

RCHRS

Ramallah Center for Human Rights Studies
مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان

تسامح

العدد الثامن والعشرون، السنة الثامنة، آذار ٢٠١٠



رئيس التحرير

د. إياد البرغوثي

هيئة التحرير

ريما نزال

سميح محسن

زياد عثمان

طلال عوكل

علي خليل حمد

صلاح الصوباني

مجلة فكرية دورية

تعنى بقضايا التسامح وحقوق الإنسان

جميع الحقوق محفوظة

مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

ص. ب 2424، رام الله، فلسطين

هاتف 02 2413001

فاكس 02 2413002

بريد الكتروني rchrs@rchrs.org

موقع الكتروني www.rchrs.org

©Copyright

RCHRS, Ramallah, Palestine

Rosa Luxemburg
Stiftung

Generous support for publishing this issue has been provided by
Rosa Luxemburg Foundation - Germany

ملاحظة

الأفكار الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر
مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

مونتاج الكتروني: بلوبل للدعاية والإعلان

تصميم الغلاف: بشار الحروب

المحتويات

٥	الافتتاحية	
	دراسات ومقالات	
٩	عبد الحسين شعبان	قيم التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
٢٧	تيسير محيسن	في العلاقة بين الدين والتنمية رؤية نظرية
٣٩	محسن أبو رمضان	السلطة بين العقد الاجتماعي والفكرة المطلقة
٤٧	محمد فياض صلاحات	الآخر في الذهنية الاستعمارية الأمريكية
٥٧	منذر مشاقي	الثابت والمتغير في خطاب حماس الإعلامي
٨١	مازن صلاح العجلة	”ما قبل انتخابات ٢٠٠٦ وما بعدها“
٩٧	دنيا الأمل إسماعيل	الحركات الإسلامية وإشكالية التدين : مقارنة نقدية
١٠٧	مي نايف	المرأة والدين : نحو استعادة الصوت الأنثوي
١١٥	محمد محفوظ	التدين في غزة فكر أم سلوك
		التسامح من منظور مختلف
		تقارير
١٢٣	محمود الفطافطة	توظيف المصطلحات الدينية في الإعلام (الانقسام نموذجاً)
١٢٩	صادق أبو السعود	فلسطينيو العراق ونكبتهم الجديدة

قوانين وتشريعات

- ١٤٣ محمد أمين الميداني المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب (دراسة في نظامها العام)
- ١٦١ رشا حاج إبراهيم الإعلام النسوي: الحقوق في قانون الأحوال الشخصية نموذجاً

ثقافة

- ١٧٣ علي خليل حمد الأيديولوجيا والنوع الاجتماعي في «ألف ليلة وليلة» علي خليل حمد في ذكرياته . . .
- ١٨٥ سميح محسن التجربة الشخصية في السياق العام قراءة نقدية في كتاب
- ١٩٥ عوني فارس «وأمرهم شورى بينهم»: الإسلاميون والديمقراطية موريتانيا وإشعاعها الفكري والروحي
- ٢٠٣ محمد الأمين ولد الكتاب ضمن الفضائين الإفريقي والعربي



الافتتاحية

يجري نقاش كبير حول هوية الدولة الإسرائيلية فيما إذا كانت دولة يهودية (دينية) ودولة مواطنيها، بمعنى أنها دولة لليهود وغير اليهود في إسرائيل، ومنهم الفلسطينيون الذين عاشوا في هذه الأرض قبل قيام إسرائيل؛ وربما لو رجعنا إلى التاريخ، هم قطنوا هذه البلاد وعاشوا فيها حتى قبل وجود الأساطير الدينية والتاريخية التي أسست لقيام دولة إسرائيل.

وإذا كان هذا النقاش يعني فيما يعنيه الإجابة عن السؤال الذي يقول: بأن هذه الدولة لمن؟، فإنه أيضا يعني إذا كانت هذه الدولة دينية (ثيولوجية)، أم إنها دولة مدنية علمانية، إذا ما استخدمنا لغة الاجتماع السياسي.

من حقنا نحن الذين نزرع تحت الاحتلال الإسرائيلي، ومن حق الفلسطينيين داخل الخط الأخضر، مواطني دولة إسرائيل، التساؤل حول الهوية الفكرية لدولة إسرائيل. لكن من حقنا أيضا، ومن حق الفلسطينيين أينما تواجدوا، التساؤل عن الهوية الفكرية لما يفترض أن يكون للدولة الفلسطينية، وعن العلاقة التي يجب أن تكون ليس فقط «محترمة» ولكن مقننة بين الدولة والدين.

إننا في مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان وكذلك في الشبكة العربية للتسامح، ومن منطلق إيماننا العميق بقيم الحرية والتعددية والحق في الاختلاف، ندعو لإيجاد صيغة متقدمة تحفظ الحق في حرية الرأي والتعبير والاعتقاد وفي نفس الوقت تكفل حق المواطن في المساواة مع جميع المواطنين الآخرين، بغض النظر عن أية خصوصية فكرية أو سياسية لهذا المواطن.

إن التعددية صفة ملازمة للشعوب أيا كانت، بل هذا ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات؛ لذلك ينبغي احترام هذه التعددية، ووضع القوانين التي تحفظ حرية المتعددين من جهة، وتضمن أن يصب الجميع باتجاه علاقة سليمة بين المواطنين على اختلافهم؛ للدفع باتجاه تنمية حقيقية، ووطن يتسع لجميع مواطنيه.

هيئة التحرير

دراسات ومقالات

قيم التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

الدكتور عبد الحسين شعبان *

مقدمة

في أواسط التسعينيات من القرن الماضي، بادرت المنظمة العربية لحقوق الإنسان في لندن، التي كنت أشرف برئاسة، إلى تنظيم ملتقى فكري بعنوان «التسامح والنخب العربية» حضره نحو ٥٠ باحثاً ومثقفاً وحقوقياً من بلدان عربية مختلفة، ومن تيارات فكرية وسياسية متنوعة. وقد انعقد الملتقى بمناسبة تسمية يوم ١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) من كل عام «يوماً للتسامح العالمي»، بصدور قرار من الدورة الـ ٢٨ للمؤتمر العام لليونسكو (١٩٩٥).

وقد طرح البروفسور خليل الهندي في الجلسة الأولى سؤالاً في غاية الأهمية: هل يوجد تسامح لننظم له ملتقانا الفكري الخامس أم إن غيابه يدعونا لتنظيم فعاليات للتذكير بجوهر مبادئ التسامح بمناسبة إقرار اليونسكو الاحتفال السنوي باليوم العالمي للتسامح؟ ولعل هذا السؤال المزدوج والمركب ظل يتردد بأشكال مختلفة على ألسنة أكثر الباحثين والمتداخلين نفيًا أو إيجابًا، إقرارًا بواقع أليم أو أملًا وهدفًا في واقع جديد يتسم بالتسامح.

لكن خاتمة الملتقى لم تكن تشبه بداياته، فقد استمرت أعمال الملتقى ثماني ساعات متصلة من الحوار والجدل، وصدرت لاحقًا في كتاب بعنوان: ثقافة حقوق الإنسان، عن «البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان» في القاهرة عام ٢٠٠٠، من إعداد وتقديم الباحث، حيث عبّر أغلب المتداخلين عن تأييدهم ودعمهم لنشر ثقافة التسامح على المستوى العربي، بينهم أديب الجادر وراشد الغنوشي ورغيد الصلح ومحمد بحر العلوم وأبونا بولص ملحم و خليل الهندي ومحمد الهاشمي الحامدي وعبد السلام نور الدين وليث كبه وصلاح نيازي وبهجت الراهب ومصطفى عبد العال وأدم بقادي وعلي زيدان وعبد الحسن الأمين وعبد الرحمن النعمي وكاتب السطور وآخرين، ودعوا إلى: تأكيد قيم التسامح بعضنا مع بعض أولاً، دون تخوين أو تكفير أو تأييم أو تجريم أو تجريم أو غير ذلك من عوامل الإقصاء والإلغاء والاستئصال وعدم الاعتراف بالاختلاف والتنوع والتعددية.

* مفكر وباحث عراقي، له أكثر من ٥٠ كتاباً ومؤلفاً في قضايا الفكر والقانون والسياسة الدولية والصراع العربي-الإسرائيلي، والإسلام، والمجتمع المدني وحقوق الإنسان

وثانياً تأكيد قيم التسامح مع الآخر، فلا ينبغي النظر إليه باعتباره خصماً مترصباً أو عدواً مارقاً لمجرد الاختلاف، وثالثاً لا بد من تنزيه مبادئ التسامح عن الفكرة الساذجة حول تعارضها مع مبادئ العدالة وتصويرها وكأنها دعوة للاستسلام، أو نسيان ما تم ارتكابه من جرائم لاسيما في فلسطين والعراق ولبنان وغيرها، ورابعاً إن تأكيد قيم التسامح لا تعني غض الطرف عن الانتهاكات لحقوق الإنسان، بممارسة التعذيب أو الاغتصاب أو القتل الجماعي أو غيرها، ولعل تلك الجرائم لا تسقط حتى بالتقادم.

في مفهوم التسامح

التسامح يعني اتخاذ موقف ايجابي، فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحياته الأساسية. وحسب إعلان مبادئ التسامح الذي صدر عن اليونسكو «إن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات علمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد. . .» وهكذا فالتسامح تأسيساً على ذلك: يعني الوثام في سياق الاختلاف وهو ليس واجباً أخلاقياً حسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني، الأمر الذي يعني قبول وتأكيد فكرة التعددية وحكم القانون والديمقراطية ونبذ الدوغماتية والتعصب.

إن التسامح يعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم، وكما أن الاختلاف من طبيعة الأشياء، فلا بد من الإقرار باختلاف البشر بطبعهم ومظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، وهذا يقود إلى الإقرار بحقهم بالعيش بسلام ودون عنف أو تمييز لأي سبب كان: دينياً أو قومياً أو لغوياً أو اجتماعياً أو جنسياً أو ثقافياً أو سياسياً. . . الخ.

وإذا لم يرد ذكر التسامح لفظاً في القرآن الكريم، إلا أن ما يفيد عليه أو ما يقاربه أو يدل على معناه قد جاء، حين تمت الدعوة إلى: التقوى والتشاور والتأزر والتواصي والتراحم والتعارف والعفو والصفح والمغفرة وعدم الإكراه، وكلها من صفات «التسامح» مؤكدة حق الاختلاف بين البشر و«الاختلاف آيات بينات»، ويشير ابن منظور في لسان العرب إلى التسامح والتساهل باعتبارهما مترادفين، ويقول الفيروزبادي في القاموس المحيط: المساهلة كالمسامحة، وتسامحوا وتساهلوا، وتساهل أي: تسامح، وساهله أي يأسره، ولعل من استخدم مصطلح التسامح لأول مرة بمعنى «التساهل» هو فرح انطون في العام ١٩٠٢.

ومنذ إعلان اليونسكو قبل عقد ونصف من الزمان تقريباً فقد انعقد الكثير من الفعاليات والأنشطة بشأن نشر ثقافة التسامح وصدرت كتب ومطبوعات وتأسست منظمات وشبكات لهذا الغرض، بينها الشبكة العربية للتسامح التي شكلت دعوة مهنية وحقوقية لمبادئ التسامح، رغم أننا على الصعيد الفكري أو العملي ما تزال تفصلنا هوة سحيقة عن قيم التسامح الإنساني التي تركزت في مجتمعات سبقتنا على هذا الصعيد، الأمر الذي يحتاج إلى مراجعات ونقد ذاتي، لاسيما من جانب النخب الفكرية والسياسية الحاكمة وغير الحاكمة، لمقاربة فكرة التسامح والتعاطي معها إيجابياً، على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي، لاسيما بعد إقراره قانونياً ودستورياً.

وقد لفت انتباهي صدور تقرير نصف سنوي عن حالة التسامح في مناطق السلطة الفلسطينية من مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ولعله حسب معلوماتي هو التقرير الأول في العالم العربي، حيث رصد الفترة من ١/١/٢٠٠٨ ولغاية ٣٠/٦/٢٠٠٨، واشتمل على مقدمة وجزئين، وكان الجزء الأول قد تضمن تعريف المصطلح ومحدداته والتسامح الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، كما توقّف عند حرية المعتقد والحق في الاختلاف، ولعل هذا المبحث الأخير يعتبر جديداً في تناول من يتصدّون لفكرة التسامح التي تعتبر منظومة سامية لحقوق الإنسان.

أما الجزء الثاني من التقرير: فقد تناول حالة التسامح في مناطق السلطة الفلسطينية تطبيقياً، لاسيما بعد الانقسام الحاصل في الصف الفلسطيني بين (حماس وفتح) والذي تمخّض عن سلطتين ولكن مع استمرار بقاء الاحتلال، في حين أن الهدف هو دولة فلسطينية تستند إلى مبادئ التسامح. وتناول هذا المبحث محاولات توظيف الدين ومظاهر التعصب ونفي الآخر والصراع على السلطة القضائية ومحاولات التمييز وظيفياً، كما تناول في مبحث خاص التسامح الاجتماعي، فتوقّف عند مسألة المرأة والقتل العائلي والخلافات الشخصية والاعتداء على الممتلكات.

ومن مزايا التقرير أنه خصص مبحثاً خاصاً لحرية الاعتقاد والحق في التعبير، كما ختم هذا الجزء بخاتمة وخلاصات: بالشروع بالعمل الجاد للقضاء على مظاهر العنف واللاتسامح على المستويين الرسمي والشعبي، وتأكيد الحق في الاختلاف واحترام تطبيقه والدفاع عنه، الأمر الذي يستوجب توسيع هوامش الحريات العامة وفي مقدمتها حرية المعتقد، وهي إشارة متميزة عندما توضع في مقدمة الحريات التي يراد تأمينها والحق في الرأي والتعبير والتنظيم النقابي والتجمع السلمي والتعددية السياسية، ويتطلب الأمر تنشئة اجتماعية ونظاماً تعليمياً يستجيب لذلك وتربية وثقافة على الصعيد الحزبي والسياسي والديني، وتوظيف خطاب ديني ينبذ التحريض ضد المختلف، ويرفض التطرف والتشدد، كما توجهت التوصيات إلى الجهات الإعلامية ومؤسسات المجتمع المدني ودعتها لأن تلعب دورها في نشر ثقافة التسامح.

غاندي وروح التسامح واللاعنف

وإذا كنّا نتحدث عن حال التسامح في فكرنا العربي - الإسلامي المعاصر، فحريّ بنا أن نستذكر المهاتما غاندي الذي عبّر عن فكرة التسامح في رسالة من السجن بالقول: لا أحب التسامح، ولكنني لا أجد أفضل منه للتعبير عمّا أقصده، وهو الفكرة التي آمن بها نيلسون مانديلا بعد سجنه لمدة ٢٧ عاماً، وهو ما عبّر عنه المطران جورج خضر في تقديمه لكتابنا حول «فقه التسامح في الفكر العربي-الإسلامي» بالقول: لست هنا مبرّناً ساحة الغرب وأعرّف كل البؤس الذي أحله ليس فقط في الإسلام ولكن في الكنيسة الشرقية أيضاً... .

ولكن أن تردّ «العدوانية» بهجوم معاكس (أي بعدوانية معاكسة) فذلك يضعف مواقعك، ولعل ذلك كما نعتقد ليس هو الحل الأمثل لحقوق الإنسان منذ العام ٢٠٠٨، بإصدار تقارير عن حالة التسامح في الأراضي الفلسطينية بشكل نصف سنوي

(المحرر)

نحن الآن أمام الذكرى الثانية والستين على اغتيال الزعيم الهندي المهاتما غاندي في ٣٠ كانون الثاني (يناير)، ففي العام ١٩٤٨ حين هاجمه متطرف هندوسي يُدعى فاتورام غودسي وأرداه قتيلاً، واضعاً حداً لحياة زعيم اقترَب من «التقديس» لدى الشعب الهندي بمختلف توجهاته وقومياته وأديانه وطوائفه وطبقاته الاجتماعية، فاتحاً صفحة جديدة من العنف أودت بحياة زعامات هندية مثل أنديرا غاندي ابنة جواهر لال نهرو و١٩٨٤ وراجيف غاندي ١٩٨١ وآخرين. ولعل ذلك من مفارقات التاريخ، فالعام ١٩٤٨ هو عام صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهو العام ذاته الذي تأسست فيه دولة إسرائيل.

لعل القاتل لم يفكر في الإجابة عن سؤال طالما ظل يقلق غاندي ويسعى لاختبار صدقيته، وهو مستغرق في نضاله لتحرير بلاده، فهل هناك جدوى من العنف؟ وهل يمكن الوصول إلى الهدف باللاعنف والتسامح؟ وقد فضل غاندي الخيار الثاني رغم العذابات والحمران، لكنه لم يكن يتوقع أن الغدر سيأتيه هذه المرة على يد هندوسي بعد أن تمكن من إحراز النصر لشعبه.

كان غاندي يؤمن باللاعنف وبواسطته استطاع هزيمة أكبر إمبراطورية في عصره (بريطانيا العظمى)، فهذا الرجل الأعزل نصف العاري، بنمط حياته البسيط، وبعلاقته الحميمة بشعبه، استطاع أن يثبت للعالم أن إحدى وسائل المقاومة هي اللاعنف والتسامح والقدرة على إنجاز مشروع التحرير واستعادة السيادة والحقوق، بالمقاومة السلمية. وكان غاندي يُردّد: لو كان هناك بديل أفضل من التسامح لاخترته ولكني والحالة هذه لا أجد أفضل منه.

اقتترنت فكرة التسامح باسم فولتير التي بحث فيها وروّج لها ودافع عنها، إذ يعتبر الأب الروحي لها، وكان يبشّر بضرورة تحمل الإنسان للإنسان الآخر، فكلنا بشر ضعفاء ومعرضون للخطأ، وعلينا أن نأخذ بعضنا بعضاً بالتسامح.

لقد ترك غاندي تأثيراته الكبيرة على ما سمي بحركة اللاعنف أو المقاومة السلمية، الأمر الذي دفع دُعاة المساواة والحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة إلى استلهام أساليب النضال التي أبدع فيها غاندي، وكان مارتن لوثر كينغ من أبرز الزعماء السود الذين تأثروا به.

لم يكتفِ غاندي بالحديث عن اللاعنف، بل أظهر كيف أن المقاومة السلمية يمكنها أن تواجه وتتحدى، من خلال سلاح المقاومة والإضراب عن الطعام والاحتجاج والاعتصام والتسامح.

ولعل شخصية مثل نيلسون مانديلا الزعيم الجنوب أفريقي (ورئيس المؤتمر الوطني)، الذي مكث في السجن ٢٧ عاماً وقاد مقاومة سلمية ضد نظام التمييز العنصري «الابارتايد»، كان قد أمسك بمفتاح التسامح بعد مفتاح المقاومة السلمية، فاتحاً صفحة جديدة في نضال شعب جنوب أفريقيا مقدماً نموذجاً مهماً: للعدالة

الانتقالية من خلال كشف الحقيقة وتحديد المسؤولية وجبر الضرر وتعويض الضحايا وإصلاح النظام القانوني والمؤسسي، وأهم من كل ذلك نشر فكرة التسامح وعدم اللجوء إلى الثأر أو الانتقام أو العنف.

لقد أدرك غاندي أن منهجه القائم على اللاعنف حظي بقبول واسع، وكان يردد أن ذلك خيار شعبي «فإذا انطلق شعبي فيجب أن ألحق بركبه لأنني زعيمه».

وكان إعلان اليونسكو قد جاء بعد حين ليؤكد أنه «بدون التسامح لا يمكن أن يكون هناك سلام، وبدون سلام لا يمكن أن يكون هناك تنمية وديمقراطية».

وإذا كان التسامح اصطلاحاً يعود إلى تطور الفلسفة الغربية في القرنين السابع والثامن عشر، وبخاصة ما سمي بفلسفة التنوير، وذلك بعد بروز وتطور النزعة الإنسانية المعتمدة على العقل في مواجهة اللاهوت والغيبيات، فإن هذا المصطلح راجع في السنوات الأخيرة، حيث خصصت اليونسكو يوم ١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) من كل عام يوماً للتسامح على المستوى العالمي، منذ العام ١٩٩٥، كما تمت الإشارة إليه.

في عالمنا العربي ما زال التسامح غير مقبول لدى أوساط واسعة، وربما نظرت إليه بعض الاتجاهات الإقصائية والإلغائية الإسلامية باعتباره «نبأ شيطانياً» أو «فكراً مستورداً»، لاسيما بعد خلطه بالنزعات التغريبية الاستبغائية التي تستهدف فرض الهيمنة وإملاء الإرادة.

وفي الوقت الذي يهرب أصحاب وجهات النظر هذه إلى التاريخ باعتباره ملاذاً، يتناسون أن الإسلام الأول وبخاصة الراشدي إتسم بقدر كبير من التسامح والاعتراف بحق الاختلاف، لكنهم يحاولون الزوغان عن ذلك رغم محاولة تمجيد الماضي بهدف الهروب من الحاضر، الذي يزخر بالتأثيم والتحرим والتجريم ضد الآخر، الخارجي، الأجنبي، العدو، الخصم، بادعاء الأفضليات وإنسابها إلى النفس ونفي الإيجابيات عن سواه، لذلك احتاج مفهوم التسامح إلى «تبيئة» وتأسيس تاريخي بهدف جعله راهنياً وقائماً ومستمراً، بالعودة إلى حلف الفضول ودستور المدينة وصلاح الحديبية والعهد العمرية وثيقة فتح القسطنطينية، إضافة إلى القرآن والسنة النبوية كدليل ومرشد لفقهاء التسامح.

إعلان اليونسكو حول التسامح

إذا كانت قضية التسامح حديثة في مجتمعاتنا العربية وهي ما تفتقر له وما تحتاج إليه، فإنها ما تزال محدودة على الصعيد العالمي، وإن كانت بعض المجتمعات قد وصلت إليها بعد معاناة طويلة.

ولعل إعلان منظمة اليونسكو بشأن التسامح كان قد حثّ المجتمع الدولي على الاحتفال بيوم التسامح ودعا إلى اعتماد أساليب منهجية وعقلانية لتعليم التسامح، وذلك بعد تشخيص أسباب عدم التسامح أو

اللاتسامح، الثقافية والاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها، أي أنه دعا إلى فحص وتدقيق الجذور الرئيسية للتمييز والعنف والاستبداد في المجتمعات، لاسيما مع الآخر المختلف، دون تأييم أو تحريم أو تجريم؛ ذلك أن المجتمع البشري بحاجة إلى نشر وتأسيس قيم التسامح كمنظور إنساني وأخلاقي، لا يمكن تقدم المجتمع الدولي والإنساني من دونه، إذ لا يمكنه الخروج من غلواء التطرف والتعصب واللاتسامح، إلا بتعميم فكرة قبول الآخر، حتى وإن تناقض مع رأي الجماعة. وحسب إعلان اليونسكو للتسامح يعني: الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا، وهو يتعزز بالمعرفة والانفتاح والاتصال مع الآخر وحرية الفكر والضمير والمعتقد.

لقد أصبح التسامح حاجة ماسة ولم يعد ترفاً فكرياً، ففقيضه هو اللاتسامح والتعصب والاستئثار ورفض الآخر. والتسامح يعني اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخر في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وبهذا المعنى فهو مسؤولية قيمية وواقعية للإقرار بالحقوق والتعددية والديمقراطية وحكم القانون، وهو أمر ينطوي على نبذ الدوغمائية والاستبدادية، خصوصاً بالإقرار بحق الإنسان التمسك بمعتقداته، وهو إقرار ناجم عن أن البشر مختلفون في طباعهم ومظاهرهم وأوضاعهم وسلوكهم وقيمهم وقومياتهم ودياناتهم ولغاتهم وأصولهم، لهم الحق والمساواة في العيش بسلام، ولعل الخطوة الأولى لتعميم مبدأ التسامح حسب إعلان اليونسكو هي «تعليم الناس الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها»، وذلك كي تحترم هذه الحقوق والحريات، فضلاً عن تعزيز عزمهم على حماية حقوق وحرريات الآخرين.

كوابح التسامح

إذا ما استعرضنا العوامل الكابحة لنشر قيم التسامح، فعلى الصعيد الفكري ستعني حجب وتحريم حق التفكير والاعتقاد والتعبير لدى الآخر، بفرض قيود وضوابط تمنع أو تحول دون ممارسة هذه الحقوق، وأحياناً تنزل أحكاماً وعقوبات بالذين يتجرؤون على التفكير خارج ما هو سائد أو مألوف سواء عبر قوانين مقيدة أو ممارسات قمعية تحت مبررات شتى.

أما على الصعيد السياسي فإن اللاتسامح يعني احتكار الحكم والسعي للحفاظ عليه وتبرير مصادرة الرأي الآخر، تحت مبررات مختلفة تارة قومية أو بحجة الصراع العربي-الإسرائيلي وأخرى طبقية بحجة الدفاع عن مصالح الكادحين، وثالثة دينية بحجة الحفاظ على الدين وإعلاء كلمته، وفي كل الأحوال فإن الأمر لا يعني سوى إسكات الصوت الآخر أو تسويغ فكرة الاستئثار وإدعاء الحقيقة.

وعلى الصعيد الديني فإن عدم التسامح يعني التمييز بحجة الأفضلية ومنع الاجتهاد وتحريم وتكفير أي رأي حر، بحجة المروق في ظل تبريرات ديمغوجية وضبابية، تمنع الحق في إعطاء تفسيرات مختلفة، خصوصاً ضد ما هو سائد، وأحياناً تزداد اللوحة قتامة في ظل الدين الواحد عبر التمرس الطائفي أو المذهبي في محاولة لإلغاء الفرق والمذاهب والاجتهادات الفقهية الأخرى، بل فرض الهيمنة عليها بالقوة.

واجتماعياً فإن عدم التسامح يعني فرض نمط حياة معينة بغض النظر عن التطورات العاصفة التي شهدتها العالم، لأنماط متنوعة، مختلفة، متداخلة، متفاعلة، وأحياناً يتم التخندق بسلوك وممارسات عفا عنها الزمن وأصبحت من تراث الماضي.

وثقافياً، فإن اللاتسامح يعني التمسك بالقيم والمفاهيم القديمة والتقليدية ومحاربة أي رغبة في التجديد، أو أي شكل أو نمط للتغير، حتى إن الشعر الحديث يصبح «بدعة وضلالاً» بل ضد التراث والتاريخ وربما مؤامرة كبرى تستحق رجم ومعاينة القائلين عليه، وتنسحب مثل هذه النظرة على الكثير من الآداب والفنون وبخاصة الموسيقى والرقص والغناء والمسرح والنحت وغيرها، ناهيك عن الحب.

وإزاء الانغلاق وعدم التسامح الذي يسود عالمنا العربي والإسلامي، ورغم بعض الإرهاصات الجديدة، نرى العالم يسعى لتوسيع التسامح حقوقياً بعد أن جرى تعميمه أخلاقياً، بحيث تشمل الدعوة للدفاع عن أولئك اللامتسامحين أو الذين ينشرون ويروجون لإيديولوجيات اللاتسامح التوتاليتارية. ورغم أن هذه الفكرة تثير نوعاً من النقد وربما الفرع في الغرب حالياً، خصوصاً بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ الإرهابية في الولايات المتحدة لأن هناك من يعتبرها خطراً على فكرة التسامح ذاتها، بل وتدميرها للحرية، لكن كارل بوبر، يجيب بأن علينا عدم الانخداع بذلك الشعور الغريزي بأننا على صواب دائماً.

التسامح والايديولوجيا

تطور مفهوم التسامح من الفرد إلى المجتمع ومنه إلى الدولة، ثم إلى المجموعة الدولية، ولم يعد المفهوم اصطلاحياً أو لغوياً يرتبط بالتكريم والسخاء والجود والعفو والصفح والغفران والتساهل وغيرها، بل وصل إلى الاعتراف بالحق واحترام الحق، مثلما له علاقة بال عمران والتنمية.

إن نشر مبادئ التسامح وسيادة روح الحق في الاختلاف، تتطلب إعادة التفكير في الموروث الثقافي وأخذ التراث في سياقه التاريخي وإعادة بناء العلاقة بين الثقافة والدولة وبين المجتمع والسلطة وبين الحكومة والمعارضة، التي هي مسؤولية جماعية وفردية في آن، فلا يوجد مجتمع بمعزل عن إغراء الإقصاء أو اللاتسامح، إلا إذا أثبت هذا المجتمع قوة عزيمة ويقظة دائمة.

التسامح ليس لصيقاً بتراث أو مجتمع، إنه يمتد عبر العصور فلا «هو غربي ولا هو شرقي». ورغم أن الأديان جميعها تعلن تمسكها بالتسامح، فإن الحروب والإبادات استمرت عبر التاريخ وتمت في الكثير من الأحيان باسمها وتحت لوائها.

يمكن القول إن كل المجتمعات البشرية تحمل قدراً من اللاتسامح سلبياً أو إيجابياً، لكن الفرق بين مجتمع

وأخر هو في مدى اعتبار التسامح قيمة أخلاقية وقانونية ينبغي إقرارها والالتزام بها حتى وإن كان البعض لا يحبها .

أما الفرق الثاني بين المجتمعات المفتوحة التي توافق على التسامح وبين المجتمعات المغلقة التي ما تزال تتمسك باللاتسامح وبتهميش أو إلغاء الآخر، فإن بعض المجتمعات تستطيع إدارة التنوع والتعددية الثقافية والدينية واللغوية والسلالية والاجتماعية وغيرها، في حين تخفق أو تعجز فيها مجتمعات أخرى، ويوجد في العالم اليوم أكثر من عشرة آلاف تعددية، الأمر الذي يستوجب أن تكون الدولة هي الحاضن الأكبر للتسامح، وهو يتطلب إعادة صياغة العلاقة بين الأنا والآخر على أساس المواطنة والمساواة الكاملة، ومن خلال التربية والاستفادة من المخزون القيمي للأديان وللفطرة الإنسانية، وهو ما ينبغي أن ينعكس على الصعيد الدولي أيضاً .

بقي أن نقول، إن التسامح ليس إيديولوجيا مثل الإيديولوجيات الأخرى الاشتراكية أو القومية أو الدينية، بل هو جزء من منظومة ثقافية، وعلينا أن نتعاطى معه على هذا الأساس الذي يسهم في تنمية المجتمع من خلال سنّ منظومة قانونية لا تعترف بالتمييز أو التعصب أو التطرف أو العنف، وهو ما تبنته الشبكة العربية للتسامح عندما وضعت شرطاً لمنح الجائزة على أن « يكون من الداعين لفكرة المساواة وحق بني البشر في العيش بسلام ودون خوف على المستوى الفردي والجماعي، دون تعصب أو انغلاق أو إقصاء أو إلغاء» .

التسامح وصورة الإسلام النمطية

شاعت في الغرب منذ سنوات، لاسيما بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) الإرهابية ما سُمّي «بالاسلامفوبيا» أي الرهاب من الإسلام، مثلما انتشرت في الفترة الأخيرة ما يمكن اصطلاحه بـ«العريفوبيا» أي كراهية العرب والعداء لهم، ولعل ذلك ليس بمعزل عما يمكن نحتته من «الزينوفوبيا» Xenophobia أي الرهاب من الأجانب، بمعنى كراهيتهم وعدائهم، وقد اتسعت هذه المسألة على نطاق كبير بصعود وانتشار بعض التيارات والاتجاهات العنصرية والفاشية في أوروبا. وقد تلمسنا حجم الهجوم الشديد على مؤتمر جنيف (ديربن-٢) حول العنصرية وانسحاب الولايات المتحدة وإسرائيل وعدد من دول الاتحاد الأوروبي منه، وتأييد مواقفها من لدى جهات وجماعات ودول غربية كثيرة، لمجرد استنكار ما ذهب إليه مؤتمر ديربن الأول العام ٢٠٠١ من دمج الممارسات الإسرائيلية بالعنصرية .

ولعل حدثاً مثل مؤتمر ديربن يمكن استحضاره دليلاً على أن هناك أكثر من جهة هي التي تقف مسؤولة أمام تشويه صورة الإسلام في أعين العالم، فإضافة إلى سيل الدعاية الصهيونية، التي سعت إلى تصوير الصراع العربي- الإسرائيلي، باعتباره صراعاً بين أديان، أي بين الإسلام واليهودية، وبين قوى متخلفة عربية لا تؤمن بحق الوجود والديمقراطية، و«دولة» يهودية تسير في طريق الممارسة الديمقراطية، في حين أن الصراع بين حقوق معتصبة وأرض محتلة وشعب مشرد في غالبته الساحقة، وبين معتصب إجلائي استيطاني، رغم أنه يتعزز على حقوق «سماوية» بأرض المعاد المقدسة لشعب الله المختار، في حين أن الصراع دنيوي لتحريير

الأرض والوطن، وليس حول تعاليم الدين الإسلامي وشريعته وبين اليهودية وتلمودها.

أما في الغرب بشكل عام فتندفع بعض الأطروحات الرسمية وغير الرسمية للتساوي بين الإسلام وبين بعض الاتجاهات المتطرفة والمتعصبة الإسلامية، والتي تستخدم تعاليم الدين أحياناً على نحو مشوّه ضد الدين ذاته، وهو ما نطلق عليه اسم "الإسلاموجيا" أي توظيف التعاليم الإسلامية بالضد منها رغم أنها ترفع راية الإسلام.

ولعل العرب والمسلمين دفعوا ثمن هذه الاتجاهات قبل غيرهم، رغم أن هذه الاتجاهات حتى وقت قريب وقبل حدوث إرهاب ١١ سبتمبر (أيلول) لقيت تشجيعاً علنياً ومستتراً من بعض القوى والجماعات والدول الغربية مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

وأستطيع القول إن الكثير من النخب الفكرية والسياسية والثقافية الحاكمة وغير الحاكمة في الغرب، لم تفهم حتى الآن وربما بصعوبة، طبيعة العلاقة مع العرب، طالما يتم تصوير الصراع العربي-الإسرائيلي على نحو مشوّه، لاسيما من خلال ممارسات خاطئة وضارة يقوم بها بعض المتطرفين بهدف إثبات أفضليات الإسلام على المسيحية وعلى اليهودية، وجعل مسألة النصوص الواردة في القرآن الكريم مبرراً لمواصلة هذا الصراع بطريقة لا تخلو من عبثية، بحيث يمتد من أقصى المعمورة وحتى أقصاها، وكأن لا علاقة للمصالح الدولية بذلك، بما فيها مصالح المسلمين أنفسهم، والسياسة منذ بدء الخليقة وحتى تنتهي ستبقى تحكمها الصراعات واتفاقات المصالح، باقترابها أو ابتعادها عن المبادئ.

لا شك أن هناك نظرة ارتيائية مسبقة لدى الغرب والشرق ومنه الإسلامي إزاء الآخر، والغرب ليس وحده المسؤول عن ذلك، فثمة مساهمات نحن مسؤولون عنها، لاسيما وقد انتشرت لدينا تيارات "أصولية" متعصبة ومتطرفة ومعادية للغرب، وهو ما نطلق عليه اصطلاحاً "الغربفوبيا" أي كراهية الغرب، والعداء لكل ما هو غربي بما فيها للحضارة الغربية وإنجازاتها العلمية والتكنولوجية والفنية والجمالية والعمرائية الهائلة، بكل ما لها وما عليها.

الغرب ليس كلّه غرباً، فإلى جانب الغرب الامبريالي-العنصري في الماضي والحاضر، هناك الغرب التقدمي المؤيد لحقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير المصير، وهو ما حاول مفكر بريطاني مرموق مثل الفريد هاليداي أن يضع إصبعه عليه في كتابه الموسوم "ساعتان هزتا العالم" وقبله كتابه "الإسلام والغرب". وكان عرفان نظام الدين قد تناول العلاقة بين العرب والإسلام في الغرب بوجهيها وذلك في كتابه "العرب والغرب" مثلما، أطل إعلامياً على ذلك في كتاب "الإسلام والإعلام" مؤشراً إلى التقصير لدى الجانبين، خصوصاً في فهم العلاقة المتميزة والمتناقضة والمتداخلة، إضافة إلى التعقيدات والأوهام والتشويهاات التي صاحبته ورافقتها وهو ما أسماه الدكتور غازي القصيبي الأساطير الأربعة التي حكمت نظرة الغرب إلى الإسلام ما بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر).

ما زالت بعض تفسيراتنا قاصرة عن فهم ما نطلق عليه "الصراع التاريخي" الذي يستمر بين الغرب المسيحي

والشرق المسلم، وهو ما ندعوه الحروب الصليبية والمقصود "حروب الفرنجة" التي حدثت في القرن الحادي عشر الميلادي، ومن ثم الصراع مع الدولة العثمانية، وذلك لتأكيد حتمية الصراع باعتباره صراعاً تناحرياً غير قابلٍ للحل أو التوافق، رغم أن الصراع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق مصالح حسب منطوق السياسة الدولية تاريخياً.

إن الإبقاء على صورة العدو حاضرة في الأذهان، رغم اختلاف المواقف، حملت معها خرافات وأوهام كل طرف إزاء الآخر، فالإسلام حسب بعض الأطروحات الغربية يشجع على الإرهاب ويحض على العنف، ويستند بعض هذه التصورات على عدد من غلاة الإسلاميين، الراضين لكل تقدم أو حضارة باعتبار الغرب كله "شرٌّ مطلق"، وهكذا تستكمل صورة العدو، وإن لم يوجد بالفعل، فقد تم صناعته مثلما حصل بعد انهيار الشيوعية الدولية، فوجدت بعض التيارات في الغرب، اختراع الإسلام عدواً بديلاً، وحسب أحد المعلقين البريطانيين جورج مونبيوت Georges Monbiot، فلو لم يكن بن لادن موجوداً، لكان على أمريكا أن تخترعه، فقد اخترعته الـ CIA العام ١٩٧٩ واليوم تبحث عنه الـ FBI، وهكذا تم استبدال مصطلح المجاهدين الأفغان أيام الغزو السوفيتي إلى أبالسة وشياطين بسبب مواجهتهم للسياسة الأمريكية لاحقاً.

إن صورة العدو الذي يتم صناعته في الغرب ليست بعيدة عن الخرافات والاختلافات بمجابهة مزعومة مع الإسلام، وهي الصورة التي يقابلها لدى الإسلاميين والتيارات المتشددة، بوضع الغرب في صورة العدو المستمر والمواجهة الحتمية الأبدية، ويميل هاليداي إلى اعتبار نموذج صموئيل هنتنغتون بشأن الصدام الحتمي للحضارات الأكثر رواجاً لدى الفريقين، ولذلك لقي كتابه "صدام الحضارات" اهتماماً منقطع النظير مثل كتاب فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ".

ولعلي طرحت باستمرار سؤالاً على نفسي: هل يستطيع المواطن الغربي أو الأوروبي أن يدرك وأن يتفهم أن من يضحي بنفسه في فلسطين، ليس من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، وليس من أجل فرض ارتداء الحجاب للنساء أو إقامة الحد أو لفرض دفع الجزية أو التعامل مع أهل الذمة أو حتى إقامة الحكم الإسلامي، بل إنه يفعل ذلك من أجل تحرير وطنه وأرضه المحتلة والمغتصبة، سواءً كان متديناً أو غير متدين، مسلماً أم مسيحياً أم غير ذلك.

وأدركت في حوارات مختلفة مع الكثير من النخب الفكرية والسياسية والثقافية، الحاكمة وغير الحاكمة في الغرب، أنه ليس من السهولة عليها فهم طبيعة الصراع، طالما جرى تصويره على نحو مشوه ودون دلالة تُذكر، لاسيما من خلال ممارسات وتطبيقات خاطئة وضارة يقوم بها بعض المتطرفين بهدف إثبات أفضليات الإسلام على اليهودية، وجعل مسألة النصوص الواردة في القرآن الكريم حول نكث العهود مبرراً باعتبار الصراع الديني بين اليهودية والإسلام استئصالياً، وبالتالي فهو صراع دائم لا نهاية له.

ووفقاً لهذا المنطق الخاطئ فإن هذا الصراع يمتد من أقصى المعمورة إلى أقصاها، وهو غير محصور في بقعة

معينة من العالم محتلة بقوة السلاح باستعمار إجلائي، استيطاني، وإرهاب دائم ومستمر بكونه يشترك مع مصالح دولية ويعبر عنها في جزء متقدم من إستراتيجيتها الكونية في الشرق الأوسط، حتى وإن تعكز على "حق ديني" أو مزاعم أيديولوجية روجت لها الصهيونية العالمية منذ مؤتمرها الأول في مدينة "بازل" السويسرية العام ١٨٩٧ وبعد صدور كتاب تيودور هيرتزل "دولة اليهود" بعام واحد.

إن ما يقوم به الفلسطينيون مدعومين من المسلمين وأحياناً تحت راية الإسلام لإضفاء نوع من القدسية على هدفهم النبيل، إنما ينسجم مع قواعد القانون الدولي، الذي يجيز للشعوب التابعة والمستعمرة استخدام جميع الوسائل ومنها القوة المسلحة، لاسترداد وطنها واستعادة سيادتها، وذلك لا علاقة له بالرؤية المشوهة لإعطاء الصراع طابعاً دينياً.

وإذا كان الإسلام يذهب إلى تأييد مثل هذه التوجهات بما فيها استرخااص الغالي والنفيس وصولاً إلى الهدف، بالسلم أو بالجهاد، فإن دعوته هذه أرضية وحقوقية وقانونية وضعية، حتى وإن يتم فيها توظيف التعاليم السماوية كأداة فلسفية وروحية، لهدف أرضي وإنساني وهو تحرير الأراضي المغتصبة وحق تقرير المصير، في حين أن دعاوى الصهيونية سماوية تتعلق بأرض الميعاد وتحقيق الوعد الإلهي لشعب الله المختار.

على النخب الفكرية والسياسية والثقافية العربية والمسلمة التمييز دائماً بين مفهوم الحضارة التي ننسبها إلى الغرب وهي نتاج إنساني وبشري، وبين مفهوم الغرب السياسي، فالأولى هي منظومة من الفلسفات والأفكار لما وصلت إليه البشرية كنتاج لتطورها السياسي والثقافي والجمالي والعمرائي والفني والتكنولوجي والأدبي، في حين أن الغرب السياسي يعني النظم والأيدولوجيات الحاكمة في أوروبا والولايات المتحدة، القائمة على المصالح بالدرجة الأساسية، وقد تكون أحياناً في تعارض مع مقتضيات السلوك الحضاري أو مثله وقيمه الإنسانية العليا، خصوصاً مع شعوب وأمم أخرى.

لكن هذه النظم المتمثلة بأوروبا وأمريكا في الوقت نفسه تعتبر مستودعاً للتقدم العالمي لعصرنا بجميع إيجابياته وسلبياته، وبالتالي لا يمكن تبسيط الموقف من الغرب باعتباره كله "شرٌ مطلق"، وهي النظرة التي تتدرج بها إسرائيل لحماية نفسها من "آلة التدمير" العربية والإسلامية، بتأكيد انتمائها إلى الغرب الحديث، وإثبات تعارضها مع أهداف العرب والمسلمين، ولعل هذا ما حاولت ترويجه خلال انعقاد مؤتمر جنيف (ديبرين-٢) حول العنصرية والتمييز العنصري وكرهية الأجانب نيسان (ابريل) ٢٠٠٩، وهو ما استطاعت أن تحشد له طاقات وإمكانات دولية هائلة في الولايات المتحدة والغرب، مستفيدة من بعض الأطروحات الخاطئة والضارة التي ما تزال تهيمن على بعض التوجهات الإسلاموية، فضلاً عن تقاعس العرب والمسلمين منذ مؤتمر ديرين العام ٢٠٠١، وذلك بعد أن حصلوا على نصر سهل لم يستطيعوا الحفاظ عليه أو توظيفه لمصلحتهم، لاسيما بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) الإرهابية، وهو ما حشدت إليه إسرائيل جميع الطاقات منذ ثمانية أعوام، حتى تحقق لها ما أرادت، رغم مقاطعتها مؤتمر جنيف، وهو ما سبق أن استخدمته بشكل بارع يوم تمكنت من إلغاء القرار ٣٣٧٩ الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٥ بخصوص

مساواة الصهيونية بالعنصرية .

لقد عبأت إسرائيل آلة إعلامية وسياسية كبيرة، بما فيها حضور عشرات من منظمات المجتمع المدني بتكليف وإسهام مباشر منها أو بطريق غير مباشر عبر التنسيق والتحالف وضح المعلومات وتهويل صورة مؤتمر ديربن الذي دمغ الصهيونية بالعنصرية، وكذلك بالاستفادة من بعض الأطروحات المتطرفة أو الشعارات ذات النبرة العالية، مستغلة إياها باعتبارها مهددة بالاستئصال، في حين أنها هي التي تحتل الأراضي العربية وتمارس سياسة عنصرية ضد سكان البلاد الأصليين وترفض القرارات الدولية وحق العودة، وتضم القدس والجولان خلافاً للشرعية الدولية، وفي الوقت نفسه تلصق كل أعمال العنف والإرهاب بالإسلام في صورة نمطية، ليست بعيدة عن الصهيونية ذاتها .

ولعل صدور رأي استشاري من محكمة العدل الدولية بخصوص عدم شرعية بناء جدار الفصل العنصري، ومن ثم صدور تقرير غولدستون الذي اتهم إسرائيل بارتكاب جرائم في غزة تقترب من جرائم الحرب، وقبل ذلك صدور تقرير بوستروم بشأن اتهام إسرائيل بالاتجار بالأعضاء البشرية للفلسطينيين، كله يضع إسرائيل أمام مساءلات دولية، خصوصاً وأن سياساتها طيلة ما يزيد على ٦٠ عاماً، كانت عدوانية وعنصرية بامتياز وبالضد من قيم التسامح .

وقفة للمراجعة الفكرية

أيكفي تكرارنا القول إن تعاليم الإسلام وبخاصة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية تحض على التسامح، وإن الكثير من تطبيقات الخلفاء الراشدين في الإسلام الأول كانت تمثل قيم التسامح؟ أم إن هناك فروقاً كثيرة وجوهية بين بعض النصوص النظرية وبين التاريخ الإسلامي، الذي هو مثل كل تاريخ البشرية، حفل بالكثير من مظاهر اللاتسامح والعنف والإقصاء وتهميش الآخر، لدرجة تأنيمه وتجريمه أحياناً، سواءً على الصعيد النظري أو على الصعيد العملي والتطبيقي من خلال الممارسات والأعمال؟

جدير بالذكر الإشارة إلى أن فترة الإسلام الأول، شهدت اعترافاً بالآخر والدعوة إلى المساواة والتواصي والتأزر والرحمة، لكن ثلاثة من "الخلفاء الراشدين": عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم) لقوا حتفهم مقتولين، ولم تفلح مبادئ التسامح التي دعا إليها الإسلام من أن تحول دون ذلك، فالتسامح بحاجة إلى بيئة حاضنة وتراكم وتربية، ليتحول إلى قوة مادية يصعب اقتلاعها، خصوصاً إذا ما انتقل من طور الأخلاق إلى الحق ومن ثم ليؤسس عبر قوانين وتشريعات ومؤسسات .

لكن هذه القراءة الانتقادية للتاريخ الإسلامي، لا ينبغي أن تصب في الموجة الجديدة- القديمة من الاتجاه المعادي للإسلام، التي تحاول التصيد بالماء العكر، لأخذه بجريرة بعض الأعمال الإرهابية، أو أن تشمل جميع المسلمين، الذين يتم دمغهم بالإرهاب بالجملة، وهو ما يتردد على لسان مسؤولين ومفكرين وإعلاميين

ورجال دين ومستشرقين في الغرب، بل هناك بعض الإساءات شملت حتى رسولهم النبي محمد (ص)، لعل آخرها كان ما أطلقه البابا بنديكتوس السادس عشر، في محاضرة بجامعة ريغنسبورغ، من توصيفات على لسان الإمبراطور اليوناني مانويل الثاني في القرن الرابع عشر، ”باتهام الإسلام بالعنف“.

ولعل مثل هذه الاتهامات والتعميمات لا يجمعها جامع مع المشترك الإنساني والديني، ناهيك عن الوقائع التاريخية، خصوصاً وأنها تصدر من أعلى مرجع في الكنيسة. كل ذلك يحدث ولم تكن قد انتهت تداعيات نشر صحيفة دائمة صورا مسيئة للنبي محمد (ص)، بما سببته من تصدع العلاقات المسيحية-الإسلامية، ليس على صعيد الحاضر حسب، بل على صعيد المستقبل، يضاف إليه الآن نتائج الاستفتاء الشعبي في سويسرا ضد بناء المنائر الإسلامية.

كما أن ما ورد على لسان الرئيس الأمريكي السابق جورج دبليو بوش (آب/ اغسطس ٢٠٠٦) وخلال العدوان الإسرائيلي على لبنان حول ”الفاشية الإسلامية“ وقبلها الإشارة إلى ”الحرب الصليبية“ فيما يتعلق بحملة مكافحة الإرهاب الدولي، إنما يصب في هذا الاتجاه العدائي، خصوصاً وأنه قسّم العالم إلى قسمين ”إما معنا... أو مع الإرهاب“ أي مع ”معسكر الخير والنور“ أو ”معسكر الشر والظلام“، وهو الوجه الآخر لما ذهب إليه أسامة بن لادن حين قسّم العالم إلى فسطاطين، ولعل هذا الأمر يحتاج إلى إعادة النظر بالأفكار والآراء المسبقة بخصوص الإسلام، وهو ما يضع مسؤوليات على إدارة أوباما، طالما أنه أخذ على عاتقه مبادرة مخاطبة المسلمين على نحو مختلف، بما يعزز الحوار والتفاهم بدلاً من الصراع والصدام بين الحضارات والثقافات والأديان.

نحن ومفارقات التسامح

إذا كان ”الغرب“ قد وصل إلى التسامح في مجتمعاته، بعد معاناة طويلة ومعارك طائفية طاحنة وحروب عالمية حصدت أرواح عشرات الملايين من البشر، فإن مثل هذا الأمر لم يأخذ مداه على المستوى الدولي وبخاصة محاولات فرض الهيمنة والاستتباع، وبعد انهيار الكتلة الاشتراكية في أواخر الثمانينات، حيث يراد للعالم التسليم بظفر الليبرالية الجديدة، نموذجاً وحيداً للنظام الدولي على المستوى السياسي والاقتصادي، وخلال نحو عقدين من الزمان خيضت حروب وأعمال إبادة وفرضت حصارات وشتت عدوانات وُقِبت أنظمة وأقيمت كيانات، كلها بعيدة عن روح التسامح، بالاعتماد على نظرية القوة وليس قوة القانون وروح ميثاق الأمم المتحدة، وذلك بسبب نهج التفرد والاستتار والمصالح الأثنية الضيقة.

ومن جهة أخرى فإن التسامح كمفهوم في العالمين العربي والإسلامي ما زال قليل القبول لدى أوساط واسعة، وربما نظرت إليه بعض الاتجاهات الإقصائية والإلغائية على أنه ”نبت شيطاني“ أو ”فكر مستورد“ خصوصاً مع خلط المفاهيم تعسفاً أحياناً، بالنزعات التغريبية وتصويرها باعتبارها استتباعاً واستخداماً للآخر، الخارجي، الأجنبي، المختلف، الخضم والعدو. والأمر ينسحب على نحو أشد ربما على النطاق الداخلي وفي داخل كل

بلد عربي أو جماعة سياسية ودينية ومذهبية وإثنية .

ويهرب أصحاب هذا الاتجاه إلى التاريخ، ملاذهم، بالادعاء: أن الإسلام الأول، الراشدي أتسم بالتسامح والاعتراف بحق الاختلاف، وهو وإن كان صحيحاً، لكنهم لا يناقشون الحاضر أو يحاولون الزوغان عن كل ما من شأنه الاعتراف بمبادئ التسامح وحق الاختلاف في زمننا الحالي، فهو من وجهة نظرهم مرفوض ومستغرب، في محاولة تمجيدية للماضي وادعاء الأفضليات؛ لذلك احتاج هذا المفهوم إلى تبيئة وتأصيل تاريخي بهدف جعله راهناً ومستمراً وقائماً .

وبقراءة الوضع الراهن فهناك أربعة مواقف أو اتجاهات من مسألة التسامح :

الاتجاه الأول، الذي نطلق عليه "الرافض" فهو يرفض كل حديث عن التسامح على النطاق الديني أو الفكري أو السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي، الداخلي أو الخارجي (الدولي) بحجة امتلاكه للحقيقة والأفضليات، أما المختلف والآخر فإنه لا يمثل سوى النقيض، وعلى المستوى العالمي فإنه يمثل الكفر والاستكبار .

الاتجاه الثاني، هو الإصلاحي وهو تعبير عن تيار إصلاحي (توافقي) يتقبل بعض أفكار التسامح بانتقائية بهدف مواكبة التطور الدولي، لكنه يظل مشدوداً للفكر التقليدي السائد، وإن كان يسعى للتواصل مع الآخر بحذر شديد، وربما بريئة أيضاً .

الاتجاه الثالث، الذي نسميه الاتجاه التغريبي، فهو يؤيد فكرة التسامح ويحاول تعميمها على كل شيء، وهو يدعو إلى قطع الصلة بالتراث والتاريخ واعتبار التسامح قيمة حداثة لا علاقة لها بالإسلام، بل يضع في اعتباره كون التسامح نقيضاً للإسلام الذي يحضّ على "العنف" و"الإرهاب" حسب فهم خاطئ لبعض الاتجاهات الإسلامية أو الإسلامية وموقفها من الحداثة، دون تمييز بين الإسلام وبين بعض الاتجاهات السياسية .

الاتجاه الرابع، الذي نعتبره قيماً وهو تعبير عن التيار المؤيد للتسامح، والذي يعتبره قيمة عليا، لاسيما بربطه بحقوق الإنسان، دون التعامل معه على نحو مبتذل فيما يتعلق بالصراع العربي - الإسرائيلي والتنكر لحقوق الشعب العربي الفلسطيني، فالتسامح لا يعني التهاون إزاء حقوق الإنسان أو قيم العدالة أو تبريرها تحت أية حجة أو ذريعة .

وإذا كانت فكرة التسامح مؤاتية ولها تفاعلات مع الفكرة الليبرالية والعقلانية والمدنية والعلمانية، إلا أن جذورها تمتد إلى الحضارات والثقافات المختلفة، ويزخر التراث الإنساني باستلهامات من قيم التسامح، لكنه كمنظومة متكاملة كان من نتاج حقبة التنوير لاسيما في القرن الثامن عشر .

الهروب إلى الماضي

إن القراءة الارتجاعية للنص الإسلامي وللتعاليم والمفاهيم الإسلامية دون عقد الحاضر وحساسياته، ودون إخضاعها لحسابات مؤقتة وربما طارئة، فإنها تؤكد أن الإسلام "المفاهيمي" ومن خلال عدد من فقهاؤه، طريق رحب يمكن أن يسلكه الإنسان في حياته حيث سيجد، مفعماً بالحياة والنشاط والانفتاح والعطاء، وصولاً إلى التسامح، خصوصاً إذا كان الأمر بعيداً عن أصابع المفسرين والمؤولين من المتشددين واللامتسامحين من الإسلاميين، الذين حاولوا تطويع أحكام الإسلام بطريقة مؤدلجة تماشياً مع القيم السائدة والأفكار المتعصبة والمغلقة وخدمة لمن بيدهم الأمر.

وساهمت بعض هذه التنظيرات في كبح جماح العقل وتحويل تعاليم الإسلام إلى مجرد "تعاويد" و"أدعية" ووصفات جاهزة ومعلبة، اقرب إلى التحنيط والجمود والصنمية خصوصاً إزاء الآخر، وعبر يقينيات لا تقبل الجدل أو الحوار.

كان إلى جانب الإسلام والإيمان نقيضهما أحياناً في دولة الإسلام المدنية، ولكن ثقة الإسلام بنفسه جعلت التعايش ممكناً مع النقيض. حسبي هنا أن أشير إلى احتواء كتاب "التوحيد الكافي" على أقوى الاستدلالات، التي استند إليها منكرو التوحيد دون أن يؤثر ذلك في عرض الرأي الآخر المناقض، المخالف، المعارض، حتى وإن احتوى على ما يتعارض مع جوهر الإيمان.

- الإسلام بتعاليمه لا يجد غضاضة في الجدل والنقاش ونقد الرأي المخالف انطلاقاً من قاعدتين:
- مبدأ التسامح إزاء سماع الرأي الآخر.
 - الإيمان بالعقل باعتباره الأساس في المحاجة وليس النظرة المسبقة.

ليس ثمة تناقض بين العقل والإيمان، وهو جوهر النقد الذي تناوله البابا في محاضرتة التي أثار ردود فعل شديدة، لكن التاريخ الإسلامي شهد فترات سبات للعقل وتغلب عليه العنف وساد السيف قبل الرأي، ولكن لا بد من التمييز بين الإسلام كمفاهيم ومبادئ ومعتقدات وتعاليم وبين التاريخ والممارسات والتطبيقات والتجاوز على المبادئ.

بخصوص التسامح والاختلاف فهناك نموذجاً أحدهما: معياري والثاني واقعي، فهناك من يقرّ بالاختلاف وبالتالي بالتسامح في المسائل الفرعية، وهناك من يذهب أبعد من ذلك حين يقرّه في المسائل العقديّة والأصول "فكل مجتهد مصيب في اجتهاده، وإن لم يصب في حكمه" وذهب الإمام الشافعي للقول: "رأي صواب ولكنه يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ ولكنه يحتمل الصواب".

وقديماً قيل قد يصيب الناظر وجهاً من وجوه الحقيقة، وهو ما ذهب إليه ابن رشد، ولهذا فإن تباين الاجتهادات واختلاف التفسيرات، إنما يدل على تباين الطرق الموصلة إلى الحقيقة، فطريق الحق ليس واحداً، بل كثير

ومتعدد، وهو الأمر الغائب عن واقعنا الحاضر الشديد الالتباس والبعيد عن قيم التسامح .

هناك بعض الإسلاميين المتعصبين أو الإسلامويين ، يعتبرون أي حديث عن التسامح يقود إلى ”التساهل إزاء العقيدة وإلى الإباحية“ وبعبارة أخرى : نشر الليبرالية بكل أبعادها على حساب الدين . وهو ما يذهب إليه مصباح يزدي أحد منظري التيار اليميني المحافظ في إيران، الذي يعتبر التسامح يعني فيما يعنيه : التسبب وانعدام الغيرة وأسلوباً تخريبياً ضد الإسلام ، يؤدي إلى الانحراف والتحلل ، في حين يميل تيار محمد خاتمي الرئيس الإيراني السابق إلى التسامح ، ويدعو راشد الغنوشي إلى هذا الاتجاه ، ويعتبر فكر التشدد والتكفير وادعاء احتكار الإسلام وزعم النطق باسمه ، أكثر خطراً من الصهيونية والغرب والحكام المستبدين .

اعتقد أن جزءاً من مشكلة الراهن والمستقبل ، تكمن في التراكم السلبي والموروث اللامتسامح ، والذي تجري محاولات لاجتراره بهدف الحفاظ على سكونية المجتمع وأنظمة الحكم السائدة ، التي لا تقبل بالتنوع والاختلاف والتسامح والديمقراطية ، ومثل هذا الأمر يجد صده داخل المجتمع عبر تيارات متطرفة ومتعصبة تحمل راية الإسلام أو ما نطلق عليه ”الإسلام السياسي“ .

العرب والمسلمون ليسوا أبالسة أو شياطين أو كلهم تنظيمات القاعدة كما يفكر ويتعامل بعض المسؤولين في الغرب ، كما أن الغرب ليس كله استكباراً وهيمنة واحتلالاً وعدواناً ، ففيه قيم ثقافية وإنسانية وجمالية ومجتمع مدني ، كان سباقاً بل أكثر من مجتمعاتنا في الاحتجاج على شن الحرب على العراق وكذلك في التضامن مع الشعب الفلسطيني واللبناني . . . وهذه النظرة الشمولية الاستباقية الوحيدة الجانب تشكل نقياً للاعتدال والوسطية خصوصاً في العلاقة مع الآخر ، وأكثر من ذلك أنها هي نقيص للواقع والعقل ، سواء صدرت عبر تصوّر مسبق من الغرب السياسي ولأهداف سياسية محددة أو صدرت من بعض الجماعات الإسلامية أو المتعصبة ، التي تستند إلى التعميم وهو الصخرة التي يتكئ عليها المتعبون ، أو الذين لا يريدون استخدام العقل .

وفيما يخص الفكر العربي - الإسلامي المعاصر أعتقد أنه لا يمكن للإسلام كدين أن يتقدم وأن يتفاعل مع الحضارة الكونية ، إن لم يأخذ قسطه من التسامح ، بمعنى الاعتراف بالآخر ، والبحث عن حلول وسط يمكن قبولها بما لا يبتعد عن مبادئ العدالة والحق ، هكذا يصبح المشترك والتعايش وقبول الآخر أساساً وليس إلغاءً أو إقصاءً أو تهميشه .

إن استعراض حلقات مضيئة في التاريخ الإسلامي أمرٌ يمكن البناء عليه ، إضافة إلى القرآن والسنة ، مثل : حلف الفضول ، الذي أنصف المظلوم (وهو من أحلاف الجاهلية ، الذي أبقى عليه النبي محمد(ص) بعد الإسلام) ودستور المدينة الذي اعترف بالآخر ومنحه الحقوق (قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة) ، وصلاح الحديدية مع المشركين ، والعهد العمرية التي منحها عمر بن الخطاب (رض) عام ١٥ هـ إلى المسيحيين والبطريرك صفيير نيوس عند فتح القدس ، ووثيقة فتح القسطنطينية ، التي اعترفت بحقوق الآخر (المسيحي) ودينه وممتلكاته وطقوسه وشعائره

وغير ذلك ، لكن الأصح بتقديري هو نقد التجربة ومراجعة بعض جوانبها الفكرية وبخاصة السلبي منها ، ولا بد من أخذ السياق التاريخي بنظر الاعتبار بهدف استشراف المستقبل وبحثاً عن المشترك الإنساني والتواصل الحضاري والتفاعل الثقافي .

في العلاقة بين الدين والتنمية رؤية نظرية

* تيسير محيسن *

يبدو واضحاً في السنوات الأخيرة مدى الاهتمام النظري الذي تحظى به مسألة الدين وفحص دوره وتأثيره في مختلف مناحي الحياة، تارةً بوصفه نظاماً للمعرفة يستمد منه الناس تفسيراتهم لواقعهم المادي، وتارةً أخرى بوصفه المحدد الرئيس لسلوكهم وتصرفاتهم وما يصفون عليها من تبريرات، وتارةً ثالثة بوصفه مؤسسة شديدة التأثير والنفوذ في تضاعيف حياتهم الخاصة والعامة. يعود هذا الاهتمام إلى أسباب عدة، لعل أبرزها ما شهدته العالم في العقد الأول من الألفية من تصاعد للأصوليات الدينية وتنامي تأثيرها والسبب الثاني، كما يرى البعض، يكمن في مآلات سيرورة «العلمنة» و«المادية» إلى عالم شديد الخواء، تتحكم فيه قوى الظلم والاستغلال، وتنتشر في ربوعه مظاهر الفقر والتفاوت، بالرغم من المنجزات التقنية والعلمية والمادية الهائلة التي حققتها البشرية.

اعتقد رواد علم الاجتماع أن الدين سيحتل مرتبة هامشية في المجتمعات الحديثة، ورأوا أن سيرورة العلمنة ستمضي قدماً في الوقت الذي يصبح الناس فيه أكثر اعتماداً على العلم والتقانة في تفسير العالم الاجتماعي. غير أن التجربة الإنسانية، دلت على أن الدين مازال يمثل قوة مؤثرة في حياة المجتمع وإن كان ذلك بصورة جديدة غير مألوفة. فإذا كان استخدام وسائل العلم أتاح للناس أن يصبحوا أكثر موضوعية ومنهجية في سعيهم إلى حل المشاكل وفهم العمليات الاجتماعية، فإن الدين والميول الروحية للأفراد يوفر زخماً للتحفيز الذي يولد ويدعم العمل الإيجابي. وبالتالي، إن أي تحول ذي مغزى للأوضاع المجتمعية لا يشترط اكتساب المهارات التقنية فحسب، وإنما، أيضاً، فهم القوى المعنوية التي يمكن أن تحدث تغييرات في المواقف والسلوك، وتوظيفها في إحداث التغيير المنشود.

في ضوء ذلك، لم يعد من الممكن الحفاظ على الاعتقاد بأن النهج المتبع في التقدم الاجتماعي والاقتصادي، حيث التركيز على المفهوم المادي الحياة، هو القادر على قيادة البشرية إلى الهدوء والرخاء اللذين تسعى إلى تحقيقهما. إن الصعوبات التي خبرها العالم خلال ما يقرب من خمسة عقود من العمل التنموي تؤكد مدى الحاجة إلى مفاهيم جديدة في التنمية ونماذجها. وعلى الرغم من أن العاملين في مجال التنمية قد أصبحوا،

* كاتب، عضو المكتب السياسي لحزب الشعب الفلسطيني

تدرجياً، على بينة من العوامل الكامنة وراء العديد من التفاعلات الاجتماعية، والنهوض الاقتصادي، فإن تطوير خطاب التنمية المعاصر لا يزال تحكمه مجموعة محدودة من الافتراضات والمناهج. فمن الواضح أن مجموعة معقدة، ولكنها حيوية، من القضايا المتعلقة بالطبيعة البشرية وأهدافها تحتاج إلى أن تُدمج أو أن تؤخذ بعين الاعتبار في اتجاهات التفكير التنموي. إنها القضايا التي تدخل في صميم الهوية الإنسانية ومحضاتها.

أهملت المبادرات الاجتماعية والاقتصادية، في الغالب، قيم أصحاب المصلحة الحقيقية في العملية التنموية وتقاليدهم وتطلعاتهم، كما تجاهل جدول أعمال التنمية الدولية حقيقة أن الغالبية العظمى من شعوب العالم لا يعتبرون أنفسهم مجرد كائنات مادية تستجيب للضرورات والظروف المادية فحسب، وإنما ككائنات أخلاقية معنية بالجوانب الروحية التي تضيف على حياتهم المعنى والجدوى. لقد بات واضحاً أن المعايير الاقتصادية والمادية التي توجه الأنشطة التنموية يجب أن تتسع لتشمل تلك التطلعات الروحية التي تحرك الطبيعة البشرية. ولهذا، ربما فشلت إستراتيجيات التنمية ومنظوراتها المختلفة وبرامجها القائمة، حين فشلت في أن تأخذ بالحسبان هذه الأبعاد الهامة الروحية والاجتماعية للحياة بوصفها تشكل أساس الرفاه الإنساني.

للوهلة الأولى، قد يتخيل البعض أننا في الحالة العربية، والفلسطينية على وجه الخصوص، لا نشكو من غياب النزعة الروحية وتغلغل الدين في كافة مناحي حياتنا الخاصة والعامة، بل على العكس، نشكو من الجرعة الزائدة في هذا المضمار، من حيث تتعرض مجتمعاتنا إلى «أسلمة» شاملة وتحتل الحركات الإسلامية بأطيافها المختلفة الفضاء العام بينما تتراجع قوى العلمنة إلى الهامش وتضطر أنظمة الحكم إلى استحضار الخطاب الديني وتوظيفه للمحافظة على بقائها في مواجهة تنامي قوى الإسلام السياسي المعارضة، من ناحية، ولتغطية عجزها وفشلها في تحقيق التنمية لشعوبها من ناحية ثانية. غير أننا في حاجة، بالرغم من ذلك، وربما بسبب ذلك، إلى إعادة موضعة الدين في سياق يكفل تجاوز حالة الاندحار والانهيال الشاملة وقطع الطريق على تلك القوى التي توظفه في خدمة أهدافها وأغراضها ملحقه به، وبمجتمعاتنا، أفدح الضرر وأوخم العواقب.

تعالج هذه الورقة الدعوات المتنامية لإدماج الدين في التنمية، باعتبار أن المنظورات التنموية كافة منيت بفشل ذريع في تحقيق غاياتها وأهدافها حيث يزداد الفقر وتعمق الفجوة بين الشمال والجنوب، وتشهد البيئة مزيداً من التدهور، وتزداد حياة ملايين البشر صعوبة إلى درجة التعرض للموت والجوع. ولعل في العودة إلى اليانصيب الروحية ما يجعل التنمية أكثر عدالة وإنصافاً، غير أن الحل الفعلي يكمن في مواجهة النظام الرأسمالي الذي يزداد وحشية وينطوي على وعود بعالم يبدو أكثر فأكثر شديد الخواء والوحشة. إن في إدماج الدين في التنمية أمراً بالغ الأهمية، على الأقل من ناحية مراعاة الأبعاد الروحية للرفاه الإنساني، وفي إطلاق طاقات البشر الكامنة بإعادة الاعتبار لتصوراتهم ومعتقداتهم ومصادر معرفتهم في تفسير العالم وتأويله، وإضفاء المعاني والقيم على ما يعتقدون جدواً أو قدسيته أو نحو ذلك.

غير أن السعي نحو عالم أفضل، أكثر إنسانية وأقل عسفاً، يتطلب بالضرورة أكثر من تصحيح مسارات التنمية

بإدماج القيم والاعتبارات الدينية في عملياتها. كما تعالج الورقة، الطريقة التي استخدمت فيها قوى النظام الرأسمالي موضوع التنمية كخطاب شبه ديني (طقوس، تصورات، كهنة، . . .) لضمان مزيد من سيطرتها وهيمنتها على العالم وشعوبه. ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى أن الدين قد يساعد على تفكيك خطاب التنمية السائد والحكم على ممارساتها ونتائجها بمعايير قيمية، بينما ليس بمقدور التنمية أن تساعد على فهم الدين وكيفية اشتغاله كمحفز للسلوك وكمرجعية معرفية وكمؤسسة نافذة. هناك من يرى أهمية الجمع بين مجالين من مجالات الاختصاص والمعرفة الأكاديمية: إنثربولوجيا الدين وعلم اجتماع التنمية.

تتضمن الورقة ثلاثة محاور، يقدم الأول معالجة نظرية ومفاهيمية لموضوع الدين، ويتوقف الثاني عند أسباب فشل المنظورات التنموية ومناهجها المعروفة حتى الآن، وأخيراً يستعرض المحور الثالث وجهات النظر الداعية إلى علاقة تكاملية بين الدين والتنمية وفحص إمكانية ذلك في موضوعات تنمية عدة: بلورة رؤية شاملة للتغيير، المعونات الإنمائية، المشاركة، تقدير الاحتياجات، أنماط الحكم وأنظمتها، النشاط الاقتصادي وغير ذلك. الورقة، في جوهرها، محاولة أولية للإلمام بأبعاد هذه الأطروحة الجديدة، أكثر منها وجهة نظر خاصة بكتابتها، ولعلها تفتح آفاقاً أوسع لمزيد من القراءات والدراسات.

في مقارنة مفهوم الدين

يشير أنطوني جيدنز في كتابه «علم الاجتماع» إلى أن الدين يوجد في جميع المجتمعات المعروفة اليوم، رغم تعدد العقائد والممارسات الدينية وتنوعها بين ثقافة وأخرى. وتنطوي جميع الديانات على منظومة من الرموز التي تستوجب الاحترام والإجلال، وترتبط بسلسلة من الشعائر الطقوسية التي تشترك فيها جماعة المؤمنين. إلى ذلك، توجد خصائص غير مشتركة بين الديانات كافة. فأولاً يجب عدم المطابقة بين الدين والوحدانية، كما يجب تجنب الربط بين الدين من ناحية والتعليمات والتوجيهات الأخلاقية التي تحدد أنماط السلوك البشري من ناحية أخرى (فبعض الديانات لا تتضمن سلوكاً أخلاقياً محدداً).

رسم آباء ومؤسسو علم الاجتماع الحديث جانباً مهماً من الملامح والخصائص العامة للدين. اعتقد كارل ماركس أن للدين بعداً أيديولوجياً يخدم مصالح الفئات الحاكمة، ويبرر سلوكها على حساب الآخرين، ويحفل التاريخ بمئات من الشواهد الصارخة على ذلك. أما ماكس فيبر فقد اعتبر أن لبعض النماذج والتيارات الدينية آثاراً ثورية في النظر إلى النظم الاجتماعية القائمة «إذ كانت بعض العقائد الدينية بمنزلة المحرك الرئيس للعديد من الحركات الاجتماعية الرامية إلى الإطاحة بأنظمة الحكم الجائرة، كما حدث في حركات الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين». بدوره شدد دركهايم على أهمية القيم الدينية وما يرتبط بها من شعائر احتفالية في تعزيز التضامن والتماسك بين أفراد الجماعات البشرية. كما سلط دركهايم الضوء على أهمية الأفكار والتصورات النظرية في دور الممارسات الشعائرية في حشد مشاعر الناس في جوانب الحياة النفسية، الاجتماعية، الدينية والسياسية.

يختلف الباحثون فيما بينهم على تعريف الدين، فمنهم من يعتبره مؤسسات تقليدية ذات بنية تنظيمية وهيكلية مرتبطة بدور العبادة المألوفة (الدين بوصفه مؤسسة)، ومنهم من يأخذ أبعاداً أخرى بالاعتبار مثل: الإيمان الروحي الشخصي، والالتزام العميق بمنظومة قيم معينة. غير أن الأمر المؤكد، لدى جميع الباحثين، أن الدين يمثل في المجتمعات البشرية محوراً مركزياً في حياة الناس (وإن بتفاوت). وكثيراً ما تندمج الرموز الدينية والطقسية وتتغلغل في تضاعيف الحياة المادية والروحية والثقافية والفنية في المجتمعات التقليدية، وإلى حد أقل في المجتمعات الحديثة. يمكن النظر إلى الدين بوصفه «نظاماً للتماسك الاجتماعي، مجموعة من المعتقدات أو المواقف، أو منظومة فكرية خارقة، ومقدسة، تُعطي الحقيقة الإلهية، وتتضمن قواعد أخلاقية، وممارسات، وقيم ومؤسسات، وطقوس مرتبطة بمثل هذه المنظومة».

يرصد جيدنز مفارقة تتعلق بالعلمنة والدين في المجتمعات الحديثة. فبالرغم من انتشار العلمنة في المجتمعات الغربية، غير أن موقع الدين في هذه المجتمعات هو أكثر تعقيداً وتشعباً. فما زالت المعتقدات الدينية والروحية تؤثر تأثيراً بالغاً في حياة الكثير من الأفراد والجماعات، وتكون منظومة واسعة من الحوافز والدوافع التي تحدد مسارات السلوك الفردي والجماعي فيما بينهم. بينما تشهد المجتمعات غير الغربية غياب العلمنة، وبالمقابل تعاضم الأصولية الدينية، على مستوى مؤسسات الدولة أحياناً، والحركات السياسية الدينية في أغلب الأحيان.

فيما يتعلق بأغراض هذه الورقة، يمكن النظر إلى الدين بوصفه أيديولوجياً (نظام شامل من المفاهيم والمعتقدات يميز سلوك ومواقف وآراء جماعة من الناس) لكنها هنا أيديولوجياً لا ترتبط بالحقيقة أو تبحث عنها، بل إنها تصنع حقيقتها وحدها، الأمر الذي يجعلها (الدين في هذه الحالة) قابلة لنوع من سوء الاستخدام أو التوظيف. وأحد التجليات الصارخة ما يطلق عليه ظاهرة نزعة التدين، حيث تعزز الرغبة نحو تعريف الناس والمؤسسات والأفعال والقيم والأفكار على أساس ديني، ما يؤسس لبروز الأصوليات وتناميها.

يستدرك المفكر الإسلامي فهمي هويدي هنا ليشدد على ضرورة الفصل بين التعصب والتطرف من ناحية وبين التدين من ناحية ثانية. وهو يرفض المزاعم القائلة بأن التدين هو البيئة الحاضنة للتطرف والتربية المنتجة له. ويعتقد هويدي أن "التدين الصحيح" يرسى أساس النهوض بالمجتمع، بينما يخاصم التدين المغلوط والغشوش المجتمع ويعلن الحرب عليه. طبعاً لم يوضح هويدي كيف نميز بين "التدين الصحيح" و"التدين المغلوط"، كما لم يوضح أحد بعد الفرق بين الإسلام المعتدل والإسلام المتطرف على سبيل المثال. من المفيد الإشارة إلى اعتراف هويدي بأن ثمة ممارسات تصدر عن أتباع الدين "خصوصاً إساءات المتعصبين أو حماقات الجاهلين أو أفعال المتطرفين والإرهابيين" يجب ألا تحظى بالدفاع عنها بل إدانتها، بالمقابل يرفض دعوات إقصاء الدين عن المجال العام بوصفه محدداً للهوية والقيمة.

حظي الدين الإسلامي -خصوصاً ما بعد عام ٢٠٠١- بقراءات متعددة تفاوتت بين زاعمين باعتباره سبباً ومبرراً لتصرفات الملتزمين به، وأنه سبب لكل الأفعال الخاطئة، بما في ذلك إعاقة التنمية في البلدان التي تدين

به . وبالطبع ، ثمة من يرى العكس مستنداً إلى نتائج مسوحات ميدانية أظهرت أن الدين الإسلامي لا يختلف عن بقية الأديان من حيث أنه يشكل نظاماً متكاملًا من الأفكار والمعتقدات تساعد على فهم العالم الخارجي والتأثير فيه ، وأن المجتمعات الإسلامية تشهد تقدماً وتراجعاً لمكانة وتأثير الدين فيها بحسب السياق التاريخي والظروف المتغيرة . فقد وجد بعض الباحثين أنه لا يوجد أي سند عملي (على أساس تحليل اقتصادي وطني أو إقليمي أو عالمي) لادعاء أن الإسلام يمثل عائقاً أمام النمو .

الإسلام ، مثله مثل جميع الأديان ، يشهد تغيرات على مر الزمن والأمكنة ، وإن الإسلام يعمل على مستوى الإيمان أكثر مما يعمل على المستوى العملياتي (على سبيل المثال ، الأداء الاقتصادي لا يتأثر بالاعتقاد بل بالانتماء ، و«الجهاديون» لا يقتلون لأسباب دينية ، وإنما لأسباب سياسية واجتماعية واقتصادية) .

إلى هنا ، يمكن تسجيل بعض الملاحظات المتعلقة بوظيفة الدين . ثمة إقرار متزايد بأن الحضارات اعتمدت على العلم والدين معاً كنظامين للمعرفة ، واستعان بهما في تنمية وتثبيت قواها الفكرية والأخلاقية . فوسائل العلم أتاحت للبشرية بناء فهم متماسك للقوانين والعمليات التي تحكم الواقع المادي ، وإلى درجة معينة ، عمل المجتمع نفسه . ووفرت رؤى الدين وتصوراته فهماً يتعلق بمسائل أعمق للمبادرات والغايات الإنسانية . ولذلك ، تخرج في هذه الآونة دعوات للأخذ بكلا جانبي الحياة البشرية الروحي والعملي ، لإعادة صياغة ما يشكل الرفاه الإنساني وبناء الآليات الممكنة لتحقيقه . وفي الواقع ، فإن العمل هو ثمرة المعرفة ، وبالتالي فإن الدين والعلم هي أدوات أو تعبيرات عن الإرادة البشرية .

تاريخياً ، مثل التنوير نقطة تحول حاسمة في الإفراج عن وعي الإنسان من أغلال العقيدة الدينية ، والتعصب ، ولكن في رفضه للدين ، فإن التنوير أزاح أيضاً المركز الأخلاقي الذي يمثله الدين ، خالفاً بذلك فجوة عميقة لا تزال قائمة بين العقلاني والمقدس . ونتائج هذا التقسيم المصطنع بين العقل والإيمان يمكن أن تُرى في الشك والعزلة والمادية التي تسود الحياة المعاصرة . هناك من يعتقد اليوم من علماء الاجتماع ومفكري التنمية أن القول بالانقسام التاريخي بين العقل والإيمان هو قول زائف ، وأن الدين والعلم كليهما لا يمكن الفصل بينهما . إن كلا منهما يكملان ويساعدان على اكتشاف وفهم الواقع ، بما يمكن المجتمع من امتلاك الحقيقة .

مما لاشك فيه أن الأحداث التي يشهدها العالم على أكثر من صعيد تظهر ما لدى الديانات من تأثير قوي ، بالمعنى السلبي والإيجابي ، على السياسة والمجتمع وحتى الاقتصاد ، وبالتالي تصبح المهمة ليست عزل الدين أو إقصاءه عن الفضاء العام ، وإنما محاولة تعزيز الجوانب الإيجابية فيه ، وقطع الطريق على قوى التعصب والتطرف ، والاستفادة القصوى من البنايع الروحية والإلهامات وحتى الممارسات الطقسية الجماعية فيما يعين البشر على مكافحة الظلم والفقر والاستعباد ، مثلما فعل اللاتينيون الأمريكيون في لاهوت التحرير حين التحمت قوى الكنيسة مع الجماعات الليبرالية واليسارية في محاربة قوى الإمبريالية وصنائعها من الديكتاتوريين ، وحين أعلنت من قيمة الإنسان وأسنه المسيح .

في نقد المنظورات التنموية

تظهر التغيرات العميقة الجارية الآن في العالم مدى الحاجة إلى أنماط ونماذج مغايرة للحياة الإنسانية. فمن ناحية تطور مذهب في كل الميادين يطلق سراح الطاقات الإنسانية الكامنة، ومن ناحية أخرى أغلال نظام شديد الظلم والعسف تكبل هذه الطاقات وتمنعها. إن التقدم في المعرفة، وظهور آليات دولية تشجع على اتخاذ القرارات الجماعية والفعل المشترك، والقدرة المتنامية للجماهير في التعبير عن تطلعاتها واحتياجاتها، وقبل كل شيء الحاجة إلى حل التناقض المتفاقم بين التطور وقيوده النظامية، يتطلب بالضرورة، من بين أشياء أخرى، إعادة النظر في الأنماط السائدة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية.

إن شروط العدالة والإنصاف التي تعزز الرفاه الفردي والجماعي على حد سواء، لا تزال هدفاً بعيد المنال. فأنماط التبعية والفقر الراسخة تصاحبها خيبة أمل كبيرة من روح الحدائثة. جوهرياً، تُعنى عملية التنمية، في نهاية المطاف، بكل من تحول الأفراد والهيكل الاجتماعية. من هذا المنظور، يفهم التقدم المادي ليس بوصفه غاية في حد ذاته، وإنما كرافعة للتقدم الاجتماعي والثقافي والأخلاقي. إن الاعتراف بالعلاقة الوثقى بين الجوانب المادية والروحية للحياة يؤدي إلى نشوء مفهوم يختلف اختلافاً جوهرياً للتنمية.

تعود جذور حقل التنمية الحديثة إلى ظروف رافقت انهيار النظام الاستعماري القديم، و بروز دول الاستقلال ما بعد الحرب العالمية الثانية. في البداية تأثرت إستراتيجيات التنمية وبرامجها بالنموذج الأوروبي في إعادة الإعمار في إطار مشروع مارشال. يطرح هذا النموذج مسار التحديث، التصنيع خصوصاً، والهدف الأساسي الحصول على الحد الأقصى من النمو في اقتصادات البلدان النامية، والتي كان يعتقد، أن من شأن هذا النمو أن يولد ما يكفي من الثروة وفرص العمل تدريجياً لانخراط غالبية سكانها في النشاط الإنتاجي. تراكم رأس المال ونقل التكنولوجيا والدراية الفنية المرتبطة بها، والأخذ بالأساليب الحديثة للإدارة، ومبالغ كبيرة من المساعدات الخارجية كانت العناصر الرئيسية لهذا النهج بهدف جلب منافع الحدائثة للجماهير في العالم الثالث.

أثبت نموذج التحديث في نواح كثيرة أنه وخيم العواقب (على سبيل المثال أسفرت عملية التصنيع عن هجرات كبيرة من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية وانهيار في التماسك الاجتماعي). تحول الاهتمام لدى خبراء التنمية وممارسيها نحو نهج جديد تمحور حول التكنولوجيا، والفرضية المؤسسة تقول إن الحصول على التكنولوجيا الحديثة سوف يجلب لشعوب العالم النامي الازدهار الاقتصادي (على سبيل المثال لم تحظ الثورة الخضراء بسوى نجاح جزئي، فالإنتاج الغذائي ازداد بشكل ملحوظ جداً، وأنقذ الملايين من الموت جوعاً، غير أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء اتسعت في القرى والمدن على حد سواء). لم يسفر تحول التفكير التنموي وبرامج التنمية باتجاه تلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية والتركيز على فكرة النمو مع المساواة، عن نتائج أفضل، وبقيت التنمية وأطروحاتها أحد أهم شواغل المجتمعات النامية.

بحلول نهاية العقد الثالث من التنمية، فإن الآلاف من المشاريع المنفذة من جانب الحكومات والوكالات الدولية وعدد كبير من المنظمات غير الحكومية، قد جعلت من الممكن إجراء تحليلات اجتماعية واقتصادية لمدى ما أحرزته التنمية ومدى جدوى منظوراتها المتعددة. جرت حوارات عميقة، وأجريت دراسات مستفيضة سلطت الضوء على موضوعات عديدة معقدة، بما في ذلك: التكنولوجيا المناسبة، دور المرأة في التنمية، تخطيط المشاريع وتنفيذها بما يعزز قدرة المجتمعات المحلية، الحفاظ على البيئة، تنظيم المجتمع، تقييم المشاريع.

في النتيجة، مع الاعتراف بالأسباب المتنوعة الكامنة وراء الفقر، والإقرار بأن أعداد الفقراء تتزايد وتعم الفوضى الاجتماعية أرجاء الكون، بالرغم من كل الجهود التنموية المبذولة، برزت مدرستان تفسيريتان: ترى الأولى الحاجة إلى منهج متكامل وعضوي في التنمية، حيث إن التدابير الجزئية التي عاجلت مشاكل محدودة فشلت، حتى مع زيادة التركيز على مشاركة المجتمعات المحلية وتمكين المرأة، واعتبار الإنسان محور العملية التنموية. غير أن المناهج المتبعة، مثلما يقول أتباع هذه المدرسة، ليس من المرجح أن تؤدي إلى تحسين حياة الشعوب بشكل منتظم دون وجود رؤية موحدة للحياة والمجتمع. وإن مثل هذه الرؤية لا بد أن تعتمد على تضخيم الجذور الروحية العميقة في فهم حالة الإنسان، أي إعادة النظر في طبيعة الكائن البشري.

ويرد أتباع المدرسة الثانية أسباب الفشل إلى طبيعة النظام الرأسمالي ذاته، من حيث إنه جعل التنمية بمنزلة خطاب شبه ديني لتعزيز هيمنته وليس لتحرير الشعوب وتنميتها. فقد اضطر سكان العالم الثالث للتعرف على ذواتهم عبر خبرات العالم المتطور وتحليلاته-كما هو منصوص عليه في نماذج التنمية الشائعة- فلم يحصلوا على ما يعينهم على اكتشاف مشاكلهم وسبل التغلب عليها، بل راحوا ضحية نماذج «خلاصية» تضمنت وعداً، ووصفة جاهزة تجعل هذا الوعد حقيقة، وفي الواقع حصلوا على كل ما يعزز هيمنة الشمال وعلى انعكاسات سياسية واقتصادية وثقافية أضرت بأنماط حياتهم وجعلتهم أكثر فقراً وأشد معاناة. وبالتالي، فالتنمية ليست أكثر من فكرة تبشيرية منقولة عن عصر سابق؛ وإن جهود القائمين عليها من خبراء الشمال مدفوعي الأجر، وزملائهم من نخب العالم الثالث، هي في الحقيقة محاولة لتوسيع نمط الإنتاج الرأسمالي، عبر الإمبريالية الثقافية التي تبدو أكثر ملاءمة، لبسط هيمنة الشمال على الجنوب، من الإمبريالية المادية.

ولذلك، يبدو من الضروري في المقام الأول أن يجري تحليل المنظورات التنموية السائدة كخطاب ديني، أولاً بهدف فضحه وكشفه في انعكاساته الاقتصادية والسياسية السلبية، وثانياً في محاولة لبناء خطاب تنموي مغاير وأكثر فعالية وأكثر انتباهاً لصوت شعوب العالم الثالث، عبر استخدام الأفكار والرؤى العلمية من أجل فهم أفضل لتعبير التنمية، فضلاً عن الاستجابات المعقدة والمهملة غالباً للفئات الفقيرة والمهمشة؛ حيث تعبيراتها الرمزية والمشفرة تخبر، ربما أكثر من كل المسوحات والأبحاث الكمية، عن الكيفية التي يواجه الفقراء بها ظروفهم الحالية، وعن التغيير العاصف الذي يتعرضون له، وعن أي نوع من التغيير ينشدونه ويبحثون عنه.

الدين والتنمية: هل يمكن تحقيق منظور تكاملي؟

ولكن، كيف يبرر الداعون إلى تطوير منظور تكاملي لعلاقة الدين بالتنمية، دعواهم؟ فهل حقاً المنظورات التنموية المتبعة لم تأخذ بعين الحسبان الأبعاد الاجتماعية والروحية في تدخلاتها السابقة؟ وهل يعزى فشلها إلى عدم اتخاذ الدين مقارنة أساسية في تصميم مبادراتها ومساراتها العملية؟ أم إن الأمر، في نهاية المطاف، لا يعدو كونه تجديداً لخطاب التنمية بوصفها ديناً، بما يمكن الشمال من احتواء تنامي نزعات التدين وتحولها إلى قوة احتجاج سياسية فاعلة من شأنها تعطيل فرصه في ضمان هيمنته؟

يواجه أصحاب الدعوة للمنظور التكاملي نقداً من اتجاهين: الاتجاه الأول يرى أن الدين قوة محافظة، تدفع نحو التعصب والعنف. فعلى سبيل المثال، يرى بعض الخبراء الغربيين أن ثمة أسباباً تحول دون التعامل مع الدين الإسلامي كمرجعية للتنمية وأساس للعلاقة بين المانحين وبين متلقي الدعم من المجتمعات الإسلامية: ١- تعدد التأويلات من ناحية، واستخدام الخطاب الإسلامي مفاهيم مختلفة من ناحية ثانية بقود حتماً نحو سوء الفهم؛

٢- هيمنة نموذج (نحن/هم) على نظرة الكثير من المسلمين تجاه الغرب، وخصوصاً في ظل الوضع السياسي الحرج بينهما. يُنظر للإسلام اليوم، في الكثير من البلدان، كمحدد للهوية، التي تتخذ موقفاً دفاعياً ضد الغرب، وإعتباره- أي الغرب- قوة إمبريالية في كل النواحي، ثقافياً، سياسياً، اقتصادياً، عسكرياً وخصوصاً أخلاقياً. إلى ذلك، يعتقد البعض أن من شأن المنظور التكاملي أن يعلي المعايير الدينية على المعايير الفنية الموضوعية، وبالتالي الاستغناء بالطبوس الدينية الشكلية عن المقومات الحقيقية للنهوض والتقدم.

الاتجاه الثاني، يرى أن هذه الإضافة ليست أكثر من محاولة لاحتواء النزعات الدينية الراديكالية أكثر منها معالجة لأوجه القصور الفعلية في التدخلات التنموية السابقة. ولعل في شعار «نتحدث إليهم، ولكن لا نتحدث حديثهم» ما يشي بذلك ويفضح النوايا الحقيقية لمثل هذا التوجه. فالكثير من المجتمعات الإسلامية باتت تخشى تلقي المعونات الخارجية بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، نظراً لشعورها أن هذه المعونات ليست لتلبية احتياجاتها الفعلية وإنما هي رشوة لمحاولة تغيير أنماط حياتها (دعوات الإصلاح وبرامج تعزيز الديمقراطية، ...).

ومع ذلك، فالمنظور التكاملي المقترح يستحق منا الاهتمام. فأصحابه والداعون إليه يلتمون بحجر في بركة التنمية الراكدة، ويدفعون بأسئلة جوهرية تتطلب تقديم إجابات، هذا علاوة على بديهية تكامل الجانب الروحي والمادي في حياة الإنسان، وبديهية أخرى تتعلق بالأثر النافذ للدين وفقاً للتجربة الإنسانية ذاتها. فثمة حاجة دوماً لاستنفاذ الينابيع الروحية للدوافع الإنسانية، جنباً إلى جنب مع استخدام الوسائل العلمية. ومن المحتمل جداً، حين تندمج المبادئ الروحية تماماً في أنشطة التنمية المجتمعية (الأفكار والرؤى، والتدابير العملية) أن يتعزز الاعتماد على الذات، وأن يُقضى على ظروف التفاوت الاقتصادي، وأن يجري تطوير الحياة الداخلية للبشر فضلاً عن تنظيم المجتمع.

يرى د. عبد المعطي عساف أهمية البناء المعنوي (مجموعة القيم والأفكار والتصورات) في مجال الحركة الإنمائية، وبخاصة فيما يتعلق بإنماء الطاقة البشرية؛ وذلك باعتبار المقومات القيمية بمنزلة ديناميات تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات، وتوجهه تبعاً لمقتضياتها، وبمثابة معيار ثقافي يمكن من عقد المقارنات بين الاختيارات المختلفة، مما يجعل بعض الأشياء أو الإجراءات والمواقف تحظى بالقبول والموافقة والدعم، بينما يحظى البعض الآخر بمواقف معاكسة ورافضة وربما مناهضة. وأخيراً، اعتبارها بمثابة العامل الأساسي الذي يعبر عن مدى وحدة وتماسك الثقافة العامة، ومن ثم وحدة وتماسك المجتمع. إلى ذلك ينظر البعض لدور الدين بوصفه مكملاً للتنمية، أولاً من حيث يدفع الناس للسلوك واتخاذ إجراءات في اتجاه مزيد من الإنتاجية، وثانياً من حيث تعزز المعتقدات والممارسات الدينية الاعتدال والتسامح، وترسخ التعايش السلمي، الذي يعد شرطاً أساسياً لتحقيق النمو والازدهار في عالم اليوم المترابط جداً.

ومن منظور «رأس المال الاجتماعي» بوصفه التماسك الداخلي الاجتماعي والثقافي للمجتمع، المعايير والقيم التي تحكم التفاعلات بين الناس، والمؤسسات التي ينخرطون فيها، يؤمن الكثيرون بالمرود الاقتصادي له من حيث إنه تفاعل اجتماعي يولد العوامل الخارجية الإيجابية ويسهل العمل الجماعي من أجل المنفعة المتبادلة خارج السوق. يشدد أصحاب هذا الرأي على أن رأس المال الاجتماعي يقلل من تكاليف الصفقات والمعلومات ويجعل رأس المال المادي ورأس المال البشري أكثر إنتاجية. يُصنّف الدين على أنه رأس مال اجتماعي مدني؛ الأمر الذي يساهم في بناء الشبكات الاجتماعية بين السكان.

في الواقع، أشارت معظم الدراسات التجريبية إلى وجود علاقة إيجابية بين الدين والنمو الاقتصادي والتنمية. ومع ذلك، لا يوجد توافق في الآراء بشأن وجود علاقة سببية دقيقة (في اتجاه واحد أو في كلا الاتجاهين). وبالتالي، ثمة ضرورة لإجراء مزيد من البحوث واسعة النطاق مع مجموعات البيانات التي تغطي مجموعة واسعة من البلدان التي يتعين الاضطلاع بها قبل استخلاص نتيجة قاطعة بشأن هذه المسألة. ومع ذلك، ربما يمكننا أن نستنتج أن العلاقة بين الدين والتنمية من المرجح أن تكون مكملة طالما المعتقدات والممارسات الدينية تعزز الاعتدال بدلاً من التطرف، بالرغم من أن أي نظام معقد من الأفكار والمعتقدات يمكن أن يستغل في خدمة أهداف خاصة أو سياسية أو اجتماعية.

التنمية بوصفها عملية بناء قدرات

لم يأل الفكر التنموي يوماً جهداً في مواجهة القضايا ذات الصلة بالقيم والمعتقدات. غير أن الأمر يأخذ هذه الأونة طابعاً جدياً أكثر منذ أن أقر الجميع بمحورية دور الإنسان في العملية التنموية، ومنذ أن بات الأفراد والمجتمعات المحلية فاعلين رئيسيين في تعزيز رفاهتهم الاجتماعية والمادية. ولأن الأمر كذلك بشكل من الأشكال، إذا ما أخذ بالحسبان الدور المركزي والمقرر الذي تلعبه وكالات المعونة الإنمائية، فإن الاستفادة من المعتقدات الروحية والنظم العقائدية لبلورة رؤية للتغيير المشهود تشكل حجر الزاوية في كل الممارسات التنموية. وغني عن البيان، أن هذه الرؤية لا تتأتى من داخل العملية التنموية ذاتها، وإنما من استمرار

الموروث الروحي، من تطلعات البشر المعنوية والمادية على حد سواء. واشتقاق الرؤية وبلورتها يتطلبان بالضرورة تطوير قدرات الناس وتحسينها بما يمكنهم من تحديد احتياجاتهم وتحليلها وتبليتها.

التنمية في أحد تعريفاتها الحديثة ليست أكثر من عملية بناء قدرات مستمرة تتضمن إلى جانب بناء الشخصية التغيير المؤسسي والتطوير المجتمعي. إذن، التنمية تعني في المقام الأول بإبداع المعرفة وتطبيقها ونشرها والاستفادة من منجزاتها. من هنا، بمقدور الأساليب العلمية الصارمة والموضوعية والرؤى الدينية الخلاقة أن توفرنا معاً الأدوات الأساسية لإقامة نظم اجتماعية أكثر انسجاماً وأفضل إنصافاً، عبر توليد نهج تنموي موحد للتعامل مع التغيير الاجتماعي على مستوى القواعد الشعبية.

إن عملية بناء القدرات على هذا النحو تنطوي على ثلاثة أبعاد:

- تمكين قوى الفرد المتأصلة بصورة خلاقة ومنهجية؛
- تشكيل المؤسسات لممارسة السلطة وتوزيعها؛
- تنمية المجتمع بحيث يصبح بيئة مواتية لإطلاق الإمكانيات الفردية وإثراء الثقافة.

والتحدي الذي يواجه هذه الأبعاد يكمن في تعلم كيفية استخدام الموارد المادية والمواهب الفكرية الروحية لتحقيق التقدم والازدهار الإنسانيين. ولنأخذ بعض المجالات حيث يمكن، ويجب البدء في بناء القدرات وفقاً لمنهج تكاملي: شكّل التعليم السمة البارزة لإستراتيجية التنمية على مدى العقود الماضية. في البداية، ركزت الجهود على البنية التحتية المادية وتطوير المناهج الدراسية، والإدارة، والتدريب التربوي والتقنيات التربوية، والعلاقة بين المدارس والمجتمعات المحيطة، غير أن الأساليب التعليمية، بصفة رئيسية، قصرت عن إطلاق الإمكانيات البشرية وصقلها ورعايتها. ولذلك، يجب أن يكون هدف التعليم تطوير مجموعة متكاملة من القدرات: الفنية والاجتماعية والأخلاقية والروحية، بحيث يمكن للأفراد أن يعيشوا حياة ذات معنى، وتصيح قدراتهم عوامل للتغيير الاجتماعي الإيجابي.

وفيما يتعلق بالنشاط الاقتصادي، فثمة من يرى أن الخلل الاقتصادي والتفاوت الاجتماعي على نطاق واسع في العالم بمنزلة نتيجة مباشرة لعدم وضع المسائل الاقتصادية في السياق الأوسع للوجود البشري الاجتماعي والروحي. فالترتيبات الاقتصادية ينبغي أن تخدم احتياجات الناس؛ كما لا يجوز تشكيل المجتمعات لتناسب نماذج اقتصادية محددة، أي تلك التي تعزز النزعات الاستهلاكية. ففي نهاية المطاف، لا بد للمجتمع من تطوير نماذج اقتصادية جديدة تنبع وتشكل من الرؤى المتولدة عن تجربته المشتركة، ومن رؤية أعضائه في علاقاتهم بعضهم ببعض، ومن الإقرار بالدور المحوري الذي تؤديه الأسرة والمجتمع في المجالات الاجتماعية والروحية. كما يجب توجيه الموارد بعيداً عن تلك الأنشطة والبرامج التي تضر الأفراد والمجتمعات والبيئة، وتوجيهها نحو خلق أنظمة اجتماعية قوية تنمي طاقات البشر اللامحدودة.

وفي مضمون الحكم، يمكن القول إن الحكم الفعال ضروري لحفاظ الجماعة على توازنها، توجيه ذاتها عبر

الصعوبات ومواجهة التحديات. باتت السمات الأساسية للحكم الصالح معروفة: الديمقراطية، سيادة القانون، الشفافية، المساءلة، مشاركة المجتمع المدني. ولكن، في الحقيقة المؤسسات الحكومية تكون صالحة عندما تخلو من مظاهر الفساد، وحين تحظى بثقة الجمهور، وهو ما لا يحدث من دون أن تكون عمليات اتخاذ القرار الجماعي والفعل الجماعي موجهة بالمبادئ الأخلاقية والروحية.

إن تطوير ميكانيزمات الحكم لتلبية هذه المعايير يقتضي تدريباً أخلاقياً وعملياً. وبخصوص العدالة، بوصفها أسمى متطلبات التنمية، ينظر إليها ليس كمثال مجرد، وإنما قدرة كامنة يمكن إطلاقها وتنميتها. يعتمد تحقيق العدالة على المشاركة والفعل الجماعيين من قبل كل الفاعلين وأعضاء المجتمع. إن خلق ثقافة العدالة، وبصورة أدق، حقوق الإنسان، شرط أساسي في التنمية الروحية والأخلاقية. وبمجرد أن هذه الثقافة تأخذ في النشوء، فإنه يمكن العمل حينئذ على القضايا العملية من قبيل التدريب على المسائل الإدارية والتوزيع العادل للموارد، ونهوض الأفراد والمجموعات المحرومة تاريخياً من الفرص والمنافع والخدمات.

المراجع العربية :

- (١) جيدنز، أنتوني، ٢٠٠٥. علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، ط٤ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية
- (٢) عساف، عبد المعطي محمد، ١٩٨٨. إدارة التنمية: دراسة تحليلية مقارنة. الكويت: مطابع القبس التجارية.
- (٣) الحروب، خالد، ٢٠١٠، جدل الدين والمجتمع في البلدان العربية، صفحة العربية، ١٨ فبراير، على الرابط:
<http://www.alarabiya.net/views/2008/10/29/59101.html>
- (٤) الكندي، عبد الله، ٢٠٠٩، الايدولوجيا: المصطلح الشائك بين حقيقة الاصطلاح وتعسف الاستخدام، مجلة نزوى الإلكترونية، على الرابط:
<http://www.nizwa.com/articles.php?id=777>
- (٥) هويدي، فهمي، ٢٠١٠، مكافحة للتعصب أم نبذ للتدين؟ الجزيرة نت، المعرفة-وجهات نظر، على الرابط:
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1CD69849-02DE-4769-AA8E-039498C7E24B.htm>

المراجع الإنجليزية :

- Religion and Development: Are they Complementary? Habibullah Khan, Omar K. M. R. Bashar, (1)
working paper, Okt.2008, at:<http://www.u21global.com/PartnerAdmin/ViewContent?module=DOCUMENTLIBRARY&oid=157451>
- RELIGION AND DEVELOPMENT: reflexions on the work by Philip Quarles van Ufford and Matthew Schoffeleers, by Wim van Binsbergen. at: http://www.shikanda.net/african_religion/reldev.htm
- Science, Religion and Development: Some Initial Considerations (3)
.Prepared by the Institute for Studies in Global Prosperity
At: http://www.globalprosperity.org/initial_considerations.html

السلطة بين العقد الاجتماعي والفكرة المطلقة

محسن أبو رمضان *

بعد عصور من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية إبان الحكم الإقطاعي، والنظام الملكي في أوروبا، استطاعت قوى التغيير الاجتماعي المجسدة بالبرجوازية، وعبر دعم أفكار رموز عصر التنوير "هوبز، لوك، روسو . . إلخ"، وضع حد لهذا الحكم الذي كان يبرر استمرارية السيطرة الملكية المطلقة "بالحق الإلهي" أي عبر استخدام واضح للدين، من أجل السطوة والسيطرة على الحكم ومن أجل منع أية عملية لإعمال العقل من قبل القطاعات الاجتماعية المختلفة بهدف منع إثارة السؤال حول شرعية الحكم، فمن الصعوبة بمكان الغوص في سؤال الشرعية إذا كانت مستمدة من المقدس الذي لا يمكن النقاش بشأنه، علماً بأن الموسوغ الأيديولوجي الذي استخدم لتبرير لسيطرة الملكية المطلقة كان يستخدم أيضاً من أجل منع عملية التطور العملي والمعرفي الذي إذا تم إطلاق العنان له فإنه سيبدد معرفياً؛ وبالتالي المكانة التي تتمتع بها سلطة الكنيسة المتحالفة مع النظام الملكي الإقطاعي.

كان النظام الاجتماعي القائم على حكم الكنيسة الكاثوليكية يكرس الأبوية والسلطوية، ومنها جاءت محاكم التفتيش من جهة، وصكوك الغفران من جهة ثانية بهدف ترسيخ السلطة المطلقة التي تدعي أنها امتداد للحق الإلهي، بما أنها تمنح وتمنع، كل ذلك بهدف الاستحواذ الطبقي والاقتصادي على حساب السواد الأعظم من الفقراء والمهمشين وباقي الطبقات الاجتماعية المتضررة.

استطاعت البرجوازية الصناعية والتجارية أن تلعب دوراً تقدماً بالتاريخ من خلال تقويض سيطرة الكنيسة الكاثوليكية وفك العلاقة بينهما وبين الحكم، حيث أصبح الأخير يحكم أفكار رموز عصر التنوير وشعارات الثورة الفرنسية "حرية، مساواة، إخاء"، تستمد شرعيتها من الأرض أي من قبل المواطنين في إطار العقد

* باحث في قضايا التنمية، مقيم في قطاع غزة

الاجتماعي "روسو"، الذي أصبح يربط علاقة المواطن بالدولة ضمن جدلية الحقوق والواجبات، حيث أصبح الدستور هو المرجعية التي بموجبها يتم تنظيم العلاقة وتحديد مفاصلها ما بين الحكم "السلطة" والمواطنين.

لقد تزامن ذلك مع التحولات البنوية التي تمت بالتركيبة الطبقية والاجتماعية في أوروبا من خلال تحلل البنى القبلية والعائلية وتحول المجتمع باتجاه الفردانية، عبر آلية التحول البرجوازي الذي عمل على توحيد السوق وإزالة الحواجز الجمركية التي كان يفرضها حكم الإقطاع؛ فأصبحت العلاقات الاقتصادية مبنية على العمل المأجور بين من يبيع قوة عمله من جهة وبين من يوظف هذه القوة لصالح مراكمة رأسماله أي البرجوازية الحاكمة والمالكة لوسائل الإنتاج وبالوقت الذي ساهمت البنية التحتية والعلاقات الاقتصادية بإجراء عملية التحول باتجاه العقد الاجتماعي الذي أصبحت فلسفته وقاعدته هي "المواطنة" المتساوية والمتكافئة، ضمن أرضية أن الجميع أمام القانون سواء؛ فقد ساهمت البنية الفوقية والتحول المفاهيمي باتجاه الإصلاح بالديانة المسيحية عبر الحركة البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر والتي وجهت ضربات قاسية إلى حكم الكنيسة الكاثوليكية وتسلطها المطلق، حيث أكدت البروتستانتية على العلاقة الفردية ما بين الإنسان وخالقه وعلى وجوب فرز الدين عن السياسة وشؤون الحكم الذي أصبح يخضع هذا الأخير إلى الدستور وسلطة سيادة القانون بدلاً من سلطة الكنيسة.

إن تحول المجتمع الأوروبي من التركيبة الإقطاعية في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى البرجوازية صاحبه تحول في مبنى المجتمع الإنتاجي من الطابع العائلي والعضوي من جهة إلى الطابع الفردي بناءً على علاقات العمل الجديدة التي أصبحت مبنية على العرض والطلب وتعتمد الاحتياج والمهنية؛ وقد صاحب ذلك ترسيخ لمفهوم الفردانية في إطار الإصلاح الديني الذي تم بالديانة المسيحية، حيث مهدت تلك المسألة إلى بلورة وتعزيز مفهوم المواطنة المتساوية والمتكافئة بين الناس ضمن جدلية العلاقة ما بين المواطن والحكم في إطار منظومة الحقوق والواجبات.

لقد أصبح الشعب هو مصدر السلطات؛ وبالتالي فهو الذي يستطيع تحديد العقد الاجتماعي "الدستور"، وهو الذي يستطيع تعديله أو تطويره أو إعادة صياغته من جديد، وهو وحده الذي يستطيع أن يمنح الشرعية للحكم.

من الطبيعي أن التحول المذكور سيعمل على فرز بنى وهياكل وتجمعات تعبر عنه؛ فقد أصبحت ظاهرة التعددية الحزبية والسياسية قوية ونشطت النقابات العمالية والمهنية وتبلورت الأطر الاجتماعية "الطلابية، النسوية، ولدى المثقفين وجماعات البيئة وغيرها؛ وذلك للدفاع عن مصالح اجتماعية وسياسية وحقوقية مختلفة بالمجتمع، وذلك بدلاً من الآليات والتي كانت سائدة بالسابق والتي تعتمد على البنى القبلية والعشائرية أو النزعات العرقية والطائفية، حيث عملت المواطنة على تفكيك البنى السابقة والاستعاضة عنها بالأدوات المدنية والتمثيلية الحديثة من أحزاب، ونقابات، . . . إلخ".

وأصبح للصراع المجتمعي الداخلي لا يعتمد على أدوات الإقصاء والعنف والإكراه كما كان موجوداً إبان

سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والحكم الملكي المطلق، بقدر ما أصبح يستند إلى الوسائل والأدوات السلمية كالحوار والعودة إلى صندوق الاقتراع الذي أصبح المرجعية والآلية لتحديد شرعية أي حكم، دون أية مسوغات سياسية ومبررات لاستمرارية هذا الحكم تضيء هالة من القدسية عليه وتجعله خارج دائرة المساءلة أو المحاسبة .

إن مفاهيم وآليات المساءلة والمحاسبة والمشاركة أصبحت هي السائدة في إطار النظام الديمقراطي المبني على فلسفة المواطنة، وأصبحت عملية التأثير بالحيز العام من أجل اعتماد تشريعات وسياسات لصالح الفئات الاجتماعية المهمشة والمحرومة تعتبر إحدى أدوات قياس مدى ديمقراطية المجتمع والحكم، وإحدى وسائل تحقيق الحكم الصالح الذي يعتبر شرطاً لتحقيق التنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية بأي تجمع من التجمعات .

ساهم التحول الاجتماعي الديمقراطي في أوروبا والذي انتشر بها على ضوء تعميم تجربة الثورة الفرنسية في إنهاء مرحلة حرب الجميع ضد الجميع "هوبز" التي سادت في أوروبا لقرون عديدة من الزمان، حيث اشتهر تاريخ أوروبا بالحروب والصراع الدموي والذي كان يأخذ إبعاداً وأشكالا مختلفة منها الطائفي والعرقي أو القبلي أو الديني؛ تلك الحروب التي أدت إلى تدمير النسيج الاجتماعي وتركت العديد من الآثار في هذا النسيج وبنيت الفكرية، إلى أن جاءت عملية التحول الديمقراطي لترسي أسسا من إدارة الصراع والتناقض الداخلي بأدوات عصرية وبوسائل سلمية تحافظ على النسيج الاجتماعي في إطار من الصحة والحياة والديمومة .

كان من الصعوبة بمكان إرساء أسس راسخة للتحول الديمقراطي في أوروبا دون فصل الدين عن الدولة والذي أسسته حركة الإصلاح الديني في إطار إزالة حكم الكنيسة وتدخلها في شؤون الحكم الديني، أي دون وجود إرهابات الحكم العلماني، حيث عمل هذا الأخير على اعتماد قواعد ناظمة للحياة الديمقراطية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالمجتمع معبراً عنها بالدستور وسلسلة القوانين الموضوعية في إطار البرلمان الذي أصبح يمثل الشعب عبر انتخابات دورية منتظمة ونزيهة وشفافة، علماً بأن مبدأ سيادة القانون والفصل بين السلطات واستقلال القضاء والذي ثبت دعائمه "مونتسكيو" كان أحد أشكال الرضا للحكم الملكي المطلق الذي كان يحتكر كافة السلطات بيده؛ الأمر الذي دفع منظري عصر التنوير إلى بلورة نظرية الفصل بين السلطات بهدف تفتيت السيطرة المطلقة للحكم، وإعطاء صلاحيات متبادلة ومتوازنة للسلطات الثلاث؛ التشريعية، التنفيذية، القضائية، في إطار من التخصص والرقابة المتبادلة والمتوازنة .

ومن المعروف أن النظام الديمقراطي حافظ على مبدأ التعددية والحق بالإيمان ومزاولة الشعائر الدينية كما هو الحق بالرأي والتعبير والتجمع السلمي والتشكيل النقابي والحزبي، حيث دل ذلك على عدم تعارض العلمانية مع الدين، ولكن التعارض جاء مع الحكم المطلق الذي كان يستند إلى مسوغات دينية غير قابلة للتأويل أو النقاش .

إن العلمانية وعلى عكس ما هو شائع من مفاهيم خاطئة عنها تشكل الوصفة الأكثر حرصاً على الدين بما هو

علاقة ما بين الإنسان وخالفه من خلال صيانة حقه بممارسة الشعائر الدينية، كما أن رفض العلمانية لحكم الدين بالسلطة أو الدولة القائمة يعنى صيانة له؛ حيث إن مسألة الحزب السياسي الحاكم تكون على أدائه الذي قد يخطئ أو يصيب والذي يستند إلى نصوص برنامج الانتخابي السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي؛ أما إذا ادعى أي حزب أو شخص أنه يمثل حكم الدين، فإذا اخطأ فإن اللوم يقع بهذه الحالة على الدين نفسه؛ وهذا ما ترفضه العلمانية التي تحافظ على قدسية الدين عبر عدم إقحامه بالحياة الدنيوية وممارسة الحكم الذي يخضع لمساءلة ومحاسبة المواطنين، ضمن آلية الانتخابات الدورية أو وسائل المشاركة والتي تعكس احتجاجاً لسياسة أو مطالبة باعتماد قانون محدد يعالج قضايا حقوقية أو اجتماعية أو اقتصادية محددة.

إن عدم نجاح محاولات الإصلاح وفتح باب الاجتهاد بالدين الإسلامي، أدت إلى إخفاق العديد من المحاولات العقلانية الجادة وفي مقدمتها محاولة ابن رشد بالقرن الثاني عشر الميلادي ثم رموز عصر التنوير العربي والإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وفي المقدمة منهم محمد عبده، والكواكبي، والأفغاني، ورشيد رضا، فلم يكتب للتجربة الجديدة النجاح أيضاً لأسباب مختلفة، إضافة إلى عدم إنجاز عملية التحول الاقتصادي الاجتماعي في البلدان العربية؛ حيث إن الإقطاع والبرجوازية الكمبرادورية تحالفت على عكس معطيات التاريخ الأوروبي الذي ساد بها صراع تكامل بنجاح البرجوازية وثورتها الصناعية والمعرفية والحداثية، فقد شكل التحالف الإقطاعي البرجوازي سواء الكمبرادوري أو البيروقراطي أداة للحكم التسلطي بالعديد من البلدان العربية وضمن آلية التبعية مع قوى الرأسمال العالمي؛ وبالتالي فلم تلعب البرجوازية دوراً تديماً بالحالة العربية كما تم في أوروبا بل ساهمت عبر طفيليتها وتبعيتها في إعادة إنتاج الآليات القديمة بما في ذلك البني القبلية والعشائرية والعنصرية والعصبوية.

فرغم مظاهر الحداثة التي نفذتها العديد من البلدان العربية مثل البرلمان وأسس الحكم والدولة والدستور والنقابات والأحزاب السياسية أخذت طابعاً عشائرياً قليلاً بالعديد من البلدان وفي نفس الوقت، بما يعكس حالة التشوه وعدم التبلور والتطور الاجتماعي في البلدان العربية أسوة بالعديد من بلدان العالم الثالث، حيث سادت حالات من الاحتقان والتوتر والافتتال الأهلي على أسس قبلية وعشائرية بدلاً من حل المشكلات المجتمعية بآليات العمل الديمقراطي الهادئ الذي يحافظ على وحدة نسيج المجتمع.

وفي الوقت الذي شكلت حركات الاستقلال الوطني "ثورة يوليو في مصر عام ١٩٥٢ بقيادة عبد الناصر"، نموذجاً لمواجهة الاستعمار ومن أجل التحرر منه وباتجاه تحقيق التنمية والانعقاد ومحاولات الاعتماد على الذات عبر القيام بمشاريع التصنيع والاستصلاح الزراعي، إضافة إلى المشروعات الكبرى مثل تأميم قناة السويس وبناء السد العالي وغيره من الإنجازات، إلا أنه أخذ على تلك الحركات إخفاقها بإنجاز التحول الديمقراطي حيث فرضت قيوداً على حرية الرأي والتعبير والتعددية الحزبية والصحافة الحرة والحق بالتجمع السلمي... إلخ من الممارسات الديمقراطية، التي كانت موجودة قبل انتصار حركات الاستقلال الوطني عبر الحقبة الليبرالية المصرية، والتي كانت تتمتع بالمظاهر "الشكلانية" ذات الطابع الليبرالي والتي تم تقليصها بل إنهاؤها بعد انتصار حركات الاستقلال الوطني التي سادت بالعديد من البلدان العربية في فترة شهدت ازدهار

ونمو حركة التحرر الوطني العربية والعالمية، في مواجهة قوى الاستعمار والرجعية.

لقد أدى إخفاق القيادة القومية الناصرية بترجمة شعاراتها إلى حيز الوجود من خلال هزيمة حزيران عام ١٩٦٧، حيث تبخرت شعارات التحرير إضافة إلى تعثر عمليات التنمية وتراجع التحول الديمقراطي ونكوص تجارب الوحدة العربية، أدت إلى ارتداد قطاعات اجتماعية واسعة عن النموذج الحدائي والعلماني ذي المضمون التحرري والعودة للبحث عن الأصول والمفاهيم السلفية لعلها تسعف بالخروج من الأزمة التي أفرزتها هزيمة حزيران ٦٧ وتداعياتها على الحالة العربية برمتها.

ولقد تعمق الانشداد إلى القيادات الأصولية العربية بعد فشل مشاريع السلام العربي الإسرائيلي بعد غياب البديل سواءً للمشروع التحرري الناصري أو السلمى الذي قاده السادات عبر توقيعه على اتفاق كامب ديفيد عام ١٩٧٨، وكذلك زادت عملية الانشداد للأصولية القومية بالبيئة العربية وترسخت، على أثر تفكك الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية في بداية التسعينيات من القرن الماضي؛ الأمر الذي أعطى دفعة ضخمة للقوى السلفية الأصولية الدينية بالوطن العربي باتجاه التشهير بالأفكار الأخرى بوصفها أفكاراً غريبة وغريبة عن الواقع والادعاء بصحة طرحها الخاص والقائم على شعار "الإسلام هو الحل" الذي يستطيع أن يحل كافة المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وزادت ذخيرة تلك القيادات والمجموعات عبر نجاح الثورة الإيرانية التي أطاحت بنظام الشاه وقدرة هذه المجموعات على دحر السوفييت في أفغانستان أيضاً.

إن سيادة نمط الدولة السلطوية البعيدة عن الديمقراطية رغم تمسكها القشري بآليات الحدائة والعصرنة عبر وجود برلمان وانتخابات وصحافة ونقابات . . . إلخ وفي ظل إخفاق برامج تلك الأنظمة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أدت إلى تعميق حالة الاحتقان الشعبي، حيث لم يجد السواد الأعظم من الفقراء سبيلهم سوى الالتفاف حول قوى الإسلام السياسي في ظل ضعف أو غياب القوى الديمقراطية والليبرالية لأسباب مختلفة، الأمر الذي أفرز التقاطب السياسي بين قوى النظام من جهة وبين قوى الإسلام السياسي من جهة أخرى على المستوى العربي بصورة عامة.

وبالوقت الذي تم فيه استخدام الدين لتبرير الحكم الملكي المطلق في أوروبا، فقد تم تبرير زيارة السادات إلى تل أبيب وخطابه الشهير بالكنيست من قبل شيخ الأزهر مستشهداً بآيات من القرآن الكريم، كما تم تبرير مشاركة القوات المصرية مع القوات الأمريكية والعديد من بلدان العالم وبعض البلدان العربية في تحالف حفر الباطن تحت مبرر إنهاء احتلال العراق للكويت بالرجوع لبعض النصوص من القرآن الكريم. وتبري المؤسسة الرسمية الدينية، وبخاصة الأزهر إلى الدفاع عن خطوات النظام وتبرير تحركاته السياسية والدبلوماسية.

وفي المقابل فإن قوى الإسلام السياسي التي تنحو إلى أن تنزع الشرعية عن مؤسسة الأزهر بوصفها تابعة للنظام، تستخدم نفس الأساليب في هذا، فتستعين بنصوص دينية وشيوخ لتبرير خطواتها وتوجهاتها وبرامجها المختلفة، وليس أدل على ذلك من قيام القرضاوي مؤخرًا بتبرير العديد من الخطوات التي تقوم

بها حركة حماس في غزة وجماعة الإخوان المسلمين في مصر وبالاستناد إلى ذات المسوغات الدينية. ومثال على استخدام النص الديني في رفض أو تسويغ بعض الخطوات قيام حركة حماس ومن خلال المجلس الإسلامي الأعلى بالإفتاء بعدم شرعية المشاركة بالانتخابات النيابية التي تمت عام ١٩٩٦، ومن ثم عادت وأفتت بشرعية ذلك عام ٢٠٠٦ رغم عدم تبدل الحالة السياسية، حيث جرت الانتخابات الثانية بنفس شروط الأولى وبظروف محلية أكثر صعوبة، شهدت انحساراً للأمال المعلقة على قيام دولة فلسطين مستقلة وذات سيادة بالوقت الذي كانت الآمال ما زالت تراود البعض عام ١٩٩٦، وبخاصة بعد انتهاء المرحلة الانتقالية عام ١٩٩٩، رغم عدم تحقيق ذلك عملياً.

إن عدم قدرة حركات الإسلام السياسي التي استطاعت كسب الجماهير الشعبية الفقيرة في مواجهة الأنظمة الرسمية الحاكمة على حسم مسألة المشاركة بالحياة السياسية وبالحكم على أسس مدنية وديمقراطية، قد أدى إلى استمرارية استعصاء حالة العلاقات بين القوى السياسية الممثلة لمشارب فكرية وأيديولوجية مختلفة في بنية المجتمعات العربية.

فرغم موافقة العديد من قوى الإسلام السياسي على المشاركة بالانتخابات، إلا أنه تم التعامل معها كوسيلة من أجل الوصول إلى السلطة والحكم، وليس في إطار الإيمان بالديمقراطية كمنظومة ثقافية متكاملة وكآليات عمل متواصلة، فالانتخابات إحدى آليات الديمقراطية وليست كلها، حيث يجب أن ترتبط باحترام الدستور وبالإقرار بمبدأ التداول السلمي للسلطة وبالانتخابات الدورية وبمبدأ سيادة القانون والفصل بين السلطات واحترام حقوق مصالح الفئات الاجتماعية المهمشة والضعيفة والارتكاز إلى فلسفة المواطنة المتساوية والمتكافئة.

لقد أثارت تصريحات قادة جبهة الإنقاذ الإسلامية بالجزائر عباس مدني وعلى بلحاج عام ١٩٨٨، والتي اعتبروا من خلالها أن الديمقراطية بدعة غربية وأن الانتخابات هي منصة للوصول إلى السلطة سيتم بعدها الحكم بالشريعة الإسلامية حفظة العديد من القوى المحلية والعالمية، وطرح سؤالاً حول مدى جدية الحركات الإسلامية بتبني المنظومة المتكاملة الديمقراطية والاستحقاقات المترتبة عليه، وبما يشمل فصل الدين عن الدولة والالتزام بالتشريعات المدنية المستمدة من الشريعة الدولية لحقوق الإنسان.

كما أثارت مواقف حركة حماس في فلسطين تجاه عدم الرغبة بإجراء الانتخابات التي جرى استحقاقها في ٢٥/١/٢٠١٠ للمجلس التشريعي والرئاسة تحت مبررات الإجماع الوطني أسئلة تجاه جدية الحركة بالتزامها بمبدأ الانتخابات، وضرورة إجرائها بصورة دورية وليس مرة واحدة فقط يتم الضمان من خلالها الوصول إلى السلطة، ودون تفعيل آليات المسائلة والمحاسبة والشفافية والمشاركة، حيث شهدت الحالة الفلسطينية بسبب سياسة الانقسام إجحافاً للحريات العامة وحقوق الإنسان الفلسطيني.

إن مثل الجزائر وفلسطين يجب أن يدفع قوى الإسلام السياسي قدماً باتجاه تبني القيم والمفاهيم الديمقراطية بصورة شاملة وبما يضمن محاسبتها بالآليات شعبية وقانونية وفق برنامجها الانتخابي، وليس بالاستناد إلى

الشرعية التاريخية أو القدسية، حيث إن الشرعية مستمدة من مبدأ المواطنة وفق ما ترسخ بالأنظمة والمجتمعات الديمقراطية وليس من سواها رغم احترام الشرعيات الأخرى كمنظومة إيمانية وقيمة محددة؛ ولكن دون إقحامها بالحياة السياسية والاجتماعية والمدنية والتي يجب أن تستمد شرعيتها عبر المواطن وصندوق الاقتراع والدستور ضمن آليات العمل الديمقراطي.

لقد تبين أن التعامل المنقوص مع الديمقراطية من قبل قوى الإسلام السياسي يدفع باتجاه تعميق أزمة العلاقات الوطنية ويؤدي إلى الاحتقان؛ وبالتالي حسم الخلافات الداخلية بوسائل غير سلمية كالعنف وغيره من أدوات الإكراه والقوة والإقصاء؛ وهذا لا يستقيم مع قيم ومفاهيم العمل الديمقراطي.

إن إخفاق الأنظمة العربية الرسمية الحاكمة في تحقيق معدلات مناسبة للتنمية وضعف آليات الحكم الصالح والإدارة الرشيدة دفعت فئات اجتماعية واسعة خارج دائرة الدولة التي استجابت لضغوطات البنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية، وأصبحت تضعف من دورها في تقديم الخدمات الاجتماعية لصالح الفقراء وبخاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، مثل رفع الدعم عن السلع الغذائية الأساسية إضافة إلى إطلاق العنان للقطاع الخاص الذي يعتمد على الربحية ولا يهتم بالتشغيل وفتح فرص العمل وإنقاذ الفقراء.

لقد غابت برامج الحماية الاجتماعية من قبل الدولة ولم يتم اعتماد تشريعات وسياسات لصالح الفقراء وفتاتهم الاجتماعية الضعيفة والمهمشة وزادت وتيرة عمل القطاع الخاص، الأمر الذي أدى إلى قذف قطاع واسع من المواطنين في شباك الفقر ولم تسعف آليات عمل بعض المنظمات الأهلية إلا بالنزر اليسير، حيث لا تستطيع هذه المنظمات التصدي الحازم لمشكلات الفقر والبطالة التي هي بحاجة أي الأخيرة إلى خطط وتدخلات وتشريعات من قبل الدولة بالتنسيق مع المنظمات الأهلية وعبر إسناد دور اجتماعي وليس ربحياً فقط للقطاع الخاص.

إن تحالف المال والسياسية بما يشمل الأمن في العديد من الأنظمة الرسمية أدى إلى استحواذ السيطرة على الحكم وتعطيل آليات الفعل الديمقراطي، كما أدى إلى نهب الثروات لصالح الاحتكارات؛ وذلك عبر استغلال الموقع والنفوذ لتحقيق المنافع الفردية لشريحة اجتماعية بيروقراطية ضيقة متنفذة بالحكم على حساب السواد الأعظم من الفقراء.

لقد أدى إخفاق عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية بسبب غياب الحكم الصالح وآليات المشاركة والمساءلة والمحاسبة واستحواذ السلطة خدمة لشريحة اجتماعية ضيقة، إضافة إلى فشل المشاريع ذات الوجهة القومية أو الليبرالية أو اليسارية بسبب الأزمات العالمية ونظام العولمة الرأسمالية وجوئها مؤخراً للأدوات العسكرية عبر غزوها للعراق، وأفغانستان، لقد أدى كل ما تقدم إلى لجوء القطاعات الاجتماعية وبخاصة الفقيرة والمهمشة إلى قوى الإسلام السياسي التي أصبحت ملاذها على المستوى الفكري وكذلك السياسي. وكذلك ساهم الفكر القدرى إلى تغيب آليات الصراع الاجتماعي والطبقي، كما أن ضعف هامش الحرية

والديمقراطية أدى إلى لجوء تلك الفئات الاجتماعية المسحوقة إلى الخلاص الديني، حيث إن عددا محدودا من المواطنين قد استطاع تجاوز حالة الفقر عبر الخلاص الفردي والعلاقات الزبائنية، أو عبر الكفاءة الشخصية وقد بقي الكم الأعظم يرزح تحت نير الفقر؛ الأمر الذي وجد به المواطنون ضالته في حركات الإسلام السياسي في ظل أجواء من الإحباط واليأس والفساد الإداري والمالي لأنظمة الحكم.

إن عدم قدرة الأحزاب اليسارية والليبرالية على تبني قضايا الفقراء والتصدي لقضايا الحريات العامة والديمقراطية بل تحالف بعضها مع الأنظمة ضمن مبرر أن البديل هو أكثر سوءا "ورجعية" قد أدى إلى إضعاف ثقة المواطنين بتلك الأحزاب وتوجهها بلا تردد، لصالح الانخراط في بنية قوى الإسلام السياسي.

وإذا كانت قوى الإسلام السياسي غير قادرة على حسم قناعاتها بتبني منظومة المفاهيم والقيم الديمقراطية التي تعاملت بها وفق تجربة الجزائر وفلسطين كآلية انتخابية فقط دون سواها من مفاهيم التعددية والاعتماد على الدستور والتداول السلمي للسلطة وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان وضمن الحق بالرأي والتعبير والتجمع السلمي والعمل النقابي والأهلي والحزبي... إلخ، فإنه بات مطلوباً العمل على فتح حوار معها باتجاه عدم الاستمرار في إغلاق باب الاجتهاد، وضرورة الاهتمام بالعقل وليس بالنقل، وإطلاق العنان للمعرفة والانفتاح على الثقافة الإنسانية العالمية.

إن إقرار قوى الإسلام السياسي أنها قوى مدنية تتم محاسبتها ومساءلتها عبر آليات الفعل الديمقراطي القانوني والشعبي بوصفها مرجعيتها للمساءلة والمحاسبة، وليس لأن قوة مقدسة في إطار الفصل بين الدين والدولة، وعدم زج الأول بالحياة السياسية والمدنية التي يجب أن تكون مرجعيتها البرامج الانتخابية والقوانين المحلية المشروعة في إطار البرلمان ليس إلا، حيث إن هذا الإقرار يشكل المدخل الأهم باتجاه خلق صيغة تعايشية متسامحة بين القوى والأحزاب على اختلاف مشاربها الفكرية وتوجهاتها السياسية والاجتماعية المختلفة، دون استخدام أدوات التكفير والتخوين وفي إطار يضمن وحدة النسيج الاجتماعي ويصون حالة السلم الأهلي بعيداً عن التوتر والاحتقان أو الاحتراب الداخلي.

إن السير باتجاه بناء مؤسسات الحكم وفق معايير الحداثة والتي تتطلب الاستناد إلى مؤسسات مدنية وبنية قانونية ودستورية تعتمد على العقد الاجتماعي وقيم المواطنة المتساوية والتكافؤ، واعتماد مبدأ المساواة وعدم التمييز، يتطلب استنهاض قوى التنوير والديمقراطية عبر وحدتها في أطر جمعية تستطيع التأثير بالرأي العام وبالثقافة الجمعية وتعديل مفاهيم قوى الإسلام السياسي عبر الاشتباك الديمقراطي والمعرفي والسلمي معها، إضافة إلى اشتباكها سلمياً وقانونياً مع قوى النظام في نفس الوقت.

لا بد من أمام المجتمعات العربية عن السير بخطى حثيثة باتجاه الحداثة؛ الأمر الذي يتطلب احترام المقدس وعدم زجه في أتون الحكم، هذا الحكم الذي يجب أن تستند شرعيته إلى العقد الاجتماعي وليس إلى أية فكرة مطلقة لا تخضع للنقاش أو البحث.

الآخر في الذهنية الاستيعابية الأمريكية

محمد فياض صلاحات*

لا شك أن سلوك الإنسان، أفرادا وجماعات، هو تعبير عن معتقداته ورؤياه لذاته وللآخرين. وهذا ينطبق على تاريخ الإنسان قديما وحديثا. وتنقل الإنسان من مكان إلى آخر لا يعني أن معتقداته قد تركت خلفه لأنها ليست منفصلة عن ذاته، بل إنه أحيانا من أجلها يضطر إلى البحث عن مكان آخر ليمارس قناعاته ومعتقداته. بعض بني البشر يلجؤون إلى بسط أفكارهم ومبادئهم وفلسفاتهم بإقناع الآخرين بها ولكن البعض الآخر يلجؤون إلى فرضها على الآخرين بالقوة حتى لو تطلب ذلك اللجوء إلى إبادات جماعية لمعارضتهم.

وهناك صنف آخر من البشر يرون أنهم هم الجديرون فقط بهذه المعتقدات وأن الآخرين لا يستحقون حتى اعتناق معتقداتهم هذه. ولهذا، إفناء هؤلاء الآخرين هو الأفضل حتى تبقى هذه المعتقدات طاهرة طاهرة أصحابها. ولا شك أن هذا الصنف الأخير يرى أنه هو الجدير بالحياة وغيره لا يستحقها.

جذور تاريخية

المستوطنون الأوائل الذين قدموا إلى أمريكا (موطن الهنود الحمر) من أوروبا، كما يذكر تشومسكي في كتابه (الغزو المستمر)، اتخذوا من فرجينيا قاعدة لهم انطلقوا منها للسلب والنهب ولإبادة «البهائم الأجلاف وعبدة الشيطان»، أي الهنود الحمر الذين كانوا قد استقبلوا هؤلاء القادمين ورحبوا بهم ظانين أنهم إخوة لهم من بني آدم جاءوا ضيوفا أو ضلوا الطريق. لكن هؤلاء القادمين قاموا باصطياد مضيفيهم بالكلاب وذبحوا نساءهم وأطفالهم، وتعمدوا نشر مرض الجدري المميت بينهم من خلال إعطائهم بطانيات تحمل هذا المرض الفتاك. لقد ركز هؤلاء المستوطنون، كما يذكر المؤرخ الدبلوماسي توماس بيلي، على مهمة «قطع الأشجار والهنود» وذلك لاحتلال أرضهم «نظيفة تماما».

* باحث في الشؤون الإسرائيلية

نظرية التدمير الشامل هذه كان قد نظر لها مؤسس القانون الدولي في القرن السابع عشر، وهو جورج وتيوس، الذي اعتبر "أن أكثر الحروب عدالة هي تلك الحروب التي تشن ضد البهائم المتوحشة والناس الذين هم على شاكلتها". وقد أكد على هذه النظرية وضرورة تطبيقها مؤسس الأمة الأمريكية جورج واشنطن الذي كتب عام ١٧٨٣ قبل توليه الرئاسة بست سنوات قائلا "إن التوسع التدريجي لمستوطناتنا سيجعل المتوحشين يتراجعون تدريجيا، وكذلك الذئاب، فكلاهما هدف للصيد مع أنهم مختلفون شكلا".

وقد وجد ثالث الرؤساء الأمريكيين توماس جيفرسون أن الأمريكيين المستوطنين مضطرون "لسوق قبائل الهنود الحمر إلى الجبال الصخرية مع وحوش الغابات؛ حيث إنهم سوف يتناقصون بسبب البؤس والفاقة اللذين سيتزودون بهما". وماذا كان مصير من لم تصطده أسلحة وأمراض المستوطنين؟ هؤلاء دعا الرئيس الأمريكي عام ١٨٢٣ إلى مساعدتهم، ولكن كيف؟ بالتغلب على أفكارهم المسبقة المتعلقة بتراب بلادهم (إسقاط حقهم في العودة إليها)، وبهذا يصبح المستوطنون الأمريكيون محسنين إليهم. ويترتب على ذلك ترحيل هؤلاء الهنود، وإن رفضوا، يرحلون عنوة. هل في ذلك ظلم؟ كلا، فلعل شيء تبريره الخاص، فرييس المحكمة الأمريكية العليا جون مارشال أقر قانونا يقضي بأن "الاكتشاف يعطي (للمستوطنين) حقا متميزا يلغي حق الهنود (المواطنين الأصليين) في إشغال الأرض سواء بالشراء أو الغزو". وبذلك، فإن القانون الذي ينظم العلاقة بين الغزاة والمغزوين لا يمكن أن يطبق على قبائل الهنود القساة المتوحشين الذين يمتنون الحرب ويحصلون على موارد عيشهم من الغابات بشكل رئيسي، كما يرى رئيس المحكمة العليا الأمريكية.

استعمار وظلم مقدس

اللاجوء إلى تبرير الأعمال والممارسات نزع أصيلة في النفوس والأذهان. وحتى الذين تكون أعمالهم وممارستهم جرائم محضة لا يمكن إخفاؤها تحت أي ستار بلجؤون أيضا إلى تبريرها بمحاولة إقناع الآخرين أن وراء هذا الأعمال والممارسات الاضطرابية غايات ومنافع عظيمة للإنسانية، بل إنهم ما قاموا بذلك إلا تنفيذًا لإرادة إلهية أو حتمية تاريخية أو رسالة عالمية. فخلال توسع الأمريكيين الاستيطاني في السهول الوسطى الواسعة، رأي الصحفي الأمريكي هوراس جريلي عام ١٨٩٥ أن السكان الأصليين غير المنتجين في هذه المناطق «يجب أن يموتوا... إنه ليس بمقدورنا أن نساعدهم، فلقد أورث الرب هذه الأرض لأولئك الذين يفتحونها ويحيونها ومن العبث مقاومة القدر الحق». إذا كان هذا الاستعمار قدرا إلهيا، فأى ظلم وكفر يمارسه السكان الأصليون بوقوفهم أمام القدر الحق الصادر عن إرادة الرب، كما يرى الفاتحون بل المستعمرون الجدد.

نزع السيطرة والحق في السيطرة على الآخرين نزع متأصلة لدى «الذين اقتلعوا السكان الأصليين أصحاب الحق التاريخي والإنساني من بلادهم وحلوا محلهم». هذه النزعة جعلت السناتور الأمريكي إلبرت بيفريدج وغيره في نهاية القرن التاسع عشر، يؤكدون على نظرية التحقق القدري ويجعلونها مشروعا عالميا مصري

على أن الرب قد اختار الشعب الأمريكي لهداية العالم إلى طريق الخلاص .

ولا غرابة إذا ما اعتقد الرئيس الأمريكي آنذاك ودرو ولسون أنه بانخراط الولايات المتحدة في الحرب وضمناً السلام العادل (كما يراه هو) ، «تكون قد حققت امتيازاً لا نهائياً في تحقيق قدرها وإنقاذ العالم»^٦ .

وعلم أمريكا، كما يرى ولسون «ليس فقط لأمريكا بل وللإنسانية جمعاء». وهذا التعبير ليس بعيداً عن إيمان الرئيس الأمريكي بنيامين فرانكلين بأن «قضية أمريكا تعتبر قضية الجنس البشري كله»^٧ . وقد أصبحت نزعة الهيمنة الأمريكية على العالم أو ما يسمى بـ«العالمية الأمريكية» واضحة تماماً في تصريحات كثير من المسؤولين والمفكرين الأمريكيين، ولاسيما المؤرخ الأمريكي روبرت توكر حيث قال «منذ بداية وجودنا كأمة كانت لدينا القناعة بأن أمتنا وحياتنا مرادفتان لأمن وحيوة وحرية العالم»^٨ .

هذا الاعتقاد بالفراة والأفضلية والقدرية الإلهية يبرر للأمريكان، كما يرون، فعل ما يرونه مناسباً. وهذا ما عبر عنه الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن عندما قال «إن الأحداث لا تحركها الصدفة أو التغيير الأعمى وإنما تحركها يد الرب العادل الأمين»^٩ . وقد عبر بوش عن إيمانه بأن رئاسته للولايات المتحدة هي جزء من خطة إلهية . فالرب هو الذي أراده لذلك «ونحن لا ندعي معرفة الطرق كلها التي تعمل بها العناية الإلهية، ومع هذا فنحن نثق بها» . وهكذا، فالحرب على العراق كانت لأن الرب «يدعو الولايات المتحدة لتقود عملاً صليبياً تحرياً في الشرق الأوسط» ، وإن «نداء التاريخ وجهه للدولة الأحق الولايات المتحدة» لتقوم بذلك^٩ ، كما يرى بوش .

شيطنة الآخر

لا شك أن الذي يرى ذاته بهذه الفراة والأفضلية والاختيار الإلهي لتحقيق مهمة عالمية، سيخلع على نفسه طابع العظمة والقيادة اللتين ليس لأحد مهما كان أن ينازعه إياهما . ولا بد أن يخلع كافة السمات السلبية على من يقف في طريقه . فالوقوف في طريقه يعني تحدي الإرادة الآلهة، ويعني أيضاً الوقوف ضد الحق والخير، حتى وإن كان هذا الوقوف دفاعاً عن الذات والكرامة لهذا الغير . ومن هنا، تأتي النزعة إلى شيطنة الآخر وإصاق التهم به لتبرير الفتك فيه والهيمنة عليه . ولهذا، فلا عجب إذا ما وصف بوش المناوئين للهيمنة والاستبداد الأمريكي بالأشرار، وبخاصة عندما وصف كلا من كوريا الشمالية وإيران وسوريا بمحور الشر، واعتبر أن كل من لا يقف إلى جانب أمريكا في حربها ضد ما أسماه بـ«الإرهاب» يقف إلى جانب الشر والإرهاب . وبالتالي، فمن يقف إلى جانبه يقف إلى جانب الخير والحق .

إن هذه الرؤية الفوقية الاستعلائية والتمييزية تجعل صاحبها ينظر بعين الاحتقار والازدراء إلى الآخر وكل ما يتعلق بهذا الآخر . ولهذا، فليس عجباً أن يصف البشر الإنجيلي الأمريكي فرانكلين غراهام الدين الإسلامي بأنه «دين خبيث وشريراً جداً» وقد ذكر أن المسيحية والإسلام مختلفان «اختلاف النور عن الظلام» . وفي

إحدى مقابلاته مع صحيفة صاندي تايمز في لندن قال «إن الإله الحقيقي هو رب الإنجيل وليس رب القرآن». وقد رحب بالحرب على العراق باعتبارها «هدية الله للإنسانية».

وجدير بالذكر أن مبشرين وعاملين في مؤسسة غراهام «السامري الطيب» كانوا ينتظرون في بلد مجاور للعراق للدخول إليه بعد النصر الأمريكي وذلك من أجل «هداية الكفار العراقيين». ولا يغيب عن البال أن غراهام كان موضوع تكريم من البنتاغون حيث دعي إليه ليكون المتحدث في قداس الجمعة العظيمة في وزارة الدفاع الأمريكية^{١٠}. وهذا المبشر الإنجيلي الآخر بات روبرتسون يصف المواجهة بين الفلسطينيين والإسرائيليين بأنها قتال بين إلهين «إلههم وإلهنا». ولم تكن هذه المواجهة من وجهة نظره صداما سياسيا أو صراع حضارات^{١١}.

يلجأ أصحاب النزعة السادية والاستعلائية إلى تصوير الآخر بأنه يكرههم لأنهم أفضل منه أو يتمتعون بما هو أفضل مما لديه. فهذا اللفتنانت جنرال وليام بوكين، الضابط المسؤول عن تعقب حركة أسامة بن لادن يصرح مخاطبا جمهورا من المستمعين إليه في ارويجون بان الإسلاميين يكرهون الولايات المتحدة «لأننا دولة مسيحية ولأن أساسنا وجذورنا يهودية — مسيحية». ويرى أن العدو هو «شيطان». وأردف بوكين، والذي تمت ترقيته مؤخرا إلى منصب نائب مساعد وزير الدفاع لشؤون الاستخبارات، يقول عن الحرب التي خاضها الأمريكيون ضد محمد فرح عيديد في الصومال وشارك هو نفسه فيها، «كنت اعرف أن الهي أعظم من إلهه وكنت اعلم أن الهي إله حقيقي وأما إلهه (أي إله عيديد) فهو إله وثني^{١٢}».

إذا كان الآخر بهذه الشيطنة والحقارة فلا بأس من استخدام كافة الوسائل مهما كانت بشعة للهيمنة عليه. وليس أدل على ذلك من الممارسات التي مارسها المحتل الأمريكي في أفغانستان والعراق. فهذه البريجادر جنرال كاربنسكي قائد سجن أبو غريب تقدم تفسيرا بارعا لأعمال التنكيل والإذلال والقتل التي قام بها المحتلون ضد العراقيين، حيث أبلغت الجنرال قائد معتقل غوانتانامو في حديث لها معه بأن هؤلاء العراقيين «مثل الكلاب، وإذا سمحت لهم بالاعتقاد بأنهم أكثر من كلاب فانك ستفقد السيطرة عليهم». هكذا، ترى كاربنسكي وقادتها العراقيين الذين يدافعون عن كرامتهم^{١٣}.

إن عقلية شيطنة وتحقير الآخر والتي قامت أصلا على مبدأ قطع الشجر والبشر هي التي ضربت هيروشيما وناجازاكي بالسلاح النووي. ولذلك، لا عجب إذا فعلت ما فعلته في أفغانستان باستخدامها للقذائف الحاملة لليورانيوم المنضب والقنابل العنقودية. فقنابل (ديزي كتر) التي أطلقت على ١٢٨ قرية أفغانية بلغ طول الواحدة منها ١٤١ بوصة وتزن ما بين ١٠ و ١٥ طنا، وتتضمن كل قنبلة ٢٠٢ قنبلة أخرى صغيرة كل واحدة منها بحجم علب المشروبات الغازية تتحول حين تنفجر إلى ٣٠٠ شظية، وهذا يعني أن القنبلة العنقودية تفتت إلى ٦٠ ألف و ٦٠٠ شظية مميتة بمجرد انفجارها^{١٤}.

ليس غريبا أن يستمتع مثل هؤلاء بالفتك بالآخر الذي شيطنوه ولم يتقبلوا وجوده. فعلامات الابتسام والرضا التي بدت على كاربنسكي وغيرها في سجن أبو غريب ليست بحديثة ولا شاذة. ففي ثمانينيات

القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين ظهرت صور فيها مواطنون أمريكيون من سكان المدن الصغيرة يتسمون ابتسامات رضا من الأعماق، وهم يقفون أمام جثث مشوهة وعارية لرجل وامرأة من السود معلقة خلفهم على شجرة. إنها صور تذكارية لعمل جماعي شعر المشاركون فيه، كما حدث في أبو غريب، بأنه مبرر ومسل، وإلا فكيف نفسر إرسال الجنود لصور لهم، وهم يرتكبون فظاعات تقشعر منها الأبدان، إلى عائلاتهم وأصدقائهم^{١٥} في بلدانهم التي أتوا منها لسحق غيرهم.

عقلية الهيمنة والسيطرة والفرادة لا تستشعر الخطر من الأقوياء فحسب بل حتى من الضعفاء، فبعد أحداث الحادي عشر من أيلول أعلن الرئيس جورج بوش أن «الدول الضعيفة، مثل أفغانستان، يمكن أن تشكل خطرا عظيما على مصالحنا القومية أكثر مما تشكله الدول القوية^{١٦}». وليس من العجب العجيب إذا ما وصف توم دي لاي زعيم الغالبية في الكونغرس الأمريكي مدينة رام الله الفلسطينية بأنها على سلم المدن التي تحتوي على «اوشيفتر» مثل بيونغ باغ ودمشق. ووصف دي لاي المناضلين الفلسطينيين أيضا بأنهم «عقارب الصحراء كثيرة العدد^{١٧}».

قلوب العالم وتكليفه لكي يتلاءم والرؤية الأمريكية ويخضع للمصالح الأمريكية يمكن أن يكون قد عبر عنها مؤخرا تشوك هايفل، عضو مجلس الشيوخ الأمريكي في مقالة نشرها في «فورن أفيرز» بعنوان سبعة مبادئ تحكم السياسة الخارجية الأمريكية، كما يرى الجمهوريون، وقد وردت ترجمتها في صحيفة الأيام بتاريخ ١/٨/٢٠٠٤. فقد رأى أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة يجب أن تتضمن سبعة مبادئ هي:

- ١- تمسك الولايات المتحدة بموقع القيادة في الاقتصاد العالمي.
- ٢- السياسة الأمريكية يمكن أن تتجاهل أمن الطاقة العالمي وذلك بتطوير موارد بديلة.
- ٣- على السياسة الخارجية الجمهورية أن تنظر إلى التحالفات والمؤسسات الدولية باعتبارها امتدادا لنفوذنا وليس تقييدا لقوتنا.
- ٤- مواصلة الولايات المتحدة دعم الإصلاح الديمقراطي والاقتصادي وخاصة في الشرق الأوسط، حيث يجب أن لا تخسر حرب الأفكار هذه.
- ٥- يجب نقل نصف الكرة الغربي إلى قائمة الأولويات المستعجلة في السياسة الخارجية الأمريكية.
- ٦- العمل مع الحلفاء لمكافحة الفقر وانتشار الأوبئة في العالم.
- ٧- أهمية وجود دبلوماسية شعبية قوية وإبداعية. فالسخط الشعبي والتشابك في نوايا السياسة الأمريكية سيزعزع جهودنا في الحرب على الإرهاب.

لقد رأى العالم كله كيف تنشر الولايات المتحدة الديمقراطية والإصلاح بأفتك وأحدث أنواع الأسلحة المبيدة للبشر والطبيعة، كما رأى العالم كله ما إذا كانت أمريكا تكافح الفقر والأوبئة أم تكافح الشعوب الطامحة إلى نيل حقوقها الإنسانية في التحرر والاستقلال. ولم يعد يخفى على أحد أن الإرهاب هو كل ما يعارض الهيمنة الأمريكية على العالم، ولاسيما بلاد المسلمين والشعوب الحرة.

ثقافة التسخيف والعنف تجاه الآخر

إن هذه المفاهيم المتمتة والعنصرية الاستعلائية تشكل قاعدة الثقافة البيضاء والأنجلوساسونية والبروتستانتية في الولايات المتحدة والمعروفة باسم واسب WASP والتي تعبر عن نفسها صباح مساء بشتى الألوان والأطياف. هذه الثقافة التي تستند إلى مفاهيم مثل "الهندي الأفضل هو الهندي الميت" و"الأسود الأفضل هو العبد الأسود" و"التهديد الأصفر" و"التهديد الأحمر"^{١٨} و"الحرب على الإرهاب" و"من ليس معنا فهو يقف في صف الإرهاب" كما صرح الرئيس الأمريكي جورج بوش^{١٩}.

هذه الثقافة ضاربة الجذور في ذهنية الكثيرين من الأمريكيين وغيرهم من الغربيين. ولهذا، لم يستغرب الكاتب البريطاني روبرت فيسك الممارسات الوحشية والعنصرية التي قام بها الجنود المحتلون الأمريكيون والبريطانيون في العراق، وبخاصة في سجن أبو غريب. فهوّلاء الجنود كما يقول «جاءوا من مدن وبلدات تعج بالعنصرية والكرهية إضافة إلى سموم مئات أفلام هوليوود العنصرية التي تصور العرب على أنهم شعب قدر متأمر عنيف لا يمكن الوثوق بهم، والجنود مدمنون على مشاهدة هذه الأفلام. ولهذا، ليس من الصعب فهم كيف يقوم بريطاني تافه قدر بالتبول على وجه رجل رأسه مغطى ولا يستطيع الرؤية أو الحركة، وكيف يجعل بعض الساديين الأمريكيين رجلا عراقيا معصوب العينين يقف على صندوق ويداه مربوطتان إلى أسلاك كهربائية». ويردف فيسك قائلا «إننا نصور العرب في أفلامنا كما كان النازيون يصورون اليهود في الماضي، لكن لا أحد يعترض على ذلك، لأن الشعوب تعتقد أن العرب إرهابيون يجب أن يتم إذلالهم وضربهم وتعذيبهم حتى يستقيموا». ويتساءل فيسك قائلا «كنا نقول أن صدام حسين هو هتلر العراق، ولكن ألم يكن هتلر غربيا مثلنا؟ ولماذا نندهش إذا كنا نستطيع أن نعامل العراقيين مثل الحيوانات؟ إننا جميعا ضحايا الاعتقاد الخاطئ أن العرب والمسلمين إرهابيون وقل منا من الناحية الإنسانية^{٢٠}.

يعترف زبغنيو بريجنسكي المستشار الأسبق للأمن القومي في عهد الرئيس جيمي كارتر، إن هناك «خلاعة وإباحية في ثقافتنا... وإن في ثقافتنا سوقية وأشياء كريهة ومقرزة ومحبطة أخلاقيا^{٢١}».

ويقر الكاتب ديفيد إدواردز بأن «رجالنا ونساءنا في العصر الحاضر لا يختلفون عن القتلة المطيعين الذين وجدوا في الماضي... ومجتمعنا يتميز بمستويات مختلفة من الامتثال والطاعة، فنحن نرتدي بزاتنا الرسمية لكي نؤدي دور الإنسان في عملية الشركات العملاقة ونصاع لما تأمرنا به الإعلانات، فنرتدي أنواعا محدده من سراويل الجينز الزرقاء ونشتري أنواعا محدده من أطعمة الوجبات السريعة وجنودنا يعذبون ويقتلون انصياعا للأوامر، وينشر صحافيونا بإذعان أشد أكاذيب الحكومة انكشافا على أنها حقائق»، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الأمريكي ثورو بشكل دقيق حين قال «كل جيل يضحك ساخرا من التقاليد القديمة ولكنه يتبع التقاليد الجديدة بورع وخشوع^{٢٢}».

عقلية الهيمنة ترفض إلا إخضاع الآخر، ولأنها لا ترى هذا الآخر ندا فإنها تعتبر العلاقة معه دائما علاقة

صراع . فهنتنغتون لا يرى أي لقاء أو حوار بين الحضارات وإنما الصراع فقط . وفوكاياما يرى نهاية التاريخ بسيطرة الحضارة الغربية ، ومن لا يقبل الجزرة فله العصا . فمن لا يقبل بالديمقراطية الغربية تأتة على ظهر الدبابات والطائرات وأسلحة الدمار والقتل التي ما أتت يوماً إلا للحرب على الديمقراطية الحقيقية والحرية الإنسانية ، وتنصيب وترسيخ الاستبداد والتبعية ، ونهب ثروات الأمم ومصادرة حياتها وتاريخها .

وهذا ما يعترف به الكاتب البريطاني الشهير روبرت فيسك حيث يقول «إننا نحن الغرب والولايات المتحدة وأوروبا ما تسامحنا قط مع نقص الحرية بل إننا رعيناه أوجدناه وساندناه في الشرق الأوسط . . . لقد أوجدنا نحن البريطانيين جميع الزعامات التي تحمس لها الغرب طويلاً والتي كانت في نهاية المطاف مشروعاً أنجلو - أمريكياً . . . ، لكن عندما قررت إيران في سنوات الخمسينيات أنها تفضل حكومة الدكتور محمد مصدق الديمقراطية على حكومة الشاة ، قام كيم روزفلت مدير المخابرات المركزية الأمريكية وبالتعاون آنذاك مع موتي ودهاوس مدير جهاز ال «إم أي ٦» البريطاني بالقضاء على الديمقراطية في إيران في مهدها^{١٣} .

ولقد رأينا في تاريخنا المعاصر أن الولايات المتحدة والدول التي تدعي الديمقراطية في الغرب عمدت إلى تحطيم كل قوى التحرر وساندت الأنظمة الفاشية والاستبدادية التي تحاول شعوبها التخلص منها وبناء حياة حرة كريمة لها . وها هي الولايات المتحدة بعد أن أصبحت القوة العظمى الأولى والمتفردة في العالم ، بعد انهيار المعسكر الشرقي الاشتراكي ، تحاول فرض هيمنتها ونمط تفكيرها وحياتها على الآخرين في هذا العالم 'مرسلة كل أسلحة القتل والدمار ضد من يقول لا . وبعد كل الفظاعات التي ارتكبتها ضد شعوب الأرض ترى أن على هؤلاء الشعوب أن يحبوها ، كأنهم بلا عقول ولا أرواح ولا إرادة ولا كرامة .

لقد أصبحت مقاومة الاحتلال والظلم في قاموس الولايات المتحدة ومن لف لفها «إرهاباً» ، وأضحى احتلالها لبلدان وإشاعتها للقتل والتدمير والتخريب في بلدان أخرى في العالم «حرباً تحريرية» ، وباتت تطلب من الكل السمع والطاعة وإلا فالخراب والدمار . إنها روما الجديدة . فهل يتذكر الأمريكيون ما جرى لروما وظلمها وما جرى للتتار وتعسفهم؟ وفي النهاية نقول للحق والإنصاف إن هناك بعض الأمريكيين والغربيين الذين لا يرون بهذا التعسف الأمريكي الفاضح أسلوباً ناجحاً في تصدير الثقافة الأمريكية والنمط الأمريكي في الحياة ، ولا يرون جدوى في فرض هذا النمط على العالم بقوة الدبابات والأسلحة الفتاكة . ومما يبعث على السخرية والذهول والأشمئزاز معاً إن هؤلاء المتعطسين الاستعلايين يعتبرون أنفسهم منبع الحضارة والتقدم والرفي ومصدر إشعاع ونور للآخرين .

أية حضارة هذه وأي رقي هذا؟ في ميزان المنطق والعقل والوجدان السليم والطبع الإنساني القويم والروح الإنسانية الطاهرة تعتبر النظرة إلى الآخر بروح الأخوة والمساواة والعدل والرحمة والتسامح هي قمة التحضر والرفي والإنسانية ، وبهذا ينال الإنسان حقوقه التي ليست منة من احد .

ولهذا ، فإن الفلسفات والمعتقدات التي تحط من شأن هذا الإنسان وتميز ضده لا ترقى إلى ما يطلق عليه حضارة

وتقدم . فالحضارة ليس مقياسها التقدم المادي وحسب ، بل أهم من ذلك ، نظرتها الإنسانية إلى هذا الإنسان وجعل كل تقدم مادي يصب في مجال رفاهيته وسعادته وراحته وبما يمكنه من الحصول على كافة حقوقه دون تمييز علي أي اعتبار . إن التقدم المادي الذي تصاحبه روح عدائية وتحقير تجاه الآخر ، ويستخدم لاستعباد وقهر هذا الآخر ، ليس إلا بربرية وهمجية وتخلفا ورجعية وانتكاسية يأبأها الطبع والدوق الإنساني السليم . فهناك فرق بين حضارة القوة المستندة إلى شيطنة الآخر وتحقيره والسعي للهيمنة عليه وتكيفه كما يرى القوي الوحشي المستكبر ، وقوة الحضارة التي تركز على تعميق روح الأخوة والحرية والتعارف والحوار والتسامح والاحترام بين الأفراد والشعوب على هذه الأرض . فهذه هي حضارة الأخلاق والقيم التي تضرب جذورها عميقة في الأرض والنفس البشرية ويكتب لها البقاء ، وأما تلك فعدوانية وحشية مدججة بسلاح مادي وفكري مريض مدمر ، ومصيرها مهما طال إلى زوال .

الهوامش

- ١ فهمي هويدي، «عن ثقافة التعذيب الأمريكي»، الأيام، ٢٠/٥/٢٠٠٤.
- ٢ المرجع السابق
- ٣ المرجع السابق
- ٤ المرجع السابق
- ٥ جاكسون ليرز، «كيف تحولت حرب بوش إلى حرب صليبية؟»، الأيام، ٢٣/٣/٢٠٠٣، عن نيويورك تايمز
- ٦ المصدر السابق
- ٧ ديل جورج، «شاه إيران والولايات المتحدة وتغيير الأنظمة»، القدس، ٢٤/٨/٢٠٠٣، عن واشنطن بوست
- ٨ غسان العربي، «سياسة أمريكا الخارجية كما يراها المحافظون الجدد»، الأيام، ٢١/٣/٢٠٠٤، عن الخليج
- ٩ جاكسون ليرز، سبق ذكره
- ١٠ ماورين ردود، «صليبيو البنتاغون وتبشير العراقيين»، القدس، ٢٧/٤/٢٠٠٣ عن نيويورك تايمز
- ١١ حسن منيمنه، «الصهيونية الإنجيلانية ومستقبل الحوار العربي - الأمريكي»، الأيام، ١٢/١/٢٠٠٤ عن الحياة اللندنية
- ١٢ روبرت فيسك، «بعضهم لا يدري سبب الحرب حتى اليوم»، الأيام ٤/٣/٢٠٠٤ عن الاندبندنت
- ١٣ روبرت كوك، «بوش يقوض مكانة أمريكا وبريطانيا من خلال ازدياد القانون الدولي»، الأيام، ١١/٧/٢٠٠٤ عن الاندبندنت
- ١٤ فهمي هويدي، سبق ذكره
- ١٥ سوزان مونتاج، «أهلاً بكم في إمبراطورية التوحش الأمريكية»، الأيام، ٦/١٠/٢٠٠٤ عن الغارديان
- ١٦ ديل جورج، سبق ذكره
- ١٧ ستاك ميغان، «زعيم الغالبية في الكونغرس يوثق العلاقة مع صقور إسرائيل»، القدس، ٢٤/٨/٢٠٠٣
- ١٨ كارلوس فونتيس، «هنتغتون يشن حرباً عنصرية ضد النصف الغربي للكرة الأرضية»، الأيام، ٧/٤/٢٠٠٤
- ١٩ بيتر شنايدر، «اغتراب أوروبا عن أمريكا»، الأيام، ١١/٤/٢٠٠٤ عن نيويورك تايمز
- ٢٠ روبرت فيسك، «الطيون الذين لا يمكن أن يرتكبوا أي خطأ!»، الأيام، ٩/٥/٢٠٠٤
- ٢١ زيغنيو بريجنسكي، «ظاهرة العداة العالمي لأمريكا»، الأيام، ٧/٦/٢٠٠٤ عن غلوبال فيوبونت
- ٢٢ ديفيد ادواردز، «طاعة السلطة العمياء في الولايات المتحدة»، الأيام، ٢٠/٦/٢٠٠٤ عن ميديا لينز
- ٢٣ روبرت فيسك، «الأمريكيون يواجهون ثورة شعبية في العراق وليس مقاومه فقط»، الحياة الجديدة، ١٤/١١/٢٠٠٣



الثابت والمتغير في خطاب حماس الإعلامي « ما قبل انتخابات ٢٠٠٦ وما بعدها »

منذر مشاقي*

ازداد الاهتمام بحركة المقاومة الإسلامية (حماس) بعد الانتخابات التشريعية سنة ٢٠٠٦، والتي أسفرت عن فوز كبير للحركة، جعلها وجها لوجه مع كثير من القضايا التي كانت الحركة تحاول النأي بنفسها عن الخوض فيها، ربما من أجل الحفاظ على الصف التنظيمي الداخلي بالدرجة الأولى، غير أن وجودها كفصيل «أكبر» على الساحة الفلسطينية - بفعل نتائج الانتخابات - وموقعها المفترض - بعد الانتخابات - كقيادة للنظام السياسي الفلسطيني، جعلها مضطرة للإفصاح عن مواقفها تجاه تلك القضايا، أو ربما تغيير الموقف إزاء قضايا وملفات معينة؛ إذ إن «المجتمع الدولي» يطلب منها إجابات واضحة عن أسئلته المتعلقة بالموقف من إسرائيل وشرعية وجودها، ومن العنف أو الإرهاب والذي يعني المقاومة في قاموس حماس، وغير ذلك؛ وإذا كانت حماس تظن فيما مضى أن لا ضرورة للإجابة عن تلك الأسئلة، فإنها تعرف الآن أن لا مناص من ذلك، وبخاصة بعد أن اكتشفت من خلال إحكام الحصار حول حكومتها «العاشرة» أن كل خيوط اللعبة مربوطة تماماً بيد تلك الأطراف الدولية، ونتيجة لذلك - وحسب ما أرى - فقد شهد خطاب حماس بعض التغيير والتطور، وربما نكتشف من خلال بحثنا هذا أن هذا التطور كان مجرد تطور لغوي تعبيرى، أو ربما تغيير قد مسّ جوهر الموقف، وهذا البحث يهدف إلى دراسة هذا التغيير في خطاب حماس، ليصل في النهاية إلى إجابة حول ارتباط هذا التغيير بتغيير في الأيديولوجيا، أو ارتباطه بنوع من «التقية» الإعلامية ليس أكثر.

وهذه الدراسة تتناول مجمل الجوانب السياسية التي أعتقد أن التغيير والتطور في الخطاب الإعلامي لحركة حماس قد شملها، مثل نظرة حماس إلى الصراع مع إسرائيل وموقفها من المشاركة السياسية وعلاقتها بالفصائل الفلسطينية وبمنظمة التحرير، وموقفها من النظام الرسمي العربي ومن المجتمع الدولي وغير ذلك.

* كاتب إسلامي مستقل، مقيم في رام الله

وتراعي هذه الدراسة في مناقشتها للثابت والمتغير في خطاب حركة حماس جملة من المنطلقات المفاهيمية، والتي تحدد زاوية الرؤية التي سوف ننظر إلى حركة حماس من خلالها. حيث تمرّ حركة حماس في مرحلة تحول بين الحركة الثورية والحركة السياسية، أو ما بين الثورة والدولة، فلا هي في «الثورة» ولا هي في «الدولة». إن كلا من مصطلحي الدولة والثورة له دلالاته ومقتضياته، وكتاب لينين الشهير «الثورة والدولة» جاء بمحاولة لتحديد العلاقة بينهما، وبخاصة بعد انتصار الثورة. فللثورة منطقتها قبل النصر، وللدولة منطقتها بعد النصر^١.

كما أن حركة حماس حركة سياسية بالرغم من أصولها العقائدية، وسوف نحاكم الحركة بناء على هذا الاعتبار وليس، انطلاقاً من عقائديتها، رغم أننا سوف نناقش أثر الاعتبار العقائدي في بناء مواقف الحركة، لذلك سوف لن يتطرق البحث إلى الحكم على مواقف الحركة انطلاقاً من مبدأ الحلال والحرام، فكونها حركة سياسية يعني أنها حركة متغيرة بحسب تغيرات الواقع والمحيط، وإن عدم تغييرها ينفي عنها صفة السياسية ويعيدها إلى مربع الحركات العقائدية، ذلك المربع الذي حرصت حماس على نفي ارتباط مواقفها به منذ زمن.

أصول الخطاب الحماسوي

كان لولادة «حماس» من رحم جماعة الإخوان المسلمين، ذات الإيديولوجية الإسلامية، أثر بالغ في فكرها وسلوكها، بل وفي خطابها الإعلامي كذلك، حيث غلبت الصبغة الدينية على ذلك الخطاب، «وظهرت في البداية فجوة بين الخطاب الكلاسيكي لحركات الإسلام السياسي من ناحية، وخطاب المقاومة الوطنية ضد إسرائيل من ناحية أخرى، وما لبث أن انحسر الخطاب الإخواني التقليدي لحساب خطاب أكثر سياسية مع مرور الوقت»^٢. لهذا السبب حدث الخلط - على الأقل - في مرحلة التأسيس والانطلاقة بين الخطابين (الدعوي والسياسي)، بل إن الخطاب في معظمه كان دينياً دعوياً، على الرغم من أن الهدف من تأسيس حماس هو سياسي بامتياز. وإلى ذلك أشار الدكتور محمد غزال عضو القيادة السياسية لحركة حماس إلى أن ما تعرض له الإخوان المسلمون خاصة في مصر منذ أوائل الخمسينيات من ضربات عنيفة، وما تعرضت له المنطقة العربية من سيل الأفكار الوافدة من الشرق والغرب كالشيوعية والرأسمالية والقومية، كل ذلك أدى إلى اقتصار العمل الإخواني على الإنتاج الفكري المضاد لتلك الهجمة الأمنية والفكرية، ولقد ولدت حركة حماس في هذا الجو الفكري وتأثر خطابها به في مرحلة التأسيس^٣.

وتكفي هنا قراءة سريعة لبنود ميثاق حركة حماس للتدليل على طغيان الخطاب الديني الدعوي على ذلك الميثاق، مثل اعتبار «فلسطين أرض وقف إسلامي لا يصح التنازل عنها أو عن جزء منها»، إلى الإشارة إلى إعلان الحرب على اليهود بصفقتهم الدينية وليس على الصهاينة منهم فحسب، أو عند الحديث عن الفصائل الوطنية العاملة على الساحة الفلسطينية، فيقول إن حماس «تبادلها الاحترام ما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي أو الغرب الصليبي»^٤، إلى غير ذلك من المفردات الدينية الواضحة في كل مادة من مواد «الميثاق».

وهناك من قال إن حماس استطاعت إيجاد صيغة جديدة متعلقة بجدلتي «الأسلمة والتحرير» وحسب خالد الحروب فإن حماس نجحت في إمكانية «التزامين» بينهما بدلاً من «التعاقب»، إذ هي لم تتخل عن خطابها الديني الإسلامي بل استطاعت أن تجعله متزامناً مع خطابها السياسي^٥.

وأعتقد هنا أن سبب هذا الخلط بين الخلط بين الدعوي والسياسي هو إقحام القيادات الدينية الإخوانية في المرحلة السياسية «الجديدة» المتمثلة بحركة حماس، وكان الأولى بحماس أن تراعي تغير المرحلة والأهداف والوسائل. ومن أسبابه ندرة وجود المتخصصين في مجالات الفكر والإعلام والسياسة وعلم الاجتماع من بين قيادات الحركة وكوادرها، أما التخصصات التي كان أعضاء الحركة يقبلون عليها فهي التخصصات العلمية كالطب والهندسة وغيرها، وتكفي نظرة سريعة إلى الشخصيات القيادية المؤسسة للحركة لتكتشف توزعها على العلوم الشرعية أو التخصصات العلمية، فمعظم قيادات الحركة وبخاصة في عهد التأسيس للحركة هم أطباء ومهندسون وعلماء في الشريعة وأئمة مساجد. وسبب آخر هو عدم وضوح الرؤية وتحديد بوصلة الاتجاه وعدم تحديد الأولويات ضمن المرحلة الواحدة، ومن ذلك معاداة «اليسار» مثلاً - ولو كان فلسطينياً- جنباً إلى جنب مع معاداة الصهيونية ولو بأسلوب مختلف، إذ كلاهما نهج معاد للإسلام.

التطور أو التغير في خطاب حماس . . . المبررات والبواعث

لا شك بأن خطاب حماس السياسي اليوم ليس هو خطابها بالأمس، فهناك تطور أو تغير قد طرأ على هذا الخطاب، والتطور والتغير مفهومان مختلفان، إذ إن التطور مرهون بحسن قراءة المستجدات وإمكانية التطور طبقاً لها، دون مساس بالثوابت والأيدولوجيا، بينما التغير يقتضي الاستعداد للتخلي أو التفاوض حول بعض الثوابت تعاطياً مع متطلبات المرحلة وشروطها.

فالدكتور محمد غزال يصر على أن ما طرأ على خطاب حماس هو تطور إيجابي ولا يحتمل أن يسمى تغييراً، ويرى أنه نمو طبيعي^٦. ويؤكد عدنان عصفور القيادي في حماس على ذات المعنى بتأكيد أنه التطور الذي طرأ على سياسة حركة حماس هو في الإجراءات التي لها تماس مباشر مع دائرة المتغيرات التي تخدم الاستراتيجيات وتحقق الأهداف، فهو يرى أن الحركة منسجمة مع نفسها من أول يوم أعلنت فيه برامجها وغاياتها^٧.

وعلى ذات المعنى يؤكد وصفي قبه، القيادي في حماس حيث يعتقد أن ما حدث هو تطور في خطاب حماس وليس تغييراً^٨. أما ضياء رشوان الخبير بمركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية فلم يقف عند مدلولات المصطلح، بل أشار إلى أنه لا بد أن يكون هناك تغير في شكل الخطاب الذي تتبناه حماس، لأنه عندما تتحول أي حركة أو حزب سياسي من صفوف المعارضة إلى الحكم، يجب أن تحدث تغيرات في بعض مواقفها وقراراتها لاسيما في ظل الضغوط الشديدة عليها^٩. ويرأي الدكتور عزمي بشارة فإن حماس ستكون مضطرة إلى رفع منسوب الواقعية لديها، لأنها استلمت مسؤوليات حكم ذاتي على تماس يومي مع الاحتلال وثمة عالم من التفاصيل اليومية الذي يفرض الاحتكاك. ولا بد لذلك من أن يترك أثره على

صياغتها لمشروعها الوطني العام بدءاً ببيت مصير الهدنة وصولاً إلى مرحلة الحل^{١٠}.

والحقيقة أن حماس قد وجدت نفسها وبخاصة بعد الانتخابات التشريعية سنة ٢٠٠٦ أمام تحديات كبيرة، فرضها عليها فوزها الكبير في تلك الانتخابات، وأهمها: قيادة النظام السياسي الفلسطيني، وتحديد أطر العلاقة المباشرة مع الاحتلال، وتحديد آفاق الصراع مع إسرائيل في ضوء المستجدات، وإقناع المجتمع الدولي والمحيط الإقليمي بضرورة التعامل معها كقيادة للسلطة الفلسطينية، والحيلولة دون حدوث حصار مالي للسلطة بقيادة حماس، الأمر الذي يعوق الحركة ويحرجها أمام الشعب الفلسطيني ويضعف من موقفها. وأخطر من كل ما سبق هو تسليم قيادة حركة فتح بأحقية حماس في ممارسة الحكم، كاستحقاق فرضته نتائج الانتخابات.

ولقد تفاعلت حماس مع هذه التحديات والمستجدات بخطاب جديد ومفردات جديدة، وسوف نرى في هذا البحث إن كان هذا الخطاب الجديد قد تضمن عدولاً من قبل حماس عن بعض مواقفها المبدئية أو ثوابتها من قبيل إمكانية الاعتراف "بإسرائيل" أو الكف عن المطالبة بالأراضي الفلسطينية المحتلة سنة ١٩٤٨.

فقد بدأت الحركة تدرك أن مطلب تحرير فلسطين من النهر إلى البحر غير واقعي، بعد أن تجاوزته التطورات والأحداث؛ وهو ما تمثل في تصريحات الشيخ أحمد ياسين بأن الحركة مستعدة لقبول دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، ولعقد هدنة طويلة مع إسرائيل^{١١}. وربما كان سبب التطور في خطاب حماس أن «تجربة يوم في السلطة أغنى من سنين في المعارضة»، هكذا يمكن وصف العلاقات الجدلية الصراعات المتشابكة التي دخلت فيها حركة «حماس» منذ تشكيلها للحكومة الفلسطينية. فهناك أشياء لا يمكن رؤيتها إلا من موقع كرسي السلطة، ف«حماس» التي ظلت ١٨ عاماً في صفوف المعارضة ل«فتح» وجدت نفسها في خضم صراعات وتشابكات داخلية وإقليمية وخارجية كانت تتعاطى معها بمنطق الخطاب السياسي وفعل المقاومة، فجاء اليوم الذي تتفاعل مع هذه التشابكات من منطلق القابض على جمره القرار السياسي. فخطاب حماس ومواقفها العملية كانت تتعاطى مع أكثر من جمهور؛ فهناك الفلسطينيون الذين يتطلعون للقمّة العيش صعبة النوال وفي الانتصار الذي وعدت به الحركة، ومؤسسة الرئاسة وفتح التي تضغط من أجل مواقف أكثر براغماتية واعتدالاً، وكذلك هناك الأطراف الإقليمية والدولية التي تضغط حيناً من أجل إعادة إحياء خارطة الطريق وتغيير خطاب «حماس» السياسي الرفض لقانون التسوية الذي اقره المجتمع الدولي في ١٩٩١١٢.

وعند رصد المتغيرات في الموقف السياسي لحركة حماس ومع إسقاطنا للكثير من التصريحات المتناقضة يمكننا الوقوف على أكثر من محطة تمثل نموذجاً في الرصد وهي (برنامج كتلة الإصلاح والتغيير، ووثيقة الوفاق الوطني، واتفاق مكة، وبرنامج حكومة حماس، وبرنامج حكومة الوحدة الوطنية). كل هذه المعطيات تشكل وثائق مهمة في قراءة موقف حماس ومدى تغيره أو انسجامه مع ثوابتها، ويمكننا تسجيل أثمان نظرية وعملية ربما تكون حماس قد قدمتها حماس مقابل إنضاج قبولها كطرف فلسطيني فاعل في النظام السياسي منها قبولها تركيز المقاومة في حدود ١٩٦٧، وحديثها المتكرر عن إقامة الدولة الفلسطينية في حدود

١٩٦٧، وحديثها عن واقع وجود إسرائيل، وموافقة حماس على منظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، واحترام الاتفاقات الموقعة مع منظمة التحرير الفلسطينية^{١٣}. ويذكر هنا أن مراكز الأبحاث الغربية في معظمها قد رصدت ذلك الخطاب الجديد لحركة حماس، وأوصت بضرورة التعامل من قبل أمريكا والاتحاد الأوروبي بإيجابية مع ذلك التطور. ومن ذلك ما ذكرته مجموعة كرايسز في تقريرها رقم ٤٩ حول الشرق الأوسط، حيث تحدثت عن عدم استبعاد إقدام حماس على تغيير ميثاقها والموافقة على التفاوض المباشر مع إسرائيل^{١٤}.

حماس والموقف من النظام السياسي الفلسطيني

أولاً، العلاقة مع منظمة التحرير

لم تكن العلاقة بين حماس ومنظمة التحرير الفلسطينية قد صيغت بعد تأسيس حماس، بل إن حماس ورثت الموقف تجاه المنظمة عن «الإخوان المسلمين»، وهو موقف ديني متعلق برفض الإخوان «لعلمانية» المنظمة. وقد ظهرت آثار هذا الموقف في صياغة البند المتعلق بالموقف من المنظمة في ميثاق حماس، حيث يقول:

«تبنى المنظمة فكرة الدولة العلمانية وهكذا نحسبها. والفكرة العلمانية مناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة، وعلى الأفكار تُبنى المواقف والتصرفات، وتتخذ القرارات.

ومن هنا، مع تقديرنا لمنظمة التحرير الفلسطينية - وما يمكن أن تتطور إليه - وعدم التقليل من دورها في الصراع العربي الإسرائيلي، لا يمكننا أن نستبدل إسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لتبني الفكرة العلمانية، فإسلامية فلسطين جزء من ديننا ومن فرط في دينه فقد خسر. (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه). ويوم تبني منظمة التحرير الفلسطينية الإسلام كمنهج حياة، فنحن جنودها ووقود نارها التي تحرق الأعداء^{١٥}.

ومن هنا نبع الموقف الرفض من قبل حماس للدخول في المنظمة، وكان لهذا الموقف أسباب سياسية بالإضافة إلى المبرر الديني، أما السياسي فكان يهدف إلى التمييز عن كل فصائل المنظمة باعتبار حماس نقيضاً أيديولوجياً للمنظمة بما فيها من يساريين وعلمايين واعتبار الطرح الإسلامي كمخرج من دوامة الإيديولوجيات وبحسب تعبیر الميثاق، والحديث هنا عن علاقة حماس بالحركات الوطنية الفلسطينية: فهي «تبادلها الاحترام، وتقدر ظروفها، وتشد على يدها ما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي أو الغرب الصليبي^{١٦}»، وسبب سياسي آخر هو التخوف من الذوبان والاحتواء في المنظمة وبخاصة لأنها حديثة العهد بالعمل السياسي، ولأن قيادة المنظمة كانت سائرة نحو الخيار التفاوضي، حتى وإن لم تكن قد قررت ذلك رسمياً.

ومن هنا كان رفض حماس للانضواء تحت مظلة القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة الأولى (قوم)، غير أن قيادات في الحركة يؤكدون على أن المنظمة بفصائلها كانت ترفض حماس وترفض الإخوان المسلمين من

قبلها، بل سعت مراراً إلى تحجيم الحركة وخاضت معها «معارك» من أجل القضاء عليها وبخاصة في بداية الثمانينيات في الجامعات، بل إن خطاب الفصائل تجاه الإخوان كان تخوينياً ومتهما لها بالتبعية لأمريكا، ومتهما حماس بأنها صنّعة الاحتلال، وأن ما كان يعرض على حماس من الدخول إلى المنظمة كان - فقط - بهدف احتوائها وتحجيمها^{١٧}. ويستدل وصفي قبحها، أحد قيادات الحركة في الضفة على هذا الرأي بممارسات كانت تمارسها بعض الفصائل تجاه أعضاء حماس ويسكت عنها البعض الآخر من الفصائل ومن ذلك عدم الاعتراف بتنظيم حماس في السجون في بداية الانتفاضة الأولى بل وممارسة العنف الجسدي ضد أعضاء حماس في سجون الاحتلال، ومن قبيل عدم السماح لحماس بممارسة نشاطاتها وفعاليتها المتعلقة بالانتفاضة^{١٨}.

إلا أن حماس في ١٩٩٠ رفعت مذكرة إلى المجلس الوطني الفلسطيني حددت فيها شروط الانضمام إلى المنظمة، كان منها حصولها على ٤٠٪ من مقاعد المجلس الوطني، وكان أن رفضت المنظمة هذه الشروط^{١٩}. ثم حدث بعد ذلك حوار بين فتح وحماس في الخرطوم بغرض دخول حماس إلى المنظمة في ١٩٩٣ بقيادة ياسر عرفات وموسى أبو مرزوق، غير أنه لم يفض إلى اتفاق^{٢٠}.

ولقد كان موقف حماس قد تطور إلى جهة عدم الاعتراف بتمثيل المنظمة للشعب الفلسطيني في أعقاب توقيع اتفاق أوسلو ١٩٩٣ حيث بدأ خطاب حماس يشكك في شرعية هذا التمثيل وشرعية الوفد المفاوض في واشنطن وشرعية كل ما تصل إليه المنظمة من اتفاقيات^{٢١}، ولقد شككت حماس في شرعية المجلس الوطني لاتخاذ قرارات مصيرية حيث جاء في بيان لها:

”إننا في حماس نعتبر أن المجلس الوطني الفلسطيني بتشكيلته الحالية، لم يكن مؤهلاً لاتخاذ قرار مصيري يعبر عن ضمير شعبنا الفلسطيني البطل، في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ قضيتنا، وإن أي وفد يشكل على أساس هذه القرارات هو وفد غير شرعي ولا يمثل الشعب الفلسطيني“^{٢٢}.

غير أن حماس سعت بعد ذلك إلى إعادة صياغة مؤسسات منظمة التحرير على أسس جديدة تضمن لها الدخول إلى المنظمة على أن يكون وجودها في المنظمة مؤثراً وليس هامشياً، ففي اتفاق القاهرة سنة ٢٠٠٥ وافقت حماس على أن المنظمة هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، ورأت أنه حتى يتحقق هذا التمثيل لا بد من إصلاح المنظمة، وعلى ذات المعنى أعادت الاتفاقيات اللاحقة التأكيد، فوثيقة الأسرى تنص على ضرورة إصلاح المنظمة وفق المتغيرات الجديدة على الساحة الفلسطينية وعلى تشكيل مجلس وطني جديد على أسس ديمقراطية.

ثم كان اتفاق مكة الذي نص على ضرورة تنفيذ ما جاء في اتفاق القاهرة ٢٠٠٥، وينص في بند من بنوده على ضرورة إصلاح منظمة التحرير الفلسطينية^{٢٣}. ودائماً تحتفظ حماس لنفسها بهامش للمناورة فحتى بعد أن أقرت في الاتفاقيات المذكورة بأن المنظمة هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، إلا أنها تعيد

التأكيد دائماً أن هذا التمثيل مرهون بإصلاح المنظمة .

ثانياً، ما بين انتخابات المجلس التشريعي ١٩٩٦ - ٢٠٠٦

فرقت حماس بوضوح بين هذه الانتخابات السياسية والانتخابات البلدية والنقابية والطلائعية، فحماس كانت دائماً تشارك في الانتخابات النقابية الخدمائية، وترى أن ذلك لا يرتبط بموقف سياسي . غير أن المشاركة أو المقاطعة لانتخابات المجلس التشريعي هي موقف سياسي يحسب لصالح الحركة أو ربما يحسب عليها .

وكانت حماس قد قاطعت انتخابات المجلس التشريعي التي أجريت سنة ١٩٩٦ لاختيار أول مجلس تشريعي نص عليه اتفاق أوسلو، وكانت قد أصدرت بخصوص ذلك مذكرة في ١٦ / ١ / ١٩٩٦، أعلنت فيها موقفها ودعت الشعب إلى مقاطعة تلك الانتخابات، حيث جاء في المذكرة:

«لأن انتخابات الحكم الذاتي المحدود تعني تكريساً للاتفاقيات التي وقعت بمعزل عن إرادة الشعب الفلسطيني، ولأنها تهدف إلى التغطية على التنازلات التي قدمتها القيادة الفلسطينية للكيان الصهيوني، ولأن الاحتلال ما زال يجثم على أرضنا ويستبيح مقدساتنا، فقد قررنا مقاطعة هذه الانتخابات ودعوة شعبنا الفلسطيني إلى مقاطعتها»^{٢٥}.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن حماس لم تكن مجمعة على المقاطعة حيث أقدم مجموعة من قيادات الحركة على ترشيح أنفسهم للانتخابات وكان من بينهم إسماعيل هنية ومحمود الزهار، إلا أن الأخير لم يقدم على ترشيح نفسه، إذ كان هؤلاء لا يعتبرون المشاركة تخلياً عن الموقف السياسي، فبإمكانهم المشاركة والمناداة بسقوط أوسلو في ذات الوقت^{٢٥}.

إلا أننا هنا بصدد تحليل الموقف الرسمي لحركة حماس والمتمثل بعدم المشاركة والدعوة إلى مقاطعتها . فقد أوضح الشيخ جمال سليم أحد قادة حماس في الضفة الغربية أن حماس تنظر للموضوع من زاوية شرعية، ثم بعد ذلك من زاوية المصلحة . وأضاف أن الانتخابات المشار إليها ليست تشريعية، ولكنها انتخابات لاختيار مجلس تنفيذي لتطبيق اتفاق أوسلو^{٢٦}.

ومن هنا يتضح أن سبب عدم المشاركة هو رفض اتفاق أوسلو وإفرازاته، وبرأي موسى أبو مرزوق، أن الحركة لن تتعامل بايجابية مع المؤسسات السياسية للسلطة، إلا إذا كانت تلك المؤسسات قد خرجت عن الإطار المرسوم وأصبحت تعبر عن طموحات الشعب الفلسطيني^{٢٧}. غير أن حماس عادت لتشارك في انتخابات المجلس التشريعي سنة ٢٠٠٦، لنجد خطاباً آخر غير الذي كان في سنة ١٩٩٦ . وحركة حماس لا ترى في ذلك تناقضاً، ففي حديث مع المركز الفلسطيني للإعلام يوضح سعيد صيام رؤية الحركة فيقول:

«ففي عام ١٩٩٦، قدرت الحركة أن دخولها لن يكون في مصلحة الشعب الفلسطيني وكان واضحاً أن

الأمر كلها تمر من تحت عباءة أوسلو . أما بعد السنوات العشر العجاف وبعد هذه المعاناة التي عاناها الشعب الفلسطيني وانتها ما يسمى بأوسلو وتجاوزه . . . ، هنا قررت الحركة المشاركة ، وبياننا الذي صدر عام ١٩٩٦ لا يستند إلى تحريم أو تحليل وإنما إلى مقاطعة وفق رؤية سياسية^{٢٨} .

أما محمود الزهار القيادي البارز في حماس ، فيتحدث عن الظروف الموضوعية التي دعت حماس للمشاركة في انتخابات ٢٠٠٦ فيقول :

«نحن نحتاج إلى ما يسمى الشرعية الدستورية حتى نتوج ما قدمناه من شرعية جهادية أدت في المحصلة إلى طرد الاحتلال . . . ، ولقد رفضنا أوسلو ونرفضه الآن ، ماذا بقي من أوسلو من إجراءات على الأرض وليس كقضية قانونية؟ سنقضي عليه ، بالإضافة إلى تركة ثقيلة من الفساد لا يمكن أن تتم بالشخص السابق أو البرامج السابقة^{٢٩} .

ولقد حاول خطاب حماس أن ينفى الصلة بين انتخابات ٢٠٠٦ واتفاق أوسلو فذهب بعض قادتها إلى القول بأن أوسلو قد انتهى وأعلنت وفاته من قبل الاحتلال ، إلا أن بعض قادة حماس لم يذهب بهذا الاتجاه ، إنما قال إنه على الرغم من الوقائع التي أحدثها اتفاق أوسلو على الأرض إلا أن الانتخابات في سنة ٢٠٠٦ ، لم تجر على أساسه بل كانت على أرضية اتفاق القاهرة ٢٠٠٥ ، وحماس ترى أن اتفاق القاهرة يلغي أوسلو^{٣٠} ، مما يعني أن حماس من خلال اتفاق القاهرة ومن بعده وثيقة الوفاق الوطني إنما أرادت إيجاد أرضيات وطنية تلغي أوسلو .

وبالتأكيد فإن لقرار حماس بالمشاركة في انتخابات ٢٠٠٦ دوافع ترى الحركة أنها مبررات معقولة ، حيث يتضح أن من ضمن أهداف حماس من المشاركة كان تغيير أسس ومرجعيات النظام السياسي الفلسطيني ، ونقصد هنا (السلطة الفلسطينية) ، وتغيير أسس عمل منظمة التحرير الفلسطينية ، وإعادة صياغة معالم جديدة للعلاقة مع إسرائيل مبنية على مصطلح وفكرة الهدنة . وأرادت حماس من خلال المشاركة في انتخابات ٢٠٠٦ حصاد ثمار مشاركة حماس في انتفاضة الأقصى وما قدمته من تضحيات ، حيث اكتسبت حماس زخماً جماهيرياً كبيراً نتيجة لذلك . وأرادت عدم السماح لحركة فتح بالاستفراد في قيادة النظام السياسي الفلسطيني ، وما يترتب على ذلك من اتفاقيات قد تبرمها فتح مع إسرائيل . وأرادت الحصول على اعتراف دولي وإقليمي بشرعية الحركة .

كما أن حماس اعتقدت أن المناخ السياسي كان ملائماً للمشاركة في الانتخابات ومعالم هذا المناخ تتضح من خلال ازدياد شعبية حماس بدليل النتائج التي حققتها الحركة في الانتخابات البلدية ، ووضوح نتائج صدقية نهج حماس المقاوم في مقابل نهج أوسلو الذي حكمت إسرائيل عليه بالموت ، ووضوح آثار النهج "الأخلاقي" لدى حماس في مواجهة ملفات الفساد المتراكمة لدى السلطة الفلسطينية ، ورغبة الشارع الفلسطيني في تغيير قيادته ، ودليل ذلك الانتخابات البلدية ونتائجها . وارتفاع صوت المقاومة وخفوت صوت خيار التفاوض .

وجود المرجعيات والاتفاقيات الوطنية كبديل عن مرجعية أو سلو .

ثالثاً، علاقة حماس مع الفصائل الوطنية الفلسطينية

تطرقنا فيما سبق إلى بعض الإشارات المتعلقة بعلاقة حماس مع النظام السياسي الفلسطيني، ولا يمكن الفصل بين النظام السياسي الفلسطيني وحركة فتح، سواءً عند الحديث عن منظمة التحرير الفلسطينية أو السلطة الوطنية الفلسطينية، فحركة فتح لم تكن حزباً حاكماً فحسب، بل هي التي تولت صياغة أسس ذلك النظام في الحالتين (المنظمة والسلطة)، وكان من الصعب على حماس إيجاد مساحة للتعامل مع حركة فتح بعيداً عن الموقف من السلطة أو المنظمة، هذا بعكس الحديث عن بقية الفصائل التي كان يسهل على حماس فصل مواقفها عن مواقف «المنظمة» .

وتأثرت علاقة حماس مع تلك الفصائل بخطابها الديني الذي سبقت الإشارة إليه في هذا البحث، ثم بدأت العلاقة بالتطور مع تطور الخطاب «الحماسي» من الديني إلى السياسي، حيث تطورت العلاقة من الفتور إلى التعاون، غير أن حماس تقول إنها لم تكن هي المسؤولة الوحيدة عن فتور تلك العلاقة مع الفصائل، والحديث هنا يعني فصائل اليسار الفلسطيني وبخاصة الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية؛ حيث إن حماس وكما سبقت الإشارة تتهم هذه الفصائل بأنها رفضت حماس في البداية وتخوفت منها بحكم الإيديولوجية المختلفة بين الإسلامية واليسارية .

غير أن حركة حماس بدأت في تطوير خطابها تجاه الفصائل الفلسطينية باتجاه البحث عن المشترك الوطني وعدم التأثير بالأيديولوجيا، وقد تجلّى ذلك مع انطلاقة عملية التسوية في مدريد سنة ١٩٩١، وما تلاها من اتفاقيات أو سلو، وما بدا من معارضة واضحة من قبل الفصائل على هذه الاتفاقيات، وبلغت حماس الذروة في علاقتها مع الفصائل في تشكيلها لتحالف القوى الفلسطينية العشرة سنة ١٩٩١ على أرضية الرفض لاتفاقيات أو سلو . وقد حرصت حماس على تأكيد احترامها للفصائل في مناسبات عدة؛ ومثال ذلك اشتراط حماس إطلاق سراح عدد من معتقلي الجهاد الإسلامي وفتح والجبهة الشعبية والديمقراطية بالإضافة إلى أسرى من حماس مقابل إطلاق حماس للجندي الإسرائيلي (ناحشون فاكسمان) الذي قام الجناح العسكري لحركة حماس (كتائب عز الدين القسام) باختطافه سنة ١٩٩٤، الأمر الذي يتكرر الآن في مطالبة حماس بإطلاق سراح أسرى من جميع الفصائل، مقابل إطلاق الجندي الإسرائيلي جلعاد شاليط الذي اختطفته كتائب القسام سنة ٢٠٠٦، والذي لا يزال مختطفاً لديها لغاية كتابة هذا البحث .

لكن حماس حتى في ظل تحالف القوى الفلسطينية العشرة، لم تكن منسجمة تماماً مع الفصائل في المواقف وبخاصة فيما يتعلق بموقف حماس من وثيقة الاستقلال التي اعتبرتها حماس تحوي اعترافاً بإسرائيل، وكذلك لموقفها من قرارات «الشرعية الدولية» التي كانت ترفض حماس التعاطي معها لأنها تتضمن الاعتراف الضمني بإسرائيل، ولشعور تلك الفصائل بأن حماس في ظل تحالف القوى العشرة كانت تريد أن تتعامل معهم بمنطق المحاصصة، الذي تراجعت عنه حماس فيما بعد، حيث كانت الفصائل تعاني من محاصصة حركة فتح لهم

في إطار منظمة التحرير^{٣٢}. غير أن ارتباط فصائل اليسار وبخاصة (الشعبية والديمقراطية) بمنظمة التحرير كانت أقوى برغم الخلاف مع فتح على أرضية اتفاقيات أوسلو. فبحسب ما يراه د. إياد البرغوثي فإن فصائل اليسار -مثلاً- ترى أن حماس تتعامل معها «بفوقية» واستعلاء وبمنطق التوظيف والاستخدام، وهو ذات النهج الذي انتهجته حركة فتح مع ذات الفصائل^{٣٣}.

حماس وإسرائيل : بين المقاومة والخيار التفاوضي

جاء في وثيقة منشورة على موقع المركز الفلسطيني للإعلام، والذي يعتبر ناطقاً بلسان حركة حماس : تعتقد حركة «حماس» أن الصراع مع الصهاينة في فلسطين صراع وجود فهو صراع حضاري مصيري لا يمكن إنهاؤه إلا بزوال سببه، وهو الاستيطان الصهيوني في فلسطين واغتصاب أرضها وطرده وتهجير سكانها. وترى حركة «حماس» في الدولة العبرية مشروعاً شمولياً معادياً لا مجرد كيان ذي أطماع إقليمية، وهو مشروع مكمل لأطماع قوى الاستعمار الحديث الرامية للسيطرة على مقدرات الأمة وثرواتها، وترى «حماس» أن خير طريقة لإدارة الصراع مع العدو الصهيوني، هي حشد طاقات الشعب الفلسطيني، لحمل راية الجهاد والكفاح ضد الوجود الصهيوني في فلسطين، وإبقاء جذوة الصراع مشتعلة، لحين استكمال شروط حسم المعركة مع العدو. وإلى أن يتحقق ذلك، فإن «حماس» تعتقد أنه لا يجوز بحال من الأحوال التفريط بأي جزء من أرض فلسطين، أو الاعتراف بشرعية الاحتلال الصهيوني لها، وأنه يجب على أهل فلسطين، وعلى جميع العرب والمسلمين، إعداد العدة لقتال الصهاينة حتى يخرجوا من فلسطين كما هجروا إليها^{٣٤}.

فهل بقي هذا الموقف الواضح ثابتاً أم أنه تغير؟ في هذا المحور من هذا البحث سوف نحاول رصد هذا الموقف المتعلق بإسرائيل من حيث إنه لا بد من إزالتها عن الأرض الفلسطينية ولو بالسلاح والقتال والجهاد، إن كان لا يزال معتمداً في أدبيات حماس وتصريحات قادتها وبياناتها.

الأرض الفلسطينية بين الحل التاريخي والحل المرحلي

كانت أدبيات حماس ابتداءً من بياناتها الأولى حتى بياناتها المتأخرة تؤكد على أمر واضح هو أن لا شرعية لوجود الاحتلال على أي شبر من أرض فلسطين «التاريخية»، وأنه لا بد من دحر الاحتلال عن كل الأرض الفلسطينية من البحر إلى النهر. حيث جاء في ميثاق حماس :

«تعتقد حركة المقاومة الإسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها^{٣٥}».

ويضطر قادة حماس للتأكيد على هذا الموقف بين الحين والآخر للتدليل على الثبات عليه، إذ تتهم الحركة

أحياناً بأنها قد تراجعت عن ذلك الموقف، وكان ذلك الموقف يعني أن حماس ترفض أي حل لا يضمن تحرير كامل فلسطين التاريخية، خاصة بعد إعلان مبادرة موسى أبو مرزوق سنة ١٩٩٤، حيث عرض هدنة طويلة الأمد مقابل انسحاب إسرائيلي عن الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧، حيث اعتبر ذلك قبولاً من حماس بالحل المحلي. إلا أن الحركة أعادت التأكيد على حق الشعب الفلسطيني في أرضه من البحر إلى النهر وأن التفاوض مع إسرائيل مرفوض كلياً^{٣٦}. ولكن التعاطي والقبول بفكرة الحل المحلي والقبول بدولة على حدود ١٩٦٧ أصبح يتردد كثيراً في أدبيات حماس والوثائق المتعلقة باستراتيجياتها، حيث جاء في وثيقة الوفاق الوطني:

«أن الشعب الفلسطيني في الوطن والمناحي يسعى من أجل تحرير أرضه وإنجاز حقه في الحرية والعودة والاستقلال وفي سبيل حقه في تقرير مصيره بما في ذلك حقه في إقامة دولته المستقلة وعاصمتها مدينة القدس الشريف على جميع الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧، وضمان حق العودة للاجئين، وتحرير جميع الأسرى والمعتقلين، مستنديين في ذلك إلى حق شعبنا التاريخي في أرض الآباء والأجداد، والى ميثاق الأمم المتحدة، والقانون الدولي، وما كفلته الشرعية الدولية^{٣٧}».

كما ورد التأكيد على القبول بالحل المحلي في برنامج حكومة الوحدة الوطنية الذي تلاه إسماعيل هنية، أحد أبرز قادة حماس، بصفته رئيساً للحكومة حيث قال: «وسوف تعمل الحكومة مع الأشقاء العرب والمجتمع الدولي من أجل إنهاء الاحتلال واستعادة الحقوق المشروعة لشعبنا وفي مقدمتها إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة كاملة السيادة على جميع الأراضي التي احتلت عام ١٩٦٧ وعاصمتها القدس^{٣٨}».

ولكن حماس لا تلبث دائماً إلا أن تذكر بأن قبولها بدولة على حدود ١٩٦٧ لا يعني التنازل عن الجزء المحتل من فلسطين سنة ١٩٤٨، حتى في وثيقة الوفاق الوطني فإن حماس أصرت فيها على أن تؤكد على «حق شعبنا التاريخي في أرض الآباء والأجداد».

ويعتقد د. إياد البرغوثي أن حماس قد توافق على دولة بحدود مؤقتة، إذ إن ذلك يجعلها تستطيع تسويق فكرة ضرورة استمرار المقاومة على اعتبار أن هذا الحل ليس هو النهاية، الأمر الذي لا ترغب به حركة فتح التي تريد تسوية الصراع، لا أن يبقى الصراع مفتوحاً إلى الأبد^{٣٩}.

والحقيقة أنه لم نجد في خطاب حماس ما يمكن أن يشير إلى تغيير مفهوم الأرض الفلسطينية، غير أن ذلك يضع الأمور في جو من الغموض، إذ إن حماس وهي تؤكد على عدم تنازلها عن بقية فلسطين «للدعدو» فإنها لا توضح إستراتيجيتها من أجل استعادة تلك البقية، باستثناء ترك الأمور للأجيال القادمة. والأهم هو التساؤل حول ضمان عدم انزلاق حماس نحو موقف التنازل عن بقية الأرض، حيث إن الجمهور الفلسطيني متخوف من عدم توقف حماس عند هذا الحدّ.

هل تعترف حماس بإسرائيل

لم يطلب من حماس أن تعترف بإسرائيل قبل فوزها في انتخابات ٢٠٠٦، ولهذا فإن خطابها لم يتطرق إلى هذا المفهوم وتوضيح الموقف منه قبل الانتخابات المشار إليها، باستثناء اللوم المتكرر لقيادة منظمة التحرير بسبب اعترافها بإسرائيل من أجل الدخول في مفاوضات مباشرة معها.

وفور ظهور نتائج انتخابات ٢٠٠٦ طالبت اللجنة الرباعية الدولية لعملية السلام في الشرق الوسط (أمريكا، وروسيا، والاتحاد الأوروبي، والأمم المتحدة) طالبت حماس بالاعتراف بإسرائيل، بمعنى اعترافها بحق إسرائيل في الوجود على جزء من أرض فلسطين التاريخية. ولقد حاولت حماس أن تتلاعب بالمصطلح بين الاعتراف بالواقع أو الاعتراف بالحق في الوجود.

وهذا الموقف أشار إليه عدد من قيادات الحركة في معرض إجاباتهم عن تساؤلات الإعلاميين، فموسى أبو مرزوق يقول في مقابلة مع المركز الفلسطيني للإعلام في معرض رده على سؤال حول ذلك: حماس لن تعترف بالكيان الصهيوني، فمن ناحية الشرعية الدولية كان الاعتراف بـ (إسرائيل) مرتبطاً بعودة اللاجئين، و(إسرائيل) لم تلتزم بذلك، على الكيان الصهيوني أن يعترف بحقوق الشعب الفلسطيني قبل أن يطلب الضحية بالاعتراف بالكيان الصهيوني^{٤٠}.

وهذا ما ذهب إلى تأكيده خالد مشعل في مقابلة مع قناة العربية حيث قال: لا يمكن أن نعطي الشرعية للاحتلال، ولا يمكن لحماس وللشعب الفلسطيني أن يعترف بكيان قام على العدوان، وعلى الاحتلال وعلى الاغتصاب، وطرده الشعب الفلسطيني^{٤١}.

غير أن غموضاً ربما يكون مقصوداً في تصريحات قادة حماس عندما يتحدثون عن الاعتراف بإسرائيل رغم تأكيدهم المستمر بأن حماس لن تعترف بإسرائيل، بحيث يبدو الأمر وكأنهم يضعون شروطاً للاعتراف بإسرائيل ومن ذلك ما قاله خالد مشعل: حماس واقعية تقول للمجتمع الدولي أنتم تتحدثون عن حدود ٦٧، ألزموا إسرائيل بأن تعلن أنها ستسحب من جميع الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ٦٧ بما فيها القدس، بما فيها حق العودة للاجئين والنازحين إلى أرضهم، وممتلكاتهم مع تفكيك المستوطنات مع هدم الجدار العازل مع الإفراج عن جميع الأسرى والمعتقلين، ومع ذلك طالبوا الفلسطينيين والعرب بأن يأخذوا خطوة جادة، ونحن عند ذلك سنكون جاهزين بخطة جادة تقودنا إلى السلام الحقيقي^{٤٢}.

ويعتقد د. إياد البرغوثي أن حماس لن تذهب إلى الاعتراف بإسرائيل بمعنى الاعتراف بشرعية وجودها، لان الأمر سوف يكلفها ثمناً باهظاً من أعضائها وقاعدتها الشعبية الذين يعتبرون الأمر مرتبطاً بالعقيدة إلى حد بعيد، وأن كل ما تقوله حماس في هذا الشأن هو محاولات للالتفاف عليه ليس أكثر^{٤٣}. وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الخطوة الجادة التي يتحدث عنها مشعل والكفيلة بأن تقود إلى سلام حقيقي؟! غير أن

إسرائيل تتخوف من أن يكون موقف حماس ليس تكتيكياً يهدف إلى احتفاظها بورقة الاعتراف لحين الحاجة إليها، بل هو موقف عقدي ليس فيه مجال للمناورة .

المقاومة . . هل ما زالت هي الحل

كانت حماس دائماً تؤكد أن المقاومة هي السبيل للتحرير ولإستعادة الحقوق، ولقد خاضت حماس معارك حوارية من أجل إثبات حقها وحق الشعب الفلسطيني بالمقاومة، وكان لها أن سجلت ذلك في وثيقة الوفاق الوطني وفي اتفاق القاهرة ٢٠٠٥، وفي برنامج حكومة الوحدة الوطنية. واستخدمت حماس مصطلح الهدنة من أجل صياغة علاقة جديدة مع إسرائيل لا تعتمد على إستراتيجية إنهاء الصراع، بل تعتمد على الهدنة مما يمكنها من استئناف نشاطها العسكري المقاوم في حال دعت الظروف إلى ذلك؛، وأرادت حماس أن يكون بديلاً عن مصطلح وقف إطلاق النار أو نبذ العنف الذي يعني المقاومة، والذي يوحى بالتزامات لا تسمح باستئناف العمل المقاوم بسهولة .

ولقد كان الشيخ أحمد ياسين هو أول من تحدث عن الهدنة مقابل انسحاب إسرائيلي من الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧، ثم أصبح مفهوم الهدنة يتداول بشكل واسع .

غير أن استخدام مصطلح الهدنة طويلة الأمد يدفعنا للتساؤل عن جوهر اختلافها عن اتفاقية سلام ربما لا تعمر ما قد تعمر الهدنة؟ ولكن السؤال الأهم هنا هو إن كانت حماس لا تمنع من حل القضية الفلسطينية عبر التفاوض المباشر مع إسرائيل؟ .

وربما كان لتجربة حركة فتح في التفاوض مع إسرائيل أثر كبير على موقف حركة حماس من هذا الأمر . فالرفض القاطع الذي كانت تعلنه حماس لنهج التفاوض (كنهج) وليس كظروف موضوعية ربما تكون غير مواتية لعملية تفاوض ناجحة، كان نابعاً من الحنق على السلوك التفاوضي لمنظمة التحرير، حيث جاء في بيان سبقت الإشارة إليه يؤكد على حق الشعب الفلسطيني في أرضه من البحر إلى النهر وأن التفاوض مع إسرائيل مرفوض كلياً . وكان الأولى بحماس أن تؤسس لمفهوم تفاوضي جديد يقبل التفاوض في حال تحقق شروطه، ولهذا بدا أن حماس تراجع كثيراً عن ثوابت «عاطفية» ألزمت نفسها بها في حين لم يكن مطلوباً منها ذلك .

وخطاب حماس خاصة بعد الانتخابات يؤكد أن الحركة «لا ترغب» في التفاوض المباشر مع إسرائيل، أو أنها ترى أن التفاوض في ظل الظروف الراهنة لن يؤدي إلى نتائج مقبولة . ومن ذلك ما قاله موسى أبو مرزوق بعد انتخابات ٢٠٠٦ : إن التفاوض السياسي في هذه الظروف معناه الاستسلام، لأن ذلك يضع عليك شروطاً لتدخل التفاوض، وهذه الشروط تشكل صورة قبل التفاوض، وهذا يعني قبول رأي عدوك الذي تفاوضه، وهذا ليس تفاوضاً، بل هذه شروط استسلام، والظروف الحالية لا تتيح التفاوض العادل للفلسطينيين، ولذا فإن «حماس» رفضت التفاوض السياسي، ولا تفاوض قبل أن يعترف العدو الصهيوني بحقوق الشعب

وإزالة الجدار وتفكيك المستوطنات وإطلاق السجناء^{٤٥}.

وما يقوله أبو مرزوق هنا ليس أكثر من تحديد شروط للتفاوض، والموقف الأكثر وضوحاً من قبل حماس تجاه عملية التفاوض هو ما ورد في برنامج حكومة الوحدة الوطنية ومن قبله وثيقة الوفاق الوطني التي تعطي منظمة التحرير صلاحية التفاوض مع إسرائيل، دون تحديد شروط موضوعية لهذا التفاوض، باستثناء عرض ما ينتج عن التفاوض على الشعب في استفتاء شعبي^{٤٦}، وهو ما يعني انتظار نتائج عملية التفاوض التي تديرها منظمة التحرير، إن كانت موجودة عملياً، فرما ينتج عن هذا التفاوض ما يقبله الشعب الفلسطيني، أو أن حماس مقتنعة تماماً أن ما ينتج عن هذا التفاوض لن يقبله الشعب الفلسطيني.

الموقف من الاتفاقيات والمبادرات التفاوضية

كانت حماس قد أعلنت مراراً عن رفضها لعملية التسوية التي انخرطت فيها منظمة التحرير بقيادة حركة فتح، وعن رفضها لكل ما ينتج عن عملية التفاوض بين الفلسطينيين والإسرائيليين، ودائماً كانت حماس تقول بعدم شرعية تلك الاتفاقيات، ولقد كان موقف حماس قد تطور إلى جهة عدم الاعتراف بتمثيل المنظمة للشعب الفلسطيني في أعقاب توقيع اتفاق أوسلو ١٩٩٣ حيث بدأ خطاب حماس يشكك في شرعية هذا التمثيل، وشرعية الوفد المفاوض في واشنطن، وشرعية كل ما تصل إليه المنظمة من اتفاقيات^{٤٧}.

«ولقد رفضت حركة حماس اتفاق أوسلو جملة وتفصيلاً، وحشدت من الحجج الدينية والدنيوية من أجل دحض هذه الاتفاقيات، ورفضت ما انبثق عنها من اتفاقيات بما فيها اتفاق باريس الاقتصادي، واتفاق تنفيذ المرحلة الأولى من الحكم الذاتي الذي تم توقيعه في القاهرة، وكذلك اتفاقيات طابا ورفضت المعاهدة الأردنية الإسرائيلية في وادي عربة، واعتبرت توقيع المنظمة على اتفاق أوسلو مقدمة ومبرراً لكافة الاتفاقيات الأخرى بين العرب وإسرائيل^{٤٨}».

ولقد رأَت حماس أن الخطورة في اتفاقات أوسلو، لا تكمن في مضمونها المقر بشرعية السيادة الإسرائيلية على كل فلسطين، وتطبيع العلاقات العربية الإسرائيلية فحسب، وإنما في رضا وموافقة طرف فلسطيني عليها، وقالت أن المنظمة بذلك تكون قد حرمت الشعب الفلسطيني من حق المطالبة بحقوقه الوطنية الشرعية، أو استخدامه للوسائل المشروعة للحصول عليها^{٤٩}.

وتحت ضغط السلطة ممثلة بالرئاسة وبضغط من حركة فتح ومن أجل تخفيف الحصار المفروض عليها وعلى حكومتها وعلى الشعب الفلسطيني، اضطرت حماس إلى «تغيير» موقفها تدريجياً من هذه الاتفاقيات، في سبيل تشكيل حكومة وحدة وطنية تشارك فيها حركة فتح، إلا أن حماس ترى أن موقفها لم يصل إلى درجة الموافقة على الاتفاقيات، إنما هو حل وسط بين الرفض وبين الموافقة، ولقد ورد في برنامج الحكومة العاشرة (حكومة حماس) والذي تلاه إسماعيل هنية رئيس الحكومة أن الحكومة ستتعامل مع الاتفاقيات التي

وقعتها منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية بمسئولية وطنية عالية، وبما يخدم مصالح شعبنا وحقوقه الثابتة ٥٠. ثم تطور الموقف في برنامج حكومة الوحدة الوطنية حيث ورد فيها ما نصه: تلتزم الحكومة بحماية المصالح الوطنية العليا للشعب الفلسطيني، والعمل على تحقيق أهدافه الوطنية، كما أقرتها قرارات المجلس الوطنية ومواد القانون الأساسي ووثيقة الوفاق الوطني، وقرارات القمم العربية، وعلى أساس ذلك تحترم الحكومة قرارات الشرعية الدولية والاتفاقات التي وقعتها منظمة التحرير الفلسطينية^{٥١}.

حيث تتطور الموقف حيال الاتفاقيات بين البرنامجين من التعامل بمسؤولية وطنية إلى الاحترام للاتفاقيات، وحماس هنا ترى أن كلا المفهومين لا يعني قبولها للاتفاقيات، وحسب تفسير موسى أبو مرزوق لهذا البند في برنامج حكومة الوحدة الوطنية فإن الحكومة ستأخذ بجدية واحترام بمجمل الاتفاقيات التي وقعتها منظمة التحرير بما يخدم الشعب الفلسطيني، وبالتالي سيكون هناك مراجعة لبعض الأشياء وموافقة على البعض^{٥٢}.

فحماس ترى أنها ما زالت تستطيع الاستعانة بالألفاظ دون أن يؤثر ذلك على ثوابتها ومواقفها المبدئية، وإن كانت حماس تقصد أن احترام الاتفاقيات يعني التعامل معها بواقعية، لكونها أصبحت أمراً واقعاً، إلا أنها أبدت بعض التفهم لمبادرة السلام العربية دون الموافقة عليها جملة وتفصيلاً وطالبت القادة العرب بعدم تغييرها بالاتجاه السلبي بحيث يقدم فيها تنازلات أكثر من التي تحتويها أصلاً، وبحسب إسماعيل هنية فإن مبادرة السلام العربية تحتوي نقاطاً ايجابية وأخرى سلبية تتحفظ حماس عليها^{٥٣}.

ويبقى السؤال إن كانت اللغة والمفردات من الاتساع والكثرة بالقدر الذي يسعف حماس دائماً ويحول دون المس بحقيقة المواقف والمبادئ؟

علاقات حماس الخارجية

أولاً، الموقف من النظام الرسمي العربي
لم يحو ميثاق حماس أي موقف محدد من النظام الرسمي العربي بل اكتفى بمطالبة الأنظمة العربية بفتح الحدود للمجاهدين الراغبين بالدخول إلى فلسطين أو تسهيل حركتهم^{٥٤}، وربما لم تكن حماس ترحب من الأنظمة العربية أكثر من ذلك، بل كانت في بياناتها تتهم النظام الرسمي العربي بالتواطؤ والتآمر على القضية الفلسطينية. وكما هو الحال دائماً فإن الأمر عائد إلى دينية الخطاب ودعوية القيادات في الحركة، متأثرة بالإرث الاخواني، الذي كان يعامل الأنظمة من منطلق أنها أنظمة لا تطبق الشريعة ولا تقيم حكم الله في الأرض، وبالتالي البحث عن إجابات تتعلق في حكم الإسلام في أولئك الحكام، إن كانوا قد خرجوا من دائرة الإسلام أم بقوا على أطرافها؟ لقد كان ذلك خطاباً دينياً محضاً لا يحوي أي أثر للتفكير السياسي.

إلا أن حماس سرعان ما بدأت بتعديل خطابها وبخاصة بعد تشكيل مكتبها السياسي في الخارج، واستطاعت أن تحصل على أول تمثيل رسمي لها في دولة عربية، حيث تم تعيين إبراهيم غوشة ناطقاً باسمها في الأردن.

ونتيجة لاعتمادها خطاباً متوازناً من مجمل القضايا العربية يقوم على أساس عدم التدخل في الشؤون الداخلية لتلك الدول وعدم إقحامها مباشرة في المعركة مع الصهيونية وعدم استخدام أراضيها في تلك المعركة، مستفيدة بذلك من أخطاء منظمة التحرير الفلسطينية. ومن أمثلة ذلك موقفها من احتلال العراق للكويت ١٩٩٠، حيث كان داعياً إلى إصلاح ذات البين وتوجيه الجهود نحو العدو المشترك في إشارة إلى إسرائيل، وداعياً العراق للانسحاب من الكويت، بعكس موقف المنظمة المنحاز إلى جانب العراق، والذي كانت تكلفته عالية على المنظمة وعلى الشعب الفلسطيني كذلك^{٥٥}. وظهرت نتائج هذا الخطاب وهذه السياسة من قبل حماس، في حجم الاستقبال الرسمي والشعبي الذي حظي به الشيخ أحمد ياسين في الدول التي شملتها جولته في أعقاب الإفراج عنه سنة ١٩٩٧.

ووصل الأمر بحماس إلى إلغاء أي اعتبار أيديولوجي كأساس للعلاقة مع الأنظمة العربية، فهي تتحالف اليوم مع النظام السوري، أشد الأنظمة العربية عداً للإخوان المسلمين، وتحتفظ بعلاقات قوية مع أشد الأنظمة العربية مسارعة نحو التطبيع مع إسرائيل، ونقصد بذلك قطر، وهذا النهج جعل حماس تحقق نجاحاً كبيراً في زمن قياسي في اختراق صف الأنظمة العربية التي كانت تجمع على تمثيل منظمة التحرير وحدها للشعب الفلسطيني، وتجلي هذا الأمر في قمة الدوحة^{٥٦}، التي عقدت أثناء العدوان الإسرائيلي على غزة في أواخر ٢٠٠٨ وبدايات ٢٠٠٩، حيث بدا المشهد وكأن حماس استطاعت أن تنتزع جزءاً كبيراً من التمثيل الفلسطيني لدى الدول العربية من بين يدي منظمة التحرير الفلسطينية.

وإن كانت حماس قد طورت خطابها إيجابياً في هذا الأمر، فإننا نتساءل عن إمكانية أن تضع حماس لعلاقتها مع الأنظمة العربية خطوطاً حمراء بحيث لا تسمح بجرها إلى مربعات لا تريدها أو تتعارض مع ثوابتها ومواقفها، كأن تؤيد يوماً نتائج عملية تفاوضية كانت رفضت نتائج مثلتها في فلسطين في سبيل الاحتفاظ بموطئ قدم لها في دولة عربية أو إسلامية.

ثانياً، الموقف من المجتمع الدولي

ونقصد بالمجتمع الدولي هنا، الدول الكبرى المؤثرة في السياسة العالمية، كأمريكا والاتحاد الأوروبي وروسيا وغيرها. فلم يكن ميثاق حماس قد حدد دائرة رابعة بعد الفلسطينية ثم العربية ثم الإسلامية^{٥٧}، بحيث يكون نطاق هذه الدائرة عالمياً دولياً؛ إن في تجاهل هذه الدائرة اعتقاداً مفاده أن لا فائدة من الاعتماد على البعد العالمي في الصراع مع الصهيونية، أو أن العالم كله مؤيد للصهيونية باستثناء العرب والمسلمين. والحقيقة أن حماس كانت تنظر للغرب عموماً وأمريكا خصوصاً بأنهم متواطئون مع المشروع الصهيوني، بل إن حماس ترى أن الغرب لا يزال متواطئاً مع إسرائيل وإن بصورة أقل مما كانت عليه سابقاً^{٥٨}.

وبرأي محمد غزال فإن انتخابات ٢٠٠٦ لم تكن خطأً فاصلاً بين خطابين متعلقين بالعلاقة مع المجتمع الدولي، إلا أن وتيرة الاتصالات مع الغرب وبخاصة دول الاتحاد الأوروبي صارت أسرع بعد الانتخابات^{٥٩}.

ويرى موسى أبو مرزوق أن الموقف الأوروبي مختلف عن الموقف الأمريكي في قوله: الأوروبيون ليسوا مثل الأمريكان في سياستهم الخارجية. لديهم فسحة كبيرة لاتخاذ القرارات ورسم التوجهات. والدول الأوروبية ليست مجمعة على تصنيف «حماس» منظمة (إرهابية). فالنرويج لا ترى أن «حماس» حركة إرهابية. والموقف الروسي كان موقفاً قوياً، وهو جزء من اللجنة الرباعية. وتوجد اتصالات كثيرة تتم بصورة علنية أحياناً، وسرية في أحيان أخرى مع كل دول الاتحاد الأوروبي، وبخاصة بعد فوز «حماس» بالانتخابات^{٦١}.

وبحسب خالد الحروب فإن حماس بنت إستراتيجيتها في التعامل مع الغرب انطلاقاً من كونها قد حصرت ساحة الصراع مع الصهيونية في فلسطين التاريخية فقط، ولم توظف أي ساحة إقليمية أو عالمية لخدمة هذا الصراع، بالإضافة إلى عدم وضع الغرب كله في سلة واحدة، مع تحميل بريطانيا وأمريكا مسؤولية بداية الصراع ومسؤولية استمراره^{٦٢}.

ورغم أن صورة أمريكا لم تتغير بعد كحليف لإسرائيل، إلا أن حماس كانت قد انتهزت فرصة تغيير الإدارة الأمريكية من بوش إلى أوباما لتتجه إليها بخطاب جديد يهدف إلى فتح صفحة جديدة مع الإدارة الأمريكية حيث جاء في خطاب لخالد مشعل في دمشق في ٢٥/٦/٢٠٠٩:

«إننا نلمس تغييراً في النبرة والخطاب الأمريكي تجاه المنطقة وتجاه العالم الإسلامي، كما بدا في خطاب الرئيس أوباما في القاهرة، ونقدّر أي تغيير تقديراً موضوعياً، ولكننا لا نسحر بالخطابات، بل نبحث عن التغيير في السياسات على الأرض، وهذا هو معيار الحكم لدينا على المواقف والتغييرات. إن المطلوب من قادة الدول العظمى، هو الأفعال الحازمة، والمبادرات الجادة التي تعيد الحق لأصحابه، وتنتهي الاحتلال غير المشروع، وليس المطلوب مجرد خطابات تبدي النوايا والوعود^{٦٣}».

بل إن خالد مشعل عاد ليعلن من دمشق مرة أخرى أنه يمد يده للإدارة الأمريكية الجديدة، وأن حماس ترحب بالحوار المباشر مع إدارة أوباما لكنها لا تستجديه، مشيراً إلى أنه حتى تلك اللحظة لا توجد اتصالات مباشرة بين واشنطن وحماس^{٦٤}.

ويرى بلال الشوبكي أن حماس قد وجدت في انتخابها فرصة للنفوذ نحو الخارج متمسكة بشرعيتها الانتخابية، كما أن الحركة اتخذت لنفسها خطاباً سياسياً مرناً يتعامل مع قوى عالمية وفق المصلحة العامة، يختلف في جوهره عن خطاب تنظيمات إسلامية أخرى مثل القاعدة، الأمر الذي يصعب على القوى الدولية الاستمرار برفض التعامل معها، مع العلم بأن هناك قوى عالمية لا تمنع أبداً بالتعامل مع حركة حماس^{٦٥}.

وربما أثمر الخطاب الإعلامي الجديد لحماس والموجه إلى الغرب عن بعض بدايات التحرك وبخاصة من قبل بعض مراكز البحوث العالمية التي أصبحت تشير إلى «مرونة» حركة حماس، وتنتقد الجمود الغربي في التعامل معها، ومن ذلك ما جاء في دراسة للمعهد الأمريكي للسلام بعنوان (حماس بين الثبات الإيديولوجي والمرونة

السياسية) أن من الدلائل على التغيير في سلوك حماس هي مواقف الحركة الحالية والتي لا ترفض بشكل مبدئي طرح حل الدولتين كمرحلة من مراحل «التحرير المرحلي» لفلسطين، ويرى القائمون على الدراسة أن تبني الجماعة لمبدأ «التحرير المرحلي» هو في حد ذاته تغيير سياسي جوهري في فكر الجماعة، من شأنه أن يفتح الباب أمام فكرة التعايش السلمي مع وجود إسرائيل^{٦٥}.

ثالثاً، الموقف من الأمم المتحدة وقراراتها والقانون الدولي كانت نظرة حماس إلى الأمم المتحدة وإلى مجلس الأمن الدولي أنه مجرد أداة في يد الإدارة الأمريكية، تستخدمها لتمرير سياساتها في العالم، غير أنها كانت تعلن دائماً أنها تعترف بالقرارات الدولية التي تتوافق مع حقوق الشعب الفلسطيني، وتعارض تلك التي تصدر حقوقه^{٦٦}.

وكان أول اتصال لحماس بالمنظمة الدولية خلال فترة إبعاد إسرائيل لأكثر من أربعين عاماً من قيادات حماس والجهاد الإسلامي وأواخر سنة ١٩٩٢، حيث بعث «المبعوثون» برسائل إلى الأمين العام للأمم المتحدة بخصوص إبعادهم وضرورة الضغط على إسرائيل من أجل تمكينهم من العودة إلى ديارهم. وكان مجلس الأمن الدولي قد أصدر بهذا الشأن القرار رقم ٧٩٩ يطالب فيه إسرائيل بإعادتهم إلى بيوتهم. وقد قبلت حماس بالقرار ودعت إلى الضغط على إسرائيل من أجل تنفيذه، وكانت هذه المناسبة هي بداية التعاطي «الموضوعي» غير المبني على نظرية المؤامرة من قبل حماس مع قرارات الأمم المتحدة.

وبقيت حماس ترفض معظم القرارات المتعلقة بالقضية الفلسطينية لأنها تتضمن الاعتراف بإسرائيل، إلا أن الموقف قد تغير بعض الشيء بعد تشكيل حكومة الوحدة الوطنية بقيادة حماس، حيث جاء في برنامجها الذي تلاه إسماعيل هنية أن الحكومة تحترم قرارات الشرعية الدولية والاتفاقات التي وقعتها منظمة التحرير الفلسطينية^{٦٧}.

ونعود بذلك مرة أخرى إلى تحليل مفهوم الاحترام وكم يبعد عن مفهوم الاعتراف، أم إنه تعبير لغوي ليس له أي مدلولات عملية على أرض الواقع، فالاحترام في الأصل هو فعل معنوي لا يترتب عليه أية التزامات مادية. فهل هذا هو ما قصده حماس؟

أما القانون الدولي فلم نجد في أدبيات حماس ما قد يشكل موقفاً واضحاً منه باستثناء أنها دائماً تؤكد أن مقاومتها للاحتلال مكفولة بالشرعية والمواثيق والمعاهدات الدولية، وكانت حماس قد وجهت رسالة إلى مؤتمر شرم الشيخ في آذار ١٩٩٦ بهذا المعنى، ثم بعثت في الشهر ذاته بمذكرة حقوقية إلى الأطراف الموقعة على اتفاقية جنيف الرابعة، طالبتها فيها بتحمل مسؤولياتها تجاه انتهاك جيش الاحتلال الإسرائيلي لحقوق الإنسان الفلسطيني. إلا أن حماس في الواقع بقيت غائبة إلى حد بعيد عن هذه المحافل مما يوحي بشعورها بعدم جدوى تلك المعاهدات والقوانين^{٦٨}.

إلا أن حماس وجدت نفسها غارقة تماماً في النقاش حول القانون الدولي فيما يتعلق بتقرير لجنة التحقيق المتدبئة من قبل مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، للتحقيق في جرائم الحرب التي ارتكبت أثناء العدوان الإسرائيلي على غزة أواخر ٢٠٠٨ وأوائل ٢٠٠٩، فيما عرف باسم تقرير غولدستون في تشرين الأول من سنة ٢٠٠٩، حيث طالبت حماس بضرورة إقراره والتصويت عليه في مجلس حقوق الإنسان وفي مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة، برغم أن التقرير يحوي اتهامات لحماس قد ترقى إلى مستوى الجرائم ضد الإنسانية.

رابعاً، الموقف من حركة التضامن الدولية

الحقيقة أن حماس لم تكن تلتفت إلى جهود المتضامنين الدوليين مع الشعب الفلسطيني بالمستوى المطلوب منها كقوة جماهيرية كبيرة في الشارع الفلسطيني، وربما كان هذا نابعا من عدة عوامل منها النظرة النمطية للغرب المساند لإسرائيل، وكذلك وجود نشطاء سلام إسرائيليين ضمن فرق المتضامنين الدوليين، وحماس تتخوف من مجرد اللقاء بهم حتى لا تتهم بالتطبيع، وسبب آخر متعلق بالتوجهات الأيديولوجية لهؤلاء المتضامنين، حيث كان يسود الاعتقاد لدى حماس أنهم نشطاء يساريون ولا قاسم مشترك بينها وبينهم، وسبب آخر متعلق بقناعة حماس بأنه لن ينفذ مع الاحتلال إلا لغة القوة والسلاح، فهذه النشاطات بنظرها ضئيلة التأثير. من أجل كل ذلك لم تكن حماس تستقبل فرق التضامن الدولية ولا تجتمع بهم ولا تشاركهم في نشاطاتهم.

ولما حدثت انتخابات ٢٠٠٦ وما تلاها من تشكيل حماس للحكومة ثم محاصرة تلك الحكومة ومعها الشعب الفلسطيني وازدياد حدة الحصار في أعقاب سيطرة حماس على قطاع غزة، كانت تلك الظروف مناسبة مواتية لتتعرف حماس عن كثب على حركة التضامن الدولية ولتشعر بجدواها، حيث قام المتضامنون الدوليون بتسيير سفن وقوافل المساعدات إلى قطاع غزة واختراق الحواجز وتحمل المخاطر من أجل دخول القطاع سعياً لكسر الحصار المفروض عليه. واستجابة لتلك الجهود فقد تابعت حماس نشاط المتضامنين الدوليين على أعلى المستويات، فكانت قيادة حماس في القطاع تخرج لاستقبالهم ولوداعهم وتجتمع بهم وتحثهم على الاستمرار حتى كسر الحصار. وربما بدأت حماس بالفعل برسم دائرة عالمية رابعة بعد دوائر الصراع الثلاثة (الفلسطينية والعربية والإسلامية).

الخلاصة :

- مما لا شك فيه أن الخطاب الإعلامي الذي تعتمده حماس اليوم مختلف إلى حد كبير عن ذلك الذي كان في بداياتها، بل إنه مختلف عن ذلك الذي كانت تعتمده قبل أن تكون في السلطة مباشرة، وبعد هذا الاستعراض لمؤشرات التغيير في خطاب حماس وفي مسيبياته فانه يتضح لدينا عدة استنتاجات بخصوص هذا الأمر :
- أحد أهم الأسباب التي دفعت حماس إلى التغيير في الخطاب، هو التغيير في طبيعة الحركة من الدعوي إلى السياسي، فخطاب الحركة وبنية قيادتها -اليوم- هو خليط بين الدعوي والسياسي .
 - والسبب الذي لا يقل أهمية عن السابق هو مواجهة حماس للواقع السياسي والميداني وبخاصة بعد انتخابات المجلس التشريعي سنة ٢٠٠٦ .
 - التغيير في الخطاب كان في جميع الاتجاهات، وليس باتجاه قضية معينة -داخلية أو خارجية-، مما يدل على أن التغيير في الخطاب يعكس تغيراً في منهجية التفكير لدى قيادة الحركة .
 - إن التطور المتسارع في الخطاب لدى حركة حماس يشعر الشارع الفلسطيني بالقلق من المدى الذي يمكن أن يصل إليه ذلك الخطاب من التغيير في ظل استمرار الضغط والحصار على حركة حماس، وبخاصة لأنه يستذكر تجربة منظمة التحرير والتطور الكبير الذي طرأ على برنامجها السياسي، مع أن حركة حماس تؤكد أن التغيير في خطابها محكوم بالثوابت الفلسطينية ومضبوط بالأحكام الشرعية .
 - بالرغم من كل التغيير الذي طرأ على خطاب حماس ومواقفها فإنه لم يحدث في بنائها التنظيمي أية شروخ، ولم يحدث عليها أي انشقاقات، وهو أمر يستحق الدراسة والبحث .

الهوامش

- ١ لينين، فلاديمير (الثورة والدولة) ترجمة اليأس شاهين، نشر دار التقدم، موسكو، ص ٣٠.
- ٢ الحروب، خالد (حماس... صعوبات الإقصاء وإمكانيات الإدماج)، موقع إسلام أون لاين، ندوة، باريس، ٩/٤/٢٠٠٩
www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237706196109&pagename=Islamyoun
- ٣ غزال، محمد، مقابلة مكتوبة مع الباحث، ٦/١١/٢٠٠٩
- ٤ ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وثائق منشورة في كتاب (حماس الفكر والممارسة السياسية) لخالد الحروب
Hroub, Khaled (Hamass, A beginner's Guide) Pluto press 345, Arch way Road, London, N65AA, 2006, p28
- ٦ غزال، محمد، مقابلة مكتوبة مع الباحث، مصدر سابق
- ٧ عصفور، عدنان، مقابلة مكتوبة مع الباحث، ١/١١/٢٠٠٩
- ٨ قبيها، وصفي، مقابلة مكتوبة مع الباحث، ٣/١١/٢٠٠٩
- ٩ داوود، نسبية (حماس في معتزك السياسة)، موقع إسلام أون لاين
www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-Arabic-News/NWALayout&cid
- ١٠ بشارة، عزمي (الانتخابات الفلسطينية: حماس المقاومة في السلطة) شرق الأوسط، شتاء ٢٠٠٦، عدد ١٢، ص ١٦٩
- ١١ الحروب، خالد (حماس... صعوبات الإقصاء وإمكانيات الاندماج)، مرجع سابق
- ١٢ عدوان، بيسان (مرجع سابق)
- ١٣ أبو الهيجا، إبراهيم (الفكر السياسي لحماس... مقاربات الثابت والمتغير) موقع إسلام أون لاين، ١٩/٣/٢٠٠٧
www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-Arabic-News/NWALayout&cid
- ١٤ Crisis Group Middle East Report N°49(Enter Hamas: The Challenges of Political Integration), 18 January 2006.
www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3886&l=6
- ١٥ ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة السابعة والعشرون، مصدر سابق
- ١٦ المصدر السابق
- ١٧ غزال، محمد، مقابلة مكتوبة مع الباحث، مصدر سابق
- ١٨ قبيها، وصفي، مقابلة مكتوبة مع الباحث، مصدر سابق
- ١٩ الشوبكي، بلال (التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي، حماس نموذجاً) مؤسسة مواطن، رام الله، ٢٠٠٨، ط ١، ص ٨٠، نقلا عن محمود الرمحي لبرنامج أكثر من رأي لقناة الجزيرة
- ٢٠ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٦، ط ١، ص ١٠١-١٠٣
- ٢١ أبو عيد، عبد الله وآخرون (دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس») مركز دراسات الشرق الأوسط، نابلس، ١٩٩٨، ط ٢، ص ٢٦٨
- ٢٢ عيسى، مجدي (المشاركة السياسية لحركة حماس في النظام السياسي الفلسطيني، ما بين التماسك الأيديولوجي والبراغماتية السياسية) رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت، ٢٠٠٧، ص ٦١، نقلا عن بيان حماس رقم ٧٩ بتاريخ ١٠/٧/١٩٩١
- ٢٣ الشوبكي، بلال (مصدر سابق) ص ٧٢-٧٨
- ٢٤ مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود ١/١٦/١٩٩٦

- www.palestine-info.info/arabic/hamas/documents/doc.htm
- ٢٥ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق. ص ص ٢٤٩-٢٥١
- ٢٦ عيسى، مجدي (مصدر سابق) ص ١٣٤
- ٢٧ البرغوثي، إياد (الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة) فصل في كتاب (الفكر السياسي للحركات الإسلامية «تجربة مصر والأردن وفلسطين») المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، البيرة، ١٩٩٩، ط١، ص ١٤٦
- ٢٨ صيام، سعيد (مقابلة) المركز الفلسطيني للإعلام
www.palestine-info.com/arabic/hamas/hewar/2006/seyam.htm
- ٢٩ الزهار، محمود (مقابلة) المركز الفلسطيني للإعلام
www.palestine-info.info/arabic/hamas/hewar/2005/zaahaar3.htm
- ٣٠ الشوبكي، بلال (مصدر سابق) عن مقابلة مع عدنان عصفور القيادي في حركة حماس، ص ٧٣
- ٣١ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق، إشارة إلى بيان كتائب القسام بتاريخ ١١/١٠/١٩٩٤، ص ١٤٠
- ٣٢ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق، إشارة إلى بيان كتائب القسام بتاريخ ١١/١٠/١٩٩٤، ص ١٣٨
- ٣٣ البرغوثي، إياد (مقابلة شخصية) رام الله، ٢٤/١١/٢٠٠٩
- ٣٤ حركة حماس، المركز الفلسطيني للإعلام www.palestine-info.info/arabic/hamas/documents/doc.htm
- ٣٥ ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة الحادية عشرة، مصدر سابق
- ٣٦ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق. ص ٧٨
- ٣٧ وثيقة الوفاق الوطني، موقع دائرة شؤون المفاوضات www.nad-plo.org/ar/inner.php?view=pres_Pressr_wef
- ٣٨ برنامج حكومة الوحدة الوطنية، موقع مركز الزيتونة للدراسات www.alzaytouna.net/arabic/?c=129&a=37883
- ٣٩ البرغوثي، إياد (مقابلة شخصية) مصدر سابق
- ٤٠ أبو مرزوق، موسى (مقابلة) www.palestine-info.info/arabic/hamas/hewar/2006/mousa.htm
- ٤١ مشعل، خالد (مقابلة مع قناة العربية) www.alzaytouna.net/arabic/?c=199&a=55570
- ٤٢ مشعل، خالد (مقابلة) www.palestine-info.info/arabic/hamas/hewar/2006/khalid-meshel.htm
- ٤٣ البرغوثي، إياد (مقابلة شخصية) مصدر سابق
- ٤٤ الشوبكي، بلال (مصدر سابق) ص ٨٧
- ٤٥ أبو مرزوق، موسى (مقابلة مع صحيفة السبيل الأردنية) www.paldf.net/forum/showthread.php?p=526626
- ٤٦ برنامج حكومة الوحدة الوطنية (مصدر سابق)
- ٤٧ أبو عيد، عبد الله وآخرون (مصدر سابق) ص ٢٦٨
- ٤٨ البرغوثي، إياد (الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة) فصل في كتاب (الفكر السياسي للحركات الإسلامية «تجربة مصر والأردن وفلسطين») المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، البيرة، ١٩٩٩، ط١، ص ١٤٦
- ٤٩ عيسى، مجدي (مصدر سابق) ص ٨١
- ٥٠ برنامج الحكومة العاشرة www.alzaytouna.net/arabic/?c=129&a=31289
- ٥١ برنامج حكومة الوحدة الوطنية (مصدر سابق)
- ٥٢ أبو مرزوق، موسى (مقابلة) مصدر سابق

- ٥٣ هنية، إسماعيل (مقابلة) www.palestine-info.info/arabic/hamas/hewar/2006/ismael_haneyya.htm
- ٥٤ ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة الثامنة والعشرون، مصدر سابق
- ٥٥ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق. ص ١٦٢ - ١٧٠
- ٥٦ عصفور، عدنان، مقابلة مكتوبة مع الباحث، مصدر سابق
- ٥٧ ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة الرابعة عشرة، مصدر سابق
- ٥٨ غزال، محمد، مقابلة مكتوبة مع الباحث، مصدر سابق
- ٥٩ المصدر السابق
- ٦٠ أبو مرزوق، موسى (مقابلة) مصدر سابق
- ٦١ Hroub, Khaled (previous reference), p ix
- ٦٢ مشعل، خالد (خطاب في دمشق في ٢٥/٦/٢٠٠٩)
- www.midadulqalam.info/midad/modules.php?name=News&file=article&sid=1268
- ٦٣ مشعل، خالد (المصدر السابق)
- ٦٤ الشوبكي، بلال (مصدر سابق) ص ١١٠
- ٦٥ United States Institute of peace (Hamas: Ideological Rigidity and Political Flexibility) www.usip.org/pubs/speci-alreports/sr224.html
- ٦٦ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) نقلاً عن محمد نزال مصدر سابق. ص ٢٢٠
- ٦٧ برنامج حكومة الوحدة الوطنية (مصدر سابق)
- ٦٨ الحروب، خالد (حماس، الفكر والممارسة السياسية) مصدر سابق. ص ٢٢١

الحركات الإسلامية وإشكالية التدين: مقاربة نقدية

مازن صلاح العجلة *

المقدمة

إن انتشار موجات النقد الذاتي للأوضاع السائدة في أكثر المجتمعات العربية والإسلامية، يعتبر من علامات الصحة في المشهدين العربي والإسلامي، ومن المؤكد أن الاعتراف الصريح بوجود أزمة هو أول الطريق إلى الإصلاح والعلاج، كما أن الإصرار على إنكار وجودها هو أول الطريق إلى وقوع الكوارث واستفحال مظاهر التراجع والتردي .

تمثل الحركات الإسلامية بكامل أطيافها، مجالاً واسعاً للنقد والنقاش قد يصل إلى مستوى الجدل والتشاحن، لكن لا مناص من الإقرار بأهمية مناقشة ومراجعة ونقد أحوال الحركة الإسلامية، التي تتواجد بقوة في الساحات العربية والإسلامية وتؤثر في الاتجاه العام للأحداث، وحيث إنها تستند في ذلك إلى مرجعية دينية فاعلة ومؤثرة، فهي تستطيع بلا شك، حشد الجماهير التي تتعامل مع الدين بجداسة واهتمام بالغ . خلال هذه المسيرة قد تتصادم الرؤى والأفكار، وتستخدم المواجهات بينها وبين المجتمع ومكوناته نتيجة الاختلاف، الذي هو مشروع بالضرورة، الناشئ في معرض التدافع الإنساني نحو خدمة المجتمع .

تحاول هذه الورقة أن تدخل ضمن موجات النقد الذاتي للأوضاع السائدة، مركزة على واقع التدين لدى الحركات الإسلامية، بما هو عامل حاسم في تشكيل الرؤى والأفكار والمواقف وبناء العلاقات . ستقدم الورقة توصيفاً لمفهوم التدين للقياس عليه كمرجعية، عند دراسة واقع التدين لدى الحركات الإسلامية، وأسبابه ومظاهره .

تنطلق الورقة من فرضية أساسية مؤداها أن التدين لدى الحركات الإسلامية، وقياساً على المعيار الديني قد شابته كثير من الانحراف، وترتب على ذلك مظاهر سلبية تمثل في مجملها سلوك ومواقف الحركات الإسلامية .

* محاضر وباحث في الاقتصاد والتنمية، قطاع غزة

باستخدام المنهج الوصفي التحليلي ستقوم الورقة باستعراض مواضيعها مستشهدة بأمثلة من الواقع الفلسطيني للحركات الإسلامية، ولكن سيتم التركيز على الإخوان المسلمين/ حماس كحالة دراسية لخدمة هدف الورقة الذي يسعى لتعزيز النقد الذاتي تصويبا وترشيدا للمسيرة الحركية والفصائلية العاملة في الساحة الفلسطينية.

لا بد من التأكيد، قبل الانتهاء من المقدمة، على أن التعرض لنقد الحركة الإسلامية وبشكل خاص واقع التدين لديها، لا يشكل بأي حال موقفا تجاه الدين، حيث تعرضت أشكال التدين للنقد منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. كذلك لا يمثل هذا الجهد موقفا سلبيا تجاه الحركات الإسلامية، فالساحة الفلسطينية وتحدياتها تحتاج لجهود الجميع ولكن في ظل التوافق الوطني والانفتاح والحوار الهادئ والهادف والذي تطلله روح التسامح.

تمهيد حول الظاهرة الدينية

لقد تنامت الظاهرة الدينية في كثير من بقاع الأرض منذ عقود مضت، وباعتبارها ظاهرة اجتماعية في جوهرها وتجلياتها، فقد عبرت الظاهرة الدينية عن نفسها بأشكال مختلفة من التجمعات والحركات وأنماط متعددة من الأفكار والعقائد، وأساليب متباينة للتعبير والتنظيم وتنسيق العلاقات. والملاحظ أن هذه الظاهرة تجلت عالميا، ومنذ البداية في تجديد الطلب على الدين في الحياة السياسية والمدنية بشكل عام.

لقد بدا واضحا قوة تأثير الحركات الدينية التي تشكل معا ملامح وأبعاد الظاهرة الدينية، من خلال تصاعد الأحزاب الدينية المسيحية واليمينية وبخاصة في أمريكا، وأصبح لها حضورها القوي في أجزاء من الرأي العام وقدرتها على الحشد في الانتخابات، وليست هناك شواهد واضحة على هذا التأثير المتجدد للدين في المجال العام في أوروبا مقارنة بأمريكا وبلدان آسيا وإفريقيا^١.

لقد أظهرت نتائج استطلاع حديث للرأي أجراه معهد غالوب الأمريكي أن نسبة المتوسط العالمي لأهمية الدين في حياة الناس بلغت ٨٢٪، ولا حظ معهد غالوب الذي قسم نتائج تحقيقه على الولايات الأمريكية الخمسين انتشارا قويا للتدين في جنوب أمريكا ولاسيما في الميسيسي وبنسبة ٨٥٪، وهي نسبة مشابهة للبنان (٨٦٪) وإيران (٨٣٪)^٢.

من الممكن رصد العديد من المؤشرات المتعلقة بانتشار الظاهرة الدينية في معظم دول العالم، ولكن الذي يهمننا في هذه العجالة استعراض بعض التحليلات الخاصة بتفسير الظاهرة الدينية. هناك من شكك بداية باعتبار الدين أساسيا في تفسير الظاهرة، إذ يرى د. جورج قورم أن عودة الدين ظاهرة سياسية كبرى ليس لها من الدين سوى الاسم، ويرى أن الحركات الإسلامية حركات سياسية تعتبر الصراع ضد العلمانية الواجب الأول للمسلم الحقيقي، لكنه يحذر من الخلط بين الإسلام وبين العنف الإرهابي الذي يرفع راية الدين، وهو لا يرى أي معنى للكلام عن حرب الحضارات، وبالتالي عن حرب الثقافات، وبنظرة الاستعمال الكثيف

لهذا المفهوم الغربي والعربي الراهن، هو خطاب سياسي إلى حد كبير^٣.

بينما يركز برهان غليون في تحليله لانتشار الظاهرة الدينية على سوء تأويل ظاهرة انحسار الفكر الديني وتوحيدها مع فكرة حتمية وزوال الدين أو تلاشيهِ بوصفه نموذجاً عنيماً للتفكير تجاوزه العلم، وهو ما يعكس الطابع البسيط والخطي لأطروحات الفلاسفات الوضعية والمادية التي بشرت بانحسار الدين لصالح الفكر والوعي العقلاني والعلمي^٤.

بمعنى أن انحسار نمط من التفكير والقيم الدينية لا يعني بالضرورة انحسار الدين، كما أن تطور المعرفة العلمية وسيطرة العلم على الحياة العملية لا ينفي وجود صيغ أخرى لتمثل الواقع أو الوجود والكون لها أيضاً قسطها من العقلانية التي تختلف في معاييرها عما طرحه الفكر الفلسفي النقدي. والعنصر الذاتي الذي يفسر هذه العودة للدين ما شهدته الأديان التوحيدية المنحسرة سابقاً من تحولات داخلية عميقة، وقد استعادت هذه الأديان دورها بقدر ما غيرت من دلالاتها وتحولت إلى اطر فكرية للاحتجاج على حداثة إشكالية وسالبه وأحياناً مستحيلة بالنسبة لجميع أولئك الذين خرجوا من تقاليدهم الفكرية والدينية القديمة، من دون أن يجدوا ما يملأ فراغهم الروحي والفكري والاجتماعي معاً^٥.

والعنصر الثالث هو أزمة الحداثة أو نمطها الكلاسيكي، وانكشاف عجز هذا النموذج وريث المرحلة الصناعية، في استيعاب الكتل المتزايدة الخارجة من أنماط حياتها التقليدية وإدماجها في نموذج الحياة الداعية لها. كما أن التطورات التقنية والعلمية والعولمة التي أفرغت المجتمعات من روابطها الحميمة، وعمقت الشكوك في المستقبل، ربما كانت أحد الدوافع الرئيسية للإحياء الديني الراهن^٦.

لقد هيأت هذه المناخات الفرصة لتقدم الحركات الدينية لتملاً الفراغ الذي أحدثته تراجع المعتقدات الزمنية أو الدهرية التي رافقت تقدم الحداثة كالكومية والشيوعية، الأمر الذي أدى إلى تقارب واطراد حركات الاحتجاج والتغير والإحياء الديني، وربما كانت الثورة الإسلامية الإيرانية هي النموذج الأكثر تعبيراً عن هذا التقارب الذي سيستمر وينتشر. لذلك يرى البعض أن الثورة الإيرانية قلبت توقعات علماء الاجتماع بزوال الدين متقاطعا إلى حد كبير مع رواية برهان غليون لتفسير أنماط الدين سابقاً^٧.

من الممكن استعراض العديد من الرؤى والتحليلات الخاصة بتفسير الظاهرة الدينية التي شغلت المهتمين، ومازالت، نتيجة قوة تأثيرها على الرأي العام وتناميها بشكل مستمر ولافت. إلا أننا نكتفي في هذه العجالة بما أوردناه سابقاً، مع التأكيد على الظاهرة الدينية معقدة ومتشابكة، فهي وليدة سنوات من التفاعل والتشكل، ولا بد من دراستها في سياقاتها الفكرية والاجتماعية والتاريخية. وقد نتفق مع برهان غليون على أهمية عدم انحسار الدين في الفترة التي سادت فيها الأفكار العقلانية والعلمية. وتكمن أهمية هذه المقدمة في النتائج المترتبة عليها، حيث تم استدعاء الدين كعامل فاعل ومهم في معارك وصراعات سياسية بالدرجة الأولى، بمعنى أنه تمت إعادة تأهيل وتجديد للأفكار الدينية التي وجدت بيئة مناسبة بعد ضعف الأفكار العلمانية

لانتشار والتوسع، بل للتوظيف والاستخدام.

الفرق بين الدين والتدين

تستند هذه الدراسة أساساً إلى وجود إشكالية في التدين لدى الحركات الإسلامية، حيث أثرت هذه الإشكالية على تأطير التدين بتوجهات سياسية في معظمها، وسلوكيات تتنافى مع الدين بداهاة. ومن ثم من الأهمية بمكان التفرقة بين الدين والتدين، لتيسير عملية النقد والتقويم للحركات الإسلامية وسلوكياتها ومواقفها في المجتمع.

حسب التعريف الموسوعي، يعرف الدين بأنه الاعتقاد المرتبط بما فوق الطبيعة، المقدس والإلهي، كما يرتبط بالأخلاق، والممارسات والمؤسسات المرتبطة بذلك الاعتقاد. وبالمفهوم الواسع، عرفة البعض على أنه المجموع العام للإجابات التي تفسر علاقة البشر بالكون^٩.

وتحتل أدبيات الموضوع بعشرات التعريفات لمفهوم الدين عموماً والإسلامي على وجه الخصوص، وخروجاً من إشكالية تعدد التعاريف نشير إلى جوهرها، حيث يتمثل الدين الإسلامي في مجمل التعاليم التي شرعها الله لعبادة، ومن ثم فالدين هدي الهي يتصف بالمثالية ويحتاج إلى فهم للتعامل معه واقعياً، وهذا يقودنا إلى الحديث عن التدين الذي هو كسب إنساني يتعلّق بفقّه الدين، ومن أعسر قضايا فقّه الدين، كما أشار الترابي، إدراك المقصود بغاية الدين وصورته- النية والشكل معاً- من مظاهر التدين التي جاء بها النموذج الشرعي عهد نزول القرآن وحياة الرسول (ﷺ)^٩.

وهذا يشير إلى حقيقة هامة يترتب عليها الكثير من المفارقات، وهي أن فهم الناس للدين في كل الأحوال نسبي، فالدين بما هو قوة عليا، أو بما هو نصوص مقدسة مصدرها المطلق في الديانات الكتابية لا يفهمه المتدينون إلا في حدود نسبيتهم، وفي سياق ظروفهم التاريخية، بل وفي ضوء مصالحهم السلطوية فيما بينهم، ومن هنا تنشأ إشكالية الخطاب الديني الذي يؤسسه الأتباع لأنه يتحول بذاته إلى سلطة تستعير مواصفات السلطة الدينية ذلتها وتلبس لبوسها، وتضخم المشكلة حين يدخل الأتباع في دورات الصراع على احتكار الخطاب الديني وادعاء الحقيقة المطلقة^{١٠}.

فقّه التدين ومنهجه

التدين، إذا، بما هو كسب إنساني في تكييف الحياة بتعاليم الدين يتصف بالمحدودية والنسبية، ذلك لان الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية، متمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبة من جهة أخرى، فإذا هو يحقق في التدين قدراً من مطلوبات الدين، يتناسب مع ما يبذل فيه من جهد في تطوير الذات، وتركيز المجتمع، واستثمار الكون وإعمارها. ولكنه على أية حال

لا يبلغ في تدينه تحقيق الدين الكامل ، فإن طبيعته الذاتية وواقعه البيئي لا يسمحان ببلوغ تلك الدرجة ، وقدر الإنسان أن يكون كادحا إلى ربه بالتنامي في الدين حتى يلاقه في الدار الآخرة دون أن يبلغ من الدين مطلق الكمال . فالتدين في المحصلة جهاد لانجاز الدين^{١١} .

وإذا كان للدين فقه خاص ، لا يحصل إلا به ، يتمثل في تلك القواعد والطرائق التي بها يقع فهم المراد الإلهي في هدى الإنسان ، فإنه لا يكفي في تحقيق الغاية التي من أجلها نزل هديا للناس ، ففهم التعاليم الدينية ليس إلا المرحلة الضرورية ، التي تسبق منطقيا تكييف الحياة . فقد يحصل فهم الدين ولكن لا يحصل تطبيق للدين (أي التدين) على وجه قويم يؤدي إلى الغرض من الدين ، ذلك لأن التدين يستلزم هو أيضا لكي يكون قويا فقها خاصا هو فقه التدين . وهو بلا شك أشد تعقيدا وأكثر صعوبة من فقه الدين . فالأخير ذو علاقة بعنصرين : مصدر الدين قرآنا وسنة ، والعقل المدرك لذلك ؛ أما فقه التدين فإنه يدور مع العلاقة بين عناصر ثلاثة : تضم إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانية ، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملاساته^{١٢} ، لذلك نجد أن القديم من التدين لا قيمة لقيامه من قبل إلا بما يحتوي من حكمة تنطوي عليها محاولات التعبير عن الدين فقها وعملا ، والجديد من التدين لا قيمة أيضا لظهوره من بعد إلا بما يفي من حاجة الاستجابة للابتلاءات الدنيوية التي كتب الله أن تتطور وتتجدد أبدا .

ومن الممكن تحديد العناصر الأساسية لفقه التدين ، بما هو منهج لتنزيل الدين على الواقع ، بثلاثة عناصر رئيسة هي الفهم ، والصياغة والإنجاز . أما الفهم ، فهو فهم الدين باعتباره تعاليم هادية إلى الحق ، وفهم الواقع الإسلامي الذي يراد إصلاحه ، والعنصر الثاني هو الصياغة ، أي إعداد التعاليم الدينية في هديها المطلق لتكون مشروعا مقدسا على قدر الواقع الزمني الذي يراد إصلاحه ، بحيث يكون مؤسسا على الهدي الديني . بينما ينصرف معنى الإنجاز ، كعنصر ثالث ، إلى التنزيل الفعلي للمشروع الذي وقعت صياغته من حيث الكيفية التي يكون عليها ذلك التنزيل والوسائل التي يتم بها ، والمسالك التي ينبغي أن يسلكها ، والآداب التي تضمن حسن الأداء ، وتقضي بالتالي إلى أن يؤتى المشروع أكله في اندماج السلوك الفردي والاجتماعي في الهدي الديني^{١٣} .

وفي خلاصه نقول ، إنه لا حظ للتدين في أن يكون قويا مصلحا للإنسان إلا إذا بني على فهم عميق لتعاليم الدين من جهة ، ولواقع الإنسان من جهة أخرى ؛ وذلك لأن هذا الفهم هو الذي سيكون أساسا للحظة التي تعالج واقع الإنسان ليتكيف بالتعاليم الدينية ، ومثال ذلك أن من التعاليم الإسلامية أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم في شؤون الحكم ، فالتدين بهذا الأمر الإلهي يقتضي أولاً : فهم حقيقة الشورى المطلوبة وتحديد عناصرها وأبعادها ، ثم يقتضي ثانياً : فهم واقع المسلمين من حيث وضعهم الاجتماعي والسياسي وغيرها من العوامل المؤثرة ، وعلى ضوء ذلك يقع ضبط الشكل الملائم للتدين بواجب الشورى ، ولو فهمت الشورى على غير حقيقتها ، أو أهملت بعض عناصر الواقع في وضع المسلمين ، لجرى التدين بالشورى على نحو لا يؤدي إلى المصلحة المقصودة منها ، وهو ما قد حصل تماما لدى المتدينين من أبناء الحركة الإسلامية في تعاملهم مع تعاليم الدين .

وسناقش مدى نجاح أو فشل الحركات الإسلامية في إنجاز التدين بالشكل المبسوط سابقا، ولكن بعد استعراض واقع التدين لدى هذه الحركات .

واقع التدين لدى الحركات الإسلامية

استطاعت الحركات الإسلامية في أطوارها المختلفة أن تثبت وجودها في المجتمعات العربية والإسلامية، جماهيريا ومؤسساتيا، ونجحت في تعبئة الرأي العام وتحشيدته لصالح قضايا عامة مثل الحريات والفساد، وحاولت الدخول إلى النظم السياسية من خلال الانتخابات، واستطاعت تحقيق نجاحات واضحة وحصدت العديد من المقاعد وصلت إلى حد الأغلبية في تركيا وفلسطين .

لأن الكثير من هذه الحركات خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا خلال مسيرة نرى أنها طويلة وحافلة بالتجاوزات الدينية والوطنية . وفي هذا البند من الدراسة وفي إطار النقد الذاتي على المستوى الوطني، سنتعرض لأوجه القصور والانحراف التي صاحبت هذه المسيرة، مستخدمين في تقييمنا معيار الدين بشكل أساسي بما هو مرجعية رئيسية لهذه الحركات، أو هكذا يُفترض .

نفترض بداية، أن حالة التدين التي عملت من خلالها الحركات الإسلامية لم تتفق مع استعراضنا النظري السابق لمفهوم التدين، إذ شاب مفهوم الدين وتحليل الواقع لدى الحركات الإسلامية الانحراف البين والواضح، سواء أكان مرجع ذلك قصورا في الفهم والتحليل أو جمودا وتمترسا حزبيا لانحاز مواقف فئوية تتناقض بالضرورة مع التدين السليم .

واللافت للنظر، أن وصف تدين هذه الحركات بصفات ونعوت سلبية سائد ومشهور في أدبيات النقد والتقويم لمواقف ومفاهيم الحركات الإسلامية، على سبيل المثال وليس الحصر ووصفت العديد من الكتابات وهي صادرة عن دعاة إسلاميين بارزين^{١٤} تدين الحركات الإسلامية بالمغشوش، والمنقوص، والفاقد، والظاهري، والشكلي والسياسي .

ومن هذا المنطلق سنناقش فيما يلي الصور الرئيسية الناتجة عن ممارسات الحركات الإسلامية، وهي تعكس بالضرورة واقع التدين لدى هذه الحركات .

الحزبية والتعصب وعدم قبول الآخر

تسيطر على الحركات الإسلامية ذهنية دينية (حزبية) مغلقة تحاول تأكيد هويتها بمعزل عن قيم التفاعل مع الآخر، أو من منطلق الهيمنة والتسلط، أو بدافع الشعور بالتميز والاستعلاء كونهم متدينون ومن أهل الله (!) والآخرون خارج العناية الإلهية . المشكلة أنهم مقتنعون تماما أنهم في حقل إسلامي صرف، وأنهم أمام

- عملية إسلامية أصيله، ومنشأ هذا المرض هي الروح الحزبية، التي تقوم على^{١٥} :
- ما عندي هو الحق المطلق وما عند الآخر الخطأ المطلق
 - روح التعصب ضد الآخرين
 - روح التحامل ضد الآخرين بأنهم خبيثون

وأماننا دليل واضح على هذه الروح التي لا تقبل الآخر وتطالب بمحوه عن الساحة الفكرية والسياسية. فالمرشد العام والمؤسس لحركة الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنا طالب الملك بشكل واضح وحاسم بحل الأحزاب المصرية القائمة حتى تندمج جميعا في هيئة شعبية واحدة تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام^{١٦}. وذلك بعد أن وصم هذه الأحزاب بكل الموبقات قائلا: «ويعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم وعطلت معالمهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر»^{١٧}.

إن هذا النص المغلق لا يحتاج إلى تعليق وكل من قرأ شيئا من التاريخ يدرك أهمية التجربة الحزبية والبرلمانية المصرية، في تلك الفترة في مواجهة الاحتلال البريطاني وفساد الملك.

ولن نذهب بعيدا، فالشواهد على هذا المرض الحزبي، ماثلة أمام أعيننا في فلسطين حيث برزت حركة الإخوان المسلمين ثم حماس بعيدة عن الصف الوطني باستمرار فالكل الوطني في الانتفاضة الأولى شكل القيادة الموحدة لتشرف على فعاليات وأنشطة الانتفاضة، بيان موحد وأيام محددة للإضرابات والفعاليات وحماس وحدها لها بيانها ولها أيامها وأعلامها ونشيدوها.

ناهيك عن ممارساتها لأكبر الموبقات وطنيا ودينيا ألا وهي تكفير وتخوين الآخرين لمجرد الاختلاف في الرأي أو الموقف السياسي أو السلوك الشخصي؛ وهو ما أهلها بامتياز بعد ذلك للتجرؤ على الدم الفلسطيني والوحدة الوطنية بأحداث يونيو الأسود ٢٠٠٧. وكل ذلك تحت غطاء الدين وبحكمه وفقا لرؤية حماس، وهو ما سنتحدث عنه عند الحديث عن توظيف الدين.

ويمكن دراسة وتحليل ما يحدث في قطاع غزة في هذا الإطار الحزبي، وعدم قبول الآخر، ومصادرة الآراء، وإغلاق آفاق الحوار، إن ما يحدث ووفقا لتعبير خالد الحروب استنساخ سيء للتجارب الشمولية في الهندسة الاجتماعية عن طريق، الأسلمة الفوقية وباستخدام السياسات الحكومية، مباشرة أو بشكل غير مباشر، وعمليا وبعيدا عن الصراع السياسي بين فتح وحماس والاعتقالات المتبادلة، والانقسام الجغرافي والديموغرافي الذي يجبر المشروع الوطني إلى مجاهيل عدمية، فإن ما يحدث من هندسة اجتماعية قسرية في القطاع هو تحول بالغ الخطورة على المستوى الاجتماعي والثقافي في قطاع غزة تحديدا^{١٨}.

النقد الذاتي

تعيش الحركات الإسلامية حالة من تنزيه الذات وليس مراجعة الذات ، إن المتتبع لمواقف وإصدارات وكتابات الحركة الإسلامية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين لن يجد إشارة إلى مراجعة نقدية ، أو اعتراف بخطأ ، وإن تمت فهي سرية داخل أسوار الحزب ، ويرجع ذلك إلى طبيعة التفكير الديني الخاص بالحركة . «فطالما كان العمل جهادا في سبيل الله وابتغاء مرضاته فهو يخلع ظل القدسية على العمل ويختلط المبدأ بالشخص»^{١٩} ، وتسكت الألسنة ولا مجال للنقاش . إن روح المراجعة والنقد الذاتي ما زالت غير ممنهجة عند الحركات الإسلامية ، ولا تتسم بالروح العلمية ، والناظر في السوق الفكرية يرى البرهان ، فمعظم الكتابات تمشي في اتجاه التنزيه والتبرئة والتسامي ، ولا تحفل بالمراجعة والنقد الذاتي .

التدين السياسي : مفارقات

يتباين موقف الحركات الإسلامية من السياسة رغم أن المرجعية واحدة ، فالحركات السلفية تتأى بنفسها عن السياسة ومقتضياتها باعتبارها ليست من أولويات الدين ، وحركة الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات الوسطية تدخل في غمار العمل السياسي بكل ثقلها . بينما لا تفقه الحركات السلفية الجهادية إلا لغة القتل والتدمير .

الملاحظ أن العمل السياسي استغرق كامل جهود الحركات الإسلامية المؤمنة بالعمل السياسي ، ونحن هنا لا نسجل اعتراضا على ذلك فالسياسي مكون أساسي في الدين باعتباره رؤية شاملة للكون . لكن الحركات الإسلامية تعاملت بقدر غير قليل من المثالية في تصور السياسي عامة وموضوعية الدولة بشكل خاص . إذ يخيل للكثير من النشطاء الإسلاميين أن الدولة الإسلامية كفيلة بالسيطرة على مجمل الصعوبات التي يعاينها الجسم الإسلامي العليل ، فالواضح أن الخطاب الإسلامي لم يكن واعيا بما يكفي بالخطورة الهائلة التي تخزنها الدولة الحديثة بأجهزتها الأمنية والعسكرية وتنظيمها الإداري الضخم ، كما أن هذا الخطاب لا يمتلك الوعي الكافي بحجم القطيعة التاريخية الحاصلة بين النموذج التاريخي للدولة السلطانية القديمة ونظام الدولة القطرية الناشئ بعد الاستعمار الغربي للمنطقة الإسلامية^{٢٠} . الأمر الذي أحدث صدمة لديهم عند مواجهة الدولة القطرية الحديثة وخير مثال على ذلك التجربة الإيرانية والسودانية وتجربة حماس في غزة .

المفارقة الأخرى للتدين السياسي أن واقع الحركات الإسلامية اليوم وممارستها تهيمن عليها نزعة تسييسية دون وجود وعي سياسي يحكم النظر والسلوك ويتأسس على الخير (وفقا للمرجعية الإسلامية) ، ويبدو أن خطابها ينساق من حيث لا يشعرون إلى استخدام الطرق التبليغية التي يتبعها خطاب الحداثة الغربي المادي المنقطع الصلة عن المرجعية الدينية .

لذلك حذر عالم وداعية كبير من مثل هذا التسييس ، وهو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، الذي أكد أن

الإسلام دين ودولة حقا غير أن هذا يتجلى عندما يتاح للإسلام أن يبسط سلطانه وينفذ أحكامه، أما مرحلة الدعوة إليه واتخاذ السبيل إلى فهمه، وهي المرحلة التي تتحرك فيها الحركات الإسلامية، فإن الضمانة الأولى لنجاح هذا السعي إنما تتمثل في السمو بأعمال الدعوة الإسلامية عن المنعرجات السياسية الكامنة في الطريق وفي التعالي عن الطموحات السياسية المتمثلة في السعي إلى القبض على مقاليد الحكم^{٢١}.

البعد عن الإنسانية

إن نزعة تسييس الدين التي سادت الخطاب الإسلامي تتعارض بشكل واضح مع النزعة الإنسانية التي يتمسك بها الدين بشكل صريح وقوي. فالتلبس الذي طبع سلوك الحركات الإسلامية من أنصار التدين بأفة التسييس حملها من حيث لا تشعر على الإخلال بالجوانب الإنسانية. لقد غفل أنصار التدين السياسي عن مفهوم الأنسنة القرآني الذي أسس لنزعة إنسانية واسعة على الرغم من القول بأن كل شيء يرجع في خطابه إلى الله، فإن الإنسان يحتل في الخطاب القرآني مكانة مركزية فهو المختار من الله وهو المخاطب في أول الوحي وغاية الخلق إنما هي خير الإنسان، فمركزية الإنسان في القرآن محاطة بالعناية الإلهية، فالأنسنة فيه درجة رفيعة تحدد مكانة الإنسان في الوجود وفي التاريخ وفي غاية خلقه.

ومن أوجه الإخلال بالجوانب الإنسانية، أنها تركت العمل بالقواعد الأخلاقية التي تعمل على تقويم سلوك الإنسان بتوجيهه إلى فعل الخير، برغم ادعائها أنها تقوم على أخلاق محددة ومدروسة تتحرى في وضعها أن تكون نافعة تمام النفع للفرد والمجتمع^{٢٢}. والحق أن هذه الأخلاق قاصرة المعنى والفائدة ولا يعتد بها لأنها تأتي في السياق الحزبي الدعائي.

إن وسائل الإعلام التابعة لحركة حماس خير مثال على البعد عن النزعة الإنسانية والأخلاقية في التعامل مع القضايا الخلافية في الشأن السياسي، مثل المفاوضات، والمقاومة، والمصالحة، حيث يتم التخوين والتكفير والتكذيب وكيال الاتهامات بلا حدود ولا ضوابط أخلاقية.

الأولويات

تعاني الحركات الإسلامية من أزمة واضحة في الأولويات، ونقصد هنا الأولويات على المستوى الوطني لكل دولة، طالما أن مجالها الحيوي في العمل هو ساحات الدول القطرية. فالهدف العام للحركات الإسلامية هو الوصول إلى دولة إسلامية من خلال العمل السياسي الذي يتماهى إلى حد كبير مع نظيره اليساري والعلماني، فيتم تقديم هذا الجهد الكبير الذي يستغرقه العمل السياسي على ما عداه من مهمات صعبة وشاقة، فالحركات الإسلامية فقيرة إلى حد كبير في مجال الإنتاج الفكري الرصين، ففي مقابل التحولات الكبرى تجري الحركات الإسلامية مواجهة مع الحداثة الغربية بفكر محدود وهش ودون الخوض في المهمة العسيرة المطلوبة لمثل هذه المواجهة، وهي تحليل النصوص التأسيسية، تعبير محمد أركون، على ضوء الواقع وتفكيكها من الداخل

بمنهجية ودقة وأمانة علمية^{٢٣}. من الواضح أن أدبيات الحركة الإسلامية لم تشهد مراجعة نقدية مكثفة للذات لاستيعاب التحولات والعولمة والحدائث التي تفرض نفسها على الجميع دون أن تكون مؤهلين للمشاركة فيها بفاعلية وامتداد. لقد أغرقت الحركات نفسها في صراعات سلطوية أو حزبية لا طائل من ورائها.

إن هرم الأولويات لدى الحركات الإسلامية مقلوب رأساً على عقب، فكل هذا الزخم العددي والكمي، لا يسفر عن شيء ذي قيمة في مجال الإنتاج الفكري لزعماء الحركات الإسلامية وكوادرها، والساحة الفلسطينية خير شاهد على صعيد الفكر والمحاضرات وخطب الجمعة، بل والمواضيع التي تدرسها أطروحات الماجستير والدكتوراه، خاصة في التخصصات الشرعية، حيث تسود التقليدية والتقليد وعدم الابتكار.

سؤال التغيير

هل استطاعت الحركات الإسلامية أن تغير من الأفكار والنظم والعادات والتقاليد في المجتمعات التي تنشط فيها؟ هل تغيرت البنى التقليدية لهذه المجتمعات والتي أحكمت قبضتها على ثقافة الناس وسلوكياتهم؟

رغم كل الإمكانيات التي تمتلكها الحركات الإسلامية (الكوادر، القواعد، المؤسسات، الانتشار والتمدد، السيطرة على المساجد ومنابرها، وسائلها الإعلامية) رغم ذلك كله، لا يختلف اثنان من علماء الاجتماع والباحثين المهتمين والمراقبين أن المجتمع الفلسطيني ما زال يوصف بالتخلف وتسيطر عليه القبليّة بكل تجلياتها وإن اتخذت أشكالاً حزبية أو فئوية. لقد فشلت حركة الإخوان المسلمين في فلسطين وغيرها في إحداث التغيير النبوي المنشود رغم تميزها عن الحركات اليسارية والقومية والعلمانية بالإمكانيات واحتكارها لخطاب إسلامي، يفترض أنه صاحب تجربة تغيير تاريخية نجحت بامتياز.

وكل مظاهر التدين الشكلية والتطورات الكمية في العدد والعدد لا تغني ولا تسمن من جوع للإجابة عن سؤال التغيير، إن الأشد خطورة في استمرار تأثير القبليّة هو في مجال الذهنيات، فالذهنية القبليّة اليوم تؤثر في حياة الناس، كما يشير الحبيب الجناحاني، إلى حد كبير رغم الظاهر؛ وبالتالي فإن الطريق نحو تحديث حقيقي وجذري للمجتمع العربي ما زال طويلاً^{٢٤}. إن من مظاهر التدين الضعيف الانسياق مع العادات والتقاليد وتركها مستمرة في قلوب المجتمع وفقاً لاتجاهاتها وسياقاتها الاجتماعية الموروثة والمتراكمة عبر عقود. إن فشل هذا الزخم التراثي الكبير الذي تستغله الحركات باسم الدين يثير الاستغراب حقاً. ويشير بوضوح إلى وجود علة في الدين ذاته، وهذا ما نستبعده، أو قصوراً وانحرافاً في التدين، وهذا ما نحاول إثباته.

سؤال الوحدة الوطنية

في ظل غياب التدين الصحيح، تحول التدين إلى أيديولوجيات خصامية بين أتباع الدين الواحد وسائر الديانات الأخرى، بدلا من أن يكون الانتماء الجمعي للمواطنين في الدول الإسلامية دافعا للوحدة الوطنية والتماسك

القومي، أصبح التدين معول هدم للوحدة الوطنية بانحرافه عن الأسس السليمة لتجميع الأمة وتوحيدها.

لقد جاء إنشاء حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ نهاية لجهود الحركة الإصلاحية الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر، والتي بدأها جمال الدين الأفغاني، وعملت خلال عقود طويلة بعيدا عن الحزبية والفكرة التنظيمية محاولة بقدر الإمكان إصلاح ما يمكن إصلاحه، لكن أفكار حركة الإخوان المسلمين التي لا تحتل وجود أحزاب أخرى على الساحة وتدعو إلى حلها ودمجها في الحركة، والتي صنفت المواطنين وفقا لموقفهم من الحركة إلى مؤمن (بدعوتهم)، متردد، نفعي، متحامل^{٢٥}، لا مجال للوحدة الوطنية فيها لمواجهة الاحتلال والتحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتفاقم يوما بعد يوم. إن استمرار حركة حماس في تعزيز حالة الانقسام وعدم التجاوب مع المتغيرات الفلسطينية التي تتردى يوما بعد آخر، هو شاهد حي لعجز الحركة عن الإجابة عن سؤال الوحدة، والتي لم تجب عنه في ميثاقها ولا في مواقفها السياسية وحبها للانفراد الحزبي الضيق.

توظيف الدين

الأصل في الدين إذا استقر في نفوس البشر تدينا أن يثمر مواطنين فاعلين في خدمة المجتمع وتنميته، لكن التدين السلبي كما أشرنا في المفهوم مسبقا، يتيح الفرصة بشكل واسع لاستغلال الدين وتوظيفه لأغراض حزبية لا تدعم الصالح العام ولا تخدم القضايا الوطنية الرئيسية.

لقد تم توظيف الدين في الساحة الفلسطينية وغيرها لنصرة رأي الحزب وأشخاصه، وتكفير الآخرين بسبب الاختلاف في الرأي والمواقف والرؤى، ولتحقيق مكاسب حزبية وشخصية، ولاستقطاب الجماهير وإنشاء التحالفات والتأكيد على صواب التوجه وخطأ الآخرين، وإضفاء القدسية على التصرفات والمواقف، والتغطية على العيوب والأخطاء والخطايا وتبريرها، ولتبرير تغير المواقف وتبدلها من القضية الواحدة (المشاركة في الانتخابات بين ١٩٩٦-٢٠٠٦، السلطة، الأحداث، الهدنة)، إن إصدار الفتاوى التي تبيح قتل الفلسطينيين المخالفين كان أسوأ توظيف للدين عرفته الساحة الفلسطينية في تاريخها الحزبي ولفصائلي. يبدو أن الدين قد تم توظيفه في كافة المجالات ما عدا الوجهة الصحيحة لتوظيفه، وهي خدمة المجتمع وتطويره وترقية الناس وإحداث التغيير المطلوب بنويًا واجتماعيًا.

لقد استخدمت الحركة العديد من الأساليب في توظيف الدين لمآرب حزبية ضيقة، أهمها التعبئة الحزبية للتشكيلات القاعدية من الأسر والخلايا التي تضم في معظمها طلاب المدارس والجامعات، حيث يتم تقديم تفسيرات موجهة للآيات والأحاديث لتنسجم مع أجندات الحركة. كذلك تعتبر المساجد ومن خلال الخطب وحلقات الدروس، ومراكز تعليم القرآن إحدى أهم ساحات توظيف الدين. حيث يتم بعناية فائقة اختيار الموضوعات التي تمس الواقع المعيش وإسقاط الآيات والأحاديث على مضمونها بانتهازية عالية لتوصيل فكرة وإقناع الناس بها. لقد تم ذلك وما زال لإثبات صحة موقف الحركة من كل القضايا وبخاصة المقاومة

والمفاوضات، ولإثبات خطأ الطرف الآخر بل تخوينه واتهامه بالعمالة ولا بأس بتكفيره أيضا .

وترتبا للأفكار السابقة نؤكد أن تدين المتمين للحركة الإسلامية لم يتوقف عند حد الممارسة الشخصية لتعاليم الإسلام ومبادئه، وإنما يتجاوزون ذلك إلى أمور ثلاثة يمارسون بعضها أو يمارسونها جميعا :

- ١ . الخروج من إطار الممارسة الذاتية الفردية إلى ميدان الدعوة والعمل على الإصلاح المجتمعي العام، فإذا تجاوز خروجهم هذا مجرد النصح والتصويب والدعوة إلى محاولة التدخل المباشر في سلوك الآخرين، وإذا اتخذ أسلوب هذا التدخل مظهرا حادا لا رفق فيه ووصل إلي حد الإكراه، فقد وقع بالضرورة الاصطدام مع حرية الآخرين .
- ٢ . التصدي لنقد النظم السياسية والاجتماعية القائمة من تصور إسلامي محدد وقد يكون من منظور حزبي يستند إلى التأويل، إن هذا النقد لا ضير عليه ما دام في إطار النظام القانوني القائم، ولا يتجاوز الاعتراض عن طريق البيان، إلى الدعوة الصريحة لهدم النظام أو إلى إصدار أحكام إدانة دينية له تصل إلى حد تكفيره أو الحكم بجاهلية ودعوة الناس للخروج عليه .
- ٣ . تنظيم جماعات سياسية ذات برامج إصلاحية مستمدة من رؤية إسلامية، وتوجيه نشاط هذه الجماعات إلى محاولة الوصول إلى السلطة لممارسة التغيير الاجتماعي من مواقع تلك السلطة، وهذا قد يكون حقا قانونيا وسياسيا يكفله الدستور في سياقات محددة، ولكن الذي حدث أن هؤلاء وقعوا في محاذير أهمها^{٢٦} :

- تبني صورة واحدة من الصور التاريخية للممارسة السياسية واعتبارها وحدها تمثل النظام الإسلامي وهم بذلك يلزمون أنفسهم ومجتمعاتهم ما لا يلزم، ويقيدون حركة المجتمع ويقفون في وجه سنة التطور .
- أن يصير الحزب السياسي الإسلامي في نظر أصحابه هو الوحيد حامل لواء الحقيقة والصواب وأن الجماعة الإسلامية هي جماعة المسلمين ويصبح كل من عداها خارجا على الجماعة تجري عليه أحكام الخارجين، وبذلك يفتح الباب على مصراعيه للتكثير بالخصوم وإزالتهم ويقفل الباب نهائيا في وجه التعدد السياسي .
- أن يتصور بعض الدعاة إلى الحكم الإسلامي أو إلى الإسلام السياسي أن جميع الوسائل مباحة وجائزة في الصراع السياسي ما دام الهدف النهائي هو إقامة حكم الله بين الناس .

في تفسير الفشل

بناء على ما سبق وبالرجوع إلى الدين الإسلامي كمرجع مرجعي تحتكم إليه الحركات الإسلامية، ووفقا للعرض النظري عن مفهوم وطبيعة التدين من الممكن الادعاء بعدم وجود تجربة تدين ناجحة على امتداد العالم الإسلامي منذ انتهاء حركات الإصلاح السياسي وبداية حركة الإخوان المسلمين وحتى الآن، ونقصد

هنا بتجربة التدين تلك الخاصة بالحركات الإسلامية وليست المتعلقة بالأفراد أو العلماء غير المنتمين للحركات الإسلامية، والتي تمتلك في رأينا تدينا وأفقا وفهما أفضل من هذه الحركات للدين وواقع المسلمين.

إذن لماذا فشلت الحركات الإسلامية في تطبيق تعاليم الدين وإنجاز التدين الناجح؟ هذا السؤال يفترض بدهاء أن هذا التمدد والانتساع للحركة الإسلامية كما وعددا ومساحة، وهذه الشعارات البراقة عن الإسلام وعظمتها، وهذا التأكيد (اللفظي) بالالتزام بالإسلام فكرا وعملا وسلوكا، كل ذلك لا يعني أن الحركة نجحت في إنجاز التدين السليم، وقد شاهدنا ما استعرضناه مسبقا من مظاهر وسلوكيات واقع التدين لدى الحركة الإسلامية.

عندما قامت الحركات الإسلامية تبشر بالعودة إلى تعاليم الدين، وحققت نتائج هامة في مجال الإقناع بذلك، إذ حركت النفوس الكثيرة إلى أن تجعل من الدين السلطان الهادي في كل عمل. لكن عندما رجع هؤلاء للبحث عن منهج لاستئناف الحياة الإسلامية وفق تعاليم الدين في ساحة الواقع الراهن لم يجدوا من أدب التنزيل وفقه التدين، ما يحقق الإصلاح المنشود، لا على مستوى القواعد والمناهج ذاتها، بل على مستوى الإمكانية الفكرية للوعي بها، واستئناف إنتاجها أيضا. وقد كان هذا الأمر بمنزلة الإحباط المضممر، الذي شعب مواقف المنخرطين في الصحوة الإسلامية شعبا مترددة بين اليأس والرجاء، وبين السطحية المتعجلة والوعي المتأنني، إلى ما يقارب التردد. فانسحب البعض مؤثرا السلامة، واستيسر آخرون الحل، فأرأوا أنه لو أزيلت عقبات سياسية، لأمكن تحويل المجتمع الإسلامي في طرفه عين إلى مجتمع متدين بل وعلى درجة عالية من التدين^{٢٧}.

بمعنى آخر إن الحركات الإسلامية لم تبذل وسعها، ولم تقدم جهدها الكافي للوصول إلى التدين السليم، فهي قد تكون قدمت محاولات جيدة في فهم الدين وتقرير بعض حقائقه نظريا، ولكنها أخفقت في فهم الواقع الإسلامي المعقد والمتشابك والذي يئن تحت وطأة قرون طويلة من التراجع الفكري والمادي والإنتاجي.

إن المأزق الحقيقي الذي وقعت فيه الحركات الإسلامية هو أنها لم تستطع تهيئة حقيقة الدين في صياغة عملية تناسب العلل والأمراض التي يشكو منها واقع المجتمعات الإسلامية، وتنفذ إلى مكائنها التي كثيرا ما تكون خفية، لا تستبين إلا باجتهاد مضمّن لفهمها.

خاتمة

أكدنا في مقدمة هذه الورقة أن هدفها تقديم نقد وتقويم للحركات الإسلامية فيما يتعلق بإشكالية التدين، منطلقين من أهمية النقد لتصحيح المسار واستغلال طاقات كافة الأطراف الفاعلة لخدمة المجتمع وتطويره، فإذا قادتنا الورقة إلى مظاهر شائنة لواقع التدين لدى الحركات الإسلامية، فإن المطلوب مراجعة حقيقية ذاتية ونقدية لأطروحات الحركة وعلاقتها وأولوياتها، منطلقة من فكر حر وفقاً لشروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة الذي يقيها آفة التحجر ويؤمن لها القدرة على التجدد، وفهم الواقع وسبر أغواره.

ولا سبيل إلى ذلك إلا ببناء منطق حوارى اختلافى نقدي يفتح الآفاق للدخول في أفق الإنسانية التي اهتم بها الإسلام أيما اهتمام، ووضع للحفاظ عليها الأسس والقواعد. فهل تفعل ذلك؟ نأمل.

الهوامش

- ١ غريس ديني وهابنرس شيفر، مقدمات نظرية لدراسة الدين في الأزمنة الحديثة مجلة التسامح، عُمان، وزارة الأوقاف العدد ١٣ شتاء ٢٠٠٦
- ٢ جرى الاستطلاع بين عامي ٢٠٠٦-٢٠٠٨ وشمل ألف راشد في كل دولة تم فيها
- ٣ جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابين ٢٠٠٧، تعريب خليل احمد خليل، عرض عبد الحفيظ الحافظ.
- ٤ برهان غليون، الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر، موقع الجزيرة الالكتروني.
- ٥ المرجع السابق
- ٦ المرجع السابق
- ٧ هبة رؤوف عزت، الدين العام والليبرالية والمستقبل: نقاشات نظرية، مجلة التسامح
- ٨ موقع ويكيبيديا الالكتروني
- ٩ حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، دار النشر غير مذكورة، ص ١٠٦
- ١٠ محمد الشتيوي، السلطة في الدين، مجلة التسامح، عمان، العدد ١٩ صيف ٢٠٠٧
- ١١ عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا(قطر: كتاب الأمة، العدد ٢٢ ١٤١٠ هـ
- ١٢ المرجع السابق ص ٩
- ١٣ المرجع السابق ص ١٠
- ١٤ هناك أكثر من مقال للشيخ محمد الغزالي بعنوان التدين المعشوش أو الفاسد، وكتاب للكاتب المعروف فهمي هويدي بعنوان التدين المنقوص، وكذلك للدكتور القرضاوي أكثر من وصف في عدة كتب ولقاءات في برنامج الشريعة والحياة
- ١٥ خالص جلبي، في النقد الذاتي(بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤) ص ٢٣٨
- ١٦ حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة) ص ١٨١
- ١٧ المرجع السابق ص ١٨٠
- ١٨ خالد الحروب، فلسطين تحت الاحتلال بين المخفر والمسجد، تسامح، العدد ٢٦، أيلول ٢٠٠٩
- ١٩ خالص جلبي، المرجع السابق، ص ٣٢
- ٢٠ رفيق عبد السلام، الخطاب السياسي ومعضلة الدولة الحديثة، موقع الجزيرة
- ٢١ محمد سعيد رمضان البوطي، آفات توظيف الدين في الصراع السياسي، محاضرة مأخوذة عن موقع www.paldf.net
- ٢٢ محمد زاهر جول، التدين السياسي، مجلة التسامح، العدد ٢١ شتاء ٢٠٠٨
- ٢٣ محمد اركون معارك من أجل الانسنة في السياقات الإسلامية(بيروت: دار الساقى، ٢٠٠١)
- ٢٤ الحبيب الجنحاني، القبيلة والدولة والاقتصاد، مجلة التسامح العدد ٢٢ ربيع ٢٠٠٨
- ٢٥ حسن البنا، المرجع السابق، ص ١٢
- ٢٦ انظر للتوسع في هذه الفكرة: احمد كمال ابوالمجد، رؤى اسلامية معاصرة، كتاب العربي، ١٩٩٢، ص ١١
- ٢٧ عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص ١١

المرأة والدين نحو استعادة الصوت الأنثوي

دنيا الأمل إسماعيل *

تمهيد

أعترف أولاً أنّ ثمة محاذير متعددة، حالت كثيراً بيني وبين الكتابة في هذه القضية ذات الطبيعة الجدلية فكرياً، والمحسومة مسبقاً ضد كل امرأة تتجرأ على الخوض في معارك الرجال، وأعترف أيضاً أنّ شغفاً قديماً، أحيتته في عقلي ووجداني جهود الكثيرات من العالمات المسلمات في أنحاء متفرقة من العالم، اللواتي حملنّ أرواحهنّ على أكفهنّ، وخضن هذه الحرب الشرسة ضد إلغاء وجودهن المتحقق خلقاً ونصاً والمغيّب فقهاً وممارسةً.

لقد استخدمت المرأة كثيراً من قبل رجال الدين، بطريقة لا تنتج سوى مجتمع هش ونساء شائعات، لا يملكن القدرة على استعادة وعيهنّ بالذات، بعد أن غلب المنظور الذكوري/ الأبوي كل تفسير للقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، حتى أصبح هذا المنظور، من شدة غلبته، محصّناً، لا مرثياً، وتحوّل إلى أمر بديهي، لا مجال فيه لتأويل آخر، أو قراءة أخرى.

وعليه، بقيت المرأة موضوعاً للتفسير، لا مفسّرة؛ قضية للبحث الفقهي الديني، لا باحثة فيه، فوصلها دينها وشرعها من غير ذاتها، فأقرّت بما أقرّ لها، وفهمت ما هو مسموحٌ لها بفهمه، وامتنعت عن كل ممنوع لها، ومسموح لغيرها، فأعادت إنتاج ذكورية الفقهاء في ذاتها، وارتدت أقنعة الآخرين، بعد أن أماتت داخلها أسئلتها وحاجتها لوجودها خارج النطاق الفسيولوجي، الذي حدّد لها، دون اعتبار لأهليتها الإنسانية والفكرية وقدرتها على قراءة النصوص الدينية، بعيداً عن التفسيرات الذكورية.

لقد سمح رجال الدين لأنفسهم بتفسير النصوص الدينية من وجهة نظرهم، وبما يتلاءم إلى حد بعيد مع مصالحهم كرجال، فيما صادروا هذا الحق من النساء، الذي لم يمنعه أو يحرمه النص الديني نفسه.

* إعلامية، مقيمة في قطاع غزة

إشكالية تناول قضية المرأة من منظور ديني

عما لا شك فيه أنّ الحديث عن المرأة والدين، يشبه إلى حدٍ كبير الدخول في حقل ألغام، الخروج منه بسلام أمر شديد الصعوبة، وذلك بسبب:

أولاً، أنّ حركة المجتمع بأسره، هي حركة رجوع إلى الخلف، تمنع وجود تربة اجتماعية خصبة ومحفزة لأية قراءة نقدية لأوضاع المرأة في الفكر الديني، في ظل صعود وتنامي دور حركات الإسلام السياسي في المجتمع، واعتبار نفسها وكيلاً عن المجتمع (نساءً؛ رجالاً) في تفسير النصوص الدينية وإشاعة أنماط من التفكير الديني النفعي تجاه المرأة؛

ثانياً، اعتماد الخطاب الديني التبرير كأداة مهيمنة في قراءة النصوص الدينية، بدلاً من تفسيرها وتأويلها، في تناوله لقضية وأوضاع المرأة، كاستخدامه الاختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل في تبرير التمييز ضد المرأة في مختلف مناحي الحياة ومنها التقاسم الوظيفي لكل من المرأة والرجل على أساس جنسي / بيولوجي؛

ثالثاً، مغبة الدخول في جدال مع أطروحات الخطاب الديني وإطارها الثقافي الاجتماعي التقليدي، المرهون كليةً بأفاق النصوص الدينية حرفياً وكل اجتهاد خارج هذا الاجتهاد، قد يخرج صاحبه أو صاحبتة من ملة الإسلام؛

رابعاً، إمكانية حصر النقاش في إطار التحليل والتحرير؛ مما قد يعيق خلق فضاء وحرّك فكري عميق، يسمح بالتداول الحر للأفكار دون خوف من احتمالية التربص المعنوي أو الجسدي (اللجوء إلى العنف في التخلص من الأفكار المغايرة)؛

خامساً، هيمنة القراءات الأيديولوجية / النفعية للنصوص الدينية، قد تؤدي إلى الوقوع في أسر الإجابات التقليدية الجاهزة والراسخة رسوخاً يحتاج إلى جرأة في النقد ربما لا تتوافر لدى الكثير من الباحثين والباحثات.

المرأة: البدايات لم تزل قائمة

منذ صدور كتاب (تحرير المرأة) في العام (١٩٠٩) وحتى الآن، لم تزل المرأة موضوعاً مثيراً للجدل، ليس لدى علماء الاجتماع والسياسة والثقافة فقط، بل أيضاً لدى رجال وفقهاء الدين، وإن اختلف المنظر هنا وهناك، غير أنّهم يتلاقون جميعاً في كون المرأة لم تزل كائنًا مغيبًا - في حالات غالبية - عن وجودها وإنسانيتها ومن ثم حضورها، كما أنّهم - وأيضاً جميعاً - أعطوا لأنفسهم حق الولاية الفكرية عليها، مستمدين ذلك من ولاية الرجل على المرأة دينياً، ومن اعتبار كامن في الذهنية الذكورية التي سادت الفكر العربي - حتى في أشد حالاته التنويرية - مفاده أنّها كائن منقوص الأهلية دينياً أولاً ثم فكراً ثم اجتماعياً.

ولأن حركة التاريخ لم تنتبه لحاجات النساء، وقبلًا لوجودهنّ، بقيت الغلبة الذكورية حاضرة، معززة بالحروب والنزاعات على السلطة والمال والنفوذ، تم خلالها تشييع قدرات النساء إلى مثواها الأخير، حفاظاً على مجرد البقاء الذي تحوّل إلى خدمة للآخرين غير مدفوعة الأجر معنوياً ومادياً.

لا شك أن ثمة ذنوباً اقترفتها النساء بحق ذواتهنّ وكيونتتهنّ، أهمها على الإطلاق الاستسلام المطلق لمنطق الذكورة، بما يتضمنه من تعزيز لوجوده وإلغاء لوجودها، لذلك يصبح كل صوت عالٍ من المرأة مذموماً، وكل قراءة مغايرة للنص حراماً وارتداداً، وكل مطلب لحق غائب، تحجياً على الذات والمجتمع، وكل سؤال غير آمن هو خيانة لإرث القبيلة، التي تلغي واحداً من أجل مجموعتها.

مطالبة النساء باستعادة وعيهنّ المسروق، كان - دائماً - أمراً مغرباً، يؤدي إلى المهالك، أما إذا جاء التمرد من الرجال أنفسهم فهو استثناء شاذ يؤكد عقلانية جماهير الرجال.

إنّ أخطر ما يواجه نقد الفكر الديني السائد، أنّ كل محاولة فيه ومن أجله، تمثل اجتراراً على الذات الإلهية وعلى النصوص المقدّسة، وغالباً ما تستخدم هذه الأداة - العاطفة الدينية - لقتل كل محاولة تغرد خارج السرب وهو قتل يتراوح بين الحد الأقصى المتمثل في إنهاء الحياة، أو الحدود الدنيا المتمثلة في التشهير والتخوين والعزل والتضييق والاتهام بالردة أو المجون أو كليهما معاً.

نصوص سائدة . . . ونصوص غائبة

بلا استثناء، كانت كل الأدبيات الإسلامية، التي اعتمدت المنظور الذكوري، الأبوي، أحادي الجانب، في تفسير وضعية ومكانة المرأة في الإسلام الحديث، آمنة على وجودها وتداولها وإعادة إنتاجها في أشكال عصرية، ومضامين موعلة في القدم وفي التقليدية، وكل نص ضد هذه النصوص - معرياً - لا مفرّ من أن يقام عليه حدّ الردّة، حتى دون إعمال لأيّ مبدأ أخلاقي، يسمح على الأقل بالجدال الحسن أو القبول بالآخر دون فرض لهيمنة فكرية، لا ترى العالم إلا من خلال مرآتها.

لذا، قديماً وجديداً، ستظل نصوص: (فاطمة المرينيّسي؛ فريدة بناني؛ آمال القرمالي؛ جمال البنا؛ محمد شحرور؛ حامد نصر أبو زيد، . . .) نصوصاً غير معترف بها، ولا تمثل إجماعاً ضد الإجماع الذي لم يجتمع مرة واحدة على ما يخالف الامتيازات التاريخية التي اكتسبها الرجال من تكريس دونية المرأة وعدم أهليتها؛ لذلك فإنّ العالمات المتخصصات في أي شأن من الشؤون الإسلامية، لا يُنظر إليهنّ نظرة استحسان في المجتمعات الإسلامية ويتم تجاهلهنّ وتجاهل ما يمكن أن يسهمنّ به في صناعة تفكير جديد بشأن هذه المجتمعات حسب أستاذة الدراسات الإسلامية (آمنة ماكلاد)¹.

نحو استعادة الوعي المسروق

شهدت الفترة من عام (١٩٩٤-٢٠٠٢) حراكاً مهماً نحو إعادة النظر في الكثير من القضايا المتعلقة بالمرأة العربية والمسلمة، بعد أن تكشف لهنّ من خلال مراجعة التاريخ الديني، كيف تم تغييب أصوات النساء العالمات والتشكيك في كل محاولة منهنّ لتفسير النصوص الدينية أو إعادة الاعتبار لدور المرأة المغيّب في كثير من المجالات والعلوم، وهو ما تجلّى في مؤتمر: (الدين والحضارة وحقوق المرأة الإنسانية في المجتمعات المسلمة)، الذي عقد في واشنطن عام (١٩٩٤)، ودعا إليه المعهد العالمي للأخوة النسوية والمركز الجامعي الأمريكي لدراسة الجنوب العالمي.

ثم تجدد هذه الأمر ثانية، في الملتقى الذي عقد عام (١٩٩٥) برئاسة الباحثة المختصة في الدراسات النسوية الإسلامية، الدكتورة (نعمت حافظ البرزنجي)، تحت عنوان: (الهوية الذاتية للمرأة المسلمة)، الذي عقد في إطار الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات الشرق أوسطية. كما تجددت هذه المناقشات في مؤتمر (الفعالية العلمية النسائية الإسلامية في أمريكا) عام (١٩٩٥)، برئاسة الباحثة المختصة بالدراسات الإسلامية الدكتورة جيزيلا ويب، وذلك ضمن اللقاء السنوي للأكاديمية الأمريكية الدينية^٢.

وتعتبر من أولى الدعوات الدالة في هذا الإطار، ما دعت إليه (فائزة رفسنجاني) من ضرورة أن تحتل المرأة الإيرانية جميع المناصب الممكنة في الدولة ومنها رئاسة الجمهورية، وبما (لا يتعارض مع الشريعة)، كما دعت إلى زيادة عدد النواب من النساء حتى يستطعن التعرف بعمق على مشاكل المرأة في المجتمع، والمساهمة في وضع برامج وخطط لها. ومن قبلها طالبت شقيقتها الكبرى (فاطمة رفسنجاني) بأن يصبح نصف عدد نواب البرلمان الإيراني من النساء، وإجراء إصلاح إداري لتنفيذ القوانين المتعلقة بالمرأة في إيران بشكل عادل^٣.

وفي انتخابات رئاسة الجمهورية الإيرانية سنة ١٩٩٧ تقدمت (أعظم طالقاني) بطلب الترشيح، وجادلت في الرأي الذي يمنع ارتقاء المرأة لهذا المنصب، الذي يوصف في الأدبيات الفقهية بالإمامة العظمى أو الولاية العامة، وفي الأدبيات السياسية بالرئاسة العامة وترى (أعظم طالقاني) أن الوقت قد حان لإلغاء بند يثير الجدل على حد وصفها في الدستور الإيراني يفهم منه من دون تحديد قاطع أن منصب رئيس الدولة مناصب للرجال فقط، واعتبرت أن الواجب الديني يلزم بإيضاح المادة (١١٥) من الدستور، وإنه لم يعد يراودها- حسب قولها-أدنى شك بعد قيامها بأبحاث دينية، حيث وجدت أن الإسلام لم يمنع المرأة أبداً من الاضطلاع بأعلى المستويات في الدولة.

وفي سبتمبر (١٩٩٨)، طالبت فاطمة رمضان زادة، النائبة في مجلس الشورى الإيراني آنذاك، بضرورة العمل على إعادة النظر في بعض القوانين، التي تتعلق بشؤون المرأة، استناداً إلى قدرة الفقه الإسلامي على تطوير القوانين الإسلامية، ووجدت أن هناك العديد من المواد القانونية المتعلقة بالزواج والطلاق، ينبغي مراجعتها بجديّة، واقترحت في هذا الشأن تشكيل فريق عمل من الحقوقيين وأصحاب الرأي في المجال

القانوني والفقهني لمناقشة قوانين الإرث والدية والطلاق والزواج والحضانة، لتفادي التصورات الخاطئة حول تعارض القيم الإسلامية مع مبادئ الحرية والعدالة الاجتماعية.

وفي سبتمبر من العام (٢٠٠٠) طالبت النائبة فاطمة حقيقة جو، الفقهاء المتنوّرين أن يحدّدوا الأحاديث الضعيفة ليبيدوها عن الواقع المعيش، ويثبتوا ماهية النظرة الإلهية للرجل والمرأة، حيث يمكن بعدها إصلاح باقي القوانين العليا.

وكانت قبل ذلك، رئيسة جامعة الجنان اللبنانية، الدكتورة (منى يكن) قد أكدت خلال مشاركتها في مؤتمر (المساهمة الحضارية للمرأة) في إبريل (١٩٩٨) الذي عقد في الكويت، على ضرورة قيام حركة فقهية تجديدية فيما يتصل بالرؤية للمرأة وبخاصة في مجال دورها السياسي.

وفي أكتوبر من العام نفسه، دعت الدكتورة المصرية (هبة رؤوف عزت) إلى صياغة خطاب إسلامي جديد حول المرأة، في ورقة عمل شاركت بها في ندوة: (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، التي عقدت في العاصمة المغربية الرباط.

ومن الكويت دعت الكاتبة (كوكب عبد الرحمن الملحم) إلى تأصيل رؤية إسلامية واضحة لقضايا المرأة المعاصرة، وترشيد الخطاب الإسلامي المعاصر وأدبياته الموجهة للمرأة، وتقديم النموذج الحضاري للمرأة المسلمة، وقد أشارت إلى هذه الدعوة في كتاب صدر عام (١٩٩٨) بعنوان: مسلمة على أعتاب القرن القادم. وفي مارس (٢٠٠٠) صدرت توصيات مهمة في البيان الختامي للمؤتمر الدولي حول (المرأة المسلمة في العلوم) والذي عقد في مدينة فاس المغربية، من أهمها: تشجيع المرأة على اقتحام المجالات العلمية وتطوير المؤسسات العلمية المتخصصة؛ وتمكينها من القيام برسالتها في تنمية المجتمع؛ وممارستها لدورها في المشاركة في صنع القرار؛ والعمل على تغيير النظم التربوية في التعليم الأساسي والثانوي من أجل تسهيل توجّه المرأة للتخصصات العلمية في مرحلة التعليم العالي؛ وضرورة تشجيع مشاريع البحث الخاصة بالمرأة وتوفير المنح الدراسية لها؛ وإنشاء مجلس دولي للمسلمات العالمات؛ وتخصيص جائزة دولية سنوية تحمل اسم جائزة (فاطمة الفهرية) التي شيّدت جامعة القرويين في فاس، في منتصف القرن الثالث الهجري، تقدمها الأكاديمية الملكية للجمعيات الدولية للعلوم (رايست)، التي يوجد مقرها في الولايات المتحدة الأمريكية، بحيث تعطى لأحسن بحث في العلوم، وقد منحت هذه الجائزة سنة (٢٠٠٠) ولأول مرة للطبيبة المغربية الدكتورة (أمينة براحو حماني) رئيسة قسم العيون في مستشفى ابن سينا في الرباط.

فيما شهد العام (٢٠٠١) صدور الترجمة العربية لكتاب (المرأة... رؤية من وراء جدر) للدكتورة جميلة كديور، وهي نائبة سابقة عن التيار الإصلاحي في البرلمان الإيراني، وكان الدافع الأساس لتأليف هذا الكتاب حسب قولها: "هو الإحساس بالخطر الذي ينطوي عليه اتساع رقعة الفكر بطابعه السطحي الجامد، وهو يتجاهل جوهر الدين، وينشغل بالقشور، ويبدو في الظاهر داعماً للمرأة وحضورها في المجتمع، بينما يسعى

عملياً إلى إقصائها وتهميشها“.

وترى الدكتورة كديور أنه ”إذا تم تناول قضية المرأة في ضوء الرؤية القرآنية، فإن كثيراً من التصورات الشائعة في مجتمعنا سوف تصبح قيد التساؤل، وعندئذ ستتوفر الأرضية اللازمة لطرح بدائل جديدة، وسنشهد ظهور اتجاهات جديدة فيما يرتبط بالعديد من الموضوعات التي لم تزل تشكل حتى اليوم خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، كمسائل الحكم والسياسة والقضاء، الأمر الذي يمكنه أن يمهد لتحويلات مهمة في قضية المرأة“.

أما في العام (٢٠٠٢) فقد دعت الدكتورة المصرية (أماني أبو الفضل) في كتابها: ما لم يقله الفقيه، إلى تخصيص باب عن المرأة في الفقه الإسلامي واعتبرت: ”أن اختصاص النساء بباب من أبواب الفقه ليس بدعا من الاختصاص، بل فعله الله- سبحانه وتعالى- في كتابه الكريم، حين خص النساء بسورة كاملة تضم أحكامهن“^٦. وترى الدكتورة أماني أن من الأسباب التي تلح على وجود مثل هذا الباب اليوم، ”ما تحتله هذه القضية من مساحة في حيز الفكر العالمي، إلى جانب ما تتعرض له المجتمعات الإسلامية- حسب رأيها- من ضغوط لتغيير وضع النساء بطرق قد تشرد عن التصور الإسلامي أحياناً، بالإضافة إلى وجود النساء في هذه المجتمعات تحت أوضاع صنعتها أعراف وتقاليد، هي أيضاً- في رأيها- قد شردت عن التصور الإسلامي منذ عصور قديمة“.

وثمة محاولة فكرية مهمة تضمنها كتاب: دعونا نتكلم المترجم إلى اللغة العربية عام (٢٠٠٢)، والذي دعا إلى بناء منهج للعمل الفكري الفعال في النظر لقضايا المرأة المسلمة.

هذه أمثلة متفرقة من الجهود والمواقف والأفكار، التي تكشف عن محاولات المرأة في بلدان متعددة من العالمين؛ العربي والإسلامي من أجل دفع الفكر الإسلامي المعاصر إلى تبني منحى جديد في النظر إلى قضايا وحقوق المرأة وأخذ آرائهن وتفسيراتهن بعين الاعتبار والأهمية ذاتها التي تحظى بها نصوص وتفسيرات الرجال. والملاحظة المهمة هنا أن غالبية هذه الجهود القيمة، أتت من خارج العالم العربي، باستثناء مصر، وقد استأثرت نساء إيران ذات التوجهات الدينية المتشددة والشيعية.

لقد حاولت المرأة من خلال جهودها العلمية والفكرية تأسيس منهجيات جديدة في النظر لقضايا المرأة المسلمة، تستعيد من خلالها صوتها المفقود والمغيب عن دراسات الفكر الديني الذي استأثر به الرجال لقرون طويلة، خضعت خلالها المرأة لرؤية المفسرين والفقهاء الرجال، وصولاً إلى تأسيس حقل خاص بدراسات المرأة من منظور اجتماعي حضاري إسلامي.

حقل دراسات المرأة

في عام (١٩٩٨) أعلنت مجموعة من النساء الأكاديميات المسلمات عن تأسيس حقل علمي يعني بدراسات المرأة المسلمة، عرفت هذه المجموعة بـ (جماعة كرسي الدكتورة زهيرة عابدين لدراسات المرأة) في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان في طليعة هؤلاء النسوة الدكتورة منى أبو الفضل رئيسة جمعية دراسات المرأة والحضارة في القاهرة.

وقد شرحت هذه المجموعة النسائية، أبعاد رؤيتها لهذا الحقل العلمي والأكاديمي في كتاب أصدرته عام (٢٠٠٢)، بعنوان: المرأة العربية والمجتمع في قرن، وهو كتاب تحليل وبليوغرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، أشرفت عليه وقدمت له الدكتورة منى أبو الفضل، ويعد هذا الكتاب واحداً من أهم الأعمال الفكرية في مجال الحديث عن قضايا المرأة وتحليل الخطابات العربية المعاصرة حول المرأة، ولعله من أهم المؤلفات التوثيقية والتوصيفية والمسحية، كما يعد كتاباً مرجعياً في مجاله، بحيث يحتاج للرجوع إليه كل من يريد الحديث أو الكتابة عن المرأة وقضاياها.

إنه كتاب يؤسس للبنية المنهجية والتحتية لدراسة حقل المرأة، من كشفه عن وجود زخم هائل في الخطاب العام حول إشكالية المرأة، كشف عن ضرورة إقامة حقل للتخصص الأكاديمي، هو حقل دراسات المرأة كما أشارت إلى ذلك وفي أكثر من موضع مشرفة الكتاب.

إن التوجهات الجديدة التي تحملها اليوم المرأة العربية المسلمة، القائمة على رفض إلغاء كينونتها المستقلة والفاعلة باسم الدين، تأتي في ظل التوجه العالمي نحو إعطاء المرأة حقوقها ومنها حقها في التعبير عن آرائها وأفكارها دون ممارسة أدنى شكل من أشكال التمييز ضدها، وقد مثل مؤتمر المرأة العالمي الرابع، الذي عقد في بيجين عام (١٩٩٥) الأرضية الخصبة التي وفرت الأجواء العلمية والنقدية لقراءة واقع المرأة في العالم، ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم لم تزل الأسئلة تطرح بعمق وتوالد دال، يرد الأشياء إلى جوهرها الفعلي، بعد أن يعيد تفكيكها بصبر وأناة.

إن غياب إسهام المرأة أو صوت المرأة قد خلف فجوة هائلة في التراث الفكري الإسلامي، وإن إدراك تأثيرات هذه الفجوة، وتفهم طبيعة صوت الأنثى الغائب مفيدان للنظر في تصحيح اختلال التوازن بين الجنسين في ممارسات المسلمين، كما تعبر عن ذلك الدكتورة أمينة ودود، الأستاذة المشاركة، في قسم الدراسات الدينية والفلسفية في جامعة فرجينيا وهي ترى أنّ إغلاق هذه الفجوة سيشكل مساهمة أساسية للمناقشات الحالية حول وضع المرأة في الإسلام. وأنّ إقحام خبرات الأنثى وتصوراتها في تشكيل النماذج الإسلامية الأساسية سوف ييسر الجهود لاستئصال كل أشكال التمييز ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية^١.

ملاحظات ونتائج

- نزوع هذا الاتجاه النسوي الجديد نحو التمسك بالإسلام إطاراً مرجعياً فكرياً في النظر إلى قضايا وحقوق المرأة، وهذا بدوره يستدعي الدفاع عن الهوية الإسلامية للمرأة؛
- الانفتاح والتواصل مع منجزات وخبرات العلم والمعارف الحديثة والمعاصرة، وتجارب الأمم والمجتمعات في مجال المرأة؛
- الانطلاق من ذهنية إسلامية، تتخذ من الإسلام إطاراً مرجعياً تلتزم به ولا تخرج عنه في التأمل والنظر، وفي تحليل وتفسير النصوص والمنهجيات حول قضايا المرأة وشؤونها، يمنع هذا الاتجاه من التماهي مع الحركات النسوية الغربية، وبالتالي يحظى بالتقدير الشعبي الذي لم تستطع الحصول عليه الكثير من الحركات النسوية العربية التي تتخذ من المرجعيات (الغربية) إطاراً فكرياً لها؛
- تعزيز حضور المرأة العاملة والفقيرة، وكسر احتكار الرجل وهيمنته على هذا الميدان، بهدف تحقيق العدل والمساواة للمرأة، وتغيير الصورة النمطية المجحفة بحقها؛
- التعبير عن أحدث المناقشات الفكرية الجادة والمعتمة حول قضايا المرأة المسلمة، والتي ظل مسكوتاً عنها لسنوات طويلة، وأنتج هذا الصمت الكثير من الخبرات السلبية، وسوء الفهم بين الجنسين؛
- الحاجة إلى التمتع بالجرأة - وهو ما تمتعت به هؤلاء النساء - عند إعادة النظر في النصوص والمناهج الإسلامية وتمحيصها ونقدها وتفسيرها؛
- إمكانية وضرورة أن تسهم المرأة في تجديد وتطوير رؤية الفكر الإسلامي نحو قضاياها.

علينا أن نقول إن أي جهد نسوي فكري وفي قضايا ذات طبيعة إشكالية كهذه، يمثل مكسباً كبيراً بغض النظر عن جنسيته، ولو اختلفنا معه في بعض التفاصيل هنا أو هناك، لكنه في البداية والنهاية يلقي أحجاراً نبيلة في المياه التي ركبت من طول سكونها وخنوعها وخوفها، فلنمنح لأنفسنا بعض الأمل بعد طول انتظار.

الهوامش

- ١ : جيزيلا ويب وأخريات . دعونا نتكلم . . مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٦
- ٢ جميلة كديور . المرأة رؤية من وراء جدر، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص١٦ .
- ٣ . المصدر نفسه، ص١٩
- ٤ . المصدر نفسه، ص١٩
- ٥ جيزيلا ويب وأخريات . دعونا نتكلم . . مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢١-٢٦ .
- ٦ أماني أبو الفضل فرح . ما لم يقله الفقيه، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٤٩ .
- ٧ أماني صالح وأخريات . المرأة العربية والمجتمع في قرن، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص١٢ .
- ٨ جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلم . . مصدر سبق ذكره، ص٥٠-٥٨

التدين في غزة فكر أم سلوك

مي نايف *

وفقاً لنموذج مرسيدس، إن أي إنسان يتكون من تفكير ومشاعر وسلوك، وإن أي تغيير في أي جانب يؤدي إلى تغيير في الباقي، ولكل إنسان مدخل أقرب للتغيير. ولكن الشيء الغالب عند الناس أن المدخل الأسهل في التغيير يكمن في السلوك، وأصعبها هو التفكير.

تغيير السلوك والفكر

من السهل أن يغير الإنسان سلوكه، فمن السهل وخلال نصف ساعة يمكن للمرأة غير المحجبة أن تلبس جلباباً وتغطي رأسها وتصبح محجبة. ومن السهل أن يطلق الرجل لحيته ويلبس جلابية قصيرة ليظهر بسلوك جديد. ومن السهل أن نخدع الناس بسلوكنا، ولذلك يقول علماء البرمجة اللغوية العصبية «إن الإنسان ليس سلوكه». إي إن الإنسان من الممكن أن يقوم بسلوك ويتحدث عنه وهو لا يؤمن به ويتصرف غيره حين لا يكون أمام أعين الناس. فقد يتكلم الشيخ عن بر الوالدين في خطبة الجمعة ويعود هو إلى منزله فيمر من أمام منزل والدته ولا يلقي عليها السلام ولا يتعامل معها. ولكن هذا لا يمنع من أن يستفيد فرد من كلامه ولذلك قيل: «رُبَّ سامع أوعى من مُبلِّغ».

التغيير في غزة

قبل أربع سنوات في ٢٥ يناير ٢٠٠٦ وبعد فوز حركة حماس في الانتخابات، عقد في إحدى الجامعات في غزة مؤتمر للغة العربية تحت عنوان «النص»، وظن المتلقون أن المؤتمر سيتناول العديد من الدراسات من وجهة نظر النصية الجديدة النابعة من نظرية الـ (Textuality)، ولكن المتابعين للمؤتمر لاحظوا تحوله بشكل شبه كامل للتحدث عن النص القرآني، وإلى تحول جلساته إلى ما يشبه خطب الجمعة.

* محاضرة في الإعلام، مقيمة في قطاع غزة

ولفت الأنظار والأفكار الموضوع الذي عرضه أحد أساتذة الجامعة تحت عنوان: "خصائص الشعر الفلسطيني المعاصر"، وكان يعرض موضوعه مستخدماً الحاسوب، والجمهور يتابع ما يعرض من أبيات شعرية على لوحة العرض، ولكن الجميع لاحظ عرض شعر لم يدرسه أحد من قبل في جامعاتهم ولا في كتب الشعر الفلسطيني المعاصر، ثم أشار الباحث إلى أن الشعر للشاعر عبد العزيز الرنتيسي، والشاعر أحمد ياسين، وتنوعت الآراء في الرد على هذا فإذا البعض يقترح أن يضيف لعنوان بحثه عبارة (بحث في نماذج مختارة)، والبعض قال على الباحث أن يشير إلى أن هذا هو الأدب الإسلامي الفلسطيني، واختلقت الآراء بين مؤيد ومعارض على تقسيم الشعر الفلسطيني المعاصر إلى إسلامي وغير إسلامي.

ولاحظ الناس اختلاف القائمين على المؤتمر في عرض أو عدم عرض السلام الوطني، وانقسامهم بين من وقف ومن لم يقف أثناء السلام الوطني. وتعجبهم من دراسة هؤلاء الشعراء؛ فهم قادة سياسيون لا يشق لهم غبار، ولكنهم ليسوا شعراء ليمثلوا خصائص الشعر الفلسطيني المعاصر.

وبات للثقافة وزارتان، وللإعلام كذلك، ولكل وزارة سياسة وخطة عمل وطريقة في التنفيذ تختلف عن الأخرى. وموظفون جدد والموظفون القدماء من المثقفين مرابطون في بيوتهم، وصفحة للقدس عاصمة الثقافة في رام الله، وأخرى مختلفة في غزة. ولكل أنشطته والمشاركين فيه، وأموره المخصصة له. ونشاطات ثقافية متعددة لها رؤية مختلفة في رام الله عنها في غزة.

وبعض الصحف الصغيرة في غزة والتي يقرؤها فئات محدودة، وصحف رئيسة لم تعد ترى النور في غزة يتابعها بعض الناس عبر الإنترنت. ويراسلونها ويرسلون لها مواضيعهم كما كانوا سابقاً.

من هنا بدأ الانقسام بين الكتاب والمثقفين، وبات هناك قسم للكتاب الدينيين وقسم للكتاب العلمانيين. ولكل قسم كتبه، مواضيعه، مجلاته، جرائده، ومواقفه على الانترنت.

وبعد أن كانت الثقافة جامعة، بات الحديث عن ثقافتين، ثقافة دينية باتت تتوسع في كتاباتها وخطابها وتعمل على دحر الثقافة الأخرى العلمانية ولا تشير لها من قريب أو بعيد، ولا إلى أي ثقافة سابقة على عام ٢٠٠٦. وهذا مؤشر خطير ولا بد من التنبيه له من رجالات الثقافة عند الفريقين، فرجل الثقافة ليس رجل دولة وإنما رجل جمعي يضم تحت جناح الثقافة القديم والجديد، ولا يهمش أو يرفض أو يشوه الذاكرة، ويحافظ على كل شكل ونوع من أشكال الثقافة، ولا يهمش أحداً ولا يخرج الآخرين من التاريخ. فالثقافة لا تنجز في مرحلة زمنية بعينها، وإنما عبر تواصل الأجيال ولا تنشأ في فراغ وعلى أرض خالية، إنما هي تراكمات.

انقسم الكتاب والمثقفون مؤكدين وجود علاقة قوية بين المثقف والسلطة الحاكمة، وثنائية المثقف والسلطة قديمة جديدة، تحمل ثنائيات عدة مثل: العلماء والأمراء، وأهل القرآن وأهل السلطان، ومتدينون وعلمانيون، ثنائيات تحمل في داخلها صفة التضاد والصراع والتصادم، والريية والتوجس والتنافر. ولكن الكفة فيما

يلاحظ أنها تتجه غالباً لصالح السلطان بما له من قوة وسيطرة .

وظهرت فئة ثالثة تجامل وتداهن ، والسلطة تصرف بصرها عنها وعن عيوبها وأخطائها ، وتجد لها مسوغات ، كي تنعم بخيراتها ، وتتجنب كيدها وويلاتها .

إن العلاقة بين الثقافة والدين تختلف بين الفريقين ؛ ففريق السلطة يرى أن الثقافة هي الدين والعكس صحيح فهما يتماهيان بعضهما ببعض ويتناغمان وهذا هو ذاته ما قاله عزت بيغوفيتش سابقاً . ولكن الفريق الثاني يفصل بين الدين والثقافة وبين الدين والدولة ويرى أن الأيديولوجيات تقيد المشروع الثقافي وتحد من انطلاقه أمام عالم لا يضع أي خط أحمر أمام تقدمه .

واعتبر كل نشاط يقوم به أي مثقف خارج عن خط سير السلطة أنه خارج عن الدين ، وقد يكفر ويكفر أصحابه ويمنعون من ممارسته ، حتى ولو لم يعلن السبب الحقيقي فالمعلن أن أصحاب النشاط لم يحصلوا على ترخيص . دون النظر إلى أن الترخيص أصلاً لا يعطى إلا لمن يعلن الولاء الكامل للسلطة ويقطع علاقته بالتراث والذاكرة الفلسطينية ، ويتجه نحو الكتابة بالخطاب السلطوي الجديد .

والعلاقة بين الدين والثقافة ليست جديدة بل عبر العصور كان هناك صراع واضح بين الدين والثقافة والعلاقة بينهما ، وبخاصة بين مفهوم كل منهما فمفهوم الثقافة على سبيل المثال يختلف من حضارة إلى أخرى ؛ وقد قال مالك بن نبي : السؤال الذي يرتبط بالثقافة الإسلامية هو سؤال لماذا؟ . والسؤال الذي يرتبط بالثقافة الغربية هو سؤال كيف؟ . إن اختلاف مفهوم الثقافة بين جهتي الصراع يقيم خلافاً وصراعاً كبيراً بينهما .

في رام الله انتقل محمود درويش الشاعر الكبير إلى رحمة الله ، ولم تستطع غزة التعبير عن حزنها ووفائها للراحل ، وتم تجرحه بكثير من الكتابات غير المسئولة على الانترنت . ثم كانت هناك محاولات لتعديل المسار ومحاوله عمل جائزة تكريمية باسمه بل وتكريمه هو . فالثقافة تتخط ، تارة تنحرف إلى أقصى اليمين وتارة يحاول بعض المعتدلين الاعتدال بها ومراعاة ما نشأ وتربى عليه الناس والذوق العام السائد ، لكسب الود . مع ذلك بات التشكيك في كثير من كتابات الشعراء والروائيين أمراً مألوفاً ، وأغلقت العديد من الجمعيات الثقافية ، وألزم في حال عملها بالتعاون مع الجمعية التي تمثل السلطة . وبات الشعور باقتراب منع كتب شعراء وروائيين فلسطينيين من كبار الكتاب لا لشيء سوى أنهم علمانيون ولا دينيون ولا قيمة لأعمالهم ، فلقد تغير معيار القيمة .

وبات أمر الكثير من الجلسات الأدبية مرفوضاً في غزة فهي جلسات ينتشر بها الكثير من المفاسد من مثل الاختلاط ، والانفتاح والعولمة ، وعدم الالتزام بالزعي الشرعي . وانسحب الكثير من ضيوف الجلسات الثقافية لأنه بات يخاف أن يحضر فيحسب على هذا الاتجاه أو ذاك .

وتحولت الأغاني التي كان الأطفال يتعلمون بعض الرقصات عليها إلى أناشيد دينية، وألغيت حصص الموسيقى من المدارس، وقاعات الموسيقى كذلك. فالموسيقى حرام.

وتحول العلم المرفوع في يد الأطفال أثناء الأناشيد الوطنية إلى علم حماس، أو علم فلسطين وقد كتب عليه لا إله إلا الله محمداً رسول الله. المهم أن يتغير ولا يكون الرمز السابق.

وأقيم مهرجان سينمائي ولم تستطع إدارة المهرجان عرض أي فلم لأي فنان من الخارج، حيث لا توجد أفلام عربية تم أسلمتها تتناول القضية الفلسطينية. ولذلك تم الاكتفاء بالأفلام الوطنية الملتزمة التي تم إنتاجها داخل غزة.

لقد وجدت السلطة نفسها في حيرة من أمرها فهي غير متوافقة مع المشهد الثقافي في غزة فأنشأت مراكز تابعة لها، وعملت على استقطاب الكتاب من الشباب خاصة، وسيطرت على المراكز الثقافية ملزمة أفرادها بالترخيص من قبلها والالتزام بأيديولوجيتها للاستمرار في العمل أو إغلاق المركز، فانضم إليها الموالون لها في سياستها. وبقي السواد الأعظم والرعييل القديم دون مراكز تبني أعمالهم وتبناهم، وشعروا بأن المتنفس الوحيد لهم موجود على الإنترنت وفي المواقع الثقافية التي تناسب اتجاهاتهم وفكرهم، وانتقلوا من أرض الواقع إلى فضاء الإنترنت. ومن مثقفين محليين إلى مثقفين كوربيين.

الأمر مختلف الآن في ظل الانفتاح المعلوماتي، والتطور الكبير في الاتصالات، حيث لم يعد التطور الإعلامي يسمح لأحد بأن يهشم أحداً، وتغيرت نظرية المركز وباتت الأنظار تحول إلى الهوامش في كل شيء في العالم. ولم يعد باستطاعة أحد إلغاء الآخر فالإعلام كفيلاً بفضح أي محاولات من هذا القبيل، وهو كفيلاً بحفظ القديم والتراث والجديد وكل شيء على كافة المواقع الإلكترونية. ولم يعد باستطاعة أحد فرض وجه نظر واحدة ولا إلغاء وجهات النظر الأخرى، وبخاصة وقد أثبت العلم أن الإنسان الواحد لا يستطيع أن يلم بكافة ملامح الحقيقة، بل يعبر فقط عن خريطته عنها. خريطته التي تكونت بحسب ثقافته وبيئته وأسرته وتعليمه والكثير من مميزات شخصيته الذاتية.

والكثير يتساءل هل التغيير الثقافي في غزة تغيير مظهري في السلوك فقط أم الفكر؟ هل هو تغيير ظاهري أم مشروع ثقافي؟ أم إنها مرحلة مبدئية عن طريق تغيير السلوك على أمل أن يؤثر تغيير السلوك في تغيير المشاعر وجذبها إلى المشروع المراد، حتى يصل الفرد إلى تغيير الفكر وهو المرحلة الأكثر صعوبة والتي إذا تأصلت باتت أيضاً الأصعب تغييراً، حيث لا يتغير صاحبها بعد ذلك ولا يتراجع ولا يتزحزح.

ولكن تغيير الفكر أمر صعب؛ ولذلك تقف السلطة الثقافية في غزة موقفاً مغلقاً، حيث يرى أصحابها أن ربط الإطار المرجعي الإسلامي بنتاج الحضارة الغربية الحديثة ينطوي على رغبة واضحة بإضفاء مسحة سلبية على تلك الجهود، وبخاصة لأن المثقف الإسلامي يؤمن بحاجة الثقافة الإنسانية للدين، فكل ما هو إنساني ناقص

يشوبه ما يتسم به الإنسان من نقص، والدين كامل مطلق فهو إلهي.

ويرون أن تحديث الأسلمة الثقافية نوع من التلفيق، الذي يرفضونه ويعتبرونه جمعاً عشوائياً بين الأضداد، ويرون أن المنظومة الفكرية الثقافية التي تقوم على مفاهيم وقيم متناقضة آيلة للسقوط لا محالة؛ ولذلك يرون عزل الفكر التلفيقي باعتباره عثرة في طريق بناء مستقبل ثقافي متين للأمة.

ولكن علماء النجاح يقولون إن من شروط النجاح، ألا تعود في كل مرة تحاول أن تخترع شيئاً جديداً إلى اختراع العجلة. لماذا عندما نفكر في الإبداع لا نفكر في البناء على آخر ما توصل له الآخر، لماذا نعود للصفر دائماً، ولا نفكر إلا في تدمير الآخر. لقد أصبحنا في الألفية الثالثة نحن لسنا أبناء اليوم نحن نحمل عدة آلاف من السنوات والاختراعات والتقدم والتطور وأشكال عديدة من الحضارات. ولا قيمة لمحليتنا وهويتنا وانتمائنا ما لم تحول كلها إلى قيم وأفكار ومعايير عالمية. فالعالم من حولنا يتقدم وبشكل سريع جداً ولن ينتظرنا حتى نفيق من كبوتنا.

والتاريخ يظهر أن أوج الحضارة الإسلامية كان حين استفادت الحضارة الإسلامية الناهضة في ذلك الوقت من منجزات الحضارات الغابرة، عبر عملية نقد بناء ينتهي إلى التوفيق بين العناصر الكلية الإنسانية في كل الحضارات. الحضارة الإسلامية استوعبت ما سبقها من فارسية ويونانية وهندية وغيرها و بنت عليها ثم انطلقت فكان نجاحها.

إن المقدمة عريضة وتكفي للجميع، فلماذا التنافس في دفع الآخر أو الآخرين للخلف وإغائهم أو تهميشهم؟ إن الحضارة القوية تفهم ذاتها والآخر، وتفهم علاقتها به وعلاقته بها، وتبني عليها، وتتوسع بها.

ألا يجب علينا إذن أن نعيد النظر في نموذج العلاقة عندنا بين المثقف والسلطة بما يتماشى مع متطلبات العصر القادم، لا أن نعود به إلى العصور السحيقة؟

رابطة الأدباء والكتاب الفلسطينيين في غزة

توج الانقسام الثقافي في غزة قبل فترة بسيطة بإنشاء رابطة للكتاب الفلسطينيين وهذا يعني أنها ستكون في مقابل اتحاد الكتاب الفلسطينيين المنبثق عن منظمة التحرير الفلسطينية، وإن كان قد أعلن منذ الإعلان الأول عنها أنها لن تكون بديلاً لأي جسم ثقافي قائم.

وستكون الرابطة للكتاب الذين يكتبون في دائرة الثقافة الإسلامية فقط لترسيخ حرية التعبير والنشر بما لا يتعارض والثوابت الدينية والوطنية كما ذكر البيان، ولقد لوحظ من الصور المعروضة لإعلان الرابطة أن الرابطة يترأسها كتاب هم قادة في الحركة الإسلامية، وأعلن أن الانضمام لها سيكون وفقاً لشروطهم وأن

أملهم هو أن تنجح الرابطة في لم شمل الأدباء والكتاب الفلسطينيين بعيداً عن الانتماءات السياسية والحزبية . كيف سيكون بعيداً وهم أصحاب اتجاهات واضحة، أم أنهم أعلنوا أنهم داخل الرابطة متخلون عن انتماءاتهم الحزبية، ومنتهمون للكلمة والإبداع الأدبي الصادق الذي يسير جنباً إلى جنب مع كافة أشكال الإبداع في العالم ولا ينفصل عنها .

الثقافة والسياسة

لم تنفصل السياسة يوماً عن كل ما يكتبه أدباؤنا، فلقد وجدوا أنفسهم ومنذ أن بدؤوا بالكتابة غارقون في الهم السياسي . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الوضع السياسي الذي تعيشه فلسطين من عام ١٩٤٨ . ولذلك كان الكتاب لا يستطيعون سلخ أنفسهم عن السياسة وكانت هي الشغل الشاغل في إبداعاتهم . بل إن الكاتب كان يرفض في كثير من الأحيان أن ينشر له عمل في الغزل أو في ما يبعده عن القضية الوطنية الكبرى المسيطرة .

ولكن لا بد من أن تحدد العلاقة بين الثقافة والسياسة، وهي علاقة ظلت في حالة تغيير وتبدل في تاريخ الفكر الإنساني، وكانت دائماً متغيرة ومتقلبة . فالثقافة أحياناً قسم من السياسة، حيث تسيطر السياسة على الثقافة؛ وهذا ما عرف في النظريات الماركسية، فهي تجعل الثقافة دائماً خاضعة للأيديولوجية .

وفي فترات أخرى كانت السياسة منشطاً داخل ثقافة ما . كما يرى تيري إيجلتون في كتابه «فكرة الثقافة» حيث يرى أننا يجب أن نعطي الثقافة على السياسة، وأن نكون بشراً أولاً، ومواطنين ثانياً . ولذلك ينتقد إيجلتون تسييس الثقافة .

وهناك من يخلط بين الثقافة والسياسة كما قال توماس إيبوت : «لست أزعم أن السياسة والثقافة لا شأن لكل منهما بالأخرى، فلو أمكن فصلهما فصلاً تاماً لكانت المشكلة أيسر مما هي . فالبناء السياسي لأمة يؤثر في ثقافتها، وهو بدوره يتأثر بتلك الثقافة . ويرى أن الخلط بين الثقافة والسياسة يمكن أن يؤدي إلى اتجاهين مختلفين :

- ١ . فقد يجعل أمة تنكر كل ثقافة غير ثقافتها . وبذلك تشعر أنها مدفوعة للقضاء على كل الثقافات حولها، أو إلى إعادة تشكيلها .
- ٢ . أو أن تتجه نحو المثل الأعلى لدولة عالمية ذات ثقافة عالمية واحدة وذات طابع موحد .

وفي أواخر ثمانينيات القرن الماضي ظهرت دراسة في فرنسا تدعو إلى الثقافة كبديل عن السياسة، فهي تساعد أكثر في إنماء وتطوير وتحسين العلاقات الدولية، وفي معالجة الأزمات والتوترات فهي تتناول الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً ووجداناً .

نظرية القروود الخمسة

تحكي النظرية عن خمسة قروود تم وضعها في قفص في وسطه قطف موز وسلم، ولما قام القرد الأول بالمبادر وصعد السلم وأمسك بالموز تم رش القروود داخل القفص بالماء البارد؛ ولذلك لما قام قرد آخر بعد فترة بالمحاولة مرة أخرى، منعه القروود من المحاولة. ثم تم استبدال بأحد القروود قرد لم يخبر التجربة، ولما بادر هذا القرد بالصعود منعه القروود فنزل، وتم تغيير غيره، ولما بادر هذا أيضا منعه القروود ومعها القرد الذي لم يتعرض للتجربة. وهكذا تم تغيير كل القروود واحدا بعد واحد حتى باتت كلها ممن لم تخبر التجربة إلا أنها كانت تمنع كل من يحاول المبادرة وهي لا تعرف السبب. ولو سألناها لماذا تمنعه لقلت: إن الأمور لا تسير إلا بهذا الشكل ولا نعرف لذلك سببا.

ولأ أدري في المرحلة اللاحقة هل سترجح كفة الثقافة، وتعلو قوة الكلمة، ويزداد دور المثقف؟؟ وهل سيرتك الناس التسلط والأحادية الفكرية وسيواجه الجميع نحو الحرية والحوار وحرية الاختيار؟ إن العقل الثقافي بحاجة للحرية، وما التمسك بالثنائيات إلا نوع من الانغلاق الفكري، فالفكر المنغلق هو الفكر الذي يقسم المثقفين إلى متدين، وعلماني، وخائن، وملتمز، وكافر، ومسلم.

أم سيسكتون ويتغافلون، وينأون بنفسهم عن حلبة الصراع، فلا يجاملون ويتنفعون، ولا يجاهرون فيطلق الرصاص على ركبهم. . وينضمون إلى ركب الصامتين المهمشين الذين لا يعرفون السبب في تقاعسهم، وينتجون مزيدا ومزيدا من المتقاعسين.

إن المثقفين بحاجة إلى خلق نظريتهم الثقافية، التي تزيل اللبس عن مشروعهم الثقافي، وتهديهم إلى السبيل الذي يستطيعون من خلاله تحديد موقفهم من الثقافة والدين. ولا نعني الثقافة والدين ككلمتين بل كمفهومين وفلسفتين.

يرى إليوت أن التطابق الكلي والتام بين الثقافة والدين إنما يحصل في المجتمعات التي يمكن وصفها بالبداية. ويبقى هذا التطابق حسب رأيه في مستوى اللاوعي، وهو المستوى الذي يميل إليه الناس عادة، حيث يجدون في الوعي ما يقول حملا ثقيلًا. وإن التطابق بين الدين والثقافة يسبب جهدا، ويتم التخلص من هذا الجهد بمحاولة الارتداد إلى تطابق الدين والثقافة الذي غلب في مرحلة المجتمعات البدائية.

وعلى المثقفين أن يحددوا علاقة الثقافة بالسياسة ويدرسوا الآثار المترتبة على دمج الدين بالثقافة، والدين بالسياسة، والثقافة بالسياسة، حتى يستطيعوا التوصل إلى مشروع ثقافي يستطيع أن يقف وأن يصمد للتطورات العالمية المتلاحقة.

وعليهم أن يضعوا فلسفة لثقافتهم، فالفلسفة الثقافية هي سبيلنا إلى الاستقلال الثقافي، الاستقلال الذي

يستطيع أن ينهض بنا حضارياً، لأن الحضارات لا تنهض إلا بثقافتها. وهذا يعني أننا يجب ألا نقطع بأنفسنا عن تراثنا وتاريخنا وأن يكون لنا هوية وفي نفس الوقت لا نقطع عن الثقافات الأخرى، أو التراث الإنساني. ولا بد أن نزيل الانقسام الثقافي الداخلي عندنا قبل كل شيء وتحديد علاقة كل طرف فينا في ثقافته بالآخر. فنفهم طبيعة وطرق التواصل والتكامل فيما بيننا. حتى ننتقل بعدها في الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى.

وعليهم في غزة أن يتكاتفوا ليقوموا في غزة متاحف، وسينمات، ومسارح، ومكتبات دولية، وكل ما يوحي بوجود أفراد في غزة يحترمون الثقافة ويقدرّون دورها.

ويبقى السؤال قائماً من وجهة نظري: هل مظاهر التدين التي نراها في غزة سلوك أم فكر؟

التسامح من منظور مختلف

* محمد محفوظ

كل أمة من أمم الأرض لها مقدساتها، التي تبجلها وتعلي من شأنها وتحول عبر وسائل متعددة لمنع أي انتهاك لها . . . ، وهذه المقولة لا تختص بأمة دون أخرى أو بمجتمع دون آخر، وإنما هي مقولة تنطبق في خطها وسياقها العام مع كل الأمم والمجتمعات، ولا يوجد على وجه البسيطة مجتمع أو أمة بلا مقدس؛ فكل الأمم لها مقدسات، وكل المجتمعات ترتب لنفسها أساليب وآليات وأعرافا لتبجيل هذه المقدسات، ومنع انتهاكها أو التعدي المعنوي أو المادي عليها.

ولكن على الصعيد الواقعي، ولا اعتبارات ذاتية وموضوعية، تاريخية ومعاصرة، كل الأمم والمجتمعات ولدواعي أنية أو دائمة، توسع من دائرة المقدس، وتعتبر كل قناعاتها من المقدسات التي ينبغي أن لا تنقد أو يوجه إليها السؤال أو علامات الاستفهام. ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن الكثير من المشاكل والأزمات وعناصر التوتر في العلاقة بين الأمم والثقافات والحضارات، هو من جراء توسيع دائرة المقدس إما لدواع دفاعية أو لاعتبارات فكرية _عقدية موعلة في الانغلاق والتعصب، مما يدفع الأمور باتجاه رفض أي سؤال، والوقوف بحزم وانفعال ضد أي نقد يمارس تجاه ثقافة هذا المجتمع أو قناعات هذه الأمة.

ولكون هذا الموضوع حساسا على أكثر من صعيد، نود أن نبور وجهة نظرنا حوله من خلال النقاط التالية:

(١) نحن وانطلاقا من عقيدتنا الإسلامية وأخلاقنا الإيمانية، مع احترام مقدسات كل البشر. وهذا الاحترام بطبيعة الحال، لا يعني القبول بهذه المقدسات أو تصويبها دينيا أو ثقافيا. وإنما من باب أنك لا تستطيع كأمة أن تنسج علاقات إيجابية وصحية مع بقية الأمم من دون احترام مقدساتها.

لذلك فإننا من دعاة سن القوانين الدولية، الداعمة إلى احترام مقدسات كل الأمم والمجتمعات، ورفض الإساءة بأي شكل من الأشكال إلى مقدسات أمم الأرض كافة. فنحن مع إقرار كل المبادئ والقوانين في العلاقات الدولية، التي تلزم الجميع ومن مواقعهم العقدية والحضارية والجغرافية المتعددة إلى صيانة كل المقدسات، ورفض كل أشكال هتكها أو التعدي عليها.

٢) من الضروري لكل أمم ومجتمعات الأرض، أن تحدد بدقة مفهوم المقدس وحدوده. لأننا في الوقت الذي ندعو إلى احترام مقدسات كل الأمم والمجتمعات، في ذات الوقت نرفض عمليات التوسع والانتشار لمفهوم المقدس.

ووفق هذه الرؤية، إن مقدسات كل الأمم، ليست كثيرة، لأنها هي العناصر الوحيدة المتعالية على الفهم والنقد في آن. بمعنى أن عناصر المقدس في بعض جوانبها، يسلم بها الإنسان إيماناً وعقيدة، حتى لو لم يتمكن من فهمها وإدراك كنهها الأولي. لهذا فإننا نرى أن كل توسعة لمفهوم المقدس، يضر على الصعيد الجوهري بالمقدس الحقيقي نفسه. فكل محاولات التوسعة لمفهوم المقدس التي تقوم بها كل الأمم والمجتمعات لاعتبارات دفاعية، بمعنى خلق خطوط دفاعية عديدة، تحمي المقدس الحقيقي، وتحول دون نقده وانتهاكه.

أقول إن كل هذه العمليات، أضرت بالمقدس الحقيقي نفسه، وجرأت الناس أو نخبهم في أقل التقادير على مساءلة المقدس وإعادة خلق الفواصل والمعايير الحقيقية بين المقدس وغير المقدس في الدائرة العقدية أو الثقافية.

وهذا بطبيعة الحال، ينبغي أن لا يحول دون تشجيع عمليات البحث العلمي، التي تستهدف الاكتشاف والوصول إلى الحقيقة أو الحقائق، فليس كل نقد ديني أو حضاري أو ثقافي، هو افتراء على المقدسات أو انتهاك لها.

لذلك من الضروري في الوقت الذي ندعو إلى تحديد وبدقة عقدية وعلمية معنى المقدس وحدوده بالنسبة إلى جميع القصاصد والثقافات، في ذات الوقت ينبغي أن لا نحجب أنفسنا أو نغلق عقولنا تجاه محاولات البحث والنقد العلمي. فحماية المقدسات لا تشرع لأحد ممارسة الاتهام والظن والظلم للآخرين.

ونحن هنا وفي ظل حروب الهوية والثقافة، نود أن تعنتي كل المجتمعات ببيان مقدساتها بدون زيادة، حتى يتمكن الجميع من بلورة وصياغة رؤية أو ميثاق متكامل على صعد الأوطان والأمم والحضارات، تصون مقدسات الجميع، وتحرم كل عمليات الإساءة والانتهاك، ووجود تباينات عقدية بين المجتمعات والأمم، لا يشرع لأحد انتهاك المقدسات أو الافتئات عليها. وقد قال الباري عز وجل ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

وقد جاء في تفسير هذه الآية، أن الله سبحانه وتعالى أراد أن ينهي المسلمين عن المبادرة إلى سب الذين يدعون من دون الله بغير علم، أو سب آلهتهم في عملية المواجهة، لأن ذلك لن يحقق أية نتيجة إيجابية لمصلحة الإيمان، لأنه لن يستطيع إقناع شخص واحد بهذا الأسلوب، بل ربما أدى إلى تعقيد الأمور بطريقة أكبر، وإقامة الحواجز النفسية ضد الإيمان والمؤمنين.

وعليه فإن المطلوب، ليس الإيمان والاعتقاد بمقدسات الآخرين، وإنما احترام مقدساتهم، بحيث يستطيع الجميع بناء حياة إنسانية أكثر عدالة وإيمانا .

وعبر التاريخ تعددت أفهام البشر للدين، وتنوعت وسائل تعبيرهم عن هذه الأفهام، إلا أن الأثر الدائم لهذه التعددية في الفهم البشري للدين، هو في حدود وحجم المقدس . بمعنى أن كل فهم بشري واجتهادي للدين، مهما كانت عناوينه ولافتاته، ستعكس على طبيعة تجلي المقدس وحجمه وحدوده . فالأفهام التقليدية (الكلاسيكية) للدين، تدفع دائما نحو توسيع المقدس، وإدخال مفاهيم وعناصر جديدة إلى دائرة المقدس . إيماننا تماما من هذه الأفهام، بأن الوسيلة الفضلى للدفاع وحماية المقدس الثابت، هي في إضافة مقدسات وثوابت أخرى، تكون مهمتها الأساسية هي الدفاع عن المقدس الثابت والجوهري الأصلي .

كما أن الأفهام التجديدية للدين، تدفع باتجاه تحديد المقدس، ومنع إضافة مقدسات أو ثوابت أخرى إلى دائرة المقدسات والثوابت الأساسية والجوهرية، بل إن الفعل التجديدي في الكثير من التجارب الدينية التاريخية والمعاصرة، يتجه صوب عدم توسعة المقدس وعدم تحويل المتغيرات إلى ثوابت، وإدخال ما ليس مقدسا في دائرة المقدس الذي لا يمكن مسه أو التعرض إليه .

لهذا تتجه الكثير من الجهود النظرية والمنهجية، لصياغة رؤية أو منهج موحد لفهم الدين أو محاولة إيجاد نسق توحيدى لمناهج المعرفة الدينية . وتثير هذه المحاولات الكثير من التساؤلات والاستفهامات، حول جدواها ومغزاها والنتائج المفضية إليها مباشرة وغير مباشرة .

ويشير إلى هذه المسألة الدكتور (خنجر حمية) بقوله : وما الذي يحققه توحيد المناهج المختلفة المتنوعة في فهم الدين من غايات ويقود إليه من نتائج ويتوفر عليه من حسنات وإيجابيات، على تقدير واقعية هذا التوحيد وإمكانه؟ أهو يحقق فعلا وحدة فهم الدين، أو أنه يقرب النتائج التي ينتمي إليها كل انشغال بالدين أو تدبر له بعضها إلى البعض الآخر ويجعلها أكثر انسجاما وتآلفا؟ أو أنه يحقق وحدة الأنساق النظرية التي يتشكل منها الدين في صورته العقلية، فيصبح الدين حينئذ جملة تعاليم نسقية وطقوسا شكلية وشعائر جامدة ساكنة لا حياة فيها ولا روح؟ ثم ما الذي يحركنا إلى السعي وراء هدف من هذا القبيل وما نفع ذلك وما جدواه؟ ولم يغرينا دائما وتحرضنا فكرة نشدان الواحد والوحدة والتوحد وما شاكلها في تركيبها وادفها في دلالتها ومعناه؟ ولم نفر دائما وأبدا من الكثرة والتعدد، ونرفض فكرة التغاير والتمايز ونفر منها، ونبذ واقع التنوع والاختلاف ونحتقره؟ ألا يقود مثل هذا النزوع أو تلك الرغبة إلى الجمود والتحجر وإلى القضاء على روح الخلق والابتكار وقتل ملكة الإنتاج والإبداع؟ ثم ألا يؤدي في الدين، كل دين، إلى حجب الآفاق الرحبة الغنية والخضبة التي ينطوي عليها والتي تنبسط أمام العقل المتبصر فتثيره وتستثير به وتفتتح أمام خلاقية الوعي المتأمل فثريه وتغتنى به .

وعليه فإننا نعتقد وبشكل جازم، أننا لن نتمكن من التعرف على دقائق الدين وبركاته ونفحاته، دون منهجية

واضحة وبصيرة متكاملة، تؤهلنا للإطالة مع كل قيم الدين ومبادئه الأساسية، وتوفر لنا العدة الاستنباطية، لاكتشاف واستنباط أحكام الإسلام وأنظمتها المتعددة. وهذا المنهج هو روح كل تفكير وحياء كل تدبر وتأمل، وهو يولد معه ويلتصق به، أي أنه وليد تجربة التفكير والتأمل لا ينفك عنها ولا يفارقها، وهو يشبهها ويغنيها ويغتنى بها، ينوعها ويتنوع في أثرها، ويتبدى على صورتها وفي شكلها. إن منهج فهم الدين منهج متدفق تدفق الدين نفسه، حي ومتحرك، متحرر ومنفتح، وهو يغتنى كلما انفتح أمام الوعي مجال من مجالات الدين وأفق من آفاقه، أو تبدى رمز من رموزه، أو تجسدت إشارة من إشارات، أو تحققت دلالة من دلالاته في التجربة الروحية الوجودية أو في تجربة الوعي والفهم.

وإن الذي يشكل روح الدين (على حد تعبير الكاتب خنجر حمية) وأساس خلاقيته وجاذبيته وعصب الحياة فيه ومادة الخصوبة والغنى والتوهج هو ذلك الانفتاح الهائل للدين على أفاق متنوعة وخصبة، وجودية أو نفسية، وانطوائه على قابليات استيعاب واستثمار لا تستنفد، بعضها يحرك الخيال، وآخر يجيش العاطفة والوجدان والمشاعر، وثالث يثير الوهم ويستدعيه، ورابع يدفع إلى التعقل والتفكير، وخامس إلى التدبر والتبصر، فكيف يتسنى لنا اختصار ذلك واختزاله؟ وكيف يمكن أن يلامس هذا الأفق من الأبعاد والدلالات عبر وحدة فهم سياقية ومنطق ثابت لا يتغير وتقنيات تأمل وتفكير جامدة وسكونية؟ إن ذلك - في ما أزعم - يقتل في الدين ما يشكل جوهره الحي المتدفق، وقابلياته الغنية الثرية التي لا تحده آفاقه الرحبة الشاسعة الكثيفة والمتوترة.

والذكر الحكيم يحدثنا في الكثير من المواضع، عن تجليات المقدس في حياة الإنسان. إذ يسجل القرآن الحكيم ما جرى للنبي موسى عليه السلام، وكيف تم انكشاف الحقيقة له. قال تعالى ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا عَلِيَّ آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدًا عَلَى النَّارِ هُدًى، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (طه، ٩ - ١٢).

وقال تعالى [وإذ قال موسى لأهله إنني آنست نارا سأتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون، فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين] (النمل، ٧ - ٨).

و«إن تجلبي المقدس أو ظهور علامة في مكان أو استدعاءها وتطلبها إنما يتم، كما هو واضح، لوضع حد للتوتر الذي تثيره النسبية، ولقلق الذي يغذيه عدم التوجه، وبإيجاز نقطة استناد مطلقة ومركز.

إن رغبة الإنسان المتدين في العيش في القداسة، لا تجعله وحدها قادرا على تكريس مكان بمفرده، إن ذلك يدفعه إلى تلمس ظهورات المقدس وتجلياته أو تبصر آياته وعلاماته أو استدعاء حضوره طقوسيا، وهو بذلك إنما يحاول اكتشاف الحقيقي والواقعي ليقيم ضمنهما، وينعم في ظلالهما بالشعور بالقوة والقصد، ولينفتح من خلالهما على السماء، أعني حيث يكون انقطاع المستوى بين المكان المقدس وغيره من الأمكنة أمرا متحققا رمزيا، وحيث يصبح التواصل مع العالم الآخر المتصاعد من خلال هذا المكان (راجع اختبارات المقدس، ص ٢٤٨، خنجر حمية).

فالمقدس بأمكنته ورموزه ومعطياته التاريخية والحاضرة، حاجة ضرورية للإنسان الفرد والجماعة، وذلك من أجل خلق التوازن الإنساني المطلوب بين النوازع والأهواء والميولات الموجودة في الإنسان؛ حيث إنه من دون المقدس وضوابطه، فإن الإنسان يتحول إلى كائن شرير ووحشي وأناني بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

تفاریق

توظيف المصطلحات الدينية في الإعلام

(الانقسام نموذجاً)

محمود الفطافطة *

إن الصراع بين الأعداء أو الأشقاء هو صراع متعدد الجوانب، لا يقتصر على المجالات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، وعلى الأرض فحسب، وإنما يتعداها ليشمل المسائل الرمزية والدلالات الثقافية والمضامين الدينية.

فاستخدام اللغة عبر مصطلحات ومفاهيم سواء أكانت دينية أو سياسية أو غيرها يعتبر من الأدوات الهامة والفعالة في أي صراع أيديولوجي أو ديني. هذه اللغة/ المصطلحات لها قيمة وتأثير ليس مادياً فحسب، وإنما رمزياً أيضاً. فالصراع اللغوي، عبر المصطلحات المختلفة، الذي يجري في قنوات وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة والمسموعة لا يقل أهمية عن القتال في الميدان. وفي معظم الأحيان يكون الصراع المباشر الميداني هو نتاج للحرب اللسانية التي تأخذ أشكالاً ومستويات عديدة، سيتم الإشارة إليها لاحقاً.

وبما أن أشكال ومستويات الصراع كثيرة ومختلفة، فإننا في هذا التقرير نركز على جزئية أو قضية محددة في هذا الصراع، والتمثلة، هنا، في استخدام أو توظيف المصطلحات الدينية في وسائل الإعلام الفلسطينية عقب الانقسام السياسي الذي حدث بين حركتي فتح وحماس في منتصف حزيران ٢٠٠٧ إثر سيطرة الأخيرة على قطاع غزة. هذا الانقسام ولد الكثير من الاحتدام والاحتقان بين الحركتين، وأثر بشكل خطير ومقبت على كافة مكونات ومسارات الحياة الفلسطينية، لاسيما بأبعادها السياسية والأمنية والاقتصادية، وأخطر من ذلك التأثيرات الكارثية لهذا الانقسام على الناحيتين الثقافية والتربوية.

* صحفي وباحث. رام الله

احتكار وأشكال

ففي الصراع بين حركتي حماس وفتح تم استحداث واحتكار مصطلحات لغوية لخلق مفاهيم لغوية معينة تلائم إيديولوجية كل طرف، والتي تهدف إلى التأثير على مفاهيم الناس وإدراكهم في التعاطي مع الحقائق الميدانية. فهذا الصراع هو جزء من صراع أشمل، حول الرموز والسيطرة على النفوذ والسلطة بغية تحقيق المكاسب السياسية، المتمثلة في فرض حقائق وأمر واقع من قبل هذا الطرف أو ذاك على مكونات ومجريات ونتائج الحيز المكاني بما يحمله من تأثيرات ليس على محدودية هذا الحيز فقط، بل يمتد إلى آفاق واسعة، تتعدى المحلي لتنتقل إلى الإقليمي والدولي.

وقد تعددت أشكال وألوان الصراع بين الحركتين، وبخاصة بعد الانقسام، لتأخذ درجات عميقة من الحدة والتطرف. فتارة نراها متمثلة بالتخوين الوطني، والتراجع السياسي، والارتقاء في حضان هذه القوة أو تلك، وفي أحيان أخرى نجدها متمحورة حول التكفير الديني، والخروج من ربة المعتقد. هذا الشكل هو الذي سنعالجه في هذا التقرير لما يمثله من شكل خطير جدا على واقع الفلسطينيين (شعباً وقضية وحضارة). وقبل الخوض في مضامين الموضوع قيد النقاش والمعالجة، نود طرح جملة أسئلة، ستساهم في تخليق إجابة، ولو كانت مقارنة، لهذه القضية.

ومن أبرز هذه الأسئلة: ما حقيقة الصراع الأيديولوجي بين المتصارعين (حماس وفتح)، وما دور السياسة والثقافة في ذلك؟. ما حجم التوظيف الديني في الإعلام الفلسطيني؟. وهل الإعلام قد «أسقط» في جب الخلافات السياسية والأيديولوجية بين الطرفين بشكل ممنهج ومطلق؟. ولماذا أقحم «رجال الدين» أنفسهم في هذا الجب المحتقن والمشتعل أصلاً؟. ما هي نتائج توظيف الدين إعلامياً في مثل هذا الانقسام، سواء على المجتمع أو على السياسة أو على الدين ذاته؟. وأخيراً: ما هي الآليات الكفيلة بالتخفيف أو الحد نهائياً من توظيف الدين لأغراض الأدلجة والسياسة؟.

الأكثر حدة وتأثيراً

بداية، نود الإشارة، قبل التطرق إلى آراء عدد من الأكاديميين والباحثين والمسؤولين، لمقولة هامة، تنسجم مع عصب الموضوع المدروس هنا، وهي مقولة للمفكر الفلسطيني الكبير الراحل إدوارد سعيد. يقول: «تساهم وسائل الإعلام الحديثة في التأثير على رأي الجماهير إلى حد تشويهات المشهد الذي يتم بثه عبر شاشات التلفاز، بغية إبراز رسالتها المنحازة إلى طرف معين، وأحياناً تحاكي هذه المشاهد المتقنة مناخات حروب التسليحة الالكترونية، وإن أخطر هذه التأثيرات عندما يتم توظيف الدين لأغراض السياسة».

فاللغة وما ينسل منها من مصطلحات تستهدف الآخر عبر تكفيره دينياً أو تخوينه سياسياً ووطنياً تصبح أكثر تأثيراً وقوة، على المستويين السياسي والأيديولوجي، عندما تستخدم في الصراعات السياسية والحزبية (كما

يذكر كل من محمد عمارة وعبد الرحمن مرعي في كتابهما «اللغة في الصراع». وبينان: «تعد الصراعات المؤجلة أكثر حدة من غيرها من الصراعات، وتكون لها انعكاسات وتفاعلات لغوية واضحة وقوية، وذلك لأن الأيديولوجيا هي من الأدوات الأساسية الذي تُبنى عليها السياسات.

أما د. خالد الحروب الباحث والأكاديمي في جامعة كامبردج البريطانية فيؤكد ل«تسامح» أن استخدام المصطلحات في الصراعات الحزبية والدينية والسياسية ما هو إلا ضرب من العنف وأحد أهم مركبات ما يسمى الحرب النفسية. فالخيط الفاصل بين استخدام الكلمات في النصوص والخطابات والإعلانات هو الذي يحدد توجه الخطاب العام ومعانيه.

ويوضح: «كلما كان التصريح متطرفاً أكثر في الصراع الأيديولوجي ويأخذ أبعاداً معتقدية، فإن الشخص المصرح يحظى بمكانة أكثر وطنية، أو يكتسي شهرة أكبر بين مؤيديه، وفي ظل هذه التفوهات الحادة، والألفاظ الجارحة تكون القضية والمواطن هما الضحية، فالكلمات النابية هي المقدمة والمحفة لترجمتها إلى عنف جسدي (حسب الحروب).

طهورية وبشاعة!

ويعتقد د. الحروب أن الخلافات بين حركتي حماس وفتح قائمة على أسباب موضوعية وعلى آراء لها علاقة بأحداث متغيرة متعلقة بالواقع الفلسطيني بكل بشاعته وحالاته التصارعية، منوهاً في الإطار ذاته إلى السلبية الكبيرة للجمع بين الدين والسياسة في حلبة الصراع والاستقطابات الحزبية الضيقة. فيقول: «السياسة فيها الصراع والهيمنة والمكائد والطرق غير الأخلاقية، بينما الدين يطرح الطهارة والمثالية والمثل السامية العليا، فلا يمكن أن ننزل الدين بكل قداسته وطهوريته إلى مدارك السياسة بكل بشاعتها». ويضيف: «وفي الوقت ذاته لا يمكن ترقية السياسة إلى مصاف طهوري ونقاء ومثاليات لأنها ميكافيلية، ويرى روادها والمتمسكين بذيولها في كثيرٍ من الأحيان أن الأخلاق لا محل لها في الحيز السياسي.

ويشير د. الحروب إلى أنه عندما تستخدم مصطلحات دينية من المستوى الطهوري إلى المستوى السياسي المقيت والبشع يكون الهدف الدفاع عن موقف سياسي وآراء جاهزة وتقديرية بحتة وإلباسها صفة اطلاقية دينية وكأنها الحقيقة، وبالتالي يصبح الموقف السياسي وكأنه موقف ديني. ويرى الحروب أن «حرب المصطلحات» وتغطيتها بغطاء الدين يجب أن ينتهي لأن ذلك يسبب الكثير من المثالب، وبخاصة في الواقع الاجتماعي والسياسي.

ويطالب بعودة الحكمة والتعقل والرشد إلى رجال السياسة ورجال الدين، لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نخلق من أنفسنا أعداء وننسى أو نتناسى أننا تحت عدو يجب مواجهته. وفي هذا الإطار يشدد د. الحروب على ضرورة فصل الدين عن السياسة مثلما هو الحال في كثير من الدول وفي مقدمتها تركيا، لأن ذلك سيؤدي

إلى نجاحات في السياسة، وفي تطوير الخطاب الديني وصولاً إلى رقي المجتمع وتطور مجالاته كافة.

بدوره يشدد د. مهدي عبد الهادي الخبير في العلاقات الدولية والشؤون الفلسطينية على ضرورة أن يتلاقى الدين مع السياسة خدمة للوطن والمواطن والقضية عموماً، منوهاً في الإطار ذاته إلى أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن نوظف الدين لأغراض سياسية أو أيديولوجية وحزبية ضيقة. فالدين (كما يذكر) شيء عظيم، ولا يمكن لأحد أن يحتكره أو يفصله وفق مقاساته الحزبية والسياسية. ويطلب د. عبد الهادي بضرورة الالتزام بالحس الوطني والإطار الديني السليم بعيداً عن تأليب النزاعات وتوظيفها في الإعلام. «فكفى شعبنا ويلات الاحتلال وإفرازات الانقسام».

فوضى الفتاوى

إلى ذلك، يقول الكاتب والمحلل السياسي هاني المصري: «إن أخطر ما يتعرض له الدين هو استخدامه في الصراعات السياسية لخدمة أحزاب أو أطراف تفصل الدين على مقاس مصالحها وأهدافها وأجندتها» ويضيف: «الدين أكبر من ذلك، ويجب أن لا يكون عرضة لمثل هذا الاستخدام الضيق، كما ولا يسمح لأحد أن يحتكر الدين ويوظفه لأغراضه، وإذا اتفقنا على عدم هذا التوظيف السلبي فإن نصف المشكلات والعراقيل تحل».

ويبين المصري أن توظيف المصطلحات الدينية إعلامياً في حالتنا الفلسطينية يؤدي إلى استخدامات تؤدي، بدورها إلى التكفير وهذا له عواقب وخيمة، وكذلك يؤدي هذا التوظيف إلى إضعاف الوحدة الوطنية، وتمزق النسيج الوطني والاجتماعي والتربية والعمل المشترك ضد الاحتلال، إلى جانب تفتيت البنية المجتمعية.

ويؤكد الكاتب المصري أنه عندما تضع البوصلة وتتكاثر الكوارث والمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فإن الملاذ الأخير هو اللجوء والالتجاء إلى الدين بغية الاستقواء من خلاله على شرعنة الذات وتكفير الآخر. «هذا السلوك أو ذلك التفكير خطير ويجب أن ينتهي، ويجب إبعاد الغلو والتطرف والتعصب عن الدين، فلا يمكن لأحد أن يحتكر الدين لفكره أو لحزبه أو لمآربه، فالدين لله كما الوطن للجميع. الدين يسع الجميع وليس بضيق، وهنالك تجارب كثيرة في هذا الشأن في العالم».

وطالب المصري بأن تكون منابر المساجد عنواناً للوحدة وتقوية الصف الوطني في مواجهة الاحتلال وممارساته التدميرية والإجرامية لا منابر للاحتقان وتغليب هذا الطرف على ذلك. كما يجب على رجال الدين والسياسة أن يتطلعوا إلى خدمة دينهم وقضاياهم لا إلى خدمة مصالحهم الشخصية والحزبية الضيقة. ونوه إلى أن الفتاوى الدينية المنحصرة في شرنقة المصالح تزيد من الانقسام وتأييده وترويضه، وبخاصة عندما تنطلق من أولئك الذين هم غير مؤهلين في الفتوى وليس لديهم الوعي أو العلم الكافي في نطاق الفتاوى.

وفي السياق ذاته يؤكد أستاذ الدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت د. سميح شبيب أن هنالك استخداماً جائراً لبعض المصطلحات الدينية في تعميق الخلاف وإيصاله إلى درجة التصارع مع الآخر. فهذه المصطلحات (والكلام لشبيب) أساساً هي مصطلحات متسامحة وسلمية ولكنها في سياق الاستخدام والتوظيف تصبح ذات طابع عدواني وخطير.

مثالب وفريقان

ويضيف: «يأتي استخدام هذه المصطلحات في سياق تكفير وتخوين الآخر وكأن القياس والمقياس للدين والالتزام به حكر على فئة من الشعب تدعي لنفسها الطهارة والقداسة وتتهم الآخر بالخروج عن الدين ولو كان موحداً ومعلناً لإسلامه». ويبين د. شبيب أن من هذه المصطلحات وصف الآخر بأنه كافر لا يطبق شريعة الله؛ وبالتالي يصبح قتاله أمراً مشروعاً، كما يأتي استخدام بعض هذه المصطلحات لتحريم المصالحة الوطنية على اعتبار أن الطرف الآخر هو طرف لا يقر بشريعة الله؛ وبالتالي تصبح المصالحة معه أمراً غير مشروع.

ويذكر الكاتب شبيب أن استخدام هذه المصطلحات يعمق من الخلاف الوطني ويقود إلى اقتتال داخلي والالتفات إلى الداخل بدلاً من الالتفات ومواجهة ومحاربة الآخر وهو العدو. إلى جانب أن استخدام مثل هذه المصطلحات يساهم في تعزيز التفسخ الاجتماعي من الداخل وتجعل من العائلة الواحدة وحدة اجتماعية متصارعة فيما بينها، الأمر الذي يقوض بنى المجتمع ويقوض أركان الكيان السياسية للمشروع الوطني الفلسطيني.

واختتم د. شبيب بالقول: «أرى أنه من الضروري أن لا ينصب أحد نفسه كمعيار ديني يقسم المجتمع إلى فسطاطين مسلم وكافر، وطني وعميل، وترك الأمور إلى ما هو عام للتوصل فيما بيننا إلى قواسم مشتركة مع إعطاء هوامش وحرية الرأي والاجتهاد دون التدخل فيما هو داخلي في الإنسان ذاته، وهذا يقتضي من رجال الدين عدم التدخل في الشؤون السياسية الجارية والابتعاد عن التصنيفات السياسية».

من جانبه قال محافظ طوباس والخبير في العلاقات الدولية د. سامي مسلم أن المصطلحات الدينية هي جزء من الثقافة العامة التي أعيد إحيائها بعد فوز الحركات الإسلامية في البلاد الإسلامية والعربية، وعلى وجه الخصوص بعد فوز وانتصار الثورة الإسلامية في إيران. هذا التحول (حسب مسلم) أعطى دفعة قوية إلى إعادة إحياء الدراسات الإسلامية على المستوى الأكاديمي والباحثين الإسلاميين الذين أصبح لهم حضور كبير ونوعي في دوائر العلاقات العامة ووسائل الإعلام المختلفة، لاسيما الإعلام المكتوب والمرئي.

وطالب د. مسلم بضرورة فصل الجامع عن الدولة في الإسلام كما تم فصل الكنيسة عن الدولة في المسيحية. وهذا ما أشار له الشيخ مروان بن عبد الملك عندما اختير للخلافة وأصبح خليفة للمسلمين مسك القرآن بيده وقال: «هذا فراق بيني وبينك: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

ما قبل السلاح!

وفي زاوية أخرى، تجد الإعلامي د. سمير زقوت يذكر أن المرادفات اللغوية المستخدمة في الخطاب الإعلامي المحلي لها آثار نفسية واجتماعية؛ وذلك يتضح من خلال استخدام بعض وسائل الإعلام الفلسطينية مرادفات لغوية تحض علي الكراهية وتصف الآخر بالخيانة؛ وفي كثير من الأحيان لم يعد لديها ما تقوله سوى تلك الألفاظ التحريضية، وبالتالي تحول الإعلام إلى إعلام حزبي“. ونوه إلى الآثار السلبية المترتبة علي الاشتباك اللفظي في الإعلام بين فتح وحماس قبل أحداث يونيو وأثناءها وبعدها على كل من الفرد والمجتمع الفلسطيني.

ويضيف: ”يسجل على هذه الوسائل الإعلامية لجوؤها إلى لغة التحريض وزرع الأحقاد والكراهية وتنمية التعصب ورفض الآخر. وكان من المؤسف أن توظف تلك الوسائل في بث ما يشبه أعمال الدعاية الحربية. ولعل هذا الدور السلبي كان مقدمة للحرب التي دارت بين الطرفين المتخاصمين، فلا توجد حرب عسكرية دون أن يسبقها حرب إعلامية“.

أما الإعلامي بلال سعيد فيقول: إن الإعلامي يجب أن يكون لديه إحساس عال بالمسؤولية أثناء التغطية الإعلامية، وأن ينتقي المصطلحات المناسبة والوسيلة التي تصف الحدث، ولكن هذا نادرا ما يحدث، فواقع الإعلام أصبح هجوما غير موضوعي، ويوجد الكثير فيه من التشهير والقذف المتعمد وغير الصحيح“. ويطالب رجال الدين أن يكونوا على قدر المسؤولية في فتواهم وأن لا ينزلقوا إلى مدارك السياسة وبشاعتها.



فلسطينيو العراق ونكبتهم الجديدة

صادق أبو السعود *

مقدمة

تعتبر قضية اللاجئين الفلسطينيين من أقدم القضايا الخاصة باللاجئين في التاريخ الحديث دون أن يلوح في الأفق القريب أو البعيد ما يفيد أنها قريبة من الحل رغم أنف القرار ١٩٤ الذي نص صراحة على عودتهم. وعلى العكس من ذلك تماماً فالمعاناة تتجدد ومخيمات اللشنتات تنشأ من جديد، ودول جديدة تدخل قاموس التشرد الفلسطيني مع الاختلاف أن التغرية الفلسطينية الجديدة لم تكن دول الطوق مسرحاً لها، فبعد أن عجز النظام العربي عن استقبالهم تحت ذريعة الحفاظ على "الهوية الوطنية" الفلسطينية، شد فلسطينيو العراق تحت وطأة معاناتهم الجديدة في العراق رحالهم إلى غابات الأمازون والأصقاع الشمالية في أوروبا، وكما حدثني أحدهم في هذا الإطار والمرارة تطبق عليه "أصبحت غابات الأمازون أحسن علينا من رمال الصحاري العربية"، وأكد قائلاً: "نحن لا نطلب الكثير، نريد الأمن لأطفالنا ولا نريد الخبز المغمس بالذلل وإهدار الكرامة، أليس من حق الفلسطيني أن يعيش كما يفعل باقي البشر"؟.

في ظل وطأة المعاناة الجديدة لفلسطينيي العراق الناجمة عن ظروف احتلال العراق واستهدافهم من قبل بعض الأطراف العراقية وقوات الاحتلال بالقتل والخطف والاعتقال وتدمير المنازل تحت شعار أنهم كانوا مناصرين للنظام السابق، والبعض الآخر برر ذلك تحت ذريعة واهية وهي أن عدد الفلسطينيين في العراق يفوق نصف المليون ومن شأن ذلك أن يشكل خطورة على النسيج الطائفي والعراقي في العراق، لم يكن بد من تسليط الضوء على هذه الجالية التي أصبحت عنواناً جديداً لرحلة التيه الفلسطينية.

* كاتب فلسطيني

الخلفية التاريخية

الحديث في هذا الجانب على قدر كبير من الأهمية لتعريف القارئ بالخيوط الأولى للعلاقة بين اللاجئين الفلسطينيين والعراق التي نسجتها المأساة الفلسطينية في عام ١٩٤٨ ، وقيام الدول العربية آنذاك بتشكيل جيش الإنقاذ في محاولة متكررة ومتأخرة للرد على الاعتداءات الإسرائيلية . ومع جلاء القوات البريطانية في الخامس عشر من أيار / مايو ١٩٤٨ عن فلسطين بدأت طلائع جيش الإنقاذ بالدخول إلى فلسطين ، حيث كانت مشاركة العراق في البداية تتمثل بأربعة أفواج لتصل في مرحلة لاحقة إلى ٣٠ فوجا بعدد يقارب العشرة آلاف جندي ورغم ما أحاط بذلك الكثير من اللغط والمغالطات والعبارة التي يحفظها أهل فلسطين جيدا «ماكو أوامر» إلا أن مسرح عمليات الجيش العراقي في شمال فلسطين كان له معارك مشهودة ، ومقبرة الشهداء العراقيين على مدخل مدينة جنين شاهد حي على تلك التضحيات التي بذلها الجيش العراقي .

ومن هناك بدأت رحلة التعارف الأولى للجيش العراقي بالفلسطينيين القادمين من مدينة حيفا وقراها ، والذي رأى حينها تقديم بعض العون لأهالي تلك المناطق بأن عرض استقبال عدد من اللاجئين تمثل في البداية بالنساء والشيوخ والأطفال الذين حملتهم شاحنات تموين الجيش العراقي إلى العاصمة العراقية بغداد ، وبقاء الشباب للقتال في إطار «فوج الكرمل» الذي شكله الجيش العراقي في ذلك الوقت . وبعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى غير ما رغب به الفلسطينيون وعادت وحدات جيش الإنقاذ إلى الدول التي جاءت منها التحق الشباب الفلسطيني بعائلاتهم التي استقرت في العراق ، وهذا قد يفسر لاحقا التضارب في عدد الدفعة الأولى من اللاجئين الفلسطينيين التي دخلت العراق .

المدن والقرى التي قدم منها فلسطينيو العراق

شكل الشمال الفلسطيني الغالبية العظمى للاجئين الفلسطينيين المقيمين في العراق ، وفي لقاء جرى في بغداد مع بعض ناشطي الجالية في شهر أيار/ مايو ٢٠٠٥ ، أشار عز الدين أبو الوفا إلى أن غالبية الموجودين في العراق هم من قرى مدينة حيفا ويتوزعون كما يلي :

- ١ . اجزم ٣٥٪
- ٢ . جبع ٢٧٪
- ٣ . عين غزال ١٨٪
- ٤ . كفر لأم والمزار وعتليت والطيرة وصرفند وعين حوض وأم الزينات ، ومن يافا وقراها ومن عارة وعرعرة والكفرين ومن مدينة حيفا والقدس ٢٠٪ .

أعداد اللاجئين الفلسطينيين في العراق

يوجد هناك تضارب في الآراء حول عدد الدفعة الأولى التي دخلت العراق، حيث أشار البعض إلى أن العدد كان ٥٠٠٠ شخص، وفي هذا الإطار أشار نمر العدوان من سكنة ملجأ الزعفرانية في لقاء جرى معه إلى أن الدفعة الأولى كانت ٣٨٠٠ شخص؛ وهي الأرجح للصواب خصوصاً إذا علمنا أن أعداداً أخرى من الشباب التحقت بعائلاتهما بعد انتهاء الحرب في فلسطين. وهناك ملاحظة مهمة يجب أخذها بعين الاعتبار أن هناك بعض العائلات التي ذهبت للعراق قد عادت واستقرت في الأردن، وذهب بعضها الآخر للاستقرار في سوريا؛ وهذا يتمثل واضحاً في عائلة «ماضي» التي توزعت بين العراق وسوريا والأردن والتي تعود أصولها إلى قرية اجزم، وهذا ينطبق تقريباً على الكثير من عائلات اللاجئين الفلسطينيين التي استقرت في العراق.

الكثيرون من المهتمين بشؤون الجالية الفلسطينية في العراق تحدثوا حول الأسباب التي حالت دون وجود إحصائيات دقيقة بأعداد اللاجئين في العراق، ومنها: رفض الحكومات العراقية المتعاقبة الإفصاح عن العدد الحقيقي للاجئين ورفضها لأي جهة أخرى أن تقوم بإحصاء دقيق لهم، ومن ذلك محاولة للسفارة الفلسطينية في بغداد، لهذا بقيت الأعداد خاضعة بصورة أكبر للكثير من التخمينات.

وكذلك غياب المؤسسات الدولية عن شؤون اللاجئين في العراق، بل هم غير مسجلين حتى هذه اللحظة لدى وكالة الغوث لتشغيل اللاجئين لرفض العراق ذلك، نتيجة لاتفاق أبرمه العراق مع الأمم المتحدة بهذا الخصوص مع بداية دخول اللاجئين الفلسطينيين إلى العراق.

وهذا كله لا يمنع من القول إن الحكومة العراقية قد قامت بالعديد من الإحصاءات للاجئين الفلسطينيين على أراضيها دون أن تعلن عن ذلك ودون أن تجعل أعدادهم في متناول الجميع، وكما أشار محمد عبد الواحد مسئول ملف اللاجئين الفلسطينيين في العراق عن الجانب الفلسطيني بأن الدولة العراقية قامت في ١٩٩٧ بإجراء تعداد للفلسطينيين في العراق بلغ العدد حينئذ ٢٢ ألف لاجئ من حملة الوثائق العراقية؛ وهنا لا بد أن نميز قضية مهمة وهي أن الحكومة العراقية قد عرفت اللاجئين الفلسطينيين بالذي دخل العراق ما بين ١٩٤٨-١٩٥٠. والنقطة المهمة الأخرى التي أشار إليها عبد الواحد هي قيام الحكومة العراقية بمنح بعض «النور» وناثق سفر خاصة بالفلسطينيين واعتبرتهم كذلك ويقيم هؤلاء بشكل رئيسي في كركوك في شمال العراق.

وفي هذا الإطار لا بد أن نذكر بعض الأسباب والمتغيرات التي لعبت دوراً في عدم ثبات وتراجع أعداد اللاجئين الفلسطينيين في العراق:

١. فتحت الحكومة العراقية باب الجنسية ما بين ١٩٥٤-١٩٥٥ وقد استفاد بعض اللاجئين من هذا القرار.
٢. زواج بعض الفلسطينيات بجنسيات عراقية وأردنية ودول أخرى وحملهن جنسية الزوج.

٣. قيام بعض الفلسطينيين بعد حرب الخليج ١٩٩١ وزيادة الصعوبات الاقتصادية نتيجة الحصار الذي على العراق بالهجرة إلى خارج العراق .

وبعد احتلال العراق في ٢٠٠٣ قامت المفوضية العليا لشؤون اللاجئين في شهري آب وأيلول من نفس العام بإحصاء الفلسطينيين في العراق ، ولكن هذه المحاولة لم تكتمل بسبب الظروف الأمنية السيئة ؛ ومع ذلك فقد شمل الإحصاء تقريبا جميع الفلسطينيين في العراق باستثناء بعض الفلسطينيين في البصرة والموصل ، ومن الجدير بالذكر أن هذه الإحصائية لم تشمل فقط الفلسطينيين من حملة الوثائق العراقية بل أيضا الفلسطينيين من حملة الجوازات الأردنية والوثائق المصرية :

١٨٢٣٣	عدد الأشخاص	٤٢٧٣	عدد العائلات	الفلسطينيون من حملة الوثائق العراقية
٩٩٢	عدد الأشخاص	٢١٠	عدد العائلات	الفلسطينيون من حملة الوثائق المصرية
١٩٢٣	عدد الأشخاص	٤٤٣	عدد العائلات	الفلسطينيون من حملة جواز السفر الأردني
٩٥٢	عدد الأشخاص	٣٠١	عدد العائلات	الفلسطينيات المتزوجات من المواطنين العرب
٢٢١٠٠		٥٢٢٧	المجموع :	

توزيع اللاجئين في العراق

بعد الحديث عن أعداد اللاجئين وما رافقها لغط وغموض ، لا بد من الحديث عن المناطق التي يتوزع عليها اللاجئين في العراق ، حيث كانت البداية لهم في معسكر الشعبية بالبصرة؛ ثم توزعوا فيما بعد على المناطق التالية في بغداد: حي البلديات: وهي عبارة عن مجموعة من العمارات السكنية التي منحت للفلسطينيين عام ١٩٧٠ وتبلغ ١٦ عمارة سكنية مكونة من ٣ طوابق وفي كل عمارة ٤٨ شقة. ملاجئ الزعفرانية: حيث يضم ملاجئ الزعفرانية ١٨٥ عائلة وهناك الورشة المحمية أيضا في الزعفرانية وتضم ١٧ عائلة. بغداد الجديدة. حي الأمين. شقق منطقة الدورة. منطقة المشتل. مدينة الحرية. حي السلام. منطقة الكرادة الشرقية. منطقة البتاوين.

البصرة: وقد نوزع الفلسطينيون في البصرة على المناطق التالية:
الزبير. المرید. العشار. الموقية.

الموصل: هناك حوالي ١٢٠ عائلة يقدر عددها بحوالي ٦٠٠.

اللاجئون الفلسطينيون في العراق والسكن

- توزع الفلسطينيون في العراق على أشكال عديدة من السكن أهمها:
- ١ . الشقق أو البيوت التي منحتها الحكومة للاجئين وهي النسبة الغالبة .
 - ٢ . الملاجئ .
 - ٣ . البيوت التي قامت الحكومة باستئجارها لإسكان الفلسطينيين .
 - ٤ . البيوت المجددة وهي البيوت التي تركها اليهود العراقيون ، وقامت الدولة بإسكان الفلسطينيين فيها .
 - ٥ . البيوت المؤجرة من قبل اللاجئين أنفسهم .
 - ٦ . البيوت المملوكة من أبناء اللاجئين وهؤلاء يشكلون نسبة ضئيلة من الجالية .

مشاكل السكن التي يعاني منها الفلسطينيون

- بالنسبة للسكن الممنوح من قبل الدولة لا بد أن نذكر بأنه يعاني الآن من عدة قضايا منها :
- ١ . الاكتظاظ، وهي مشكلة حقيقية عانى منها الفلسطينيون خصوصا إذا عرفنا أن الشقة الواحدة في البلديات المؤلفة من غرفتين قد تحوي في إطارها ٣ عوائل أو أكثر أحيانا؛ وهذا من شأنه أن يزيد من الأزمة الاجتماعية ومشاكلها في وسط الجالية .
 - ٢ . بالنسبة لسكنة الملاجئ، فقد أجمع جميع من شاهدها بأنها لا تصلح للسكن الآدمي، وقد رأيت إحدى السيدات التي توفي عنها زوجها تسكن في غرفة واحدة مع أبنائها وتفتقر إلى التهوية وجميع الظروف الصحية التي يجب أن يعيش بها الإنسان .
 - ٣ . الظروف الصحية وتدني الخدمات، لا شك بأن تقادم بنايات وارتفاع عدد ساكنيها خلق أزمة من حيث مواءمة هذه المساكن للشرط الصحية وانتشار المياه الثقيلة بين بنايات في مجمع البلديات، خصوصا بعد الاحتلال .
 - ٤ . نتيجة للازدحام في الشقق وزيادة عدد العوائل القاطنين في الشقة الواحدة اضطر البعض منهم إلى البناء بشكل غير قانوني؛ وذلك في محاولة منه لحل أزمة السكن .
 - ٥ . بالنسبة للبيوت المؤجرة من الحكومة، فقد قامت الغالبية العظمى من مالكيها بعد الاحتلال بطرد الفلسطينيين منها لأنها كانت بإيجارات رخيصة .
 - ٦ . بالنسبة للبيوت المملوكة من قبل اللاجئين، عانى البعض منهم من مسألة تسجيل البيت باسمه بسبب القانون العراقي الذي يمنع ذلك باستثناء البعض منهم الذي استفاد من فترة سماح الحكومة العراقية بتسجيل البيوت بأسماء أصحابها من اللاجئين . وبالنسبة للذين لم يسجلوا البيوت بأسمائهم قاموا بتسجيلها زوجاتهم إذا كانوا متزوجين من عراقيات أو بأسماء أصدقائهم من العراقيين الذين تنكر البعض منهم ورفض التنازل عن البيت، أو قام بإعطاء الفلسطيني ثمن البيت عندما كانت قيمة الدينار العراقي بأدنى قيمة لها نتيجة انهيار قيمة الدينار أمام الدولار؛ وهي ولا شك لا تمثل قيمة البيت الحقيقية .

الفلسطينيون في العراق حسب القانون العراقي

- ١ . الفلسطينيين الذي دخل العراق وأقام فيه منذ عام ١٩٤٨ ولغاية ١٩٥٠ ، وهذه الفئة التي اعترف بها العراق كلاجئين فلسطينيين . وهم الذين انطبق عليهم التعريف العراقي للاجئ وهؤلاء تمتعوا بحقوق لم يتمتع بها باقي الفلسطينيين في العراق .
- ٢ . الفلسطينيين الذي دخل بعد ١٩٦٧ ، وقد دخل هؤلاء بجوازات سفر أردنية ، ولم يتمتع هؤلاء بصفة الذين قدموا العراق في ١٩٤٨ .
- ٣ . الفلسطينيين الذي قدم إلى العراق بعد أحداث الخليج في ١٩٩١ ، وهذه الفئة هي من حملة الوثائق المصرية الذين كانوا مقيمين في الكويت .

اللاجئون قبل الاحتلال

مع اللحظات الأولى لدخول الفلسطينيين العراق قامت وزارة الدفاع العراقية بتولي مسؤوليتهم حتى عام ١٩٥٠ ، وكانت الوزارة توزع عليهم الأرزاق كما كانت توزعها على الجيش ؛ ومن عام ١٩٥١ لغاية نيسان ٢٠٠٤ كانت تتولى المسؤولية وزارة العمل والشؤون الاجتماعية ، وعندما تولت الوزارة المذكورة مسؤولية اللاجئين كانت تمنحهم في البداية بدل نقدي قيمته ١٠٠ فلس للنفر الواحد وقد توقف هذا الدعم في عام ١٩٧٠ .

أما بالنسبة للحقوق التي توفرت للاجئ فهي كما يلي :

- ١ . السكن : وقد تحدثنا عن ذلك في مكان سابق ؛ ولكن يجب التنويه بأن مجاميع اللاجئين قد سكنت في البداية في النوادي والمدارس ، وبعد ذلك أي في عام ١٩٥٠ ولغاية ١٩٦٠ كان السكن في الأملاك المجمدة وهي غالبا ما كانت أملاكاً لليهود العراقيين اللذين هاجروا إلى فلسطين المحتلة .
- ٢ . مجانية التعليم والصحة كما هو الحال بالنسبة للجميع في العراق .
- ٣ . وثائق السفر وهي تختلف عن جواز السفر ، وقد تم إصدارها لأول مرة في عهد عبد الكريم قاسم في ١٩٥٨ .
- ٤ . صدور بعض القرارات عام ١٩٨٠ ، والتي عادة ما كانت تستمر لعدة أشهر تسمح للفلسطينيين بالتملك أي تملك العقار وجرى ذلك أيضا في عام ١٩٨٨ ، ولعدة أشهر . وفي الأعوام ١٩٩٠ - ١٩٩٤ - ١٩٩٦ صدرت تعليمات عن ديوان الرئاسة استثني فيها الفلسطينيون القادمون منذ عام ١٩٤٨ - ١٩٥٠ من قرار عدم تمليك الأجانب حيث سمح لهم بتملك دار سكن واحدة .
- ٥ . الحكومة العراقية تعاملت مع ملف اللاجئين ضمن صيغة قرارات وتعليمات ، ولم يكن هناك أي قانون ينظم تواجد الفلسطينيين في العراق وطبيعة العلاقة مع الدولة سوى قانون واحد جاء ضمن قانون المحاماة الذي يساوي المحامي الفلسطيني بالمحامي العراقي . وكان هذا من شأنه أن يخضع العلاقة بين

الدولة العراقية واللاجئ إلى مزاج المشرع العراقي؛ مما أفقد هذه العلاقة ثباتها وباتت عرضة للكثير من الاعتبارات السياسية.

٦. الحصار الذي فرضه الغرب على العراق بعد حرب الخليج في ١٩٩١ عكس نفسه سلبا على مجموع اللاجئين خصوصا بعد صدور القرار ٢٣ الذي حرم اللاجئ الفلسطيني من الكثير من الحقوق التي كان يتمتع بها قبل صدور القرار، حيث حرم الفلسطيني من امتلاك مركبة أو تسجيل بيت باسمه والذي أعادته الحكومة قبيل الحرب الأخيرة تقريبا، كما حرم الفلسطيني أيضا من فتح حساب بنكي باسمه، ومنع من السفر واستمر ذلك طويلا، ثم عادت فسمحت للفلسطينيين بالمغادرة مع ضرورة دفع ٤٠٠ ألف دينار عراقي. وشهدت هذه المرحلة معاناة حقيقية للفلسطيني تمثلت بتدهور الأوضاع الاقتصادية للاجئ والذي انعكس سلبا على الأوضاع الاجتماعية للجالية الفلسطينية، وانتشار البطالة وارتفاع نسبة العنوسة بين الجنسين وتدني المستوى التعليمي وارتفاع نسبة التسرب من المدارس.

المعاناة الفلسطينية بعد الاحتلال

ترك احتلال العراق ومنذ لحظاته الأولى أثرا كبيرا على اللاجئين الفلسطينيين في العراق تمثل بالعديد من الممارسات السلبية تجاههم سواء من قبل قوات الاحتلال أو الأطراف العراقية الأخرى، حيث عومل الفلسطينيون من قبل قوات الاحتلال وبعض الأطراف العراقية على أساس أنهم عملاء لصدام وتم قصف عمارات اللاجئين في البلديات واستشهد البعض من أبناء الجالية، ثم جاءت قضية طرد الفلسطينيين من منازلهم. واستمرت المعاناة مع وجود التحريض على التواجد الفلسطيني من قبل بعض وسائل الإعلام التابعة للمليشيات المسلحة التي استهدفت الفلسطينيين بالقتل والخطف والتهديد خصوصا بعد تدمير مرقد الإمامين في سامراء؛ حيث قامت بعض المليشيات باستهداف الفلسطينيين وقتلت المئات من الفلسطينيين بعد تعذيبهم بصورة وحشية وبلغ عدد الذين قتلتهم المليشيات ٦٠٠ فلسطيني، الأمر الذي دفع بالكثير من أبناء الجالية إلى مغادرة العراق بحثا عن مكان أكثر أمنا لينشأ مع ذلك مخيمات جديدة على الحدود السورية والأردنية. كما تعرض الفلسطينيون للاعتقال العشوائي من قبل أجهزة الحكومة العراقية وحتى القوات الأمريكية.

تتعامل الحكومة العراقية الحالية مع الفلسطينيين من خلال وزارة الهجرة والمهجرين مكان وزارة الشؤون الاجتماعية قبل الاحتلال، على أساس قانون اللجوء السياسي ذي الرقم ٥١ وهي مخالفة صريحة لقرارات الجامعة العربية في هذا الشأن.

مخيمات جديدة بعد الاحتلال

لعبت ظروف الاحتلال واستهداف الجالية الفلسطينية من قبل بعض الأطراف العراقية في نشوء مخيمات داخل العراق وخارجه وهي كما يلي:

١. مخيم العودة الذي تم تشكيله مع بداية سقوط بغداد وطرد الفلسطينيين من منازلهم، وقد تم إنشاؤه على

- ارض ملعب كرة القدم لنادي حيفا الفلسطيني في حي البلديات والذي ضم حوالي ٥٠٠ لاجئ، وتم إغلاق هذا المخيم في ٢٠٠٥ والأعداد التي ضمها في منتصف ٢٠٠٥ .
- ٢ . مخيم الرويشد: تم إنشاؤه داخل الحدود الأردنية على بعد ٧٠ كم تقريبا من الحدود العراقية الأردنية وسمي مخيم "إيواء ١" وقد ضم ما بين ٥٠٠-١٠٠٠ شخص، وسمحت الحكومة الأردنية بدخول حوالي ٤٠٠ من المتزوجين بأرذنيات وقد أغلق هذا المخيم .
- ٣ . مخيم الكرامة: نشأ هذا المخيم ليضم العديد من الجنسيات في المنطقة الواقعة بين الحدود العراقية والأردنية، وانضم إليه العديد من الفلسطينيين قبل انضمامهم لمخيم الرويشد .
- ٤ . مخيم طريبيل: تشكل المخيم في البداية مع وجود ٨٩ فلسطيني خرجوا في الثامن عشر من آذار ٢٠٠٦ بعد أحداث تفجير المساجد، وقد منعوا من دخول الأردن وإقامة مخيم لهم في منطقة طريبيل داخل الأراضي العراقية ليصبح العدد ١٧٨، وقد تم إغلاق المخيم بعد موافقة الحكومة السورية على دخولهم لأراضيها بتاريخ ١٢/٥/٢٠٠٦ .
- ٥ . مخيم الهول: أسس هذا المخيم في المثلث السوري التركي العراقي على بعد (٥٠ كم) من محافظة الحسكة شمال سوريا على مسافة (١ كم) من قرية الهول انضمت إليه العائلات التي كانت في مخيم طريبيل بالإضافة إلى عائلات أخرى انضمت إليهم وكان عددهم (٣٠٤ فلسطيني) ومن قبلهم استقبل هذا المخيم (١٨ فلسطيني) أيضا نقلوا إلى كندا لاحقا، والآن يضم المخيم قرابة (٤٠٠ فلسطيني) ولا يزال مفتوحا حتى الآن .
- ٦ . مخيم التنف: في المنطقة العازلة بين الحدود السورية العراقية وقرب مركز التنف الحدودي، أنشئ بتاريخ ١٢/٥/٢٠٠٦ بعد تدفق أعداد من الفلسطينيين على أمل الالتحاق بمخيم الهول، إلا أن السلطات السورية منعتهم من ذلك وقررت عمل مخيم في هذه المنطقة القاحلة، وصل عددهم مع نهاية عام ٢٠٠٧ (٣٥٤ فلسطينيا) .
- ٧ . مخيم الوليد: أقيم هذا المخيم في صحراء الأنبار في تشرين الثاني ٢٠٠٦، وأعداد اللاجئين في هذا المخيم كما هو الحال في المخيمات الأخرى تتزايد وتتناقص باستمرار، والعدد الحالي للاجئين في المخيم يبلغ ١٧٠٠ لاجئ .

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الأعداد المذكورة في أعلاه قابلة للزيادة والنقصان تبعا للوضع الأمني في بغداد .

دول الشتات الفلسطيني الجديدة

توزع اللاجئون الفلسطينيون الذين خرجوا من العراق على العديد من الدول الأوروبية والآسيوية والأمريكيتين وأستراليا ولا زال البعض منهم ينتظر حلمه باللجوء؛ وفيما يلي أسماء هذه الدول، وأعداد اللاجئين الذين استقبلتهم، وتوثيق جزء من معاناتهم:

- ١ . قبرص: تستضيف قبرص حوالي ١٧٠٠ لاجئ؛ وقد شكل هؤلاء جمعية حقوق الإنسان الفلسطينية

و يترأسها جبريل محمود حسن تيم . علما بأن الدولة المضيفة تقدم للاجئين مرتباً شهرياً حسب عدد أفراد العائلة، حيث يحصل الأب على (٢٠٠ باوند) والأم على (١٠٠ باوند)، والأطفال فوق سن الخامسة عشرة يحصلون على (٩٥ باوند)، والأطفال دون سن الخامسة عشرة يحصلون على (٥٠ باوند). كما تمنح قبرص اللاجئين تأميناً صحياً وبدل إيجار منزل؛ ومعظمهم لا يستطيع العمل إلا في الزراعة . كما يدرس أبناؤهم في المدارس اليونانية وبشكل مجاني، لكنهم يعانون من مشكلة اللغة اليونانية إضافة إلى بعض المضايقات التي تتعرض لها بعض اللاجئين من زملائهن القارصة في المدارس لاعتبارات اجتماعية ودينية .

٢ . تشيلي: استقبلت تشيلي ١١٦ لاجئاً توزعوا على ثلاث مناطق هي سانتياغو العاصمة وفيها ١١ عائلة، ومدينة لاكاليرو وفيها ٧ عائلات، ومدينة سان فليبي وفيها ٨ عائلات تم استحضارهم جميعاً من مخيم التنف . يعيش اللاجئون في هذا البلد ظروفًا اقتصادية واجتماعية صعبة، حيث تواجههم صعوبة العمل والحصول على شقة ضمن المخصصات المقررة لهم وهي ١٥٠ ألف بيروزو وهي ما تعادل \$٢٥٠ وذلك لا يكفي، ويضاف إلى ذلك صعوبة تأمين العلاج .

٣ . البرازيل: شهد شهر أيلول ٢٠٠٧ استضافة ١٠٠ من اللاجئين الفلسطينيين الذين كانوا مقيمين في مخيم الرويشد . وقد تم توزيع ٢٢ عائلة في ولاية ساو باولو، و ١٨ عائلة في ريو غراندي دو سول في جنوب البرازيل . وكما هو الحال في تشيلي يواجه اللاجئون صعوبات جمة في التأقلم مع المجتمع الجديد عدا الصعوبات الاقتصادية التي يواجهونها .

٤ . النرويج: استضافت النرويج لأسباب إنسانية وصحية ٢٨ فلسطينياً من مخيم الوليد، وقد غادر هؤلاء المخيم في ٢٠٠٨/١٢/١٣

٥ . السويد: غادرت في ٢٠٠٨/١١/٣ الدفعة الأخيرة من اللاجئين الفلسطينيين في العراق إلى السويد، التي أعلنت قبولها لاستقبالهم . وقد سافرت الدفعة الأخيرة المكونة من ٣٨ لاجئاً، من مطار دمشق متوجهة إلى العاصمة السويدية ستوكهولم، بعد قضاء مدة تزيد على عامين ونصف في مخيم التنف الصحراوي بين سورية والعراق، وبذلك يصل عدد من استقبلتهم السويد إلى ١٥٧ لاجئاً . وكانت المجموعة الأولى (٣٦) لاجئاً توجهت إلى السويد بتاريخ (٢٩/٩/٢٠٠٨) والمجموعة الثانية (٣٩) لاجئاً غادرت يوم (١٣/١٠/٢٠٠٨) والمجموعة الثالثة (٤٦) لاجئاً غادرت بتاريخ (٢٧/١٠/٢٠٠٨) .

٦ . أيسلندا: أعلنت موافقتها على استقبال ٢٩ لاجئاً من مخيم التنف
٧ . الهند: يوجد في الهند حوالي ٣٠٠ عائلة فلسطينية؛ وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء يتخذون من الهند مقراً مؤقتاً لهم ريثما يتم قبولهم في إحدى دول اللجوء الأوروبية .

٨ . كندا: أعلنت في ٢٠٠٨ عن عزمها لاستقبال ١٤ عائلة فلسطينية مقيمة في مخيم الهول
٩ . ماليزيا: هنالك عدة عوائل في ماليزيا يعانون أيضاً من عدم تمكنهم من العمل أو اكتسابهم الحماية القانونية هناك وحصلت حالات اعتقال لعدد منهم، ولا زال مصيرهم مجهولاً باستثناء عدد قليل منهم سوف يتم نقلهم إلى الولايات المتحدة . والمشكلة التي يعاني منها هؤلاء أنهم دخلوا البلاد بجوازات سفر عراقية مزورة، والسفير الفلسطيني في ماليزيا يقول إنه حضر منهم ٢٤ شخصاً فقط، وسجلوا أسماءهم بالسفارة . ويقدر عددهم بمئة عائلة .

١٠. رومانيا: في السابع عشر من نيسان ٢٠٠٩ أعلنت المتحدثة باسم منظمة الهجرة الدولية جيميني باندايا أنه قد تم نقل ٥٩ فلسطينيا من مخيم الوليد الواقع بين العراق والأردن إلى مركز في رومانيا. وأضافت أنه سيتم نقلهم فيما بعد إلى دول أخرى في إطار برنامج إعادة التوطين الخاص بمفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين. ومن المقرر أن يتم نقل ١٢٠٠ فلسطيني من مخيم الوليد إلى المركز المؤقت في رومانيا، وذلك في طريقهم لإعادة التوطين في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. وقالت باندايا إن المركز افتتح في الشهر الماضي، وهو نتيجة اتفاق ثلاثي بين الحكومة الرومانية ومفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين ومنظمة الهجرة الدولية.

١١. السودان: تم توقيع اتفاق ثلاثي ما بين المفوضية العليا لشؤون اللاجئين وحكومة السودان وفلسطين لاستقبال ٢٠٠٠ لاجئ من فلسطيني العراق؛ وقد ذهب وفد فلسطيني من اللاجئين للتعرف على الاستعدادات السودانية لاستقبال هذا العدد من اللاجئين.

١٢. منطقة كردستان في شمال العراق: الحديث عن استقبال اللاجئين الفلسطينيين في شمال العراق لم يكن وليد زيارة الرئيس أبو مازن لمنطقة كردستان والتقاءه هناك مع المسؤولين الأكراد، بل طرح الموضوع وبقوة في ٢٠٠٧، ورغم ما قيل حول هذا الموضوع من اجتهادات وفتاوى إلا أنه بمراجعة العديد من المواقع الإلكترونية والصحف ووسائل الإعلام المختلفة لم نجد تصريحات واضحة لأحد المسؤولين الأكراد يفيد باستعدادهم لاستقبال اللاجئين، رغم تصريحات بعض الأطراف الفلسطينية التي تفيد عكس ذلك، وتعرب عن استعداد الأكراد لاستقبال الفلسطينيين ومنحهم هويات للإقامة وتأمين الأمن والسكن والعمل لهم.

ورغم هذا وذاك يبقى هذا الموضوع رهين التطورات اللاحقة، والمشروع الفدرالي العراقي نفسه، وكما شرح أحد اللاجئين الفلسطينيين المقيمين في العراق "لا نريد أن نخرج من مذبحه لمذبحه أخرى، وكلنا يعلم طبيعة التحالف الهش بين الأكراد والحكومة المركزية في بغداد، وهو قابل لأن ينهار في أية لحظة عندها ماذا ستكون الضمانات لسلامة الفلسطينيين، ناهيك عن التناحر الكردي - الكردي القابل لأن يشتعل في أية لحظة".

ومن الجدير بالذكر أن هناك ما يزيد على ٣٠ دولة قد استقبلت اللاجئين الفلسطينيين على أراضيها، ومنها أستراليا وفنلندا وتشيكيا وتركيا والولايات المتحدة وبريطانيا وسويسرا، وإيطاليا وفرنسا ودول أخرى غيرها.

وسواء أكان ذلك بقصد أو دونه فإن ما يجري مع فلسطيني العراق هو تهجير وإعادة توطين جديد، ويكفي أن نعلم بأن عدد الفلسطينيين في العراق بلغ تقريبا ٢٥ ألفا قبل الحرب على العراق؛ وهم الآن في حدود عشرة آلاف، والعدد قابل للنقصان أكثر مع حجم المعاناة والاستهداف لأبناء الجالية.

في النهاية يبقى أن نقول إنه لا بد من تحرك فاعل وجاد للقيادة الفلسطينية لحماية أبناء الجالية الفلسطينية في العراق والحفاظ على حقوقهم بالتنسيق مع جميع الأطراف العراقية منها والإقليمية والدولية، وإيجاد آليات جديدة للتواصل معهم، والعمل على تشكيل خلية أزمات لمتابعة المستجدات ومعالجة نقاط التوتر، وضرورة

أن تفكر القيادة الفلسطينية بكيفية إدخال فلسطينيي العراق الموجودين في المخيمات المذكورة آنفا بدلا من التفكير في إرسالهم إلى المنافي الجديدة في أصقاع الأرض أو التفكير في ترحيلهم إلى شمال العراق .

قوانين وتنشر رجعات

شارك في تحرير هذه الزاوية المحامي رياض عيسة

المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب (دراسة في نظامها العام)

الدكتور محمد أمين الميداني *

المقدمة

يعرفنا الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، الذي اعتمده رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية، في مدينة نيروبي (كينيا)، بتاريخ ٢٨/٦/١٩٨١، والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ ٢١/١٠/١٩٨٦، بالحقوق والحريات الأساسية التي يحميها هذا الميثاق، ويطلعنا على الآلية التي اعتمدها للسهر على حسن تطبيق هذه الحقوق والحريات واحترامها، والمتمثلة بتأسيس (اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب)، وما تتمتع به هذه اللجنة من اختصاصات وما قامت به من نشاطات على صعيد تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وحمايتها في القارة الإفريقية،

ولكن هذا الميثاق الإفريقي لم يؤسس أية هيئة قضائية أسوة بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠، والتي أنشأت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان^١، أو أسوة بالاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩، والتي أنشأت المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان^٢.

بدأت تاريخياً إجراءات اعتماد بروتوكول خاص بتأسيس محكمة إفريقية لحقوق الإنسان خلال اجتماعات قمة رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية والتي انعقدت في تونس في شهر حزيران من عام ١٩٩٤،^٣

وكان أن اعتمد مؤتمر رؤساء دول وحكومات الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية (الاتحاد الإفريقي حالياً) في دورته ٣٤ التي انعقدت في مدينة (واغادوغو) عاصمة جمهورية (بوركينا فاسو)، في الفترة ما بين ٨ إلى ١٠/٦/١٩٩٨، البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب^٤، والذي أنشأت المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب^٥، ودخل هذا البروتوكول حيز التنفيذ بتاريخ ١٠/٢٥/٢٠٠٤، حيث صادقت عليه و/أو انضمت إليه، حتى تاريخ ٢٧/١/٢٠٠٩، ٢٥ دولة، وهذه الدول هي: أوغندا،

* رئيس المركز العربي للتربية على القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، فرنسا، أستاذ محاضر في جامعة ستراسبورغ، فرنسا

وبوروندي، وبوركينا فاسو، وتنزانيا، والتوجو، وتونس، والجزائر، وجزر القمر، وجنوب إفريقيا، وروندا، وساحل العاج، والسنغال، وغابون، وغامبي، وغانا، وكينيا، وليبيا، وليسوتو، ومالاوي، ومالي، وموريتانيا، ومورتوس، وموزامبيق، والنيجر، ونيجيريا، في حين وقعت عليه ٤٩ دولة من دول الاتحاد الإفريقي البالغ عددها ٥٣ دولة إفريقية^{١١}، وبدأ العمل بهذا البروتوكول بعد شهر من دخوله حيز التنفيذ، حسب ما نصت عليه الفقرة ٣ من المادة ٣٤ منه.

سنقدم في هذه المقالة المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان، ونبدأ بتأليف هذه المحكمة ومقرها (المبحث الأول)، ونتطرق بعدها إلى عمل المحكمة ونظامها (المبحث الثاني)، ونطلع أخيراً على اختصاصاتها (المبحث الثاني).

المبحث الأول: تأليف المحكمة الإفريقية ومقرها

سنبحث أولاً في القضاة ومؤهلاتهم، وولايتهم وكيفية اختيارهم (المطلب الأول)، ومن ثم في مقر المحكمة (المطلب الثاني)، وأخيراً في قلمها (المطلب الثالث).

القضاة

تألف هذه المحكمة من ١١ قاضياً^{١٢}، وقد تم انتخابهم، حسب ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة ١١ من البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، من قبل وزراء خارجية الاتحاد الإفريقي، وجرى أول انتخاب لهؤلاء القضاة في الشهر الأول من عام ٢٠٠٦، حيث تم انتخاب قضاة المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب من الدول التالية: أوغندا، وبوروندي، وبوركينا فاسو، والجزائر، وجنوب إفريقيا، وروندا، والسنغال، وغانا، وليبيا، وليسوتو، ومالي.

سنستعرض مؤهلات هؤلاء القضاة (أولاً)، وطريقة انتخابهم (ثانياً)، ومدة ولايتهم (ثالثاً).

أولاً، مؤهلاتهم

يجب أن يتمتع القاضي، بمقتضى الفقرة الأولى من المادة ١١ من البروتوكول، بجنسية دولة عضو في الاتحاد الإفريقي، وليس من الضروري أن يكون متمتعاً بجنسية دولة طرف في البروتوكول^{١٣}، هذا من ناحية.

ويتم انتخاب هؤلاء القضاة، من ناحية ثانية، وحسب نفس المادة ١١، بصفتهم الشخصية، وهو الحال في انتخاب قضاة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.

ويجب أن يكون هؤلاء القضاة، من ناحية ثانية، وحسب نفس المادة ١١، من "ذوي الأخلاقيات العالية

والكفاءة والخبرة العملية والقضائية والأكاديمية المعترف بها في مجال حقوق الإنسان والشعوب“،

ونشير في هذا الخصوص إلى أن مجلس الاتحاد الأفريقي أصدر عدة تعليمات بخصوص انتخاب قضاة هذه المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، من بينها أن يتم مراعاة تمثيل مختلف الأنظمة القانونية والجغرافية في الاتحاد، وأن يكون هناك تمثيل مناسب لكلا الجنسين من بين قضاة هذه المحكمة^{١٤}.

ثانياً، انتخابهم

يتم انتخاب قضاة المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان، وحسب ما نصت عليه المادة ١٤ من البروتوكول، بالاقتراع السري، من قبل مؤتمر الاتحاد الإفريقي^{١٥}، وذلك اعتماداً على اقتراح من قبل الدول الأطراف في البروتوكول، ويقوم رئيس مفوضية الاتحاد الإفريقي، بمقتضى المادة ١٣ من البروتوكول، بدعوة الدول الأطراف بتقديم قائمة بمرشحين لشغل منصب قاض في هذه المحكمة الإفريقية، وذلك خلال مدة ٩٠ يوماً، ويقدم لاحقاً هذا الرئيس قائمة بأسماء المرشحين مرتبة حسب الأحرف الأبجدية (ولم يتم تحديد ما إذا كانت هذه الأحرف باللغة الإنكليزية، أو باللغة الفرنسية، أو باللغة العربية)، إلى مؤتمر الاتحاد وقبل شهر على الأقل من اجتماعه، وتقدم كل دولة لائحة بأسماء ثلاثة مرشحين على الأقل، يحمل اثنان منهم جنسيتها (المادة ١٢ من البروتوكول)^{١٦}، ويجب، حسب هذه المادة أيضاً، أن تتم مراعاة التسوية بين الجنسين في قائمة المرشحين، وقد أشاد عدد من المتخصصين بهذه المادة ١٢ التي تنص على ضرورة مراعاة التسوية بين الجنسين في قائمة المرشحين لشغل منصب قاض في المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان، وهو ما لا نجد في اتفاقيات إقليمية أخرى تبحث في حماية حقوق الإنسان، أو اتفاقيات تبحث في تأسيس محاكم دولية^{١٧} باستثناء نظام المحكمة الجنائية الدولية^{١٨}، ولا تقتصر مراعاة التسوية بين الجنسين على قائمة المرشحين، بل يجب أن تسري أيضاً على انتخاب القضاة، وهو ما أكدته الفقرة ٣ من المادة ١٤ من البروتوكول.

ثالثاً، ولايتهم

يتم انتخاب قضاة المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، بمقتضى المادة ١٥ من البروتوكول، لمدة ست سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، وتنتهي، بقصد تجديد دائم للمحكمة، ولاية أربعة قضاة تم انتخابهم في أول انتخاب بعد مضي عامين، وولاية أربعة قضاة بعد مضي أربعة أعوام^{١٩}، ويقوم رئيس مجلس الاتحاد الإفريقي بتقديم قائمة بأسماء الأعضاء المعنيين، ولكن لم يوضح البروتوكول، كما هو الحال بالنسبة للمحكمة الأوروبية والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، فيما إذا القاضي الذي لم تتم إعادة انتخابه يستطيع أن يستمر بالنظر في القضية التي كان ينظر فيها أثناء ولايته، ولعل النظام الداخلي للمحكمة سيجيب عن هذا السؤال^{٢٠}.

مقر المحكمة

تنص الفقرة الأولى من المادة ٢٥ من البروتوكول على أن يكون مقر المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب على أراض دولة طرف في هذا البروتوكول، هذا من جهة .

وسمحت هذه الفقرة أيضا للمحكمة الإفريقية، من جهة ثانية، أن تجتمع على أراضي أية دولة عضو في الاتحاد الإفريقي وذلك بقرار تتخذه غالبية أعضائها، ومع موافقة الدولة المعنية^{٢١}.

وأبدت من جهتها كل من دولة جزر موريس، وجمهورية تنزانيا اهتمامهما بأن يكونا مقرا لهذه المحكمة الإفريقية، وتم أخيرا اختيار مدينة (أروشا) في جمهورية تنزانيا ٢٢ لتكون مقرا للمحكمة بعد أن وقع الاختيار عليها في نهاية أعمال مؤتمر الاتحاد الإفريقي الذي انعقد في العاصمة الغامبية (بنجول) يومي ٢/٣/٢٠٠٦.^{٢٣}

ولكن، وعلى الرغم من اختيار مقر للمحكمة الإفريقية، فإن هذه الأخيرة لم تلتئم في الجمهورية التنزانية، وعقدت أولى جلساتها في مدينة (بنجول) في الفترة ما بين ٢ و٥/٧/٢٠٠٦، وانعقدت أربع جلسات في العاصمة الأنثيوبية (أديس أبابا) في مقر منظمة الاتحاد الإفريقي (١٨-٢١/٩/٢٠٠٦، ١١-٢٠/١٢/٢٠٠٦، ١٩-٢٨/٣/٢٠٠٧، ٤-١١/٦/٢٠٠٧)، وكان أن التأم أخيرا المحكمة في جلسة عادية بمقرها بمدينة (أروشا) في الفترة ما بين ١٧-٢٧/٩/٢٠٠٧.^{٢٤}

قلم المحكمة

تختار المحكمة، بمقتضى المادة ٢٤ من البروتوكول، كاتبها وأعضاء قلم المحكمة من بين الدول الأعضاء في منظمة الاتحاد الإفريقي،

وقامت المحكمة الإفريقية من جهتها، وخلال دورتها الثالثة التي انعقدت من ١١ إلى ٢٠/١٢/٢٠٠٦، بوضع نظام قلمها وأعضائه الذي يضم ٦١ عضوا، واطلعت عليه الجهات السياسية والمالية في الاتحاد الإفريقي بقصد الموافقة عليه^{٢٥}.

المبحث الثاني : عمل المحكمة الإفريقية ونظامها

سنطلع على عمل المحكمة الإفريقية ونظامها الداخلي (المطلب الأول)، ومن ثم ميزانيتها (المطلب الثاني)، وأخيرا تقاريرها (المطلب الثالث).

النظام الداخلي للمحكمة الإفريقية

لم يتضمن البروتوكول الذي أنشأ المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب العديد من المواد الخاصة بعملها ونظامها، وسيعود للمحكمة أن تقوم بذلك لاحقا حين تعتمد نظامها الداخلي، حسب ما نصت عليه المادة ٣٣ من البروتوكول، وأسوة بالمحاكم الإقليمية التي لكل منها نظامها الداخلي، هذا من جهة.

وتوضح المادة ٣٣، من جهة ثانية، أن المحكمة «تستشير» اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب عند الحاجة، مما سيساعد المحكمة، بلا أدنى شك، على اعتماد نظامها الداخلي والاضطلاع بالمهام المرجوة منها، وبخاصة أن المادة ٢ من البروتوكول الخاص بإنشاء هذه المحكمة تشير إلى أن هذه الأخيرة «تكمل» مهام الحماية التي أشار إليها الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والموكلت إلى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب.

كما تطلب المادة ٨ من البروتوكول أن يتضمن النظام الداخلي للمحكمة شروط تقديم الشكاوى إليها وذلك بشكل متكامل مع اللجنة الإفريقية.

ويتبين لنا بذلك تطلع خبراء الاتحاد الإفريقي الذين وضعوا البروتوكول إلى تعاون مستقبلي بين المحكمة الإفريقية واللجنة الإفريقية، ولو أن ذلك بدا صعبا برأي بعضهم^{٢٦}، حيث إن اللجنة الإفريقية لن تقبل أن يتم تحدد صلاحياتها في دراسة الشكاوى التي ستقدم إليها لصالح المحكمة الإفريقية.

وقامت المحكمة الإفريقية، من جهتها، وخلال دورتها الأولى التي انعقدت من ٢ إلى ٥/٧/٢٠٠٦، بإنشاء لجنة مؤلفة من قاضيين (القاضي الجزائري، والقاضية الغانية)، بقصد وضع مشروع النظام الداخلي للمحكمة، وتم لاحقا في بدايات عام ٢٠٠٧ ضم قضاة جدد إلى هذه اللجنة (قاض من جنوب إفريقيا، وقاض من بوركينا فاسو)^{٢٧}، ونظر قضاة المحكمة في هذا المشروع في دورة الثالثة للمحكمة التي انعقدت من ١١ إلى ٢٠/١٢/٢٠٠٧، وفي دوراتها اللاحقة، ولكن لم يتم البت بعد في هذا النظام أو اعتماده^{٢٨}.

ميزانية المحكمة الإفريقية

توضح المادة ٣٢ من البروتوكول الذي أسس المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب أن منظمة الاتحاد

الإفريقي تتحمل نفقات المحكمة ورواتب القضاة ومكافآتهم وتعويضاتهم، ومصاريف قلم المحكمة، وذلك حسب المعايير التي تحددها المنظمة وبالتشاور مع المحكمة.

وتم تحديد الميزانية المؤقتة للمحكمة، حسب تقرير مجلس وزراء منظمة الاتحاد الإفريقي الصادر في الفترة ما بين ١ إلى ٦/٦/١٩٩٨، بمبلغ ٧٥٣٥١٨ دولاراً أمريكياً بقصد مباشرة المحكمة لأعمالها بشكل فوري^{٢٩}.

وأوضح أحد قضاة المحكمة أن ميزانيتها المؤقتة لعام ٢٠٠٦ كانت ٢:٢٥ مليون دولار أمريكي، وأن مبلغ ٤٧٤٧٥٠٠ دولار أمريكي تم تخصيصها لميزانية عام ٢٠٠٧.^{٣٠}

تقارير المحكمة الإفريقية

ألزمت المادة ٣١ من البروتوكول المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بإعداد تقرير سنوي عن أعمالها وإحالته إلى مؤتمر منظمة الاتحاد الإفريقي، ويجب أن يحدد خاصة هذا التقرير الدولة التي لم تنفذ قرارات المحكمة، ورأي بعضهم في هذه الإلزام نوعاً من تمتين العلاقة بين هذه المحكمة الإفريقية والاتحاد الإفريقي، من طرف، كما يسمح، من طرف آخر بتبنيه الدول الأطراف في البروتوكول الذي أسس المحكمة، والدول غير الأطراف فيه، لأعمالها وللمشكلات التي تصادفها أثناء تأديتها لمهامها^{٣١}.

وكان رئيس المحكمة قد قدم أول تقرير عن أعمالها لعام ٢٠٠٦ إلى مؤتمر الاتحاد الإفريقي الذي انعقد في العاصمة الأثيوبية (أديس أبابا) يومي ٢٩ و٣٠/١/٢٠٠٧.

المبحث الثالث : اختصاصات المحكمة الإفريقية

تتمتع المحكمة الإفريقية باختصاص قضائي (المطلب الأول) يسمح للدول الأطراف في الميثاق الأفريقي وللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بتقديم الشكاوى، كما سمح نظام المحكمة، ولكن لأسباب استثنائية، للأفراد أو لمجموعة من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية بتقديم شكاوهم أيضا، كما تتمتع هذه المحكمة باختصاص استشاري (المطلب الثاني).

الاختصاص القضائي

نشير بداية إلى أن هذا الاختصاص القضائي للمحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب ليس إلزاميا، بمعنى أنه يحق للدول الأطراف في الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب اللجوء إلى هيئة قضائية أخرى لفض النزاعات بينهم^{٣٢}.

سنطلع على أنواع هذا الاختصاص القضائي (أولا)، ومن ثم على الإجراءات أمام هذه المحكمة (ثانيا)، وأخيرا على كيفية إصدار هذه المحكمة لقراراتها (ثالثا).

أولا، أنواع الاختصاص القضائي

تعتمد صلاحية هذه المحكمة على اختصاص موضوعي أو مادي، من ناحية، واختصاص شخصي، من ناحية ثانية.

١- الاختصاص الموضوعي أو المادي (ratione materiae)

يشمل الاختصاص الموضوعي أو المادي للمحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وحسب ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة ٣ من البروتوكول، على «كافة القضايا التي تقدم إليها والمتعلقة بتفسير الميثاق وتطبيقه، وهذا البروتوكول، وكل اتفاقية خاصة بحقوق الإنسان صادقت عليها الدول المعنية»^{٣٣}، ونلاحظ هنا التوسع في اختصاص المحكمة الإفريقية ليغطي الميثاق الإفريقي، والبروتوكول المضاف إليه، وكل اتفاقية خاصة بحقوق الإنسان، وهو على خلاف اختصاصات بعض المحاكم الإقليمية لحقوق الإنسان^{٣٤}.

والجدير بالذكر أيضا أن اختصاص اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وبمقتضى الفقرة ٢ من المادة ٤٥ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، يقتصر على «ضمان حماية حقوق الإنسان والشعوب طبقا للشروط الواردة في هذا الميثاق»، ففي مقابل الاختصاص الموضوعي أو المادي الواسع للمحكمة الإفريقية والذي يشمل الميثاق الإفريقي والبروتوكول المضاف إليه وكل اتفاقية خاصة بحقوق الإنسان صادقت

عليها دولة طرف في هذا البروتوكول، نجد أن اختصاص اللجنة الإفريقية يقتصر فقط على الحقوق والحريات التي نص عليها الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، ونحن نرى في التوسع بالاختصاص الموضوعي أو المادي للمحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب تطورا هاما في مجال حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القارة الإفريقية، ودليلا على أن الدول الأعضاء في الاتحاد الإفريقي تسعى من خلال اعتماد بروتوكولات مضافة إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لتعزيز حماية الإنسان في الدول الأعضاء في هذه المنظمة الإقليمية، والانتقال من مرحلة الاعتماد على الوثائق الإفريقية لحماية حقوق الإنسان، إلى مرحلة الرجوع إلى كل الوثائق التي تعتمدها المنظمات الدولية والإقليمية بغرض حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

٢- الاختصاص الشخصي (ratione personae)

حددت الفقرة الأولى من المادة ٥ من البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الأطراف التي يحق لهم اللجوء إلى المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وهم:

- ١) اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب،
- ٢) الدولة الطرف التي لجأت إلى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب،
- ٣) الدولة الطرف التي قدمت ضدها شكوى أمام المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب،
- ٤) الدولة الطرف التي أحدرعاياها ضحية انتهاكات حقوق الإنسان،
- ٥) المنظمات الحكومية الإفريقية

وسمحت الفقرة ٣ من المادة ٥ من البروتوكول المضاف للأفراد/ أو للمنظمات غير الحكومية التي تتمتع بصفة استشارية لدى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بتقديم شكاوى مباشرة إلى المحكمة الإفريقية، ولكن بشرط أن تكون الدولة المشتكى منها قد قدمت، وقت التصديق على هذا البروتوكول، إعلانا تقبل فيه صلاحية المحكمة الإفريقية لقبول مثل هذه الشكاوى، ولا يجوز لهذه المحكمة قبول أية شكاوى من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية ما لم يتم تقديم هذا التصريح (الفقرة ٦ من المادة ٣٤ من البروتوكول)، ولم تقدم، حتى تاريخ ١/٦/٢٠٠٧، إلا دولة إفريقية واحدة طرف في البروتوكول هذا التصريح، وذلك من أصل ٢٣ دولة طرف في هذا البروتوكول، وهذه الدولة هي: بوركينا فاسو،

ولكن طُرح التساؤل التالي: هل يمكن لدولة طرف في البروتوكول أن تقدم مثل هذا الإعلان فيما يتعلق بكل قضية على حدة، ولا يتم تقديم الإعلان بشكل عام يشمل كل الشكاوى التي يمكن أن ترفع ضدها؟ ومال فقهاء القانون إلى قبول هذه الطريقة، ورأوا فيها نوعا من التسهيل والمرونة، ومن الممكن أن تشجع أيضا الدول الأطراف في البروتوكول، أو الدول التي يمكن أن تصادق عليه لاحقا، بقبول قضاء المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب^{٣٥}.

ثانياً، الإجراءات أمام المحكمة الإفريقية

تنقسم الإجراءات أمام هذه المحكمة إلى فرعين :

١- دراسة الشكاوى من حيث الشكل
بحثت المادة ٦ من البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب كيفية دراسة المحكمة الإفريقية للشكاوى التي تعرض عليها، من حيث الشكل .

ولكن يجب على هذه المحكمة، وقبل أن تبدأ هذه الدراسة، وتبعاً لما نصت عليه الفقرة ٣ من المادة ٥ من البروتوكول؛ أن تستمخ رأي اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بخصوص هذه الشكاوى، والتي من واجبها أن تبدي هذا الرأي في أقرب مهلة (الفقرة الأولى من المادة ٦)، مما يعني أن الشكاوى المقصودة في هذه الفقرة تتعلق بتلك التي يقدمها "فرد"، أو "منظمة غير حكومية".

ورأي بعضهم أن هذه الفقرة الأولى من المادة ٦ لا تلزم المحكمة الإفريقية بطلب رأي اللجنة الإفريقية قبل أن تصدر قرارها بخصوص قبل الشكاوى أو عدم قبولها من حيث الشكل^{٣٦}.

ويجب على هذه المحكمة أيضاً، أن تفصل بخصوص الشكاوى من حيث الشكل، آخذة بعين الاعتبار ما نصت عليه المادة ٥٦ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب^{٣٧} (الفقرة ٢ من المادة ٦)، ويمكن أن تتعلق هذه الفقرة ٢ من المادة ٦، وكالفقرة الأولى من نفس المادة، بالشكاوى الفردية أو شكاوى المنظمات غير الحكومية، أما إذا تعلق الأمر بالشكاوى الحكومية فيجب أن يتم احترام أحكام المادة ٥٠ من الميثاق الإفريقي^{٣٨}، أي يجب استنفاد وسائل الطعن الداخلية حتى يتم قبول الشكاوى من حيث الشكل .

ويحق أخيراً للمحكمة الإفريقية أن تنظر في الشكاوى المقدمة إليها، أو أن تحيلها إلى هذه اللجنة الإفريقية (الفقرة ٣ من المادة ٦).

٢- دراسة الشكاوى من حيث الموضوع
لا يتوسع البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بتقديم التفاصيل المتعلقة بدراسة الشكاوى المقدمة إلى المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب من حيث الموضوع، فالمادة ٨ من هذا البروتوكول توضح ما يلي: "تحدد المحكمة في نظامها الداخلي شروط دراسة الشكاوى التي تقدم إليها مع الأخذ بعين الاعتبار التكامل بينها وبين اللجنة"^{٣٩}.

تضع هذه المادة إذن، على عاتق المحكمة الإفريقية، من جهة، واجب اعتماد نظامها الداخلي، ويجب، من جهة ثانية، أن يتضمن هذا النظام شروط تقديم الشكاوى إلى هذه المحكمة، ولا يجب أن يهمل، أخيراً،

هذا النظام الداخلي «التكامل» بين المحكمة واللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بخصوص تقديم الشكاوى^{٤١}.

وترتبط دراسة الشكاوى التي تقدم إلى المحكمة الإفريقية بعدة جوانب، نذكر منها:
أ) القانون المطبق: تستطيع أن تعتمد هذه المحكمة، وبغرض دراسة الشكاوى التي تقدم إليها، وبالتطبيق للمادة ٧ من البروتوكول، على: الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وعلى كل وثيقة تتعلق بحقوق الإنسان سبق أن صادقت عليها الدولة المعنية، أي الدولة التي تقدم ضدها الشكاوى، وتذكرنا هذه المادة ٧ بالمادتين ٦٠ و ٦١ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والمجال الواسع والمفتوح أمام اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، أثناء النظر في المراسلات المقدمة إليها، بالعودة إلى «مختلف الوثائق الإفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وأحكام ميثاق الأمم المتحدة وميثاق منظمة الوحدة الإفريقية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام سائر الوثائق التي أقرتها الأمم المتحدة والدول الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب، وكذلك أحكام مختلف الوثائق التي أقرتها المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة التي تتمتع الدول الأطراف في هذا الميثاق بعضويتها»، كما أنها تأخذ بعين الاعتبار «الاتفاقيات الدولية الأخرى سواء العامة أو الخاصة التي ترسي قواعد اعترفت بها صراحة الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، والممارسات الإفريقية المطابقة للنواميس الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب، والعرف المقبول كقانون بصفة عامة، والمبادئ العامة للقانون التي تعترف بها الدول الإفريقية، وكذلك الفقه»^{٤٢}، ونحن نرى أن هذا الموقف مثال يحتذى في حال البحث بتأسيس محاكم إقليمية لحماية حقوق الإنسان^{٤٣}.

ب) التسوية الودية: تسعى دائما مختلف الهيئات الإقليمية لحقوق الإنسان لإيجاد تسوية ودية بين الشاكي والدولة المشتكى منها^{٤٤}، وكرس البروتوكول المضاف المادة ٩ للبحث في هذه التسوية الودية، حيث سمح للمحكمة الإفريقية أن تحاول حل موضوع الخلاف بخصوص القضايا التي تعرض عليها، وذلك بطريقة ودية، ورأى بعضهم في هذه التسوية الودية التي تهدف هذه المحكمة الإفريقية الوصول إليها نوعا من احترام «العقلية الإفريقية» التي تتصف بالسعي إلى التفاهم والتحكيم في الخلافات التي يمكن أن تظهر في القارة الإفريقية^{٤٥}.

ثالثاً، قرارات المحكمة الإفريقية

يتضح من الفقرة الأولى من المادة ٢٧ من البروتوكول المضاف أن قرارات المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان تتعلق بالفصل بوجود انتهاك لأحكام الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان، من طرف، وبالحكم، من طرف ثان، بتعويض ضحايا هذا الانتهاك إذا تطلب الأمر ذلك^{٤٥}.

وتبين الفقرة ٢ من المادة ٢٧ من هذا البروتوكول المضاف، من ناحية ثانية، بأنه يجوز للمحكمة الإفريقية أن تأمر بمجموعة من «الإجراءات المؤقتة»^{٤٦}، في حال وجود حالات خطيرة جداً أو عاجلة جداً، وعندما تتوافر القناعة لدى هذه المحكمة بضرورة تجنب أضرار لا يمكن تفاديها، في حق الأفراد.

وتحدد الفقرة الأولى من المادة ٢٨ من البروتوكول فترة صدور الحكم بمهلة ٩٠ يوما بعد الانتهاء من التحقيقات، وتتخذ المحكمة قراراتها بأغلبية قضاتها، وقرارات المحكمة نهائية ولا يمكن أن تكون محلا للطعن (الفقرة ٢ من المادة ٢٨).

وتجيز الفقرة ٣ من المادة ٢٨ للمحكمة الإفريقية تعديل حكمها، من دون أن يؤثر ذلك على ما نصت عليه الفقرة ٢ من نفس المادة؛ إذا استجدت إثباتات لم تكن على علم بها حين أصدرت حكمها، وحسب الشروط التي يحددها النظام الداخلي للمحكمة، ويعود أيضا للمحكمة، وحسب الفقرة ٣ من هذه المادة، أن تعلق حكمها.

ويعلن حكم المحكمة في جلسة علنية بعد إعلام أطراف النزاع، ويكون حكم المحكمة معللا (الفقرتان ٥ و ٦ من المادة ٢٨ من البروتوكول المضاف).

وأتاح الفقرة ٧ من المادة ٢٧ من البروتوكول المضاف، وفي حال أن حكم المحكمة لم يصدر بإجماع قضاتها، لأي قاض أن يلحق بحكم المحكمة رأيه المنفرد أو المخالف^{٤٧}.

ولكن يبقى هناك مجموعة من المواضيع التي تتعلق بدراسة المحكمة الإفريقية للشكاوى التي تقدم إليها، ونستطيع أن نذكر من بين هذه المواضيع: حالة القاضي الذي يشغل منصبا في هذه المحكمة ويحمل جنسية الدولة التي قدمت ضدها شكوى إلى المحكمة، فيجب على هذا القاضي أن يتنحى أثناء نظر المحكمة بهذه الشكوى، وعملا بما نصت عليه المادة ٢٢ من البروتوكول المضاف^{٤٨}.

الاختصاص الاستشاري

أعطى البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان، اختصاصا استشاريا، على غرار الاختصاص الاستشاري للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان^{٤٩}، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان^{٥٠}، ولكن من يحق له طلب هذا الرأي الاستشاري؟ وهو ما سنجيب عنه (أولا)، وسنرى كيف تمارس المحكمة الإفريقية هذا الاختصاص (ثانيا).

أولا، من يحق له طلب الرأي الاستشاري حددت الفقرة الأولى من المادة ٤ من البروتوكول المضاف، الأطراف الذين يحق لهم طلب الرأي الاستشاري من المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وهذه الأطراف هي:

١. كل دولة عضو في الاتحاد الإفريقي.
٢. كل هيئة من هيئات الاتحاد الإفريقي.

٣. كل منظمة إفريقية يعترف بها الاتحاد الإفريقي .

وإذا كان من المفهوم أن البروتوكول أجاز لدولة عضو في الاتحاد الإفريقي أو هيئة من هيئاته بأن تتقدم بطلب رأي استشاري للمحكمة الإفريقية، فإن السماح لكل منظمة إفريقية يعترف بها هذا الاتحاد بتقديم مثل هذا الطلب قد لفت انتباه عدد من الخبراء^{١٥}، وهو موقف يذكرنا أيضا بما نصت عليه الفقرة ٣ المادة ٤٥ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب^{١٦} والتي تعطي للجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بتفسير كافة أحكام هذا الميثاق بناء على طلب من «منظمة تعترف بها منظمة الوحدة الإفريقية»، ولكن يبقى السؤال مطروحا عما إذا كان يجوز للمنظمات الإفريقية غير الحكومية، وبخاصة تلك التي تستفيد من الصفة الاستشارية لدى الاتحاد الإفريقي، أن تطلب رأيا استشاريا من المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، أم أن هذا الحق مقتصر على المنظمات الحكومية الإفريقية التي يعترف بها الاتحاد الإفريقي؟ لا نعتقد أن الموضوع قد حسم بعد، ولعل نشاطات هذه المحكمة الإفريقية واجتهاداتها مستقبلا ستساعد بالإجابة عن هذا السؤال .

ثانياً، ممارسة الاختصاص الاستشاري

يشمل الاختصاص الاستشاري للمحكمة الإفريقية، وحسب ما نصت عليه المادة ٤ من البروتوكول، كل الوثائق المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يعني أنه يشمل كل وثيقة دولية و/أو إقليمية خاصة بحقوق الإنسان^{١٧}.

ولكن اشترطت الفقرة الأولى من هذه المادة أن لا يتعلق طلب الرأي الاستشاري بطلب مقدم إلى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب المنبثقة عن الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، ويمكن أن نتفهم ما تشترطه هذه الفقرة من خلال الحرص على عدم التأثير على أعمال هذه اللجنة الإفريقية، وقيام كل من هاتين الهيئتين (اللجنة الإفريقية والمحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان) بتقديم تفسيرين (من الممكن ألا يتضمنا نفس الموقف، أو حتى يمكن أن يكونا متناقضين)، لنفس المواد أو الأحكام .

ونشير أيضا إلى أنه لا يمكن للمحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب أن ترفض إعطاء رأي استشاري إلا إذا كان هناك أسباب مقنعة تحول بينها وبين إعطاء مثل هذا الرأي^{١٨}، ويجب على المحكمة أن تعلق رفضها، في هذه الحالة، لإعطاء رأي استشاري .

ويجب أخيرا أن يكون الرأي الاستشاري لهذه المحكمة الإفريقية معللا، حسب ما نصت عليه الفقرة ٢ من المادة ٤ من البروتوكول، كما أتاحت هذه الفقرة لقاض من قضاة المحكمة، أن يلحق رأيه المنفرد، أو رأيه المخالف بالرأي الاستشاري للمحكمة^{١٩}، ويبقى رأي المحكمة «استشاريا»، يتمتع بقوة أدبية، ويساعد، برأينا، على إعطاء تفسيرات لمواد الوثائق الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان، مما يساعد، بلا أدنى شك، على تطوير هذه الحماية الدولية .

الختامة

جاء اعتماد البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والذي أنشأ المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب ليدعم، من جهة، آلية هذا الميثاق الإفريقي بتأسيس هيئة قضائية إلى جانب الهيئة شبه القضائية والمتمثلة باللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وبقصد أن تسهر هذه المحكمة الإفريقية على حسن تنفيذ الدول الأطراف في هذا الميثاق لالتزاماتهم، ولإفساح المجال أمام ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان للتظلم أمام محكمة إقليمية لحقوق الإنسان تفصل في الشكاوى المقدمة إليها من قبل الدول الأطراف في الميثاق الإفريقي، و/أو اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، و/أو المنظمات الحكومية الإفريقية، و/أو أفراد و/أو منظمات غير حكومية بغرض وقف هذه الانتهاكات وتعويض المتضررين منها وإيجاد السبل لمنع تكرارها.

وعزز تأسيس المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، من جهة ثانية، جهود المنظمات الإقليمية ونشاطاتها ومنجزاتها، فها هي المحكمة الإفريقية تقف إلى جانب المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، كجهود على ما حققه كل من الاتحاد الإفريقي، ومنظمة مجلس أوروبا، ومنظمة الدول الأمريكية في مجال حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

والسؤال المطروح اليوم: متى سنرى المحكمة العربية لحقوق الإنسان؟ علما بأن الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي تم اعتماده في قمة تونس، بتاريخ ٢٣/٥/٢٠٠٤ قد دخل حيز التنفيذ في ١٥/٣/٢٠٠٨، ولكن لم يؤسس، للأسف، هذا الميثاق العربي أية محكمة عربية لحقوق الإنسان، وبذلك تبقى جامعة الدول العربية متخلفة عن ركب بقية المنظمات الإقليمية في مجال حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

الهوامش

- ١ انظر نص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في: حقوق الإنسان، المجلد الأول، الوثائق العالمية والإقليمية، إعداد: محمود شريف بسبوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٦٦ وما بعدها، (لاحقا، الوثائق العالمية والإقليمية).
- ٢ انظر محمد أمين الميداني: "التعريف بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب"، مجلة (المحامون)، منشورات نقابة المحامين في سورية، العددان ٧-٨، تموز/يوليو-آب/أغسطس ١٩٩٨، ص ٦٥٠-٦٥٧.
- ٣ انظر نص الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في: حقوق الإنسان، مجموعة وثائق إقليمية، ترجمة محمد أمين الميداني، ونزيه كسيبي، الطبعة الثانية، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، بيروت، ٢٠٠١، ص ٣٥ وما بعدها.
- ٤ انظر بخصوص هذه المحكمة الأوروبية واختصاصاتها، محمد أمين الميداني، النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان، الطبعة الثالثة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٢٧ وما بعدها، (لاحقا، الميداني، النظام الأوروبي).
- ٥ انظر نص هذه الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية، ص ٣٤٣ وما بعدها.
- ٦ انظر بخصوص هذه المحكمة الأمريكية واختصاصاتها، محمد أمين الميداني: "المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان (دراسة في نظامها العام)"، المجلة اليمنية لحقوق الإنسان، منشورات وزارة حقوق الإنسان، صنعاء، العدد ٣، ٢٠٠٧، ص ٩٩ وما بعدها، (لاحقا، الميداني، المحكمة الأمريكية).
- ٧ انظر التطور التاريخي لاعتماد البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والذي أسس المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان في:
Mutoy MUBIALA. « La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples : mimétisme institutionnel ou avancée judiciaire ? ». Revue Générale de Droit International Public, tome 84, 1998, p. 768
- ٨ تم اعتماد هذا البروتوكول بالقرار:
OAU Doc. OAU/LEG/EXP/AFCHPR/PROT (III), June 9, 1998
- ٩ انظر مراحل اعتماد هذا البروتوكول والأسباب التي دعت لاعتماده في:
Fatsah OUGUERGOUZ, « La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples - Gros plan sur le premier organe judiciaire africain à vocation continentale ». Annuaire Français de Droit International, 2006, pp. 213 et s
- ١٠ لم نعث على النص العربي لهذا البروتوكول، علما بأن موقع جامعة مونيستا قد نشر نصا بالعربية لا يطابق لا النص الفرنسي ولا النص الإنكليزي لهذا البروتوكول، وتعتمد هذه المقالة بالدرجة الأولى على النص الفرنسي، علما بأن اللغات الرسمية للاتحاد الإفريقي هي: العربية، والإنكليزية، والفرنسية، أنظر النص الفرنسي في:
Revue Générale de Droit International Public, tome 102, 1998, pp. 855 et s
- ١١ انظر أسماء الدول التي صادقت على البروتوكول، على موقع الإتحاد الإفريقي: www.africa-union.org
- ١٢ يبلغ عدد قضاة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ٤٧ قاضيا، وهو العدد الذي يمثل كل الدول الأعضاء في منظمة مجلس أوروبا، وبحسب ما نصت عليه المادة ٢٠ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، ويبلغ عدد القضاة في المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان من ٧ قضاة، وبحسب ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة ٥٢ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والفقرة الأولى من المادة ٤ من النظام الأساسي للمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.

١٣ تذكرنا هذه المادة بالنظام القديم الذي كان معمولا به في اختيار قضاة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وذلك قبل دخول البروتوكول رقم ١١ المضاف إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيز التنفيذ في ١/١١/١٩٩٨، حيث كان يتم اختيار هؤلاء القضاة من بين مواطني الدول الأعضاء في مجلس أوروبا سواء تلك التي صادقت أم لم تصادق على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وقد وجهت عدة انتقادات لهذا النظام إلى أن تم تعديله بفضل البروتوكول رقم ١١، وكنا نوافق على هذه الانتقادات، ونعتقد بأن توسيع اختيار قضاة المحكمة الأفريقية بحسب ما نصت عليه المادة ١١ ليشمل كل أعضاء الاتحاد الإفريقي، هو أفضل لأن عدد الدول الإفريقية التي صادقت، حتى الآن، على هذا البروتوكول لا يزال محدودا بالقياس لعدد أعضاء هذا الاتحاد والذي يبلغ عددهم ٣٥ عضوا، ومن المفروض أن يتم الاستفادة من خبرات أكبر عدد ممكن من كبار القانونيين والمتخصصين والمعروفين في البلدان الإفريقية بانتظار مصادقة عدد أكبر من هذه الدول على البروتوكول الذي أسس المحكمة الإفريقية.

١٤ أنظر: OUGUERGOUZ, op., cit., p. 219.

١٥ يمكن أن نسجل هنا تشابها بين طريقة انتخاب القضاة في المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، حيث يقوم مؤتمر الاتحاد الإفريقي بانتخاب القضاة في المحكمة الإفريقية، وتقوم الجمعية البرلمانية التابعة لمنظمة أوروبا بانتخاب قضاة المحكمة الأوروبية، تبعا لما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة ٢٢ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، في حين تقوم الدول الأطراف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وبمقتضى الفقرة الأولى من المادة ٥٣ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، بانتخاب قضاة المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.

١٦ كانت تضم المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي تم انتخاب أعضائها بعد دخول البروتوكول ١١ حيز التنفيذ في ١/١١/١٩٩٨، قاضيان يحملان جنسية واحدة: قاض سويسري رشحته سويسرا (وتم انتخابه رئيسا لهذه المحكمة)، وقاض سويسري آخر رشحته دولة ليشتينشتاين، وضمت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حسب نظامها القديم، وقبل عام ١٩٩٨، قاض كندي رشحته دولة ليشتينشتاين.

١٧ انظر: OUGUERGOUZ, op., cit., p. 220.

١٨ تنص الفقرة ٨ (أ) من المادة ٣٦ من نظام روما على ما يلي: "٨ - أ) عند اختيار القضاة، تراعي الدول الأطراف، في إطار عضوية المحكمة، الحاجة إلى ما يلي:

١- تمثيل النظم القانونية الرئيسية في العالم.

٢- التوزيع الجغرافي العادل.

٣- تمثيل عادل للإناث والذكور القضاة.

ب) تراعي الدول الأطراف أيضاً الحاجة إلى أن يكون بين الأعضاء قضاة ذو خبرة قانونية في مسائل محددة تشمل، دون حصر، مسألة العنف ضد النساء أو الأطفال."

١٩ يتم أيضا انتخاب قضاة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان لمدة ست سنوات، ولكن تنتهي مدة عضوية نصف القضاة المنتخبين عند الانتخاب الأول بعد انقضاء ثلاث سنوات على انتخابهم، أنظر، الميداني، النظام الأوروبي، ص ١١٤ وما بعدها، ويتم انتخاب قضاة المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لمدة ست سنوات أيضا، ويجوز إعادة انتخابهم مرة واحدة فقط، لكن مدة ثلث قضاة تنتهي بعد انقضاء ثلاث سنوات، أنظر، الميداني، المحكمة الأمريكية، ص ١٠٣.

٢٠ انظر: OUGUERGOUZ, op., cit., p. 221.

٢١ يوجد مقر المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان جلساتها في مدينة ستراسبورغ الفرنسية حيث يوجد مقر منظمة مجلس أوروبا، ولكن يجوز لهذه المحكمة، وبمقتضى الفقرة الأولى من المادة ١٩ من النظام الداخلي، أن تعقد جلساتها في أية دولة من الدول الأعضاء في مجلس أوروبا وذلك إذا ارتأت ضرورة في ذلك، ونرى بهذا الشكل بأنه لم يشترط أن تعقد المحكمة جلساتها في دولة طرف في الاتفاقية الأوروبية لحقوق

الإنسان، بل في أية دولة من دول مجلس أوروبا ولو لم تصادق على هذه الاتفاقية، أنظر، الميداني، النظام الأوروبي، ص ١٣٩ .
وتنص الفقرة الأولى من المادة ٥٨ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي: "١- يكون مقر المحكمة في المكان الذي تحدده الدول الأطراف في هذه الاتفاقية في الجمعية العامة للمنظمة، غير أنه يمكن للمحكمة أن تلتزم في أراضي أية دولة عضو في منظمة الدول الأمريكية عندما ترى أغلبية المحكمة ذلك مرغوبا فيه وبموافقة مسبقة من الدول المعنية، ويمكن للدول الأطراف في الاتفاقية أن تتغير مقر المحكمة في الجمعية العامة بأغلبية الثلثين".

٢٢ نذكر بأن مدينة (أروشا) في تنزانيا هي مقر محكمة الجنايات الدولية لمحكمة المسؤولين عن الجرائم التي ارتكبت في روندا.
٢٣ يشير القاضي الجزائري (فاتسه أوغورغوز) عضو المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بأنه لم تتم، وبخصوص اختيار (أروشا)، مراعاة "المعايير الخاصة بمقار هيئات الاتحاد الإفريقي" التي اعتمدها المجلس التنفيذي للاتحاد الإفريقي خلال دورته السابعة العادية التي انعقدت في مدينة سيرت الليبية يومي ١ و ٢/٧/٢٠٠٥ .

٢٤ انظر : OUGUERGOUZ, op., cit., p. 223 .

٢٥ المرجع السابق، ص ٢٢٤ .

٢٦ انظر : OUGUERGOUZ, op., cit., p. 224 .

٢٧ استقال القاضي الجزائري من اللجنة خلال دورة المحكمة الرابعة والتي انعقدت من ١٩ إلى ٢٨/٣/٢٠٠٧، وحل محله قاض من أوغندا .

٢٨ انظر : OUGUERGOUZ, op., cit., p. 225 .

٢٩ انظر : OUA, Doc, CM/2083 - LXVIII .

٣٠ انظر : OUGUERGOUZ, op., cit., p. 225 .

٣١ المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

٣٢ ألزمت المادة ٥٥ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان الدول الأطراف فيها بالتنازل عن حقها باللجوء إلى أية هيئة أو أية وسيلة أخرى غير تلك التي تنص عليها هذه الاتفاقية لحل الخلافات التي قد تنشأ بينها، أو أعطاء تفسير لمواد هذه الاتفاقية .

٣٣ ترجمة الكاتب اعتمادا على النص الفرنسي للبروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب .

٣٤ تنص الفقرة الأولى من المادة ٣٢ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على ما يلي: ١- يشمل اختصاص المحكمة كل المسائل المتعلقة بتفسير وتطبيق الاتفاقية وبروتوكولاتها، والتي تعرض عليها حسب الشروط المبينة في المواد ٣٣ و ٣٤ و ٣٧ .

وتنص الفقرة ٣ من المادة ٦٢ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي: "٣- يشمل اختصاص المحكمة كل القضايا المتعلقة بتفسير وتطبيق أحكام هذه الاتفاقية المرفوعة إليها، بشرط أن تعترف الدول الفرقة في القضية - أو تكون قد سبق لها أن اعترفت - بهذا الاختصاص، سواء بواسطة إعلان خاص طبقا للقرارات السابقة أو عن طريق اتفاق خاص".

٣٥ انظر : OUGUERGOUZ, op., cit., pp. 230-231 .

٣٦ انظر، المرجع السابق، ص ٢٣٠-٢٣١ .

٣٧ تنص المادة ٥٦ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على ما يلي: "٥٦- تنظر اللجنة في المراسلات الواردة المنصوص عليها في المادة ٥٥ والمتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب إذا استوفت وبالضرورة الشروط التالية:

١ . أن تحمل اسم مرسلها حتى ولو طلب إلي اللجنة عدم ذكر اسمه،

٢ . أن تكون متمشية مع ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية أو مع هذا الميثاق،

٣ . أن لا تتضمن ألفاظا نابية أو مسيئة إلى الدولة المعنية أو مؤسساتها أو منظمة الوحدة الإفريقية،

٤ . ألا تقتصر فقط على تجميع الأنباء التي تبثها وسائل الإعلام الجماهيرية،

٥ . أن تأتي بعد استنفاد وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح للجنة أن إجراءات وسائل الإنصاف هذه قد طالت بصورة غير عادية .

٦ . أن تقدم للجنة خلال فترة زمنية معقولة من تاريخ استنفاد وسائل الإنصاف الداخلية أو من التاريخ الذي حددته اللجنة لبدء النظر في الموضوع .

٧ . ألا تتعلق بحالات تمت تسويتها طبقاً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة وميثاق منظمة الوحدة الأفريقية وأحكام هذا الميثاق .

٣٨ . تنص المادة ٥٠ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على ما يلي : ” ٥٠- لا يجوز للجنة النظر في أي موضوع يعرض عليها إلا بعد التأكد من استنفاد كل وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح أن إجراءات النظر فيها قد طالت لمدة غير معقولة“ .

٣٩ . ترجمة كاتب المقالة .

٤٠ . خصص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الباب الثالث وعنوانه : ”إجراء اللجنة“ ، المواد من ٤٥ إلى ٥٩ للبحث في دراسة الشكاوى التي تقدم إلى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب .

٤١ . تنص المادة ٦٠ من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على ما يلي : ”٦٠-تسترشد اللجنة بالقانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان والشعوب وبخاصة بالأحكام الواردة في مختلف الوثائق الإفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وأحكام ميثاق الأمم المتحدة وميثاق منظمة الوحدة الأفريقية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام سائر الوثائق التي أقرتها الأمم المتحدة والدول الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب ، وكذلك أحكام مختلف الوثائق التي أقرتها المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة التي تتمتع الدول الأطراف في هذا الميثاق بعضويتها“ .

وتنص المادة ٦١ من هذا الميثاق الإفريقي على ما يلي : ”المادة ٦١-وتأخذ اللجنة في اعتبارها الاتفاقيات الدولية الأخرى سواء العامة أو الخاصة التي ترسي قواعد اعترفت بها صراحة الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية ، والممارسات الإفريقية المطابقة للنواميس الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب ، والعرف المقبول كقانون بصفة عامة ، والمبادئ العامة للقانون التي تعترف بها الدول الإفريقية ، وكذلك الفقه وأحكام القضاء باعتبارها وسائل مساعدة لتحديد قواعد القانون“ .

٤٢ . نحن نقصد بالطبع مشروع المحكمة العربية لحقوق الإنسان .

٤٣ . تنص الفقرة (ب) من المادة ٣٨ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على ما يلي : ”ب-تضع نفسها (أي المحكمة الأوروبية) تحت تصرف الأطراف المعنية للوصول إلى تسوية ودية للقضية مستلهمة احترام حقوق الإنسان كما تعترف بها الاتفاقية وبرتوكولاتها“ ، كما تنص المادة ٣٩ من هذه الاتفاقية الأوروبية ، وعنوانها (التوصل إلى تسوية ودية) على ما يلي : ”٣٩-تشطب المحكمة القضية ، في حال التوصل إلى تسوية ودية ، بقرار يقتصر على عرض موجز للوقائع وللحل المعتمد“ .

وتنص الفقرة الأولى (و) من المادة ٤٨ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي : ”و-تضع اللجنة (اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان) نفسها تحت تصرف الفرقاء المعنيين بهدف التوصل إلى تسوية ودية للقضية على أساس احترام حقوق الإنسان المعترف بها في هذه الاتفاقية“ .

٤٤ . انظر : MUBIALA, op. cit., 776 .

٤٥ . وهو أيضا ما نصت عليه كل من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (المادة ٤١) ، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (المادة ٦٣) .

٤٦ . تبحث المادة ٣٩ من النظام الداخلي للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ”الإجراءات المؤقتة“ ، وتنص الفقرة ٢ من المادة ٦٣ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي : ”٢-في الحالات ذات الخطورة والإلحاح الشديدين ، وحين يكون ضروريا تجنب إصابة الأشخاص بضرر لا يمكن إصلاحه ، تتخذ المحكمة التدابير المؤقتة التي تراها ملائمة في القضايا التي هي قيد النظر ، أما فيما يخص القضايا التي لم تُرفع إلى المحكمة بعد ، فيمكن للمحكمة أن تعمل بناء على طلب اللجنة“ .

٤٧ أجازت الفقرة ٢ من المادة ٤٥ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لقاوض في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن يعبر عن رأيه المنفرد، حيث نصت على ما يلي: "٢-إذا لم يعبر الحكم جزئياً أو كلياً عن الرأي الجماعي للقضاة، يحق لكل قاض أن يرفق عرضاً لرأيه المنفرد"، ونجد نصاً مشابهاً في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، حيث نصت الفقرة ٢ من المادة ٦٦ على ما يلي: "٢-إذا كان الحكم لا يمثل كلياً أو جزئياً إجماع آراء القضاة، يحق لكل قاض أن يرفق رأيه المخالف أو المنفصل بالحكم".

٤٨ تنص المادة ٢٢ وعنوانها "تنحي" من البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب على ما يلي: "٢٢-يتنحى القاضي الذي يحمل جنسية دولة طرف في حال قضية تقدم إلى المحكمة"، ترجمة كاتب الدراسة.

٤٩ انظر الميداني، النظام الأوروبي، ص ١٤٣ وما بعدها.

٥٠ انظر الميداني، المحكمة الأمريكية، ص ١٠٦ وما بعدها.

٥١ انظر: OUGUERGOUZ, op., cit., p. 236.

٥٢ تجيز الفقرة الأولى من المادة ٤٧ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان للجنة وزراء منظمة مجلس أوروبا فقط طلب رأي استشاري من المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، في حين تجيز المادة ٦٤ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان "للهيئات المنصوص عليها في الفصل العاشر من ميثاق منظمة الدول الأمريكية المعدل بروتوكول بونيس ايرس، ضمن نطاق اختصاصها، أن تطلب استشارة المحكمة"، وهو ما نص عليه البروتوكول المضاف إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.

٥٣ نلفت الانتباه هنا إلى استخدام بعض المصطلحات المتعلقة بالحماية الدولية لحقوق الإنسان، فحين يتم استخدام مصطلح "وثائق" أو "صكوك"، فهذا يعني أي وثيقة أو صك قانوني سواء كان ملزماً أم غير ملزم قانونياً، فالإعلانات التي اعتمدها المنظمات الدولية والإقليمية مثل: الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته، والذي اعتمده منظمة الدول الأمريكية في عام ١٩٤٨، أو إعلان بشأن القضاء على العنف ضد المرأة الذي اعتمده الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٩٣، هذه الإعلانات هي وثائق وصكوك غير ملزمة، ويتم أيضاً استخدام مصطلح "وثائق" أو "صكوك" فيما يتعلق بالاتفاقيات الدولية والإقليمية الملزمة مثل: العهدان الدوليان لعام ١٩٦٦، اتفاقية منع جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٨١، اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩، الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠، الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩، الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١، والميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٤.

٥٤ انظر: OUGUERGOUZ, op., cit., p. 239.

٥٥ لم تُشر الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان إلى إمكانية وجود آراء منفردة أو مخالفة لقضاة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في حال إصدارها لرأي استشاري حسب ما نصت عليه المادة ٤٨ من هذه الاتفاقية الأوروبية، وهو أيضاً موقف المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، حيث لم تُشر الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان إلى وجود آراء منفردة أو مخالفة للرأي الاستشاري الذي نصت عليه هذه الاتفاقية في المادة ٦٤، في حين يجيز النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية لقضائياتها تقديم آراء منفردة أو مخالفة فيما يتعلق بالآراء الاستشارية التي تصدرها هذه المحكمة، الدولية.

الإعلام النسوي

الحقوق في قانون الأحوال الشخصية نموذجاً

رشا حاج إبراهيم *

مقدمة

كثرت الدراسات وتعددت موضوعاتها حول طبيعة ومسار العلاقة بين قضايا المرأة والإعلام، وبخاصة بعد الثورة التكنولوجية الهائلة التي اجتاحت العالم خلال العقود القليلة الماضية، فبعد أن كان دور وسائل الإعلام المختلفة، في السابق، هامشياً أو مقيداً في عملية تمكين المرأة وتعزيز حقوقها والنهوض بها بقضاياها أصبحت هذه الوسائل تولي اهتماماً ملحوظاً ونوعياً في التركيز على أهداف وحقوق وتطلعات وبرامج المرأة، لاسيما المتعلقة بقضايا الفقر والصحة والتعليم والمشاركة السياسية وغيرها.

وتباينت مساحة اهتمام وسائل الإعلام العربية بموضوع ونوعية تناول قضايا المرأة من مجتمع لآخر، ومن وسيلة إعلامية لأخرى، فبعض هذه الوسائل اتبعت طريق التحدث عن المرأة من زاوية "الأنثى" ذات الصورة المثيرة والجميلة، والمغيبة من الوعي والإدراك، بمعنى آخر: تحوصلت، أو انعدمت تلك المرأة بكيانها الإنساني الواجب منحه ثلاثية (المعرفة، التنمية، والقرار) في بوتقة النظرة السلبية التقليدية التي ترى في المرأة ضيقة الأفق، مثيرة الجسد، لا تصلح لمهام تنموية، بل لوظيفة إنجابية، فضلاً عن اعتبارها ربة بيت لا تعمل، تدور في فلك الرجل، ولا يعينها الشأن العام.

وفي المشهد المقابل، نجد وسائل إعلامية أخرى تطرقت إلى المرأة دون الخوض الموضوعي والشامل في جوهر قضاياها، فتغلب الخبر السريع والمقال المجزوء على القصة الإنسانية والتقارير الهادف؛ مثل هذه الوسائل اهتمت وواكبت عالم المرأة ومساراتها المختلفة ولكنها لم تخترق صلب قضاياها الهامة والحساسة، فاكتفت بالحديث مع المرأة دون الغوص في هموم وأحلام وآمال المرأة.

* طالبة في كلية الحقوق، جامعة بيرزيت

وبين هذا المشهد وذاك، صوّت عدد من الوسائل الإعلامية أدواتها (القلم، الصوت، العدسة) تجاه المراد سماع مطالبه، لتكون له عوناً في التعبير عن آرائه، والمساعدة في تلبية احتياجاته، ورفع الاعتساف، ولو يسيراً، عن واقعه المعيش. هذا النوع من الإعلام استطاع تحريك مياه "البحر الاجتماعية" التي غمرت المرأة لقرون طوال بظلمات التهميش والحرمان، نجح هذا الإعلام في "دق الخزان" دون القدرة على كسره، ذلك لأنه مصنوع من مادة اجتماعية صلبة جداً، غلافها التقاليد المتدعة، لا القوانين والقيم أو أحكام الشرع.

ومن عمومية اللفظ حول دور الإعلام العربي بقضايا المرأة العربية، والمتمحور، وفق المشاهد الثلاثة السالفة (الحديث عن المرأة، والحديث مع المرأة، وإعطاء الكلمة للمرأة) إلى خصوصية النسب للحالة الفلسطينية، تلك الحالة التي تقاطعت خيوطها بخيوط كثيرة مع الواقع العربي العام، ومن ضمنها المجال الإعلامي، دون الإغفال. في الوقت ذاته - خصوصية فلسطين، بما يعترى قضيتها وشعبها من احتلال إحلالي لكل مقومات الحياة البشرية والمادية، كان، ولا يزال، له من المؤثرات والتأثيرات المريعة على مُجمل المشهد الفلسطيني وأفاق مستقبله.

هذا الاحتلال، إلى جانب طبيعة "الثقافة الذكورية" وما تحمله من بذور الإقصاء لا التكامل، دفع بمعظم وسائل الإعلام الفلسطينية (المرئية والمسموعة والمكتوبة والإلكترونية) لأن تتناول المرأة كاسم لا كسمى، والتطرق إلى قضاياها كصورة بلا مضمون أو نهج، وكخبر تستدعيه حاجة الوسيلة لا غاية الهدف. وفي خضم ثنائية (الاحتلال والثقافة) تقاطعت إفرزات كل منهما على أرضية وسائل الإعلام، مركزة بذلك على تضحيات المرأة نضالياً حيناً، وواجباتها في بيتها، وإزاء زوجها وأبنائها أحياناً.

لماذا قانون الأحوال الشخصية؟

ومن القضايا الرئيسة التي لها أولوية وارتباط كبيرين بواقع المرأة إعلامياً من الزاوية الحقوقية أو التشريعية قانون الأحوال الشخصية. فهذا القانون الساري المفعول في الضفة الغربية هو قانون أردني لعام ١٩٧٦. وتأتي أهمية هذه الدراسة في التعرف على مدى معرفة الصحفيين الفلسطينيين العاملين بالصحافة المكتوبة والإلكترونية بقانون الأحوال الشخصية والتعديلات المقترحة عليه، والعوامل المؤثرة في مدى معرفة هؤلاء الصحفيين بهذا القانون، وتلك المقترحات.

والسؤال الأساس هنا، لماذا أهمية تفعيل دور الإعلام ومعرفة الإعلاميين بهذا القانون؟. الجواب، بداية، يكمن في أربعة أسباب رئيسة هي: أهمية قانون الأحوال الشخصية ذاته، حيث يُعد الإعلام أداة تغيير مهمة في أي مجتمع ومعرفة الصحفيين بقضايا المجتمع ومشكلاته قد يكون لها تأثير ما في توجهاتهم في معالجة الموضوع، وتساعد في إثارة القضايا المهمة للمجتمع. والسبب الثاني كون نتائج الدراسة ستزودنا بمؤشرات عملية عن مدى معرفة الصحفيين بقضايا المرأة الحقوقية المتضمنة في قانون الأحوال الشخصية. هذه المؤشرات يمكن استخدامها في تخطيط الإجراءات والسياسات التي من شأنها تعزيز اهتمام الصحفيين

بالتعرف على هذه القضايا والكتابة عنها .

أما السبب الثالث فيمكن في أهمية توجيه أنظار صناع القرار للخلل الموجود في قانون الأحوال الشخصية الحالي، والعمل بجديّة على تعديله. والسبب الأخير ينطلق الخروج بتوصيات للمؤسسات النسوية العاملة في المجال (الحكومي وغير الحكومي) لتعميق المعرفة لدى الصحافيين بهذا القانون وما يتضمنه من قضايا كثيرة، وذلك عن طريق أدوات ووسائل مناسبة.

صيرورة وبقطة

من أبرز القوانين التي لها علاقة واسعة بمجالات الحياة الإنسانية ومكوناتها المختلفة، وكانت مثاراً للجدل والنقاش المتواصل قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٦١) لعام ١٩٧٦ المطبق في الضفة الغربية، والذي لا يزال يعكس الأثر العثماني في المحتوى، وفي الطريقة التي يُطبق فيها القانون من حيث استناده إلى المذهب الحنفي. وتطبق المحاكم الشرعية في الضفة الغربية قوانين الأحوال الشخصية ذات الأصول الأردنية الموروثة من عهد الحكم الأردني، وأهمها: قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٧٦، وقانون أصول المحاكمات الشرعية الصادر عام ١٩٥٩، إضافة إلى قانون تشكيل المحاكم الشرعية الصادر في عام ١٩٧٢. أما بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية السارية في قطاع غزة فهي قوانين ذات أصول عثمانية أو مصرية، وهي: قانون الأحوال الشخصية العثماني على مذهب أبي حنيفة، وقانون حقوق العائلة الصادر عام ١٩٥٤، فضلاً عن قانون أصول المحاكم الشرعية الصادر عام ١٩٦٥.

وفي الوقت الذي يستند فيه قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الضفة الغربية على المذهب الحنفي بالنسبة للمسلمين، فإن الطوائف المسيحية لها قوانينها المختلفة في هذا الشأن؛ حيث إن لكل طائفة قانونها الخاص، فطائفة الروم الأرثوذكس تطبق قانون الأحوال الشخصية للمسيحيين الأرثوذكس (قانون العائلة وقانون البطيركية البيزنطي) وقانون البطيركية الأرثوذكسية رقم ٣٢ لسنة ١٩٤١، وطائفة اللاتين تطبق قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الأبرشية البطيركية اللاتينية الأورشليمية، وطائفة الأقباط تطبق قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكسي الذي أقره المجلس المحلي العام للأقباط لسنة ١٩٣٨.

ومع دخول السلطة الوطنية الفلسطينية في عام ١٩٩٤ عين الرئيس الراحل ياسر عرفات لجنة مفوضة برئاسة قاضي القضاة - حينذاك - القاضي محمد سردانة، هدفها توحيد التشريعات الخاصة بالأحوال الشخصية في كل من القطاع والضفة. هذا الهدف تحقّق في فترة قاضي قضاة فلسطين الشيخ د. تيسير التميمي الذي قام بالعمل على توحيد النظام القانوني والتشريعي للقضاء الشرعي، ووضع حد لهذه الازدواجية القائمة، ووقف هذا التباين. وقد تم تشكيل أكثر من لجنة لإعداد مشاريع قوانين فلسطينية موحدة لعمل المحاكم الشرعية بشقيها الموضوعي والإجرائي على السواء، وبالفعل فقد تم إنجاز العديد من مشاريع القوانين، وفي مقدمتها: مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد^٣.

يشار إلى أن هذا المشروع قدم إلى الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات في العام ٢٠٠٢ ثم أحاله الرئيس إلى ديوان الفتوى والتشريع الذي قام بدوره في شهر آذار من عام ٢٠٠٥ بتوزيعه على الوزارات والمؤسسات المعنية، ومن ضمنها المجلس التشريعي، لكن المجلس لم يتسلم هذا المشروع رسمياً ولم يبحث فيه حتى الآن.

تيارات ثلاثة

إلى ذلك، يرى البعض أن التأخر أو التعثر في إصدار وتشريع قانون الأحوال الشخصية فلسطيني مستقل مرتبط بوجود ثلاثة تيارات فكرية، يشكل كل تيار فيها مدرسة خاصة في رؤيته لقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني ووضع المرأة فيه، وهذه التيارات هي:

١. التيار الإسلامي «المتشدد»، والذي يرى أن مرجعية قانون الأحوال الشخصية هو الشريعة الإسلامية فقط، وهي مصدر التشريع الأوحده والوحيد. وهذا يفهم منه أنه لا يسمح على الإطلاق اعتماد أية مرجعيات أخرى في قانون الأحوال الشخصية بالتحديد.

٢. التيار الثاني هو التيار العلماني ويرى أن قانون الأحوال الشخصية هو قانون مدني وتسري عليه أحكام القوانين الأخرى، وبالتالي فمرجعياته هي القانون الأساسي الفلسطيني وكافة الاتفاقيات والوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وهذا ما يرفضه التيار الأول بشكل عام.

٣. التيار الثالث وهو التيار التوفيقي الذي يحاول إيجاد توليفة تجمع بين هذا وذاك، من خلال القول إن مرجعيات القانون يجب أن تشمل الشريعة الإسلامية والمرجعيات الدولية. وهذا ما تضمنه مشروع القانون الذي قدمه قاضي القضاة، وسبق الحديث عنه.

المرأة والإعلام . . . أدبيات وآراء

وقبل الخوض في الأدبيات أو الكتابات التي تطرقت إلى الإعلام النسوي ومدى ارتباطه بحقوق المرأة الفلسطينية، وتحديد قانون الأحوال الشخصية، نود التطرق إلى بعض الكتابات التي ركزت على محور المرأة والإعلام عربياً ومن ثم فلسطينياً. أشار تقرير المرأة العربية إلى أن سلبية صورة المرأة ترتبط بفسادها العقلي والأخلاقي؛ حيث إن نحو أربعة أخماس ما يقدم عن المرأة في وسائل الإعلام هي صورة سلبية تتصل بمدارك المرأة العقلية وقدراتها الذهنية وأخلاقها. ويوضح التقرير أن هذا الإعلام صور المرأة العربية بأنها فاسدة الأخلاق والعقل والطباع وجاهلة وضيقة الأفق.^٦

وتوصل التقرير الذي يحتوي على قراءة ونقد (خمسة وعشرين كتاباً وثلاثين مقالاً) أن معظم المواضيع المتحدثة عن المرأة هي مواضيع سياسية واقتصادية يفصل بينها في مرتبة ثانية مواضيع تتصل بالعلاقات الأسرية وشؤون البيت، والمواضيع المتصلة بالأحوال الشخصية تأتي في مرتبة متقدمة خلافاً لما هو رائج تليها المسائل الاجتماعية والمرأة والتعليم والعمل والثقافة، أما المواضيع المتصلة بجسد المرأة وأنوثتها فهي تحتل مرتبة متقدمة

غير أنها أقل تكرارا في وسائل الإعلام من المواضيع الاقتصادية والسياسية، وبخصوص مواضيع الصحة الإنجابية فقد جاءت في مرتبة متأخرة.

إلى ذلك تشير الباحثة عصمت حوسو إلى أن الإعلام العربي يظهر الذكور في المواقع القيادية والسياسية الهامة في حين تختفي المرأة، وإن وجدت تكون في دورها التقليدي في البيت ورعاية الأطفال. ويظهر دورها هذا بطريقة مهمشة ومتدنية القيمة على الرغم من أهمية دور الأمومة ورعاية الأطفال. وتضيف الباحثة: "إن معظم الصور التي تعرض في الإعلام في جميع أنواعه لا تعبر عن حقيقة دور المرأة وأهميتها وقدراتها وما وصلت إليه عبر التاريخ، وما تفعله الآن"، منوهة إلى أن الإعلام إذا حاول تقديم صورة جيدة عن المرأة فتكون عن مساهمة المرأة في بعض النشاطات الاجتماعية التي لا تخرج عن إطار دورها التقليدي^٧.

بدورها تذكر نبال ثوابته في دراسة لها أنه على الرغم من القيود الاجتماعية والثقافية والتعليمية التي تتعرض لها الإعلامية الفلسطينية، سواء في قدرتها على الالتحاق بالتخصص أو الانخراط في مجال العمل إلا أنها استطاعت تحقيق نماذج ونجاحات عجز عن مثلها العديد من الرجال، وتؤكد أن الخصوصية الوطنية الفلسطينية كوجود الاحتلال وديمومة التحرر الوطني ساهمت في رفع شيء من القيد المجتمعي والرقابة على الإعلامية^٨.

إلى ذلك، ترى الباحثة في المجال النسوي والإعلامي ربما نزال أن الصورة الإعلامية للمرأة الفلسطينية تجاوزت إلى حد ما، حالة المرأة الدمية الجميلة، أو صورة الجسد المغربي والشكل الخارجي الذي يستخدم لجذب الجنس الآخر إلى البرامج الإعلامية، واستدراج المستهلكين للشراء؛ وذلك يعود إلى أن المرأة الفلسطينية تملك فريدة خاصة نابعة من الواقع السياسي والوطني الفلسطيني حيث يريزح الشعب الفلسطيني لأكثر من نصف قرن تحت الاحتلال الإسرائيلي^٩.

أما بخصوص مدى تناول الإعلام الإلكتروني والمكتوب لقانون الأحوال الشخصية، وكيفية تناول هذا الإعلام لقضايا المرأة وحقوقها المتضمنة في هذا القانون، نجد أنه بعد الاطلاع على العديد من وسائل الإعلام المكتوبة والمواقع الإلكترونية الصادرة في فلسطين يتبين "أن الإعلام الفلسطيني ما زال يتجنب التطرق إلى مواضيع مثيرة للجدل وخلافية، والتي من الممكن أن تزعزع أمان المجتمع، مثل: قانون الأحوال الشخصية والأسباب الاجتماعية لبعض الجرائم النسائية. كما أن الإعلاميين الفلسطينيين غير مدربين ويخشون المغامرة، ويستصعبون الوصول إلى المعلومات لأن الأسرة الفلسطينية تتكتم على الانتهاكات عموما، وعلى الانتهاكات ضد المرأة خصوصا"^{١٠}.

أما دنيا الأمل إسماعيل فتؤكد في دراستها على أن القائمين على العمل الإعلامي لا يشجعون على التطرق للقضايا الحساسة حرصا على مبيعاتهم أو إقبال الجمهور على متابعة وسائلهم الإعلامية. كما أن تغطية قضايا المرأة في الإعلام المكتوب والإلكتروني ينحصر في غالبه في إطار الخبر أو التركيز على قضايا مثيرة، لا تعالج

الموضوع بشكل موضوعي وعلمي ومتوازن^{١١}. وتشير إسماعيل إلى أن المضامين الإعلامية الموجهة للمرأة تتركز حول دور التقليدي مثل أمور الطهي والمطبخ والأطفال والأزياء والتجميل وصيحات الموضة، منوهة إلى وجود استثناءات موسمية ارتبطت بتوجهات وجهود بعض المؤسسات النسوية استطاعت طرح القضايا التي تمس النساء مثل إبراز المشكلات التي تعاني منها المرأة في مجالات العمل والصحة والزواج وقضايا التشريعات القائمة.

وفي خضم ذلك، فإن هنالك بعض الإصدارات أو العناوين الإعلامية المكتوبة الصادرة في فلسطين متخصصة بقضايا المرأة، خاصة الملحق الصادر عن طاقم شؤون المرأة برام الله (صوت النساء)، ومجلة ينابيع الصادرة كل ثلاثة أشهر عن مركز المرأة العاملة برام الله، إلى جانب الملاحق الفصلية التي تصدر عن المنتدى الإعلامي لنصرة قضايا المرأة. هذه العناوين وغيرها متخصصة في شؤون المرأة، ولكن من خلال الاطلاع على العديد من أعدادها يتضح أن تناول قضايا الأحوال الشخصية شبه مغيب^{١٢}.

على الرغم من كثافة الموضوعات التي تتطرق إلى المرأة العربية عامة، والفلسطينية على وجه الخصوص، إلا أن القضايا النسوية المتضمنة في قانون الأحوال الشخصية قليلة. فغالباً ما يتم التطرق إلى هذه القضية النسوية أو تلك في هذه الوسيلتين الإعلاميتين إلا أن التركيز يكون بعيداً عن محتويات قانون الأحوال الشخصية. فالقضايا المطروحة هي عامة، وتفتقر إلى التحديد في تناول أو العمق في التحليل^{١٣}.

إلى ذلك، يوجد دراسة مسحية، وصفية أعدها عدد من الباحثين لصالح مركز المرأة للبحوث والتوثيق، ومركز بدائل. ومن أهم النتائج الوصفية التي تمخضت عنها الدراسة^{١٤}:

١. طرأ على قانون الأحوال الشخصية الأردني تعديلات واسعة في الأردن خلال السنوات القليلة الماضية دون أن يتعرض القانون الساري في الضفة الغربية لأية تعديلات.
٢. إن التأخر أو التعثر في إقرار قانون أحوال شخصية فلسطيني مستقل يعزى إلى تناقض ثلاثة تيارات فكرية، تتمثل في: التيار الإسلامي "المتشدد"، الذي يرى أن مرجعية القانون يجب أن تكون الشريعة فقط، والتيار العلماني الذي يؤكد على أن القانون أساسه مدني، ومرجعياته القانون الأساسي وكافة الاتفاقيات والوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. والتيار الثالث هو التيار التوفيقي الذي يحاول إيجاد توليفة تجمع بين التيارين، هذا ما تضمنه مشروع القانون الذي أعده ديوان قاضي القضاة.
٣. رغم أن مشروع قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني قد بدأ العمل بإعداده في العام ٢٠٠٠، وتم انتهاء العمل منه في العام ٢٠٠٥، وتسليمه إلى الرئيس محمود عباس في منتصف حزيران من العام ٢٠٠٨، إلا أنه لم يقر من الرئيس أو من المجلس التشريعي.

نتائج

أما بشأن أبرز النتائج المسححة للدراسة فتمثلت في مدى معرفة (الصحافيين) بهذا القانون والتعديلات المقترحة عليه. وكانت على النحو التالي:

١ إن القضايا السياسية شكلت الحيز الأكبر في مساحة المادة الإعلامية المنشورة من قبل العينة المبحوثة، وذلك بنسبة مقدارها (٨٨٪)، بينما حظيت القضايا الاجتماعية بالمرتبة الثانية بنسبة وصلت إلى (٨، ٨١٪)، في حين جاء الاهتمام بالقضايا القانونية في درجة متأخرة بنسبة بلغت (٢٤٪).

٢ بلغت نسبة الصحافيين الذين كتبوا حول قضايا المرأة الحقوقية المتضمنة في قانون الأحوال الشخصية (٤٤٪، ٢). كذلك شكل الصحافيون الذين لم يكتبوا إطلاقاً عن التعديلات المقترحة على قانون الأحوال الشخصية نسبة عالية بلغت (٨٨، ١٪). كما أن نسبة الذين يفتقرون لخلفية معلوماتية حول التعديلات المقترحة على القانون وصلت إلى (٨١٤٪).

٣ كانت نسبة المبحوثين الذين كتبوا سابقاً حول قضايا المرأة الحقوقية المتضمنة في قانون الأحوال الشخصية ما دون المتوسط، وبلغت (٤٤٪، ٢). وأيضاً تبين من النتائج أن تغطية وسائل الإعلام لقضايا المرأة المتضمنة في قانون الأحوال الشخصية ومقترح التعديلات عليه (وفق المبحوثين) كانت سيئة بنسبة (٣٠٪، ٧)، ومتوسطة بواقع (٣٣٪، ٣)، وجيدة بمقدار (١٤٪، ٧).

٤ إن غالبية من المبحوثين (٨٠٪، ٥) يعلمون أن قانون الأحوال الشخصية يتضمن في محاوره الرئيسة، قضايا: الزواج، والطلاق، والإرث، والحضانة، والنفقة. إن هذه النسبة العالية تم توقعها، ذلك أن هذه المحاور بدهية في أن يشتمل عليها مثل هذا القانون الذي يعالج قضايا المرأة والأسرة عموماً، فكان الجواب قائماً على تخمين أكثر منه معرفة حقيقية.

٥ إن الذي يدل على صدقية النتيجة السابقة هذا المعطى؛ حيث إنه عندما سئل المبحوثون عن العبارة التالية: «يتضمن قانون الأحوال الشخصية في محاوره الرئيسة، موضوعات: ساعات عمل المرأة، وفترة حضانة الأمومة، والأدوار الجندرية لكل من الرجل والمرأة» أجاب ما نسبته (٣٩٪، ٥) منهم بنعم، وهي إجابة خاطئة.

٦ أهم الوسائل التي يعتمد عليها الصحافيون للحصول على معلومات تتعلق بقضايا المرأة الحقوقية المتضمنة في القانون الدورات التدريبية التي تأتي في المرتبة الأولى بنسبة بلغت (٨٨٪، ٥)، ومن ثم الندوات وورشات العمل (٧٦٪، ٣)، يليها النشرات والكتيبات (٧٤٪، ٧)، والإنترنت (٧٢٪، ٤)، والبريد الإلكتروني (٧١٪، ٠)، وأخيراً الرسائل النصية اليومية عبر الهاتف المحمول (٤٨٪، ٨).

توصيات

- ١ . ضرورة الإسراع في إقرار مشروع قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني ، وبخاصة لأن القانون الساري مضى على تطبيقه زمن طويل ، ولم يطرأ عليه أية تعديلات ، الأمر الذي أدى إلى حدوث مشكلات متواصلة وعميقة في نسيج واقع المرأة والأسرة الفلسطينية ، لعدم مواءمة النص حتمية التطور والحاجة .
- ٢ . في حال تعذر إقرار مشروع القانون يتوجب إحداث تعديلات هامة وسريعة على قانون الأحوال الشخصية الأردني المعمول به ، بما يتواءم وتطورات الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرهما .
- ٣ . ضرورة الاتفاق على موقف موحد وجامع بين القائمين على وضع مشروع القانون (ديوان قاضي القضاة) والمؤسسات أو الأطراف الراضية لبعض بنوده ونصوصه ، خاصة (المؤسسات النسوية) ، وذلك لتيسير عملية إقراره وتطبيقه .
- ٤ . ضرورة نشر وتطوير الوعي بقضايا المرأة وحقوقها لدى القائمين على المؤسسات الإعلامية ، وبخاصة (الصحافة المكتوبة والإلكترونية) ، بغية تحفيز هؤلاء على الإيعاز للصحافيين للاهتمام بتغطية ومتابعة هذه القضايا .
- ٥ . تعزيز الانتماء والوعي لدى الصحافيين بأهمية التأثير الإيجابي للمرأة في مجمل مناحي الحياة ، ومساهمتها النوعية في تحقيق التنمية المستدامة .
- ٦ . ضرورة إيلاء المؤسسات النسوية للإعلام أهمية قصوى ، لما يمثله من أداة ووسيلة في تطوير واقع المرأة والمساهمة في التعريف بقضاياها ونيل حقوقها .

الهوامش

- ١ يعيش، زياد (٢٠٠٩). قانون الأحوال الشخصية في فلسطين بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية. دورية دراسات المرأة: جامعة بيرزيت. المجلد ٥، ص ٩
- ٢ عويضة، ساما (٢٠٠١). الحقوق العائلية والمرأة الفلسطينية. مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، رام الله، ص ٧٨
- ٣ يعيش، زياد (٢٠٠٩). مصدر سبق ذكره، ص ١٠
- ٤ الفطافطة، محمود، ولبنى الأشقر (٢٠٠٩). استمرار الجدل حول قانون الأحوال الشخصية. صوت النساء. العدد ٣١٣، ص ١
- ٥ عبد الهادي، لينا (٢٠٠٨). مشروع قانون الأحوال الشخصية: محور للتجاذبات والتناقضات. مجلة عمق. رام الله. المنتدى الإعلامي لنصرة قضايا المرأة، ص ٩
- ٦ مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث «كوثر». (٢٠٠٦). المرأة العربية والإعلام. تونس. مطبعة تونس قرطاج، ص ٣٤
- ٧ حوسو، عصمت (٢٠٠٨). الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية. ط ١. عمان. دار الشروق للنشر والتوزيع، ص ٢٣
- ٨ ثوابته، نبال (٢٠٠٨). إعلاميات فلسطينيات: تجربة وإبداع. رام الله. مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ص ٥
- ٩ نزال، ريم (٢٠٠٤). إشكالية المرأة الفلسطينية في الإعلام انعكاس لإشكالية ثقافية». مجلة تسامح. عدد ٧، ص ٨
- ١٠ السميري، بيناز (٢٠٠٢). «واقع المرأة في العمل التلفزيوني والإذاعي في فلسطين». استرجع بتاريخ ٢٠\٨\٢٠٠٩ من: www.minfo.ps/arabic/index.php?page=main&id
- ١١ إسماعيل، دنيا الأمل (٢٠٠١). «المرأة في الإعلام». استرجع بتاريخ ١٦\٨\٢٠٠٩ من: www.pncecs.org/ar/mn/st/palestinian%20women%20and%20press.doc
- ١٢ خلف، عبد الباسط (٢٠١٠) صحفي متخصص بشؤون المرأة. مقابلة شخصية بتاريخ ٢٠\١\٢٠١٠، جنين
- ١٣ حمدان، منتصر. (٢٠١٠) صحفي. مقابلة شخصية. بتاريخ ١٦\١\٢٠١٠ / رام الله
- ١٤ مركز بدائل ومركز المرأة للبحوث. «مدى معرفة الصحفيين بحقوق المرأة في قانون الأحوال الشخصية والتعديلات المقترحة عليه»، دراسة غير منشورة، ٢٠١٠، رام الله

ثقافة

الأيدولوجيا والنوع الاجتماعي في «ألف ليلة وليلة»

علي خليل حمد *

مقدمة

قد يكون من المفيد البدء بتوضيح مفهوم «الأيدولوجيا» و«النوع الاجتماعي» أو الجندر في هذا المقال. تستعمل الأيدولوجيا بمعنى «الفكر الممثل لوجهات نظر إحدى جماعات المصالح»، ويستعمل النوع الاجتماعي للدلالة على «الجوانب الاجتماعية والسلوكية والثقافية، في مقابل الجانب البيولوجي، لدى المرأة».

تعدّ حكايات الشعوب مصدراً مهمّاً في تعرّف مميزات أنماط حياتها وتطوّرها؛ وهي بذلك لا تقل أهمية عما للتاريخ والأدب فيهما؛ وربّما كان للحكايات العربية، بوجه خاص، دور متميز في هذه الشأن، نظراً لما تتسم به هذه الحكايات من ثراء وقدم وتنوع.

وما من شكّ في أن حكايات «ألف ليلة وليلة» العملاقة، كما يتبيّن من اسمها، هي الأطول عمراً، والأوضح تعبيراً عن طبيعة الحياة العربية الاجتماعية، والأكثر تأثيراً فيها بالقياس إلى غيرها من الحكايات؛ بل إنّ دورها المؤثر انتقل إلي أوروبا في إبان النهضة، وكان أحد المثل القويّة التي أسهمت في تكوين أدب المغامرات في الفكر الأوروبي آنذاك.

تتكون «ألف ليلة وليلة» من سلسلة مرتبة من الحكايات المثيرة، روتها الزوجة الأخيرة والمثقفة، شهرزاد، لزوجها الملك شهريار، أملاً في إقناعه بإيقاف مسلسل العنف الدموي الذي كان ينفذه ضدّ النساء، وذلك بعد اكتشافه خيانة زوجته الأولى وجاريتها مع بعض العبيد؛ ثم استبدت به شهوة الانتقام من النساء، فأخذ يتزوج المرأة في يومه ليقتلها في غده، حتى جاءت الزوجة الأخيرة الذكية المثقفة شهرزاد، التي أخذت تقص

* عضو هيئة تحرير «تسامح»، كاتب وباحث وتربوي مقيم في نابلس

عليه طرفاً من حكاية مثيرة في المساء، ليدركها الصباح قبل إتمامها، فيؤجل الملك تنفيذ قراره الانتقامي أملاً في استماع بقية الحكاية في الليلة التالية؛ وكذلك تواصلت الحكايات إلى أن بلغت ألف ليلة استعداد شهريار فيها هدوءه النفسي، وسكت عنه الغضب، وشهوة الانتقام.

ترجع الإثارة في حكايات «ألف ليلة وليلة» إلى كونها قصص مغامرات تتعلق بالجنس والثروة والمعرفة والسلطة وغيرها من اهتمامات النفس البشرية؛ مما يجذب القارئ إليها جذباً شديداً، فلا يبرح قراءة الحكاية أو الاستماع إليها حتى تبلغ نهايتها؛ وبالرغم من تنوع موضوعات الحكايات إلا أن أبطالها الرئيسيين هم من التجار، أو أولاد التجار، مما يرشح الكتاب لأن يكون بمجملة كتاباً يمثل أيديولوجيا البورجوازية التجارية العربية بامتياز.

يرسم الكتاب صوراً مختلفة لمختلف طبقات المجتمع وفتاته الاجتماعية، وبعضها صور نمطية، أو تكاد تكون نمطية، كما هو الحال مع العبيد والتجار والوزراء والحرفيين، وبعضها الآخر صور مختلفة كما هو الحال لدى الملوك والجواري؛ وذلك بالرغم من دخول تغيرات معينة على بعض هذه الصور نظراً لأن الكتاب قد تعرّض لكثير من التعديلات، عبر بضعة قرون، مما جعل هذه الصور تتأثر بطبيعة العصر والمصر، وبصعود البورجوازية التجارية العربية وانحدارها في البلدان الرئيسة الثلاث التي تحدث عنها الكتاب: العراق، والشام، ومصر.

وكتاب «ألف ليلة وليلة» بصفته جزءاً من ثقافة البورجوازية جديرٌ بالمقارنة مع الكتب الأخرى في هذه الثقافة، ومن أهمها الكتاب المنظر لثقافة هذه الطبقة وهو موسوعة «إخوان الصفا»، كما أنه بصفته أهم مؤلف في الحكايات جدير بالمقارنة مع كتب الحكايات العربية، ولاسيما كتاب الحكايات الشعبية الفلسطينية «قول يا طير»؛ وذلك مما يحاول هذا المقال الإشارة إلى بعض الجوانب المهمة فيهما.

وإذا كانت حكايات «ألف ليلة وليلة» قد قامت بدور الملهم للرواية الأوروبية في طور نشأتها، في إيطاليا وغيرها، فإنّ بطلنة الحكايات شهرزاد، قد قامت أيضاً بدور مماثل في بناء شخصية المرأة الأوروبية، بصفقتها -أي شهرزاد- القدوة والمثال؛ وفي هذا الشأن يقول «جون جولمير»:

«إن شخصية شهرزاد أثرت تأثيراً حاسماً في تاريخ المرأة الأوروبية»، وجعلت القرن الثامن عشر أعظم القرون في حياتها؛ وكان جمالها وثقتها بنفسها وتصديها وحدها لشهريار، الذي عجز كل الرجال عن أن يوقفوه، واستخدامها لسلح الأنوثة والمعرفة معاً - كان لهذا أثر كبير في تكوين شخصية المرأة الأوروبية (يونس، ١٩٩٨، ص ص. ٢٣٣-٢٣٤).

السلطان ورجال الحكم

تشغل الأسرة المالكة المكانة الاجتماعية العليا في السلم الاجتماعي وبخاصة الملك أو السلطان؛ وخلافاً لكتب التاريخ تصور الليالي الملك - بوجه عام - مثلاً للعدل والسهر على خدمة الرعية، ولعل نسبة عدد كبير من الحكايات إلى هارون الرشيد تكون السبب في ذلك (القلماي، ص. ١٩٠).

نجد مثلاً للتفاوت في المنزلة الاجتماعية بين الأسرة المالكة والطبقات الأخرى في حكاية علي المصري بن حسن الجوهرى (الليلة ٤٢٨) حيث يقول الملك: اكتب كتاب ابنتي على التاجر علي المصري، فيقول هذا: العفو يا مولانا السلطان لا يصح أن يكون صهر الملك تاجراً مثلي؛ وعندئذ يقول الملك: قد أنعمت عليك بذلك وبالوزارة.

ونجد مثلاً آخر للتفاوت المذكور في حكايات تاج الملوك والست دنيا ابنة الملك شهرمان (الليلة ١٣٠) التي تقول: «من أين إلى أين حتى يرأسني هذا التاجر ويكاتبني؟»، ثم تلطم وجهها وتقول: «من أين كنا حتى اتصلنا ووصلنا إلى السوقة أواه! أواه!»

أما الوزراء فالصفة الملازمة لهم هي الإفراط في الدهاء والخبث والمكر، وكثيراً ما يتسبب ذلك في إلحاق الضرر بهم أنفسهم أو بغيرهم.

هذه الصورة السلبية للوزير شائعة في الليالي؛ نجد أمثلة لها في الحكايات الأولى والأخيرة وما بينهما من الكتاب؛ ففي حكاية الملك يونان، وهي من الحكايات الأولى أدى دهاء الوزير ومكره إلى أن يقتل الملك الطبيب دويان الذي داواه من مرضه، وكانت النتيجة وفاة الملك نفسه؛ أما في الحكاية الأخيرة - معروف الإسكافي - فنجد الوزير الفاجر ينتزع السلطة من الملك مؤقتاً، ثم يفقدها، ويقتل.

ويغلب أن تكون معاملة الملك للوزير معاملة فظة، مزدرية؛ وتتردد عبارة «يا كلب الوزراء» كثيراً على لسان الملوك في مخاطبتهم لوزرائهم؛ ومن ذلك قول هارون الرشيد في حكاية الصبية المقتولة (الليلة ١٩) مخاطباً وزيره جعفر البرمكي:

«يا كلب الوزراء، تُقتل القتلى في زمني ويرمون في البحر، ويصيرون متعلقين بدمتي بوم القيامة؟»

وأما شيخ الإسلام - قاضي القضاة - فيبدو ضعيف الموقف؛ ففي حكاية معروف الإسكافي التي يحاول فيها الوزير الفاجر الزواج من ابنة الملك بالإكراه وهي في العدة (الليلة ٩٧١):

«قال شيخ الإسلام (للوزير) لا يحل لك الدخول عليها حتى تنفسي عدتها وتكتب كتابك عليها. فقال له

(الوزير) أنا لا أعرف عدّة ولا مدّة، فلا تكثر عليّ كلامك؛ فسكت شيخ الإسلام وخاف من شرّه، وقال للعسكر: إنّ هذا كافر لا دين له ولا مذهب، فلمّا جاء المساء دخل عليها . . .» .

البورجوازية التجارية

لا يحتاج قارئ «ألف ليلة وليلة» إلى وقت طويل لتبيّن مدى حضور طبقة التجار في الكتاب الذي تبدأ ليلته الأولى بقول شهرزاد: «حكى أيها الملك السعيد أنه كان تاجر من بعض من يتاجر وكان كثير المال والمعاملات في البلاد» .

وتتوالى أحاديث التجار في الكتاب إلى أن ينتهي بحكاية معروف الإسكافي الذي صنعت منه الظروف الغريبة العجيبة التي عاشها تاجرًا من أكبر التجار وأعلاهم منزلة .

وقد أشار إلى اهتمام الليالي بطبقة التجار عدد من النقاد، منهم حسن حميد الذي قال (٢٠٠٦، ص ١٢٤): «أؤكد على أن الاهتمام الأكبر (في الليالي) انصبّ على حياة التجار، وتأثيرهم الكبير في حياة الناس العامة، ونفوذهم المتعاظم لدى الخلفاء، والأمراء، والولاة، والقادة، والأشراف، وأولي الأمر» .

ونجد مثل ذلك التوكيد لأهمية التجار في الكتاب لدى القلماوي التي تشير إلى تحكّمهم في موضوع الكتاب من أوله إلى آخره (١٩٥٩، ص ص ٩٠-٩١)، وأن الكتاب قد صور حياة هذه الطبقة بقوة من أوله إلى آخره أيضًا (ص ٧٤)، بل إنها تجاوزت ذلك كله إلى قولها إن طبقة التجار كانت السوق المستهلكة للكتاب، حيث تقول (ص ٨٣):

«كذلك يجب ألا يغيب عن نظرنا أن هذه الطبقة الشعبية الإسلامية التي استمعت إلى قصص الليالي كانت من طبقة التجار أو أشد الطبقات اتصالاً بها» .

تعود قوة طبقة التجار، كما تصورها الليالي، إلى عوامل عدة أهمها القدرة المالية، وهي التي كانت تموّل الدولة بالمال دون أي طبقة أخرى (القلماوي، ص ٨٣)؛ مما جعلها وثيقة الصلة بالحكام؛ ومن هذه العوامل أيضًا امتلاك الجوّاري الذي لا يقل أهمية عن المال في صلتها بالحكام وكسب رضاهم، وفي ذلك يقول محمد عبد الرحمن يونس (١٩٩٨، ص ١٣٠):

«نافسوا (أي التجار) قادة الجيوش والأمراء، والسلاطين في امتلاك النساء، وكثيراً ما كان يتقرب هؤلاء التجار إلى الأمراء بواسطة الأجساد النسائية التي يقوم هؤلاء بإهدائها إلى الأمراء والمتحكّمين بالسلطة السياسية» .

ويضاف إلى العاملين السابقين عامل آخر وفّر القوة للتجار، وهو التعاطف والتعاون الوثيقان اللذان كانا

قائمين فيما بينهم ، برغم اختلاف البلد الذي ينتمي إليه هذا التاجر أو ذاك .

بل إن قوة التجار بلغت حدًا جعل قوافل التجار -المسلمين والأجانب- تنتقل بسلام وأمان في المناطق التي يسيطر عليها أعداء هؤلاء أو أولئك ، حتى في أوقات الحرب بين الجانبين (قاسم ، ١٩٩٣ ، ص . ١٧٥) .

تتمثل أيديولوجيا البورجوازية التجارية في الحوار غير المباشر الذي نجده بين السندباد الحمال (الفقير) والسندباد البحري (التاجر) في الليالي (٥٥٧-٥٥٩) ، حيث يقول الأول منهما :

«قد حكمت في خلقك بما تريد وما قدرته عليهم ، فمنهم تعبان ومنهم مستريح ، ومنهم سعيد ومنهم من هو مثلي في غاية التعب والذل ، ثم ينشد :

وكلّ الخلائق من نطفةٍ	أنا مثل هذا ، وهذا كمثلي
ولكنّ شتّان ما بيننا	وشتّان ما بين خميرٍ وخلّ
ولست أقول عليك افتراءً	فأنت حكيمٌ حكمت بعدلٍ .

وفي المقابل ، يقول السندباد والبحري (التاجر) :

«ما وصلت إلى هذه السعادة وهذا المكان إلا بعد تعب شديد ومشقة عظيمة وأحوال كثيرة . . . وتذكرت كلام بعض الشعراء حيث يقال :

بقدر الكدّ تكتسب المعالي	ومن طلب العلى سهر الليالي
ومن طلب العلى من غير كدّ	أضاع العمر في طلب المحالٍ .

وليس فيما قاله السندباد البحري التاجر سوى أيديولوجيا ، بالطبع ، وإلا فهل كان السندباد الحمال يعيش حياة خالية من الكدّ لكيلا يعرف شيئاً من السعادة والمعالي في حياته؟؟

إذا كانت المناقشة السابقة تقدم عاملين لتسوية قوة البورجوازية التجارية في عهد ازدهارها أول الأمر ، وهما المغامرة والقدر ، فإن العامل الأول يكاد يختفي في آخر الحكايات ، في فترة انحطاط البورجوازية ، كما يلحظ بوضوح تام في الحكاية الأخيرة من الليالي وهي حكاية معروف الإسكافي .

وفي الواقع، لا تحتاج أيديولوجيا البورجوازية التجارية إلى اختيار مثال من هنا أو هناك لتبين طبيعتها؛ فصورة التاجر، في الحكايات بوجه عام، هي صورة بطل الحكاية حيثما ورد، والتعاطف معه مستمر من بدء الحكاية إلى آخرها؛ أما صور أفراد الطبقات الأخرى فتختلف إيجاباً وسلباً بحسب علاقتهم بالتاجر بطل الحكاية أو التاجر بوجه عام؛ فصورة الأعراب - البدو - بشعة في غاية البشاعة لسطوهم على قوافل التجار، ويقال الشيء نفسه عن العبيد، بخلاف أفراد الطبقة الحاكمة التي يختلف تقويمها من حكاية إلى أخرى بحسب علاقتهم الخاصة بالتاجر بطل القصة.

الأعراب (البدو)

تصوّر الليالي البدو - الذين تسميهم العرب - في هيئة جماعة منحطة خلقياً، تستبيح الآخر دون وازع من ضمير أو إنسانية، ويقوم وجودها على السلب والنهب، ولا تختلف كثيراً عن وحوش الغابة.

والحكايات التي تروي فضائع البدو كثيرة منها، على سبيل المثال، ما ورد في حكاية الأخ الخامس للمزيّن (الحلاق) في الليلة ٣٣:

«خرج أخي هارباً على وجهه، فلما توسّط الطريق خرج عليه العرب فأسروه، وأتوا به إلى حيّهم؛ وصار الذي أسره يعذبه ويقول له: «اشتر روحك بالأموال وإلا أقتلك». فجعل أخي يبكي ويقول: «إني لا أملك شيئاً وأنا أسيرك فافعل ما شئت». فأخرج البدوي سكيناً وقطع شفتي أخي وشدّد عليه في المطالبة. ولما لم يحصل منه على مال حمله على جمل وطرحه فوق جبل وتركه.»

وفي حكاية أسر كان ما كان ونجاته (الليلة ١٤٤):

قال (اللس): «اعلموا أني رجل بدوي أقف في الطريق لأخطف الصغار والبنات الأبقار وأبيعهم للتجار.»

وفي حكاية علاء الدين أبي الشامات (الليلة ٢٥٦):

«ولما قرب العرب منهم ورأوا حمولتهم قالوا لبعضهم: يا ليلة الغنيمة... ثم إن العرب جالوا وصالوا على القافلة، فقتلوهم ولم يبق أحد من طائفة علاء الدين، ثم حملوا على ظهور البغال وراحوا.»

بل يمكن القول إن البدو كانوا يمثلون رقم واحد للتجار، كما تبين حكاية كان ما كان والبدوي (الليلة ١٤٠) الذي يقول:

«وعزمت أني أدخل بغداد وانظر من يخرج منها من التجار المياسير الكبار فأخرج في أثرهم، وأغير على

أموالهم، وأقتل رجالهم، وأسوق جمالهم وأحمالهم .»

العبيد

العبيد أدنى الطبقات في مجتمع المدينة، وهي طبقةٌ بغيضةٌ كما تصورها الليالي (ماجد ولين، ٢٠٠١، ص ٢٧٦، ٢٧٥)؛ وفي الواقع يشكل الدور الشائن للعبيد منطلق الحكايات جميعاً، فالملك شهريار إنما يحقد على النساء ويتنقم منهن بقتلهن لاكتشافه خيانة زوجته الأولى وجواربها مع العبيد .

ويجد القارئ أمثلةً مشابهة في حكاية الشاب المسحور (الليلتان ٧، ٨)، حيث ابنة العم تخون ابن الملك مع عبده، وتسحره ليصبح نصفه حجراً ونصفه الآخر بشراً .

وفي حكاية إبريزة، وهي من أصل ملكي، والعبد غضبان (الليلة ٥٢)، تقول إبريزة عندما راودها العبد عن نفسها:

«ويلك يا غضبان؛ وهل بلغ من قدرك أن تخاطبني بهذا الخطاب، يا تربية الخنى؟ أتحسب أن الناس كلهم سواء؟»

وفي حكاية قمر الزمان (الليلة ١٧٤):

«قتل (الملك) الأمجد العبد الذي حمل رسالة حياة النفوس التي تراوده (الأمجد) فيها عن نفسه .»

وفي حكاية التاجر أيوب بن غانم (الليلة ٣٩):

قال بخيت (وهو أحد العبيد لعبدین آخرين): «ما أقل عقلكما، أما تعرفان أن أصحاب الغيطان يخرجون من بغداد ويرعون هنا، فيمسي عليهم المساء، فيدخلون، ويقفلون الباب خوفاً من السودان الذين هم مثلنا أن يأخذوهم ويشووهم ويأكلوهم؟»

ومن الجديد بالذكر أن صورة المماليك، أي العبيد البيض تختلف اختلافاً كبيراً عن العبيد (السود)، حتى إن أسياهم التجار كانوا يفوضونهم في إجراء بعض المعاملات المالية بدلاً منهم، كما نصت عليه حكاية معروف الإسكافي، وهي الحكاية الأخيرة في الليالي .

المرأة والنوع الاجتماعي

ليس من المبالغة في شيء القول إن الشاغل الرئيس في الليالي هو المرأة التي تلهم جميع نصوص الكتاب كما يقول حسن حميد (٢٠٠٦، ص ٢١)، وهي التي تكاد البنية الأساسية فيها تكون بنية أنثوية لأن «الأخبار، والحكايات، والأمثال، والقصص، والروايات تدور حولها (المرأة) لا بل تنبع منها وتعود إليها.»

بل يذهب بعض الباحثين (ياسين، ١٩٨٦، ص ٢٤٢) إلى أبعد من ذلك، فيرى أن كتاب الليالي هو كتاب المرأة بامتياز؛ فالمرأة هي التي تقصّه، والمرأة هي التي تتحرك في جنباته، والمرأة هي التي تقطف جنيهه.

وكذلك تعدد المواقع والأدوار الاجتماعية للمرأة تعددا كبيرا؛ فهي الأم والزوجة والبنت والأخت والجارية والملكة، وهي العاشقة والمحاربة والعالمة والجاهلة والماكرة الكائنة... إلخ. وهذا يعني، بعبارة بسيطة، أن المرأة مكوّن اجتماعي مهم لا يقل أهمية عن الرجل في حياة مجتمع الليالي بجميع أبعادها السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، والثقافية.

إن هذا الحضور المكثف للمرأة بجميع أصنافها وتوجهاتها وتشكيلاتها الاجتماعية (يونس، ص ٧٥، ٧٦) يعني من جهة أن من غير المقبول اختزالها في بعد واحد هو البعد الجنسي، كما يعني من جهة أخرى أن العلاقات الاجتماعية، في مجتمعات بطريركية بكل بنياتها وحقولها المعرفية وعلاقات أفرادها (يونس، ص ١٧٣)، هي المسؤولة عما يحدث من مشكلات تتعلق بالمرأة كالخيانة الزوجية، وليس الأمر مبنيًا على صفة جوهرية كامنة في الطبيعة البيولوجية للمرأة؛ بل إن «ظهورات (خيانة) الرجل للمرأة (الزوجة) أكثر بروزاً من (خيانة) المرأة للرجل (ياسين، ١٩٨٦، ص ١٧١).

من الأمور ذات الدلالة المهمة بشأن النوع الاجتماعي في الليالي مناقشة قضية الجوّاري اللواتي يشغلن منزلة موازية لمنزلة التجار فيها. لقد كانت صورة الجارية/ زوجة التاجر هي المثال الذي تصبو إليه نساء الطبقات العليا؛ وكما تقول سهير القلماوي (١٩٥٩، ص ٢٩٧، ٢٩٨): «ولكن كل هؤلاء النسوة لا يمثّلن من الصور (الخاصة) سوى الاسم، فالسيدة زبيدة (زوجة هارون الرشيد) تتصرّف وتكلم، بل تلبس كأى سيدة أخرى توصف في الليالي من نساء طبقة التجار، بل من جواريتهم؛ كل ما في الأمر أنها جارية تاجر ميسور الحال.»

والمسألة المهمة هنا هي الصورة التي ترسمها الليالي للجوّاري؛ فالجوّاري محافظات على حب أبناء التجار الذين يحببنهم ولا يتنازلن عنهم ولو للخليفة نفسه، كما فعلت توّد الجارية العالمة مع الرشيد أو الجوّاري الخمس المختلفة الألوان مع المأمون (القلماوي، ص ٣٠٣، ٣٠٤)، وفي معظم الليالي نجد أن المرأة لا تخون حبيبها بل تسعى إليه مهما أبعدها عنه، وهي إنما تخون زوجها أحيانا إذا كان قد اغتصب جسدها والعيش معها اغتصابا عن طريق القوة أو المال أو النفوذ والسلطة (حميد، ص ١١٢).

ومن الغريب أن وضع الجارية الخاص قد منحها بعض الميزات بالقياس إلى النساء الأخرى، ومنهن الحرائر من زوجات التجار وبناتهم، وذلك أن سعر الجارية بتأثر بما اكتسبته من مهارات، ومن ذلك على سبيل المثال أنها يمكن أن تحصل معارف علمية راقية، في حين تقتصر معرفة أولئك على قدر قليل جداً من المعارف الدينية فحسب.

وأخيراً وليس آخراً، تُطرح مسألة كيف تمكنت شهرزاد من إقناع الملك شهريار بوقف مسلسل الانتقام من المرأة، وبالعيش في حياة زوجية طبيعية مع زوجته شهرزاد من خلال ما سردته على مسامعه من حكايات؟

توجد أهمية خاصة في تحقق هذا الهدف للحكاية الأولى (الجني والتاجر)، ففيها تبين شهرزاد تخلي الجني عن تنفيذ عملية القتل بالرغم من فقدته ابنه الوحيد، وهو مثال ذو دلالة مهمة تسهل مقارنته مع ما وقع لشهريار الحكيم من خيانة زوجته، وبخاصة لما في الحكاية من توزيع مساحات الخير والشر على كلا مجتمعي الذكورة والأنوثة (حميد، ص. ٧٩).

ولكن الأمر الأهم هو استخدام شهرزاد معرفتها العميقة الواسعة بتفاصيل بنية الحياة الاجتماعية في إعادة تصور شهريار للمرأة؛ إذ عادت لا تقتصر على الجنس وحده، برغم أهميته، بل هي إلى ذلك كائن اجتماعي متعدد الأبعاد، كما هو حال الرجل، وهي شريكة الرجل في الخير والشر، والحب والكراهية، والفرح والحزن؛ ولا يوجد أي سبب مقبول لجعلها «كبش فداء» لما يثنّ منه عالم الإنسان من جرائم وشرور.

الليالي وإخوان الصفا

قد يكون المنطلق المناسب في مقارنة كتابي «ألف ليلة وليلة» و«إخوان الصفا وخلان الوفاء» هو افتراض أن الرفعة الطبقيّة لكل منهما هي البورجوازية التجارية العربية التي تطابقت بينهما في عصر ما واختلفت في عصور أخرى، نظراً لطول الفترة التي استغرقتها كتابة «ألف ليلة وليلة» بوجه خاص.

بالرغم من هذا التلاقي بين الكتّابين، ومن تقاطعهما أحياناً كما في النصوص التي تصوّر علاقة الإنسان الجائرة بالطير والحيوان، على سبيل المثال، إلا أنهما يختلفان اختلافاً بيناً في الشكل والمحتوى وكثير من التوجّهات.

ذلك أن كتاب «إخوان الصفا» هو كتاب علمي؛ بل موسوعة علمية، تقوم على المنطق وإعادة كتابة النصوص، في حين أن كتاب «ألف ليلة وليلة» كتاب أدبي، يمثل جنساً أدبياً بعينه، يسرد تجارب بشرية غنية بتعدد أبعادها والطبقات الاجتماعية التي تسهم فيها، وهو يقوم على الخيال وإعادة كتابة الواقع بالأسلوب القصصي العاطفي الجميل.

أما في سياق التوجّهات، فيبدو التقابل صارخاً بين الكتّابين في موضوع التسامح (الديني) وبناء العلاقات

التعاونية الإيجابية مع الآخر في «إخوان الصفا» بخلاف التعصب (الديني) البالغ الوضوح في «ألف ليلة وليلة». ويستطيع القارئ الرجوع إلى مجلة تسامح، العدد (٢٦)، للإطلاع على مدى التسامح وعمقه لدى إخوان الصفاء، أما التعصب الديني أو الصورة السلبية للآخرين في «ألف ليلة وليلة» فأمثلة كثيرة وكثيرة جدا، ومنها:

في (حكاية حسن الصائغ البصري مع المجوسي (الليلة ٨٤٣))

«الأعجمي كان مجوسياً وكان يبغض المسلمين كثيراً، وكلما قدر على أحد المسلمين يهلكه .

وفي (حكاية أحمد الدنف وحسن شومان وزينب النصابة (الليلة ٦٨٧))

«كان اليهودي صاحب مال كثير وكان يحسد جاره إذا باع بيعة ولم يبع هو .»

وفي (حكاية السندباد البحري (الليلة ٥٧٧)).

«تأملتهم فإذا هم قوم مجوس وملك مدينتهم غول، وكل من وصل إلى بلادهم أو رأوه في الوادي أو في الطرقات يجيئون به إلى ملكهم ويطعمونه من ذلك الطعام ويدهنونه بذلك الدهن، فيتسع جوفه لأجل أن يأكل كثيراً ويذهب عقله وتنطمس فكرته ويصير مثل الإبل، فيزيدون له الأكل والشرب من ذلك الطعام والدهن حتى يسمن ويغلظ، فيذبونه ويشوونه ويطعمونه لملكهم .»

وفي (حكاية علي شار (الليلة ٣١٦)).

«وكان كافراً في الباطن ومسلماً في الظاهر، وسمى نفسه رشيد الدين، وشكا إلى أخيه النصراني الذي تحيل في أخذها (الجارية) من علي شار، وكان اسمه برسوم . . . كان كاهنا ماکراً مخادعاً فاجراً .»

يجد الدارس هذه الصورة السلبية للآخر واضحة، بوجه خاص، في الحكايات التي تدور حول الحروب الصليبية، وهي حكايات «الملك عمر النعمان وأولاده» و«علي نور الدين ومريم الزنارية»، و«حكاية الصعيدي وزوجته الفرنجية»؛ وقد فسّر قاسم عبده قاسم (١٩٩٣) هذه الصورة السلبية أو التكفيرية بأنها ردّ فعل طبيعي على غزو الصليبيين لبلاد المسلمين؛ وفي حديثه عن حكاية علي نور الدين ومريم الزنارية (ص ١٨٢، ١٨٣) يقول:

«ومن اللافت للنظر هنا أن الحكاية تصف الفرنجي الأعور بعبارة (الفرنجي الملعون عدو الدين)، وتتقم الحكاية من الشخصية الصليبية بالشكل الذي يوافق العقلية الشعبية . فالفرنجي ملعون وعدو الدين، وهو أيضاً دميم

الخالقة بشع المنظر، كما أنه يحمل أخطأ الأخلاقيات ويتحلَّى بأبشع ضروب الخسة والمكر والخداع . . .»

وقد لخصت سهير القلماوي هذه الصورة العدائية للآخر الديني بقولها (ص . ١٩٦):

«واتخذ القاصّ تعصبه للإسلام مظهراً من مظاهر تأكيد الخلق الكريم، فقلماً يجتمع مسلم ونصراني إلا والمسلم مثال للصدق والإخلاص، والنصراني مثال للخداع والغش. هؤلاء المجوس والنصارى واليهود على قلتهم هم عناصر الشرّ في القصة التي لا يكون فيها الدين إسلامياً صرفاً، والمجوس والنصارى عادة متخفون يدعون الإسلام في الظاهر كذباً ورياء ليصلوا إلى أغراضهم، والمسلم فريسة لهذا الخداع والغش دائماً.»

الليالي و «قول يا طير»

يوجد كثير من الاختلافات المهمة بين الليالي والحكايات الشعبية في «قول يا طير»، بالرغم من تقاطعها أحياناً، وبخاصة وجود حكاية معروف الإسكافي الطويلة في كل منهما؛ ومن أهم هذه الاختلافات طبيعة أبطال كل منهما، ففي حين تتكون أغلبية أبطال حكايات الليالي من التجار والجواري نجد أن هؤلاء لا وجود ذا شأن لهم في حكايات «قول يا طير» تقريباً؛ ومن الممكن تفسير هذه الظاهرة بملاحظة أن البيئة التي تطوّرت فيها حكايات الليالي بيئة «مدينية»: بغداد والبصرة والقاهرة وغيرها، في حين أن البيئة التي تطورت فيها حكايات «قول يا طير» بيئة قروية فلسطينية، ليس للتجار أو الجوّاري فيها ما يمنحها منزلة خاصة بها.

وكذلك تختلف صورة الملوك في حكايات «قول يا طير»؛ فهي صور باهتة، يضعف فيها دور الملك، وبخاصة بالقياس إلى دور الوزير الذي يبدو أكثر دهاء وخبثاً وأذى منه في حكايات الليالي؛ أمّا القاضي فيبدو أيضاً شخصاً ضعيفاً مجاملاً لا تختلف صورته كثيراً عمّا مثّله حكايات «ألف ليلة وليلة».

ومن الاختلافات أيضاً تعاضد دور السحر والغيلان والكائنات الخرافية؛ ممّا يشير إلى الوضع الاقتصادي الذي عاناه المجتمع في عصور الانحطاط.

ومن ناحية أخرى، نجد في حكايات «قول يا طير» حضوراً كثيفاً للمرأة من مختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية، وقيامها بأدوار مهمة ومتنوعة في الحكايات، وهي أدوار لا يشغل الجنس موقعاً فيها، وإنما يشغله التنافس على السلطة والثروة.

ولم تختلف الصورة البغيضة للعبيد في المجموعتين، وإن كانت الأمة التي حلّت محل الجارية، والتي تجمع بين مكر المرأة وأخلاق العبيد تظهر في بعض حكايات «قول يا طير» أحياناً قليلة.

المصادر

- حكايات ألف ليلة وليلة .
- حميد، ح . (٢٠٠٧) . ألف ليلة وليلة : غيبوبة النص . . غيبوبة الاستماع . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة .
- ماجد ولين ، ش . (٢٠٠١) . بيان شهرزاد . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي .
- القلماوي ، س . (١٩٥٩) . ألف ليلة وليلة . القاهرة : دار المعارف بمصر .
- ياسين ، ب . (١٩٨٦) . خير الزاد في حكاية شهرزاد . اللاذقية : دار الحوار .
- قاسم . ع . ق . (١٩٩٣) . بين التاريخ والفولكلور . القاهرة : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية .
- يونس ، م . ع . (١٩٩٨) . الجنس والسلطة في ألف ليلو وليلة . بيروت : مؤسسة الانتشار العربي .
- مهوي ، أ . و كناعنة ، ش . (٢٠٠١) . قول يا طير : نصوص ودراسة في الحكايات الشعبية الفلسطينية . بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية .
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء . (د . ت .) . بيروت : دار صادر .

علي خليل حمد في ذكرياته ... التجربة الشخصية في السياق العام

سميح محسن *

توطئة :

عندما كلفني الزملاء في هيئة تحرير (تسامح) بتقديم قراءة لكتاب (ذكريات علي خليل حمد) الذي صدر أواخر عام ٢٠٠٩ عن (ممتدى نابلس)؛ لم أتردد كثيراً في الاستجابة لطلبهم، وبخاصة أن اختيارهم وقع عليّ للقيام بهذه المهمة بحكم العلاقة المعرفية التي تربطني بكاتبه . وبعد قبولي القيام بهذه المهمة اكتشفت كم هو تكليف شاق أوكله الزملاء لي، وذلك لعدة أسباب؛ أولها تلك العلاقة التي تربطني بالصديق علي خليل حمد، ومعرفتي الجيدة بالكاتب الذي بأسر ك بتواضعه، ويربكك في اتساع ثقافته وتنوعها، وغنى تجربته في الحياة والكتابة عنها، وتعففه الذي يبالغ فيه بتقديم نفسه للناس، ونكران الذات لديه في زمن تتقدم فيه (الأنا) على كل شيء في حياتنا المربكة والمرتبكة . كل هذه الصفات استخلصتها خلال سنوات قليلة، إذ تعود معرفتي الشخصية المباشرة به إلى عام ٢٠٠٣، رغم معرفتي به في السابق من خلال بعض كتاباته، أو حديث معلمين من زملائه، ومن زملائه الذين تتلمذوا على يديه بإيجاب عنه .

يعكس عنوان الكتاب (ذكريات علي خليل حمد) إحدى تلك الصفات الحميدة في البشر وفق مقاييسنا ومفاهيمنا التي تصطدم اليوم بعنف مع مقاييس ومفاهيم ثقافة نشأت من رحم الهزائم، وما أعقبها من انتكاسات شهدها، وعاشها جيلي الذي تفتحت عيناه على هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ووعى لحظة بكاء الرجال عليها . ثقافة تقوم الآن على تغليب الشخصي على العام، و(الأنا) على (نحن)؛ وليس العكس كما تربى جيلنا على أيادي الجيل الذي سبقنا، وهو جيل صديقنا الكاتب .

* منسق أعمال المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان في الضفة الغربية، وعضو هيئة تحرير «تسامح»

لقد اختار الصديق علي خليل حمد هذا العنوان (ذكريات) لكتابته بديلاً عن العناوين التي تعودنا عليها في مثل هذا المقام (أي مذكرات). وأضاف إلى العنوان فاتحة تحمل أمنية حياته، ألا وهي (من أجل غد أفضل)؛ وأصبحت الإضافة متقدمة على العنوان العريض للكتاب، إذ أن هذه الإضافة/الجملة رافقت رأس صفحات الكتاب التي اقتربت من مئتين وسبعين صفحة. ومن أجل تطبيق هذا المبدأ الذي يتنصر إليه، عمل (الراوي) طيلة حياته التي قضى الجانب العملي (الوظيفي) منها في سلك التربية والتعليم، وفي أوساط أجيال حاول أن يكون فاعلاً في صنعها لقيادة دفة سفينة المستقبل، وسط بيئة غير مستقرة سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وأيديولوجياً.

الجذور:

أياً من الصفات حمل اسم الكتاب، إلا أنه يدخل في إطار كتب السيرة، وعلى نسق مثل هذه الكتب يبدأ علي خليل حمد ذكرياته بالعودة إلى الجذور، جذور العائلة التي تنتمي إلى (القيسية)؛ وجذور المكان قرية كفر نعمة إلى الغرب من مدينة رام الله. وفي هذا المقام يتحدث (الراوي) عن الجد والأب والأم والمكان، ولا يخلو الحديث عن المكان من توصيفه على أرض الواقع، وتوصيف مكانته في القلب والذاكرة الحية الطازجة. ويذكر أن شهادة ميلاده تشير إلى أنه ولد عام ١٩٣٩ في بلدة عاقر، بقضاء الرملة، حيث كان والداه سافراً لبعض الأمر.

في ثنايا الكتاب، يمزج الكتاب بين الحديث عن التجربة الشخصية في الحياة، وبين الحديث عن المراحل التاريخية والأحداث التي مرت بها القضية الوطنية الفلسطينية، سواء داخل الأراضي المحتلة أو في الشتات، لذا فإن نكبة الشعب الفلسطيني، التي ظلت حاضرة في ذهن الصبي وحملها الوجدان والعقل أينما حل، أخذت حيزاً في مقام حديثه عن الجذور.

من الطبيعي أن يتحدث أي كاتب عن بيئته التي هو إنهما، وهذا ما فعله كاتبنا هنا. وطالما أن قضية التعليم، متلقياً ومرسلاً له، شغلت حياته، فمن الطبيعي أيضاً أن يفرد حيزاً لها، سواء في توصيفه للنظام التعليمي، وللمناهج الدراسي، وللمدارس والجامعات التي تعلم فيها، وفي المدارس التي علم فيها، وللمعلمين الذين أثروا به. وبمنتهى الامتنان يتذكر معلميه، وزملاءه وطلابيه، كما يتذكر أصدقاءه في الحياة، ويكتب عنهم بحرارة صادقة.

مفاصل هامة في الكتاب:

تمتد الأحداث والذكريات التي وردت في الكتاب على مساحة لا تقل عن ستة عقود من الزمن، يضاف إليها عقد آخر ليكتمل عمر الكاتب. أمد الله في عمره.. ولا شك أن كتاباً يندرج في إطار السيرة لا بد أن يتناول جانباً من التاريخ الشخصي للراوي، لذا، سأحاول في هذا العرض أن أختار بعض المحطات البارزة كعناوين مساعدة في الكتابة.

أولاً: الطفولة

تتقارب البيئة التي عاش فيها الكاتب سنوات عمره الأولى مع أي بيئة قروية فلسطينية في أربعينيات القرن الماضي، بل وتماثل معها في تفاصيل كثيرة. لقد كان ذلك العقد مليئاً بالأحداث الجسام التي عايشها الشعب الفلسطيني، وشكلت مقدمات لنكبته التي ما زال يعيش نتائجها حتى يومنا هذا. الانتداب (الاحتلال) البريطاني لفلسطين، تنامي قوة العصابات المسلحة الصهيونية وتصاعد جرائمها ضد الفلسطينيين وممتلكاتهم، عجز الزعامات والأحزاب السياسية التقليدية على تنظيم صفوف الشعب الفلسطيني لمواجهة الأخطار المحدقة به، والجهل الذي كان ينخر في المجتمع الريفي الفلسطيني.

يبدو لي أن هذه البيئة شكلت ملامح الوعي المبكر لديه ورؤيته للعوامل التي سيكون بمقدورها رسم طريق الخلاص. وتعززت هذه الرؤية بعد النكبة و(وقوع الفاس في الراس)!! لقد اعتقد أنه بالتعليم، ليس بشمولية المفهوم، وإنما بالتعليم العقلاني يمكن للشعب الفلسطيني أن يخلص نفسه مما حدث له. ولا شك أن بيئة الكاتب، الأب الذي كان قارئاً وكاتباً جميل الخط، وبعض الكتب التي تفتحت عيناه عليها في منزل العائلة، كان لها دور في تشكل تلك الرؤية.

ولعل هذا الوعي استمد أيضاً من ظاهرة اهتمام الشعب الفلسطيني بالتعليم في وقت مبكر، حيث أخذ التعليم لدى الفلسطينيين طابعاً (استثمارياً) في العقود اللاحقة على النكبة، وما زال. (من الأدلة المثيرة للاهتمام على حيوية الشعب الفلسطيني، قدرته على تحقيق إنجازات بعد كل أزمة يعبرها صغرت أم كبرت؛ وكان هذا ما حدث بعد انتهاء ثورة ١٩٣٦؛ وتجلّى ذلك في إقباله الشديد على التعليم وتشبيد المدارس) ص ٦.

فُرع من إنشاء مدرسة كفر نعمة عام ١٩٤٣، وأصبحت في ذلك الحين (مركزاً تربوياً تهوي إليه أفئدة الطلبة والناس في القرى المحيطة بها، وهي الجانية، وعين قينيا، ورأس كركر، وبلعين، ودير ابزيع، وعين عريك وغيرها) ص ٧. وفي تلك المدرسة تلقى علي خليل حمد تعليمه حيث سُجّل في الصف الثاني الابتدائي (متجاوزاً الصف الأول الذي كنت متقناً مهارات التعليم في القراءة والكتابة والحساب فضلاً عن استظهار عدد كبير من سور القرآن الكريم) ص ٧.

ثانياً: التحصيل العلمي

يستطرد الكاتب في وصف بعض تفاصيل النكبة وما أعقبتها من أحداث. ويخص التعليم، ودخول وكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين على خطه ببعض الحديث. وبعد إنهائه مرحلة التعليم الابتدائي في مدرسة كفر نعمة ينتقل علي خليل حمد للدراسة في مدرسة صفًا الثانوية المتوسطة، ويصف الصعوبات التي كان يواجهها الطلبة في التنقل مشياً على الأقدام في تلك المرحلة. وبعد إنهائه تلك المرحلة التعليمية ينتقل إلى مدرسة الهاشمية الثانوية في البيرة لاستكمال تعليمه، وفي العام الدراسي ١٩٥٦-١٩٥٧ يحصل على

الترتيب الثاني بين جميع المتقدمين لامتحان من الضفتين في ذلك العام، إذ كانت الضفة الغربية تشكل جزءاً من المملكة الأردنية الهاشمية في ذلك الوقت. وبعد حصوله على بعثة دراسية مجانية على حساب الحكومة، توجب عليه دراسة سنة إضافية في مدرسة النجاح الوطنية في مدينة نابلس، قبل سفره إلى جامعة القاهرة وحصوله على شهادة البكالوريوس في الرياضيات.

لا يُفوّت الكاتب عند حديثه عن تفوقه في امتحان الشهادة الثانوية فرصة تقديم بعض النصائح للطلبة. (قد يكون من المفيد محاولة تحديد العوامل التي أتاحت لي الحصول على هذه المرتبة المتقدمة، بدلاً من الادعاء بالامتياز الفطري) ص ٣٢. ويحدد تلك العوامل في توافر مخزون كبير من المعلومات لديه التي تراكمت في السنوات السابقة؛ الحظ التي اتبعتها في الدراسة، استخدام بعض وسائل التذكر، الاطلاع على عدد كبير من الأمثلة المحلولة في الرياضيات بوجه خاص؛ وقدراته الإنشائية ص ٣٢ و ٣٣.

وأثناء استعراضه لتلك الرحلة، يتحدث الكاتب عن العديد من الأحداث التاريخية التي مر بها الشعب الفلسطيني، وكذلك الأحداث التي شهدتها المنطقة. ويتوقف عند إلقاء الضفة الغربية بالشرقية، العدوان الثلاثي على مصر، حلف بغداد، الوحدة المصرية السورية؛ وحكومة سليمان النابلسي في الأردن.

ثالثاً: التجربة في التعليم

بعد تخرجه من جامعة القاهرة عمل علي خليل حمد سبعة وثلاثين عاماً في التربية والتعليم، بدأها مدرساً للرياضيات في مدرسة الرشيدية في مدينة القدس في تاريخ ١/٩/١٩٦٢. ثم انتقل في العام ١٩٦٣ للتدريس إلى مدرسة الصلاحية، فمدرسة قدرى طوقان، ومفتشاً للرياضيات في مدينة نابلس، واستمرت علاقة الإقامة في المدينة الأخيرة حتى يومنا هذا.

يأخذ الحديث عن هذه المرحلة حيزاً كبيراً من صفحات الكتاب (من صفحة ٥٩ إلى صفحة ٢٠٠). ويسرد فيها صديقنا الراوي تجربته كمعلم لمادة الرياضيات، ثم كمسرف لها إلى حين إحالته على التقاعد في العام ١٩٩٩. ولا تخلو هذه الصفحات من الحديث عن ملاحظاته المستمدة من واقع التجربة على منهاج التدريس، وأساليبه، ورؤاه لتطوير أدوات تدريس هذه المادة التي ينفر الطلاب منها. وأثناء حديثه يلتفت انتباهه إلى الوقت الذي يصرفه لآعب (الشدة) والنرد على المقاهي، وحدة تركيزه أثناء اللعب، بينما يحاول الطالب أن يتخلص من الإجابة عن سؤال الرياضيات بأسرع وقت ممكن، وكأنه يُنزل حملاً ثقيلاً عن ظهره، أو عن كتفيه!! ومن هنا تبادرت إلى ذهنه فكرة تطوير أدوات وأساليب تعليم هذه المادة باستخدام أدوات اللعب.

لا يغفل الكاتب في تلك الصفحات دور الاحتلال الإسرائيلي في تدمير العملية التعليمية في الأراضي الفلسطينية المحتلة. ولا محاولات المعلمين، ونضالهم في الحفاظ على أكبر قدر ممكن من جودة التعليم. ولا ينسى أيضاً التطرق إلى الأفعال الإسرائيلية في جرّ أكبر عدد من الطلبة إلى سوق العمل الإسرائيلية، بما في

ذلك العمل في المستوطنات التي بدأت بالتكون كخلايا سرطانية في الأراضي المحتلة .

وفي سرده لمسيرة التعليم، لا يغفل الكاتب أيضاً المرور على العديد من الأحداث التي مرت بها القضية الفلسطينية، من الاحتلال الإسرائيلي، مروراً بسيطرة المنظمات المسلحة الفلسطينية على قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، وأحداث أيلول وما أعقبها على الساحة الأردنية، والاعتراف بالمنظمة كمثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، واتفاقيات كامب ديفيد المصرية - الإسرائيلية، والحرب الأهلية في لبنان، والحرب الإسرائيلية على منظمة التحرير في لبنان صيف ١٩٨٢ وما أعقبها من مجازر بحق سكان المخيمات، وتشكل روابط القرى في الضفة الغربية ودورها التدميري في الحياة الفلسطينية الداخلية، والانتفاضة الأولى، واتفاقيات أوسلو بين (م. ت. ف) وحكومة إسرائيل، وقيام السلطة الوطنية الفلسطينية، وانتفاضة الأقصى بما لحقها من أفعال تدمير إسرائيلية لحياة الفلسطينيين، وحتى الآن .

رابعاً: العلاقة مع الشعر

في العديد من مفاصل الكتاب يحضر الشعر عند علي خليل حمد، حيث بدأت محاولاته الأولى في مرحلة الدراسة الابتدائية في مدرسة كفر نعمة . (ذات يوم من أيام الشتاء القارص البارد، كنت أجلس في مقعدي القريب من النافذة التي فتحت بأمر المعلم؛ وكانت الريح، كلما هبت، تلسع خدي، وأصابع يدي، وربما جسدي كله؛ وبقيت على هذه الحال أتكلف الصبر على العذاب، إلى أن عيل صبري، فتناولت القلم وكتبت سطرًا أو سطرين شاكياً من البرد، وتمدماً من المعلم) ص ١٨ . ومع انتقاله إلى مدرسة صفًا، فالهاشمية الثانوية، انتقل اهتمامه بالشعر معه . وكما يقول، فإن الموضوع الغالب في قصائده الأولى كان الشعر الوطني . ويشير إلى أنه يجد تشابهاً بينه وبين إحسان عباس من حيث تطور موضوعات الشعر، وما أعقب انقطاعه عن كتابة الشعر في مرحلة ما، من اهتمامات أخرى ص ١٩ .

أصدر الكاتب ديوان شعر بعنوان: (عمالان في الديوان)؛ وانقطع عن كتابة الشعر فترة من الزمن، إلا أنه كان يعود إليه في المناسبات . (في تموز ١٩٧٥، وبعد انقطاع سنوات عن كتابة الشعر، وقعت مجزرة تل الزعتر في لبنان، التي ولغت فيها ألسنة كلاب الكومبرادور في دماء الفقراء والمستضعفين من اللاجئين الفلسطينيين في تل الزعتر، مما أحنزني أشد الحزن، فكتبت قصيدة مطوّلة) ص ٩٥ . وفي أواسط شهر أيار ١٩٧٦ استشهدت الطالبة لينا النابلسي، فكتب قصيدة أخرى ص ١٠١ . (كنت متحمساً جداً لقدم السلطة الوطنية الفلسطينية، وهو أمر طبيعي تماماً لمن نعص عليه الاحتلال عيشه، في نفسه وولده وبلده جميعاً، وكنت أعتقد وما أزال، أن الاحتلال البغيض إلى زوال، وفي هذا السياق كتبت قصيدة قبيل قدوم السلطة) ص ١٥٩ . وكانت آخر القصائد التي كتبها في رثاء صديقه الشهيد الدكتور خالد صلاح الذي استشهد في ٦/٧/٢٠٠٤ بعنوان: (دمعة على صديق) ص ٢١٨ .

يتحدث الكاتب في عدة مواقع من كتاب ذكرياته عن كتاباته المعارضة الشعرية، ولأغراض مختلفة . ويشير

إلى أن النشاط الكتابي بلغ أوجه لديه خلال فترة وجوده في مدرسة الصلاحية قبل عام ١٩٦٧. ويذكر أنه كان يعارض القصائد التي يغنيها كبار المطربين والمطربات في العالم العربي. (ومن تلك المعارضات قصيدة «خنفسوس» المعارضة لقصيدة «مضناك جفاه مرقده» لأحمد شوقي، غناء محمد عبد الوهاب، وقصيدة «الطلاق» المعارضة لقصيدة نزار قباني «أيظن» غناء نجاة الصغيرة، وقصيدة «زيارة مفتش» المعارضة لقصيدة عبد الله الفيصل «الشك» غناء أم كلثوم (ص ٧٠ و ص ٧٢).

(أثناء قراءتي لقصيدة زيارة مفتش، خطر ببالي الاتصال بالصديق أبي هادي لسؤاله عن كيفية قراءته لهذه القصيدة أثناء عمله مفتشاً. ويقول فيها:

يكاد الهم يقتلني لأنني : صفعت وأوشكت تحمر أذني / لقد أهدرت في التعليم عمري : فلم يحفظ هواي
ولم يضمني / أمن بعد المشهر من بلاني : تحل شتيمتي ويجوز غبني / فقل لمفتش رام انتقاصي : لقد أخطأت
في تقدير وزني / فلم أرفع جنابك لاحترام : ولكن الظروف استعبدتني / فقلت لمثلكم أهلاً وسهلاً : وإن
تدخل بصفي دون إذني)!!

خامساً: الترجمة والتأليف

رغم تخصصه الدراسي في الرياضيات، إلا أن علي خليل حمد اتجه نحو الترجمة والتأليف. ورغم معرفتي الشخصية بالرجل، إلا أنني، وأنا أقرأ كتاب ذكرياته، فوجئت بعدد اللغات التي ترجم منها، وهي الإنجليزية والفرنسية والعربية. وكذلك تنوع الموضوعات التي ترجم فيها، سواء لأغراض الاستخدام الصحفي، أو ترجمته ككتب مثل الجذور؛ ودراسة في موسم الهجرة إلى الشمال؛ فضلاً عن ترجمته للعديد من النصوص الشرعية، وبخاصة قصائد من أشعار ولیم شكسبير.

وأما في التأليف، سواء التأليف الفردي أو بالاشتراك مع آخرين، لا أبالغ أن الصديق علي فاجأني بعدد الكتب التي ألفها، أو شارك في تأليفها، وهي كتب متنوعة في التخصص، وفي التوجه العمري. وعن صور أغلفتها التي نشرت في ذكرياته أذكر: المصادر اللغوية عند العرب؛ دراسات في المعاجم العربية؛ دليل الباحث العربي في كتابة البحث ونشره؛ فصول في علم الأصوات؛ مدخل إلى علم لغة النص؛ دراسات في المكتبة العربية؛ مدخل إلى علم الإحصاء؛ شجرة التين؛ أصنع لعبتي بنفسني (سبعة أجزاء)؛ أتعلم العربية (دليل وجزءان)؛ أتعلم الرياضيات (جزءان)؛ ألوان؛ الدليل المرجعي في التربية البيئية؛ التربية السكانية؛ في التعليم الديني وحقوق الإنسان؛ التسامح في فكر إدوارد سعيد؛ حقوق الإنسان في مناهج التعليم الديني في فلسطين؛ المربي والأكاديمي نقولا زيادة؛ دور العمال الفلسطينيين في الاقتصاد الإسرائيلي؛ حماية البيئة الفلسطينية وغيرها من الكتب. هذا فضلاً عن مشاركته في وضع مناهج للرياضيات واللغة العربية في مناهج التعليم الفلسطيني.

سادساً: العلاقة مع العائلة والقرية

من واقع المعرفة الشخصية، يولي الصديق علي خليل حمد عناية خاصة بعائلته الصغيرة. ويبدو أنه، ورغم ارتباطه بمدينة نابلس كمكان للدراسة، والعمل، والعيش منذ عام ١٩٦٣، ظل على علاقة لا تنفصم مع قريته كفر نعمة، ولعل هذه العلاقة لا تنفصم أيضاً عن علاقته بالعائلة.

أثناء عملنا في العام ٢٠٠٣ معاً في تحرير نشرة (تعليم حر) ودورية (تسامح) اللتين يصدرهما مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان كنا نفتقد (أباهادي) لعدة أيام أحياناً. وعندما نسأل عنه كان يجيب بأنه كان منشغلاً مع أحد أبنائه الذين يدرسون في الجامعة في وقت امتحاناتهم!!

تظهر هذه العلاقة بشكل جلي في الكتاب. عند حديثه عن اعتقال شقيقته الفاصة فاطمة علي خليل حمد من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي. عند حديثه عن مرض الزوجة، ولادة الأطفال، دراستهم، تخرجهم، اعتقال شادي وسجنه، تخرج الأولاد من الجامعات، عملهم، زواجهم، قدوم جيل الأحفاد.

سابعاً: الفكاهة

رغم علامات الجدية (الزائدة) التي قد يلاحظها المرء على صديقنا علي خليل حمد، إلا أن شخصيته تحمل قدراً كبيراً من الفكاهة. وحاولت تتبع بعض المواقف التي أوردتها في ذكرياته، وقد استوقفتني قصيدة كتبها يداعب فيها زملاءه المعلمين في مدرسة الصلاحية في مدينة نابلس، وذلك «برسم لوحة شعرية مظهرية له، كما يفعل رسام الكاريكاتير بشخصياته». ص ٦٩

في تلك القصيدة قال في زميله جبر أبو حجلة، وكانت له شعبية كبيرة بين الطلاب: (دعك من الطلاب والشعبية المزورة؛ شعبية ما أطعمت كوز ذرة). وقال في زميله جمال الكايد، وكان قصير القامة: (أما جمال كايد المستدير كالكرة؛ لو أسقط البيض على بلاطة ما كسره). وقال في الشيخ فوزي مسمار، وكان متسامحاً: (إن قال موسى نكتة نط له وكفره؛ أنت ممن بايعوا النبي تحت الشجرة). وقال في الشيخ برهان ديب، وكان قد خطب آنذاك طالبة في مدرسة العائشية: (للمسلمين كعبة معروفة مشتهرة؛ وكعبة الشيخ هي المدرسة المجاورة). وقال في نفسه: (ويدخل الصف بلا منقلة أو مسطرة؛ فأني فحوص رده وأي درس حضره).

وفي سياق حديثه عن عمل ابنه هادي يقول: «وكان البديل الوحيد الذي أجمعت عليه العائلة هو مشروع مركز تعليمي للحاسوب، يدرس فيه هادي علوم الحاسوب المختلفة، وقد أسهمت أنا في المشروع بصياغة اسم المركز، أما بقية الأمور - غير المهمة! - فكانت من مسؤولية هادي وأم هادي» ص ١٧٥.

ومن الطرائف التي استوقفتني حديث مدير مدرسة الصلاحية المربي المقدسي أحمد عبد اللطيف عن الشعر

ذات يوم . «وذات مرة أخذ يتهكم بشعر عمر الخيام/ وبأنه كثير الكلام ولكن محتوى كلامه لا يزيد عن عبارة واحدة: الإنسان فان فليستمتع بحاضره، وعندئذ دخل علينا غرفة الإدارة معلم العربية الزميل بدوي عبد المجيد، فسأله المدير: ما رأيك في الخيام؟ ماذا يساوي؟ فأجابه: الخيام بائس جداً، والهموز أحسن منه ألف مرة. وكان الهموز والخيام اثنين من مقاهي نابلس». ص ٦١

وفي هذا السياق، كتب قصيدة معارضة في زميله محمود الصالح يقول في مطلعها: (أراك قليل الدين شيمتك السكر؛ أما للتقى شيء لديك ولو صفر). ص ٦٢

ثامناً: التقاعد والمنظمات الأهلية

في العنوان الأخير من ذكرياته يتحدث الصديق علي خليل حمد عن تجربته بعد بلوغ سن التقاعد، وعمله ضمن فريق إعداد المناهج التعليمية الفلسطينية، وتعاونه مع العديد من منظمات المجتمع المدني. ويخص جزءاً من الحديث عن مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، سواء تجربته ضمن طاقم تحرير نشرة «تعليم حر»؛ أو دورية «تسامح»؛ أو الدراسات والأبحاث التي أنجزها للمركز، سواء بشكل فردي أو بالاشتراك مع باحثين آخرين.

يتناول صديقنا هذه التجربة بتقدير كبير للمركز وللتجربة ولزملائه الذين عملوا معاً في أجل إنجاز تلك التجربة، وتعميم رسالتها. ويتواضع شديد يشير إلى أنه تعلم كتابة المقالة لمجلة (دورية) من خلال تجربة الكتابة في «تسامح». وخلال تلك التجربة، أعتزف بأنني، رغم حرصي الشديد في حياتي على عدم إفلات أي خطأ نحوي أو إملائي أو مطبعي في أي ورقة أكتبها، أو أحررها، إلا أن حرصي ازداد، وأنا الحاصل على بكالوريوس في اللغة العربية وآدابها، أثناء عملي مع الصديق (أبي هادي) وهو الحاصل على بكالوريوس في الرياضيات، لحرصه الشديد في موضوع اللغة السليمة.

وإن كان صديقنا الكبير يشير إلى استفادته من العمل في تلك التجربة، إلا أن العمل مع شخص يحمل من الصفات الحميدة عناوين وتفصيل كثيرة، في مقدمتها التواضع، وعدم الادعاء المعرفي رغم امتلاكه للمعرفة، علمني الشيء الكثير أيضاً، فالعمل مع شخص بتلك الصفات كان مكسباً كبيراً لي.

تاسعاً: بعيداً عن السياسة

في مكان ما من كتابه يشير الصديق حمد إلى أنه حرص طوال حياته أن يكون بعيداً عن السياسة، إلا أنه لم يترك مفصلاً سياسياً هاماً مرّ في مراحل حياته إلا وتحدث عنه، وبالتالي فإن مفهوم بعده عن السياسة يندرج في إطار الانضواء الحزبي.

من خلال تعليقه على بعض الأحداث لم يكن الكاتب محايداً في وجهة نظره . وبعيداً عن موقفه الراض للاحتلال وجرائمه بحق أرضنا وشعبنا، فإن له مواقف في العديد من القضايا الهامة، بعضها عبّر عنه بالكتابة الشعرية، وبعضها بالتعليق . لقد تحدث بحماسة عن حكومة النابلسي في خمسينيات القرن الماضي . وتحدث بنقمة أحياناً عن الصراع الذي كان دائراً بين التيار الماركسي والتيار القومي، ورأى أن الأول ركز جهده في النضال بين (البروليتاريا)؛ بينما الثاني انغمس في الدفاع عن الطغم العسكرية التي حكمت البلدان العربية . وحمل هذين التيارين اللذين كتب عنهما بحق المسؤولية عن النكسات التي تعرضت لها شعوب المنطقة العربية .

وكقارئ، لا أستطيع أن أرى علي خليل حمد، من خلال مواقفه وتعليقاته السياسية والاجتماعية وبعيداً عن المعرفة الشخصية المباشرة، خارج سياق المفكر العلماني . إنه رجل عقلائي، يحمل فكراً تنويرياً، ويرى فيه أنه القادر عن تحقيق فعل النهوض .

فيما يشبه الخاتمة

عندما كلفني الزملاء في هيئة تحرير (تسامح) بهذه المهمة الشاقة، لم يمنحوني الوقت الكافي لقراءة (الذكريات)؛ وبالتالي للكتابة عنها، وعن صديقنا علي خليل حمد داخل سياقها . فأنا لم أتمكن من قراءتها سوى مرة واحدة، وعادة ما تكون القراءة الأولى استكشافية تبرز عنها شذرات من الملاحظات هنا وهناك . وفي ذلك اعتذار من القارئ ومن صديقنا الكاتب .

لا أشك أن هناك العديد من الأحداث والحكايات في (الذكريات) التي كان يتوجب التوقف على تخومها، إلا أنني، ومن أجل تقديم قدر معقول من الوفاء للنص، ولكاتبه، ولقارئ هذا العرض، حاولت اعتماد الأسلوب الذي اعتمده هنا كأداة لاستخراج بعض العناوين، وإبرازها . ولا يعني ذلك أنني تناولت كل شيء هام في هذه الذكريات، وعليه ألتمس العذر من الجميع، مع التمنيات لصديقنا (أبي هادي) بطول العمر والصحة والعافية والمزيد من العطاء .

قراءة نقدية في كتاب «وأمرهم شورى بينهم»: الإسلاميون والديمقراطية

رجا بهلول

رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٧ . ١٧٥ صفحة

* عوني فارس *

شغلت ظاهرة «الصحوّة الإسلامية المعاصرة» وما أفرزته من تيارات فكرية وحركات سياسية - اجتماعية مساحةً معتبرةً من الإصدارات الفكرية والنقاشات الأكاديمية طوال القرن الماضي، وقد اتسعت مجالات الاهتمام البحثي بالحركات الإسلامية حتى أصبح القول في شأن الإسلاميين ومواقفهم والتصدي لدراسة أحوالهم ومراجعة أدبياتهم من «البضاعة» الأكاديمية الأكثر رواجًا وخصوصًا بعد تنامي تأثير الدين الإسلامي في الشأن الخاص والعام داخل المجتمعات العربية والإسلامية، ورفع الإسلاميين لشعارات التغيير والإصلاح في مجتمعاتهم، وتصدرهم قوى الممانعة والمقاومة في مواجهة الاحتلال الأجنبي في أكثر من بلد عربي وإسلامي .

أما ونحن على أبواب انتهاء العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ومع احتدام النقاش في العالمين العربي والإسلامي حول تحديات الواقع وخيارات المستقبل، فإن الحاجة ماسة لدراسات فكرية رصينة ترصد التجربة الإسلامية بأبعادها المختلفة وتضع النقاط على الحروف، وتجيّب بموضوعية عن تساؤلات من قبيل ما هو الموقف الحقيقي للإسلاميين من القضايا المتعلقة بالشأن العام كالحريات العامة والديمقراطية والتداول السلمي للسلطة . . . الخ؟ أين أخطؤوا وأين أصابوا؟ وما الذي يعوق تخطيطهم لما يفضلون وصفه - بالمرحلة المكية - أو مربع المعارضة؟ وهل من سبيل لإزالة عقدة الخوف لدى كثيرين من وصول الإسلاميين للسلطة - الدخول في المرحلة المدنية -، الأمر الذي قد يسمح مستقبلاً - على الأقل حسب وجهة نظر الإسلاميين - بتخليص شعوب المنطقة من حالة الانسداد السياسي الذي تعاني منه، ويؤدي إلى اختبار خيارات أخرى، يقول أصحابها إن من شأنها النهوض بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والوصول إلى حالة مجتمعية أكثر استقراراً وعصرنة .

* باحث فلسطيني

تكتسب دراسة رجا بهلول "وأمرهم شورى بينهم": الإسلاميون والديمقراطية الصادرة عام ٢٠٠٧ عن مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية أهميتها من كونها تُسلط الضوء على مسألة فكرية وسياسية مهمة واكبت ظهور وتطور الفكر الإسلامي المعاصر وظلت سنوات طويلة مدار سجلات فكرية ساخنة سواء بين الإسلاميين أنفسهم أو بينهم ونظرائهم العلمانيين، وحدّد الموقف منها، جانباً من سلوك الإسلاميين ومواقفهم تجاه التجارب السياسية المعاصرة في البلدان العربية والإسلامية. وهي دراسة هامة لكونها تأتي في مرحلة ازدادت القناعة لدى التيار الواسع من الإسلاميين فيها بضرورة الاستمرار في تبني خيار الدفاع عن الحريات العامة، ورسوخ فكرة التعايش مع الآخر غير الإسلامي وقبول التداول السلمي للسلطة والاحتكام للقانون في قضايا الخلاف؛ وتتضاعف هذه الأهمية لكونها تبني مقاربة لا تتسجم بالضرورة مع القاعدة المفاهيمية للتيارات والحركات الإسلامية وما يصدر عنها من اجتهادات وممارسات، لكنها تعترف بوجودها وتنادي بالحوار معها، وترفض المواقف الأيديولوجية المسبقة التي تقف سداً أمام التعاطي الإيجابي مع الإسلام السياسي وتعبيراته المختلفة.

حول الإطار النظري وفرضيات البحث

تعكس أدبيات المؤلف رؤية فلسفية ذات مضامين تخالف ما يتبناه العديد من المفكرين المهتمين بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر، ظهر ذلك جلياً في أكثر من دراسة ومقال صدرت عنه. فعلى سبيل المثال يقر الكاتب بالتصاق الدين بالشأن العام، ويعتبر التداخل بين الدين والسياسة حقيقة تاريخية قديمة، وينفي «مغادرة الدين نطاق الحيز العام إلا استثناءً، ويصر على الرفض القاطع للربط العضوي بين العلمانية والحداثة، أو اعتبار العلمانية حتمية كما الحداثة نفسها، أو الربط بين الديمقراطية والعلمانية» - ص ١١، (انظر أيضاً مقالة المؤلف: هل الديمقراطية تستوجب العلمانية؟) -، ويعتبر أنه يمكن للديمقراطية أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، ولا شيء من حيث المبدأ يحول دون إطلاق صفة الديمقراطية على المجتمع الرفض للعلمانية، إذا كان هذا المجتمع يتسم بدرجة كبيرة من التجانس المذهبي ويسوده إجماع سياسي على رفض العلمانية»، وهذا ما صرح به المؤلف في كتابه القيم «دولة الدين دولة الدنيا».

أمّا بالنسبة للدراسة موضع المراجعة فقد أراها الكاتب محاولة لفهم طبيعة التداخل بين الإسلام والسياسة، وسعيًا حثيثاً لرصد مواقف الإسلاميين بتياراتهم المختلفة من مسألتي الديمقراطية ونظام الحكم، مع تأكيده على رفض الافتراض المسبق القائل بالتعارض بين النص الإسلامي والديمقراطية، وإشارته إلى ضرورة ملاحظة الدارسين لوجود «تفسيرات مختلفة للإسلام ذات نتائج متباينة بالنسبة لإمكانية ودرجة قبول الديمقراطية» ص ٢٤، وقد اعتمد على تحقيق ذلك من خلال دراسة العلاقة بين ثلاثة عناصر رئيسة هي: الوحي - العقل - الديمقراطية.

ترك المقاربة الفكرية التي عبّر الكاتب عن بعض مركباتها في صفحات كتابه الأولى أصداً إيجابية لدى كثيرين، كونها تبدو متحررة من منطق الرفض المطلق للآخر الإسلامي ولا تتسجم مع المقولات «المعلبة»

والمواقف المتعالية، وتعطي في مجملها انطباعاً أولياً بمرونة من نوع ما تجاه الإسلاميين، وتقاطع مع بعض أطروحاتهم، سواء أفسد المؤلف ذلك أم لم يقصده، فهم سيتلقون موقف المؤلف من العلمانية بالترحاب، لأنهم يعتبرون أنفسهم على رأس المتصددين لمسيرة العلمنة في مجتمعاتهم، وينادون بضرورة فصل العلمانية عن الحداثة، لأن الإسلاميين، كما قال الغنوشي - منذ عقدين من الزمن - ليس لديهم مشكلة مع الحداثة وأكثرهم ما زال يطالب بفك الارتباط بين العلمانية والديمقراطية، ويؤكد أن في جعبته رؤية أخرى تتقاطع مع الديمقراطية ولا ترفضها.

من هم الإسلاميون؟ مشاكل المصطلح والتصنيفات

يقرُّ الكاتب في الفصل الأول بأنه أمام مصطلحين حَفَلَا بتاريخ طويل من الجدل حول معناهما وطرق تفسيرهما، ويرى أن الإسلام والديمقراطية يحتويان على قدر كبير من التعقيد والتركيب والالتباس، ويستخدم عبارة «فوضى المصطلحات» لوصف الحشد الهائل من التعريفات المتشابكة والمتناقضة لمصطلح الإسلاميين، والتي تزخر بها الأدبيات سواء الغربية أو العربية أو المسلمة، ومع ذلك نراه يسارع إلى شق طريقه لنحت تصوره الخاص عن المصطلح، حيث يبدأ بالتمييز بين ثلاثة أنواع من المفكرين المرتبطين بالإسلام؛ فالمفكر المسلم هو الذي «ينسبه الآخرون إلى الإسلام سواء أقر هو بذلك أم لا» ص ٢٥. أمَّا المفكر الإسلامي فهو الذي «يحتل الإسلام في فكره مكانة مركزية حيث يفكر من خلال قيم الإسلام» ص ٢٥، في حين يعرف المفكر الإسلامي بأنه الذي «ينظر من أجل إقامة دولة إسلامية ومجتمع مسلم على أساس الإسلام» ص ٢٥، ثم يطالب بتوسيع مصطلح الإسلامي ليشمل أولئك الذين ينطلقون من المرجعية الإسلامية لكنهم يؤمنون بالفصل بين الإسلام والسياسة... مما يسمح بحيز للمفكر الذي مرجعيته الإسلام لكنه لا يرى فيه ديناً ودولة... وينتهي حالة التناقض بين بعض المصطلحات مثل الإسلامي الليبرالي والإسلامي المعتدل.

ويرصد المؤلف العديد من الدراسات التي انطلقت في تعريفاتها لمصطلح الإسلاميين من مربع دراسة المواقف الفكرية لشخص قادة العمل الإسلامي كالبننا والماوردي وقطب... - أيديولوجية المفكر -، من المسائل الفكرية المختلفة كالموقف من النص والعلاقة بين الإسلام والسياسة والموقف من الديمقراطية والتعددية... الخ. وهنا يفضل الباحثون، حسب الكاتب، وصف الإسلاميين بعبارات مثل «معتدل، ليبرالي، إسلامي، حداشي... الخ» مقابل «راديكالي، أصولي، متشدد، جهادي...». وهناك الأدبيات التي اعتمدت على تتبع منهج العمل والممارسة لدى الحركات الإسلامية ومواقفها المعلنة من السلطة السياسية وأسلمة المجتمع والدولة، وهنا يشيع استخدام عبارات من قبيل «إسلام رسمي أو حركات مسلحة أو إسلام شعبي...».

ويخلص بهلول إلى تصنيف الإسلاميين في ثلاثة مربعات رئيسة؛ فهم إمَّا أصوليون معادون للحداثة وقيمتها المختلفة، وحرفيون في فهم النص، ولا يعيرون للواقع أيَّ اهتمام، ويسارعون إلى تكفير مجتمعاتهم، ويتبنون نظرة «كولونيالية» تسعى إلى بسط سيطرة الإسلام على العالم، وإمَّا ليبراليون ينادون بفصل الدين

عن الدولة، ويعتبرون الإسلام رسالة روحية أخلاقية توجه الفرد في حياته الخاصة ومصدر إلهام للسانة والقادة والمفكرين، ويحمل في طياته قيما تساهم في صياغة السياسات العامة للمجتمع، لكنهم لم يغادروا مربع الإسلام ولم ينضموا إلى صفوف العلمانيين، وأمّا الصنف الثالث فهم المعتدلون الذين يختلفون عن الأصوليين بتبنيهم لتفسير للإسلام يتلاءم مع موجبات العصر، ويتناقضون مع الليبراليين بدعوتهم لقيام الدولة الإسلامية، ويتبنون مقاربة تمهد للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية.

أصوليون في مواجهة الديمقراطية

يفتح الكاتب الفصل الثاني بالحديث عن أصول الأصولية، معرباً عن احتجاجه على قيام البعض بترداد ما أطلق عليه في الأدبيات الغربية -بالأصولية المحدثة- والتي لا ترى في الأصولية إلا عملية اجترار لنمط من التفكير واكب التاريخ الإسلامي طوال قرونه المديدة، ورغم اعترافه بأن الأصولية تذكرنا بين الحين والآخر بحركات وأفكار عاشت عصرها الذهبي في التاريخ الإسلامي إلا أنه يرفض بشدة القول بوجود استمرارية تاريخية يمكن أن نطلق عليها أصولية، ويخلص إلى أن ما شهده العالم الإسلامي خلال القرنين المنصرمين من تغييرات شاملة وعلى كل الأصعدة والمجالات لا شبيه له في التاريخ الإسلامي، الأمر الذي يؤكد أن الأصولية الإسلامية اليوم أكبر من كونها استنساخ لتجربة فكرية حفظتها لنا كتب التاريخ الإسلامي.

ولكن ما جذور الأصولية الإسلامية كما هي اليوم؟ وهل تلتقي مع الأصوليات غير الدينية؟ وما الذي يجعلها على خلاف مع الديمقراطية؟ يرى الكاتب أن ما يميز الأصولية الدينية وغير الدينية عن غيرها هو تبنيتها لقناعات «ذات طابع فلسفي حازم حول الحقيقة» ص ٧١، وتمترسها خلف حلول مثالية، ورفضها للحلول الوسط. ورغم أن مفهومي الأصولية والديمقراطية يحتويان على فروق جوهرية تظهر جلية في عدة قضايا مثل الموقف من صلاحيات الحكم والمساواة والتعددية والحريات العامة، إلا أنه يوجد ما هو مشترك كإيمان الطرفين بمبادئ الانتخابات وسيادة القانون ومعارضتهما لمبدأ التوريث. وبناءً على كل ما تقدم فإن الديمقراطية والأصولية، برأي بهلول، لا تلتقيان «لكنهما لا تفترقان بسهولة بالغة» ص ٦٩.

الإسلاميون المعتدلون والديمقراطية

يشمل الفصل الثاني خلاصة سلسلة مراجعات الكاتب لأدبيات كبار منظري التيار المعتدل من أمثال الغنوشي والقرضاوي وعمارة وخاتمي... الخ. ويُقدّم قراءته الخاصة لموقف الإسلاميين المعتدلين من مسألتي الحكم والديمقراطية كما فهمها من الأدبيات سالفة الذكر، وقد أجملها بالآتي:

- إنَّ الحاكمية الإلهية تأتي بإرادة شعبية بعيداً عن فرض الأمور بالقوة.
- الالتزام بأحكام الشريعة التزام طوعي ينطلق من إيمان وقناعة بعيداً عن الإكراه.

- تبني الخيار الديمقراطي واعتبار الديمقراطية آلية تعمل في مناخات ثقافية وأرضيات فكرية مختلفة ولا علاقة لها بالقيم التي نشأت في ظلها والتي فرضتها ظروف التاريخ .
- الديمقراطية الإسلامية تعبير واضح عن قاعدة اجتماعية مؤمنة طوعية بالإسلام بحاجة إلى سلطة سياسية تقود المجتمع وتنفذ سياساته .
- على الديمقراطية الدوران في إطار الإسلام وأن لا تتعداه . ومحدودية الديمقراطية ليست أمراً مخجلاً يجب التستر عليه .

إننا لن نجانب الصواب إن قلنا إن لغة الكاتب فيما يتعلق بالإسلاميين المعتدلين مغايرة تماماً للغة التي استخدمها في استعراض منهج وموقف إخوانهم الأصوليين، فهو أقرب لتفهم الأفكار التي نادوا بها، بل يذهب إلى حد التقاطع مع بعضها والدفاع عنها، نجد ذلك واضحاً على سبيل المثال لا الحصر في تفهمه لما ينادي به الإسلاميون المعتدلون وما تبناه بعض الباحثين ومنهم غربيون من أمثال جون اسبوزيتو وجون فول والمتعلق بعدم تعارض الإسلام مع الديمقراطية إلا إذا تم اشتراط استنساخ التجربة الغربية برمتها، وهنا نراه يؤيد أخذ الخصوصية الثقافية والفكرية للمجتمعات العربية والمسلمة بعين الاعتبار عند الحديث عن التحول الديمقراطي، ويدعو للحذر من محاولات البعض القول بأنه لا ديمقراطية إلا التي أتى بها الغرب وعلينا الأخذ بها كما هي دون تغيير أو تبديل، معتبراً ذلك محاولة لتمرير أجندات خارجية لا تخدم عملية الديمقراطية في الساحتين العربية والمسلمة .

دعوة الإسلاميين المعتدلين لكتابة دستورهم

يعتقد الكاتب أن المقاربة التي خلص إليها الإسلاميون المعتدلون حول المجتمع والدولة لا تتعد في الكثير من محاورها عما ينادي به الديمقراطيون، لكن الريبة والشك ما زالت تعتري عقول وقلوب غير الإسلاميين، خصوصاً أولئك الذي يرون أن تجارب الإسلاميين منذ ظهور الحركات الإسلامية إلى الآن تنبئ عن "قابلية فكرية وسلوكية" للولوع نحو الحلول غير الديمقراطية واستخدام العنف لحسم الخلافات السياسية مع خصوصهم العلمانيين . من هنا تأتي أهمية قيام المعتدلين بصياغة دستور يجتازون به الاختبار الديمقراطي ويعالجون القلق الذي يديه الديمقراطيون، ويردون على المشككين ويسدون ما يعتقد البعض من فجوة بين الإسلام والديمقراطية، ويعطون الإجابة المانعة والقاطعة عن التساؤلات المثارة حول الموضوع والتي يضعها البعض في حجر الإسلاميين، على أمل إرباكهم من قبيل السؤال عن درجة التداخل بين الدين والسياسة أو عن آليات عمل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية أو عن حقوق المواطنة والحريات العامة والأحزاب والمرأة وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي واليات الوصول للحكم . . . الخ .

يقترح الكاتب خطوطاً عامة تحكم بنود الدستور وتعطي للإسلاميين وغيرهم هامشاً واسعاً من الاطمئنان على عدم إقصائهم، وأنهم على قدم المساواة أمام فرص استلامهم لمقاليدهم الحكم . ومن هذه البنود:

- الاعتراف بوجود أحزاب غير إسلامية يحميها الدستور ويقر بحقوقها في العمل والتنافس على السلطة طالما

- لم تلجأ للعنف للوصول إلى أهدافها .
- النص على إسلام رئيس الدولة وإغلاق المناصب العليا أمام المرأة .
- إمكانية تغيير بنود الدستور بأغلبية كبيرة أو عبر الاستفتاء .
- صيانة حقوق المواطنة والمساواة مع الأخذ بعين الاعتبار أن الاختلاف عما هو سائد في هذا الشأن في البلدان الغربية ليس منافياً للديمقراطية ؛ إذ يمكن أن ” يكون النظام ديمقراطياً دون أن يكون التصور السائد في الحقوق والواجبات مطابقاً لما هو موجود في الغرب ، فمجالات الحقوق ومداهما أمور متغيرة تاريخياً“ ص ١٠٣ .

الإسلامي الليبرالي . . . علمانية بثوب إسلامي

يتمحور الفصل الرابع حول موضوعة الإسلامي الليبرالي والموقف من الديمقراطية . ويبدأ بتقديم تعريف للإسلامي الليبرالي ، حيث يرى أنه ذلك المفكر الذي يلبي الشروط التالية :

- قبول التسامح المتبادل بين السلطتين الدينية والسياسية .
- التعاطي مع موضوعة الدين والسياسة في إطار ما يدعوه الكاتب بمبدأ التفريق وليس العلمانية ، فالحديث عن العلمانية لا معنى له في ظل نسبية الفصل بين الدين والسياسة في التاريخ الإنساني ، وعبثية الحديث عنها في السياق الإسلامي بسبب عدم وجود نظام كنسي في الإسلام ، إذا كان الأمر كذلك فما المقصود بمبدأ التفريق؟ إنه يدور حول ”تجنب تبني الدولة للدين رسمياً على اعتبار أنه ليس شأنًا عامًا، في مقابل التسامح تجاه الدين وأنصاره بمنحهم حق المشاركة في الحياة السياسية والدعوة لأرائهم وتصوراتهم“ ص ١٣١ .
- القبول غير المشروط لحقوق الإنسان وتقديمها على الشريعة في حالة التعارض ، وهو ما يدعوه الكاتب بشرط الدستورية .
- القبول غير المشروط بفكرة المواطنة - شرط المواطنة .
- عدم السعي للوصول إلى الحكم ومحاولة إعطاء صبغة روحية على الحياة السياسية .
- النظر إلى الشريعة كتركيب رمزي - تعبير خالد أبو الفضل - يشير إلى الكمال الإلهي . . . والحقيقة المطلقة التي يسعى الإنسان إليها ولكن لا يدركها في الحياة .
- التفريق بين القرآن المكي الذي أتى بالرسالة الخالدة ، والقرآن المدني الذي أتى بالتشريع التاريخية ، الأمر الذي يفتح المجال لمعالجات أكثر مرونة فيما يتعلق بتفسير القرآن .

الإسلام السياسي إلى أين؟

يحتوي الفصل الخامس على بنود رؤية استشرافية للكاتب تتعلق بمستقبل الإسلام السياسي بتياراته الثلاث ؛ أولى هذه البنود مرتبط بمستقبل الإسلاميين الليبراليين ، حيث تشير إلى أن حظهم في التأثير على المشهد

السياسي في العالمين العربي والإسلامي يكاد يكون ضئيلاً لأنهم "ظاهرة نخبوية... وليس لهم امتداد جماهيري" ص ١٤٨. أمّا الأصوليون فرغم ما تحدّثه تصرفاتهم من ضجيج فإن وصولهم لسدة الحكم مستبعد، ولكن لا بد. برأي الكاتب. من الحذر من بلوغ اللحظة التي يستلمون فيها الحكم لأنها ستعني نهاية الحلم بالتحول الديمقراطي. ويبقى المعتدلون الأقرب لتحقيق غاياتهم المشوذة. لكنهم يعانون من تعثر في استيفاء شروط التمكين، ومرد ذلك يعود، بحسب الكاتب، إلى الطبيعة الاستبدادية للأنظمة الحاكمة في مجتمعاتهم وإلى رغبة غربية جامحة في الوقوف بوجه عملية التحول الديمقراطي.

لا يخشى الكاتب من وصول الإسلاميين المعتدلين إلى رأس الهرم السياسي، بل إن نجاحهم في حكم بلادهم سيساهم في تدعيم الديمقراطية وسينتج عن "المعركة الدستورية التي سيسعى المعتدلون لإشغالها بفرض تغيير الدساتير إلى عملية تفاوض ومرحلية وحلول وسط، وسيجبر الجميع للقبول بتداول سلمي للسلطة" ص ١٥٥.

ولكن ماذا عن تجربة حركة حماس في الحكم؟، ألا تشكل نموذجاً لما ستؤول له الأمور في حال وصول الإسلاميين المعتدلين للسلطة؟ يرى الكاتب أنّ تجربة إسلامي فلسطين ليست مقياساً؛ وذلك لخصوصية الحالة الفلسطينية، فالشعب الفلسطيني لا يملك سلطة وطنية حقيقية على الأرض. وماذا عن إمكانية تكرار تجربة المسيحية الديمقراطية في السياق العربي الإسلامي؟ يجب الكاتب عن هذا التساؤل بالقول إنّ ذلك ممكن على الرغم من أنّ الإسلام يحوز على منظومة من الأحكام والقوانين السماوية، والدليل على ذلك ما يحدث من تعايش بين اليهودية- التي تشبه الإسلام- والديمقراطية، كما أنّ التجربة المعاصرة تدعم هذه الفرضية؛ فوادر ما وصلت إليه المسيحية الديمقراطية يمكن قراءته في تجارب أحزاب إسلامية مثل الوسط المصري والعدالة والتنمية التركي.

أخيراً يمكن القول إنّ بهلول، وهو المتخصص في الفلسفتين الإسلامية والغربية، وله اهتمامات واسعة في قضايا مثل الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر قد نجح في هضم التصورات التي يحملها الإسلاميون بشتى مشاربهم عن الديمقراطية، وقدم رؤية مستقبلية من شأنها أن تعزز فهم ظاهرة الإسلاميين ويفتح المجال للتفاعل الإيجابي معها؛ وأعتقد أنّ الدراسة ستترك انطباعاً لدى المهتمين بالشأن العام وبالحرركات الإسلامية على وجه الخصوص بأنه قد بات من الضروري مساهمة الجميع في إتاحة الفرصة أمام انبعاث فضاءات رحبة تسمح بإعادة رسم العلاقات بين الإسلاميين وعلمانيهم على أسس جديدة بعيداً عن تصدير الصور النمطية، وكيل التهم جزافاً والتحوصل داخل لغة خشبية ترفع شعار "يا وحدنا" ولا تنطق إلا بالقطيعة والخصام.

موريتانيا وإشعاعها الفكري والروحي ضمن الفضاءين الإفريقي والعربي

محمد الأمين ولد الكتاب *

مقدمة

«موريتانيا وإشعاعها الفكري والروحي ضمن الفضاءين الإفريقي والعربي» هو الموضوع الذي سوف أحاول من خلال تناوله في سياق هذه الورقة أن أتعرض إلي الملابس التي اكتنفت قيام موريتانيا الحديثة، ضمن حيز محدود من الفضاء الرحب الذي كان لحقبة طويلة من الزمن يعرف ببلاد شنقيط . وسأبين دلالة التسمية التي اختارها المستعمر الفرنسي لهذا البلد، كما سأتناول بالذكر المكونات الأساسية لساكنته وظروف انتشار الإسلام بين ظهرانيها والازدهار الثقافي والفكري والروحي الذي عم أرجاءها ردحا طويلا من الزمن . وسوف أتعرض في سياق هذه الدراسة للإشعاع الفكري لموريتانيا، ضمن الفضاءين الإفريقي والعربي، مبينا جوانب التأثير والتأثير التي نجمت عن احتكاك الموريتانيين بسكان البلدان الإفريقية المتاخمة لبلادهم، وعن توصلهم ببني جلدتهم في كل من المغرب والمشرق العربيين .

وسأشير إلى الأوضاع الثقافية الراهنة بموريتانيا وأسباب قيامها، على أن اختتم ببعض الملاحظات والاستنتاجات، معربا عن بعض التمنيات والتطلعات إلى تفعيل دور موريتانيا وصولا إلى تقوية الروابط الثقافية بين الأقطار العربية والدول الإفريقية، في ظل ظروف العولمة والتنافس الثقافي والصراع الحضاري الذي يزداد حدة وضراوة مع مرور الأيام .

فموريتانيا الحديثة كما سيتضح لنا كيان جيوسياسي قام على أنقاض فضاء واسع، عرف منذ القدم تحت أسماء مختلفة . وقد تم إنشاء ذلك الكيان وفقا لإرادة الاستعمار الفرنسي وتمشيا مع مقررات مؤتمر برلين سنة ١٨٨٥ الذي تم خلاله تحديد مناطق نفوذ كبريات الدول الأوروبية .

فما هو ذلك الفضاء؟ وما هي مختلف الأسماء التي عرف بها؟ وما هي ملابس قيام موريتانيا الحالية؟ وما دلالة الاسم الذي تحمله اليوم؟ هذه تساؤلات سنحاول الإجابة عنها في سياق هذه الورقة .

* كاتب، وأكاديمي موريتاني

١ - الفضاء الذي اقتطعت منه موريتانيا ومختلف أسمائه :

قبل مجيء الاستعمار الفرنسي خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، كان المجال الذي يشمل موريتانيا الحالية يعرف ببلاد التكرور؛ وقد حدده الطالب محمد بن أبي بكر البرتلي صاحب : «فتح الشكور في معرفة أعيان علما التكرور» المتوفى سنة ١٨٠٤ م ، بأنه «إقليم واسع ممتد شرقا إلى أدغاع ومغربا إلى بحر بني الزناقة وجنوبا إلى بيط وشمالا إلى آدرار» .

وابتداء من أوائل القرن الثامن عشر ، اشتهر هذا الفضاء ببلاد شنقيط . وقد عرفه الشيخ محمد المامي (١٨٧٥ م) باسم «البلاد السائبة وبالمنكب البرزخي» ، ورسم حدوده من الجنوب إلى الشمال فقال : «إنه يمتد من نهر شمالي شمامة إزاء السنغال جنوبا إلى الحمادة جنوبي سلجلماسة والساقية الحمراء حتى بلاد السوس شمالا» ؛ وقد أطلق الشيخ سيديا بابا (ت. ١٩٢٢) على هذا المجال اسم «البلاد المغربية الصحراوية البيضانية» .

وقد عرف هذا الفضاء أيضا باسم بلاد صنهاجة الملمين .

أ . ملابسات قيام موريتانيا الحالية :

لقد أطلق هذا الاسم على البلاد بناء على قرار وزاري فرنسي صادر بتاريخ ٢٧ دجنبر (كانون الأول) سنة ١٨٩٩ م . وذلك تمهيدا لاحتلالها ووضعها تحت السلطة الفرنسية . وبموجب مرسوم مؤرخ في ٤ دجنبر (كانون الأول) سنة ١٩٢٠ تم تحويل موريتانيا إلى مستعمرة فرنسية تابعة لمستعمرات غرب إفريقيا . وبعد ما يربو على نصف قرن من الاحتلال حصلت البلاد على استقلالها السياسي . ومن المعلوم أن من أهم الدوافع التي حدثت فرنسا على احتلال موريتانيا تأمين جسر آمن بين مستعمراتها في إفريقيا الغربية ومستعمراتها في المغرب العربي ، فضلا عن إخضاع الإمارات الموريتانية الواقعة على ضفتي نهر السنغال والتي كانت في صراع مرير معها منذ القرن السابع عشر .

ب . دلالة تسمية البلاد بهذا الاسم :

هذا الاسم مشتق من الكلمة اللاتينية Maure أو Moros التي أطلقها الرومان على الأقوام ذوي السحنات السمراء الذين كانوا يقطنون في الشمال الإفريقي . وتهدف هذه التسمية إلى إحياء ذكرى التواجد الروماني في الشمال الإفريقي ، حيث كانت المستعمرات الرومانية في الشمال الإفريقي تشمل إقليم موريتانيا القيصرية الذي يضم منطقتي المغرب الأوسط والجزائر وعاصمتها شرشل ، وإقليم موريتانيا الطنجية التي كانت تضم منطقة المغرب الأقصى وعاصمتها طنجة .

ج . الإطار الجغرافي لموريتانيا الحديثة :

إن مجال موريتانيا الحالية وحدودها الترابية يتأطر بين خطي عرض ١٥ و ٢٧ درجة شمالا وخطي طول ٨ و ١٦ درجة غربا وهي تغطي مساحة ٧٠٠,٠٣٠,٠٣٠ كلم^٢ . وتحدها من الشمال الشرقي الجزائر ، ومن الشمال

الصحراء الغربية، ومن الجنوب الشرقي مالي، ومن الجنوب السنغال، ومن الغرب المحيط الأطلسي. ذلك هو الكيان الجيوسياسي الذي اقتطعه الاستعمار الفرنسي من الفضاء الذي عرف باسم بلاد شنقيط وتلك هي الملابس التي اعتورت ذلك الإجراء.

د. ساكنة بلاد شنقيط:

إن الاكتشافات الحفرية والرسوم الصخرية والأدوات الحجرية التي تم العثور عليها في مختلف مناطق البلاد تدل على أنه قد عاش بموريتانيا منذ عصور ما قبل التاريخ أقوام يعتمدون في حياتهم على الفلاحة والصيد وتنمية الأبقار والخيول والجمال. وتضمنت الرسوم الصخرية المكتشفة أحرفا من الأبجدية البربرية المعروفة بـ «تفيناغ». وانطلاقا من هذه الاكتشافات واعتمادا على كتابات المؤرخين اليونانيين والرومانيين القدامى أمثال هروdot وتوسيديد؛ فقد ثبت أن موريتانيا كانت مأهولة منذ القدم من طرف قبائل الليبيين الأوائل الذين عاصروا القرطاجنيين والرومان إبان تواجدهم في الشمال الإفريقي، وقد كان ثمة أناس من أصول زنجية تواجدا في البلاد منذ فجر التاريخ.

وعند ما بدأت الفتوحات الإسلامية خلال القرن السابع الميلادي، كانت تعمر موريتانيا قبائل تدعى صنهاجة. وكان من أهمها: لمتونة في الشمال وكدالة في الجنوب الغربي ومسوفة في الجنوب الشرقي. وقد انتشر الإسلام بين ظهرائي هذه القبائل الصنهاجية على يد العرب الفاتحين الأوائل، وعن طريق التجار والدعاة القادمين من الشمال.

وقد شرع الصنهاجيون في حوض الجهاد ضد الممالك السودانية الوثنية اعتبارا من سنة ١٠٢٣م تحت قيادة أميرهم تراسين. ثم خلفه الأمير يحيى بن إبراهيم الكدالي الذي يرجع الفضل إليه في الانطلاقة الأولى لحركة المرابطين ببلاد شنقيط، قبل أن تتحول إلى دولة عتيقة بسطت نفوذها على المغرب ثم على الأندلس بعد ذلك.

واعتبارا من القرن السادس عشر بدأت القبائل العربية المعقلية تتوافد على بلاد شنقيط حيث اختلطت بقبائل صنهاجة، وتعايشت معها في الفضاء الذي كانت تتساكن فيه مع المجموعات الزنجية المجاورة لها.

ونتيجة للحروب والتأثير والتأثر برز إلى الوجود في بلاد شنقيط على نحو تدريجي مجتمع قائم على أساس تنظيم هرمي يكرس تراتبية اجتماعية محددة المعالم. وهذا النظام الاجتماعي ذو البنية الهرمية هو الذي كان يقوم عليه المجتمع الصنهاجي العربي، والمجتمع الزنجي المتعايش معه في نفس المجال الجغرافي على حد سواء.

فعند المجتمع الصنهاجي العربي التقليدي تأتي على رأس الهرم فئة بني حسان المحاربة ذات الأصول العربية. تليها فئة الزوايا أي سدنة العلم وهم في الغالب من أصول صنهاجية. ويأتي ذلك الفئات الغارمة من أصول عربية وصنهاجية وتضم المجموعات التي لا تحتمي بسيف ولا تجري قلما ويطلق عليها اسم «اللحمة»، وتأتي

بعد ذلك فئات الحدادين والمغنين والصيادين وفي أسفل الهرم تأتي الفئات المستعبدة.

ونجد عند المكونات الزنجية الثلاثة للمجتمع الموريتاني التقليدي نفس التراتبية ضمن هرم اجتماعي مماثل . فعند مجموعة «الهال بولار» تتسبم الهرم فئة مايسمى بالأحرار (الرنباو) وتضم رجال الدين (التوروبي) وحملة السلاح (السبي) ويأتي بعد ذلك فئة المطربين والحرفيين (دياونبي)، ثم فئة المشتغلين بالنسيج والفخار (المابوبي)، وتأتي فئة الحدادين والصاغة (اللاؤوبي)، وفي أسفل السلم الاجتماعي تأتي فئة المستعبدين (الماتوبي).

وعند مجموعة «السوننكي» تأتي على رأس الهرم فئة الأحرار (المهورو) المكونة من رجال الدين (المودينو) والمحاربين (التوكينو)، ثم تأتي فئات الحرفيين من حدادين ودباغين ومن شاكلهم ويعرفون بـ (نياخالامو)، وفي أسفل الهرم تتموقع فئة العبيد المحررين ويدعون بـ (الكومو). أما عند قبائل «الولوف» فإنه يوجد على قمة الهرم فئة النبلاء المعروفة بـ (الجير) تليها فئة أصحاب الحرف (نيانو)، وفي أسفل السلم توجد فئة العبيد المحررين (ديام).

وهكذا نرى أن بنية الهرم الاجتماعي ونمط النظام التراتبي عند كل مكونات المجتمع الشنقيطي التقليدي هي متطابقة . إلا أن هذه التركيبة الاجتماعية والتخصص المهني المتوارث الذي كان يكمن وراءها قد تلاشيا تدريجيا، بمفعول عصرنة الاقتصاد والتحولات الاجتماعية والثقافية المواكبة له منذ أن عرفت الحداثة طريقها إلى البلاد .

٢ - نشأة وتدرج النهضة العلمية في بلاد شنقيط :

أ. حركة المرابطين :

لقد شكل دخول الإسلام إلى بلاد شنقيط خلال القرن الثامن للميلاد واعتناق سكانها له إضافة إلى إحساسهم بضرورة فهم القرآن واستيعاب التعاليم الدينية _ شكل ذلك المنطلق الأول للنهضة العلمية التي بدأت تنمو وتوسع في البلاد، إلى أن بلغت شأنا عظيما في الفترة الواقعة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد .

ولا شك أن حركة المرابطين التي نشأت وترعرعت خلال القرن الحادي عشر الميلادي، على شواطئ المحيط الأطلسي، تعتبر العامل المؤسس للنهضة العلمية التي عرفتها بلاد شنقيط والريادة الفكرية التي اضطلعت بها اعتبارا من ذلك التاريخ .

فقد أسست هذه الحركة أول رباط لها على بعد ٦٠ كلم شمال غربي مدينة نواكشوط الحالية .

فكان مركزا لتلقين مبادئ الدين الإسلامي وتدريب أصوله وفروعه، كما كان منطلقا للحملات الجهادية الهادفة إلى نشر تعاليمه، وبخاصة المذهب السني المالكي الصرف في الشمال الإفريقي وبين ظهراي الممالك السودانية في الجنوب .

ب. العمل الجهادي :

لقد كان الهاجس الأساسي لحركة المرابطين هو نشر وترسيخ ما يعتقدون أنه المبادئ الصحيحة للدين الإسلامي في المناطق المتاخمة لبلاد شنقيط جنوبا وشمالا . فسيروا لهذا الغرض جيوشا نحو جنوب المغرب ونحو الممالك السودانية ، أخضعت مدينة كونيي صالح الواقعة على بعد ١٠٠ ميل جنوب غربي ولاتة في الشرق الموريتاني والتي (أي كونيي صالح) كانت عاصمة لمملكة غانا . كما استولوا على مدينة أوداغوست الواقعة أيضا في شرق البلاد على مسافة ٤٠ كلم من مدينة تامشكط الحالية والتي كانت عاصمة قديمة لقبيلة مسوفة الصنهاجية .

ج. النشاط الفكري :

لقد حرصت حركة المرابطين في طور نشوئها على الاضطلاع بتدريس العلوم الدينية بنفس المقدار الذي حرصت به على المضي في الجهاد والفتوحات . فقد أحاط الزعيم المرابطي الأمير أبوبكر بن عمر نفسه برجال علم متمكنين ، وأسند إليهم مهمات التدريس والقضاء كما سنرى لاحقا . ولم يتوقف المد العلمي في بلاد شنقيط بعد اختفاء حركة المرابطين في ذلك الربع بل استمر في التصاعد والانتساع ، فتحولت حواضر البلاد التي كانت تعرف بقرى صنهاجة إلى بؤر علمية ومنازل إشعاع فكري .

٣- الأوضاع في بلاد شنقيط ما بين القرنين ١٧ و ١٩ :

لقد عرفت بلاد شنقيط ، خلال الفترة الواقعة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر ، تحولا اقتصاديا وتغيرا سياسيا ونهضة علمية أدت مجتمعة إلى حدوث قفزة نوعية في سيرورة المجتمع الشنقيطي .

أ. التحول الاقتصادي :

اعتبارا من القرن ١٧ بدأت التجارة الصحراوية التي تعتمد على حركة القوافل تتراجع نتيجة لتنامي التجارة الأطلسية وتزايد أعداد السفن الأوروبية التي كانت تجوب الشواطئ الأفريقية ؛ فتحول ثقل النشاط التجاري من المناطق الشمالية الشرقية للبلاد إلى المنطقة الجنوبية الغربية المحاذية للمحيط الأطلسي والمتاخمة لنهر السنغال ، حيث ازدهرت تجارة الصمغ العربي الذي كانت تشرف قبائل شنقيطية على مقايضته بالبضائع الأوروبية .

ونتيجة لتنامي التجارة الأطلسية على حساب تجارة القوافل الصحراوية ، وتبعالظروف مناخية ومعاشية قاسية تمثلت في فترات جفاف متوالية نجم عنها قحط ومجاعات شديدة ، بدأ العديد من سكان المدن القديمة ومنهم رجال العلم يهاجرون إلى المناطق الجنوبية الشرقية والجنوبية الغربية للبلاد ، فانتشرت تدريجيا الدراسات الإسلامية وعلوم اللغة في البوادي والأرياف ، ولم تعد محصورة في المراكز الحضرية كما كان عليه الشأن قبل ذلك . وهكذا ظهر إلى جانب المدارس التي كانت تحتضنها المساجد في الحواضر مدارس بل جامعات متنقلة عرفت باسم «المحاضر» ، ما لبثت أن انتشرت في عموم بلاد شنقيط .

ب- الازدهار الثقافي :

لقد انطلقت الحركة العلمية من الحواضر القديمة ابتداء من القرن السابع عشر، واستمرت في انتشار متصاعد طوال القرن الثامن عشر لتبلغ أوجها خلال القرن التاسع عشر .

وكانت المعارف المتداولة آتت في مختلف المحاضر هي علوم القرآن والحديث والفقه واللغة العربية بالإضافة إلى ما كان يسمى بالعلوم الكمالية كالمنطق والتاريخ والطب والفلك والرياضيات، فضلا عن العلوم الباطنية كسر الحرف والتصوف . وكان العلماء الشناقطة ذوي نزعة موسوعية فهم في ذات الوقت فقهاء ولغويون وأدباء وصوفيون . وقد نزلت «محاضر» بلاد شنقيط إلى درجة ملحوظة من التخصص بحيث كانت محاضر شرقي البلاد أكثر تعمقا في الدراسات القرآنية، في حين كانت محاضر شمالي البلاد أكثر اهتماما بالعلوم الفقهية، بينما كانت محاضر الناحية الجنوبية الغربية أكثر عناية بعلوم اللغة والشعر والأدب .

ولا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إنه في الفترة التي كانت العلوم والمعارف تجتاز فترة بيات تام في مختلف بلدان العالم العربي كانت بلاد شنقيط تعرف ازدهارا فكريا ونهضة علمية وأدبية معتبرة . فمن يطلع على كتاب «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط»، لأحمد بن الأمين الشنقيطي المتوفى سنة ١٩١٣، يندهش لكثرة الشعراء وللمستوى الرفيع لأشعارهم من حيث الجودة والإتقان ومن حيث صفاء اللغة وجزالة الألفاظ وبراعة الصور وطرافة المعاني، هذا في الوقت الذي اتصف فيه الإنتاج الأدبي نثرا وشعرا في بقية العالم العربي بالضحالة والحذلقة والزخرف اللفظي الأجوف .

فكان إنتاج الشعراء الشناقطة في مستوى الشعر الجاهلي والأموي والعباسي والأندلسي . وبذلك يكون هذا الإنتاج في المستوى الذي حاول شعراء الانبعاث في الشرق من أمثال البارودي وشوقي وحافظ إبراهيم أن يرقوا بالإنتاج العربي إليه بعد الانحطاط الشديد الذي عرفه على مدى عدة قرون، نظرا لمجموعة من العوامل لا يتسع المجال لذكرها هنا . وفي هذا الصدد كتب الدكتور طه الحاجري في مجلة العربي الكويتية عدد فبراير ١٩٦٨ مقالا عن شعراء شنقيط قال فيه إنهم «حلقة مفقودة في تاريخ الأدب العربي» وأضاف أن دراسة الشعر الموريتاني يمكن أن تغير التصنيف الحالي لعصور الأدب العربي .

٤- الإشعاع الفكري للشناقطة ضمن الفضاء الإفريقي :

لقد وقع الاحتكاك بين سكان بلاد شنقيط وسكان البلدان السودانية المتاخمة لهم قبل مجيء الإسلام؛ إذ إن قبيلة مسوفة الصنهاجية قامت كما أسلفنا بتأسيس مدينة أوداغوست بجوار مملكة غانا . كما أن بشائر الدعوة الإسلامية قد وصلت إلى منطقة فوتا تورو في حوض نهر السنغال قبل حركة المرابطين، وازدادت اتساعا وعمقا بعد قيام هذه الحركة .

أ- تأثير حركة المرابطين :

لقد عملت حركة المرابطين على نشر الدين الإسلامي وبث تعاليمه وترسيخ لغته في الممالك السودانية الواقعة

على حدود بلاد شنقيط، حيث قامت بفتح مدينة أوداغوست ومدينة كونبي صالح كما قلنا. وتغلغت في منطقة حوض نهر السنغال؛ مما أدى إلى دخول بعض أمراء المنطقة في الإسلام مثل أمير مملكة تكررور وار جابي (ت ١٠٤٠) وابنه الأمير لبي الذي أبرم حلفا مع الأمير المرابطي يحيى بن عمر سنة ١٠٥٧م وخاض معه العديد من حروبه الجهادية.

ب. تأثير الهجرات الشنقيطية صوب المناطق السودانية:

خلال القرن الخامس عشر خرجت من مدينة وادان أسرة اشتهرت بالعلم والمعرفة تدعى «أسرة الأوقيتيين» وتوجهت إلى المنطقة السودانية الشرقية ثم استقرت بمدينة تينبوكتو الواقعة بجمهورية مالي الحالية. فتنوع عنها علماء وفقهاء وقضاة وأئمة كانت لهم الريادة الفكرية والنفوذ الروحي في المدينة لردح طويل من الزمن. كما كان لهم تأثير سياسي كبير على أمراء مملكة الصونغاوي قبل أفول نجمها. وفي سنة ١٤٦٨م قام ملك الصونغاوي سني علي ذو العقيدة الوثنية والنزعة العنصرية بالتنكيل بعلماء هذه الأسرة ومطاردتهم؛ مما اضطرهم إلى الفرار من المدينة متوجهين إلى كل من وادان وولاية طلبا للنجاة والأمان.

فأسهموا في دفع الحركة العلمية في هاتين الحاضرتين بشكل ملحوظ. وفي أواسط القرن السادس عشر خرجت من مدينة وادان أيضا إحدى القبائل الصنهاجية تدعى «تفرالا» بعد هزيمتها في حرب أهلية محلية، فتوجهت إلى منطقة النهر حيث استقرت في المنطقة. وبعد ذلك بزمن قصير خرج من نفس المدينة بطن من بطون قبيلة إدو الحاج يدعى «أولاد الحاج» متوجها هو الآخر إلى المنطقة الجنوبية الغربية المتاخمة لنهر السنغال. وتغلغت هذه المجموعة الشنقيطية في السنغال وكان لها تأثير فكري وروحي وسياسي على الممالك السودانية المتواجدة على ضفتي النهر، بل انصهر بعض هؤلاء المهاجرين في النسيج الاجتماعي السنغالي دون أن ينسوا أصولهم الشنقيطية. وهم يعرفون اليوم بـ «صوغوفارا». وهناك العديد من القبائل الشنقيطية من أصول عربية وصنهاجية قد استقرت بمنطقة حوض النهر، وامتزجت من خلال المساكنة والمصاهرة بالسكان المحليين.

ج. تأثير حركة الإصلاح الدينية للإمام ناصر الدين:

لقد وطدت القبائل العربية وجودها ونفوذها في بلاد شنقيط خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث أقامت لها إمارات في الجنوب الغربي للبلاد وفي شمالها. وقد تميزت تلك الفترة باحتدام الصراع بين الممالك السودانية المسلمة والممالك الوثنية من جهة وبين العرب الوافدين وقبائل صنهاجة الاصلية من جهة أخرى. كما اتسمت بالتوتر الناجم عن التواجد الفرنسي في المنطقة وعن تصاعد أطماعه الاستيطانية، إضافة إلى مطامحه الاقتصادية المتمثلة في منافسة البلدان الأوروبية الأخرى في تجارة الصمغ والرقيق.

في هذا السياق المتسم بالتنافس الاقتصادي والصراع السياسي والتوتر الاجتماعي والازدهار العلمي، برزت نزعة سلفية تقوم على الصوفية والباطنية، كان من أشهر روادها الداعية الشنقيطي أوبك ابن أبهم الشمسوي (ت ١٦٧٤) الذي ادعى علم الباطنية وتلقب بعدة ألقاب أشهرها «الإمام ناصر الدين». وقد شاعت عنه الكرامات والخوارق. فاتبعه العديد من الناس وبابوعه إماما لهم. ونظرا لوفرة متبعيه من شناقطة وزنوج،

فقد أعلن الجهاد ضد خصومه من عرب ومماليك وثنية فتحوّلت بذلك دعوته الدينية إلى حركة سياسية شعبية شملت مناطق شمامة وفوتا تورو وجولوف ووالو . وكانت هذه الحركة تحض على التمرد على السلطات الوثنية وتدعو إلى إلغاء الرق ورفع الظلم ونيل الاستقلال . وكانت تلکم الحركة تتأسى بتعاليم الإسلام السلفي وترمي إلى إقامة خلافة إسلامية قوامها الكتاب والسنة والمذهب المالكي .

فقامت نتيجة لذلك حرب ضروس بين الإمام ناصر الدين وأنصاره من قبائل الزوايا ذات الأصول الصنهاجية والمجموعات الزنجية المنضوية تحت لواء أمراء مسلمين وبين قبائل بني حسان العربية تؤازرها مجموعات زنجية وثنية، مدعومة من طرف التجار الفرنسيين المقيمين بمدينة سانت لويس . وقد عرفت هذه الحرب عند الموريتانيين باسم «شرب» . وقد أسفرت عن مقتل الإمام ناصر الدين سنة ١٦٧٤ بموضع يدعى تر تراس . وكان لموته وهزيمة أتباعه من قبائل الزوايا تداعيات هامة منها إعادة تشكيلة الهرم الاجتماعي للمجتمع الشنقيطي ، وتكريس التراتبية التي يقوم عليها ذلك الهرم لدى المجتمع البيضاني والمجتمعات الزنجية المساكنة له .

والجدير بالتنويه أن حركة الإمام ناصر الدين لم تسقط إلا بعد أن زرعت الرغبة في التحرر والإعتاق وقوت الوعي الديني ورسخت روح الجهاد في الأوساط الشعبية السودانية . وقد ذكر الباحث الأمريكي Philip Curtin في دراسة حول الجهاد في غرب إفريقيا « Jihad in west Africa » أن الارتباط كان جد وثيق بين قيام الحركة الجهادية في غرب إفريقيا في القرنين ١٧ و١٨ ومدى تأثر الحركات السودانية اللاحقة بحركة ناصر الدين السالفة . فالثورة الدينية التي قامت في إمارة بوندو على الحدود السنغالية المالية سنة ١٦٩٠ والتي قادها الأمير مالك سي الذي لقب نفسه بالإمام إنما كانت امتدادا لحركة الإمام ناصر الدين .

وشهد القرن الثامن عشر حركة إصلاحية إسلامية في منطقة فوتا جالوه بغينيا الحالية قادها الإمام الفلاني إبراهيم بن نوح الملقب «كارواموكو ألفا» ، الذي أسس هو الآخر سنة ١٧٢٦ مملكة الفلان المسلمة بتلك المنطقة . وفي منطقة الفوتا تورو شهدت سنة ١٧٧٦ قيام حركة توردو المسلمة بقيادة الأمير سليمان بال التي أفضت إلى إنشاء مملكة مسلمة في المنطقة .

ولم تنقطع هذه الحركات منذ أن فجرها الإمام ناصر الدين إلى غاية القرن التاسع عشر حيث قامت حركة الحاج عمر بن سعيد الفوتي ضد الفرنسيين . وكذا حركة عثمان دان فوديو التي انطلقت في نفس الفترة من على ضفة النهر اليمنى لتقيم إمارة مسلمة بشمال نيجيريا الحالية . إضافة إلى حركة الزعيم الديني ساموري توره وغيرها .

وهكذا نلاحظ أنه بتأثير من حركة ناصر الدين ، قامت دول وممالك إسلامية في مناطق عديدة من السودان الغربي ، بقيت على صلة وطيدة طيلة عدة قرون بالعرب في موريتانيا وعن طريقهم مع علماء وقادة الفكر العربي الإسلامي في مدارس فاس وتلمسان وزوايات الإسلام الصوفي في جنوب المغرب .

ومن تجليات الإشعاع الفكري والروحي للشناقطة على منطقة الساحل السوداني إدخال ونشر الطرق الصوفية

إلى ذلكم الربوع، حيث تم انتشار الطريقة القادرية على يد الشيخ سيدي المختار الكنتي وأبنائه وتلميذه الشيخ سيديا وعلى يد الشيخ محمد فاضل بن مامين وأبنائه. فانتشرت على نطاق واسع في السنغال ومالي ونايجيريا والكامرون. وانتشرت الطريقة التيجانية على يد الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن الحبيب ثم على يد الشيخ حماه الله بن سيدنا عمر وعلى يد الشيخ المجاهد عمر بن سعيد الفتوي (المتوفي سنة ١٨٦٤) كما أسهمت في نشرها أسر الحاج عبد الله والشيخ إبراهيم نياص والحاج مالك سي. وبعد اليوم أتباع ومريدي هذه الطرق الصوفية بالملايين من الناس.

ولإدراك مدى إشعاع الشناقطة الفكري وتأثيرهم الروحي على العديد من البلدان السودانية المتاخمة لبلادهم فإنه يجدر أن نشير هنا إلى مقولات وشهادات قد أدلى بها كتاب ومؤرخون أوروبيون، وقد أوردها الأستاذ الخليل النحوي في كتابه «بلاد شنقيط المنارة والرباط». حيث يعزو الأستاذ النحوي إلى الرحالة الفرنسي Perelabat في مشاهدات رحلته في الفترة ما بين ١٦٧٠ و ١٦٩٠ قوله «إن المرابطين أي العلماء البيضان هم الذين نقلوا المحمدية (أي الإسلام) إلى الزنوج؛ ولهذا كان لهم نفوذ قوي على هذه الشعوب التي تنظر إليهم كأساتذة مرشدين في كل ما يتصل بالدين وتستشيرهم في غالب شؤونها». ويمضي الأستاذ النحوي قائلاً إن المؤرخ الفرنسي Gilbert Vieillard قد ذكر سلسلة الدعاة الأفارقة الذين تخرجوا من محاضر الحوض شرقي بلاد شنقيط وانتشروا يدعون إلى الإسلام في فوتاتورو وبوندو ولابي في منطقة غرب إفريقيا. ويضيف الأستاذ الخليل النحوي أن المؤرخ الفرنسي المعاصر بول مارتي يعتقد أن جميع التحولات التي حدثت في السنغال خلال القرن الثامن عشر مثل ثورة الإمام عبد القادر سنة ١٧٧٥ وقيام دولة الأئمة الإسلامية في فوتاتو على أنقاض دولة السيراتيك الوثنية... كل هذه التحولات الدينية والسياسية هي ثمرة عمل بعثات الدعاة التي كان العلماء الشناقطة يرسلونها إلى المنطقة». ويجمع العديد من المؤرخين على أن الفضل يعود إلى العلماء الشناقطة في تغلغل الثقافة الإسلامية في إفريقيا الغربية وجعل اللغة العربية هي لغة التخاطب في المراسلات الرسمية للدول الإفريقية الإسلامية. ولعل هذه الاعتبارات هي التي دفعت بعض مثقفي ما كان يعرف بإفريقيا الغربية الفرنسية (AOF) في الخمسينيات من القرن المنصرم إلى رفع عريضة إلى السلطات الفرنسية قدمها باسمهم ليوبولد سيدار سنغور (الرئيس السنغالي الأسبق) للمطالبة بتعليم اللغة العربية في داكار، وتوفير منح للطلاب الأفارقة الراغبين في الدراسة في الجامعات والمعاهد العربية. وعلل هؤلاء المثقفون طلبهم ذلك بأن اللغة العربية عامل وحدة في إفريقيا الغربية.

ويتضح جليا من كل ما تقدم ذكره مدى الإشعاع الفكري والنفوذ الديني والانسجام السيكلوجي التي أحرزها الشناقطة في فضاء إفريقيا الغربية المتاخمة لبلادهم.

٥- الإشعاع الفكري لبلاد شنقيط ضمن الفضاء العربي :

تلقت بلاد شنقيط تعاليم الدين الإسلامي وما واكبها من علوم اللغة العربية عن طريق التجار العرب وبواسطة الفاتحين الأوائل ابتداء من أواسط القرن السابع، فتقبل الشناقطة هذه المعارف الجديدة قبولاً حسناً وقاموا ببلورتها والتوسع فيها. ثم عملوا في فترة لاحقة على بثها وتدريسها في منطقة إفريقيا السوداء جنوباً ومنطقتي

المغرب والمشرق العربيين .

أ . مرحلة التلقي والاستيعاب :

لقد سهلت الآبار التي حفرها حبيب بن أبي عميدة بن عقبة بن نافع وهو في طريقه لفتح بلاد شنقيط سنة ٧٣٤م عبور القوافل التجارية بين الشمال الإفريقي ومناطق الساحل السودانية . فوصل عن طريق هذه القوافل العديد من التجار والدعاة العرب إلى مدن صنهاجة ، حيث حطوا الرحال واقبلوا على الدعوة والتدريس ؛ وفي سنة ١٠٣٣م عاد الأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم الكدالي من حجته وبصحبه الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي الذي قام بتأسيس رباطه المشهور سنة ١٠٣٩م والذي شكل البوتقة التي تكونت فيها حركة المرابطين ، وانطلقت منها الحروب الجهادية صوب الممالك السودانية في الجنوب وباتجاه المغرب في الشمال .

وبعد حملاته الجهادية في المغرب الأقصى عاد الأمير أبوبكر بن عمر اللمتوني إلى بلاد شنقيط بعد مقتل عبد الله بن ياسين سنة ١٠٥٩م وقد اصطحب معه لفيفا من العلماء والفقهاء كان من بينهم الإمام الحضرمي وإبراهيم الأموي وعبد الرحمن بن أبي بكر الركاز وغيرهم . وقد اضطلع هؤلاء العلماء بمهام القضاء والتدريس والإفتاء والإرشاد فشكلوا اللبنة الأولى للحركة العلمية بالبلاد ، واستمرت هذه الحركة في الاتساع إلى أن بلغت الشأو الذي أو مانا إليه أنفا .

وقد دامت عملية انسياب المعارف من المغرب والمشرق العربيين نحو بلاد شنقيط من القرن الحادي عشر إلى غاية القرن الخامس عشر ؛ وذلك إما عن طريق توافد رجالات العلم أمثال مؤسسي وادان وتيشيت ، أو عن طريق المراسلات التي تمثل رسالة محمد بن محمد بن علي اللمتوني إلى جلال الدين السيوطي سنة (١٤٩٢) نموذجا معبرا عنها .

ب . مرحلة العطاء والتأثير :

لم تشكل الصحراء المقفرة الفاصلة بين بلاد شنقيط ومنطقتي المغرب والمشرق العربيين حاجزا في وجه التواصل الاجتماعي والتبادل الاقتصادي والثقافي ، بل شكلت جسرا سهلا هذه التبادلات .

- التواصل الثقافي مع المغرب العربي :

إن عملية التواصل الثقافي بين بلاد شنقيط ومنطقة المغرب العربي كانت عملية مضطربة منذ تأسيس مدينة القيروان . ولا يتسع المقام هنا لذكر مراحلها على نحو مفصل ، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى بعض الأحداث المتميزة وذكر بعض الأعلام المرموقة التي هي بمنزلة معالم بارزة قد تكون أجدر بالتنويه من غيرها .

وبهذا الصدد يمكن التنويه بما قام به العلماء المنحدرون من أسرة الأوقيتين من نشاط فكري في المغرب عندما تم تهجيرهم سنة ١٥٩٣م من مدينة تينبوكتو إلى مراكش من طرف الملك السعدي أحمد المنصور الذهبي ؛ إذ عمل هؤلاء العلماء على تدريس العلوم الدينية واللغوية حيث إن الفقيه والمؤرخ الشهير أحمد بابا التينبكتي

صاحب كتاب «نيل الابتهاج» (المتوفي سنة ١٦٢٦) جلس للتدريس طوال ما يربو على خمس سنوات في زاوية كانت تدعى بجامع الشرفاء بمراكش. وقد ترك هذا العالم الشنقيطي بصماته على الساحة الفكرية المغربية قبل أن يعود هو وأفراد أسرته إلى بلاده.

وفي سنة ١٦٧٨ زار الملك المغربي مولاي إسماعيل بلاد شنقيط حيث تزوج بالأميرة خنائه بنت بكار أمير منطقة البراكنة الشنقيطية. واصطحبها معه إلى المغرب. وقد ذكر المؤرخ أحمد بن خالد الناصري في كتابه «الاستقصاء في تاريخ المغرب الأقصى» أن هذه الأميرة كانت عالمة وفقية، وذكر أن لها حواشي على هامش نسخة من كتاب «الإصابة» لابن حجر بخطها. وذكر أنه كان لها مناظرات مع بعض علماء المشرق كانت بها محل تقدير العديد من علماء المغرب.

كما أن الشاعر والعالم عبد الله بن محمد المشهور بابن رازكة المتوفي سنة ١٦٤٩ بمدينة شنقيط كان على صلة وثيقة بالملك مولاي إسماعيل، وكانت بينه وبين الأمير محمد العالم علاقات مودة وإعجاب متبادل لأنهما كانا أدبيين وشاعرين. وقد كان الأمير محمد العالم يقدر الشاعر عبد الله ابن رازكة ويثمن شعره إلى درجة أنه قال فيه:

لقد أهدت لنا شنقيط سحراً

حلالاً فوق سحر الساحرينا

يقصر سحرنا عنه لو أننا

بعثنا في المدائن حاشرينا

وقد قال الأستاذ عبد الله كنون في كتابه «النبوغ المغربي في الأدب» أن الأمير محمد العالم والشاعر والأديب عبد الله ابن رازكة يعتبران من المؤسسين للنهضة الأدبية في المغرب.

وخلال القرن التاسع عشر تكثفت حركة التواصل الثقافي بين بلاد شنقيط ومختلف البلدان المغاربية؛ وذلك نتيجة لازدياد أعداد العلماء الشناقطة الذين كانوا يعبرون هذه البلدان ذهاباً وإياباً في طريقهم إلى البقاع المقدسة، وقيّمون فيها للدرس والتدريس. وهكذا زار العديد من العلماء الموريتانيين المغرب وتونس والجزائر وليبيا حيث تبادلوا المعارف وتناقفوا مع نظرائهم في هذه البلدان؛ وسوف نشير إلى بعض هؤلاء العلماء على سبيل المثال لا الحصر.

فيمكننا أن نذكر في هذا المضممار العلامة الطالب أحمد ولد طوير الجنة الذي زار المغرب في طريقه إلى الحج سنة ١٨٢٩. وقد نزل ضيفاً على الملك مولاي عبد الرحمن الذي أكرم وفادته. وخلال مقامه بالمغرب اتصل الطالب أحمد ولد طوير الجنة بالعديد من العلماء المغاربة في مختلف حواضر البلاد فأثر فيهم وتأثر بهم. ثم زار تونس ومكث بها عدة أشهر أتصل خلالها بعلماء البلد وزار معالمة وحواضره؛ وقد وصف ولد طوير الجنة كل البلدان التي زارها وصفاً دقيقاً في مصنفه «كتاب المنى والمنة».

وزار في نفس الفترة العالم والفقير محمد يحيى الولاتي صاحب كتاب «الرحلة الحجازية» كلا من المغرب وتونس، وأقام فيهما عدة شهور اتصل خلالها بالعديد من أعلامهما وعلمائهما، وحضر حلقات للدروس،

وأصدر العديد من الفتاوى الدينية .

وقد تلقى الولاتي خلال إقامته بتونس إجازة في الفقه الحنفي والشافعي ، وتوطدت بينه وبين العديد من علماء تونس روابط مودة وصداقة حميمة . ونشير في هذا السياق إلى أن مؤلفات العالم الموريتاني النابغة الغلاوي الذي لم يزر تونس كانت متداولة في ذلك البلد وبخاصة منظومته «بوطليحية» ، التي كانت من بين المقررات الرسمية في جامع الزيتونة إلى غاية الخمسينيات من القرن المنصرم .

وقد طبع هذا المؤلف على المطبعة الملكية بفاس سنة ١٨٦٢ ضمن الأعمال الفقهية التي وقع عليها الاختيار في تلك الفترة للنشر والتدريس . كما وصل إلى تونس إشعاع محاضرة العالم الموريتاني يحظيه بن عبد الودود التي تلقت وسام تكريم وشهادة تقدير من المملكة التونسية القائمة إذ ذاك .

ولعل من أبرز العلماء الموريتانيين دورا وأوسعهم نفوذا في منطقة المغرب العربي الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل الذي استقر بعد تخرجه من المحاضر الموريتانية في مدينة السمارة بجنوب المغرب ، حيث أسس زاوية ذات إشعاع علمي وروحي كبيرين .

وكان الشيخ ماء العينين على صلة وثيقة بملوك المغرب : مولاي عبد الرحمن وسيدي محمد ومولاي الحسن الأول ومولاي عبد العزيز الذي كانت تربطه به روابط روحية خاصة . وقد أسس الشيخ ماء العينين زاويات في العديد من المدن المغربية .

ويجدر التنويه في هذا السياق أيضا إلى أن العالم الموريتاني محمد الأمين بن زين القلقمي قد استقر بعد خروجه من موريتانيا سنة ١٩٠٣ بقرية أوباري قرب مدينة فزان بالقطر الليبي ، حيث أقام محاضرة لتدريس العلوم الدينية والتف حوله الناس بكثافة . ومازال يدرس ويرشد ويفتي هنالك إلى أن تم احتلال ليبيا من طرف الاستعمار الإيطالي ، فارتحل عنها الرجل واتجه إلى المشرق كما سوف نرى فيما سيأتي .

أما بالقطر الجزائري فقد أقام الفقيه الموريتاني الكبير الشيخ بلعشم الجكني في نفس الفترة محاضرة كبيرة ومتعددة التخصصات في مدينة تيندوف جنوبي الجزائر . . .

وهكذا نرى أن التواصل الفكري والتبادل العلمي بين النخبة المثقفة الموريتانية والسلطات السياسية والدوائر العلمية في منطقة المغرب العربي قد بدءا منذ أواسط القرن السادس عشر واستمرا بدون انقطاع إلى يومنا هذا ، وأن العلماء الموريتانيين قد أسهموا بحظ وافر في رفا الحركة العلمية وفي التأسيس للنهضة الفكرية في منطقة المغرب العربي بكاملها .

- التواجد على الساحة المشرقية :

إن أهم العوامل التي كانت تكمن وراء الأسفار الدورية التي كانت تقوم بها نخب بلاد شنقيط نحو المشرق العربي هي الرغبة في أداء فريضة الحج .

ولفترة طويلة من الزمن، كان الشناقطة يفتدون إلى البقاع المقدسة ضمن حجيج المناطق السودانية الذين كانوا يعرفون عند المشاركة بالتكارنة. واعتباراً من أواخر القرن السابع عشر بدأ الحجاج الموريتانيون يعرفون بالشناقطة، حيث كان معظمهم ينطلق من مدينة شنقيط ليتجمعوا بمدينة توات بالجزائر الحالية قبل الانطلاق باتجاه الحرمين الشريفين.

وعلى الرغم من بعد الشقة بين مدينة شنقيط والبقاع المقدسة - حوالي ٧٠٠٠ كم - فإن الحجيج الشنقيطي كان أحياناً يتجاوز ٦٠٠ حاج؛ وكانت الطريق التي يسلكها هي: شنقيط-توات-مركش-فاس-القيروان-القاهرة-مكة المكرمة. ومع مرور الأيام أصبح الشناقطة يتميزون من غيرهم بسحناتهم وملابسهم وسلوكهم وفصاحة لغتهم وتضلع العديد منهم في مختلف المعارف. وما لبثوا أن اشتهروا بسعة الاطلاع والتمكن من الفقه والأدب، فراج اسم الشناقطة في الأدبيات المشرقية.

ذلك أن الحجاج الشناقطة لم يكونوا كالعديد من حججاج الأقطار الأخرى عواماً قليلي المعارف والمدارك بل كان أغلبهم جهابذة راسخة أقدامهم في علوم الفقه واللغة والأدب؛ وكانت لهم آراء ومقاربات ورؤى نابعة من معارفهم الموسوعية؛ فلا غرابة والحالة هذه أن تقع بينهم وبين علماء المشرق مطارحات ومناظرات ومساجلات حول نوازل فقهية وإشكاليات مذهبية ومسائل لغوية وأدبية.

ولعل أسباب وحوافز التفكر والتنافس الذي قام بين العلماء الموريتانيين ونظرائهم في كل من البقاع المقدسة وأرض الكنانة تكمن في تماهي المذهب ووحدة المرجعية التي يتأسى بها الجميع. فمرجعية القوم هي السنة والجماعة وإمامهم هو الإمام مالك وقارئهم هو نافع وتصفوهم يتفرع من تقاليد أئمة التربية والسلوك في بغداد كالجنيد وعبد القادر الجيلاني، إضافة إلى عنايتهم الخاصة بأشعار البصري وميلهم إلى المؤلفات المصرية من أمثال مختصر خليل. كما أن معتمدتهم في النحو والتصريف هو آراء نحاة البصرة والكوفة ومرجعيتهم الأدبية تتمثل في نماذج من الشعر الجاهلي ومن شعر العصر الأموي والعصرين العباسي والأندلسي.

ولقد كان تأثير العلماء الموريتانيين بالساحتين الحجازية والمصرية وتأثيرهم فيهما أكبر منه في غيرهما من الفضاء العربي الآخر. وربما كان أول تجليات تأثير العلماء الموريتانيين على الساحة المشرقية يعود إلى العالم المدعو كمال الدين محمد بن حبيب الله لمجيدري (ت. ١٧٨٩م) الذي مارس التدريس في كل من مصر والحجاز وقد كان له العديد من التلاميذ الذين كان من بينهم المأمون بن محمد الصوفي الذي خلد ذكر شيخه في قصيدة مطلعها:

سل المدينة والبطحاء أي فتى
يخبرك من فيهما من عالم وولي.

أما في مصر فقد توطدت علاقة هذا الرجل بالعالم اللغوي المرتضى الزبيدي الذي استعان به على شرح القاموس.

وتجدر الإشارة إلى الدور الرائد الذي قام به العلامة محمد محمود ولد التلاميذ المركزي الذي أقام بكل من

مصر والحجاز متصلًا بالنخبة العالمية، إذ لبث خمسا وعشرين سنة يدرس في الحرمين الشريفين .

وقد أخذ عنه طيلة هذه الفترة عدد كبير من التلاميذ من بينهم إبراهيم الأسكواني المدني وأمين بري، كما أخذ عنه أديب الحجاز وشاعرها عبد الجليل برادة الذي امتدح الشيخ بأبيات أكد فيها أنه محمدا العصر ومفخرة شنقيط فقال :

لئن فخرت شنقيط يوما فبالخرى وحق لها بابن التلاميذ مفخرا

وفي مصر توطدت صلة المركزي بعلماء الأزهر فصحب الإمام محمد عبده ومصطفى الرافعي وتوفيق البكري . وتلمذ عليه العديد من الأعلام المصريين مثل أحمد تيمور .

وقد قال فيه طه حسين في «الأيام» : «كان الطلاب يتحدثون أنهم لم يروا قط ضربيا للشيخ الشنقيطي في حفظ اللغة ورواية الحديث متنا وسندا عن ظهر قلب» . وقال عنه الشيخ محمود رضا بأنه «العلامة المحدث الذي انتهت إليه دراسة علوم اللغة والحديث في هذه الديار» وقال عنه الزيات «كان لا ينفك يتحدث رجال اللغة بالمسائل الدقيقة والنوادر الغربية مستعينا على جهلهم بعلمه وعلى نسيانهم بحفظه حتى هابوا جانبه وكرهوا لقاءه» .

ومن فطاحلة العلم الموريتانيين الذين تركوا بصماتهم على الساحة الفكرية المشرقية نذكر العلامة أحمد بن الأمين الشنقيطي صاحب كتاب «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط» الذي خرج من موريتانيا سنة ١٨٩٦ ليصل الحجاز سنة ١٨٩٨ بعد أن قضى سنة في المغرب، متنقلا بين حواضره ومحاورا لعلمائه . وفي الحرمين الشريفين التقى العديد من رجالات الفكر والأدب، وكانت له مع بعضهم مناظرات ومساجلات علمية لم تكن تخلو أحيانا من الحدة والتشنج .

وبعد أن أدى فريضة الحج قام أحمد بن الأمين بزيارة المواطن الإسلامية في بعض البلدان القوقازية . وقد مر بتركيا فزار معظم المكتبات والمعاهد العلمية في الأستانة والأناضول، ثم عرج على سوريا وأقام بها فترة من الزمن التقى خلالها بعلمائها وزار مكنتها، ثم انتهى به المطاف في القاهرة حيث أقام إلى أن وافاه الأجل المحتوم .

وكان نشاطه العلمي في القاهرة كثيفا وصلته بالعلماء المصريين وطيدة؛ فقد ربطته صداقة وثيقة بتوفيق البكري والمويلحي، صاحب «حديث عيسى ابن هشام» وأحمد تيمور باشا والسيد أمين الخنجي الذي وفر له كل وسائل الراحة التي مكنته من الانقطاع للبحث والتحقيق والتأليف .

وهكذا ألف ما لا يقل عن ١٤ مصنفا نذكر منها على سبيل المثال :

«الدرر اللوامع» و«الوسيط» و«تحفة المودود» و«تصحیح كتاب الأغاني» و«الدرر في منع عمر» إلخ . . .

وقد كان أحمد بن الأمين يحظى باحترام وتقدير العلماء المصريين على اختلاف اختصاصاتهم ومشاربهم .

فقد قال فيه فؤاد سيد مدير المخطوطات بدار الكتب المصرية «إن الأمين بتأليفه كتاب الوسيط قدم لنا مجموعة مهمة من الشعراء والأدباء الموريتانيين وقد ساعد المؤلف على ذلك حافظته الواعية العجيبة ومعرفته الواسعة بأخبار بلاده وتاريخها».

ومن الأعلام الشناقطة المرموقين بمنطقة المشرق العربي نذكر الشيخ محمد الأمين (آب بن خطور) العالم الضليع الذي كان من أبرز أساتذة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والذي كان له بالحرم النبوي حلقة لتفسير القرآن. كما قد درس في الرياض بناء على أمر من الملك عبد العزيز آل سعود نفسه. وقد قال عنه تلميذه الشيخ عطيه محمد سالم القاضي بالمحكمة الشرعية بالمدينة المنورة في المقدمة التي وضعها لكتابه «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»: «إنه ربي أفواجا متلاحقة تعد بالآلاف من خريجي كليات ومعاهد الإدارة العامة بالرياض والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة».

ولا يمكن أن نغفل في هذا المضمار ذكر العالم محمد أمين فال الخير الشنقيطي الذي زار الهند، والبحرين حيث أقام صلة وثيقة مع المصلح البحريني الشيخ عبد الوهاب الزباني. كما زار الكويت أكثر من مرة حيث كان على صلة بأمر البلاد الشيخ أحمد الجابر الصباح.

وقد احتفل به النادي الأدبي الكويتي اعترافا بمنزلته العلمية ومكانته الفكرية. وقد أقام محمد أمين في قرية «الزبير» قرب البصرة حيث أسس سنة ١٩٢٠ جمعية النجاة ومدستها. وقد خلدت العراق ذكر هذا العالم الموريتاني بتخصيصها له أول كتاب في سلسلة «أعلام البصرة».

ونختم هذه السلسلة الذهبية من أقطاب العلم ورواد الفكر الموريتانيين بذكر الشيخ محمد الأمين بن زيني القلقمي مجددا حيث سبق أن أشرنا إلى نزوحه من موريتانيا سنة ١٩٠٣ مهاجرا عن الاستعمار الفرنسي ونزوله بمدينة أوباري قرب فران بأرض ليبيا التي ارتحل عنها عندما احتلها الطليان. وتوجه إلى الأردن حيث أقام زاوية له قرب مدينة عماري والتفت حوله قبائل شرقي الأردن التي كانت تتوق إلى من يرشدها ويفقهها في أمور دينها. ومن الأردن انتقل الشيخ محمد أمين إلى تركيا حيث قاتل مع الأتراك ضد الانجليز. وبقي بذلك البلد إلى أن توفي سنة ١٩٦٩.

وهكذا يتضح جليا في ضوء ما تقدم ذكره مدى وأهمية الدور الذي لعبه العلماء الموريتانيون في نشر العلم وبت المعارف والإسهام في رفق النهضة الفكرية في كل من المغرب والمشرق على حد سواء؛ ولعل هذا ما جعل الأستاذ عبد اللطيف الدليشي الخالدي يقول: «إن من الشناقطة علماء قد لا نغالي إذا قلنا عنهم إنهم لا يقلون أهمية عن أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وأضرابهم» ويخلص عبد اللطيف الدليشي إلى القول إنه «أن للأقطار العربية والإسلامية عامة أن تدخل في برامج مدارسها دراسات وافية ضافية عن علماء وشعراء وأدباء شنقيط».

ولقد وقفنا كذلك في سياق هذا العرض على الدور الرائد الذي لعبه الموريتانيون في نشر الدين الإسلامي وترسيخ اللغة العربية بين ظهرانتي شعوب مناطق غرب إفريقيا ابتداء من العهد المرابطي، ومرورا بحركة

الإصلاح الديني للإمام ناصر الدين، وانتهاء بنشر الطرق الصوفية على نطاق واسع في أرجاء الفضاء الإفريقي .

كما رأينا وقوفهم في وجه المد الاستعماري الفرنسي ومناوراته الرامية إلى إخضاع القبائل الإفريقية لنفوذ الثقافي والديني .

٦- الأوضاع الثقافية الراهنة بموريتانيا وآفاق المستقبل :

أ- السياسات الثقافية الاستعمارية وتداعياتها

إن أول ما قام به الاستعمار الفرنسي عندما أحكم سيطرته على موريتانيا في أوائل القرن العشرين هو محاصرة الدين الإسلامي وإضعاف الثقافة العربية الملازمة له ، وذلك من خلال تهमيش العلماء والتقليل من شأن المحاضر وتحجيم نفوذها وإقصاء خريجها عن الحياة النشطة . وقد بذل الاستعمار قصارى الجهد من أجل فرض لغته وثقافته على الأهالي لكن مسعاه باء بفشل ذريع ؛ إذ أن الأهالي رفضوا الثقافة الدخيلة وقاطعوا المدارس التي أنشئت من أجل نشرها وتعميمها .

وكان أن ترتب على هذه الوضعية حرمان السواد الأعظم من الموريتانيين من التعليم الفرانكوفوني العصري والحيلولة دون تطوير وتحديث مؤسسات تعليمهم التقليدي . وأدت هذه الوضعية في نهاية المطاف إلى تناقص عدد المحاضر بالبلاد وتراجع النشاط العلمي التقليدي وتدني المستوى الثقافي والفكري . ومما زاد تفاقم الوضع ما قام به الاستعمار بدوافع أمنية من تقليص للتواصل الاجتماعي والثقافي بين موريتانيا والفضاء العربي الذي كانت ترتبط به ارتباطا عضويا .

ب- إصلاحات المنظومة التعليمية ومضاعفاتها

ولما نالت موريتانيا استقلالها في مطلع الستينيات كانت الثقافة العربية والمؤسسات التعليمية الأهلية التي كانت تقوم عليها ، قد انكمشت وضعف أداؤها ، في حين عم انتشار نظام تعليمي حديث ذي مرجعية فرنكوفونية لا تحتل فيه الثقافة العربية إلا حيزا ضيقا . وتلافيا لذلك قامت السلطات الموريتانية ابتداء من أواسط الستينيات بإدخال إصلاحات متتالية على المنظومة التربوية الوطنية ، بهدف إعادة تأهيل الثقافة العربية الإسلامية وملاءمتها مع متطلبات العصرية والتحديث . واعتبارا من التسعينيات تم وضع استراتيجية وطنية تستهدف محو الأمية الأبجدية وتعميم عادة القراءة والمطالعة وترقية الكتاب ، وذلك من خلال إنشاء شبكة للمكتبات ودور الكتاب ومراكز الإنعاش الثقافي عبر التراب الوطني .

وقد بدأت هذه السياسات تؤتي أكلها إذ صارت نسبة التمدرس ترتفع باطراد ، في حين أخذت نسبة الأمية تتراجع باستمرار .

ولقد أدت الإصلاحات المتوالية التي عرفتها المنظومة التربوية الوطنية والهادفة أصلا إلى استعادة الهوية الثقافية

الموريتانية إلى تراجع تدريس اللغات الأجنبية بالبلاد، وإلى تضيق مجال الانفتاح على الثقافات الغربية وما تشمله من علوم وتقنيات، وما ترتكز إليه من مناهج وبرامج متطورة. فنجم عن ذلك تدنٍ ملحوظ في مستوى التعليم في البلاد انعكس على درجة التأهيل والكفاءة والتنافسية الأكاديمية. كما أثر سلباً على مستوى البحث العلمي والإنتاج الثقافي والإشعاع الفكري للبلاد.

ورغم هذه الملاحظات التي لن تكون إلا ظرفية وعابرة، فإن إرهابات نهضة فكرية في البلاد بدأت تلوح في الأفق؛ إذ إن جيلاً من المثقفين الموريتانيين داخل البلاد وخارجها بدأ حركة تأليفية متزايدة. ولا ريب أن هذه الحركة ستعرف زخماً أكبر وستأخذ كل مداها إذا ما قامت دور للنشر والتوزيع بالبلاد، الشيء الذي مازال حملة الهم الثقافي ينتظرونه بفارغ الصبر.

وهذا التدني في المستوى الثقافي الذي تعرفه الساحة الموريتانية في الوقت الراهن ليس سوى جزء من الركود الثقافي والجمود الفكري الذي يتسم به العالم العربي اليوم نتيجة لعدة عوامل منها: عدم إعطاء الأولوية للشأن الثقافي، وانعدام حرية الرأي والتفكير في الفضاء العربي، وسيطرة إرادة تدجين واستتباع المثقفين بهذا الفضاء.

ج- دور موريتانيا في إرساء النفوذ العربي في إفريقيا الغربية

وختاماً يمكننا القول إنه في هذه الحقبة من تاريخ البشرية التي تتسع فيها مظاهر العولمة الاقتصادية وتطغى إرادة الهيمنة الفكرية ويحتدم فيها الصراع بين الحضارات، فإنه أضحى من الضروري للعرب أن يوسعوا من دائرة إشعاعهم ونفوذهم السياسي وتأثيرهم الحضاري؛ ليؤمنوا لأنفسهم مكانة مرموقة في حظيرة الأمم. ومن بين السبل إلى ذلك تقوية إشعاعهم الفكري ومدتهم الحضاري على مستوى الثغور ونقاط التماس مع الشعوب والأمم المتاخمة لهم.

ولا مراء أن موريتانيا تشكل اليوم كما كانت تشكل بالأمس إحدى أهم نقاط التماس بين العالم العربي وإفريقيا الغربية؛ ومن ثم فإن تقوية النفوذ العربي في هذا الفضاء تمر حتماً بتقوية بوابته الغربية موريتانيا ودعم إمكاناتها وتفعيل وسائلها ورفع جاهزيتها، حتى تكون قادرة على تمهيد الطريق أمام اتساع المد العربي في هذا الجزء من العالم.

المصادر

- ١- بلاد شنقيط المنارة والرباط
الأستاذ الخليل النحوي
- ٢- السياسة الإستعمارية الفرنسية في موريتانيا وأثرها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية
الأستاذ محمد الراظي ولد صديفي
- ٣- حرب شربب أو أزمة القرن السابع عشر في الجنوب الغربي لموريتانيا
د. محمد المختار ولد السعد
- ٤- الأساليب في الشعر الشنقيطي خلال القرن ١٣ الهجري
د. أحمدو ولد الحسن
- ٥- الشعر والشعراء في موريتانيا
د. محمد المختار ولد أباه
- ٦- ديوان سيدي عبد الله ولد محمالعلوي الشنقيطي ابن رازكة
شرح وتحقيق محمد سعيد بن الدهاه
- ٧- الشيخ محمد محمود الشنقيطي التركزي-حياته وأدبه
أ. محمد أحمد محمد
- ٨- الإسلام والمجتمع في إفريقيا الغربية خلال القرنين ١٧ و١٨ م
د. عبد الودود ولد عبد الله (حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية العدد الثاني ١٩٩٠)
- ٩- أعلام شنقيط : حضور أحمد بن الأمين الشنقيطي في الحركة اللغوية والأدبية الشنقيطية
د. يحيى ولد أحمد معلوم (مجلة الموكب الثقافي عدد ١٩-٢٠ سنة ١٩٩٩)
- ١٠- الرحلات الشنقيطية رباط للثقافة والوصال قراءة في الوصل الثقافي بين المشرق العربي وموريتانيا
أ. محمد بن أحمد بن المحبوب (الموكب الثقافي عدد ٣٢-٣٣ سنة ٢٠٠٣)
- ١١- مظاهر الصلات العربية الإفريقية من خلال ركاب الحاج والأوقاف في الفترة الحديثة
د. حماه الله ولد السالم (مجلة مصادر الكراس الرابع سنة ٢٠٠٤)
- ١٢- شنقيط وإسهامها في الإشعاع الوحي والثقافي غي المناطق المحيطة بها
أ. سيد أحمد ولد الدي (مجلة التعليم صص ١٠٣-١١٨)
- ١٣- الوصل الثقافي بين بلاد شنقيط والقيروان-قراءة في التواصل بين المنطقتين خلال القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين
أ. أحمد بن محمد بن المحبوب (جريدة الشعب عدد ٨١٤٢ بتاريخ ٠٥/٤/٠٥ .

١٤- وادان نبذة عن تأسيسها ومؤسسيها ومختلف هجراتهم منها

أ . محمد الأمين ولد الكتاب

١٥- فعاليات الملتقى الدولي الأول حول التراث الثقافي الموريتاني -نواكشوط أيام ٢٩-٣٠ نونير ١٩٩٩ .

١٦- أزمة التعليم العالمي في العالم العربي

د . طه طارق السويدان المدير العام لأكاديمية الإبداع الأمريكية

TASAMUH

Tolerance

28th Issue, 8th Year, March 2010

RCHRS

Ramallah Center for Human Rights Studies

مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان

Chief Editor

Prof. Iyad Barghouti

Editorial Committee

Rima Nazzal

Samih Muhsin

Ziyad Othman

Talal Okal

Ali Khalil Hamad

Salah Soubani



Periodical Quarterly Journal

concerned in

Tolerance and Human Rights