس أحالت إلى رهانات وصراعات جماعية إيديولوجية وسياسية، أعيد في مسارها إنتاج هذا النص تحت تأثير الممارسة البشرية بوصفها ممارسة تحركها مصالح وأهواء ومحفزات دنيوية متناقضة ".

لكن الفكرة اللامعة التي يصل إليها دياب تتلخص في أن العنف في الخطاب الإسلامي كامن في اللغة، وأن تحليل اللغة يجعلنا نكشف عنه في خطاب الإسلاميين المعتدلين بالقدر نفسه الذي نجده في خطاب الإسلام الراديكالي. نحن إذن أمام لغة مغلقة على ذاتها، ممتنعة عن ارتباطها بالآخر، كي يصبح في الإمكان حصر هذا الآخر على نحو يكفل إدانته والتهيؤ لتصفيته .والنظرة إلى الآخر بكل تعقيداتها لا تتجلى فقط في مستوياتها الدينية والثقافية والسياسية، بل ويمكن معاينتها أيضا في المستوى الاجتماعي وا لاقتصادي.

تطرح عبير سعد، في تقريرها عن أوضاع العمالة العربية الوافدة في الدول النفطية، صورة قاتمة تحفل بالتمايز والتمييز الذي تمارسه النظم العربية والسكان المحليون، في مواجهة هذه العمالة، سواء في تشريعات الهجرة والعمل ونظام الكفيل، أو في التفاوت الباهظ في الأجور والخدمات بين الوافدين والسكان من جانب، وبين الوافدين العرب والأجانب من جانب آخر. والعجيب أن هذا التمييز لا يتم في إطار أيديولوجي، بمعنى أنه ليس انتصارا للدين، فالأجانب من ديانات مخالفة " يحصلون على مرتبات تصل إلى عشرة أمثال ما يتقاضاه العر ب الوافدون برغم تساوي المؤهل والكفاءة، بل يحصل العامل العربي ممن يحملون جنسية غربية على معاملة أفضل من نظيره المحتفظ بجنسيته العربية!

يقول علي مبروك في (حوار حول مائدة) إن مجيء التحديث في مصر من "الأعلى" فرض أن يكون من "الخارج" أيضا إذ "القاهر" لا يعرف إلا "الجاهز"، والجاهز لا وجود له إلا في الغرب، لذلك فتح الباب "واسعا أمام ضروب من الاستعارة والنقل للتنظيمات والمؤسسات، ولكل ما يجري في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيا بذلك إلى درء شبهة تناقضها مع الشرع فظلت ثقافة الاستبداد قائمة تنتجه من تحت براقع هذه التنظيمات وزخارفها " .

ثقافة الاستبداد قابعة، إذن، في بنية فكر النهضة، والعنف قار في خطاب الإسلام المعتدل والراديكالي ويمتد على هيئة كابوس من البحر إلى البحر، ما دام الراديكاليون يرون دورهم رسوليا، فيتدخلون لتقويم السلوك "المنحرف"، ومقاومة مظاهر "الفساد والانحلال" إلى الدرجة التي تجعل حسن البنا يقول " إن القرآن الكريم يقيم القرآن أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة

والسيادة على الدنيا لخدمة وصاياه النبيلة .. وقد أمر المسلمين أن يعمموا الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان فإن أبوا وتمردوا فبالسيف والسنان "

إن ما يشير إليه حلمي سالم من أن الدستور (الذي جعل الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع وحول المسيحيين المصريين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، برغم أنهم شركاء في الوطن) هو نفسه الذي أحدث المأساة السودانية، وهو الذي سيفاجئنا من حين لآخر، وبأشكال متنوعة، بتناحر إسلامي إسلامي، أو إسلامي مسيحي، طالما يغذي ذلك تراث من نفي الآخر وعدم احترام الاختلاف، إذ الآخر كما يقول حلمي ليس سوى خطأ أبدي والأنا صواب أبدي .

من خلال فقه العنف، وثقافة الاستبداد، ورؤية للعالم تطرح البعض أوصياء على الكل - تقدم لنا عبير سلامة في (انغلاق الخطاب التنويري) قراءة في وثيقة (رسالة البدع المتقررة في الشيع المتبربرة) لشيخ التنويريين رفاعة الطهطاوي، الو ثيقة مبحث مطول في الاجتهاد والتجديد والابتداع، وتتضمن سؤالا من مسلم سني عن الحكم الديني بشأن قبيلة سودانية تنسب الأبناء إلى الأم وتورث البنات دون البنين، رأت عبير سلامة أن آلية التوفيق - التي احتمى الطهطاوي وراءها في إسلامياته الأخيرة - جعلته يبحث عن أسانيد شرعية تؤكد بعض مفاهيم استنارته الأولى، وتطهره من بعضها الآخر، وأن انغلاق خطابه، في مباحثه الاجتهادية، نتج عن مقاربته مفاهيم الاستنارة والتحرر بوعي ترسخ في نظام ثقافي جامد، يتشبث بالتوفيق بين النص والعقل، أو بين الشرع والمدنية، وليس في التوفيق حل حسبما ترى .

وسواء كنا أمام "أزمة الخطاب التنويري" أو "انغلاق الخطاب التنويري"، فإن الماثل أمام الجميع أن قرنين من التنوير لم يسفرا إلا عن إعادة الأسئلة وإعادة الأجوبة، فيما يشبه الدوران في حلقة مفرغة، أو بتعبير لينين خطوة للأمام .. خطوتان للخلف .ولعلنا في كتاب "عن الإمامة والسياسة" لعلي مبروك أمام رؤية تفسر لنا هذه الحركة "الثابتة" في المحل، فهو يقرر ابتداء بلا تاريخية الخطاب العربي المعاصر، إذ مع سيادة الخطاب التاريخي الأشعري نصبح في الواقع أمام سعي دائب، ومستحيل في آن،لتكرار نموذج/أصل تم في الماضي البعيد ولا يمت للواقع المعيش بصلة.

وإزاء هذا النموذج/الأصل نصبح أمام خيارين، أحدهما (الأشعري) يكرره ساعيا إلى التماهي معه، والآخر (المعتزلي) يبدع هذا الأصل واعيا بحدوده، وساعيا إلى كشف ممكناته المضمرة. أي أننا أمام علاقتين مع هذا الأصل الذهبي، علاقة تجعله انفتاحا على العالم، يشكله ويتشكل به وفيه، في ضروب من المساءلة والحوار (المعتزلي) وعلاقة أخرى تجعله سلطة مطلقة، لا سبيل إلى مساءلتها أبدا

(الأشعري) وإذن.. فإن فقه العنف، وثقافة الاستبداد، وتناقضات الخطاب التنويري، ما هي إلا تجليات لهذا الموقف " اللاتا ريخي" الذي يسم الخطاب العربي المعاصر، والذي لا يمكن خلخلته إلا بالوعي به، وبذلك فقط يمكن النظر في الدخول إلى التاريخ وإعادة تشكيله .

ويتلمس محمد نعمان جلال فكرة إعادة تشكيل التاريخ عندما يقول:" إن هوية مصر تواجه تحديا خطيرا يتمثل في ضرورة الإجابة عن السؤ ال :كيف يمكن تحويل الشعب المصري إلى شعب منظم، منضبط، يؤمن بالتقدم ويحترم الآخرين ويلتزم بالقانون" . يرى علي مبروك إن تحليلا للتجربة الديمقراطية في العالم العربي ينبغي أن يتجاوز بناء التنظيمات والمنظمات في "عالم السياسة" إلى الحفر في "عالم الثقافة" للبحث عما يحول دونها من عوائق وصعوبات، وهو ما يجعل قايد دياب في (المثقف وإشكالية الخروج من الذات) يتساءل: أين هو المثقف تجاه هذه النوازل والدواهي ؟!

يرصد قايد دياب انحسار الثقافي لصالح السلطوي وينتهي إلى القول " لم تلعب الثقافة الدور الذي كان من شأنه أن يجعلها حرة ومحررة، ولم تجعل المشروع السياسي ينبثق منها بل تبعت هي الخط السياسي ففقدت صلتها بالمجتمع وتحولت إلى تابع بائس للسياسة " . ربما كان علينا أن نتذكر، أنا وقايد،أن مشروع النهضة برمته كان مشروعا سياسيا انطلق من "الأعلى"، الأمر الذي تحول معه "سؤال النهضة" إلى "سؤال السياسة"، فما الذي كان يستطيعه الطهطاوي أمام رغبة ولي النعم ؟! المثقف، كما يقول قايد نفسه، مرفوض، لأنه يمثل مشروعا مغايرا للأساس الذي تقوم عليه النظم العسكرية الراهنة .

ما أصعب هذا الموقف الذي يواجه فيه المثقف من أعلى سلطة ترفضه، وتستطيع أن تطارده،أو تصفيه كلية، ومن أسفل واقعا يتبادل معه نظرات الدهشة، معددا مبررات الرضوخ لأمره، كأنه صوت حسن طلب يوصيه:

أن يلتزم
فيبتدئ اليوم
بما أنهاه أمس..!!!

فريد أبو سعدة

الحرب وحقوق الشعوب

أو لماذا نعارض الحرب ضد العراق

تطرح علينا التهديدات الأمريكية بشن الحرب، بهدف تغيير النظام الحاكم في العراق تحديات فكرية جوهرية بالنسبة لمستقبل الحركة الحقوقية في العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين.

فالنظام العراقي من أشد الأنظمة خرقا لحقوق الإنسان في التاريخ العالمي الحديث، وهو متهم بجرائم حرب وجرائم كبرى ضد الإنسانية. وتاريخه الأسود ملطخ بدماء عشرات الآلاف من الضحايا، الذين قتلهم خارج القانون، دون رحمة -وبعضهم دفن حيا- وعشرات أخرى من الآلاف الذين قام بتعذيبهم في السجون والمعتقلات. ولا تكاد تكون هناك جريمة أو انتهاك، مما نص عليه القانون الدولي لحقوق الإنسان لم ترتكب بأشد الصور وحشية بأمر من هذا النظام خلال ما يصل إلى ثلاثين عاما من الحكم الصارم. ولا شك أن الحربين اللتين شنهما هذا النظام عامي ١٩٨٠ و١٩٩٠ ضد إيران والكويت كانتا من أشد الحروب ألما وعقما في تاريخ الإنسانية، وترتب عليهما خسارة أرواح وإصابة مئات الآلاف من العراقيين والإيرانيين والكويتيين.

ولا يجادل سوى قليلون في أنه لا يجب أن يفلت المسئولون عن تلك الجرائم من العقاب وفى ضرورة تغيير هذا النظام، وفى تمكين الشعب العراقي من التمتع بالحريات العامة وانتخاب حكومته بحرية. ومع ذلك فليس هذا كله غير جانب واحد من القضية.

أما الجانب الآخر، والذي قد يثير الإشكالية المطروحة بصورة عامة، فهو كما يلي. شهدنا خلال النصف الأخير من القرن العشرين حالات كثيرة تمكنت فيها النظم السياسية الحاكمة من تدمير المجتمع السياسي الذي تحكمه بصورة شبه تامة تقريبا، بل إن بعضها قام بجرائم تصل إلى استئصال أقسام كبيرة من السكان عبر ترتيب مذابح جماعية بصورة مباشرة، أو باستدعاء الأحقاد الدينية والقومية والطائفية والاثنية بوجه عام، وإثارة صراعات مدمرة فيما بين الأقسام المختلفة بما يؤدى إلى النتيجة نفسها. وفى الحالتين يصل الانتهاك بالمجتمع إلى حد العجز التام عن القيام بتغيير النظام السياسي وبالتالي استمراره في مباشرة جرائمه

بصورة مستمرة دون توقف أو عقاب. في حالة العراق أيضا هناك عجز شبه تام عن تغيير النظام الذي نكل بالشعب وتلاعب بمصيره ومستقبله طوال تلك الفترة الطويلة. ويؤدى هذا العجز إلى تآكل خطير للحياة الإنسانية والاجتماعية. والى استمرار الأزمة المستعصية بوجهيها الخارجي والداخلي بدون توقف، ودون أمل في الخروج أو التحرر من نتائجها الكارثية، في لحظة ما معلومة أو في مستقبل ما منظور.

فإذا كان الأمر كذلك لماذا إذن نعارض التهديدات الأمريكية بشن الحرب ضد العراق وتغيير نظامه؟

يجب أولا أن نحدد من نحن

يجب الاعتراف بأن الديموقراطيين وأنصار الحركة الحقوقية ليسوا كتلة واحدة حول هذا الموضوع، وأنهم منقسمون حول تلك المسألة. وأغلب الانقسامات غير معلنة وإنما تثار في كافة المناقشات التي تدور في العالم خارج الوطن العربي . وبينما لم تعلن غالبية المنظمات الدولية عن موقف محدد من هذه الحرب ضد العراق على اعتبار أنها مسألة سياسية فأكثرها يشهد مناقشات مثيرة ويومية رسمية وغير رسمية حول الموقف من هذه التهديدات.

وبوسعنا أيضا أن نشهد هذه المناقشات حتى بين الديموقراطيين العرب بل وبين المناضلين والأنصار في الحركة الحقوقية، وان اتخذت هذه المناقشات طابعا مغرقا في الجدلية والتجريد.

تختلف تلك المناقشات بين العالم العربي وخارجه. ففي العالم الخارجي تظهر صورة واضحة نسبيا للنظام العراقي بجرائمه المتراكمة عبر زمن طويل. كما يشارك العراقيون في المنفى بأنفسهم في المناقشات بحرية. ويستطيع المتناقشون أن يحصلوا على شهادات حية لمدى الألم والعذاب الذي عاناه الشعب العراقي، بشتى أقسامه على يد الطغاة الذين يحكمون العراق بالحديد والنار. وعلى نفس القدر من الأهمية يستطيع المتناقشون الاعتماد على معلومات موثقة إلى حد ما لبناء مواقفهم حول هذا الموضوع. بل يشعرون أن مناقشاتهم تتناول مختلف الموضوعات والملفات المهمة بالنسبة لمستقبل العالم وتؤثر بدرجات مختلفة على هذا المستقبل بما فيها قضيتي العراق والشعب الفلسطيني. ويتاح للجميع الاطلاع على المناقشات التي تدور في منابر الرأي والإعلام والتعرف إلى خريطة المواقف بدقة.

الحركة الحقوقية يجب أن تلتزم بموقف الدفاع عن القانون الدولي ضد جور الطرفين وضد انتهاك الطرفين للقانون ولحقوق الإنسان

أما في العالم العربي فيبدو الوضع مختلفا إلى حد كبير. فالفكر العربي في جميع ميادينه ومستوياته واتجاهاته السياسية والمذهبية وفى جميع مساعيه مأخوذ كلية برفض السياسات الأمريكية في مجملها وتفاصيلها، ويمنح أولوية شبه ميكانيكية لهذا الرفض على ماعداه من اعتبارات. ويتغذى هذا الرفض يوميا بسبب القمع الوحشي للشعب الفلسطيني على يد سلطات الاحتلال الإسرائيلي المدعومة أمريكيا.

ويدرك الفكر العربي أن أمريكا كانت سببا وراء مضاعفة معاناة الشعب العراقي طوال الأعوام الإحدى عشر ة الماضية، وبالتالي فالفكر العربي يرفض -عن حق- إعفاء السياسات الأمريكية من المسئولية تجاه المحنة الممتدة لهذا الشعب العظيم ولكنه يفعل ذلك بطريقة دفاعية وغريزية. فأغلب الناس لا يملكون تجربة سياسية ناضجة تصقل أراءهم وخبراتهم وتدخلهم في ميدان السياسة والقانون بصورة جدية. وعلى نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة لموضوعنا فالعرب من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية بما في ذلك أعداد كبيرة من المفكرين الليبراليين والديمقراطيين لا يتوقعون أن يأتي الأمريكيون بحل ديموقراطي وإنساني للمسألة العراقية. ويضاعف من شدة الرفض والحقد المشروع على السياسات الأمريكية أن الإدارة الحالية تطرح مشروع غزو العراق لأسباب استراتيجية لا علاقة لها بجرائم النظام العراقي، وأن من هذه الأسباب خدمة المصالح الاستراتيجية الإسرائيلية، وتقوية إسرائيل في مواجهة الشعب الفلسطيني. ولا شك أن من بين تلك الأسباب أيضا استثمار اليمين الأمريكي المتطرف -الذي لم يعرف أبدا بمواقفة الديموقراطية- ظروف أحداث ١١ سبتمبر لتشديد سيطرة أمريكا على الشئون العالمية، وربما بناء إمبراطورية كونية، كما يطرح بعض منظري هذا اليمين بكل صراحة. وهناك بكل تأكيد أهداف متعددة يتصل بعضها بالسيطرة على النفط العراقي والعربي عامة، وبعضها الأخر بمضاعفة تفكيك العالم العربي والهيمنة المباشرة على مقدراته، وبعضها الثالث بسيطرة اليمين المتطرف بجناحيه الديني والعلماني على الداخل الأمريكي ذاته.

ويتلخص الخلاف -في كافة المناظرات تقريبا- في أن البعض يسائل النظام العراقي أكثر مما يسائل أمريكا والبعض الأخر يسائل أمريكا أكثر مما يسائل النظام فيما يتعلق بهذه المحنة الممتدة.

المشكلة الخلافية هى أن البعض يرى هذا الجانب الأخير من الصورة على حساب الجانب الأول بينما يرى البعض الأخر الجانب الأول من الصورة على حساب الجانب الأخير. فكيف يمكن مناقشة المسألة بصورة موضوعية وخاصة من المنظور الحقوقى؟

لو ناقشنا الموضوع من المنظور القانوني، كما دأب الحقوقيون، يظهر بعد أساسي وهو حق الأمم في تقرير مصيرها ومبدأ السيادة وعدم التدخل في الشئون الداخلية. من هذا المنظور فالحرب التي تهدد أمريكا بشنها ضد العراق ليس لها أدنى شرعية قانونية دولية وإنما هى عمل من أعمال العدوان الدولي كما تعرفه الأمم المتحدة.

هل يتغير هذا التكييف لطبيعة الحرب لو أن الولايات ا لمتحدة قامت بشنها بإذن أو تفويض من مجلس الأمن؟

لا. بل إن ما يحدث هو أن الأمم المتحدة نفسها تكون قد تورطت في عمل من أعمال العدوان الذي يخرق القانون الدولي، وينتهك ميثاقها ذاته. فالأمر لن يختلف شكليا وقانونيا عن حالة قيام الولايات المتحدة بهذا العدوان على انفراد ودون تفويض من مجلس الأمن. فالعراق في اللحظة الحالية لم يرتكب عملا من أعمال العدوان الدولي التي تستدعى تطبيق أشد العقوبات التي ينص عليها الفصل السابع من الميثاق. والميثاق لا يحرك الفصل السابع لترتيب عقوبة الحرب والتغيير القسري لحكومة خالفت قانونا داخليا أو قامت بجرائم ضد شعبها بما في ذلك الجرائم التي تصنف كجرائم ضد الإنسانية. ويتمتع حاليا بعضوية الأمم المتحدة دول تحكمها حكومات تتهمها منظمات حقوق الإنسان بارتكاب هذه الجرائم فعلا لا قولا.

والولايات المتحدة ذاتها تقول بأنها تنتوى غزو العراق خوفا من قيام حكومته بتنمية أسلحة دمار شامل قد تستخدمها بالتعاون مع منظمات إرهابية ضدها أو ضد مواطنيها ومصالحها في الداخل أو الخارج. ومن هنا خرجت علينا الإدارة الأمريكية بإعلان عن سياسة "الضربات الاستباقية" التي هى العدوان بعينه. ولو سمح للولايات المتحدة بالقيام بضربات استباقية بإرادتها المنفردة لمثل ذلك سابقة تستطيع كل الدول الأخرى توظيفها لتبرير العدوان، وهو الأمر الذي يلغى فعليا الأمم المتحدة، ويعود بالنظام الدولي إلى الفوضى الكاملة التي تفترس الشعوب

قد نكسب ديمقراطية هشة ونخسر هزيمة قوى الإصلاح السلمي أمام مشروع عدواني يميني عسكري أمريكي في العالم كله

الضعيفة. أما لو تمكنت الولايات المتحدة من توظيف الأمم المتحدة في هذا المسعى لمثل ذلك طعنة نجلاء لمصداقية المنظمة الدولية. فالأمم المتحدة تكون كما أسلفنا قد خرقت بفظاظة ميثاقها ذاته. فمجلس الأمن ليس حرا في إصدار ما يشاء من قرارات لأنه مقيد بالميثاق وبالتالي بالقانون الدولي .

يقول البعض في أمريكا أن قراراً من هذا النوع من جانب مجلس الأمن لن يكون قرارا جديدا. فالقرار ٦٨٧ يمثل عقدا بين العراق والأمم المتحدة حول جوانب أو شروط معينة لوضع نهاية لحرب ١٩٩١، التي صدر بشأنها تفويض تبعا للقرار ٦٧٨ دعك من الفكرة التي تقول بأن القرار الأخير جاء مخالفا هو ذاته للميثاق، وهو قول أقرب إلى الصواب من غيره، فالمسألة الحاسمة هنا هي أنه يستحيل القول بأن الوضع الحالي هو مجرد استمرار للوضع السابق عليه وأن قراراً جديداً يفوض أمريكا في شن الحرب هو مجرد استمرار أو تطبيق للقرار ٦٨٧ والقرار ٦٧٨ ولو كان الأمر كذلك لكان على مجلس الأمن أن يتحرك فور قيام العراق بطرد فريق التفتيش على أسلحة الدمار الشامل في العراق عام ١٩٩٨. فحتى لو ثبت أن العراق قد فشل في تطبيق القرارات السابقة فلن يزيد ذلك عن مجرد مخالفة أو انتهاك لقرار من مجلس الأمن ولا يرتب تلقائيا بأي حال قيام الأمم المتحدة بشن الحرب بذاتها أو تفويض أحد أو بعض أعضائها بشن هذه الحرب إلا في حالة وحيدة وهى ردع العدوان أو نشوء موقف يهدد الأمن والسلم الدوليين وهو ما لم يحدث وما "تستبقه الضربات الاستباقية" المزعومة.

ولا تبدو ملكية العراق لأسلحة دمار شامل سببا لشن الحرب ضده قانونا. بل ولا يعزز استخدامها الفعلي لهذه الأسلحة من حجة القائلين بقانونية أو شرعية شن الحرب. فالولايات المتحدة ذاتها تملك هذه الأسلحة كما أنها الوحيدة التي استخدمت فعليا الأسلحة الذرية في التاريخ. وهناك عدة دول تملك أسلحة الدمار الشامل واستخدمت أنواعها الكيماوية بالذات وعلى رأسها إسرائيل. ولن يكون من المنطقي أو الشرعي التذرع بحجة الاستخدام الفعلي لاستهداف العراق بالحرب واستبعاد الدول الأخرى التي تمتلك وأظهرت إرادة ورغبة استخدام بعض أنواعها في حروبها الخارجية والداخلية.

وخلاصة القول أن الغالبية الساحقة من علماء القانون الدولي يرون أن شن الحرب ضد العراق بحجة امتلاكه أسلحة دمار شامل يجانب القانون الدولي

ويخالف نص وروح ميثاق الأمم المتحدة حتى لو أن الأمم المتحدة ذاتها أجبرت على التورط في إضفاء الشرعية على هذه الحرب.

ويتفق علماء القانون الدولي كذلك على أن شن الحرب من أجل تغيير نظام الحكم يخرق ميثاق الأمم المتحدة ويمثل عدوانا صارخا على القانون الدولي . وهذا صحيح.

لكن هذا القول الصحيح لا يمنح النظام العراقي أهلية التذرع بحجة السيادة وحق تقرير المصير حتى من زاوية القانون الدولي أو العهود الدولية لحقوق الإنسان. فرأينا أن القانون الدولي لم يسد ثغرة قاتلة في بنيانه ذاته تتعلق بالحالات التي يتم فيها اغتصاب السلطة من الشعب، وممارستها على نحو يهدد وجود هذا الشعب ذاته. القانون الدولي يميز بين الحرب التي تشن من الخارج بطريق العدوان من أجل احتلال شعب وإخضاعه، والحروب الأهلية أو الانقلابات وأعمال الاغتصاب الأخرى للسلطة ولصلاحيات الحكم في بلد ما. هذا التمييز صار مصطنعا إلى حد كبير. فالواقع أنه لا يوجد فارق نوعي كبير. فحكم شعب ما عن طريق العنف هو إنكار و إ هدار لحق تقرير المصير سواء جاء هذا الاغتصاب للسلطة من الداخل أو الخارج. فالقانون الدولي والفكر الدستوري يمنح حق تقرير المصير للشعب وليس لفريق سياسي أو عسكري داخل هذا الشعب. ويمارس الشعب صلاحية أو حق تقرير المصير عن طريق الانتخاب الحر لممثليه وهو الإجراء الذي تم لنقل السلطة من الاستعمار الأوربي الحديث إلى هيئة المواطنين في الشعوب أو الدول المستعمرة (بفتح الميم). ولو قامت عصابة بشن أعمال عسكرية تستهدف الحصول على السلطة بغض النظر عن إرادة الشعب ورضاه المباشر، والمعبر عنه بوسائل الرضا الشفافة تكون هذه العصابة قد انتهكت حق تقرير المصير لأن الشعب هو صاحب الحق في ممارسة هذا الحق.

والشعب العراقي لم يعبر عن رأيه أبدا بحرية، ولم يقم أبدا بانتخاب تلك الحكومة التي تمارس سلطات الحكم دون أساس من قانون أو دستور يضمن ممارسة هذا الشعب لحقوقه وحرياته بحرية.

وحتى لو تجاوزنا عن حقيقة اغتصاب السلطة بوسائل عسكرية أو غير ديموقراطية فقد لا يمكن التذرع بحق تقرير المصير أو بالتمييز بين الاستعمار الداخلي والاستعمار الخارجي . فالواقع أن إرادة الشعب المعبر عنها بانتخابات حرة

البعض يسائل النظام العراقي أكثر، مما يسائل أمريكا والبعض يفعل العكس

هى الفيصل. كما أن هناك حالات كثيرة يكون فيها الاستعمار الخارجي أقل قسوة من الاستعمار الداخلي وأكثر احتراما للقانون وللحريات العامة ولحقوق الإنسان الفردية بما فيها الحقوق السياسية. ومعنى ذلك أن الفيصل فيما يتعلق بقضية تقرير المصير هى إرادة الشعب السافرة والممارسة الفعلية. فلو أن نظاما داخليا دأب على استئصال أعداد كبيرة من المواطنين من خلال القتل خارج القانون والمذابح الجماعية وأعمال الاعتقال العشوائي والتعذيب والاختطاف وغيرها من ضروب الانتهاك الجسيم للحقوق والحريات الأساسية، يكون التذرع بحق تقرير المصير أمرا مخالفا للمنطق والعقل والضمير بل مخالفا لجميع الأعراف القانونية. فالأصل في حق تقرير المصير أنه قانون. ولا يستطيع حاكم يتصرف بطريقة مجرمة ومخالفة لجميع أسس القانون التذرع بالقانون من أجل تمكينه من المزاولة الحرة لجرائم جسيمة بما في ذلك جرائم الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب.

وفى الحالات التي تقوم فيها حكومة استولت على الحكم بوسائل غير قانونية وعكفت على مباشرة سياسات من شأنها تعريض الوجود المادي للشعب لخطر ملموس أو شديد ولا يتمتع فيها المجتمع أو الشعب الذي تحكمه بالقدرة على تغيير الأمر الواقع يكون من المنطقي بل ومن واجب المجتمع الدولي القيام بكل ما من شأنه وقف هذا الخطر وإزالته بما في ذلك، لو توجب الأمر، شن الحرب على تلك الحكومة. وفى هذه الحالة لا يكون أي إجراء يتخذه المجتمع الدولي إهدارا بالضرورة لحق تقرير المصير لأن هذا الحق مهدر بالفعل كما أسلفنا، ولأن واجب المجتمع الدولي هو استعادة الظروف الملائمة لمباشرة الشعب لحقه في تقرير مصيره، عبر الانتخابات والاستفتاءات العامة التي يظهر فيها إرادته وينتخب ممثليه بحرية.

لقد تحرك القانون الدولي في هذا الاتجاه بالفعل ولكنه في نفس الوقت لم يصل بعد إلى هذا الاستنتاج وهو ما ترك ثغرة قاتلة سمحت لبعض العصابات التي استولت على السلطة في بلادها، بوسائل العنف، بمباشرة ارتكاب جرائم إبادة جماعية لشعبها ذاته، والقيام بجرائم مريعة ضد الإنسانية. وأمامنا نماذج يخجل منها ضمير الإنسانية مثل حالة نظام بول بوت في كمبوديا وحالات رواندا وبوروندي وليبريا. ولدينا أيضا حالة إسرائيل التي تجسد هذه الجرائم جميعا

بالنسبة للشعب الفلسطيني . وفى جميع هذه الحالات فشلت الأمم المتحدة في القيام بواجبها لمنع حكومة قائمة من مباشرة ارتكاب هذه الجرائم أو حتى لمجرد نزع الاعتراف بها واعتبارها حكومات غير قانونية. فالقانون الدولي قيد السيادة باعتبارات إنسانية وحقوقية وفرض نوعا من العقوبات المعنوية على الحكومات التي تقوم بخروق خطيرة لحقوق الإنسان ولكنه توقف عند هذا الحد وامتنع عن سحب الشرعية عن تلك الحكومات، أو شرعنة التدخل العسكري الجماعي لوقف جرائم إبادة جماعية، أو جرائم أخرى مماثلة في الشدة. وكما قلنا فان هذه الثغرة تفضي إلى خلط شديد بالنسبة للأسس القانونية الدولية للشرعية الداخلية ولإعمال حق تقرير المصير.

يتفق علماء القانون الدولي على أن شن الحرب من أجل تغيير نظم حكم ما يمثل خرقا لميثاق الأمم المتحدة

ويهمنا في هذا الإطار التأكيد على مسألتين:

المسألة الأولى هى أن تردد المشرع الدولي في تدقيق مصطلح "الحق في تقرير المصير" بما يسمح للبعض بالتذرع بهذا الحق لارتكاب جرائم إبادة جماعية، أو تأسيس وضع سياسي تهدر فيه الحريات العامة والحقوق الأساسية، بما فيها الحق في الحياة، بصورة منهجية يعود في الحقيقة إلى الصعوبات العملية التي تجعل من المتعذر قيام المجتمع الدولي بتدخل فعال لمنع نشوء هذه المواقف أو مباشرة هذه الجرائم. وتتعدد هذه الصعوبات ولكن من أهمها أن الدول الكبرى القادرة على التدخل الفعال، وخاصة الولايات المتحدة، لم ترغب لا في التضحية بمصالحها المؤقتة ولا في المخاطرة بأرواح أبنائها في الحالات التي تتطلب التدخل العسكري لوقف أو إنهاء مثل تلك الحالات.

وفى المقابل كان من شأن التدخل المبكر والمنضبط أن يقلل تكلفة ممارسته في المستقبل. وبتعبير آخر لو أن المشرع الدولي استنتج بوضوح أن المجتمع الدولي له الحق في استعادة الولاية القانونية لضبط استعمال الشعوب لحقها في تقرير المصير، على الأقل بالنسبة للحالات التي يؤدى فيها اغتصاب السلطة إلى ارتكاب جرائم مريعة تعرض وجود الشعب لخطر داهم وخطير لكانت تلك الحالات قد اختفت مع الزمن ولكانت تكلفة التدخل من أجل استعادة القانون قد قلت إلى الحدود المقبولة.

أما المسألة الثانية فهى أننا لا نتحدث عن موقف افتراضي أو تجريدي أو بعيد عن الواقع. ولدينا فى نفس الوقت حالات تدخل انفرادية من جانب دول مجاورة

أدت الى وقف وتصفية نظم متطرفة ومنعها من مواصلة أعمال الابادة الجماعية. وحظت حالات التدخل هذه، ولو بوسائل الحرب، على الرضا المضمر من جانب الضمير العالمى والرأى العام الدولى. وعلى سبيل المثال فان قيام تنزانيا بشن الحرب ضد نظام عيدى أمين، والتى انتهت بازاحته عن السلطة، كان سببا لراحة عميقة من جانب المجتمع الدولى بالنظر الى الجرائم المريعة التى ارتكبها هذا الرجل، الذى وصل الى السلطة فى بلاده (أوغندا) بوسائل الانقلاب وحافظ عليها بارتكاب جرائم متواصلة ضد شعبه. وكذلك كان قيام فيتنام بشن الحرب ضد نظام بول بوت وخلعه من السلطة فى بلاده سببا لراحة عميقة مماثلة نظرا لأن هذا النظام قام بقتل ثلث شعبه وهو ما يقدر بثلاثة ملايين مواطن. كما قامت نيجيريا بتدخلات أقل تأثيرا وإن تمتعت أيضا برضا دولى عام فى ليبيريا، وفى كوت دوفوار لوقف نزيف مروع للدم وأعمال قتل جماعية هزت ضمير الإنسانية من جانب عصابات معارضة.

ولكن ذلك لا يعنى اعتماد أو اضفاء الشرعية على جميع تلك الحالات، وإلا فتحنا الباب أمام التدخل الانفرادى المبرر بادعاءات شتى. بل وكما سبق القول فى حالة الولايات المتحدة وموقفها من الملف العراقى قد لا يكفى أن يكون التدخل جماعيا أو مشرعنا من جانب الأمم المتحدة مثلا لكى يكون مقبولا أو شرعيا.

ولا شك أننا نحتاج الى سد ثغرة الحق فى تقرير المصير. كما أن التطبيق الحازم للقانون الدولى، سواء من أجل ضمان السلام بين الشعوب أو للتطبيق الحازم للعهود الدولية لحقوق الانسان، يتطلب تدقيق وضبط حق التدخل وخاصة فى الحالات القليلة التى يجوز معها استخدام القوة العسكرية الجماعية.

وفى تقديرنا أن الشروط الأساسية التى تجيز هذا الاستخدام تتمثل فيما يلى:

أولا: إرساء قانون عام معترف به لضبط مباشرة حق تقرير المصير من جانب الشعوب المعنية. وأهم صفات القانون أنه يطبق على جميع الحالات التى تقع فى نطاقه. فالتطبيق التمييزى للقانون يهدر ماهيته وجوهره. ولا يقوم قانون إ لا بتطبيقه تطبيقا أمينا عبر تراكم زمنى معقول وعلى جميع الحالات المتماثلة. ومن هنا فان الادانة العربية والعالمية للسياسات الأمريكية التى تمنح إسرائيل مناعة من العقاب أمام القانون الدولى تعتبر مبررة تماما. إذ لا تجوز الثقة بالنوايا الأمريكية المشكوك فى مدى احترامها للقانون الدولى.

ومن هذا المنظور لا يمكن قبول اضفاء أية شرعية على التهديد الأمريكى بغزو العراق أو تغيير نظامه السياسى بالقوة المسلحة بصورة انفرادية، وفى غياب التزام عام بالقيام بالإجراء نفسه في جميع الحالات التى تبرره. والطريقة الوحيدة المقبولة لتغيير نظام غاصب للسلطة فى أى بلد هو من خلال قرار من الأمم المتحدة يكون مؤسسا على قانون أى على تعديل فى ميثاق الأمم المتحدة يشرعن التدخل العسكرى فى حالات حصرية بما يتفق مع ويعزز حق الأمم فى تقرير مصيرها بنفسها بالمعنى الصحيح، أى من خلال الإرادة الظاهرة للأمة أو الشعب كما تتكشف فى انتخابات أو استفتاءات عامة.

التطبيق الحازم للقانون الدولي يتطلب تدقيق وضبط حق التدخل خاصة في الحالات التي يجوز معها استخدام القوة الجماعية

ثانيا: يجب أن تحصر عمليات التدخل العسكرى فى الحالات المتطرفة، وأن يكون الملجأ الأخير. لكن ذلك لا يعنى أن يكون هذا التدخل القانونى الدولى أمرا مفاجئا لا يسبقه توظيف الآليات الأقل شدة. وبتعبير آخر يجب أن تكون هناك انذارات متعددة وعقوبات متدرجة تبدأ بمجرد اغتصاب السلطة أو ارتكاب حكومة (حتى لو كانت شرعية بمقتضى دستور داخلى) لجرائم حرب أو جرائم ضد الإنسانية أو انتهاكات خطيرة لحقوق الانسان. ومن هنا يجب أن يعامل القانون الدولى لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني بالجدية الواجبة عبر الالتفات الى أهمية آليات الأمم المتحدة لحماية حقوق ال إ نسان والقانون الدولي الإنساني ومنح قراراتها صفة الهيبة والاحترام.

فالجرائم الكبيرة عادة ما تبدأ صغيرة، واغتصاب السلطة بمباشرة العنف اللاشرعى هو التمهيد الطبيعى لإهدار القانون. ومباشرة التدخل الإنساني أو لضبط مباشرة الشعوب لحق تقرير المصير بواسطة الآليات الدولية لا يجب أن يتم فجأة، أو عندما تصل الأمور الى حافة الكارثة. فهذا المنهج يجافى الطبيعة وقوانين الحياة والمجتمع. وقد يكون من الملائم تعديل ميثاق الأمم المتحدة أو اتخاذ قرار دولى لمنع تولى حكومة انقلاب عسكرى أو حكومة جاءت عن طريق الحرب لصلاحيات الحكومة الشرعية من وجهة نظر الأمم المتحدة الا اذا حصلت على رضا مواطنيها من خلال انتخابات عامة وفقا لقانون أو دستور ديموقراطى.

وهذا الاعتبار بدوره يقودنا إلى رفض التهديد الأمريكى بشن الحرب لتغيير النظام العراقى بالقوة. فالولايات المتحدة صمتت طويلا على جرائم النظام العراقى ولا زالت حتى الآن صامته على جرائم النظام الاحتلالى الاسرائيلى. ولم تتحرك

ضد النظام العراقى الا عندما رأت أن مصالحها مهددة بغض النظر عن دقة وأمانة هذه الرؤية.

ثالثا: ربط اتخاذ أى موقف دولى باجراء تحقيق دو لي محايد ونزيه. فالأمم المتحدة يجب فى هذا السياق أن تعمل -فيما يتعلق بهذا الجانب- كحكومة عالمية تحترم القانون وهو ما يعني أن تتحرك على ضوء تحقيق وربما قرار قضائى دولى.

وربما يكون طلب اجراء تحقيق دولى محايد ونزيه حول أية ادعاءات بخصوص اغتصاب السلطة بطرق غير شرعية، أو جرائم حرب، أو جرائم ضد الانسانية أو انتهاكات خطيرة ومنهجية لحقوق الإنسان إجراءً رادعا أقل شدة من -وان كان لا يستبعد الاجراءات الأشد مثل- الحرب ضد حكومة غير شرعية. ويوفر التحقيق الدولى بداية تحريك آلية قضائية أو قد يحل فى الحالات الطارئة محل هذه ال آليات. وهنا أيضا نجد أنه لا يوجد أساس للقبول بالادعاءات الأمريكية لأن تحقيقا دوليا حول الجرائم التى يرجح أن النظام العراقى قد ارتكبها لم يتم. وحتى أخطر هذه الجرائم ذيوعا، مثل قصف السكان الأكراد فى حلبجة بالغازات السامة أو ما يدعي بعملية الانفال التي راح ضحيتها عشرات الألوف من الأكراد ما تزال تتطلب التحقيق الدولي لحسم أية شكوك تثار بشأنها .

لا مجال للشك فى أن لأمريكا التزامات خاصة بحكم ثقلها الهائل فى النظام الدولى. ولكن أمريكا تتصرف فى الساحة الدولية خارج القانون الدولي بأكثر مما تتصرف على هداه. ولا جدال أيضا فى أن تهديداتها بشن الحرب ضد العراق أمر لا صلة له مطلقا بالاعتبارات القانونية أو الإنسانية أو الحقوقية أو الديمقراطية. والنظام العراقي بدوره يعيش كلية خارج القانون الدولى وعلى نقيض الاعتبارات الانسانية والديموقراطية. وهذا يجعل الصراع بين الطرفين والحرب المحتملة بينهما أمرا خارج القانون ولا صلة له بالمصالح المشتركة للانسانية.

ويؤكد هذا التحليل على أن الحركة الحقوقية الدولية يجب أن تلتزم بموقف الدفاع عن القانون الدولى ضد جور الطرفين وضد انتهاك الطرفين للقانون ولحقوق الانسان. ولكن هل يعني ذلك أن تلتزم الحركة الحقوقية الدولية جانب الحياد اذا ما نشبت الحرب، أو أشرفت على النشوب؟

إذا توقفنا عند الجانب القانونى البحت فالحياد يجب أن يكون هو الموقف السليم إزاء صراع سياسي بين طرفين لا يحترم أيهما القانون الدولى. ولكن هل

يجب أن تتوقف الحركة الحقوقية عند الجانب القانونى وحده؟

من الواضح أن هذه مسألة تقديرية. ولكنها مسألة تقديرية على جانب كبير جدا من الخطورة. بل إنها قد تحسم جوانب أساسية من مصير القانون الدولى لحقوق الانسان ومستقبل المشروع الحقوقى برمته. ومن هنا فالتقدير السياسى الصائب قد لا يقل أهمية.

وقد يساعد فى التوصل لهذا التقدير أن نقارن بين تبعات السماح ولو بالصمت على قيام أمريكا بشن الحرب ضد العراق وتبعات الرفض والمناهضة الحاسمة لهذه الحرب.

الولايات المتحدة صمتت طويلا على جرائم النظام العراقي ولا زالت حتى الآن صامتة على جرائم النظام الاحتلالي الإسرائيلي

لو حققت أمريكا انتصارا حاسما فى هذه الحرب فسوف تفك الحصار المضروب على العراق، وستعمل على اعادة احياء الاقتصاد العراقى أساسا من خلال تحسين نصيب العراق فى السوق النفطية العالمية. وبينما لن يكون من المؤكد أن تنشأ نظاما برلمانيا فذلك هو السيناريو الأرجح. وبذلك سيتم إحياء النظامين السياسي والاقتصادي في العراق. وبالمقابل فسوف تضعف أمريكا العراق من الناحية الاستراتيجية من خلال اضعاف القوات المسلحة العراقية وإقامة نظام فيدرالي تتمتع فيه الأقاليم بسلطات كبيرة مقابل المركز فى بغداد.

وبينما قد يكون رد الفعل الشعبى الأولى إيجابيا فالمستقبل السياسي والاجتماعي للعراق سيكون على الأرجح معرضا لتذبذبات كبيرة. وغالبا سيستمر قدر كبير من عدم الاستقرار. فذلك هو شأن عمليات التحول القسرى من الخارج والتى لم تنبع من التعلم والتأقلم الإيجابي والإبداع الفكري والسياسي الداخلي . وقد لا يفلت العراق من عواصف انفصالية ودستورية واجتماعية على المدى الوسيط وفور أن تغادر القوات الأمريكية هذا البلد.

وباختصار قد يكسب العراق نظاما ديموقراطيا هشا ونوعية حياة اجتماعية أقل استقرارا لفترة طويلة نسبيا من الزمن. وقد يتحول إ لى حقل تجارب دولية فى ميادين شتى بما فيها احتمالات تسكين اللاجئين الفلسطينيين.

ولو حكمنا على هذا المسار لتطور الأمور فسوف يكون من السهل القول بأنه من أسوأ سيناريوهات التطور المستقبلى بالنسبة للعراق بالمقارنة بسيناريوهات أخرى يمكن صياغتها بصورة عقلانية، فلو جاء التغيير من الداخل وبفضل التعلم البطىء يتوفر للعراق أمل أكبر فى المحافظة على سلامته وتكامله الترابى دون اضعاف

المركز بصورة تعرضه لتقلبات خطيرة. وكذلك فإن نوعية الديموقراطية التي قد يحصل عليها العراقيون بفضل نضالهم ستكون أعلى وأفضل من الحصول عليها بفضل تدخل قوة غاشمة من الخارج وخاصة لو أن أهداف هذه القوة هى خدمة مصالحها ومصالح اسرائيل الإقليمية. وبالمقابل لا يمكن التيقن من امكانية التطور السلمى الى الديموقراطية بامكانياته الداخلية وحدها بعد كل ما لحق المجتمع العراقى من دمار واستنزاف.

أما التبعات الإقليمية والدولية فتبدو أسوأ بمراحل. وربما يكون الناتج الإيجابي الوحيد هو اجبار حكام المنطقة العربية على اعادة النظر فى نظمهم السياسية بطريقة "بيدى لا بيد عمرو". وقد تسفر تحولات محكومة تستهدف توسيع الساحة السياسية والاعتراف بحد أدنى من الحريات العامة، والسماح بتواجد أقوى للمعارضة بإعادة ضخ شئ من الحيوية فى تلك النظم السياسية الجامدة والمتحلله فى الوقت نفسه.

أما أسوأ تبعات العدوان العسكر ي الأمريكي على العراق فيشمل ما يلى:

١- تمكين أمريكا من الهيمنة المباشرة على المنطقة، والتلاعب بأحوالها ومقدراتها ومصيرها السياسى والاجتماعى، لخدمة المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لها ولاسرائيل. ولا يمكن الاستهانة بمحاولات تصفية قضية الشعب الفلسطينى من خلال تهجيره واستيعابه فى العراق بدلا من أرضه المحتلة.

٢- إمكان تكرار العدوان الأمريكى لتغيير النظام السياسي في كل من سوريا وايران اضافة الى التلاعب بمصير لبنان وابتزاز أقطار الخليج ثم مصر ومن ثم بقية الأقطار العربية.

٣- تتويج أمريكا كامبراطورية عالمية وتكوين نظام دولى (مختلف) لا يكون فيه للقانون الدولى وحق الأمم فى تقرير مصيرها السياسى، المكانة النسبية التى تمتع بها منذ الحرب العالمية الثانية.

٤- استخدام الأراضى والموارد العربية كمحطات نشر للقوات الأمريكية وتوظيفها لكسب المعارك الاستراتيجية الضرورية لتأسيس وتأمين السيادة الأمريكية على العالم ضد خصوم ومنافسين محتملين.

٥- إصابة النظام العالمي بركود طويل المدى نظرا لتصفية التعددية السياسية على كل المستويات وإضعاف التدافع النسبي القائم حاليا بالرغم من احتكار أمريكا

لموقع القوة العظمى الوحيدة. وباعتبارالتعدد والتنوع والتدافع مصدر التغيير فى أى نظام اجتماعى، فالعالم المصاغ فى صورة امبراطورية كونية سيكون محروما من هذا المصدر. ومع ذلك فغالبا ما ستظهر التناقضات الجديدة فى أعمال عنف من داخل هذا النظام وفى قاعدته التحتية.

٦- إصابة الديموقراطية الأمريكية ذاتها بتصدعات خطيرة بتأثير توحش قوى اليمين المتطرف، والنزعات التبشيرية الدينية والسياسية التى تكمن وراء المشروع الامبراطورى الجديد.

الجرائم الكبيرة عادة ما تبدأ صغيرة واغتصاب السلطة بمباشرة العنف اللاشرعي هو التمهيد الطبيعي لإهدار القانون

ولا نحتاج إلى مقارنات مطولة بين النتائج والتبعات السلبية والإيجابية لمشروع الغزو الأمريكى للعراق لكى نرفضه. فالمقارنة تتحدث عن نفسها. فقد نكسب ديموقراطية نسبية وهشة فى العراق ونخسر هزيمة قوى الإصلاح السلمي أمام مشروع عدوان يميني عسكري أمريكي في العالم كله.

لهذه الأسباب نرفض -القوى الديموقراطية والانسانية والليبرالية والتقدمية الحاملة لأمانة المشروع الحقوقى- فكرة الغزو الأمريكى للعراق. فلا يمكن المبادلة بين تحولات ديموقراطية هشة وغير مؤكدة ومصحوبة بعلامات عدم استقرار ممتد وبين نكبة إقليمية وعالمية تنتج عن إخضاع العالم كله لهيمنة انفرادية تهدر القانون الدولى وتحرم الشعوب من حقها فى تقرير المصير وتجعل اسرائيل فوق القانون على حساب الشعب الفلسطينى والشعوب كافة.

د. محمد السيد سعيد

سهى بشارة

صورة جانبية لإمرأة تقف خلف قضبان الزنزانة رقم ٧

محمود الورداني ❖

عشر سنوات أمضتها سهى بشارة في معتقل الخيام بالجنوب اللبناني. خلال هذه السنوات لم تكف لجنة العفو الدولية ومنظمة الصليب الأحمر وعشرات المنظمات غير الحكومية عن توجيه النداءات من أجل الإفراج عن الأسيرة في سجون الاحتلال، كما وقّع عشرات المفكرين والمثقفين الفرنسيين على عريضة نشرتها صحيفة اللوموند تطالب بالإفراج عن سهى بشارة.

من هى سهى بشارة ذات العينين الواسعتين والنظرة التي تنفذ إلى القلب مباشرة؟

الإجابة على هذا السؤال تقتضي أن نعود قليلا إلى الوراء، وبالتحديد إلى أحد أيام أوائل يونيو منذ عامين، حيث توقفت أمام الزنزانة رقم ٧ في معتقل الخيام بجنوب لبنان امرأة لبنانية في الثالثة والثلاثين من عمرها، وراحت تتذكر كيف استطاعت أن تتحمل عشر سنوات كاملة خلف أسوار هذا المعتقل الرهيب، والذي تمكنت المقاومة اللبنانية الباسلة من تحرير من كانوا فيه بعد أن حوّلت حياة الاحتلال الإسرائيلي له إلى سلسلة من الخسائر لا تنتهي، حتى اضطرت الغطرسة الصهيونية إلى لملمة دباباتها ومجنزراتها ومدافعها والرحيل على عجل.

أما المرأة الصغيرة الحجم ذات الثالثة والثلاثين ربيعا فهى سهى بشارة التي أطلقت النار، وهى التي تكره القتل وتعشق الحياة، من مسدس صغير على أنطوان لحد قائد ما يسمى بجيش لبنان الجنوبي الذي ضم مجموعة من المرتزقة التابعين مباشرة للاحتلال الإسرائيلي.

إنها سهى بشارة ذات العينين المتألقتين والمنحدرة من عائلة يسارية. أبوها نقابي آثر ألا يترك بلاده في ذروة أتون الحرب الأهلية اللبنانية لأنه كان مسئولا عن طباعة صحيفة وطنية، وأعمامها اختاروا

❖ قاص وروائي مصري.

اليسار قبيل الحرب الأهلية، ووطنها لبنان كان قد اختار المقاومة سبيلا للتحرير.

عندما وقفت أمام باب الزنزانة رقم ٧، تذكرت عشر سنوات كاملة مرت عليها داخل أسوار هذا المعتقل الرهيب. تذكرت التعذيب بالكهرباء وهى مكبلة بالأصفاد في يديها وقدميها معا. تذكرت الطريق الذي اختارته وكان ممكنا أن تدفع حياتها ثمنا لاختيارها.

ومن خلال السيرة الذاتية لها (صدرت عن دار الساقي وترجمتها أنطوان أبو زيد) نتعرف على هذه المرأة ذات العينين العميقتين. ولدت سهى بشارة بعد قرابة أسبوع من كارثة ١٩٦٧، وبالتحديد في الخامس عشر من يونيو في قرية دير ميماس في الجنوب اللبناني. صغرى أخواتها الأربعة، ونزحت أسرتها شأن عشرات الأسر إلى بيروت ، وظل والدها حريصا على طباعة الصحيفة اليسارية (النداء)، حيث كان عامل طباعة طوال الحرب الأهلية. ولأن أسرتها فقيرة، اعتمدت سهى على نفسها منذ سن الثانية عشرة، واعتادت إعطاء دروس خصوصية في الرياضيات التي كانت شديدة التفوق فيها وفي نفس الوقت ارتبطت باتحاد الشبا ب الديمقراطي.

عرفت الحرب وأهوالها منذ ولادتها عندما اندلعت حرب ١٩٦٧ ودمرت الطائرات الإسرائيلية قرى بكاملها في الجنوب اللبناني. وعندما اندلعت الحرب الأهلية في أبريل ١٩٧٥، تغيرت الدنيا تماما: نازحون من الجنوب ولاجئون فلسطينيون وقتال مجنون في الشوارع ومن فوق أ سطح البيوت. كتبت سهى تصف هذه الأيام:

"باتت الاشتباكات خبزنا اليومي. ما كانت تتوقف إلا خلال أوقات وقف إطلاق النار الهشة. صارت الحرب خبزنا اليومي نقيس الأيام بمقياسها، وتمحو السنوات التي تشابهت في ذاكرتي حتى ما عادت تميزها بعضها عن بعض إطلاقا. فهى تخلطها خلطا برعودها وصرخاتها التي لا تنتهي".

وما لبثت سهى بشارة أن شهدت الاجتياح الإسرائيلي لجنوب لبنان والذي قاده الإرهابي آرييل شارون ووصل إلى مشارف بيروت عام ١٩٨٢، وأجبر المقاومة الفلسطينية على مغادرة بيروت بدعم مباشر من الولايات المتحدة.

وهكذا وجدت نفسها في خضم الحرب ووطنها محتل. كتبت:

"في أواخر السبعينيات، وبعد خمس سنوات من المعارك المتواصلة، بلغت في صميم نفسي إلى حتمية راسخة، وهى أن للبنان عدوا واحدا ومحتلا واحدا ألا وهو إسرائيل. وفي إدراكي أن الحرب الأهلية هى محصلة طبيعية لما كنا فيه.

بعد الاجتياح الإسرائيلي اضطرت الأسرة للنزوح من بيروت التي دمرها جيش الدفاع والعودة إلى قريتها دير ميماس، حيث شاهدت ما أدمى قلبها وأصاب كرامتها الشخصية، فقد كان جنوب لبنان تحت سيطرة المرتزقة من جيش أنطوان لحد في خدمة الدولة العبرية. لم تستطع ابنة الخامسة عشر

ربيعا آنذاك- أن تتحمل ما يجري في وطنها ولقريتها، لذلك ما أن أعلن عن ولادة جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية في سبتمبر ١٩٨٢، حتى لاح لها الأمل أخيرا.

وعلى الرغم من أنها ولدت في أتون الحرب، وشبت أثناء اندلاع المعارك وسط رائحة البارود، إلا أنها ظلت تكره فكرة القتل. بل إنها تعلّق على ا غتيال بشير الجميل الذي فتح بلاده للصهاينة مؤكدة أنها حزنت لموته على هذا النحو، ونفس التعليق تقريبا على العملية التي نفذتها المقاومة ضد الجنود الأمريكيين والفرنسيين في بيروت. وفي باقي وقائع سيرتها الذاتية تصادف دائما تعليقات مشابهة على أحداث العنف التي كرهتها دائما.

على أي حال، انصهرت سهى في المظاهرات والاحتجاجات وتوزيع المنشورات كواحدة من أكثر العضوات نشاطا في اتحاد الشباب الديمقراطي المقرب على حد تعبيرها- من الحزب الشيوعي اللبناني. وعندما صارحها أحد زملائها لأول مرة بأنه وقع في غرامها، فكّرت وأدركت على حد تعبيرها أيضا- أن "حكاية الحب هذه ربما تحول دون المضي في مخططها المستقبلي". ولأن جبهة المقاومة سرية، فكان عليها أن تبذل جهدا مضاعفا من أجل الاقتراب منها، ومن ثم الارتباط بها. فهى على يقين من أنها الطريق الوحيد لتنظيف وطنها من دنس الاحتلال. كتبت سهى:

"ومع أني كنت، شأن كل فتيات جيلي، راغبة في أن يكون لي عاشق، وأحلم بأن أحيا حياة زوجية، تتحقق خلالها أماني الزوجين في عائلة وأبناء، فقد بدا لي محالا في الظروف الضاغطة التي تحيط بنا أن انخرط في التزامين وجبهتين معا. ومنذ ذلك الحين اقتصرت علاقتي بالفتيان على الصداقة حتى إنني غدوت لهم خير أمينة على أسرارهم".

وهكذا.. لم يعد يشغلها سوى أمر واحد: الانخراط في المقاومة. ولم تنتظر طويلا. فبعد دخولها كلية الهندسة، توجهت لها المقاومة، وفوجئت بأنها لم تكن بعيدة عن الاهتمام واختيرت بعد متابعة دقيقة لتنخرط في الحركة.

في أول الأ مر كان المطلوب منها جمع معلومات عن الأوضاع في الجنوب المحتل. فقريتها دير ميماس في قلب الجنوب وعلى مبعدة كيلو مترات قليلة من الحدود، والمشكلة تكمن في تاريخها وتاريخ عائلتها المعروفة بانتمائها التاريخي لليسار، واليسار بدوره معروف بعدائه للاحتلال ورفضه للمساومات. وأخيرا اهتدت إلى حل المشكلة، واخترعت أنها تحب شخصا يدعى "سهاد" عامل في المختبر التابع لمستشفى مرجعيون، وهى بلدة يعمل فيها ابن عمها وزوجته، وأصبح مبرراً أمام عائلتها على الأقل تكرار ذهابها وعودتها من وإلى الجنوب.

ومنذ أوائل يونيو ١٩٨٨ أقامت في الجنوب اللبناني إقامة دائمة، فلديها علاقة غرامية ملفقة مع "سهاد"، وابن عمها افتتح عيادة خاصة في مرجعيون، بينما ظلت المشكلة قائمة، وهى ضرورة محو

تاريخها الشخصي كمناضلة في صفوف اتحاد الشباب الديمقراطي، ومحو تاريخ عائلتها المعروفة تاريخيا بارتباطها باليسار.

غير أنها استطاعت في نهاية الأمر أن تقنع الجميع أنها غارقة في هذا الحب الملفق، وانتمت للمركز الرياضي في مرجعيون. ولما كانت زوجة انطوان لحد قائد جيش لبنان الجنوبي المرتزق تبحث عن أستاذ للتمارين الرياضية في المركز الذي تشرف عليه، قدمت سهى نفسها لها.

تلك كانت أولى خطواتها نحو تحقيق هدفها: ضرورة منع أنطوان لحد من فصل جنوب لبنان عن شماله وتسليمه لإسرائيل، حتى لو اقتضى الأمر اغتياله.

واستطاعت سهى كمعلمة للتمارين الرياضية لزوجة أنطوان لحد أن تدخل قصره، وكانت تلتقي مصادفة بلحد عدة مرات أثناء وجودها في القصر. وفي إحدى المرات، وكانت تحمل مسدسها معها، كادت تقتله لكنها امتنعت في اللحظة الأخيرة، فقد كان يتناول طعامه وظهره لها فلم تطاوعها نفسها قتله على هذا النحو.

وجاءت الفرصة أخيرا في صباح أحد الأيام وهى في قصره، واستطاعت أن تصوب المسدس نحوه وجها لوجه، وأطلقت طلقتين فقط، وعلى الفو ر ألقى القبض عليها وخضعت لاستجوابات متتالية، كما ألقى القبض على أمها أيضا.

ضربت وجلدت وعذبت بالكهرباء وهددت بالاغتصاب وعروها من ملابسها، لكن جوابها لم يتغير: أنا عضوة في المقاومة اللبنانية. عاودوا ضربها لتعترف على شركائها، وأمام عنف التعذيب المتواصل لم تعترف إلا باسمين حركيين لاثنين من زملائها في المقاومة. ثم أخذوها إلى داخل إسرائيل وخضعت هناك لاستجوابات وتعذيب، لكنها لم تصرح إلا بما سبق أن صرحت به. والحقيقة أن هذا هو ما كانت تعرفه بالفعل، فأسلوب المقاومة السرية لم يكن يتيح لها إلا هذا القليل تحسبا لإمكانية القبض عليها وتعذيبها حتى تعترف. فلا حدود للتعذيب من أجل انتزاع الاعتراف، والضعف الإنساني وارد في كل الأحوال.

بلغ عدد أقاربها والمقربين منها ممن اعتقلوا حوالي ٦٠ شخصا من بينهم أمها وعمها. أما هى فقد استجوبت شهرين كاملين بمعدل ثلاث جلسات في اليوم الواحد مع التهديد بالاغتصاب والتعذيب بالكهرباء. أما ما أصابها في مقتل، فهو اكتشافها أنه تم إنقاذ أنطوان لحد بأعجوبة، فقد نقلوه إلى إسرائيل، واستطاع الأطباء الإبقاء على حياته، لكنه أصيب مع ذلك بشلل جزئي في ذراعه اليسرى.

أمضت سهى بشارة عشر سنوات كاملة في معتقل الخيام الذي كان أصلا أحد معسكرات قوات الانتداب الفرنسية، ويضم قسما للرجال وآخر للنساء. كانت السجينات محرومات من أي اتصال بالعالم الخارجي، والطعام هزيل، والقذارة وانعدام أبسط الظروف الصحية يسمح بتنامي الأمراض

داخل أجساد أنهكها التعذيب المتواصل، إلى جانب "السجينات اللواتي يبدين تعاطفهن الكلي معي"، ويظهرن تفهما مبالغا فيه لأمري، في حين يكنّ كامنات لي، ليغتنمن فرصة كبوتي وإرهاقي المتراكم بعد ساعات وساعات من سوء المعاملة والتعنيف، لينتزعن مني، وعلى حين غفلة، المعلومات التي استبسلت لإبقائها في الصدر".

وهكذا دخلت سهى معتقل الخيام وهى في الحادية والعشرين من عمرها وكان عليها أن تمضي عشر سنوات كاملة في تعذيب واستجواب متواصل وتهديد بالقتل وعزله عن العالم.

في سيرتها الذاتية، يستغرق السجن -بطبيعة الحال- جانبا كبيرا: علاقتها بالمسجونات من عضوات حزب الله اللائي ارتبطت بأعمق الصلات بهن، وهى مسيحية الديانة وشيوعية الانتماء. علاقتها بالسجانات، ومواجهة ساعات السجن البطيئة الكئيبة، والصراع من أجل الاحتفاظ بالتماسك بالتمارين الرياضية ومواجهة الحيض دون توافر وسائل صحية فلم يكن مسموحا لها إلا بالاستحمام مرة واحدة في الأسبوع لدقائق معدودة.

صمدت سهى، ولعل صمودها كان السبب في مواصلة الحملات الدولية من أجل الإفراج عنها وتدخل شخصيات دولية لها وزنها، فضلا عن منظمات حقوق الإنسان ولجنة العفو الدولية ومنظمة الصليب الأحمر.

وفي التاسعة والنصف من صباح ١٦ يونيو ١٩٩٨ نجحت هذه الجهود أخيرا، وبعد عشر سنوات من الاعتقال غادرت سهى معتقل الخيام إلى الأبد في سيارة الصليب الأحمر الدولي التي لم تتوقف إلا أمام المقر الرسمي لرئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري الذي استقبلها بنفسه. وفي نفس اليوم اتصل بها سفير فرنسا في لبنان وأخبرها أن باريس مستعدة لاستقبالها في الوقت الذي تحدده.

بعد الإفراج عنها بعامين نجحت المقاومة اللبنانية في إجبار إسرائيل على الانسحاب من الجنوب المحتل، وكانت سهى من أوائل من وصلوا للاحتفال بهذه المناسبة المهيبة، وتوقفت أمام معتقل الخيام الذي اغتصب أحلى عشر سنوات من عمرها، وراحت تحدق في جدران الزنزانة رقم ٧ التي شهدت صمودها وفكرت:

"في المعتقل كان يكفي المرء ضحكة، أو مشهد مسرحي صغير أعد عفو الخاطر ليتجاوز الرعب من حوله. واليوم، يحدث أن أمضى بخيالي، بطرفة عين، وبسبب ظرف تافه، إلى ذلك الموضع، إلى أرض الزنزانة المطروقة، وفي زاوية زنزانتي، وللحظة فقط. ليس ما يشغلني هذه الذاكرة، ذاكرتي، إنما تشغلني ذاكرة شعب بأسره ومستقبله. تشغلني روح المقاومة فيه. ذلك أن ما قمت به هو لأجل أطفال الغد، ولأجل هذه الساعة الهشة التي لا يسعنا فيها أن نراهم يلعبون، أو نسمع أصداء صراخهم اللاهي في الأرجاء، أو وهم يستظلون في فئ الشجر، في ربوع بلادي".

هوية مصر والتحول الديمقراطي*

رؤية استشرافية

د. محمد نعمان جلال**

أولا: التنمية السياسية كمدخل لاعادة بناء الهوية المصرية

لاشك أن التغيرات العاتية فى المجتمع الدولي،تصيب كثيراً من المجتمعات بنوع من الدوار، الذي يرتبط بانعدام الوزن واحيانا بالقلاقل والاضطرابات، مما يؤثر سلبيا على هوية تلك المجتمعات، خاصة اذا عجزت الأنظمة القائمة فى مجتمع ماعن مواكبة هذا التغير، الذي يفرض نفسه على شتى القطاعات شئنا أو ابينا.

وفى بعض، إن لم نقل فى كثير، من الدول النامية تكون عملية مواكبة التغير هذه عملية شكلية، حيث تطرح شعارات متتالية تتجاوب مع هذه المرحلة أو تلك من مراحل التطور، دون أن تكون لهذه الشعارات أية أصداء حقيقية فى المجتمع، سواء كاطار للحركة السياسية، والتغير الاجتماعى أو فى سلوكيات الأفراد، ومن هنا تبرز المفارقة بل والهوة بين الشعارات العامة ذات البريق، التى تطرحها القيادة السياسية فى مجتمع ما، وبين الجماهير العاملة فى المجتمع، ويزيد الأمر سوءاً اذا كانت هذه الشعارات المطروحة لا تعرفها القيادات السياسية سوى بالكلمات والالفاظ دون المعانى الحقيقية لمضمونها، كما انها لا تطبقها على ذاتها، وسلوكيات أفرادها، ومن ثم تصبح الشعارات جوفاء و فارغة من المضمون ومن التنفيذ العملى، ومن ثم يتردد القول الشعبى أن الشعار هدفه "الاستهلاك المحلى "أو أنه مجرد شعار للمناسبة "، ومن ذلك الطروحات عن النظام الديمقراطى فى بلد لا تؤمن ولا تتصرف قيادته، بمنطق ومقتضيات الديمقراطية، أو عن الحكومة النظيفة فى بلد لا يتم انجاز أى عمل أو

---

*ننشر هنا الفصل الثالث من دراسة بعنوان "هوية مصر والتحول الديمقراطي".

** باحث وسفير سابق

خدمة فى موقع من مواقع الخدمات إلا من خلال الرشوة الصريحة أو المقنعة وهكذا .

ومن أجل هذا تبدو عملية التنمية السياسية كضرورة حتمية لازمة لاعادة بناء الهوية الوطنية للدولة، ذلك لان كثيراً من مظاهر الانحراف مرجعها التخلف السياسي وهذا بدوره مرتبط بالتخلف الاقتصادى،الذي بلا شك يرتبط بالتخلف الاجتماعى والثقافى. ولتوضيح هذه العلاقة لابد ان نناقش بعض الاشكالات المتصلة بمفهوم التنمية السياسية ثم التعرض للهوية المصرية فى ضوء ذلك .

١- إشكاليات ومضامين التنمية السياسية بوجه عام

لقد طرح موضوع التنمية السياسية على بساط البحث فى مجال العلوم السياسية منذ منتصف القرن العشرين ارتباطا بالتطورات السياسية اثر الحرب العالمية الثانية، وتحلل الظاهرة الاستعمارية ونشأة العديد من الدول فى آسيا وامريكا اللاتينية وأفريقيا. وواجهت هذه الدول معضلات عديدة فى بناء الدولة وفى التنمية الاقتصادية وفى التغير الإجتماعى. ونعرض لأهم الاشكاليات المرتبطة بمفهوم التنمية السياسية، كما قدمها علماء السياسة فى العديد من الدول. وتتمثل أبرز تلك التصورات فى الربط بين مفهوم التنمية السياسية والمفاهيم الأخرى ومن ذلك التوجهات التالية:

الأول: النظر للتنمية السياسية باعتبارها شرطا ضروريا PREREQUISITE للتنمية الاقتصادية: فعندما بدأت الدول البازغة فى العمل على تطوير اقتصادياتها بهدف تحقيق تنمية اقتصادية مستدامة وذاتية، وجد عدد من علماء السياسة ان بعض الظروف السياسية والاجتماعية تمثل عائقا ضخما فى مواجهة تحقيق مثل هذا الهدف. ولذلك ركز بعض العلماء على اهمية التنمية السياسية كعامل لتسهيل التنمية الاقتصادية، لقد أثارت هذه الاشكالية التساؤل حول نوعية السياسة العامة وهل هى محفزة للتنمية الاقتصادية أم لا؟ ووجد البعض أن التنمية الاقتصادية يمكن أن تتم بل تمت بالفعل فى عدد من الدول التى اتبعت سياسات متنوعة، ومن ثم فقد خلصوا إلى انه لا يمكن وجود وصفة واحدة لكافة المجتمعات، كما لاحظوا ان عدداً من المجتمعات تحقق تقدما سياسيا دون ان تستطيع ان تحقق تنمية اقتصادية ذاتية مستدامة، واستخلصوا من ذلك اهمية اتخاد سياسات يكون من شأنها الربط بين التنمية الاقتصادية وبين مطالب افراد المجتمع بالنسبة للاحتياجات المؤثرة على حياتهم اليومية .

الثاني: اعتبار التنمية السياسية من خصائص الدول المتقدمة ومعنى هذا ان التنمية السياسية ترتبط بالدول المتقدمة اقتصاديا التى تتوافر لديها مقومات معينة تخلق ظروفاً متشابهة، ومن ذلك ان تتمتع الحكومة بخصائص يمكن ان توصف بالعقلانية والمسئولية فى سلوكها وتصرفاتها RATIONAL AND RESPONSIBLE GOVERNMENTAL BEHAVIOR تجعلها تتجنب اتخاذ قرارات تتسم

بانعدام المسئولية RECK LESS تجاه مصالح قائمة VESTED INTEREST لجماعة أو فئة فى المجتمع، أو اية قرارات تتم عن تجاهل الاجراءات القانونية والادارية، كما تتوافر لديها آلية لفض المنازعات والخلافات وآلية لقبول وتطبيق المشاركة الشعبية بصورة متنوعة وعلى درجات ومستويات مختلفة.

الثالث: اعتبار التنمية السياسية بمثابة تحديث سياسى MODERNIZATION وهذا يعنى النظر للتنمية السياسية كمرادف للتحديث السياسي وضرورة توافر عناصر معينة فى العملية السياسية تتصل بالقيم والسلوكيات من شأنها خلق أو انشاء حكومة تحترم ذاتها. ويربط القائلون بهذا التوجه بين التنمية السياسية والمجتمعات المتقدمة الصناعية وتطور العلوم والتكنولوجيا، مما يخلق ديناميكية خاصة فى المجتمع تؤدى إلى حدوث تطور فى المجالات العديدة مثل الجامعات ومؤسسات التعليم ومراكز الابحاث، وخلق قيم احترام القانون وتقدير الكفاءات والمواهب، كما يصبح تولى الوظائف العامة على أساس الكفاءة، وان يشعر المواطن بتوافر العدالة وبتمتعه بحقوق المواطنة وباختصار ان هناك حداً أدنى ينبغى توافره فى كل مجتمع، حتى يمكن وصفه بانه مجتمع عصرى وهو الهدف الرئيسى لعملية التنمية السياسية.

الرابع: التنمية السياسية كأداة لبناء الدولة القومية من حيث مؤسساتها وقيمها، وهذا يعنى استبدال السياسات القائمة على مفهوم الامبراطورية أو الطائفية، أو اعتبار الوحدة السياسية مستعمرة واحلال ذلك بسياسات ذات فعالية فى بناء الدول القومية كلها، والتعامل بين الدول فى ضوء ذلك. ومن ثم تصبح التنمية السياسية فى اطار المجتمع الدولي كما فى اطار المجتمع الداخلى اداة ومنهجا للتعامل بين الدول القومية.

الخامس: التنمية السياسية كاطار للتنمية الادارية والقانونية وقد برزت هذه الاشكالية نتيجة اختلاف النظم بين الدول الغربية المتقدمة والدول النامية، ومن ثم اختلاف القيم واساليب التعامل وواجهت الاطراف صعوبات فى التعامل نتيجة لذلك، ومن هنا برزت فكرة التنمية السياسية كاداة لايجاد حد ادنى مشترك فى الهياكل الادارية والمفاهيم القانونية.

السادس: التنمية السياسية كاداة لتحقيق المشاركة الجماهيرية للمواطنين مما يعزز الولاء والانتماء وبعبارة اخرى فان التنمية السياسية تصبح اداة لايقاظ الوعى القومى والحس الوطنى لافراد المجتمع وزيادة مشاركتهم، ومن ذلك اعطاء حق الاقتراع العام للمواطنين دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو العرق أو اى اعتبار آخر. وفى بعض المجتمعات فإن المشاركة السياسية لم ترتبط بحق الاقتراع العام وبعملية الانتخاب الحر، بل ظلت صورة من صور التعبئة السياسية للتجاوب مع أعمال النخبة الحاكمة وتطويعها للجماهير ELITE MANIuIPULATION، ومن ثم فمن الضرورى تأكيد أن مبدأ المشاركة بغض النظر عن مداها تمثل اداة لخلق الولاء والاحساس بالهوية الوطنية.

السابع: التنمية السياسية كاطار لبناء الديمقراطية وهو ما تعمل بعض الدول المتقدمة على حث الدول النامية على تحقيقه، من خلال تقديم المعونات والمساعدات وربط ذلك بالتطور نحو الديمقراطية وبناء مؤسساتها الرسمية والأهلية، وقد برز نتيجة لذلك ما عرف بمبدأ المشروطية فى تقديم المساعدات الاقتصادية وبخاصة المشروطية المتصلة بجوانب سياسية Political conitionality.

الثامن: التنمية السياسية كاطار للاستقرار والتغيير المنظم، ذلك لان الحفاظ على الوضع الراهن فى أى مجتمع يؤدى للخمود والجمود، وهذا يتعارض مع طبيعة التنمية السياسية. ومن الضرورى ان تكون الحكومة قادرة على خلق وادارة التغير من حيث تخطيطه وتوجيهه، اما اذا كان سلوكها مجرد التجاوب أو رد الفعل للتغيير المفروض فى المجتمع نتيجة قوى الانتاج الداخلى، أو الاعتبارات الخارجية، فلا يمكن لمثل هذه الحكومة تحقيق تنمية سياسية وهذا ما يميز بين الدول النامية والدول المتقدمة.

التاسع: التنمية السياسية كأداة للتعبئة والقوة أو السلطة ودعاة هذا التوجه يتصورون أن التنمية السياسية تحتاج لمزيد من السلطة والقوة لتحقيق التنمية، وان الديمقراطية تضعف السلطة وتقلل من كفاءة وفعالية الادارة، ويميلون لاخذ القرارات على أساس سلطوى. وهذا التصور يؤخذ عليه انه يخلط بين الهدف والوسيلة.

العاشر: التنمية السياسية كصورة من صور التغير الاجتماعى المتعدد الابعاد فى كافة جوانب المجتمع وانشطته الحياتية.

هذه هى ابرز التصورات أو الاشكالات التى اثارها علماء السياسة بالنسبة لمفهوم التنمية السياسية. ولاشك ان هذه الاشكالات نابعة من اختلاف جوانب التركيز بالنسبة لهذا العالم السياسي أو ذلك ودراساته لتجارب هذه الدولة أو تلك . ولكن يمكن القول باختصار ان مفهوم التنمية السياسية يرتبط بمفهوم بناء المجتمع أو الدولة القومية NATIONAL - NATION - BUILDING وهذا البناء يعتمد على ثلاثة اسس:

الأساس الاول: سيادة مبدأ المساوة فى المجتمع والدولة، ليس فقط مساواة قانونية وانما ايضا مساواة سياسية ترتبط بمبدأ تكافؤ الفرص، واعتبار الكفاءة والجدا رة هى المعيار لتولى الوظائف العامة .

الأساس الثانى: المقدرة على الاداء والانجاز، وهذا يرتبط بمدى فعالية وقدرة النظام السياسي على وضع الاهداف وتحقيقها ومن ثم استيعاب كافة الفصائل والطوائف والطبقات والقوى فى المجتمع بحيث يشارك الجميع فى ذلك الانجاز لصالح الجميع.

الأساس الثالث: التمايز والتخصص DIFFERNTIATION AND SPECIALIZATION ذلك لان

المجتمعات الحديثة تقوم على التخصص الدقيق فى شتى المهن وعلى التمايز والتميز فى الاداء ومن ثم فى مردود هذا العمل أو ذاك .

ومحصلة ذلك كله أن تحقيق اية تنمية سياسية فى المجتمع لابد أن يعكس خصائصه الذاتية وهويته الوطنية. أى ان عملية التنمية السياسية ليست هدفا فى حد ذاتها، وانما هى اداة ووسيلة، كما هى اطار عام لحركة المجتمع تعكس خصائصه، وفى نفس الوقت تسعى لتطوير هذه الخصائص الذاتية من ناحية، وتسعى لخلق أساس قومى أو وطنى للتعامل مع افراد الاسرة الدولية . إذن هناك بعدان رئيسيان للتنمية السياسية بعد داخلى وآخر خارجى، وهذان البعدان مرتبطان ببعضهما برباط وثيق لوجود تأثير متبادل وعلاقة تكاد تكون طردية بين طرفى المعادلة، فكلما تحققت تنمية سياسية داخلية كلما عكس ذلك قوة المجتمع وقدرته على التعامل الخارجى مع القوى الدولية الأخرى بنوع من المساواة أو العدالة أو الحرية فى حركته وفى تصوراته وفى تعبيره عن مصالحه ومقدرته على الدفاع عنها، والعكس صحيح ايضا كلما ضعفت التنمية السياسيّة الداخلية، كلما ضعفت وحدة المجتمع وتماسكه ومقدرته على الاداء والانجاز، ومن ثم تراجعت عناصر قوته واصبح أكثر قابلية للخضوع أو كما اشار بعض علماء السياسة اكثر قابلية للاستعمار أو للتبعية للقوى الخارجية.

٢- الهوية المصرية واشكاليات التنمية السياسية

واجهت الهوية المصرية عدة اشكاليات ينبع بعضها من الخصائص الذاتية للمجتمع المصرى، ويرجع بعضها الاخر إلى اعتبارات اقليمية، والبعض الثالث لاعتبارات دولية. ولقد برزت على سطح التطورات فى المجتمع المصرى بعض المفاهيم والمقولات مثل ضعف الانتماء، ومثل ظهور حالة من الاغتراب، ومثل العجز الذاتى عن بناء النظم والمؤسسات، والقصور تجاه تطبيق القواعد والقوانين الادارية التى تحكم حركة الأفرادوالمجتمع. وهذا كله طرح التساؤل حول مدى قدرة النظام السياسي بوجه خاص، والمجتمع المصرى بوجه عام، على مواجهة التحديات الكبيرة منذ منتصف القرن العشرين، والتى ازدادت خطورتها فى القرن الحادى والعشرين. ولهذا طرح التساؤل مراراً وتكراراً حول بطء التحول الديمقراطى، وضعف البناء الديمقراطى، وارتباط ذلك بخصائص الشعب المصرى وحضارته الزراعية النابعة من الدور الذي لعبه نهر النيل عبر العصور، فى بلورة عناصر الهوية المصرية وارتباط الشعب بالحكومة، وتطلعه لدورها المؤثر والفعال والقائم على المبادرة والعطاء بينما دور الشعب اقتصر على الكد والكدح والتجاوب مع القرارات التى تصدر من السلطة العليا والتى يمكنها الغاءها، ومن ثم فان المشاركة السياسية تظل متغيرة فى مضمونها ومداها واستمراريتها، وهذا بدوره يؤثر فى بناء وصلابة وتماسك المجتمع فى هياكله الادارية والقانونية والسياسية وفى مقدرته

على مقاومة الضغوط الخارجية،ولعل ذلك ما أدى لخضوع مصر للغزو الاجنبى لقرون طويلة منذ انهيار الحضارة الفرعونية. ولا شك أن هذه الحالة تطرح بقوة مشكلة هوية مصر ودورها السياسي في منطقة الشرق الأوسط. ولقد ظهر طرح ذلك منذ تولي الرئيس الراحل أنور السادات ورفع شعار مصر أولاً، ثم اتجه للتوصل لسلام مع إسرائيل، وصف بأنه سلام منفرد، وأنه تخلى عن دور مصر القومي وارتباطها العربي، ثم جاءت عملية القمع الوحشي الإسرائيلي ضد الفلسطينيين وتدمير مدنهم ومنشآت السلطة الوطنية في الضفة الغربية في أبريل-مايو ٢٠٠٢ وأدى ذلك لطرح عدة تساؤلات حول الدور المصري خاصة والعربي عامة، ومن ثم برز التساؤل حول الهوية المصرية والهوية العربية. وكلها تساؤلات لم تجد إجابة شافية من المفكرين لاختلاف وجهات نظرهم ومشاربهم، أما السياسيون فظلوا يرددون المقولات التقليدية حول الهوية العربية لمصر والدور العربي لمصر، ولكن مع ضرورة الأخذ في الاعتبار الأولويات المنطقية في أن القوات المسلحة المصرية لا يمكن استخدامها إلا في الدفاع عن الأمن المصري والتراب الوطني المصري. وهكذا فإن إشكالية الهوية المصرية طرحت في أكثر من دائرة ومن أكثر من اتجاه أو تيار سياسي وخاصة بمناسبة الذكرى الخمسين لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وأثار البعض انتماءات الثورة وهويتها، وكذلك أثاروا عجزها وإخفاقاتها جنبا إلى جنب مع إنجازاتها. وهذا أعاد من جديد مسألة هوية مصر ودورها في المنطقة وعلى الصعيد العالمي.

وفي تقديري أن التساؤل سوف يظل مطروحا والمناقشات سوف تستمر محتدمة لفترة طويلة وذلك هو قدر مصر، بحكم موقعها الجغرافي وهويتها الثقافية، وظروفها الوطنية، وطبيعة مرحلة التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المنطقة العربية، وهذه كلها أمور لا يتوقع أن نجد لها حسما في المستقبل القريب.

٣- اثر البعد الحضارى على الهوية المصرية

لاشك فى ان هوية مصر تواجه تحديا خطيراً فى بداية القرن الحادى والعشرين الذي نعيش فيه الان، وهذا يذكرنا بالتحدى الحضارى الذي واجهته منذ القرن الحادى والعشرين قبل الميلاد، ولكن اختلفت الظروف اليوم عن تلك التي كانت فى الماضى وذلك للاعتبارات التالية:

الأول: أن حضارة مصر فى القرن الحادى والعشرين قبل الميلاد كانت قد شاخت وبدأت مرحلة من التدهور استمرت لأكثر من ٤ الاف عام. اما حضارة مصر فى بداية القرن الحادى والعشرين فهى حضارة شابة، منذ ان بدأت مرحلة النهضة الحديثة فى عهد محمد على فى أوائل القرن التاسع عشر، وتجددت بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ولكن حالة الشباب هذه تمر بتموجات وتعرجات كحالة الشباب بالنسبة للبشر ما بين اندفاعات المراهقة واحباطاتها للعجز عن تحقيق الآمال والطموحات،

نتيجة للفجوة بين التطلع لمستقبل افضل وبين محدودية الامكانيات وقلة الموارد .

الثانى: ان حضارة مصر القديمة كانت هى السائدة فى عصرها، وكانت هى الرائدة فى العلوم والتكنولوجيا والاكتشافات العلمية، التى ما يزال العلم الحديث عاجزاً عن كشف اسرارها، والتعرف على مكنوناتها، فى فن التحنيط والرسم وفى الاداب والفنون والمعمار والثقافة والعقائد. أما مصر القرن الحادى والعشرين فهى للاسف عالة على الفنون والعلوم والتكنولوجيا المستمدة من حضارات غير مصرية وغير عربية، حضارة طورتها اوروبا وحققت فيها الولايات المتحدة قصب السبق، وتقودها بديناميكية فريدة وبنوع من الصلف والعنجهية غير المعهودة فى اصحاب الحضارات، ولكنها مألوفة فى الامبراطوريات الاستعمارية .

الثالث: ان شعب مصر اليوم يواجه تحدى الهوية الحضارية التى تسعى لسلبه خصائصه ومساهماته فى الحضارة الانسانية وانجازاته العظيمة، وتسعى لطمس هذه الهوية بالادعاء بأن بناة الاهرام من عالم غير هذا العالم، ومن كوكب غير الكوكب، وان هذا الشعب المصرى لو كان هو الذي شيد تلك الحضارة فقد اختفى، كما لو كانت الارض انشقت وابتلعته، وتسعى شعوب اخرى للادعاء بأن حضارة مصر القديمة هى حضارتها استناداً للون أو الموقع الجغرافى أو نحو ذلك من الادعاءات.

الرابع: ان شعب مصر اليوم يواجه تحديا اكثر خطورة، من حيث امنه ودوره فى المنطقة العربية الشرق اوسطية، ومن حيث تماسكه الوطنى، ومن حيث صورته الوطنية NATIONAL IMAGE حتى اقليمه المحيط به فقد اصبحت الصورة جد سلبية، اذ اصبح الشعب المصرى القديم يوصف بالعراقة، والشعب المصرى الحديث يوصف بالفوضى، وانعدام النظام وانعدام الجدية وانعدام الانضباط وكثرة الفساد، يتجلى ذلك فى سلوك المواطن العادى فى الشارع، كما يتجلى فى مواعيد الطائرات والقطارات ووسائل المواصلات، كما يظهر تعامل المواطن مع اجهزة الدولة من بوليس ووزارات الخدمات التى ينظر الموظف فيها إلى نفسه بأنه فرعون وفوق القانون، وهو نفسه المواطن الذي يشتكى من احساس الاخرين بنفس الشىء، فهو ضعيف عاجز فى موقع، ومتغطرس طاغ فى موقع آخر، انها حلقة مفرغة من التحدى الخطر، والتى يمكن وصفها بأنها حلقة شريرة أو خبيثة VICIOUS CIRCLE لابد من كسرها، اذا اريد للشعب المصرى ان يعيد تأكيد ذاته وهويته.

وفى تقديرى ان هذا يعد من اخطر التحديات الحضارية التى تواجه الهوية المصرية، والتى تتمثل فى ضرورة الاجابة عن السؤال، كيف يمكن تحويل الشعب المصرى إلى شعب منظم، منضبط، يؤمن بالتقدم ويحترم الاخرين ويلتزم بالقانون بوازع من الضمير، دون حاجة للرقابة المستمرة التى تجعله شعبا من العبيد، لا شعبا من الاسياد وبناة الاهرام. وهذا ليس شيئا مثاليا فاحترام النظام والقانون والانضباط فى العمل واتقانه فى الصناعة والتجارة والخدمات من خصائص المجتمعات المتقدمة، بل

وكثير من المجتمعات النامية حولنا فى البلاد العربية والشرق الاوسط، وهذا يطرح أمامنا قضية التنشئة السياسية في الأسرة. وحقا قال الشاعر:

الأم مدرسة اذا اعددتها

اعددت شعبا طيب الأعراق

وهنا نقول ان المسئولية متنوعة ومتدرجة بين الأسرة والمدرسة والاعلام والثقافة. ان المسئولية تقع على المواطن وعلى رجل الدولة وعلى رجل السياسة، كما تقع على رجل الاقتصاد فى القطاع العام، كما فى القطاع الخاص، وليس ذلك مثالية بل نقول ان هذا ممكن، وقد حققت الصين الكثيفة السكان هذه المعجزة، كما حققتها سنغافورة قليلة السكان منعدمة الموارد، كما حققتها اليابان وهى متوسطة فى حجم السكان، كما حققتها النرويج محدودة السكان والموارد كذلك الدنمارك، وحققتها البحرين التي أصبحت تحتل المكان الأول بين الدول العربية في معايير التنمية البشرية، كما حققتها دبى بموارد محدودة وشعب صغير منضبط نشيط يجمع بين العناصر الوطنية والوافدين الاجانب .

لقد وصف عالم الحضارات كارل بولانى KARL POLANYI انهيار حضارة القرن التاسع عشر، بأنه تحول عظيم GREAT TRANSFORMATION بعد ان حلل المؤسسات الاربع الرئيسية التى يراها أساس حضارة ذلك القرن، ويمكننا ان نضيف، ان التحول الجارى حاليا ليس فى اوروبا وحضاراتها، بل فى كل حضارات العالم ومجتمعاته، وتؤثر فى كل فرد بصورة عميقة وكذلك فى مؤسسات الم تمع بطريقة اكثر تعقيدا، ويصعب فهمها بدقة وشمول كما ان نتائجها غير معروفة وغير واضحة.

ومن هنا ففى تقديرنا ان التحدى الحقيقى الذي يواجه الهوية المصرية ويفرض ضرورة بلورة نظرية تتضمن رؤية محددة وواضحة المعالم للتوجه نحو المستقبل وصياغة الدور المصرى الاقليمى والعالمى. وهذا يستلزم تحديد المفاهيم والمصطلحات ودراسات واقعية وحقيقية للقدرات والامكانيات والسعى لبناء النموذج المناسب الذي يمكن التمسك به، وربما من الضرورى اعداد و بناء عدة نماذج يمكن التحاور الشعبى بشأنها، ولا شك انه اذا كانت مصر تواجه وضعا مختلفا، أو تحديا متعدد الاوجه ومتنوع الدرجات، فان هذا يستلزم مواجهة جادة وصريحة ترفض تملق الشخصية المصرية استناداً لعنصر الحضارة والعراقة لهذه الشخصية، كما ترفض الدعوة لانسحاق الذاتية والهوية استناداً للوضع الراهن المتسم بالتردى، وهذا الوضع الراهن ليس وليد اليوم أو الظروف الراهنة، وانما هو نتاج عدة قرون منذ انهارت حضارة مصر العريقة فى اواخر عهد الرعامسة، ودخلت مصر فى بيات شتوى وليل مظلم طويل، سادته ومضات من حضارات عربية واسلامية. ان عملية الاحياء الحضارى أو الايقاظ الحضارى أو النهوض الحضارى، ترتبط ارتباطاً وثيقا بهوية مصر وبدورها،هذا الدور الذي ينبغى ان يستمر ويعتمد على عناصر القوة الذاتية، وليس على عناصر دور يسند اليها من

قوى خارجية سواء كانت اقليمية أو دولية . هذا الدور النابع من الذات يجب ان يتجه للبناء الداخلى، اكثر من اهتمامه بتحدى أو مواجهة قوى اقليمية أو دولية،واذا لم يتحقق ذلك فان الخطب سيكون جسيما، والاحباط سيكون عظيما، والمعاناة ستكون بالغة. ولذلك فان النظريات الحديثة فى العلوم السياسية تعتمد على نظرية بناء المجتمعات فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم فان التركيز فى بناء الهوية المصرية يجب ان ينصب على هذه العناصر، وعلى تلك المقومات وبناء الامة هو بداية الطريق لبلورة الهوية الوطنية، ولذلك فان التغير أو التحول من الوضع الراهن ينبغى ان يتم بلورته فى نظرية واضحة المعالم محددة الابعاد فى الاهداف والتصورات، وفى القيم والاساليب والادوات والمناهج، بما يحقق الاستقرار والشرعية والوحدة اللازمة لبناء الوطن. ولعل نقطة البداية هى فى بحوث علم الاجتماع السياسي فى شتى مناحى المجتمع المصرى وسلوكيات المصريين كافراد، وكمسئولين، وكمؤسسات، وكانظمة،وكمجتمع، وكدولة. وكما ذكرنا ان نقطة البداية هى وضع التصورات النظرية، وربط ذلك بالدراسة الميدانية EMPIRICAL، وسيظل سؤالاً مطروحا ايضا كيف يمكن ان نحول الشعب المصرى ليصبح شعبا متقدما وتكون احدى سماته أو عناصر هويته الرغبة الصادقة لدى كل فرد فى ان يتعاون طواعية بصدق واخلاص مع غيره من الافراد، وان يردد ضمير المتكلم " نحن " فى حديثه عن علاقة المواطن بالحكومة وليس ضمير الغائب "هم" .

٤- الخصائص الحضارية للمجتمع المصرى المعاصر

لا شك أن بداية بناء النموذج ترتبط بالتعرف على خصائص المجتمع . ويمكن القول بان المجتمع المصرى المعاصر يتسم بخصائص فريدة فى نوعها، تنبع من ظرو فه الخاصة، ولعل في مقدمة هذه الخصائص سبع كما يلى:

الخاصية الاولى: انه مجتمع عريق فى الحضارة، مغرق فى القدم، ولذلك تراكمت طبقات الحضارة بعضها فوق بعض، عبر العصور، وادى ذلك إلى ايجاد خليط حضارى فريد فى سماته ومظاهره، فكل حضارة أو مرحلة حضارية تركت بصمات معينة ثم تلتها طبقة حضارية اخرى فاخذت اثار الحضارة القديمة فى التآكل أو التحول أو طرأ عليها بعض مظاهر التعديل لتلائم المرحلة الحضارية الجديدة، واسفر عن ذلك هذه الشخصية المتميزة للمجتمع المصرى والهوية المصرية المعاصرة، والتى نتحدث عنها باعجاب وانبهار حينا وبأسى وحسرة والم حينا آخر .

الخاصية الثانية: انه مجتمع ينتمى إلى اقليم تسوده الاضطرابات والقلاقل والتوترات السياسية والاجتماعية ويتسم بالتمايز الاقتصادى والاجتماعى، مما خلق حالة فريدة من التفاعل بين مصر واقليمها، هو تفاعل قام على التأثير المتبادل بين حضارات مصر القديمة وبابل وآشور والفينيقيين،

فضلا عن الحضارات المتعددة فى اقليم فلسطين والشام وحضارة جنوب وادى النيل، اضف إلى ذلك الغزوات التى وفدت على مصر من فارس والاغريق والرومان وغيرها وترك ذلك اثره فى التراكم الحضارى، وفى البشر على ارض مصر من حيث اللون والشكل والسلوك .

الخاصية الثالثة: ان مصر، بحكم بعدها الحضارى وكثافتها السكانية وتقدمها الاقتصادى والسياسى وقوتها العسكرية نسبيا فى المنطقة المحيطة بها، اصبحت تتطلع للقيام بدور قيادى، كما اصبحت دول الاقليم تتوقع منها ذلك، وبين حالتى التطلع والتوقع، لعبت مصر دورها، فى مرات عديدة اصابها الفشل فى هذا الدور القيادى التوحيدى، وفى فترات قليلة حالفها التوفيق، واثر ذلك كله فى نظرة مصر لذاتها ولهويتها ولدورها، وفى نظرة دول الاقليم لها، وفى نظرة العالم خارج اقليم الشرق الاوسط للطموحات المصرية، فأتجه البعض لاستغلال هذا الدور لصالحه، ولعب البعض الاخر على اوتار السيكولوجية المصرية الحريصة على القيام بدور اقليمى وتغذية هذه السيكولوجية للاستفادة بردود فعلها سلبا أو ايجابا.

الخاصية الرابعة: ان هوية مصر تأثرت بالصراع الاقليمى فى منطقتها وبخاصة الصراع الفلسطينى الاسرائيلى، الذي اصبح يهدد امنها القومى ويؤثر على تطورها الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، فدخلت طرفا فى هذا الصراع طواعية حينا دفاعا عن امنها وسوء تقدير حينا آخر، وترك ذلك بصمات وآثار واضحة على هوية مصر وبناء الدولة ودور الدولة ونحو ذلك.

الخاصية الخامسة: تتصل باثر التقدم الاقتصادى فى المنطقة المحيطة بمصر وبخاصة تدفق البترول والغاز فى البلاد المجاورة لمصر، ومحدودية هذا التدفق فى مصر وزاد من ضعف الاثر المحدود لهذه الثروة فى مصر، ضخامة عدد السكان مقارنة بدول الجوار فى الاقليم العربى والشرق اوسطى، وترك ذلك ايضا بصمات واضحة على مستوى المعيشة والخدمات والاداء الاقتصادى للنظام السياسي بل فى سلوكيات الشعب المصرى بمختلف فئاته، فاصبحت الحضارة والسلوك المصرى تابعة، لسلوكيات ومظاهر اجتماعية وافدة من خارجها، وباختصار برزت للمقدمة ثقافة وسلوكيات أهالى البادية، أصحاب الثروة، وتراجعت سلوكيات اصحاب الحضر محدودى الثروة، وادى ذلك لانقلاب فى القيم والمثاليات والموازين، وتضاعف الاثر السلبى على مصر من جراء ذلك فى اقتباس دول البادية شتى مظاهر التقدم المادى، بل والسلوك الحضارى المجتمعى من الدول المتقدمة، مع محافظتها على بعض القيم والمثل التقليدية. اما الموقف بالنسبة لمصر فقد كان مختلفا اذ لم تستطع الاستفادة بالقدر الكافى من مظاهر التقدم الغربى لقلة الموارد، ولم تحافظ على مظاهر السلوك الحضارى التقليدى المصرى، ولم تتمسك بالقيم والمثل المصرية الاصيلة، ذلك لان كثيراً من تلك المثل والقيم والسلوكيات، اعتراها التغير، وطرأ عليها التحول، فاهتزت كثير من المفاهيم والمثل والقيم والسلوكيات، ولعل ذلك

يمثل محور المأزق المصرى الراهن.

الخاصية السادسة: اتجاه المجتمع المصرى للهجرة للخارج، وهذه ظاهرة جديدة اذ ساد الاعتقاد فى الماضى بان المصرى لا يحب الهجرة، وانه يفضل الاكتفاء الذاتى فى بلاده، وكان ذلك صحيحا فى حينه، لوجود ثقافة وثروة فى مصر افضل من غيرها من البلاد، ولكن نتيجة الحروب من ناحية، وتدفق الثروة البترولية من ناحية اخرى، ووجود مثل وقيم التقدم فى الغرب من ناحية ثالثة، وحالة الاحباط فى المجتمع المصرى مع تحمله آثار الحروب من ناحية رابعة، فان كل ذلك جعل المستوى المعيشى متدنى مقارنة بدول الاقليم، وادى إلى مشاكل اجتماعية عديدة فى نطاق الاسرة والمجتمع، ودور الفرد ودور الجماعة فى النظام السياسي، بل فى سلوكيات افراد الشعب التى اصبحت اكثر تخلفا عن مثيلاته من الشعو ب .

الخاصية السابعة: اتجاه المجتمع المصرى نحو حالة من الخلل الطائفى، ادت إلى حالة من التوتر والصراع فى بعض الاحيان، وعمّق ذلك من الاختلافات الشكلية، التى تحولت فى نظر البعض لتصبح اختلافات موضوعية وجوهرية، ومن هنا طرح للنقاش واصبح موضعا للتساؤل قضية هوية مصر، ولم يكن هذا مجرد تساؤل مثقفين واكاديميين، بل تساؤل من قطاعات عريضة من الرأى العام المصرى، وقد جرت تغذية ثلاثية الابعاد لهذه الظاهرة، فمن ناحية تمت تغذية صراعات طائفية بين المسلمين والمسيحيين، ومن ناحية اخرى جرت تغذية صراعات طبقية، ومن ناحية ثالثة جرى صراع بين النخب الحاكمة، وبخاصة عندما أمسكت قيادات معينة الزمام فى بعض مراحل التطور المصرى المعاصر عقب قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ووضعت قيوداً بالغة الصرامة على العمل السياسي، من قبل الجماهير والاحزاب والتنظيمات السياسية لفترة طويلة .

وينبغي أن نشير هنا بأن مثالب ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لا ينبغي أن يجعلنا نغفل إنجازاتها العظيمة في المجال الداخلي، وفي مقدمتها تأميم قناة السويس وبناء السد العالي والنهضة الصناعية في بعض القطاعات، وفي مجال السياسة الخارجية تحقيق الجلاء، وتعزيز حركة التحررالوطني في آسيا وأفريقيا وبخاصة في ا لعالم العربي.

ولا شك أن احتفالات مصر بالذكرى الخمسين للثورة تتضمن رسالة واضحة للاجيال الجديدة خلاصتها ما يلي:

١- إن الثورة تعتبر علامة فاصلة في التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي المصري وأنها مازالت قائمة بإنجازاتها ومبادئها.

٢- إن الثورة أحيت في المجتمع المصري مفاهيم الانتماء الوطني وأنه من الضروري تعزيز ذلك الآن، وأن نعمل من أجل تعميق مفاهيم الاستمرارية الحضارية، الأصالة والانتماء لدى الأجيال

الجديدة.

٥- المظاهر السلبية المؤثرة على الهوية المصرية

يثير هذا الموضوع حساسية بالغة على مختلف الاوساط ففى حين يتحدث عنه الكثيرون، وبعض الكتاب يحللونه كظاهرة، فان البعض ينكره تماما، والبعض الاخر يعترف به ولكن يقلل من انتشاره، ويعتبره استثناء وليس ظاهرة. وايا كان الموقف فانه من الضرورى للباحث الجاد ان يقدم صورة ونموذجا واقعياً لما يلمسه، وهو ما يظهر وجود شيء ما غير سليم، يمثل خللا فى بنيان المجتمع، ويهدد كيانه،خاصة اذا كان ذلك منتشراً فى مجالات عدة، وان كان ذلك غير قائم فى كثير من المجتمعات المتقدمة أو النامية بهذه الصورة. هذا مع الاقرار بان بعض المجتمعات النامية بها حالة من الفساد والتدهور، اكثر مما هو موجود لدى المجتمع المصرى، ولكن ما يهمنا هو اثارة المشكلة بالنسبة لمصر لاثر ذلك السلبى فى تغيير هويتها وذاتيتها، ومن ثم دورها، باعتبارها كانت دولة رائدة فى بناء الحضارة، ولانها دولة ذات وزن وثقل استراتيجى على المستوى الاقليمى، كما انها تنتمى إلى اكثر من دائرة من دوائر حركتها السياسية مما يجعلها محط الاهتمام، ونموذجا ينبغى ان يحتذيه الاخرون، اذا قدم القدوة، أو حالة يتندر بها البعض، اذا استشرى الفساد والانحراف أو الضعف، وهذا يؤثر بدوره سلبيا فى مختلف جوانب الحياة .

ويظهر استقراء الاوضاع فى مصر ان الشخصية المصرية شهدت تدهوراً خلال النصف قرن الماضى، وبرزت معالم هذا التدهور المتزايد فى عدة مظاهر:

١- علاقة المدرس بالتلميذ: حيث اصبحت العملية التعليمية متدنية ليس فقط نتيجة تكدس الفصول فى المدارس، والمدرجات فى الجامعات، بل ايضا لانخفاض القيم التى يتصرف فى ضوئها المدرس أو الاستاذ الجامعى، اذ تحول عدد من هؤلاء من اصحاب رسالة لتربية وتنشئة الاجيال إلى باحثين عن المال باية وسيلة، ومن مظاهر التدنى هذه تفشى ظاهرة الدروس الخصوصية بصورة هددت العملية التعليمية ومن ثم كافة قيم المجتمع، ولعل من مظاهر ذلك غياب التلاميذ من المدارس واعتمادهم على الدروس الخصوصية فى المنازل، وعدم قيام المدرسين بالشرح فى الفصول، باختصار لم يعد المدرس يعطى الاهتمام الكافى ولا يبدى القيمة والتقدير اللازم لعمله الرسمى الذي يتقاضى عنه اجراً، وانزوى وازع الضمير، واصبحت الاموال التى يحصل عليها من التدريس الخاص هى المعيار الذي يتصرف فى ضوئه، ومن ثم نظر اليه الطالب بازدراء، لانه ادرك ان المدرس لا يختلف عن البقال، وانه يشتريه بامواله، وليس له قيم يتمسك بها، وضعف احترامه لذاته ومهنته. ورحم الله احد علماء الازهر فى القرن التاسع عشر عندما ارسل له الوالى رسولاً للحضور اليه للاستفسار منه عن مسألة

دينية، فقال لمبعوث الوالى ان العالم يحضراليه اصحاب الحاجات، وعلى الوالى ان يحضر للعالم وليس العكس . وهذا التدهور لم يعد قاصراً على المدارس بل امتد للجامعات، وزاد من ذلك ان بعض اساتذة الجامعات اصبحوا يفكرون ويتصرفون من منطلق الس ع ى للوصول للمنصب الوزارى، ومن ثم الطعن فى زملائهم الذين يتولون المنصب حتى يمكن الاطاحة بهم والحلول محلهم. واذا كانت هذه الامور تمثل ظاهرة ولو محدودة فى بعض المدارس والجامعات، الا ان هناك مجموعة ما تزال تتمسك بالقيم وتناضل من اجلها. والمسئولية ليس فقط على المدرس أو الاستاذ الجامعى، بل ايضا على اولياء الامور الذين يدفعون ويعملون من أجل هذه الدروس الخصوصية حتى ان الكثير منهم انتقد وزير التعليم د. حسين كامل بهاء الدين عندما اصدر قراراً بضرورة الحفاظ على نسبة من الحضور فى المدارس وذلك كوسيلة لضمان سلامة العملية التعليمية وللقضاء أو الحد من ظاهرة الدروس الخصوصية وهذا يمثل قمة التدهور المجتمعى عندما ينتقد اولياء الامور القرار الصحيح والصائب للوزير المختص .

٢- علاقة الموظف بالمواطن: وهذه امتداد للعلاقة الاولى اذ ان التلميذ الغاش والمدرس المنحرف، هو الموظف المرتشى، وهو المواطن الذي يساعد على نشر الفساد. ولعل اخطر مظاهر ذلك فى جهاز الخدمات فى الدولة حيث لا يمكن ان تتحقق كثير من الخدمات دون الدفع بالاكراميات والبقشيش للموظف العام، ويزيد الطين بلة ظاهرة مطار القاهرة الدولي، الذي هو واجهة الدولة، فيقف احيانا شرطى ليأخذ جوازات سفر بعض المسافرين أو القادمين لانهاء الاجراءات الخاصة، بهم ويكرر العبارة السحرية التى اصبحت بمثابة شفرة سرية " كل عام وانت طيب اهلاً وسهلاً " يكررها بتؤدة وينهى الاجراءات ببطء، حتى يتم توصيل الرسالة للدفع بالتى هى احسن. وهذه ظاهرة لا مثيل لها فى اى مطار بالعالم. والتساؤل لماذا فى بلد تعانى البطالة يتكدس طابور امام شباك الدخول بالمطار، ولماذا يتسكع عدد من رجال الشرطة، ومن الموظفين ليأخذوا جوازات القادمين بعيداً عن الطابور الصحيح، ونفس الظاهرة قائمة امام شباك سداد فاتورة التليفونات أو الكهرباء أو انهاء المصالح فى الشهر العقارى وغيرها، وهذا كله دليل على استشراء ظاهرة الفساد فى ادنى درجات الموظف العام، ومن ثم اصبح هذا الموظف صاحب سلطة، دون ان يكون لديه ادنى ذرة من المكانة أو الاحترام فى اعين المواطن الذي يتعامل معه. مرة اخرى هناك قلة وربما كثرة ما تزال تعمل،ولكن الظاهرة السيئة تترك اثراً اكثر شيوعا وانتشاراً، وهذا يهدد سمعة المجتمع وفقا للقاعدة الاقتصادية "العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من التداول" ومن ثم يصبح الانسان الكفء الذي يحترم ذاته عملة نادرة.

٣- علاقة الصحفى ورجل الاعلام بمن يتلقى الرسالة الاعلامية: وهنا كتب عدد من الصحفيين انتقادات لزملائهم، مثل مقال للاستاذ سلامه احمد سلامه فى عموده المشهور بجريدة الاهرام حول هذه الظاهرة، وكيف تحول عدد من الصحفيين إلى بيع المعلومة الاخبارية إلى صحف متعددة

ليتقاضى أجرا من مصادر متنوعة، وعدم الاقتصار على الصحيفة أو المؤسسة الاعلامية التي يعمل لديها الصحفى. وهذه الظاهرة امتدت إلى بعض برامج التليفزيون، حيث اصبح يتردد فى اوساط اعلامية عديدة،تقاضى البعض رشاوى مقابل الظهور الاعلامى فى اوقات الذروة أو نحو ذلك. وقد تم بالفعل في يوليو ٢٠٠٠ القبض على قيادة تلفزيونية كبيرة بتهمة الرشوة. ولاشك أنه ليس مطلوبا من المحلل السياسي ان يقدم الادلة القانونية على الظاهرة التى يرصدها، وانما يكفى ان يراجع كل مواطن أو موظف أو مدرس أو مسئول اعلامى أو سياسى نفسه وزملاءه، لكى يدرك ذلك ويلمسه، فالتحليل السياسي يعتمد على المشاهدة وعلى رصد التجارب والملاحظات ودراستها، وليس المحلل السياسي محام أو قاض يبحث عن المستندات، والتى هى فى احيان كثيرة لا تتوافر بالنسبة لظاهرة الفساد رغم اقرار مختلف فئات المجتمع بوجودها .

٤- ظاهرة الوزير الفرعون: وهذه تعكس التدهور من منظور آخر، فبعض الوزراء ينظرون لوزارات هم بانها ملك مستباح. فالامكانيات المادية هو صاحب التصرف فيها، وقراراته لا معقب عليها، مهما كان الشخص الذي تطوله أو تؤثر فيه، باختصار انه صاحب القرار النهائى، والمرجع الاعلى ليس فى توجيه السياسة العامة لوزارته وهو الامر المنطقى، وانما فى القرارات الادارية التى تمس موظفيه الذين من المفترض أن لهم كيانا اداريا ينبغى أن يكون موضع احترام من الجميع وبخاصة من الرؤساء. أول عمل للوزير فور توليه المسئولية ان يبحث عن انصاره واتباعه، وان يبعد انصار واتباع واصحاب الوزير السابق، ثم يبحث عن اعادة تنظيم ونظافة وبياض مكتبه، و كذلك مكاتب الاتباع والحاشية، وهكذا يتحول الموظف العام لخدمة الوزير، وتصبح اجهزة الوزارة قطاع خاص لسيادة الوزير، ومن يعترض أو حتى يبدى رأيا مخالفا، يتم التنكيل به، وهناك شواهد عديدة حيث تم التنكيل بشخصيات موضع احترام ومكانة وخبرة لمجرد ابداء الرأى المخالف، أو لعدم حرق البخور للقادم الجديد وحاشيته. ومن ثم تصبح التقارير والتقييمات ممسوخة لترضى توجهات السيد الوزير والسيد المدير، وهكذا حتى ادنى درجات الهرم الادارى، وتختفى الحقيقة و التقييم السليم، والرأى السديد، ومن ثم يتدهور الاداء. ويزداد الامر سوءاً مع تركيز ا لسلطة فى يد السيد الوزير ومكتبه، الذين يعانون من كثرة العمل وقلة الراحة، فى حين ان باقى موظفى اية وزارة يلوكون الكلام، ولا يتواجدون الا فى الحد الادنى المطلوب لعدم الاهتمام بهم أو السؤال عنهم. ويتصل بهذه الظاهرة، انهاك المسئول الكبير فى امور المراسم والضيافة والاستقبالات، وكذلك ادارة دولاب العمل اليومى إلى حده الادنى، وانعدام التخطيط واختفاء الرؤية أو الاستراتيجية وتصبح استراتيجية البقاء SURVIVAL هى القاعدة وليس استراتيجية الانتاج والاداء. وهذه الظاهرة منتشرة فى بعض الوزارات وكذلك الاجهزة المناظرة مثل المحافظات والمناطق والاقاليم، طبعا مع وجود استثناءات ولكن السمة العامة غير الطيبة هى الاكثر

شيوعا.

الموظف الصغير الذي يرتشى بدعوى ضيق ذات اليد، هو الموظف الكبير الذي يختلس، وهو الرأسمالى الذي يأخذ الملايين من البنوك، وهو رجل البرلمان الذي يتاجر فى المخدرات ونحو ذلك، من هنا برزت ظاهرة التدهور الاقتصادى والادارى فى العديد من القطاعات وعلى المستويات المختلفة.

ومن الظواهر السلبية كثرة اللجان والاجتماعات على المستويات المتعددة، وتقاضى بدلات عنها، علما بانها تتم فى اوقات العمل الرسمية، والمفترض ان هذه الاجتماعات واللجان هدفها المداولات المتصلة بالعمل أو حسن اختيار العناصر، ولكنها تتحول إلى اجراءات شكلية لهدف اخر ضمن منظومة الفساد الادارى.

ومن الظواهر السلبية ايضا فقدان المسميات لدلالاتها ونموذج ذلك ما يطلق عليه وكيل اول أو مساعد اول الوزير، فهناك فى بعض الوزارات عشرات الاشخاص الذين يحملون لقب وكيل اول، أو مساعد اول الوزير ونحو ذلك، واصبح ذلك مجرد لقب يحقق مزايا مادية دون ان يكون له مدلوله الادارى الحقيقى، كما فى مختلف دول العالم، أو مسئولياته الفعلية ذلك لان بعض الوزراء ركزوا أو كرسوا فى يدهم المسئولية الادارية للعمل اليومى لوزاراتهم.

هل هذا يمثل ادانة كاملة للمجتمع. نقول لا، انه يمثل وقفة مصارحة مع النفس، ومع الذات للمجتمع، وهى وقفة ضرورية من أجل الاصلاح، لان التملق والنفاق هو الطريق المؤدى للتدهور والانحلال، اما النقد والعلاج من خلال الدواء المر، ربما هو الطريق لاسترداد الصحة والعافية. الهدف هو معالجة الموقف، وليس مدح الذات أو جلدها كلاهما غير مطلوب، فالاول هو استمرار فى فلسفة الخداع، والثانى يؤدى لليأس والاحباط.

والسؤال الرئيسى كيف نواجه هذه الظاهرة السيئة وهذه المظاهر السلبية، وكيف نحول دون حدوث مزيد من التدهور.

● ان اول خطوات الاصلاح هو الاقرار بالواقع والاعتراف بالمرض فى الجسم، ومن ثم نبدأ البحث عن العلاج، اما اذا رفض المريض هذا الاعتراف وادعى انه سليم تماما أو ان آلامه هى مجرد وعكة بسيطة، وليست مرضا عضالاً أو داء خبيثا فلن يستطيع ان يعالج نفسه، ولن يتماثل للشفاء و سيظل يعيش فى حلقه مفرغة نحو مزيد من الانهيار، وهذا ما يحدث الان، فلا يعقل ان تكون الصادرات المصرية ٤,٧ مليار دولار والواردات حوالى ١٧ مليار دولار، لان الصناعة غير قائمة، والانتاج محدود للغاية، ولا يمكن ان يستمر المجتمع فى عملية خداع للذات، بان الخدمات تؤدى عبر الانترنت الذي لا وجود له الا لدى قلة ضئيلة . يكفى اى مسئول ان يمر فجأة على اى موقع تابع له فى الخدمات،او الانتاج أو دواوين الحكومة ليجد العجب العجاب .وقد ينكر مسئول ما ذلك، ولكن العالم باسره يتحدث

عنه، وهذا يماثل انكار ظهور الشمس فى وضح النهار عندما يكون بالعين مرض .

اما ثانى خطوات الاصلاح فهى اختيار العنصر الكفء، وفقا لمعايير واضحة ومحددة تعلن على رؤوس الاشهاد، ثم يوضع لها مقاييس للاداء ومواصفات للوظيفة، وللموظف فى مختلف المواقع، ويتم مراقبة ذلك بدقة، ويبدأ عملية الاختيار هذه فى مختلف مراحل الهيكل الا دارى وفى شتى المواقع . وتكون الرقابة من المؤسسات البرلمانية واجهزة الاعلام والرأى العام، وبالطبع فان هذه الاجهزة ذاتها لابد ان تنطبق عليها نفس المعايير فى حسن أختيار عناصرها ومراقبة ادائهم . ومن الضرورى ان يؤخذ رد فعل الرأى العام مأخذاً جدياً حتى وان اخ ط أ فى بعض الاحيان، فعشرة اخطاء للديمقراطية اقل خطراً من خطأ واحد من اخطاء الديكتاتورية .

اما ثالث خطوات الاصلاح فهى التغيير المستمر فى المواقع والقيادات، هنا التغيير هو الذي يحول دون تكوين الجماعات الشللية أو مراكز القوى، وهذا التغيير يتم بالاستبعاد فى حال ة الفشل فى الاداء أو بالترفيع والترقية فى حالة الانجاز، ومن هنا يشعر الموظف العام والمسئول الادارى أو السياسي انه سيثاب أو يعاقب وفقا لما يقوم به من اداء، وفى نفس الوقت يمنع استشراء استخدام أو اساءة استخدام السلطة والصلاحيات.

ويتصل بذلك كله التأكيد على مب دأ الشفافية السياسية والادارية، فالاعلام والاعلان عن خطوات اداء العمل، أو تحقيق الخدمة، أو اتخاذ القرار، وضمانات الموظف العام فى وظيفته فى مواجهة رؤسائه، طالما كان الامر يتعلق باسلوب اداء العمل واختلاف الرأى حول المواقف أو التقييم.

اما رابع الخطوات الاصل احية فهى الاعتماد على التخصص والتدريب المستمر، مع مراعاة انه لا يقصد بالتخصص مجرد الحصول على الشهادة الجامعية، فليس كل استاذ ممتاز فى تدريس علم الاقتصاد، يمكن ان يكون وزيراً ناجحا فى الاقتصاد، والبلاد المتقدمة تجرى تمييزاً بين المدير الناجح والاكاديمى الم ت ميز، الاثنان يمكن ان يكملا بعضهما البعض، ولكن ليس بالضرورة ان يحل احدهما محل الاخر، فعلوم الادارة اصبحت اليوم هى أساس تقدم المجتمعات والادارة ليست بالقمع أو بالعصا الغليظة، ولكنها بالخبرة والتمرين والتدريب المستمر، الذي يجعل الادارى يكتسب كل يوم خبرة جدي د ة، ومن ابرز هذه الخبرات فن المواءمة الادارية والسياسية، وفن تحسين اداء الخدمة، وفن اختيار القيادات ومراقبتها، وفن تربية الكوادر، وفن تفويض السلطة وهكذا . وبمناسبة الحديث عن التدريب فان هذا من الظواهر الطيبة فى المجتمع، ولكن نظراً لسيطرة الفساد اصبحت كثير م ن برامج التدريب صورية أو وهمية، بهدف الحصول على مكسب مادى بدلاً من تحسين الكفاءة الحقيقية للموظف، وهناك شواهد عديدة من واقع مناقشات ومحادثات مع بعض المسئولين عن التدريب فى مواقع مختلفة يفصحون عنها بصراحة فى جلساتهم الخاصة .

ولا ينبغى ان نقول ان ظاهرة الفسا د ظاهرة عامة فى الدول المختلفة، لان هذا القول مع صحته، ليس حجة مقنعة، وليس مبرراً لان يكون لدينا مثل ما لدى الاخرين من سيئات وعيوب، فمن ناحية اذا كان هناك انسان مريض فى مجتمع ما، فلا ينبغى ان نحتذى به، ومن ناحية اخرى فان المظاهر التى اشرت اليها بهذه الصور ة غير موجودة الا فى قلة من المجتمعات النامية، ومن ناحية ثالثة فانه فى حالة وجود فساد ما فى موقع ادارى معين فى مجتمع متقدم، بل وفى كثير من مجتمعات الدول النامية فيتم التعامل بحزم وحسم مع هذه الحالة فور اكتشافها. وهذا هو ما ينبغى ان نحتذى به، ولا يعنى ذلك ا ن مصر اصبحت ملاذاً آمنا للفساد والتدهور الوظيفى، ولكنه يعنى ان ثمة ظاهرة تتفاقم اثارها وتستشرى فى المجتمع، ولابد من وقفة حقيقية وصارمة للحد منها توطئة للقضاء عليها، ولدينا من نماذج بعض المجتمعات الأخرى قدوة، حتى يمكن ان ننطلق فى معراج التقدم، ونتطلع للحفا ظ على دورنا المؤثر على الساحة الدولية وايضا فى الاستجابة لتطلعات ابناء الشعب.

ثانيا: العامل الوطنى و تعميق الهوية المصرية

تلعب النزعة الوطنية دوراً رئيسياً فى حياة الشعوب وهذا الدور تمثل بعمق فى هوية مصر وفى سلوك المصريين ورد فعلهم تجاه الأحداث ا لتى تعرضوا لها، وتعتمد النزعة الوطنية لاى مجتمع على مجموعة مقومات رئيسية فى مقدمتها :

١-الإحساس بالإنتماء إلى شعب أوامة يعتز بها الإنسان ولا يؤثر فى هذا الإحساس أية صعوبات تواجه الفرد أو عقبات تعترض مسيرة الأمة، ولعل فى إحساس الفلسطينيين حالياً بالإنتماء ا لى شعب يعتزون به واحساسهم بضرورة وجود دولة ينتمى اليها هذا الشعب خير دليل على أن الإحساس بالإنتماء يكمن فى أعماق نفس الإنسان الفرد، وينبغى ان نشير إلى أن القلق أو الضيق الذى يعترى المرء من جراء صعوبات معينة أو إحساسه بعدم حصوله على حقوقه كاملة فى مجتمعه إ ن ما تأثيرها مؤقت، ولا تمتد إلى عمق الإحساس بالإنتماء للوطن الذى هو أقرب لفكرة الغريزة وبخاصة غريزة الإنتماء إلى جماعة أكبر أو وطن.

٢- منهج عملى لتعزيز الإنتماء وتعميقه، ذلك لأنه لوقلنا أن الإحساس بالإنتماء إنما هو إحساس غريزى أو شبه غريزى، فإن هذا الإحساس يمكن أن يضعف أو يقوى وفقاً للظروف التى يتعرض لها المرء فى حياته وفى تعامله مع نظامه الإجتماعى والسياسى والإقتصادى. فيشعر بالإحباط حيناً أو بالرضا حيناً آخر، ومن ثم فإن نجاح أى نظام سياسى يتوقف على مدى قدرته على تعزيز روح الإنتماء للوطن،وحث الأفراد على ال ع مل والإنجاز وفقاً لمثل هذا الإحساس ولعل نجاح دولة مثل الصين فى الإنتصار على اليابان، ثم الكومنتانج، وإقامة النظام الشيوعى ثم تحقيق الإنفتاح ا لإقتصادى،

فتحسنت مستويات الشعب اقتصادياً وا جتماعياً، وشعر المواطن بأنه موضع احترام فى بلاده، وانه يفتخر بالإنتماء اليها، نقول أن هذا نموذج من نماذج تعزيز الإنتماء بطريقة عملية، وليس بمجرد الشعارات. نفس الإحساس يجده ال مصرى بعد نجاح حرب أكتوبر ١٩٧٣و فى قبوله التحدى بعد هزيمة ١٩٦٧، التى هى من الكوارث التى تستنفر فى المواطن روح التحدى نحو الإنجاز والعمل، كتعبير عن الإنت ماء الوطنى وتأكيد الذات والبقاء، اذ لو إفترضنا حدوث هزيمة أخرى نكراء فإن اليأس والإحباط وفقدان الثقة فى الذات كان سيؤثر فى الشعب،ويجعله يتساءل حتى عن وجوده ذاته وجدوى هذا الوجود.

٣-توسيع نطاق الطبقة المتوسطة حيث تشير بعض الدراسات السياسية إلى أن توسيع وزياد ة حجم الطبقة المتوسطة فى المجتمع يساعد على تعزيز الإنتماء،لان الطبقة الفقيرة تعيش حالة من المعاناة إذ تطحنها إحتياجات الحياة اليومية، فهى تنتمى لوطنها دون أن يكون لها الفرصة السانحة للتعبير عن هذا الإنتماء. أما الطبقة العليا فهى أحياناً ترتبط بنظيراتها ف ى الدول الأكثر تقدماً، ولا يعنى ذلك انه ليس لديها إنتماء، وانما يعنى أن قيمها وفكرها وأولوياتها ترتبط بنظيراتها فى الدول الأخرى، حيث تجد نفسها أكثر تشابها معها من تشابهها مع باقى أفراد مجتمعها . وبإختصار فإن الطبقة المتوسطة هى محور نشاط المجتمع وأساس ب ل ورة مفهوم الإنتماء، وكلما تعززت هذه الطبقة واتسعت دائرتها، كلما تعزز مفهوم الإنتماء للوطن ومن الضرورى ان يعمل الن ظام على أن تشارك هذه الطبقة فى أ نشطته السياسية والإقتصادية والإجتماعية.

٤-الهدف الوطنى وبناء الإنتماء NATIONAL PURPOSE من الضرورى ان يشعر المو اطن العادى بأن هناك هدفاً يسعى لتحقيقه، وأن لعمله هدفاً ومعنى واضحاً ومحدداً، وأن الآخرين يشاركونه نفس المشاعر ونفس الأهداف،وتتزايد أهمية هذا العامل فى وقت الأزمات والتحديات. والأهداف ليست بالضرورة أهدافاً عظمى أو كبرى مثل المفاهيم السياسية العامة كالحرية والديمقراطية، ولكنها ينبغى أن تكون اهدافاً عملية تعكس نبض الجماهير، وتلبى احتياجاتهم المادية والمعنوية. فعلى سبيل المثال عندما تكون هناك ازمة فى المواد الغذائية فى السوق، فلا بد أن يشعر المواطن أن المسئولين فى مقدمة من يعانون مثله، وأيضاً من يعملون على حل الأزمة، نفس الشىء بالنسبة لازمة الم واصلات أو بالنسب ة لغلاء المعيشة أو البطالة مثل هذه اهداف قومية ذات دلالة ومغزى لأنها تمس حياة المواطن وتؤثر فى تفكيره، ولكنه عندما تحدث البطالة ويستمر الحديث عنها عدة شهور بلا نتيجة، هنا يفقد المواطن المصداقية فى التصري حات، ويتأثر احساسه بالإنتماء ليس فى مفهومه الكلى الشامل، وانما فى مفهومه واطاره الحياتى الذى بتراكمه يضعف المفهوم الشامل للإنتماء. كذلك من الضرورى خلق نماذج للبطولة فى حل الأزمات ذلك لأن ضعف الأداء الرياضى،

على سبيل المثال فى المباريات والم س ابقات العالمية فى حين ان دولاً صغيرة تحقق ميداليات ذهبية ونحن نكتفى بالأداء المشرف، يثير التساؤل عن إنفاق الأموال على هذه الوفود وعلى الإداريين الذين يرافقونها، ونحو ذلك، فضلاً عن انه يضعف ثقة المواطن فى ذاته كشعب، هل عجزنا عن انجاب أبطال فيالألعاب الر ي اضية المختلفة، أو فى تنظيم المرور أو فى نظافة الشوارع ونحو ذلك .هذه الأمور التى يعدها البعض صغيرة تمس فكرة الإنتماء فيصميمها . نعم يهتم الشعب بحل أزمة الشرق الأوسط ومعاناة الفلسطينيين ومشكلة الصومال وأفغانستان... الخ ولكنه أكثر اهتماماً بمعاناته هو يومياً فى طفح المجارى وانقطاع المياه أو المواصلات، أو دفع رشوة لموظف فى جهة من جهات الخدمات، أو حتى مجرد التوسل والرجاء المتكرر لكى يحصل على حقه، ويقضى حاجته فى الجهاز البيروقراطى أو جهاز الخدمات، مثل المعاناة فى دفع فاتورة التليفون أو الغاز أو الكهرباء وكلها م ش اكل تنغص عليه حياته، وقد قدمت لها حلول مناسبة فى العديد من الدول النامية فضلاً عن الدول المتقدمة، وما علينا إلا أن نأخذ بإحداها ونضرب بقوة على يد المهملين . إ ن طرح شعار مثل "من أجل حكومة نظيفة"، "من أجل ادارة ذات كفاءة "، " من أجل شارع خال من الزبالة "، ووضع هذه الشعارات موضع التنفيذ بقيام المديرين ورؤساء الأجهزة المحلية بقيادة هذه الحملات بصفة منتظمة، يمكن أن يكون وسيلة لتقوية الإنتماء وتعزيزه ويمثل رداً عملياً على من يسعون لإجتذاب المواطن للإتجاهات المنحرفة أو المضللة نتيجة إحساسه بالتهميش والمعاناة، و اذا كان ثمة هدوء نسبى على الساحة الداخلية من الإرهابيين، فإن المتطرفين ما زالوا كامنين ويمكن أن يغذوا الإرهاب فى أية لحظة .

٥-تجديد الدماء لا شك أنه من العوامل المهمة فى تعزيز الهوية الوطنية إشعار أفراد المجتمع بحيوية النظام، وانه قادر على الإستمرارية والت جديد دون أن يفقد مقوماته الرئيسية. وتجديد دماء القيادات فى المواقع المختلفة يساعد على ذلك، ويمكن ان يحقق للنظام معجزات ولنأخذ على سبيل المثال تجربتين: الأولى تجربة الإتحاد السوفيتى السابق الذى كان يعانى من شيخوخة القيادات وعجز فكرهم عن حقيقة التغيير فى ا لمجتمع والعالم، وادى ذلك إلى انهياره،ونفس التجربة سادت فى الصين فى الستينات والسبعينات فى ظل الثورة الثقافية،وكادت التجربة تنهار ايضا، لولا ان قيض للنظام قائد محنك ينتمى إلى جيل الشيوخ، ولكنه هز المجتمع واجتذب قيادات شابة فكرياً وجسمانياً، وحقق الإنفتاح ا ل إقتصادى، فتجدد شباب النظام، وقد حققت الصين انجازاً حقيقياً ملموساً. واذا كان تجديد الدماء فى الصين تم من خلال الحزب وتغيره جوهرياً، فإنه فى الإنظمة الغربية يتم من خلال الإنتخابات، ولذلك اثره لأنه يعكس الإحتكاك المباشر بالجماهير، واحتياجاتها وأولوياتها. و فى كلتا الحالتين لابد من بناء الجهاز الإدارى القادر والكفء ومراقبته ومحاسبته،وهذا كله يحقق فاعلية النظام ويلبى متطلبات المجتمع، ويستجيب لطبيعة عصر العلوم والتكنولوجيا، ومبدأ التدريب المستمر

وإكتساب المعرفة على مدى الحياة،أصبح من المبادىء المستقرة فى الن ظ م الحديثة نظراً لسرعة التغير فى عالم اليوم مقارنة بما كان عليه الحال من ربع قرن مضى على سبيل المثال.

هذا التجديد فى الدماء يعزز مفهوم الولاء والإنتماء، ومن ثم يقوى من هوية المجتمع ويجعلها تصمد أمام التحديات لان كل فرد يشعر بأن له دوراً، وأنه شريك، وانه صا حب مصلحة، ومن ثم يتم القضاء على ظاهرة الإغتراب والسلبية التى تسود فى بعض الأحيان، ويعزز العلاقات والإتصالات بين المواطن الفرد والأجهزة والمؤسسات الحاكمة أو القائدة فى المجتمع.

ومن الضرورى أن ننبه إلى أن البعض سيعمل على مقاومة ذلك بدعوى ضرورة الإستقرار، وب دعوى الظروف المتغيرة التى تستلزم ذوى الخبرة، ولكن من المهم أن نؤكد إتصالاً بمفهوم الهوية على أن تغيير بعض القيادات لا يعنى انها سيئة، وإنما يعنى انها أدت دورها ولا بد أن تسمح لغيرها وتعطيه الفرصة، والنموذج من مدينة نيويورك وعندما وقعت أحداث ١١ سبتمبر ٢ ٠٠١ كانت فترة عمل العمدة جولياني، قد قاربت على الإنتهاء، ولم يسمح له النظام بأن يغير من قواعد اللعبة السياسية بدعوى حالة طارئة لم يسبق أن تعرضت لها المدينة، من قبل ولا بدعوى الخبرة، ولا تحت شعار ما أبداه من قيادة متميزة عبر سنوات عمله، وفى مواجهة احداث ١١ سبتمبر، والتمسك بقواعد العمل الإدارى والسياسى، هو الذى يعطى النظام الأمريكى قوته فى مواجهة أنظمة أخرى، وهو الذى أدى لإنهيار الإتحاد السوفيتى وإستمرار الأزمات فى مناطق أخرى من العالم بلا حل ولا حتى بادرة حل. التمسك بقواعد اللعبة هو الذى أدى إلى تغيير قيادا ت إسرائيل عدة مرات وهى تقاوم الإنتفاضة الفلسطينية ولم يخف المجتمع الإسرائيلى من تغيير القيادات، بل لم يتردد فى ذلك بدعوى حالة الحرب أو الأزمات أو نحو ذلك.

ما يهمنا أن التغيير لا يعنى أنه ضد الإستقرار أو ضد الكفاءة أو ضد الإنجاز، وانما هو يستهدف بعث الحيوي ة فى المجتمع،وتقوية عنصر الإنتماء، خاصة عندما تظهر القيادات وتتبوأ مواقعها على أساس من الكفاءة والمعايير الواضحة، ومن ثم تتعزز هوية المجتمع ويقوى إحساس أفراده بهذه الهوية المتميزة.

ثالثا: أ فكار للمستقبل : بناء النموذج المصرى

بعد عرضنا للوضع الراهن للهوية المصرية ولأبعادها التاريخية والنظرة التحليلية لها منذ عهد الفراعنة، نجد أنه من الضروري وضع بعض التصورات حول استشراف المستقبل بهدف إعادة اللحمة للهوية الوطنية وتعزيز الانتماء الوطني وتعميقه استنادا للمنطق الواقعي، لأن الهوية كما سبق وأوضحنا أصبحت حقيقة متغيرة ومتطورة، والهوية المصرية تواجه الآن تحديا على المستوى الداخلي

بضعف مفهوم الانتماء، وعلى المستوى الإقليمي بتراجع ثقل مصر لتغير وضعها وثقلها الاقتصادي ومستوى المعيشة للمواطن المصري، وهذا كله يترك أثرا سلبيا يضعف مكانة مصر الدولية. ومن ناحية أخرى نجد أن ثمة هوة بين تصورات النخبة السياسية والفكرية لدور مصر الإقليمي والدولي وبين الإمكانيات الاقتصادية والتكنولوجية ومستوى المعيشة. وحالة التناقض هذه تحتاج لمواجهة جادة لسد هذه الهوة وبلورة فكر واقعي، بما يعزز دور مصر ومكانتها وفي نفس الوقت يقضي على بعض أوهام النخب السياسية الفكرية لأن دور الدول وأقدارها حقائق متغيرة بتغير أوضاعها في إطار موازين القوى الدولية اقتصاديا وتكنولوجيا وعلميا وعسكريا.

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول: محور بناء نموذج الهوية المصرية.

الثاني: عناصر بناء نموذج الهوية المصرية.

محور بناء نموذج الهوية المصرية

لاشك ان بناء نموذج للهوية المصرية لا يمكن فصله عن التاريخ والتراث والثقافة من ناحية كما لا يمكن فصله عن الاقليم المحيط بمصر من ناحية ثانية، كما لا يمكن فصله عن التطور الراهن فى العلاقات الدولي ة من ناحية ثالثة.

ولقد اوضحنا فى اكثر من موضع ان هوية مصر هى هوية متعددة الابعاد ومتدرجة الاولويات، من وطنية مصرية، إلى قومية عربية إلى انتماء افريقى، وبعد اسلامى ودور ما على الساحة الدولية . واذا كان كتاب فلسفة الثورة للزعيم جمال عبدالناصر قد وضع صياغة عا مة لابعاد تلك الهوية، وللدور المصرى، فان التحليل الموضوعى يؤكد ان هذه الصياغة جاءت تعبيراً عن واقع فعلى يعكس وضع مصر الجيوبولتيكى والجيو ثقافى، ولقد اسهب علامة مصر الفذ جمال حمدان فى شرح شخصية مصر بابعادها المختلفة فى موسوعته الشهيرة عن " شخصية مصر : دراسة ف ى عبقرية المكان " . وأصبحت هذه الهوية بأبعادها من الثوابت الفكرية في عصر اتسم بالتغير الشديد، فما زالت فيه ثوابت ومفاهيم القرون الماضية لتظهر عوامل ومكونات جديدة في القرن الحادي والعشرين.

ولكن ما يهمنا فى هذه المرحلة ليس النظر للماضى من خلال منظور الاعجاب وال انبهار، ولا النظر للحاضر والتحسر أو التباكى عليه من خلال منظور الوضع الاقتصادى أو السلوك الاجتماعى، ومقارنة مصر بنظيراتها من الدول المتوسطة فى العالم، ومن دول الاقليم الصغيرة المعتمدة على الثروة الطبيعية، ولا أيضا التمسك بما يسمى بقدر مصر ودورها فى قيادة ا لصراع العربى الاسرائيلى سواء فى الحرب أو فى عملية السلام، فالسياسة والادوار، وان اثرت فيها الاقدار والقدرات والمواقع، فان

الذي يصنعها هو الشعب بقيادة النخب السياسية . ولذلك نعتقد ان النموذج الخاص باعادة بناء الهوية المصرية ينبغى ان يكون محوره مجموع البشر الذين يمثلون الشعب المصرى والكوادر المستمدة من مجموع هؤلاء البشر والمعبرة عن طموحاته . هذه الكوادر يمكن ان تكون من المثقفين ولكن دون ان تتسم بالتعالى أو بالنرجسية الكادرية أو النرجسية الثقافية، ذلك لان النرجسية الكادرية تجعل الكادر يتعالى فوق القانون، وال ن رجسية الثقافية تجعل المثقف لا يحترم الجماهير، ولا شك ان من ابرز مظاهر الضعف الراهن فى الهوية المصرية، هو اعتقاد المثقف والكادر انه مبعوث العناية الالهية لقيادة الجماهير، وهو فى قيادته لذلك يطالب، صراحة أو ضمناً، بتفويض مطلق، وبتركيز للسلطة، وبعدم خضوعه لق و اعدها فى العمل والنظام والانضباط، حتى وان اعلن غير ذلك على الجماهير، ذلك لان المحك الاساسى ليس ما يعلن ويقال، وانما ما يعمل به المرء، فكثير من الاقوال لا تتمشى مع الأفعال، فاذا ما استمعت لمسئول ثقافى أو مفكر أو قائد ادارى أو سياسى أو حزبى تجده يتحدث عن ا ل ديمقراطية، ويتغنى بالحرية، ويسهب فى شرح انجازاته، ثم اذا ما تحاورت معه وجدت منه اصراراً غريباً على رأيه ووجهة نظره، وتفنيداً لخصومه أو معارضيه، واتهامهم بما يمكن ان يكون فيهم، وبما ليس فيهم احيانا وطعناً على من سبقوه، واعتقاداً بعدم قدرة الاجيال اللاحقة ع ل ى القيام بما يقوم به . وهنا مكمن الخطأ والخطر، وبيت القصيد فى ضعف واهتزاز الشخصية المصرية، الذي ينعكس بدوره على الهوية الوطنية للمجتمع ككل، ومقدرته على مواجهة التحديات، وتقديم الحلول المبتكرة للمشاكل، أو حتى الاستفادة من الطروحات التى اصبحت ثقافة عامة وبد ي هيات فى المجتمعات الأخرى .

ولذلك كله نعتقد بأهمية تدريس علوم الإدارة والسياسة لكل مسئول كبير في موقعه، لأن تدريس ذلك لصغار المسئولين لا يكفي، ذلك لأن الكبار بيدهم القرار، ولديهم سلطة مصادرة الاقتراحات والأفكار التي تقدم لهم، وتجاهل الإجراءات وفرض الإرادة، وهنا نجد مكمن الداء في الوضع الراهن في مصر وبيت القصيد في إضعاف الهوية الوطنية. وليس ما نطالب به شيئا غريبا، فالصين تفرض على كبار القادة السياسيين والحزبيين والإداريين حتى درجة الوزير، دورات تدريبية ثقافية تربط خلالها الفكر التقليدي مع الفكر الحديث مع برا م ج العمل وأولويات كل مرحلة، ومن هنا تصبح القيادات متجانسة فكرا ومنسجمة عملاً وتحقق الإنجاز. أما إذا كانت هناك هوة بين عمل هذه القيادات وفكرها، كما أن عملها لا ينسجم مع بعضه البعض في إطار خطة متكاملة، يحدث العجز والضعف، وهذا ما حدث في مصر عبر مراحل طويلة ماض ية إذ طبقت المبادئ الاشتراكية من خلال من لا يؤمنون بها، و طبقت مبادئ الانفتاح السياسي والاقتصادي من خلال المؤمنين بالانغلاق، وأدى ذلك لكوارث في الحالتين، إذ أن فاقد الشئ لا يعطيه.

عناصر بناء نموذج الهوية المصرية

لاشك ان بناء نموذج لاية هوية بصفة عامة وللهوية المصرية بصفة خاصة من اصعب الامور ويرجع ذلك إلى عدة اعتبارات منها :

١- ان الهوية هى محصلة العديد من العوامل التاريخية والثقافية والاجتماعية وان رسم نموذج لهوية ما يقتضى دراسة تفصيلية لكافة هذه العوامل وهى مسألة تحتاج لجهود العديد من العلم اء والباحثين من مختلف التخصصات .

٢- ان الهوية مسألة ديناميكية ومتطورة فهى ليست جامدة أو ثابتة وهذا يزيد من صعوبة بناء النموذج الذي يفترض ثباتاً ولو نسبياً .

٣- ان مسألة بناء نموذج للهوية يعنى افتراضا ان هذه الهوية تواجه مشكلة أو مأزق وهذا يعنى انها ليست فى حالة سوية، وذلك يزيد من صعوبة بناء النموذج بضرورة مواجهة الجواب السلبية أو غير السوية فى الهوية لكى يتم بناء نموذج سليم .

٤- ان الهوية المصرية بالذات اكثر تعقيداً واكثر تنوعا نتيجة ظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ونتيجة العمق التاريخى والحضارى، وماشهدته الحضارة المصرية من فترات صعود واينا وازدهار، وفترات تدهور وانحلال وخمود، فضلا عن الغزوات الاجنبية العديدة، التى تعرضت لها مصر وتركت بصماتها على الهوية المصرية. الامر الذي جعل بعض الباحثين يتساءلون عما اذا كان ثمة شىء يمكن ان نطلق عليه الهوية المصرية.

ورغم كل هذه الصعوبات فاننا نعتقد باهمية وضرورة بناء النموذج مهما كان جزئيا أو غير كامل فانه على الاقل يمثل مساهمة فكرية من أجل هدف نبيل وهو مواجهة مشكلة نعتقد بوجودها، وبضرورة العمل مهما كان الجهد، ومهما كانت التضحيات من أجل تقديم حلول ناجحة لها . ولاشك ان هذه المحاولة رغم ما يشوبها من نقص وما يعتريها من عيوب، فان لها الفضل فى اثارة الاهتمام، وطرح المشكلة على بساط البحث، وطرح أو اقتراح بعض الحلول وهذا مما لاشك سيحفز مفكرين اخرين اكثر عمقا واغزر معرفة على التقدم باقتراحات افضل من اقتراحاتنا، وتقديم طروحات اكثر ع مقا وربما موضوعية من طروحاتنا، لاننا نعتقد ان ثمة هوية مصرية وان هذه الهوية فريدة فى نوعها، عظيمة فى دلالاتها، متدرجة فى انتماءاتها، متنوعة فى سلوكها، وهى فى تفردها تعبر عن عظمة مصر وحضاراتها، وان ما يصيبها حاليا من تشوهات هو مسألة شكلية، ولا تمس اعماق الهوية المصرية التى هى صلبة ومتماسكة مثل الذهب الابريز، الذي يعلوه بعض التراب ليجعل جوهره مستتراً، ولكنه لن يؤثر على المعدن الاصيل لهذا الجوهر، ويتجلى ذلك فى مقدرة هذه الهوية المصرية على اثبات ذاتها فى لحظات الازمات والمحن .

ولامراء فى ان العلوم السياسية بصفة خاصة، والعلوم الاجتماعية بصفة عامة، هى المدخل الطبيعى لنا لرسم نموذج أو بالاحرى وضع عناصر ومقترحات لنموذج لاعادة بناء الهوية المصرية . وفى تقديرنا ان هذا النموذج ينبغى ان يتضمن العناصر التالية :

العنصر الأول : نشر الايمان بفكرة الديمقراطية والعمل على تط بيق ذلك فعليا، ذلك ان مصر كان ت اكثر سبقا من عشرات الدول التى تنتهج المنحى الديمقراطى، ولقد كان مجلس شورى القوانين فى بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر، من اوائل المجالس على مستوى العالم، الذي عبر عن هذا التوجه الديمقراطى ولعب دوره فى تعزيز الحركة الوطن ية التى قادها احمد عرابى، كذلك فى ظل دستور عام ١٩٢٣ وما اسفر عنه من انتخابات حرة نزيهة جعلته مضرب المثل عندما اخفق عبد الخالق ثروت باشا رئيس الوزراء عن الفوز فى الانتخابات التى اجريت فى ظل حكومته. وهذا ما يحدث الان فى عدد من الدول الرائدة فى الديمقراطية. و الفكر الديمقراطى يقوم على ثلاثة مبادىء رئيسية:

١- مبدأ تناوب السلطة

٢- : مبدأ دورية الانتخابات

٢- : مبدأ الحرية الاعلامية والسياسية فى التعبير عن الرأى وفى تكوين الاحزاب وفقا للضوابط التى يضعها القانون وهى ضوابط اصبحت مستقرة ومعروفة فى الفقه ا لسياسي وفى الفقه الق انونى على مستوى جميع دول العالم .

ومصر تعيش تجربة ديمقراطية فى السنوات الاخيرة من القرن العشرين. ولكنها تجربة غير مكتملة نتيجة بعض التشوهات النابعة من :

استمرار قانون الطوارىء لأكثر من عشرين عاما.

ولقد كان هذا القانون بمثابة السياج الذ ي حمى الوطن من اعمال الارهاب والتطرف فى مرحلة ما من مراحل التا ريخ . ولكنه فى تقديرنا فقد ضرور ته ومبرر استمراره الآن لأكثر من سبب، منها ان أى قانون أو حالة للطوارىء فهى بحكم التسمية حالة مؤقتة لمواجهة موقف طارىء وعارض ولا يمكن ان تكون هناك حالة تستمر لأكثر من عشرين عاما متوالية، ومنها انه فى ظل الوجود النيابى القوى للحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم فليس ثمة صعوبة فى استصدار قانون عادى قوى وصارم يواجه حالات الانحراف والتطرف والارهاب وغيرها من الحالات التى يعالجها قانون الطوارىء، منها ان قانون الطوارىء عندما يوقف العمل به يمكن العودة اليه اذا ما ظهرت ثمة ضرورة لذلك فى المستقبل وهذا افضل لمصر ولنظامها السياسي، ومنها ان مصر تكاد تكون تخلت عمليا عن هذا القانون لوجود الانتخابات وتكرارها اكثر من مرة، ووجود مجالس نيابية ومجالس محلية، اى ان البناء الديمقراطى يكاد يكون مكتملاً وهو الامر الذي يجعل من قانون الطوارىء بمثابة زائدة لا مبرر لها، بل يمثل تشويها

للثوب الابيض للنظام السياسي واساءة للهوية المصرية.

بعض الممارسات غير الديمقراطية فى ادارة العملية الانتخابية وهى ممارسات على قلتها ومحدوديتها تسىء للنظام أكثر مما تخدمه، وهذا يقتضى اتاحة الفرصة كاملة لكافة الاحزاب فى الاعلام عن نفسها، وفى عقد مؤتمراتها والتعبير عن رأيها فى تلك الاجتماعات، وبشتى الطرق ضمن الضوابط المعروفة والتى يحددها القانون فى اطار من الشفافية والمساواة بين كافة الاحزاب. هذا سيساعد فى ارساء دعائم الديمقراطية على اسس وركائز ثابتة.

استبعاد العناصر غير السليمة أو الفاسدة أو المنحرفة فى الاحزاب وفى المجالس النيابية والمحلية، وهذا الاستبعاد لا ينبغى ان يتم بقرار ادارى، ولا بقرار برلمانى، وانما بقرار قضائى وبقرار شعبى بمعنى تعزيز سلطة القضاء فى اتخاذ القرار النه ائى بخصوص صحة أو عدم صحة العملية الانتخابية والقرار النهائى بالنسبة للطعون وصحة عضوية الاعضاء. فالمجلس النيابى سيد قراره فى ممارسات الاعضاء لمهامهم التشريعية وليس فى صحة أو عدم صحة عضويتهم عند انتخابهم والا فانه يصبح خصما وحكما فى نفس الوقت، وهذا يتعارض مع ابسط مبادىء القانون والعدالة. واذا كان للهوية المصرية ان تتعزز وتتعمق بصورة صحية وصحيحة، فلا بد ان يحترم ممثلو الشعب ارادة الشعب المتمثلة فى التصويت، وارادة القضاء الذي يمثل العدالة، اما اذا اصدر القضاء حكما ولم ينفذه مجلس الشعب فلا يمكن ان نوجه اللوم لأحد من الأفراداذا لم يحترم القانون ذلك ، لان من اهم خصائص القاعدة القانونية العمومية والاطلاق .

العنصر الثانى: نشر الايمان بالشعب واحترام ادمية الانسان فى مواقع العمل والخدمات:

فمن البديهيات فى علوم الادارة ان الموظف العام هو خادم الشعب أو المواطن، ولذلك ي طلق عليه باللغة الانجليزية الخادم العام PUBLIC SERVANT ويطلق على الوظيفة العامة PUBLIC SERVICE اى الخدمة العامة. وهذا التعبير هو دلالة على مسمى ينفذ قولا وفعلا فالمواطن دافع الضرائب التى هى اهم مورد الدولة والتى هى أساس التمثيل النيابى منذ نشأته، فالمو اطن هو سيد الموقف، وهو صاحب الحق فى الحصول على الرعاية والاهتمام. اما اذا دخل المواطن العاى إلى قسم الشرطة ويصبح خائفا يترقب، ولا يدرى ما يفعل به، أو اساء الشرطى أو الضابط معاملة المواطن، فان الهوة تظهر والولاء يتراجع والهوية تهتز، ويتحول المواطن العادى الى مجرم وشخص موضع شبهة هذا يختلف عن معاملة المجرمين مدمنى الاجرام. ان نشر فكرة احترام المواطن وادميته ضرورة لبناء الهوية السليمة ولتعميق الولاء. وما ينطبق على اقسام الشرطة ينطبق على مواقع الخدمات الأخرى، فى التعامل مع اجهزة المواصلات وسداد فواتير التليفون ا ت والكهرباء ، فى التعامل عند انقطاع التيار الكهربائى عن المنزل أو الشارع أو الحى. هناك تليفونات للطوارىء لا تعمل واذا اجاب موظف بعد

طول معاناة فان التجاوب محدود. كذلك الامر فى كثير من دواوين الحكومة وفى وزاراتها، والأكثر سوءاً هو حالة التقاضى. فالقضاء البطىء هو العدالة البطيئة هى الظلم بعينه . فاى قضية لابد ان تحسم فى خلال عام على الاكثر، اما ان تستغرق القضايا سنوات وسنوات ما بين تأجيلات القضاء، وتحقيقات النيابة واشكالات المحاماة، فان ذلك يضعف مصداقية القضاء واحيانا يطعن فى نزاهة العدالة. واذا كان تحقيق الأمن واقامة العدالة هو أولى مهام الد ولة فى الفكر السياسي التقليدى، فإن الاخفاق فى ذلك يعنى انتفاء غرض اقامة الدولة وبناء النظام ويضعف الهوية والانتماء.

العنصر الثالث : نشر الايمان بالكوادر الوظيفية فى مواقع العمل المختلفة وفى الادارة والجهاز الحكومى وثي ق الارتباط بالعنصر السابق، فكلما امكن تدريب الموظف تدريباً حقيقيا وليس وهميا، وكلما تمت مراقبته مراقبة حقيقية وصحيحة، وكلما تم نشر الوعى الادارى للموظف وللمواطن، فان ذلك هو بداية الاصلاح الادارى، ويلى أو يتوازى مع ذلك تخلى الادارة عن الفساد الذاتى أو الاف ساد الذاتى بمعنى ان الوظيفة توضع لها مواصفاتها الصحيحة، واساليب ممارسة العمل ومكافآت العمل ومزاياه. اما الافساد القائم مثل الحصول على مرتب ضعيف ومكافآت تعادل اصل المرتب عدة مرات باساليب ملتوية، يعرف القاصى والدانى عدم صحتها، فهذا مثل الغش الشرعى فى الامتح انات لا يخلق سوى الموظف الفاشل، المرتشى، المهمل. ان الوعى الادارى يقتضى انشاء ادارات تحسين الخدمات ومراقبة العمل ، يعين فيها اشخاص مؤمنون بها ويعملون على تطويرها، انها ليست مكتبا اضافيا لاستيعاب العمالة، وممارسة نفس الاسلوب التقليدى فى الاهمال وسوء معاملة ا لمواطن.

العنصر الرابع: نشر الوعى القانونى لدى رجل القضاء ورجل الشرطة بنفس القدر الذي يتم فيه لدى المواطن العادى، وبنفس القدر لدى رجل السلطة أو المسئول الكبير كما بين المسئول الصغير. فالقانون هو اطار حركة المجتمع وبدون ان يحترم الموظف الكبير القانون فان كا فة الاطر تنهار، واذا حدث مثل هذا الانهيار تصبح هوية الوطن مهتزة ومزعزعة وولاؤه وانتماؤه موضع تساؤل فى ذاته ولذاته، لا يشعر بانه مواطن مساو ومماثل لغيره من المواطنين، والمساواة فى المواطنة هى مساواة قانونية وسياسية، ولها بعد نفسى وسيكولوجى ناتج عن تراكم الممارسات غير السليمة مما يفقد المواطن الثقة فى الموظف وفى المسئول. لابد ان يحترم الجميع رجل الشرطة عند نقطة المرور، بل ان من البديهيات فى العالم كله ان يحترم الاشارة الحمراء دون وجود رجل شرطة، هذا هو المحك الرئيسى لبناء المواطن السليم، كما يحدث فى كثير من البلاد المتقدمة والنامية فى مختلف ارجاء العالم. اما اذا شعر المواطن بان حقوقه مهدرة، وان ثمة تمييزاً فى المعاملة، فان هذا يزعزع الثقة ويضعف الانتماء،ويؤثر على الهوية وصلابتها وتماسكها لانه يفقد المواطن ليس ثقته فى النظام بل ثقته فى نفسه ذاتها.

العنصر الخامس: نشر الوعى باهمية العمل والانتاج ومفاهيم الجودة والانجاز للعمل على احسن وجه. وترجع اهمية هذا العنصر فى كون الشخصية المصرية تعرضت لتشويه وتدهور، التشويه ادى إلى سيطرة الاتجاهات السلبية فى نظرة الاخرين للمصرى، بأنه شخص غير جاد غير متقن لعمله، وانه يحتاج للض غط والى حد ما القهر لكى ينتج. اما التدهور فانه ينبع من ان هذا القول المشوه يعبر للاسف عن جزء من الحقيقة، وكل ذلك يتداخل مع بعضه البعض واثر على هوية المصرى وسمعته، ولذلك فان الحاجة ماسة لوقفة جادة مع النفس لتغيير هذه الصورة السلبية. وعالم اليوم هو عالم الجودة والاتقان فى العمل، ولكن كثيراً من السلع المصرية لا يتحقق فيها ذلك، فالخامة قد تكون ممتازة كما هو شأن القطن المصرى، ولكن المنتج النهائى يفتقر للمظهر المشرف، كذلك فى عمليات تغليف الفاكهة والخضروات للتصدير، ونفس الشىء ينطبق على العمليات والفحوصات التى يجريها الاطباء. بكل اسف ثمة صورة سلبية، ثمة عدم اكتمال العمل أو وجود اهمال ما فى حلقة من حلقات الانتاج والخدمات، محصلة ذلك كله صورة سلبية تسىء للمصرى ولا يمكن ان نلوم احد على ذلك، وانما ينبغى ان نلوم انفسنا كمصريين، لان هذه الصورة السيئة مرجعها نحن، ونحن نتح د ث عنها ونشعر بها ولكن بكل اسف لم نقم بعمل ايجابى لتصحيحها، وما ذكرناه عن عدم الاتقان فى بعض المواقع ينصرف إلى كثير من المواقع من تعبيد الطرق ورصفها إلى البناء والتشييد، إلى الحالة السيئة فى المطارات وهكذا. وعدم الاهتمام بقيمة العمل والاتقان فى عصر يتم فيه التقدم وفقا لهذا للمعيار، يجعل المجتمع المصرى متخلفا مقارنة بنظرائه من الدول النامية وهذا يلمسه كل من يحتك بالدول العربية والاجنبية. ولابد ان نتحدث عن الصورة السلبية كمنهج لاكتشافها وادراكها وعلاجها، ذلك لأن حبنا الحقيقي لمصر يجعلنا نتحدث عن السلبيات بصراحة حتى يمكن أن نعمل لإصلاحها.

العنصر السادس: نشر الايمان بالمؤسسات والهياكل الادارية والتنظيمية فعالم القرن الحادى والعشرين هو عالم المؤسسات الراسخة فى الادارة والسياسة كما فى الصناعة. المؤسسات اكثر استمرارية وتماسكا من الأفراد. الشركات المتعددة الجنسية م ن الصعب ان تعرف اسم صاحبها أو اصحابها، ولكن تعرف اسم الشركة، فى مصر دور الفرد اكثر بروزا. واعادة بناء الهوية المصرية يستدعى حدوث العكس ، ان يكون الفرد هو محرك المؤسسة كما ان المؤسسة تفرض قواعد العمل والالتزام على جميع الأفرادمهما كانت مواقعهم الوظيفية . مجل س الادارة للشركة أو هيئة المشرفين والاوصياء BOARD OF TRUSTEES فى الجامعات ومراكز الابحاث، ينبغى ان يكون دورهم أكثر اهمية من دور المدير الذي عليه ان يستمع للرأى ومشورة الاجهزة أو يناقشها ويقدم الرأى المضاد، ولكن لا يمكن ان يستمر العمل بانتظار الالهام يأتى من المدير أو الوزير أو نحو ذلك . ويرتبط بهذا العنصر مجموعة امور فى مقدماتها :

١- الايمان بالبحث والتطوير RESEERCH DEVELOPMENT فلا توجد مؤسسة أو شركة فى العالم تنتج السلع بلا تحسين فى شكلها ومعد اتها وانتاجها لمدة ٥ سنوات مثلا. فالتقدم يعتمد على البحث العلمى وتطوير الانتاج، وتخصص الشركات الكبرى فى العالم نسبة لابأس بها من ارباحها لهذا الغرض .

٢- الايمان بالنقد والترحيب به لاكتشاف العيوب وتصحيح الاخطاء بهدف تحقيق التطوير والتصحيح الذاتى المستمر CONTINUOUS SELF-CORRECTING PROCESS ولكن النقد ليس لمجرد النقد، وهو ليس النقد بغرض الهدم، وانما النقد بهدف البناء والتصحيح والتحسين والاجادة وتلافى الاخطاء، ولهذا يجب ان يكون قائما على الحقائق والمعلومات والبيانات ويسعى لتقديم الحلول. هذا النقد يجب ان يكون سمة عامة للمصنع والادارة كما هو فى السياسة والاقتصاد. لذلك فان دول العالم المتقدم، بل وكثير من الدول المتخلفة تضع صندوقا للشكاوى والمقترحات وتهتم بتخصيص مسئولين لدراسة ذلك والرد على اصحاب الشكاوى والاقتراحات.

٣- ضرورة تقديم المؤسسات معلومات احصائية سليمة ومنتظمة ومنشورة وتتسم بالشفافية، فالعصر الحاضر هو عصر المعرفة، وهذه غير ممكنة بدون معلومات دقيقة اما اذا تكتمت كل جهة عمل على عملها، واعتبرت ان ذلك من الاسرار، فلا مجال للتحسن، ولا مجال لاكتشاف الاخطاء، الا عندما تقع كارثة ما، وهنا يتسابق المتسابقون للتحليل والنقد والهجوم على جهة ما أو وزارة ما أو وزير ما .

العنصر السابع: ضرورة الاهتمام ببناء نظرية سياسية للتغيير السياسي والاجتماعى فى مصر هذه النظرية يجب ان تضعها القيادة السياسية استناداً إلى دراسة يقوم بها نخبة من العلماء والمثقفين من ابناء الوطن، لبحث كيفية تطويره فى شتى المجالات، واهداف هذا التطوير ووسائله، وهذا الت طوير يبدأ من تغيير سلوكيات المواطن فى حياته ومع نفسه وفى مجتمعه وفى عمله. هذا النظرية عندما تطرح ينبغى ان تحظى بقبول عام من الشعب، ثم تضطلع القيادات بعملية التنفيذ الحقيقى وليست شعاراً يطرح ثم ينتهى الامر. وفى وضع مثل هذه النظرية ينبغى ان يؤخذ فى الاعتبار ما يلى:

١- انها تعبر عن توجه لتحسين احوال المجتمع وقيادته، بمعنى انها لا تتملق الجماهير ولا تسعى لتخديرها، وانما تسعى لوضع الحقائق امامها، ومطالبتها بالجدية فى التعامل مع الامور.

٢- انها وهى تضع الاسس للعمل تضع فى نفس الوقت النموذج أو القدوة من القيادات قبل الجماهير فى الانضباط والسلوك.

٣- انها تبنى الكوادر السياسية والتنظيمية التى تتابعها، وهى كوادر من الضرورى الا تقوم على مفهوم النخبة القديم ELITES وانما على مفهوم الوظيفة والادارة تجنبا لمفاهيم التعالى والتكبر وا

لغرور المرتبطة بفكرة النخبة.

٤- ان تبتعد النظرية عن منهج العلاقات العدائية وتصفية الحسابات بين هذا الفريق أو ذاك، فى مجالات السياسة أو الادارة، وان تبتعد عن منهج جلد الذات وعن الانغلاق فى الفكر أو النظر للماض ى، وما اشيع عن وجود عصر ذهبى فى ظل هذه الفلسفة السياسية أو تلك، وفى ظل هذا الحاكم أو ذاك . فهذا كله لا يؤدى إلى التطور بل إلى الصراع بين الفئات والفصائل من ناحية، والى جعل المجتمع فى وضع محلك سر لانهماكه فى النقد والنقد المضاد، دون تركيز على العمل الايجابى.

٥- اهمية التركيز على المنهج المتعدد الجوانب فى معالجة اية قضية حيث يتم توصيف المشكلة وتحليل علاقاتها الارتباطية واسبابها ونتائجها بطريقة موضوعية .

وباختصار فإن النظرية السياسية التى ندعو إلى بلورتها ليست فلسفة مجردة بل هى منهج وخطة عمل هدفها شرح وتوضيح اسباب الظواهر القائمة والتصرفات والقرارات المتخذة، ووضع المبادىء التى ينبغى ان يسير عليها الأفرادوالهيئات والمجتمع ككل. هذه النظرية كما سبق واوضحنا ينبغى ان تبتعد عن منزلق تملق الجماهير أو منزلق عبادة البطل كلاهما شاهدناه فى مصر وادى إلى كوارث ضخمة ولم يحقق التقدم أو استمراريته.

ولاريب انه اذا امكننا القيام بهذه المهمة نكون قد وضعنا اقدامنا على بداية الطريق الصحيح لوقف التدهور الراهن وتقويم الاخطاء وتصحيح الصورة المشوهة واعادة المصداقية لهويتنا وبنائها بناء سليما يليق بانتمائنا لحضارة فرعونية عظيمة ورائدة وحضارة اسلامية عربية ارست مبادىء وقيم تمثل خلا صة القيم الانسانية فى اصولها النقية، ويمكننا من احتلال المكانة التى نتطلع اليها فى القرن الحادى والعشرين، قرن العلوم والتكنولوجيا، قرن العمل والاجتهاد والاجادة والاتقان، قرن الايمان بحقوق الانسان وحرياته الاساسية، قرن المبادرة الفردية والعمل الجماعى فى اطار من الانضباط الفردى والمجتمعى على حد سواء.

أهم المراجع للدراسة

١- د. احمد سرحال " النظم السياسية والدستورية فى لبنان وكافة الدول العربية "، دار الفكر العربى بيروت الطبعة الاولى ١٩٩٠ .

٢- د. انور عبد الملك " تغيير العالم " عالم المعرفة المجلس الوطنى للثقافة والفنون والادب الكويت نوفمبر ١٩٨٥.

٣- د. احمد ثابت " التنشئة السياسية للطفل المصرى وصورة المستقبل : سلسلة بحوث سياسية مركز البحوث والدراسات السياسية جامعة القاهرة اكتوبر ١٩٩٦ .

٤- بيتر تيلور وكولن فلنت " الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر " ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد-عالم المعرفة-الجزء الثاني-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت-يوليو ٢٠٠٢.

٥- د. جمال حمدان " شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان عالم الكتب القاهرة ١٩٨٠.

٦- حسام الدين زكريا مترجم "الانفوميديا" عالم المعرفه المجلس الوطنى للثقافة والفنون الكويت عام ٢٠٠٠.

٧- طارق حجى " قيم التقدم " سلسلة اقرأ دار المعارف ٢٠٠١.

٨- د .عبد المجيد فراج " مصر فى نصف قرن : تأملات فى السياسة والثقافة والفنون الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠١ .

٩- د.عبد المجيد فراج " يتأمل احوال مصر فى نصف قرن " الكتاب الأول دار ايجى مصر للطباعة والنشر ٢٠٠٠

١٠- عبد السلام رضوان واسحق عبيد عالم المعرفة - ٢٨٣ الجزء الثانى - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والادب الكويت يوليو ٢٠٠٢ .

١١- فتحى المسكينى " الهوية والزمان " دار الطليعة بيروت عام ٢٠٠١ .

١٢- د. محمد السيد سعيد : محرر "حكمة المصريين" مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان عام ٢٠٠٠

١٣- د. محمد السيد سعيد: محرر "نهضة مصر والنظام الدولي" مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الاهرام ١٩٩٩

١٤- محمد حسنين هيكل " مصر والقرن الواحد والعشرين" دار الشروق القاهرة ١٩٩٤ .

١٥- د. محمد نعمان جلال ود. مجدى المتولى "هوية مصر" الجزء الأول الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠١ .

١٦- د. محمد نعمان جلال د. مجدى المتولى "اثر حرب اكتوبر على السياسة العامة وعلاقات مصر ا لدولية" الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٤ .

١٧- نادر فرجانى "محرر" التقرير العربى للتنمية البشرية " برنامج الامم المتحدة الانمائى ٢٠٠٢.

REFERENCES

1- Almond, Gabriel & Coleman, James, Politics of the Developing Counries. Princeton, 1960

2- Chistia n Jacq's, " Ramses", Simon & schuster, uk. 1999 .

3- Christian Jacq Stone of Light Atria Book, 2001 .

4- Davies, Ioan, "Social Mobility and Political Change" . Pall Mall Press, London, 1970.

5- Finkle, Jansen & Gable, Richard, Political Development and Social Change . John Wily & Sons, Inc., NY 1966

6- Gould, James A & Thursby, Vincent V., Contemporary Political Thought . Holt, Reinhart and Winston, Inc., New York 1969

7- Joseph, Kaster, The Wisdom of Ancient Egypt . Barnes & Noble, Inc., New York 1993

8- Parry, Geraint, Political Elites . George Ellen and Unwin Ltd., 1970

9- Simon, Herbert, Administrative Behaviour . The Free Press, NY 1976

الأقليات في العالم العربي

نادر مصطفى*

المشكلة البحثية في هذه الدراسة تتعلق بأوضاع الأقليات في العالم العربي من حيث التعرف على الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لها، وأسباب تمرد بعض هذه الأقليات ومظاهر تمردهم، وسبل تعامل الأنظمة العربية مع هذه الأقليات، ومدى فاعلية هذه الأطر واستشراف مستقبل هذه الأقليات وتأثير ذلك على الاستقرار السياسي في الوطن العربي.

أولا: التعريف بمفهوم الأقليات

منذ البداية يمكن القول أن مفهوم الأقليات لا يتطابق معناه ومضمونه في كل مكان وعلى مر العصور فهو يستلهم دائماً الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيه شحنته وأبعاده الاجتماعية، التي يمكن أن تتراوح بين المطالبة بالمساواة إلى الدعوة إلى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة ذلك أن الأقليات- ليست على المستوى ذاته من القوة أو من النفوذ إلى السلطة، ولا على المستوى ذاته من التطور الاجتماعي الذي نعنيه اليوم، عندما نستعمل هذه الكلمة، ومع اقتراب أنماط الحياة أكثر فأكثر من نموذج الحياة الغربية أي من الحضارة الحديثة (١).

والأقلية، أو الأقليات في الدراسة، هي تلك الجماعة، التي تتسم بسمات طبيعية إثنية Ethnic أو ثقافية Cultural كاللغة أو الدين أو القومية أو العرق. ويأتي هذا التأكيد، على هذه السمات، بسبب، أن هناك قسماً من الباحثين والكتاب، يستخدم مفهوم الأقلية ليدلل به، على معان أخرى، قد لا تكون لها أي علاقة بالجماعة الإثنية. فمثلاً يرى وليم قلادة، أن مصطلح الأقلية والأغلبية قد فقد إلى حد كبير

* باحث وصحفي مصري.

مفهومه الديني، وأصبحت هذه المصطلحات تفهم بمعنى سياسي واقتصادي، فيقال أحزاب الأقلية، والأقلية المستأثرة بالجزء الأكبر من الدخل القومي، وهكذا(٢).

وهو بذلك يرى أن للمفهوم مدلولات سياسية. بمعنى الأغلبية والأقلية، في عالم السياسة. وهذا يتفق أيضاً مع ما قالت به الموسوعة الأمريكية، من أن تحديد مفهوم الأقلية لا يقتصر على مفهوم الجماعة الإثنية. وقد يستخدم المفهوم للدلالة على معنى سوسيولوجي صرف، وهذا ما أشار إليه برهان غليون في معرض حديثه على وضع الطبقة البرجوازية بين سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى.

وفي ضوء ما تقدم، يمكن أن نشير إلى أنه، إذا كان هناك من الكتاب أو الباحثين من يستخدم الأقلية للإشارة إلى مضامينه السياسية أو الاجتماعية الصرفة فإن ما يعنينا هنا، هو السمة الإثنية أو الطبيعية أو الثقافية لمفهوم الأقلية أي بمعنى طبيعة الأقلية اللغوية أو الدينية أو القومية أو العرقية (أو بعضها معاً) قياساً ببقية السكان ، ضمن إطار الجماعة الوطنية الواحدة (سكان دولة ما). وحتى ضمن هذا الإطار فإنه لا يوجد معيار مطلق أو ثابت لتحديد المفهوم، إذ أن الأقلية مفهوم ذو طبيعة نسبية جداً كما أنه يتسم بالمر و نة وصعوبة التحديد لأنه ينحصر أساساً بوضع جماعة معينة داخل دولة معينة أو مجتمع ما، كذلك فإنه يتسم بالحركية (الدينامية)، بمعنى أنه غير جامد (إستاتيكي)، ذلك لأنه عرضه للتغير باستمرار، بفعل عوامل عديدة، كالاندماج أو الانصهار ضمن الأغلبية العددية في الدولة، أو الهجرة والارتحال عن الدولة إلى مناطق أخرى، أو بفعل التهجير القسري، أو بفعل الانفصال عن الدولة وتأسيس كيان مستقل أو الاندماج بدولة أخرى مجاورة، مما يتغير معه وضع الأقلية داخل الدولة المعينة، كذلك فإن لعوامل الزمن تأثيراً كبيراً على وضع الأقليات ولاسيما التي تتسم بأعداد قليلة نسبياً، أو الأقليات ا لمنتشرة بصورة غير منتظمة، جغرافياً على طول أرض الدولة أي- دون أن تتركز في بقعة جغرافية محددة من الدولة- أو الأقليات الوافدة من خارج الدولة بفعل الهجرة أو الغزو، حيث تتعرض مثل هذه الأقليات للانصهار والذوبان في الجماعة الوطنية (عموم سكان الدولة) خلال أجيال عدة، لاسيما إذا لم تسيطر على مقاليد السلطة السياسية في الدول، وهذا ما حدث لكثير من بقايا المماليك والتتار والشركس والأتراك في مصر وبلاد الشام (٣).

وبناءً على ما تقدم، وعند التصدي لتحديد مفهوم الأقلية، فإننا لا نجد في الواقع، اتفاقاً بين الباحثين حول ذلك، كما أننا لا نجد معياراً واحداً يجتمعون عليه أو يعترفون به، وهذا ناشئ بالطبع، وكما أسلفنا من قبل، عن نسبية المفهوم وديناميته علاوة على اختلاف أوضاع الأقليات من بلد إلى آخر، لأسباب تاريخية أو جغرافية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها. وعلى الرغم من أن "المعيار الكمي" هو المعيار المعتمد من قبل الكثير من الباحثين، إلا أن نفراً آخر منهم، لا يميل إلى الأخذ به، وإنما يعول على معيار آخر، منطلقاً في ذلك من وجهة نظر سوسيولوجية، وذلك بالتأكيد

على معيار "الأهمية الاجتماعية" في تحديد أو تمييز الأقلية من غيرها، ب غض النظر عن حجمها ضمن الجماعة الوطنية. كما أن فريقاً ثالثاً يولي أهمية خاصة لمعيار "المشاعر" وآخر يعطي أهمية لمعيار "المصلحة"(٤).

وسوف نتناول تلك المعايير كل على حدة فيما يلي:

١- المعيار العددي

إن معيار العدد، أصبح مدخلاً للتعريف بالأقلية، إلى درجة أن بع ض المصادر تعطي لحجم الجماعة النسبي ضمن أي مجتمع، الأهمية الأولى في تحديد وضع هذه الجماعة، فالعدد في منظور الموسوعة الأمريكية هو العامل الوحيد الذي يقرر وضع الجماعة بالنسبة إلى بقية الجماعات الأخرى في المجتمع(٥).

والحقيقة أن لحجم الجماعة أو عددها، قيمة كبيرة في حياة الجماعة العامة، سواءً في الماضي أو في الوقت الحاضر، إذا لا يخفي ما للعدد من "أهمية على صعيد تصارع القوى الجماعية، فما قاله ابن خلدون بالنسبة إلى كثرة العدد في تصارع القبائل والعصبيات، يمكن قوله بالنسبة إلى تنافس الجماعات الأخرى(٦).

وقد تعرض المعيار الكمي في تحديد مفهوم الأقليات لانتقادات عديدة، مثلاً ترى الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، أن الأعداد النسبية لأية مجموعة بشرية داخل إطار الجماعة الوطنية (الدولة) الواحدة، لا تعد كافية لتعريف أو تحديد وضع الأقلية، داخل الجماعة، إنما يفترض أن يتم ذلك من خلال اعتماد منظور سوسيولوجي أي من خلال تبيان الأهمية التي تتمتع بها المجموعة البشرية المعنية فمثلاً، لا يمكن أن نعتبر الزنوج وفقاً للموسوعة الاجتماعية، إلا أقلية في الولايات الجنوبية الأمريكية، مثل المسيسبي، البهاما، وساوث كارولينا، على الرغم من أنهم يشكلون الأغلبية من حيث العدد، في تلك الولايات، قياساً بالجماعة البيضاء، وذلك لتدني وضعهم الاجتماعي، قياساً بأولئك البيض، وكذلك الحال بالنسبة إلى البانتو Bantus الذين يشكلون الأغلبية العددية ٨٠ في المائة من سكان دولة جنوب أفريقيا، إلا أنهم في الواقع يعتبرون في عداد الأقلية، وذلك لتدني وسوء أوضاعهم الاجتماعية(٧).

٢- المعيار السوسيولوجي "الأهمية الاجتماعية"

وهذا ما ذهبت إليه د. نيفين مسعد، باعتبار أن المعيار الكمي (العددي) يؤ د ي في رأيها إلى نتائج مضللة، من بينها التسليم بحتمية الشعور بالتمايز بين الجماعات التي تختلف في ثقافتها وتضخيم قيمة العدد في الصراع على السلطة، هذا عدا التعميم انطلاقاً من الواقع الأمريكي(٨). وقد أكدت ذلك في موضع آخر، خلال مناقشتها مع د. وليم قلادة بالقول (حرصت منذ البداية على أن أوضح،

أن معيار العدد لن يستوقفني كثيراً في دراسة الأقلية وا لأغلبية، لأن هناك خطورة معينة تكمن في الاعتماد عليه، تتمثل في مجافاته في بعض الأحيان لما تكون عليه صورة التفاعلات السياسية بين الجماعات وبعضها البعض، بمعنى أنني جعلت تحكم الجماعة، أيا ما كانت نسبتها في مجتمعها، مبرراً لوصفها بالأقلية، فالمعيار الذي أقمت عليه التفريق بين كلتا الجماعتين، هو معيار الموقع من السلطة السياسية(٩).

وانطلاقاً من نقدها المعيار الكمي في تحديد مفهوم الأقلية، فإنها قدمت تعريفها، الذي يرى في الأقلية، "جماعة تزيد نسبتها أو تقل إلى إجمالي السكان، تشترك في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية أو الطبيعية وفي عدد من المصالح تكرسها تنظيمات أو أنماط خاصة للتفاعل، وينشأ لدى أفراد هذه الجماعة بسبب التمييز ضدهم وعي بالتمايز في مواجهة أفراد الجماعات الأخرى مما يؤكد تضامنهم ويدعمه".

وهي ترى أن هذا التعريف يراعي الربط بين عناصر ثلاثة هي المقومات الثقافية أو الطبيعية والشعور بالتمايز بموجبها، والمصالح المستقاة من الحرص عليها، وقد جاء هذا الربط تحسباً للانتقادات التي وجهت للتعريفات التي ركزت على كل من هذه العناصر على حدة(١٠).

ونستخلص مما تقدم، بإن الذين يأخذون بمعيار الأهمية أو المعيار السوسيولوجي، مقتنعو ن تماماً بأن المعيار الكمي (العددي) إنما هو معيار مضلل أو غير مجدي في تحديد وضع الأقلية وأن ما يحدد وضعها في رأيهم إنما هو، مدى الأهمية التي تتمتع بها الجماعة، فإن كانت ذات وضع اجتماعي/ اقتصادي/ سياسي مرموق أو جدي فإنها لا تعد في سياق الأقليات، حتى وإن كانت قليلة العدد بالقياس إلى بقية سكان الدولة، والعكس صحيح أيضاً، فالأغلبية العددية، إذا كانت محرومة من أبسط مقومات الحياة الضرورية فإنها تعد وفقاً لهذا المعيار- في وضع الأقلية، ولا يشفع لها عددها الكبير، حيث أنها تعد هنا، ضمن سياق الأقليات. وهنا يشير بيتر وورسلي، بأن أقلية عرقية أو غيرها ليست كمية، بل مفهوماً نوعياً وسياسياً، إنها تعبر عن التدني أو التفوق وليس عن العدد، إن المجموعات العرقية التي تقل نفوسها عن بقية السكان قد تكون أقلية بالمعنى العلمي الاجتماعي والكمي معاً. لكن السود في جنوب أفريقيا الذين يؤلفون ثمانية من كل عشرة من السكان، أقلية علمية- اجتماعية(١١).

إذن، فالأقلية وفق هذا المعيار السوسيولوجي (مسار الأهمية)، لا تعني الجماعة الأقل عدداً قياساً ببقية سكان الدولة، وإنما هي الجماعة الأقل أهمية(١٢). سواءً على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أم السياسي، قياساً ببقية السكان، حتى وإن كانت هذه الجماعة هي الأكثر عدداً "الأغلبية العددية" من بين سكان الدولة، كما هو حال الأفارقة في جنوب أفريقيا العنصرية.

٣- معيار المشاعر

وفي ضوء ما تقدم، وكمحصلة عامة لعرض المعيار السوسيولوجي، فإنه رغم حركيته وواقعيته في بعض الحالات، إلا أنه لا يمكن الأخذ به بشكل مطلق، أو التعويل عليه دون غيره وذلك لأن القاعدة المتعارف عليها، عن وضع الأقليات في كثير من دول العالم، لاسيما دول العالم الثالث رغم بعض الاستثناءات التى أشرنا إليها إنما هو وضع متدن، اجتماعياً واقتصادياً، أو هو في المرتبة الأدنى بالنسبة إلى البناء السياسي خاصة إذا ما كانت قيم هذه الأقليات متباعدة عن قيم المجتمع السياسي الرئيسي(١٣).

ومن هنا فإننا نلاحظ، أن بعض الباحثين، يؤكد على معايير أخرى في تحديد مفهوم الأقلية. ومن بين تلك المعايير، نشير وباختصار إلى معيار المشاعر: بعض الشعور بالانتماء إلى الأقلية أو التحرر من هذا الشعور. ومن الجدير بالذكر الإشارة أولاً إلى أن هذا المعيار، يظهر وبشكل خاص وبأجلى صوره في أوقات الأزمات، أي في حالة استشعار الأقلية حصول تهديدات أو ضغوط مباشرة تعرض وجودها أو مصالحها للخطر، ولكن هذا لا يعني، اختفاء هذا المعيار في الأحوال الاعتيادية، إذ إنه يكون هنا- في حدود الطبيعة، كشعور اعتيادي بالاختلاف عن الآخرين. فالأقلية تكون هنا واعية تماماً بتلك المقومات المشتركة التي تحقق لها التضامن الداخلي والتمايز في التعامل الخارجي، ذلك أن الأقلية هي نتاج عمليتين:

الأولى هي استقطاب كل من يشترك معها في تلك المقومات، والثانية هي استبعاد كل من يختلف معها فيها(١٤). بمعنى شعور أبناء الأقليات بتميزهم عن باقي سكان الدولة إما باللغة أو العرق أو الدين أو القومية ويدركون بأنفسهم ذلك التميز أو الاختلاف عن الأغلبية العددية في مجتمعهم، كما أن الأغلبية بدورها تدرك أو تحس بهذا الاختلاف(١٥).

ويصاحب هذا عادة وفي كثير من المجتمعات شعور بعدم المشاركة الكاملة في حياة المجتمع الذين هم جزء منه بسبب هذا الاختلاف الإثني عن الأغلبية أو الجماعة المسيطرة(١٦).

ورغم ذلك يمكن القول إن انصهار بعض الجماعات، على الرغم من اختلاف جذورها الإثنية، يجعل من الصعب بمكان، الاعتماد على هذا المعيار "المشاعر" في تصنيف الأقليات وذلك لأن الجماعات الإثنية العديدة التى وفدت إلى القارتين الأمريكتين من القارات الأخرى رغم اختلافها، توحدت في هوية مشتركة واحدة وجديدة كالهوية الأمريكية أو البرازيلية أو الأرجنتينية... الخ رغم تعدد أصولها الإثنية.

٤- معيار المصلحة المشتركة

ومن هنا فإن بعض الباحثين، يميل إلى اعتماد معيار آخر في الانتماء، وهو معيار "المصلحة

المشتركة"، على أساس أن انتماء الأقلية لا يمكن أن يكون جامداً إنما هو انتماء متغير تحركه المصلحة، حيث لا يمكن فصل أي من عناصر الاختلافات أو الثقافة أو الطبيعة للجماعات الفرعية عن طبيعة الواقع السياسي والاجتماعي- الاقتصادي الذي تعيش فيه(١٧) فالأقلية وفقاً لذلك إنما هي جماعة اجتماعية ذات مصالح مشتركة تربط بين أعضائها بما يجعلهم متميزين عن بقية المجتمع، فالمشاركة في المصلحة هنا، إذن تمثل معياراً يقوم على أساس الانتماء إلى جماعة معينة.

وفي ضوء ما تقدم، فإنه يمكن القول، أنه لا يوجد هناك تعريف جامع مانع لتعبير الأقليات، لأن أي تعريف، يجب أن يتفادى صعوبتين:

أولاً: أن يكون التعريف واسعاً، مما يجرده من أية فائدة.

والثانية: أن يكون ضيقاً، مما يؤدى إلى عدم دقته وشموليته.

لذلك فإن تحديد مدلول الأقليات يجب أن يأخذ في الاعتبار بعض النواحي التالية مجتمعة:

١- يجب أن يكون عدد أفراد جماعة الأقلية كافياً نسبياً، فلا يكفي أن توجد مجموعة صغيرة من الأسر أو الأفراد لا تشكل بحد ذاتها مجموعة بشرية متميزة وفقاً لنظرة المجتمع إليها.

٢- أن تقوم بين هؤلاء الأفراد روابط مشتركة إثنية لغوية أو دينية تجعل منهم فئة مختلفة عن باقي السكان.

٣- أن يعي أفراد هذه الجماعة طبيعة الروابط القائمة بينهم، وأن يرغبوا في المحافظة عليها.

ونستخلص مما سبق أن معيار العدد هو الأساسي في تحديد وضع الجماعة داخل الدولة ولكن اعتماد معيار العدد، كمنطلق لتحديد وضع الأقلية، لا يعني إهمال المعايير الأخرى ولاسيما معيار الأهمية، بمعنى الوضع الاجتماعي والسياسي للجماعة المعنية، ومع الأخذ بعين الاعتبار معيار المشاعر أو الإحساس بالروابط المشتركة التي تشد أبناء الجماعة تجاه بعضهم البعض.

ومن هنا، فإننا نعني بالأقلية أو الأقليات كمفهوم- بأنها، تلك الجماعات الفرعية من س كان دولة ما، والتي يشترك أفرادها بواحدة أو أكثر من المقومات الطبيعية، كاللغة أو الدين أو العرق أو بانتمائهم إلى قومية خاصة، بما يميزهم عن الأغلبية العددية "الأكثرية في الدولة" مما ينشأ عنه اختلاف في وضعهم الاجتماعي سلباً أو إيجاباً عن الأغلبية العددية، مع وعي أو إدراك كلا الطرفين (الأقلية والأغلبية) بذلك التمييز أو الاختلاف، ودون أن يمثل ذلك ظاهرة مرضية أو شاذة، بل أن وجود الأقليات في الدولة إنما هو ظاهرة طبيعية، ولا تكاد تخلو منها دولة في العالم، بيد أن ما يجعل منها ظاهرة مرضية، إنما هي المطالب غير الاعتيادية لبعض الأقليات بما يتعارض ووحدة الدولة وأمنها الوطني، أو نتيجة سوء إدارة النظام السياسي للمشكلات التي تستجد عن وضع الأقليات، أو بفعل تدخل دولي خارجي يسعى إلى تحقيق مصالح غير مشروعة. وهذا لا يعني تجاهل مثل هذه الأقليات

أو تجاوزها أو إهمال مطالبها المشروعة، بل على العكس توفير كل المستلزمات التي تضعها على قدم المساواة مع بقية الجماعات الإثنية داخل الدولة، ذلك أن الدولة يجب أن تكون معنية بتوفير كل الشروط اللازمة لتحقيق المساواة وتكافئ الفرص بين الجميع.

ثانياً: خريطة الأقليات في الوطن العربي

بلغ سكان الوطن العربي في عام ١٩٩٠ أكثر من مائتي وعشرين مليون نسمة. الأغلبية العظمى منهم يتحدثون العربية كلغة أصلية، ويدينون بالإسلام، ويعتنقون المذهب السني، وينتمون سلالياً إلى العنصر "السامي- الحامي"، هذه الأغلبية العظمى تقدر بحوالي ٨٠ في المائة من مجموع السكان أي حوالي ١٧٦ مليون من البشر.

هذه الكتلة العربية لغة، المسلمة ديناً، السنية مذهباً، السامية الحامية عنصراً - تبلورت كأغلبية عددية في الرقعة الجغرافية، الممتدة من العراق شرقاً إلى موريتانيا غرباً، ومن سوريا شمالاً إلى الصومال جنوباً، خلال عملية تاريخية حضارية طويلة . فقبل ظهور الإسلام كان المتحدثون بالعربية أقلية عددية في هذا الامتداد الجغرافي، وكانوا مركزين في قلب شبه الجزيرة العربية، أو على أطرافها الشمالية، ولكن ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، فجر تلك العملية التاريخية الحضارية.

هذا الانطلاق المزدوج للإسلام كدين وحضارة، وللعربية كلغة وثقافة- كان أقوى من أن تقاومه معظم الديانات واللغات المحلية الأخرى، وكان أسرع من أن تصده معظم المجتمعات والثقافات، التي كانت قد استنزفتها الإمبراطوريات الفارسية والرومانية، شرق وشمال وغرب الجزيرة العربية، هذا الانطلاق المزدوج كان تفاعلاً نادراً بين عبقرية الإسلام من ناحية، وحيوية العرب وقوة لسانهم من ناحية ثانية. وهذا الانطلاق المزدوج هو الذي أنتج في غضون عدة قرون ما يسمى الآن بالوطن العربي وبالحدود الجغرافية الحضارية التي أشرنا إليها أعلاه.

وفي حالات أخرى نادرة، وجدت مجموعات بشرية لم يصلها الإسلام كدين، أو وصلها، ولكنها قاومته، ولم تتعرض للتفاعل المكثف والتبادل المستمر لأصحاب العربية الوافدين من الجزيرة، وبالتالي لم تتخل عن لغتها الأصلية. بتعبير آخر هناك جماعات قليلة، في الرقعة الواسعة التي نطلق عليها اسم الوطن العربي لم تعتنق الإسلام دينا ولم تتبن العربية لغة. أي أنه بفعل خليط من عوامل التاريخ والجغرافيا والاجتماع تفادت التأثير المباشر لتلك الانطلاقة المزدوجة للإسلام والعربية.

ونشير هنا إلى أن عمليتي "التعريب" و "الأسلمة" ما كان لهما أن تمضيا بالسرعة النسبية التي وقعتا بهما ما لم تكن هناك عوامل موضوعية سابقة ومصاحبة ولاحقة لظهور الإسلام. من العوامل

السابقة للإسلام نذكر:

١- تقارب اللغات واللهجات السائدة في العراق والشام ومصر وشمال أفريقيا مع اللغة العربية، فمعظمها كانت تنتمي إلى نفس الأسرة اللغوية الكبيرة، وهي اللغات السامية الحامية. ومن ثم، لم يكن اللسان العربي أو مفردات اللغة العربية تبدو شديدة الغرابة لسكان البلاد التي وفد إليها العرب كدعاة أو فاتحين.

٢- أن عر ب شبه الجزيرة لم يكونوا غرباء عن تلك البلاد، فطالما وطئوا أرضها كتجار في رحلات الشتاء والصيف.

٣- تيار الهجرات من شبه الجزيرة العربية إلى كل البلاد المحيطة بها لم يتوقف طيلة القرون العديدة السابقة على ظهور الإسلام. فشبه الجزيرة بأرضها الصحراوية ومواردها المحدودة، كانت دائماً عاجزة عن إشباع حاجات العيش لسكانها المتزايدين. وبالتالي كان الضغط الديموجرافي علي الموارد المحدودة بمثابة "عوامل طرد" سكانية من شبه الجزيرة، في شكل موجات هجرة متتابعة وخاصة إلى جنوب غرب العراق، وجنوب الشام، وإلى شرق الدلتا المصرية، وعبر البحر الأحمر ومضيق باب المندب إلى السودان وشرق أفريقيا.

٤- التقارب الديني بين العديد من تلك المجتمعات مع الديانة الجديدة التي حملها العرب الفاتحون. فبلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا كانت قد أصبحت بصورة أو بأخرى من أتباع الديانتين السماويتين اليهودية والمسيحية. وكانت هذه الأخيرة بالذات من أهم عوامل التقارب والترحيب بالعرب المسلمين كخلاص من الظلم والاضطهاد الذي تعرض له أهل تلك البلاد على يدي روما ثم بيزنطة.

التقارب اللغوي والديني والتبادل التجاري، وموجات الهجرة المستمرة من شبه الجزيرة إذن- من العوامل المساعدة، والسابقة على ظهور الإسلام، والتي سهلت ودفعت بعملية "التعريب" و "الأسلمة" للمنطقة بأسرها فيما بعد. أما العوامل المصاحبة للفتوحات الإسلامية العربية والتي سهلت هذا التحول الحضاري الهائل فأهمها جميعاً ما كانت تقاسيه هذه المجتمعات من تسلط الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية الرومانية، والذي جعل معظمها يرحب بالعرب "كمخلصين". وقد دعم من صورة العرب "كمخلصين" أن المسلمين الأوائل كانوا في معظمهم نماذج بشرية إيجابية تجسم سماحة وعدالة الدين الجديد من ناحية، وتجسم بساطة وشهامة عرب شبه الجزيرة من ناحية أخرى.

ومن هنا كانت أغلبية سكان الوطن العربي عربية اللغة، إسلامية الدين، وسنيّ ة المذهب، وسامية حامية العنصر. هذه السمات الأربع هي التي تعطي الأغلبية قسماتها العامة من ناحية الأنثربولوجيا الحضارية. أما الجماعات الأخرى التي تعيش مع هذه الأغلبية أو في كنفها فقد تتفق مع الأغلبية في واحدة أو أكثر من هذه السمات الأربع.

الأقليات إذن- التي ننصرف إليها في بقية هذا البحث هي الجماعات التي تختلف عن الأغلبية في واحدة أو أكثر من السمات الأنثربولوجية الأربع "اللغة، والدين، والمذهب، والعنصر". وهذه الجماعات معاً تمثل عددياً حوالي ٢٠ في المائة من مجموع سكان الوطن العربي الكبير(١٨).

١- الأقليات اللغوية غير العربية

يضم الوطن العربي بحدوده السياسية الحالية "من العراق إلى المغرب ومن سوريا إلى الصومال" عدة جماعات لا تتحدث العربية كلغة أصلية أولى، وإن كان معظم أفرادها يتحدثون العربية كلغة ثانية. الحجم الكلي للجماعات غير العربية يصل إلى ثلاثين مليوناً. أي أنهم يمثلون حوالي ١٣ في المائة من مجموع سكان الوطن العربي. ويرتكز معظم هؤلاء في أربعة من ا طق. الأولى في شمال العراق وشمال شرق سوريا "الأكراد"، والثانية شمال أفريقيا "البربر"، والثالثة في جنوب وغرب السودان "القبائل الذنجية" إلى جانب هؤلاء توجد مجموعات أصغر حجماً، وتمثل جماعات إثنية متفرقة، أهمها الآشوريين. والسوريان، والأرمن، والتركمان، والشركس .

سنبدأ في مسحنا للجماعات اللغوية غير العربية من الطرف الشرقي للوطن العربي، ثم نتجه جنوباً وغرباً.

أ- الأقليات اللغوية غير العربية في المشرق العربي

■ **الأكراد:**

يقدر عدد الأكراد في الوطن العربي بحوالي ٥ ملايين نسمة ، أكثر من ثلاثة أرباعهم في شمال العراق "مرتفعات كردستان" وشمال سوريا. كما توجد مجموعات كردية أيضاً خارج الحدود الحالية للوطن العربي: جنوب تركيا، جنوب غرب الاتحاد السوفيتي، وإيران. أي أن الأكراد موزعون حالياً بين خمسة دول "العراق، وسوريا، وتركيا، وإيران، والاتحاد السوفيتي"، ولكنهم يتركزون في منطقة جغرافية متصلة تلتقي فيها حدود هذه الدول. وتتراوح تقديرات العدد الكلي للأكراد في هذه الدول الخمس بين ١٥ و٢٥ مليون نسمة.

ورغم أن ما يفرق بين الأكراد والأغلبية العربية هو عامل اللغة، إلا أن "الكردية" نفسها ليست لغة واحدة. ولكنها مجموعة متفرقة من اللهجات. وهذه اللهجات أقرب إلى اللغة الفارسية، منها إلى العربية أو التركية -وإن كانت قد دخلتها بالطبع مفردات عديدة من كلتا اللغتين على مر التاريخ- والأكراد في غالبيتهم العظمى سنيون، وأقلية منهم مسلمون شيعة. وهم سكان جبال ومرتفعات شرق هضبة الأناضول، أو ما يعرف باسم كردستان، أى أرض الأكراد.

■ **الأرمن:**

الأرمن من الأقليات اللغوية الدينية الوافدة على الوطن العربي. وتنتمي لغتهم إلى أسرة اللغات "الهندو- أوروبية" وهي لغة مكتوبة. الموطن الأصلي للأرمن أرمينيا- يقع في جنوب القوقاز، الذي تقتسمه الآن كل من تركيا والاتحاد السوفيتي. ويصل عدد الأرمن في الوطن العربي حالياً إلى حوالي المليون. ويعيش معظمهم في لبنان وسوريا والعراق وفلسطين المحتلة والأردن ومصر. ورغم أنهم احتفظوا بلغتهم وثقافتهم الأرمانية، إلا أنهم يتحدثون العربية كلغة ثانية أو ثالثة. وهم نشيطون بالتجارة والمهن الحرة. وفي لبنان وصل عددهم إلى ما يقرب من ربع المليون، واعترفت بهم الدولة كإحدى الطوائف الرسمية. وطبقاً للتركيبة السياسية الطائفية في لبنان، فقد منح الأرمن أربعة مقاعد في المجلس النيابي اللبناني. وقد تبوأ بعضهم مناصب وزارية في لبنان والعراق وسوريا في فترات ما بعد الاستقلال .

■ **الأراميون والسريان:**

هذه الجماعة اللغوية هي من الجماعات الأصلية في الوطن العربي. فاللغة السريانية هي إحدى اللغات السامية التي ازدهرت في بلاد الهلال الخصيب منذ ما قبل الميلاد بعدة قرون. ولكن مع تقدم عمليتي "الأسلمة" و"التعريب" في الهلال الخصيب بدأت السريا نية تنحسر رويداً رويداً، حتى أصبحت تقتصر أساساً على كتابة التراث اللاهوتي لبعض الكنائس الشرقية، كلغة حية، فهي شائعة بين مجموعات صغيرة في شمال سوريا والعراق، وفي بعض القرى القريبة من دمشق. هذه المجموعات جميعاً لا تتجاوز الآن من حيث العدد أكثر من مائة وعشرين ألفاً، يدينون جميعاً بالمسيحية، وموزعون بين أربعة طوائف: الآشوريين "النساطرة"، الكلدانيين الكاثوليك، السريان الأرثوذكس "اليعاقبة"، والسريان الكاثوليك.

■ **التركمان والشركس:**

هذه الجماعة الإثنية تتحدث خليطاً من اللهجات القوقازية، وهي من الجماعات الوافدة إلى الوطن العربي من مواطنها الأصلية في جنوب روسيا ومناطق الحدود التركية- الروسية، وهم من لاجئي حروب القرن التاسع عشر بين الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية. وقد قامت الدولة العثمانية بتوطينهم في الأطراف الصحراوية لبلاد الشام وشرق الأردن. ويكوّنون في الأردن جماعة مزدهرة ومندمجة في الجسم الاجتماعي- السياسي. ويحظون بمكانة اجتماعية مرموقة، ومازال أفراد حرس القصور الملكية في عمان يأتون من بين صفوفهم. وهم مسلمون سنيون، ويتحدثون العربية بطلاقة كلغة ثانية ولشدة اندماجهم وتفاعلهم مع الطبقة العليا، فإن وجودهم كجماعة إثنية متميزة قد لا يستمر لأكثر من جيل أو جيلين آخرين.

■ **الأتراك:**

هذه الجماعة الإثنية في الوطن العربي هي بقايا عهد الخلافة العثمانية الذي دام من أوائل القرن السادس عشر إلى أوائل القرن العشرين. وربما لا يوجد في الوقت الحاضر أكثر من بضعة آلاف "في شمال سوريا، وشمال العراق" الذين ما يزالون يتحدثون التركية. ورغم وجود آلاف الأسر في المشرق ومصر وليبيا وتونس والجزائر من أصول تركية بعيدة وقريبة، إلا أنهم لا يكونون جماعة إثنية ذات وزن أو بال في أي من البلاد العربية.

■ **الإيرانيون:**

أهم الأقليات الإيرانية المتحدثة بالفارسية في وطننا العربي، توجد في العراق وأقطار الخليج العربي وخاصة البحرين والكويت. ولا يوجد تقدير موثوق به عن حجم الأقلية الإيرانية في هذه البلاد مجتمعة وإن كانت التخمينات تتراوح ما بين ربع مليون ونصف مليون. بعض هؤلاء يعيشون في الوطن العربي منذ عدة أجيال، وبعضهم وفد إليها "وخاصة في دول الخليج" في العقود الأربعة الماضية، بعد اكتشاف النفط. ولأن الهجرة الإيرانية إلى هذه البلاد في معظمها هي هجرة متسللة غير شرعية، فقد زاد ذلك من صعوبة الكشف عن أعدادهم الحقيقية. ولكن يعتقد أنهم في البحرين يكونون نسبة تصل إلى حوالي عشرين في المائة من السكان. وهم في معظمهم من المسلمين الشيعة.

ب- الأقليات اللغوية غير العربية في وادي النيل:

■ **القبائل الزنجية:**

الأغلبية في الوطن العربي تنتمي سلالياً إلى خليط من أسرة الأجناس "الحامية- السامية"، أو ما يعرف أحياناً باسم "سلالة البحر المتوسط". وداخل هذه السلالة توجد تنوعات في لون البشرة والملامح الفيزيقية، طبقاً لنسبة "السامية" أو "الحامية". وليس همنا الآن هو الحديث عن المسألة السلالية، ولكن عن الجماعات اللغوية غير العربية، ولكن يتصادف أن إحدى هذه المجموعات وهي القبائل الزنجية يجتمع فيها الاختلاف اللغوي والسلالي عن الأغلبية العربية. وهذا بعكس كل الجماعات اللغوية الأخرى في العالم العربي، التي تنتمي سلالياً إلى نفس المجموعة "الحامية- السامية". وتتركز القبائل الزنجية التي تعيش في الحدود السياسية للوطن العربي في القطر السوداني. يصل حجمها إلى حوالي خمسة ملايين نسمة. وموطنهم هو أعالي النيل في المحافظات الجنوبية والجنوبية الغربية للسودان. وهم لا يتحدثون لغة واحدة، وإنما عدة لغات ولهجات محلية.

توجد ثلاثة مجموعات قبلية رئيسية هي: الدنكا، والنوير، والشلوك. ولأن هذه القبائل الزنجية تجاور العرب والقبائل العربية في الشمال والشمال الشرقي، ولأنهم جزء من كيان سياسي عربي هو

السودان، فقد دخلت لغاتهم ولهجاتهم العديد من المفردات العربية، بل إنهم جميعاً يستخدمون "لغة مهجنة" للتفاهم فيما بينهم عبر لغاتهم الأصلية، ويطلقون عليها اسم "اللغة العربية"، رغم أنها تستعصي في فهمها على أصحاب العربية أنفسهم. هذا طبعاً إلى جانب أن العديد من أفراد هذه القبائل الزنجية يعرف اللغة العربية، التي تستخدم في الشمال وفي بقية أرجاء الوطن العربي، ومعظم هذه القبائل تعتنق ديانات وثنية.

هذا، وتوجد قبائل وجماعات زنجية أخرى في قطر عربي آخر هو موريتانيا وهؤلاء من أصول سنغالية، وفدوا عبر نهر السنغال واستوطنوا موريتانيا، خاصة خلال حقبة الاستعمار الفرنسي لكل من موريتانيا والسنغال. وهم يمثلون ما بين ١٥و ٢٠ في المائة من جملة سكان موريتانيا ويتحدثون خليطاً من اللغات واللهجات الغرب- إفريقية وكعادة الاستعمار الغربي حيثما حل، حاول الفرنسيون غرس الفرقة والشكوك بين الأغلبية العربية في موريتانيا وهذه الأقليات الزنجية الوافدة. وقد بدأت مظاهر التوتر بين الأغلبية وهذه الأقليات تزداد في السنوات الأخيرة.

■ **النوبيون:**

في أقصى جنوب القطر المصري، حيث تقع محافظة أسوان، توجد مجموعة لغوية صغيرة تعرف باسم سكان النوبة، ويقدر عددهم بحوالي نصف مليون، ويمتدون إلى وادي حلفا عبر الحدود السودانية. والنوبيون شعب حامي قديم يسكن منذ آلاف السنين على ضفاف النيل في بيئة فقيرة، حيث تطغي الهضبة على أراضي النهر، فلا تترك إلا شريطاً ضيقاً يمكن زراعته، وقد نزل العرب ديار النوبة عند الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع الميلادي، ويعتنق سكان النوبة الدين الإسلامي، ولغتهم النوبية هي لغة حية للحديث والمعاملات والفنون الشعبية في بلاد النوبة. والنوبيون من أكثر الجماعات غير العربية اندماجاً وداً وتفاعلاً مع جيرانهم من الأغلبية العربية.

ج-الأقليات اللغوية غير العربية في المغرب العربي:

■ **البربر:**

ربما كانت أكبر الجماعات اللغوية غير العربية في الوطن العربي هي البربر، في دول المغرب الكبير: المغرب، الجزائر، تونس، وليبيا، وموريتانيا. ويصل عددهم في هذه الأقطار الخمسة إلى أكثر من خمسة عشر مليوناً أي ما يزيد عن خمس السكان. الأغلبية العظمى من البربر تعيش في المغرب والجزائر حيث يتركزون في جبال الأطلسي والأوراس، على التوالي. كما توجد عدة مجموعات متفرقة في منطقة الريف المغربية، وفي وسط وجنوب الجزائر، وفي عدة قرى في الجنوب التونسي، وفي الركن الجنوبي الغربي الليبي.

واللغة البربرية، أو كما يسميها أصحابها "الأمازيغية"، ليست لغة واحدة، ولكنها لهجات متعددة. شأنها في ذلك شأن "الكردية". ومعظم البربر يتحدثون العربية كلغة ثانية، وبعضهم يجيدها إجادة تامة، لا فقط كوسيلة للتعامل والتخاطب مع إخوانهم العرب، وإنما أيضاً- كأداة لأرقى أنواع التعبير الثقافي (من أدب وشعر).

٢- الأقليات الدينية غير الإسلامية

أولاً- المسيحية:

المشرق العربي هو منبع الديانات السماوية التوحيدية الكبرى. ولذلك فمسيحيو الشرق هم أوائل من اتبع السيد المسيح عليه السلام. والتاريخ العام لعهد المسيحية الأول معروف ومتواتر وخاصة في صراعها مع وثنية الإمبراطورية الرومانية. المسيحيون في الوطن العربي اليوم يصل عددهم إلى حوالي ا ثني عشر مليون نسمة، موزعين بين أكثر من إحدى عشر طائفة، تتراوح في أحجامها بين عدة ملايين وعدة آلاف. هذا التعدد بين الطوائف المسيحية هو نتاج ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية شتى، رغم أن الذريعة الاسمية لانفصال واستقلال كل منها هي تباين الاجتهادات والاختلافات اللاهوتية في تفسير طبيعة السيد المسيح.

يقسم ألبرت حوراني المسيحيين في الوطن العربي إلى خمس جماعات دينية رئيسية على أساس لاهوتي وتنظيمي ثم يميز في داخل بعض هذه الجماعات بين مجموعات فرعية لكل منها كنائسها المستقلة.

■ **الروم الأرثوذكس:**

هم أتباع الكنيسة الشرقية التي تستخدم اللاهوت والطقوس البيزنطية. وهم ينتظمون في مجموعة من الكنائس المستقلة ذاتياً التي كانت في الأساس متمحورة حول أربع بطريركيات هي: القدس، وأنطاكية، والإسكندرية، والقسطنطينية. وقد اختلفت الكنيسة الشرقية (ببطريركياتها الأربع) منذ مطلع التاريخ المسيحي عن البطريركية الغربية في روما لأسباب عديدة، ثم انشقت عن هذه الأخيرة في القرن الحادي عشر. والاختلاف العقيدي اللاهوتي بين الكنائس الشرقية والغربية يدور حول طبيعة "الروح القدس" والطقوس الكنسية، وسلطات وواجبات رجال الدين وزواج القساوسة، ففي هذه الأمور تنحو الكنائس الشرقية منحى أقل تزمتاً.

يبلغ حجم الروم الأرثوذكس في الوطن العربي في الوقت الحاضر حوالي ١,٩ مليون نسمة، حوالي ٦٠٠,٠٠٠ في سوريا، و ٣٥٠,٠٠٠ في لبنان، والبقية موزعون بين فلسطين المحتلة، والأردن ومصر، والعراق.

■ **النساطرة:**

انشقت هذه الكنيسة المستقلة منذ الخلاف الذي حدث في القرن الخامس الميلادي حول طبيعة السيد المسيح. فالنساطرة يميزون بين الجزء الإلهي والجزء الإنساني في المسيح تمييزاً ظاهراً وقد نشطت الكنيسة النسطورية في العصر العباسي، وأرسلت المبشرين عبر آسيا إلى الصين. ولكن القرن الرابع عشر شهد تدهوراً كبيراً في الكنيسة النسطورية التي قتل تيمورلنك عدداً كبيراً من أتباعها، ودمر معظم كنائسها.

والنساطرة في الوقت الحاضر هم أحفاد من تبقي من ذلك الحين، ومعظمهم في العراق، ولكنيستهم تنظيم ومراتب مستقلة.

■ **المونوفستيون:**

المونوفستية هي المذهب المضاد للنسطورية تماماً، حيث يتم التركيز فيه على الوحدة الكاملة بين الجانبين الإلهي (المسيح) والإنساني (يسوع أو عيسى). بتعبير آخر هناك طبيعة واحدة ليسوع المسيح وليس طبيعتان مختلفتان وأن هذه الطبيعة الواحدة هي طبيعة قدسية.

وقد أدان مجمع كاليدونيا الكنسي عام ٤٥١ هذا التفسير المتطرف كما أدان التفسير المتطرف المضاد للنسطورية. ومع ذلك استمرت المنوفستية تنمو وتزدهر في أقطار المشرق، وخاصة في مصر وسوريا، وقد استقل المونوفستيون في نهاية الأمر، وأسسوا كنائسهم المستقلة عن كل من الروم الأرثوذكس والكنيسة الغربية في روما. ونحت المونوفستية منحى أقرب إلى الوطنيات الإقليمية. لذلك نجدها في الوقت الحالي تنتظم في ثلاثة كنائس وطنية مستقلة هي:

- الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر.
- الكنيسة اليعقوبية السورية.
- الكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية.

■ **الكاثوليك:**

وهؤلاء هم مسيحيو الشرق الذين ظلوا أوفياء من حيث العقيدة اللاهوتية للكنيسة الغربية في روما، وقبلوا مقررات وتفسيرات المجامع الكنسية، وخاصة مجمعي أفيسيوس وكاليدونيا، سنتي ٤٣١ و٤٥١ ميلادية على التوالي. وما زالوا إلى يومنا هذا يقبلون السلطة الروحية للبابا في روما. ولكنهم رغم ذلك ليسوا جميعاً تحت السلطة الفعلية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. لذلك يصنف كثير من الكتاب الكاثوليك في الوطن العربي، إلى مجموعتين:

١- أتباع الكنيسة الكاثوليكية في روما.

٢- الكنائس الكاثوليكية المنتسبة.

■ **البروتستانت:**

البروتستانتية عقيدة وممارسات دينية دنيوية تمثل أحد الانشقاقات الكبرى في تاريخ المسيحية. وبعكس الانشقاقات الأخرى التي بدأت في المشرق، فإن الانشقاق البروتستانتي (أو الاحتجاج كما يعني الاسم المشتق من لفظ " Protest " أي يحتج) قد وقع أساساً في أوروبا في القرن السادس عشر، وارتبط بما يسمى حركة الإصلاح الديني التي تزعمها "مارتن لوثر" ورغم أهمية البروتستانتية في التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي لمجتمعات أوروبا الغربية، إلا أنها لم تتسرب في المشرق العربي إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر، وعلى أيدي مبشرين أغلبهم من الولايات المتحدة وبريطانيا.

ثانياً- الديانات التوفيقية غير السماوية:

الوطن العربي بحدوده الحضارية والسياسية الحالية يرث العديد من مدنيات التار يخ القديم، وقد كان مقراً ومعبراً وبوتقة لتفاعل الكثير من الثقافات والديانات. ولأنه منذ الفتح العربي الإسلامي قد شهد درجة عالية من التسامح، فقد عاشت واستمرت وتولدت مجموعات أخرى لاحقة للإسلام، ولا تدخل في عداد أي من الديانات السماوية الثلاثة. وبعض هذه المجموعات الدينية هي في الواقع نتاج محاولات تأليفية تهجينية بين ديانات أخرى مندثرة أو قائمة، رغم أنها تلقي الازدراء والاستهجان من أصحاب الديانات السماوية الكبرى.

أ- الصابئة:

ويطلق عليها أيضاً اسم "المندیون" (Mandeans). ويرجع أصل طائفتهم إلى القرن الأول الميلادي وكانت فلسطين فيما يظن موطنهم الأصلي وهم من أبناء الطوائف المعمدانية الأخرى. ويقول "ألبرت حوراني": إنهم بعد الإسلام، قد أضافوا بعض المعتقدات والممارسات الإسلامية إلى ديانتهم. وقد اعتبرهم المسلمون الأولون ضمن " أهل الذمة" وطبقوا عليهم نفس الأحكام العامة التي يتمتع بها اليهود والمسيحيون. وعددهم يقدر في الوقت الحالي بحوالي ١٥٠ ألفاً، معظمهم في العراق ويتركزون في الأهوار قرب البصرة، حيث تكثر القنوات والأنهار التي تسهل عليهم الاغتسال الدائم، الذي هو أبرز ما في ديانتهم من طقوس. والذين يعيشون منهم في بغداد يتخصصون في صناعة الفضة ومشغولاتها. وقد ورد ذكر الصابئة في القرآن ثلاث مرات. وهم ينعمون باحترام وتسامح المسلمين على مر العصور.

ب- اليزيدية:

وهم طائفة دينية صغيرة، أخطأ العرب المسلمون في البداية توصيفهم باسم "عبدة الشيطان". وهم في الواقع إحدى الطوائف التهجينية التي خلطت معتقدات وممارسات وثنية مع غيرها من معتقدات

وممارسات الديانات الثلاث الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام). فهم مثلاً يعتبرون "إبليس" أو الشيطان أحد الملائكة المتمردين على طاعة الله، ولكنه في يوم من الأيام سيهتدي ويعود إلى طاعة ربه. والواقع أنهم يعتبرون التوراة والإنجيل والقرآن كتباً مقدسة، ويخلطون كثيراً مما جاء فيها بمعتقدات وثنية (ماجنة). وفي كل الأحوال لا ينبغي الخلط بين هذه الطائفة "اليزيدية" وطائفة شيعية تحمل اسماً مقارباً وهو "الزيدية" والتي يعيش معظم أتباعها في اليمن وسنتحدث عنها فيما بعد.

ج - البهائية:

هذه الطائفة هي من أحدث الطوائف الدينية. فقد نشأت على يد إيراني عام ١٨٨٤، يسمى "الباب"، وقد انتقل أتباعه فيما بعد إلى فلسطين واتخذوا منها مقراً لرئاستهم الدينية. ومعتقدهم الديني هو أيضاً نتاج تأليف من الديانات السماوية والهندية والفارسية القديمة. وتذهب البهائية إلى القول بأن كل الأنبياء المصلحين هم سلسلة متصلة ومستمرة لهداية الإنسان وتقريبه إلى المزيد من فهم طبيعة الله التي لا نهاية لها. وهم لا يكلون عن الدعوة لمذهبهم الجديد ولهم مبشرون نشطون في كل أرجاء الأرض، وإن كان معظم أتباعهم لا يزالون في إيران. وعددهم في الوطن العربي لا يتجاوز ٥٠ ألفاً، معظمهم في فلسطين المحتلة، وقلة منهم في لبنان والعراق.

د - الديانات القبلية الزنجية:

هناك مجموعة من الديانات "الوثنية" (Pagan) التي لا تحمل أي عنا صر مشتركة أو تهجينية مع أي من المجموعات الدينية التي سبق الحديث عنها في الفقرات السابقة. وسنطلق عليها هنا الديانات القبلية، وهي تنتشر في جنوب السودان. فمن بين الخمسة ملايين جنوبي يوجد حوالي أربعة ملايين ونصف يعتنقون ديانات قبلية محلية. فلكل قبيلة أو مجموعة من القبائل "إله أعظم" (High God) يأخذ أسماء تختلف باختلاف القبيلة فهو بين قبائل الدنكا، مثلاً يسمى "دنجت" (Dingdit) أو "نيالتش" (Nyalich) وبين قبائل الشلوك، يسمى "جوك" (Juok). ولكن هذا الإله الأعظم هو كيان ميتافيزيقي مجرد.

٣- الطوائف الإسلامية غير السنية

هؤلاء جميعاً لا يتجاوز حجمهم العددي أكثر من خمسة عشر مليون، أي أقل من ١٠ في المائة من إجمالي سكان الوطن العربي في أواخر الثمانينات. وبعض هذه الطوائف لها امتدادات رئيسية خارج الوطن العربي، وخاصة في إيران، حيث توجد الأغلبية العظمى من شيعة العالم الإسلامي، وكلها باستثناء الأباضية تعتبر تفرعات من الشيعة، أما الأباضية فهم المجموعة الوحيدة التي بقيت من الخوارج إلى يومنا هذا.

■ **الشيعة:**

مني المشايعون لعلي بن أبي طالب بهزائم متكررة على أيدي الأمويين؛ فبعد مقتل سيدنا علي رضي الله عنه، أعلن معاوية نفسه خليفة للمسلمين في عام ٦٦١ ميلادية، وحصل على مبايعة معظم ولاة الأقطار في ما يسمى بعام الجماعة وانتهى بذلك عصر الخلفاء الراشدين، وبتولي معاوية أصبح الحكم في الإمبراطورية الإسلامية حكماً ملكياً متوارثاً في آل أمية، ولكن المشايعين لعلي لم يقبلوا ذلك في قرارة نفوسهم أبداً، وظلوا يتحدون بني أمية، وينهزمون على أيديهم. ورغم أنهم عجلو ا في تقويض الأسرة الأموية، وساعدوا على قيام الدولة العباسية عام ٧٥٠ ميلادية، إلا أن حظهم على أيدي بني العباس لم يكن أفضل كثيراً ع نه في العهد الأموي.

لقد أخذت الشيعة كحركة معارضة شكلها النهائي في العصر الأموي وأصبح محور اختلافها الأساسي مع السنة هو مسألة "الإمامة"؛ فالإمام بموجب تفسير الشيعة هو رأس الجماعة الإسلامية الشرعي دون سواه. وقد اختصه الله بهذا المنصب الرفيع، وهو من "آل البيت"، من ذرية فاطمة وعلي، ويجمع بين الرئاسة الروحية والدينية والزمنية. ويذهب الشهرستاني إلى أن الشيعة تعتقد أن الإمام هو وارث سر القوة الخارقة التي انتقلت إليه عن سلفه؛ وهكذا فهو أعلى من البشر، ومعصوم من الخطأ، وقد ورث عن النبي حق تفسير الشريعة.

ويصل عدد العرب الشيعة في الوطن العربي إلى حوالي ١٩ مليون، أكثرهم في العراق، حيث نجد العتبات المقدسة (الكوفة والنجف وكربلاء)، ولبنان واليمن ودول الخليج.

■ **الزيدية:**

أولى الفرق التي تفرعت عن الشيعة هي "الزيدية" نسبة إلى زيد بن علي زين العابدين بين الحسين بن علي. زيد (شقيق محمد الباقر) هو صاحب أول مقولة ظهرت في التاريخ الإسلامي عن "المهدي المنتظر"، وقد تحول عدد كبير من سكان اليمن إلى الشيعة الز يدية، كما استمر أحفاد يحي القاسمي الراسي يحكمون اليمن، أو أجزاء منه، باسم الأئمة الزيدية إلى أن قامت ثورة اليمن في ١٩٦٢، وألغيت الإمامة . ويمثل الشيعة الزيدية في اليمن في الوقت الحاضر حوالي ٤٥ في المائة من جملة السكان أي حوالي ٢,٥ مليون في أوائل التسعينات- وهم يتمركزون في المناطق الجبلية في شمال ووسط اليمن. بينما يتركز السنة في الجنوب والمناطق الساحلية لليمن، والشيعة الزيدية في اليمن لا يتمسكون بالكثير من الشعائر والطقوس التي تمسك بها بقية الشيعة . والفروق العملية في الممارسات الدينية بينهم وبين السنة في اليمن محدودة.

■ **الإسماعيلية:**

الإسماعيلية يتفقون مع الأغلبية الشيعية في تسلسل الأئمة الستة الأوائل، يتلوهم إسماعيل الذي

توفي عام ٧٦٠ ميلادية، ويعتبرونه آخر الأئمة، ولذلك أطلق على هذه الطائفة اسم "الإسماعيلية" أو الشيعة السبعية، تمييزاً لهم عن الشيعة الإثنى عشرية. وليس للطائفة في الوطن العربي أي أنشطة سياسية ذات بال، ولكن زعمائهم يقومون بالكثير من الأنشطة الخيرية والإنسانية والتعليمية لصالح أبناء الطائفة خصوصاً، وللمسلمين عموماً.

■ **الدروز (الموحدون):**

الطائفة الإسماعيلية تفرعت من الجسم الرئيسي للشيعة في القرن الثامن الميلادي، ومن الإسماعيلية نفسها تفرعت طائفة أخرى هي الدروز، وذلك في أواخر القرن العاشر الميلادي. وكانت البداية في ظهور هذه الطائفة في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر (٩٦٦- ١٠٢٠ م). وهم مثل الإسماعيلية، يقسمون البشر إلى طبقات من حيث العلم والمعرفة الروحية الدينية كما يؤمنون بأن أسرار الكون تنطوي على مستويين من المعرفة- الظاهر والباطن.

ويصل عدد الدروز في الوطن العربي إلى حوالي المليون في أوائل التسعينات وهم يتمركزون في سوريا (جبل الدروز ومنطقة الجولان) ولبنان (مناطق الشوف وعالية) وفلسطين المحتلة (الجبل الأعلى).

■ **العلويون (النصيرية):**

آخر الفرق الشيعية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي جماعة تسمى بالعلويين نسبة إلى علي بن أبي طالب)، أو النصيريين، نسبة إلى محمد بن نصير الذي روج لتنويعة فقهية جديدة، انشقت عن الجسم الرئيسي للشيعة في القرن التاسع الميلادي. ووجدت أنصاراً لها في المرتفعات السورية قرب مدينة اللاذقية، والتي تعرف باسم جبل العلويين وشأن هذه الفرقة الشيعية، شأن معظم الفرق الأخرى التي انشقت عن الجسم الرئيسي للإسلام، فهي خليط من المعتقدات المحلية السابقة واللاحقة للإسلام، والتي استخدمت جزئياً على الأقل، كنوع من تأكيد الاستقلال المحلي في وجه السلطة المركزية السنية سواءً كانت هذه السلطة في دمشق (الأمويون) أو في بغداد (العباسيون) أو في استانبول (العثمانيون).

ويصل عدد العلويين في الوطن العربي إلى حوالي ٣ ملايين في أوائل التسعينات، والأغلبية العظمى منهم توجد في سوريا، ومجموعات صغيرة توجد في شمال لبنان؛ وقد ظل العلويون لفترة طويلة أقلية محرومة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، غير أنهم منذ الاستقلال بدءوا يتبوءون مكانة متصاعدة في الهيكل السياسي- الاجتماعي للقطر السوري ، فرئيس الجمهورية السورية الحالي، بشار الأسد، هو أحد أبناء هذه الطائفة.

■ **الخوارج الأباضية:**

منذ يوم التحكيم في بلدة أرزح (٦٥٩ ميلادية) والمسلمون منقسمون إلى ثلاثة جماعات مذهبية سياسية كبرى، وهي السنة، والشيعة، والخوارج. ولم تكن هذه الجماعات المذهبية، السياسية الكبرى متساوية أو حتى متقاربة من حيث العدد أو الحجم ، كان أكبرهم، كما رأينا، هم السنة يليهم الشيعة وأصغرهم جميعاً الخوارج. لم يحدث للسنة انقسامات مذهبية سياسية في القرون الثلاثة عشر التالية. فقط نشأت مدارس فقهية أربع، اختلفت وتفاوتت في تفسيراتها لأحكام الشريعة، ولكنها تعايشت سلمياً. هذه المدارس هي: الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنبلية، واختلافاتها الفقهية لا تعدو أن تكون تكييفاً لأحكام الشريعة (القرآن والسنة) لكي تتواءم مع التنوعات الإقليمية والبيئية والاجتماعية في الإمبراطورية الإسلامية، أما الشيعة والخوارج فقد خبرتا انقسامات داخلية فقهية وسياسية متصارعة، وخاصة في القرون الثلاثة التالية لواقعة التحكيم، وتفرعت العديد من الطوائف من داخل الجسم الرئيسي للشيعة، أما بالنسبة للخوارج فقد كان الانقسام أكثر تشعباً، وسوف نتحدث عن فرقة واحدة منهم، وهي التي بقيت إلى يومنا هذا وتعرف باسم "الأباضية" والأباضية، نسبة إلى عبد الله بن أباض، تؤمن كغيرها، بأن التحكيم بين علي ومعاوية كان خطيئة في حق الدين.

ويبلغ عدد الأباضية في دول المغرب في أوائل التسعينات حوالي مائتي ألف معظمهم في الجزائر. أما الأباضية في جنوب الجزيرة العربية فقد كانت لهم الأغلبية العددية منذ القرن التاسع الميلادي، حيث تبنت كثير من القبائل في مسقط وعمان هذا المذهب. غير أنهم تخلوا عن بعض المبادئ الأساسية للخوارج في أثناء تلك المسيرة التاريخية الطويلة، فشهد الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية أسر حاكمة متتالية، ونجح بعضها في مد نفوذه إلى جزيرة زنجبار وسواحل أفريقيا الشرقية. وآخر هذه الأسر الحاكمة هي بيت آل سعيد، التي تحكم عمان ومسقط منذ عام ١٧٤٩م، ومن أحفادها السلطان الحالي قابوس بن سعيد. ويصل عدد الأباضية في جنوب الجزيرة العربية إلى حوالي المليون والنصف.

ثالثاً: أسباب مشكلات الأقليات في الوطن العربي

تتعدد أسباب مشكلات الأقليات في الوطن العربي فنجد منها السياسي ومنها الاقتصادي والاجتماعي ومنها الثقافي، ويؤدي وجود هذه الأسباب إلى زيادة مستوى التوتر الموجود في علاقة الأقليات بالأغلبية في داخل أقطارها حيث وجدنا بعضها الآن يبحث عن الاستقلال الذاتي.

١- الأسباب السياسية:

لا شك أن هناك من الأسباب السياسية ما كان له بالغ الأثر على بروز مشكلة الأقليات، فمنذ

البداية ومع انهيار الإمبراطورية العثمانية، وتظاهر الكثير من الدول بحماية الأقليات، وخاصة بعدما أسيء توظيف الامتيازات المخولة للسفراء الأجانب على نحو يمكنهم من فصل بعض الأقليات عن الرعوية العثمانية وإلحاقهم بالحماية الأجنبية حيث نسقت القوى الأجنبية فيما بينها بهذا الخصوص، بحيث تولت فرنسا العناية بشئون الكاثوليك الأوروبيين وبعض الشرقيين الموحدين خاصة الموارنة، وتولت روسيا العناية بشئون الأرثوذكس، وتولت النمسا العناية بشئون الروم الكاثوليك، وتولت بريطانيا العناية بشئون المسيحيين بصفة عامة فضلاً عن بعض الأقليات المسلمة مثل الدروز، يحدثنا التاريخ[١٩] بأن الأقليات الدينية اتخذت غير مرة ذريعة لاختراق الدولة الإسلامية ومن ذلك انتحال الصليبيين ومن ورائهم المغول حجة إنقاذ المسيحيين الشرقيين[٢٠].

ويوجد شكل آخر من أشكال التأثير السياسي مثل ممارسة الضغط على الباب العالي حتى يبادر لتحسين أوضاع الأقليات المسيحية واليهودية في بعض المناطق الخاضعة له، وفي هذا الإطار صدرت التزامات بإجراء بعض الإصلاحات من قبيل احترام الحريات العامة وإقرار المساواة القانونية بين الجميع بغض النظر عن الاختلافات العرقية أو اللغوية أو الدينية الأمر الذي أثار حفيظة بعض المسلمين ممن وجدوا في المساواة الكاملة تنازلاً لا موجب له.

ونجد أيضاً استثارة النزعات الانفصالية لدى الأقليات القومية خاصة وقد أصبح المفهوم القومي مفهوماً مستقراً في التعامل على المستوى العالمي، وهنا بدأ الانعطاف عن مفهوم الأقليات الدينية إلى مفهوم الأقليات السياسية أو بالأحرى بدأ تحول الملل إلى قوميات فإذا كل جماعة تستشعر تنامياً في ثروتها وارتقاء في ثقافتها تسول لها نفسها أن تستقل وتتوجه من ثم بطلب العون والمساعدة لإحدى القوى الأجنبية، فإذا الانتماء الديني يتراجع وإذا الطموح القومي يتقدم حتى وجدنا الأكراد الذين وصفهم البعض بأنهم كانوا "من أخلص الشعوب لمبادئ الإسلام وخدمة علومه وثقافته" بدءوا يشعرون بتمايزهم القومي[٢١].

واستمراراً لتوضيح أثر السياسات أو المواقف الاستعمارية فقد قسمت الإدارة البريطانية السودان على سبيل المثال خلال فترة احتلالها لهم ا (١٨٩٨- ١٩٥٦) إلى جزئين وتعاملت مع كل منهما بشكل منفصل، فقد حالت الإدارة البريطانية دون نفاذ التأثيرات العربية الإسلامية إلى جنوب السودان، فقامت بحظر اللغة العربية وسمحت للبعثات التبشيرية التي تم طردها من الشمال للعمل في الأقاليم الجنوبية، ولا شك أن هذه السياسة الاستعمارية قد أفضت إلى أبعاد جديدة في الصراع بين الجنوب والشمال حيث أصبح الانقسام بين شمال عربي وجنوب إفريقي المسيحي، مع ملاحظة أن المسيحيون يمثلون ١٥ في المائة فقط بالجنوب السوداني.

ورغم أن أسباب مشاكل الأقليات الرئيسية تعود إلى مراحل الاستعمار إلا أن سياسات الحكم

الوطني كان لها بالغ الأثر في تعميق الهوة بين الأقلية والأغلبية في كثير من الدول العربية وأبرز هذه الأسباب هو التفريق في الحقوق السياسية بين المواطنين المنتمين إلى هذه الأقليات والأغلبية داخل الدولة.

٢- الأسباب الاقتصادية والاجتماعية:

الأسباب السياسية وحدها غير كافية لتفسير ظهور مشكلة الأقليات بالحدة التي ظهرت بها، وإنما توازي مع هذه الأسباب خليط اقتصادي اجتماعي، فتركز الأقلية داخل نطاق جغرافي معين يسمح لها بقدر أوثق من الروابط الاجتماعية وهذا ما تدل عليه الحالة الكردية والبربرية. شعور الأقليات أيضاً أن ثمة علاقة تفضيلية داخل المجتمع وشعورهم دائماً بالدونية يعجل من تفجير وضع هذه الأقلية.

في الحالة الكردية نجد ان غنى المناطق التي يتركز فيها الأكراد بالثروات وفي نفس الوقت سوء الحالة الاقتصادية للأكراد أنفسهم كان أحد أهم وأبرز الأسباب التي أظهرت المشكلة الكردية بشكلها الحالي.

ونجد أن اكتشاف البترول بكميات كبيرة في منطقة بنتيو بجنوب السودان واكب اعتبار الحكومة المركزية هذه المنطقة البترولية خارج الإقليم الجنوبي وأطلقت عليها اسم الوحدة. بل وأكثر من ذلك إذ رفضت الحكومة إقامة معمل تكرير البترول في بنتيو وقررت إنشاؤه في كوستي بالشمال. وجدير بالذكر أن الوعي بالإمكانيات الاقتصادية لدى أحد أقاليم الدولة مع شعورهم باستنزاف الحكومة المركزية لهذه الإمكانيات دون الحصول على أي مقابل يشجع الميول الانفصالية لدى قاطنيه.

ونسوق مثالاً آخر من الجنوب السوداني، فعند الاتفاق على تخطيط وتنفيذ قناة جونجلي مع مصر وتكليف شركة فرنسية بالتنفيذ، أبدى الجنوبيون اعتراضاتهم على أساس أنها استمرار لسياسة الحكومة المركزية التي تنظر للجنوب باعتباره مصدراً لتنمية الإقليم الشمالي بغض النظر عن تنمية الإقليم الجنوبي نفسه(٢٢).

٣- الأسباب الثقافية:

بدأت التأثيرات الثقافية مع الإرساليات التبشيرية التي أسهمت في انتشار اللغات الأجنبية في المشرق العربي خاصة الفرنسية والإنجليزية، فلما وقع الاختراق للإمبراطورية العثمانية لم تشعر القوى الاستعمارية غربة على أرضها لاسيما وقطاع من المواطنين يتكلم بلغاتها ويتبنى ثقافاتها ورموزها المختلفة، وفي هذا الإطار كان دور الإرساليات التبشيرية في فصل جنوب السودان عن شماله لغة ودينا بتمويل من بريطانيا حتى إذا ما وجدت هذه الأخيرة أن لم يزل للغة العربية حيز خارج المدارس التبشيرية، ارتأت تشجيع بعض اللهجات المحلية والتدريس بها في المراحل التعليمية الأولى(٢٣).

وكانت التأثيرات الاجتماعية الاقتصادية السبب في ظهور طبقة جديدة من برجوازية المدن من كل من الأقليتين المسيحية واليهودية تمتع أفرادها بمواقع ممتازة في هرم السلطة ودانوا بالولاء للقوى الاستعمارية وانفتحوا على عاداتها وأساليبها المعيشية، في الوقت الذي اتسعت فيه شقة الخلاف بينهم وبين أقرانهم في القرى فضلاً عما بينهم وبين الأغلبية المسلمة(٢٤).

ومن هنا فقد لعب التأثير الثقافي جنباً إلى جنب مع التأثير الاجتماعي- الاقتصادي حيث شك ك الأول في مصداقية الحضارة العربية الإسلامية وأسفر الثاني عن علاقة من المصلحة المتبادلة مما فتح المجال أمام ممارسة التأثير السياسي.

ومن المهم في هذا الصدد أن نشير إلى أن احترام ثقافة وعادات وتقاليد الأقلية يمثل أهم العوامل الوقائية لنشوب أزمة. ونشير هنا إلى ما حدث في سبتمبر ١٩٨٣ مع صدور قرارات تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان واعتبار السودان دولة إسلامية، حيث أحدثت هذه القرارات ردود فعل عنيفة من جانب الجنوبيين عامة، وتحالفت معهم قوى إثنية من الغرب ومن الشرق مما أدى إلى زيادة الأمور تعقيداً، ويلاحظ أن صدور قوانين سبتمبر ١٩٨٣ قد تزامنت مع قيام تمرد عسكري في الجنوب وقد أعقب ذلك العديد من الاضطرابات والصدامات السياسية والطلابية في مدن الجنوب وفي خارج الإقليم الجنوبي ووقوع عدد من التمردات العسكرية. وهكذا نشبت الحرب الأهلية من جديد في السودان والتي تضافرت مع بعض المؤثرات الأخرى في الإطاحة بنظام حكم النميري في إبريل ١٩٨٥ ومنذ سقوط النميري لم تتمكن أي من الحكومات السودانية التي تعاقبت على السودان منذ عام ١٩٨٥ من وقف الحرب الأهلية في الجنوب أو التوصل لتسوية سلمية بشأنها.

رابعا: سبل إدارة وتسوية مشكلات الأقليات

ونميز هنا بين سبل التسوية السلمية ومن أمثلتها السبل القانونية والسياسية، و بين السبل القسرية والتي تلجأ فيها الجماعة الإثنية إلى التمرد المسلح، وذلك عن طريق التعرض لأمثلة موجزة من خلال الخبرة التاريخية لبعض الأقليات الرئيسية في الوطن العربي.

١- السبل القانونية:

ونعرض هنا لطوائف لبنان أو ما يسمى في تاريخ لبنان الحديث بالميثاق الوطني لسنة ١٩٤٣ وهو تفاهم ضمني غير مكتوب بين زعيمين محنكين من الطائفتين المارونية والسنية، أكبر الطوائف حجماً في لبنان، والزعيمان هما بشار ة الخوري، المسيحي الماروني، ورياض الصلح، المسلم السني، أهم محتويات الميثاق الوطني هي:

■ أن يكف المسيحيون عن المطالبة بالارتباط بفرنسا والغرب، وأن يكف المسلمون عن المطالبة

بالوحدة السورية أو الوحدة العربية.

■ أن يطالب جميع اللبنانيين بالاستقلال عن فرنسا وأن يوافقوا على أن تكون لبنان دولة عربية ولكن غير قابلة للجمع أو الاتحاد مع أي دولة عربية أخرى.

■ أن يكون رئيس الجمهورية مسيحياً مارونياً ورئيس الوزراء مسلماً سنياً ورئيس مجلس النواب مسلماً شيعياً.

■ أن يكون تمثيل الطوائف المسيحية معاً إلى الطوائف الإسلامية معاً في البرلمان اللبناني بنسبة ٦:٥

■ تراعى نفس النسبة بقدر الإمكان في توزيع المناصب التنفيذية والإدارية الأخرى في الحكومة وجهاز الدولة.

كان الميثاق الوطني يمثل انتصاراً لبشارة الخوري على منافسه الماروني إميل أحد رؤساء الجمهورية في ظل الانتداب عام ١٩٣٦.

وكان الميثاق أيضاً انتصاراً لرياض الصلح على منافسيه من زعماء المسلمين السنة. وفي تبرير هذه الترتيبات وخاصة في توزيع المناصب السياسية والتنفيذية والإدارية، أشير إلى أنها تعكس حجم الطوائف المختلفة طبقاً لآخر تعداد سكاني أجرته سلطات الانتداب عام ١٩٣٢.

ورغم كل ما وجه لصيغة الاتفاق الوطني من انتقادات إلا أنها صمدت لأكثر من ثلاثين عاماً، تمتع لبنان خلالها بقدر كبير من الاستقرار السياسي والاقتصادي. فعقدت انتخاباته الرئاسية والنيابية في مواعيدها، ولم يتعرض لانقلابات عسكرية ناجحة. وظلت صحافته حرة. وانتعش اقتص ادياً، وأصبحت بيروت العاصمة المصرفية لكل العالم العربي.

غير أنه من الضروري بمكان أن ن ش ير إلى أن مثل هذه السبل يجب أن تضع في اعتبارها ما يطرأ على الهرم السكاني من تغيير فالموارنة في لبنان ما يزالون أكبر الجماعات المسيحية. ولكن نسبة المسيحيين إلى مجموع السكا ن اللبنانيين قد تناقصت تدريجياً في العقود الأربعة الماضية، ورغم عدم وجود تعداد رسمي للسكان منذ الثلاثينات، إلا أن هناك شبه إجماع بين الدارسين أن نسبة المسيحيين قد انخفضت من حوالي ٥٥ في المائة إلى أقل من ٤٥ في المائة من جملة سكان لبنان في منتصف الثمانينات.

٢- السبل السياسية:

ونشير هنا إلى حالة جنوب السودان حيث كانت اتفاقية أديس أبابا عام ١٩٧٢ إقراراً من الشمال والجنوب بضرورة الوحدة والتعايش والمشاركة العادلة في السلطة والثروة بين شطري السودان. فبعد سبعة عشر عاماً من التوتر والصراع والحرب الأهلية، أيقن الطرفان بصعوبة -إن لم يكن استحالة-

حسم الصراع بالقوة المسلحة.

لقد كان اتفاق أديس أبابا نتاجاً لمزيد من الوعي بالحقائق الموضوعية بين طرفي الصراع شمال وجنوب خط عرض ١٢ درجة. كان الشماليون يريدون التأكد من إبقاء السودان متحداً؛ وكان الجنوبيون يريدون التأكد من أنهم شركاء لا تابعون أو مقهورون في هذا السودان المتحد. وهذا ما فعلته الاتفاقية، فلقد كانت شرطاً ضرور يا لتجريب صيغة بديلة لحل المتناقضات العديدة بين الشمال والجنوب سلمياً في إطار الوحدة الوطنية.

ونشير هنا إلى أنه رغم كون الاتفاقية شرطاً ضرورياً لكنها لم تكن شرطاً كافياً للتعامل مع المشكلات العديدة التي واجهت ومازالت تواجه السودان منذ الاستقلال، فهي لم تكن كافية مثلاً للتغلب على المعضلات التنموية للسودان عموماً وللجنوب خصوصاً، كما لم تكن كافية لحسم مسألة الهوية السودانية. ولكنها أعطت السودان عشر سنوات كاملة من السلام بين الجنوب والشمال وعمقت الاتفاقية من ضرورة التعايش في إطار سودان متحد وأزالت قدراً كبيراً من الهواجس المتبادلة بين الشمال والجنوب حتى بدأت جولة التمرد المسلح الجديدة في أواخر عام ١٩٨٢ وبداية عام١٩٨٣.

٣- السبل القسرية:

والتعامل مع مشكلة الأقليات في الوطن العربي غني بالأمثلة الخاصة بالمواجهة العسكرية، فلقد انفجرت مشكلة الأكراد في العراق خلال القرن العشرين وحده عشر مرات: ١٩١٨-١٩١٩، ١٩٢٠-١٩٢٥، ١٩٤٣-١٩٤٦، ١٩٦١-١٩٦٣، ١٩٦٥-١٩٦٦، ١٩٦٩-١٩٧٠، ١٩٧٤-١٩٧٥، ١٩٨٧-١٩٨٨، ١٩٩٠- ١٩٩١، ١٩٩٤-١٩٩٦. استنزفت هذه الانفجارات العشر من الشعب العراقي، عرباً وأكراداً، حوالي المليون نسمة وحوالي خمسين مليار دولار. وما حدث في العراق حدث شبيه له في -الخطوط العامة إن لم تكن في التفاصيل- كل من تركيا وإيران، وهما ضمن الأقطار الخمسة ال تي تعيش فيها الأكراد (٢٥).

وشهد جنوب السودان عودة الصراع المسلح منذ عام ١٩٨٣ بعد انهيار اتفاقية أديس أبابا وعلى إثر صدور قرار من الحكومة المركزية في السودان . ينقل الحامية العسكرية في مدينة بور بأعلى النيل إلى الشمال حدث تمرد عسكري(٢٦) بالحامية وهرب معظم أفرادها وضباطها إلى الغابات وكان من بينهم العقيد جون جارنج الذي قاد هؤلاء المتمردين عبر الحدود إلى أثيوبيا.

وقد أطلقت الجماعة العسكرية التي التفت حول جون جارنج على نفسها اسم "الجيش الشعبي لتحرير السودان".

ينتمي معظم أتباع الجيش الشعبي لتحرير السودان إلى قبائل الدنكا التي تعد أكبر قبائل الإقليم

الجنوبي.

وطبقاً لبرنامج الجيش الشعبي لتحرير السودان فإن انهيار اتفاقية أديس أبابا يعزي أساساً إلى السياسات التي مارستها "الشلة الحاكمة في الخرطوم منذ عام ١٩٧٢ والتي تتمثل في:

١- تدخل الحكومة المركزية في عمليات تعيين قيادات الإقليم الجنوبي بما يتعارض مع قوا عد الحكم الذاتي.

٢- إنشاء قناة جونجلي وما رافقها من تخطيط لتوطين مليوني ونصف المليون فلاح حولها، ذلك التخطيط الذي أدي إلى اضطرابات ضخمة في الجنوب.

٣- قيام الحكومة المركزية بشكل غير دستوري بحل حكومات ومجالس شعب الإقليم الجنوبي في أعوام ١٩٨٠- ١٩٨١- ١٩٨٣.

٤- محاولات إ عادة رسم الحدود بين الشمال والجنوب لضم مناطق البترول والمناطق الزراعية الغنية في الجنوب إلى الشمال.

٥- قرار بناء مصفاة البترول في كوستي بدلاً من بنتيو التي اكتشف فيها البترول في جنوب السودان. في وقت لا حق صرف النظر عن مصفاة كوستي وتقرر بناء خط أنابيب إلى بورتسودان لتصدير البترول رأساً.

٦- الإهمال المتعمد للجنوب في خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

٧- التكامل بين مصر والسودان وعقد اتفاقية دفاع مشترك بينهما.

٨- تقسيم الجنوب بغرض إضعافه عن طريق سياسة "فرق تسد".

الهوامش

١-٤٠٥ برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٨) ص ص١٤-١٥

٢- وليم سليمان قلادة، "حوار علمي حول الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي"، في السياسة الدولية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، عدد ٩٢، إبريل ١٩٨٨) ص٢٨١

٣- عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٣، ١٩٩٣) ص ص٧٨- ٧٩

٤- المرجع السابق، ص٧٩.

٥- عبد السلام إبراهيم بغدادي، مرجع سبق ذكره، ص٨٠، نقلاً عن:

Webster's Third New International Dictionary of The English Language (Spring Field, Mass: G. and C. Merrian, 1976) Vol. II, p. 1440.

٦- المرجع السابق، نفس الصفحة. نقلاً عن:

Encyclopedia Amen Cana, Vol. 19, p. 207.

٧- المرجع السابق، ص٨٢ نقلاً عن:

David l. Sills, ed., International Encyclo pedia of the Social Sciences, Vols. 17. (New York: Free Press; Macmillan, (1968), Vol. 10, p. 365.

٨ d نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨) ص (هـ)، نقلاً عن:

Paul A. F. Walter, Race and Cilture Relations (New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1952), p. 21.

٩- عبد السلام إبراهيم بغدادي، مرجع سبق ذكره، ص٨٢

١٠- نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص١٤

١١- بيتر وورسلي، العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية، ترجمة صلاح الدين محمد سعد الله؛ مراجعة صالح جواد الكاظم، سلسلة المائة كتاب (بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ج٢، ص ٤٩

12- The New Encyds Padia Britannic in 30 Volumes, edited by Encycloped ia Britannica, 15 th ed. (chi Cago, III,: The Encyclopedia, 1978, Vol. 12, p. 261.

13- The New Encyclopedia Britannic in 30 Volumes, Vol. 19, p. 266.

٤١- نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مقدمة، ص (د). نقلاً عن: L. Epstein. Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity (London: Tavistock Publication, 1978), Preface, and Christopher Hev itt, "Majorities and Minorities: A comparative Survey of Ethnic Violence," Annals, Vol. 433 (September 1977), p. 89.

15- The New Encyclopedia Britannic in 30 Volumes, Vol. 12, p. 261.

16- The New Encyclopedia Britannic in 30 Volumes, Vol. 12, p. 261.

١٧- نيفين عبد الم نعم مسعد، الأقليات والاستقرار

السياسي في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص (د).

١٨- اعتمد الباحث في توثيق المادة التي تنطوي عليها هذا المبحث علي:

■ سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراف: هموم الأقليات في الوطن العربي (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤) ص ص٥١- ٨٤

A. H. Hourani, Minorities in the d -360 Arab World, Op . Cit.

- R. D. Mclourin (editor), the Political Role of Minority Groups in the Middle East. New: Pracget, 1979.

- Michael Huds on, Arab Politics: the Search For Legitimacy. New Howen: Yale university Press, 1966.

- E. Gellner and C. Micaud (editors) Arabs and Berbers, London: Duckworth, 1973.

- University World Tables, Published for the World Bank by the John Hopkins Press, Baltimore, 1980

- John C. Kimbau, the Arabs: 1984/1985 Atlas and Almanoc. Washington D. c: the American Education Trust, 1985.

- Saad Eddin Ibrahim and H. Hopkins (editors), the Arab Society in Transition. Cairo: the American University in Cairo, 1977.

- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

- سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

١٩- لمزيد من التفاصيل انظر: جلال يحي، المدخل إلى تاريخ العالم العربي الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥) ص١٨٠

٢٠- نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، مرجع سبق ذكره، ص١٢٤

٢١- محمد حسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري (الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ) ص ص٣١- ٣٢.

٢٢- أوقف العمل بقناة جونجلي بسبب اعتقاد الجنوبيين أن الجيش المصري سوف يصل المنطقة و يتولى حراسة أعمال الحفر. كما أن الفلاحين المصريين سوف يحضرون لزراعة المنطقة وتعميرها بدلاً من سكانها الأصليين.

٢٣- محمد عمر البشير، جنوب السودان: دراسة لأسباب النزاع، ترجمة أسعد حليم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٩) ص ص٥١- ٧١

24- Albert Howra ni, Minorities in the Arab World (London: Ox Ford University Press, 1947) p. 24- 25.

٢٤- سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراف: التقرير السنوي السابع (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠) ص٥٢.

٢٥- وزارة الدفاع، مرجع سبق ذكره، ص ص٩٥-٩٦

العنف والمقدس
في خطاب الإسلام الراديكالي

د. محمد حافظ دياب*

سجّل صخب الثمانينات والتسعينات المصرية، تنامياً لموجة عنيفة من قبل جماعات الإسلام الراديكالي، طالت تداعياتها وإفرازاتها كافة مجالات الحياة اليومية.

والأمر في هذه الحقبة يتعلق بتكريس خطاب تلبسّ ثوب الإسلام، وتموضع في مجال رأسمال رمزي متعال ومقدس، ليعيد في آفاقه مواريث قديمة تشي بتساؤل ماثل: ما هي المدونة التي اندرجت هذه الموجة وخطابها في اهابها؟ صيغة دينية، أم تراها واجهة لمنطق سياسي اتخذ لياذه من الدين؟

من هنا يتحدد سعي هذه المساهمة، في البحث عما يسمح باستيضاح هذه المدونة. قصد فهم حيثياتها، واستجلاء مأزمها.

ولعله من المستطاع ترجمة هذا المسعى بصورة أجلى. من خلال التماس الجواب عن تساؤلات من قبيل: ما الذي نعنيه بمفهوم العنف؟ وكيف السبيل لمقاربة نظرية تستجليه؟ وما علاقته بالمقدس؟ وما هو الدور الذي لعبته جماعات الإسلام الراديكالي في تسييجه؟ وماذا عن محدداته في خطاب هذه الجماعات؟ وأخيراً، هل من إمكانية لتطويقه وإيقاف آلياته؟

ما المقصود بالعنف؟

ونبدأ بسؤال البداية: ما الذي نعنيه بمفهوم العنف، على ما يحتويه هذا المفهوم من التباس؟ والعنف في العربية ضد الرفق، ويرد في الحديث وفي الشعر بهذا الفحوى، وإن دل أيضاً على

* أستاذ الأنثروبولوجي بكلية آداب بنها .

الجهل واللوم والابتداء. غير أنه بالمعنى الأول، إنما يقابله عند العرب المحدثين ما تفيده لفظة Vio-lence الفرنسية والإنجليزية، أو Gewalt الألمانية، بالمعنى الحقوقي المعاصر، وإن اقتربت دلالته في العربية من نظيرتها في اللفظة اللاتينية Violentia ، وتفيد الغلظة والقوة، وهي مشتقة من Vis أي القوة الفيزيائية أو كمية ووفرة الشيء، وهو معنى على صلة بلفظة Bia اليونانية أي القوة الحيوية. ذلك أن العربية تقول: "عنفوان كل شيء أوله، وقد غلب على النبات والشباب".

وفي إدراك العنف كمفهوم، لابد من تجنب منزلقات أربعة:

أولها، تعريفة عبر رؤية تبسيطية لعلم الحياة Biology ، ترتكز على اعتبار "شغف العنف" غريزة فُطر عليها الإنسان، أو تفترض وجود خصائص جينية موروثة (تركيب مخيّ، هرمونات، بصمات، كروموسومات، قياسات أنثروبومترية لاسوية ...)، تجعله أكثر ميلاً للعنف والعدوانية. إذ لم تؤكد النتائج وجود صلة جينية بين العرق Race والسلوك العنفي، في حال تجاهل الفروق الاجتماعية والثقافية، بما قد يعزز من تصور وجود هذه الصلة على نحو مضلل.

وثم منزلق ثان يتخذ طابعاً سوسيوجرافياً بحتاً، يقتصر فيه الاهتمام على أوضاع العنف فحسب، وعلى الاعتقاد "الساذج" بأن إزالته رهن بالتخلص من هذه الأوضاع، وهو ما تبدو فيه دراسته متسمة بالامبيريقية الانعزالية Isolating impiricism، التي تستهدف فصل الوقائع عن سياقاتها البنائية، كما تتبدى في الأنساق الاجتماعية الكلية أو التدرجات الطبقية الأشمل، وبالتالي إغفال إدراك تداخل العلاقات القائمة بين آليات العنف وأوضاعه، نتيجة تركيزه على وقائعه الجزئية، دون محاولة الربط بينها.

ما المنزلق الثالث، فيكمن في عدم التفريق، على مستوى أهدافه، بين عنف قاهر Oppressive vio-lence يكرس السيطرة والنفوذ الأجنبيين، أو يدعم أشكال الدكتاتورية والاستبداد واللامساواة، أو يشجع النعرات الطائفية والإثنية والعشائرية، وعنف محرر Liberating Violence يقوم على حق المقاومة المشروعة ضد الاحتلال الأجنبي أو الاستغلال، ومن ثم تعطيل مشروعيته كوسيلة مقاومة لاسترداد حق شعب في تقرير مصيره، أو تحقيق العدالة بين أفراده وفئاته.

ويبدو المنزلق الرابع في عدم تمييزه عن مفاهيم أخرى لصيقة به، من قبيل الفوضى Anarchism كعنف عشوائي، والتعصب Fanaticism كانقياد عاطفي لأفكار وتصورات تؤطرها درجة عالية من الانغلاق والتصلب، قد تؤد ي إلى العنف في ممارساتها العملية، إضافة إلى التمرد والتطرف والشغب كتسميات انحرافية Labeling ، وكلها تتغيّا كبح جماح اللجوء إليه، وتصغير الدوائر التي يتحرك في إطارها، والمساواة بينه وبين أعمال السطو والنهب والتزوير والإدمان، والحيلولة دون أي اعتبار آخر له إلا اعتبار الجريمة العادية.

وفي الخطاب العربي الإسلامي، يروج مفهوم "الفتنة"، ويعني ضرباً معيناً من السياسة، يقترن بمقولة أساسية هي "السنّة". فحيثما تكون هناك سنة مستقرة لدى أهلها، تُرتب الشأن السياسي وتدبر خططه، يصير كل ما يحدث ضدها فتنة قد تؤذن بالخراب، كما توحي بذلك مدينة الفارابي الفاضلة ومقدمة ابن خلدون.

ويشهد الراهن تصاعد استخدام مفهوم "الإرهاب" Terrorism في الأوساط العالمية، باعتباره على ما يذهب موريس E. Morris : "التطرف في استخدام أو التهديد باستخدام العنف لأغراض سياسية، بما يحمله من تخويف وترويع وقلق، باعتبار أن صيغ العنف فيه، أياً كانت درجتها، رمزية أكثر من كونها فعلاً مادياً تقوم على التأثير النفسي الذي تحدثه على الطرف المستهدف، بما يجبره على تغيير سلوكه أو ردة فعله"، وهو ما يتم توظيفه من قبل الولايات المتحدة ضد من تصفهم بقوة الشر.

ويرى روبرت أودي R. Audi أن العنف يحمل جملة من المعاني، تتراوح بين الشدة والإيذاء والتعمد والقوة، ومعها توهم الإرادة، بمعنى تخيل التفوق إلى درجة الاعتقاد باستطاعة تقرير مصائر الآخرين، وإن بدا ارتباطه بمفاهيم الحق والقانون والسلطة والقوة، أدعى إلى تعدد الحقول المعرفية التي تتناوله، ما بين علم النفس والأخلاق والقانون والسياسة والاجتماع والتربية والأنثروبولوجيا، مما انسحب بدوره على الإفراط في تعريفه:

فالعنف في علم النفس انفجار للقوة يتخذ صيغة رفض التسويات أو الخضوع للعقل، وفي علم القانون استخدام غير مشروع أو غير مبرر للقوة، وفي علم الأخلاق عدوان على ملكية الآخر وحريته، وفي علم السياسة استعمال للقوة استعمالاً عاماً تتغير طبيعته بحسب لعبة السلطة.

دحضا على أية حال لهذه المنزلقات، ومواجهة للتعدد الطارئ على هذا المفهوم، يمكن هنا مقاربته من حيث هو: تعمد استخدام وسائل القسر المادي أو البدني أو النفسي، ابتغاء التأثير القاهر، لا المحرر، على كائنات بشرية، بطريقة تجعل محرزاتهم الحالية، المادية أو البدنية أو النفسية أقل من محرزاتهم الفعلية.

تنويعات

ووجود العنف في المجتمعات البشرية ليس فعلاً غائباً. إنه حاضر في هذه المجتمعات يخترق تاريخها منذ القديم، وبالأخص مع التناقضات التي تصيبها، وإن اختلفت آلياته وأشكاله ومستوياته وأهدافه من بلد لآخر ومن فترة لغيرها.

هناك مثل نيوتن جارفر N. Garver من يصنف أشكاله إلى شخصي (اعتداءات، اغتصاب، قتل، نزعة أبوية، تهديدات...)، ومؤسسي (شغب، إر هاب، حرب، عبودية، عنصرية، تحيز عرقي...)، ومن

يميز فيه، مثل جيلز R. Gelles ، بين عنف أولي وآخر ثانوي، ومن يفرق بين عنف استجابي ودفاعي وتحرشي، أو غائي ووسيلي، أو تلقائي وعمدي، ناهينا عن أشكال له قطاعية، يراها ديفيد جولدبرج تتوزع بين عنف سياسي وديني وأسري ورمزي واقتصادي وجنسي واثني وبوليسي، وكلها D. Goldberg ارتبطت بتوسع نطاق عملياته مؤخراً.

ثم أنه يتخذ، في أحيان، أشكالاً مادية مكشوفة (الحرمان المقصود من إشباع الاحتياجات والحقوق الأساسية، الثأر، الأنظمة الشمولية، الاستعمار، العنصرية، الضغط الاقتصادي أو ما يطلق عليه العنف الصامت، الحروب، الاغتصاب العسكري للسلطة عن طريق الانقلابات، الاغتيالات، حوادث التخريب، البلطجة، القمع البوليسي...). وفي أحيان أخرى، يمارس كحال عنيفة يعبر عنها مناخ عام، يثير في النفوس انتظاراً غير محدد، أو ترقباً لأن يتعين هذا العنف، وأن يتحقق في لحظة ما، وإن تلمحنا عبر هذه الحال تجليات لها (عسكرة المجتمع، فنون الرقابة المعممة، إعلان حالة الطوارئ، اعتقالات، تعصب، انتعاش نماذج السيطرة والعصبيات التقليدية كالتلوث الطائفي والنعرات الإثنية والإقليمية، تهميش المثقفين وحصرهم في نطاق التمذهب المسيطر، اتهامات الخيانة والتكفير المتبادلة، غسيل المخ، تهديدات، تزايد الفئات المعدمة، سن القوانين المقيدة للحريات...).

إضافة إلى هذه "التشكيلة"، يتبدى في الحاضر ضربان آخران من العنف الموارب: أولهما العنف التكنولوجي، الذي يعبر عن مصلحة النظام الرأسمالي العالمي في التسلط على مقدرات بلدان الجنوب، بواسطة إخضاع الطبيعة والناس فيها لإرادته، بهدف تشكيل العالم الذي يلائم أهدافه، وتوضحه المبيدات الزراعية والحشرية، الأسمدة الكيماوية، حبوب منع الحمل، الفيروسات، الأغذية المعدلة وراثياً من قبل شركات التقنية الحيوية Biotechnology، والنفايات النووية.

أما الثاني فيطلق عليه بيير بورديو P. Bourdieu العنف الرمزي، ويمارس عن طريق اللباس واللغة وأسلوب الكلام والحركات والأكل والذوق والجنس، إلى غير ذلك من الجوانب الرمزية للحياة، تلك التي تضمن علاقات سيطرة وتحكم. ليس لها أي مشروعية سوى ما تخلعها هي على نفسها، وترسخها علاقات التفاوت الاجتماعي والمادي السائدة.

نحو منظور بنائي

ولكن، كيف السبيل إلى منظور تركيبي، يؤمّن فهم العنف ويستجليه؟

يعقّد الإجابة على هذا السؤال، أن المحاولات النظرية التي سلكتها مقاربته، لم تستقر على حصيلة تدعو إلى المصداقية، حيث خلف غالبها فرضيات وتصورات مبتورة.

هناك أولاً منظور الباثولوجيا الاجتماعية، ويستند إلى تفسيره كحال من الاختلال الوظيفي في

البنية الاجتماعية "المتجانسة"، تحد من قدرتها على الاستجابة للضغوط والمطالب التي يفرضها المحيط.

والمنظور الثاني هو منظور الدور، ويقوم على النظر في الكيان الفعلي للأدوار التي يمارسها فاعلو العنف وتأثيراتها.

والمنظور الثالث هو منظور القوة، ويرى أن العنف كمحصلة للقوى المختلفة التي تعمل وتتفاعل داخل النسق السياسي، على ما بينها من تجاذب أو تنافر، يرسم ويحدد في النهاية مسار العنف وشكله.

أما المنظور الرابع فهو المنظور الرمزي، ويُعنى برصد المعاني والافتراضات حول واقع الوعي بالعنف، إبان تفاعله في المواقف المختلفة.

وبخلاف هذه المنظورات، يتعلق الأمر بصيغة التعامل مع العنف، بالنظر إليه كظاهرة سياسية، اعتباراً من تعالقه المعقد مع جوانب الشرط المجتمعي، بمفرداته ودقائقه وآلياته، بما يشي أن المنظور البنائي الذي يوجه الاهتمام إليه عبر السياق السياسي الاقتصادي الأشمل، مما يمكّن من استقرائه بطريقة أكثر ارتباطاً بالواقع الموضوع ي، وهو ما يتضح في كتابات كارل ماركس K. Marx ، وحنة أرندت H. Arndt ، وفرانز فانون F. Fanon ، وإن وجب القول أن ارتباطه بهذا السياق ليس صارماً أو آلياً، لما قد يحمله من غفلة الانزلاق نحو تخفيض الأدلة الطردية بينهما إلى مستوى الانعكاس، ومن ثم إهمال إمكانات التطور الذاتي لفعل العنف، بمثل تحليل فانون لبنياته ومضامينه ودوافعه، كفعل ثوري رآه إيجابياً ومشروعاً من قبل المستضعفين، على ضوء تفاعلات الواقع الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية.

العنف والمقدس

وفي مصر عرف العنف أقوى أشكاله لدى جماعات الإسلام الراديكالي، التي شهدت، ومنذ منتصف السبعينات، تصاعداً ملحوظاً، وجد حافزه في نزعة الاستقطاب التي ميزت الحياة السياسية، ومسار الانفتاح الاقتصادي الذي انطوى على المزيد من عدم المساواة، وإن اختلفت مظاهره وحدته من فترة لأخرى (محاولة حزب التحرير الإسلامي أو مجموعة الفنية العسكرية قلب نظام الحكم عام ١٩٧٤، اغتيال الشيخ الذهبي على يد جماعة المسلمين المعروفة إعلاميا باسم جماعة التكفير والهجرة عام ١٩٧٧، ومحاولة اغتيال بعض الرموز عام ١٩٧٨، أحداث جامعة أسيوط عام ١٩٧٩، أحداث المنيا وجامعتها عام ١٩٨٠، أحداث الزاوية الحمراء واغتيال الرئيس السادات عام ١٩٨١، أحداث أسيوط بين عامي ١٩٨٦ ١٩٨٨، اغتيال ومحاولة اغتيال عدد من الرموز عام ١٩٩٨، أحداث الفيوم عام ١٩٩٠،

أحداث أسيوط ما بين عامي ١٩٩٣-١٩٩٤).

على أن الانكسارات التنظيمية، وتشتت وتناثر هياكل هذه الجماعات، بعد هجرة بعض من كوادرها القيادية إلى الخارج (حالة الجماعة الإ س لامية، والجهاد)، سواءً في أفغانستان أو أوروبا الشمالية أو الولايات المتحدة، أدت إلى تناقضات في الرؤى والأولويات، وبالذات حول مبادرة وقف العنف من قبل قادة الخارج والداخل، وبين التاريخيين، وبين الأجيال التالية في خارج مصر قبل أحداث سبتمبر ٢٠٠١، وفي داخلها بعدها، مما كان له أثره في خمود ممارساتها العنيفة مؤخراً.

والسؤال الإشكالي في هذا الصدد، هو: كيف يتموضع هذا العنف، كنشاط وإنتاج دنيوي، في مجال كون رمزي متعال ومقدس؟

والأمر هنا يتعلق بأن انتقال الإسلام من المتعالي إلى التاريخي، من اللاهوت إلى الناسوت، تمفصل مع استراتيجيات تأويلية للنص المقدس، أحالت إلى رهانات وصراعات جماعية، أيديولوجية وسياسية، أعيد في مسارها إنتاج هذا النص تحت تأثير الممارسة البشرية، بوصفها ممارسة تحركها مصالح وأهواء ومحفزات دنيوية متناقضة.

شاهد ذلك كانت حادثة أول عنف في التاريخ الإسلامي قام بها الخوارج، كإسناد لخيار معاق. فقد قضت الظروف والعوامل التي حكمت نشأتهم، وهيأت لديهم قابليات واستجابات العنف، أن يعيشوا حيزا ضيقاً، هو الحيز الكائن بين زمنين متطاحنين على طريق الحركة الإسلامية وبناءاتها: الزمن الذي يمكن أن يشار إليه بزمن القيادة ومنحاها المساواتي، وزمن تسخير الدعوة الإسلامية لتغليب نفوذ أصحاب الثروة.

وإذا كان الخيار الأول محدثا، ومستنداً بالأساس إلى انفتاح الدعوة على الفئات المهمشة والفقيرة، وبخاصة خارج الازدهار الاقتصادي القريشي، فإن رصيده كان ينحصر فيما تركته هذه الفئات أو ممثلوها من بصمات على عمق التوجه الإسلامي وجذريته. أما الخيار الثاني، فيستند، عكس الأول، إلى أرومة ذات جذور قوية في المجتمع القريشي، وهي هنا جذور سيطرة الطبقة التجارية ونشاطات إدارة الطقوس الدينية، وما يتبعها من مكانة لقريش قبل الدعوة، أغنت الحياة الاجتماعية في قريش، بما ولدته من تبعات واشتراطات في السيطرة الاقتصادية والثقافية.

الإشكالية إذن في المصالح وتضاربها، لا في النص، الذي، وبرغم عدم ورود لفظة العنف فيه صراحة، واستعماله لفظة "الإرهاب" يفرق بين إرهاب قاهر من قبل القوى للضعيف، والظالم للمظلوم، ورجال فرعون للناس: "واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم"، وبين إرهاب محرِّر يقوي النفس لردع العدو: "وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم". الإرهاب الأول عدوان فعلي، والثاني قوة ردع تمنع من تحقيق الإرهاب

الفعلي.

ويزيد النص الأمر وضوحاً، مع حضّه المسلمين بعدم قتال سوى من يبادئ به: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"، وتحبيذه أن يبرّوا غير المسلم المسالم: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"، ووقوفه مع التسامح وحرية الاعتقاد: "لا إكراه في الدين". لذلك: "عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم"، و: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"، و:"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر".

وماذا عن الحاضر؟

بالأوضح: ما هو الموقف الحالي لقوى التدين السياسية والرسمية والشعبية من العنف؟

البادي أنه إذا كانت قوى التدين السياسية، الممثلة في جماعات الإسلام الراديكالي، تتخذ من العنف لغة لها، فإن قوى التدين الرسمية، التي يعبر عنها رجال الدين المعينين من قبل الدولة، تمارسه موارية، بالنظر إلى ارتهان مؤسستها بدائرة العمل السياسي، وهو ما يتضح في العديد من أنشطتها (مراقبة التعليم الديني ودور العبادة، فرز المطبوعات، التوصية بالمصادرة، تقديم تفنيدات معززة بتصورات دينية مساعدة...)، فيما تلجأ إليه قوى التدين الشعبية، تنافح به ضد التنظيم الفظ للدولة التسلطية، أو حين يتهددها "الجوع الكافر".

فقه العنف

ونشوء حركة الإخوان المسلمين "نهاية ثلاثينات القرن العشرين، بزعامة مرشدها حسن البنا، وضع مقدمات القطيعة بين فكر الحركة وفكر الإصلاح الذي سبقها مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. فمقابل دعوة الإصلاح الوسيطة والمعتدلة، يصل الغلو والإيغال بحسن البنا إلى القول: "إن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة وصاياه النبيلة.. وقد أمر المسلمين أن يعمموا الدعوة بين الناس بالحجة و البرهان فإن أبوا وتمردوا فبالسيف والسنان".

وسيجد هذا الغلو تحققه في الواقع، مع قيام جهاز الإخوان المسلمين الخاص بقتل رئيسين للوزراء، وأحد كبار القضاة، ونسف بعض من المؤسسات الاقتصادية والفنية، وتكديس الأسلحة بذريعة تحرير فلسطين، والتصميم على الوصول إلى الحكم بعد ثورة يوليو بمحاولة اغتيال رئيس الجمهورية.

وتالياً، ستتضح هذه المقدمات تتابعاتها على صعيد تمايز العلاقة بين الفكرين، خاصة مع توجهات "الجيل الثاني" للحركة (سيد قطب، محمد قطب...)، المرتكزة إلى أفكار أبي الأعلى المودودي، وخاصة

ما يتصل بمقولته عن الحاكمية، كذروة للتعبير عن تلك القطيعة، بعد أن أودت بفكرة الدولة الوطنية، لتولد بدورها سيرورة سياسية خوارجية في جسد الحركة، تمخضت، بجانب ثقافة العنف والتكفير، عن بنى سياسية متطرفة، أساءت استخدام فكرة الجهاد، وفتحت المجال السياسي والاجتماعي على الفتنة والحرب الأهلية (حركات التكفير والهجرة، الجهاد الإسلامي...).

وجاءت تجربة المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفيتي، التي زكتها الولايات المتحدة، ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان، لتعطي زخماً لهذه الحركات على صعيد قدراتها المادية واللوجستية، بعد أن زودتها الثورة الإيرانية قبلاً بالطاقة الفكرية والنفسية الضرورية للاشتغال.

على أنه يجوز القول هنا أن سيد قطب هو فقيه العنف في خطاب الإسلام الراديكالي، لما تكتنزه أعماله من مفاهيم حاضة عليه، من قبيل: العزلة، المفاصلة، الطليعة، الجهاد، والجاهلية، وهي مفاهيم وجدت بعدها محطات استقبال لدى صالح سرية (رسالة الإيمان)، ومحمد عبد السلام فرج (الفريضة الغائبة)، وطارق الزمر (فلسفة المواجهة)، وشكري مصطفى (الخلافة، التوسمات)، وأيمن الظواهري (العمدة في إعداد العدة)، والتي وإن اختلفت في مناهج ووسائل البلوغ، فإنها تتفق على صعيد المرجعية الفكرية التي نهلت منها، وهي البحث عن الشرعية في المرجع الديني، والسعي لإرساء نظام يستند إلى تعاليم الشريعة، ليتشكل منها جميعاً في النهاية خطاب تبنته جماعات الاحتجاج والعنف، في مواجهتها لأزمة المعاش ومعضلات التحديث وإشكاليات العصرنة، طارحاً نفسه كبديل راديكالي، يقف سداً في وجه ما يتصوره هيمنة حضارية للغرب بماديته وعلمانيته ودهريته، والتأكيد على ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية في التفكير، وقواعد السلوك والتنظيم الحقوقي والاجتماعي.

والخطاب يبدو مسوّغاً للعنف، في تضخيم وهمه باجتراح المعجزات، وشدة انغلاقه أمام المنظومات المعرفية الحديثة، ورفضه الاعتراف بحجية أو شرعية مبادئها، وانتداب النفس لمقارعتها بأفكار السلف، والمغالاة في الاعتداد بالذات وبالماضي، والحرص على حراسة حقائقه المطلقة من الشك والنقد، بما لم يجعله واجداً سبباً لفتح حوار مع مدونة الآخر.

وبهذا المنطلق، هاجم العلم، ووضعه وضعاً حدياً في مقابل الإيمان، وأبى الإقرار بحاجة الوعي الإسلامي إلى تزويد نفسه بمعرفة برّانية، معتبراً ذلك شكاً في مطلقية الأفكار الإسلامية الموروثة، وتنازلاً غير مشروع عن مرجعيتها الناجزة.

ربما دافع بعض من دعاة هذا الخطاب عن الاجتهاد، لكنه لم يكن يعني لديهم تكييف الفكر الإسلامي مع حقائق المنظور، وتزويده بالمعارف الإنسانية الجديدة التي أبدعها غير المسلمين، بل عنى الانغلاق في المبدأ الأصولي الفقهي، الذي يمكن إعماله للجواب عن نوازل لم يرد بشأنها نص صريح.

والأمر هنا يتعلق بتمحور عنف هذا الخطاب في مسألتين: السلطة السياسية وشرعيتها، والموقف من المرأة.

فهو من ناحية، خطاب سياسي في المحل الأول، وإن ارتدى زياً دينياً، طالما كان معنياً في الأساس بصوغ مشروع سياسي قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية، مُسنداً إليها دور الخلاص من "مجتمع الجاهلية" لإقامة "المجتمع الإسلامي" البديل، انطلاقاً من مقارعته فكرة الدولة الحديثة (المدنية والديموقراطية)، بدعوى أنها دولة علمانية ملحدة مجافية للدين، بما جعله يعتمد أسلوباً دعوياً تعبوياً، يستهدف التجييش والتجنيد و حشد الأتباع والمناصرين، لتحقيق مشروعه السياسي.

ومن ناحية أخرى، يتشدد في عزل المرأة وقمعها بدعوى منع الغواية وحماية المجتمع من الانحلال، بدءاً من طريقة السلوك (حياء، طاعة، لا سفر إلا بوليّ، عدم جواز السلام أو المصافحة باليد على غير المحرم، الاستقرار في البيت، انتظار الزوج الغائب، ويحبّذ ألا تتزوج حتى يُعلم موته، الكف عن استخدام اليد اليسرى، الابتعاد عن وسائل الاتصال المسموعة أو المقروءة أو المرئية...)، مروراً بالملبس (الحجاب، النقاب...)، وبطريقة التكلم (عدم التطريز الصوتي، فضل الكلام، الاستشهاد بالنصوص الدينية، الابتعاد عن الغيبة...)، وبالتعبير الجسدي (أوضاع سليمة، السير وراء المحرم لا بحذائه، غض الطرف، حركة مستقيمة...)، وبأسلوب العبادة (خشوع، تغميض العين في الصلاة، عدم الجهر بالقراءة في الصلاة كي لا تفسد...)، وانتهاءً بالحياة الجنسية (الاختتان، الاستجابة الكاملة للزوج وطاعته مطلقاً في كل ما يطلبه منها في نفسها مما لا معصية فيه، عدم جواز مبادرته ومراودته عن نفسه أو التصريح برغبتها في النكاح، النهي عن أن تعلوه في المواقعة أو النظر إلى فرجه أو استدخاله دون إذنه، عدم عصيانه في الفراش وألا تقوم إلا بإذنه، كراهة نخرها عند الجماع والتنويه "بفضيلة" الصمت، تلقي فرج الرجل شاءت أو أبت، عدم التحدث مع أحد في شئونها الزوجية، كثرة الإنجاب، عدم استخدام موانع الحمل...)، وكلها دالات تسجل شفرات خطاب الإسلام الراديكالي عليها، جاعلة من مدلولاتها قاعدة يحرم اختراقها.

لغة القول المغلق

من هنا يجوز القول أن هدف خطاب الإسلام الراديكالي، في اختراق المستوى الأنثروبولوجي للإسلام إلى المستوى السياسي والاجتماعي، الكامن في تكريس جغرافيا وتاريخ مقدسين، جعله يستشعر دوراً رسالياً، وهو دور شكّل دافعاً قوياً لتدخله من أجل تقويم السلوك " المنحرف"، ومقاومة مظاهر "الفساد والانحلال"، وهو ما جعل من إطلاقية قناعاته ونزعته للوصاية، وحضه على العنف،

حاضرة باستمرار.

على أنه يبدو ضرورياً التشديد على أن تأثيرات هذا الخطاب، لدى أعضاء جماعته بالأخص، لا تكمن في مجرد فعاليته الأدائية، وإنما كذلك في وظائفه الكامنة (تحقيق التماسك بين أعضاء الجماعة، تأكيد الهوية، تشكيل مقولات شمولية لتجربتهم، توارث شحنة اعتقادية عبر اللاوعي الجمعي...).

ويتم ذلك عبر منظومة مفاهيم ومقولات ذات قوة تأثير اعتقادي لابدة في لغة هذا الخطاب، بما يعنى قيامها بدور المعبّرة والحارس ة لما تختزنه الجماعة من حمولات دينية واعتقادية، كسند لدعم توجهاتها.

وتشير حنّة أرندت إلى ممارسة العنف على اللغة، حين يتم تكريس لغة وحيدة البعد One - Dimen- sional language ، تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كافة الأفكار والمفاهيم النقدية، فتبدو عارية من التوتر والتناقض والتطور والصيرورة، وتضحي لغة مقفلة، على ذاتها، ممتنعة عن ارتباطها بالآخر، كي يصبح في الإمكان حصره ومعالجته على نحو يكفل إدانته.

وهذه اللغة يطلق عليها فيكتور كليمبرر V. Klemperer "لغة العقيدة أو الإيمان"، سواءً كان الإيمان هنا بمذهب سياسي أو دين، موضحاً أن النفاذ إلى ما وراء ظاهر الكلمات يمكن أن يكشف عن كوامن العنف المستترة بها، وبخاصة لمّا يتعلق الأمر بعدم إعمال الملكة النقدية في فهمها، أو الخضوع دون وعي لبريقها، بسبب من انعزال الكلمات في لغة خاصة، كي يتم تطويرها بعد ذلك لاستخدام معين، أو التلاعب بالألفاظ عبر وضعها في سياق غير محايد، أو إضفاء معان أخرى بالتدريج على تعبيراتها، وكلها وغيرها مسالك تستهدف إيقاف الكلام عن أن يكون ضمير اللغة.

والسؤال الماثل هنا: ما هي الآليات التي اتخذها خطاب الإسلام الراديكالي في هذا الصدد؟

لعل إشهار "سلاح" النص المقدس هو من أولى هذه الآليات، مع توجه الخطاب، في غلواء فهمه الخاص للإسلام، إلى اجتزاء آيات مستلة منه، للاستشهاد بها من أجل حسم توجهاته الراديكالية.

كذلك فإن انغلاق الخطاب بإزاء المنظومات المعرفية البرانية، قد استتبعه "هوس" بتنقية معجمه من الألفاظ "المجلوبة"، وتخليصه من: "التصورات الاعتقادية الجاهلية، القائمة على عداء ظاهر أو خفي للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص كما عبر سيد قطب.

إنه التقوقع في عالم القول المغلق، الذى يمارس الإذعان لا الاختيار، وهو ما يكشف البعد الواحد في لغة الخطاب، هو بعد الحضّ على العنف.

ما العمل

والبادي أن مبحث العنف على عمومه، يشكل حقلاً معرفياً يتوجسّه الباحثون، لما ينطوي عليه من حساسية في مواجهة الواقع، وما يستلزمه من حفر في تضاريسه بجرأة، وعلى صورة مواجهة لا لبس فيها ولا غموض، ناهينا عن العنف الذي يتلبس بالمقدس، والذي لا يبدو أنه جرى الشروع في فحص جذري لطبيعة الأفق الروحي الذي يصدر عنه، رغم تواتر وقائعه وارتفاع معدلاتها في مصر خلال الربع الأخير من القرن العشرين.

بيد أن الأمر الملح في هذا الصدد، هو استيضاح السبل لتحرير المجتمعات من فعل العنف الذي يكتسحها، أو على الأقل تخفيفه وتطويقه والحد من مظاهره وآثاره السلبية ووقف آلياته.

على مستوى العلاقات الدولية، عوّل البعض على المنظمات الدولية ومواثيقها، فتحدث عن طرق تسوية الصراع، والتقليل من العدوان، ومنع الحروب، بواسطة تعاون الفريقين المتنازعين في مهمة مشتركة لتحقيق غرض مرغوب، أو عن طريق تغيير الاتجاهات والآراء في أذهان شعبيهما، أو بإقامة مشروعات تنموية تعود عليهما بالنفع.

وبهذا التوجه قدم "أسجود" J. Esgood ، طريقة لإنهاء النزاع، أطلق عليها "لعبة MTTT "، وهي الحروف الأولى لعبارة "المبادرة التدريجية والمتبادلة لتخفيف التوتر"، وخلاصتها أنه إذا أرادت دولة ما أن تخفف من حدة التوتر مع أخرى، وجب عليها أن تعلن من جانب واحد، ودون أية مفاوضة، أنها سوف تتخذ إجراء تعتقد أن الدولة الأخرى ترى فيه عملاً ودياً. ويرى "أسجود" أن هذه الدولة الأخرى سوف تقدر المبادرة، وتقابلها بإجراء ذي فائدة مماثلة، ومن ثم فإن الإجراء والإجراء المقابل سوف يخففان من حدة التوتر، بمثل ما أقدم عليه الرئيس أنور السادات عند زيارته للقدس.

على أن التعويل على المنظمات الدولية في تخفيف النزاعات، يجبّه تلك المحاولات الدائبة التي تقوم بها الدول الكبرى، لتطويع المواثيق الدولية لمصلحتها، سواءً بحق الفيتو أو بتفريغها من فعاليتها، ناهينا أن مثل طريقة MTTT تعد قفزاً على التاريخ.

وعلى مستوى الأمم والجماعات، ارتأى آخرون أن يتم حصار العنف بواسطة الإسهام في إعادة تأهيل الذاكرة الجمعية للشعوب، بمثل ما طالب به الفيلسوف الألماني يورجين هابرماس J. Habermas أن يبقي الباب مفتوحاً أمام ما أطلق عليه زيادة التواصل والمشاركة بين الأفراد والتجمعات، كسبيل إلى إعطاء الديمقراطية مضمونا إيجابياً، يطلقها من أسر الإعلام الموجه والاستثمارات الطبقية والبيروقراطية، وهو ما يتضح في نظريته حول "الفعل التواصلي" Communi Cotionel agirl.

كذلك أكد شروير T. Schroyer على ضرورة تنمية منظمات مدنية متعددة، تتيح المشاركة لأكبر عدد من الناس في نقد الواقع وكشف مؤسسات العنف الضمني فيه، عن طريق تحرير الجامعات ودور

النشر والصحافة ووسائل الإعلام، كمدخل أساسي لخلق مؤسسات تواصل اجتماعي وفكري، تعيد إنتاج الوعي والرأي العام، على مستوى المصالح الحقيقية للأفراد والجماعات والمجتمعات.

وعلى نفس الدرب، تنادى فرانسيس فوكوياما F. Fukuyama بتوفير مقومات ثقافية، تقوم على قيمة الثقة بالنفس وبالآخر وبالمستقبل في العلاقات الاجتماعية، يراها تمثل "رأس المال الاجتماعي"، مقابل ثقافة الريبة، بما يمكن من قطع الطريق على العنف.

وفي مصر، شكل المنحى الإجرائي غالباً أساس التعامل مع ممارسات العنف التي قامت بها جماعات الإسلام الراديكالي، واتخذ هذا المنحى أساليب عدة (تضخم المؤسسة الأمنية، التعتيم الإعلامي إن أمكن، الدعوة إلى أسطرة وتقديس الوحدة الوطنية، تأميم المساجد الأهلية، سعي أجهزة الأمن إلى وقف هذا العنف بعنف مضاد، عن طريق عمليات المطاردة والتصفية التي تقوم بها ضد هذه الجماعات، والتي نجحت إلى حد كبير في تحجيم انتشارها...).

وبجانب هذه الأساليب، حاول الخطاب الديني أن يمارس بعضاً من فعالياته في الوعظ والإرشاد (الحض على الابتعاد عن الفتنة، عدم انتهاج العنف، الجنوح إلى السلم وعدم إراقة الدماء، بيان التسامح...)، ومارس الدخول في حوار مع هذه الجماعات، فيما أطلق عليه ندوات الحوار الأمنية أو "قوافل الدعوة"، إضافة إلى البرامج الدينية في أجهزة الإعلام، ومؤسسات التعليم الديني. لكن الواقع يستدعي عدم الوثوق في الادعاء بالطاقات الفعلية لهذه الفعاليات، إلى حد الجزم بكفايتها وحدها في إيقاف فعل العنف، خاصة مع أخطار التشظي الفكر ي الحاضر، وازدياد التفاوت الاجتماعي، بما يدعو إلى مراجعة شاملة لآليات وحيثيات الخطاب الديني، يواجه بها قضايا العصر ومعالجتها بفكر مستنير.

والحاصل أن كافة هذه السبل قد لا تمتلك مصداقيتها في حالات العنف اللابدة في تكوين المجتمع المصري، والتي تحكم مواقع وأدوار الطبقات والوحدات الاجتماعية والأفراد، وتترسب في أطرها الاجتماعية والمعرفية، وترتدي في بناها طوابع طائفية وطبقية وعشائرية، وهو ما يشي بقصور هذه السبل، ما لم يرافقها تغيير هيكلي في مركباتها الاقتصادية والسياسية.

وهنا تتحدد ملامح المدونة التي اندرجت موجة العنف في إهابها، باعتبارها حوارية التراث والتاريخ والاجتماع، وتلك حوارية لا يلخصها الرهانين الديني والمعرفي وحدهما، بل يعيدها مع مخارجها الاجتماعية، كشاهد لحقبة من الغربة المصرية، وجب فتح بشارة وعيها الصحيح على مصراعيها.

خطاب حول مائدة

د.علي مبروك*

على شرف المفكر التونسي البارز "العفيف الأخضر" وبدعوة كريمة من الناقدة الكبيرة "فريدة النقاش"، اتسعت مائدة "أدب ونقد" لنفر تحلقوا يتداولون في أمر الحداثة ومأزقها الممتد في العالم العربي على مدى القرنين تقريبا. وبالطبع فإن هذا التداول إنما يكتسب أهميته القصوى من أن العالم العربي يعيش مأزقا شاملا تتداعى تجلياته في عجزه الراهن المهين، وانطلاقا بالطبع من مركزية الحداثة التي تجعل منها، لا مجرد وجه للمأزق العربي الشامل، بل قلبه وجوهره، ومن هنا جوهرية التداول في أمر مأزقها الذي امتد على مدى القرنين منذ الدخول الأول للعرب إليها، على أبواب القرن التاسع عشر، مع الباشا الطموح، وحتى وقوفهم الراهن على أعتابها يتساءلون في حيرة، وبعد كل هذا الوقت، عن السبيل إليها حقا، ولماذا أخفقوا في إنتاجها دوما.

فمنذ سعى الباشا الطامح إلى وراثة رجل القرن الثامن عشر المريض متخذا من مصر قاعدة للحلم الذي عجز عن تحقيقه على أي حال، فانطوى حبيس قصره وقد غيب الجنون عقله- وحتى الآن، والعرب يعيشون مع الحداثة تجربة قلقة لم يعرفوا خلالها إلا الانكسار وخيبة الأمل، وتكرار السؤال عن علل الإخفاق وأسباب الفشل. ولسوء الحظ فإن هذا التكرار للسؤال قد رافقه نوع من التكرار للإجابة أيضا، والتي كانت تتكرر، لا كمنطق ونظام فحسب، بل وحتى بقاموس مفرداتها أحيانا. والحق أن استعادة الجواب على سؤال ما لا يمكن أن تمثل مخرجا من الأزمة التي تفرض هذا السؤال، بل لعلها تمثل مدخلا لإعادة إنتاجها، وذلك من حيث لا يفارق هذا الجواب المستعاد نظام الجواب الأسبق الذي أعاد إنتاج الأزمة قبلا. وإذن فإنها الدورة التي لا تنتهي من الاستعادة المملة

* مدرس الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة.

للأسئلة وأجوبتها الجاهزة هى فقط ما يعرفه الوعي، والتي يأتي المثال عليها جليا وساطعا من كيفية التعاطي مع "سؤال الديمقراطية" التي تعد أحد أهم مطالب الحداثة ولوازمها، في الخطاب العربي الحديث.

فإذا كان "خير الدين التونسي" قد أدرك الرباط، عند منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، بين ديمقراطية أوروبا، وبين مالها على قوله "من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"، وكان لزاما أن يبلور الدعوة بعد ذلك إلى استنساخ تنظيمات مماثلة، فإن أحفاده لا يزالون بعد قرن ونصف- عند نفس الساحة لا يبرحونها تقريبا، وأعني ساحة "المجتمع المدني" ومنظماته التي بات لا يدرك هؤلاء الأحفاد أي أفق للتطور الديمقرا طي خارجها. فبدا وكأنها الاستعادة من جديد لعالم التنظيمات والمنظمات، وإن تحت يافطة أحدث بالطبع. والحق أن تحليلا لما يسمى بالتجربة الديمقراطية في العالم العربي يكشف عن استحالة تطور جوهري فيها ضمن سياق المنظمات والتنظيمات فحسب، لأنها استحالت في معظم الأحيان إلى مجرد زخارف وزركشات يغطي بها الاستبداد قبحه ودمامته، ومن دون أن تفلح بالطبع في إزاحته أو حتى زحزحته، بل إنه اكتسب من خلالها ما يدعم به بقاءه ويطيل أمده. وعلى أي الأحوال فإنه يبدو وكأن الأمر، فيما يتعلق بالتبلور الديمقراطي في العالم العربي، إنما يتجاوز بكثير بناء التنظيمات والمنظمات في "عالم السياسة" إلى الحفر في "عالم الثقافة" عما يحول دونه من عوائق وصعوبات حقة.

ولسوء الحظ فإن مصائر الحداثة لم تكن لتختلف ألبتة عن هذا المصير الأليم. لكن دورة الإخفاق وخيبة الأمل هنا إنما ترتبط بتداعيات لحظة التبلور، وكيفية النشأة مع الباشا الطامح "محمد علي" الذي بدا وكأن النبوءة تتحقق لرجل غريب الأطوار يكاد أن يكون هو صاحب البشارة بالحداثة على طريقة الباشا، وأعني به المعلم الجنرال يعقوب، الذي تعاون مع الفرنسيين وأخلص لهم، حتى لقد قاد فيلقا يحارب عنهم بالوكالة في أعالي مصر، ولهذا فإنه لم يكن غريبا أن ير حل معهم، وأن يواري الثرى هناك، والذي أدرك ببصيرة ثاقبة أن تغييرا في مصر "لن يكون قط نتيجة لثورة استحدثها نور العقل أو اختمار المبادئ الفلسفية المتصارعة، ولكن تغييرا تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء". وإذا كانت التصاريف قد هيأت الباشا ليكون رجل النبوءة أو القوة القاهرة على القوم الوادعين الجهلاء، فإنه قد آثر الاحتفاظ بهؤلاء القوم وادعين وجهلاء أبدا، ومحصنين ضد ما يمكن أن يدفعهم إلى طلب التغيير بأنفسهم، ومن دون وصاية أحد وإذ تبلور مشروع الباشا، هكذا، كمجرد تحديث "لدولة" لا "لمجتمع" وبما جعله إذا جازت الاستعارة من ماركس- يسير على رأسه، لا على قدميه، فإنه ما كان أسهل أن يتوقف الأمر كله حين يطير الرأس أو يطاح به، وهو ما حدث بالضبط بعد رحيل الباشا وولاية حفيده "عباس الأول" الذي انقض على مشروع جده المغمور يصفيه ويقو ضه من دون أن

يرده أحد. إذ هى الإرادة التي لا ترد، أو هو "القرار لصاحب القرار"، حسبما كتب أحدهم أخيرا، ردا على أولئك الذين يطالبون بموقف فاعل من عمليات الإبادة التي تمارسها إسرائيل ضد الفلسطينيين، وكاشفا عن أن تقاليد حكم الباشا لم تزل فاعلة لم تندثر، وأن كافة الأمور، من تحديث وسواه، هى أمور موكولة إلى إرادة حاكم أوتوقراطي مستبد قد يتنازل تحت الضغط ويحيط نفسه بمجالس ومؤسسات، لا ريب أبدا في أنها مما يخدم ويفيد، وذلك من حيث يزخرف بها استبداده أمام الناقدين من جهة، ومن حيث تتسع من جهة أخرى- للطامحين، وحتى الطامعين، من أبناء النخبة المحيطة الذين يتطلعون إلى مكان تحت شمس السلطة وبريقها.

وإذ تبلور التحديث من "أعلى" هكذا، فإنه قد كان على قاعدته أن تتبلور لاحقا في "الأسفل"؛ وأعني كنتائج للتحديث، بل أن تكون هى المنتجة له. ولعلها لذلك لم تتبلور حقا، وإنما كان ما تبلور هو مجرد نخبة هزيلة أخذت على عاتقها مهام القيام بدور الجهاز الأيديولوجي للدولة في الأغلب. وبالطبع فإن هذا التبلور للنخبة كنتاج لتحديث قائم، وليس توطئة له، كان لابد أن يفرض عليها الانبناء حسب شروطه ومحدداته ومطالبه، ومن وراء ذلك حسب إرادة الباشا دوما.

ولهذا فإنها حين صاغت خطابها، فإنه قد جاء خطابا تتعانق فيه الأوتوقراطية ولو من وراء ستار- مع التحديث، أو حتى الحداثة، وليس من شك في أنه إذا كان هذا التبلور للنخبة صنيعة التحديث أو الحاكم ، قد أكسبها قوة تستفيدها من سلطة الحاكم- الدولة، فإنه قد أورثها تبعية شاملة له، حتى لقد تحول خطابها إلى مجرد مطية مبتذلة له، وذلك في مقابل عزلة تكاد أن تكون شاملة عن مجتمعها. ولعل ذلك ما يجسده التقابل بين الشيخ الأفندي "الطهطاوي" من جهة، وبين سلفه الشيخ التقليدي "عمر مكرم" من جهة أخرى.

ولقد كان لزاما أن تئول كل هذه التحديات التي أحاطت بظروف تبلور النخبة وخطابها إلى تعيين طرائق الخطاب في الاشتغال وآلياته في إنتاج المعرفة. وهنا فإنه يبدو أن كون التحديث قد أتى من "الأعلى" قد راح يفرض ضرورة أن يكون من "الخارج" أيضا، وأعني من خارج الواقع بالطبع، لأنه إذ يرتبط بمنطق القوة القاهرة من أعلى، فإنه لابد وأن ينبني بمنطق استعارة الجاهز، حيث "القاهر" لا يعرف إلا "الجاهز"، وهذا "الجاهز" لا وجود له آنئذ بل وحتى الآن- إلا في الخارج. وهكذا فإن تبلور التحديث، في مصر مثلا، كفعل حاكم أوتوقراطي، وليس نتاجا لتطورات عميقة تجري في الواقع نفسه، كنتيجة لاختمار المبادئ الفلسفية المتصارعة التي لم يجد لها الجنرال الغريب "يعقوب" أي أثر في مصر عند بداية القرن التاسع عشر، لم يكن ليجعله تحديثا من الأعلى فقط، بل وتحديثا بحسب نموذج أو مثال جاهز ومكتمل وناجز، ولا وجود له في الواقع، بل خارجه. ومن هنا تتبلور الآلية المنتجة للخطاب، منذ البدء، باعتبارها آلية "مقايسة" في الأساس، وأعني مقايسة واقع -فرع على نموذج-

أصل. وهكذا تتضافر ظروف نشأة الخطاب وسياقات انبنائه من جهة، مع ما يدين به لسلفه التراثي من جهة أخرى، في تعيين الآلية المعرفية الفاعلة فيه، وأعني بها آلية المقايسة.

والحق أن قراءة للنص المؤسسي الذي كتبه الأيديولوجي الأكبر للباشا، وأعني الطهطاوي، لتكشف عن حضور منطق المقايسة على نحو كامل. ولعل نقطة البدء في هذه القراءة إنما تنطلق من وعي الطهطاوي الحاد بحقيقة أنه يؤدلج لتحديث يجري من "أعلى"، الأمر الذي كان يلزم معه أن تتواتر النصوص ناطقة بفضل الباشا، وإلى حد التصريح بضرورة الدعاء "بالحمد لله الذي قيض ولي النعمة لإنقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا"، وبالطبع فإنها موجودة عند غيرنا مكملة وجاهزة ، حيث "يظهر لمن تأمل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر بمدينة باريس، أن المعارف قد انتشرت وبلغت أوجها بهذه المدينة، وأنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدمين.. (وبالجملة) فإن سائر الفنون العملية التي يظهر أثرها بالتجارب، معرفة هؤلاء بها ثابتة وإتقانها عندهم لا نزاع فيه". وإذ لا جدال في أن "هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشئ"، فإن ذلك هو الأصل في أن البلاد الإسلامية قد "احتاجت البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه" وهكذا فإن ثمة فرع قد أدرك (جهله ونقصه) قياسا على أصل (كامل)، ثم رتب على ذلك أنه ليس من سبيل أمامه لتجاوز ما يعتريه من جهل ونقص إلا عبر الاستجلاب من هذا الأصل. وهنا يلزم التنويه بأن حضور مبدأ المقايسة ضمن نص الطهطاوي يكاد أن يكون شاملا، وإلى الحد الذي يكاد معه هذا النص أن يكون مجرد ساحة للمقايسات.

فهو يقايس تجربة الباشا في التحديث (كفرع) على تجربة العباسيين (كأصل)، حتى ليقطع: "نحن الآن على ما كان عليه الأمر في زمن الخلفاء العباسية"، بل وينطلق-مسكونا بالثقة المفرطة في تجربة الباشا التي لم تكن قد تعرضت للضغط بعد- إلى أن يضع التجربة العربية الإسلامية كأصل (ولو تاريخي) يقيس عليه بعض ما ارتآه وأدركه في تجربته الباريسية.

والحق أن تأثير المقايسة إنما يتجاوز إلى بناء النص، وحتى أسلوب كتابته. إذ الحق أن كافة ما يحتشد في النص من أشعار وحكايا وآثار ومرويات عن السلف، لتحضر جميعا إما كفروع تقاس، أو كأصول يقاس عليها، وهو ما يحيل إلى هيمنة آلية المقايسة على نص الطهطاوي تفكيرا وكتابة.

ولسوء الحظ فإن الخطاب لم يتوقف منذئذ عن إدراك واقعه كمجرد فرع (ناقص) قاس على أصل (كامل) يقوم بعيدا عن الآخر-السلف، أو الآخر-الغرب، وعلى نحو ظل معه السبيل الأوحد لرفع النقص من هذا الواقع-الفرع هو في مجرد الاستجلاب من الأصل، أو حتى مما يؤسسه. فإذ أدرك الجيل الأول من أحفاد "رفاعة" أن بشارة الرائد الكبير لم تتحقق كليا، بل ويكاد الأمر أن يكون قد

انتهى إلى ما يشبه الكابوس، فإنهم وبدلا حتى من مجرد مساءلة آليات الرائد ومنطقه- قد راحوا يمتدون بهذا المنطق إلى منتهاه. وهكذا فإنهم، وقد أدركوا للحداثة أصولا كلاسيكية (يونانية ورومانية) تؤسسها، راحوا يقيسون عدم إنتاج الحداثة عندهم في الفرع، على غياب ما يؤسسها في الأصل، ولهذا فإنه وباستنتاج بسيط- قد بات مطلوبا من الخطاب أن يضيف إلى استجلابه للأصل، سعيه إلى استجلاب ما يؤسسه كلاسيكيا أيضا. وهنا تنبثق دلالة التحول، أو الانعطاف في مسار الخطاب الذي أحدثه كل من "أحمد لطفي السيد" و"طه حسين" الذي أتاح مكانا بارزا في مشرعه، لا لمجرد الدعوة إلى التواصل مع الأصول الكلاسيكية التي تؤسس للحداثة، بل وحتى مقايسة دعوته تلك، إلى التواصل مع تلك الأصول على تواصل أصلي أقدم بين كل من العقلين المصري واليوناني بالذات، ثم لاحقا بين الإسلام من جهة، وبين اليونان والرومان من جهة أخرى.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد الطهطاوي وطه حسين- اللذين قد يصار إلى أن حضور المقايسة عندهما إنما يرتبط على نحو ما بظروف تكوينهما الأولي في الأزهر- إلى موقف مثقف النهضة على العموم. فإذ راح هذا المثقف يدرك تخلف واقعه وتأخره بالقياس على نهضة أوروبا وتقدمها، فإنه قد راح يكرس وضع واقعه كفرع لابد دوما أن يقاس على أصل (سوف يتسع لينطوي على "السلف" إلى جوار "الغرب")، الأمر الذي فرض عليه نوعا من الاشتغال لم يتجاوز فيه حدود تحديد علة النهضة، وتجريدها على طريقة الأصوليين في الأصل، ليبني عليها نهضة الفرع، مستعيدا بذلك نفس بناء آلية "المقايسة" التي سادت خطاب أسلافه، ومع الوعي بالطبع بما سبق الإلماح إليه من أن لظروف تبلور النخبة وخطابها دور مؤثر في بناء تلك الآلية.

وهكذا فإنه إذا كان مثقفو النهضة وبالذات فيما بعد "الطهطاوي" الذي انبهر بصورة "المستبد/ صانع التحديث" ممثلة في الباشا، فلم يشغله الاستبداد كثيرا- قد اتفقوا جميعا على اعتبار تفوق "الغرب" راجعا أساسا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر "الشرق" بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على "الاستبداد". وعلى قول باحث كبير فإن "هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموما، سواءً ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليا. فهنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي". والطبع فإنه إذا كان الجواب على "سؤال النهضة" قد تحدد هكذا بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة "هو أصل النهضة وعلتها في المقابل، فإن تحقيق النهضة، عند هؤلاء جميعا، كان لابد "بالمقايسة" أن يتحدد بضرورة إنتاج العلة التي لها في الأصل، وأعني بتجاوز الاستبداد إلى نقيضه، الأمر الذي بدا معه أن "سؤال النهضة" كان لابد أن يئول إلى "سؤال السياسة" في الخطاب

العربي. ولسوء الحظ فإن هذا المصير مما لا يزال يمثل مأزقا للخطاب للآن، وأعني به مأزق التفكير في النهضة بالسياسة وعبرها، وهو المأزق الذي كان لابد أن يتفاقم ابتداءً من أن الجواب على "سؤال السياسة" قد تحدد بنفس آلية المقايسة التي حددت طريقة الجواب على "سؤال النهضة"، لأنه إذا كان "مثقف النهضة" قد أدرك علة تأخر واقعة في "الاستبداد" وذلك بالمقايسة على سيادة نقيضه "اللا-استبداد" في أوروبا، وهى أصل التقدم ونموذجه، فإنه قد راح هنا يقيس لا-استبداد أوروبا على "مالها-حسب خير الدين باشا- من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها)" وبالطبع فإنه كان لابد أن يرتب على ذلك ضرورة أن تنفتح أبواب واقعة واسعة أمام ضروب من الاستعارة والنقل، الذي لم يتوقف للآن، لهذه التنظيمات والمؤسسات، وبكل ما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيا بذلك إلى درء شبهة تناقضها مع الشرع، ومنتظرا منها، بعد مقايسته الفرعية تلك، أن تكون بالمقايسة على ما حققته في واقعها الأوروبي-الأصل، مدخله إلى النهضة بواقعه- الفرع. والحق أن هذه المقاربة للاستبداد، عبر مجرد المقايسة، لم تنتج في واقع المثقف شيئا، حيث بدا وكأن ثمة للاستبداد جذورا دفينة تتغلغل في نظام ثقافته الأعمق، وأن الأمر كان يقتضي تفكيكا لها داخل هذا النظام، وليس مجرد استعارة التنظيمات التي لم تفعل فيما سبق القول- إلا تكريس الحضور الأعمق للاستبداد والتغطية عليه، وأعني من حيث ظلت ثقافة الاستبداد قائمة تنتجه من تحت براقع هذه التنظيمات وزخارفها. وهنا فإنه، وبصرف النظر عن كيفية مقاربة الاستبداد، فإنما يبقى أن الخطاب ليس يعرف، في الأغلب، إلا مجرد التفكير بالمقايسة وعبرها.

وهكذا فإن الكافة تقريبا من مثقفي النهضة وحاملي خطابها، هم في المقايسة سواء، وليس يفرق بين الواحد منهم والآخر إلا نوع الحداثة، أو الأيديولوجية بالأحرى التي يضعها كأصل يقيس عليه- الفرع وإذن فإنه ليس ثمة من فارق هنا بين ليبرالي وماركسي، أو حتى بين سلفي وعلماني، إلا من حيث مضمون الخطاب ومحتواه، وليس نظامه وآلية اشتغاله التي هى المقايسة في الأغلب، وهو ما يحيل إلى أن تباين المضامين "الأيديولوجية" الطافية على سطح الخطاب وتعددها، لا يمكن أن يغطي على وحدة الآلية "الابستمولوجية" المنتجة لها في العمق.

وانطلاقا من حقيقة أن القرنين تقريبا من تجارب الفشل والمراجعة لمشروع النهضة العربي لم تتجاوز حدود الانشغال، في الأغلب، بنقد ومراجعة المضمون الأيديولوجي للخطاب، إلى تفكيك نظامه المعرفي وآلية اشتغاله، فإنه لن يكون غريبا أن ينبني خطاب "العفيف الأخضر" بحسب آلية المقايسة نفسها، وليس ذلك بالرغم ماركستيه، بل ربما بفضلها، بل بالرغم وهو الأهم- من أن حضور هذه

المقايسة عنده سوف يؤدي إلى ضرب من الخلل في بناء خطابه. فقد انطلق "العفيف" من مقدمات لمقايسته أنه "لا حداثة اليوم إلا الحداثة الغربية"، و"أنها حداثة مشروطة بتبلور الطبقتين البورجوازية الصناعية والبروليتاريا الصناعية"، ثم رتب على هاتين المقدمتين أنه "لم تكن هناك حداثة في العالم العربي لغياب هاتين الطبقتين". فبدا وكأنه إذا كانت ماركسية الرجل قد فرضت عليه تحدي علة الحداثة وتجريدها في الأصل، بأنها ليست إلا "التبلور الطبقي"، فإنه قد ربط بين تحقق الحداثة في الفرع-العربي وبين نتاج العلة التي لها في الأصل-الأوروبي، والتي هى "التبلور الطبقي" بالطبع.

وإذا كانت المقايسة قد آلت، هكذا، إلى أن الطريق إلى الحداثة لا يمكن أن ينطلق إلا من ساحة التبلور الطبقي وميدانه، فإنه يبدو لسوء الحظ- أن هذا الاختلال للنهضة أو الحداثة في مجرى "التبلور الطبقي"، إنما يكشف عن أن ما يدين به "العفيف" إلى أسلافه إنما يتجاوز حدود الآلية المنتجة لخطابه، إلى مضمونه أيضا. ولقد كان "السلف"، على صعيد المضمون، هو الرائد الكبير سلامة موسى الذي أدرك قبل ما يزيد على نصف القرن أن ظهور الديمقراطية (وهى شارة الحداثة وعلامتها) في أوروبا قد اقترن بظهور "الطبقات المتوسطة، المؤلفة من الصناعيين والتجاريين والزراعيين، التي حطمت النظم الإقطاعية، وألغت الرق الزراعي، وهدمت العروش التي كان يزعم متبوؤوها هذا الحق الإلهي". وكان ذلك بالطبع هو "الأصل" الذي راح يقيس عليه واقع مصر والعرب الفرع، والذي بدا له جزءا من عصر ما قبل الطبقات، حيث "نظام الزراعة الإقطاعي أو شبه الإقطاعي الذي مازلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يهيئ للحكم الديمقراطي". وهكذا فإنه كان لزاما أن تئول هذه المقايسة، ليس فقط إلى ضرورة "أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية مجرد أمنية في مصر"، بل وإلى ضرورة إنتاج علة الديمقراطية في الأصل، وهى الطبقة المتوسطة، حيث "يجب أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية". وإذن فإن الطريق إلى الديمقراطية والحداثة يجب أن يمر من الباب الطبقي هو ما آلت إليه مقايسة "موسى"، وهو نفس ما ستؤل إليه للغرابة- مقايسة وريثه الماركسي بعد عقود عديدة، وكأن شيئا لم يتطور في عالمنا البتة.

وإذا كان للمرء أن يعتذر عن "موسى" بأنه قد أنتج مقايسته في سياق يأسه من الديمقراطية كنظام حكم، وإدراكه لضرورة التحول بها أولا إلى "نظام مجتمع، فإن للمرء أن يتساءل: ومتى يدرك خلفاؤه وورثته، بعد اليأس حتى من تحولها إلى "نظام مجتمع" كما شاء الرائد، ضرورة التحول بها إلى "نظام ثقافة" قبلا، وأعني بذلك التفكير في شروط لإنتاجها في "نظام الثقافة"، وخارج كل من "نظام المجتمع والسياسة" الذي لم تعرف فيه إلا تعاقب دورات الإخفاق والفشل.

وعلى أي الأحوال، فإن المفارقة سوف تتأتى زاعقة من أن هذا الذي آلت إليه مقايسة الوريث

الماركسي سوق يتصادم كليا مع ما آل إليه تحليله، هو نفسه، لتجربة التحديث الخاصة ببلاده (تونس)، والتي تكشف عن إمكان تحقق الحداثة من خارج الطريق الطبقي كليا، بل ومن خلال ما يحيل إلى نقيضه بالأحرى. حيث الحداثة في هذه التجربة تتحقق، على قوله، من خلال أضلاع ثلاثة يتعلق مجال اشتغالها بالبنية الفوقية أصلا، وهى المدرسة والسياسة وحقوق الإنسان، وذلك في مقابل التبلور الطبقي الذي ينتمي بالطبع إلى مجال البنية التحتية. وهكذا فإنه فيما يحيل القانون العام إلى أنه لاحداثة إلا ضمن إطار "البنية التحتية"، فإن التجربة الخاصة تحيل إلى إمكان تحققها من خلال الاشتغال في إطار "البنية الفوقية".

وبالرغم من أن ذلك كان يستلزم التفكير في الحداثة، لا ضمن منطق "القانون العام" الذي يفرضه الإيمان، فيما يبدو، بأصول الماركسية التقليدية التي تقطع بقوانين عامة لا تقبل الفوات والتخلف حيث أثبتت التجربة الواقعية إمكان الحداثة خارج إطار فعالية هذا القانون العام- فإن ذلك لم يحدث لسوء الحظ، الأمر الذي أورث الخطاب خللا، بل وحتى تناقضا، جعله يجمع بين قول عن الحداثة يردها إلى قانون عام يربطها بعجلة التبلور الطبقي من جهة، وبين قول آخر عنها يقرأ شروط إنتاجها ضمن إطار ما هو فوقي، لا طبقي من جهة أخرى.

وحتى بالتجاوز عن هذا التناقض أو الخلل فإنه سيبقى أن "منطق المقايسة" الذي تابع فيه الماركسي أسلافه قد آل به إلى التضحية "بالواقع" من أجل القانون، منحرفا تماما عن جوهر الماركسية الحقة التي تلح بالطبع على اعتبار الواقع هو نقطة البدء في بناء القانون، وليس العكس، وإذن فإنها المقايسة وقد أعجزت الخطاب تماما، لا من خلال ما أورثته من ضروب الخلل والتناقض فقط، بل وعبر الانحراف به عن جوهر أي ماركسية حقة.

والحق أن ما تئول إليه المقايسة إنما يتجاوز مجرد ذلك إلى ما تكرسه أيضا من تبعية "الفرع" المطلقة "للأصل". وإذ يحيل ذلك إلى التماثل، في المقايسة، بين كل من الأصولي والحداثي، فإنه يبقى مع ذلك أن ثمة ما يميز بينهما أيضا. إذ فيما يؤسس الأصولي مقايسته على إدراكه لعله الأصل متوفرة في الفرع، فيثبت له حكمه، فإن خلفه الحداثي إذ لا يدرك في المقابل- إلا الغياب الدائم لعلة الأصل من الفرع، فإنه يعجز بالطبع عن أن يثبت له حكمه. ولكن هذا العجز بدلا من أن يدفعه إلى التفكير في الفرع على نحو مغاير، وأعني ضمن سياقه التاريخي والمعرفي الذي تطور فيه، فإنه يوجه تفكيره على الدوام إلى ضرورة إنتاج علة الأصل في الفرع.. وهنا يكمن المأزق الذي لا انفكاك منه إلا عبر نوع من التفكير المغاير.

الإسلام والديمقراطية
الحوار الصعب

حلمي سالم*

تحت عنوان "الإسلام والديمقراطية" عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بالتعاون مع مركز "الإسلام والديمقراطية" في واشنطن، ورشة عمل فكرية، عبر يومي ٢٧-٢٨ أكتوبر ٢٠٠٢، بمقر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بمصر.

حضر ورشة العمل لفيف من أهل الاختصاص من التيارات الفكرية المختلفة، تحاوروا بصدق وجدية حول السؤال الجوهري الذي رفرف على أجواء الجلسات: هل هناك أرضية مشتركة بين الإسلام والديمقراطية؟. وهو السؤال الذي أثارته كلمة عبد الوهاب الكبسي- مندوب مركز الإسلام والديمقراطية بواشنطن- في بيانه الافتتاحي، مؤكدا إمكانية (أو ضرورة إيجاد) هذه الأرضية المشتركة، كما أثارته كلمة بهي الدين حسن- مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- في بيانه الافتتاحي، مضيفا بعض التساؤلات حول التراث المر بين تيار الإسلام السياسي وتيار العقلانيين والديمقراطيين في تاريخنا البعيد والقريب.

ولكي أحيط القارئ بالأجواء العامة لحوارات هذه الورشة الجريئة -قبل أن أطرح ملاحظاتي الأساسية- سأعرض عليه عناوين المحاور الرئيسية التي دار حولها حوار المتحاورين، من متحدثين ومشاركين ومعقبين، فقد تبلورت المحاور الثمانية حول العناوين التالية: مناطق الاختلاف والائتلاف بين الإسلام والديمقراطية. ما هى مواصفات النظام الديمقراطي، وكيف يمكن أن يكفل حقوق الإنسان؟. هل هناك مواصفات دينية خاصة للديمقراطية، وكيف يمكن تطبيق الديمقراطية في مجتمع تدين أغلبيته بالإسلام؟. ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة. حقوق المرأة بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة. إشكالية حرية الإبداع

---

* شاعر/ منسق الأنشطة بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

الأدبي والفني مع الثقافة الدينية السائدة. هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى في الكفاح من أجل الديمقراطية (دروس من التجربة المصرية)؟ هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى، في الكفاح من أجل الديمقراطية (تجارب السودان والجزائر وإيران).

■ يبدو لي أن هناك مهمة أساسية تسبق مهمة الصلح بين "الإسلام والد يمقراطية"، هى مهمة الصلح بين "الإسلام والإسلام". ذلك أنه ليس هناك إسلام واحد وحيد يتفق عليه الجميع: التيارات الإسلامية والمسلمون، بل هناك "إسلامات عديدة" وفرق كثيرة. ثمة الإسلام السني وثمة الإسلام الشيعي، وكل منهما يناصب الآخر العداء، حتى أن وضع الشيعة في مصر كان ومازال- محاصرا وممنوعا من قبل الأزهر الشريف. وهناك المذاهب الأربعة الكبرى التي تختلف فيما بينهما الأحكام والشرائع والإفتاءات . وهناك الإسلام الصوفي (الذي يعاديه أهل السنة عداءً سافراً)، والإسلام الدرزي، والإسلام البهائي (الذي سجن بعض أتباعه في مصر، ويعاني أصحابه من إسقاطهم في السجلات المدنية). وقد وصل تعدد الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة . والغريب أن كل هذه المذاهب والفرق تنطلق من القرآن الكريم وسنة النبي. ويرجع هذا التعدد في نظري إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

الأول: أن النص المقدس (القرآن) نص عمومي إطلاقي شمولي كلي، شأنه في ذلك شأن كل نص نظري إطلاقي شامل، ولذافهو يتسع لشتى التأويلات والقراءات والتفسيرات. وهى تأويلات وقراءات وتفسيرات تتعدد وتتخالف حسب روح المفسر أو منهجه أو مصلحته، أو حسبها مجتمعة. وهذا هو ما قصده عليّ بن أبي طالب حينما قال عن القرآن " إنه حمّال أوجه"،وحينما دعا أنصاره، إبان الفتنة الكبرى، ألا يحاججوا الخصوم بالقرآن لأنه ليس سوى سطور مسطورة "إنما ينطق به الرجال".

الثاني: أن النص المقدس (القرآن) نفسه كثير ومتعدد ومتشعب، فهو حافل بالأسانيد التي تعطي لكل تيار شرعية جازمة. فالمتشدد يجد فيه سندا ،والمتسامح يجد فيه سندا، والمتجمد يجد فيه سندا، والمتجدد يجد فيه سندا، والعرقي يجد فيه سندا، والإنساني يجد فيه سندا، والمكفّر يجد فيه سندا، ومحترم الآخر يجد فيه سندا. وهكذا، فإن كل فرقة تجد بغيتها في القرآن، وكلها مدعومة بالنص المقدس.

الثالث: أن هناك فارقا جوهريا بين "الدين" وبين "الفكر الديني"، أي بين "النص المقدس" الذي يسمى النص الأول، وبين تأويل النص المقدس وتفسيره، الذي يسمى النص الثاني. فالأول سماوي لا مراء فيه، والثاني بشري أرضي يخطئ ويصيب، يُغرض ويتنّزه عن الغرض. وتنشأ المعضلة حينما يحل أهل الإسلام السياسي النص الثاني محل النص الأول، فيصبح "الفكر الديني" هو "الدين"، ويغدو نقد الفكر الديني أو الاختلاف عنه محرما ومكفّراً بوصفه نقدا للدين. ومن هنا ينشأ التناحر بين الإسلامات المتنازعة المختلفة، أو بين الإسلام وغيره من أديان أو نظريات أو تيارات أو مدارس فكرية.

وإذا كان المسلمون لم يفلحوا طوال ألف وخمسمئة عام (شهدت حروبا وقتلى ودماءً غزيرة)، في إتمام الصلح بين هذه "الإسلامات" المتعددة المتعادية، فهل سيفلح في عقد صلح بينه وبين الديمقراطية أو التيارات الفكرية المدنية المختلفة، في بضع سنوات؟

■ مارس بعض مفكري الإسلام السياسي المشاركين في الورشة آلية فكرية خادعة، هى البدء برفع شعار ضرورة انضواء الجميع تحت راية "الحضارة السلامية"، ثم لا يلبثون أن يضيِّقوا من ذلك الشعار حتى يصبح ضرورة انضواء الجميع تحت راية "الدين الإسلامي". ووجه الخدعة كامن في الفارق الرئيسي الشاسع بين "الحضارة الإسلامية" وبين "الدين الإسلامي".

الحضارة الإسلامية أوسع من الدين الإسلامي، ولا ريب أن الغالبية العظمى من المواطنين العرب والنخبة الثقافية والسياسية (مهما كان الانتماء الديني) يمكن أن تتقبل الانضواء تحت راية الحضارة الإسلامية. بل إن كثيرا من المسيحيين العرب يقبلون بالحضارة الإسلامية كإطار ثقافي ومعرفي جامع (من هؤلاء إدوار الخراط وغالي شكري وعدلي رزق الله ومراد وهبة ووليم سيلمان قلادة). والحضارة الإسلامية لا تقتصر على الدين الإسلامي، بل هى تشمل الثقافة والعمارة وأنماط العيش والأنساق الفلسفية والعلاقات المفتوحة مع الحضارات والأديان والثقافات المتنوعة. الحضارة الإسلامية تعني التعايش: وقد اشتملت على يهود ومسيحيين ولا دينيين وملحدين، وساهم كثير من هؤلاء في بناء الصرح المزدهر للحضارة الإسلامية، وشارك عديد منهم في الحكم والسلطة في العصور المتتالية إلى ما قبل الظلام العثماني. والحضارة الإسلامية اشتملت على الغناء والبهجة والرقص والتماثيل والفكر الفلسفي المتمرد وغير ذلك من عناصر التفتح والتنوع والتلاقح والتسامح.

في جملة نقول: إن كل لحظة مضيئة مزدهرة في التاريخ الإسلامي راجعة إلى "سعة الحضارة"، فيما كل لحظة مظلمة منحدرة في هذا التاريخ راجعة إلى "تضييق الدين".

من هنا، فثمة ضرورة لفك الارتباط التعسفي الذي يقيمه الإسلاميون السياسيون بآلية فكرية خادعة مكشوفة- بين "الحضارة الإسلامية" وبين "الدين الإسلامي"، لأنهما مختلفان، كل الخُلف.

■ في الحديث عن "حقوق المرأة بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"، دافع بعض أصحاب الإسلام السياسي (د. هبة رءوف كنموذج) عن موقف الإسلام من المرأة، موضحين أن القهر الواقع على المرأة إنما هو قهر "الدولة" لا قهر "الدين".

وصحيح أن كثيرا من ألوان القهر الواقع على المرأة يعود إلى قهر الدولة ضمن قهرها الشامل للرجال والأطفال والشيوخ والمعارضين- لكن أصحاب هذا الرأي يتناسون، في ذلك، حقيقتين بارزتين:

الأولى: أن الدولة إنما تستند في قهرها للمرأة على شرعية دينية ترى المرأة نصف الرجل في الشهادة والمواريث، وتضعها في موضع "الدرجة الثانية"، وتتفق مع المنظور الرأسمالي في تلخيص المرأة إلى مجرد "جسد": فهو "عارٌ" يجب حجبه في الثقافة الدينية، وهو "سلعة" يجب استثمارها في الثقافة الاستهلاكية. (كما أشارت، مثلا، فريدة النقاش).

والواقع أن اتكاء الدولة على الشرعية الدينية في قهر المرأة، ينبغي أن ينبهنا إلى الظاهرة الأشمل في تاريخنا العربي القديم والحديث، وهى ظاهرة التحالف غير المقدس بين السلطة السياسية الاستبدادية وبين السلطة الدينية السلفية:

فالأولى تلبس الثانية قناعا تبرر به استبدادها بوصفها "ظل الله على الأرض"، ليغدو الخروج عليها خروجا على الدين، والثانية تحتمي بالأولى ليغدو الخروج عليها خروجا على "القانون"، لتكتمل "كماشة" الاستبداد: باللاهوت والناسوت معا.

الثانية: أن المتحدثين عن انقهار المرأة سواء من قبل الثقافة الدينية السائدة أو من قبل النظام السياسي السائد- يتغافلون عن نوع دفين من التمييز ضد المرأة، هو التمييز اللغوي، فاللغة العربية هى لغة ذكورية (أكثر من أية لغة أخرى)، ونحوها وصرفها وصيغها ومفرداتها ذكورية (بما في ذلك لغة القرآن الكريم)، وهو ما يعني أن الثقافة العربية ثقافة ذكورية. وإذا علمنا أن اللغة ليست مجرد اصطلاح للتفاهم بين جماعة بشرية، بل هى تجسيد لفكر هذه الجماعة ووعيها، فإن مؤدى ذلك أن الوعي العربي هو في عمقه العميق- وعي ذكوري.

في هذا السياق، يغلب على ظني أن اتجاه الحركة الصوفية الإسلامية إلى "تأنيث" الكون والمعرفة والوجدان (على نحو ما ذهب إليه بن عربي في قوله: "كل مكان لا يؤنّث لا يُعوّل عليه") كان عاملا رئيسيا مضمرا من العوامل التي أثارت على الحركة الصوفية ثائرة المحافظين في السلطة الدينية والسلطة السياسية على السواء.

■ يتجاهل المنافحون عن دخول الفن "بيت الطاعة" الديني، -د. مجدي قرقر، كمثال- جملة من الحقائق، نذكر منها:

أ- أن النص الديني نفسه، في الجانب المضئ منه، يدعو إلى حرية الإبداع البشري.

ب- أن كثيرا من الفقهاء والعلماء والمفكرين الإسلاميين الأوائل كانوا يعزلون الفن عن الأخلاق الحميدة، ويرون أنه كلما استغرق في الوعظ والإرشاد، كلما كان هزيلا ركيكا. فهذا أبو هلال العسكري يرى أن شعر حسان بن ثابت "كان قويا في الجاهلية، فلما دخل الإسلام لان وضعف"، وهذا أبو بكر الصولي يرى أن "الشعر نكد، بابه الشر".

ج- أن ديوان الشعر العربي التقليدي حافل بالقصائد التي تخرج عن الحياء وتكسر المحرّم الجنسي والديني والسياسي، ولنا في أدب بشار وأبي نواس والمعري والبحتري وأبي تمام والجاحظ وابن حزم، بل وامرئ القيس والمتنبي وابن الرومي وغيرهم خير دليل.

إننا لا نقيم الماضي مقياسا للحاضر (فالصحيح أن كسر المحرمات حق للشاعر وواجب عليه في كل حين، حتى لو لم يكن ذلك تم في السابق). إنما نتخذ هذه الأمثلة نموذجا للتأكيد على أن ما يستنكره أهل الإسلام السياسي على الأدباء المعاصرين كان مزدهرا إبان مراحل ازدهار الثقافة العربية

القديمة، من ناحية. وعلى أن أحدا من أولئك الأدباء "الخارجين" لم يُكفّر ولم يُشطب من "ملة" المسلمين من ناحية ثانية. وعلى أن التحالف المستمر بين السلطتين السياسية والدينية قد عمل على إخفاء تلك الجوانب الخارجة في نصوص الأقدمين، عن الطبع والنشر والإعلام والتعليم، حتى لا يبقى من نصوصهم إلا الوعظ والإرشاد والأخلاق الحميدة، عبر عملية تزوير تاريخية طويلة، من ناحية ثالثة.

د- أن مصادرة (أو تكفير) النص المنحرف عن جادة الصواب (بافتراض أنه منحرف عن جادة الصواب) لا يقتله، بل يحييه ويروجه وينشره بين الناس كالنار في الهشيم. إنما يقتله، بحق، أن نتركه حرا: يهمله الناس وينبذه القراء وتخنقه النصوص الجميلة. أما المصادرة والتكفير فهى وصاية تفترض أن الشعب لم يبلغ سن الرشد، وتفترض أن "المصادِرين" هم "اليد العليا" والقيّمون.

هـ- أن هناك علاقة عكسية بين ازدهار المجتمع وبين محاكمة الفن بالمنظور الديني، فحينما يكون المجتمع قويا ومنتصرا ومتحققا يضمحل التفاته إلى جملة أدبية خارجة أو لقطة فنية جارحة. وعلى النقيض: حينما يكون ضعيفا مهزوما محبطا، يتفاقم تركيزه على "الخروج" الفني، لخوفه من التحطم الكامل، أو لغياب ما ينشغل به من إنجازات كبيرة، أو لفقده الثقة في النفس وفي الآخرين، أو لغرقه في القشور دون الجواهر، أو لكل ذلك مجتمعا. وهذه هى حالتنا الراهنة، التي لم يخربها سطر منحرف بل خربتها سياسة فاسدة ومجتمع ضائع.

و- إن ربط "اللغة العربية" بالدين عمل محفوف بالخطأ والخطر والخطل. وربما كان ذلك الربط ضروريا في بداية الدعوة الدينية، حيث اللغة العربية هى اللغة التي نزل بها الوحي، وحيث كانت الشواهد الشعرية هى المفسر لغوامض النص القرآني، ومن ثم كانت هناك ضرورة منح اللغة مسحة من القداسة للحفاظ على لغة القرآن وعلى القرآن جميعا.

لكن التطور له سنة أخرى: فالدعوة الدينية ثبتت وانتشرت، ولم تعد هناك ضرورة لاعتبار اللغة "توقيفا" إلهيا، بل ظاهرة بشرية اجتماعية تتطور بتطور البشر والمجتمعات، ولذا لزم الفصل بين "لغة الله المقدسة" وبين "لغة الناس الأرضية"، ولزم اعتبار اللغة "حادثة" لا "قديمة".

أما خلط هذه بتلك كما يفعل أهل الإسلام السياسي فهو حيلة منفعية صغيرة لا تدرك النتيجة الضارة التي تنجم عنها: إذ تتدنس اللغة المقدسة بلغة الحياة الجارية، وإذ تتقدس اللغة الجارية المدنسة فتتعطل عن النمو وتموت، وبذا يخسر النصان، المقدس والمدنس، جوهرهما الأصيل.

■ يبدو لي أن هناك تناقضا فلسفيا جذريا بين الإسلام (والدين عامة) وبين الديمقراطية (والترتيبات السياسية الاجتماعية عامة). ذلك أن الأول (الدين) هو تعليمات إلهية، بينما الثانية هى تعليمات بشرية. الأول أبدي ثابت لأنه من صنع الله، والثانية نسبية متحولة، لأنها من صنع المعاش البشري. فإذا تعارض الطرفان انحسم التعارض لصالح الرب، لا لصالح الشعب، وانقفل الحوار قطعيا.

وعلى ذلك فإن المحاولات المخلصة أو المغرضة- التي يبذلها الإسلاميون أو الديمقراطيون أو العلمانيون، لن تؤتي ثمارا حقيقية مرجوة، لتباين المجالين، الإلهي والبشري، إلا إذا تم توافق الفرقاء على أن ما يخص علاقة العبد بالرب يحدده الرب، وأن ما يخص علاقة العبد بالعبد يحدده الآدميون.

نحن، بالطبع، لا نسعى إلى إحباط المتحاورين، وإنما نلفت النظر فحسب- إلى التعارض الكامن في العمق العميق، حتى تدرك الأطراف المتجادلة الصعوبة الثاوية في قاع التصالح. وإن كنا نأمل في النجاح، ولو نسبيا، من خلال التوحد على خطوات أو مواقف تكتيكية مؤقتة.

والمعضل، في حالة الدين الإسلامي، يزداد تعقدا، لأنه أكثر الأديان السماوية الثلاثة اضطلاعا بمهمة تنظيم "الدنيا" إلى جوار مهمة تنظيم "الدين"، إذ هو "دين ودنيا" معا. ولعل ذلك عامل رئيسي من عوامل تفسير نجاح الشعوب الأوروبية في التقدم، حينما نجحوا في كسب المعركة بين السلطة الدينية (الكنيسة) وبين السلطة الزمانية (النظام السياسي المدني)، لأن المسيحية تسيير للعلاقة بين العبد والرب، أكثر من كونها تسييرا للعلاقة بين العبد والرب وبين العبد والعبد، كما في الدين الإسلامي. ومن هنا تنشأ صعوبة تقدم النظام السياسي المدني في المجتمعات الإسلامية، وينشأ المنظور الماضوي السلفي للحياة، مما ينتج شعوبا تسير وهى ناظرة إلى وراء لا إلى أمام.

في هذا السياق، يصعب على المرء (إذا دقق النظر قليلا) أن يثق في صواب الاعتقاد الذي يرى أن هناك "إسلاما متطرفا" و"إسلاما معتدلا". ذلك أن كليهما المعتدل والمتطرف- ينبعان من أصل نظري واحد هو النص المقدس، بما لا يجعل الفروق بينهما استراتيجية أو جذرية، وإن لم يخل الأمر من فروق ثانوية أو إجرائية أو أدائية. ومن هنا، فإن التيار المعتدل يمثل مع اختلاف الأداء- المهاد النظري للتيار المتطرف. ومثالنا الأوضح في ذلك شهادة الشيخ محمد الغزالي المعتدل- في واقعة اغتيال د.فرج فودة، حين أقر بكفر الرجل وبوجوب عقوبة القتل للمرتد، على أن ينفذ الحد أولو الأمر لا الأفراد المتطرفون، الذين لم يخطئوا في نظر الفقيه المعتدل- إلا في تنفيذهم لحكم الله مفتئتين بذلك على حق الدولة.

وقد بيّن لنا الباحث السوسيولوجي د. محمد حافظ دياب في كتابه "الإسلاميون المستقلون" كيف أن خطاب هؤلاء الإسلاميين المستقلين المعتدلين المستنيرين (محمد سليم العوا وفهمي هويدي وكمال أبو المجد وطارق البشري ومحمد عمارة) لا يختلف في مضمونه وخلاصته عن خطاب التطرف ، إلا في المظهر الخارجي وذلك عبر تحليل الباحث لآليات الخطاب الثاوية في بنية كل من النصين: المتطرف والمعتدل.

■ يشهر أصحاب الإسلام السياسي مفهوم "الشورى" الإسلامية في وجه دعاة "الديمقراطية"، مضيفين أن الأولى تراثية أصيلة، فيما الثانية غربية وافدة. والواقع أن مفهوم الشورى عند كثيرين- ملتبس ومردود: فالشورى لم ترد في القرآن سوى مرتين، بما يعني أنها ليست قضية مركزية متكررة

الورود في النص كغيرها من قضايا لا تنقطع الإشارة إليها عبر الآيات والسور. وهى موجهة كما قال د. عاطف أحمد- إلى الرسول لا إلى عامة المسلمين. وهى محصورة في نخبة من أهل الرأي المحيطين بالنبي. وهى غير ملزمة. وهى لم تطبق في التاريخ السياسي الإسلامي بعد عهد النبي، بل طُبق الملك العضوض القائم على شهوة السلطة المضرجة بالجثث والدماء التي لم توقر أهل بيت الرسول نفسه. وأخيرا هى صيغة بدوية مبسطة، إن ناسبت مجتمع الجزيرة العربية، فإنها لن تناسب تعقدات المجتمع الحديث وإيقاعاته المركبة. فإذا طُورت وأخذت الأشكال والهيئات التي تلاءم العصر صارت هى الديمقراطية عينها، بعد أن نكون قد درنا دورة كاملة طويلة، فيها من العبث أكثر مما فيها من الأصالة.

على أن المنهج الذي يقوم عليه رفض الإسلاميين السياسيين للديمقراطية بزعم أنها غربية وافدة، هو الأمر الأكثر خطورة، لأنه يفصح عن منظور انتقائي براجماتي غير مبدئي. فالمنطق الذي يرفض الديمقراطية "الغربية" ينبغي عليه اتساقا مع المبدأ القويم- أن يرفض البدلة الغربية والسيارة الغربية والمحمول الغربي وسائر منجزات الحضارة الغربية التي يرفل فيها الإسلاميون السياسيون، سواء كانوا متطرفين أو معتدلين.

إن أحدا من هؤلاء الناعين على الديمقراطية "غربيتها المستوردة" لم يسأل نفسه: هل في الحضارات والثقافات والمنجزات الإنسانية مستورد ومحلي؟ أم أن المنجزات البشرية إرث إنساني مشترك، يطوره كل مجتمع بما يواكب حاجاته الخاصة وظروفه المميزة.

■ على الرغم من أن في القرآن نصوصا عديدة تؤيد حرية الرأي والاعتقاد، بدءا من "ذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" مرورا بـ "جادلهم بالتي هى أحسن" وليس انتهاء بـ "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، فإن فقهاء النصوص الثواني لا النص الأول وأساطين الفكر الديني لا الدين، قد نجحوا عبر العصور- في تضييق هذا المفهوم الواسع، معتمدين في ذلك على نصوص أخرى من القرآن، حتى صار مقصورا على حرية الاعتقاد داخل إطار الدين الإسلامي نفسه لا خارج إطاره، مستندين في ذلك التضييق على مبدأ حاكم يقول: "لا اجتهاد فيما فيه نص".

وهنا يكمن وجه من وجوه مأزق الإسلاميين السياسيين: إذ يجدون في النص الأول نفسه ما يدعم التسامح والحرية والرحابة، وما يدعم الكبت وقمع المختلف والخارج، على السواء، وكلا الموقفين مسلم وموحد، ويستطيع كل طرف أن يزعم أنه يستند على نص مطلق ثابت، وأن الطرف الآخر يستند على نص نسبي كانت له ظروفه و"أسباب نزوله". وبذا يبرز وجه آخر من وجوه المأزق:

فالإسلاميون لم يجتمعوا على كلمة سواء بخصوص السؤال التالي: هل كل القرآن مطلق حرفي سار على كل زمان وكل شخص وكل مجتمع؟ هل كل القرآن نسبي رمزي ذو أسباب نزول، مشروطة بظرفها الجغرافي والتاريخي والبشري؟ أم فيه المطلق الحرفي وفيه النسبي الرمزي؟

وفي تحديد المطلق والنسبي تتعدد الرؤى وتتشظى التيارات، وينفتح الباب للغرض والمصلحة واختلاف النصيب من سعة العقل أو ظلمة القلب.

على ضوء ذلك المأزق المعرفي والوجودي يمكن أن نفهم لماذا اعتبر بعض التيار المتشدد كما فعل عبد المنعم أبو الفتوح- أن موقف جمال البنا (ذلك المفكر المجتهد الرحب الجرئ) لا يمثل الإسلاميين السياسيين، على نحو يشبه الاعتراف الصريح بأن الإسلام السياسي يخاصم الاجتهاد والرحابة والجرأة، ويؤاخي الانغلاق والنقل والخضوع. ويمكن أن نفهم لماذا تم اضطهاد المعتزلة من قبل.

■ تشغل مسألة "الأقليات" منطقة شائكة وحساسة في قضية العلاقة، الموجودة أو المفقودة، بين "الإسلام والديمقراطية". وعلى الرغم من أن بعض أقطاب الأقباط في ورشة العمل (مثل جورج اسحق) قد استنكروا اعتبارهم أقلية، منطلقين من أنهم مواطنون مصريون يحق لهم ما يحق لسائر المصريين ويجب عليهم ما يجب على سائر المصريين، فإن تأمل مشكلة الأقليات بأمانة يضع تحت أعيننا الحقائق التالية:

أ- إن كثيرا من أعلام الفكر الديني المتطرف، الذين يدعمون التمييز الديني ضد المسيحيين، إنما ينطلقون في ذلك من بعض النصوص الإسلامية الأصيلة، متجاهلين أسباب النزول كما يقول أصحاب الموقف الإسلامي الرحب- فضلا عن تجاهلهم النصوص المقابلة.

ب- إن نص الدستور الذي يقول إن مصر دولة إسلامية، وإن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي للتشريع، إنما هو نص يعني بصريح العبارة أن المسيحيين المصريين هم موطنون من الدرجة الثانية. وعلى ذلك فهو نص طائفي أو محرض على الحزازة الطائفية.

وحينما يترجم هذا النص الدستوري إلى قوانين ولوائح وأعراف تجسده في الإجراءات والوظائف والدواوين، يمكن أن تكون نتائجه زارعة للشك في وطنية وأمانة ومصداقية وأهلية المسيحيين، الذين هم شركاء في الوطن حقوقا وواجبات- وفي إدارته وفي حمايته وتربية أجياله.

وتزداد النتائج الوخيمة التي يخلفها هذا النص وخامةً، حينما يدعو بعض دعاة الإسلام السياسي إلى إحلال الرابطة الدينية محل الرابطة الوطنية، ليصبح المسلم السنغافوري أقرب إلى المسلم المصري من المسيحي المصري، لتنفتح بذلك أبواب واسعة لتشريع الخيانة الوطنية والعمالة والضغائن الدينية، وأبواب واسعة لتفسخ المجتمع كله وانقلابه على بعضه بعضا.

ج-وإذا كان لدى الإسلاميين السياسيين أرضية نظرية تقول، إن المسلمين هم "خير أمة "، فإن نوازع التمييز والاستعلاء تجد مناخا خصبا للتضخم والاستشراء. وإذا كان المسيحيون يستشعرون في قاع النفس أنهم أصحاب مصر الأصليون، الذين صاروا أقلية محصورة، فإن عوامل الفتنة تغدو مؤهلة للحركة الخطرة.

د- تراث "احترام الآخر" في مسيرتنا المصرية العربية، القديمة، تراث مشين، لم تفلح فيه النخبة

السياسية أو الفكرية في تأصيل احترام "الاختلاف" واعتبار " الآخر" جزءا من "الأنا". ولذا سادت مفاهيم امتلاك الحق المطلق والحقيقة الوحيدة عند كل فريق من الفرقاء، على الرغم من أن النص الديني المقدس -في جانب منه- يؤمن "بالاختلاف "، بل يعتبره "رحمة".

وإذا كان العرب والمسلمون قد وضعوا لأنفسهم مهمة كبيرة راهنة لا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١- هى "تحسين صورة العربي والمسلم" في عين "الآخر الغربي"، فإن السبيل القويم لتحقيق تلك المهمة ليس إقامة المهرجانات الإعلامية أو الفكرية، وليس التوسل إلى "الآخر الغربي " من أجل أن يغيّر نظرته عنا. إنما السبيل القويم لذلك الهدف هو أن نحسن نحن "الأصل" لا الصورة، وأن نغيّر نحن من ممارساتنا السياسية والفكرية والعقيدية لنغيّر صورتنا في عيون أنفسنا وعيون الآخرين. وأن نحترم "الآخر" فينا (الآخر الديني والسياسي والجنسي والطبقي والعرقي والجمالي). إن علينا أن نسأل أنفسنا بشجاعة السؤال التالي: ما الصورة التي ننتظر أن يكّونها الآخر الغربي عنا، إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قوانين تمنع على المسيحيين الوصول إلى بعض المناصب الحساسة، وتمنع السيدات من قيادة السيارات ومن التمثيل البرلماني ومن اعتلاء منصب القضاء"؟ وأن هناك أنواعا من البشر في مجتمعاتنا العربية يسجل لها في خانة الجنسية بهوياتهم تعبير "بدون"؟ وما الصورة التي ننتظر أن يكونها الآخر الغربي عنا إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن في مجتمعاتنا العربية أنظمة ضربت مدنا أو قرى في قلب أوطانها بالطيران أو بالأسلحة الكيماوية لأن في هذه المدن وهذه القرى مختلفين عن النظام: دينيا أو مذهبيا أو عرقيا أو سياسيا؟ وما الصورة التي ننتظر أن يكوّنها الآخر الغربي عنا إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن أنظمتنا العربية الإسلامية تقطع لسا ن الشاعر المناوئ (كما حدث مع الحطيئة) أو تقتل الفلاسفة الخارجين عن "القضبان التقليدية" (كما حدث مع الحلاج والسهروردي)، أو تعتقل الآلاف من المعارضين السياسيين (كما حدث مع الشيوعيين والإخوان المسلمين في مصر)، أو تغتال السياسيين المعارضين (كما حدث مع محمود محمد طه والمهدي بن بركة وهاشم العطا وفرج الله الحلو وناجي العلي وفرج فودة)؟

إن تحسن صورة الإسلامي في عين الغربي (إذا كان ذلك هدفا صحيا من الأساس) لا يبدأ بالتوسل ولا بالزركشة الخارجية، ولا بالخطاب المزوّق، بل يبدأ بتحسين "الأصل نفسه". واحترام الآخر الخا رجي لنا يبدأ باحترامنا نحن للآخر الداخلي فينا.

وبغير هذا السبيل فإن كل محاولاتنا ستكون لونا من سوء النية أو تخليص الضمير أو العبث.

■ إن ذلك النزع الأحادي الذي يعتقد أصحابه بامتلاكهم الحق والحقيقة المطلقين، وبأن "الآخر" ليس سوى خطأ أبدي فيما "الأنا" هى صواب أبدي، لا يقتصر على نخبة الإسلاميين السياسيين فحسب، و إنما هو في جوهر الحال- مرض عضال تمكن (منذ زمن بعيد) من نفوس النخبة الثقافية العربية بتموجاتها المتنوعة: اليسارية أو العلمانية أو القومية. فلقد مرت بحياتنا السياسية والفكرية

في السنوات الأخيرة على الأقل- عدة اختبارات حرجة خرج منها المثقفون المستنيرون وقد أثبتوا أن أعماقهم الخبيئة تخفي نزعا فاشيا دفينا: نذكر من ذلك، على سبيل المثال: تهليل كثير من الشيوعيين لعودة الاشتراكية على أسنة الرماح والدبابات أثناء الانقلاب الفاشل على جورباتشوف. وتأييد كثير من اليساريين والقوميين لغزو العراق الكويت تحت شعار "إمبريالية عربية خير من إمبريالية أمريكية" مع أن الاستعمار واحد في كل مكان وعصر. وتأييد الديمقراطيين لاستيلاء الجيش الجزائري على صناديق الانتخابات لمنع "جبهة "الإنقاذ الإسلامية" من الوصول إلى السلطة بالانتخاب. وغض الديمقراطيين المصريين النظر عن إغلاق حزب العمل وجريته " الشعب" لمجرد وقوفهما موقفا متطرفا من رواية أدبية.

ولا ريب أن نزعة "نفي الآخر" الكامنة في طوايا النخبة السياسية والفكرية (بتياراتها المختلفة) ليست خِلقة طبيعية، بل هى بنت تراث طويل من النفي المتبادل ووليدة مسيرة طويلة من الأنظمة الاستبدادية التي تشوه الوعي و"تغسل المخ".

وبدون أن تعترف شتى التيارات السياسية والفكرية والثقافية بتغلغل ذلك النزع فيها جميعا بدرجات متفاوتة وباستثناءات قليلة- فإن المقدمة دائما ستكون خاطئة، والنتيجة دائما ستكون كارثة.

■ إن شعار "الدين لله والوطن للجميع"، شعار مصري أصيل، وهو يعني إعطاء "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، كما يعني أن السلام الاجتماعي والتقدم السياسي والحضاري ليس مستحيلا إذا كان شرط المواطنة هو "العقد الاجتماعي" بين المواطن والدولة، لا العقد الديني. حتى لا نظل ندور في حل قة مفرغة غير منتهية، وحتى لا يمزح مازح من المشاركين في حوار الورشة مزاحا مؤلما بقوله: "الصلة بين الإسلام والديمقراطية هى: لا ديمقراطية في الإسلام، ولا إسلام في الديمقراطية"، ويفسر شارحا: لأنه ليس للبشري مكان في الإلهي، فالمكان كله للثبات والتسليم. وليس للإلهي مكان في البشري، فالمكان كله للتغير حسب حاجات البشر المتبدلة.

هذا هو السبيل: أن نؤمن بأن الدين هو تنظيم للعلاقة بين الناس والسماء، أما الأرض فينظمها الناس حسب احتياجات أهل الأرض. حتى لا نفقد الأمل نهائيا في إمكانية أن يصل المتحاورون إلى أرض مشتركة، صغيرة أو كبيرة، تكتيكية أو استراتيجية، وحتى لا نفقد الأمل نهائيا في إمكانية أن نتجاوز، في يوم بعيد أو قريب، "و هدة التخلف".

شخصيات وقضايا معاصرة

بين الدرس البحثي والتشبيب العاطفي*

شعبان يوسف **

يشكل الباحث والمفكر الإسلامي طارق البشري ركيزة أساسية لملامح تيار إسلامي (مصري)، يعتمد هذا التيار على عمودين: الفكرة القومية ببعدها الوطني، والعمود الآخر هو البعد الديني الإسلامي، وغالباً ما تقوم كتابات طارق البشري متمثلة هذين البعدين اللذين أخذا ملامح وخصائص وتشكيلات عميقة عبر مؤلفات عديدة منذ أن صدر كتابه: الحركة السياسية في مصر "١٩٤٥-١٩٥٢ " ففي طبعته الثانية عام ١٩٨٣ قدّم له بمقدمة صارت بمثابة إعادة تفكير، أو كأنه يمارس نقداً ذاتياً، فيورد: "لقد صرت الآن أفهم، ما لم يواتني فهمه في الستينات واضحاً، عندما أعددت هذا الكتاب، وهو أن ثمة أصل عام وهام، في تحديد الخريطة الاجتماعية والسياسية في مصر" . جاءت المراجعة بصدد تقييمه للتيار الإسلامي في الأربعينيات ، الذي يرى أنه أجحف في الحكم عليه، بينما أعطى للتيار العلماني خيراً إيجابياً يحتاج إلى مراجعة أخرى.

ومنذ هذه المقدمة قدم البشري اجتهادات بالغة الأهمية تخدم وجهة النظر التي تقوم على ما أشرنا إليه، بل إنه قبل هذه المقدمة كان قد أصدر كتابه الهام/ المرجع: "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية"، عام ١٩٨٠، و"دراسات في الديمقراطية المصرية" و"ماهية العصر" والحوار الإسلامي العلماني"، و"الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ

* قراءة في كتاب "شخصيات معاصرة" لطارق البشري.

** باحث وشاعر مصري.

المعاصر، وصولاً إلى الكتاب الذي سنعرض له هنا وهو "شخصيات وقضايا معاصرة" الصادر عن "دار الهلال" في مايو ٢٠٠٢. ولا يستطيع المرء أن يفصل نقدياً- بين التحيزات أو القناعات القبلية والمستقرة، وبين الأفكار والتأملات ووجهات النظر التي يطرحها البشري في الكتاب، رغم أن الكتاب يعرض لشخصيات متعددة ومتنوعة، بل ومتناقضة أحياناً، لكن الذي يجمع بينها كلها، هو الدأب المدهش للباحث في جمع كل هؤلاء تحت مظلة وجهة نظره.

يقول البشري في المقدمة: "ثمة منظور تاريخي للحدث، أو للشخص، وهو في الغالب يكون منظوراً متعلقاً بالإرث العام للجماعة السياسية في شمولها، والتقييم هنا يكون بنظرة طائر، فيبتعد عن التفاصيل والدقائق، وعن الملابسات السياسية، والفكرية الموقوتة، أو الطارئة، ويكتفي بتحديد الملامح العامة"، ثم يستطرد: "وبهذا المنظور يمكن للقارئ أن يدرك، ما الذي يجمع بين الإمام جاد الحق علي جاد الحق وبين عصمت سيف الدولة، وما الذي ظل يجمع بين عادل حسين وعبد العظيم أنيس، ويمكن للقارئ أ ن يدرك أيضاً ما الذي يفرق بين محمد طلعت حرب وبين أحمد لطفي السيد، وما الذي يفرق بين وليم سليمان وأنطونيوس الأنطوني مثلاً...".

ورغم أن البشري بما له من تاريخ بحثي طويل وعميق يقول: "ثمة فرق كبير بين خلافاتنا حول حدث معاصر نعايشه وبين خلافاتنا حول حدث تاريخي مضى"، إلا أننا سنلاحظ أن البشري يتعامل مع الأحداث التاريخية وكأنها جزء من الحياة المعاصرة، ففي عرضه لأحد الكتب الهامة للكاتب السياسي "محمد حسنين هيكل" يقول البشري: "عندما أقرأ عن الوقائع الفلسطينية للعرب من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٨، أجدني أستعيد شعوري وأنا في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمري، عندما كنت أقرأ عن الثورة العرابية وعن احتلال الإنجليز لمصر في عام ١٨٨٢، كنت أستغرق في الوقائع وكأنها تجري أمامي في لحظة قراءتها "، وهو المؤرخ والباحث والمفكر الذي نبه في مقدمة الكتاب بأن شعور الإنسان بالاختلاف أو الاتفاق مع الحدث التاريخي لن يؤثر في شيء، ولن يغير في شيء.

يتعرض البشري لنخبة من المفكرين والقيادات والشخصيات التي أثرت في صياغة وتشكيل الضمير المصري، كما يتعرض أيضاً لقضايا تكاد أن تكون مؤثرة في التاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر، ومن الملاحظ أن هذه الشخصيات والقضايا التي يتعرض لها البشري بشكل عميق ، شخصيات وقضايا مختارة بعناية، ولها خصوصيات مرتبطة ارتباطاً عميقاً بأحداث معاصرة، أو لها دور كبير في تشكيل وعي ووجدان وثقافة ومواقف شعب على مدى زمني طويل، أو أنها أثرت وحولت مجريات أمور تاريخية كبيرة ، مثل محمد طلعت حرب مثلاً الذي أسس بنك مصر.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام أولها: وجوه

التيار القومي، وتندرج تحته شخصيات طلعت حرب، وأحمد لطفي السيد، ومحمد حسنين هيكل، ود. عبد العظيم رمضان، وثانيهما وجوه التيار الإسلامي ويضم الشيخ القرضاوي، والغزالي، وعادل حسين، ومحمد فريد أبو حديد، وثالثهما قسم "الوحدة الوطنية" ويتعرض للمفكر الراحل وليم سليمان قلادة، ثم قضية "جريدة النبأ"، والقسم الرابع تحت عنوان "متمصرون وأجانب" ويناقش فيه هنري كورييل، وروجيه جارودي، هذه الأقسام تقع بين مقدمة تشرح خطة الكتاب، ثم خاتمة بعنوان " الكلمات الست" يتعرض فيها المؤلف لمصطلحات راجت وترسخت كثيراً في الأدبيات السياسية والفكرية على مدى سنوات طويلة وهي: (الأصولية الإسلامية، والوجود الإسلامي، والحركة الإسلامية، والتطرف، والعنف، وأخيراً مفهوم "التعددية").

يلاحظ أيضاً أن الباحث يتجاوز الإطار البحثي البحت إلى الفضاء العاطفي، هذه العاطفة المشبوبة بمحبة أو مودة عارمتين تجاه بعض الشخصيات مثل هيكل والقرضاوي والغزالي، ونجد العاطفة المطعمة ببعض الغضب أو الرفض تجاه بعض الأفكار أو الشخصيات، أما موقفه المتحد مع أحد المفكرين العالميين مثل روجيه جارودي، فهو موقف إيجابي إلى حد بعيد، مع اعتبار أن جارودي مفكر جاهر بتحولات فكرية وروحية كبرى، من الروحانية المسيحية، إلى الواقعية المادية، إلى الموقف الإسلامي، والتعاطف مع قضايا العرب والمسلمين ، وفلسطين على وجه التحديد، فهو رائد التحولات، هذه التحولات التي أخذت جدلاً عالمياً كبيراً، وأثارت حنق الكثيرين، كما اكتسبت احترام مفكرين عالميين أيضاً.

يبدأ الكتاب بالحديث عن الكاتب الصحفي ، والمفكر السياسي، والمثقف الموسوعي محمد حسنين هيكل، وترتفع نبرة العاطفة الإيجابية عند البشري تجاه هيكل، حتى يظن القارئ أن هيكل هو الخير الخالص، وهو الرجل الذي لا يأتيه أدنى خطأ على أي مستوى من المستويات، ويصل الأمر بأن يقول الباحث: (روى عن الإمام الشافعي قول له في الليث بن سعد الفقيه المصري "الليث أفقه من مالك، لولا أن أصحابه لم يقوموا به"). وبهذا المنطق أتصور إنه كان من حسن حظ ثورة ٢٣ يوليو أن وجد بها محمد حسنين هيكل، لأنه كان في "قيامه بها" غير مسبوق، ولا له مثيل، فجاء تاريخها على يديه مصوغاً بفكر سياسي متماسك وبنظر تاريخي رصين، وبتصوير للأحداث والوقائع متداخل ومتراكب، وبأعماق نظرية سياسية واجتماعية تغوص في الفكر السياسي، ونحن لا نجد شيئاً من هذا صاحب ثوراتنا السابقة أو حركاتنا التاريخية المحيطة، على المدى الذي يعرفه قراء العربية).

ورغم أن الحديث عن هيكل في الكتاب يأخذ النصيب الأكبر من عدد الصفحات، إلا أنه يتسم (أي الحديث) بحالة وصفية، تستغرق في تعداد

سمات وخصائص وقسمات وملامح الأسلوب الهيكلي، والتفكير الهيكلي، والتحليل الهيكلي، ويؤكد البشري إنه لا يتكلم عن "وجهة النظر السياسية" ولكنه يتكلم عن المستوى العقلي والثقافي للمعالجة، وإذا كان الحديث عن هيكل قد استغرق عدداً من الصفحات يصل إلى الثلاثين، فهو أيضاً يحتل المكانة الأوسع عاطفياً في الكتاب، والتقدير الأعلى بين جميع الشخصيات المعروض لها، للدرجة التي تصل إلى حالة أقصى من الصواب والاكتمال، يقول البشري: "إن الأحداث والوقائع التي ترد في الكتب والمؤلفات منها ما يعتبر "مادة خام"، ومنها ما يعتبر مادة "نصف مصنعة"، ومنها ما يعتبر منتجاً كامل التصنيع، ويبدو لي بوصفي ممن يعالجون الأبحاث أحياناً، أن ما يرد من وقائع وأحداث في دراسات "هيكل" إنما يرد في صورة منتج كامل التصنيع". وفي موضع آخر يقول: "وفي كلمة، فإنه يحقق التوازن بين "المعلومة"، أو الخبر وبين "التحليل الفكري" وبين "الموقف السياسي".. الخ، ورغم أن المقال كتب خصيصاً لعرض أو استعراض أحد كتب هيكل وهو "العروش والجيوش" إلا أن الأمر يتجاوز الكتاب إلى استعراض أفكار ومواقف هيكل ذاته، ويطرح فكرة وجيهة، وهي مازالت قابلة للعرض، ويطرحها على هيئة سؤال "ألم يئن الأوان بعد لكي تنظم ندوة علمية يعد لها ما يناسب من موضوعات وباحثين وفترة مناسبة، وذلك لدراسة أعمال محمد حسنين هيكل ومناقشتها والنقاش حولها". أرى أن هذه دعوة واضحة وصريحة لمن يستجيب، ولمن يهمه الأمر في هذه الأمة .. مؤسسات رسمية أو غير رسمية.

ورغم أن البشري يصرح باستحالة "الفصل بين الفكر السياسي لهيكل وبين فكر ثورة ٢٣ يوليو" إلا أنه ينوه عن علمه بالفروق الكثيرة والمهمة التي تميز بين قيادة ثورة ورئاسة نظام سياسي وصدور قرارات، وبين صاحب رأي ونظر، هذه الصيغة التي يطرحها البشري لاختصار علاقة هيكل بثورة يوليو أو تمثيله لفكرها، يجعل لبشري ينوه ويشير إلى صمت هيكل عن الموقف من ديمقراطية يولية، ويجعله أيضاً- يقرظه، فيقول: "احترمت سكوتاً مقصوداً وهو من حقه، وأن حرية الصمت المقصودة هي حرية الكلمة من باب أولى، والصمت لا يعني الرفض ولا الموافقة فلا ينسب إلى ساكت قول" كل ذلك يضعنا أمام تعاطف ووجهة نظر عاشقة للباحث تجاه المبحوث، يصف بحب ومودة وعدم اختلا ف، ويلتمس الأعذار، ثم يبتعد عن المناطق الخطرة في سيرة الرجل ومواقفه، ويبدو أن ذلك هو دأب البشري على مدى الكتاب كله تجاه هؤلاء الشخصيات المتعاطف معها.

فمثلاً الجزء الخاص بالدكتور عبد العظيم أنيس، والذي يقل عن خمس صفحات ، يمتلئ بعبارات المديح الواصفة، والتي في رأيي كانت تنقصها الأدلة، وربما تكون نظرة الطائر التي أطلقها الباحث على هذه المقالات تدفع عنها صفة التحليل والفحص والقراءة المتأنية.

سنلاحظ عبارات تخص د. أنيس مثل: "وهو لم يغره أبداً مال ولا منصب ولاجاه، ولم يطمح بشيء من ذلك، لأنه لم يطلبه أصلاً، ولا دخل شيء من ذلك في ساحة اهتماماته"، وفي موضع آخر يقول: "لأن ذكاءه وتنوع ثقافته وسيطرته الفكرية ، وانشغاله الشامل وجدانياً وعقلياً بقضايا وطنه وأمته، كل ذلك جعل "البوصلة" التي ترشده هي دائماً المصلحة الوطنية ينجذب إليها". والبشري ينسب مواقف وأفكار أنيس إلى ما هو أوسع من الماركسية، فهو وإن كان نشأ في الحركة الشيوعية المصرية، إلا "أن الماركسية لم تملكه بقدر ما ملكها هو".

كل ذلك رائع، ولكنه يفتقد إلى التدليل، حتى أن الكتاب الذي اقترن بأنيس حتى الآن وهو المؤلف المشترك مع محمود العالم، " في الثقافة المصرية" مرّ عليه البشري مروراً أكثر من مريع، ولم يتوقف عنده إلا بالإشارة والتنويه والتقريظ، إنه مقال تحية وتقدير أكثر منه مناقشة وتحليلاً.

ومن الملاحظ أن الكاتب تعامل مع شخصيات الكتاب وكأنها مرايا، وبدا ذلك كثيراً في الشخصيات المتحولة، أو الشخصيات ذات التعدد الفكري والمهني مثل عبد العظيم أنيس، وعادل حسين وجارودى. وكثيراً ما يطرح البشري تأملاته الخاصة بهؤلاء، وعلاقاته بهم، أو أول لقاء مع بعضهم أو مع كتبهم، وهو شغف بدهشة البدايات ، التي أصلت العلاقة بينه وبين البعض، يقول عن الشيخ القرضاوي: "أما عن صلتي بكتابات القرضاوي، فقد اتصلت بها منذ شتاء ٧٤-١٩٧٥ على التحديد، بدأت باتصال قارئ بكاتب عبر الدوريات والكتب، وما أكثر ما تفاعلت مع رجال لم ألقهم ، ولا عرفت أشخاصهم بالاتصال المباشر، إنما تفاعلت معهم عبر الكلمة المكتوبة، وكثيراً ما كفتني هذه الصلة، وما أكثر ما حرفتني فطرة الخجل عن السعي للتعارف الشخصي، إلا ما تدبره الأقدار للقاءات من بعد، وكان هذا شأني مع الشيخ يوسف".

هذه الطريقة استخدمها -غالباً- البشري مع شخصيات الكتاب، فهو يحكي بداية علاقته مع كل منهم، أو مع كتاباتهم، وربما طرح كيفية تلقيه لهذه العلاقة في بداياتها، ثم يتقصّى كيف سارت، حتى ما آلت إليه هذه العلاقة من أواصر وروابط عميقة.

وعندما يتعلق الأمر بمن هم على الخارطة الوجدانية للباحث، نلاحظ أن النبرة العاطفية التعميمية ترتفع، ونجد عبارات تكاد تفقأ عين اليقين م ن شدة إطلاقها، كأن يقول مثلاً فيما يخص الشيخ القرضاوي: "كان مسلماً واثق الخطوة يمشي ملكاً حسب قول الشاعر"، أو مثلاً: "الشيخ القرضاوي مثقف إسلامي إلى النخاع، والمشكل يبدأ عنده دائماً متعلقاً بالإنسان ويبدأ من الإنسان ومن الفكر" ، وعلى مدى الكتاب سنلاحظ أن الأستاذ طارق البشري يترصد الماركسيين ويخطيء وجهات نظرهم ومنطلقاتهم وحركتهم، فهو في هذا السياق الذي

يعرض فيه للسيرة الحياتية والفكرية للشيخ القرضاوي، ينتقي من كافة الاتجاهات المتعددة "الماركسيين" ليعقد مقارنة بين انطلاقات الشيخ وانطلاقاتهم، فهو يستكمل ما سبق ليقول: "على عكس ما يفعل الماركسيون عندما يبدءون دائماً بالواقع المادي، تفريعاً على ما يؤمنون به من أصالة المادة وحداثة الفكر"، ويستكمل عارضاً لوجهة نظره هو التي تتسق مع أفكار ومنطلقات الشيخ فيقول: "والغزو لدى المفكر الإسلامي ليس غزو أرض فقط، وليس غزو أرض أساساً، إنما غزو الإنسان وفكره ووجدانه، والاستعباد لا يتم إلا بالإلحاق الفكري ، وضمان التبعية الثقافية التي تمحو الشعور بالتميز لدى الجماعة المستعبدة".

ثم يعرض البشري لكتابين للشيخ، ورغم أن العرض جاء سريعاً، إلا أنه يضع يديه على عصب الأفكار للكتابين، الكتابان هما : "الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا"، والثاني بعنوان "الحل الإسلامي فريضة وضرورة".. الكتاب الأول يعزو هزيمة ٦٧ إلى تخلينا عن الإسلام، وأن لا حل ولا علاج إلا بالعودة إليه، فالهزيمة كانت هي ما ارتطمنا به وانكسرت عليه آمال وسدت آفاق وتحطمت أفكار ونظريات".. ثم يحدد الكتاب بعض النقاط في قضية العراك المصطنع بين العروبة والإسلام فيقول : "لا ينكر عاقل أن وطننا العربي الكبير من الخليج إلى المحيط، وأن وطننا الإسلامي الأكبر من المحيط الهادي -إلى المغرب والسنغال على شاطئ الأطلسي-"، كما يقع البشري على فكرة جوهرية تعرض لها الكتاب وهي "أن الأخوة الإسلامية لا تتعارض مع المساواة بين المواطنين ، وذلك بما يتقارب مع مبدأ المواطنة الذي تقوم عليه الجماعة الوطنية...".

ويعرض للكتاب الثاني الذي يتناول قضية فلسطين "أولى القبلتين"، عن الصلة بين الإسلام والعروبة، وينوه البشري -عن ملاحظة القرضاوي- بشأن إخفاق القيادة في إدراك الصلة العميقة بين الإسلام والعروبة، ثم إشارته إلى تحليل القرضاوي للجوانب الدستورية، بحسبان أن الإمامة منصب ديني وسياسي معاً، ويشير إلى تعرض القرضاوي لعدد من القضايا والأفكار في الكتاب.. وينهي عرضه بجملة: "وجدتني عند آخر كلمة من كلمات الكتاب.. قد وقعت بالقلم الرصاص بعبارة "الحمد لله". نقولها عند الشبع والارتواء، ونقولها عند الاكتفاء".. ذلك كما يقوله البشري في صيف ١٩٧٧، مما يدل على معنى ما في رحلة البشري الفكرية- ذاتها.

ولا يختلف الأمر كثيراً مع الغزالي.. فيستعرض بدايته وبداية قراءاته له في عام ١٩٥١ لكتاب "عقيدة المسلم"، ونلاحظ أن مشاعر البشري تقطر من العبارات يقول: "لازلت أذكر يومها كأنه منقوش في قلبي، بدأت قراءته عصر يوم الخميس، وأنا بمنزلي في حلمية الزيتون، وأنهيته وأنا بمنزلنا في قرية أمي القريبة من شبين القناطر".. ثم يستطرد "أعدت

قراءة الكتاب الأيام الأخيرة بعد وفاة الشيخ فوجدته محفوراً في صدري أكاد أتبين ملامحه ورسم صفحاته في نسخته القديمة ووجدت مواز ينه مركوزة في عقلي ووجدته مكتوباً بمنهجه ذاته الذي اتبعه مدي خمسة وأربعين عاماً".

يستعرض البشري لمراحل ثلاث في حياة الغزالي الفكرية والروحية، المرحلة الأولى التي تقع بين منتصف الأربعينات حتى منتصف الخمسينيات، وهي استكمال لما بدأه الشيخ حسن البنا، وهي إعادة الوصل بين الدنيا والدين، ووضع صياغات إسلامية لمشاكل المجتمع، أما المرحلة الثانية التي تبدأ من منتصف الخمسينيات حتى بداية السبعينيات، وهي المرحلة التي تحولت فيها كتابات الشيخ إلى موقف الدفاع عن الفكر الإسلامي عقيدة وحضارة وتاريخاً، في مواجهة الطرح الغربي والعلماني الذي تمدد مسيطراً على الحياة الثقافية والفكرية والسياسية، كما يعبر البشري ويرى

ويكتب متعاطفاً وبإعجاب عن الغزالي فيقول: "من أهم ما يميز كتابته رحمه الله- هذا اليسر وتلك السهولة في التعبير عن الأمور العميقة، سيان أن تقرأه أو تسمعه فتعبيره في الحالين يسير مشرق". ولا يقترب البشري من القضايا الملتهبة التي أثارها الشيخ الغزالي وهي كثيرة، مثل قضية رواية "أولاد حارتنا" ، أو دوره في الحركة الإسلامية الجزائرية، وقضايا كثيرة كان للغزالي دور رأس الحربة فيها.

شخصيات عديدة تعرض لها الأستاذ طارق البشري، وأثنى عليها مثل عادل حسين، وهو لا يعتبر انقلابات عادل حسين إلا تطورات فكرية وروحية في سيرته الحياتية، كما يتعاطف أيما تعاطف مع مسيرة المفكر الفرنسي رجاء جارودي، أو روجيه جارودي، أما الفصل الخاص بالدكتور وليم سليمان قلادة فهو فصل في غاية السماحة والرقة، ويتعرض للرجل وأفكاره بعاطفة جياشة ومحبة، وعلى العكس عندما يتعرض لكتاب "وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها" إعداد الراهب القمص "أنطونيوس الأنطوني"، و يضع عنواناً للفصل عنيفاً "كتاب في الكراهية"، وربما يكون الأستاذ البشري- محقاً في ذلك، لأن الكتاب حسبما يعرض مثير للفتنة، ومحرض على الحرب، ومذكر بتاريخ ربما تكون مؤلمة، والأدهى تأويلها، والأشد خطورة هو استخدام أحداث الماضي لتلغيم استقرار الحاضر الذي لم يصبح مستقراً، لكن البشري يتعامل مع الكتاب ومع المعد بعقلية القاضي، فيذكرنا بموقف الزعيم الراحل عبد الناصر بعد أن قرأ كتاب "معالم في الطريق" للأستاذ المفكر سيد قطب، وأدرك أن ثمة تنظيماً سرياً معادياً له نشأ بموجب هذا الكتاب، أو أن تنظيماً هو في سبيل النشوء بموجب هذا الفكر الذي تضمنه الكتاب، ويعلق البشري، ورغم الاختلاف البين بين كتاب وكتاب فهو ذاته التوجس الذي استشعرته وأنا أقرأ كتاب الراهب

القمص أنطويوس الأنطوني، وهنا يتجاوز الأمر مسألة تفنيد الأفكار والتوجهات وتحليلها، إلى التفتيش في النوايا، بل وتحديدها، ورغم أننا نتفق مع السيد البشري فيما وصل إليه من رصد أفكار خاطئة ربما- أو ربما خطيرة في ذلك الوقت، هذه الأفكار التي تصل إلى الحد الذي وصلت إليه فيما يتعلق بأحداث جريدة "النبأ"، والتي يفرد لها الأستاذ البشري فصلاً كاملاً، محللاً ومفنداً ومعارضاً، ورافضاً لما حدث من الطرفين: جريدة النبأ، وشباب الأقباط في المؤتمر الذي أعدت له الكاتدرائية، ولكن الربط الذي عقده البشري بين ما نشرته جريدة "النبأ" وبين نشر رواية "وليمة لأعشاب البحر" ربما يكون مغالياً لاختلاف المجالين، والطريقتين، وأيضاً رد الفعل لحادث "النبأ" تختلف تجلياته وظواهره وخلفياته عن رد الفعل الذي صاحب صدور رواية "وليمة لأعشاب البحر"، وبالطبع ليس المجال صالحاً للاستطراد هنا.

يبقى القسم الخاص "بأوراق هنري كورييل" وسيرته وحزبه وقيادته وحوارييه ورفاقه، ونلاحظ هنا أن الأستاذ البشري لا يحاكم "كورييل" فحسب- ويتهمه بالعمالة، والتواطؤ مع الصهاينة، بل يتجاوز الأمر إلى المتحمسين لكورييل، أو الذين عاصروه، أو الذين كتبوا عنه، ويحملهم موقفه وتحركه، وربما يخلع عنهم الوطنية، باعتبار أنهم أمميون، فنجد أن سهاماً عديدة تصيب فصيلاً وطنياً له نضالات عديدة منذ الأربعينيات حتى الآن، ويعتمد البشري على شهادتي الأستاذين محمد سيد أحمد، وسعد زهران، وربما تكون الشهادتان مقتطعين من سياقاتهما، ومن مناخات ولادتهما في كتابات الأستاذين، وكان الأستاذ البشري يقول وها شهد شاهدان من أهلهما، وبالطبع هناك شهادات عديدة تقول غير ذلك، وربما تكون الشهادة مجروحة كما يعلق السيد البشري نفسه على شهادة الأستاذ "مصطفي طيبة" في قول: "نحن نعلم أن المشاهد لا يبدي رأياً إنما يقدم خبراً مما وقع تحت بصره وسمعه وتجربته المعيشية، ومن حقنا أن نفحص أخباره في ضوء ما نراه من واقع حاله ومن شدة حرصه في الوصول إلى نتيجة معينة، ومن حقنا أن نقوم شهادته بالقوة والضعف". طبعاً لا غبار على ذلك، ولكننا ننبه أن هذا الأمر ينسحب أيضاً على شهادتي الأستاذين سيد أحمد وزهران.

الكتاب جد مثير، وهام وجدير بالمناقشة.

الإمامة والتاريخ*

فريد أبو سعدة **

صدر مؤخرا ، عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، كتاب "عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد" وهو الإسهام الجدي د في مشروع د. علي مبروك بعد كتابه "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ".

الكتاب يقع في ٢٧٨ صفح ة من القطع المتوسط ويضم إلى مقدمة وخاتمة و ستة فصول هى:

- اللا تاريخية .. أزمة الخطاب العربي المعاصر.
- مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية.
- من التفضيل إلى التكفير.. التاريخ الأشعري أو خطاب التدهور.
- الأسس المعرفية للخطاب التاريخي الأشعري.
- من التفضيل إلى الموازنة.. أو تجاوز التاري خ الأشعري.
- الأسس المعرفية للخطاب التاريخي المعتزلي.

يقول حسن حنفي "من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها منذ ال قرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي". ويؤكد علي مبروك : أن لا تاريخية الخطاب لا تعنى غياب أي مفهوم عن التاريخ بقدر ما تعني فقط غيابا للتاريخ بوصفه إطارا ل ف ع ل ال إ نسان وتقدمه ، وشكلا من أشكال وعيه بالعالم، وإذن فإنه يبقى أن ثمة تصورا للتاريخ يهيمن على

* قراءة في كتاب "الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد"، للدكتور علي مبروك.

** مدير تحرير مجلة "رواق عربي"

الخطاب هو ما يكرّ س لا ت ا ر يخيته ، تصور يجعل من التاريخ صيرورة انهيار وانتكاس لا يرتفعان إلا عبر القفز منه إلى لح ظة خارجة، حيث الليبرالي العربي أو الإصلاحي أو حتى العلماني ، لا يعرف الو ا حد منهم سبيلا إلى تجاوز انهيار واقعه إ لا عبر القفز إلى لحظة خارجة ، ينق ل ه ا ويستعيرها من آخر. ولما كان حضور التراث في الخطاب العربي المعاصر يتجاوز مجر د استدعائه للتوظيف في عدد من المشروعات الفكرية ، إلى التأسيس لبنيته العميقة المضمرة ، فكان من الضروري، من البحث في تراث الخطاب عما يؤسس لا تاريخيته.

يقول علي مبروك ليس ثمة من غياب للتاريخ على نحو مطلق ، بل ثمة حضور ، ولكن على نحو مضمر وبالذات في علم أصول الدين ، الذي يعد أكثر مركزية في التأسيس للوع ي المعاصر وبنائه ، ولعل ذلك يتأكد من ملاحظة أن تصور ا لتاريخ الذي ينتظم خطاب النهضة إ ن ما يجد ما يؤسسه كليا في التصور الأشعري للتاريخ ، باعتباره صيرورة انهيار وتدهور ، من لحظة مثالية متعالية إلى لحظ ات من التردي ، وهو تدهور لا يمكن رفعه من داخل التاريخ ، بل من خارجه ، لأن ه يستحيل إلا عبر القفز إلى تلك اللحظة المتعالية تكرارا لها وتوحدا بها.

وبالرغم من وجود تصورات مغايرة للتاريخ ي نطوي عليها علم الأصول ، إلا إن ما تعرضت له هذه التصورات من الإزاحة ، مع أنساق العقائد المتضمنة لها بالطبع، قد حال دون أن تكون منتجة في الوعي، وهكذا فإن فا ع ل ية التصور الأشعري للتاريخ في ص ي اغة وتشكيل بنية خطاب النهضة إ نما ترتبط بهيمنة الأشعرية ، لا كنسق للعقائد فقط، بل وكمخزون نفسي عند الناس يوجه سلوكهم ، ويحدد أنساق قيمهم ، ويبلور طرائق تفكيرهم ورؤاهم للعالم.

"الإمامة" ت ف ك ير في "الحاضر" غالبا ما يقصد "الماضي " با حثا فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلخله ويزحزحه، أما "التاريخ" فهو تفكير في "الماضي" دائما ما يقصد "الحاضر" ويبقى "المستقبل" بعدا غائبا عنهما معا. التاريخ والإمامة يتأسس كل منهما على الآخر حيث التاريخ يجد في الإمامة أساسه ومعناه بمثل ما تجد الإمامة فيه دلالتهم ا وم غ زاها.

ورغم أن نقطة البدء ، في كل من الإمامة والتاريخ ، هى الحاضر والماضي ، فإن الرابطة بينهما تتكشف من خلال المستقبل ، إذ الحق أن الدور التأسيس ي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى جوهريا من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل.

لقد تبلورت الاختلافات حول تقي يم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة ، وما ترتب عليه ا حيث رأى الأشاعرة أن ما تحقق كان هو الأفضل ، ورأت الشيعة أن الأفضل هو ذلك الذي لم يتحقق على الإطلاق !! وتجاوز المعتزلة سياق التفاضل إلى التحليل والموازنة قبل تعيين الأفضل.

و ب حسب هذا الاختلاف حول الإ مامة ، تبدي التاريخ تدهورا من الأفضل المتحقق في الماضي عند فريق ، وصعودا إلى الأفضل الذي لم يتحقق عند فريق آخر ، أو تحليلا وموازنة يكون فيها التاريخ لا انهيار اً من /أو صعودا إلى/ نموذج مطلق خارجه، بل مسارا واقعيا يحدده وعي الإنسان وعمله عند فريق ثالث.

وإذا كان "ال تراث" هو الموضوع فإن المنهج هو "القراءة" لكنها القراءة التي تسعى إلى إنتاج معرفة بال تراث تتجاوز مجرد تكراره ، وهى إذ تفعل ذلك تفترض حضورا مزدوجا للمقروء (التراث) والقارئ (الذات).

إذ أن حضور المقروء فقط ينتج تكرارا لا قراءة، ومجرد حضور القارئ فقط لا ينتج قراءة بل إسقاطا. وإ ذا كان التكرار هو داء القراءة السلفية فإن الإسقاط هو داء القراءة الأيديولوجية.

يقول علي مبروك: إن تعدد الأيديولوجيات الموجهة لهذا الضرب من القراءة ، لا يعني تعددا للقراءات بقدر ما يعني أن ثمة آلية واحدة في القراءة ، تتعدد موجهاتها وتتباين ومع ذلك فليس من فارق بين قراء ة (زكي نجيب محمود) الليبرالية للتراث من جهة ، وبين قراءة كل من حسين مروة وطيب تيزيني ا لمادية التاريخية له من جهة أخرى ، فكلاهما تخضعان لفعل واحد ، يبدو فيه التراث مجبرا على النطق بما تريده الأيد يولوجيا المفروضة عليه من خارجه ، تارة عبر الانتقاء (زكي نجيب محمود) وتارة أخرى عبر التعسف لينطق بمفاهيم المادية التاريخية.

يناقش المؤلف كلا من حسن حنفي الذي يعطي دورا ضخما للقارئ على حساب المقروء ، وعابد الجابري الذي سعى ، تحت سطوة أيديولوجيا القطيعة ، إلى التمييز بين المشرق والمغرب بشكل متعسف أجبر فيه المعتزلة على الانضواء مع ا لأشاعرة تحت لواء نظام معرفي واحد، كما أجبر ابن خلدون على التخلي عن انتمائه للنظام المعرفي الأشعري البياني لينضوي ضمن نظام معرفي مغاير!!

مفهوم القطيعة أداة معرفية ناجزة، لكن الجابري يتخلى عن دوره كمفهوم ويستحيل عنده إلى أيد يو لوجيا فيقع في الإسقاط.

وعلي مبر وك يعلن أن طرحه تتحاور في إنتاجه عدة أنظمة منهجية من النظام البنيوي ، الذي ي ق صد إلى التماس البنية العميقة لنص أو جملة نصوص ، والسعي إلى تفسير كافة وجوه التماثل والاختلاف داخلها ، ولأنه لا يريد أن يتوقف بهذا عن حدود "الشرح والفهم " فإنه يلجأ إلى "المنهج التاريخي" ال ذي يبدو ضروريا لاختبار مدى التحقق التاريخي للثوابت البنيوية المكتشفة عبر القراءة.

و المؤلف يحمل منهجه على النحو التالي:

١- الابتداء بالقراءة دون أي انحياز ، وترك النص يتكشف عن نظامه الباطني.

٢- قراءة النص لا بوصفه جملة أفكار جزئية متجاورة، بل بوصفه نسيجا ينصهر فيه جملة هذه الأفكار ، وبحيث يتجه السعي إلى

الكشف عن الثابت الكلي الذي ينظم شتات هذه الأفكار فيفسرها ويمنحها المعقولية.

٣- التركيز على هذا الثابت باعتباره ين ت ظم النصوص ، ويقدر على تفسير وتبرير حتى هذه الضروب من الاختلاف الجزئي بين النصوص ، وليس مجرد التماثل بينها ف قط.

٤- إذا كان النص (في علم العقائد بالطبع) ينطوي على بنية كلية تنظم مسائله الجزئية ، وينصرف الجهد إلى كشفها ، فإن هذه المسائل الجزئية تنطوي بدورها على أنظمة بنيوية ، تحقق البنية الكلية وتتحقق من خلالها ، وهنا فإنه بقدر ما يكون اختبارا لبنية المسألة الجزئية على بنية ا لنسق الكلية محققا لهذه البنية الجزئية ، فإنه يكون أيضا محققا لبنية النسق الكلية.

٥- اختبار البنية في الخطوة الأخيرة ، خارج حدودها الخاصة ، أي في العالم والتاريخ، أي الانطلاق من البنية إلى التاريخ ، ثم من التاريخ إلى البنية ، وهذه المراوحة بينهما تحيل إلى أن البنية ليست فقط هى التي يفسرها التاريخ ، ويؤكد تحققها ، بل إنها أيضا تفسره وتهبه النظام والمعقولية، وهكذا كما يقول المؤلف- تت كامل خطوات التحليل محققة لآليتي "الفهم والتفسير" وهما معا غاية المنهج ومبتغاه.

إن هذا الطرح الذي قدمه المؤلف عبر ستة فصول ومقدمة وخات مة يحقق الوعي بجملة مسائل منها:

أولا: الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، تكوينا وبنية ، وكذلك الوعي بما يؤسسه معرفيا داخل نسق العقائد الذي يتضمنه.

ثانيا: الوعي بالخطابات التاريخية المغايرة ، وب م ا يؤسسها معرفيا داخل أنساقها العقائدية الخاصة والمناوئة للنسق الأشعري السائد.

ثالثا: الوعي بالكيفية التي راح بها النسق الأشعري يزيح هذه الأنساق المناوئة ، ويقصيها من مجال التداول محققا لنفسه (وللخطاب التاريخي الملحق به) هيمنة لا مجال لمنازعتها وحضورا فعالا حتى الآن رغم خفائه.

ويؤكد المؤلف على أنه: إذا كان الخطاب التاريخي الأشع ري ينبني على تصور التاريخ انهيارا وسقوطها دائما من الأفضل إلى الأقل ف ض لا وعلى نحو لا يرتفع معه الانهيار إلا من خلال السعي المس تحيل إلى تكرار لحظة الفضل/النمو ذ ج الذي تقوم خارجه ، فإن في ذلك تفسيرا لما تت ك ش ف عنه اللا تارخية في الخطاب العربي المعاصر من تصور التا ريخ صيرورة انهيار وسقوط دائمة ولا فكاك منها إلا عبر القفز (المستحيل أيضا) إلى نماذج (سلفية أو حداثية) لم تتبلور في واقع هذا التاريخ بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه كنماذج جاهزة.

اللا تاريخية تتعامى عن هذا التبلور للنموذج الذي تستعيره- في ع لاقته مع واقعه الخاص ، وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص توطئة لغرسه في واقعها المغاير ، فتحيله بذلك من تكوين تاريخي إلى معطى

مطلق قابل للاستنساخ لا في واقعها الخاص فقط- بل و ف ي كل مكان وزمان ! .

والحق أن القدرة التفسيرية التي تبلورت على الوعي بالخطاب الت اريخي الأشعري ، وبما يؤسسه أو حتى يستهدفه معرفيا لا تقف عند مجرد تفسير اللا تاريخية في الخطاب العربي ، بل وتتجاوز ذلك إلى تفسير ضروب الممارسة التاريخية عند المؤرخين المسلمين من جهة ، وإلى تفسير العلاقة بين بنية هذا الخطاب التاريخي الأشعري وبين بنية الثقافة السائ دة التي تبلور في محيطها من جهة أخرى.

ويبقى السؤال كيف يمكن خلخلة هذه اللا تاريخية وزحزحتها؟!

يقول علي مبروك أن الوعي مدخل إلى الخلخلة لكنه الوعي الذي يتجاوز الخطاب ونظام بنيته إلى الوعي بسياقات تشكله وشروط بنيته واكتمالها، فالوعي بما يضمره الخطاب ويجهد في إخفائه من "تاريخ" تكوّن فيه، ملئ بالصراعات التي خاضها على المستوى الاجتم اعي والسياسي والفكري من أجل ف رض هيمنته، ومن دور "أيديولوجي" يتكشف عن سعي لا هوادة فيه لتكريس كافة ضروب الإطلاق والهيمنة.

تقتضي الزحزحة إذن وعيا بأن الخطاب تبلور في التاريخ وبالتاريخ من أجل التاريخ يؤكد ذلك أن الخطاب بأسره قد انبثق في قلب السياسة داعما لاختيار سياسي ما بوصفه الأفضل، ولأن السياسة سرعان ما راحت ترد له الدين دعما ومددا فإنه قد تمكن بفضل هذا الدعم من أن يحسم صراعه مع كافة الأنساق والخطابات المناوئة لصالحه، وإذا كان الخطاب الأشعري قد استهدف في صراعه مع الخطابات المناوئة تكريس سلطة الأصل، المتحقق في الماضي، باعتباره نموذجا لا سبيل بإزائه إلا التكرار، فإن الأمر فيما يتعلق بالخطابات المناوئة (المعتزلي تحديدا) لا يحيل إلى أي رفض للأصل، أو تنكر له، بقدر ما يحيل إلى تصوره لا نموذجا للتكرار، بل نقطة ابتداء للوعي يبدأ منها سيره، متمثلا ومستوعبا ومتجاوزا إلى آفاق أرقى، أي أن هناك علاقتين مع الأصل إحداها تكرره ساعية إلى التماهي معه والأخرى تبدعه واعية بحدوده، وساعية إلى كشف ممكناته المضمرة. وفي حين يبدو الأصل طبقا لهذه الأخيرة انفتاحا على العالم يشكله ويتشكل فيه وبه في ضروب من المساءلة والحوار، فإنه يبدو حسب الأولى سلطة مطلقة لا سبيل إلى مساءلتها أبدا. وإذ يبدو الخطاب هكذا تكوينا في التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ، فإن ذلك يحيل إلى أن تجاوزه ليس ممكنا فقط، بل لعله واجبا أيضا.

وعندئذ فقط تفقد "اللا تاريخية" ما يؤسسها في بنية الوعي، الأمر الذي يؤول إلى إمكان خلخلتها وزحزحتها، بل وحتى إقصاءها كلية توطئة لخطاب عربي آت.

أوضاع العمالة العربية الوافدة في الدول النفطية

عبير محمد سعد*

حملت السبعينيات معها تغيرات هائلة على صعيد الاقتصاديات العربية، فالارتفاع الهائل في أسعار النفط، المرتبط بالصراع العربي الإسرائيلي، مكّن الدول الخليجية النفطية من استحداث تجديدات هائلة في البنية التحتية، قدم الدعم، لخطط التنمية من ناحية، ومن ناحية أخرى مثلت هذه التحولات الأرضية، المناسبة لحدوث أضخم حالة من الحراك الأفقي/ الرأسي بين الأقطار العربية، بكافة مستوياتها وشرائحها، وخاصة في مصر وسوريا والأردن وفلسطين والسودان، وبكل ما ترتب عليه ذلك من إفراغ في دول المصدر وتنمية في الدولة المستقبلة، هذا وقد رصد أكثر من مفكر عربي، منهم حليم بركات، ونادر فرجاني، وسعد الدين إبراهيم، تأثيرات هذه الهجرة، كما رصدتها المخيلة الإبداعية في روايات إبراهيم عبد المجيد ومحمد عبد السلام العمري على سبيل المثال.

ويحاول هذا التقرير إلقاء الضوء على أوضاع العمالة العربية في الدول النفطية، خاصة في ظل مزاحمة العمالة الآسيوية من ناحية، وبسبب انخفاض أسعار النفط من ناحية أخرى.

أولا: أوضاع العمالة العربية الوافدة وحقوقها

النصوص الرسمية:

يجدر الانتباه ب صدد الاتفاقية العربية الثانية (المعدلة) لتنقل الأيدي العاملة، والتي تم التوصل إليها عام ١٩٧٥ في نطاق منظمة العمل العربية إلى ما يلي:

١- محدودية عدد الدول العربية التي صدقت على الاتفاقية، وخلوها من البلدان الخليجية الست، حيث صدقت على الاتفاقية

* باحثة تربوية

الأردن في أكتوبر ١٩٧٥ والصومال في فبراير ١٩٧٦ ومصر في مارس ١٩٧٦ وفلسطين في يوليو ١٩٧٦ والعراق في أغسطس ١٩٧٦م.

٢- تتضمن الاتفاقية عدة مبادئ مهمة، كان من شأن الالتزام بها فعليا، توفير إطار أفضل لتحسين أوضاع العمالة العربية الوافدة، وتعظيم إيجابيات انتقال العمالة داخل الوطن العربي وخصوصا على صعيد التطور الوحدوي، ومن هذه المبادئ: "تسهيل إجراءات انتقال العمالة العربية عبر البلدان العربية، وإعطاء الأولوية في التشغيل من قبل البلدان المضيفة، للعمال العرب الوافدين، وإحلالهم تدريجيا محل الأجانب، وضمان تمتع العمال العرب بنفس الحقوق والمزايا التي يتمتع بها العمال المحليون في البلدان المضيفة ومحاربة مقاولة الأنفار، وعدم اللجوء إلى اتخاذ إجراءات تعسفية ضد العمال العرب الوافدين، وتنظيم سوق العمل بين البلدان العربية، عن طريق إقامة هيئة مختصة بانتقال العمال، وجمع وتبادل المعلومات بين هذه الهيئات، وإعطاء دور التنسيق في هذا الصدد لمكتب العمل العربي.

أما ميثاق العمل الاقتصادي القومي الصادر في ختام مؤتمر القمة العربي الحادي عشر، المنعقد "بعمان" في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٠م، فقد نص على حرية انتقال الأيدي العاملة عبر الحدود العربية، وأكد على مبدأ المساواة في المعاملة بين العامل العربي الوافد والعامل الوطني، في الأجور وحق الانتفاع من خدمات الدولة المضيفة في مجالات التعليم والصحة، وحق الحصول على الضمانات الاجتماعية التي يحصل عليها العامل الوطني في الحالات الطارئة، وحالات العجز والتقاعد. ونص أيضا على م بدأ الحرية في انتقال الأيدي العاملة عبر حدود الدول العربية، في اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية لعام ١٩٥٧، واتفاقية السوق العربية المشتركة لعام ١٩٦٤م.

ثانيا، أوضاع العمالة العربية الوافدة وحقوقها

الواقع الفعلي:

يكشف الواقع الفعلي في البلدان العربية المضيفة (برغم ما سبق) عن قيود وممارسات عديدة من جانب حكوماتها وسكانها، تؤكد سوء أوضاع العمال العرب الوافدين، وخضوعهم لصور شتى من التمييز، بما يتعارض في كثير من الحالات مع أبسط حقوق الإنسان، ويظهر ذلك في مجالات عديدة، كتلك المتعلقة بتشريعات الهجرة والعمل ونظام " الكفيل"، والتفاوت والتمييز في الأجور وفرص الترقي والتمتع بالخدمات الاجتماعية، والأنماط السلوكية "غير السوية" من جانب المحليين، وكذلك ما يتعلق بالإجراءات (العقابية).

تشريعات الهجرة والعمل ونظام الكفيل:

رغم تأكيد مبدأ حرية انتقال العمال عبر حدود الدول العربية، بموجب الاتفاقيات

والمواثيق العربية المختلفة، فقد أصدرت حكومات البلدان العربية النفطية عموما تشريعات صارمة للهجرة والعمل، تنطوي على تمييز سافر ضد غير الوطنيين، بمن فيهم أبناء البلدان العربية الأخرى، باستثناء العراق والجزائر، إذ لا يسمح بحرية السفر -حتى السياحة- إلى هذه البلدان إلا بغرض العمل أو أداء مهام رسمية، أو زيارة الأسرة أو الحج (في حالة السعودية)، وبالنسبة للباحثين عن عمل يتعين وجود عقد أو "كفيل" أو كليهما كشرط مسبق للحصول على تأشيرة دخول، ويلاحظ أن عقد العمل الذي يوقعه العامل العربي الوافد قبل سفره إلى هذه البلدان، عادة ما لا يلتزم به صاحب العمل المحلي، وقد يكتشف هذا العامل في وقت لاحق أن شروط العقد الفعلي أقل ملاءمة له عن شروط العقد الأول، لكن يصعب عليه مناقشة هذه المسألة، خاصة وأن جواز سفره عادة ما يكون محجوزا لدى صاحب العمل، الذي يمكنه المطالبة بترحيله خارج البلاد متى شاء. ويعبر نظام الكفيل السائد في السعودية، بوجه خاص، عن شدة تعارض نظم العمل مع حقوق الإنسان، وتعرض العمال العرب الوافدين لاجحاف كبير ففي القطاع الحكومي تتصرف الدولة باعتبارها صاحب العمل، وكأنها "كفيل تنظيمي ومعنوي"، بينما تعرف القطاعات الخاصة وغير المنتظمة ما يسمى "بطبقة الكفلاء"، حيث لا تسمح القوانين السائدة لغير المحلي بإنشاء أو امتلاك أي مشروع صناعي أو تجاري دون كفيل محلي، الذي يدخل كشريك في المشروع ليقدم الغطاء القانوني (التوقيع على الأوراق الرسمية اللازمة للحصول على ترخيص) مقابل الحصول على نسبة كبيرة عادة ما تتراوح بين ٥٠٪ و٨٠٪ من أرباح المشروع(١).

وهكذا يمثل نظام الكفيل، الذي يفرض قيودا متعسفة على الأجانب، وخاصة (العمالة العربية)، قيودا على إقامتهم وسفرهم وتنقلاتهم خارج منطقة عملهم، أحد البؤر المزمنة لانتهاك حقوق الإنسان الأساسية في المملكة، وكثيرا ما يستخدم هذا النظام للمساومة في حالة وجود نزاع بين العامل والكفيل ليتنازل العامل عن حقوقه، وتقوم الحكومة بسحب جوازات المشتبه فيهم، أو الشهود في القضايا الجنائية لحين إتمام المحاكمة مما يضطر بعض الأجانب للبقاء في المملكة فترات طويلة دون رغبتهم، وفي دولة الكويت استمرت حتى عام ٢٠٠٠م انتقادات دوائر حقوق الإنسان لاستمرار العمل بنظام الكفيل، لما يتيحه من فرص التسلط والاستغلال والضغط، فضلا عما يتيحه من تشجيع لتجارة "الإقامات"، وجلب أجانب يواجهون بعدم وجود عمل فعلي لهم، وبالتالي يجدون أنفسهم هدفا لاستغلال الكفيل، أو أمام مخاطر التوقيف بسبب العمل غير القانوني لدى غير الكفيل، أو اختيار العودة من حيث أتوا.

وقد فشلت حتى الآن جهود الحكومة في القضاء على تجارة الإقامات رغم العقوبات التي قررتها، إذ غالبا ما تتم مخالفة القوانين(٢)

التمييز بين الوافدين العرب والغربيين:

هناك تفرقة واضحة في "البلدان النفطية العربية"، والخليجية منها تحديدا، بين العمال الوافدين من العرب وبين الغربيين، ففي بلدان الخليج يحصل الآخرون على مرتبات تصل في أحيان كثيرة إلى عشرة أمثال ما يتقاضاه العرب الوافدون، رغم تساوي المؤهل والكفاءة، ويحصل العامل العربي، ممن يحمل الجنسية الأمريكية أو جنسية أي دولة غربية أخرى، على معاملة أفضل من نظيره المحتفظ بجنسيته العربية، ويتمتع بمزايا أخرى عديدة لا تتمتع بها زوجته العاملة المحتفظة بجنسيتها العربية، وقد أوضحت هذه الناحية دراسة أجريت عا م ١٩٨٣ على عينة من (٢٠١) من المصريين العاملين ببلدان الخليج.

الأجور والأوضاع الوظيفية والاجتماعية للعمالة العربية الوافدة:

يحصل العمال العرب الوافدين إلى البلدان المضيفة (الخليجية تحديدا) على أجور تتجاوز في مستوياتها ما يناله أقرانهم في بلدانهم الأصلية، ولكنها تقل كثيرا عن الأجور التي يتقاضاها المحليون والوافدون الغربيون عن أداء نفس العمل، وينصرف هذا التمييز أيضا إلى عدم المساواة بين العمال العرب الوافدين والمحليين في فرص الترقي الوظيفي، ويؤدي هذا التمييز إلى نشوء "علاقات غير ودية" بين الوافدين العرب والمحليين، مما يضعف بدرجة كبيرة من إمكانات التفاعل الاجتماعي المطلوب، لدعم الإيجابيات المفترضة لظاهرة الهجرة العمالية في تحقيق الوحدة العربية ولو بالمعنى الثقافي[٣].

الإجراءات العقابية القانونية مع العمالة العربية الوافدة:

تلقت المنظمة العربية لحقوق الإنسان عددا من الشكاوي، عن التباطؤ في البت القضائي في قضايا الأجانب ومنهم (العرب الوافدين بالطبع)، وتعسف جهات الإدعاء العام، من ذلك شكوى عدد من السجناء والمحتجزين المصريين في سجن إمارة العين (دولة الإمارات العربية المتحدة)، من بينهم المهندس "محمد حسن إبراهيم" الذ ي تتواصل محاكمته منذ عام ١٩٩٨ في تهمة اختلاس، وأيضا المحاسب "عاصم خليل" بتهمة الاختلاس، وتتواصل محاكمته لأكثر من عام ونصف (الشكاوى مقدمة خلال عام ٢٠٠٠) هذا وتلقت المنظمة العربية كذلك خلال عام ٢٠٠٠م عددا من الشكاوى عن إساءة سلطات الأمن معاملة الموقوفين الأجانب (من غير المحليين) أثناء التحقيقات، بغرض انتزاع اعترافات منهم بارتكاب التهم الموجهة إليهم، أما في السعودية فقد تلقت المنظمة شكوى المواطن المصري (حاتم محمود عبد القادر) الذي كان يعمل بمديرية الشئون الصحية بمحافظة الطائف، وتفيد أن ضباطا من المباحث الإدارية بالطائف قاموا باحتجازه وتعذيبه، وإرغامه على

التوقيع على اعتراف بتلقي رشوة، وقد صدر حكم من المحكمة ببراءته من هذه التهمة كما أكدت المحكمة الشرعية وقائع تعذيبه، رغم تصديق السعودية وانضمامها لا تفاقية مناهضة التعذيب منذ عام ١٩٩٧(٤).

الأنماط السلوكية المحلية

إزاء الوافدين العرب:

تشكل هذه الأنماط الموسومة تأدبا بعدم الودية، أحد أهم عوامل ضعف ومحدودية التفاعل الاجتماعي بين الوافدين العرب والمحليين في البلدان الخليجية، حيث يتعرض العديد من العرب الوافدين لأشكال متنوعة من السلوك "غير الودي"، المعبر عن "التسلط والتعالي والعدوانية "من جانب معظم المحليين، سواء في العمل أو الشارع أو المؤسسات الحكومية، ويمكن تفسير هذا السلوك في ضوء عدة عوامل منها:

١- قوة الوضع الاجتماعي والقانوني للمحليين إزاء الوافدين عموما.

٢- "سيكولوجية الأقلية" المسيطرة على المحليين، والنابعة من الخلل في التركيبة السكانية، وما يرتبط بذلك من شعور المحليين بأنهم "أقلية في قمة الهرم الاجتماعي"، وما دونهم وجد ليخدمهم، أو بعبارة أخرى نظرتهم إلى الوافدين العرب باعتبارهم "مجموعة من الفقراء الأفاقين الباحثين عن الثراء، تدفقوا إلى بلدان النفط الغنية لاقتناص جزء من الثروة التي حرم الله بلادهم منها".

٣- ويرتبط بالعاملين السابقين شعور المحليين المتعلمين "بمنافسة الوافدين العرب، "ذوي الكفاءات، الذين يشغلون العديد من الوظائف موضع تطلع هؤلاء المحليين، باعتبارهم أجدر بها بحكم "المواطنة". ويؤدي هذا السلوك إلى إثارة وتعميق مشاعر غير ودية إزاء المحليين من جانب الوافدين العرب، والذين عادة ما يحتفظون بهذه المشاعر كامنة في أعماقهم ولا يعبر عنها فعليا سوى القليل منهم أثناء عملهم، وإقامتهم في البلاد المضيفة، ويترتب على ذلك ضعف في العلاقات الاجتماعية السوية بين الطرفين، بل إن العامل الوافد عند عودته مختارا "أو مجبرا" إلى بلده، ينقل إلى مواطنيه هذه الخبرات والمشاعر غير الودية إزاء هؤلاء المحليين، وبلدانهم، وفي دراسة عن (الهجرة العائدة) أعدها الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في مصر، ضمن مشروع "نظام معلومات العمالة"، غطت الفترة من عام ١٩٨٥ حتى ١٩٨٨ أشير إلى هذه الضغوط والممارسات في الدراسة بعبارة "إساءة المعاملة والأسباب السياسية"، باعتبار أنها سبب عودة (١١٪) من مجموعة العمال المصريين من السعودية و(١٣,٤) من مجموعة العمال من الكويت خلال تلك الفترة، ويلاحظ في نفس السياق تأثر العلاقات (المصرية -الخليجية) (على المستوى الشعبي أو غير الرسمي) تأثرا سلبيا بتعرض المصريين العاملين في الخليج لأحداث معينة،

انطوت على انتهاك سافر لأبسط حقوقهم الإنسانية، وتمييز صارخ لصالح المحليين من جانب القوانين والسلطات القائمة في هذه البلدان، رغم وضوح "اعتداءات" الأخيرين على المصريين، حيث تعرض المصريون في الكويت خلال عامي ١٩٩٨/٩٧م. لحوادث، مثل إطلاق طالب كويتي (بالمرحلة الإعدادية) النار على مدرس مصري، وقيام مجموعة من الكويتيين بإطلاق النار على طبيب مصري بإحدى المستشفيات الكويتية(٥).

هكذا يتضح لنا إلى أي حد تعكس الأوضاع والتقارير السابقة حول حالة العمالة العربية الوافدة في الدول النفطية (الخليجية تحديدا) فجوة حقيقية ومتسعة بين الواقع وبين الحق المصاغ حبرا على الورق، ومن ثم تخلق تلك الفجوة انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان العربي داخل القطر العربي(٦).

ويعود هذا التردي في أوضاع العمالة الوافدة إلى عوامل عديدة منها ما يلي:

٣- إدراك حكومات الدول المضيفة أن فئات عديدة من العمالة العربية الوافدة، بحكم تدني مستويات الأجور في البلدان المرسلة للعمالة، سوف تتحمل التمييز والتعسف، وتواصل عملها في البلدان المضيفة، لتشكل طبقة عازلة بين العمالة المحلية الضئيلة نسبيا، وغالبية السكان المحليين عموما، وبين النظم الحاكمة والقوى والجماعات القبلية والاجتماعية العليا ومن ثم يعد هذا التمييز مقصودا سياسيا من جانب هذه الحكومات، ويخدم مصالحها، حيث أن وجود الوافدين في إطار أوضاع يتم فيها "تقنين" التفاوت بينهم وبين المحليين في الأجور، والمزايا الوظيفية، والاجتماعية، والمعاملة القانونية وغيرها، يؤدي من ناحية إلى خلق مصالح ذاتية للمحليين في الدفاع عن هذا "التمييز"، وبالتالي عن النظم التي تخلقه وتحافظ عليه وعلى استقراره، ويؤدي من ناحية ثانية إلى "تغييب وعي" بوجود تميز وتفاوت حاد في توزيع الثروة والسلطة في بلدانهم، وبمصدر هذا التفاوت المرتبط بطبيعة الدولة "الريعية التسلطية" القائمة، وسياساتها في مجال الإنفاق العام وغيره، لتوزيع جزء من الريع النفطي بشكل غير متكافئ بين فئات السكان المحليين.

٨- إحجام أكثرية حكومات البلدان العربية المرسلة للعمالة، عن القيام عبر سفاراتها وقنصلياتها وأجهزتها الرسمية الأخرى، بأي دور حقيقي لحماية مصالح رعاياها العاملين في البلدان النفطية، في مواجهة ما يتعرضون له من "تمييز" وتعسف، سواء من جانب السكان المحليين، أو السلطات الحكومية في البلدان المضيفة، بالرغم من وصول هذا التعسف أحيانا إلى حد الطرد الجماعي لعمال دولة عربية ما، كوسيلة (لمعاقبة) حكومة بلدهم لتبنيها سياسات أو مواقف معينة إزاء قضايا الدولة المضيفة، من ذلك ترحيل المصري ي ن العاملين في قطر في يناير-فبراير ١٩٩٨ على هامش معارضة مصر ومقاطعتها لقمة الدوحة الاقتصادية، وإدعاء

قطر تورط مصر في انقلاب فاشل لإعادة أميرها السابق.

ومن وجهة النظر "الرسمية" يتم تبرير هذا "الإحجام" في ضوء عوامل عددية ، تبدو بالنسبة لها "مقنعة" ، ولكنها تبدو عكس ذلك من وجهة نظر العمال الوافدين وأسرهم ومواطنيهم عموما، ومن هذه العوامل:

١- حرص مسؤلي سفارات وقنصليات البلدان العربية المرسلة للعمالة على عدم القيام حقيقة بهذا الدور حتى لا تفسر مجرد محاولة أدائه من قبل حكومات البلدان المضيفة "كتدخل في شئونها الداخلية"، ولعل هذا يفسر دلالة ما انتهت إليه دراسة أجريت عام ١٩٨٢م على عينة من (٢٠١) من المصريين العاملين في بلدان الخليج ، ففي معرض الإجابة على سؤال يتعلق بماهية الجهة القائمة بالرد على اعتداءات تقع على هؤلاء العمال من جانب المحليين أشار (٧٥) عامل بنسبة (٣٧,٣٪) من مجموع العينة بأن لا أحد يرد ، وأجاب (٥٩) عامل بنسبة (٢٩,٤٪) بأن العمال أنفسهم يقومون بالرد ، بينما ذكر (١٤) عامل بنسبة (٧٪) فقط أن السفارات أو القنصليات المصرية تتولى الرد.

٢- حرص حكومات البلدان المرسلة للعمالة على الالتزا م بما يسمى "التعامل بعقل بارد أو بأعصاب هادئة "مع مشكلات معينة (فردية أو جماعية) يتعرض لها عمالها وأسرهم في البلدان النفطية، حتى لا يؤدي "تصعيد" الأمور إلى لجوء حكومات الأخيرة إلى ممارسة أساليب أخرى "للضغط" كوقف المعونات أو الاستثمارات.

الهوامش

١- د. نيفي ن مسعد: (إشراف) د. جلال عبد الله معوض (إعداد): "قضايا حقوق الإنسان" كتاب غير دوري: ملف العدد "قضايا الهجرة والمهاجرين من منظور مقارن"، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، دار المستقبل العربي، الإصدار الثالث، ١٩٩٨، ص ص ٥٢- ٥٤

٢- المنظمة العربية لحقوق الإنسان: تقرير عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي عام ٢٠٠٠، يوليو ٢٠٠١، القاهرة، ص١١٨، ص ١٨١

٣- د. نيفين مسعد (إشراف): د. جلال عبد الله معوض (إعداد)، مرجع سابق، ص ص٥٥- ٥٧

٤- تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان: مرجع سابق، ص ص٨٤-٨٥، ص١١٣، ص ص ١١٨- ١١٩

٥- د. نيفين مسعد (إشراف): د. جلال عبد الله معوض (إعداد)، مرجع سابق، ص ص٥٨- ٥٩

٦- د. نيفين مسعد (إشراف): د. جلال عبد الله معوض (إعداد) مرجع سابق، ص ص ٦٢- ٦٣

ديوان الرسائل

● **شعر**

حسن طلب

إضراب

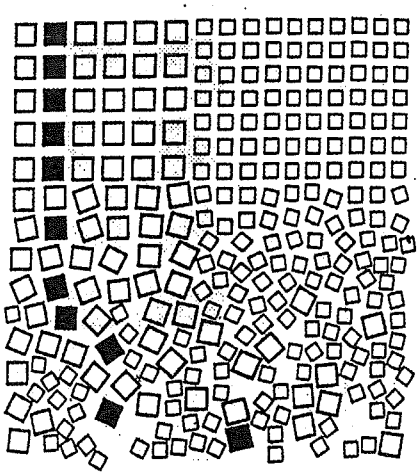
● **قصة**

سعيد الكفراوي

المثقف وإشكالية الخروج من الذات

● **رؤية**

قايد دياب



شعر

ديوان الرسائل

حسن طلب*

الرسالة الأولى:
شيطان.. ونبي

يا أُمَّ عليّ
ما من أحدٍ سوفَ يُزمِّلُني غيرُكِ
في هذا الليل العصبيّ
ما من أحدٍ سيدثِّرُني
فإلَّي.. إليّ
فأنا أمسِ رأيتُ-
كما يتراءَى للنائم-
أنيٍّ لي وجهانِ
رأيت كأنيٍّ اثنان:
فشيطانٌ.. ونبيٌّ
شيطانٌ يتقلقلُ في القُمقمِ
حتى ينطلق ويصبحُ حرّاً
ليعربِدَ فيّ
ونبيٌّ لم يُؤذَنْ لهُ بعدُ..
فما حانتْ لحظتُهُ
ليزفَّ إليه العهدُ..
ومازال على أُهْبَتِهِ
ينتظرُ الوحيّ
من غيرُك يسمعُني
في هذا الوقتِ الغسقيّ!
من سوف يُصدِّقُ..
أني لم يُؤذَنْ لي بعدُ..
ولم يتعيَّنْ لي الوعدُ ؟!
ترقَّبتُ طَوالَ الليلِ..
ولم أُلْهمْ شيئاً
وصبرتُ..
ولكن لم يَنَزَّلْ شئٌ بعدُ على"!

* شاعر مصري، نائب رئيس تحرير مجلة "إبداع"

من سوف يصدِّقُني غيرُكِ..
حتىَّ لو عدتُ كسيفاً..
مخْزيً!
يتملّكُني الوَسواسُ..
وتغْروني الرِّعشة..
يسخرُ مني الناسُ
يصيحون ببابكِ:
زوجُكِ مغرورٌ
ودَعيٌّ
ونُبوءتُهُ زُورٌ
لا تُمتعضِي منهم- أرجوكِ
- ولا تعترضِي
هُمْ معذُورونَ إذا صاحُوا
يا أمَّ عليٍّ
هم لم يجدوا معجزةً بين يديَّ..
ولا وحياً أُفشيهِ لديّ
فعَلى قلبي
لم يهبطْ تلك الليلةَ نور..
لم يَتنزَّلْ في تلك الحلكةِ شئٌ!

الرسالة الثانية:
بئس العثرة

يا أُمَّ عليٍّ
من فضلِكِ لا تُصغِي لأقاويلَ
يردِّدُها أهلُ الحيِّ
هي محضُ أباطيلَ
فلا تثِقي- أرجوكِ-
بما قد قيلَ
وما سوف يُقالُ
أنا ما كنتُ ضعيفاً في ذاكَ اليومِ
حرامٌ أن أُغْبَنَ!
ما كنت- كما تدرينَ- لأَجبُنَ..
كم جاهرتُ برائيي
لكن ماذا كان عساه يُفيدُ الرأيُ؟!
وتظاهرتُ..
وحرَّضتُ زميلي في العملِ.. وجاري
وجعلتُ شِعاري:
فَليسقُطْ عهدُ الجهل..
ليسقطْ عهدُ الذِّلةِ والبغْيِ
لكني فوجئتُ بخَصْمٍ مقتَدرٍ
وقويٍّ
وتكالبَ حشدٌ من كلِّ مكانٍ في القُطْرِ
.. عليٍّ
فأخذتُ أُقاومْ..
حتى خذَلتْني ساقايَ..
وماذا كنتُ لأفعلَ هذا اليومَ
لساقيٍّ؟!
لا شئَ..
سوى أني رحتُ أردِّدُ:
بئسَ العثرةُ
ثم جعلتُ أُواسي نفسي، وأقولُ:
أنا لستُ بأولِ مَن غلبتْهُ الكثرةُ،
ثم عزمتُ على أن أقتلَ نفسي
قلتُ: فما دامَ هو الموتُ..
إذنْ بيديَّ!

لكنْ.. سَبقتْني أيدي الحَّراسِ إليّ
قَادوني في التَّو..
إلى أن وقفوا بي عند كبيرٍ لهمُو
في أقصى البهْوِ
وقالوا: اركعْ
قالوا: امشِ على أربعْ
قالوا: قُل أغواني الشيطانُ..
ولكنّي الآنَ ندمتُ.. وتبتُ
فقاومتُ.. ولم أخضعْ
قالوا: قل يَحيا السلطانُ
.. فلم أصنعْ
قلتُ لهم: كيفَ؟
وهذى نُذُرُ الطوفانِ
.. تلوحُ لعينيّ!
قالوا: لكنَّكَ لو لم تَقُل الآنَ..
سملْنا عينيْكَ
وأفقدْناكَ الوعيْ
ثم مضينا..
وتركناكَ هنا: نسياً مَنسيّ!

وكذلكِ يا أُمَّ عليّ
تجدينَ الآنَ أمامَكِ
شخصاً آخرَ:
أَعْمَي.. وعَيِيّ

من فضلكِ..
هاتي قلمي ودواتي
أتمنَّى لو أمليتُ الآنَ عليكَ:
خلاصةَ مأساتي
أعلمُ أن اللفظةَ هيِّنةٌ
والشِّعرَ عصيّ
لكني سأحاولُ..
من يدرَي!
فلعليَّ أنجحُ..
لو أن ملائكةَ الشعر أعانتْني
وعسايَ سأفلحُ..
إن فتحَ اللهُ عليّ!

الرسالة الثالثة
السيف الخشبي

يا أُمَّ عليّ
قُضيَ الأمرُ الآنَ..
فلا تدعي أحداً يشمَتُ فيكِ
وفيّ
أرجوكِ: أَزيلي ما تجدينَ من الآثارِ
وأخفِي تلكَ الأشياءَ عن الأنظارِ
وفي هذا الرّكنِ المُهمَلِ..
أرجوكِ ضعيها
أما تلكَ الفرَسُ العرجاءُ
فبيعيها
وأَزيحي هذي الدِّرعَ المشئومةَ
عن عينيّ
ألْقِي في أقصى الأرضِ
بهذا السيفِ الخشبيّ!

لا تُدعي- أرجوكِ
- دموعَ لميسَ تسيلُ
ولا تَروي شيئاً لعليٍّ
لا تدعيهِ يعلمُ أن أباهُ انهزَمَ
ولا أنَّ الحسرةَ قد قتلَتْهُ
ولا أنَّ النَّدمَ
فإني أخشَى- إن علمَ
أخافُ الكهنة والجنْدَ..
فقد ينفردونَ بهِ
ويُقيمونَ عليهِ الحدَّ..
أخافُ إذا عزَمَ
وهمَّ ليقتحمَ القلعَةَ..
أن يرتطِمَ
ويسقطَ في شرَكٍ نصبوهُ
فيهوي
حيثُ هَوى من قبلُ أبوهُ

فيا أمَّ عليٍّ
أوْصيهِ بأن يرضَخَ للأمرِ الواقع
أن يلتزمَ
فيبتدئَ اليومَ
بما أنْهاهُ أمسِ..
ويختتِمَ
ويحسنُ لو أَغْضَي

أوْصيهِ بأن يرضَى
ويواظِبَ- كالناسِ
- على الصلواتِ الخمسِ ..
وينتظمَ
ويحسنُ لو ظلَّ يسبّحُ باسمِ الحاكمِ
مهما ظلمَ
ويهتفُ- كالناسِ- لهُ
ويُحييِّ العلمَ
ولا بأسَ إذا وجدَ الحقَّ الباطلَ
أو وجدَ الخصْمَ الحكَمَ!
وأوصيهِ يا أمَّ عليٍّ
أن يَتوخَّى الحيطةَ والحرْصَ..
فلا يسألُ:
من حكَّمَ في مصرَ اللصَّ؟!
ومن عمَلقَ فيها القَزَمَ
ومن أحيا الميِّتَ فيها
وأمات الحيَّ؟!

لا تَمتعِضي مما قلتُ.. وتعتَرضِي
يا أمَّ عليٍّ!
أنسيتِ دُعاءَكِ كلَّ مساء
بعد النومِ
وأنكِ كنتِ تقُولينَ لهُ:
ليتَكَ أولَ ناج
حين يجئَ الطُّوفانُ
وليتكَ تصبحُ أولَ مَرْجوٍّ في القوم
وآخرَ راج
فأنا أيضاً أتمنىَّ أن يحيا بين الناسِ
ويُحتَرمَ
دعيه يأخذُ سُترتي السوداءَ
ومِعطَفيَ الكحْليَّ

لكنْ لا تدعيهِ يبحثُ في كُراسات الشِّعرِ
ويعبثُ بالورقِ
إذا أنتِ تكرَّمتِ
فأعطيهَ ربْطةَ عنُقي
وقميصي الأبيضَ.. والشَّالَ القُطنيّ
وأزيحي الدرعَ المشئومةَ عن عينيهِ..
أزيحي- من فضلكِ
- هذا السيفَ الخشبيّ!

الرسالة الرابعة:
لا شك لدى

يا أمَّ عليّ
ينحرفُ العمرُ الآن إلى الجُرُفِ..
وينصرفُ الضوءُ إلى الغربِ
ولكن لا بأسَ
ستبقى ذكرى الحبِّ..
وإني مهما الأجَلُ تأنىَّ
لا أعرفُ كيف.. ولا أنيَّ
سيكونُ لقائي بك..
بعد فراقي!
من فضلكِ: لا تدعي أحداً غيرك
يعبثُ في أوراقي

ولعلَّكِ تغتفرينَ
إذا فوجئت ببعضِ حماقاتٍ..
أو لو أنتِ قرأت قصائدَ
مشبوباتٍ نَزِقاتٍ..
أعلمُ أنكِ تغتفرينَ
ولن تُنْحِي باللومِ عليّ
ستقولينَ:
أنا أدرَى الناس به
هو لم يُحبِبْ أحداً غيري
لا شكَّ لديّ
هو لم يَعرفْ لغةَ الغشِّ..
نعمْ
كان يحوِّمُ- أحياناً- كالطيرِ
هنا.. وهناكَ
ولكن كان يعودُ إلى عشِّي
فكأنَّ عواطفَ من لحمٍ ودمٍ
- تتحركُ كالطيف على قدمَيْنِ
وتمشِي
وكأن مثالَ الحبِّ تجسَّدَ في هيئةِ رجلٍ
ممتثلٍ.. وحَيِيّ
يتقدمُ بالوردِ إليَّ..
يبوحُ ويُفشِي

أذكرُ أُني:
كنتُ أرى اللهفةَ في عينيْهِ
وأسترقُ السمعَ إلى نغَمٍ
في شفتيْهِ
رخيمٍ.. وشجيّ

وتقولينَ:
أنا أعرفُه حقَّ العرفانِ
فقد كان كمن يُصغي لنداءٍ ناءٍ

من خلفِ تخوم الغيب:
حميم.. وخفيٌ
كان يكلمُ في أوقاتٍ
- مخلوقاتٍ من كونٍ آخرَ
وهو يُثبِّتُ عينيهِ
إلى هدفٍ لا مرئيٌ
وتقولين كذلكِ يا أمَّ عليٌ:
كنتُ أراهُ كمن كان يجاهدُ
يفلحُ حينا
ويخيبُ مِراراً

فهو يَهَشُّ..
كمن أوشك أن يدركَ أسراراً
أو يكتشفَ كنوزاً
ثم يعودُ ليُطرقَ في الأرضِ
بطرفٍ منكسرٍ وكسولٍ
كان كمن يحملُ هَمَّ رسولٍ
ويعيشُ بقلبٍ صبيٌ
ولذلكَ لم أتعجَّبْ
حين قرأتُ إشاراتٍ ورموزاً
وكذلكَ لم أغضبْ
حين رأيتُ قصائدَ يذكُرُ فيها:
نجلاءَ.. وهندَ.. ومي
كم كنتُ على ثقةٍ يا أمَّ عليٌ
من أنكِ لن تُنحي باللومِ عليٌ
فأنا أدرى الناسِ بكِ-
الحقَّ أقولُ..
وأنطقُ بالقسطِ-
فإني أعرفُ ما قلتِ ..
وما سوفَ تقولينَ
تماماً.. بالضبطِ
أنا أعرفُ..
أعرفُ..
لا شكَّ لديٌ!

الرسالة الخامسة:
الطوفان.. الطوفان

يا أمَّ عليٌ
وصل الطوفانُ
فليس عليك إذا أسرعتِ..
إذنٌ لرأيتِ على مَقْرُبةٍ
كيف يُلوِّحُ بعضُ الناسِ برايات
طلباً للنجدةِ
أو كيف يتمتمُ بعضُ الناسِ بآياتٍ

صدقَ الغيبيٌ
قد يسعفُنا الآنَ القرآنُ
وقد نغرقُ
لو أنَّ الغرقَ انكتبَ علينا
في اللوحِ الأزليٌ

ليس لنا الآن سوى أن نتبتَّلَ
أو نلهجَ بالذِّكرِ.. نُرتِّلَ منهُ
غداةً وعشيٌ
وصل الطوفانُ الآنَ

فليس علينا لو حاولنا الهرَبَ من الماءِ
فإن لم نَنجُ
سنكتبُ عند اللهِ من الشهداءِ
وإن نحن نجونا
فبفضلٍ منه وألطافٍ

صدق السَّلفيّ
لكن ما ضَرّكِ
إن أنتِ تعلَّقتِ بخُطافٍ
وتشبثت بقشٍّ طافٍ؟!
لن تنفَع في هذا اليومِ الحوْقلةُ..
ولا أن نشفعَ بالبسملةِ التكْبيرَ..
فإن على الله التَّدبيرَ
ونحن علينا السَّعيْ

وصل الطوفانُ الآن مداهُ
فلكم من مُقترفٌ للإثمِ أنابَ..
ارتفعتْ نحو سماءِ اللهِ يداهُ
.. وتابَ
وكم ولدٍ قد فَرَّ من الوالدِ..
كم زوج من زوجتِهِ
وأخ قد أنكرَ هذا اليومَ أخاهُ..
وعادَاهُ!

كم انهدمتْ أكواخ.. وصروح
وتجاورَ مبغيٌ.. وضريحُ!

صدق العدمي

فالطوفانُ حيادِيٌّ.. وصريحُ
لكن له أحياناً- منطقَهُ العَبثيّ
هو لا يعرف كيف يميِّزُ
بين كبيرٍ وصغيرٍ
أو مَلِكٍ وخفيرٍ
أو شيطانٍ ونبيٍّ!
لكن ما ضرَّكِ لو حاولتِ!
فيا رُوحِي ما بعدك روحُ
صدقَ المثلُ الشعبيّ
ليس عليكِ إذا أنتِ نسيتِ لميسَ
.. وإن خلَّيتِ عليّ
فالنّاجُونَ اليوم قَليلونَ..
الغرقىَ عددٌ لا يُحْصَى
وصل الطوفانُ الآن مداه الأقصى
وامتنعتْ سبلُ الإنقاذِ على الناسِ
الهربُ استَعْصى

لو كانتْ تَمتَمةٌ نَجدتْنا
أو لو كانَ دُعاءٌ أنْجَانا!
لا..
لن يُنقذَنا اليومَ سِوانا
فإذنْ ليس علينا
لو جَرَّبنا حِيَلَ العقلِ
وحاولنا أن نصعدَ فوق التَّلِّ
نجفِّفَ أعضاءَ الجَسدِ المبتَلِّ
.. ونرقىَ
بدلاً من أن نبقَى
بين الغرقَى

صدقَ العَلْمانيّ
لا دينَ سوى العقل..
ولا كهُداهُ لنا هَدْيَ!

وصل الطوفانُ الآن مداهُ الأقصَى وطَما
ومضَى قُدُما
وطفتْ جُثثُ الناس مع الزَّبد..
فَأصبحْنَا جُزءاً من هذا الطُّوفانِ
.. وأصبحَ جُزْءاً منَّا
أصبحَ ماءً ودَما
يضطربان معاً.. ويَموجان
ونحن ندورُ مع الموج كما دارَ
- وجوداً.. أو عدمَا
صدقَ الصُّوفيّ
إذ ليس علينا
لو نحنُ لبثْنا في الماءِ اللُّجّيّ
حتى نندثِرَ:
الأجسادُ تذوبُ. . خلاياها تتحلَّلُ في الماءِ
إلى أن ينحسرَ
كذلك نفنىَ فيه.. ونُفنيهِ
فإن هو إلا كالسَّرطانِ
لنا أن نستأصِلَهُ
ونموتَ بهِ
فنحقِّقَ بالموتِ الميلادَ
ونجمعَ في نسقٍ:
تلكَ الأضدادَ
لتمتنعَ القسمةُ بين الخالدِ والعابر
.. والماضي والحاضرِ
.. والمطلقِ والنسبيّ!

وصَل الطوفانُ الآن مداهُ الأقْصى وطَما وازدادَ
أقمنا سداً من جثثِ الغرقَى..
لكن هَدَّ السَّدَّ.. وعادَ أشدَّ!
فكم أفنىَ وأبادَ!
وَلن يدع الأبناءَ بمنجاةٍ منهُ..
ولا الأحفادَ..
وسوفَ يُداهمُنا لا بُدَّ
بمدٍّ مُطَّرد.. وعتيّ
بهواءٍ كاليَحْموم
وماءٍ كالزرنيخ!
فيالَكِ من دهيَاءَ.. ومُظلمةٍ
تتلبَّدُ في الأفُقِ الشرقيّ!

صدق الفلكيّ
نحن نمرُّ الآنَ بأشأمِ مرحلةٍ
في التَّاريخ
ولا تَسَلنَّ عَن السبب
إذا ظهرَ الكوكبُ ذُو الذَّنَب
وعادَ النجمُ المطرودُ..
ليقتحمَ الفلَكَ الطاردَ..
ثم رأيتَ عُطاردَ
يتبعُ في دورتَهَ النجمَ العائدَ
ثم تعامَدَ
ظلٌّ من زُحَلَ على المرِّيخ
فقلّ هذا أتعسُ عصرٍ في التاريخ!
فليسَ علينا

لو نحنُ استأنَسنا بالطالِعِ..
قد نجدُ المخرَجَ..
في الوقتِ الضّائعِ
من يدّري؟!
قد يأتي الفَرَجُ أخيراً
ليكون خِتامُ الأحداثِ دراميّاً
ومُثيراً!
وصلَ الطُّوفـانُ الآن مـداهُ الأقـصى وطمـاَ
وازداد كثيراً
وعرفنا كلَّ عدوٍّ.. من صاحِبِنا
فإذنْ ليس علينا
لو أغرقْنا من سرَقُوا كلَّ مراكِبِنا
في تلك السّاعةِ.. أصبح من واجِبِنا
أن نَتعقَّبَ من خدعونا
من تركُونا
ونَجوْا بقواربِنا!
وأنا في تلك الساعةِ- ليس عليّ
إن كنتُ رأيتُ-
كما يتراءَى للنائمِ-
أني أقدمتُ..
فحطَّمْتُ اليَخْتَ الملكيّ!

صدقَ الثّوريّ
لم يجلبْ حقّي مثل يديّ
وسيبقى الحقُّ هو القوةُ
مهما كان الإنسانُ:
تمدَّنَ.. أم لم يتمدَّنْ!

وصل الطوفـانُ الآن مـداهُ الأقـصى وطمـاَ
وازداد كثيراً جداً
وطفاَ الطُّحْلُبُ والقشُّ
وقد رسَبَ الدُّرُّ مع المعدنْ

يا أُمَّ عليّ
أنتِ صدقتِ إذنْ:
"لو نحن صعَدْنا الفُلْكَ..
سنَنْجوُ لا شكَّ"
ولكن كيفَ سنصعدُ؟
كيف سَنَنْجُو؟
"لنْ تُكتبَ للأفرادِ نجاة..
مهما صنَعُوا"
صدقَ المجتمَعُ
كيف سنصنعُ؟ كيف سننْجُو؟
أنتم عدد
جُعِلَ الطوفانُ لكمْ
وجُعلتُمْ
لا يفلتُ منكمْ بلدُ
لا إنسانَ سيبقى..
لا حيوانَ سينجُو
صدقتْ -والله- الإفرنجُ

وصدقتُ أنا
صدق الكلُّ.. ولم يصدقْ أحدُ

يا أمَّ عليّ
لن تشفعَ بنتُ هذا اليومَ

ولن ينفعَ ولَدُ
فإذنٌ ما ضرَّكِ
لو أنتِ نجوتِ بنفسكِ
ليسَ عليك إذا أهملتِ ليسَ
وخلَيْتِ عليَّ
لا ليسَ عليكِ من اللَّوْمِ اليومَ
إذاً لُذتِ بشيءٍ يعصمُكِ
وإني إن لذْتُ
-فليسَ عليَّ!

الرسالة الأخيرة
بلا عنوان

يا أُمَّ عليٍّ
ما هذا بأوان بُكاءٍ
ليسَ..
ولا بأوانِ حِدادٍ..
أو نعيٍّ
ليتَكِ لا تدعي طوفانَ الحسرةِ يغزُوكِ
فأرجوكِ
إذا انصرفَ مُعَزُّوكِ
وزالتْ رهبةُ تلك البرهةِ
فاتّجهي نحو الرُّدهةِ
وانتبهي:
فهنالكِ في رفِّ المكتبةِ العُلويِّ
تجدين رسائلَ..
من زمنٍ أُخفيها
ما بين كتاب "التبيين"
وموسوعة "أسماءِ المغتالين"
هناك
بجانب "ديوان الحلاَّجِ"
وتفْسير "الطَّبَريِّ"
فإذا أصبحتِ مع الذكرى وحدّكِ..
فُضِّيها
واحتفظي بقصيدةِ حُبٍّ-
لم أُكمِلْهَا- فيها
وإذا أنت سمحْتِ
فقولي للميسَ:
لكم كان أبوكِ يحبُّكِ..
إن كنتِ تُحبِّينَ أباكِ
فلا تدمَعْ بعدَ الساعةِ عيناكِ
ولو كانَ عليٌّ
قد شبَّ الآن عن الطَّوْقِ
وما زالَ على ما كنتُ أُربِّيهِ..
وكانَ نَجا
من سلسلةِ النكباتِ المُتَتالية..
وصارَ فتى
فعليهِ أن يَطلُبَ ثأرَ أبيهِ
من الشخصيَّاتِ الآتية:

فممن قلتُ له عنهُ..
وكنتُ أخافُ أُسمِّيهِ:
"فلانُ بن أبيهِ"
من سمسارِ اللحظةِ
من كلِّ زبانيةِ الماضِي
وربيبِ النعمةِ

والمُتغاضي
من رؤساءِ الأحزابِ الأربعةِ
عن الإمَّعةِ
المنتسبِ إلى مَخْدوميهِ
من الخانعِ..
والقانعِ..
والراضِي
وإمامِ الأمَّةِ.. والمتخصِّصِ في فقهِ الأزمةِ
والقاضِي
ومثقِّفِ صاحبةِ العصمةِ
من خازنِ بيتِ المالِ..
وكاتمِ أسرارِ البيتِ العالي
ونديمِ الوالي
والوالي
وزعيمِ المؤتمرِ الوطنيّ
من فضلِكِ لا تَعْترضِي يا أمَّ عليّ
لا تنتفضِي.. وتقولي:
كيف؟
وقد كنتُ فقدتُ أباهُ من قبلُ!
فأين الرحمةُ والعدلُ؟!

دعيه من فضلِكِ .. واحتسبيهِ
فغداً سيعودُ- إذا عادَ
-بثأرِ أبيهِ
وإذا اعْترضتْهُ مُعضِلة
فَخُذيه إليّ
كم كنتُ أخفِّفُ عنه صغيراً
وأكفكِفُ أدْمُعَهُ
فتعاليْ معَهُ

لقد اشتقتُ إلى صوتِكِ..
من لي اليومَ بأنْ أسمعَهُ!
حتى أستمتعَ في مَثْوايَ..
وأسترجعَ أصداءَ الفرحِ المنسيّ!
أرجوكِ إذا حَزَبَ الأمرُ
-خذيهِ..
دعيهِ ينادي
من فوقِ القبرِ عليّ
كما كانَ يُناديني
وأنا حيّ!

القاهرة
مارس/ أبريل ٢٠٠٢

قصة

إضراب

سعيد الكفراوي*

حين رفعت السماعة، جاءني صوت "إبراهيم":

- قوم.. أنت لسه نايم؟

- أبداً.. خير؟

- ها نضرب عن الطعام اليوم في نقابة المحامين.

- نضرب عن إيه.؟

- الطعام... .

- إزاي يعني؟

- زي الناس.

- ثم قال بحدة:

- عاجبك اللي بيحصل؟

- لا طبعاً.

- طيب انزل.. ميعادنا ١٢ الظهر.

ووضع السماعة.

هكذا شأن "إبراهيم" يحدد المواقف، وكل الأمور بيننا تبدأ من عنده مثل بقعة من نور سرعان ما تتسع.

*قاص وروائي مصري

كنت من لحظات قد أغلقت قناة "الجزيرة" عند مشهد جزع امرأة وقد حولته القذيفة إلى أشلاء مركونة بجانب الجدار المهدم، وقد تلطخت الأرض بالدم، واكتسى الجو بغبرة الدخان.

قليلة هي المرات التي ضبطت فيها نفسي تجهش بالبكاء.. عبر سنين العمر.. ما ينبثق من القلب، من الذكريات التي لا تنتمي للحاضر.. وذلك الصوت ينبعث رنينه من داخل الروح مثل صدى الهاوية.

ما الذي يحدث، ولا نفهمه؟

تساءلتُ، وخطوتُ داخل الشقة أتأمل الصور على الحائط، وصوت غناء يصعد من الراديو يمجد القدس، وبرأسي تتتابع سنين طويلة من هزائم يؤاخيها العجز، وقلة الحيلة.

كانت الساعة تقترب من الحادية عشرة، والشمس تفرش أرض الشرفة ساقطة على بتلات زرع غير مزدهر، والشارع يزدحم بسيارات ونداءات، وبجانب السور تجلس امرأة مسنة تحت ظل نخلة وحيدة تمد يدها للعابرين.

نقابة المحامين بناء ملكي قديم، يقع على تقاطع شارع رمسيس وعبد الخالق ثروت، طرازه الكلاسيكي يعكس مهابة أول القرن الماضي.. واجهته الخارجية معلق فوقها لافتات من قماش.. تسقط أمريكا وإسرائيل، بالروح بالدم نفديك يا فلسطين.

عندما دخلتُ من الباب الخارجي اعترضني أحد المخبرين:

- على فين؟
- داخل
- تلاقيك رايح للمضربين؟
- آه رايح للمضربين.
- طيب أتفضل يا سيدي ادخل.. ما هي ناقصة.

وخبط بوابة الدخول بالجدار، وسمعته يلعن سنسفيل الأيام السوداء، والحكومة، والمضربين، وكل البشر على وجه البسيطة.

اجتزتُ الحديقة المزروعة بأشجار التوت، والفيكس، وخطوتُ على أرضها منحولة العشب، ورأيت في طرفها الشرقي المحامين يجلسون في ركن الحديقة على طاولات ويرتدون أروابهم السوداء، متحدثين مع موكليهم ويحتسون الشاي، وينظرون ناحية الرفاق المتجمعين في وسط الحديقة تقريباً، حيث يحل المسجد الصغير بالركن.

يخرج ويدخل الناس من باب جانبي لا أعرف إلى أين يقود، ملامحهم تنطوي على حزن أصبح علامة عل ى وجوه المصريين، في حياتهم الأخيرة.. ثمة كآبة في العينين، وزرقة الشفاه، وغالب الأمر تنتهي حياتهم الآن بتلك المرارة غير المجدية.

- أهلاً.

قالها "علي" مخرج السينما الوديع، ونهض مسلماً علىّ، سحبتُ كرسياً وجلست بجواره، وألقيتُ بالتحية على بعض من بادلني السلام.

كان منتصف النهار معتدل الهواء في هذا الوقت من أيام الربيع، وكانوا يدخنون في شراهة، ويقرءون من أوراق في أيديهم، كان "علي" يهمس في أذني، وكنت أوافقه في أغلب ما أخبرني به، قلت له: إن الأمر في غاية الخطورة، وعلى الناس أن تفهم نهايات الأمور.. قال لي: المسألة لم تعد حياة أو موت شخص أو جماعة.. المسألة أصبحت اختباراً للوجود نفسه.. تصور أنا بقالي أكثر من عشر أيام لا أستطيع النوم إلا لحظات أمضيها في فزع وكوابيس.

وضع ذقنه على كفه وغاب في شرود طويل.

وقف "إبراهيم" ممسكاً بورقة في يده، وقال بصوت قلق يشيع فيه الاضطراب:

- كتبنا بيان ليوقعه المثقفون والكتّاب والفنانون، ويشتمل على مطالب ثلاثة: قطع العلاقات وطرد السفير، ووقف ضخ النفط.

صمت لحظة وواصل:

- وحتى تتحقق هذه المطالب سوف نضرب عن الطعام حتى الموت. صمت الجميع لحظة، رأيت خلالها عصفوراً يرف طائراً من فرع لفرع.

تأملت وجه "داوود" الأسمر ونظارته البنية، وقد انحنى للأمام قليلاً، كان يبدو بالفعل منشغلاً وهو يضغط شفته السفلى ثم رفع رأسه وقال:

- لكن يا إبراهيم دي مطالب يستحيل تحقيقها، وأنت عارف موقف الحكومة كويس.

قال "إبراهيم":

- لابد من تصعيد الأمور.

قلت من مكاني بصوت عالي:

- إلى حد الصدام؟

- إلى حد الموت.

قالها "إبراهيم" ونهض، رأيت بدنه وقد نحل، وجبهته يسقط عليها ضوء الشمس وحبات من عرق تلتمع فوقها، تذكرتُ سنين طويلة ماضية ونحن نغرق في تلك الأحلام التي لم تتحقق أبداً، وأخذتُ أتأمل تلك المصائر التي انتهت إلى ما نحن فيه.

أكد "إبراهيم" مرة أخرى:

- المطلب، إضراب عن الطعام حتى الموت.

بهدوء قال "علي":

- أقترح إضراباً رمزياً.. كل جماعة تضرب ثلاثة أيام متو اصلة ثم تعقبها جماعة ثانية.. بكده، أولاً: يستمر الإضراب مدة أطول، وثانياً: تصل رسالتنا الشارع كل يوم مع البيانات، والنشرة اليومية، ودعوة كبار الكتاب والفنانين وأهل السياسة للزيارة كل يوم، ويبقى فيه إمكانية لعمل أجهزة الإعلام.

انتهينا للاتفاق على أن يكون إضراباً رمزياً.

انقضى النهار، وحل على المكان الليل، أُضيئت في جنبات الحديقة مصابيح النيون، وتكاثفت ظلال الأشجار، واختفى الشارع ولم يعد يأتي منه إلا أصوات العربات المسرعة.

زحفت الساعات، بطيئة، واشتدت كثافة البرد، كنا في الهزيع الأخير من الليل، وقد هجع المضربون عن الطعام في ساحة المسجد الصغير المقام في جانب من أرض الحديقة، كنت أجلس بجانب جذع الشجرة الضخم، ألوذ بصمت آخر الليل، غارقاً في ذكرياتي القديمة والتي لم تغادرني أبداً، وكنت على نحو من الأنحاء أعيش مأساة حياتنا، تنتفض بداخلي الصور، وأتأمل مشهد تلك الجنازات التي لا تنقضي للشهداء رافعة أعلامها الخضراء، خارجة من أعماق الأزقة والحارات المؤدية للشوارع، التي تقود ناحية القيامة، وأصوات الهتافات المدوية تخرج من حناجر حارة، كأنني أشعر في هذه اللحظة بسخونة أنفاسهم، بذلك الصدق المروع الذي يقودها نحو الموت، نحو إدراكهم العميق لمعنى الكرامة، وقيمة الوجود في المكان والزمان، وفهمهم أن الوطن لا يرتهن للغيب، لكنه الحقيقة الجوهرية لوجودنا، وكنت أستمع لزخات من طلقات وصوت طائرة محومة، وأرى المنازل تسقط في مشهد مثل الكابوس. خُيّل إلي كأنني رأيت ضوءاً يتوهج فجأة مثل شهاب وينطفئ.

أحسستُ بالبرد شديد الوطأة لا تحميني منه تلك الملابس الصيفية الخفيفة، نهضتُ أجمع قطع الخشب والفروع الجافة، وحفرت حفرة بالقرب من باب المسجد، وألقيت بها وأضرمت فيها النار، ونفخت فيها حتى علت وضوت في المكان بالنور، كانت ظلال الأشياء تتطاول وتتراقص على الجدران، ورأيتهم يخرجون من المسجد فرادى ملتفين بأغطيتهم، ويفركون أكفهم ويسعلون، تحلقوا حول النار وأشعلوا سجائرهم.. نفذ الضوء فأشعل ملامح الوجوه، وأحسست للحظة كأنني في خلاء بعيد في قلب صحراء متوحدة، كنا صامتين، نقاوم بداخلنا الحزن، مستعيدين تلك اللحظات النادرة من زمن قديم، زمن كان الناس قادرين على ممارسة الفعل والمقاومة.

نهاران، وثلاثة ليال عبرت فيها ثلاثة أقمار في سماء صافية.

تزدحم أرض النقابة بالأصدقاء، وتفرغ في منتصف الليل منهم، عصر اليوم التالي زار تنا قنوات التليفزيون، والمراسلون الأجانب، وفي النهار صدرت صحف المعارضة بخبر الإضراب، وفي الليل حضر ضابط من أمن الدولة بصحبة وكيل النائب العام وأجرى تحقيقه، وعين طبيباً يباشر المضربين.

مغرب اليوم الثالث كانت الحديقة مفروشة بحلقات الرفاق، وكان الصخب يعلو، والبيانات تقرأ فيما يطل البعض على صحن المسجد ويلقون بالسلام والسؤال عن المضربين، حركة دائبة لقوات الأمن التي تحاصر النقابة، سيارتان مركونتان بجانب الرصيف بشارع رمسيس تمتلئ بعساكر من الأمن المركزي، يقف أمامهما ضابطان كبيران يحملان جهازين للاتصالات، ويتدجج الجنود بالسلاح.

كانت الشمس قد غابت تماماً، وحل على الحديقة ذلك المساء الغائم.

كنت أقف بالقرب من الباب عندما لمحتها داخلة، وقفت لحظة تأملت فيها الجميع ثم ركنت بجسدها النحيل إلى الجدار، رأيتها تبتسم ورأيت أسنانها البيضاء الصغيرة تجمل ابتسامتها على نحو هادئ.. رمت بشعرها الطويل خلف ظهرها ثم تقدمت بخطواتها داخلة مقتربة مني. كانت صبية لم تصل العشرين بعد، ترتدي ثوباً من حرير توشمه وردات ملونة، وتحمل في يدها كتاباً مصوراً، وسترة من قماش الجينز الأزرق المنقوش، وتشبك في كتفها حقيبة من الجلد.

اقتربت مني وسحبت كرسياً، وجلست وهي ما تزال تبتسم.

لاحظتُ أن عينيها كبيرتان صافيتان، وأنها عندما تبتسم في وجهي أشعر كأنني عدت لأيام بعيدة صافية، أعادني وجهها النحيل وتلك البراءة المشعة التي فاجأتني إلى زمن بعيد، لم يعد بإمكاني مغادرة وجه البنت، ولا تلك العينين الصافيتين المشعتين.

رحبتُ بها فابتسمت لي وسألتني بطيبة متناهية:

- هو فيه إيه؟

- إضراب عن الطعام.

- علشان فلسطين.

تداركت هامسة لنفسها:

آه.. صحيح.

احتضنت يدها اليد الأخرى ثم صمتت لحظات، اقتربت برأسها مني وقالت بصوت خفيض:

- وهم هيضربوا لغاية ما يموتوا؟

- ممكن.

أجابتني فزعة:

- يانهاري .

ثم عادت لصمتها من جديد.

أدركت مدى طيبتها وقلة خبرتها، ربما هي المرة الأولى التي تأخذها قدماها لمثل هذه الأماكن، وللتعرف على مثل هذه المواقف، وعاودني إحساس بالأبوة تجاهها، قلت لها:

- تشربي شاي؟

- متشكرة.

- طيب عصير؟

لاذت مرة أخرى بالصمت، وناديت على الجرسون وطلبت منه أن يحضر العصير.

كان الصخب يعلو حولنا، يتكلمون ويختلطون.

فجأة، وعلى غير انتظار انبعث صوت البنت مجلجلاً بالغناء، نابعاً من حنجرة مثل الينبوع.. انتبه الجميع فسكتت الحديقة وحل ذلك الانتباه المفاجئ.

كانت البنت قد اعتدلت في جلستها وقد شدت من قامتها و نهضت واقفة فبدت طافية على المشهد، يجسد بدنها ضوء المصابيح، وكانت الرءوس تجاهها مشرعة، والبنت تغني بذلك الحماس عن بلد بعيد، بتلك الألفة وحلاوة صوتها الذي كأنه ينبع من الجنة، أغنيات تخرج من الروح بذلك النغم فائق المحبة، وجلجلة تعلو على المكان مثل راية، ونحن صامتين في دهشة، خيل إلىّ لحظة كأنني في الحلم، أخرج من دروب قديمة وأدخل في مرج المساء النوراني، لأطل على الماء وأرى سفناً ترحل إلى بعيد.

أدركت عبر حلاوة صوت البنت أنني أقبض على أبعد مكان في روحي، وأنني غير قادر على مقاومة احتفالي ونشوتي بالصوت الغريب المفاجئ، بدأت تنتقل من ترابيزة إلى أخرى، والدعوات تأتيها من الرفاق والبنت تدرك بفطرتها حقيقة ما نحن فيه:

- غني يا "سارة".. غني.

التهبت الجماعة، ورددوا خلفها الغناء، ودبت في روحهم الحماسة، وابتدأ الهتاف وإطلاق الشعارات التي تجاوزت كل الحدود.

حاصرت قوة الأمن الحديقة، وتقدم الضابط الكبير آمراً الجميع بالكف، وأنذرهم بفض الإضراب بالقوة، تصدى له أحد الرفاق مشوحاً بذراعيه في وجه الضابط، عاجله أحد الجنود بهراوة على رأسه فسقط على الأرض ، فباشرته الركلات والضربات بلا رحمة، تحفز الرفاق عندما رأوهم يسحبونه ناحية السيارة البوكس الواقفة بالشارع، نبهنا "علي": حذار أنهم يستهدفون فض الإضراب بالقوة، انتبهوا.

عدنا وجلسنا مرة أخرى ينتابنا القلق.

بحثنا عن "سارة" التي كانت تقف مرعوبة بجوار الحائط، وحينما دعوناها للغناء مرة أخرى لم يخرج صوتها أبداً.

رؤية

المثقف التقدمي وإشكالية الخروج من الذات

إلى أروى صالح

قايد دياب*

إزاء الكوارث المتلاحقة على أكثر من صعيد محلي وقومي، وتعاظم الشعور الوطني بالمهانة إزاء الغطرسة الأمريكية، والوحشية الإسرائيلية تجاه الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وكذلك انتفاء المشروع القومي المستقبلي، الذي يوحد الجهود، ويفجر الطاقات الإبداعية للمواطنين، ويمكّن من المشاركة الإيجابية في صنع الحياة المتقدمة، بما يليق بالتراث والماضي العريق. يفرض السؤال عن المثقفين نفسه بقوة متزايدة، باعتبار المثقف يمثل ضمير الأمة، الأمين على تاريخها، الصاقل لوعي شعوبها، الحافظ لهويتها، والمدافع عن حقوقها ومصالحها.

أين هو المثقف تجاه هذه النوازل والدواهي؟! وإذا لم يكن له اليوم صوت مسموع، فمتى تكون صرخته؟!

أم تراه استقال أو أقيل من وظيفته، ولم يعد له سوى الصمت والفرجة واجترار المرارات والأحزان، في زمن لم تعد فيه للكلمة المكتوبة تلك القداسة التي كانت لها بحق في عصر مضى. إذ حلت محلها الصورة المرئية في زمن العولمة والتحولات الكبرى؟

أم أن الأمر يتعلق بظروف موضوعية قاهرة، وإشكالات ذاتية مستعصية، تقف حائلا قويا بين المثقف وذلك الدور المنوط به، ينبغي علينا تقصيها والبحث عنها، حتى يمكن للمثقف أن يخرج من عزلته، ويعود هذا الرجل الذي يملأ الدنيا ويشغل الناس، كما في فترات سابقة، لعل من أظهرها فترة التحرر الوطني من الاستعمار، والحلم ببناء دولة عصرية تكون أكثر وفاء بطموحات الإنسان العربي

* باحث وناقد مصري

في الحرية والديمقراطية والعدل الاجتماعي.

والواقع أننا سواء أسمينا المرحلة الحالية، مرحلة أزمة أو مرحلة انهيار وإحباط عام، أو مرحلة مراجعة نقدية شاملة بعد (سقوط الكثير من الأيديولوجيات، اليسارية منها على وجه الخصوص) فإن الثابت والأساسي أن مهمة المثقف لن تتغير مكانا، ولن تختلف في صوتها زمانا. فالمثقف هو أكثر العناصر الاجتماعية استيعابا لقوانين التطور الاجتماعي، وفهماً لحركة التاريخ، بكل ما تنطوي عليه من مراوغة وتعقيد، ومن ثم فهو أقرب الناس تفهما لواقع التخلف الذي يعاني منه مجتمعه، وهو من أشدهم وعيا بضرورات ومتطلبات تغيير هذا الواقع وتحديثه. وهو بما يملك من قدرات تحليلية، ومواهب عملية، وشعور أخلاقي ونزعة مثالية، وحس نقدي، وخيال مبدع، الأكثر تفعيلا للحياة السياسية للجماهير، والأعمق تجذيراً للوعي بالجنسية والهوية القومية بين المواطنين وإذا كان لكل مجتمع هذه الصورة عن ذاته. وكانت الصورة مزيفة غالبا بسبب (من تكريس إعلامي مبتذل، وخطاب سياسي ديماجوجي) إلا أنها "أي تلك الصورة" تمنح المجتمع شعورا بالاطمئنان والرضا الأجوف عن الذات القومية ، تعويضا عن شعور عميق بالاغتراب والضياع لو حدث وأمكن عقد مقارنة حقيقية بينه وبين مجتمعات أخرى قطعت شوطا طويلا في مضمار التقدم. فإنه ليس سوى المثقف التقدمي من يقدر على تحطيم أوهام الشعب عن نفسه وتدمير سكينته البليدة، ووضعه بقوة أمام مسئولياته التاريخية وكذلك قيادته في تحقيق ثورته الاجتماعية.

كل هذا وأكثر منه مما لا يتسع المقام للتعرض له - يحتم فتح هذا الملف القديم/الجديد. ملف المثقفين. والسؤال عنهم وعن سماتهم ودورهم في تبطئ أو تسريع التطور الاجتماعي ، وحدود هذا الدور ، والعوائق التي تعترض تحققه. وكذلك علاقة المثقف بالسلطة والتاريخ والشعب والواقع والمثال.. الخ.

لكن قبل الدخول عميقا في الأحراش، فإنه ثمة كلمة لابد أن أسوقها في البداية:

إنه من أكثر الأمور مدعاة للغثيان أن يقوم إنسان ما بإصدار الأحكام بشأن المنتحرين والشهداء. وكذلك من يقذفون بأنفسهم في اللهب فداء لحقيقة وإيمانا بمثال، ولا يكفون عن الصراخ في البرية ضد العسف والظلم، وانتفاء الكرامة وسحق الكبرياء.

ومن ثم لا يمكن لي مهما كانت مشروعية التناول، وجدوى البحث عن الحقيقة ، أن أرضي لنفسي أن أكون أحد هؤلاء الذين يوزعون الألقاب والأوسمة، وإذا كنت أسمح لنفسي بفتح هذا الملف فأنا مؤمن أنه بالرغم من كل شئ- هناك ضرورة للفهم، حتى يمكن للرؤية أن تتسع ، وللأخطاء أن يتم تجنبها مستقبلا. وفي أحيانا كثيرة قد تغلق الجراح دون أن تنظف تماما ويترتب على ذلك أخطار كبيرة. ومن ثم يظل مشروعا للجّراح أن يستخدم مبضعه ثانية حتى يمكن تطهير الجرح تماما، وتستعيد الحياة المتطورة عافيتها وسلامتها مرة أخرى.

والحق أنه لا يمكن لأحد يتعرض لمسألة المثقف الثوري، وإخفاقه في أداء رسالته التاريخية، وأنه حتى اليوم منفعل بالمجتمع أكثر منه رائدا له ، في معارك الحضارة والتقدم إلا ويجد نفسه قد سقط في بحر هائل من الالتباسات والإشكالات. وليس بمخطئ كثيرا من يمنح العوامل الموضوعية ، وفي القلب منها مسألة السلطة السياسية ، وكذلك التحديات الحضارية والمجتمعية المختلفة الأولوية في تفسير أزمة المثقف، وانحسار دوره على نحو غير مسبوق. حيث تؤكد التجربة العربية الإسلامية انحسار الثقافي لصالح السلطوي وطغيانه. حيث استطاعت السلطة الحاكمة ابتداء من العصر الأموي ، وبصورة لافتة ، توظيف الثقافة لتبرير سياسة السلطة وتسويغها لدرجة أصبحت معها كما يقول محمد حسني الأمين "سلطة إضافية بجانب السلطة السياسية ، لمصادرة حق الاعتراض وقمعه. وهناك أكثر من شاهد على أن المثقف المعاصر مازال مرفوضا جملة وتفصيلا من قبل السلطات الحاكمة. وهو مرفوض لأنه يمثل مشروعا مغاير للأساس الذي تقوم عليه النظم الراهنة، والتي هى في أغلبها عسكري لا صلة له بالديمقراطية ، فكرا أو ممارسة من قريب أو من بعيد. ومن ثم فإن كل التيارات الفكرية التي تلتقي على رفض الواقع السياسي القائم، وتسعى لتغيره ، فهى بمنزلة سواء في استحقاقها للقمع والإبادة والتصفية الجسدية لكوادرها الثورية، سواء كانت إسلامية أو قومية أو علمانية.

من ناحية أخرى، فإنه لا يمكن تجاهل أن المثقف هو نتاج للبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها. لا شك أن ثمة تشوه في الأوضاع المادية والطبقية في المجتمع، واختلال بين في القطاعات الإنتاجية، لحساب رأس المال المحلي المرتبط برباط وثيق مع رأس المال العالمي. وهو يزداد تبعية له كل يوم، مما يجعله يخون موضوعيا المصالح القومية. والطبيعي أن تعاظم الاختلال والتشويه للبناء التحتي إنما يكون له آثاره التدميرية على البناء الثقافي والسياسي والاجتماعي، وكذلك منظومة القيم في المجتمع. حيث نلمس التنوع والتشتت والازدواجية، وتعايش أنماط ثقافية وقيمية متناقضة (فكر عقلاني بجانب فكر خرافي، فكر محافظ بجانب فكر راديكالي) بالإ ضافة لتسيّد تلك القيم التي تمجد الكسب السريع وغير المشروع والانتهازية والأنانية، على حساب القيم التي تنتصر للإيثار والعمل والعقلانية مما يشكل تحديات حقيقية أمام المثقف التقدمي.

لكن وبالرغم من الأهمية الفائقة للعوامل الموضوعية سالفة الذكر. إلا أن العوامل الذاتية ، وهى تلك المتعلقة بالمثقفين أنفسهم، وإرادتهم للقيام بوظيفتهم المركزية ، والتي تتمثل أساسا في البحث عن الحقيقة وتوظيفها لحل مشاكل الواقع الاجتماعي الثقافي، التماسا لواقع أكثر تقدما وازدهارا. تعد في اعتقادي العوامل الأكثر أهمية في إخفاق المثقف للنهوض بدوره الطليعي.

وحسين معلوف على حق تام حين يقول:

"أن اليسار العربي الراديكالي مسئول مسئولية مباشرة عن الأزمة التي تعاني منها الثورة العربية.

ولا يفيد في هذا المجال التنصل من هذه المسئولية ، أو التهرب منها وإلقاء تبعة الفشل التي أصابت الحركة الثورية العربية على شماعة (ضخامة قوة العدو)، (أو المتغيرات الدولية)، أو (إمكاناتنا الضعيفة). فالعدو هو العدو ولا يجب أن ننتظر منه أن يهدأ أو عن حشد كل إمكاناته لإحباط مسعانا الثوري وإفشال نضالنا المشروع".

ويؤكد ميشيل كيلو على هذا المعنى بقوله:

لم تلعب الثقافة الدور الذي كان من شأنه أن يجعلها حرة ومحررة ، والذي كان من شأنه إعطاء المثقف صبغته الفعلية كرجل طليعي وكمناضل. ولم تجعل المشروع السياسي ينبثق منها (الثقافة) بل تبعت هي الخط السياسي والبرنامج الحزبي، ففقدت طابعها كثقافة ، وفقدت صلتها بالمجتمع وتحولت إلى تابع بائس للسياسة وللقيادات الحزبية ، وحكمت على نفسها بالانحصار في حلقات ضيقة لا صلة لها بالواقعين الاجتماعي والشعبي لوطنها ولأمتها، فإذا بالمثقف يصبح شتاما لشعبه، يرى فيه عقبة أمام التقدم والوحدة والتغيير والديمقراطية ، ويشرع يبني برامجه على أساس غياب الشعب أو تغييبه عن العمل السياسي ، فتصبح السياسة عندئذ مجرد ألاعيب تشبه عمليات السمسرة، تشوبها سائر أنواع الكذب والدجل والتزوير الرخيص والتظاهر والتكسب والتقرب من ذوي السلطان، حتى ولو كانوا غارقين في دماء شعبهم إلى أعناقهم ، وتصير السياسة (فمن الممكن)، ليس بالمعنى البسماركي للكلمة، بل بالمعنى التجاري- الارتزاقي الوضيع.

إذن فللعامل الذاتي، في حقيقة الأمر، الأهمية الكبرى للحالة الذرية التي انتهت محاولات النهضة العربية ، ومن ثم ينبغي علينا إيلاءها الجانب الأكبر من التحليل والفحص.

هذا وقد سبق للكاتبة الراحلة أروى صالح في كتابها عن "المبتسرين" أن تعرضت لهذا الجانب على نحو تشريحي صارم، كانت له أصداءه الموجعة في صفوف اليسار المصري بأجياله المختلفة، وقد تعرض الكتاب وصاحبته لهجوم عنيف ، واتهمت الكاتبة بأنها كانت تعاني من اكتئاب شديد دفعها للانتحار، ومن ثم فإن ما جاء بالكتاب من تحليلات ونقدت نتمي إليه أو في الاضطراب النفسي لصاحبته، والحق أن في هذا الحكم ظلم كبير للكتاب، وتشويه متعمد لأمانته الجارحة. إذ أن التأمل النزيه إما يكشف أن جزءا كبيرا من الهجوم مرده في الواقع أنه نجح أن يعلق الجرس في رقبة القط، وأن يقول لصاحب الوجه الأعور أنت تملك عيناً واحدة، وهي عوراء مسرفة في قبحها، وأن يوجه إدانة مستحقة للحركة اليسارية المصرية بمختلف فصائلها وأجيالها لهزالة ورثاثة وهشاشة ما قدمت لنظرية الثورة العالمي-سواء من إضافات نظرية أو مواقف سياسية ونضالية أو خبرات تنظيم-. (ولنتذكر الارتباك الفكري الهائل لفصائل اليسار إزاء تصنيف الثورة المصرية سنة ١٩٥٢، واختلاف الآراء بشأن السلطة ومحتواها الطبقي، وما إذا كانت سلطة فاشية أو وطنية أو بونابرتية). وقيام التنظيمات الماركسية بحل نفسها، وتوجيه نداء لكوادرها بالانضمام فرادي للتنظيم السياسي

للناصرية، والترويج لها كسلطة وطنية ثورية تقدمية، بالرغم من اتباعها سياسة القمع والتنكيل بحق كل القوى الوطنية، وتصفية جميع مؤسسات المجتمع المدني، أو إفراغها من مضمونها، وتمييع الصراع الطبقي، والاحتفاظ للبرجوازية بمواقعها كاملة في الاقتصاد، والهياكل السياسية، اللهم إلا بعض الخسائر الجزئية. ثم في مرحلة تالية تحمل جميع أخطاءها والدفاع عنها أمام أعداءها في السبعينيات، مما أفقدها في النهاية الجزء الأكبر من مصداقيتها لدى الجماهير الشعبية، ومن ثم تحولت في مجموعها لتأييد الحركة الإسلامية المعاصرة.

فضلا عما أصاب قطاع كبير من كوادرها فيما بعد من تحولات وتخبطات ظهرت في أشكال مختلفة، منها على سبيل المثال لا الحصر.

التحول من الإيمان بالثورة والالتزام النضالي، إلى الكفر بها والانصراف إلى تجميع الثروات والتعاون مع أعداء الأمس (ولنستحضر ذلك المشهد الشديد المرارة لآلاف المثقفين العرب والمصريين الذين هجروا مواقعهم الحقيقية، واندفعوا في رحلات جماعية صوب منابع الجذب والعقد (دول الخليج النفطية)، وانصرف العديد من مثقفيها البارزين عن وظيفتهم النقدية، والتي هى وظيفتهم الحقيقية إلى التبرير. وفي مجال التصورات المستقبلية نراهم- منشغلين أيضا بالعكس، أي بتأويل وإعادة تأويل الماضي في شكل تكرار قهري.

أما من منظور الاغتراب، فإن الطبقة المثقفة تبدو طالبة للعكس -كما يقول جورج طرابيشي- أي للاندماج، وتحديدا الاندماج بالسلطة وبامتيازاتها، فأينما أجلينا الطرف وجدناها مبثوثة أو ممتصة بالأحرى في أجهزة الدولة، وفي جامعاتها وصحفها وبعثاتها الخارجية. وحتى عندما تمارس الاغتراب فعلا، فإنها تمارسه لا طلبا للانفصال أو "للرؤية الكلية"، ولا صونا "للمثالية الفكرية" بل بكل بساطة وصفاقة- سعيا وراء الإثراء.

إلى غير ذلك من الممارسة، والمواقف المتناقضة التي إن دلت على شئ، فإنها لا تدل سوى على أن ثمة عطب نفسي عميق كامن كالحشرة السوداء في أعماق الكثير من المثقفين. ينتظر اللحظة المواتية كي يخرج، ويعيث فسادا في روح المثقف ووعيه، وأنه وحده المسئول- أكثر من أي اعتبارات خارجية- عما اعترى المثقفين من تفسخ وانهزامية، وهذا ما يفسر كما يقول كيلو "أنه قد ظهر مثقفون كثيرون، دون أن تظهر ثقافة طبقية-وطنية-قومية-إنسانية حقيقية. وتم خوض معارك كثيرة، لم تكن من بينها معركة تأسيس الثقافة القادرة على مد الشعب والأمة بما تحتاجه في معارك الذات أمام الأعداء، ورد التحديات التي كانا يتعرضان لها، وهما مفتقران إلى الزاد الثقافي-المعرفي، القادر على إعانتهما على البقاء سياسيا وثقافيا وفكريا.

من هنا تكتسب هذه المحاولة الفريدة في النقد الذاتي، لأروى صالح قيمتها واحترامها. إذ إنها كانت ولا تزال من القلة النادرة التي كانت لديها الشجاعة، مما جعلها لا تخجل من التصريح باغترابها

عن ذلك الفكر الماركسي السائد في جيل السبعينيات بصفة خاصة، واليسار المصري بصفة عامة. وكيف أن هذه الغربة كانت نتيجة طبيعية لإصرارها على الخروج من سجن الكيتش الكبير، والذي سجن الكثير من أبناء جيلها أنفسهم وراء أسواره، رغبة في العثور على ذلك التوافق التام الممتنع بين الذات والعالم. وأن يعيش الإنسان في هذه اللحظة الحلوة، لحظة الخفة التي لا تكاد تحتمل من فرط جمالها، تلك التي يجد فيها الإنسان ذاته الممزقة وقد أصبحت جزءا من كل، ويجد دفعة واحدة- إجابة عن كل الأسئلة العصية.

ويعيش هذه التفاؤلية العظيمة بأنه وحده ومعه سائر المنتمين- من سيضعون نهاية جذرية لكل التعاسات البشرية بإقامة المجتمع الشيوعي (أرض الكمال الإنساني)- إن الكيتش لو تأملنا فيه بعمق، سنكتشف أنه أقرب ما يكون للرحم، منه إلى أي شئ آخر في الوجود، ففيه يعيش المرء الأمن والهناءة والتوحد.ومن ثم فهو يدخله وهو مغمض العينين تماما، ولا يود الخروج منه مطلقا، فليس في الخارج سوى الخبال والفوضى والوعي الشقي. إلا ان المأساة لا تتوقف على البقاء بداخله "فأيا كان الكيتش الذي اخترته لنفسك، فقد دخلت رأسا دائرة ملؤها الشر بل الجنون. فأنت عاجلا أو آجلا ستفقد تسامحك ولن تعود مستعدا لقبول أي تناقض مع الكيتش إذ لا يعود البشر بالنسبة لك عوالم حية، أي متناقضة. بل أشياء تضعها على سرير بروكست الذي يحدده الكيتش (دينيا أو شيوعيا). تقطع رأس هذا، تمط رجل ذاك كي يتلائم مع طول السرير: أي مع "قالب الكيتش".

والواقع أن مسألة الكيتش السابقة هذه إنما هى بمعنى ما- رمز لتلك الإشكالية المعقدة، إشكالية العلاقة بين الإنسان والفكر، والدليل الذي لا يرقى إليه شك عن ذلك الالتباس المخيف بين الذات والموضوع، والذي كثيرا ما تكون له نتائج كارثية سواء على صعيد الذات أو المجتمع. فالفرق كبير للغاية، بين أن يعتنق إنسان فكرا ما- لأن هذا الفكر يتوافق بالدرجة الأولى، وقبل أي اعتبارات موضوعية مع الاحتياجات النفسية الوجودية، بمعنى أنه يقوم بنوع من الإشباع (كلي أو جزئي، صريح أو مستتر، رمزي أو معنوي) لتلك الاحتياجات (مرحليا على الأقل) وبين أن يختار إنسان آخر هذه المنظومة من الأفكار دون سواها، بعد طول معاناة بالوضع البشري، وكذلك بعد طول تمرس بالحلول الفكرية التي طرحت تاريخيا لاجتثاث الشر الاجتماعي حيث إنها -أي تلك المنظومة المختارة من الأفكار- هى الأقدر من غيرها على تقديم حلول علمية للمشكلات، والأسئلة التي هو بصدد البحث عن إجابات مفيدة لها. وبقليل من التحليل المقارن فإن في **الموقف الأول**، تكون الأولوية للذات، والفكر في هذه الحالة يفقد استقلاله النوعي، وجدارته الموضوعية، التي اكتسبها تاريخيا بعد مزيد من التجريب والعقلانية ودفع الثمن فادحا. وهو يقوم هنا بوظيفة نفسية غاية في الخطورة، إذ هو يقوم برتق تمزقات الذات، وترميم بنيانها المتصدع من أجل إعطائها معنى للوجود وأساساً للسلوك، وحضوراً في العالم، وهو في الحقيقة حضور زائف وإشكالي، أكثر منه حضور حقيقي. والمشكلة

الحقيقية أن صاحبه لا يعي جيدا هذه المسألة، وهناك شك عميق أنه إذا ما وعى، أنه لا يملك القدرة على تلجيم ذاته ومنعها من إتيان الشر مضاعفا (لنتذكر محاكمات روسيا الكبرى في عهد ستالين، والمجازر التي ارتكبت بحق الحرس القديم دونما رحمة ولا شفقة باسم المثل الأعلى الثوري).

أما **الموقف الثاني** والذي تحتفظ فيه كل من الذات والموضوع باستقلالهما كلا عن الآخر، فالعلاقة بينهما سوية إلى حد كبير. حيث إن قانون تفاعلهما هو الجدل الخلاق الذي لا يستهدف سوى القيمة الموضوعية ذات اليقين النسبي. وثمة فرصة كبيرة للمراجعة والنقد والتصحيح، والتوقف إذا لزام الأمر، وتحسس نتائج الفعل الاجتماعي، والحرص على تحقق كل ما من شأنه تعظيم السعادة البشرية بأقل آلام ممكنة.

والجدير بالذكر أنه كثيرا ما تختلط المسائل بالرغم من هذا التمييز، حتى في داخل الفرد الواحد نفسه، إلا أنه يمكن مع ذلك وضع فصل دقيق بينهما، من خلال معيار وحيد صحيح، وثابت كما مؤشر البوصلة. إنه مصير هذه العلاقة في الزمن، والنتائج الاجتماعية التي تترتب عليها.

فالموقف الأول عاجلا أو آجلا لابد أن يفضي إلى اعتبار الإنسان مسئولا عن نفسه وعن الحقيقة وعن الآخرين وسعران وبالذات إذا ما تداعت الأسباب التي شدته لاعتناق هذه العقيدة أو تلك النظرية فإنه يمكن أن يتحول إلى النقيض عن هذا الفكر أو تلك العقيدة أو أن يتخلى عنها كلية لحساب العيش وفق الغرائز الاجتماعية والبيولوجية.

أما **الموقف الثاني** فإنه يمنح صاحبه ذلك الحضور البهي الذي يليق بالإنسان. ذلك انه ينطلق من جمل مفيدة عن طبيعة العلاقة الصحيحة، والواجبة بين الإنسان والعالم. ومن أساس أخلاقي بقداسة الخير العام. ومن يقين تام بأن معنى الحياة الحقيقي إنما يتحقق بمشاركة الإنسان بني جنسه في بناء عالم أكثر عدالة؛ عالم يسمح للزهور أن تتفتح في القلب الإنساني قبل أن تتفتح في الطبيعة. وأظن أن كل المثقفين العظماء في التاريخ الإنساني، أمثال محمد ويسوع ولاوتزي وهيجل وماركس وبرهان غليون وعلي بن أبي طالب ولينين وجوته وشكسبير ومختار وجيفارا، ينتمون إلى الموقف الثاني، فهم البناة العظام للروح الإنساني.

إن ما اعتقده يقينا يتوزع العدد الأكبر من المثقفين التقدميين على هذين الموقفين، وإن كانت القاعدة للأسف أن أصحاب الموقف الأول حتى اليوم هم الأكثر عددا. ومن ثم فإننا نسمع جعجعة ولا نرى طحنا. ونظنه سببا رئيسيا في ذلك القحط الفكري، والفقر التنظيمي الذي أصاب الحركة التقدمية المصرية، وجعلها تفقد في أحيان كثيرة توازنها، ويسكنها إلى اليوم دون شفاء حقيقي ذلك الداء المقيت.

إن الانقسام والتشرذم، والانعزال عن الجماهير، والانسحاق تحت وطأة النصوص والانزلاق فوق الواقع بدلا من التجذر فيه، وإعادة صياغة فكر من داخله وكذلك خوض المعارك غير المجدية وغير

الشريفة سواء مع الرفاق أو مع الكوادر السياسية للخصوم السياسيين من ليبراليين وإسلاميين، دون خوض المعركة الحقيقية مع السلطة التي هى في الواقع العقبة الكؤود أمام التطور الاجتماعي، بسبب من ضيق قاعدتها الاجتماعية- بكل ما تتطلبه هذه المعركة من ثراء نظري، وعمل سياسي شاق بين صوف الطبقات والقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التغيير، وإعادة نظر جذرية في الكثير من المفاهيم ذات المضمون السلبي من وجهة النظر الكلاسيكية الماركسية، كالدين والقومية والديمقراطية. والانفتاح الجاد والمسئول على كل القوى الوطنية ثورية كانت أو إصلاحية، من أجل إطلاق جميع الحريات وترسيخها حتى يتمكن كل تيار من ممارسة حقه كاملا في الدعاية السياسية لبرامجه بين الجماهير وصولا إلى وضع دستور جديد للبلاد.

أخيرا يتبقى القول:

إنني وإن كنت قد سقت فيما سبق هذه التحفظات بحق المثقفين التقدميين. إلا أنني مؤمن كذلك أنه لا ينسحب كلية على جميع المثقفين. إذ أن لكل جيل كما تقول أروى صالح "استثناءاته وهى معروفة للجميع وتستحق كل الاحترام. فهناك لا تزال في بلادنا هذه الفئة من المثقفين الشرفاء الذين يسهرون بدون أي تكليف من أحد- على حراسة القيم العظمى للمدنية، ويمارسون بلا انقطاع مهنة المثقف الخالدة- وهى نقد الأوضاع القائمة كليا أو جزئيا، ويدفعون ثمنا غاليا لهذا النقد. وهم بمثابة النجوم اللوامع في ظلام دامس، كل يضئ في حدود دائرته لكنهم بعد لا يزالون بعيدين عن تشكيل تيار قوي، متجاوز لجميع أخطاء الأمس، ينهض بمسئولية التغيير، وكنس هذه الطغمة المتسلطة على أقدار الأمة، الذين تصرخ حتى الأحجار من فرط ظلمهم وجشعهم. وحتى يتمكن المثقف المصري من حيازة سلطة فكرية حقيقية معترف له بها داخل مجتمعه، فلابد له من كسبها واستحقاقها عبر عملية نضال ثقافي وسياسي طويل وشاق، مثلما هو الحال بالنسبة للمثقف الفرنسي على سبيل المثال. ذلك أن الكاتب الفرنسي كما يقول علي أومليل: "قد صارت له هذه السلطة، وذلك بفعل نضال أسلافه الكتاب" منذ قرنين من الزمان على الأقل، من أجل إرساء المهدات التي أمكنت من الاعتراف بسلطته ككاتب، فقد واجه أسلافه الاستبداد كنظام وكأيديولوجيات تبرره، وأرسوا مبادئ التعاقد والحرية والمصلحة العامة والاقتراع العام، والأمة كمصدر للسلطات، وغير ذلك من المبادئ التي أصبحت أساسا للشرعية. وخاضوا معركة طويلة ضد الرقابة من أجل الحق في الرأي وحرية النشر والتعبير. وناضلوا من أجل تعليم عام بمحتوى عصري وديمقراطي، هو الشرط الأساسي لتكوين رأي عام مستنير، فكانت هذه ممهدات لابد منها لتأسيس سلطة الكاتب المعنوية في المجتمعات الديمقراطية.

ومثقفنا المصري لابد له أولا من النضال الثقافي من أجل تعبيد الأرضية الديمقراطية، حتى يكون ثمة معنى لرسالة الكاتب ودوره في عملية التغيير..

فهل تراه يفعل؟

وثائق

ما حكم الدين في قبيلة تنسب الأولاد لأمهاتهم دون آبائهم، وتورث البنات ولا تورث البنين.

رسالة البدع المتقررة في الشيع المتبربرة*

رفاعة الطهطاوي

ومع تقدم التمدن بالعلوم والمعارف والإرشاد إلى الش ريعة الغراء فلا تكاد تخلو البلاد الإسلامية الباقية على حالة الخشونة من بقايا أوهام وبدع قديمة أو مختلفة كقبيلة إسلامية تنسب الأولاد لأمهاتهم دون آبائهم فقد ورد من بعض علماء السودان سؤال في العهد القريب يدل على أن بعض الجهات السودانية بأفريقيا لم تزل فيها هذه العوائد الجاهلية والتمسك بالأحكام الضلالية تزحزحها عن السنة السنية وتقضي بأن أهلها من أهل البدعة الدينية لا من الفرق السنية. وصورة هذا السؤال الآتي من السودان تقضي لهذه الفرقة بذلك العنوان ولوقوعه موقع الغرابة وبلوغ غرض الإجابة عنه أسدّ إصابة أوردنا هنا التمرين تلامذة المدرسة الفقهية على إدراك مدارك الأحكام الشرعية مع إضافة بعض زيادة لا تخلو عن إفادة وها هى الصورة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده ولا إله غيره والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه من والاه ساداتنا أدامكم الله نورا في الأرض وجعلنا وإياكم من الفائزين يوم العرض ماذا تقولون في نازلة طلب لتحريرها جوابكم الشافي ولكم على الله سبحانه الثواب الوافي، وذلك أن قوما من أطراف بلد السودان يهللون ويصومون ويحجون ويفعلون سائر أنواع العبادة سائرين على

* روضة المدارس- السنة الأولى- العدد ١٣ص٤- ص١٠

قواعد الشرعية إلا أن هم قدموا ما أخرته الشرعية واتبعوا ما يدل على أنهم ابتدعوا وألحقوا الفرع بغير أصله ونسبوا أنفسهم لأمهاتهم دون آبائهم وتفسير ذلك على التفصيل أن الأم هى كالأصل وأمها هى الجد والبنت هى الفرع الصحيح والعقب والذرية والابن ينسب لأمه وهى لأم ها إلى انقراض الدنيا وقبيلة الشخص عندهم من فيه رائحة الأم وأم الأم والأخوال عندهم أخوة الأم لأمها وأولاد الخالات وما تناسلن وتفارعن صدا لما وضعه الله تعالى والعم أخ والاب أمه فأما الأخوال الذين جعلهم الله تعالى أخوال أحقية والأعمام الذين جعلهم الله أعماما حقيقة وأبناء الأعمام وكل من انتسب إلى الأب مطروحون جميعا فمثال ذلك أن يتزوج رجل أفريقي بامرأة مصرية فيولد لها منها ولد أو أولاد هؤلاء الأولاد لا ينسبون إليه ولا ينسب إليهم فلا يسمى الولد أفريقيا أبدا وإنما يقولون مصري لكونه ابن مصرية ويتزوج الشريف أنصارية مثلا فلو ولد منها لا يسمى شريفا عندهم وإنما يكون أنصاريا ولا يعتبرون كون الأم وضيعة والأب شريفا بل النسبة للأم مطلقا ويكون للشخص بنو عمه حقيقة ولكن من حيث تخالف أمهاتهم يكون من قبيلة أمه ويكون ابن عمه المذكور من قبيلة أخرى ويكون للرجل أولاد كثيرون من صلبه وكل من الأولاد له أم غير أم الآخر فإنهم يكونون من قبائل ولا يكونون من قبيلة واحدة أبدا إلا إذا كانوا أشقاء أو لأم وهذا المذهب عندهم صحيح جدا كما صح عند أهل الشرع مذهبهم وإذا ماتت امرأة ولها أولاد ذكور متعددون ولم يكن لها بنات يقولون أن فلانة ماتت عن غير عقب وأما لو خلفت ولو بنتا واحدة قالوا أن لها عقبا وذرية وأولاد البنات أبناؤها وأما أولاد أبنائها من قوم آخرين بعيدين منها وفي نسبتهم أيضا أن الرجل إذا قدر الله عليه بولد من أمة فهذا الولد يتبع أم أبيه وهى تتبع أمها وهلم جرا، وإذا كان للرجل أخوات وبناتهن فإنهن يقلن لأولاد أخيهن من الأ مة أبناء أمتنا ولا يقلن أبناء أخينا أو خالنا وربما اتفق أن سلطنا تولد له أولاد من امرأة ليست من قبيلته فإن ابنه لا يكون أبدا سلطانا وأما إن كانت أمهم من قبيلة السلطنة فإنهم يدخلون في مكان أمهم لأبيهم فالحاصل أن الأنثى وما ولدت جميعا يكونون من قبيلة أمهم وأما الذكر وما ولد في قبيلة أخرى فهل حفظكم الله تعالى هؤلاء القوم الموصوفون بما ذكر يحكم الشرع بإسلامهم مع تواطئهم على هذا النسب والرضى به والتصحيح عليه بحث لا يقدر أحد على تغيير ولا ينكر عليهم أحد إلا قالوا هذا ما وجدنا عليه أمهاتنا وآباءنا أو هم كفار وإن قلتم مسلمون فهل هم مبتدعة أو سنية عصاة وإن قلتم بالكفر فمن أي قبيل من الكفر وهل الأولون الذين وضعوا هذا النسب هم الكفار ومن بعدهم عصاة باتباعهم إياهم أو كفار أيضا مثلهم وهل يفصل بين العالم بذلك فيكفر والجاهل فيعذر أم سواء وأن قلتم بالمبتدعة فمن أي فرقة من المبتدعة وهل يجوز لم نفتح الله عليه بفهم هذا الشأن ولم يرض به

وبغضهم وبغض هذا الفعل منهم أن يسكن عندهم ويتزوج منهم مع معرفته بأن أولاده لا يتبعون وكلا ينتسبون إليه أبدا أم لا ومن عرف هذا وتزوج عندهم فهل يفسخ نكاحه أم لا وهل يذنب أم لا وهل أولاده يكو نون كأولاد الزنى أم لا وهل النسل يكون نسبة للنساء أو للرجال وهل يجوز لمن أنقذه الله من هذا الشأن وجعله من أهل الصلاح والدين وشغل نفسه بالأوراد والتسبيح وقطع نفسه منهم ومن كل من انتسب إليه وهو رجل من الأنصار إذا طلبوه لإمارة أن يرضى بذلك ويدخل معهم في هذا النسب ويأمر فيه وينهي عنه ويحكم به أم لا؟ وهل إذا وقع ونزل ودخل يذنب أم لا وهل يجوز له الخروج منهم بعد رضائه على الإمارة أم لا وهل يجب عليه الدخول إن علم أنه أن لم يدخل تقع بين الناس فتنة ويتنافسون على الإمارة ولا يسكن ذلك إلا بدخوله ولا تجتمع كلمة الناس إلا به أ و مع ذلك يمتنع من الدخول هذا وإ ن أكبر ما عضد به هذا النسب وأخطر مما وقع في القلوب موقع الجسد وأقوى عروة اشتد بها تحبسهم على البنات دون البنين أرضا وجدارا وغيرها بحيث انهم يكتبون في الرسوم وقف وحبس فلان أو فلانة على بناتها وبنات بناتها وبناتهن ما تناسلن الإناث دون الذكور فإذا انقرضن فإنه يرجع لبنات خالاتهن ما تناسلن وتفارعن كذلك فإذا انقرض فإنه يرجع إلى الإناث التي فيهن رائحة المحبسة لأمها لا لأبيها فهل رحمكم الله يجوز هذا التحبيس ابتداء على هذه الصيغة أم لا وهل وقع مثله في زمن السلف الصالح من الصحابة والتابعين أو هو بدعة وإن قلتم أنه بدعة فهل محرمة أو جائزة وهل له مسند في الشرع أم لا وهل فيه رخصة او قول ضعيف أم لا وهل إن كان التحبيس مباحا وعرض له تقوية هذا النسب يكون ممنوعا بسبب ذلك أم لا وهل تؤكل غلته ويشرب من مائه أم لا ون قلتم بالمنع ووقع ونزل هل يذنب من فعله ذنبا يحتاج معه إلى توبة أم لا وإن قلتم بالمنع ولم يوجد ماء غيره هل ينتقل المحدث للتيمم أم لا وهل يوجر من أبطله أم لا عاملونا بعوائدكم السديدة بأجوبة جميده وتوضيح وتصريح من غير تلويح ولا تلميح وساعدوا أفهامنا القاصرة وإدراكاتنا الفاترة بما يشفى ويكفي والمطلوب من فضل مولانا الحميد أن يمد مددكم لنفع العبيد وأن يبارك لنا في أعماركم المنورة السعيدة".

فلما رفع هذا السؤال لمفتي المدينة المنورة السيد محمد أبي السعود الداغستاني أجاب بما صورته "أما بعد الحمد لمستحقه وأهله والصالة والسلام على سيدنا محمد وآله لا مرية في أنهم قوم عصاه أجابوا الشيطان في دعوته إلى اتباع هواه بل أخرجوا أنفسهم عن رياض المعالم باختيارهم المذموم إلى مرابض البهائم وإنما التردد في ابتداعهم ومجرد عصيانهم والظاهر من عموم هذا فيهم واتفاقهم عليه علمائهم وجهالهم قديما وحديثا دون تناه بينهم أنهم مبتدعة على ما ستقف عليه وأما لأنهم كفار ما

لم يجرهم ذلك إلى صريح إنكار ما علم من الدين ضرورة فإن المذهب ان لازم المذهب ليس بمذهب مطلقا على ما في الدر المختار ومتنه في الردة ولا يفتي بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف، ومما يزيدك علما بما أردنا أن الولد يتبع الأم في اثنتى عشر حكما دون تسعة أحكام كما بسط في الأشباه زاد في البحر ولا في نسب حتى لو نكح هاشمي أمة فولدها هاشمي كأبيه رقيق كأمه، قال السيد الحموي هذا نص صريح في أن ابن الشريفة ليس بشريف ون كان له شرف نسبي، وقد نقل العلامة أبو السعود عن أهل المذهب أقوالا ثلاثة في ذلك وعلل في البحر تبعيته إياها دون الأب في الإثنى عشر بأن ماءه مستهلك بمائها فيرجح جانبها وبأنه متيقن به من جهتها ولهذا يثبت نسب ولد الزنى وولد الملاعنة منها زاد الزيلعي وأنه قبل الانفصال هو كعضو واحد من أعضائها حسا وحكما حتى يتغذى بغذائها وينتقل بانتقالاتها ثم قال وكذلك يعتبر جانب الأم في البهائم إلى أن قال والأب في النسب لأنه للتعريف والأم لا تشتهر ولخيرهما في الدين ولولا خشية فرط السآمة بالتطويل لأوردت كلام الزمخشري والرازي والقاضي مع ما يتعلق به من كشف وتعليل عند قوله عز من قائل "وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله" إلى آخرها، خوطبنا به في بديع التنزيل

وأما التزوج منهم فصحيح حينئذ لتصريحهم بصحة مناكحة أهل البدعة فناكح هؤلاء لا يكفر..

ولا ينبغي لمن نور الله تعالى قلبه بالهداية إلى طريقة أهل السنة والجماعة أن يسكن عندهم تبرئة لدينه ونظافة لصالح عمله ويكره التزوج منهم لأنه لا يأمن أن يكون بينهما ولد فينشأ على طبائعهم فلا يستطيع السني قلعه عن تلك العادة نظير ما ذكره صاحب المحيط ولم نعرف أحدا من علمائنا قال بفسخ هذا النكاح ولا تكون أولاد هذا النكاح كأولاد الزنى ويكون النسل للرجال والنساء فيتبع النساء في أشياء والرجال في أشياء أخرى ويتبع خيرهما دينا وعملا كما بيناه سابقا وذكرنا هناك انه يتبع الاب في النسب.

وصدق عليه المرحوم العلامة الشيخ أحمد التميمي مفتي الديار المصرية بمصر قائلا: الحمد لوليه والصلاة والسلام على نبيه.

اطلعت على هذا السؤال المذكور أعلاه وما تضمنه من الاستفهامات وعلى جواب حضرة مفتي الحنفية بمدينة خير البرية وعلى ما أبداه من الإشارات ونقله من صحيح المعتبرات فوجدته هو المعول عليه والمرجع في الأحكام إليه شكر الله سعيه وبلغه في الدارين سؤله والله أعلم.

وكتب عليه العلامة الشيخ خليل الرشيدي بقوله: الحمد لله قد طابق الجواب ووافق الصواب والله أعلم.

وكتب عليه أيضا المرحوم العلامة الشيخ محمد الرافعي الطرابلسي قائلا: الحمد لمستحقه ووليه والصلاة والسلام على عبده ونبيه وحزبه من والاه قال تعالى: "ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله"، وقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال جمع من المفسرين أولي الأمر العلماء ولم ينقل عن أحد من العلماء ما قالت به هؤلاء الطائفة وقد أمر الله تعالى باتباع النبي والامتثال لما جاء به والاجتناب لما نهى عنه لقوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب"، وقال تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم"، وقال صلى الله عليه وسلم في سياق حديث طويل، الحق ما أنا عليه وأصحابي وقد ثبت أن شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، فإن علم ذلك وخالفه فهو مبتدع ضال لا ريب في ذلك ولا مرية فحيث نسب هؤلاء القوم أنفسهم لأمهاتهم ونفوا نسبهم عن آبائهم فلا شك في ابتداعهم وضلالهم لمخالفتهم للكتاب والسنة وأن بنوا أمر الميراث على اعتقادهم ذلك وخالفوا المنصوص فلا شك في كفرهم وإلا فهم مبتدعة يجب على القادر منعهم ما هم عليه وإنقاذهم من الضلال وردهم إلى اتباع الحق كما وردعن النبي وأصحابه والتابعين والعلماء أئمة الدين والله ولي التوفيق، وأما مناكحتهم وذبائحهم والأكل معهم والشرب من أوانيهم فجائز ذلك كله إذا لم ينكروا ما هو معلوم من الدين بالضرورة وإلا فهم كفار وأحكامهم مبسوطة في محلها والله أعلم.

انغلاق الخطاب التنويري

د . عبير سلامة

بدأ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) في سنة ١٨٧٠ نشر بحوث إسلامية مترابطة في مجلة روضة المدارس، أولها موضوع (في اسمه تعالى المصور) في العدد الثاني من السنة الأولى للمجلة، وآخرها موضوع (الدولة الإسل امية نظامها وعمالاتها) وهو الجزء المتمم لفصول كتاب (نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز) المنشورة تباعا في المجلة من سنتها الثالثة، وتوفي رفاعة سنة ١٨٧٣ قبل أن يتم نشر فصوله، فتولى ابنه علي فهمي رفاعة تبييضها ونشرها حتى اكتملت بعد رحيل كاتبها بعامين.

جاء الموضوع الثاني في إسلاميات رفاعة بعنوان (بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر) (١) وهو تمهيد مثالي لموضوع (القول السديد في الاجتهاد والتجديد)(٢) وبسط فيه القول عن ضرورة الاجتهاد ومعناه وشروطه، ليكشف عن رؤية عجيبة لمفهوم التجديد، تسحبه على معنى التقليد لا الإبداع، فالمجدد للدين حسب رأيه" قد يكون من المجتهدين أو المقلدين بناء على أن التجديد للدين هو التقرير والتأييد للدين وليس مقصورا على الاجتهاد " .

أكد رفاعة في (القول السديد) أن الله "يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"، ولا مفر مع وضوح الدلائل من الاتفاق مع د. فاروق أبو زيد في الاعتقاد بأن رفاعة كان يكتب إسلامياته "وفي ذهنه أنه الرجل الذي هيأته الأقدار ليأتي على رأس القرن التاسع عشر ليجدد للأمة العربية والمسلمين أمر دينهم"(٣)، خصوصا مع قيامه بالاجتهاد عمليا في مسائل عصرية، و إن تراوحت ممارسته بين التقليد في (رسالة البدع المتقررة في الشيع المتبربرة)(٤) والترجيح بين آراء السلف، لاختيار ما يمكن به تحرير بعض العادات الشعبية من مضيق البدع والضلالات في (سيرة ساكن الحجاز) .

افتتح رفاعة مؤلفاته الفكرية اللامعة بالدعوة إلى حكومة سلطة الشعب، بعدما تجاوز، باستنارة، الإشكالية العقلية التي واجهته مع أمة لا يهديها وحي منزل ، وشهد إمكانية أن يشتمل دستور ما على مبادئ العدالة والحرية من دون

أن يستند على قرآن ، ثم آل به الحال في مؤلفاته الأخيرة إلى الدعوة لسلطة الحكومة فوق الشعب، مع وسم جميع العقائد، عدا الإسلام، بالفساد والضلال، واعتبارها في "البلاد المتبربرة" حجابا مانعا من التقدم في العلوم والفنون، كما كتب في مقدمة رسالة البدع المتقررة.

ينفي هذا التراجع الصريح احتمال كونه فكك بالأدوات الأصولية نفسها المرجعية المفهومية للنظام الثقافي السائد، ويقوي احتمال أنه مارس بإسلامياته آلية التوفيق، بال بحث عن نصوص تثبت بعض مفاهيم استنارته الأولى، وتتطهر من بعضها الآخر، مثلما يتبدى في خطا ب سيرة ساكن الحجاز، وفي البحوث الثلاثة المنشورة قبله مباشرة، وأهمها (البدع المتقررة في الشيع المتبربرة) لكون اجتهاده فيها الاختبار الحقيقي لأثر مفاهيمه التنويرية على حركة وعيه .

حكى رفاعة، بعد مقدمة الرسالة، بعض غرائب ا لبدع في السودان والهند، مع الإشارة إلى وجود بقايا أوهام وبدع في البلاد الإسلامية، كنسبة الأبناء إلى الأم عند إحدى القبائل السودانية، وهو ما كان محلا لسؤال أرسله أحد المسلمين السنيين إلى رفاعة، ليعرف موقف أفراد هذه القبيلة من الإسلام والكفر والابتداع، خصوصا وهم يؤدون جميع العبادات كسائر المسلمين، ولا يختلفون عنهم بغير الانتساب إلى الأمهات دون الآباء، وتوريث البنات دون البنين.

أثبت رفاعة السؤال المفصل بنصه، لتكون الإ جابة تمرينا لتلامذة المدرسة الفقهية على إدراك مدارك الأحكام الشرعية، وقدم إجابة مفتي المدينة المنورة السيد محمد أبي السعود الداغستاني -وكان السؤال قد رفع إليه من قبل- بأن هؤلاء القوم "عصاة.. مبتدعة.. وإنما التردد في ابتداعهم ومجرد عصيانهم.. أما أنهم كفار فلا ما لم يجرهم ذلك إلى صريح إنكار ما علم من الدين ضرورة.. (فالرأي ألا) نكفر أحدا من أهل القبلة ببدعة.. فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة.. أما الفروع (فهي) من تفريعات المشايخ.. والولد يتبع الأم في اثني عشر حكما دون تسعة أحكام (عند أبي حنيفة).. ولا (يتبعها حسب رأي بعضهم) في نسبة ابن الشريفة (بناء على ذلك) ليس بشريف وإن كان له شرف نسبي.. (ويتبع) الأب في النسب لأنه للتعريف والأم لا تشتهر.. ويكون النسل للرجال والنساء فيتبع النساء في أشياء والرجال في أشياء أخر ويتبع خيرهما دينا وعملا"(٥) .

صدق مفتي الديار المصرية على هذا الجواب، وتابعه الشيخ خليل الرشيدي، وزاد الشيخ محمد الرافعي الطرابلسي الحكم بكفرهم، إذا بنوا أمر الميراث على اعتقادهم ذلك وخالوا المنصوص، أما الشيخ رفاعة فقد قسم جواب الداغستاني

إلى أفكاره الرئيسية، وأضاف إليها شروحا وتعلقيات في ثلاثة فصول لغاية تعليمية، فلم يتجاوز جوابه جوابهم، وأخلصوا جميعا للنقل والتقليد، فدلوا بذلك على أنهم يساوون مفاهيميا بين الاجتهاد العقلي لإضافة رأي جديد والاجتهاد البحثي لاستكشاف آراء السابقين واختيار واحد منها لتأييده .

أول ما يمكن ملاحظته في السؤال بالوثيقة قدر علم السائل وحيرته، فهو قد دل على علمه من لغته واعتماده على تفريعات الفقهاء ومنطقهم، وتجلت حيرته في تفصيل السؤال، والمبادرة بطرح الإجابات المتوقعة (مسلمو، كفار، عصاة) لتحفيز العلماء على تقديم إجابة شافية بتوضيح وتصريح "من غير تلويح وتلميح"، وتجلت أخيرا من الرغبة في التوفيق بين خطاب ديني تاريخي ونظام اجتماعي معقد سياسيا واقتصاديا، النظام الواقعي الذي تجاهله العلماء تماما، وضحوا به لحساب الظاهر من واقع تاريخي، كان يتحرك تدريجيا في اتجاه نصرة العقل وقيم الحرية والعدالة والمساواة.

أما إجابة المشايخ بالوثيقة فيمكن ملاحظة جملة أمور فيها، أهمها تحول النصوص الاجتهادية الثانوية للعلماء السابقين إلى نصوص أساسية مقدمة على النصوص الدينية الأصلية وعلى اختبار العقل، والانحياز كلية إلى التفسير الأوحد لما يمكن أن تكون له عدة تفسيرات، وأعني اعتبار الآباء هم الذكور وحدهم في آية (ادعوهم لآبائهم) واعتبار السبب المطلق لنزولها إبطال عادة التبني، وترتب على الاعتبارين بالتالي:

١. تكفير ملايين المسلمين ترجيحا أو اليقين بأنهم عصاة مبتدعة.

٢. تحريم التبني، و عدم المساواة في الميراث بين الذكور والإناث.

٣. تعطيل نتائج إجماع العلماء المعاصرين واجتهاداتهم وأعراف المسلمين - في البيئات الثقافية المختلفة - بوصفها مصادر متجددة للتشريع.

٤. تفضيل بعض المسلمين على بعض بغير التقوى.

٥. اضطراب تطبيق مفهوم البدعة على مقتضى الحال.

لم يرد في أي من السؤال والجواب اسم القبيلة المستفتى في شرعية تقاليدها، لكن المقصود قبيلة البجا بفروعها، وهي من سلالة حامية تعيش منذ ما يقرب من أربعة آلاف سنة قبل الميلاد في الأراضي الواقعة بين البحر الأحمر شرقا والنيل غربا، مرتفعات الحبشة جنوبا ونهاية مديرية أسوان شمالا. يبلغ تعداد البجا حاليا حوالي أربعة ملايين نسمة، يتكلمون لغة البداويت الحامية ، وينقسمون إلى ستة فروع كبرى، العبابدة والبشارية والأمرار

والهدندوه وبني عامر والحلانقة، وعدة فروع صغرى كالأشراف والأرتيقا والكميلاب. اتصلوا بالمصريين القدماء منذ الألف الثالثة قبل الميلاد، من خلال النشاط الاقتصادي المحيط بعملية استخراج الذهب، من وادي العلاقي وما يليه جنوبا، وهو ما كان أيضا سببا لاتصالهم بالعرب(٦).

نشأت علاقة العرب بالبجا قبل الإسلام، من خلال النشاط التجاري عبر موانى جدة وعيذاب وسواكن على البحر الأحمر، وبعد دخول العرب مصر سارعت بعض القبائل إلى أرض البجا قرب مدينة أسوان، للعمل في استخراج الذهب. كانت قبيلة جهينة من أكبر القبائل العربية في منطقة أسوان خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ثم هاجرت قبيلة ربيعة إليها منذ القرن الثالث وسيطرت على ميناء سواكن. اختلطت ربيعة بالبجا، وتزوج رجالها من بنات الزعماء والسادات، ليصبح أبناء ربيعة بعد سنوات زعماء البجا، بسبب نظام الوراثة البجاوي الذي يقوم على التوريث من جهة الأم(٧).

يتضح من الإشارات التاريخية إلى مشاعية النساء وعبادة إيزيس - إضافة إلى نظام الإرث والمكانة العظيمة للمرأة - أن المجتمع البجاوي ظل مجتمعا أموميا حتى القرن السادس الميلادي، عندما انتشرت المسيحية واعتنقها أكثرهم بالتدريج. وظهر الإسلام في القرن السابع، فقاوموه كما قاوموا المسيحية، ليعتنقه أكثرهم أيضا في القرن العاشر بالتدريج. وقد أثرت الثقافة البجاوية في الثقافة العربية وتأثرت بها في جوانب كثيرة، لكن التأثير الأهم يرتبط بعرف النسب إلى الأم والميراث من جهتها(٨) .

ارتبط عرف النسب إلى الأم لدى قبيلة البجا بتوريث البنات الثروة وتوريث الزعامة لأبن ائهن، والقبيلة كلها مغلقة على ثرواتها، لا تتزوج المرأة إلا من الأقارب، وهي التي تقوم بإعداد بيت الزوجية وحدها، من دون أن تنال شيئا من صداقها، إذ يوزع بالتساوي بين أمها وأبيها وخالها الأكبر، ربما لذلك كان أقل صداق في عرفهم ثلاثا من الإبل وثلاثا من الغنم(٩).

وليس الابن محروما من الميراث ، فهو يرث لدى القبيلة نفسها الحكم أوالزعامة من خاله - المستفيد سابقا من صداق أخته - فإذا زوج الخال ابنه لبنت أخته، أو ابنته لابن أخته، كالمشهور لديهم، ظلت ثروة الأسرة ومكانتها السياسية متداولة بين أفرادها، وهما ال غرض الرئيسي من وراء رفضهم تزويج البنات للأغراب، فلما اعتنق بعضهم الإسلام بنظامه المختلف في المواريث تم حرمان البنات كلية من الميراث، حتى لا تنتقل ثروتها أو زعامة قبيلتها إلى قبيلة أخرى(١٠) .

تقسيم إرث الزعامة والثروة بين الذكور

والإناث في نظام عشائري متماسك - قد يكون في حقيقته إجراء عمليا، يناسب مقاصد التشريع من إقرار العدالة الاجتماعية والمساواة، والبدعة على مقتضى الحال هي الحرمان من الميراث ، لكنها بدعة ضرورية - من وجهة نظرهم - لحفظ كيان القبيلة وثرواتها من الضياع، بعدما دخل العرب مصر، ونزحوا بالآلاف إلى أراضي البجا في الجنوب لأسباب اقتصادية، ثم حاربوهم لإخضاعهم وفشلوا، فتزوجوا منهم للاستفادة من نظامهم الاجتماعي.

تعني البدعة في المفهوم الإسلامي: الإنشاء على غير مثال سابق، فهل اكتملت جميع الأمثال الشرعية في السنوات المحدودة قبل موت الرسول؟! وهل اكتملت معزولة عن أي تأثير خارجي من عقائد أخرى وأعراف؟! والأهم من ذلك هل أحسن الخطاب الديني من بعد الرسول تفسير الأمثال والبناء عليها؟! لقد بني جواب السؤال في الوثيقة على فهم السابقين للنصوص الدينية المتعلقة بواقعة تبني الرسول لزيد بن حارثة، فإلى أي مدى كان الفهم صائبا ؟! ولماذا يظل فهمهم مطلقا وملزما لأفهامنا؟!

النسب إلى الأب، والأب لغة: الوالد والجد والعم والأم والخال والخالة، وهو أيضا الابن في بعض الكنى التي تتركب من اسم الأب، فلعله في آية (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) يشير إلى العائلة كلها أو أحد أفرادها(١١). والنسل للرجال والنساء، مما يعني جواز النسبة لأي منهما، لأن أحدهما يستدعي الآخر عقلا ويدل عليه، فإذا اقتضى التاريخ الثقافي والنظام الاجتماعي لجماعة من المسلمين أن ينسبوا أبناءهم إلى الأم، جوز ذلك لهم العرف وإجماع أئمتهم واجتهاد علمائهم، وليس لعرف جماعة أخرى - أو إجماعها أو اجتهادها - أن يتحكم من الخارج، ويفرض على غيره نتائج فهمه للدين وتأويله لنصوصه التأسيسية .

(ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) هل تضيع الأنساب في مجتمع قبلي محدود؟! وحتى لو كان الغرض من توثيق النسب الحقيقي إبطال عادة التبني، فلماذا أبطلها؟! إن الإشارة إلى العدل في الآية توحي بأن الغرض ضبط نظام المواريث، وعدم حجب الورثة الفعليين - البنات خصوصا - عن حقهم . كان الرسول قد تبنى زيد بن حارثة، واستمرار هذه البنوة يجعل النبوة إرث زيد من جانب، ويضر بابنته فاطمة من جانب آخر .

استخلف الرسول زيدا على المدينة في بعض أسفاره (١٢). وقالت عائشة " ما بعث رسول الله زيد بن حارثة في جيش قط إلا أمره عليهم ولو بقي بعده استخلفه" (١٣)، واستخلاف زيد قد يدخل الدين على السياسة دخولا لا تأمن منه الفتنة وفساد الدين والسياسة معا، فأمر الله عز وجل أن ينسب الناس إلى آبائهم وأن لا ينسبوا

إلى من ادعاهم فقال (وما جعل أدعياءكم أبناءكم) وقال (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم)(١٤)، والدعي المنسوب إلى غير أهله(١٥)، ومنه حديث علي بن الحسين المستلاط لا يرث ويدعى له ويدعى به. المستلاط اللقيط المستلحق في النسب، ويدعى له أي ينسب إليه فيقال فلان بن فلان، ويدعى به أي يكنى باسمه فيقال هو أبو فلان، وهو مع ذلك لا يرث لأنه ليس بولد حقيقي(١٦).

وكانت ابنة الرسول بأخوة زيد ستنال نصف ما تستحقه كاملا، وذلك إضرار بها، والإضرار وقع على أية حال، عندما منعها أبو بكر ميراثها من أرض فدك بقول الرسول "نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة "، وظل ما يأتي من الأرض موقوفا على أبناء السبيل حتى سنة٢١٠ هـ، حين غلب المأمون بن هارون الرشيد اجتهاده الشخصي على اجتهاد الخلفاء الراشدين، وأمر بدفعها إلى ورثة فاطمة بحدودها وجميع حقوقها المنسوبة إليها(١٧).

تثار قضية الميراث في الإسلام عادة من زاوية تناقض توزيع الأنصبة بين الذكور والإناث مع مفهوم الإسلام نفسه لمبادئ العدالة والمساواة، وناقشها د. نصر حامد أبو زيد بمعيار المقاصد الكلية للوحي، المعيار الذي " يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعي /التاريخي ، وقياس مدى تطوير النص للواقع ، ورصد اتجاه هذا التطوير ، وهو معيار هام للاجتهاد في مجال الأحكام التفصيلية ، لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التي يجب مراعاتها بعيدا عن الأهواء الأيديولوجية "(١٨).

تتجاوز حركة تطوير النص لواقع المرأة الوضع المتردي الذي عانت منه قبل الإسلام "وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت... المضمر الكلي تحرير الإنسان - الرجل والمرأة - من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح العقل نقيضا للجاهلية، والعدل نقيضا للظلم، والحرية نقيضا للعبودية، ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولا عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كليا بقدر ما يحركه جزئيا "(١٩).

تفاعل النص الديني المقدس مع الواقع إذن، لكن النص الد يني الاجتهادي تجاهل مغزى التفاعل وأهمل الواقع، مثلما يتضح من عدم عناية المشايخ في الوثيقة بخصوصية الثقافة البجاوية، وبالرغم من تمجيدهم لأقوال السلف وأفعالهم وقعوا بدون وعي في إثم تكفيرهم، فقد اتصل المسلمون الأوائل - وفيهم بعض نسل الرسول - بالبجا وتزوجوا منهم مقرين نظامهم الاجتماعي ومستفيدين منه، والحكم بتكفير البجا أو عصيانهم ينسحب بالضرورة عليهم.

لاحظ عبد الرحمن الرافعي أن رفاعة

الطهطاوي - برغم ما عرف به من جلد وكفاءة - لم يتجاوز في مناصب الحكومة نظارة قلم الترجمة بوزارة المعارف، وهذا منصب على مكانته العلمية اقل مما يستحقه، خصوصا وهو لم ينل رتبة الباشوية، مع أن أقرانه ومن هم دونه منزلة نالوها. ويعلل الرافعي هذا المأخذ بما اتصف به رفاعة من الشمم والإباء "فإن هذه الصفات على كونها من أسمى الفضائل ليست محببة إلى الرؤساء وولاة الأمر ولا ترغبهم كثيرا في أصحابها ولا تميل بهم إلى إسناد المناصب الرفيعة إليهم" (٢٠).

وليست الصفات الأخلاقية وحدها سببا، إنما اقترانها بصفات عملية في تقديري هو ما كان وراء حجب المناصب عن رفاعة، فتلميذه صالح بك مجدي مثلا يصفه بالدهاء والحزم والجرأة والرياسة، مع حب العمل وحسن التدبير والوقوف التام على أحوال السياسة ، وهذه صفات الحكام أنفسهم، فإذا أضفنا إلى ذلك التشابه القوي بين ظروف نشأة رفاعة ومحمد علي (١٧٦٩-١٨٤٩) مثلا(٢١)، وقيام أول خطوة في اتجاه نظام إداري لم تعرفه مصر من قبل (المجلس العالي ١٨٣٤) بعد عودة رفاعة من فرنسا، وان حصار المشروع الإصلاحي لكل منهما في حدود استراتيجية النقل، لتضارع مصر أوروبا - يصبح المثقف العالم مرآة للحاكم، ويكون اطراد تنقله في المناصب الرفيعة واستقطاب ولاء مرءوسيه بأخلاقه مثيرا للقلق من تمرده وطموحه للحكم.

ساد الانسجام علاقة رفاعة بمحمد علي وإسماعيل، فقدم للأول الأفكار المستنيرة التي يحتاجها لصناعة أمة قوية، وأيد طموح الأخير لتوريث الحكم في أسرته، من باب أن "انتظام الشريعة يختل حين توضع الولايات في غير أهلها، والأمر بالطاعة حينئذ إيثار لأهون الضررين، أي الصبر على ولاية من لا تجوز ولايته أهون من إثارة الفتنة التي لا دواء لها ولا خلاص منها"(٢٢). وكان مع الاثنين مؤمنا بأن "الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية ولاتساع الشريعة المحمدية وتشعب ما يتفرع عن أصولها ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع " (٢٣).

إن رفاعة صنيعة الحاكم حقا، ولا يعني ذلك احتكار الحاكم لولائه بقدر ما يعني تبلور خطاب رفاعة حول دور الحاكم، بالتعويل على فاعليته الوحيدة في الإصلاح والتقدم، وبذلك لم يزد هذا الخطاب عن كونه مرآة لفكر الحاكم لا العالم المستنير، بمعنى اتفاق ظروف عدة كي تضع في طريق الحاكم عالما يشبهه من جهة، وتضامن العالم نفسه مع الظرو ، باقتراح ما يستشعر بحد سه أن الحاكم يحتاجه من جهة أخرى .

بقي رفاعة بلا منصب لأربع سنوات تقريبا بعدما ألغى سعيد باشا سنة ١٨٦٠ المناصب المسندة إليه (وكالة المدرسة الحربية، نظارة قلم الترجمة، نظارة مدرسة المحاسبة والعمارة والهندسة)(٢٤) فلعلها كانت الفترة التي انتابه فيها اليأس من السياسة والحكومة، وأرشدت طموح همته العالية للبحث عن منصب روحي، مقوماته الاجتهاد لتجديد الدين والتعويل على أثر الانتساب للرسول.

لقد تعلق تحديد رفاعة الشاب لمكمن الخلل في واقع الأمة الراكد بإدراكه لحركة نهضة الفرنساوية، وبالتالي تعلقت مقترحاته لإصلاح الخلل بنتائجهم، فاستعار نظامهم النهضوي المقطوع بوعي عن سطوة "التاريخ " لديهم، ليقيمها في أرض نظام سكوني مشدود لدينا لسطوة الماضي "الأبدي"، وبدلا من التوجه إلى قاعدة النظام، لحل هذه الروابط وتذويبها، اتجه غالبا إلى رأس النظام لإغوائه بتثبيت الدعائم ورفعها.

أما مقاربة رفاعة الشيخ لمفاهيم الاستنارة والتحرر فتمت - كما يبدو من اجتهاده في الوثيقة - بوعي ترسخ وجوده في أفق نظام ثقافي تقليدي، جامد ونقلي، ولا يعمل حقا على مغادرته، بل يراوغ بالتشبث بآلية الوسط، لا يرفض كلية ولا يقبل، إنما يوفق: بين النص والعقل، أو بين الشرع والمدنية، وليس في التوفيق حل ، فهو إمعان في الفصل والعزل، وانغلاق من ثم للخطاب التنويري.

الهوامش

١- روضة المدارس، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ١٠ وما بعدها .

٢- السابق، العدد السادس، ص ٢ وما بعدها.

٣- مقدمة " نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز "، دار الفكر والفن، سلسلة وثائق الفكر المصري في القرن التاسع عشر، ١٩٧٦، ج١ ص ١٥ . والكتاب جزء من مشروع قومي بداه رفاعة بتاريخ مصر منذ عصر الفراعنة حتى العصر الإسلامي ثم رأى أن ي توج هذا الجزء بسيرة الرسول، ثم نظام الدولة الإسلامية في مهدها، توطئة لتاريخ هذا النظام في عصر إسماعيل .

٤- روضة المدارس، السنة الأولى، أعداد ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٠، و استمر نشر الموضوع في السنة الثانية .

٥- ما بين الأقواس من عندي للربط بين أجزاء الإجابة المفصلة .

٦- انظر : د.محمد عوض محمد، الشعوب والسلالات الإفريقية، الدار المصرية للتاليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ٢٤٦.٢٤٩ . و نادية بدوي، الفن عند قبيلة البجا " دراسة ميدانية في الأنثروبولوجية الجمالية " رسالة دكتوراه، معهد الدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ص ٢٢ .
انظر أيضا
bejawi@skybiz .com

٧- انظر : المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق د. عبد المجيد عابدين، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٠٥.١٠٦ .

٨- انظر :الشعوب والسلالات الإفريقية، ص ٢٥٨ . والفن عند قبيلة البجا، ص ١٨.١٩ .

٩- انظر : الشعوب والسلالات الإفريقية، ص ٢٦٩ .

١٠- السابق، ص ٢٦٨ .

١١- انظر : مادة أب في كتاب العين للخليل بن أحمد، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت، ج٨ ص ٤٢٠، ولسان العرب، دار صادر، بيروت . وكتاب ألف باء للبلوي، تصحيح مصطفى وهبي، جمعية المعارف، ١٨٦٧، ج١ ص ٢٤٦ .

١٢- أحمد بن علي العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢ هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ج٢ ص ٦٠٠ . شمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢ هـ)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٦٧ .

١٣- الطبقات الكبرى، ج٣ ص ٤٦ . الحديث بنصه في سير أعلام النبلاء ج١ ص ٢٢٨، عدا قولها زيدا بدلا من زيد بن حارثة، وفي السير أيضا بنص " لو أن زيدا كان حيا لاستخلفه رسول الله " وفي الإصابة بنص " ما بعث رسول الله زيد بن حارثة في سرية إلا أمره عليهم ولو بقي لاستخلفه" .

١٤- سورة الأحزاب، آية ٤، ٥ .

١٥- انظر خبر تبني الرسول زيدا في : تاريخ الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ هـ، ج٤ ص ٢٥٤ . والآحاد والمثاني، أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني (ت ٢٨٧ هـ) تحقيق د. باسم فيصل الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٩٩١، ج١ ص ١٩٧ . والطبقات الكبرى، محمد بن سعد البصري الزهري (ت ٢٣٠ هـ) دار صادر، بيروت، د.ت، ج٣ ٤٣ . ٤٦ .

١٦- محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج٣ ص ٣٣٤ .

١٧- انظر : أحمد بن يحي البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ص ٤٤.٤٧ . محمد بن عبد

الله المعافري المالكي، العواصم من القواصم، تحقيق د. محمد جميل غازي، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧، ط٢، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . أبو الفداء إس ماعيل بن كثير القرشي (ت ٧٧٤ هـ)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، د. ت، ج٤ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ . انظر أيضا : الرياض النضرة، ج١ ص ٣٨٥، ج٢ ٩٧، ١٢٤، ١٢٦ - ١٢٨، ٢٢٥ .

١٨- نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، ١٩٩٢، ص ١٠٥ .

١٩- السابق، ص ٢٢٢ .

٢٠- تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مص، ج٣ عصر محمد علي، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٤٥٥ .

٢١- كان رفاعة قبيل تعيينه واعظا وإماما في الجيش النظامي سنة ١٨٢٤ فقيرا رقيق الحال تنفق عليه والدته مما تبيعه من الحلي والعقار، ويستعين على معاشه بإعطاء بعض الدروس لأبناء الأعيان، ونشأ محمد علي نشأة شديدة التواضع، وتدرج في المناصب من ضابط صغير في الحملة العثمانية التي جردتها تركيا لطرد الفرنسيين من مصر إلى حاكم دولة كبرى ومؤسس حضارة عصرية عظيمة، وقد كان من دعاة الحكم المطلق، وإن تميز عن سابقيه من حكام المماليك بأنه داعية إصلا ح يميل إلى الأخذ بنظام الشورى أحيانا وفي بعض الأمور . انظر:عصر محمد علي، سابق، ص٤٣٤، ٥٢٠ .

٢٢- الدولة الإسلامية نظامها وعمالاتها، المتمم لكتاب نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، مكتبة الآداب، القاهرة،١٩٩٠، ص ٢٢ .

٢٣- مقالة تمهيد في : الوقائع المصرية، عدد ٦٢٣، ١٨٤٢ م .

٢٤-كان الغرض من التعليم حينئذ تخريج عمال للحكومة وضباط للجيش، فلما الغيت الاحتكارات الحكومية وفرغت الدولة من الحروب، زاد عدد المتعلمين تعليما عاليا على عدد المناصب الخالية، وظهرت بوادر بطالة مقنعة، فألغيت المدارس العالية عدا الحربية، لاهتمام عباس الأول وسعيد ب ها دون سواها، وفي عهد إسماعيل أعيد قلم الترجمة سنة ١٨٦٣ فاسندت رئاسته لرفاعة . انظر : جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة وتعليق د. شوقي ضيف، دار الهلال د.ت، ج٤ ص٢٥ .

في أعدادنا القادمة

■ التحول الديمقراطي في مملكة البحرين
د. محمد نعمان جلال

■ الحركة النسوية العربية داخل إسرائيل
جنان عبدو

■ صورة المرأة في الإعلام السوداني
السر السيد

■ اتجاهات المشرع المصري نحو الحركة النقابية المصرية
عبد الخالق فاروق

■ الإسلاموية والتنوع الثقافي وبناء الأمة
مجدي النعيم

قد كان يجلس تحت أقدام المدينة قرفصاء
ويشتكي
ويهزُّ جبّتهُ التي انفتحت
فكان الصدر طيناً قد تشقّقَ
كان شعر الصدر غاباتٌ من السّعف الذي
انفرطت عليه سباطةُ الدم
والعروق كتابةً زرقاء
كان يهزّ جبّتهُ ويومئ بالإشارةْ
والنهر محتجزٌ ويزبدُ مثل مهرٍ ألجمته يدُ الحجارةْ
والراحلون ليطلقوا المهر النبيّ
رحلوا
وكنت أنا العجوز أنا الصبيّ
أمشي على آثارهم حيناً
وحيناً قابضاً بيدي على أثوابهم
كي لا تميّل رأسي الحيلُ الغريبةُ
أو يتوّهني الضبابْ
فهل جاءت خيول النهر

فريد أبو سعدة

مقطع من قصيدة خيول النهر