

المستقبل العربي

ISSN 1024 - 9834

مجلة فكرية شهرية محكمة تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

منظمة دولية غير حكومية مقرها في لبنان

(مرسوم رقم 4174 لعام 2000)

مركز بحثي علمي يُعنى بشؤون الوطن العربي ووحدته، وما يتعلق به ويؤثر فيه إقليمياً ودولياً، على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمنية والبيئية. وهو مؤسسة غير حكومية مستقلة لا تبغى الربح، يهتم بنشر الأبحاث المحكمة.

شروط النشر لمجلة «المستقبل العربي» متوفرة على الرابط: <<http://caus.org.lb/ar>>

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 - قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <<http://www.e-marefa.net/ar>>

2 - قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <<http://www.search.shamaa.or3g>>

3 - دار منظمة <<http://www.mandumah.com>>

4 - EBSCO Publishing <<http://www.ebsco.com>>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوفرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <<http://www.search.shamaa.org>>

للحصول على إصدارات المركز

1 - الاشتراك في مجلة «المستقبل العربي»:

■ الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للمؤسسات

للأفراد

\$150 للنسخة الورقية.

\$120 للنسخة الورقية.

\$40 للنسخة الإلكترونية.

\$10 للنسخة الإلكترونية.

\$180 للنسختين الورقية والإلكترونية.

\$130 للنسختين الورقية والإلكترونية.

2 - الاشتراك السنوي الشامل في إصدارات المركز من الكتب والمجلات:

■ تبلغ قيمة الاشتراك السنوي الشامل 1000 دولار أمريكي (يتم الحصول بموجبه على إصدارات المركز كافة خلال السنة، بما فيها الكتب والمجلات مع أجور البريد).

3 - الاشتراك لمدة 3 سنوات أو أكثر يستفيد من حسم بنسبة 20% على أسعار الاشتراكات السنوية المدرجة أعلاه.

4 - شراء مجموعة كاملة من كتب المركز الصادرة حتى الآن، التي تزيد على 1000 كتاب، مقابل مبلغ مقطوع مقداره ستة آلاف دولار أمريكي تشمل أجور الشحن.

المحتويات

■ دراسات

□ نحو إعادة المعنى للمسألة الفلسطينية جميل هلال 7

تناقش هذه الدراسة اللغة السياسية السائدة راهناً على الساحة الفلسطينية، التي تفتقر إلى فهم موحد للمسألة الفلسطينية (وبالتالي القضية الوطنية الفلسطينية). تركز الدراسة على رصد مفهوميين أساسيين منها، فتكشف عن الفرضيات التي يستند إليها كل من المفهوميين، وتداعياتها على مواقف القوى السياسية والفكرية. الفهم الأول ينطلق من القبول بتقسيم فلسطين جغرافياً إلى دولتين، ويتبنى إقامة دولة فلسطينية على جزء من فلسطين. والفهم الثاني ينطلق من عدة اعتبارات أولها عدم القبول بمبدأ تقسيم فلسطين الذي فرض من جانب مراكز قوى خارجية، وثانيها تعرض فلسطين لاحتلال استعماري استيطاني مدعوم من إمبراطورية ذات نفوذ إمبريالي واسع.

□ صفة القرن من منظور لاهوتي: التوراة واستدعاءات الرؤيا عند الأصولية المسيحية الصهيونية حُسام كصاي 25

تنطلق هذه الدراسة من أن صفة القرن لا يمكن فهمها ما لم توضع في قوالب دينية وبالعودة إلى جذورها اللاهوتية التوراتية غالباً، من دون أن يخفي هذا التفسير اللاهوتي لصفة القرن حجم الأهداف والأطماع القومية الكبرى للولايات المتحدة والغرب الاستعماري؛ فالهدف من استدعاءات الرؤيا الدينية هو سياسي واقتصادي وجيوسياسي (مصلحي) أما الهدف الديني فهو غالباً ما يكون مجرد أداة وليس هدفاً. تسعى الورقة من خلال هذه القراءة لتفسير ما يجري من أحداث سياسية متسارعة في المنطقة، وبخاصة في ما يتعلق بعملية اقتلاع كُلي لسكان فلسطين الأصليين، مقابل تخلي معظم الأنظمة العربية عن المسؤولية الأخلاقية تجاه الفلسطينيين.



رئيسة التحرير: لونا أبوسويح

مدير التحرير: فارس أبي صعب

□ الحداثة في الفكر العربي المعاصر:

42 نموذج محمد سبيلا هشام مبشور

كان للحداثة حضور وازن في التاريخ العربي الذي شهد التقدم والتراجع؛ والتطور والتخلف؛ والحداثة والتقليد... ولم يزل هذا الحضور وضوحاً وتكشفاً بل غموضاً واضطراباً، وخصوصاً عند فئات عريضة من المفكرين والمثقفين الذين حملوا شعار التغيير والتجديد والتطوير ورفضوا الجمود والتخلف والانغلاق. وتطغى الحداثة على تطلعات الشعوب المعاصرة، فهي مطلب عام لا تنازل عنه. تتناول هذه الدراسة موضوعات الحداثة في الفكر العربي المعاصر، وتركز على أطروحات وأفكار أحد رواد الحداثة العربية المعاصرين المفكر العربي محمد سبيلا، الذي يتناول في كتاباته معركة التحديث في الوطن العربي مستثمراً عدته المنهجية وعمقه الفكري وحسه النقدي وتأملاته الفلسفية، لاستشكال قضايا الحداثة ومشتقاتها.

□ أي دور للعوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي؟

56 الاتحاد الأوروبي والدمقرطة في المنطقة العربية مصطفى بخوش

عقب انحسار الحرب الباردة وانطلاق التحولات «الديمقراطية» في العالم في أواخر الثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن الماضي، أصبح تعزيز الديمقراطية عنصراً أساسياً في السياسة الخارجية للقوى الغربية الكبرى، وتم ربطها بالمساعدات الإنمائية. في المقابل صعد النقاش في البلدان النامية حول دور العوامل الخارجية في عمليات الانتقال الديمقراطي، إذ لاحظ الكثير من الباحثين تزايد دور القوى الغربية في هندسة سلسلة من التحولات السياسية في هذه البلدان عبر الترويج للخطاب الليبرالي الذي يربط بين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية. تركّز هذه الدراسة على عرض آراء أهم الباحثين في شأن دور العوامل المذكورة ومناقشتها، وبحث دور هذه العوامل الخارجية في المنطقة العربية.

□ حزب العدالة والتنمية المغربي

73 وأسئلة التحول ما بعد الإسلامي خالد شهباز

تسعى هذه الدراسة إلى مساءلة وفحص أحد الآراء التي أصبحت، بعد أحداث «الربيع العربي»، أكثر شيوعاً بين المهتمين بتطورات ظاهرة «الإسلام السياسي» وبمآلاتها الممكنة في العالم الإسلامي. وهي تناقش الأطروحات التي تقول إن حزب «العدالة والتنمية» المغربي، الذي يقود ائتلاًفاً حكومياً منذ 2011 ويضطلع بتسيير أغلب المدن المغربية الكبرى، قد عرف مراجعات عميقة في خطاباته وممارساته جعلته يدخل، على غرار حزب العدالة والتنمية التركي، أفق ما بعد الإسلامية. تحاول هذه الدراسة تفنيد ودحض هذا الرأي، من خلال الاطلاع على أدبيات هذا الحزب التي تبين بالملحوس عدم تخليه عن بعض الدعامات المفصلية المؤسسة للمشروع الإسلامي.

□ نحو أفق جديد للتقارب الثقافي بين الروس والعرب الطاهر سعود 90

ارتبطت روسيا بالوطن العربي والعالم الإسلامي بعلاقات ثقافية وبأواصر طبيعية وتقليدية منذ مرحلة تاريخية مبكرة، وعلى امتداد قرون متعددة، واستمر هذا الارتباط حتى عصرنا الحاضر. وعندما ولد القطب السوفياتي الذي كانت روسيا رأس حربته، انفتحت بينه وبين الوطن العربي علاقات وتبادلات على مختلف الصعد، السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، عززتها المشاريع الاستعمارية الغربية في المنطقة مقابل وقوف روسيا السوفياتية إلى جانب حركات التحرر العربية. تتناول هذه الدراسة تاريخ العلاقات العربية - الروسية وأبعادها، وضرورات تعزيزها في المستقبل لما فيه مصلحة الطرفين، وبخاصة في ظل ضغوط العولمة والأحادية القطبية التي تتفرد الولايات المتحدة فيها بقيادة العالم وفق مصالحها.

□ النظام السياسي الهندي:

103 الهوية القومية وتحديات التعددية أحمد عبد الحافظ فواز

تبحث هذه الدراسة في مشروع التعددية في الهند وانعكاسه على حقوق الأقليات في البلاد، وبخاصة الأقلية المسلمة التي يتجاوز عددها الـ 200 مليون نسمة، إذ تُظهر الدراسات والتقارير المتابعة نزوع حكومة ناريندرا مودي إلى المزيد من التشدد والتهميش تجاه المجموعات غير الهندوسية في الهند. تتناول الدراسة طريقة تعامل النظام السياسي الهندي بقيادة حزب بهاراتيا جاناتا، المعروفة بتوجهاتها القومية، مع قضية التعددية الدينية والطائفية بالبلاد وأبرز ملامح النظام السياسي الهندي، وكيف نجح هذا الحزب في اكتساح انتخابات 2019 البرلمانية، وكيف تم توظيف قضية كشمير انتخابياً؟ وكيف انعكست إدارة حكومة مودي للعلاقة مع مسلمي الهند على العلاقات الهندية - الباكستانية.

■ مقالات وآراء

□ حدود الحديث عن نجاح التجربة

121 الديمقراطية التونسية عبد الباسط الغابري

□ الخطاب السلفي وسلطة النص:

133 بحث في المعرفة السلفية بين النص والاجتهاد حسن سليمان قبلي

■ أعلام

□ العلمانية عند فؤاد زكريا:

143 الخطاب والتاريخ مصطفى دحماني

■ كتب وقراءات

□ الدولة والعشائر في سورية:

153 تحالفات وصراعات (حيان دخان) عبد الهادي العجلة

□ المناعة الفكرية في ضوء النظرية المعرفية

157 (صاحب أسعد الشمري) عماد عبد الرزاق

166 كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية إعداد كابي الخوري

الكتب العربية: نظام الحكم في عُمان بين فقه المذهب الأباضي والممارسة السياسية؛ السمك المالح؛ من نحن؟ القيم المشرقية المتوسطة في مواجهة العولمة التكنو - رأسمالية؛ الفيدرالية والاستقرار السياسي في العراق بعد عام 2003.

الكتب الأجنبية: The Devil You Know: A Black Power Manifesto; Military Coercion and US Foreign Policy: The Use of Force Short of War; The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite

التقارير البحثية: Ethiopia-Sudan Border Dispute Raises Stakes for Security in the Horn; The Biden Administration: Strategy and Reshaping the National Security Budget; Don't Expect Russia to Help Save the Iran Deal.

آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز دراسات الوحدة العربية» أو «المستقبل العربي»

المدير المسؤول: فارس أبي صعب

صورة الغلاف: لوحة زيتية للفنان
اللبناني الأرمني الأصل بول غيراغوسيان
(1926 - 1993) بعنوان «Les Roses».

نحو إعادة المعنى للمسألة الفلسطينية

جميل هلال (*)

باحث اجتماعي وكاتب فلسطيني مستقل
ومحاضر جامعي متخصص في علم الاجتماع السياسي.

مقدمة

مهمة هذا المقال توضيح أن اللغة السياسية الفلسطينية الدارجة راهناً بين القوى السياسية الفلسطينية تفتقد فهماً موحداً للمسألة الفلسطينية (وبالتالي للقضية الوطنية الفلسطينية). بل يمكن رصد مفهومي أساسين (وهنا مفهوم ثالث سأطرق إليه بإيجاز). وتتمثل مهمة هذا المقال في كشف الفرضيات التي يستند إليها كل من المفهومي، وتداعياتها على مواقف القوى السياسية والفكرية وفي تحديد مركبات المأزق الوطني واستراتيجيات الانفكاك منه.

الفهم الأول الذي ظهر بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 - وإن وجد في الموقف الفلسطيني الراض لقرار التقسيم عام 1947 والخروج القسري من الأردن عام 1971 والتوتر بين المقاومة الفلسطينية والجيش اللبناني عام 1972 - محفزات أو مسوِّغات له ينطلق من القبول بتقسيم فلسطين جغرافياً إلى دولتين، ولذا يتبنى إقامة دولة فلسطينية على جزء من فلسطين. في البداية لم يحدد هذا التوجُّه حدود دولة فلسطين العتيدة مستنداً إلى الشرعية الدولية التي تضمنها قرار التقسيم عام 1947. لكن حرب حزيران/يونيو عام 1967 (واحتلال بقية فلسطين)، ومن ثم حرب عام 1973 وانتفاضة عام 1987، لفتت الانتباه إلى خصوصيات الأراضي التي احتُلت عام 1967. لذا لم ترسم، في البداية، الدعوة إلى إقامة دولة فلسطينية على جزء من فلسطين التاريخية حدود هذه الدولة ولا اعترافاً صريحاً بإسرائيل وبحقها في الوجود. هذه العملية ترسمت لاحقاً في اتفاق أوسلو عام 1993، وإن هيأت لها قرارات المجلس الوطني في عام 1988 والتحولات الإقليمية (اتفاق كامب دايفيد بين مصر وإسرائيل، وحروب الخليج) والمتغيرات الدولية (انهيار الاتحاد السوفياتي). ستناقش هذه الورقة أيضاً مدلولات هذا الموقف على فهم المسألة الفلسطينية وانعكاساته على فهم المأزق الوطني الفلسطيني وسبل وإمكان الخروج منه.

ينطلق الفهم الثاني من عدة اعتبارات؛ أولها، عدم القبول بمبدأ تقسيم فلسطين الذي فُرض من مراكز قوى خارجية وعبر تعرّض فلسطين لاحتلال استعماري استيطاني مدعوم من إمبراطورية ذات نفوذ إمبريالي واسع وتسيطر على فلسطين ودول أخرى في المنطقة، ومن خلال ممارسة الحركة الصهيونية تطهيراً عرقياً لفلسطين وتأسيس دولة إسرائيل على 78 بالمئة من مساحتها بالقوة، وطرد نسبة عالية من سكانها الأصليين.

هناك اعتبارات أخرى تشجع الفهم الثاني، منها انكسار مسعى بناء دولة فلسطينية مستقلة

و ذات سيادة على جزء من فلسطين (الضفة وغزة). وهو ما استهدفته قيادة منظمة التحرير من اتفاق أوصلو ومن اعترافها بحق إسرائيل في الوجود؛ لكن الاتفاق فشل في وقف الاستعمار الاستيطاني، بل نمّاه بإقراره بالرواية الصهيونية المسوّغة لاستعمار فلسطين واستيطانها وتطهيرها من سكانها الأصليين وتحويلهم إلى لاجئين وتجريدهم من حقوقهم الأساسية. ويرى هذا المفهوم أن ما هو قائم الآن على أرض فلسطين التاريخية هو دولة فصل عنصري (أبارتايد)، وأن الصهيونية فشلت في حل المسألة اليهودية، بل فاقمتها من خلال ممارسة الاضطهاد والتشريد والتمييز والتطهير العرقي ومن وضع شعب آخر (الشعب الفلسطيني) في «غيتوات»؛ ولأن نسبة عالية من اليهود في العالم

كان متوقعاً أن يطرأ توتر بين حقل تشكله حركة تحرر وطني لها منطقتها واعتباراتها وأنشطتها التي تخدم أهدافها، وبين وحقل تشكله دولة لها حدودها ومفهومها السيادي واعتباراتها الأمنية والاقتصادية وعلاقاتها الدولية وسياساتها التي تسيّر في خدمة نظام الحكم ومصالحه وأمنه.

تعيش خارج إسرائيل ومندمجة في مجتمعاتها؛ ولأن المجتمع الإسرائيلي⁽¹⁾ مجتمع يتسم بانقسامات متنافرة (بهذا القدر أو ذاك) عمودياً وأفقيّاً؛ ولأن الفلسطينيين سواء الذين يقيمون في وطنهم الأم (على أرض في فلسطين التاريخية) - وهم لم يعودوا أقل عدداً من اليهود الإسرائيليين - يجمع أغليبتهم التمسك بحقوقهم وبهويتهم الفلسطينية العربية ويتطلعون إلى ممارسة حقهم في تقرير المصير والعودة والمساواة التامة. يطرح هذا الفهم أن حل المسألة الفلسطينية (والمسألة اليهودية) حلاً عادلاً ومنصفاً يستدعي إقامة دولة ديمقراطية واحدة على أرض فلسطين التاريخية تضم الفلسطينيين (بمن في ذلك الذين في الشتات) واليهود الإسرائيليين؛ على قاعدة المساواة التامة في الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية وعلى قاعدة تفكيك النظام الاستعماري الاستيطاني والتخلي عن الصهيونية بوصفها أيديولوجيا

(1) يرى عالم الاجتماع الإسرائيلي باروخ كيرلنغ أن ثمة عدداً من الثقافات والهويات الإسرائيلية المنفصلة بعضها عن بعض آخذة بالتشكل: الثقافة الدينية القومية، الثقافة الأرثوذكسية القومية، الشرقية التقليدية، العربية الإسرائيلية، الروسية، الإثيوبية، وكذلك ثقافة الطبقة المتوسطة العلمانية. ويضيف: لقد «فاقت الاختلافات جميع القواسم المشتركة، غياب المائدة المشتركة، المساكن منفصلة تماماً، والزي وأسلوب الحياة وأنماط الاستهلاك متماثلة ومختلفة، واللهجة والرموز الكلامية المنفصلة». انظر: كيرلنغ باروخ، «الثابت والمتحول في الثقافة الإسرائيلية»، قضايا إسرائيلية، السنة 1، العدد 3 (2001).

استعمارية عنصرية، شهدت تحولات مهمة وبخاصة بعد عام 1967 حيث حصل «تنحٍ متدرج للمستعمرة كفكرة علمانية قومية مقابل هيمنة متصاعدة للمستعمرة الدينية، وصلت إلى ذروتها بإزاحة مركبات الدولة المدنية والمواطنة والديمقراطية الاستعمارية لمصلحة تلك الاستيطانية الدينية والهوية القبلية، مثلما تجلّت في قانون القومية اليهودية مؤخرًا، ثم في صفقة القرن»⁽²⁾. وما يطرحه هذا الفهم يمثل مشروعًا نضاليًا يجمع بين الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين وتدعمه القوى والمؤسسات الديمقراطية في العالم.

هناك فهم ثالث ينطلق من اعتبار فلسطين وقفًا إسلاميًا، لن يناقش هنا كونه يقع خارج سياق المسألة الفلسطينية لأنه يحول الإسلام إلى دين وقومية، وهو ما قامت به الصهيونية إزاء فهمها لليهودية. وينظر إلى الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي على أنه صراع عقائدي ديني لا سياسي-تحرري⁽³⁾.

أولاً: المسألة الفلسطينية وتوصيفها احتلالاً للصفة والقطاع

ليس من الهين معرفة كيف تسلسل هذا المفهوم إلى الوعي السياسي الفلسطيني، وقد نجد تكويناته البدائية في مراجعة الموقف الفلسطيني الراض لقرار التقسيم مقابل موقف الحركة الصهيونية التي وافقت لأسباب تكتيكية، إذ رأت أن ذلك يخدم هدف تأسيس دولتها على أرض فلسطين. لكن ينبغي البحث عن المحركات الفعلية لولادة فكرة دولة فلسطينية على جزء من فلسطين (بجوار إسرائيل)، ليس في قرار التقسيم نفسه (هذا جاء ربما لتسوية الفكرة وليس لتوليدها)، بل نجدها في تجربة المقاومة الفلسطينية وإطارها التنظيمي - السياسي منظمة التحرير، التي تولت بناء الحقل السياسي الفلسطيني بعد سيطرتها على المنظمة التي تألفت بقرار عربي رسمي ولاعترابات عربية دولاتية (من الدولة). وكما يعرف الجميع فقد نشأت أطر وهيئات المنظمة خارج أرض فلسطين التي باتت كلها تحت الاحتلال بعد حرب حزيران/يونيو 1967. ولأن قيادة وأطر الحقل السياسي الفلسطيني باتت تقيم في محيط دولتي عربي، كان متوقعًا أن يطرأ توتر بين حقل تشكله حركة تحرر وطني لها منطقتها واعتباراتها وأنشطتها التي تخدم أهدافها، وبين وحقل تشكله دولة لها حدودها ومفهومها السيادي واعتباراتها الأمنية والاقتصادية وعلاقاتها الدولية وسياساتها التي تسير في خدمة نظام الحكم ومصالحه وأمنه.

وهذا في الواقع ما حصل، فقد دخل حقل منظمة التحرير، كحقل يحركه ويقوده هدف التحرير الوطني، في حالة من الصراع والتنافر مع نظم الحقوق الدولاتية التي نشط فيها بتكويناته المختلفة (التنظيمية والسياسية والعسكرية والإعلامية واللوجستية)، وبخاصة حيث توافر قاعدة بشرية

(2) انظر: هنيدة غانم، «السلام القياسي: صفقة القرن أو الخراب الذي يعد بالازدهار»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 122 (ربيع 2020).

(3) في عام 1975 تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بأغلبية 72 دولة ومعارضة 35 دولة قرارها الرقم (3379) الذي عرّف الصهيونية على أنها «شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري وأن على العالم مقاومة هذه الأيديولوجيا لأنها تشكل خطرًا على الأمن والسلام العالميين». لكن الجمعية العامة نفسها أقرت عام 1991 على إلغاء القرار الذي تزامن مع انهيار الاتحاد السوفياتي وحرب الخليج الأولى ومؤتمر مدريد للسلام.

للحقل (مخيمات فلسطينية ووجود بشري داعم لهدف التحرر). هذا حدث في الأردن (في عامي 1970 و1971)، وفي لبنان (في ربيع 1973 حين وقعت اشتباكات ضد المقاومة قادها الجيش اللبناني، ثم تفجّر الحرب الأهلية التي قادها أحزاب اليمين اللبناني ضد الوجود الفلسطيني في لبنان عام 1975 واستمرت حتى 1982) ومع النظام في سورية (في عام 1976 وبعد عام 1982). كما رأينا تعبيراته في دول أخرى، وبخاصة في مصر السادات حيث أعطى النظام الأولوية لمصالحه، وفق رؤيته وتوجهاته المحلية والإقليمية والدولية، وهو ما تجسد في اتفاق كامب دايفيد، الذي تجاهل منظمة التحرير مانحاً أولوية لاتفاق سلام مع إسرائيل الدولة التي ترى في منظمة التحرير عدواً عليها سحقه، وهو ما سعت له، بعد مدة قصيرة من اتفاقها مع مصر، في غزوها للبنان ومحاصرة مؤسسات وقادة ومقاومي المنظمة لما يقرب من ثلاثة أشهر في صيف عام 1982. وبعد خروجهم من بيروت سعى قادة النظام في سورية وبدعم من النظام الليبي، وتواطؤ من غيرهما لاحتواء المنظمة، أي تحويلها من وجود تحرري إلى مجرد مؤسسات وأجهزة تابعة. وعندما فشل الاحتواء تم اعتماد الإضعاف والحصار المالي والسياسي واللوجستي، بما في ذلك إدارة حرب ضد مخيمات اللاجئين الفلسطينيين كما حدث في لبنان (عام 1985).

تبني مشروع دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل وعلى أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة عجل في بلورته إبعاد منظمة التحرير من قواعدها في لبنان، والانتفاضة الشعبية في أواخر عام 1987 التي أبرزت انتقال مركز ثقل الفعل الوطني إلى الضفة الغربية وقطاع غزة.

ما سبق يشير إلى أن الجغرافيا السياسية التي أحاطت بمنظمة التحرير - منذ نشأتها - كان لها دور حاسم في الضغط على المنظمة وتوجيهها نحو هدف التحول بأسرع ما يمكن إلى كيان دولتي، وهو ما حدث. لقد ساهم في إسراع سير المنظمة باتجاه التحول إلى كيان دولة، حرب تشرين عام 1973 والحديث عن انسحاب إسرائيل من أراضٍ احتلتها عام 1967، والتساؤل حول مستقبل الضفة الغربية وقطاع غزة السياسي، ومسؤولية منظمة التحرير عن هذا المستقبل. بتعبير آخر، رفض عودتهما إلى الوضع الذي ساد قبل عام 1967 (أي عودة الضفة الغربية إلى الحكم الأردني، وغزة إلى الحكم المصري). من هنا برنامج ما سمي «النقاط العشر» الذي تبناه (وإن من دون إجماع) المجلس الوطني عام 1974 ودعوته إلى قيام سلطة وطنية «مقاتلة» على الأراضي الفلسطينية التي تتحرر. لكن تبني مشروع دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل وعلى أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة عجل في بلورته إبعاد منظمة التحرير من قواعدها في لبنان، والانتفاضة الشعبية في أواخر عام 1987 التي أبرزت انتقال مركز ثقل الفعل الوطني إلى الضفة الغربية وقطاع غزة. وجاء إعلان الدولة الفلسطينية في المجلس الوطني في أواخر عام 1988 ليعلن قيام دولة فلسطينية على جزء من أرض فلسطين.

الجديد في اتفاق أوسلو ليس إعلان القبول بدولة على الأراضي الفلسطينية التي احتُلت عام 1967، ومن دون أن يقابله إعلان إسرائيل اعترافها بدولة فلسطينية ذات سيادة على هذه الأراضي. الجديد في أوسلو هو إقرار منظمة التحرير رسميًا بالرواية الصهيونية من خلال اعترافها بحق إسرائيل في الوجود على أرض فلسطين، مقابل مجرد قبول إسرائيل بالتفاوض مع منظمة التحرير حول مستقبل الأراضي المحتلة عام 1967 (من دون الاعتراف بمكونات الشعب الفلسطيني). لقد تعاطت إسرائيل مع السلطة الفلسطينية بوصفها سلطة حكم ذاتي محدودة الصلاحيات وفق تحديدات إسرائيل لهذه الصلاحيات. لقد أغفل اتفاق أوسلو علاقات القوة بين الطرفين وتحكمها في صيرورة الاتفاق وحصيلته.

باتت إسرائيل تعرّف بدولة الاحتلال (والمقصود بالاحتلال احتلال الأراضي الفلسطينية عام 1967)، والاستيطان هو ما يجري من بناء مستعمرات لليهود الإسرائيليين في أراضي الضفة الغربية المحتلة عام 1967، وليس ما جرى ويجري في فلسطين الانتدابية قبل ذلك وبعده.

لقد أدخل اتفاق أوسلو تحولًا جذريًا على الرواية التاريخية الفلسطينية الرسمية. صحيح أن النكبة تبقى حدثًا يتم إحياء ذكره سنويًا، لكن ليس كجزء من عملية الظلم التاريخي الذي لحق، وما زال، بالشعب الفلسطيني. في الرواية الرسمية وفق خطاب السلطة الفلسطينية وخطاب منظمة التحرير (بما

في ذلك مسمى دولة فلسطين كما اعترفت بها الجمعية العامة للأمم المتحدة)، المسألة الفلسطينية تخص احتلال إسرائيل لأراضي الضفة والقطاع، ويتم حلها إذا ما انسحبت إسرائيل من هذه الأراضي، واعترفت بدولة فلسطينية ذات سيادة، ويبقى تطبيقها لحق العودة وتطبيق قرار الأمم المتحدة 194 موضوع تفاوض بين الطرفين، وكما ورد في نص المبادرة العربية لعام 2002 (الذي وافقت عليه منظمة التحرير ولم توافق عليه إسرائيل). لذا باتت إسرائيل تعرّف بدولة الاحتلال (والمقصود بالاحتلال احتلال الأراضي الفلسطينية عام 1967)، والاستيطان هو ما يجري من بناء مستعمرات لليهود الإسرائيليين في أراضي الضفة الغربية المحتلة عام 1967، وليس ما جرى ويجري في فلسطين الانتدابية قبل ذلك وبعده. لقد بات هناك روايتان، رواية تاريخية تسندها الذاكرة الجمعية والأحداث المسجلة والمصورة، ورواية رسمية (وشبه رسمية) كما في الخطاب الرسمي سواء للسلطة الفلسطينية أم المتداول رسميًا عربيًا ودبلوماسيًا دوليًا وفي وسائل الإعلام المهيمنة عالميًا. وهناك إضافة إلى ذلك الرواية الصهيونية كما ترونها وسائل الإعلام الصهيونية والإسرائيلية الرسمية والدولية المنحازة لها. والرواية الأخيرة تستند - في ما تستند - إلى الأساطير الدينية وغير الدينية.

ما زالت الرواية الرسمية للسلطة الفلسطينية رواية قابلة للتحدي والنقد لأكثر من سبب، منها أن التاريخ الفلسطيني المقاوم والمسجل والمروي ما زال حيًا وفعالًا، وما زالت الذاكرة الشعبية وافرة وغنية والحس الوطني متجذرًا. ومنها أن هذه الرواية تغيب - أو تتجاهل، أو هي غامضة - إزاء مكونات أساسية من الشعب الفلسطيني (اللاجئين وفلسطينيي الشتات، وفلسطينيي الأرض

المحتلة عام 1948). كما أن اتفاق أوسلو فشل فشلاً مدوياً في نقل السلطة الفلسطينية إلى دولة ذات سيادة وذات سيطرة تامة على الموارد والحدود والوثائق والتسميات، في حين واصلت إسرائيل تغيير الفضاء المكاني لفلسطين وتشويه وتحريف تاريخها وشيطة شعبها ونضاله من أجل حريته وعدالة قضيته وفرضت نظام فصل عنصري (أبارتايد) على الفلسطينيين المقيمين على أرض وطنهم وإفقارهم وتنمية مشروعها الاستعماري الاستيطاني الاستثنائي.

ما ينبغي الانتباه إليه، إضافة إلى ما دخل من تغيير على الحقل السياسي الفلسطيني وتفكيكه

إلى حقول محلية معزولة جغرافياً وسياسياً بعضها عن بعض⁽⁴⁾، هو تغيير تنامي وترسخ في اللغة المتداولة في السلطة بعدما حوّلت هذه الحركة السياسية الفلسطينية من حركة تحرر إلى مشروع دولة قيد البناء على الجزء الذي احتلّ من فلسطين عام 1967، بكل مؤسساتها ولغتها وبنائها الفكري وتراتبية العلاقات بين أفرادها، ومن تخاطب بين أفراد التنظيمات كإخوة ورفاق نضال إلى خطاب ترابتي على أساس رئيس ومرؤوس في مؤسسات أجهزة أمنية وهيئات ذات سمات ووظائف دولانية (من الدولة)، وسيادة خطاب وتسميات دولة ومشتقاتها من دون حيازة أي من سمات الدولة الفعلية⁽⁵⁾. لذا نجد أن أشد المتمسكين بهذا الهدف هم ممن استفادوا، ومرشحو للإفادة (من حيث تكوين رأسمال مادي، وسياسي واجتماعي، ومعنوي

بعد أكثر من ربع قرن من اتفاق أوسلو، لا بد من ملاحظة حالة الإنكار التي لا تقر بفشل هذا الاتفاق في توليد دولة فلسطينية ذات سيادة على الضفة الغربية وقطاع غزة. وهي حالة إنكار ما زالت تصر على أن قيام الدولة الفلسطينية على هذه الأراضي وعاصمتها القدس، هو الحل الوطني الممكن والمحبذ.

ورمزي)، من قيام السلطة ومن تحولها إلى دولة وإن مقيدة بشروط دول الجوار. وساهم في هذا التغيير نمو، مع نمو مؤسسات وأجهزة وهيئات السلطة، طبقة وسطى واسعة نسبية، وبقاء الطبقة العائلة أسيرة مؤسسات صغيرة جداً، وجزء يعتمد على العمل في مشاريع إسرائيلية، ونمو طبقة أصحاب رؤوس أموال (مالية وعقارية وخدمانية بالأساس) موالية للسلطة تتجنب المواجهة مع إسرائيل.

(4) للمزيد، انظر: Mandy، «The Localization of the Palestinian National Political Field،» in: Jamil Hilal،

Turner، ed.، *From the River to the Sea* (London؛ New York: Lexington، 2019).

(5) الادعاء أن الدولة الفلسطينية قائمة (لكنها تحت الاحتلال) هو قول خارج إلى حد كبير، لأن ما تطرحه السلطة لا يشمل سوى جزء من الشعب الفلسطيني والأرض التي تطالب بها لممارسة سيادة دولة عليها تعادل خمس أرض فلسطين التاريخية، فإسرائيل تسيطر على الجزء الأكبر من الضفة الغربية في الضفة الغربية سيطرة تامة، كما ضمت العاصمة الممكنة لهذه الدولة (القدس)، وما هو قائم فلسطينياً لا يتعدى معازل معزولة بعضها عن بعض، ولا تمارس السلطة الفلسطينية في رام الله سيادة فلسطينية على المعابر والأرض والحركة والموارد الطبيعية والاقتصاد. وقطاع غزة هو عبارة عن «غيتو» (ghetto) يخضع لسيطرة الدولة الاستعمارية برياً وبحرياً وجوياً.

لكن ما يستدعي بعض التأمل هو أن السلطة الفلسطينية رغم تكالبها لاكتساب سمات دولة سيادية ما زالت، من وجهة نظر إسرائيل الصهيونية تسعى لإزالة الاحتلال عن جزء من فلسطين، أي إنهاء سيطرتها العسكرية والاقتصادية والأمنية على الأراضي الفلسطينية التي احتلتها عام 1967. ولعل هذا ما يفسر، وإن جزئياً، سياسة النخب الإسرائيلية الحاكمة تجاه السلطة الفلسطينية وتقليص صلاحياتها الفعلية إلى صلاحيات بلدية بغض النظر عن التسميات التي تطلقها السلطة على نفسها أو يطلقها الغير عليها.

في الواقع من يستمع إلى ممثلي السلطة الفلسطينية وقادتها السياسيين، وبعد أكثر من ربع قرن من اتفاق أوسلو، لا بد من ملاحظة حالة الإنكار التي لا تفر بفشل هذا الاتفاق في توليد دولة فلسطينية ذات سيادة على الضفة الغربية وقطاع غزة. وهي حالة إنكار ما زالت تصر على أن قيام الدولة الفلسطينية على هذه الأراضي وعاصمتها القدس، هو الحل الوطني الممكن والمحبذ، ودعاة حلول أخرى (الدولة الديمقراطية الواحدة) هم أصحاب أوهام ومغفلون (انظر على سبيل المثال مقال ناصر القدوة)، بدلاً من دعوتهم القوى السياسية إلى تطوير رؤية موحدة واستراتيجية كفاحية تشرك كل مكونات الشعب الفلسطيني في النضال (طويل الأمد بكل تأكيد) من أجل قيام الدولة الواحدة على أرض فلسطين التاريخية وترفض منطق مطالبة الدولة الاستعمارية بالاعتراف بحقوق جزئية للشعب المستعمر والمحتل، الأمر الذي يمنح الشرعية لمنطق وسلوك المستعمر والمستوطن⁽⁶⁾. والاعتراف بالدولة الاستعمارية الاستيطانية لا يزيدها، كما من تجربة الولايات المتحدة، وكندا وأستراليا، ونيوزيلندا ومن التجربة مع إسرائيل، سوى تمسكها بالسيطرة.

ثانياً: المسألة الفلسطينية وحضور استعمار استيطاني مستمر

هناك منطلق آخر لفهم المسألة الفلسطينية بات يعود إلى الوعي بعد أن خبا بعد اتفاق أوسلو وما سبقه من أحداث ومتغيرات إقليمية ودولية. وهو وعي ينطلق من أن المسألة الفلسطينية هي وليدة حركة استعمارية استيطانية ولدت في بيئة أوروبية تعيش حركة مد استعماري واستيطاني وتميز صارخ ضد أقليات إثنية ودينية، وبخاصة ضد الأقليات اليهودية. رأى البعض في الأقليات اليهودية أن الخلاص من العداء لليهود (العداء للسامية) يتم عبر إقامة دولة يهودية، ووفرت بعض نصوص الرواية التوراتية، واعتبارات مصلحة لمراكز قوى استعمارية أوروبية مسوغات لعدّ فلسطين مكاناً لإقامة الدولة الصهيونية، وهو الرأي الذي هيمن، مقابل رأي آخر (دعمته شخصيات فكرية يهودية معروفة) رأى أن مواجهة ظاهرة العداء للسامية واضطهاد اليهود وغيرهم يستدعي الصراع داخل المجتمعات الأوروبية لتحويلها إلى مجتمعات أكثر مساواة وعدالة.

أملت انتهازية الحركة الصهيونية أن تطرح نفسها منذ تأسيسها حليفاً وخادماً لمراكز القوى المسيطرة عالمياً، وهذا هو سياق تصريح أو وعد بلفور (عام 1917) ودعم حكومة بريطانيا

Mark Rifkin, «Indigeneity, Apartheid, Palestine: On the Transit of Political Metaphors,» *Cultural Critique*, no. 95 (Winter 2017), pp. 25-70, <<https://muse.jhu.edu/article/663843>>.

(حكومة الدولة الاستعمارية الأكبر آنذاك) لقيام «وطن قومي للشعب اليهودي» في فلسطين التي كانت قبل الحرب العالمية الثانية تخضع للسلطة العثمانية. سكن فلسطين، حينها أقلية يهودية فلسطينية بلغت نحو 8 بالمئة من مجموع السكان عام 1914 (وفق تقديرات الدولة العثمانية)⁽⁷⁾. واشترط تصريح بلفور ألا ينتقص قيام وطن قومي لليهود في فلسطين من «الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في أي بلد آخر». يرى التصريح أن هناك شعباً يهودياً (وليس طائفة أو طوائف يهودية)، في حين لا يعترف بوجود شعب فلسطيني، بل يصفه بمجموعة من «الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين». هذا التوصيف خدم جيداً سياسة داعمة للاستيطان الاستعماري الصهيوني في فلسطين، أنتجت لاحقاً سياسة تطهير عرقي (وهي جريمة ضد الإنسانية بحسب القانون الدولي) تجاه سكانها الأصليين وسياسة مشجعة لهجرة مستوطنين يهود من بلدان مختلفة.

ما يعني هنا ليس تفاصيل تداعيات السياسة الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين بل تأكيد حقيقة كونها مولد المسألة الفلسطينية ومأساة الشعب الفلسطيني، كما تبقى، أو هكذا ينبغي، الموجّه الرئيسي لنضالاته من أجل الحرية والعدالة. في هذا السياق لا بد من تأكيد أن إسرائيل واصلت

بعد حزيران/يونيو 1967 السياسة نفسها التي اعتمدتها قبل ذلك التاريخ، وهو ما استمرت في انتهاجه بعد اتفاق أوسلو، بل استفادت من التحول الذي أحدثه اتفاق أوسلو في الحال الفلسطينية لتصدّد من سياسة القمع وتشويه الرواية التاريخية الفلسطينية وتغيير طوبوغرافيا فلسطين وتزييف تاريخ شعبها.

1 - نحو فهم أعمق لمأزق إسرائيل

بتكثيف شديد، يتمثل المأزق الفلسطيني بتفكك الحقل السياسي الفلسطيني وحركته الوطنية. وفي غياب مؤسسات وطنية موحدة، افتقدت الحركة السياسية الفلسطينية رؤيةً واستراتيجيةً جامعة لمواجهة نظام استعماري استيطاني يفرض الفصل العنصري (الأبارتايد) على فلسطين التاريخية،

(7) انظر: علي آل ثاني ومي الزعبي، «السكان في فلسطين التاريخية»، الجزيرة نت، 18 تموز/يوليو 2020، <<https://bit.ly/3q2Cq6q>>.

واللجوء والاستلاب على معظم الفلسطينيين خارجها. ويتمثل الخروج بإعادة بناء الحقل السياسي الفلسطيني على أسس تمثيلية ديمقراطية جامعة تشترك وتمثل كل مكونات الشعب الفلسطيني.

وفي إعادة بناء الحركة السياسية الفلسطينية (حقل سياسي وطني جديد ومنظمة تحرير جديدة) على ذات برنامج تحرري كفاحي، يجدر الانتباه إلى أن إسرائيل كنظام استعماري استيطاني تواجه مأزقاً تاريخياً لأكثر من عامل: أولها أنها فشلت، بعد أكثر من قرن من الاستعمار الاستيطاني بدعم من أقوى مركزين إمبراطوريين في العالم، في تطهير فلسطين من أغلبية سكانها الفلسطينيين، حيث بات نصف سكانها (على الأقل) هم فلسطينيون يقيمون على أرض وطنهم في فلسطين التاريخية تكمن في حيوية الوطنية الفلسطينية التي يتمتع بها الفلسطينيون داخل فلسطين وخارجها (أي بين اللاجئين والجوالي الفلسطينية)، وأغلبية هؤلاء، رغم مواقف نخب سياسية وغير سياسية فلسطينية متهاكمة أقصى ما تسعى له هو دولة في الضفة والقطاع (مع «تبادل أراضٍ»!)، متمسكون بحقوقهم السياسية التاريخية والراهنة، وبهويتهم الوطنية وبحقهم في العودة. والعامل الثاني يعود إلى حقيقة أن معظم يهود الولايات المتحدة وأوروبا باتوا مندمجين في مجتمعاتهم ولا يرغبون في الهجرة إلى إسرائيل، وبتنا نجد يهوداً إسرائيليين، لأسباب سياسية، يرغبون في الهجرة إلى خارجها، كما تزداد الانتقادات لإسرائيل وما ترمز إليه بين المثقفين اليهود، وتحديداً في الولايات المتحدة⁽⁸⁾. والعامل الثالث ربما يتمثل بما يشهده الحقل السياسي الإسرائيلي من تعدد أشكال الاستقطاب على أسس إثنية ودينية وقومية وطبقية، والتنافس الفتوي على المواقع الوزارية وما يشهده هذا الحقل في العقدين الأخيرين من تحولات يمينية رجعية وعنصرية تخيف العلمانيين والليبراليين قبل غيرهم⁽⁹⁾. الجمهور العلماني في إسرائيل يشعر بأن هناك تسلطاً دينياً نابغاً يبرز من مساعي سن قوانين دينية تغير من العلاقة بين الدين والدولة، وهو يسعى يريد تثبيت صورة إسرائيل كدولة يهودية خالصة، تحافظ على التراث الديني للشعب اليهودي، وإن بدت

(8) انظر على سبيل المثال: سلفين سيبيل، عن موقف مثقف يهودي أمريكي معروف، رئيس تحرير مجلة *Jewish Currents*: Sylvain Cypel, «The Peter Beinart Bomb: «I No Longer Believe in a Jewish State»,» Orient21, 24 July 2020, <<https://bit.ly/3tNMPWa>>.

كان بيتر ربنارت (وهو صهيوني ليبرالي نقدي) حسب ما يقول، قد تبنى سابقاً اتفاق أوسلو، وفكرة «دولتين لشعبين»، معتقداً أنه بذلك يبقى «صهيونياً وداعماً لدولة يهودية»، لكن الأحداث التي أعقبت أوسلو «قتلت فكرة الدولتين»، كما يقول، وباتت «غطاءً لتشديد سلب الفلسطينيين الخاضعين للاحتلال أراضيهم». هذا الواقع جعله يتبنى اليوم فكرة «المساواة في الحقوق لليهود والفلسطينيين على السواء» الذين يقطنون الأرض الواحدة (فلسطين)، معتبراً الفكرة «أكثر واقعية من حل الانفصال». ويرى أن المساواة قد تتبلور، حسب اعتقاده، في دولة واحدة مع حقوق متساوية - «رجل واحد، امرأة واحدة، صوت واحد» أو تأخذ شكل «كونفدرالية بين دولتين مندمجتين فيما بينهما بصورة عميقة». وفي هاتين الحالتين، «ستوقف إسرائيل عن كونها دولة يهودية»، وهي راهناً في الواقع «دولة ثنائية القومية، يقوم فيها شعب بالسيطرة على شعب آخر» وبالتالي «لا مستقبل لها، أو على الأقل، لا مستقبل لها كدولة مؤهلة لتحظى بالدعم».

(9) لاحظ كثيرون أن إسرائيل مجتمع منقسم بعمق على طول المحور القومي والإثني والديني وبخاصة الأيديولوجي والطبقي. وهذه الإشكالات والانقسامات يشار إليها عادة على أنها الأكثر إشكالية، وفي كثير من الحالات تتداخل مع الطبقة والأيديولوجيا. انظر على سبيل المثال: ماجد الحاج، «الهويات والسياسة في إسرائيل»، في: أسعد غانم، محرر، *المهاجرون في التسعينيات من الاتحاد السوفيتي سابقاً* (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية - مدار، 2003).

شكلاً دولة علمانية حديثة⁽¹⁰⁾. وترى أغلبية من اليهود العلمانيين أن المبادئ الديمقراطية يجب أن تنال الأولوية على الشريعة الدينية، في حين ترى أغلبية اليهود المتدينين أنه يجب إعطاء الأولوية للشريعة الدينية، وتختلف هذه المجموعات بصورة أعمق فيما بينها حول تعريف الهوية اليهودية⁽¹¹⁾.

وكعامل رابع لا بد من التذكير بأن نظام الفصل العنصري الذي شرّعه قانون القومية الإسرائيلي المقر من الكنيست في عام 2018 مرفوض بقوة من الأغلبية الساحقة من الفلسطينيين.

لأن القانون يحدد دولة إسرائيل بوصفها الدولة القومية للشعب اليهودي، والبيت القومي لليهود، وأن حق تقرير المصير هو حصري للشعب اليهودي، كما يؤكد حق اليهود في العالم في الهجرة إلى إسرائيل والحصول على مواطنتها. إنه قانون يمنح شرعية قانونية للتمييز العنصري. والفلسطينيون كغيرهم من شعوب العالم يريدون دحر هذا النظام والعيش بحرية ومساواة وعدالة. إنهم لا يطلبون بمجرد التساوي في الحقوق مع المستوطنين المستعمرين، لأن هذا يمنح المستوطنين شرعية وجود، بل يطالبون بهزيمة نظام الاستعمار الاستيطاني ومؤسساته وعقليته. كما أن هذا النظام لا يمكن أن يوفر حلاً مشرفاً للإسرائيليين اليهود لأنه نظام قائم على استعباد وقهر واحتلال وتهجير شعب

بات من الهين الآن [...] القول إن إسرائيل استخدمت اتفاق أوسلو كغطاء لمواصلة مشروعها الاستيطاني وتكريس سيطرتها على الحركة والموارد الطبيعية وتتبع الاقتصاد الفلسطيني وتوليد اعتماد مؤسسات السلطة الفلسطينية على التحويلات الخارجية.

آخر ومنعه من إحقاق حقوقه الأساسية، واستمرار هذا النظام سيؤد - عاجلاً وليس آجلاً - نظاماً استبدادياً فاشياً لا يحترم حريات وحقوق مواطنة اليهود، وهو بات يوفر البيئة الملائمة لتنامي الحركات الأصولية الدينية والقومية اليمينية المتزمتة. ليس المطلوب من الشعب الفلسطيني، أو أي من مكوناته، المطالبة بحقوق من المستعمر. المسألة الفلسطينية ليست مجرد استثناء شعب من حقوقه، بل هي، في الأساس، سلب شعب لأرضه وحقوقه وتهجيره وفرض التمييز ضده من جانب مستعمر استهدف، وما يزال، الاستيلاء على الأرض وتصفيتهما من سكانها.

بات من الهين الآن - بعد أكثر من سبعة وعشرين عاماً من اتفاق أوسلو، وما شهدتها هذه السنوات من تحولات وأحداث، وما تبعها من مفاوضات ثنائية ومن تدخلات وتوجيهات أمريكية - القول إن إسرائيل استخدمت اتفاق أوسلو كغطاء لمواصلة مشروعها الاستيطاني وتكريس سيطرتها

(10) حول الصراع بين العلمانيين والحريديم على سبيل التوضيح، انظر: بلال ضاهر، «الصراع بين المتدينين والعلمانيين اليهود يتجاوز حدود القدس»، موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية - مدار، 9 آب/أغسطس 2009، <<https://www.madarcenter.org>>.

(11) Yitzhak Reiter, *Religion as a Barrier to Compromise in the Israeli-Palestinian Conflict* (Jerusalem: Jerusalem Institute for Israel Studies, 2016).

على الحركة والموارد الطبيعية وتتبع الاقتصاد الفلسطيني وتوليد اعتماد مؤسسات السلطة الفلسطينية على التحويلات الخارجية، بما في ذلك تحويلات «المقاصة». لقد فشل مشروع بناء دولة فلسطينية مستقلة وذات سيادة على حدود الأرض المحتلة عام 1967، ولأن المشروع تم من دون مشاركة مختلف مؤسسات المجتمع السياسي والمدني، وبتغيب مكونات أساسية من الشعب الفلسطيني، ومن خلال المجتمع الذي يتحوّل إلى متفرج على هامش الفعل الوطني النضالي. فالمقاومة هي فعل متعدد الأساليب والأهداف والنتائج، كما أوردتها الانتفاضة الأولى، قبل تدخل الأطر القيادية برؤيتها الخاصة لما ينبغي أن تسير عليه المسيرة النضالية في الداخل، وهو ما أثر سلباً في حجم وسعة المشاركة في العملية التحررية التي ارتسمت من خلال دور وحركات اللجان الشعبية والمختصة، نظراً إلى ما سبّبه من تضيق على تنوع وتعدد أشكال المشاركة لفئات وشرائح مختلفة من الفلسطينيين داخل فلسطين التاريخية وخارجها.

2 - شروط إعادة الاعتبار للمسألة الفلسطينية

ينطلق هذا المقال من وجود حاجة ملحة إلى طرح رؤية للمسألة الفلسطينية تؤكد حقوق مكونات الشعب الفلسطيني التاريخية والراهنة، بما فيها حق العودة كاملاً (كونه المعيار والمؤشر الواضح على كون النكبة الفلسطينية ما تزال مستمرة)، ودحر الاحتلال والاستيطان والحصار العنصريين على الأرض الفلسطينية المحتلة عام 1967 ويزيل التمييز القومي والإثني عن الفلسطينيين الذين بقوا على أرض فلسطين التي احتلت عام 1948. هذه الرؤية تمنح أولوية للحفاظ على وحدة أرض فلسطين التاريخية ولتأمين العدالة لكل مكونات الشعب الفلسطيني التي نشأت بعد نكبة عام 1948، وتطرح حلاً يمنح اليهود الإسرائيليين حق المواطنة في دولة ديمقراطية واحدة بالتساوي مع الفلسطينيين.

لا ينبغي أن يبقى المشروع الوطني الفلسطيني في حيازة الشعب الفلسطيني (بمكوناته دخل فلسطين التاريخية وخارجها) فقط، بل ينبغي أن يوجه لليهود الإسرائيليين كمشروع يطرح عليهم البقاء في فلسطين الموحدة والديمقراطية والعلمانية شرط الالتزام التام بقواعد الديمقراطية السياسية وقيم وسلوك المساواة والعدالة بما يستدعيه هذا من نبذ واضح للصهيونية كأيديولوجيا استعمارية استيطانية عنصرية وإقرار بواقع إسرائيل كدولة أبارتايد⁽¹²⁾. كما أنه مشروع يستحق العمل كي يلقي دعم وتضامن القوى السياسية والمدنية والثقافية في العالم التي تحترم وتعلي قيم الحرية والمساواة والعدالة، بمن فيهم اليهود غير الإسرائيليين. هذا يعني رفع شعار «رفع الاحتلال والاستيطان والتمييز والتهجير عن الشعب الفلسطيني أمر مهم»، كما أن «حياة السود أمر مهم» و«التحرر من أنظمة الاستعباد والدكتاتورية والتمييز» أمر مهم.

(12) حول ضرورة معالجة قضية اللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من وطنهم ومعالجة موضوع الصهيونية كحركة استعمارية استيطانية، والتعاطي مع إسرائيل كدولة أبارتايد (فصل عنصري)، لإنجاز حل عادل للقضية الفلسطينية، انظر: Ilan Pappé, Uri Davis and Tamar Yaron, «The Right to Inheritance and to of Return Keys to Peace in Palestine», Orient21, 22 July 2020, <<https://bit.ly/2N47J2g>>.

مفيدة هنا الإشارة إلى رأي أبراهام بورغ (شغل منصب رئيس الوكالة اليهودية ورئيس الكنيست الإسرائيلي سابقاً) الذي لاحظ تزايد نسبة اليهود المتزوجين من غير اليهود (خارج إسرائيل) باستمرار، وهو ما يشير، وفق رأيه، إلى أن مشكلة اليهود تتركز في معظمها في إسرائيل، في حين أنها محلولة تقريباً في الغرب بصورة عامة. وي طرح بورغ مفارقة غريبة مؤداها أنه وخلافاً لليهود العالم الغربي المندمجين تماماً كأفراد في النسيج الدستوري العالمي، والمستوعب في الغرب، فإن إسرائيل اليهودية تعيش في مفارقة مثيرة. فالعلاقات بين اليهود وغير اليهود قد حلت بصورة تامة في الغرب في حين ما زالت مكرسة بقوة في إسرائيل، وخلاصة المفارقة التي يقدمها بورغ أن اليهود في خارج إسرائيل يعيشون في أوضاع جيدة وانفتاح أما في إسرائيل فيعيشون حياة «الغيتو» (Ghetto) والعداء⁽¹³⁾. ويضيف بورغ «حسب رأيي أننا سائرون في اتجاه انشقاق داخل الشعب اليهودي، ويجوز أننا في خضم الانشقاق، ويجوز أن الانشقاق حصل فعلاً من غير أن نشعر به، وعمّاً قليل في جيلنا أو في جيل أولادنا وأحفادنا نجد أنفسنا في وضع انشقاق طبيعي يكون هناك شعب يهودي أ، وشعب يهودي ب»⁽¹⁴⁾.

الدعوة إلى إزالة نظام التمييز العنصري (الأبارتايد) وصفة الصهيونية من إسرائيل كشرط سلام طرحها أكثر من مفكر إسرائيلي، منهم إيلان بابيه⁽¹⁵⁾، والمؤرخ شلومو ساند الذي يرى أن الحل السياسي الوحيد للصراع مع الفلسطينيين يتمثل بإزالة الدولة اليهودية⁽¹⁶⁾. وترى جوديت بتلر أن مشروع التعايش المشترك بين الفلسطينيين والإسرائيليين اليهود لا يمكن أن يبدأ إلا مع تفكيك الصهيونية السياسية⁽¹⁷⁾.

طرح مشروع الدولة الديمقراطية الواحدة فلسطينياً في سياقات سياسية مختلفة، فقد طرح في كتاب أصدرته في عام 1919 مجموعة من المثقفين الفلسطينيين في مقاربة للنهوض بفلسطين في جوانب متعددة لمواجهة مشروع الاستيطان الصهيوني⁽¹⁸⁾. كما ورد في مشروع لحركة فتح كتبه ونشره نبيل شعث في عام 1971، جاء في مقدمته:

(13) أبراهام بورغ، «إسرائيل والمجموعات اليهودية في دول العالم»، قضايا إسرائيلية، العدد 62 (2016)، ص 36.
 (14) أوري رام، ذاكرة دولة وهوية: الذاكرة والهوية وفسيولوجيا النقاش للمؤرخين في إسرائيل، إعداد وترجمة أنطوان شلحت (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية - مدار، 2011).
 (15) إيلان بابيه، «مقابلة»، ما يرتسم أمامنا اليوم دولة أبارتهايد واحدة والحل تغيير نظامها، «أجرت المقابلة خلود مصالحة، قضايا إسرائيلية، العدد 65 (أيار/مايو 2017).
 (16) شلومو ساند، اختراع «أرض إسرائيل»، ترجمة أنطوان شلحت وأسعد زعبي (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية - مدار، 2013).
 (17) جوديث بتلر، مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية، ترجمة نور حريري، سلسلة ترجمان (الدوحة: بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(18) حنا صلاح، محرر، فلسطين وتجديد حياتها: كتاب جامع لمباحث تاريخية وعمرانية واجتماعية سياسية عن فلسطين (نيويورك: الجمعية الفلسطينية لمقاومة الصهيونية، 1919). يدعو سليم شحادة قبل قرن من الزمن كما ورد في الكتاب إلى «أن تكون فلسطين مستقلة استقلالاً إدارياً تاماً على مبادئ الديمقراطية الصحيحة وحكم الأكثرية بالانتخاب مع مراعاة حقوق الأقلية.... وفي هذا نحتاج إلى فصل الدين عن السياسة ووضع بروغرامنا (برنامجنا) السياسي على أسس مدنية اجتماعية فقط مع مراعاة حرية الأديان والحق بالاجتماعات والخطابة للتعبير عن الرغبة الشعبية». ويضيف =

«منذ سنتين تكلم مندوب فتح إلى مؤتمر القاهرة لنصرة الشعوب العربية فأعلن باسم الثورة الفلسطينية «نحن نقاتل اليوم في سبيل إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية يعيش فيها الفلسطينيون بكل طوائفهم... مسلمين ومسيحيين ويهوداً في مجتمع ديمقراطي تقدمي، ويمارسون عباداتهم وأعمالهم مثلما يتمتعون بحقوق متساوية» وأردف البيان قائلاً «إن ثورتنا الفلسطينية لتفتح قلبها

وفكرها لكل بني الإنسان الذين يريدون أن يعيشوا في المجتمع الفلسطيني الحر الديمقراطي وأن يناضلوا في سبيله بصرف النظر عن اللون أو الدين أو العرق»⁽¹⁹⁾. ويضيف المقال؛ «وتبع هذا البيان بيان أدلت به الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين وآخر أدلت به الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وعدد آخر من البيانات أدلت به فتح. وكان بيان القاهرة هذا أول إعلان صريح كامل عن مفهوم حركة المقاومة الجديد لفلسطين الغد. لكن هذا المفهوم لم يكن بالتأكيد رؤى جديدة تماماً، فقد كان الفلسطينيون منذ الثلاثينيات من هذا القرن يأملون في إقامة دولة فلسطينية موحدة ديمقراطية متعددة الأجناس تضمهم والمستوطنين اليهود الذين كانوا يعيشون في فلسطين. وقد ورد ذلك في الشهادة المقدمة إلى لجنة بيل عام 1937 وكررتة وفود رسمية إلى المؤتمرات»⁽²⁰⁾.

إن عدد اليهود الإسرائيليين يتساوى في الواقع مع عدد الفلسطينيين المقيمين على أرض وطنهم. لكن ربما الأهم من هذا، هو أن الروح الوطنية لدى فلسطيني الشتات تتمتع بحيوية عالية، وهذا هو عنوان مأزق المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني.

قدّر الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني عدد الفلسطينيين في فلسطين التاريخية في منتصف عام 2020 بنحو 6.7 مليون نسمة⁽²¹⁾ في حين قدّر مكتب الإحصاء المركزي في إسرائيل

= تحت ثانياً: «منح حرية المطبوعات والأقلام فعلاً لا قولاً الحق بانتقاد أهل السياسة والموظفين انتقاداً يكبح جماح مطامعهم وسلوكهم في غير السبيل المستقيم أو إهمالهم لوظائفهم وقلة سهرهم على حقوق الشعب والوطن» (ص 200-201).
(19) يشير البيان هنا إلى «كلمة فتح في المؤتمر الثاني لنصرة الشعوب العربية (القاهرة) من 25 إلى 28 كانون الثاني (يناير) 1969». انظر: **كتاب فتح السنوي، 1968 - 1969** (بيروت: حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، الإعلام المركزي، 1970)، ص 11. يجدر بنا أن نشير هنا إلى أنه سبق هذا التصريح الكامل عدة إشارات من فتح إلى رغبتها في إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية من دون تمييز في الدين أو العقيدة تشمل اليهود والمسلمين والمسيحيين. انظر مثلاً: الميثاق الصادر عن المؤتمر الأول للمنظمات الفدائية المنعقد في القاهرة بين 17-20/1/1968 كما ورد في كتاب: غازي خورشيد، **دليل حركة المقاومة الفلسطينية** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1971). انظر أيضاً: حديث أبو عمار لجريدة الأنوار في 23/6/1968 و**كتاب فتح السنوي 1968**، وحديث أبو عمار لمجلة باري ماتش الفرنسية في 11/1/1969.

(20) نبيل شعث، «فلسطين الغد»، **شؤون فلسطينية**، العدد 2 (1971).

(21) عشية اليوم العالمي للسكان، «الإحصاء الفلسطيني يستعرض أوضاع السكان في فلسطين بمناسبة اليوم العالمي للسكان» الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 11 تموز/يوليو 2020، <<http://pcbs.gov.ps/postar.aspx?lang=ar&ItemID=3773>>.

عدد اليهود الإسرائيليين في منتصف عام 2020 بنحو 6.8 مليون نسمة⁽²²⁾، أي أن عدد اليهود الإسرائيليين يتساوى في الواقع مع عدد الفلسطينيين المقيمين على أرض وطنهم. لكن ربما الأهم من هذا، هو أن الروح الوطنية لدى فلسطيني الشتات تتمتع بحيوية عالية، وهذا هو عنوان مأزق المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني.

والمخرج من هذا المأزق الاستراتيجي لن يكون في إبادة الشعب الفلسطيني، إذ لم يعد هذا ممكناً، بل في الاعتراف بحقه في وطنه والفسح في المجال لقيام دولة ديمقراطية واحدة في فلسطين التاريخية يتعايش فيها الفلسطينيون (بمن فيهم من يعود من فلسطيني الخارج) واليهود الإسرائيليون على أسس ديمقراطية ومساواتية تامة. هذه هي المساومة التاريخية التي على الحركة السياسية الفلسطينية طرحها كحل وطني وكمخرج لمأزق دولة إسرائيل التاريخي. وهي مساومة يفترض أن تطرح للنقاش الشعبي الواسع والمعمق في كل تجمعات الشعب الفلسطيني.

لعل ما هو مطروح هنا يستدعي طرح المشروع لمناقشة معمقة ومستفيضة من جانب مكونات الشعب الفلسطيني لأمرين: الأول، هل بات اليهود الإسرائيليون (وليس اليهود كجماعة دينية) باتوا يشكلون شعباً له سماته الثقافية؛ والثاني، هل لدى كل من الطرفين (الفلسطيني واليهودي الإسرائيلي) الاستعداد للدخول في «تسوية تاريخية» تتمثل بالعيش المشترك في دولة ديمقراطية واحدة على أرض فلسطين التاريخية تفتح أبوابها من دون قيود لعودة اللاجئين الفلسطينيين وخلفهم لفلسطين واستعادتهم لممتلكاتهم أو تعويضهم عنها وعن استخدامها، إضافة إلى تعويض الفلسطينيين العمال عن استغلالهم خلال مدة عمل مئات الألوف من العمال الفلسطينيين على مدار عدة عقود⁽²³⁾.

من دون دولة ديمقراطية واحدة على أرض فلسطين التاريخية تضع الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين على قدم المساواة التامة في الحقوق والواجبات لن يكون هناك أبداً حل للصراع

حتى يستطيع الشعب الفلسطيني طرح رؤية واضحة لمشروعه الوطني التحرري الجامع لا بد من بلورة حركته الوطنية الجامعة من جديد بعدما تفككت وفقدت الرؤية والمؤسسات الموحدة الجامعة التي تدرك تماماً أن لا حل للصراع الفلسطيني - الاسرائيلي من دون هزيمة النظام الاستعماري الاستيطاني الصهيوني العنصري وتفكيك بنيانه.

(22) انظر: زين خليل، «إحصاء: سكان إسرائيل 9.19 ملايين نسمة»، وكالة الأناضول، 26 نيسان/أبريل 2020، نقلًا عن: [يديعوت أحرونوت](https://bit.ly/3p4vODo)، <<https://bit.ly/3p4vODo>>

(23) على هذا الصعيد، انظر: Andrew Ross، «Who Built Zion? Palestinian Labor and the Case for Political Rights»، *New Labor Forum*, vol. 27, no. 3 (September 2018), <<https://bit.ly/3tEPL7q>>.

ينقل روس على لسان أحد العمال الفلسطينيين العاملين في إسرائيل قوله: «لي أكثر من ثلاثين عامًا أعمل يوميًا في بناء المنازل هنا (في إسرائيل)، على نحو ما، إنها بلدي أيضًا، أليس كذلك؟». في الواقع إنها بلد الفلسطينيين في الأصل وخارج هذا هو استيطان استعماري واستبعاد واحتلال وسلب، وهذا يجب أن يصحح.

وسوف يستمر إلى أمد طويل. لن يستكين الفلسطينيون للوضع الراهن، أو لواقع لا يتيح للاجئين الفلسطينيين العودة إلى وطنهم الأصلي. فشلت الحركة الصهيونية، خلافاً لما حدث، في مجتمعات استعمارية استيطانية أخرى، في إبادة السكان الأصليين أو تحويلهم إلى أقلية صغيرة مهمشة، أو كيّ وعيهم ليقبلوا بالواقع الاستعماري العنصري وبالتهجير والتمييز العنصري. كما فشلت في معالجة حالة الانقسام (القومي والإثني والديني والطبقي والأيدولوجي) التي يعيشها المجتمع الإسرائيلي.

وحتى يستطيع الشعب الفلسطيني طرح رؤية واضحة لمشروعه الوطني التحرري الجامع لا بد من بلورة حركته الوطنية الجامعة من جديد بعدما تفككت وفقدت الرؤية والمؤسسات الموحدة الجامعة التي تدرك تماماً أن لا حل للصراع الفلسطيني - الاسرائيلي من دون هزيمة النظام

الاستعماري الاستيطاني الصهيوني العنصري وتفكيك بنيانه، وتعني أن تحقيق ذلك قد يمتد لأجيال، وأن الأولوية في النضال التحرري يجب أن تركز على منهج إدارته بإيلاء الأهمية القصوى لبناء الذات على صعيد كل تجمع فلسطيني وتعزيز مقومات الصمود داخل الوطن وفي الشتات، بكل ما يعنيه ذلك من الانتباه إلى شروط كل منها في تحديد الأولويات واختيار المناهج النضالية القادرة على حشد الإمكانيات الذاتية وتوظيف الظروف الموضوعية من دون تغليب مصلحة مكّون على مصالح المكونات الأخرى، واعتبار نجاح مكّون في تحقيق أهداف تخدم حقوق ومصالح ذلك التجمع رصيذاً وطنياً يصب في مصلحة نضال التجمعات أو المكونات الأخرى. الحقوق المدنية والمساواة لفلسطيني 1948 هدف وطني يستحق التفهم والدعم والمؤازرة من مختلف المكونات الفلسطينية

لا بد من الخروج من الواقع الفلسطيني الراهن حيث تهيمن نخب سياسية محلية تتنافس فيما بينها على منافع فتوية جداً، وحيث تراجع النضال التحرري الوطني وقيم المساواة والروح التكافلية والتطوعية وذهنية العمل الجماعي، لحساب السعي للمصلحة الفردية ولتنمية ذهنية «الموظف».

الأخرى. بتعبير آخر، دحر الاحتلال والاستيطان عن الضفة الغربية وإنهاء الحصار عن قطاع غزة هو أحد أهداف النضال الوطني الفلسطيني، كما هو هدف إزالة التمييز ونظام الأبارتايد (هو يعرف كجريمة ضد الإنسانية في القانون الدولي) عن الشعب الفلسطيني المقيم في فلسطين، سواء ما احتل منها عام 1948 أو عام 1967، هدف مشروع يستدعي الدعم والإسناد الوطنيين (ومن القوى المؤيدة للعدالة والمساواة في العالم) ويصبح ترسيخ حق الشعب الفلسطيني في المنافي والشتات للعودة هدفاً وطنياً يستوجب الدعم والمساندة من مكونات الشعب الفلسطيني الأخرى ومن قوى العالم المساندة للحرية والعدالة. أما أشكال النضال فتحددها ظروف كل تجتمع وقرارات قياداته المحلية المتنوعة مع الاستراتيجية الوطنية العامة.

لا بد من الخروج من الواقع الفلسطيني الراهن حيث تهيمن نخب سياسية محلية تتنافس فيما بينها على منافع فتوية جداً، وحيث تراجع النضال التحرري الوطني وقيم المساواة والروح التكافلية

والتطوعية وذهنية العمل الجماعي، لحساب السعي للمصلحة الفردية ولتنمية ذهنية «الموظف» بديلاً من تكمص النفس النضالي. وهنا لا بد من استدعاء الثقافة التحررية لتشديد حراستها على الرواية التاريخية الفلسطينية في مقارعة الرواية الصهيونية والاستعداد لتقديم تنازلات مبدئية وجوهرية لها (كما حصل عند الاعتراف بحق إسرائيل في الوجود)، وكما حصل عند إظهار الاستعداد لتبادل أرض في الضفة الغربية (أي مستوطنات صهيونية) بأرض في إسرائيل (أي أراض فلسطينية محتلة منذ عام 1948). لقد هيمنت في الثقافة الفلسطينية قيم ديمقراطية قبل النكبة ولمدة عقود بعدها، وما زال الحقل يحتفظ بتيار ديمقراطي تقدمي تجسد في الانتفاضة الأولى وإعلان الاستقلال. لكن هذا التيار شهد تراجعاً مع بروز اتجاهات يمينية وأصولية سلفية اقتحمت الحقل السياسي الفلسطيني ودخلت، بعد تشكل السلطة الفلسطينية إلى الحقل الثقافي الفلسطيني عبر مناهج التعليم الديني الرسمي المتمثل بكتاب التربية الإسلامية المقر في مدارس السلطة، بما يمثله من رؤية وتوجهات السلفيين والإخوان المسلمين، وبما يتناقض مع قيم الحرية والمساواة والعدالة لصالح تقديس الجهل والخرافة⁽²⁴⁾.

رموز الثقافة الفلسطينية الأبرز، سواء في الشعر أو الرواية والقصة أو الفن التشكيلي والغناء والمسرح أو في البحث التاريخي العلمي وفي الفلسفة والفكر أوفي السينما، كانت وما زالت صاحبة توجه ديمقراطي علماني، أي تتبنى فصل الحقل الديني عن الحقل السياسي وحملت مبكراً توجهات ديمقراطية ببعدها القيمي. وهذا يسري على الحركة الوطنية الفلسطينية (كأحزاب وتنظيمات وكقائدات وطنية) التي حرصت منذ العشرينيات من القرن الماضي على إبراز تكوينها السياسي الوطني بتعبيرات متعددة شملت أن يكون في صفوف الحركة القيادية الأولى فلسطينيون مسيحيون في مواجهة الحركة الصهيونية التي تعلي الانتماء الديني⁽²⁵⁾. والواقع أن منظمة التحرير حافظت على طابعها العلماني رغم ما دخل على العالم والمنظمة من تشوّهات على صعيد العلاقة بين الشأن الديني والشأن السياسي، واستخدام الدين في خدمة السياسة وللتغطية على تفرد وفساد النخب الحاكمة وفي الترويج للدجل والجهل.

إن تحرر الحقل الثقافي النسبي (مقارنة بالحقل السياسي) من دكتاتورية الجغرافيا السياسية ومن قوانين السوق⁽²⁶⁾ ومن موازين القوى العسكرية والاقتصادية والتكنولوجية التي تكون حاضرة

(24) انظر: بلال زرينة، «واقع التعليم الديني في المناهج التعليمية الفلسطينية الرسمية: رؤية إسلامية تنويرية»، مجلة تسامح، العدد 69 (حزيران/يونيو 2020)، ومهند عبد الحميد، **المناهج المدرسية بين استثمار الرأسمال البشري وهدره** (رام الله: مؤسسة روزا لوكسمبورغ، 2019).

(25) انظر: جميل هلال، «العلمانية في الثقافة السياسية الفلسطينية»، شبكة فلسطين للحوار، 11 نيسان/أبريل 2006، <<https://bit.ly/2N7EJqe>>.

(26) يتفاوت تأثير الرأسمال وواقع السوق على مجالات الثقافة والفنون والنشر، فهو أكثر تأثيراً في السينما مما هو في الأدب والفن التشكيلي والبحث وكتابة المقال، وفي المسرح والغناء والموسيقى. انظر على سبيل المثال: فراس خوري، «الفيلم الفلسطيني في قبضة السوق والممول»، **الغد الجديد**، 2015/6/6، إذ يستخلص الكاتب: «إن ارتباط الفن بالسوق لا بد أن يؤثر على فعوى العمل الفني. قليلة هي الأعمال السينمائية في العالم التي يمكن اعتبارها متحررة من الارتباطات ومن توقعات الجهة الممولة. لكي نروي قصصنا في السينما بحرية أكثر، علينا أن نعتمد أكثر على أموالنا وطاقتنا العربية. إن الأدب والرسم وحتى المسرح الفلسطيني يتعامل مع النكبة بحرية أكثر لأن هذه الفنون تكلفتها أقل من تكلفة السينما وبالتالي أقل ارتباطاً برغبات =

يؤهله لأداء دور مهم في حراسة الرواية التاريخية الفلسطينية بعد تفكك الحقل السياسي الفلسطيني وتراجع دوره الوطني الجمعي. وهناك ما يشير إلى ذلك، فقد شهد العقدان الأخيران نشاطاً مميزاً

في مجالات الأدب والفن والسينما والمسرح والغناء والموسيقى والفكر وفي عدد الجامعات ومراكز البحث والتفكير والدراسات الاستراتيجية في الضفة الغربية وقطاع غزة وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1948 كما في الأردن ولبنان وأماكن أبعد من ذلك (كمؤسسة الدراسات الفلسطينية، ومدى الكرمل، ومركز مسارات، ومدار، والشبكة، ومواطن وغير ذلك). ولعل صعود حيوية الحقل الثقافي خلال العقدین الأخيرین مصدره تنامي إدراك أن نكبة الشعب الفلسطيني (وشعوب عربية باتت تعيش نكبات متواصلة) مستمرة وتصيب، بشكل أو بآخر، مكونات الشعب الفلسطيني كافة، وأن انكشاف تجمعات الشعب الفلسطيني تفاقم مع تغييب حضور مؤسسات منظمة التحرير وتنظيماتها السياسية كمؤسسات وتنظيمات للكل

من دون مشروع نضالي تحرري جامع للكل الفلسطيني، ووسائل نضالية مدروسة وفق إمكانات الكل الفلسطيني وإمكانات وشروط كل مكون فلسطيني، ومن دون بناء علاقات حميمة ومستدامة مع القوى المناهضة للظلم والاستعمار والاستبداد والعنصرية في العالم، ومع القوى اليهودية المناهضة للصهيونية والعنصرية، لن تنشأ أوضاع جديدة تهیئ لادحر الاحتلال الاستيطاني.

الفلسطيني، ومع اتضاح عمق المأزق الذي تولّد من اتفاق أوسلو، وهم الدولة المستقلة على الضفة والقطاع الذي سوغ الاتفاق، وتنامي الوعي، وبخاصة بين الشباب، بالحاجة إلى تجديد منظمة التحرير الفلسطينية كبنية ودور للكل الفلسطيني⁽²⁷⁾. بتعبير آخر مطلوب إعادة تشكيل حقل وطني (بالمعنى الجامع) جديد يمثل كل مكونات الشعب الفلسطيني على أسس ديمقراطية جامعة من دون تجاهل خصوصيات كل مكون وحاجاته.

= وتوقعات الممولين. ما زلنا نخطو خطواتنا السينمائية الأولى، ولا بد من أن نبدأ بالمعالجة السينمائية للقصاص المؤسسة، إلا أن هذا يتطلب ممّا استقلالاً في تمويل أفلامنا. هذه هي الطريقة الوحيدة لكي يتطوّر عندنا ما يمكن أن ندعوه «سينما فلسطينية». حتى ذلك الحين سنستمر بصناعة أفلام فلسطينية فقط». وحول واقع السينما الفلسطينية في مرحلة وجود منظمة التحرير في بيروت، حيث أثرت «العالم الثالثة» والحرب الباردة والسعي إلى تأكيد دور الفلسطيني كفاعل ومناضل ومكافح من أجل الحرية على عكس الصورة التي كرستها وثائق وصور «الأونروا» (كلاجئ يعتمد على المساعدة) انظر: Nadia Yaqub, *Palestinian Cinema in the Days of Revolution* (Austin, TX: University of Texas Press, 2018).

(27) للاطلاع على مناقشة شبابية فلسطينية لاستعادة منظمة التحرير بشروط ووظائف جديدة، من المفيد الاطلاع على الملف التالي: «استعادة منظمة التحرير الفلسطينية وإعادة إشراك الشباب»، (الشبكة، شبكة السياسات الفلسطينية، آب/أغسطس 2020)، <<https://bit.ly/39X0h1Z>>.

خاتمة

من دون مشروع نضالي تحرري جامع لكل الفلسطينيين، ووسائل نضالية مدروسة وفق إمكانات الكل الفلسطيني وإمكانات وشروط كل مكوّن فلسطيني، ومن دون بناء علاقات حميمة ومستدامة مع القوى المناهضة للظلم والاستعمار والاستبداد والعنصرية في العالم، ومع القوى اليهودية المناهضة للصهيونية والعنصرية، لن تنشأ أوضاع جديدة تهيب لاحتلال الاستيطاني الذي تم في عام 1948، ولن ينشأ واقع جديد يمهد لتفكيك النظام الاستعماري الاستيطاني الصهيوني وينهي نظام الأبارتايد العنصري بما يتيح حل ديمقراطي وعادل للصراع ليبنى حقوق الشعب الفلسطيني التاريخية والراهنة ويفتح المجال لحل منصف لليهود الإسرائيليين في دولة ديمقراطية واحدة تضم الطرفين⁽²⁸⁾ □

(28) كون مشروع الدولة الواحدة مشروعاً كفاحياً يمكن قراءته من حقد الصهاينة على الفكرة فقد انفجر السفير الأمريكي الصهيوني دايفيد فريدمان عضباً على الكاتب اليهودي بيتر بينارت لأنه تجرأ وطرح مشروع دولة واحدة للفلسطينيين والإسرائيليين يتمتع فيها كلاهما بحقوق متساوية؛ يقول فريدمان في مقال نشره في *جيروساليم بوست*: «إن أحد كبار خبراء الجانب الغربي يدعى بيتر بينارت سيدمر إسرائيل، وإن ما يثير الدهشة هو أن صحيفة *نيويورك تايمز* تمنح أفكاره السخيفة هواءً للتنفس». ويضيف: «إن دعوة بينارت لاستبدال دولة إسرائيل اليهودية هي أكثر غدرًا مما قد تبدو للوهلة الأولى. إذا ما تحققت هذه الدعوة، فسوف تدمر إسرائيل في نهاية المطاف، وستؤدي إلى نتيجة كارثية».

صفحة القرن من منظور لاهوتي التوراة واستدعاءات الرؤيا عند الأصولية المسيحية الصهيونية

حسام غصّاي (*)

أستاذ مساعد في تخصص الفكر السياسي والنظرية السياسية،
ورئيس قسم الفكر السياسي، كلية العلوم السياسية، جامعة تكريت - العراق.

مقدمة

تحظى فكرة النبوءات وعمليات استدعاء الرؤيا والأحلام والأساطير وتصورات الفكر التأملية مكانة بالغة في الفكر السياسي الأمريكي والصهيوني، إلى درجة أن تُخضع العلم والتكنولوجيا لتلك الأساطير/الخرافة - إن جاز وصفها - من خلال المحاجة بالكتاب المقدس (التوراة). والغرض هو إسكات الحقيقة بالخرافة وبالتفسير المشوّه للنص الديني، الذي قدمته القراءة الصهيونية القبلية ذات النزعة القومية، التي تختزل وتحرفّ الفكرة الكبرى عن العهد بين الله والإنسان من كونه موجّهاً إلى الناس كافة، إلى جعله لـ«الشعب المختار» وحده كامتياز خاص باليهود⁽¹⁾، ولتوظيف جملة الأساطير المؤسسة للشعب اليهودي في «المجتمع الإسرائيلي» أو في الشتات (الدياسبورا)، في تحقيق مكاسب سياسية/دنيوية، على أساس أن استدعاءات الرؤيا وتوظيف التوراة هي مجرد أداة ووسيلة لتحقيق أهداف سياسية - اقتصادية (جيوسياسية)، وبخاصة إذا ما نظرنا إلى القدس من منظور النظرية الماكدونية - علاوة على النظرية اللاهوتية (التوراتية) - التي تمثل «قلب العالم» الماكدوني. ويتجلى الخطر حين تكون فلسطين «نقطة الأرض المركزية» - يسميها البعض «قلب العالم» - جغرافياً في تصور نظرية «ماكندر»، والموقع الأول بين الأماكن المقدسة، والأهم من كل ذلك أنه في قبضة المسلمين⁽²⁾. وهذا ما يدفع إلى ضرورة استدعاءات الرؤيا والفكر

rookbird83@yahoo.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة محمد هشام، ط 4 (القاهرة: مكتبة الشروق، 2002)، ص 323.

(2) ديتير تسمرلنغ، النهايات: الهوس القيامي الألفي، ترجمة ميشيل كيلو (دمشق: شركة قدمس للنشر، 1999)، ص 116.

النبوئي لخلق تحالف «القوة مع الإيمان» من أجل مواجهة المسلمين في القدس أو الاستيلاء عليها تحت اسم المقدس، وبخاصة أن العقل الأصولي المسيحي والصهيوني يولي تلك الاستدعاءات مكانة بارزة في تفكير الأصولية وتوظيفات التوراة أهم من توظيفات الأنجيل أو العهد الجديد و«الأبركريف»⁽³⁾ في النظر إلى الأحداث السياسية والصراعات وبخاصة في منطقة الشرق الأوسط، حيث تزامن «عامل المصادفة» في أن تكون فلسطين «الأرض المقدسة» لجميع الديانات السماوية، إلى جانب المنطقة الاستراتيجية الأهم في العالم حيث الوفرة النفطية، مركزية العالم. ففلسطين، كما رآها ناحوم فليدمان، تمثل في الواقع نقطة الارتكاز الحقيقي لقوى العالم. ولأن فلسطين المركز الاستراتيجي العسكري للسيطرة على العالم⁽⁴⁾، فلا يمكن تفسير «صفقة القرن» ووصف ما يدور في المنطقة من أحداث وصراعات دولية من دون المنظور اللاهوتي المتحالف مع السياسة، مثلما شغلت نبوءات «نوستراداموس» العقلية الأصولية البروتستانتية وحازت اهتمام أساطين السياسة الأمريكية، وبخاصة منهم «المحافظون الجدد» واليمين المتطرف وممن يتقلدون سمة «الصهاينة غير اليهود». والأكثر تحدياً هو تحالف اليمين المحافظ (العلماني) مع اليمين المسيحي الجديد (الإنجيلي) في إطار عقائدي (الأصولية المسيحية الصهيونية) لتتخطى كل الموانع العقائدية والأيديولوجية لمرافقة الرأسمالية حذوة بحذوة في مواقع متقدمة من العلاقات الدولية لإثبات ذاتها؛ كأبرز سمات عصر ما بعد الحداثة.

وبينما دعمت الأحداث والتحول الاجتماعي والسياسية الحاصلة في الهيراركية الدولية في بنية النظام الدولي الجديد (نحو التعددية والتشاركية) إبراز خواص الفكر الرؤيوي (الأصولي) وإيلائه مكانة في النقاشات العلمية لفهم ما يدور في العالم من أحداث لتُصبح هدفاً استراتيجياً جديداً/ قديماً في إطار ما نتهمك بتسميته «الاستشراق الأصولي»، فقد أضفت طابع قداسة على السياسة ليرشح الحديث عن «الاستعمار المقدس» مرافقاً لمفهوم «الحروب الصليبية»، «الجهاد في سبيل الله»، «هرمجدون»، المنقذ/ المخلص، المسيح/ الماشيح/ المهدي المنتظر، و«صدام الحضارات» و«نهاية العالم» ذات الطابع «الألفي»، وفق فكر النبوءات الرؤيوية للديانات السماوية الثلاث، ليأخذ الحديث عن «صفقة القرن» طابعاً لاهوتياً جديراً بالاهتمام، على أنها إتمام للخطة الإلهية التي رسمها سايرزون سكوفيلد (1843-1921)، وجون نيلسون داربي⁽⁵⁾ (1800-1882) المتمثلة بالتدابير السبعة في إطار عقيدة «التدبير الإلهي» التي تجلت في الحديث عن «إسرائيل العظمى» من النيل إلى الفرات؛ كمدينة فاضلة لاستقبال السيد المسيح في مجيئه

(3) أي الأسفار غير المصنفة في الإنجيل.

(4) محاضرة ألقاها في مونتريال في كندا، 1947، نشرتها جريدة الاتحاد الوطنية (المحلية) العدد 53/13، (1953) للمزيد انظر: شيريب سييدوفيتش، **حكومة العالم الخفية**، ترجمة مأمون سعيد، ط 9 (بيروت: دار النفائس، 1974)، ص 34.

(5) يدعي بأنه أبو اللاهوت وأكثر الوجوه تأثيراً في تطور المسيحية الصهيونية، مؤسس كنائس الإخوان في ألمانيا، وسويسرا، وفرنسا، والولايات المتحدة الأمريكية، ومؤسس العقيدة التبديرية ومكرس قيمها في إنتاج حصيلة نهائية لختم النبوءات والعالم، متحدثاً قبل فوكوياما عن نهاية التاريخ والبشرية، الذي قدم خطة إلهية لاختصار العالم والكون في سلسلة حقبات متعددة تنتهي في العالم، ومفاد العقيدة أن الله يدبر شؤون الكون وفق خطة إلهية تهيب الظروف المناسبة للمجيء الثاني للمسيح، بعد رجوع شعب إسرائيل إلى أرضه (فلسطين)، ليحكم الألفية السعيدة.

الثاني، لتغليف الأطماع السياسية والاقتصادية بمظهر لاهوتي ديني (مقدس)، غالبًا ما تكون التوراة وإلى جانبها التلمود من دون الإنجيل في مقدمتها.

ستناقش هذه الورقة البحثية حديث الساعة (صفحة القرن) من منظور لاهوتي رؤيوي (توراتي) للأصولية المسيحية الصهيونية بعدما توافقت الرؤيا والأهداف للاستشراق الجديد مع الإمبريالية (هدف سياسي)، والأصولية الدينية (هدف ديني)،

مثلت منطقة الشرق الأوسط ميدان الترجمة الحرفية للتوراة، وأسفار العهد القديم. لهذا نجد الكاثوليكية، على خلاف البروتستانتية واليهودية، ترفض أن تكون أرض فلسطين وعدًا إبراهيميًا لليهود.

والرأسمالية (هدف اقتصادي) في عنوان المسيحية الصهيونية والتمهيد لصدام حضاري من أجل نهاية الزمان نتاج الفكر الحلولي والتدبري، والتعريض هنا على النبوءات أو الفكر النبوي (التنبؤي) لأحداث العالم ونهاية البشرية في تقديم فهم إبستمولوجي لصفحة القرن وجذورها وخلفياتها التاريخية، وفق ما طرحته الأصولية البروتستانتية ذات الجذور التوراتية (العهد القديم) والترتيب الدراماتيكي لجذوة الصراع العربي - الإسرائيلي، وملحقاته، أي أن مسعى الدراسة هو محاولة النظر إلى صفحة

القرن من منظور لاهوتي (توراتي)، من منطلق أن النظر إلى «المسألة العربية» وتداعيات صفحة القرن لا يمكن تفسيرها من غير منظور الفكر النبوي واستدعاءات الرؤيا. علمًا بأن الأهداف السياسية والاقتصادية والجوسياسية لها الأولوية في ربط الشرق الأوسط بفكر النبوءات. إلا أن الأخيرة مثلت عاملاً «مغذيًا» حيويًا لبلوغ تلك الأهداف السياسية والاقتصادية.

تتحدد مشكلة البحث في استحالة النظر إلى صفحة القرن من دون التصورات اللاهوتية والفكر النبوي. ويتجلى الاستشكال هنا بصيغة سؤال: هل جاءت توقّيات صفحة القرن بناءً على تحقيق نبوءات التوراة واستدعاءات الرؤيا، أم كانت هناك دوافع أيديولوجية سياسية وراء ذلك؟ وثمة أسئلة أخرى سيُجيب عنها كل محور من المحرّ.

انطلاقًا من الرؤية القائلة بأن التراث التوراتي يوفر القاعدة والمصدر الأساسي للمؤرخ والباحث في شؤون «إسرائيل»، تقوم هذه المقالة على فرضية أن صفحة القرن لا يمكن تفسيرها في هذا التوقيت تحديداً والتطلع إلى نتائجها العلمية ما لم توضع في قوالب التصور اللاهوتي (التوراتي) واستدعاءات الرؤيا في منظور الأصولية الدينية - وإن كانت المصالح السياسية غير خافية لتحقيق الأهداف القومية للولايات المتحدة من خلال الكيان الصهيوني؛ كأداة، أو لكليهما -، إلا أن التراث الأصولي العبري كان محركها الدينامي، فصفحة القرن هي عملية استدعاء كامل للرؤية التوراتية بخصوص القدس ورسم الصورة الختامية لـ «دراما» نهاية العالم عبر دولة «إسرائيل» بدلاً من دور الكنيسة، بالتفسير الحرفي (البروتستانتية) - لا المجازي الكاثوليكي - للكتاب المقدس في تحقيق حلم التوسع الصهيوني (دولة إسرائيل العظمى) بعدما وطدت «إسرائيل الصغرى» كامل جذورها وقواعدها بعد عام 1948، وبددت مخاوف عقدتها الأمنية بتدمير كامل لمنظومة الأمن القومي العربي برمّته ومن داخله وبأدواته المحلية، فهل يثبت المنهج ذلك الفرض العلمي؟

في المنهج، ستعتمد الدراسة على مقترب الثقافة السياسية، إلى جانب منهج تحليل الخطاب، لتغطية محاور الدراسة، إضافة إلى منهج التحليل الوصفي حالما يستدعي الأمر ذلك.

أولاً: الشرق الأوسط في منظور النبوءات التوراتية

يرتبط الحديث عن صفقة القرن بما طرحه برنارد لويس⁽⁶⁾ مطلع الثمانينيات حول تقسيم المنطقة لخرائط جيوسياسية جديدة ومتعددة بالتزامن مع وصول حزب الليكود إلى السلطة ليتبنى بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 أربعة متغيرات جديدة في السياسة الصهيونية: (أ) تفتيت المجتمع العربي؛ (ب) جعل التفتيت مقدمة للتجزئة إلى كيانات هشة؛ (ج) تطويق المجتمع العربي وعزله عن محيطه الجغرافي؛ (د) والتحكم في هذا المجتمع بإرادة وهيمنة إسرائيل⁽⁷⁾ بناءً على تنفيذ الخطة الإلهية باستعادة كل الحدود التوراتية من النيل إلى الفرات.

ما زال الحلم الإسرائيلي (التوراتي) قائماً على حدود «إسرائيل التوراتية» [...] ما بين مصر والعراق، وفلسطين منه قلب الشرق الأوسط، وهي لا تعدو أن تكون قصة خيالية مجترأة من التوراة العبرية لاختلاق تاريخ إسرائيلي مزور يدعم السياسة بالنبوءات التوراتية في تفسيرها الحرفي.

لقد مثلت منطقة الشرق الأوسط ميدان الترجمة الحرفية للتوراة، وأسفار العهد القديم. لهذا نجد الكاثوليكية، على خلاف البروتستانتية واليهودية، ترفض أن تكون أرض فلسطين وعداً إبراهيمياً لليهود، بينما التوراة نفسها لم تقرر مكان معركة نهاية الزمان (هرمجدون) التي لم تذكر غير مرة

واحدة في سفر الرؤيا (16: 16) باسم أرمجدون، وتشير إلى جبل مجدو في سهل يزرعيل واسمه الحالي تل المتسلم⁽⁸⁾. وتلك دلالة واضحة على إهمال التوراة لصورة نهاية العالم وعقيدة التدبير الإلهية، بخلاف تأويلات المسيحية الصهيونية (الصهيونية غير اليهودية) التي اعتمدت تحريفات التوراة (البولصية) بدلاً من التوراة الأصلية المفقودة إلى جانب التلغيق الظاهري لأسفار الرؤيا⁽⁹⁾.

لذا ارتبط الحلم اليهودي التوسعي بالعهد القديم (التوراة) في الشرق الأوسط بدعائم المسيحية الصهيونية بالنظر إلى الرؤى والنبوءات مصدر العقائد ومنتهى الآمال، واستغلال الأحداث التاريخية

(6) مستشرق يهودي (صهيوني) ولد في لندن عام 1916، ومرشد عام «المحافظين الجدد».

(7) حامد ربيع، قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: كيف تفكر إسرائيل (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر،

1999)، ص 58.

(8) هنري س. عبودي، معجم الحضارات السامية (بيروت: جروس برس، 1991)، ص 774.

(9) إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة حسن خضر (القاهرة: دار سينا للنشر،

1994)، ص 58-59.

والسياسية للتبشير بقرب نهاية العالم وعودة المسيح⁽¹⁰⁾ في وضع خريطة مستقبلية/تأملية لدولة «إسرائيل العظمى» من النيل إلى الفرات وعدم القبول بالوضع الحالي، «إسرائيل الصغرى» المنقوصة في حدودها التوراتية التي وضعتها لأرض إسرائيل⁽¹¹⁾. وفي ضوء ذلك، قامت النظرية الصهيونية لاقتضاء حقهم الهضم في فلسطين «أرض الميعاد» تحت إمرة حاكم من نسل داود⁽¹²⁾. وما زال الحلم الإسرائيلي (التوراتي) قائماً على حدود «إسرائيل التوراتية» - بفهم آرييل شارون - ما بين مصر والعراق، وفلسطين منه قلب الشرق الأوسط، وهي لا تعدو أن تكون قصة خيالية مجتزأة من التوراة العبرية⁽¹³⁾ لاختلاق تاريخ إسرائيلي مزور يدعم السياسة بالنبوءات التوراتية في تفسيرها الحرفي.

لم تكن صفقة القرن وليدة وصول ترامب إلى البيت الأبيض، بل إن الأمر كان يعد سلفاً منذ الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003 الذي كان النواة لادخول تلك الصفقة حيز التنفيذ - وإن لم يكن ذا جلياً وقتئذ.

وليس من قبيل المصادفة أن يحظى اللوبي الصهيوني، الموجّه للأقدار الربانية والمنظم لاستدعاءات الرؤيا، بتلك المكانة، وأن يأتي مفعوله كثابثة عقائدية من دون موشور ديني ومكانة كتاب العهد القديم في لاهوت الملل والكنائس البروتستانتية الأمريكية، أي من المسيحيين المولودين روحياً من جديد، لتنشط حركة الأصوليين المسيحيين الصهيونيين الموجودة بصورة بارزة في القدس كما واشنطن⁽¹⁴⁾ لتصبح الحروب والفوضى والاستيطان والتوسع الصهيوني والقتل المتعمد للفلسطينيين أمراً قدرياً، ووصية ربانية، ووعداً إلهياً مباركاً من أجل تأسيس وطن لأسطورة «الشعب المختار»، أمراً غير قابل للنقاش.

ربما لا نخطئ القول باستحالة فهم ما يدور في مضامين الشرق الأوسط والعالم من أحداث ومتغيرات دولية من دون وضع الأحداث بقوالب دينية (أصولية)، ووفق المنظور اللاهوتي الرؤيوي للأحداث. لهذا حظيت الأصولية الدينية باهتمام ورقتنا البحثية هذه في محاولة تقديم تفسير علمي لما يجري من أحداث في إطار ما سمي «صفقة القرن».

(10) محمد عزت محمد، نبوءات نهاية العالم عند الإنجيليين وموقف الإسلام منها (القاهرة: دار البصائر للنشر، 2009)، ص 34.

(11) إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية، وطأة ثلاثة آلاف سنة، ترجمة صالح علي صالح (بيروت: دار بيسان، 1995)، ص 20.

(12) ماهر يونان عبد الله، الدولة الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط 2 (القاهرة: دار سطور الجديدة للنشر، 2011)، ص 18.

(13) كيث وإيتلام، اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر الهندي، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ 249 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 50.

(14) إيلان هاليفي، رهاب الإسلام ورهاب اليهودية: الصورة في المرأة، ترجمة سناء الصاروط (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 198.

ثانياً: ما المقصود بصفقة القرن؟

يقصد بصفقة القرن البحث عن الحلول المجدية لحسم مشكلة الصراع العربي - الإسرائيلي، وتحديدًا لحل موضوع الدولتين، في ظل جو مشحون بذهنية التخوّف وعدم الثقة من الطرف الآخر، وهي الخطة التي وضعها الجنرال جيورا أيلاند مستشار الأمن القومي الإسرائيلي، الداعي إلى إعادة النظر والتفكير في حل الدولتين الإسرائيلية، والفلسطينية. ولا يوجد توصيف أدق للصفقة من دون النظر بالتوازي إلى المرجعيات اللاهوتية والسياسية على حدٍ سواء، مستفيدة بوضوح من موجة التقلبات الإقليمية والدولية لمصلحة الكيان الصهيوني.

أخذ حديث صفقة القرن مسحاته بعد الإعلان عن مرور قرن على اتفاقية سايكس - بيكو، وانتفاء الاتفاقية لوجودها نتيجة التطورات الجديدة لمصلحة شرق أوسط إسرائيلي جديد، بقدر ما تتطلب الحاجة إلى إعادة تطويرها بما يخدم التصورات الرؤيوية لنهاية العالم «الفوكويامي». وكان الزخم الأكبر للصفقة هو وصول دونالد ترامب إلى سدة الحكم بطبقة سياسية من شرّ المحافظين الجدد الموالين للمسيحية الصهيونية، والداعمين بلا قيد لمشروع إسرائيل العظمى وحدودها التوراتية، وبالأخص منهم جاريد كوشنر صهر ترامب عراب صفقة القرن⁽¹⁵⁾ إضافة إلى جيسون غرينبلات⁽¹⁶⁾، لترجمة المخططات التوراتية على أرض الواقع (أرض كنعان).

لكن لم تكن صفقة القرن وليدة وصول ترامب إلى البيت الأبيض، بل إن الأمر كان يعد سلفاً منذ الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003 الذي كان النواة لدخول تلك الصفقة حيز التنفيذ - وإن لم يكن ذا جلياً وقتئذٍ. فبعد قرابة أربعة أشهر على إسقاط النظام السياسي في العراق وتحديدًا في 16 تموز/يوليو من العام نفسه، اتخذت الحكومة الإسرائيلية قراراً بـ «تدويل المسألة» عندما رأت ضرورة تعميم فكرة «يهودية الدولة» على العالم وتمت الموافقة عليها في العام نفسه.

منذ أحداث حرب الخليج يردّد «الإسرائيليون» أن الله يريد من الأمريكيين نقل سفارتهم من تل أبيب إلى القدس لأنها عاصمة داوود⁽¹⁷⁾ تكللت التدابير بُعيد إعلان المحافظين الجدد المتحيزين بشدة لأيديولوجيا الليكود في إسرائيل الحرب على العراق 2003، وتأسيس «مشروع القرن الأمريكي الجديد» (PNAC) الساعي إلى «تدعيم قيادة أمريكا للعالم» ولمصلحة القيم والمصالح الأمريكية بتفرد⁽¹⁸⁾ وما تمخض عنه من كوارث وأحداث مدمرة حلت بالمنطقة تمهيداً لحل مشكلة فلسطين بلا فلسطين. وما قيام دولة إسرائيل الكبرى - أو العظمى - إلا خطة إلهية مدبرة لنهاية

(15) «صفقة القرن.. هكذا يرى ترامب حل القضية الفلسطينية»، تقرير قناة الجزيرة عن صفقة القرن، 4 شباط / فبراير 2018.

(16) يهودي أرثوذكسي المبعوث الأمريكي لعملية السلام في الشرق الأوسط.

(17) جريس هالسل، النبوة والسياسة، ترجمة محمد السماك، ط 2 (القاهرة: مكتبة الشروق، 2003)، ص 146.

(18) Project for the New American Century, *Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century* (Washington, DC: PNAC, 2000), p. 1.

العالم، وبمثابة التدخل الإلهي، وأن معركة هرمجدون وشيكة الحدوث⁽¹⁹⁾. وهذا ما يعطي تفسيراً علمياً بأن لصفقة القرن جذوراً لاهوتية متينة، من دون أن تنفي الجذور الجيوسياسية كمشروع استعماري. خلقت النكبة دولة «إسرائيل الصغرى» بحدودها الآنية، بينما قطعت الصفقة أشواطاً كثيرة في مشروع «إسرائيل العظمى» إلى ما بعد النيل إلى الفرات، بعد تحالف الاستعمار مع التوراة في إطار الأصولية المسيحية الصهيونية. وهذا يعطي معنى إجرائياً للصفقة بأنها هدف استشرافي (سياسياً) وأصولي (دينياً). وهذا يعني أن وجود الكيان الصهيوني في الصفقة - على ما يبدو - مجرد أداة ووسيلة وليس هدفاً وغاية كما يُشاع القول عن حماية أمن الكيان الصهيوني. أي أن هدف الأصولية المسيحية، ومن ورائها الولايات المتحدة، ليس إسرائيل؛ كدولة بذاتها، وإنما دورها في تحقيق الأهداف الاستشرافية (الإمبريالية) للغرب. لهذا، فالأصولية الصهيونية ظلت تُبشر بالمسيحية؛ كسياسة استشرافية لأنها مستفيدة في المقابل من دور «الأداة والوسيلة» الذي تؤديه في المنطقة العربية لتحقيق أهدافها القومية في تأسيس موطن قومي بديل من الشتات، وجملة الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية.

ثالثاً: الجذور اللاهوتية للصفقة

تقوم فكرة دعم إسرائيل على حزمة تنبؤات مقدسة ذكرت في التوراة من دون الإنجيل، العهد القديم من دون الجديد. من هنا جاء تفضيل البروتستانتية للتوراة، وهو ما فرض تقارباً مسيحياً - يهودياً بشروطه التوراتية القائمة على أسطورة/خرافة: شعب الله المختار، أرض الميعاد، حق العودة إلى فلسطين، المجيء الثاني للمسيح «عصر الألفية السعيدة»، ومعركة هرمجدون والخلاص البشري المشروطة، بإنشاء دولة «إسرائيل العظمى»، في ضوء «التدبيرية الإلهية»⁽²⁰⁾ التي لخصت ما يجري في العالم من أحداث؛ ما هي إلا ترتيبات أولية لنهاية الزمان من أجل ظهور المسيح الذي يدعو ظهوره إلى تنامي الفوضى (انعدام القانون) والحروب المروعة التي تهدد استئصال الحياة

البشرية على ظهر الأرض، لبدأ المسيح حكم العالم لمدة ألف عام كما زعم القائلون بالعقيدة الألفية بنبأ سفر الرؤيا ليوحنا⁽²¹⁾ أو سفر التكوين، الفكرة التي تعود جذورها إلى اليهودية والتي أصبحت فكرة

(19) ستيفن سايزر، الصهيونية المسيحية: الطريق إلى هرمجدون، ترجمة نقولا أبو مراد؛ مراجعة جيروم شاهين (بيروت: الفريق العربي الإسلامي - المسيحي، [د.ت.]]، ص 1، لمعرفة التفاصيل الكاملة، انظر الفصل الثاني من الدراسة.

(20) أي التدبير الإلهي لشؤون العالم (Dispensationalism)، نتاج لعقيدة رؤيوية معرفة بـ «ما قبل الألفية» يعتقد أنصارها أنهم يعيشون آخر الزمان.

(21) نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة: أسفار الرؤيا والإمبراطورية الأمريكية، ص 65.

مركزية في المسيحية البروتستانتية لإيمانهم بعودة المسيح المخلص (الماشيح) وهو «الملك الألفي» حسب الرؤية اليهودية⁽²²⁾ ليملاً الأرض عدلاً مثلما مُلئت جوراً، حتى بات الكتاب المقدس المخزن الأساسي للحكمة النبوية التي بها يمكن تأويل الأيام الأخيرة لكوكب الأرض⁽²³⁾ والتمسك بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس كان مهذاً للأصولية في القرن التاسع عشر⁽²⁴⁾، وحتى اللحظة في نظر تيار الأصولية المسيحية الصهيونية [الصهاينة غير اليهود] القائمة نشأتها تحديداً على مرجعيات متجذرة في الفكر السياسي الغربي، لعل أبرزها⁽²⁵⁾:

- 1- حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في أوروبا.
 - 2- المجيء الثاني للمسيح في المسيحية.
 - 3- تهويد المسيحية.
 - 4- صندوق استكشاف فلسطين: كان الهدف من إنشاء صندوق استكشاف فلسطين (Palestine Exploration Fund) لإثبات التراث التوراتي الذي بدأ مع التغلغل الأوروبي في مناطق الدولة العثمانية لتحديد فلسطين جغرافياً، وهو الحلم القادم للصهيونية.
- ففي حدود اليوم ومنظار السياسة الصهيونية، لا يمكن للمسيح أن يأتي للخلاص النهائي، فحدود إسرائيل اليوم هي دون طموح التوراة، إذ هي الآن «إسرائيل الصغرى» بهذه الحدود التي يرفض الماشيح أن يعود وهناك أراض محتلة في إسرائيل - الفلسطينيين بالقاموس الصهيوني - وتطمح لاهوتياً إلى توسيع وتعميق جذورها وطرده العرب لقيام حلم «إسرائيل العظمى» بحل الدولتين وإعلان الدولة الوحيدة لإسرائيل وإيجاد «وطن بديل» خارج الحدود التوراتية لإسرائيل العظمى، حيث الزعم اللاهوتي أن مجيء المسيح يتطلب دولة واحدة لا دولتين؟! فهل تمت صفقة القرن طبقاً لتفسير النبوءات السماوية للتوراة والتلمود والأسفار أم لإشباع أطماع الأيديولوجيا الصهيونية؟

رابعاً: اليمين المتطرف والانتصار للنبوءة

يتصور اليمين المتطرف أن دعم إسرائيل سيؤدي إلى انتصار المسيحية بحسب رؤيا الكتاب المقدس الذي تنبأ بحدوث الصراع المستمر في الشرق الأوسط⁽²⁶⁾ والذي يبرر - بدوره - الاستحواذ

(22) أوسكار ليفي، بروتوكولات حكماء صهيون، تقديم عباس محمود العقاد (القاهرة: دار الحياة للنشر، 2013)، ص 29.

(23) انظر: نورثكوت، المصدر نفسه، ص 86.

(24) هاينريش فيلهلم شيفر، صراع الأصوليات: التطرف المسيحي التطرف الإسلامي والحادثة الأوروبية، ترجمة صلاح هلال (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، 2012)، ص 109.

(25) انظر: يوسف الحسن، جذور الانحياز: دراسة في تأثير الأصولية المسيحية في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية، سلسلة محاضرات الإمارات: 58 (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002)، ص 8-25.

(26) مايكل كولنز بايبر، كهنة الحرب الكبار، ترجمة عبد اللطيف أبو البصل (الرياض: مكتبة العبيكان للنشر، 2006)، ص 178.

على الأراضي والمنازل التي يملكها الفلسطينيون، وما عودتهم إلى فلسطين إلا تحقيق لنبوء الرب وما قدموا إلا لاستيطان أرض كانت ملكاً لهم في الماضي وهبها إياهم الرب⁽²⁷⁾. ومن هذه النبوءة استخلصت أبشع نظريتين لتدمير الشرق الأوسط والعالم وهما نظرية «صدام الحضارات» لهنتنغتون، ونظرية «نهاية العالم» لفوكوياما بعدما حدد برنارد لويس «المختبر» لتطبيقات العملية للنظريتين وهو «الخطر الإسلامي» بتدعيم جهود اليمين المتطرف نفسه.

تنقاد المسيحية البروتستانتية - المحافظون الجدد الآن - نحو اليهودية، لتهوّد ذاتها دينامياً من دون فعل خارجي غير المغذيات التوراتية. فالمسيحيون القائلون بالتدبيرية الإلهية هم الأسلاف الأساسيون للصهيونية. ومنذ نكبة 1967 كان جُل ما ينتظر الصهيونية هو إعادة بناء الهيكل القديم في موقعه التاريخي لإعادة إسرائيل كما وردت في التوراة⁽²⁸⁾ وهذا يتبع تراخيصة الربانية من العقيدة القدرية التي تفسر علاقة الله بالبشر في أحقاب مخصوصة منظمة بسبعة أقدار. سادس تلك الأقدار يبدأ بإيلاء الدور للكنيسة وينتهي بعودة المسيح لحكم الألفية التي تنقسم إلى أصولية ما بعد الألفية وأصولية ما قبل الألفية⁽²⁹⁾، والتي سادت على مر 200 عام مضت بأبرز صفاتها مثل: التبشير بهرمجدون، ودعم اليهود بلا قيد، مثل فالويل لأسباب لاهوتية تشبیه مماثل لاستقبال المسيح في فلسطين (أحد أبرز مقررات صفقة القرن). كذلك يعتقد التدبيريون أنهم يفهمون عقل الله فيطرحون سيناريو كالنص السينمائي⁽³⁰⁾ (دراما نهاية العالم). فالتخيّل الدرامي لا ينتهي قبل عودة المسيح المنتظر المشترك لذلك قيام دولة إسرائيل العظمى وعاصمتها الأبدية القدس. لهذا ننظر إلى تدابير صفقة القرن بأنها مجرد دور سينمائي لسيناريو توراتي لاهوتي معدّ دنيوياً سلفاً كترتيبات متقدمة لحكم العالم كما جاء في بروتوكولات حكماء صهيون⁽³¹⁾.

ففي تصور التوراتيين (معنقي فكر البروتوكولات) أن كل شيء أصبح في مكانه الحقيقي، ولم يعد هناك إلا اللمسات الأخيرة لعودة المسيح المنتظر، - وهذا الكلام يُردّد منذ النكبة عام 1967 على لسان دونالد ريغان والتدبيرية الإلهية وعموم الأصولية المسيحية الصهيونية - بقرب معركة هرمجدون، كما جاء بسفر حزقيا: أن النار والكبريت ستطر على أعداء شعب الله [العرب والمسلمين] وهذا يعني أن الأسلحة النووية ستدمرهم⁽³²⁾، وهذا تدليل توراتي على امتلاك إسرائيل للسلاح النووي لوحدها من دون باقي دول المنطقة الإقليمية. قد يكون هذا نتاج ترتيبات إلهية، وهذا ما يدعو إلى القول في تجذيرات الصفقة بأنها تنتم لمراحل سابقة للوصول كحلقة وصل إلى

(27) لايمان تاور سارجنت، *اليوتوبية*، ترجمة ضياء وّاد؛ مراجعة مصطفى محمد فؤاد، سلسلة مقدمة قصيرة جداً (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص 68.

(28) نورثكوت، *الملاك يوجه العاصفة: أسفار الرؤيا والإمبراطورية الأمريكية*، ص 86.

(29) سهيل التغلبي، *الصهيونية تحرف الإنجيل* (طرابلس: مكتبة السائح، 1999)، ص 111-112.

(30) جريس هالسل، *يد الله: لماذا تضح الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل*، ترجمة محمد السماك

(القاهرة: مكتبة الشروق للنشر، 2002)، ص 109-110.

(31) صدرت لأول مرة عام 1901 على يد العالم الروسي سيرجي نيلوس وأعيد طبعها في أمريكا.

(32) Ronald Reagan Cited in: Paul Boyer, *When Time Shall Be No More Prophecy Belief in Modern*

American Culture (New York: Belknap Press, 1994), p. 142.

مراحل لاحقة. وهذا ما نلاحظه في «العقيدة الاستراتيجية» مركز وعصب العقيدة الألفية، التي ترى أن استرجاع اليهود كشعب مختار قديم وأول إلى فلسطين تمهيد لمجيء المسيح⁽³³⁾، فالمسيح لا يأتي في وجود دولة فلسطينية في القدس، لذا حتم طرد العرب كأبرز أهداف الصفقة.

ويأتي الدعم من الإيفانجليكيين - القوة المهيمنة على الثقافة الأمريكية - بتأكيد دور الشعب اليهودي في تحقيق أهداف الله⁽³⁴⁾. وهذا ما يدفع إلى المواجهة بين العرب واليهود، وعدم حلحلة مشكلة الدولتين من دون شرط (الغالب والمغلوب)، إذ «مقدر» لإسرائيل أن تخوض صراعاً أبدياً ضد العرب⁽³⁵⁾ بمنظار موشيه دايان، وهو ما تتوق إليه، المسيحية الصهيونية كحرب دائمة ومقدسة مع العرب.

قدم اليمين الأمريكي المتطرف دعماً كافياً لإنجاز الخطة الإلهية (التدبيرية) بوصف إسرائيل المفتاح الحيوي لأمريكا في الشرق الأوسط في ضوء محددات العلاقة القائمة بين الترتيبات السياسية ومطاوعة النبوءات اللاهوتية؛ كهدف سام للأصولية المسيحية الصهيونية.

خامساً: مراحل الصفقة في منظور التدبيرية الإلهية

تشير استراتيجية صفقة القرن إلى وضع خطة تكتيكية مكونة من ثلاث مراحل تراتبية، سوقتها العقيدة التدبيرية القائلة بأن الملك متدبر بعمل من الله، وهي قدمت تفسيراً شمولياً للتاريخ الإنساني من خلال النص المقدس⁽³⁶⁾ ليناسب المصالح السياسية للأمة القومية الأمريكية بتعاوض الحلم الإسرائيلي (التوراتي) في منطقة الشرق الأوسط، وهي:

المرحلة الأولى: فلسطينية - إسرائيلية: قائمة على استثناء القدس من التسوية كعاصمة موحدة لإسرائيل التوراتية، وخلق «قدس جديدة» في أحياء الطور العيسوية، وأبو ديس، وسلوان، تكون عاصمة فلسطينية.

المرحلة الثانية: فلسطينية - إسرائيلية - عربية؛ إنهاء ملف النازحين وتذويب الهوية الفلسطينية، في كونفدرالية بين فلسطين والأردن كمركز لعودة الفلسطينيين لـ «الوطن البديل». ومن المرجح أن تُصبح الأردن سلطة فلسطينية خالصة إذا ما أجل نقل اللاجئين الفلسطينيين إلى

(33) ليفي، بروتوكولات حكماء صهيون، ص 35.

(34) والتر راسيل ميد، بلد الله: الدين في السياسة الخارجية الأمريكية، ترجمة حمدي عباس (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 44.

(35) دايفيد هيرست، البندقية وغصن الزيتون: جذور العنف في الشرق الأوسط، ترجمة عبد الرحمن أياس (بيروت: دار رياض الريس للنشر، 2003)، ص 394.

(36) جورج م. مارسدن، كيف نفهم الأصولية البروتستانتية والإيفانجيلكية، ترجمة نشأت جعفر (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2000)، ص 58.

الأنباء⁽³⁷⁾ - وهو أمر أبعد من المقترح الأول من دون أن يكون مستبعداً بالمرّة -، مع دفع دول الخليج ثمن تلك التسوية تتمّة لمخطط برنارد لويس في تقسيم المنطقة العربية إلى دويلات صغيرة.

المرحلة الثالثة: هي تطبيع عربي - إسرائيلي كامل وشراكة استراتيجية في المنطقة⁽³⁸⁾ بدأ في مصر وانتهى في عمومية عربية.

بات الأمر متعلّقاً فقط بمتابعة آلية حرق المراحل التاريخية لاغتصاب القدس وضمها بفكّي اللاهوت والسياسة، أما أن نتدخل لإخمادها فهذا لم يعد من حقنا الشرعي في ظل الهيمنة الأمريكية، لأننا في نظرهم أشرار (أغيار)، وجودنا يعرقل عملية السلام، مع أن الله «التوراتي» يطلب منهم شن حرب نووية تدمر الكرة الأرضية⁽³⁹⁾ على غرار هرمجدون.

سادساً: حرب «صليبية» على الإرهاب

قدم اليمين الأمريكي المتطرّف دعماً كافياً لإنجاز الخطة الإلهية (التدبيرية) بوصف إسرائيل المفتاح الحيوي لأمريكا في الشرق الأوسط⁽⁴⁰⁾ في ضوء محددات العلاقة القائمة بين الترتيبات السياسية ومطاوعة النبوءات اللاهوتية؛ كههدف سام للأصولية المسيحية الصهيونية. ولقد مثل فوز دونالد ترامب في سباق الرئاسة الأمريكية 2016 «طوق نجاة أرسله الرب» للحفاظ على تلك القيم والثوابت⁽⁴¹⁾، الذي ترجم التوراة حرفياً إلى لغة الأرض ونقل سفارة أكبر دولة في العالم إلى القدس إيماناً بالاعتراف الدولي الأوسع بالقدس عاصمة «إسرائيل العظمى».

وفي مجمل العملية التمرحلية، كانت فكرة «الحرب على الإرهاب» بالأساس قائمة على منطلقات الاستدعائية الرؤيوية اللاهوتية لتحقيق قدر الإمبراطورية الأمريكية بوصفها «أورشليم الجديدة» ومهيأة لبسط سلطانها بوصفها «روما الجديدة»⁽⁴²⁾. هذا هو تصور التدبيرية الإلهية في فكر المسيحية الصهيونية لبناء تصورات قائمة على الموروث الديني من أجل فرض الهيمنة التامة على المنطقة العربية وفق الرؤية الإسرائيلية «البنغوريونية» - نسبة إلى بن غوريون ومساعدته موشيه دايان - الرافضة للتنازل عن بوصة واحدة من الأرض العربية المحتلة⁽⁴³⁾.

(37) محافظة عربي غرب العراق محاذية لسوريا والأردن يدور نقاش خفي حول ترحيل الفلسطينيين إليها.
(38) انظر: إبراهيم الحمامي، *صفحة القرن: الحلم القديم الجديد* (لندن، آب/أغسطس 2018)، ص 27-29، متوفر على الانترنت، <<https://bit.ly/3rIJGFj>>.

(39) ميد، *بلد الله: الدين في السياسة الخارجية الأمريكية*، ص 110.
(40) سمير التنير، *أميركا من الداخل: حروب من أجل النفط* (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2010)، ص 139-140.

(41) خليل العناني، «اليمين المتطرف في أميركا من الهامش إلى المركز تحولات الإيديولوجيا والسياسة والدور»، مجلة *الأواصر* (الدوحة)، العدد 1 (2017)، ص 125.

(42) Andrew J. Bacevich, «New Roma, New Jerusalem», in: Andrew J. Bacevich, ed., *The Imperial Tense: Prospects and Problems of American Empire* (Chicago, IL: Ivan R. Dee Publ., 2003), p. 97.

(43) السيد يسين، *تشريح العقل الإسرائيلي* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، ص 214.

وليست صفقة القرن هي نهاية المطاف، فما بعد الصفقة سيكون الأخطر على مستقبل العرب ومصير القدس، وفي أقلها سيتدحرج ما تبقى من ستار الممانعة العربية، مرحلة البدء بإعلان اعتراف رسمي علني للأنظمة العربية بدولة «إسرائيل» وعاصمتها القدس، وقبول الوضع الراهن المتمثل بإلغاء أي دولة فلسطينية ناشئة إلا خارج أحلام إسرائيل العظمى، أي ما وراء النيل والفرات (الأنبار غرب العراق) وسيكون الأمر طبعياً، تعاطفاً وقتياً، مع أننا لا نرجح استقرار الوضع في المنطقة في المنظور اللاهوتي (التوراتي) وحتى (القرآني). وهذه هي النبوءة في الفكر الرؤيوي للأحداث. فنهاية العالم لا تتطلب عدواً افتراضياً وإنما تتطلب عدواً فعلياً، عدواً مؤثراً، إذ «ينبغي أن يكون العدو المثالي لأمريكا معادياً أيديولوجياً، مختلفاً جنساً وثقافة، وقوياً من الناحية العسكرية»⁽⁴⁴⁾ يترك وقفاً في الأحداث. خلق عدو في فضاء سبراني يتيح الفرصة لجيوش الأصولية المسيحية التحرك في المجال الحيوي بشرعية دولية «مشرعة»، تعاطفاً مع الفكر النبوي واستجابة لطابع القداسة التوراتي الذي يزيد حظوة العنف الأصولي في المنطقة.

الحرب النووية الواردة في النبوءات تفترض حرباً مدمرة لكل الكوكب تبدو تحقيقاً شريراً لقدرة إلهي ليستشرط وجود عدو فعلي تحدت هويته في أطروحات برنارد لويس، وصموئيل هنتنغتون، لتتبرع «الإسلاموية المتطرفة» بالأمر برفع التكليف نيابة عن الأمة العربية وعامة المسلمين.

سابعاً: الخطة الإلهية لإتمام الصفقة

يعتقد التدبيريون بوجود خطة إلهية لإعادة إنشاء دولة «إسرائيل العظمى» قبل نهاية المرحلة التاريخية الحالية تتم بدفع الأحداث بغية التسريع تالياً بعجلة نهاية الزمن. كانت حرب الأيام الستة 1967 (عام النكبة) حدثاً يساوي في أهميته إنشاء دولة إسرائيل في نظر الرؤية الإسرائيلية الصهيونية. أما الآن فاعتقد أن إبرام صفقة القرن أمام صمت وإذعان عربي مريبين. وهناك حدث آخر يساوي في أهميته إنشاء دولة إسرائيل مرة أخرى، حيث الحلم التوراتي بات يخطو صوب التحقق بصورة أقرب في إعلان القدس عاصمة إسرائيل مقابل مباركة عربية رسمية (سرّية وضمنية) بالعاصمة الجديدة.

حتى إن فعل تهويد القدس بات سابقاً على إبرام الصفقة، فالقدس قلب قلوب دولة إسرائيل، ولن يمنع أحد ذلك الحق، حتى الأمم المتحدة، من المساس بالسيادة الأبدية⁽⁴⁵⁾. والسبب واضح نتاج

(44) صموئيل هنتنغتون، من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة أحمد مختار الجمال؛ تقديم السيد أمين شلبي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، [1326هـ/2009]، ص341.

(45) Benvenisti, Jerusalem, pp. 11-12, Text in: Meron Medzini, ed., *Israel's Foreign Relations: Selected Documents, 1947-1974*, 2 vols. (Jerusalem: Ministry for Foreign Affairs, 1976), vol. 1, pp. 223-224.

لُبْنِيَّة العقل اليهودي، في (العقيدة الاسترجاعية) وهي ذاتها بنية الشعب العضوي المنبؤ الذي يرفض الاندماج في شعب عضوي آخر⁽⁴⁶⁾ يرفض التشاركية بسبب العقلية الاستقصائية (الأحادية) المعروفة بالتفرد والتمايز والاختلاف. والصفقة - وإن نادت بحل الدولتين - فهي لا شك حل ينفي حقوق العرب (سكان فلسطين الأصليين) وإنما قوله «دولتين» فهي مجرد مخدر موضعي، جرعة على دفعات، لاستيعاب الصدمة العربية من المقررات الجذرية (الراдикаلية)، فإدراك صورة الصراع العربي - الإسرائيلي يمكن النظر إليها من زاوية لاهوتية ضيقة، بالصورة المجازية لهرمجدون المعركة النووية الفاصلة في تقدير الأصوليات الدينية التي تطرح صيغة رؤيوية للعالم بتفسير الأحداث والتعبيرات المجازية في العهدين القديم والجديد؛ كنبوءات تاريخية لا بد أن تتحقق بحذافيرها⁽⁴⁷⁾. فالحرب النووية الواردة في النبوءات تفترض حرباً مدمرة لكل الكوكب تبدو تحقيقاً شريفاً لقدر إلهي⁽⁴⁸⁾ ليشترط وجود عدو فعلي تحددت هويته في أطروحات برنارد لويس، وصموئيل هنتنغتون، لتتبرع «الإسلاموية المتطرفة» بالأمر برفع التكليف نيابة عن الأمة العربية وعامة المسلمين.

ثامناً: الأهداف والدوافع من جراء الصفقة

تتسم صفقة القرن بالطابع القداسوي والهالة الإلهية في منظور الأصولية المسيحية الصهيونية التي تغذت على خزين معاداة السامية و«اللامسامية الجديدة» وتوظيف اضطهاد اليهود بشكل إيجابي لبلورة صورة الفكر الصهيوني القائم على رؤيتين جوهريتين: إحداهما وحدة الشعب اليهودي (وحدة الجنس اليهودي) الشعب العضوي، والثانية: أبدية معاداة السامية⁽⁴⁹⁾، على أنها متلازمة للجنس البشري ولا يكمن القضاء عليها، بُغية تبرير وجود إسرائيل في وطن قومي لليهود (فلسطين) وشرعنة الحرب والإرهاب ضد مناهضيها لتحقيق أهداف إلهية «ذئاب بثياب حملان»، من دون تناسي السمات الأخرى للصفقة كأهداف سياسية واقتصادية وثقافية، مع أن ربانية الأهداف المرجوة مثل: «الشعب المختار»، و«العودة إلى فلسطين»، و«عودة المسيح»، و«إعلان دولة إسرائيل الكبرى/العظمى» وعاصمتها القدس، و«نهاية العالم»، و«هرمجدون»، وانتصار المسيحية الصهيونية، - تبدو كنظرة أولية ذات أهمية بالغة، إلا أنها في النتيجة كانت مجرد أدوات عملية لغايات سياسية واقتصادية وأمنية (استراتيجية) كبرى -، وتجيب تلك الأهداف في مساقها وصولاً إلى الأهداف القومية للغرب والكيان الصهيوني مثل: السيطرة على «قلب العالم» الجيوسياسي، التحكم في السوق من خلال المنتجات الرأسمالية (المكدونالد، الكوكاكولا)، وهو غزو ثقافي إلى جانب احتلال بالقوى الناعمة بدلاً من الخشنة - بتعبير جوزيف ناي -، وهذا هدف ثقافي - سياسي في آن واحد. وسوف يضع الأصوليون في سبيل أهدافهم السياسية كل النبوءات الدينية، وبالتالي من

(46) ليفي، بروتوكولات حكماء صهيون، ص 36.

(47) المصدر نفسه، ص 38.

(48) هالسل، يد الله: لماذا تضح الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل، ص 110.

(49) سين، تشريح العقل الإسرائيلي، ص 20.

الصعب تخيل إذعان الطموح الإسرائيلي بالتخلي عن «البنغوريونية» وقبول «البوبرية»⁽⁵⁰⁾ لتجفيف بقع العنف في منطقة الشرق الأوسط، وهو يتطلع إلى دولة دينية (ثيوقراطية) في قالب توراتي، مقابل مقاومة فلسطينية يائسة - يُخرج العرب قاطبة من المواجهة بترتيبات عربية - إسرائيلية، ليواجه عرب فلسطين قدرهم التوراتي. وهذا يقضي إلى خلاصتين: بالنسبة إلى الكيان الصهيوني فإن الأمر مرتبط بدولة عرقية دينية يحتم عليها رفض أي حق للشعب الفلسطيني، بل يعد من الكفر أن تتنازل عن شبر واحد، وبوصة واحدة. أما بالنسبة إلى العرب، هوية وطنية من دون أبعاد قومية ولا دينية، أي بلا سند تاريخي، قوت عليها فرصة السلام المر (سلام الجبناء) في أوسلو 1993 فبات من الصعب أن نتصور حلاً⁽⁵¹⁾ من دون عنف ومزيد من حرب الاستنزاف التي تتطلب وعياً جماهيرياً بخطورة صفقة القرن وحيثياتها، والتحذير من الانجرار وراء «سياسات التطبيع» بدواعي التخوف من الوحش الذي صنع الغرب و«إسرائيل» لإخافة العرب به. ولم يعد هذا مبرراً لقبول شروط المستعمر الصهيوني والتخلي عن الحق التاريخي للعرب والمسلمين في فلسطين.

تاسعاً: صفقة القرن واللاهوت السياسي

لا يمتلك الشعب العضوي أحاجي لإثبات الأساطير في شأن فلسطين ودثر الحقائق بغير نزعة التلفيق والتزوير (نواة بولص) ليرفق التوراة مع القوة، كي تكون الأساطير حقائق مثلى، فتجد الحروب المقدسة مهماز سياسة إسرائيل الصهيونية في الشرق الأوسط لتحقيق الأبعاد السياسية والاقتصادية والجيوستراتيجية (المصلحية) باستخدام أدوات اللاهوت المقدس (التوراة)، في إطار تحالف القوة مع الإيمان لتعويض بعضهما بعض؛ إذ ينفي شلومو ساند حجة/ خرافة الشعب المختار، ويرى أن أغلب اليهود هم من «المتحولين دينياً»، هجين عقائدي/ ثقافي، لم تتطأ أقدامهم الأرض المقدسة، وأن العودة إلى أرض الميعاد نظرية غير موثوقة على الإطلاق⁽⁵²⁾. لهذا السبب تحركت الصهيونية لسد النقص السياسي في النبوءات التوراتية واستدعاءات الرؤيا عبر استعمال القوة لإثبات الحق الإلهي بالأرض.

واستجابةً لسوق العمل، تم استدعاء الدين بصيغة أصوليات دينية في مرحلة ما بعد العلمانية للتماهي مع الواقع السياسي، فالهدف من استدعاء الدين بهذه الصيغة هنا هو لتنظيم «طاقة القتل»⁽⁵³⁾ من أجل نبوءات العهد القديم وأسفار الرؤيا لتحقيق سعة الإمبراطورية العظمى في امتدادها الإسرائيلي في حدودها التوراتية؛ ليمثل هذا «الهوس القياسي» لأحداث النهاية «الجنون»

(50) يُقصد بها نظرية مارتن بوبر رائد الأصولية الثقافية المناهضة للمشروع الصهيوني في إسرائيل، التي تلخص في حل المسألة العربية، حلاً عادلاً من خلال إقامة دولة واحدة لشعبين، وهي ضد نظرية بن غوريون واستعمال العنف والإرهاب والتوغل الاستيطاني.

(51) شبلي تلحمي، المخاطر، أميركا في الشرق الأوسط: عواقب القوة وخيار السلام، ترجمة ثائر ديب (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، ص 183.

(52) شلومو ساند، اختلاق دولة إسرائيل، ترجمة سعيد عيَّاش (عمَّان: دار الأهلية للنشر، 2011)، ص 13.

(53) Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), p. 10.

المسيحي الذي يعانيه بعض رؤساء الولايات المتحدة مرعب»⁽⁵⁴⁾. وهذا ما تردد دائماً في خطابات بوش الابن بأن إله أمريكا هو إله ينفذ مشيئته في العالم بأمريكا ومن خلالها ومن خلال قواتها المسلحة، وكأن بوش هو الإثمار الأخير لتحول البروتستانتية إلى الممارسة الدينية الفعلية بوصفها الميدان الحقيقي للروح الأصيلة⁽⁵⁵⁾، وهو الذي قال لوزير الخارجية الفلسطيني حينذاك - في معرض حديثه عن غزو العراق وأفغانستان - بأنه «يؤدي مهمة إلهية وأنه قد تلقى الأوامر من الله نفسه»⁽⁵⁶⁾. وجدت الأصولية المسيحية الصهيونية ضالتها في مزيج من الوهم الأيديولوجي /

العقدي بين الطموحات اليهودية وبين استدعاءات الأسفار والرؤيا التوراتية حتى أشبعت صفقة القرن ضحاً لاهوتياً لتفجرها في نقل السفارة الأمريكية إلى القدس؛ كوعد إلهي، تراجع أمام الرغبة في تحقيق الأطماع القومية. وهذا ما كشفته «النظرية الواقعية» في الفكر السياسي الأمريكي القائمة على تفضيلات الأمن (عقدة الكيان الصهيوني أو حجته) التي يعتقد العرب بأنها - أي قضية الأمن - ليست سوى أداة تستخدمها السياسة الخارجية الإسرائيلية بقصد إثارة التعاطف الدولي مع أعمالها العدوانية⁽⁵⁷⁾ كتوظيفها لمعاداة السامية تماماً.

يتضح من خلال الرؤية الإسرائيلية «اللاهوت - سياسة» والأهداف السامية بأن صفقة القرن بقدر ما تمثل أبعاداً سياسية واقتصادية وثقافية واضحة فهي توظف أهدافاً توراتية لإحقاق القوة بالإيمان وإضفاء الشرعية على سياسة الغاصب.

الهدف الأساس في النظرية الواقعية هو الأمن والبقاء من طريق التوسع في الطموحات القومية⁽⁵⁸⁾ بواسطة إسرائيل المندوب الإمبريالي في الشرق الأوسط، وبالتالي فصفقة القرن تتناسب مع خمس مصالح حددها بنيامين نتنياهو في كتابه **مكان تحت الشمس**⁽⁵⁹⁾: (1) المحافظة على أمن إسرائيل الاستراتيجي؛ (2) ضمان السيطرة على مصادر المياه الجوفية في الضفة والجولان؛ (3) عدم عودة اللاجئين الفلسطينيين؛ (4) ضمان وحدة القدس تحت السيادة الإسرائيلية وعدم تقسيمها؛ (5) ضمان استمرار التفوق العسكري والتكنولوجي لإسرائيل على جيرانها العرب، وهذه خلاصة لمجمل الأهداف السياسية، والاقتصادية والثقافية لدولة الكيان الصهيوني، من دون أن تقلل من أهمية الهدف الديني (اللاهوتي) في مضامين السياسة الصهيونية في إسرائيل، أو المنفى (الدياسبورا) التي أعطتها صفقة القرن ماكينة

(54) أنطون فيسل، التوراة، الإنجيل، القرآن: ثلاث كتب، مدينتان، قصة واحدة، ترجمة حسني زينة (بغداد؛ بيروت: منشورات الجمل، 2015)، ص 313.

(55) نورثكوت، الملاك يوجه العاصفة: أسفار الرؤيا والإمبراطورية الأمريكية، ص 133.

(56) فيسل، المصدر نفسه، ص 314.

(57) تلحمي، المخاطر، أميركا في الشرق الأوسط: عواقب القوة وخيار السلام، ص 172-173.

(58) أحمد محمد أبو زيد، «بنيامين نتنياهو: مكان تحت الشمس»، مجلة وجهات نظر (القاهرة)، السنة 11، العدد

126 (2009)، ص 9.

(59) المصدر نفسه، ص 10.

لإعادة تمثيل الدور البارز في «جغرافية» القدس، الأرض الموعودة بالمعنى التوراتي (أو الأرض المقدسة بالمعنى القرآني).

يتضح من خلال الرؤية الإسرائيلية «اللاهوت - سياسة» والأهداف السامية بأن صفقة القرن بقدر ما تمثل أبعاداً سياسية واقتصادية وثقافية واضحة فهي توظف أهدافاً توراتية لإلحاق القوة بالإيمان وإضفاء الشرعية على سياسة الغاصب، وتبدو أبعد ما تكون من تلبية أحلام توراتية، أو تحقيقاً لنبوءات الكتاب المقدس المُجبرِّ لمصلحة المشروع الصهيوني في فلسطين، فالهدف سياسي والوسيلة دينية. وهذا ما فضحتْ حقيقة أطماع الكيان الصهيوني في منطقة الشرق الأوسط التي قدست عمليات السطو والاحتصاب وشرعنتها لمشروعها التوسعي إلى درجة من الممكن أن «تفاوض» إسرائيل على كل شيء، حتى على أسفار التوراة ومجمل الكتاب المقدس، ولكن من المستحيل أن تتفاوض أو تتناقش في قضايا مثل: تقسيم القدس، وعودة اللاجئين، أو العودة إلى حدود 1948، أو 1967، أو الاعتراف بدولة فلسطينية على أرض فلسطين، وهذه هي أبرز بنود صفقة القرن التي لا تعني إقامة علاقات طيبة مع الكيان الصهيوني تحت اسم «سياسات التطبيع» بقدر ما تعني إلغاء المطالبة بالحق التاريخي للعرب في فلسطين، والتخلي عن جدوى البحث عن حل عادل للمسألة العربية على أقل تقدير.

خاتمة

تمثل صفقة القرن⁽⁶⁰⁾ حدثاً لا يقل تحدياً وخطورة عن إعلان قيام دولة فلسطين 1948 وتجليات نكبة 1967، وهي تتزامن مع غياب واضح للوعي الجمعي العربي حيال ما يحدث الآن من خلال صناعة عدو جديد للعرب يتمثل بـ«الخطر الإيراني» المزعوم لخلق وعي زائف يؤمن بسياسات التطبيع مع إسرائيل وما سيحل بالأمة العربية من المخططات التوسعية الاقصائية التي ستمد أحلام إسرائيل «التوراتية - الصهيونية» في ما بعد الصفقة ولن تكون فلسطين وحدها هي الضحية؛ فهدف إسرائيل العظمى هو هضم كل الدول العربية، واستيعابها بالمشروع الإسرائيلي الجديد (بناءً على التلمود أو ما بعد حدود التوراة) الذي سيحل محل مشروع الشرق الأوسط الكبير.

ويجب ألا ننسى أن علة هذه القوة الصهيونية وتناميها هو ضعف العرب أنفسهم وتفككهم (دول عميقة في دول دون القطرية داخل الدولة الوطنية). وحل الدولتين بتدوين الفلسطينيين بلادولة (وطن بديل) في الأردن أو في أي دولة عربية نتيجة أولى لحالة الضعف العربي والتبدل في المواقف القومية من محور المقاومة إلى محور التطبيع، واستغلال المستعمر حالة التفكك العربي، لهذا نكاد نخسر الحق التاريخي في القدس رويداً رويداً، لأن العقل اليهودي (الصهيوني) لا ينجح التعامل معه إلا بنفس درجة التحدي والتعنت. فالشعب العضوي المنبوذ متلبس بالنزعة «النيتشوية» إلى درجة النفور من الضعفاء والخانعين والمتملقين. أما علينا أن نتوقف عن التخضع لمن يزدرينا!

(60) قد نستسيغ استبدالها بـ «صدمة القرن».

إذا عجزت الأنظمة العربية عن الممانعة وقبلت التطبيع مع الكيان الصهيوني، فأمام الجماهير العربية فرصة لمقاطعة الكيان الصهيوني والضغط على الحكومات لمراجعة قراراتها اللامسؤولة. فالمقاطعة وحدها ستضع المشروع الصهيوني في «غيتو كبير» ليعودوا إلى ذاكرة الشتات ثانيًا، على أمل استعادة الحق العربي المغتصب بمكاناتنا المتواضعة وأدواتنا المحلية في مواجهة الخطط التوراتية وبناء منظومة عربية وخلق وعي قومي عروبي عقلاني مستنير بقضايا الأمة.

وبالتالي، إن التفسير اللاهوتي لصفقة القرن هنا، لا يخفي الأهداف (الأطماع) القومية الكبرى للولايات المتحدة و«الغرب الاستعماري»؛ فالهدف من استدعاءات الرؤيا هو سياسي - اقتصادي، ولا يأتي الهدف الديني ربما إلا كأداة لا كهدف. وما يبرر قولنا هو محاولات تحريف التوراة وتفضيلات التلمود على نصوصها، وبخاصة إذا ما نظرنا إلى إشكاليات تدوين النص التوراتي من خلال «باروخ سبينوزا» ومدرسة «يوليوس فلهاوزن»، وهذا يعطي الأولوية للأطماع السياسية والاقتصادية ما يفوق الأطماع التوراتية التي استُغلت بنجاح في قضية اغتصاب أرض فلسطين، واحتلالها بالنص الديني وليس بالسلاح.

وإذا ما مُررت الصفقة كما هي الآن، ألخص موقفنا - بتعديل وإضافة كلمة واحدة - في ما قاله الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين: وليحكم علينا التاريخ كخونة إذا قبلنا هذه «الصفقة»! □

الحداثة في الفكر العربي المعاصر: نموذج محمد سبيلا

هشام مبشور(*)

باحث في الفلسفة الإسلامية والحديث من المغرب.

تمهيد

تتقدم الحداثة تطلعات الشعوب المعاصرة، فهي مطلب عام لا تنازل أو تراجع عنه. هي التاريخ وخارجها عدم المحض، ولوجها يدمج الكيانات الاجتماعية في المشروع الحضاري البشري. وهي الجغرافية الجديدة التي تلم الشتات البشري وتقرب المسافات بينه، تحوله إلى قرية صغيرة. تتسلل في كل الآفاق وتتعايش مع كل العادات والتقاليد والأعراف... وهذا يعني أنها لغة عالمية وبُعد خصوصي في الآن نفسه. فالحديث عنها اليوم صنو حديث عن النهضة بالأمس. وسؤال الأُمس: لماذا تأخرنا وتقدم الغرب؟ يتحول اليوم إلى سؤال: هل تم استنبات وتبئية المشروع الحضاري في بلادنا؟ هل انخرطنا فعليًا وجديًا في بناء دولة حديثة بمؤسسات وأجهزة ديمقراطية؟

إنها معركة نكون أو لا نكون. معركة إثبات الذات وإعادة تأهيلها للعيش في حاضرها بسهولة ويسر، فـ«جواز» مواطنتنا اليوم هو الحداثة؛ بما هي عقلنة للسلوك البشري، وحُسن تدبير للحياة العامة، وتنظيم مؤسسي لأجهزة الدولة، وقدرة المواطن على اختيار من ينوب عنه في تسيير الشأن العام، وفعل رفع للأسطرة عن العالم وتفسير ظواهره تفسيرًا علميًا لا غيبيا وميتافيزيقيا، هي مقدرة على إنتاج التقنيات والأدوات التي تسهل الحياة البشرية؛ وانخراط فاعل في الثورة الصناعية والاقتصادية بتوفير الحاجات والرغبات لكل المواطنين، أي ضمان عيشهم في رخاء وضمن مجتمعات الحقوق والعدالة. إننا أمام مشروع مجتمعي وورش عمومي متكامل، مطالبة كل القوى والفاعلين الاجتماعيين بالانخراط فعليًا فيه كيما نحدث مجتمعاتنا ونلحقها بزمرة الدولة المتقدمة.

ولعل هذا الهمّ هو الذي حرك مجموعة من المفكرين العرب بصفة عامة، والمغاربة منهم على وجه الخصوص، نقصد محمد سبيلا⁽¹⁾ الذي ما تحدث عن موضوع وأجاد فيه بقدر ما تحدث وأجاد

hichamdescarte@gmail.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) ولد محمد سبيلا عام 1942 في مدينة الدار البيضاء بالمغرب. درس المرحلة الابتدائية والثانوية في مدينة الدار البيضاء، وانتقل إلى الرباط لمتابعة دراسته الجامعية العليا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ثم سافر إلى السوربون =

في الحداثة، إذ في كل كتاباته المتقدمة منها والمتأخرة يطرق هذه التيمة، من كل الزوايا والرؤى، مستثمرًا عدته المنهجية وعمقه الفكري وحسه النقدي وتأملاته الفلسفية، لاستشكال قضايا الحداثة ومشتقاتها كالتحديث، والعلم، والتقنية... مناقشًا ومحاوِّرًا مجموعة من المفكرين حول هذا الورش المجتمعي، من قبيل: عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن...

فما المقصود بالحداثة والتحديث؟ وما مميزاتها وخصائصها؟ وهل هي مجرد حدث تاريخي له ما قبله وبعده؟ هل نقدر على نقلها إلى مجتمعاتنا العربية؟

أولاً: ماهية الحداثة والتحديث: التطابقات والتمايزات

يقر محمد سبيلا - منذ البداية - بعسر تطويق معاني الحداثة وقصور الوقوف عند الدلالة اللغوية - التي تشير للمحدث والحديث أي المستجد - معتقداً أن الحداثة ليست مسألة لغوية اشتقاقية اصطلاحية، بل مسألة وجودية وحضارية ترتبط بكيونة وهوية المجتمع والفرد. ولبسط تحديد شامل وتام حولها، يكفي الباحث بسوق معالمها ورصد علاماتها. يطلق عليها سبيلا «مظاهر التحديث». وكأننا به يدرك العواصة والاستشكال المحوري الذي يطبعها، فيعرفها بالعرض أو بالنية الثانية حسب ابن باجه؛ وهي: التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح⁽²⁾. خصائص وسمات مكنتها من تبوؤ مركز الصدارة في هذا العصر، وجعلت الانتماء إليها مرتعاً بمدى قدرة الأفراد والجماعات على اجتياف قواها ونقل مكنزاتها، فهي رصيد كوني عام يشاكس الرصيد الخصوصي، ويدفع الهويات المغلقة للانفجار من الداخل، ويحثها على الانفتاح الكلي واللامشروط على منتجاتها الصناعية والثقافية والسياسية. حتى سميت «صدمة الحداثة».

وضعت الحداثة الشعوب أمام نفسها، واستشكلت أفق الانغلاق والتكرار والاجترار المسهم في تخلفها والكابح لتطورها ونهضتها. فالحداثة هي هذا الكل من التغيير على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية⁽³⁾... مظهرها الأول اقتصادي؛ يتجلى في بروز فائض القيمة وتأويلج الرفاه والوفرة، بسبب الطفرة التقنية ودخول عصور المكننة. فلم يعد الاقتصاد تتحكم فيه دافعية المستهلك أو المنتج، بقدر ما يرضخ للتوازنات الماكرو والميكرو-اقتصادية للسوق، إذ هو الفيصل في تحديد الخصائص وثمان السلعة وأهميتها. يصرح سبيلا في هذا الشأن: «المجتمع الحديث هو أساساً مجتمع اقتصادي، أي إن الاقتصاد يلعب فيه دور المحدد الرئيسي لمناحي الحياة كافة»⁽⁴⁾. فالיום تتنافس وتختنق المجتمعات بتدخل العامل الاقتصادي وسيطرته على باقي العوامل بما فيها

= في باريس، حيث حصل عام 1967 على البكالوريوس في الفلسفة. حصل عام 1974 على دبلوم الدراسات العليا، ثم حصل في كلية الآداب بالرباط عام 1992 على دكتوراه الدولة. عمل كأستاذ جامعي في جامعة محمد الخامس الرباط بين 1972 و1980. له عدة كتب وترجمات، نذكر منها: مدارات الحداثة وفي الشرط الفلسفي المعاصر وحوارات في الثقافة والسياسة والحداثة وما بعد الحداثة والأصولية والحداثة...

(2) محمد سبيلا، مدارات الحداثة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 123.

(3) يقول الأستاذ سبيلا في هذا الباب: «الحداثة مفهوم بانورامي شمولي يلقي بظلاله على الاقتصاد والفن...». انظر:

محمد سبيلا، أمشاج (حوارات في الثقافة والسياسة) (القنيطرة: المطبعة السرية، 1999)، ص 35.

(4) سبيلا، مدارات الحداثة، ص 125.

العامل السياسي. فهو الذي يسطر التوجيهات الخاصة والعامة للدولة، ويرسم سياساتها الاجتماعية والثقافية... حتى أضحي الانتماء إلى الدولة يستلزم مساهمة الأفراد في العملية الإنتاجية أي مدى مردوديتهم الاقتصادية. وعطفاً على هذا المردود تتحدد المكانة الاجتماعية للأفراد الذين تقاس كفاءتهم ويقيم أداؤهم بقدرتهم على الرفع من الإنتاج لا على انتمائهم العرقي أو الديني أو اللغوي... وعليه؛ شاع نمط جديد من الانتماء السياسي للدولة وللوطن، مؤداه فاعلية الفرد في صنع القرار السياسي وتدبير الشأن العام وتسيير مؤسسات الدولة ومراقبتها. فتتبع منجزاتها يعود للمواطن المسهم في الإنتاج العام للدولة⁽⁵⁾ على كونه بات حلقة رئيسة في الرفع من الإنتاج أو تقليل منه. فكيف يستطيع أن ينتج ولا يقدر على تسيير الحياة العامة؟

ترسيم جديد هوذا حملته الحداثة للسلطة وطرائق التدبير، كممارسة قاعدية عامة، تقاسمها المركز مع المحيط (إن لم نقل إنه لم يعد هناك مركز للسلطة). ولا يحتكم في التسيير للعصبية القبلية والتقاطبات العشائرية، بل للتكتلات الطبقية وقوى الضغط الخفية (اللوبيات) التي تجمعها المصلحة والمنفعة، وتضمها الأرباح والخسائر (من جديد يتدخل العامل الاقتصادي). تتكتل ضمن الأحزاب السياسية والنقابات كواجهة للدفاع عن مصالحها، الأمر الذي أثر في الحداثة المجتمعية، إذ خلق أسراً نووية مصغرة، معزولة الكيان ومستقلة الخيارات، تعيش مصيرها لوحدها⁽⁶⁾. وكأننا بالحداثة قد أدخلت مفهوم الفردانية وغلبت المصالح والمنافع المادية، وأوجتها على علاقات التعاون والتضامن والتفاعل الأخلاقي الاجتماعي،

الحداثة هي مجموع القواسم المشتركة ذهنياً، وحضارياً، وتقنياً، واقتصادياً... أما التحديث ففعل تاريخي، يرتبط بعمليات إسكان الحداثة وتبنيها داخل المجتمعات المستقبلية. فالحداثة واحدة والتحديث متعدد. التحديث تغيير جزئي للواقع، بينما الحداثة قلب لموازينه وتثوير لكل صعد.

(5) لا نستغرب - في نظر أمارتيا صن - من مطالبة المهاجرين للدولة المتقدمة في توسيع مجال حقوقهم بناء على مردودهم الاقتصادي، ويقيم أداء الفاعل الاجتماعي (هنا لا يميز صن الفاعل الاجتماعي على مستوى اللون أو اللغة أو الدين...) إما بالقدرة وإما بدلالة الفرصة. القدرة ترتبط بملكات وقوى الشخص، أما الفرصة فتتصل بالمجتمع ومدى حياده واستقلاله أمام الأشخاص، ورغبته في تقوية ملكاتهم وصقل مواهبهم، وتوسيع حقوقهم، ومنحهم فرصة الترقى الاجتماعي. فيعيش المعاق والموهوب على نفس المستوى. يطلق عليها صان بالعدالة الاجتماعية. انظر: أمارتيا صن، *فكرة العدالة*، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر، 2010)، ص 339 و356.

(6) يقر دوتوكفيل أن الديمقراطية والنظام الليبرالي الأمريكي، قام بممارسة السلطة الضبطية على مواطنيه؛ بتشجيعهم على السلوك الفردي والدفاع عن الحريات الشخصية، حتى بات مجتمعاً مسكوناً بروح الانعزال والانكفاء، وتغلبت فيه المصالح الذاتية على المصالح الجماعية. يقول دوتوكفيل: «ففي نشأة المجتمعات الديمقراطية نجد المواطنين إذاً أميل ما يكونون إلى الانعزال، فإن كانت الديمقراطيات لا تدفع الناس إلى التقارب، فالثورات الديمقراطية تجعلهم يتحاشون بعضهم البعض». انظر: ألكسيس دوتوكفيل، *الديمقراطية في أمريكا*، ترجمة وقدم له وعلق عليه أمين مرسي قنديل، 2 ج (القاهرة: عالم الكتب، 2015)، ج 2، ص 475.

ولا سيَّما أن المجتمع الليبرالي لم يعد يحتكم للأخلاق بل للاقتصاد. فعلاقة الأفراد في هذا الشكل التجمعي مبنية على حساب الربح والخسارة، والتعاليق باق ما بقيت استفادة الطرفين منها. «والحداثة في العمق هي انتقال من بنية فكرية إلى أخرى، إنها خروج من المغلق إلى المفتوح من المتناهي إلى اللامتناهي»⁽⁷⁾.

الخروج من وهم أن مشكل الحداثة اقتصادي محض، يقاس حجمها بالإنتاج والاستهلاك ومراكمة الثروة وتوفير السلع. ومغادرة للمنظور الاقتصادي ونظيمته الربحية التي توحى بأن التحديث يتشاطر والطفرة الاقتصادية، ويمر عبر إقامة صناعة وطنية وشركات محلية ورأسمال مغربي. فالحداثة كل متكامل يحضر فيه الاجتماعي والثقافي والسياسي والتاريخي والفكري... ما يجعلها واقعةً مركبةً ومعقدًا بمدخل متعددة. تدفع الباحث لاستشكالها «هل الحداثة هي التغيير؟ هل هي التقدم؟ أم الشك؟ أم سرابية؟ أم النقد؟ أم العدمية؟ أم اللعب؟ أم التاريخانية أم التشيؤ؟ أم سيادة الروح الدهرية؟ أم ماذا؟»⁽⁸⁾. يجب سبيلًا إنها منظور جديد للمجتمع والتاريخ والطبيعة والكون، أحدث تحولات على المستويات التقنية والتنظيمية والفكرية في أوروبا ابتداءً من القرن التاسع عشر. ولا ينسى الباحث الإشارة إلى الغموض والالتباس الملازم لها، بسبب «كون هذا المفهوم مفهومًا حضاريًا شموليًا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني»⁽⁹⁾.

فالحداثة هي مجموع القواسم المشتركة ذهنيًا، وحضاريًا، وتقنيًا، واقتصاديًا... أما التحديث ففعل تاريخي، يرتبط بعمليات إسكان الحداثة وتبئيرها داخل المجتمعات المستقبلية. فالحداثة واحدة والتحديث متعدد. التحديث تغيير جزئي للواقع، بينما الحداثة قلب لموازينه وتثوير لكل صعدته. تندغم فيها روح التجديد والتغيير المفصلي مع أفنوم القديم والتقليد. عصر الحداثة الحاضر والآني وقد تترامى على المستقبل⁽¹⁰⁾. أما التحديث فتتساكن فيه قوى الماضي وأرواح الأجداد وتراثهم مع قوى الحاضر وعناصر التغيير، لذا عندما تفشل الحداثة في الدلف إلى المجتمعات التقليدية تتحول إلى مفاعيل التحديث.

(7) سبيلا، مدارات الحداثة، ص 186.

(8) المصدر نفسه، ص 236

(9) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010)، ص 7. يقول أيضًا في هذا الشأن الأستاذ عبد الله العروي: «بدأت الحداثة تكتسح كل المجالات، ولا أحد بإمكانه إيقافها أو تطويقها». انظر أيضًا: Abdallah Laroui, *Islam et Modernité*, Coll. Armillaire (Paris: La Découverte, 1987), p. 75.

(10) يقول سبيلا عن زمن الحداثة: «يبدو إذن أن زمن الحداثة زمن متجه نحو المستقبل الذي يكتسب بالتدرج دلالات يوتوبية». انظر: محمد سبيلا، «التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها الإبيستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية»، فكر ونقد، العدد 2 <https://www.aljabriabed.net/n02_03sabila.htm>.

فعصر الحداثة هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، فهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل، ويفتح على الجديد والآتي، وبالتالي لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من العصور الماضية، بل يستمد قيمته ومعياريته من ذاته، وذلك عبر قطعة جذرية مع التراث والتقليد.

يشير كانط في نظر فوكو، وحسب سبيلا، في مقال «ما التنوير؟» إلى كون التنوير قدرة على إعمال العقل بصفة فردية خاصة من دون إملاء، أي التمرد على عصور القصور⁽¹¹⁾. أدخل كانط النقد في صميم الممارسة البشرية، ورفع عن كل الموضوعات قداستها أمام محكمة العقل⁽¹²⁾ والانتقاد كسلطة عليا تربو على كل السلط. وتوسع مجال العقل وترسخه بفعل المنهج الجدلي ليصل إلى الروح المطلق في العصور الحديثة؛ بما هي بزوغ ضوء الشمس على نحو مستجد ومثمر، قطعت مع أحقاب ماضية سميت عصور الظلام. بات العقل يستمد قوته من ذاته مع هيغل⁽¹³⁾. فبسبب غياب النماذج السابقة أو التشكيك في صدقيتها اتجهت الحداثة رأساً لبناء نموذجها المؤمئل والمؤسطر، بعيداً من النماذج الأصلية الجاهزة، المنتهية الصلاحية. الأمر الذي جعلها تنكفي على ذاتها تائهة، تعيش أزمنة النسيان بلغة هايدغر. ترويض الطبيعة مغلبة العقل الحيسوبي، وتعاملها كمخزون إضافي لطاقات حيوية ثاوية في الأرض والبحار والهواء... يمكن استخلاصها وتحويلها وتعبئتها ثم استعمالها عند الحاجة. بات التعامل مع الأشياء مهتجساً بالاستغلال والاستثمار اليوم، وفقدت الطبيعة قيمتها وبعدها الجمالي، كيما يحافظ على القيمة الاستعمالية والمنفعة للأشياء.

تلکم الرؤية أباحت معاملة الطبيعة كمخزون قابل للاستعمال، موضوع تحت اليد قابل للاستهلاك، الأمر الذي أحدث اختلالات وارتكاسات في توازنات الإنسان مع الطبيعة⁽¹⁴⁾. ففي إثر التلوث المتزايد الوثيرة في التراب والماء والهواء، في البر والبحر، تسربت الإشعاعات النووية والمواد الكيميائية لعناصر الطبيعة حتى أبادت الكثير من الكائنات وأخرى في طور الانقراض. ورفعت درجات حرارة الأرض بمعدلات تفوق الاحتمال، نجم عنه تغير للجو والحياة عليها (نسير

(11) يقول كانط: «التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير». انظر: إيمانويل كانط، «إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟»، ترجمة إسماعيل المصدق، فكر والنقد، العدد 4 (كانون الأول/ديسمبر 1997)، <<https://bit.ly/3rDXtNm>>.

(12) يقول آلان تورين في هذا الصدد: «وإذا كان لا يمكن قصر تعريف الحداثة على العقلنة فقط، وإذا كان تصور الحداثة من جهة أخرى كتيار متدفق من التغيرات يروج لمنطق السلطة ولتصلب الهويات الثقافية، عندئذ ألا يصبح واضحاً أن الحداثة تتحدد أساساً بهذا الانفصال المتنامي بين العالم الموضوعي، الذي خلقه العقل بالاتفاق من قوانين الطبيعة، وبين عالم الذاتية الذي هو عالم الفردية أو تحديداً عالم الدعوة للحرية الشخصية». انظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 22. أو قل الحداثة شكل من أشكال العبور من المقدس إلى الدنيوي، من الدين إلى العلم... دون القطع بينها.

(13) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 31.

(14) يمكن مشاهدة الفيلم الوثائقي: بيتنا (Home).

لعصر بموسمي الشتاء والصيف). وهنا اكتشف الإنسان أن الأرض ليست مادة فقط أو كائناً أبكم يمكن استنطاقه، بل هي كائن حي يقوم بردود الفعل ويطالب بحقه في الحياة. فالقمر ليس فقط نجماً للإنارة في الليالي الحالكة، ولا النحل مجرد كائن عامل لاستكنانه العسل، ولا فصل الشتاء مدخرات نجمع فيها الماء ونخزنها في السدود، وليس النهر بعد عملي لتوليد الكهرباء، وحتى الأزهار ليست مادة خام للصناعات الصيدلية والعطرية... إن الطبيعة فوق هذه الأمور وأعلى من البعد العملياتي/الاستغلالي/الاستهلاكي. يصرح الباحث: «هكذا مارس الإنسان، بواسطة التقنية، نوعاً من العدوان على الطبيعة، حوّلها عن سياقها ودلالاتها الأولى. فاستخرج منها بالعنف مكنوناتها ومطموراتها»⁽¹⁵⁾. فلا غرابة إن كان رد فعلها من قوة الفعل نفسها؛ بالتصحر والجفاف والتلوث وانخفاض في منسوب المياه الصالحة للشرب وارتفاع حجم الأمراض وقوتها ثم تعدد الأوبئة ومجاعات... والباقي أصعب وأمرّ. يطرح بهذا الصدد مشكل التدبير والتسيير، وعلى هذا المستوى تظهر أهمية الحداثة السياسية⁽¹⁶⁾ التي انتهت بنشوء الدولة الحديثة بمؤسساتها وأجهزتها المنتخبة المعبرة عن الإرادة العامة. ومنه؛ استنبط الفلاسفة الألمان «مركزية الإنسان وأولوية العقل، وبداية الحرية، والدور المحدد للتاريخ الحي»⁽¹⁷⁾. فالحداثة عقلنة للمجالات السياسية والإدارية والاقتصادية، وترشد لقوى الإنسان وجعلها في خدمة الرفع من مستواه المعيشي. فلا نستغرب ربط مجموعة من النظريات بين نشأة الحداثة وبروز الفرد المتحرر من الإلزامات والإكراهات، الموسع الحقوق والمزود للأفراد بمجموعة من الصلاحيات، تسمح لهم بتجويد وصقل قواهم وقدراتهم، وتعبئتها لخدمة المصلحة العامة وتطوير المجتمع.

تراهن الحداثة، إذًا، على جعل الفرد كائناً فاعلاً قادراً وصانعاً. فالحداثة حدث⁽¹⁸⁾ والحدث موسوم بالخصوصية والإفراد أي أن لكل مجتمع حدثه⁽¹⁹⁾. فلا وجود لدرب وحيد يسلك للحداثة أو نموذج تام ونهائي المطلوب اقتفاؤه. فقد انكسرت الرؤية التي تعدّ الحداثة كلّ واحدًا إما يؤخذ أو يترك كاملاً. وانبسطت نظرة بنوية بديله تثبت للحداثة مستويات متميزة، منفصل بعضها عن البعض، والدليل دول البترودولار التي نقلت ما يسمى «حداثة الأواني» وأغفلت «حداثة المعاني» بلغة محمد الشيخ⁽²⁰⁾.

لم ينشغل سبيلا بالتأصيل المفهومي للحداثة أو بالبحث الأركيولوجي عن بداياتها، رغم كثرة إشارات وتوارداته، بقدر ما بحثها من جهة الهم المعرفي الإبتيمولوجي، المتدثر بالنظر

(15) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 75.

(16) محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة - في التشريح السياسي، ط 2 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010)، ص 20.

(17) محمد سبيلا، زمن العولمة فيما وراء دوائر الوهم (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، ص 93.

(18) محمد الزين شوقي، انزياحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005)، ص 13. يقول هذا الباحث: «فالحداثة ليست مجرد نماذج للتطبيق أو مثل وأيقونات تستدعي التطابق وإلا لسهل نقل العدة التقنية أو الأورغانون العلمي والمثال الحضاري بحذافيره من سياقه الجغرافي والتاريخي إلى سياقها الخاص» (ص 14).

(19) انظر: محمد سبيلا، «من «الحداثات» إلى الحداثة»، موقع مؤمنون بلا حدود، 13 آب/أغسطس 2018، <https://bit.ly/3tHTNvL>.

(20) نشر في موقع مؤمنون بلا حدود في 8 كانون الثاني/يناير 2015، <https://www.mominoun.com>.

إليها خارج سياقها، كمفهوم غير مكتمل قابل للنقل والتنشيط من داخل كل حضارة؛ لغتها تعرف القطيعة والاستمرار. وهذا يؤشر للطابع الأصيل في مقاربة سبيلا ذات المنهج المتعدد الأبعاد، المتحرر من النزعة المتمركزة على الفكر الغربي والثقافة التقليدية. فالرجل زواج بين البحث التاريخي، والفعل التفكيكي والرؤية التحليلية. جمع في شخصه بين المؤرخ لبدائياتها، ورجل الفكر والفلسفة المتملي في منجزاتها والذي لا يكتفي بالنظر الفوقي بل يخوض في الأعماق لمساءلة واستشكال منطلقاتها ومبادئها ومدى احتمالية نقلها، من دون أن يحس - كمثقف ثالثي- بعقدة النقص أو يصاب بالانبهار.

يعيد سبيلا النظر في مفهوم ما بعد الحداثة كمجازة للحداثة ليسمىها الحداثة البعدية، فما هي إلا حادثة في مرحلة لاحقة تعيد مراجعة مبادئها ومسلماتها وأفانيمها. توسع مجالاتها لتشمل الأبعاد الروحية والرمزية والأساطير والتخييلات الفردية والجماعية. تستدخل معطيات جديدة بغرض انتقاد مبدأ الهوية وتفكيكه⁽²¹⁾. يقول في هذا الشأن: «فتيار الحداثة البعدية ينتقد البنية الفكرية المغلقة للحداثة وارتكازها على العقل وتمجيدها للإنسان وتضييقها للتاريخ والحتمية التاريخية وإنكارها للتخيل والرمزي. فتيار الحداثة البعدية يمثل نقداً لأساطير الحداثة (الأساطير هنا بالمعنى الإيجابي) المتمثلة بالعقلانية والتقدم والتطور وفاعلية الإنسان»⁽²²⁾. ليستنتج أن تيار الحداثة البعدية استمرار للحداثة وتعميق وتطوير وتشذيب لأخطائها، لا قول علويًا فوق قول الحداثة، مثل قطعاً تاماً معها ومع منجزاتها. إنها درجة ثانية أو طبقة ثانية فوق الطبقة الأولى. وهذا يعني أن لها مراحل وأشواطاً عبرتها في ترنحها التاريخي، فما علاقتنا كعرب بالحداثة؟

ثانياً: الحداثة المجهضة عند العرب

خصص سبيلا جزءاً غير يسير من كتاباته عن الحداثة لعلاقتها بالوطن العربي عمومًا والمغرب خصوصاً. فهي فكر مستورد، جاء بالقوة نتيجة الاستعمار أو انتشار منتجاته التقنية، فلم ينتقل إلى هذا المجال طوعاً واختياراً وبمباركة قواه⁽²³⁾. الأمر الذي جعله فكراً صراعياً استحواذياً، حاول طرد التقليد والتراث ليحل محله كعملة رائجة خاضعة للمعايير العالمية، وهو ما ولد نوعاً من الرفض والتمرد عليها وعلى جوانبها المادية مقابل الإقبال النهم على تقنياتها وأدواتها. فكان لزاماً إحداث مصالحة في الفكر والوجدان العربيين بين التراث والحداثة ليركب كل واحد منها ناصية الآخر⁽²⁴⁾.

يقسم سبيلا طرائق تعامل المفكرين العرب والمغاربة مع الحداثة إلى طرفين أو فريقين حتى لا نقول ثلاثة: الرافضون لها كلياً، والمطالبون بها كلياً ثم الموفقون. تدرجت الحداثة بين من يعدّها فاعلاً ومن يظنها مفعولاً به. كيان واقعي له آثار وأشكال وهيئات قابلة للتحقيق لا تخالف السائد والتراث. ومن يظنها شيطاناً مارداً خرج من قمقمه يتربص بالشعوب، قادراً على سحقها

(21) محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، كتب الجيب؛ 39 (الرباط: منشورات الزمن، 2003)، ص 95-96.

(22) المصدر نفسه، ص 63.

(23) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 42.

(24) سبيلا، للسياسة، بالسياسة - في التشريح السياسي، ص 119.

إذا أدخلته في نسيجها⁽²⁵⁾ من دون أن يوقع نفسه ضمن أي اتجاه، ومحافظاً على مسافة المراقب المحلل للأوضاع الاجتماعية والسياسية للوطن العربي. ورغم ذلك يلاحظ أننا لم نعش بعد الحداثة كعرب ومغاربة. يقول: «والحق أن مجتمعاتنا، وفكرنا لم ينتج الحداثة. ولم يعيشها بل عاش مزيجاً حضارياً اختلط فيه التقليد والحداثة على مختلف المستويات»⁽²⁶⁾. لم نشهد حداثة محلية إنما شهدنا هجيناً غريباً من التراث والحداثة، نعيش فصاماً بينهما. فللحداثة وسائلها في تثبيت أقدامها في أي أرض تجتاحها، إذ إما تعتمد للدهس والتدمير للقوى التقليدية وتعزلها وإما تلجأ إلى الإغواء والإغراء. فلا يخفي هذا الوضع أنها ضرورة حضارية تضمن التنمية والتحول إلى دول حديثة لها شأن قوي ضمن القوى العالمية، وكلمتها مسموعة في منظمات المجتمع الدولي. لهذا يجب الرهان عليها كما نراهن على إقامة نظام سياسي مؤسسي تحكم فيه الشعوب وتستعيد سلطتها من الاستبداد وتقرر مصيرها بيدها. علاوة على الرهان الاقتصادي بإقامة نظام اقتصادي عصري ومندمج، قادر على تحقيق كل طموحات الأفراد وضمان العيش الكريم والرغد لكل أبنائه. إضافة إلى الشق الاجتماعي بالتحكم في نسب النمو السكاني وفي حصيص المواليد وموازنتها مع المداخل والخيرات العامة، ثم الحذر من هجرة الأدمغة والعنف بكل أشكاله وأنواعه والتطرف وباقي «الأمراض» الاجتماعية كالانتحار والجريمة... مع إعادة النظر في دور المرأة ووظيفتها ومكانتها في مجتمعاتنا، وتزويد الأفراد بمزيد من الحقوق وتوسيع هامش الحريات ومساعدتهم في صقل مواهبهم وتنمية قدراتهم للإبداع والابتكار⁽²⁷⁾.

لا نذيع سرّاً عندما نقر مع سبيلا بأهمية المشروع الثقافي كرافعة أساسية للالتحاق بركب الدول المتقدمة⁽²⁸⁾ من طريق الزيادة في حجم الاستثمار في البنى الثقافية، مع تخصيص ميزانية مهمة من الدولة للبحث العلمي بكل أوجهه (العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية) وإعادة العلماء والمثقفين والمفكرين لمكانتهم الاعتبارية، بتوفير شروط عمل ملائمة ومختبرات مجهزة بأحدث الأدوات. ويضاف إلى هذا استلزامية العقلنة في التعامل مع الموارد الطبيعية والبشرية، وحسن تنظيمها وتسييرها إدارياً ومؤسسياً. ومن أسف، أنها قيمة لم يحافظ منها إلا على الجانب المنفعي، فالموظف في الإدارة يحول الخدمة المجانية المدفوعة من الدولة إلى عمل سخرة تغلب فيه المحسوبية والزبونية، يطلب من المواطن ثمن تسهيل خدمة مقابل تسريع وتيرة المسطرة الإدارية الطويلة والمعقدة. وكأن المؤسسة تقدم خدمة خاصة غير تابعة للدولة. وقل الشيء نفسه عن سلوكيات اجتماعية تبين غياب العقلانية، مثل صاحب سيارة الأجرة، إذ رغم عقلنة مجاله بوضع

(25) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 49.

(26) المصدر نفسه، ص 67.

(27) المصدر نفسه، ص 97-98.

(28) يقول محمد سبيلا: «... مواكبة الحضارة التقنية الحديثة، تتطلب لا فقط مواكبة مظاهر التحديث التقني والتنظيمي بل تتطلب أيضاً تطوير آلية للتحديث الثقافي والفكري والخروج من دائرة رد الفعل السلبي، ولربما الارتكاسي تجاه الثقافة الحديثة». انظر: سبيلا، زمن العولمة فيما وراء دوائر الوهم، ص 90. فالثقافة هي الحاضنة والتربة التي ترعرعت فيها الحداثة. ويشترط سبيلا ضرورة استطلاع هذه التربة أولاً قبل الاستثمار فيها أي أسبقية الحداثة على التحديث. وهذا واضح حتى عند الحديث عن مراحلها بدأت الحداثة أولاً ثم جاء التحديث ثانياً كنتيجة لها. يصرح في هذا الباب أستاذنا: «جوهر التحديث الثقافي هو الانتقال من ثقافة تقليدية ساكنة إلى ثقافة حديثة قوامها العقل وإدارتها العقلنة» (ص 95).

حاسب للمسافة وتحديد ثمن الخدمة إلا أنه يستجدي الزبون في كثير من المرات، فيشتكي ضيق ذات اليد وقلة الحيلة وغلاء المعيشة وارتفاع ثمن قطع غيار السيارة...⁽²⁹⁾.

يبرر سبيلا دور النهضة المغربية في استئناف العودة للسلف الصالح والإسلام السماح مع الاندغام بسلاسة وليونة في الحداثة. ويذكر مجموعة من الرواد كمحمد بن الحسن الوزاني، وعبد الله إبراهيم، وعلال الفاسي، وعبد الهادي بوطالب⁽³⁰⁾. ويشدد في إطار قراءته لعبد الهادي بوطالب على دور الرجل إلى جانب رجال المقاومة في إرساء مبادئها الأولى؛ كالدعوة للقبول بأساسيات الحداثة، والدفاع عن مساواة المرأة بالرجل، ومناهضة كل مظاهر التطرف الناتجة من المغالاة والتزمت في فهم الدين⁽³¹⁾. والأهم جعل الفرد في قلب الفعل والاهتمام، بوصفه المحدث الفعلي للحداثة وقلبها النابض. فلا محيص عن تفجير طاقاته الخلاقة والابتكارية، بجانب توسيع صلاحياته في المجتمعات الحديثة⁽³²⁾.

لم يكن دخول الحداثة أمراً تلقائياً ميسوراً بقدر ما كان دخولاً مستعسراً احتاج إلى عملية قيصرية، أمام رفض بعض الفقهاء الذين قيّموا منتجاتها دينياً؛ مستغلين حظوتهم عند السلطان ورأسمالهم الرمزي كحراس للدين ورعاة للشرع وحماة للإسلام؛ فهم نخبة المجتمع.

تحتاج الحداثة إلى مزيد من التهيئة والتبئير، فمقتربها تفاعل الفكر المغربي إيجاباً أو سلباً مع الفكر الكوني. وسبل مواجهة الواقع الموسوم بالتخلف المادي والتأخر التاريخي والجمود الفكري والتقهقر الحضاري، دونما هجنة أو خلاسية، هي القدرة على استنهاض القوى الوطنية الخلاقة وفتح الباب للسلوك العقلاني. فلا محيد عن الحداثة اليوم لأنها قدر محتوم ونهر لا مفر من السباحة في مائه، فيما أن نقاومه ونسبح ضد التيار فيأخذنا وإما نجري مع موجاته فننحو. وهذا يعني أن «مطارحات الأستاذ سبيلا حول الحداثة (تتسم) بالجدّة والطرافة والأصالة»⁽³³⁾. بلغت معه الحداثة طوراً من النضج الفلسفي، مجتازة المنزع الأيديولوجي لمحمد عابد الجابري، والرؤية التاريخية لعبد الله العروي، والمقاربة التغايرية الاختلافية مع عبد الكبير الخطيبي، والوجهة التقليدية السلفية مع طه عبد الرحمن. فمنظورية محمد سبيلا احتكت بكل هذه المقاربات والزوايا، ودخلت معها في مناقشات موسعة. منتقدة في مرات ومساندة في أخرى. أخذت منها وردّت عليها. فمن مأخذها أنها لم تحاول التأصيل

(29) سبيلا، للسياسة، بالسياسة - في التشريح السياسي، ص 119-120.

(30) سبيلا، زمن العولمة فيما وراء دوائر الوهم، ص 10 - 11.

(31) المصدر نفسه، ص 11.

(32) شوقي، انزياحات فكرية مقاربات في الحداثة والمتقف، ص 13.

(33) عبد العالي معزوز، «قراءة تحليلية ونقدية في كتاب: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر»، ص 83،

<https://www.aljabriabed.net/n69_08maazouz.htm>.

الجيولوجي للحداثة، ولا كلفت نفسها رصد أسسها ومنطقاتها⁽³⁴⁾، ولا وطنت قواها لتشريح خطابها؛ وكانت دائمة الاهتجاس بسؤال: ماذا نأخذ منها؟ وماذا نرد؟ والحال أننا بحاجة إلى عمل تفكيكي كالذي قام به ديريدا حول الحداثة وتصويبات نيتشه وانتقادات هايدغر... بحاجة إلى تأصيلها ثقافياً وفكرياً، والمصالحة معها أخلاقياً وقيماً، وذلك من دون اختزالها للنظمية المادية المنفعية. ولا معاملتها تحت الصدمة أو الإغواء، لأن المصدوم والمغوى يقوم برد فعل شرطي لا يكون فيه فاعلاً بل مفعولاً به. وفي كثير من المرات تثير فيه آلية المقاومة والرفض⁽³⁵⁾. فالذي جعل الحداثة منتجاً محظوراً في بدايته، كونه اعتلى المغرب في لحظات ضعف وتراخ حضاري، بلغ ذروته مع هزيمة الجيش المغربي أمام الجيش الفرنسي في موقعة إيسلي سنة 1844، واحتلال إسبانيا لتطوان سنة 1860. فسميت «صدمة الحداثة»⁽³⁶⁾ التي دفعت إبانها إلى إنشاء مدارس ومصانع لتحديث الجيش كمصنع البارود بمراكش، ودار السلاح بفاس.. وأرسلت البعثات الطلابية إلى فرنسا، للتعرف إلى عناصر قوة الغرب وتحري مكامن جبروته وسطوته، قصد نقلها إلى البنية المغربية. وهو ما كان من الملك الحسن الأول حينما زود قصره بأدوات وتقنيات الحداثة كالتليفون، آلة التصوير، آلة الكلام (الفونوغراف) والأهم التليغراف الذي أثار نقاشاً مفاده: هل يجوز العمل به (خصوصاً في الأمور الدينية)؟⁽³⁷⁾. ورغم ذلك يلاحظ الباحث توجس كثير من الفقهاء من أدوات التحديث التي تؤدي بانفصالهم عن محيطهم وتراثهم. والالتباس بها التباس بالكفر والإلحاد لما تحمله من علامات للتغريب لا تقل بشاعة عن الكفر. هذه الرؤية أدت بهم إلى محاكمتها ورفضها على كل الصعد. خرجت بعض الفتاوى تظن أنها في مقام البدعة المنهي عنها شرعاً، لأنها لم توجد من قبل في عهد الرسول (ص) وخلفائه وتابعيهم. والأمر عند هؤلاء توقيفي فلا يجب الخوض فيه، والأصوب ترك الأمور المبتدعة كما تترك الأمور المتشابهة. ولنا مثال من الصابون الذي حرم التطهر به كثير من الفقهاء، لتعلة إبطاله النظافة لما حواه من شحم الخنزير. كما حرمت الصلاة بثياب خاطها الكفار⁽³⁸⁾.

لم يكن دخول الحداثة أمراً تلقائياً ميسوراً بقدر ما كان دخولاً مستعسراً احتاج إلى عملية قيصرية، أمام رفض بعض الفقهاء الذين قيموا منتجاتها دينياً؛ مستغلين حظوتهم عند السلطان ورأسمالهم الرمزي كحراس للدين ورعاة للشرع وحماة للإسلام؛ فهم نخبة المجتمع. ولولا الهزائم العسكرية المتتالية والنكبات الاجتماعية والقرب الجغرافي للمغرب من أوروبا، لانتصرت فتوى مجموعة من الفقهاء المتشددة حيال الحداثة، ولظل المغرب في سباته الحضاري، يعيش خارج التاريخ. فمن محاسن المصادفات أن شهدت أوروبا ثورة صناعية، وفرت فائض الإنتاج الذي دفع

(34) يمكن مراجعة انتقاداته وتوجيهاته لهذه المقربات في مقال من ثلاثة أجزاء: «الحداثة والتحديث في الفكر المغربي»، ج 1، نشر المركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية في موقعه الإلكتروني: <http://arab-csr.org/2013/06/22>.

(35) معزوز، المصدر نفسه، ص 83 - 84.

(36) محمد سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، ط 2 (الرباط: منشورات الزمن، 2005)، ص 11.

(37) يمكن التوسع في هذا النقاش الفقهي في: المصدر نفسه، ص 15-18.

(38) المصدر نفسه، ص 21.

للبحث عن أسواق، فأوجب غزو المغرب لأنه الأقرب جغرافياً⁽³⁹⁾. ومن حسن حظ المغرب أيضاً أن وجد نخبة سياسية مخزنية جاهزة بضرورة تحديث الجيش والنظام الإداري والاقتصادي... إلخ، وعليه، فالتحديث بدوره لم يكن خياراً شخصياً من المخزن والنخبة المثقفة التي وعت حساسية المرحلة، فانخرطت في نقل بعض مظاهرها كالجيش والإدارة وأجلت باقي المظاهر لمرحلة قادمة. وكأن الحادثة دلفت فضاء المغرب على شكل جرعات⁽⁴⁰⁾، وتعامل معها بانتقائية قتلت روحها الكلية. ورغم ذلك يقر سبيلا بإجهاض هذا المشروع الفتى أو عدم القدرة على استنباته وتبثيره، لعوائق كثيرة كغياب الطبقة البرجوازية الأصلية التي تحمل مشروع التحديث وتستثمر في كل قطاعاته، ثم وجود جهاز مخزني تقليداني مناهض للجهاز البيروقراطي الذي احتضن فعل التحديث في الغرب، إضافة إلى غياب نخبة ثقافية وسياسية مؤمنة بالتحديث وواعية بأهميته وضرورته. يقول سبيلا: «هذه المفاسل لم تتوافر إلا جزئياً بحدود ضئيلة في معظم البلدان المتأخرة تاريخياً ومن بينها المغرب، وهو ما عاقها عن الانطلاق الناجح في درب التقدم»⁽⁴¹⁾. فلم يجهض فعل التحديث إلا بوجود عوامل ذاتية جوانية كانت أكثر قوة وتأثيراً من العوامل الخارجية البرانية. أي لا يهتم سبيلا بالتحليلات التي تؤمن بمقولة المؤامرة الغربية.

**هيات صدمة الحادثة لبداية جديدة
ولكيان مستحدث يحمل مقومات
الثقافة التقليدية والعصرية.
شقت الاقتصاد لعصري وتقليدي؛
والسياسة لمؤسسات معاصرة
وأخرى قديمة؛ والتعليم للعتيق
الذي يتم في الزوايا ودور القرآن
والحديث الذي يتم في المدارس
العمومية ومدارس البعثات.**

هيات صدمة الحادثة لبداية جديدة ولكيان مستحدث يحمل مقومات الثقافة التقليدية والعصرية. شقت الاقتصاد لعصري وتقليدي؛ والسياسة لمؤسسات معاصرة وأخرى قديمة؛ والتعليم للعتيق الذي يتم في الزوايا ودور القرآن والحديث الذي يتم في المدارس العمومية ومدارس البعثات. ولم تسلم من الازدواجية والثنائية حتى القيم التي تضاربت بين الجماعية والفردانية. هذه الازدواجية أيقظت الشعوب على وعي شقي بتخلفها عن الركب الحضاري وعدم إسهامها فيه لا من قريب ولا من بعيد اللهم من جهة الاستهلاك، وكخزان للمواد الأولية أو كمصدر للمهاجرين غير الشرعيين. وألحقت بها تمزقاً في مشاعرها الذاتية حول تفوقها وامتلاكها للحقيقة، بالنظر إلى الذات نظرة حاملة ونرجسية تضخم من حجمها وتووجها إلى درجة الأسطورة. يعلنها سبيلا: «تتخذ إذن صدمة الحادثة في هذه البلدان صورة صدمة استعمارية، فهذا الأخير هو احتلال للأرض ونهب للخيرات واستيلاء على الرموز السياسية وعلى السيادة الوطنية لكنه بنفس الوقت يعترف بتنظيم المدن وخط الطرق، وتنظيم المواصلات وإنشاء

(39) انظر مقال: سبيلا، «من «الحدائق» إلى الحادثة».

(40) سبيلا، المغرب في مواجهة الحادثة، ص 68.

(41) المصدر نفسه، ص 70.

السكة الحديدية والنظام الإداري والمدارس العصرية وقواعد التعامل المالي عبر الأبنك»⁽⁴²⁾. لقاء دراماتيكي فيه جانب من الخوف والانبهار؛ الإقبال على الحداثة والإدبار عن التقليد. مسار متردد بين الماضي والمستقبل بين الأمس واليوم، إذ ليس من السهل أن تنفصل الشعوب عن تراثها وتنخرط فعلياً وبسهولة ويسر في الحداثة كما ادعى عبد الله العروي، التي عدها محمد عابد الجابري دعوة تغريبية، وقال بضرورة «خوصصة» الحداثة بلغة رشيقة لمحمد الشيخ⁽⁴³⁾. وضمن هذه الشعوب أحست الطبقة المثقفة بضرورة الانخراط الفعلي والأنّي في الحداثة من دون الوقوع في التغريب أو الاعتراّب، وبعيداً من التقليد والمحاكاة.

كعادة سبيلا يشقّق أبعاد الحداثة، إلى حداثة سياسية وتقنية ثم حداثة فكرية ثقافية. ولئن عرف الفكر المغربي الحداثة التقنية ونقل أدواتها بسهولة، فإنه فشل في نقل الحداثة الفكرية والتنظيمية. يقول: «الوجه الذي عرفت به الحداثة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة هو الوجه السياسي المتمثل في مكونات ومظاهر الحداثة السياسية وفي الحداثة التقنية والتنظيمية عامة، أما الأبعاد الفكرية والفلسفية للحداثة فهي ما تزال غائبة أو مغيبة عن أفقنا الفكري»⁽⁴⁴⁾، الأمر الذي يجعل أفقنا فكري يعيش في زمنين وضمن بعدين متناقضين. فعلى المستوى السياسي والتنظيمي والتقني نعيش زمن الحداثة، وعلى المستوى الفكري والثقافي نعيش زمن الحداثة البعدية أو ما بعدها⁽⁴⁵⁾. كمذهب مجوج ومنقذ من طرف اتجاه سماه: «نرجسية ثقافية ونزعة أصولية»⁽⁴⁶⁾.

نصّب سبيلا نفسه مدافعاً على العقل والحداثة بالاستعانة بهابرماس الذي حددها في نقط مركزية: الذاتية، الفردانية، الأداتية والسيادة، تلکم هي - على لسان سبيلا - فواعل الحداثة المباشرة⁽⁴⁷⁾، إذ ما فتى يقرب الحداثة من اليومي والمعاش الواقعي، لتغدو شكلاً من أشكال الإصلاح المجتمعي، الأكثر ملحاوية واستعجالية، فكل تأخير يزيد تعميق الهوة بيننا وبين الحضارة، ويؤجل التحاقنا بالتاريخ. فهي فعل من أفعال المقاومة ورد عن التخلف⁽⁴⁸⁾، وتأسيس لمجتمعات العقلانية والنظام على المستويات المختلفة للمجتمع. هي بمعنى من المعاني مكر بالتاريخ وتحايل على قواه كما صرح سبيلا: «افتراض مبدئياً أنه صراع متعثر، مرة تنتصر الحداثة والتحديث، ومرة ينتصر التقليد ومرات ينتصر مكر التاريخ بتلواناته وتشابكاته، حيث تلبس الحداثة لبوساً تقليدياً ويتلبس

(42) سبيلا، «الحداثة والتحديث في الفكر المغربي».

(43) يمكن مراجعة الحوار المطول معه في مقال الحداثة والتحديث بالفكر المغربي في أجزائه الثلاثة المخصصة لثلاثة من أعلامها وهم العروي والجابري والخطيبي. يمكن أيضاً مراجعة مقال لمحمد الشيخ، «مفكر المغرب وقضية الحداثة»، فكر ونقد، العددان 69-70 (حزيران/يونيو 2005).

(44) محمد سبيلا، «دفاعاً عن العقل والحداثة»، فكر ونقد، السنة 49، العدد 92 (2010)، <<https://bit.ly/3d3fxwl>>.

(45) يقول محمد الشيخ: «نحيا وضعاً بينياً بين حداثة خلاسية وتقليد هجين». انظر: الشيخ، «مفكر المغرب وقضية

الحداثة»، ص 73.

(46) سبيلا، «دفاعاً عن العقل والحداثة».

(47) سبيلا، «التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها الإبتيمولوجية ودلالاتها الفلسفية».

(48) سبيلا، أمشاج (حوارات في الثقافة والسياسة)، ص 38.

التقليد لبأساً حدثاً ويتشابك المنظر على المرء، فلا يتبين أي العنصرين يحقق الظفر»⁽⁴⁹⁾. فلا يحدث مثل هذا الأمر إلا للمجتمعات المتأصلة في التاريخ التي تحمل على كاهلها أثقال التراث، لا تستطيع التخلص منه وليس بمكنتها ذلك. وأمام استعصار المفاضلة بينهما تختار مكر التاريخ الذي يمكر/يسمح بتعايش الحداثة والتراث⁽⁵⁰⁾. وهو ما أته الحداثة اليابانية والصينية والهندية... عكس الحداثة الأوروبية والأمريكية التي اجتثت التراث وقطعت معه نهائياً. وهنا يتبسط سبيلا في الحديث عن «خراطيط الحداثة» أو «كارتوغرافية للحداثة»⁽⁵¹⁾؛ ليفهم أن الحداثة متنوعة متعددة الأشكال أي لا يمكن بناؤها إلا بما يناسب تراث المجتمع وعاداته وتقاليده؛ تسمى «الحداثة التأصيلية»⁽⁵²⁾؛ كإحداث ضرب من التكيف يمازج بين الطرفين ويشركهما في بناء هوية مركبة، ويستدرجها معاً ليرؤض كل منها الآخر ويسخره في خدمة. والرابح الأكبر هو المجتمع الذي يصهر هذا الكل ويعترف ويسمح للأقلية أو الأكثرية للتعبير عن هويتها ودينها ولغتها.

تعلمنا الحداثة الكف عن الوقوف عند نتائجها أو تبني نماذجها نفسها. وهو درس سعى سبيلا لبلوغه إلى جانب صديقه عبد السلام بنعبد العالي الذي يقرر: «التحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة انفصال دؤوبة تطرح منطق الاتصال هذا موضع تساؤل، وتفسح للتفردات فرصة الظهور وتجعل من الخصوصية حركة لامتناحية للضم والتباعد، ومن الآخر مجاًلاً مفتوحاً للانفصال والالتقاء»⁽⁵³⁾.

يصل بنا سبيلا لخلاصات محورية تركز على علاقة المغاربة بالحداثة، وتبين بالملاموس وجهة نظر أستاذنا في هذا الشأن رغم أنه قليلاً ما أدلى بموقفه على نحو مباشر، فيكتفي بتحليل المواقف ومناقشتها. وهذه الخلاصات هي:

(49) سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، ص 103.

(50) يقول سبيلا في هذا الصدد «لا نكاد نجد الحداثة خالصة وبريئة ونقية ساطعة خاصة في المجتمعات الثالثة التي اختلطت فيها الحداثة بالتقليد سواء على مستوى اللباس، اللغة، الاقتصاد، الحياة الاجتماعية...» انظر: عبد الرحيم العطري، «حوار مع المفكر المغربي الدكتور محمد سبيلا»، الحوار المتمدن، 19 أيار/مايو 2005، <https://bit.ly/3cXNuOW>. في حين أكد محمد الشيخ أن هذه حالة من المأساة التي تشرخ الفكر والثقافة العربيين. يعلنها «مأساتنا إذن هي هذا المزيج المتوتر بين الأمر التقليدي والشأن الحداثي». انظر: الشيخ، «مفكر المغرب وقضية الحداثة»، ص 75.

(51) سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، ص 60.

(52) عبد السلام بنعبد العالي، «الفكر المغربي ومسألة التحديث»، فكر ونقد، العددان 69-70 (حزيران/يونيو 2005)، ص 26-27. ويقول في معرض إيضاح تميز الحداثة بالتعدد والتنوع، وغياب النمذجة التي هي تسطيح ووقوف عند نتائج الحداثة. يقول: «إذا كانت هناك خاصية عامة تميز الحداثة الفكرية فهي نفورها من الضم والتوحيد وتمجيدها للتعدد والاختلاف». انظر: عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2008)، ص 37.

(53) بنعبد العالي، «الفكر المغربي ومسألة التحديث»، ص 26. يشبه علاقة الحداثة بالتراث بتعالق الجنين بالأم لحظة قطع حبل الصرة، ينفصل عن أمه بيولوجياً ويتصل بها سيكولوجياً وحميمياً. وبه؛ هي لحظة من القطع والوصل، من التقليد والتحديث، من تجاذب القديم مع الجديد. مما يدفعه للتقرير: «نحن العرب لم نعشها (أي الحداثة) في بنائها ولم نواكها في جانبها الدياكروني وإنما أدركناها في جانبها السانكروني». انظر: بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص 19 (ما بين قوسين إضافة منا للتوضيح). أدركناها كمراحل تاريخية، ولم نفهمها كبنية فكرية ثقافية تستوجب التأسيس في العمق الجواني للمجتمع، بدل النظر إليها كنتائج ومنجزات وإغفال أنها مسار طويل ودينامي للتأسيس وإعادة التأسيس للعقلنة والدمقرطة والتحرر.

- المفكر المغربي مرتبط بالواقع والتاريخ والهموم اليومية للشارع، معانق لقضايا الشأن العام. فلا يستحسن النظر إلى المثقف كمنظر مفارق للواقع وقضايا المواطن الآنية، وفي أحسنها يختزل في موظف حكومي.

- انتقال الفكر المغربي والمفكر المغربي من فكر الفقيه المحكوم بالثقافة الدينية التقليدية، ثقافة الفقيه إلى مفكر حداشي عقلاني مطلع على العلوم الإنسانية، ومستخدم للمناهج الحديثة في مدارس قضايا الشأن العام.

- المدرسة المغربية رائدة على مستوى إنتاج الأفكار والمعتقدات والمذاهب وخصوصاً منها الفلسفية، والدعوة إلى الحدث والتحديث، الأمر الذي جعلها منارة عربية تأثرت بمقولاتها بلدان عربية، بل إن بعض مفكريها بلغ العالمية فنقلت كتاباته وترجمت لمجموعة من اللغات.

- المدرسة المغربية من أوائل المدارس التحديثية في الوطن العربي، إذ لم تكتف بالدعوة إلى الحدث بل اندرجت فيها خيار وحيد وحتمي تاريخياً وحضارياً، لا محيص عنه للولوج إلى الحضارة الإنسانية المعاصرة.

خاتمة

خيار الاشتغال على الحدث ليس خياراً فردياً من المثقف إنما هو خيار جماعي، وسؤال التحديث ليس سؤالاً خصوصياً لهذا المثقف أو ذاك بقدر ما هو إشكال جماعي، غيابه يحفز المثقفين لمناولته بالبحث والدراسة في أفق تبئيرها في الأوساط الاجتماعية، وجعلها جزءاً لا يتجزأ من رصيد المجتمع وتراثه. فلا حاجة بنا إلى حدث خلاسية هجينة بلغة محمد سبيلا قطعت كل علاقة لها بكيان المجتمع وتراثه. فرغم أن الحدث لم تكن خياراً مجتمعياً نابغاً من إرادة عامة، إنما ركبت المجتمع على شكل استعمار، الأمر الذي ولد صدمة الحدث، قلنا رغم ذلك تعايش الطرفان في كيان واحد لينتج هوية مركبة من التراث والحدث. وإن نجح التحديث التقني، واستطاع المجتمع التكيف مع الأدوات والآلات وأحسن استعمالها، فالمرأة الجاهلة في المجتمع العربي تقدر على توظيف أدوات كالثلاجة وآلة الغسيل... فلا تزال الحدث السياسية المؤسسية والإدارية والثقافية الفكرية تراوح مكانها لم تعرف بعد طريقها إلى المجتمع العربي. وهذه الحدث هي الأهم، والأجدي البدء منها ولا سيما وأنها تمثل أس وقاعدة البناء الحداثي والباقي نتائج لها. لهذا يطالبنا سبيلا ببدء منها رأساً بالمراهنة على إصلاح المنظومة التعليمية، وجعلها في قلب المشروع المجتمعي □

أي دور للعوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي؟

الاتحاد الأوروبي والدمقرطة في المنطقة العربية

مصطفى بخوش(*)

أستاذ العلاقات الدولية، جامعة محمد خيضر،
كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية - الجزائر.

مقدمة

عقب التحولات الديمقراطية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات وانحسار الحرب الباردة، أصبح تعزيز الديمقراطية عنصراً أساسياً في السياسة الخارجية للقوى الغربية الكبرى، وتم ربطها بالمساعدات الإنمائية. وإضافة إلى الحكومات، جذدت منظمات المتعددة الأطراف، وعدد كبير من المنظمات غير الحكومية الوطنية والدولية، ووسعت نطاق التزاماتها بالمشاركة الدولية لدعم الديمقراطية. وقد تم التوصل إلى توافق في الآراء داخل المجتمع الدولي مفاده أن اعتبارات السيادة الوطنية ينبغي ألا تحمي الترتيبات السياسية الداخلية للبلد من المراقبة أو النقد الخارجيين. وهكذا ظهرت معايير في المجتمع الدولي تشير إلى أنه من المشروع أن يكون للقوى الديمقراطية مصلحة في تعزيز ودعم الديمقراطية في الخارج. ليتراجع بذلك مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية لمصلحة مقولات جديدة كان أبرزها التدخل الإنساني والمساعدة الديمقراطية.

وقد صعد النقاش حول دور العوامل الخارجية في عمليات الانتقال الديمقراطي بصورة بارزة بعد نهاية الثنائية القطبية وانهيار الشيوعية في دول أوروبا الشرقية والوسطى، حيث لاحظ الكثير من الباحثين تزايد دور القوى الغربية في هندسة سلسلة من التحولات السياسية في هذه البلدان عبر الترويج للخطاب الليبرالي الذي يربط بين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية.

ستركز هذه الدراسة على عرض آراء أهم الباحثين بشأن دور العوامل المذكورة ومناقشتها، وبحث دور هذه العوامل الخارجية في المنطقة العربية. وعليه ستحاول الدراسة الإجابة عن

أي دور للعوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي؟ - مصطفى بخوش / 57

الإشكالية التالية: ما أهم العوامل الخارجية المؤثرة في عملية الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية؟ وما حجم دورها فيها؟

تنطلق الدراسة من مجموعة من الافتراضات الخاصة نلخصها في التالي:

- توجد علاقة تساندية بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية في عمليات التحول والانتقال الديمقراطي.

- أدت العوامل الخارجية دورًا محددًا في مرافقة عملية الانتقال الديمقراطي في دول أوروبا الشرقية.

- مثل عدم الالتزام الكافي من طرف القوى الغربية الرئيسية (في حالتنا هنا الاتحاد الأوروبي ودوله الرئيسية) بدعم ومرافقة عملية الانتقال في المنطقة العربية عائقًا حقيقيًا أمام عملية الانتقال الديمقراطي.

تبرز أهمية هذه الدراسة في عرض أهم المقاربات النظرية لدور العوامل الخارجية في عملية الانتقال ومحاولة اختبار صديقتها في المنطقة العربية. وستمكنا الدراسة كذلك من البحث عن طبيعة هذا الدور في منطقتنا العربية مقارنة بما تقدمه مختلف المقاربات، حيث سنعرف إذا شكلت العوامل الخارجية داعماً للانتقال ومحفزاً عليه أم كانت عائقاً له ومثبطاً له. وعليه تهدف هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

- التعرف إلى المقاربات النظرية لدور العوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي.

- تحديد طبيعة دور العوامل الخارجية في «حفز/تعطيل» عملية الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية.

- بحث العلاقة بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي.

أولاً: المقاربات النظرية لدور العوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي

شهد العالم الكثير من موجات التحول نحو الديمقراطية خلال العقود الثلاثة الأخيرة في مناطق مختلفة من العالم. وكان سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفياتي بمنزلة الزلزال الذي ضرب في برلين وموسكو لينتشر ويمتد إلى أجزاء كثيرة من العالم شملت دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وبعض الدول في آسيا وأفريقيا. وقد طرحت هذه الموجات أسئلة جديدة من الحكم راوحت بين الديمقراطية وأنماط جديدة من الاستبداد تختفي خلف ما بات يُعرف اليوم بديمقراطية الواجهة، حيث تتحول آليات العملية الديمقراطية ومؤسساتها إلى أدوات لتكريس النظام

القائم بدلاً أن تبتكر وسائل للتداول السلمي على السلطة. ومن دون إنكار الاختلافات والتميزات الداخلية المهمة، برزت مقاربتان عريضتان في تحليل الانتقال إلى الديمقراطية هما⁽¹⁾:

- المقاربة الرئيسية الأولى متعلقة بالمتطلبات

السوسيواقتصادية (المقاربة البنوية)، التي هيمنت على عمليات التنظير حول مخرجات النظام في الستينيات، واستمرت في التأثير طوال العقود الأربعة الماضية، وشهدت مؤخراً نوعاً من الانعكاس. وبوجه عام، وبحسب هذه المقاربة، تتحقق الديمقراطية، على الأرجح، إذا توافرت مجموعة من الشروط، مثل المتطلبات السوسيواقتصادية-الرأسمالية حسب شومبيتر (Schumpeter, 1957)، والتحديث الاقتصادي والاجتماعي حسب هنتنغتون (Huntington, 1968) وليبيست (Lipset, 1959) وأودونيل (O'Donnell, 1979) وبرزيوركسي وليمونجي (Przeworski and Limongi, 1997). والمجتمع البرجوازي حسب مور (Moore, 1966)، والطبقة العاملة وسلطة الطبقة النسبية حسب ثيربورن (Therborn, 1977) وراشيمير

إن اهتمام باحثي علم التحول بدور الفواعل، والعمل الاستراتيجي وحسابات الخيار العقلاني، وتحالف | تنافس المجموعات الصغيرة، وإشارات النخبة وأحكامها (الحكيمة والخاطئة)، فتحت سلسلة من الأسئلة الأساسية لدراسة أسباب وأساليب التحول الديمقراطي بدقة أكثر.

(Rueschemeyer, 1979) وستيفنز وستيفنز (Stevens and Stevens, 1992) أو العوامل الثقافية والدينية حسب هنتنغتون (1991) وإنغلهارت (Inglehart, 1988) وكاليافاس (Kalyvas, 2000) وليبيست (1994) ومولر وسيليغسون (Muller and Seligson, 1994) وبوتنام (Putnam 1993).

وعموماً تم الربط في هذه المقاربة بين التحول الديمقراطي والتحديث الذي يسمح بانتشار التعليم والوعي وبظهور المجتمع المدني والطبقة المتوسطة لتتراجع بذلك هيمنة الدولة والحزب الواحد لمصلحة مراكز جديدة.

- المقاربة الرئيسية الثانية هي مقاربة تركز على الفواعل (An Agency-based, Actor-focused Approach) لدراسة التحول إلى الديمقراطية، وظهرت في أواخر السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وانطلقت من تقاليد تحليلية مختلفة ومعارضة جزئياً للمنظورات البنوية. فعلى نقض الدراسات البنوية، تميل تفسيرات هذه المقاربة إلى تركيز اهتمامها على مسببات وأسباب التحول إلى الديمقراطية السياسية، بدلاً من التغيير المجتمعي الأطول أجلاً. وبناءً على ذلك، ربما تكون بعض المقترحات الأكثر إثارة للجدل والنقاش الصريح بشأن أسباب التحول إلى الديمقراطية قد تجلت خلال العقدين الأخيرين ضمن هذا التقليد نفسه.

(1) Amichai Magen, «Evaluating External Influence on Democratic Development: Transition,» Internet (1) web site for the CDDRL Stanford University, 2009), pp. 6-9, <http://cddrl.stanford.edu>.

باختصار، فإن اهتمام باحثي علم التحول بدور الفواعل، والعمل الاستراتيجي وحسابات الخيار العقلاني، وتحالف/ تنافس المجموعات الصغيرة، وإشارات النخبة وأحكامها (الحكيمة والخاطئة)، فتحت سلسلة من الأسئلة الأساسية لدراسة أسباب وأساليب التحول الديمقراطي بدقة أكثر، وبخاصة ما تعلق بظروف تفكك تحالف العصب المتحركة الاستبدادية والفصائل داخلها، وتحركها في اتجاه ديمقراطي بوعي أو بغير وعي، وكيف يحدد قادة المعارضة ويستغلون نقاط الضعف داخل النظام؟

لخص الباحث جمال محمد سليم على نحو ممتاز الأدبيات التي تناولت دور العوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي في مقال منشور أشار فيه إلى أن اهتمام الباحثين بدور هذه العوامل لم يبرز إلا بعد نهاية الثنائية القطبية وانهيار المعسكر الشرقي، واستخدم وصف بردهام (Pridham) للعوامل الخارجية بأنها العامل المنسي

لا تزال دراسات التحول الديمقراطي تفتقر إلى النظريات الأساسية، بل أكثر من ذلك تفتقر كذلك إلى الأدلة التجريبية على الآليات الدقيقة ومسارات التأثير التي تربط العوامل الخارجية بالأسباب الداخلية، سواء كانت هيكلية أو قائمة على أساس

الفاعل.

في دراسة أسباب الانتقال الديمقراطي بسبب التركيز فقط على دراسة العوامل الداخلية، حيث أدى انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية والوسطى في بداية تسعينيات القرن الماضي، ودور القوى الغربية في هندسة سلسلة من التحولات السياسية في هذه البلدان، إلى بروز منظور جديد أعطى مزيداً من الاهتمام لدور المتغيرات الخارجية في عملية التحول الديمقراطي. وهو ما دفع عدد من الباحثين إلى بناء أطر عامة للتحقيق في أثر المتغيرات الخارجية على التحول الديمقراطي في البيئات المحلية⁽²⁾.

وعموماً، تم تحديد سبعة أنواع من التأثير الخارجي، بما في ذلك العوامل السلبية، مثل الأزمات الاقتصادية، والانتشار، وتأثير المعايير والأفكار،

والعوامل الإيجابية، مثل المساعدات المباشرة للديمقراطية، والتأثير الدبلوماسي، والتأثير الاقتصادي، وتأثير السمعة⁽³⁾. ويقصد بالعوامل السلبية تلك التي لا تستهدف على وجه التحديد عملية الانتقال في دولة ما، ولكنها تؤثر في الأحداث المحلية. وتشمل هذه العوامل الأزمات الاقتصادية، وتأثير المعايير والأفكار، وظاهرة الانتشار. أما العوامل الإيجابية فهي تلك التي لها تأثير مباشر في عملية

(2) لمزيد من التفصيل حول المقاربات النظرية لدور العوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي، انظر:

Gamal M. Selim, «External Factors and Democratization: A Conceptual Framework», in: Gamal M. Selim, *The International Dimensions of Democratization in Egypt: The Limits of Externally-Induced Change*, Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace; vol 11. (Switzerland: Springer International Publishing, 2015).

Ray Salvatore Jennings, «Democratic Breakthroughs: The Ingredients of Successful Revolts», (3) *Peaceworks*, no. 81 (2012), p. 3.

الانتقال، ويتم توجيهها إلى البلد الذي يشهد عملية الانتقال. وهي أربعة تشمل: المساعدة المباشرة للديمقراطية، والتأثير الدبلوماسي، والتأثير الاقتصادي، وتأثير السمعة⁽⁴⁾.

والملاحظ هنا أن كل الدراسات النظرية المتعلقة بدور العوامل الخارجية في عملية التحول الديمقراطي تفترض مسبقاً دوراً إيجابياً لهذه العوامل وتستبعد بالمطلق أي دور سلبي. لذلك ركزت كلها على التجارب التي نجحت فيها عملية التحول وهمشت التجارب الفاشلة. هذا من جهة، كما أنها لم تتطرق إلى تجارب الانتقال الديمقراطي التي أجهضت بالتواطؤ مع القوى الخارجية لاعتبارات أمنية أو قيمة مهيمنة في رسم وتحديد توجهات هذه القوى.

ثانياً: الارتباطات السببية بين العوامل الداخلية والخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي

لم تلقِ العلاقات السببية للتفاعلات بين العوامل الخارجية والداخلية الاهتمام الكافي من جانب الباحثين في عملية الانتقال الديمقراطي. فرغم الإشارات إلى دور المتغيرات الدولية في تعزيز أو منع التغيير الديمقراطي، وفرض طرائق واسعة وغير محددة في كثير من الأحيان للتأثير الخارجي المحتمل (الإكراه، المشروطة، التقارب، الانتشار) لا تزال دراسات التحول الديمقراطي تفتقر إلى النظريات الأساسية، بل أكثر من ذلك تفتقر كذلك إلى الأدلة التجريبية على الآليات الدقيقة ومسارات التأثير التي تربط العوامل الخارجية بالأسباب الداخلية، سواء كانت هيكلية أو قائمة على أساس الفاعل. بعبارة أخرى، هناك اعتراف متزايد بالحاجة إلى تجاوز التعميمات حول السياق الدولي للديمقراطية وتتبع مصادر معينة للتأثير الخارجي، واختبار تأثيراتها وتفاعلاتها وعواقبها على العمليات الداخلية المؤدية إلى الانتقال، وخصوصاً البحث في الروابط السببية وأنماط التفاعل بين العوامل الخارجية والعمليات المحلية التي تحتاج إلى أن تكون أكثر انتظاماً ودقة وكذا تنظيراً⁽⁵⁾.

من الواضح أن الواقع التجريبي قد تغير جذرياً في العقدين الماضيين، حيث لم يتبع نهاية الثنائية القطبية زيادة كبيرة في عدد الديمقراطيات والتوزيع الجغرافي لها في جميع أنحاء العالم فقط، بل جعل الديمقراطية هي القاعدة وليس الاستثناء. كما أن المنطق الأيديولوجي الرئيسي للتسامح مع الأنظمة الاستبدادية، الذي كان سائداً خلال حقبة الحرب الباردة، لم يعد قائماً، وجعل الديمقراطية النموذج الشرعي الوحيد المقبول اليوم. في الوقت نفسه، ساعد صعود الديمقراطية وعواقب الحرب الباردة وهجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001 على إنتاج المزيد من الحوافز السياسية والاقتصادية الدولية لتأهيل الدول إلى الديمقراطية، حيث تزايدت الحوافز ذات الطابع المؤسسي في ممارسات المنظمات الدولية تم تقنينها في القانون الدولي. وفي المقابل، تآكلت معايير عدم التدخل

Gustav Lidén, «Democracy and Diffusion: Creating a Comprehensive Model for Explaining (4) Democracy,» Social Science Reports from Mid Sweden University (2011), <<https://bit.ly/3aLbXE7>>.

Magen, «Evaluating External Influence on Democratic Development: Transition,» p. 16.

(5)

في الشؤون الداخلية أكثر فأكثر، وأصبح رصد الانتخابات ومراقبتها من طرف جهات دولية ممارسة دارجة. كما تم تخصيص المزيد من الموارد لتعزيز الديمقراطية ونشرها.

تغيّرت الظروف بصورة أساسية مقارنة بالثمانينيات، لذلك لم يكن مستغرباً أن تبرز الحاجة إلى تطوير النماذج التحليلية التي تطورت في المراحل السابقة. فمثلاً، أبدى أودونيل وشميتير (O'Donnell and Schmitter) رأياً صريحاً في التقليل من أهمية العوامل الدولية، مؤكداً أنه لا جدوى من البحث عن عامل أو سياق دولي يمكن أن يجبر الحكام المستبدين على تجربة الليبرالية، ناهيك بما يمكن أن يسببه هذا في انهيار أنظمتهم. ويخلص الباحثان بصورة قاطعة إلى أن العوامل المحلية تؤدي دوراً مهيماً في المرحلة الانتقالية⁽⁶⁾.

على نطاق أوسع بدأ علماء الديمقراطية بافتراض أن العضوية في المنظمات الدولية، والقرب الجغرافي من الديمقراطيات الرائدة أو غيرها من أشكال «الربط والنفوذ» (Linkage and Leverage) السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية بالغرب يساعد على تشجيع تطوير الديمقراطية، إضافة إلى طرح مقولات العدوى أو الانتشار. وكما يؤكد ليفتسكي ولوكان واي، هناك خمسة أبعاد على الأقل لهذه الروابط هي⁽⁷⁾:

- الروابط الاقتصادية، التي تشمل التجارة والقروض والاستثمار والمساعدة.
- العلاقات الجيوسياسية، التي تشمل العضوية في اتحادات أو غيرها من أشكال الارتباط بمؤسسات وتحالفات الحكم الإقليمية أو العالمية.
- الربط الاجتماعي، بما في ذلك الهجرة ومجتمعات الشتات ومجتمعات المعرفة الفنية والمهنية ونخبة التعليم.
- الربط الشبكي، بما في ذلك الاتصالات السلكية واللاسلكية عبر الحدود.
- روابط المجتمع المدني عبر الوطنية، بما في ذلك المشاركة مع المنظمات غير الحكومية الدولية، والشركات متعددة الأطراف، ومنظمات ريادة الأعمال الاجتماعية، والمؤسسات الحزبية، ورابطات المحامين، والكنائس.

ونشير هنا إلى مشكل مهم أثر في دراسات الباحثين لدور العوامل الخارجية في التحول الديمقراطي متمثلاً بأن الحافز القوي لبنوك ومصارف التنمية المتعددة الأطراف ووكالات المعونات الحكومية وغيرها من المنظمات المانحة هو توثيق قصص النجاح، حيث يمكن عرض حكمة الاستثمار في المعونة من أجل الديمقراطية التي تم تخصيصها في الميزانية حتى تطمئن الهيئات التشريعية ودافعي الضرائب على أن ترقية الديمقراطية «تعمل». وهذا جزء من انعكاس الاقتصاد السياسي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة والمتمثل بـ«صناعة» ترقية الديمقراطية بعد 11 أيلول / سبتمبر. وهكذا على سبيل المثال، فإن تقريراً كبيراً عبر وطني عن آثار المساعدة الخارجية الأمريكية في ترقية الديمقراطية - تم جمعه بمشاركة الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAID)

Ibid., p. 14.

(6)

Ibid., p. 15.

(7)

ونشر في عام 2006 - يؤكد أن مبلغ 10 ملايين دولار التي تم استثمارها في مساعدات الديمقراطية بين عامي 1990 و2003، أنتجت في المتوسط تحسناً بنسبة 0.25 نقطة في علامة فريدوم هاوس في الدولة المتلقية. هل تتوافق هذه النتائج السعيدة مع تجربة البلدان التي تمر بمرحلة انتقالية، والتي تكافح من أجل تحسين نوعية المساءلة والحكومة النزيهة وحماية الحقوق المدنية والسياسية؟ هل هذا المستوى الكلي والتقرير الكمي، وغير ذلك من الأمور المشابهة، يعكس حقيقة تأثير الفاعل الدولي بعد الحرب الباردة في التطور الديمقراطي؟ أو هل يكشف الصورة التي تنبثق من الفحص النوعي الدقيق للتأثير الخارجي في التغيير المحلي عن رؤى مختلفة؟⁽⁸⁾.

ويشير تولسترب إلى دراسة ستيفين ليفتسكي ولوكان واي التي استخدمها فيها مفهومي النفوذ (Leverage) والربط (Linkage)، حيث يقول الباحثان إن القوة المطلوبة لامتلاك القدرة على التأثير مشروطة بما يلي:

- الاختلاف في القوة بين اللاعب الخارجي والدولة المستهدفة فيما يعرف بقوة النفوذ (انكشافية الدولة المستهدفة للضغط الخارجي).

- كثافة وقوة الروابط بين هذين الطرفين فيما يعرف بقوة الربط.

ويقول الباحثان إن قوة النفوذ ضرورية من أجل تدخل خارجي ناجح، لكن ذلك فقط عندما تكون القوة المجردة مدعومة بروابط سياسية، واقتصادية، واجتماعية قوية وكثيفة إلى درجة تمكن اللاعبين الخارجيين من إحداث التأثير بفاعلية. وبحسبهما، فإنه لا يمكن أساساً للجهات الفاعلة الخارجية أن تمارس تأثيراً قوياً إلا إذا وجدت علاقة قوة غير متكافئة ودرجة عالية من الاعتماد المتبادل أي إذا كان النفوذ عالياً، والربط كثيفاً⁽⁹⁾.

وبحسب الباحثين، فإن النفوذ في حد ذاته مهم لقوة وموثوقية الضغط الغربي. لكنه وحده ليس كافياً لإحداث التغيير. لذلك يعد الربط عاملاً حاسماً لأنه يؤثر كثيراً في دوافع صناع القرار في كل من الفاعل الخارجي والبلد المستهدف، فهو يثير الرهانات. فعندما تكون الروابط مع دولة ما كثيفة فإن بروز القمع السياسي أو سوء الإدارة الاقتصادية يثير انتباه وملاحظات في الغرب، وبالتالي يكون الفاعل الخارجي أكثر حماسةً للرد. وفي الوقت نفسه، يُنتج الربط عدة نقاط ضغط تمكن الفاعل الخارجي من متابعة أقواله بقوة، ومن ثم ترتفع تكلفة عدم الامتثال إلى حد كبير للدولة المستهدفة.

ويرى تولسترب أن من ينتسبون إلى النخبة الداخلية يعملون بوصفهم «نخب حراس البوابة» التي تستطيع، وتقرر بالفعل، أن تزيد أو تخفض مستوى العلاقات مع هذا اللاعب الخارجي أو ذاك. وبذلك الطريقة تؤدي هذه الطبقة من نخبة المجتمع دوراً كبيراً في تحديد ما إذا كانت المحاولات الخارجية لممارسة النفوذ ستنجح أو تفشل. وبالتالي فإن بناء شبكة العلاقات والروابط مع الداخل هي عملية سياسية يقودها لاعبون سياسيون يسعون بنشاط إلى صوغ علاقة مع العالم الخارجي

Ibid., p. 18.

(8)

Jakob Tolstrup, «When Can External Actors Influence Democratization? Leverage, Linkages, and (9) Gatekeeper Elites,» *Democratization*, vol. 20, no. 4 (2013), 716-742.

بطرائق تساعد على كسب عوامل القوة السياسية والاقتصادية والحفاظ عليها. ويقسم تولسترب تلك الطبقة من النخبة إلى ثلاثة مكونات، وهي النخبة الحاكمة (وتضم كل الذين يديرون شؤون البلاد اليومية)، والنخبة المعارضة (وتضم قادة أحزاب المعارضة، والحركات السياسية، ومنظمات المجتمع المدني الذين يريدون تغيير النظام الحاكم)، والنخبة الاقتصادية (التي تضم كبار رجال الأعمال، وقادة المؤسسات الاقتصادية الضخمة في مجتمع ما). ويرى تولسترب أن الطبقة الحاكمة هي التي تحدد إطار العلاقات الخارجية، ومستوى وقوة تلك العلاقات مع الدول الأخرى، وأن النخبة من المعارضة تفضل في الغالب أن تكون على علاقة بالدول الغربية والمنظمات الداعمة للديمقراطية، وتفضل أيضاً الحفاظ على مصالحها، وقد يكون بعضها غير ديمقراطي أيضاً. أما النخبة من رجال الأعمال، فهم من يحددون الدول التي يفضلون التبادل التجاري معها، وإقامة علاقات اقتصادية قوية أو ضعيفة، بحسب القرار السياسي الذي تشارك كل مكونات النخبة في تحديده تقريباً، سواء من خلال الاتفاق أو الصراع فيما بينها⁽¹⁰⁾.

أما الباحث ستراند وآخرون⁽¹¹⁾ فيحددون ثلاثة عوامل خارجية لتفسير موجات التحول الديمقراطي هي آثار الجوار السياسي. وصدّات النظام الدولي (Shocks to the International System) (مثل الحرب العالمية الثانية)، ونشأة دول جديدة ذات مؤسسات ضعيفة (غالباً ما تنشأ عن صدمات النظام الدولي)، حيث يكون للجوار السياسي دور مهم في انتقال العدوى عبر أثر كرات الثلج أو نظرية الدومينو (Domino Theory)، سواء بصورة إيجابية نحو تعزيز التحول في شكل انتقال الاحتجاجات والمطالبات بالتغيير، أو بصورة سلبية نحو تثبيط التحول واحتوائه في شكل دعم النظام القائم من دول الجوار بقصد منع انهياره وانتقال العدوى لها، والتعامل معها كتهديد أمني، وهو ما يوضح كيف يمكن تعطيل التحول الديمقراطي بوصفه تهديداً أمنياً. لذلك الافتراض السائد هنا أن النظام يميل إلى التغيير في اتجاه نوع النظام السائد في دول الجوار. كما تؤدي صدمات النظام الدولي والأزمات التي تترتب عليها دوراً مهماً في حفز التحول والتغيير داخل الأنظمة.

ثالثاً: أي دور للاتحاد الأوروبي في ديمقراطية المنطقة العربية؟

بعد أشهر قليلة من بداية الاحتجاجات الشعبية في تونس ومصر بادر الاتحاد الأوروبي إلى مراجعة طموحه في سياسات الجوار بهدف تبني نهج جديد تجاه جيرانه العرب في الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط يكون فيه دعم الاتحاد الأوروبي لعملية التحول الديمقراطي عنصراً مركزياً. إلا أنه، كما يوضح تيمو بحر (Timo Behr)، على الرغم من حدوث تغييرات كبيرة في السياسات الأوروبية تجاه البحر المتوسط، فإن سياسة الجوار الأوروبية أصبحت غير قادرة حالياً على تزويد

Ibid., pp. 11-12.

(10)

Havard Strand [et al.], «Democratic Waves? Global Patterns of Democratization, 1816-2008», 3rd (11)

International Conference on Democracy as Idea and Practice, Oslo, 2012, p. 13.

الاتحاد الأوروبي بأدوات للفعل والتأثير في الضفة الجنوبية للمتوسط، وكذلك عاجزة لإعطاء زخم للعمليات الانتقالية المتعددة⁽¹²⁾.

في بداية عام 2011 قام الاتحاد الأوروبي بتعديل سياساته في جنوب البحر الأبيض المتوسط، بعد المرحلة الأولى من احتجاجات ما بات يعرف بـ «الربيع العربي» في تونس ومصر، وبعد بضعة أشهر من التردد والانقسام أدرك صانعو القرار الأوروبي أنه من السخريّة محاولة احتواء مسيرة التغيير. لذا سعى الاتحاد الأوروبي إلى مواءمة موقفه مع مطالب المتظاهرين، حيث أعلن رئيس المفوضية خوسيه مانويل باروزو (José Manuel Barroso) عن هذا التغيير في آذار/مارس 2011 قائلاً: «أعتقد أنه من واجبنا أن نقول للشعب العربي أننا إلى جانبهم من بروكسيل، أريد أن أرسل هذه الرسالة إلى الشباب العرب الذين يناضلون حالياً من أجل الحرية والديمقراطية: نحن إلى جانبكم»⁽¹³⁾.

وعليه حدد الاتحاد الأوروبي الخطوط الرئيسية لاستراتيجيته الجديدة تجاه جيرانه في جنوب البحر الأبيض المتوسط؛ ففي حين كان الاتحاد الأوروبي يعطي دائماً الأولوية للاستقرار والأمن الإقليمي على حساب الديمقراطية حيث كان يتعاون مع أنظمة استبدادية، التزم الاتحاد الأوروبي في هذه الاستراتيجية بدعم التحولات الديمقراطية الجارية بصورة لا لبس فيها. وتحقيقاً لهذه الغاية، تُحدد استراتيجيته الجديدة ثلاثة مجالات ذات أولوية للعمل في المنطقة⁽¹⁴⁾:

أولاً، يعتزم الاتحاد الأوروبي دعم الانتقال إلى ديمقراطية عميقة الجذور بين شركائه الجنوبيين. ووفقاً لها فإن إنشاء مثل هذه الديمقراطية لا يتطلب إجراء انتخابات منتظمة فقط، بل يتطلب أيضاً مجموعة أكبر من الشروط الأساسية مثل حرية تأسيس الجمعيات وحرية التعبير وإقامة حكم القانون ومكافحة الفساد والسيطرة الديمقراطية على قوات الأمن.

تتمظهر الأداة الرئيسية للاتحاد الأوروبي لدعم هذه الاستراتيجية الجديدة وتشجيع ظهور ديمقراطيات عميقة الجذور والشراكات مع السكان والنمو الشامل في ثلاثة عناصر: المال، والوصول إلى الأسواق والتنقل. ومن المتوقع أن توفر هذه العناصر الثلاثة معاً الموارد والحوافز اللازمة لتمكين التغيير المستدام.

Timo Behr, «Après la révolution: L'UE et la transition arabe», Policy Paper, no. 54 Notre Europe (12) (avril 2012), p. 2, <<https://bit.ly/3jtVnfQ>>.

Barroso José Manuel, «Statement by President Barroso on the Situation in North Africa», *Point* (13) *presse, Discourse*, vol. 137, no. 11 (mars 2011).

Behr, *Ibid.*, pp. 8-9.

(14)

ثانيًا، يرغب الاتحاد الأوروبي في إقامة شراكات مباشرة مع السكان وذلك بالتركيز على التعاون وتنمية المجتمع المدني، وهما عنصران أساسيان في هذه العملية، حيث أصبح تشجيع ظهور مجتمعات مدنية تعددية وشاملة أحد أولويات سياسة الجوار الأوروبية الجديدة.

وأخيرًا، يريد الاتحاد الأوروبي تعزيز النمو والتنمية الشاملين في البلدان الشريكة التي عانت ارتفاع معدلات البطالة والتفاوتات الخطيرة. وفي الواقع تعدّ التنمية المستدامة والمساواة الاجتماعية والاقتصادية عنصرين أساسيين لإنشاء مجتمعات متفتحة وديمقراطيات عميقة الجذور.

تتمظهر الأداة الرئيسية للاتحاد الأوروبي لدعم هذه الاستراتيجية الجديدة وتشجيع ظهور ديمقراطيات عميقة الجذور والشراكات مع السكان والنمو الشامل في ثلاثة عناصر ذكرتها كاثرين أشتون (Catherine Ashton) الممثل السامي لشؤون السياسة الخارجية الأوروبية وهي: المال، والوصول إلى الأسواق والتنقل. ومن المتوقع أن توفر هذه العناصر الثلاثة معًا الموارد والحوافز اللازمة لتمكين التغيير المستدام⁽¹⁵⁾.

من حيث الدعم المالي، خصص الاتحاد الأوروبي أكثر من مليار يورو من التمويل الإضافي للمرحلة 2011-2013. على أن يتم توزيعها من خلال أداة الجوار والشراكة الأوروبية (IEVP). الأهم من ذلك وفي أيلول / سبتمبر 2011 اعتمد الاتحاد الأوروبي حزمة من التدابير لدعم العمليات الانتقالية. وكان محور هذه الحزمة برنامج دعم الشراكة والإصلاح والنمو الشامل (Support to Partnership, Reform and Inclusive Growth - Spring) الذي يركز على الشراكة والإصلاح والنمو الشامل، والذي خطط لتوزيع مساعدات تقدر بـ 350 مليون يورو بين عامي 2011 و2013 وفقًا لمبدأ المشروطية الإيجابية. إضافة إلى ذلك أطلقت اللجنة عدة مشاريع رائدة أصغر لمساعدة المناطق الفقيرة، وتشجيع تنمية الشركات الصغيرة والمتوسطة والاستثمار في التعليم العالي. وكان إنشاء آلية تمويل المجتمع المدني بقيمة 22 مليون يورو للمرحلة 2011-2013 عنصرًا أساسيًا في سياسة الشراكة مع السكان. ويهدف إلى بناء قدرات منظمات المجتمع المدني وتنمية دورها في الإصلاحات الديمقراطية⁽¹⁶⁾.

إضافة إلى هذه المساعدات المباشرة، عمل الاتحاد الأوروبي مع الدول الأعضاء على زيادة أنشطة الإقراض التي يقدمها بنك الاستثمار الأوروبي (BEI) وتمديد تفويض البنك الأوروبي للإعمار والتنمية (BERD) إلى جنوب البحر الأبيض المتوسط. وبناء على توصية من البرلمان الأوروبي وافق المجلس الأوروبي على زيادة قدرها مليار يورو سنويًا في قروض بنك الاستثمار الأوروبي لبلدان المنطقة. وبالمثل استجاب البنك الأوروبي للإنشاء والتعمير بصورة إيجابية لطلبات العضوية لكل من تونس والأردن ومصر والمغرب، وبدأ أنشطة التمويل في هذه البلدان في نهاية عام 2011. وعلى المدى الطويل يعتزم البنك الأوروبي لإعادة الإعمار والتنمية تخصيص 2.5 مليار يورو سنويًا لبلدان الضفة الجنوبية والشرقية من البحر المتوسط التي تلتزم بتطبيق مبادئ

Ibid., p. 10.

(15)

Ibid., p. 11.

(16)

الديمقراطية والتعددية الحزبية واقتصاد السوق والتشبث بها. وأخيرًا ينظر الاتحاد الأوروبي حاليًا في تقديم المساعدة المالية الكلية وبخاصة في حالة مصر بالتنسيق مع صندوق النقد الدولي⁽¹⁷⁾.

أما بالنسبة إلى الوصول إلى الأسواق، قام الاتحاد الأوروبي بعدد من المبادرات التي تهدف إلى تسهيل الوصول إلى سوقه الداخلية، وتعزيز الروابط التجارية وتشجيع الاستثمار في بلدان جنوب البحر الأبيض المتوسط. إن مقترح التفاوض حول إنشاء مناطق تجارة حرة شاملة وعميقة، التي من شأنها أن تسمح بالاندماج الاقتصادي التدريجي في السوق الداخلية للاتحاد الأوروبي، هو عنصر أساسي في هذا الصدد. ففي كانون الأول/ديسمبر 2011 منح المجلس المفوضية الموافقة لبدء المفاوضات مع تونس والأردن والمغرب ومصر لإنشاء مثل هذه المناطق. أما على المدى القصير، فيقترح الاتحاد الأوروبي وصولاً أفضل إلى سوقه من خلال التفاوض على اتفاقيات تقييم المطابقة والقبول (ACAA) في قطاعات محددة إضافة إلى تنازلات تجارية غير متماثلة وتعزيز التعاون في مناطق معينة وفقاً لمبدأ المشروطة الإيجابية. وأخيراً، وإذا كانت بيانات المفوضية تشير أيضاً إلى مساعدة الاتحاد الممكنة للتعاون دون الإقليمي فإنها لم تذكر أي إجراءات أو تدابير محددة لذلك⁽¹⁸⁾.

وفي ما يتعلق بالتنقل، كان التجديد الرئيسي في إصلاح سياسة الجوار الأوروبية هو اقتراح شراكات التنقل لشركاء جنوب المتوسط، حيث عُرضت استراتيجية الاتحاد الأوروبي في هذا المجال، وهي تتمحور حول منهجها الشامل للهجرة، الذي عُرض في بيان آخر للمفوضية بعنوان «حوار للهجرة والتنقل والأمن في جنوب البحر المتوسط»⁽¹⁹⁾. يجادل الاتحاد الأوروبي بأن هذه الشراكات ستضمن وجود إطار لتنقل متبادل المنفعة ومفيد للطرفين من خلال تمكين الهجرة الدائرية والمؤقتة وتعزيز قدرات إدارة الحدود، حيث يعتمد اقتراح الاتحاد الأوروبي على تسهيل إصدار التأشيرات وغيرها من التدابير المصاحبة لاستعداد الدول الشريكة لقبول اتفاقيات إعادة القبول وتقييد الهجرة من دول ثالثة بدلاً من المضي قدماً في الإصلاحات الديمقراطية. وتشمل التدابير الأخرى التوسع الهائل في منح إيراسموس موندوس (Bourses Erasmus Mundus)، والتمويل الإضافي لبرنامج تيمبوس (Tempus)، وتوسيع نطاق برنامج الحماية الإقليمي⁽²⁰⁾.

كما قام الاتحاد الأوروبي أيضاً في رد فعله على الربيع العربي باستخدام متزايد للتدابير التقييدية للضغط على الأنظمة الاستبدادية العربية. ومن أبسط هذه المبادئ التي تم تنفيذها خلال الثورات التونسية والمصرية والليبية والسورية تجميد الأصول الشخصية وحظر السفر والعقوبات المفروضة على شراء الأسلحة. مع الإشارة أنه في حالة سورية وإيران كانت عقوبات الاتحاد الأوروبي أكثر شمولاً، إذ تضمنت فرض حظر على واردات النفط الخام والمنتجات النفطية،

Ibid., p. 12.

(17)

Ibid.

(18)

Commission européenne, Un dialogue pour les migrations, la mobilité et la sécurité avec les pays du Sud de la Méditerranée, COM(2011) 292 final, 24 mai 2011.

Ibid., p. 13.

(20)

والتدابير التجارية على نطاق واسع وحظر بعض الخدمات المالية. ومع ذلك فإن اعتماد الاتحاد الأوروبي على هذه التدابير التقييدية كان إلى حد كبير استجابة للحالات التي نشأت وهي مستقلة تمامًا عن أهدافه الإصلاحية. إضافة إلى ذلك، كان الإفراج عن الأصول عقبة رئيسية مع بعض الدول الشريكة⁽²¹⁾.

أخيرًا، ولكي تكون استراتيجية الاتحاد الأوروبي أكثر تضافرًا وتنسيقًا قام بوضع عدد من الإصلاحات الهيكلية من أجل تحسين تماسك إجراءاته، وتمكين استخدام جميع أدواته السياسية وزيادة التنسيق مع الجهات الفاعلة الثنائية والمتعددة الأطراف الأخرى. لهذه الغاية أنشأت الممثلة السامية للاتحاد الأوروبي فرقة عمل جديدة خاصة بجنوب البحر الأبيض المتوسط، يقوم فيها ممثل خاص جديد في الاتحاد الأوروبي بتنسيق عمل خبراء من مختلف المؤسسات الأوروبية والمؤسسات المالية الدولية. كما زاد الاتحاد الأوروبي من اتصالاته مع الجامعة العربية واتحاد المغرب العربي ومنظمة الدول الإسلامية على أساس خاص. وأخيرًا، فقد حاول إحياء الاتحاد من أجل المتوسط المحتضر (UPM) عبر إطلاق أول مشروع في إطاره والمتمثل ببناء محطة تحلية المياه في قطاع غزة⁽²²⁾.

كما أُطلق برنامج «تعزيز الإصلاح الديمقراطي في دول الجوار الجنوبي» (برنامج الجنوب) بصورة مشتركة في كانون الثاني/يناير 2012 من جانب مجلس أوروبا (CDE) والاتحاد الأوروبي (EU) للتعامل مع الأحداث غير المسبوقة سنة 2011 في بلدان جنوب البحر المتوسط، التي أظهرت الحاجة إلى دعم عمليات الانتقال الديمقراطي من خلال شراكة طويلة الأمد مع دول المنطقة التي ترغب في التعاون في مجال إصلاحات الحكم الديمقراطي⁽²³⁾. واستنادًا إلى سياسة الجوار الأوروبية وسياسة مجلس أوروبا تجاه الجوار المباشر، تم تنفيذ هذا البرنامج لأول مرة في المغرب وتونس، وتم التركيز فيه على استقلال القضاء وتعزيز الحكم الرشيد من خلال منع الفساد وغسل الأموال، وتعزيز حماية حقوق الإنسان، ولا سيما من خلال منع ومكافحة الاتجار بالبشر، وكذلك الدفاع عن القيم الديمقراطية في بلدان جنوب البحر الأبيض المتوسط.

من ناحية أخرى، أصدرت المفوضية الأوروبية بيانين لاحقين مهمين بوجه خاص، قدما صورة واضحة عن العلاقات المستقبلية بين الاتحاد الأوروبي ومنطقة البحر الأبيض المتوسط. وهما يسمكان بتحديد الاتجاهات الرئيسية للاستراتيجية الأوروبية اتجاه المتوسط. إضافة إلى ذلك، قدم البيانان المزيد من الأمل، بمعنى أنهما ركّزا على التطورات التي كانت جارية في الوطن العربي. البيان الأول صدر في 8 آذار/مارس 2011⁽²⁴⁾ ويقترح للبلدان التي تشهد عملية تحول ديمقراطي

Ibid.

(21)

Ibid.

(22)

Conseil de l'Europe, «Renforcer la réforme démocratique dans les pays du voisinage meridional,» De (23) l'assistance au partenariat: Vue d'ensemble des résultats et des effets du programme conjoint Union européenne-Conseil de l'Europe (2012-2014), p. 5, <<https://bit.ly/3a04PEH>>.

Com 2011 (200) Final, Communication conjointe au conseil européen, au parlement européen, (24)

Comité Economique et Social Européen et au Comité des Régions, Un partenariat pour la au Conseil, au démocratie et une prospérité partagée avec le sud de la méditerranée, 8 mars 2011, Bruxelles.

«شراكة من أجل الديمقراطية والازدهار المشترك» تقوم على مبادئ رئيسية يجب أن توجه في المستقبل العلاقات الأوروبية المتوسطية. وكمثال على هذه المبادئ التوجيهية يمكننا أن نذكر مشاركة المجتمع المدني أكثر فأكثر في عملية التفاوض، أو إنشاء اتفاقيات التنقل التي تهدف إلى توفير إطار شامل لضمان إدارة حركة تنقل الأفراد بين الاتحاد الأوروبي وبلد ثالث بوجه صحيح. أما البيان الثاني فصدر في 25 آذار/مارس 2011⁽²⁵⁾.

وفي خطوة أخرى ردت المفوضية الأوروبية على نحو أوسع على الاضطرابات في منطقة البحر الأبيض المتوسط، حيث شددت في بيانها المؤرخ في 25 أيار/مايو 2011 على التعديلات التي يجب إدخالها على سياسة الجوار الأوروبية. وحمل البيان عنواناً مثيراً جداً: «استراتيجية جديدة لجوار يتغير». هذا البيان يسلط الضوء على الحاجة إلى نهج جديد تجاه دول الجوار الأوروبي. الكلمتان الرئيسيتان فيه هما التمايز ومبدأ المشروطة، حيث يعمل المفهوم الأول (التمايز) على تكيف الاستراتيجية الأوروبية وفقاً لحاجات كل بلد على حدة. والهدف من التمايز هو تمكين كل «دولة جارة» من تحديد درجة التعاون التي ترغب في الحصول عليها مع الاتحاد الأوروبي. المفهوم الثاني الذي يقدمه هذا البيان هو المشروطة. وهي هنا تتعلق بالمساعدة الإنمائية والمشاركة في المشاريع أو القدرة على الوصول إلى السوق الموحدة. وهي تقوم على الربط بين الدعم والإصلاحات في صورة علاقة طردية فكلما زاد اعتماد الدول المعنية بسياسة الجوار الأوروبية لإصلاحات مؤسسية أو اقتصادية أو متعلقة بالحكامة، زاد الاتحاد الأوروبي من دعمه من خلال مجموعة متنوعة من الأدوات⁽²⁶⁾.

والملاحظ على توجهات الاتحاد الأوروبي الجديدة هو منح المجتمع المدني في شمال وجنوب البحر الأبيض المتوسط مكاناً محورياً خاصاً في العلاقات الأوروبية المتوسطية الجديدة. ففي بيان المفوضية الأوروبية الصادر في آذار/مارس 2011، تلتزم المفوضية بتعزيز الديمقراطية وتقوية المؤسسات. لهذا توصي باتخاذ ثلاثة إجراءات: (1) تعزيز الدعم للمجتمع المدني؛ (2) إنشاء آلية للمجتمع المدني؛ (3) دعم منتدى الحوار الاجتماعي.

هذا الاهتمام المتجدد بالمجتمع المدني واضح من خلال الرؤية التي طورها الاتحاد الأوروبي تجاهه، حيث ينص البيان على أن المجتمع المدني النابض بالحياة يمكنه المساعدة في الدفاع عن حقوق الإنسان وتعزيز الديمقراطية والحكم الرشيد، وأداء دور مهم في وقف الانتهاكات التي ترتكبها السلطات. ويمكن للمنظمات غير الحكومية المختلفة ومنظمات المجتمع المدني تقديم المساعدة التي تشتد الحاجة إليها في دعم الإصلاحات والاستثمار في مجالات قريبة من هموم المواطنين، مثل حقوق الإنسان والبيئة والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. كما تم الإعلان عن تدابير أخرى لإنشاء آلية جوار للمجتمع المدني سيتم تحديد محتواها وطرائقها في بيان خاص بسياسة الجوار الأوروبية الجديدة. يُعد دعم الحوار الاجتماعي إحدى أولويات الاتحاد الأوروبي الأخرى،

Ibid.

(25)

Antoine Gallais, «L'Union Européenne et le «Printemps arabe»», Think Tank Européen Pour la Solidarité (février 2012), p. 10, <<https://bit.ly/3q1K3dw>>.

(26)

وسيتم تحقيق ذلك من خلال إنشاء منتدى حوار اجتماعي أورو-متوسطي. والحقيقة ما زال بيان المفوضية غامضًا ومراوغًا بشأن محتوى وتمويل التدابير. وجاءت في صورة مبادئ عامة ستوجه عملها نحو بلدان منطقة البحر الأبيض المتوسط. كما تناول البيان الثاني للمفوضية موضوع

الديمقراطية ومشاركة المجتمع المدني في الجزء الأول، حيث تجذب نقطة واحدة منه اهتمامًا خاصًا: تأسيس شراكة مع المجتمع (النقطة 1.2)، وهي تقترح وضع سلسلة من التدابير لجعل هذه الشراكة فعالة وهي⁽²⁷⁾:

بوجه عام تظل الأسس المفاهيمية لمقاربة الاتحاد الأوروبي «الجديدة» غير واضحة وغير متسقة، فهي لا تمثل أكثر من مجرد إعادة تعديل الأهداف والأولويات السابقة. وهذه تمثل مشكلة بالنسبة إلى السياسات الأوروبية المتوسطة، التي ما تزال غير قادرة على إحداث التأثير المطلوب.

- إنشاء شراكات في كل بلد مجاور وجعل مساعدة الاتحاد الأوروبي في متناول منظمات المجتمع المدني من خلال مرفق دعم المجتمع المدني.

- دعم إنشاء صندوق أوروبي للديمقراطية لمساعدة الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية غير المسجلة والنقابات العمالية وغيرها من الشركاء الاجتماعيين.

- تعزيز حرية الإعلام بتشجيع منظمات

المجتمع المدني على الوصول من دون عوائق إلى الإنترنت واستخدام تكنولوجيات الاتصالات الإلكترونية.

- تعزيز حوارات حقوق الإنسان.

هذه التدابير مرة أخرى هي فقط مبادئ توجه عمل الاتحاد الأوروبي في سياسة الجوار. ومن أجل تنفيذ هذه المبادئ يقترح الاتحاد الأوروبي إنشاء سلسلة من الأدوات:

- صندوق أوروبي للديمقراطية.

- جهاز خاص بالمجتمع المدني (تمويل دعم المجتمع المدني).

- آليات محددة لمصلحة حقوق الإنسان أكثر تحديدًا من الآلية الأوروبية للديمقراطية وحقوق الإنسان.

نلاحظ مما سبق أن البيانات والاعلانات والمشاريع التي أعلن عليها الاتحاد الأوروبي اتجاه المنطقة العربية جاءت طموحة ومتفائلة بمستقبل أفضل للمنطقة عبر دعم التحول الديمقراطي فيها. وركزت بصورة خاصة على استخدام المشروطية الإيجابية وعلى الانفتاح على مؤسسات المجتمع المدني وربطها وتشبيكها بقيم الحكامة. غير أن ممارسات الاتحاد في الواقع وعلى الأرض كشفت تناقضات كبيرة بين المعلن والنيات والممارسات. فعند أول اختبار حقيقي شهدته المنطقة

عندما تدخل الجيش المصري وقام بعزل رئيس منتخب جاء موقف الاتحاد الأوروبي مهزوزاً وليس متمشياً مع مبادئه المعلنة، حيث دعت مسؤولية السياسة الخارجية في الاتحاد الأوروبي كاترين أشتون إلى «العودة سريعاً إلى العملية الديمقراطية بما في ذلك إجراء انتخابات رئاسية وبرلمانية حرة ونزيهة»⁽²⁸⁾. واكتفى الاتحاد الأوروبي بإعلان مواقف السياسة عبر بيانات وتصريحات، ولم يذهب إلى مناقشة أسباب الفشل في التحول وتدخل الجيش في السياسة من جديد والمربطة أساساً باستمرار تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مصر بعد الثورة، وهي الأسباب نفسها التي دفعت الشباب المصري للنزول للشارع والإطاحة بحكومة حسني مبارك. ويمثل هذا الموقف تهرباً من تحمل المسؤولية ورفضاً لمرافقة ودعم عملية الانتقال الناشئة في مصر وفي غيرها من دول المنطقة العربية بخلاف ما حصل مع دول أوروبا الشرقية والوسطى. كما يكشف كذلك عن تغليب المقاربة الأمنية على المقاربة التنموية في التعاطي مع مشاكل التحول في المنطقة على أساس أنها تحمل تهديدات ذات طبيعة أمنية في حين أن الواقع يكشف أنها في حقيقتها تطرح تحديات سوسيواقتصادية مرتبطة بإخفاقات مشاريع التنمية في المنطقة.

إن الاعتبار السياسية والجيوستراتيجية لا تزال تؤدي دوراً حاسماً في رسم السلوك الخارجي للاتحاد الأوروبي عندما يتعلق الأمر بتقييم مستوى الوصول إلى المساعدات والأسواق الممنوحة لكل بلد شريك. كما يظل العامل الأكثر تحديداً لمستقبل توجهات الاتحاد الأوروبي معيارياً قيمياً.

وبوجه عام تظل الأسس المفاهيمية لمقاربة الاتحاد الأوروبي «الجديدة» غير واضحة وغير متسقة، فهي لا تمثل أكثر من مجرد إعادة تعديل الأهداف والأولويات السابقة. وهذه في تقديري الخاص تمثل مشكلة بالنسبة إلى السياسات الأوروبية المتوسطة، التي ما تزال غير قادرة على إحداث التأثير المطلوب. وقد يكون الغموض النسبي في أهدافها إلى حد ما ميزة للاتحاد الأوروبي، لأنه يوفر المرونة في حالة لا تزال الأوضاع في الضفة الجنوبية غير مؤكدة وغير مستقرة. ومع ذلك، وفي غياب أهداف واضحة والقدرة على ترجمتها إلى إجراءات ملموسة، من المرجح أن تكون السياسات الأوروبية غير فعالة. إن الأولويات الجديدة للاتحاد الأوروبي غامضة، وخصوصاً ما تعلق بمبدأ المشروطية الإيجابية. وبالتالي من المشروع التساؤل عما إذا كان الاتحاد الأوروبي سيكافئ البلدان التي تنفذ «النمو الشامل» حتى إذا فشلت في إقامة «ديمقراطية عميقة الجذور» أو إذا تمكنت من العمل مع المجتمع المدني الذين لا يشاركونه أفكاره الليبرالية. وهي في الحقيقة أسئلة لا تجيب عنها سياسة الجوار الأوروبية في الوقت الحالي.

(28) رويترز، «الاتحاد الأوروبي يدعو إلى عودة سريعة إلى الديمقراطية في مصر»، 4 تموز/يوليو 2013، <<https://reut.rs/36QkuEv>>.

والملاحظ هنا أن الاعتبارات السياسية والجيوستراتيجية لا تزال تؤدي دورًا حاسمًا في رسم السلوك الخارجي للاتحاد الأوروبي عندما يتعلق الأمر بتقييم مستوى الوصول إلى المساعدات والأسواق الممنوحة لكل بلد شريك. كما يظل العامل الأكثر تحديدًا لمستقبل توجهات الاتحاد الأوروبي معيارًا قيمًا، إذ إن الشعبية المتزايدة للإسلام السياسي بصوره المختلفة في الديمقراطيات العربية الجديدة سوف تعيق «أجندة الاتحاد الأوروبي المعيارية» في جنوب البحر الأبيض المتوسط. وفي الواقع، من المرجح أن تقوم الجماعات الإسلامية بالدفاع عن السياسات التي تكون في بعض الأحيان متعارضة مع قيم وسياسات الاتحاد الأوروبي، بما في ذلك المساواة بين الجنسين والحرية الدينية وحرية التعبير. ومن الممكن أيضًا أن تكون السياسة الخارجية لهذه الدول متعارضة مع سياسة الاتحاد الأوروبي. وسيتعين على الاتحاد الأوروبي إعادة النظر في التزامه بهذه القضايا، وربما إيجاد توازن جديد بين قيمه واحترامه «للتطلعات الديمقراطية للشعوب العربية»⁽²⁹⁾.

كما أن أوروبا لم تكن قادرة على مرافقة هذه الثورات لمصلحة الديمقراطية من خلال الاتحاد من أجل المتوسط، أو الممثل الأعلى للاتحاد الأوروبي للشؤون الخارجية والسياسة الأمنية، ورئيس المجلس الأوروبي، حيث لم تكن هناك مواقف مشتركة فورية، بل تبنت كل دولة عضو فيه مواقف تعكس طموحاتها الخاصة (تدخل فرنسا وبريطانيا في ليبيا تقرر خارج المؤسسات الأوروبية على سبيل المثال)⁽³⁰⁾. بل أكثر من ذلك هناك من يرى أن الاتحاد الأوروبي سعى أكثر من خلال اتفاقياته المختلفة مع دول المنطقة لتعزيز الاستقرار والأمن على حساب احترام حقوق الإنسان وإنشاء أنظمة ديمقراطية⁽³¹⁾، حيث حظيت فكرة الأمن بالأسبقية في العلاقات بين الاتحاد الأوروبي ودول البحر الأبيض المتوسط بسبب القرب الجغرافي. واستمر هذا المنطق الأمني في توجيه سياسات الاتحاد الأوروبي الجديدة. وهو ما يكشف عنه مثلًا ما جاء في البيان الذي أصدره المجلس الأوروبي في 21 شباط / فبراير 2011، حيث دعم «الثورات العربية» الجارية، لكنه ركز على مكافحة الهجرة غير الشرعية. وهو ما يكشف عن سيطرة الهواجس الأمنية على السياسة المتوسطة الأوروبية، ففي الوقت الذي كان فيه الآلاف من ليبيا يفرون بحياتهم إلى مصر وتونس أو إلى إيطاليا جاء بيان المجلس الأوروبي ليركز على مكافحة الهجرة غير الشرعية.

خاتمة

نشير في ختام هذه الدراسة إلى أن معظم الدراسات حول دور العوامل الخارجية في عملية الانتقال الديمقراطي بحثت في التأثير الإيجابي الذي يمكن أن تؤديه العوامل الخارجية في حفز ومساعدة عمليات الانتقال الديمقراطي وأهملت في المقابل الإشارة إلى أي دور سلبي ممكن أن تمارسه هذه العوامل في تعطيل عملية الانتقال. هنا نطرح التعارض القائم بين مبادئ وتوجهات

Behr, «Après la révolution: L'UE et la transition arabe», p. 4.

(29)

Gallais, «L'Union Européenne et le «Printemps arabe»,» p. 5.

(30)

Ibid., p. 6.

(31)

الاتحاد الأوروبي في دعم وتعزيز الديمقراطية من جهة، وأولوية المنطق الأمني في تحديد مواقف الاتحاد الأوروبي من جهة ثانية، في تعامله مع تحولات المنطقة، حيث أصبح الاتحاد الأوروبي أسيراً لهواجس الهجرة غير الشرعية والإرهاب وغيرها من التهديدات الجديدة على نحو رهن جهوده في تعزيز الديمقراطية بالمنطقة العربية، التي حاول أن يؤسس لها مباشرة بعد الأحداث التي شهدتها تونس سنة 2010.

ويمكن هنا كذلك التشديد على أن المساعدة المباشرة للديمقراطية في المنطقة حتى قبل ما بات يعرف بـ«الربيع العربي» كاشفة. فلعمود من الزمن كانت مصالح الدول الغربية تقيّد المساعدة الديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. بل حدث أن فرضت هذه المصالح دعم ما بدا أنه تعطيل لمسار الانتقال (حالة الجزائر مع وقف المسار الانتخابي في كانون الثاني/يناير 1992، حالة السلطة الفلسطينية بعد فوز حماس بالانتخابات). وهناك محاجة بشأن دور المصالح الجيوسياسية والجيواقتصادية المحدد في رسم المواقف والتوجهات من عمليات التحول والانتقال. لذلك، ورغم كل الجهود النظرية التي بُذلت لفهم دور العوامل الخارجية في حفز عمليات الانتقال الديمقراطي فإن الحاجة تظل قائمة لفهم أفضل للعوامل التي تجعل اللاعبين الخارجيين قادرين أو غير قادرين على دفع دولة ما نحو الديمقراطية أو الاستبداد. بل أكثر من ذلك، تبرز الحاجة كذلك إلى البحث في دور العوامل الخارجية في تعطيل وتثبيط عملية الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية.

والحقيقة أن هذه «الثورات المفاجئة» أدخلت الكثير من الاضطراب على استراتيجية أوروبا في المنطقة وأربكتها، وكشفت أن دور العوامل الخارجية مشكوك فيه، أو - على الأقل - ليس بذلك الحجم والتأثير الذي تم الترويج له. فحاجة دول المنطقة التي شهدت احتجاجات شعبية إلى المساعدة الاقتصادية، وخصوصاً في تونس ومصر، لم تجد الاستجابة الكافية من الاتحاد الأوروبي الذي جاءت مساعداته هزيلة ولا ترقى إلى تطلعات الشباب في هذه الدول. هنا نلاحظ الفرق في الكيفية التي تعاملت بها أوروبا مع تحولات المنطقة من جهة والكيفية التي تعاملت بها مع التحولات التي شهدتها أوروبا الشرقية والوسطى من جهة ثانية، حيث أطلقت حزمة مساعدات ومشاريع لدعم الديمقراطية في الثانية واكتفت بتقديم الوعود ومعونات هزيلة في الأولى.

الاستنتاج العام في شأن وضع ودور الاتحاد الأوروبي وعلاقته بحالة الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية هو الفشل العام في المساعدة على إحلال الديمقراطية، بل أكثر من ذلك، يمكن الذهاب أبعد من ذلك وعُدّ الاتحاد الأوروبي شريكاً في تعطيل عملية الانتقال بسبب المنطق الأمني الذي يتبناه في التعامل مع تحولات المنطقة. لكن على الرغم من ذلك يبقى هذا الدور بحاجة إلى مزيد من البحوث والدراسات الإمبريقية للتعرف إليه وتحديد دقة والتعرف إلى العلاقات السببية بين العوامل الخارجية والدوافع الداخلية □

حزب العدالة والتنمية المغربي وأُسئلة التحول ما بعد الإسلامي

خالد شهباز (*)

أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في جامعة ابن طفيل بالقنيطرة - المغرب.

مقدمة

لا شك أن كل متتبع رصين للإنتاجات العلمية حول تطورات ظاهرة «الإسلام السياسي» خلال السنوات الأخيرة، سيلحظ تناسل الكتابات التي تشدّد على كون حزب «العدالة والتنمية» المغربي قد عرف مراجعات عقائدية وسياسية جوهرية جعلته يخلع عباءة الإسلامية بصورة نهائية⁽¹⁾، ويلج، على غرار حزب العدالة والتنمية التركي، أفق ما بعد الإسلامية بالمعنى الذي يعطيه إياه آصف بيات؛ أي تلك الحالة والمشروع الذي يسعى إلى «المزاوجة بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية على اختلاف درجاتها من ناحية، والديمقراطية والحداثة من ناحية أخرى»⁽²⁾.

فمنذ 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2011، أي بعد أن أصبح هذا الحزب يقود ائتلافًا حكوميًا ويضطلع بتسيير أغلب المدن المغربية الكبرى، لم يعد هذا الحكم/القول يطرح نفسه بوصفه فرضية تجريبية أو تخمينًا احتماليًا، بل يتخذ صيغة المقدمة النظرية التي يُبنى عليها، والقضية التقريرية الصادقة المسلم بها، والقول الوجودي البديهي؛ وهو ما يبعث على المسائلة والفحص والتدقيق، وبخاصة بعد موافقة هذا الحزب وتزكيته لاتفاق التطبيع المغربي - الإسرائيلي، الذي كان يُعده، إلى حد قريب، نوعًا من «الإبادة الحضارية».

khalid_chahbar@hotmail.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) من بين هذه الكتابات، يمكن أن نذكر: آصف بيات، «ما بعد الإسلامية على نطاق واسع»، ص 24، وسامي زماني، «ما بعد الإسلامية المغربية: اتجاه صاعد أم خرافة؟»، ص 194، في: آصف بيات [وآخرون]، ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي (بيروت: دار جداول، 2016)، ص 24؛ حسن أبو هنية، «من الإسلام السياسي إلى ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات»، في: محمد أبو رمان [وآخرون]، مابعد السلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية (عمان: مؤسسة فريدريش أيبيرت؛ مركز الدراسات الاستراتيجية، 2019)، ص 49-50، ورشيد الجرُموني، «من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية: في تحولات الإسلام السياسي»، مجلة ذوات (مؤمنون بلا حدود)، العدد 42 (2018)، ص 39.

(2) بيات، «ما بعد الإسلامية على نطاق واسع»، ص 30-31.

برؤية نقدية مركبة لا تخلو من نفسٍ استشرافي، تحاول هذه الورقة البحثية فحص هذا الحكم/ القول بعيداً من التوصيفات الجوهرانية والأحكام القبلية الجاهزة، من خلال استجلاء سياقات وملامح هذه المراجعات كما تبدو في أدبيات وخطابات وممارسات هذا الحزب، بغية تقييم حجمها، وقياس مداها، وتشخيص حدودها، واستشراف مآلاتها، في أفق الإجابة عن السؤال المركزي التالي: هل تكفي المراجعات التي قام بها حزب «العدالة والتنمية» في السنوات الأخيرة لعدّه، هنا والآن، حزباً ما بعد إسلاموياً؟

إن تصفح أدبيات هذا الحزب، وتتبع تطورات متنه العقدي وسلوكه السياسي، يضعنا أمام معطيات بينة وشواهد دالة تدفعنا إلى الإقرار بأن هذا القول تعوزه الحجج الكافية؛ ذلك أنه بالقدر الذي يجب الإقرار بأهمية هذه المراجعات وعدم تجاهل مفاعيلها التضعيفية مستقبلاً، بالقدر نفسه، الذي ينبغي الاحتراس من السقوط في شرك وحبائل الأحكام الرغبوية المتسارعة التي تهول من حجمها، وتبالغ في تقدير وتضخيم مداها.

من هذا المنطلق، نفترض أن وجود بعض عناصر ما بعد الإسلاموية في الخط السياسي والأيدولوجي لحزب العدالة والتنمية لا يسمح لنا بتصنيفه، هنا والآن، ضمن الأحزاب ما بعد الإسلاموية؛ لأنه ما يزال، عمومًا، أسير المشروع الإسلاموي بدعائمه المفصلية المؤسّسة وبأنويته الصلبة المعروفة. في المقابل، إذا كان هذا الحزب يتجه، على نحو ما نعاين، في خطابه وسلوكه السياسي، على المدى البعيد، إلى تجاوز إسلاميته من خلال القطيعة النقدية معها اجتماعيًا وسياسيًا ودينيًا، وإلى التحول إلى حزب ديمقراطي محافظ على غرار حزب «العدالة والتنمية» التركي أو الأحزاب الديمقراطية المسيحية، فإن الطريق نحو هذا التحول يبدو الآن طويلًا وعسيرًا؛ لكون هذا الحزب بنى شرعيته السياسية وتميزه السياسي - الأخلاقي على مناهضة الحريات الفردية وصاغ جزءًا كبيرًا من خطابه السياسي على أرضية تجريّمها وتسفيهها. والحال أن الإيمان بهذه الحريات هي شرط لا بد منه لكي يستقيم كل حديث عن التحول والانتقال إلى ما بعد الإسلاموية مع ما تعنيه من تسامح مع الأفكار وأنماط الحياة المغايرة، ومن استيعاب حقيقي للمبادئ وللقيم المؤسّسة للديمقراطية، لا يختزلها في بعدها التقني الإجرائي.

أولاً: السياق العام لمراجعات حزب «العدالة والتنمية»

لا ريب أن تزايد النفوذ السياسي لحزب «العدالة والتنمية» بالمغرب في السنوات الأخيرة، الذي توجّج بوصوله إلى رئاسة الحكومة سنة 2011، يأتي في ظرفية يعرف فيها «الإسلام السياسي» تطورات جديدة في مساراته، رافقتها مراجعات سياسية وأحياناً عقديّة ومذهبية؛ منها ما كان

استباقياً مبكراً، بلغة محمد الحمداوي، «يبحث عن مختلف الفرص والتهديدات الناشئة أو المتوارة، وعن عناصر القوة والضعف الداخلية والخارجية، ليتوقع البلاء قبل وقوعه، ويسأل عن الأزمة قبل حدوثها»⁽³⁾؛ ومنها ما كان اضطرارياً متأخراً، أي أتى «بعد الوصول إلى حالة الانسداد والاحتقان الداخلي، وحالات الصراع والشقاق وربما الانشقاق، أو تحت الضغط الخارجي، والتضييق الأمني والسياسي، أو من واقع السجون والمنافي»⁽⁴⁾.

من اللافت للنظر أن هذه التطورات، التي تبدو متشابهة في ديناميتها وفي مآلاتها، قد مسّت أغلب أطيافه؛ رغم تمايز السياقات الداخلية للبلدان التي يشتغل بها، واختلاف درجة انفتاح أنظمتها السياسية، وتباين طبيعة التداخل بين الدين والسياسة فيها.

لقد بادر أوليفييه روا (Olivier Roy) منذ سنة 1992، أي حينما كانت الحركات الإسلامية تبدو للمتتبع غير الحصيف وغير المترث وكأنها في أوج عنفوانها وفي عز نشوبها وهبوبها، إلى توصيف وتشخيص هذه التطورات، فعدّها، بنباهة وحس رفيع، شهادة ناصعة ودلالة قاطعة على ما سماه «إخفاق الإسلام السياسي»⁽⁵⁾ فكرياً وتاريخياً، بعدما استطاع، آنذ، الوصول إلى السلطة من دون أن يستطيع خلق ذلك المجتمع الجديد الذي بشرّ به؛ أي الدولة الإسلامية التي تحكم المجتمع انطلاقاً من مبادئ الشريعة الإسلامية، بوصفها المصدر الوحيد للحكم والتشريع واستنباط الأحكام والقوانين في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة.

من بين دلائل هذا الإخفاق، في نظر أوليفييه رُوَا، تحوله إلى أصولية جديدة (Néo-fondamentalisme) هاجسها الأول هو تطبيق القانون الإسلامي في مجالي الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث وحضانة الأطفال) والأخلاق العامة، وليس الاستيلاء على الدولة. إنه انتقال من إسلاموية ذات نفس سياسي قوي إلى إسلاموية ذات نفس إجتماعي وأخلاقي - أي يطغى فيها النموذج الأخلاقي على الفلسفة السياسية - من دون القدرة على خلق نموذج سياسي جديد.

فتجربة الإسلامويين، يقول أوليفييه رُوَا، أثبتت مثلاً أن الاقتصاد الإسلامي لا يبدو أن يكون سوى بناء أيديولوجي، «وخطاباً أجوف، لأنه لا يرتدي، في نهاية المطاف، سوى ثوب النزعة الدولية ذات المنحى الاشتراكي (Étatisme Socialisant) والنزعة العالم الثالثة (إيران في حقبة الخميني)، أو ثوب الليبرالية الاقتصادية التي تُفضّل المضاربة على الإنتاج»⁽⁶⁾. لذلك يرى أن «كل انتصار للإسلاموية اليوم في بلد مسلم سيكون مجرد سراب خادع، لأنه لن يغير شيئاً غير الأخلاق العامة (Moeurs) والقانون (Droit)»⁽⁷⁾. فإكراهات الممارسة السياسية، في نظر أوليفييه رُوَا، تجعل النّفس الثوري للإسلامويين يتراجع ويتراخى؛ وتجبرهم على التصرف بواقعية سياسية لا تدير ظهرها لمنطق التوافق والتسوية وأنصاف الحلول؛ وتدفعهم إلى إعطاء الأولوية للمصلحة

(3) محمد الحمداوي، «مراجعات الإسلاميين بين الاستباق والاضطرار»، جريدة التجديد (20 تشرين الثاني/نوفمبر 2009)، <<https://www.maghress.com/attajdid/54552>>.

(4) المصدر نفسه.

Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique* (Paris: Seuil, 1992).

Ibid., p.10.

Ibid., p. 9.

(5)

(6)

(7)

العليا للدولة (Raison d'Etat) على حساب قناعاتهم الأيديولوجية؛ وإلى التشكيك في مركزية إقامة الدولة وأولويتها في مشروع إعادة الأسلمة الذي يحملونه؛ وإلى استبدال الخطاب حول الدولة بالخطاب حول المجتمع. بلغة أخرى، فالإسلاموية، في نظر أوليفيه زوا، «تفقد زخمها الأصلي، لتصبح مجرد «اشتراكية - ديمقراطية» (S'est Social- Démocratisé) لا تقدم نموذجاً لمجتمع آخر أو لغد زاهر ومشرق»⁽⁸⁾.

وفي شبه خلاصة عامة، يؤكد أوليفيه زوا أن الاتجاه العام لتطور الإسلاموية هو «الانخراط في اللعبة السياسية على نحو يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية أكثر مما يشبه الحزب الشيوعي الفرنسي في الخمسينيات، رغم نزوع الإسلاموية إلى الاحتفاظ بوظيفتها المنبرية (Tribunitienne)»⁽⁹⁾.

ثماني سنوات بعد إصدار أوليفيه زوا كتابه إخفاق الإسلام السياسي، أصدر جيل كيبل (Gilles Kepel) كتابه جهاد: انتشار الإسلاموية وانحسارها⁽¹⁰⁾، وتوصل من خلاله إلى خلاصة مركزية مؤداها أن أهم ما ميز الربع الأخير من القرن العشرين هو انبثاق، وصعود، وبعد ذلك انحسار

الحركات الإسلاموية، أي «الخروج من العهد الإسلامي»⁽¹¹⁾. للإشارة، فقد عزا جيل كيبل هذه الظاهرة، المثيرة وغير المتوقعة في نظره، إلى انفجار ذلك التحالف الذي جمع، ما بين 1970 و1980، الشباب الحضري الفقير بالبرجوازية الوردية (يتحدث أحياناً عن الطبقة المتوسطة الوردية)، عقب إحساس هذه الأخيرة بنوع من الخوف على مصالحها، بعد أن اختار هؤلاء الانخراط في أتون العنف والمواجهات الدموية بوصفها طريقاً ملكياً لاستئصال خصومهم بأسرع وقت ممكن، وبناء مجتمعهم المنشود.

هكذا أصبحت مقولة «إخفاق الإسلام السياسي» اسماً عاماً تدرج خلفه جملة من الاجتهادات التي حاولت بناء معالم نموذج تفسيري لظاهرة الإسلاموية، وتتناسل أدبيات كثيرة سعت إلى استشراف مآلاتها المستقبلية، بعدما لاحظت أن التعب بدأ يدب في شرايينها الأيديولوجية.

ففي سنة 2005 أصدر باتريك هاني (Patrick Haenni) كتابه إسلام السوق⁽¹²⁾ الذي أكد من خلاله أن السوق قد ابتلعت النواة الصلبة للمشروع الإسلامي، فأصبحت مفاهيمه بحالة من

أصبحت مقولة «إخفاق الإسلام السياسي» اسماً عاماً تدرج خلفه جملة من الاجتهادات التي حاولت بناء معالم نموذج تفسيري لظاهرة الإسلاموية، وتتناسل أدبيات كثيرة سعت إلى استشراف مآلاتها المستقبلية، بعدما لاحظت أن التعب بدأ يدب في شرايينها الأيديولوجية.

Ibid., p. 9.

(8)

Olivier Roy, «Le Post-islamisme», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vols. 85-86, no. 1 (1999), p. 17.

Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme* (Paris: Gallimard, 2000).

(10)

Ibid., p. 362.

(11)

(12) باتريك هاني، *إسلام السوق*، ترجمة عومرية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

السيولة؛ ودليله في ذلك هو أن «السردية الإسلامية الكبرى والمفاهيم الكلاسيكية التي كانت تدعو إلى الخلافة، والدولة الإسلامية، والأمة الإسلامية، والجهاد كلها في مرحلة أزمة أو هي غير فعالة إلا في الفضائات التي انهارت فيها الدولة»⁽¹³⁾. هكذا ظهر نمط جديد من التدين الإسلامي، وأشكال معينة من الدعوة، وحركية فكرية جديدة، بعد تشكل طبقات اجتماعية وأنماط حياة معينة تستلهم أدبيات المانجمنت المعاصرة، سماها «إسلام السوق»؛ الذي يجسد، في نظره، نوعاً من المزج والتوليف «بين النزعة الفردانية المتعولمة، ونزع القداسة عن الالتزام التنظيمي، بما يتضمنه ذلك من التخلي عن الشعارات الكبرى التي تتمحور حول شعار «الإسلام هو الحل»، وإعادة النظر في شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة، والتدين الورع الذي لا يولي مسألة الدولة والثقافة المرتبطة بالطبقة الاجتماعية اهتمامه»⁽¹⁴⁾.

بعد «إسلام السوق»، ظهرت أدبيات غزيرة كثفت، بصورة متساقطة نسبياً، معالم إخفاق «الإسلام السياسي» وانحساره، وظهر أنماط جديدة غير مسبقة في تفكيره وخطابه وسلوكه في مفهوم «ما بعد الإسلامية». للإشارة، فلقد تم نحت هذا المفهوم لأول مرة من طرف آصف بيات سنة 1996، في مقال له موسوم بـ«قدوم المجتمع ما بعد الإسلاموي»⁽¹⁵⁾، ليشير من خلاله إلى توجه مجتمعي جديد، وتحديداً إلى آليات ومظاهر العلمنة المجتمعية التي مسّت المجتمع الإيراني خلال التسعينيات.

في سنة 1999 استعار أوليفيه زوا، بدوره، هذا المفهوم، خلال مقاله «ما بعد الإسلامية»⁽¹⁶⁾، ووسّع دلالته ليعبر من خلاله عن كل المؤشرات التي تدل في نظره على إخفاق «الإسلام السياسي»، وكل المظاهر التي تُؤنّن بتجاوزه؛ وبنفس المعنى سيستخدمه مرة أخرى سنة 2002 في كتابه **الإسلام المعولم**⁽¹⁷⁾.

في سنة 2007 استعمل آصف بيات مرة أخرى مفهوم ما بعد الإسلامية، مستوعباً ومتجاوزاً الدلالات التي أضفاها عليه أوليفيه زوا، محاولاً تدقيقه أكثر في كتابه **صناعة الإسلام الديمقراطي: الحركات الاجتماعية والانعطافة ما بعد الإسلامية**⁽¹⁸⁾؛ قبل أن تدفعه المنعطفات الجديدة التي اتخذتها الإسلامية، في ضوء أحداث ما سمي «الربيع العربي»، إلى تحيين

(13) المصدر نفسه، ص 28.

(14) المصدر نفسه، ص 25.

Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society», *Critique: Critical Middle East Studies* (15) (Hamline University, Saint Paul), vol. 9 (Fall 1996), pp. 43-52.

ورد في: بيات، «ما بعد الإسلامية على نطاق واسع»، ص 28.

Roy, «Le Post-islamisme», pp. 11-30.

(16)

Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Paris: Editions du seuil, 2002), p. 53.

(17)

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the post-Islamist Turn* (Stanford, CA: (18) Stanford University Press, 2007).

ورد في: آصف بيات، «مقدمة الطبعة العربية»، في: بيات [وآخرون]، **ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**، ص 9.

معانيه مرة أخرى وتدقيقها في الكتاب الجماعي الذي أشرف على تنسيقه سنة 2016، والموسوم بـ **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**. من خلال كتابه هذا، يعرف الإسلاموية بوصفها «تلك الأفكار والحركات التي تسعى إلى إقامة «نظام إسلامي» يتمثل في دولة دينية، وإقامة حكم الشريعة، وفرض القوانين الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية، ويعد الارتباط بالدولة الملمح الأساسي للسياسات الإسلاموية»⁽¹⁹⁾. يؤكد آصف بيات⁽²⁰⁾، أن الإسلاميين، بمختلف أطيافهم، يستخدمون، رغم اختلافهم، لغة دينية، ويفضلون الأخلاق الاجتماعية المحافظة والنظام الاجتماعي الإقصائي، ويحتضنون أبوية المجتمع، ويتبنون توجهات غير متسامحة تجاه الأفكار وأنماط الحياة المغايرة. فأفكارهم وأنماط حياتهم، يضيف آصف بيات، تحولت إلى أيديولوجيا وحركة في آن واحد، تقوم على مزيج من التدين والالتزام مع قليل من لغة الحقوق، لأنها تنظر إلى الناس كمجرد رعايا ملزمين أكثر من كونهم مواطنين ذوي حقوق، وهو ما يجعلها مفارقة للرؤية ما بعد الإسلاموية⁽²¹⁾.

أما ما بعد الإسلاموية، في نظر آصف بيات، فهي «ليست فقط حالة، بل أيضاً مشروعاً؛ أي محاولة واعية لتأطير مفاهيم ووضع استراتيجية لبناء منطق ونماذج متجاوزة للإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية»⁽²²⁾. إنها ذلك «الانتقال أو الخروج النقدي والخطابي- بدرجات متنوعة - من حزمة أيديولوجية إسلاموية قوامها احتكار الحقيقة الدينية والإقصائية والتأكيد على الالتزامات، إلى الإقرار بغموض النصوص والتعددية والاستيعاب والمرونة في المبادئ والممارسات»⁽²³⁾. بهذا المعنى، فهي «محاولة لقلب المبادئ المؤسسة للإسلاموية رأساً على عقب، من خلال التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات؛ ووضع التعددية محل سلطوية الصوت الواحد؛ والتاريخية بدلاً من النصوص الجامدة؛ والمستقبل بدلاً من التاريخ»⁽²⁴⁾؛ عبر دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتححرر.

كخلاصة عامة، وبرؤية استشرافية تحاول رسم معالم ومآلات التحولات التي تعتمل في صلب العالم الإسلامي في علاقته بالإسلاموية، يرى آصف بيات أننا «ندخل عصرًا جديدًا في العالم الإسلامي، حيث تفسح الإسلاموية، المصابة بأزمة الشرعية لتجاهلها وانتهاكها حقوق الشعوب للديمقراطية، المجال إلى نوع جديد من السياسة الدينية، التي تأخذ الديمقراطية على محمل الجد، بينما تدعم الفئات المتدينة في المجتمع. ويبدو أن هذه السياسة تبشر بعالم إسلامي ما بعد إسلاموي تحمل فيه الحركات الشعبية سمات ما بعد أيديولوجية مدنية وديمقراطية»⁽²⁵⁾.

(19) بيات، «ما بعد الإسلاموية على نطاق واسع»، ص 25.

(20) المصدر نفسه، ص 28.

(21) المصدر نفسه، ص 28.

(22) المصدر نفسه، ص 28.

(23) المصدر نفسه، ص 50.

(24) المصدر نفسه، ص 30-31.

(25) المصدر نفسه، ص 55.

طبعًا، لم تخلُ مقولة «فشل الإسلام السياسي» ومفهوم «ما بعد الإسلاموية» من بعض الانتقادات والمطاعن الحادة. ففرانسوا بُورْغا (François Burgat) مثلاً، يرى أن قول أوليفييه رُوَا وجيل كيبل وغيرهما بإخفاق «الإسلام السياسي» وانحساره «يظل قولاً نظرياً أو نموذجياً - مثاليًا (Idéaltype) أكثر مما هو قول سوسيولوجي، معزز بملاحظة الديناميات الميدانية»⁽²⁶⁾. فلقد أخطأ هؤلاء الباحثون، في نظره، عندما اختزلوا الظاهرة الإسلامية في تعبيراتها الأكثر حرفية (Littéraliste) والأكثر راديكالية، فنسبوا إليها، خطأ، مشروعاً ثورياً لم تكن تحمله أصلاً، واستخلصوا، تبعاً لذلك، أنها فشلت في تجسيده واقعيًا؛ في حين أن القلة القليلة من أطراف المجرة الإسلامية هي التي كانت تحمل هذا المشروع⁽²⁷⁾. فرغم ترديد الإخوان المسلمين لشعار «الإسلام هو الحل»، يقول فرانسوا بورغا، «فلا يمكن اختزالهم في هذا الباراديغم التبسيطي (التطبيق الحرفي للعقيدة في السياسة) الذي يريد أوليفييه روا الإعلان عن «تجاوزه»⁽²⁸⁾. لهذا يتساءل قائلاً: ألم يدافع الإخوان المسلمون في سنوات 1940 عن الملكية الدستورية بوصفها النظام السياسي الأقرب إلى «الدولة الإسلامية»؟ ألم يترشح حسن البنا إلى انتخابات مجلس النواب سنة 1944 عن دائرة الإسماعيلية؟ ألم يلج الإخوان المسلمون بسورية البرلمان بدعم من المسيحيين الذين رأوا فيهم حصناً منيعاً ضد «اشتراكية البعثيين»؟ ألم يكن لهم وزراء كان يستحيل تمييزهم من زملائهم «الليبراليين» الذين يحدرون من البرجوازية الحلبية والدمشقية؟ باختصار، يضيف بورغا، إذا كان تعريف ما بعد الإسلاموية هو ما رصدناه الآن، ألم يبدأ في التحقق واقعياً منذ بداية الإسلاموية؟⁽²⁹⁾.

لكل هذه الاعتبارات، يرى فرانسوا بورغا أن كل مؤشرات الانتقال إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية، التي يعدها أوليفييه رُوَا وجيل كيبل وغيرهما مؤشرات على إخفاق وانحساره «الإسلام السياسي» ليست بالحديثة، بل هي جزء مهيكّل لهويته؛ لأن محاولة المصالحة الرمزية بين المعجم (Lexique) الإسلامي من جهة، والتحديث الاجتماعي والتحرر السياسي من جهة أخرى، بدأت منذ بداية نشوئه كحركة سياسية ودينية. كل هذا قاده إلى القول، مستعيراً عبارة بودوين دوبريت (Baudouin) Dupret، «أن الأمر لا يتعلق بفشل الإسلامويين، بل بفشل العلوم السياسية»⁽³⁰⁾.

طبعًا، لا يمكن أن تتعالى مقولة «إخفاق الإسلام السياسي» مثلها مثل مفهوم ما بعد الإسلاموية - كحالة أو كمشروع - عن المسألة النقدية؛ لكن وجهة ورصانة هذه الانتقادات، بغض النظر عن كفاءات القول والصياغة، لا يمكنها أن تنفي أهمية المراجعات السياسية وأحياناً العقدية والمذهبية التي قامت بها الكثير من الحركات الإسلامية مثل «جماعة الإخوان المسلمين» ومختلف الأطياف السياسية - الدينية التي خرجت من رحمها أو تتحلّق حول مجرتها الأيديولوجية. من بين أهم هذه المراجعات يمكن الإشارة خطفًا إلى:

François Burgat, *Comprendre l'islam politique: Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste*, (26) 1973-2016 (Paris: La Découverte, 2016), p. 206.

Ibid., p. 260. (27)

Ibid., p. 260. (28)

Ibid., p. 261. (29)

Ibid., p. 260. (30)

- التخلي الصريح عن بعض المقولات التي كانت تمثل وعاء السردية الإسلامية ومركز متنها العقدي، مثل الحاكمية لله، والجاهلية، والجهاد، والإمامة، والطاغوت، والفرقة الناجية والولاء والبراء؛ والتصالح مع بعض مقولات ومفاهيم الحداثة السياسية مثل الديمقراطية، والمواطنة، والتعددية، والمجتمع المدني، والدولة المدنية وحقوق الإنسان.

- التخلي الصريح عن فكرة بناء دولة الخلافة الإسلامية التي لا تعترف بالحدود، والقبول بالدولة القطرية، أي الدولة الوطنية الحديثة التي كانت في نظرهم «دنس ورجس من الجاهلية».

- فتور جذوتهم الثورية، وخمود وهجم الراديكالي، وانتقالهم من خطاب أخلاقي متطرف إلى خطاب تدبيري معتدل، وتخليهم، تبعاً لذلك، عن فكرة إسقاط الأنظمة الحاكمة بالبلدان التي يشتغلون بها، وإحجامهم عن تكفير أو تفسيق أو تبديع حكامها.

- قبولهم بالمشاركة السياسية على أسس تداولية، ليس في الاستحقاقات الانتخابية فقط

بل أحياناً في تدبير العمل الحكومي، مع ما يتطلبه كل انتقال من الدعوة السياسية إلى التجربة السياسية من ترويض للأيديولوجيا، وما تفرضه اشتراطات التدبير السياسي من مرونة سياسية تقبل بالتنازلات، وتستبطن منطق التسوية الذي يتحول أحياناً إلى مساومة مكيافيلية وحرابية سياسية.

- تخليهم عن رؤية الأقليات الدينية كذميين «يدفعون الجزية عن يد وهم صاغرون»، وتراجعهم، بحس براغماتي قوي، عن التقسيم الثنائي المانوي للعالم توسلاً بقاعدة «الولاء والبراء». فالفضاء الأوروبي مثلاً، أصبح دار دعوة أو شهادة أو عهد أو معاهدة أو صلح، بعد أن كان دار حرب أو كفر.

ثانياً: حول أبرز مراجعات الحزب

إذا كانت المراجعات الآنف الذكر قد مسّت أغلب أطراف مجرة «الإسلام السياسي»، بغضّ النظر عن اختلاف الخصوصيات القطرية المحلية وتمايز سياقاتها، فحزب «العدالة والتنمية» لم يشذ عن هذا التطور منذ سنة 1996؛ تاريخ التحاق أعضاء حركة دعوية هي «حركة التوحيد والإصلاح» - التي ظهرت كنتاج للوحدة الإندماجية بين كل من «رابطة المستقبل الإسلامي» و«حركة الإصلاح والتجديد» (الجماعة الإسلامية سابقاً) - بحزب سياسي هو «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» الذي استبدل اسمه، سنة 1998، باسم حزب «العدالة والتنمية».

إن معظم هذه المراجعات التي أدت إلى خفوت الجذوة الدعوية والأخلاقية في خطابات حزب «العدالة والتنمية»، بل وتراجع المرجعية الإسلامية من سلوكه السياسي، لم تتسارع وتيرتها إلا بعد التفجيرات الانتحارية التي راح ضحيتها يوم 16 أيار/مايو 2003 أكثر من أربعين شخصاً بالدار البيضاء.

ما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن معظم هذه المراجعات التي أدت إلى خفوت الجذوة الدعوية والأخلاقية في خطابات حزب «العدالة والتنمية»، بل وتراجع المرجعية الإسلامية من سلوكه السياسي، لم تتسارع وتيرتها إلا بعد التفجيرات الانتحارية التي راح ضحيتها يوم 16 أيار/مايو 2003 أكثر من أربعين شخصاً بالدار البيضاء؛ والتي كان من نتائجها المباشرة ارتفاع الأصوات التي رأت أن تحقيق الأمن الاستباقي للمغاربة يفترض استحضار حقيقة كون كل أطراف الظاهرة الإسلامية، سواء كانت دعوية أو سياسية أو جهادية، تنحدر من مضغة واحدة، ما دامت عنيقة بطبيعتها لا فرق فيها بين متشدد ومعتدل، فأكدت، بأثر من ذلك، ضرورة عدّها لغماً يهدد الاجتماع الإنساني المشترك. هكذا، بهاجس الاشتباه المعمم، وتيمناً بقاعدة «ليس في القناذف أملس»، حمّلت هذه الأصوات حزب العدالة والتنمية المسؤولية المعنوية عن هذه الانفجارات، وطالبت بحله نهائياً أو على الأقل بتقليل أظافره وحشره في الزاوية.

اللافت للنظر أيضاً، أن رصيد وحجم هذه المراجعات سيتعمق ليصبح أكثر وضوحاً وجلاءً بعد 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2011، أي بعد أن أصبح هذا الحزب يقود ائتلاًفاً حكومياً فرض عليه تغليب الهواجس التدبيرية اليومية على حساب الهواجس الهويةتية التخليقية، أي التحلي بـ«أخلاق المسؤولية» بدلاً من «أخلاق الاقتناع»، بلغة ماكس فيبر.

عموماً، من بين أهم المراجعات الفارقة التي أنجزها حزب العدالة والتنمية في العقدين الأخيرين يمكن أن نذكر ما يلي:

- لم يعد منذ مؤتمره الخامس، الذي انعقد في نيسان/أبريل سنة 2004، يُعرّف نفسه كحزب إسلامي، بل كحزب سياسي بمرجعية إسلامية. فلقد جاء في ورقته المذهبية الصادرة عن هذا المؤتمر ما يلي: «يعتبر حزبنا نفسه حزباً سياسياً لا حزباً دينياً، ويعتبر المجال السياسي هو حقل اشتغاله، كما يرى المواطن أساساً للانتماء السياسي إليه»⁽³¹⁾.

- التنصيص خلال أطروحة مؤتمره الوطني السابع، المنعقد سنة 2012، على مبدأ حرية العقيدة وحرية الإبداع وحماية الحريات الفردية والجماعية انطلاقاً من قاعدة «لا إكراه في الدين».

- موافقته على انضمام المغرب، سنة 2015، إلى البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المعروفة بـ «CEDAW»، بعدما كان رافضاً بصورة قطعية لكثير من بنودها.

- تصالحه مع الوجدان الشعبي المغربي باستدعاء بعض المجموعات الغنائية الشعبية والفرق الفولكلورية لتنشيط مهرجاناته الخطابية - مثل «مجموعة السهام» و«ناس الغيوان» و«عبيدات الرما» و«مجموعة أحواش» - التي لم يكن، إلى عهد قريب، يُدرج إنتاجاتها الفنية ضمن خانة ما يسمى «الأنشودة الإسلامية الملتزمة» أو «الفن الرسالي النظيف». أكثر من ذلك، فالأمين العام السابق للحزب عبد الإله بن كيران لا يتحرّج من الرقص على إيقاع كناوة أو عيساوة أو أحواش، ومن التّطَرُّبِ بأغاني أم كلثوم وترديدها أمام عدسة الكاميرات.

(31) الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، «الورقة المذهبية - البرنامج العام»، على الرابط: <<https://pjd.ma/fr/rapport>>.
espace-institutionnel/.

- قبوله بانضمام غير المحجبات إلى صفوفه وترشح بعضهن باسمه؛ حيث تمكنت إحداهن (النائبة أمينة فوزي زيزي) من الحصول على مقعد في مجلس النواب في انتخابات 7 تشرين الأول/أكتوبر 2016.

- تغيير طريقة لباس قيادييه؛ حيث تخلوا عن اللحية الكثة، وأصبحوا، بوجه حليق أو بلحية مشذبة بعناية، يرتدون البدلة وربطة العنق.

- لم يمنع هذا الحزب، على مدى مدة ترؤسه للحكومة وحيازته للأغلبية البرلمانية، المؤسسات المصرفية ذات المعاملات «الربوية»؛ ولم يحظر الاختلاط بمراكز التدليك والتجميل أو بالمنتجات والمسابح والشواطئ؛ ولم يصادر حق النساء في ارتدائهن البيكيني أثناء السباحة؛ ولم يغلق الملاهي والمراقص الليلية والحانات والمتاجر التي تعمل على بيع وتسويق الخمر رغم أنه لا يزال يعدّها «رجس من عمل الشيطان». أكثر من ذلك، فقد رفض الحزب يوم 11 تشرين الثاني/نوفمبر 2018 التصديق على مقترح الرفع من الرسوم الضريبية على الخمر والمشروبات المزوجة بالكحول الذي تقدم به حزب الاستقلال بمجلس النواب⁽³²⁾.

- موافقة الحزب على اتفاق التطبيع المغربي - الإسرائيلي الموقع في 22 كانون الأول/ديسمبر 2020، بعدما كان يرى، إلى حدود 21 آب/أغسطس 2020، أن «إقامة أي علاقة أو تطبيع كيفما كان نوعهما، لا يمكن إلا أن يصب في خانة دعم هذا الكيان المستعمر، ويشجعه في التمادي في ممارساته العدوانية ضدًا على الشرعة الدولية والحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني»⁽³³⁾.

في قراءة تقييمية للعناصر المغذية لهذه المراجعات يتوزع رأي المتابعين بين:

- من يعدّها، بتوجس قبلي وبتنميط أيديولوجي مسبق، مجرد تراجعات تكتيكية تنم عن رقابة ذاتية أو تقية سياسية لأنها لا تخدم، في نهاية المطاف، سوى اختيار استراتيجي هو الاستيلاء على المؤسسات عبر الهندسة الدينية للمجتمع، وصولاً إلى إقامة دولة الشريعة. لذلك، فالانقلاب عليها سيتم لا محالة بعد انتقال الحزب من مرحلة «الاستضعاف الجزئي»، التي تفرض عليه تجنب الصدام مع بقية الفاعلين السياسيين - ومع المؤسسة الملكية بوجه خاص - إلى مرحلة النصر و«التمكين الكامل».

للإشارة، فهذا الرأي الذي ينكر أي تطور حقيقي في خطاب وممارسة هذا الحزب غالبًا ما يتغذى من تصور عام ينظر إلى «الإسلام السياسي» كبنية جوهرائية قبلية عصية على التغيير، لا تصيبها عوادي الزمن، فلا تتأثر بمعطيات التاريخ أو بإكراهات الجغرافيا.

- ومن ينظر إليها كتعبير عن نضج سياسي وصل إليه الحزب بعد أن خبر زعماءه، منذ انخراطهم في «الشبيبة الإسلامية» في بداية السبعينيات، ومرورهم بـ«الجماعة الإسلامية» و«حركة الإصلاح والتجديد»، وبعدهما بـ«حركة التوحيد والإصلاح»، وصولاً إلى حزب «العدالة والتنمية»، أن

(32) محمد بلقاسم، «الحكومة ترفض تضريب الخمر وتتوقع مداخيل بـ 150 مليار سنتيم»، **هسبريس**، 12 تشرين الثاني/نوفمبر 2018، <<https://www.hespress.com/economie/411980.html>>.

(33) الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، «بلاغ جديد للأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية»، 21 آب/أغسطس 2020، على الرابط: <<https://www.pjd.ma/node/72080>>.

السياسة لا تنبني على المطلقات، ولا تشتغل بالمنطق الحدي «كل شيء أو لا شيء»، وأدركوا أنها، بلغة عبد الله العروي، «توافق مستمر بين ذهنيات جزئية، تملئها ممارسات الجماعات المستقلة، وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأحد أن يدعي، فرداً أو جماعة، أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي أو المكاشفة ويفرضها على الآخرين»⁽³⁴⁾.

في المقابل، فالباحث الحضيف في أدبيات هذا الحزب، والمتتبع المتبصر لسياقات تطور خطاباته وممارساته، سيلاحظ، من دون شك، أن هذه المراجعات غالباً ما كانت اضطرارية وتأخرية، أي تمت تحت الإكراه والضغط، وفي غياب إنتاج تنظيري أو تأصيل شرعي يواكبها. من أهم عناصر هذا التأصيل إعادة تأويل تلك النصوص الدينية التي عُدَّت، في لحظة سابقة، قطعية الثبوت والدلالة لا اجتهد فيها، فتم الاستشهاد بها للدفاع عن مواقف معينة، والاحتفاء بسلطتها لتسويغ وتبرير ممارسات محددة، والمرافعة بها لتعليل أحكام خاصة، فتبين، فيما بعد، أنها لا تستجيب لضرورات الواقع ولا تساير اشتراطاته. تلك حالة النقاش الوطني حول «مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية» الذي اقترحه «كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة» سنة 1999، والذي اعترض حزب العدالة والتنمية بشدة على الكثير من بنوده مثل قراري إلغاء الولاية في الزواج وتقنين تعدد الزوجات بدعوى «مصادمتها لأحكام شرعية ثابتة بالكتاب والسنة»، طبقاً للحديث النبوي الذي يقول «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»، وتمشياً مع الآية التي تقول ﴿...فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ (النساء: 3).

فالقائع المتلاحقة أثبتت أن تغير موقف الحزب بترحيبه بمدونة الأسرة التي تمت المصادقة عليها يوم 3 شباط/فبراير 2004 - والتي تسمح للراشدة بعقد زواجها بنفسها (المادة 25)، وتمنع التعدد إذا خيف عدم العدل بين الزوجات وفي حالة وجود شرط من الزوجة بعدم التزوج بها (المادة 40) - لم يعقبه اجتهاد فقهي يقوم بإعادة تأويل النصين الدينيين أعلاه بما يتمشى مع هذه المراجعة، في أفق تأصيل فقهي وتكييف شرعي لموقفه الجديد.

ثالثاً: مؤشرات الوفاء للمشروع الإسلامي

لعل من المجدي التذكير هنا بأن توالي وتسارع وتيرة المراجعات التي قام بها حزب العدالة والتنمية جعلت بعض الباحثين يخلصون إلى عدّها عنواناً لقطيعة نقدية حقيقية مع ماضيه، وقفزة نوعية في مساره الأيديولوجي - السياسي. امحمد أجبرون مثلاً، انتهى إلى كون هذا الحزب استطاع، في أجواء الثورات العربية على أنظمة الاستبداد، التوفيق بين هويته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث، بعدما انتقل بصورة شبه حاسمة «من الديمقراطية الأداة التي تجسدها أدوات الانتخاب، والتعددية السياسية، والتداول السلمي على السلطة...، إلى الديمقراطية الفلسفية التي

(34) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة (بيروت: دار الحقيقة، 1970)، ص 21.

تجسدها مفاهيم الحرية، والقانون الوضعي، والمساواة؛ حيث تبدد في هذه الأجواء الكثير من الشبهات والتحفظات الإسلامية على الديمقراطية⁽³⁵⁾.

ضمن الأفق نفسه، أكد حسن أوريد أن هذا الحزب «كان في بدايته قريباً من جماعة الإخوان المسلمين، ولكنه أصبح اليوم أكثر قرباً من حزب العدالة والتنمية التركي»⁽³⁶⁾. في الاتجاه نفسه، يعتقد حسن أبو هنية أن هذا الحزب قد حسم خياره في اتجاه ما بعد الإسلامية حتى قبل حزب النهضة التونسي⁽³⁷⁾؛ وعلى غرارهِ أيضاً، يرى رشيد الجرْموني تجربتي حزبي العدالة والتنمية المغربي ونظيره التركي كأهم التجارب المتميزة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التي استطاعت تجاوز مرحلة الإسلاموية⁽³⁸⁾.

بدورهما أصف بيات وسامي الزمّني سيدرجان هذا الحزب، في السياق نفسه، ضمن خانة الأحزاب ما بعد الإسلامية، حتى لو استمر في تعريف نفسه على أنه حزب إسلاموي⁽³⁹⁾، على أساس أنه «لا يسعى إلى إعادة تأسيس «المدينة الإسلامية الأصلية»، ويحاول أن يبني نظاماً اجتماعياً يضمن فيه العدالة عبر احترام القيم الإسلامية التي لها أصول في النصوص المقدسة [...] ويؤكد، في النهاية، على حقوق وواجبات الفرد على نحو متزامن»⁽⁴⁰⁾.

لن نجانب الصواب إذا قلنا إن استنتاجات هؤلاء الباحثين تبدو لنا متسعة، بل ومحكومة بتفكير رغبوي غير قادر على تبرير نفسه أمام لوحة الوقائع المدركة للعيان، بشواهداها اليسيرة التبيين وأدلتها الشديدة الوضوح، التي تدعونا، بمجرد تشبيك متفرّقاتها واستجلاء اتجاهاتها الوازنة، لتجنب تهويل وتضخيم حجم وأهمية مراجعات هذا الحزب.

فمن بين الوقائع الدالة التي تجعلنا نحفظ من دون تردد على الاستنتاجات المومأ إليها أعلاه، يمكن التذكير بما يلي:

- إذا كان الحزب يؤكد في أدبياته، بنوع من العي والتلثم، احترام حرية العقيدة، فهو لا يتردد في التصدي لكل المحاولات التي تسعى إلى تفعيل حمايتها قانونياً، أي إلى ترجمة مضمونها في قواعد تشريعية قارة وواضحة. يمكن أن نستحضر هنا كيف ساهم الضغط الإعلامي والسياسي الذي مارسه الحزب على اللجنة الملكية التي كُلِّفَتْ بصوغ مسودة دستور 2011 في تراجعها عن التنصيص الدستوري على حرية العقيدة. وعندما يقر هذا الحزب بالحق في التخلي عن الإسلام واعتناق دين آخر، فهو يشترط بالضرورة عدم الجهر بذلك، حيث يفصل بصورة تعسفية، وبنوع من التحايل اللفظي والتدليس البلاغي، بين حرية العقيدة وحرية ممارسة الطقوس والشعائر الدينية،

(35) امحمد جبرون، «الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأتاتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)»، تبين، العدد 3 (شتاء 2013)، ص 208.

(36) حسن أوريد، الإسلام السياسي في الميزان «حالة المغرب» (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2016)، ص 104.

(37) أبو هنية، «من الإسلام السياسي إلى ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات»، ص 49-50.

(38) الجرْموني، «من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية: في تحولات الإسلام السياسي»، ص 39.

(39) بيات، «مابعد الإسلامية على نطاق واسع»، ص 24.

(40) زمّني، «مابعد الإسلامية المغربية: اتجاه صاعد أم خرافة؟»، ص 194.

رغم أنهما صنوان لا ينفصلان. في منظوره هذا، من حق المغربي المسلم أن يعتنق الدين الذي يختاره، وأن يرفض ممارسة شعيرة الصوم مثلاً، ولكن ليس من حقه أن يفطر علانية في شهر رمضان حتى ولو كان دينه الجديد يلزمه بذلك. لذلك يبدو أن هذا الحزب لا يزال متشبهاً بمعاقبة المرتد، رغم أن لسانه لا ينفك عن تلويك لازمة «لا إكراه في الدين».

- ميل الحزب إلى الدوس على حقوق الأقليات الدينية، يمكن أن نذكر هنا بموقف الحزب الذي دعا السلطات، على لسان أحد قياديه (خالد القريعي)، خلال الجلسة البرلمانية المنعقدة يوم 14 تشرين الثاني/نوفمبر 2017، إلى منع المؤتمر الذي نظّمته «اللجنة المغربية للأقليات الدينية» يوم 18 تشرين الثاني/نوفمبر 2017 بمقر «الجمعية المغربية لحقوق الإنسان»، بعلّة أن غايته هي الاختراق السياسي للمغرب وليس الدفاع عن حقوق الأقليات⁽⁴¹⁾. وهو الرأي نفسه الذي عبر عنه مصطفى الرميد وزير الدولة المكلف بحقوق الإنسان وأحد أهم قياديين الحزب، عندما أكد يوم 17 حزيران/يونيو 2018 في أحد حواراته أن «موضوع حرية المعتقد لا يمثل تهديداً للدولة في المدى القريب، لكنه من المؤكد يمثل خطراً على المدى البعيد»⁽⁴²⁾.

- مصادرتة حق زواج المسلمة بغير المسلم.

- اعتراضه الشديد على الدعوات التي تطالب بالمساواة في الإرث بين المرأة والرجل؛ ورفضه إلغاء قاعدة التعصيب التي تصدر حق البنت المنفردة أو البنات اللواتي ليس معهن شقيق ذكر في الاستئثار بكامل تركة والدهن المتوفى.

- مصادرتة حق المرأة في التصرف في جسدها وتقرير مصيرها، بدفاع الحزب عن فصول القانون الجنائي التي تُجرّم الإجهاض.

- رفضه إلغاء الفصل 490 من القانون الجنائي المغربي الذي يُجرّم العلاقات الجنسية الرضائية لدى البالغين الذين لا تربط بينهما علاقة الزوجية.

- لا يزال الحزب لا يفصل بين وظيفة السياسة ووظيفة الدعوة، أي بينه وبين ذراعه الدعوي «حركة التوحيد والإصلاح»، وبخاصة بعد أن تضخم العمل السياسي لهذه الحركة، وانسحبت التربية الإيمانية الدافئة من مجالسها لمصلحة التربية السياسية القارسة، بتعبير فريد الأنصاري أحد منظري الحركة سابقاً⁽⁴³⁾، فأصبحت هي والحزب وجهان لعملة واحدة أو ذراعين متكاملين يسعيان لخدمة مشروع شمولي واحد.

فلا مراء أن الارتباط التنظيمي والأيدولوجي السياسي البين بين الحزب والحركة، والخلط الواضح بين الدعوة والسياسة لديهما لا نستشفه بواكيره فقط بعد أن نلاحظ أن نسبة كبيرة من أعضاء الحزب هم أيضاً أعضاء في الحركة؛ أو بعد أن نسمع أحمد الريسوني رئيسها السابق يعترف

(41) الشرقي الحرش، «بيجيدي» يدعو إلى منع مؤتمر الأقليات الدينية بالمغرب، موقع «Tel Quel» عربي، 16 تشرين الثاني/نوفمبر 2017، <<https://bit.ly/3oXddsU>>.

(42) حوار مع مصطفى الرميد، «حرية المعتقد تهدد البلد»، الصباح، 17/6/2018.

(43) فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب (مكناس: منشورات رسالة القرآن، 2007)، ص 10.

بكون الحركة لها التزام مسبق، منذ 1996، بالدعم الانتخابي الكلي لحزب «العدالة والتنمية»⁽⁴⁴⁾؛ بل سيعلن عن نفسه بصورة أوضح من خلال أحد البلاغات الصادرة من المكتب التنفيذي للحركة (أي حركة التوحيد والإصلاح) يوم السبت 30 أيلول/سبتمبر 2017، والذي جاء فيه ما يلي: «أثار المتدخلون في هذا الموضوع [أي موضوع العمل السياسي لأعضاء الحركة] بعض الوقائع والمؤشرات السلبية والمقلقة في هذا المجال، سواء ممن هم في قيادة حزب العدالة والتنمية، أو على مستوى بعض الأعضاء هنا وهناك (...) يؤكد المكتب التنفيذي امتناع الحركة التام والشامل عن أي تدخل أو توجيه سياسي أو تنظيمي في مواقف أعضاء الحركة المنخرطين في أي عمل أو منصب سياسي، ولكنها لن تتساهل ولن تتغاضى عما قد يظهر من اختلالات خلقية وتربوية وسلوكية»⁽⁴⁵⁾. فما الصفة، إذًا، التي تخول للحركة تقويم اختلالات تقع خارج جدران منزلها، أي داخل حزب «العدالة والتنمية»، ومحاسبة أصحابها، غير صفة الزواج الكاثوليكي السعيد الذي يجمع بين الحركة والحزب؟

**سمة «المرجعية الإسلامية»
للدولة المدنية يشبه القول
بالسهول الجبلية أو الجبال
السهلية، أي أنه توليف بين الشيء
ونقيضه، ما دامت الدولة المدنية
هي بالتعريف دولة لادينية. ذلك
أن مفهوم مدنية الدولة، يفترض
أن «يكون الرابط الاجتماعي بين
الناس مدنيًا وليس عقائديًا».**

- الالتفاف على مفهوم الدولة المدنية وتحويره، وجعله هلاميًا وزئبقيًا، بنفسه من الداخل عبر بعض التخرجات اللغوية الغريبة، والتركيبات اللفظية الهجينة، والتوليفات التلفيقية التنافرية. فلجعل دال هذا المفهوم حربائيًا ومدلوله مائعًا، يتم شحنه بحمولات ومعاني تختلف جوهريًا عن دلالاته الأصلية الحقيقية، فتنأى به من عشه الفلسفي المرجعي الذي ارتسمت في كنفه ملامحه العامة، وتبعده من بيئته النظرية - التاريخية التي اكتسب من خلالها عناصره التكوينية الخاصة، في أفق إفراغه من مضامينه الفكرية والسياسية الجوهرية المتعارف عليها داخل نصوص الفكر السياسي الحديث. ذلك أن الحزب يؤكد في أطروحة مؤتمره الوطني السابع المنعقد في شهر تموز/يوليو 2012 ما يلي: «إننا ننظر إلى الدولة باعتبارها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، دولة يحكمها القانون، مصدره الأسمى الشريعة الإسلامية في معناها الشامل الذي يتضمن العقيدة والأخلاق والأحكام، أي باعتبارها مجالاً لعمل المجتمع بأسره ولا يقتصر على سلطة الدولة أو سلطة القانون، والتي لا ينبغي فهمها فهمًا مشوهًا يختزلها في نظام العقوبات وإنما في أحكامها ومقاصدها القائمة على إقامة العدل والمساواة بين البشر وبين النساء والرجال، وفي قيم الشورى

(44) الشرقي الحرش، «الريسوني: ينبغي أن ننهي الشراكة مع «البيجدي».. ونتعامل مع كافة الأحزاب بمنطق واحد»، حوار مع أحمد الريسوني، موقع «Tel Quel» عربي (30 آب/أغسطس 2018)، <<https://bit.ly/2Z1p7ay>>.

(45) الموقع الإلكتروني لحركة التوحيد والإصلاح، «بلاغ المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح»، <<https://www.alislah.org/>>.

والديمقراطية وضمان حق المواطنين جميعاً في الحياة الحرة والكرامة، وقانون مرجعيته العليا المرجعية الإسلامية والمعايير الكونية للحقوق والحريات المتعارف عليها عالمياً»⁽⁴⁶⁾.

فإرداف سمة «المرجعية الإسلامية» للدولة المدنية يشبه القول بالسُهل الجبلية أو الجبال السهلية، أي أنه توليف بين الشيء ونقيضه، ما دامت الدولة المدنية هي بالتعريف دولة لادينية. ذلك أن مفهوم مدنية الدولة، كما يقول محمد حداد، يفترض أن «يكون الرابط الاجتماعي بين الناس مدنياً وليس عقائدياً؛ وأن تكون وظيفة الدولة تنظيم الحياة المشتركة وإدارة التعايش والاختلاف بما يمنع الصدام والفوضى، بينما تحترم الدولة الحريات الفردية في الفضاء الخاص. فغاية كل التشريعات التي تصدر عنها وتطبق باسمها تنظيم الفضاء العام، وإذا تجاوزت ذلك أصبحت دولة عقائدية تتدخل في ضمائر الناس ووجدانهم. ومن وظائف الدولة أن تحمي عقائد مواطنيها وتشرف على إدارة ما يترتب على تلك العقائد من سلوك جماعي، كالإشراف على التعليم الديني وتنظيم العبادات [...] لأن وظيفة الدولة هي إدارة التعدد وليس جعل المواطنين نمطاً واحداً»⁽⁴⁷⁾.

إذا كان الأمر كذلك، فهذا التصور الذي يشدد على المرجعية الإسلامية للدولة المدنية، فيجعل بذلك من الإسلام إطاراً قانونياً وقيماً ومذهباً مرجعياً محدداً لطبيعة هوية الدولة المنشودة ولطبيعة اشتغالها - فتعلو بذلك أحكامه القطعية على القوانين الوطنية المدنية (الوضعية/ التعاقدية)، وتسمو تشريعاته على المواثيق الدولية - لا يمكنه أن يخرج في بنيته الكلية، رغم تحايلاته اللغوية، عن تصورات الدولة الإسلامية كما صاغ خطوطها العامة منظر الإسلام السياسي، مع بعض «الاجتهادات/التنازلات» الطفيفة. فهو تصور يروم، في عمقه، التأسيس لتلك الدولة الثيوقراطية التي تجعل من الدين عامل مميّزة ومفصلة بين الناس، فلا تسعى إلى تدبير الاجتماع المتعدد والمتنوع لتحقيق التعايش السلمي، بل إلى تنميط المواطنين في قالب عقدي واحد، وصهرهم جميعاً في بوتقة الإسلام كما يفهمه رجال الدين السياسي. بهذا المعنى، لن تكون هذه الدولة المنشودة دولة مدنية جامعة حاضنة تستوعب التعدد والاختلاف، وتدافع عن مبدأ المواطنة المتساوية غير القابل للمصادرة كعلاقة سياسية - اجتماعية، بل دولة عصبوية وطائفية متمهدة لا تمثل كل المغاربة بمختلف عقائدهم الدينية، بل المسلمين منهم فقط. أكثر من هذا، لن تكتفي فقط بإقصاء من يدين بعقيدة أخرى غير الإسلام، بل ستستثني كذلك «الأخر» من داخل العقيدة نفس، أي كل مكون من مكونات «أهل القبلة» لا يؤمن بالإسلام السني طبقاً للمذهب المالكي أو بالعقيدة الأشعرية أو بالتصوف على طريقة الإمام جنيّد البغدادي أو بمجملهم؛ وقد تتحول إلى دولة نشطاء ومناصري حزب العدالة والتنمية، تحكم باسمهم ولمصلحتهم فقط.

لذلك، ليس غريباً إذا كانت الدراسة التي أنجزها هشام خباش سنة 2014 على عينة من مناضلي حزب العدالة والتنمية، جل عناصرها طلبة جامعيون يبلغ متوسط سنهم 25 عاماً، قد كشفت أن معظمهم يرفض فكرة أن يكون حاكم الدولة المسلمة غير مسلم ولو كان خبيراً في تدبير الشأن

(46) حزب العدالة والتنمية، «أطروحة المؤتمر الوطني السابع: شراكة فعالة في البناء الديمقراطي» (كانون الأول /

ديسمبر 2012)، ص 48. <<https://www.pjd.ma/epace-institutionnel/>>.

(47) محمد حداد، «ولكن ما معنى «الدولة المدنية»، الألوان (7 آذار / مارس 2014)، <<https://bit.ly/2Ofz0zf>>.

العام وتسييره؛ لكون الإسلام في نظر هؤلاء «ليس ديناً عادياً، فهو نهج حياة، ويشكل نواة صلبة لهوية المواطنين. فعندما نقترح حاكماً غير مسلم ليحكم المغرب مثلاً، فكأننا نفترض حاكماً غير مغربي يحكم المغرب، وهذا هو الاستعمار عينه»⁽⁴⁸⁾.

إذا كان من السهل الإقرار بأن المراجعات المهمة التي قام بها حزب العدالة والتنمية، في السنوات الأخيرة، هي واقع مؤكّد لا تنكرها إلا عين جاحدة وعدمية؛ فمن العسير الزعم بأنه أصبح، في ضوءها، حزب ما بعد إسلاموي.

على سبيل الختم، يمكن القول إن كل الاعتبارات السالفة الذكر تجعلنا نؤكد أنه إذا كان من السهل الإقرار بأن المراجعات المهمة التي قام بها حزب العدالة والتنمية، في السنوات الأخيرة، هي واقع مؤكّد لا تنكرها إلا عين جاحدة وعدمية؛ فمن العسير الزعم بأنه أصبح، في ضوءها، حزب ما بعد إسلاموي بالمعنى الذي يعطيه إياه آصف بيات. فرغم أهمية المراجعات المومأ إليها قبلاً، التي جعلت هذا الحزب يبتعد نسبياً من «الإخوان المسلمين»، إلا أنها تظل،

في مجراها الراهن، غير كافية لعدّه حزباً ما بعد إسلاموي، ما دامت كل المؤشرات والدلائل تبين أنه لا يزال أسيراً للنواة الصلبة للمشروع الإسلاموي الذي يرفض التسامح مع الأفكار وأنماط الحياة المغايرة.

فإذا كانت ما بعد الإسلاموية هي سعي نحو المزاوجة بين الدين والإيمان بالحرية، كما سبق القول، فمن العسير الزعم مثلاً، بأن هذا الحزب أصبح متشبعاً بالفكرة الديمقراطية كمنهج وكتمئل، فتجاوز اختزالها في بعدها الأداتي والتقني - أي في صناديق الاقتراع وفي مفهوم الأغلبية العددية - وأصبح يؤمن بقيمتها المؤسّسة وبمبادئها الشاملة وبقواعدها الصلبة، مثل مبدأ المواطنة المساواتية الشاملة، ودولة الحق والقانون بما تعنيه من احترام الحريات الفردية، ومن حرص على حقوق الأقليات بعيداً من دكتاتورية الأغلبية.

في المقابل، إذا كانت ما بعد الإسلاموية تغيب، هنا والآن، كحالة في المتن العقدي والسلوك السياسي لهذا الحزب، فيبدو أنها تحضر كإمكانٍ قابلٍ للتحقق مستقبلاً؛ إذا استحضرنا قوة وتسارع وتيرة الترويض السياسي الذي يخضع له الحزب منذ 2011، وبخاصة بعدما أصبح واضحاً أن مخالب تدبير الشأن العام - والتدبير الحكومي بوجه خاص - بدأت تحفر آثارها بقوة على جسده. لذلك كله، لا نتردد في القول إن هذا الحزب يتجه، على المدى البعيد، إلى تجاوز إسلامويته، وإلى التحول إلى حزب ما بعد إسلاموي على غرار الأحزاب الديمقراطية المحافظة مثل حزب «العدالة والتنمية» التركي والأحزاب الديمقراطية المسيحية.

(48) هشام خباش، «الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية: نموذج العدل والإحسان والعدالة والتنمية»، عمران، العدد 10 (خريف 2014)، ص 41.

في المقابل، لا مندوحة من التأكيد أن مسارات ومنعطفات هذا التحول تبدو طويلة وشاقة، بالنظر إلى صعوبة تفريط الحزب في تعبئة واستثمار بعض الموارد الرمزية والهوياتية مثل الالتزام الديني والطهرانية الأخلاقية التي يحيط بهما نفسه، واللتين جعلتا منهما ركناً رئيساً في بناء سرديّة خطابه السياسي، ووعاء شاملاً لهويته الأيديولوجية.

أكثر من ذلك، فالطريق نحو هذا التحول ليس عسيراً فقط، بل يظل محفوفاً بالمخاطر في مآلاته وتداعياته السياسية والتنظيمية أيضاً، إذا استحضرنّا كون الحزب بنى شرعيته السياسية وتميزه السياسي - الأخلاقي على مناهضة الحريات الفردية وتجريمها أكثر مما بناه على مناهضة التطبيع مع الكيان الصهيوني أو على معارضة الخيارات السياسية والاقتصادية الكبرى للدولة المغربية التي ترسمها المؤسسة الملكية، بالنظر إلى مكانتها الدستورية المحورية - حيث تسود وتحكم - في المتن الدستوري⁽⁴⁹⁾.

لذلك، يبدو أن كل تراجع عن مناهضة هذه الحريات، التي يعدّ احترامها أحد أهم مؤشرات ولوج الأفق ما بعد الإسلاموي، قد يؤدي بالحزب، هنا والآن، إلى الموت السياسي، ليس فقط عبر فقدان مصداقية خطابه السياسي، وتبديد رصيده الانتخابي - ما دامت عبادة الدين لا تزال تمثل أحد أهم منابع الريع السياسي في المجتمع المغربي - بل وعبر تصدع وحدته التنظيمية. إنه الاحتمال الأكثر واقعية، إذا استحضرنّا الرقابة الدينية والأخلاقية الصارمة التي يقبع تحت وطأتها الحزب على يد جناحه الدعوي (حركة التوحيد والإصلاح) التي ترى أن التدافع القيمي هو مركز مشروعها الدعوي والتربوي والفكري ومحور عرضها السياسي، أي باختصار: مبرر وجودها □

(49) للتفصيل أكثر، انظر: محمد الساسي، «النظام السياسي المغربي غداة حراك 2011: الاستقرار الهش بديلاً من الديمقراطية؟»، في: مراد ديان [وآخرون]، 20 فبراير ومآلات التحول الديمقراطي في المغرب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2018)، ص 81-80.

نحو أفق جديد للتقارب الثقافي بين الروس والعرب

الطاهر سعود(*)

أستاذ وباحث في علم الاجتماع من الجزائر.

«إن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحوُّلاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول لنرفض التشويهات المتبادلة، والتنازلات، والمصالحات، فالحوار لا يقوم على هذا النحو، بل لنطلب من كل أن يصبح ما هو».

روجي غارودي

أولاً: مقدمة في جذور الالتقاء الأول

إذا كان اسم روسيا اليوم هو ملء السمع والبصر، فإنَّ أول لقاء جمعها مع العرب يعود - كما تؤكد ذلك الدراسات التاريخية - إلى آماة بعيدة يُرجعها بعض الباحثين إلى حدود القرن العاشر الميلادي (922 م)⁽¹⁾. لم يكن هذا اللقاء على سبيل الغزو أو الحرب⁽²⁾، بل كان على سبيل التواصل الثقافي والسياسي. وتعدُّ رحلة المبعوث السلطاني الرَّحَّالة أحمد بن فضلان فاتحة عهود من

(*) البريد الإلكتروني:

tahar.saoud73@yahoo.fr.

(1) أحمد عبد الحافظ فواز، «المسلمون في روسيا: ما بين الإرث التاريخي والإشكاليات المعاصرة»، **المستقبل العربي**، السنة 38، العدد 442 (كانون الأول/ديسمبر 2015)، ص 84، <<https://bit.ly/3aPzkfF>>.

(2) هناك من الباحثين من يؤكد بأن تاريخ الإسلام في روسيا (القوقاز) يعود إلى القرن السابع الميلادي، وقد كانت مدينة ديربينت الداغستانية أول مدينة فتحها المسلمون وذلك عام 651م، وكان الروس على علاقة بالإسلام منذ سنة 22هـ. انظر: محمد نصر الدين الجبالي، «تاريخ الإسلام والحج في روسيا الاتحادية»، 31 آذار/مارس 2018، متوافر على الرابط <<https://bit.ly/2Codi4k>> وللباحث نفسه: «تاريخ الحج في روسيا»، 30 نيسان/أبريل 2018، متوافر على الرابط: <<https://bit.ly/2Cosqyr>>.

التواصل الثقافي والحضاري الذي لم ينقطع⁽³⁾ إلى اليوم، وإن عرف في بعض المراحل توترات غذّتها عوامل تاريخية و/أو سياسية و/أو دينية.

ويبدو لدى الاطلاع على متن وصف الرحلة المتوافر لدينا كيف أنّ بعض الصور الذهنية النمطية (Stéréotypes) والسلبية عن الشمال (روسيا والأقاليم المحاذية لها) كانت شائعة لدى كثير ممن حذر ابن فضلان من المضي في رحلته إلى نهايتها المرسومة؛ حيث رفض أمير خوارزم السماح له ولبعثته المضي باتجاه الشمال، وفي ذلك يقول رحّالتنا: «... إلى أن قدّمنا إلى خوارزم فدخلنا على أميرها [...] فأكرمنا وقرّبنا وأنزلنا دارًا، فلما كان بعد ثلاثة أيام أحضرنا، وناظرنا في الدخول إلى بلد الترك، وقال لا أذن لكم في ذلك، ولا يحل إلّي ترككم تغررون بدمائكم [...] ومن بعد، فبينكم وبين هذا البلد الذي تذكرون ألف قبيلة من الكفار»⁽⁴⁾.

إنّ الصور النمطية والسلبية تقف عائقًا أمام الحقيقة، وتبطل فعل التواصل الذي هو دائمًا من يعمّق أواصر الثقاف والتعاون والتبادل الحضاري بين الأمم. وقد رأينا أنّ إصرار ابن فضلان للوفاء بالتزامه الدبلوماسي؛ وفضوله لدرك الحقيقة عن شعوب وثقافات تلك المناطق التي كانت مجهولة حتى ذلك الوقت هو من وهبنا وثيقة تاريخية نادرة لا يزال البعض إلى اليوم⁽⁵⁾ يصفها بأنها شهادة عن حقبة تاريخية متقدمة في الزمن، وعن التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي لأمة وثقافة نسميها اليوم الأمة والثقافة الروسية.

منذ تلك الحقبة الباكّة، وعلى امتداد قرون متعددة لاحقة، ارتبطت روسيا مع الوطن العربي والإسلامي بأواصر طبيعية وتقليدية، واستمر هذا الارتباط حتى عصرنا الحاضر. وعندما ولد القطب السوفياتي (URSS) الذي كانت روسيا رأس حربته، انفتحت بينه وبين الوطن العربي علاقات وتبادلات على مختلف الصعد، السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية.. وغيرها. فروسيا أيدت على مدار القرن العشرين الكثير البلدان العربية والإسلامية في سيرها نحو تحقيق التحرر والاستقلال الوطني والتنمية والتحديث... وكانت حليفًا رئيسيًا واستراتيجيًا لعدد كبير من هذه البلدان (مصر، سورية...)⁽⁶⁾.

(3) ابتداءً أحمد بن فضلان رحلة البعثة السلطانية بأمر من الخليفة العباسي المقتدر بالله في شهر حزيران/يونيو 921 ميلادي، وبلغ نهر الفولغا بعد أحد عشر شهرًا في أيار/مايو 922م. انظر في ذلك: رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تحقيق وتعليق وتقديم سامي الداهان (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1960) ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 80-81.

(5) انظر مثلاً الفصلين الأول والثاني من المصدر نفسه، ص 13-59. انظر أيضًا: سعدون محمود الساموك، الاستشراق الروسي: دراسة شاملة (عمّان: دار المناهج، 2003)، ص 105-106.

(6) شامل سلطانوف (إشراف)، «قضايا التعاون طويل الأمد الإرهاسات وآفاق المستقبل»، تقرير الفريق البرلماني المشترك، «روسيا والعالم الإسلامي: حوار استراتيجي، موسكو- مجلس الدوما، متوافر على الرابط الإلكتروني: <https://bit.ly/2YYjNFI>».

ثانيًا: في المكانة والدور الاستراتيجي الروسي على الصعيد الكوني

من مصلحة روسيا والوطن العربي اليوم، أن تتعمّق روابطهما وتحالفاتهما في الاتجاه الذي يخدم الطرفين، ولعلّ ما يزيد ذلك أهميةً وضرورةً ضغوط العصر العولمي، وعمليات التحول الجيوسياسي التي يشهدها العالم المعاصر، وتفرد القطب الأمريكي بمركز صناعة القرار الدولي، وتكريسه لمنطق الهيمنة على العالم بدل قيادته (Global Domination /Not Global Leadership)، وما ينجم عن كل ذلك من آثار وتداعيات على العالم إجمالاً، وعلى المنطقة العربية بالتبع.

تبدي دولة روسيا الاتحادية اليوم مقاومة واضحة إزاء هذا الوضع الدولي الجديد، وهي تسعى بوضوح ومنذ مدة - وبخاصة في الحقبة البوتينية - لاستعادة مكانتها في النظام الدولي المعاصر، والدفع باتجاه تحقيق «توازن عالمي جديد»، وما يؤهلها لذلك أنها تتمتع بوضع الدولة الكبرى والقوة العظمى وريثة الاتحاد السوفياتي، بسبب احتفاظها بقدراتها العسكرية التقليدية والاستراتيجية، وانطوائها على إمكانات اقتصادية ضخمة تجعل منها فاعلاً مؤثراً في توجهات السياسة العالمية وترتيبات معادلة الأمن العالمي⁽⁷⁾. كما يمنحها موقعها المتمدّد في الجغرافيا الدولية، والممتدّ في قلب أوراسيا وأطرافها، وقربها الكبير من قوس النفط وقوس الأزمات في آن واحد⁽⁸⁾، وقربها من الوطن العربي، القيام بهذا الدور.

على هذا الأساس فإن من مصلحة العرب - كما أسلفنا - تعميق التعاون مع روسيا لجهة بناء وتحقيق هذا التوازن العالمي المنشود، وبناء رؤى مستقبلية حول فرص تطوير وتفصيل العلاقات معها في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية...، وتعميق الشراكة إلى الحد الذي يضمن للجميع الاستقرار والأمن والتنمية.

في هذا الصدد يشدّد أحد الباحثين على أنّ هناك «ضرورة تدركها الأطراف العربية المختلفة لبناء علاقات جديدة مع روسيا، وأن التفكير العربي في روسيا يتجاوز الخلافات السياسية، ويتجه لعدّها قوة تأمين إضافية واحتياطية، في ظل أجواء الاضطراب في المشهد الإقليمي»⁽⁹⁾، ويسوّغ ذلك جملة من الاعتبارات منها⁽¹⁰⁾:

- **دعم روسيا للدولة الوطنية؛** فروسيا ما زالت تذكر بعالم الدولة والسيادة التقليدية في العلاقات الدولية، وتقدر بقاء الدول والأنظمة الحاكمة، ولا تحبّد تعريض المجتمعات للتفكك الداخلي تحقيقاً للمطلب الديمقراطي. ومن ثم، فهي تمثل بالنسبة إلى البعض قوة عظمى مأمونة الجانب.

(7) لزهري وناسي، «التفاعلات الاستراتيجية في آسيا الوسطى: دراسة في العلاقات بين مثلث القوة، الولايات المتحدة الأمريكية، الصين، روسيا» (أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية تخصص العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية، جامعة الحاج لخضر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 2013-2014)، ص 204.

(8) المصدر نفسه، ص 205.

(9) معتز سلامة، «مستقبل العلاقات الروسية-العربية»، *السياسة الدولية*، السنة 52، العدد 203 (2016).

(10) المصدر نفسه.

- ملء الفراغ الاستراتيجي الناجم عن تراجع الدور الأمريكي.

- الشريك الفعلي في التسوية أو المرتقب مشاركته فيها: كما هي الحال مع الملف السوري أو في ملفات اليمن، ليبيا...

- الشريك في الحرب على الإرهاب؛ فروسيا من أكثر الأطراف الدولية عداءً للجماعات الإرهابية.

- مصدر التسلّح الجديد؛ حيث تقتنى حصة مهمة من التسلح العسكري العربي، من الطرف الروسي.

- الشريك الاقتصادي، إذ أمست روسيا شريكاً اقتصادياً مهماً، وسوقاً واعدة للاستثمارات العربية.

أياً كان الأمر، فإنّ التعاون العربي - الروسي لم ينقطع، بل ظلّ موجوداً ومستمرّاً حتى وإن نزل إلى حدود دنيا في بعض المنعطفات التاريخية، وبخاصة تلك التي أعقبت انهيار الاتحاد السوفياتي واتجاه روسيا إلى الانشغال بمشكلاتها الداخلية.

يذكر الجميع حجم ونوع التعاون الذي ربط البلدان العربية على الإجمال بروسيا، بل والتعاون الوثيق بينها وبين دول مخصوصة من الوطن العربي كالعراق، ومصر، وليبيا، وسورية، والجزائر. ولا يمكن أن ينكر أحد تنوّع مجالات هذا التعاون التي شملت التعاون السياسي والاقتصادي والتجاري وبخاصة العسكري؛ ألم تنشأ جيوش هذه الدول على المنوال الروسي وتدرّب على السلاح الروسي وتجهّز به؟

ومنذ مدة غير يسيرة تظهر روسيا مهتمة بإعادة تدعيم علاقات التعاون مع الوطن العربي والإسلامي بعد الحقبة المستقطعة التي أعقبت سنوات التسعينيات، وقد عبّر عن هذا الاهتمام مشاركة الرئيس بوتين في قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في ماليزيا في تشرين الأول/أكتوبر 2003؛ حيث رافع لمصلحة شراكة مع دول العالم الإسلامي⁽¹¹⁾. ورغم وجود خلافات مع روسيا إزاء بعض القضايا الأساسية، وعلى رأسها التدخل الروسي في سورية، إلا أن الواقعية تقتضي التعامل معها كفاعل دولي لا يمكن بحالٍ إغفاله.

ثالثاً: في أهمية العلاقات الثقافية واستراتيجيتها

مهما يكن الوصف الذي يمكن أن نقدمه لطبيعة العلاقات بين الوطن العربي وروسيا، وحول طبيعة تقييمنا لها سواء بالسلب أم بالإيجاب، فإنّ الذي يمكن الاتفاق بخصوصه هو حاجة هذه العلاقات إلى الدفع بها نحو مزيد التعميق، والجهود التي يمكن أن تبذل في حقول الاقتصاد والتجارة والتعاون العسكري لا بد أن تسندّها جهود تبذل على صعيد الثقافة والتبادل الثقافي، ذلك ما تنهّجس به هذه الورقة وتسعى لإبراز بعض التفكرات بخصوصه.

(11) سلطانوف (إشراف)، «قضايا التعاون طويل الأمد للإرهابات وآفاق المستقبل»، (مصدر سابق).

ترافع هذه الورقة إذًا عن أهمية التبادل الثقافي كرافد، بل وكأساس متين لكل أوجه التعاون الأخرى (الاقتصادية والعسكرية والاستراتيجية..)، وفي هذا الصدد نتفق مع الكاتب المصري سامح كريم عندما نوّه بالاهتمام الكبير الذي أولته الثقافة الروسية للثقافة العربية الإسلامية⁽¹²⁾، حيث تساءل بخصوص هذا الاهتمام كيف لا نتعهده ونعمّقه «لتكون بيننا وبين الروس علاقات تتجاوز المتغيرات السياسية إلى المعاني والحقائق الثقافية الثابتة بين روسيا وبيننا؟ لماذا لا نهتم بذلك بدلًا من الهروب إلى الغرب - أوروبا وأمريكا - وسياساته العنصرية الاستعمارية [...]، لماذا لا نتأمل أساس هذه العلاقات الثقافية بيننا وبين الروس في وقت لم تكن أمريكا موجودة، وأوروبا تعيش في ظلام العصور الوسطى؟ لماذا لا نجعل الثقافة تصلح ما تفسده السياسة بيننا وبين الروس؟»⁽¹³⁾.

يمكن الثقافة أن تكون عنصر خطر فقط عندما يتم حقن البيئة الدولية بجرعات من التشويه المقصود الذي تباشره جهات لها مصلحة في أن يسود انعدام الفهم وعدم التفاهم بين الشعوب (الإعلام الموجّه، منظمات عنصرية...)، ومن الجهل بالآخر و/أو تحقيره و/أو نشر الكراهية إزائه.

وتتأتى أهمية العناية بالمعطى الثقافي كأساس للعلاقات البينية، من حيث إنّ البعض لا يزال ينظر إلى الثقافة كمقوم للصدام الدولي وللصدام بين الحضارات كما يلحّ على ذلك الخطاب الهنتنغتونى؛ يمكن الثقافة أن تكون عنصر خطر فقط عندما يتم حقن البيئة الدولية بجرعات من التشويه المقصود الذي تباشره جهات لها مصلحة في أن يسود انعدام الفهم وعدم التفاهم بين الشعوب (الإعلام الموجّه، منظمات عنصرية...)، ومن الجهل بالآخر و/أو تحقيره و/أو نشر الكراهية إزائه.

إنّ الثقافة هي «أحد أكثر الأشياء تعقيدًا [...] في إطار العلاقات بين الدول، و[...] الصراعات بين المبادئ الثقافية للمجتمعات والدول يمكن أن تستثمر من قبل الحكومات والقادة السياسيين

(12) تجسّد ذلك مع مدرسة الاستشراق والأدب الروسيين، وفي جهود وأعمال قادة فكريين من أمثال ألكسندر بوشكين (1799-1837) وميخائيل ليرمنتوف (1814-1841)، وليو تولستوي (1828-1910)، وإيفان بونين (1870-1953)، وإغناطيوس كراتشكوفسكي (1883-1951)، وغيرهم، الذين اعترفوا بتأثير الثقافة العربية في كتاباتهم وانتهلوا منها، وأسسوا مدارس للغات الشرقية، واعتنوا بتحقيق وترجمة ونشر الكتابات والمخطوطات العربية في الجامعات والمكتبات والمطابع الروسية. كما لا يمكن أن ننسى جهود بعض الأساتذة العرب الذين كان لهم فضل في الانفتاح الروسي على الثقافة واللغة العربية أمثال محمد عياد الطنطاوي الأزهرى الذي استقر بروسيا أستاذًا للعربية بين سنوات (1847-1861)، وجرجي مرقس (1826-1911)، وميخائيل يوسف عطايا (1852-1924)، وكلثوم نصر عودة (1892-1965) وغيرهم. انظر: الساموك، الاستشراق الروسي: دراسة شاملة، ص 105-125.

(13) إغناطيوس كراتشكوفسكي، حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي، ترجمة كلثوم نصر عودة؛ مراجعة وتحقيق وتعليق عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغني حسن؛ تقديم سامح كريم، المشروع القومي للترجمة؛ العدد 1772 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 18.

في المواقف ذات الطابع الذي يتسم بوجود تباعد ثقافي بين الدول»⁽¹⁴⁾. وفي الحالة العربية والروسية يمكن للمسألة الثقافية أن تكون عاملاً فاعلاً في تجسير علاقات التعاون والتبادل بين الطرفين، يسوّغ ذلك عدد المبررات لعل أهمها:

- أن التواصل الثقافي والحضاري العربي - الروسي أثيل وممتد في التاريخ - كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً - وبالتالي فهو بحاجة إلى إعادة إحياء وتجديد حتى لا نقع في فخ الترويج لفكرة الصراع الحضاري، وهنا يحق لنا أن نتساءل، هل نحن بحاجة إلى ابن فضلان جديد ليعيد تعريفنا كعرب بثقافة الروس ووصلنا بها؟ ويسهم بالتالي في الدفع باتجاه تعميق أوأصر التواصل الثقافي والحضاري بين الأمتين العربية والروسية، ويكون صلة وصل بينهما؛ وهل نحن بحاجة إلى دفعة استشرافية واستعرابية جديدة يدشنها مستشرقون أو مستعربون وأدباء روس وعرب جدد على شاكلة كراتشكوفسكي وبوشكين وتولستوي ومحمد عياد الطنطاوي... وغيرهم، ليعيدوا وصل، و/ أو تعميق تواصل الروس بالعرب في الاتجاه الذي يخدم مصالح الطرفين؟

- أن هناك امتدادات للثقافة العربية - الإسلامية في روسيا، لأنها تضم ما يقارب العشرين مليون نسمة من المسلمين الروس، وهم «يمثلون نسيجاً أصلياً في جسد الدولة الروسية منذ مئات السنين»⁽¹⁵⁾، وبالتالي فإنّ هناك إمكانات ثقافية وحضارية ثرة، ومخزوناً ومشاركاً ثقافياً عاماً بحاجة إلى الاستثمار فيه لجهة إقناع الأطراف المترددة بأنّ الأمة الروسية تقبل بالتنوع الثقافي والعرقي وهي حاضنة له، ولا تمارس الإلغاء العقدي والديني كما يحاول تصويره بعض من ينشط في الداخل العربي والإسلامي عندما يتم وصمها به (Stigmatization)، وتقديمها بصورة نمطية تقوم على استعادة بعض جوانب الحقبة السوفياتية، ومحاولة سحبها على الحقبة الراهنة؛ حيث لا تزال نظرة البعض حول روسيا متوقفة عند حقبة الصراع الأفغاني - السوفياتي.

- أن قوة روسيا وحضورها العالمي لا يعكسان حضورها الثقافي في الوطن العربي على مستوى المراكز الثقافية والجامعات... إلخ، رغم الجهود المبذولة، وهو ما يستدعي تكثيف الاهتمام به.

- أن المصالح الاقتصادية والأمنية لروسيا تتطلب الارتكاز على أساس معنوي فكري يضمن الاستمرارية في مختلف المشاريع الاقتصادية والأمنية الروسية⁽¹⁶⁾.

حاصل القول إذاً أنّ المسألة الثقافية هي أرضية صلبة يمكن أن تتأسس عليها كثير من جهود التعاون والشاركة، وهي لكي تضطلع بهذا الدور مشروطة في رأينا بمجموعة من الشروط والمتطلبات:

(14) جيفري ألين بيجمان، الدبلوماسية المعاصرة: التمثيل والاتصال في دنيا العولمة، ترجمة محمود صفوت حسن (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2014)، ص 249.

(15) من ملخص كتاب: أنور بيك فاضليانوف، «حوار الحضارات: روسيا والعالم الإسلامي»، أنباء روسيا، 15 تشرين الثاني/نوفمبر 2017، <<https://bit.ly/2hsUiWu>>.

(16) عادل عباسي، «استراتيجية روسيا الاتحادية في استعادة سيطرتها على الجمهوريات الإسلامية المستقلة منذ بداية الألفية الثالثة» (أطروحة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية تخصص: علاقات دولية، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة 1، 2015-2016)، ص 203.

1 - في شروط تأمين وثوق العلاقة

يتعلق الأمر هنا بتصفية المناخ الثقافي في المجالين العربي والروسي من كل ما من شأنه أن يسمّم هذا المناخ من أفكار مشوّمة ومغلوبة، لكي يصفو الجو للعوامل الحية التي تستجمع بموجبها العلاقات بين الطرفين توازنها وقدرتها على المضي في اتجاه التطوير والتعميق. ويتأتى ذلك بـ:

أ - تحليل الآليات التي عطّلت و/أو تعطل مسار التقارب الثقافي

إن نقطة البدء في مسار تأمين وثوق العلاقات وإخصابها واستدامتها بما يعود بالمنفعة على الطرفين، هي تحليل الآليات التاريخية (مواقف سابقة، خيارات غير مرحب بها لدى هذا الطرف أو ذاك، سياسات خارجية منافية لمصالح الشريك...) والراهنة (القضايا الدولية والعربية الراهنة...) التي تمنع أو تزيّف هذه العلاقات.

ب - ضرورة نأي روسيا من التصورات التسلطية والثقافة الإمبراطورية

في تمثّلات الإنسان العربي صورة سلبية مختزنة عن بعض القوى الدولية المعاصرة (بريطانيا، فرنسا، أمريكا) التي تفاعلت مع الوطن العربي على سبيل الاستعمار أو الهيمنة، وصورة القطب الأمريكي اليوم - بما هو الماسك بزمام المبادرة الدولية - صورة قاتمة وسلبية، فالثقافة الإمبراطورية الهيمنية التي تصدر عن الولايات المتحدة؛ وموقفها المنحاز ضد القضايا العربية الكبرى (القضية الفلسطينية، الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل، دعم بعض الأنظمة الاستبدادية...) يرسّخ إزاءها موقفاً عدائياً، وصورة نظام كولونيالي جديد⁽¹⁷⁾.

إنّ أيّ مسعى روسي للتقارب المستقبلي مع العرب ينبغي أن يكون مبرراً من هذه «الثقافة الإمبراطورية»؛ ومشروطاً بضرورة تخلي القطب الروسي عن أيّ تصورات تسلطية في الثقافة الروسية، والاستعاضة منها بتصورات سمفونية كما يقول غارودي عبر الانخراط في مسعى من الحوار الحقيقي⁽¹⁸⁾. وعليه فإنّ الدور الروسي في المنطقة العربية، وبخاصة بعد الأزمة السورية يثير عدداً من الشكوك لدى الكثيرين في أهدافه الحقيقية، ويغامر بأن يُسحب عليه في الشارع العربي من المواقف ما سُحب على الحضور الأمريكي⁽¹⁹⁾.

(17) تبرز نتائج المؤشر العربي لسنة 2017-2018 والذي شمل 11 دولة عربية، موقفاً تقييمياً سلبياً للرأي العام العربي اتجاه السياسات الأمريكية في المنطقة العربية، فقد أفاد 80 بالمئة من إجمالي المستجيبين أنّ هذه السياسات هي سلبية أو سلبية إلى حد ما. ولدى مقارنة نتائج هذا الاستطلاع بنتائج استطلاعات سابقة، يظهر أنّ تقييم الرأي العام العربي لهذه السياسات أصبح أكثر سلبية، فقد ارتفع من 46 بالمئة في استطلاع 2014 إلى 65 بالمئة في استطلاع 2015، إلى 77 بالمئة في استطلاع 2016. انظر: المؤشر العربي 2018/2017، التقرير الكامل (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 294، ص 304، <<https://bit.ly/3a0Fzhv>>.

(18) روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، ط 5 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة،

2003)، ص 79.

(19) رغم أنّ تقييم الرأي العام العربي إزاء السياسات الروسية في المنطقة العربية يختلف نوعاً ما عن تقييمه للسياسة الأمريكية (أقل عن نظيره الأمريكي بفارق 23 نقطة مئوية في استطلاع 2017-2018)، لكنه للأسف يُبين عن اتجاه سلبي (سياسات سلبية، سلبية إلى حد ما)، فقد بيّنت الاستطلاعات المتوالية كما يبرزها التقرير الكامل للمؤشر العربي لسنوات =

2 - السعي لمحو القوالب والصور النمطية

تشكلت لدى الروس عن العرب ولدى العرب عن الروس صور نمطية على رأسها ما يروج في الإعلام العالمي والروسي⁽²⁰⁾ بخصوص علاقة الإسلام بالإرهاب، وما نجم عن التدخل الروسي في سورية؛ حيث يقيّمه البعض كضرب من ضروب الهيمنة الجديدة؛ فكما تسعى أمريكا لضمان مناطق نفوذها في الوطن العربي ولو على حساب الكرامة العربية، تسعى روسيا للهدف عينه في رأي هؤلاء. هذا مع ما يسجّله البعض الآخر من تقصير كبير للإعلام العربي في تقديم صورة موضوعية عن العرب وعن ثقافتهم؛ حيث يقول المستشرق سرغاي فوربيوف مثلاً «إنّ البلدان العربيّة تبذل الحد الأدنى من الجهد من أجل إعطاء صورة واقعية عن تاريخها وثقافتها»⁽²¹⁾.

الوصول إلى مستوى الشراكة المتميزة التي تبحث عنها روسيا مع الوطن العربي ويبحث عنها الوطن العربي مع روسيا لا ينبغي أن تكون مؤسسة على معطى ظرفي، أو مصلحة وقتية تسوغها نزعة براغماتية لهذا الطرف أو ذاك، بل على شعور كل طرف بأنّ هناك جدوى في التعاطي والتعامل مع الطرف الآخر.

ويقرّ بعض الباحثين بصعوبة مسعى تأهيل العلاقة بين العرب والروس لتبلغ سوية «العلاقة الاستراتيجية»، ويربطون ذلك بضعف الرصيد

المجتمعي والثقافي في بعض المجتمعات العربية كمجتمعات الخليج العربي مثلاً؛ حيث يحضر الرصيد الغربي والأمريكي الذي تراكم منذ عقود متعددة عبر مختلف أوجه الشراكة الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، والثقافية، والتعليمية.. وغيرها⁽²²⁾، وهو ما يستدعي جهداً مكثفاً من الطرفين لتحقيق عملية الانفتاح الانتفاعي.

3 - إرساء مستوى من الثقة والشفافية

وهذا أمر مطلوب من كلا الجانبين، فالوصول إلى مستوى الشراكة المتميزة التي تبحث عنها روسيا مع الوطن العربي ويبحث عنها الوطن العربي مع روسيا لا ينبغي أن تكون مؤسسة على

= 2014، 2015، 2016، 2017/2018 عن النسب الآتية على الترتيب 42 بالمئة، 54 بالمئة، 66 بالمئة، 55 بالمئة، ويخلص تقرير المؤشر إلى أنّ السياسات الروسية كانت يمكن أن تحظى بنظرة إيجابية في الوطن العربي لولا التدخل المباشر في سورية. انظر: المؤشر العربي 2017/2018، التقرير الكامل، ص 314-316.

(20) انظر: فواز، «المسلمون في روسيا: ما بين الإرث التاريخي والإشكاليات المعاصرة»، ص 90-94.

(21) زهيدة درويش جبور، «ملخص حول كتاب: «حوار الثقافات: تجربة روسيا والمشرق العربي»»، 10 تشرين

الأول/أكتوبر 2018، <<https://bit.ly/2ZchWN7>>

(22) سلامة، «مستقبل العلاقات الروسية - العربية».

معطى ظرفي، أو مصلحة وقتية تسوغها نزعة براغماتية لهذا الطرف أو ذاك⁽²³⁾، بل على شعور كل طرف بأن هناك جدوى في التعاطي والتعامل مع الطرف الآخر؛ وأن هناك شيئاً يمكن أن يتعلمه ويستفيد منه، على قاعدة الاحترام المتبادل. وأن هناك موضوعات ذات أولوية، وتشغل الجميع وهي التي يمكن أن تكون منطلقاً لتدشين التعاون المستدام.

4 - في تدبير الثقافة والشأن الثقافي: أولويات وآليات

نقصد بتدبير الثقافة استثمار وتفعيل كل الآليات والعناصر الجوهرية الممكنة والمتاحة في المجال الثقافي الخاصي أو المشترك، للمضي في اتجاه المستقبل، وفي هذا الصدد يمكن التشديد على:

أ - التبادل الثقافي

سبق التنبيه إلى أنّ قوة روسيا وحضورها العالمي لا يعكس حضورها الثقافي في الوطن العربي، وعلى هذا فإنّ تعميق التبادل الثقافي مع الوطن العربي كفيل بأن يعزّز من فاعلية حضورها، ويغيّر بعض ما يمكن أن يكون منتشرًا حولها من صور نمطية سلبية، والأمر نفسه يمكن سحبه على الوطن العربي الذي عليه أن يعزز هو الآخر من حضوره الثقافي على الصعيد الروسي.

إنّ آليات تحقيق هذا الحضور كثيرة ومتنوعة، ومن نافلة القول التأكيد بأن بعضها كان متاحاً وفاعلاً في ماضي العلاقات التاريخية التي جمعت الروس بالعرب، وهو بحاجة إلى استجماع شروط إعادة إطلاقه من جديد. يتعلق الأمر هنا بحركة الترجمة من العربية إلى الروسية ومن الروسية إلى العربية، وهي حركة كان لها شأنها فيما مضى. لقد استطاعت هذه الآلية الثقافية أن تحقق انفتاحاً تعاريفياً وانتفاعياً مهماً بين الروس والعرب قبل 100 عام أو أكثر، وبخاصة مع مدرسة الاستشراق والاستعراب الروسي، وانطلاقاً

يمكن التبادل التعليمي والبحثي والأكاديمي أن يؤدي دوراً مهماً في توثيق الروابط الثقافية بين الأمتين العربية والروسية. تمتلك روسيا اليوم مخزوناً مهماً من الخبرة المعرفية والتكنولوجية، والعرب بحاجة إلى هذه الخبرة، وإلى التعاون في سبيل تعميق استفادتهم منها.

مما سبق فإنه من المهم جداً إعادة توجيه النظر وتكثيف العمل لأجل:

- (1) إعادة تنشيط حركة الترجمة بين اللغتين وبين الثقافتين. ولا مرأى في أنّ فعل الترجمة هو أحد أبرز الميكانيزمات التي تحقق انفتاح الشعوب على بعضها، وتعمّق حركة التآلف (Acculturation)، وبالتالي تعزز التعارف والتفاهم بين الثقافات والحضارات.
- (2) إحياء دور مدرسة الاستشراق والاستعراب الروسي، التي أنجبت - مثلما أشرنا في موضع سابق - أسماء عظيمة كان لها دور مهم في تعميق التعارف الحضاري بين الثقافتين العربية

(23) سلطانوف (إشراف)، «قضايا التعاون طويل الأمد الإرهاصات وآفاق المستقبل» (مصدر سابق).

الإسلامية والروسية، وتعميق أواصر التواصل الثقافي الضاربة في القدم بين الأمتين، وكسر حدود الجغرافيا لتتواصل نخب وشعوب المنطقتين الحضارتين وتتعرف إلى إبداعات بعضها بعضاً وتؤثر وتثري إحداهما في الأخرى.

(3) **تعميق دراسة الحضارة والثقافة لدى الطرفين**، وهي خطوة مهمة للتعرف إلى إبداعات كلتا الأمتين، ومن شأن التعمق في دراسة تاريخ حضارتي الأمتين الروسية والعربية أن يوصل الجميع إلى قناعة بأن المستقبل في سيرورته التقدمية ينبغي أن يعتمد من جديد على تلاقح بين إبداعاتهما. والقصور في الدراسة المتبادلة للحضارتين مسألة يمكن ملاحظتها في المناهج الدراسية، وبالتالي فلاهتمام بها على الصعيد المدرسي يمكن أن يؤسس لميلاد أفق جديد من التعارف والتعاون بين أجيال المستقبل من الضفتين.

(4) **التبادل الفني والزيارات الثقافية**: الفنون هي وجه الثقافة المحبب، وعلى هذا تتم الاستعانة بها كوسيلة رئيسية في ما يسميه البعض **الدبلوماسية الثقافية** لتدعيم أواصر التفاهم، وزيادة الألفة بين الشعوب والثقافات، لأنها يمكن ببساطة أن تخاطب جمهوراً أوسع من دون أي وساطات، «وتقديم الثقافة من خلال الفنون ربما يعتبر المصدر [...] الأعظم للانطباعات التي تكونها الشعوب بالخارج عن تلك الدولة»⁽²⁴⁾. أمّا صور هذا التقديم فهي غنية ومتنوعة: إذ تبتدئ بـ«جولات المغنين والفنانين وكذلك الكتاب، مروراً بالمعارض الخاصة بالفنون المرئية والتصميمات والملابس، ووصولاً إلى عروض المهرجانات المتعددة الوسائط والتي تقدّم إعلاماً فنياً مختلفاً ومتعددًا عن دولة ما في الجوار»⁽²⁵⁾.

في وسعنا القول إنّ هناك ضعفاً في مستوى الحضور الفني بين الطرفين رغم بعض الجهود المبذولة، وللتغلب على هذا الضعف هناك آليات وطرائق يتم تشغيلها في هذا الصدد تحت مسمى الدبلوماسية الثقافية، فـ«بناء مراكز ثقافية دائمة في المدن الكبرى بالخارج، أو إنشاء أنشطة ثقافية متخصصة داخل السفارات والقنصليات، والتي قد تستضيف منتديات ثقافية تمثل الوطن [الذي تتبع] له السفارة أو القنصلية وذلك على نحو مستمر»⁽²⁶⁾ هي وسائط مهمة لتدشين جهد تعارفي سيحقق ومن دون شك فائض قيمة ثقافي يعمّق أواصر التعاون بين الطرفين.

هذا ويشدد آخرون على أهمية إطلاق مبادرات تهدف إلى الحوار «والتعاطف بين الشباب من مختلف الثقافات بدءاً من المشاريع المدرسية وحتى برامج التعليم والتبادل التي تشمل أنشطة تشاركية ثقافية وفنية ورياضية، فالفنون وأشكال الإبداع تشهد بصورة خاصة على عمق العلاقات بين الثقافات ومرونتها، وعلى أشكال ما تجسّده من إثراء متبادل، كما تساعد على التغلب على الهويات المنكمشة والترويج للتعددية الثقافية»⁽²⁷⁾.

(24) بيجمان، **الدبلوماسية المعاصرة: التمثيل والاتصال في دنيا العولمة**، ص 255.

(25) المصدر نفسه، ص 256.

(26) المصدر نفسه، ص 256.

(27) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، «تقرير اليونسكو العالمي: الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات، موجز تنفيذي»، إشراف فرانسواز ريفير (2009)، ص 10، <<https://bit.ly/3rCIKTW>> (الدخول على الموقع في 27 تشرين الأول/أكتوبر 2018).

ب - التبادل التعليمي والتحويل المعرفي

يمكن التبادل التعليمي والبحثي والأكاديمي أن يؤدي دورًا مهمًا في توثيق الروابط الثقافية بين الأمتين العربية والروسية. تمتلك روسيا اليوم مخزونًا مهمًا من الخبرة المعرفية والتكنولوجية، والعرب بحاجة إلى هذه الخبرة، وإلى التعاون في سبيل تعميق استفادتهم منها عبر عمليات التحويل المعرفي والتكنولوجي والعلمي... في المجالات ذات الأهمية.

أما التبادل التعليمي فهو مسألة في غاية الأهمية، وهناك تجارب دولية مرجعية تعكس مدى استراتيجية وقيمة هذا التبادل ودوره في تحقيق التكامل الثقافي، والانفتاح على الثقافات القريبة أو البعيدة، وصور هذا التبادل متعددة يمكن أن نذكر منها:

(1) **برامج التبادل الطلابي الدولية (Student Exchange Program):** يتم العمل ببرامج التبادل الطلابي منذ حقبة الحربين العالميتين، بهدف زيادة التفاهم الدولي والتسامح بين الثقافات والتعلم عبرها، وتحسين المهارات اللغوية للمشاركين فيها، وتوسيع آفاقهم الإدراكية والوعي بمعادلات الاختلاف الإنساني.

بعض هذه البرامج مثل برنامج فولبرايت الأمريكي يعود لسنوات الأربعينيات (1946)، وبعضها مستجد مثل البرنامج الأوروبي (ERASMUS) الذي أطلقته المجموعة الأوروبية سنة 1987؛ حيث استفاد منه ما يقارب 3 ملايين طالب أوروبي، ثم أطلق برنامج (ERASMUS+) في 2014 متيحًا لأكثر من 270000 طالب فرص الدراسة أو الحصول على تكوين بالخارج⁽²⁸⁾. وبحسب البعض فإنّ طلاب دول الاتحاد الأوروبي الذين درسوا في مؤسسات أوروبية أخرى أظهروا فهمًا أكبر للثقافة الأوروبية، وأصبحوا أكثر إدراكًا للتشابه والاختلاف بين الثقافات الأوروبية، وبالحصيلة فإنهم سيكونون أكثر دعمًا ومساندة للاتحاد الأوروبي عمومًا، وللتكاملات الأوروبية الأخرى من نظرائهم ممن لم تتح لهم فرص شبيهة⁽²⁹⁾.

ويتم اليوم إطلاق عدد من برامج التبادل الدولي لتشمل طلابًا من خارج الفضاء الأوروبي كما هي الحال في برنامج Erasmus Mundus. ولم تعد الحالة مقصورة على الاتحاد الأوروبي أو الولايات المتحدة الأمريكية، بل إنّ جلّ القوى الدولية الناشئة والاقتصادات الكبرى أصبحت معنية بإطلاق مشاريع مشابهة لتدعيم مركزية ثقافتها والتبشير بها خارج حدودها وفضاءها التقليدي، مثلما هي حال الصين الشعبية التي أطلقت شبكة من المعاهد (معاهد كونفوشيوس) منذ عام 2004، وهي تنتشر اليوم في أكثر من 320 موقعًا في نحو 100 بلد في جميع أنحاء العالم، للتعريف بنظمها وثقافتها⁽³⁰⁾. كما أطلقت تركيا برنامج مولانا (Mevlana) في 2011، وهو برنامج يستفيد منه سنويًا 2000 طالب و1000 عضو هيئة تدريس⁽³¹⁾.

(28) «Erasmus ou l'histoire d'un succès européen», Tout l'europe, 27 octobre 2018, <https://bit.ly/3jwXnUM>.

(29) بيجمان، **الدبلوماسية المعاصرة: التمثيل والاتصال في دينا العولمة**، ص 261.

(30) Giles Scott-Smith, «Still Exchanging?: The History, Relevance, and Effect of International Exchange Programs», E-international Relations, 14 September 2012, <https://bit.ly/3rCcC1v> (accessed on 27 October 2018).

(31) «برنامج مولانا للتبادل الدراسي والبعثات في تركيا»، <https://bit.ly/2qfCYZu> (الدخول على الموقع بتاريخ 27 تشرين الأول/أكتوبر 2018).

ورغم أن روسيا تقدّم مبادرات للتنافس الدولي على استقطاب أعداد مهمة من الطلبة في مجال التعليم والتعليم الجامعي، إلا أننا نتساءل بخصوص حظوظ طلبة الوطن العربي من ذلك، ونتساءل أيضاً بخصوص ما يمكن أن تقدمه البلدان العربية في هذا الصدد.

يعد التقارب الإعلامي مسألة بالغة الأهمية، ذلك أن الآلة الإعلامية هي واسطة مهمة وخطيرة في تكوين صورة صحيحة أو مزيفة لشعب ما عن شعب آخر، وعلى هذا إذا أريد للعلاقات العربية - الروسية أن تتوثق فإن الذهاب إلى شراكة إعلامية استراتيجية يعد أكثر من ضرورة.

(2) إنشاء الجامعات والفروع الجامعية والمراكز الثقافية: وهو شكل من أشكال الحضور الثقافي والتعليمي الذي تتوسل به القوى العظمى لتثبيت حضورها في المعادلة الثقافية والتعليمية في البلاد التي تفد إليها. لا يخفى مثلاً الحضور التاريخي للجامعات الأمريكية في العواصم العربية الكبرى مثل بيروت (تأسست فيها منذ 1866) والقاهرة (تأسست فيها في 1919)، أما دول الخليج العربي فهي تفتتح لها فروعاً لكبريات الجامعات الغربية والأمريكية (على غرار الجامعة الأمريكية في الشارقة التي تأسست في 1997، وجامعة جورج تاون وجامعة كارنيجي ميلون في قطر؛ حيث تأسستا في 2005) لتقدم تعليمًا نوعيًا وجواريًا لمواطنيها، والمطلوب من روسيا بوصفها قوة عظمى أن تثبت حضورها في الوطن العربي من هذا الأفق، كما أن العرب مدعوون هم الآخرين إلى إثبات هذا الحضور عبر مؤسسات ثقافية وأكاديمية وبحثية في العمق الروسي كحال معهد الوطن العربي في باريس مثلاً.

ج - التقارب والشراكة الإعلامية

يعد التقارب الإعلامي مسألة بالغة الأهمية، ذلك أن الآلة الإعلامية هي واسطة مهمة وخطيرة في تكوين صورة صحيحة أو مزيفة لشعب ما عن شعب آخر، وعلى هذا إذا أريد للعلاقات العربية - الروسية أن تتوثق فإن الذهاب إلى شراكة إعلامية استراتيجية يعد أكثر من ضرورة: أولاً، لتجنب الصور النمطية التي قد يشكلها و/أو يشجعها إعلام هذا الطرف أو ذاك، وثانياً، أن الطرفين العربي والروسي لا يزالان هدفًا «للتضليل الإعلامي الذي يشوه القضايا القومية والوطنية ويحاول استخدام ورقة حقوق الإنسان والديمقراطية ضدهما تحقيقاً لمآربه»⁽³²⁾.

وإذا كانت روسيا قد بادرت إلى إطلاق قنوات وفصائيات موجهة للوطن العربي (قناة «روسيا اليوم» مثلاً) تبث من خلالها مواقفها إزاء القضايا الدولية وقضايا الوطن العربي، فإن الوطن العربي لا يزال متخلفاً في هذا الشأن رغم وجود مبررات متعددة تستدعي اهتماماً أكبر وجهداً

(32) أحمد الشيخ، «روسيا والعالم العربي: دور الإعلام ماضياً وحاضراً» (ملتقى مركز الجزيرة للدراسات حول العلاقات العربية الروسية، الدوحة، شباط/فبراير 2009)، ص 3، <<https://studies.aljazeera.net/en/node/2095>> تاريخ الدخول للموقع 29 تشرين الأول/أكتوبر 2018).

إعلاميًا موازيًا، وفي مقدمة هذه المبررات الحضور الروسي الفعلي في الوطن العربي كما هي الحال في الأزمة السورية مثلًا.

في سبيل الختم

نخلص مما تقدم إلى أنَّ العمل لأجل دعم وتعميق العلاقات الثقافية بين الطرفين الروسي والعربي ليس من قبيل العمل الجانبي غير الناجع والفعل كما يمكن أن يتصوره بعض من يعتقد أن التعاون ليس إلا التعاون الذي يتأسس على المعطى المادي والمالي، وعلى الشراكات الاقتصادية والمالية فحسب، نعم لهذه الأوجه من التعاون كثافتها وأهميتها القصوى في ميزان العلاقات الثنائية، لكن الأسس الفكرية والمعنوية التي تنهض عليها العلاقات بين الأمم تبقى أيضًا أحد أكبر الضمانات لاستمرارية الأوجه الأخرى من العلاقات والشراكات الاقتصادية والأمنية... وغيرها.

وعليه، فليس ما سبق التشديد عليه من الآليات تشديدًا هدفه الحصر والقصر، بل إنَّ الميكانيزمات الثقافية ساحة واسعة المجال، وما سبق بيانه يمكن رفده ببعض المقترحات المكملّة الأخرى نذكر منها:

- إقامة المنتديات الفكرية والأكاديمية بين الجامعات ومراكز البحث العلمي العربية والروسية، وتنظيم المحافل الثقافية العامة، على أن تتركّس فيها الجهود لإشاعة قيم الحوار، بما يمهّد السبل نحو التقارب والتفاهم، تعزيزًا للروابط المشتركة.

- إنشاء جوائز تعطى لأحسن البحوث والدراسات حول موضوع التقريب بين الثقافتين، وكذا للمنظمات والهيئات التي تقوم بأعمال مهمة في ما يختص بهذا الموضوع. ويمكن أن تتسمّى الجائزة باسم أحد الأعلام العرب أو الروس الذين كان لهم دور بارز في هذا التقريب وافتتاح الأمتين والثقافتين بعضهما على بعض سواء كانوا ساسة أم مفكرين أم أدباء... إلخ.

- تنشيط الدبلوماسية الجماهيرية كمكملّ للدبلوماسية الرسمية، وتشجيع المجتمع المدني والجمعيات والمنظمات غير الحكومية، لتطوير برامج ثقافية وتربوية، وتنسيق الآليات التي تعمّق أسس التعاون والتفاهم بين الأمتين والثقافتين.

- المنافسات الرياضية البينية؛ حيث للرياضة لغتها الخاصة في التقريب بين الشعوب والثقافات.

- تشجيع السياحة التاريخية والثقافية، وإقامة معارض الفن والشعر والتراث الحضاري للحضارتين العربية والروسية كوسيلة لتكريس الحوار وتحقيق التفاهم بين الطرفين.

وتبقى قيمة الأفكار وأهميتها مشروطة ليس بصحتها وأصالتها فقط، بل بفاعليتها وبما يؤخذ منها ليجسد في ميدان التطبيق والإنفاذ، فالفكرة التي لا تلد عملًا تبقى فكرة ميتة مهما كانت قيمتها النظرية □

النظام السياسي الهندي: الهوية القومية وتحديات التعددية

أحمد عبد الحافظ فواز(*)

أستاذ مساعد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

مقدمة

لم يكن قانون الجنسية الجديد، المثير للجدل، الذي أقرته الحكومة الهندية عام 2020، سوى حلقة في سلسلة من التطورات التي شهدتها النظام السياسي في الهند عقب إعادة انتخاب حزب بهاراتيا جاناتا وزعيمه تاريندا مودي لولاية جديدة في أيار/مايو 2019. ولم تقتصر ردود الأفعال الغاضبة ضد ذلك القانون على مسلمي الهند فقط بل شملت داعمي العلمانية في البلاد أيضاً، مثل الحكومة اليسارية لولاية كيرالا التي طعنت في 14 كانون الثاني/يناير 2020 على القانون أمام المحكمة العليا لانتهاكه حق المساواة المنصوص عليه بدستور البلاد. عكست تلك التطورات إصرار مودي على تنفيذ أجندة تاريخية لحزبه القومي يأتي على رأسها تحقيق شعار هندو راشترا (Hindu Rashtra) الذي يعني الهند فقط للهندوس؛ فقد أصدرت المحكمة العليا – أعلى هيئة قضائية – في الهند في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 2019 قرارها بمنح أرض أنقاض مسجد بابري التاريخي في أيوديا للهندوس لبناء معبد للإله رام. يعود ذلك النزاع لعقود وكان من تبعاته في عام 1992 قيام متطرفين هندوس بهدم المسجد والهجوم على مسلمي أيوديا وقد راح ضحية الأحداث نحو ألفي قتل أغلبيتهم من المسلمين.

جاء قرار المحكمة بعد بضعة أيام من دخول قرار الحكومة الهندية بإلغاء الوضع الخاص لإقليم جامو وكشمير حيّز التنفيذ في الخامس من آب/أغسطس 2019، وهو الشطر الهندي من إقليم كشمير ذو الأغلبية المسلمة والمتنازع عليه مع باكستان؛ حيث تفرض كل دولة منهما سيطرتها على جزء من كشمير لكن كل واحدة منهما تدعي أحقيتها في كامل الإقليم.

تتمثل الإشكالية المحورية في هذه الدراسة بمشروع التعددية في الهند وبحقوق الأقليات في البلاد، وبخاصة الأقلية المسلمة. مع العلم أن مصطلح الأقلية هنا قد يبدو مضللاً؛ فهي أقلية

بالنسبة إلى عدد سكان الهند الذي تجاوز المليار و300 مليون نسمة، لكنها تعد أكبر أقلية على مستوى العالم حيث يبلغ عددها نحو 200 مليون نسمة بحسب تقديرات عام 2019⁽¹⁾. فقد أظهرت التطورات المتلاحقة - السالفة الذكر - وغيرها، أن المخاوف التي أبداهها الكثير من مسلمي الهند لبعض مراسلي الصحف من إعادة انتخاب ناريندرا مودي رئيساً للوزراء هي مخاوف واقعية تعكس أزمة حقيقية يواجهها النظام السياسي الهندي في إدارة التعددية.

يدور السؤال الرئيس للدراسة حول طريقة تعامل النظام السياسي الهندي - بقيادة حكومة ناريندرا مودي المعروفة بتوجهاتها القومية - مع قضية التعددية الدينية والطائفية بالبلاد؟ والإجابة عن ذلك السؤال تتطلب الإجابة أيضاً عن الأسئلة الفرعية التالية: ما أبرز ملامح النظام السياسي

الهندي؟ ولماذا نجح حزب بهاراتيا جاناتا في اكتساح انتخابات 2019 البرلمانية؟ وكيف تم توظيف قضية كشمير انتخابياً؟ وكيف انعكست إدارة حكومة مودي للعلاقة بمسلمي الهند على العلاقات الهندية - الباكستانية؟

أولاً: أداء الحزب الحاكم في الانتخابات المحلية 2018 والانتخابات البرلمانية 2019

على الرغم من الأداء الباهت للحزب الحاكم (بهاراتيا جاناتا) في الانتخابات المحلية عام 2018 والحديث عن تأثيرات ذلك الإخفاق على الانتخابات البرلمانية لعام 2019 فقد تمكن الحزب في حملته للانتخابات البرلمانية من استعادة ثقة الناخبين وتحقيق مكاسب غير مسبوقه في تاريخ الحزب السياسي.

1 - الحزب الحاكم وإخفاق الانتخابات المحلية

نجح حزب بهاراتيا جاناتا في عام 2014 في الفوز بأغلبية مقاعد لوك سابها لينهي هيمنةً دامت لحزب المؤتمر على الساحة السياسية الهندية منذ الاستقلال في عام 1947. واتبع ذلك سيطرته على المجالس المحلية حيث نجح بهاراتيا جاناتا حتى أيار/مايو 2018 في الهيمنة على 21 ولاية من أصل 29 ولاية هندية⁽²⁾. غير أن الانتخابات المحلية التي أجريت في 2018 شهدت

(1) وصلت أعداد مسلمي الهند عام 2015 نحو 195 مليون نسمة شكلت آنذاك 14.9 بالمئة من سكان الهند. لمزيد من التفصيل، انظر: Jiff Diamant, «The Countries with the 10 Largest Christian Populations and the 10 Largest Muslim Populations», Fact Tank, 1 April 2019, <<https://pewrsr.ch/3a96Azm>> (accessed 2 November 2019).

(2) «الهند: تراجع شعبية الحزب الحاكم يهدد مصير مودي السياسي»، الشرق الأوسط، 18/12/2018.

تقلص سيطرة الحزب الحاكم إلى 16 ولاية لتعكس تراجعاً ملحوظاً في شعبية الحزب لحساب حزب المؤتمر⁽³⁾.

جاء انتصار حزب بهاراتيا جاناتا الحاكم ليعيد رسم خريطة الهند السياسية، حيث استطاع رئيس الحزب أن يؤلف حكومة ذات أغلبية مطلقة بالبرلمان وهي المرة الأولى منذ 48 عاماً عندما فعلتها أنديرا غاندي بقيادة حزب المؤتمر عام 1971.

فسّرت بعض التحليلات ذلك التراجع بحالة الاستياء والإحباط التي أصابت ولايات زراعية مهمة، أطلق عليها «القلب الهندي»، من سياسات الحزب الحاكم تجاه الاقتصادات الزراعية⁽⁴⁾؛ فعلى الرغم من نجاح حكومة مودي في تحسين مستوى مرافق الصرف الصحي، وخدمات التأمين الصحي، والكهرباء، والبنية التحتية في المناطق الريفية إلا أن اهتمام الحكومة الهندية بالصناعات التكنولوجية والرقمنة كان على حساب قطاع الزراعة التي كانت في السابق العمود الفقري لاقتصاد البلاد، وهو ما انعكست آثاره بالسلب على أداء الحزب الحاكم في انتخابات المحليات عام 2018. يمكن تفسير ذلك إذا

ما علمنا أن الزراعة أضحت تمثل الآن زهاء 25 بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي في حين يعتمد ما يقرب من 55 بالمئة من إجمالي سكان الهند - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - على قطاع الزراعة. كما ظهرت تلك التأثيرات خلال تظاهرات نظمها فلاحون هنود في حيزران/يونيو 2018 مطالبين بإسقاط القروض وطرح أسعار أعلى للمحاصيل⁽⁵⁾. لذا فقد شكلت الانتخابات المحلية جرس إنذار لقيادات الحزب الحاكم.

2 - الحزب الحاكم واكتساح الانتخابات البرلمانية

مع تراجع نتائج الحزب الحاكم في الانتخابات المحلية لعام 2018 ساد التفاؤل أوساط حزب المؤتمر المعارض بإمكان الفوز في الانتخابات البرلمانية التالية. غير أن قيادات بهاراتيا جاناتا سرعان ما أدركت خطورة الموقف وعملت على إعادة ترتيب أوراقها وتغيير لغة خطاب الحملة الانتخابية واستغلال الأوضاع الإقليمية لاستعادة الشعبية التي اهتزت بشدة خلال تلك المرحلة.

لذلك لم تدم حالة التفاؤل طويلاً في صفوف حزب المؤتمر وأضحى القلق والارتياح هو المسيطر، حتى إن تحليلات فسرت خوض رئيس المؤتمر راهول غاندي المعركة الانتخابية في دائرتين بتحسبه احتمال الخسارة. وعلى الرغم من فوز راهول في دائرة واينارد بولاية كيرالا إلا أنه خسر مقعده في دائرة آميئي بولاية أوتار براديش، وهو المقعد الذي اعتادت عائلته تاريخياً

(3) المصدر نفسه.

(4) بلغ عدد سكان تلك الولايات نحو 475 مليون نسمة وشارك منهم في الانتخابات المحلية ما يزيد على 100 مليون ناخب.

(5) «الهند: تراجع شعبية الحزب الحاكم يهدد مصير مودي السياسي».

الاحتفاظ به⁽⁶⁾. بل مثل انتصار بهاراتيا جانانا أقوى الضربات السياسية لحزب المؤتمر ورئيسه راهول غاندي الذي أعلن استقالته من رئاسة الحزب على خلفية تلك النتائج.

جاء انتصار حزب بهاراتيا جانانا الحاكم ليعيد رسم خريطة الهند السياسية، حيث استطاع رئيس الحزب أن يؤلف حكومة ذات أغلبية مطلقة بالبرلمان وهي المرة الأولى منذ 48 عامًا عندما فعلتها أنديرا غاندي بقيادة حزب المؤتمر عام 1971. بل وحصل بهاراتيا جانانا على أعلى نسبة أصوات في أي انتخابات خاضها منذ إعادة تأسيسه عام 1980⁽⁷⁾. يمكن تفسير ذلك الفوز بعدة عوامل، على رأسها الشخصية الكاريزمية لزعيم الحزب مودي، وتحسن الأوضاع الاقتصادية، وتزايد النزعة القومية، وتوظيف الدين من جانب الحزب.

أ - زعامة مودي

شغل ناريندرا مودي - قبل تولي منصب رئيس وزراء الهند - منصب رئيس وزراء ولاية غوجارات لمدة 13 عامًا⁽⁸⁾. قدّم مودي نفسه بوصفه مخلصًا للفقراء ونموذجًا للشباب الهندي الطامح إلى تحسين أوضاعه المعيشية. فهو يتمتع بحنكة وبلاغة خطابية، ورسم لنفسه صورة السياسي العصامي الذي تحول من صبي فقير يساعد والده بائع الشاي إلى أحد أبرز القيادات الهندية شعبية⁽⁹⁾. على سبيل المثال في شباط/فبراير 2020 بلغ عدد المتابعين لصفحة مودي على تطبيق تويتر نحو 53 مليون شخص. ويميل مودي لشخصنة السلطة إلى الحد الذي وصف محللون فيه انتخابات 2019 البرلمانية بأنها استفتاء على شخصه.

ورغم بعض العثرات الاقتصادية التي شهدتها حقبة مودي إلا أنها اتسمت بالخلو من الفضائح، الأمر الذي مما دعم صورته بوصفه شخصًا مخلصًا وأمينًا يسعى لتنفيذ خطط تنمية لخدمة المحتاجين حتى وإن اختلفت تقييمات جودة تنفيذ تلك الخطط⁽¹⁰⁾. وقد أدّت قيادات الحزب الحاكم على ورقة زعامة مودي ونجحت في تحويل المعركة الانتخابية إلى معركة رئاسية بينه وبين مرشح المعارضة غير المعلن (راهول غاندي) وعبر التشديد على عدم وجود بديل آخر لمودي. وبالفعل نجحت الخطة وسقط المؤتمر في الفخ وخسر الانتخابات⁽¹¹⁾.

ب - تحسن الأوضاع الاقتصادية

الهند، بلد اشتراكية جواهر لال نهرو، غيرت مسارها وتبنت الليبرالية الاقتصادية في صيف عام 1991. فمنذ استقلالها عام 1947 كانت الهند تتبع الاقتصاد المخطط وسياسة إحلال الواردات، وكان ذلك مدفوعًا بنخبة حاكمة مهتمة بالفقر والأمية والبطالة والرفاهة الاجتماعية. آمن كل من نهرو وابنته أنديرا غاندي بالاقتصاد المخطط مركزيًا، وكلاهما آمن بقدرة الهند على الاكتفاء الذاتي

(6) «كارثة حزب المؤتمر الوطني المعارض»، الشرق الأوسط، 2019/5/25.

(7) «انتصار ناريندرا مودي الساحق يعيد رسم خريطة الهند السياسية»، الشرق الأوسط، 2019/5/25.

(8) «What You Need to Know about India's BJ».

(9) «حزب رئيس الوزراء الهندي يحقق فوزًا تاريخيًا في الانتخابات»، الشرق الأوسط، 2019/5/24.

(10) «الهند: تراجع شعبية الحزب الحاكم يهدد مصير مودي السياسي».

(11) «كارثة حزب المؤتمر الوطني المعارض».

أو بضرورة أن تكون مكتفية ذاتيًا. لكن الحال تغيرت في مطلع تسعينيات القرن العشرين حينما أعلنت حكومة الهند عن سياسة إصلاح اقتصادي في حزيران/يونيو 1991. وأطلق رئيس الوزراء آنذاك ناراسيمها راو ووزير ماليته مانموهان سينغ - وكلاهما ينتمي إلى حزب المؤتمر - سلسلة إصلاحات اقتصادية كلية فتحت الاقتصاد الهندي على العالم⁽¹²⁾.

ساهمت الإصلاحات الاقتصادية التي اتخذتها حكومة مودي بدورها في تسارع النمو الاقتصادي للهند وجعلتها ثالث أكبر اقتصاد في آسيا بحسب بيانات صندوق النقد الدولي، الذي توقع حفاظها على تلك المكانة بين القوى الاقتصادية الناشئة⁽¹³⁾. لكن مودي أدرك أنه في بلد كالهند، ترتفع فيه معدلات الفقر، يصبح المواطنون أكثر اعتمادًا على الدولة في تقديم الخدمات؛ لذلك تحول في ولايته الأولى من مناصر لاقتصاد السوق الحر إلى داعم لتأسيس قطاع عام حكومي قوي مع التوسع في مشاريع البنى التحتية أو المخططات التي عادةً ما ارتبطت باسم رئيس الوزراء، مثل توصيل الغاز الطبيعي أو حتى توفير المراحيض العامة بالشوارع⁽¹⁴⁾.

لكن التنمية الشاملة تستدعي ما هو أكثر من تلبية حاجات أساسية للمواطن، بل تمتد لتمكينه سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. لذلك تبنت الحكومة برئاسة مودي «برنامج الهند الرقمية» الذي يهدف إلى تحويل الهند إلى اقتصاد معرفة. وقد كان الهدف الأساسي من البرنامج تحسين حياة الأفراد وربط الأطراف المترامية من المناطق وتلك المناطق الجغرافية الشاسعة من البلاد⁽¹⁵⁾. كما أن تنامي دور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات قد ساهم أيضًا في تعزيز القدرات التنافسية للشركات الهندية وشجعت التسهيلات التي قدمتها الحكومة الهندية على تأسيس شركات مبتدئة في مجال التكنولوجيا المالية يزيد عددها حاليًا على 600 شركة. الطفرة التكنولوجية التي شهدتها الهند تتضح من خلال معرفة حجم سوق البرمجيات الهندية في مجال التكنولوجيا المالية الذي ارتفع من 1.2 مليار دولار عام 2016 لتصل التوقعات به في عام 2020 إلى 4.2 مليار دولار⁽¹⁶⁾.

ساهم تنامي القدرات التكنولوجية للهند أيضًا في غزو الأسواق الخارجية وسعيها لتصدير التكنولوجيا الرخيصة لأعضاء رابطة دول جنوب شرق آسيا (آسيان) مثل كمبوديا، وجمهورية لاوس، وميانمار، وفيتنام. تمول الهند في تلك الدول مشروعات للقوى الرقمية إضافة إلى تنفيذ برامج بناء القدرات⁽¹⁷⁾. لكن التطور التكنولوجي الذي شهدته الهند لم يقتصر على تصنيع التكنولوجيا وتصديرها، بل أضحت أيضًا سوقًا متنامية لاستخدام التكنولوجيا. ففي عام 2019 جاءت الهند

(12) Kim, «Indian Electoral Politics and the Rise of the Bharatiya Janata Party (BJP)», p. 22.

(13) «صندوق النقد يتوقع تصاعد النمو في الهند»، الشرق الأوسط، 2018/8/9.

(14) «انتصار ناريندرا مودي الساحق يعيد رسم خريطة الهند السياسية. بل كانت الهند أيضًا تعاني عدم وجود حمامات في كل المنازل وبخاصة في المناطق الريفية، وهو ما عملت حكومة مودي على توفيره. لمزيد من التفاصيل، انظر: «India's Toilets: Report Questions Claims that Rural Areas are Free from Open Defecation», BBC News, 27 November 2019, <https://bbc.in/2MQbl8c> (accessed 20/1/2020).

(15) «مذكرة من الأمين العام: مساهمة من جمهورية الهند، فرصة لإنشاء مكتب ومركز للابتكار التكنولوجي للاتحاد لمنطقة جنوب آسيا في الهند»، الاتحاد الدولي للاتصالات، 3 نيسان/أبريل 2018، وثيقة رقم C18/85-A، ص 2.

(16) المصدر نفسه، ص 7-8.

(17) المصدر نفسه، ص 6.

كثاني أكبر سوق للهواتف النقالة بعد الصين⁽¹⁸⁾. كما احتلت الترتيب نفسه أيضاً كثاني أكبر عدد مستخدمين للإنترنت بإجمالي 455 مليون مستخدم بعد الصين، التي زاد العدد فيها على 748 مليون مستخدم⁽¹⁹⁾. وتعد الهند أيضاً سوق «واتسآب» الأكبر في العالم بعدد مستخدمين تجاوز مئتي مليون مستخدم. وهو ما استغلته بعض الأحزاب السياسية الهندية بكثافة في حملاتها مثلما فعل بهاراتيا جاناتا والمؤتمر في انتخابات 2019 البرلمانية، واتهم كل حزب الآخر بنشر أخبار كاذبة عن المنافس للتأثير في توجهات الناخبين، وهو ما دفع مسؤول الاتصالات في واتسآب إلى انتقاد سلوك الأحزاب والتهديد بأن استمرار إساءة الاستخدام قد يؤدي إلى حظرها من المنصة⁽²⁰⁾.

وفي ظل عدم وفاء الحزب الحاكم ببعض وعوده الانتخابية السابقة - كما يرى محللون - وسعيًا لاستعادة ثقة الناخبين، أعادت قيادة بهاراتيا جاناتا صوغ رسائلها الانتخابية في عام 2019، وأضحت التركيز منصبًا على إنجازات الحكومة في مجال مكافحة الفساد - وبخاصة على المستويات العليا - والحديث عن التنمية وتحسين أحوال الفقراء.

ج - توظيف الخطاب القومي

تعود جذور القومية الهندوسية في العصر الحديث إلى حقبة الحكم البريطاني الاستعماري، وتأثرت باثنين من قادة المجتمع من الطبقة العليا وهي البراهمة. البرهمي الأول هو بال جانجادهار تلاك (1856 - 1920) والثاني غوبال كريشنا غوخيل (1866 - 1915). كلاهما من ولاية ماهاراشترا التي ينظر إليها كإحدى قلاع الثقافة الهندوسية، ورغم كونهما من القوميين الهندوس إلا أن كل واحدٍ منهما كانت له رؤية مغايرة للآخر. كان غوخيل معتدلاً ورأى أن هناك نقاط تلاقٍ ما بين الثقافة الهندوسية والإنكليزية. ولم يرَ غضاضةً في تبني المبادئ الإنسانية والليبرالية من الغرب. وألقى باللائمة على دولة الهند في غياب العدالة عن المجتمع الهندي⁽²¹⁾.

أما تلاك فقدّم الفكرة المضادة لغوخيل؛ فنظرته إلى العالم سيطرت عليها الأرثوذكسية الهندوسية؛ فكان يرى في الوجود البريطاني استعماراً واستغلالاً لا بد من طرده لبناء أمة الهندوس. رفض تلاك رؤية غوخيل الهند أكثر علمانية أو حاجتها إلى نمط غربي من الاختراعات العلمية لكي تتطور. وألقى باللائمة في ما تعانيه الهند على الآخر الخارجي لا على المجتمع الهندي. وفي القرن العشرين نشأت بوضوح القومية الهندوسية مع قيام الماهاسابها الهندوسية (الرابطة الهندوسية الكبرى) في عام 1913 التي تأسست عبر اندماج حركة البنغال الهندوسي المتحدة (1907) ومجلس البنجاب الهندوسي (1907). كانت الماهاسابها الهندوسية هي المظلة الجامعة التي عملت تحتها الحركة القومية الهندوسية. لكن الحركات الهندوسية لم تكن متحدة بسبب خلافاتها، بل إن

Sindhu Hariharan, «Smartphone Market: India Pips US to Second Spot,» *The Times of India*, (18) 28/1/2020, <<https://bit.ly/2OkTI0F>>.

«List of Countries by Internet Users,» *World Atlas* (6 September 2019), <<https://bit.ly/3p9IzwD>> (19) (accessed 20 January 2020).

(20) «الأحزاب السياسية الهندية تسيء استخدام «واتسآب» قبل الانتخابات,» *العربي الجديد*, 2019/2/6.

Kim, «Indian Electoral Politics and the Rise of the Bharatiya Janata Party (BJP),» p. 28. (21)

الرايكية منها لم تكن منضوية بالكامل في الماهاسابها الهندوسية، وقد شكلت تلك الجماعات في النهاية العمود الفقري للحركة الهندوسية الأكثر راديكالية⁽²²⁾.

التساؤل الآن كيف لنا فهم مصطلح «Hindu Rashtra» (الأمة الهندوسية) الذي نادت به تلك الحركات القومية. لحقبة طويلة تاريخياً أمنت الحركة القومية الهندوسية بأن تشكيل أمة هندوسية يقتضي إبقاء مسافة واضحة بعيدة من التأثير السياسي والأخلاقي الفاسد للدولة. لكن ذلك الاعتقاد تغير منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين وأصبح يُنظر إلى قوة الدولة كأساس لبناء ومأسسة الهياكل التي ستضمن أمة هندوسية دائمة. نتيجة لذلك حدث تغيران بمرور الزمن. الأول، التوازن في العلاقة بين بهاراتيا جاناتا من جانب، والحركة القومية الهندوسية من جانب آخر، أضحى يميل لمصلحة بهاراتيا جاناتا. الثاني، حدث تحول داخل بهاراتيا جاناتا نحو قدر أكبر من مركزية القوة والسلطة في يد رئيس الوزراء مودي والنخبة المحيطة به. لكن الحزب يحتاج إلى كوادرات الحركة القومية الهندوسية للحفاظ على الآلة الانتخابية والقيام بمهمة تنميط المجتمع الأوسع على القيم الهندوسية⁽²³⁾.

يصف بعض المحللين ناريندرا مودي بأنه أحد أبرز الشعبويين القوميين في الوقت المعاصر⁽²⁴⁾. فقد برز نجم مودي في ظل تحولات شهدتها الهند منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين جعلت التأثير السياسي يمتد إلى المهمشين في أنحاء البلاد بعدما كان محصوراً في النخب الأنكلوفونية الميسورة الحال بالمدن الكبرى. نتج من تلك التحولات - كما يشير شاشي ثارور النائب عن حزب المؤتمر - امتعاض قطاعات من الهنود من الأنماط الغربية التي أدخلتها العولمة على سلوكيات قاطني المدن، مثل ارتداء الفتيات الجينز، والعمل حتى الساعات الأولى من الليل، والتخلي عن أدوار المرأة التقليدية في المنزل، وكذلك عدم استساغة هؤلاء محاولات البعض إظهار مكانتهم الاجتماعية المرموقة عبر التخاطب باللغة الإنكليزية⁽²⁵⁾. لذلك يسعى مودي - المعروف ببلاغته الخطابية - لاستمالة المشاعر القومية للمواطنين، ويفضل في خطابه التحدث بالهندية لا بالإنكليزية التي يعدّها لغة النخب في نيودلهي.

كان تركيز مودي في حملته الانتخابية عام 2014 منصباً على الجوانب الاقتصادية. لكن الإخفاق في انتخابات المحليات عام 2018 دفع مودي وقيادات حزبه إلى استثارة المشاعر القومية كالحديث عن الصحوة الهندية، وعزة الأمة، وبناء جيش قوي يمتلك قدرات نووية ويمكنه الثأر من باكستان⁽²⁶⁾. لذلك تحولت الحملة الانتخابية لبهاراتيا جاناتا إلى قضايا كالأمن القومي والدفاع عن الهوية الهندية.

Ibid., p. 29.

(22)

Achin Vanaik, «As the Hindu Rashtra Project Rolls on, It's Time to Consider What the End Goal Is,» *The Wire India*, 12/6/2019, <<https://thewire.in/politics/hindu-rashtra-project-end-goal>> (accessed 25 November 2019).

(24) حازم صاغية، «ضخامة البلد أم ضخامة الزعيم؟» الشرق الأوسط، 2019/5/25.

(25) «الهند... تحديات صعبة أمام أكبر ديمقراطية في العالم» الشرق الأوسط، 2020/1/15.

(26) صاغية، المصدر نفسه.

يأتي في سياق استلهاام الحس الوطني واستثارة المشاعر القومية أيضاً ما تناقلته وكالات الأنباء عن سعي الهند لتصبح قوة كبرى تغزو الفضاء؛ ففي عام 2014 أرسلت الهند سفينة فضاء إلى كوكب المريخ، وفي 15 شباط/فبراير 2017 أطلقت وكالة الفضاء الهندية 104 أقمار صناعية باستخدام صاروخ واحد لتحطم الرقم القياسي العالمي السابق الذي حققته روسيا عبر إطلاق 37 صاروخاً في عام 2014⁽²⁷⁾. كما أرسلت الهند في 22 تموز/يوليو 2019 مركبة فضاء غير مأهولة للهبوط على سطح القمر بحيث تصبح حال نجاحها الدولة الرابعة التي تتمكن من ذلك بعد كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي السابق والصين⁽²⁸⁾. لكن تلك الطموحات تعرضت لانتكاسة عندما أعلنت وكالات الأنباء في 7 أيلول/سبتمبر 2019 عن فقدان الاتصال بين المحطات الأرضية ومسيار المركبة⁽²⁹⁾. لكن ذلك الإخفاق لم يمنع الهند من الموافقة في مطلع كانون الثاني/يناير 2020 على طلب منظمة أبحاث الفضاء إرسال بعثة ثالثة إلى القمر لإعادة المحاولة⁽³⁰⁾.

غير أن المكانة المتميزة التي وصلت إليها الهند في السياسات العالمية عكستها أيضاً دعوة الرئيس الفرنسي ماكرون لرئيس وزراء الهند إلى حضور قمة الدول الصناعية السبع الكبرى. وهي الدعوة التي سبقتها بيومين فقط زيارة مودي لفرنسا للقاء ماكرون وعدتها صحف هندية مؤشراً لتحالف هندي فرنسي⁽³¹⁾. بل لم تمض سوى بضعة أيام حتى أعلن عن توقيع موسكو ونيودلهي مجموعة اتفاقات على هامش منتدى الشرق الاقتصادي الروسي لدعم التعاون التجاري والاقتصادي⁽³²⁾. وقد استعان مودي بوسائل الإعلام لدعم سياساته وإظهاره كشخصية أسطورية قادرة على حماية المصالح القومية الهندية، ساعده على رسم تلك الصورة ذلك الانقسام الواضح في صفوف المعارضة الهندية وانحسار شعبية حزب المؤتمر والتشكيك في قدرة زعيمه راهول غاندي على قيادة البلاد⁽³³⁾.

د - توظيف الدين والهوية الطائفية

اكتسب حزب بهاراتيا جاناتا شعبيته من شعاراته الهندوسية القومية، مثل إنشاء معبد الإله رام في أيوديا على أنقاض مسجد بابري، وإصدار قانون موحد للأحوال الشخصية، وإلغاء الوضع

(27) على الرغم من أن 88 قمراً من هذه الأقمار الصناعية كانت ضئيلة الحجم ولا تتجاوز الكيلو غرام وتخص شركة خاصة مقرها سان فرانسيسكو، إلا أنها وضعت الهند على الخريطة العالمية في هذا المجال. لمزيد من التفاصيل، انظر: Ellen Barry, «India Launches 104 Satellites from a Single Rocket, Ramping Up a Space Race, *The New York Times*, 15/2/2017, <<https://nyti.ms/3jBGyYQ>>.

(28) «بالفيديو... الهند تطلق أولى بعثاتها للهبوط على سطح القمر»، **الشرق الأوسط**، 22/7/2019.

(29) «الهند تفقد الاتصال بمركبة فضاء خلال مهمة للقمر»، رويترز العربية، 7 أيلول/سبتمبر 2019.

(30) «الهند ترسل بعثة جديدة إلى القمر في 2020»، **العين الإخبارية**، 2/1/2020.

(31) زار مودي فرنسا خلال يومي 22، 23 آب/أغسطس 2019 ثم عاد لتلبية دعوة ماكرون لحضور قمة الدول الصناعية السبع الكبرى في 25 و26 آب/أغسطس 2019. وما بين الزيارتين قام مودي بزيارة كل من الإمارات والبحرين. لمزيد من التفاصيل، انظر: Kanwal Sibal, «India Has an Ally in France», *India Today*, 27/8/2019. <<https://bit.ly/3rEkmjP>>.

(32) «روسيا تستميل الهند باتفاقات اقتصادية وتجارية»، **العربي الجديد**، 4/9/2019.

(33) وائل عواد، «الهند اليمين يكتسح والعلمانية تتراجع»، **رأي اليوم**، 5/3/2018.

الخاص لولاية جامو وكشمير⁽³⁴⁾. لذلك لم يكن مستغرباً لجوء قادة بهاراتيا جاناتا إلى ورقة الهوية الطائفية لكسب أصوات الناخبين. فالحزب الذي تأسس عام 1980 - وكان وقتها ناريندرا مودي أحد شبابه - استفاد من الاضطرابات الطائفية التي شهدها عام 1992 عندما هدمت مجموعة من متشددي الهندوس مسجد بابري في بلدة أيوديا⁽³⁵⁾. يعود تاريخ إنشاء المسجد إلى القرن السادس عشر بواسطة إمبراطور مغولي حكم جزءاً كبيراً من الهند آنذاك⁽³⁶⁾. إلا أن هؤلاء المتشددين كانوا - وما يزال أتباعهم كذلك - يعتقدون أن الأرض التي شيد عليها المسجد هي «المهد المقدس للإله رام»⁽³⁷⁾؛ وقد راح ضحية تلك الاضطرابات ألفا قتيل. ثم جاء شباط/فبراير من عام 2002 ليشهد عدداً مماثلاً من الضحايا أغلبيتهم من المسلمين في ظل أحداث شغب مناوئة للمسلمين في إقليم غوجارات بعد احتراق قطار كان يستقله متطوعون لخدمة الحجاج الهندوس. وفي عام 2005 اغتالت شرطة غوجارات الشيخ سهر أبو الدين وزوجته. لكن بعد إحالة القضية على المحكمة العليا اكتشفت وكالة التحقيقات المركزية أن القتل قد تم تزييفه للتغطية على قتل تم خارج نطاق القانون. وبدلاً من احترام نتائج تحقيقات المنظمة اتخذ مودي من الأمر ذريعة لإظهار نفسه كضحية لمحاولة حكومة دلهي ترضية الأقليات.

منذ ذلك الحين، ومع كل حملة انتخابية أضحى مودي يعلن لحشود المؤيدين أن «سلطنة دلهي» - ويقصد بذلك حكومة المؤتمر - أرادت معاقبة مسؤوليه ووزرائه لحمايتهم له من إرهابي مسلم دخل غوجارات لانتهاك سيادتها. وفي وسط أحد الحشود الانتخابية لانتخابات الولاية سأل مودي مناصريه: «ماذا تريدونني أن أفعل برجل مثل سهر أبو الدين؟» فأجابوا جميعاً: «اقتله». بذلك صارت تلك العدالة الزائفة هي ورقة مودي الرابحة، وفي ذاك الصيف أعيد انتخابه رئيساً لوزراء ولاية غوجارات⁽³⁸⁾. وفي مشهد مشابه يعكس حالة الإسلاموفوبيا التي تتغلغل في صفوف حزب بهاراتيا جاناتا، تم في آذار/مارس 2017 اختيار الراهب الهندوسي يوجي أديتياناث رئيساً لوزراء أوترا براديش كبرى الولايات الهندية. هذا الكاهن معروف بتصريحاته الشديدة العداء للمسلمين إلى الحد الذي دفع منظمة العفو الدولية إلى مطالبته بسحب تلك التصريحات العدائية⁽³⁹⁾.

(34) Suri, Elliott, and Hundt, «Democracy and Political Parties in India: An Introduction», p. 4.

(35) صاغية، «ضخامة البلد أم ضخامة الزعيم؟».

(36) أسس ظهير الدين بابر سلطنة مغول الهند في عام 1526، وهي إمبراطورية إسلامية فرضت هيمنتها على أجزاء كبيرة من شبه القارة الهندية. لمزيد من التفاصيل عن تاريخ تلك الإمبراطورية، انظر: John F. Richards, *The Mughal Empire* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995).

(37) رام أو راماهو إله هندوسي شهير بطل الملحمة الهندية الرامايانا التي ترجمت إلى عدة لغات. لمزيد من التفاصيل عن الرامايانا والإله رام، انظر: P. S. Sundaram (translator), *The Kamba Ramayana* (London: Penguin Books, 2002).

(38) Rana Ayyub, «I've Reported on Modi for Over a Decade: His Hindu Nationalist Ideas Will Be Even More Dangerous Now», *Time*, 24/5/2019, <<https://time.com/5595576/modi-victory-hindu-nationalism/>>.

(39) كان من بين تصريحات ذلك الراهب في عام 2015: «إذا ما أتحت لي الفرصة سأضع تماثيل لآلهة الهندوس في كل مسجد». لمزيد من التفاصيل، انظر: Nilanjana Bhownik, «Meet the Militant Monk Spreading Islamophobia in India», *The Washington Post*, 24/3/2017, <<https://wapo.st/2Z3YGkB>>. (accessed on 10 January 2020).

ظهر لجوء قيادات بهاراتيا جاناتا لتوظيف الدين في الحملات الانتخابية أيضًا عندما زار مودي في الأسبوع الأخير من الانتخابات البرلمانية لعام 2019 أحد الكهوف الواقعة بمزار للحجيج الهندوس وكان مودي مرتدياً زي راهب هندوسي⁽⁴⁰⁾. وحينما وصل مودي إلى رئاسة وزراء الهند رأى محللون أن سياسات بهاراتيا جاناتا كرست حالة الاستقطاب لمحاباتا الأغلبية الهندوسية. بلغ الأمر حدًّا أن أحد نواب مودي وصف ناتورام غودسي - الذي اغتال المهاتما غاندي - بالوطني⁽⁴¹⁾. بل إنه حتى في مجال الاقتصاد وأسعار صرف العملات اقترح سيرامانيان سوامي - أحد قيادات بهاراتيا جاناتا وعضو راجيا سابها - وضع صورة لكشمي (إحدى آلهة الهندوس) على العملة الورقية من أجل تحسين وضع الروبية في الأسواق المالية⁽⁴²⁾.

كما بدا مؤخرًا أن هناك ما لا يسير على نحو صحيح في المشروع الديمقراطي الهندي، وتعددت أعراض معاداة الديمقراطية؛ فالجماعات، أو الأفراد، التي يدعى أنها تأكل اللحوم تتعرض لهجمات من يطلق عليهم «Gau Rakshaks» - وهي عصابات إجرامية توجد بالمجتمع المدني وتهاجم المسلمين. كما أن المقررات الدراسية تم تضيقها وتسييسها على نحو يتجاوز الدفع نحو الهندوسية التي قادها فيلق باترا (Batra-Brigade) أو جهود تسييس التعليم التي قامت بها حكومة فاجبايي في أواخر تسعينيات القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين. بل إن الصحفيين الذين اتخذوا موقفًا ناقدًا دفاعًا عن علمانية الدولة إما تم التحرش بهم أو حتى اغتيالهم⁽⁴³⁾.

ثانيًا: إدارة النظام السياسي الهندي للتعددية الدينية والطائفية

حاولت حكومات حزب المؤتمر منذ استقلال الهند عقب الموافقة على دستور 1949 وعبر سياساتها العلمانية تأسيس مشروع تعددي يجمع الهنود، وبخاصة بعد اغتيال غاندي عام 1948؛ بل حرص واضعو الدستور الهندي على إدراج علمانية الدولة في ديباجة الدستور. لكن ذلك المشروع تعرض لضربات قاسية كان منها هدم مسجد بابري في عام 1992.

Pankaj Mishra, «How Narendra Modi Seduced India with Envy and Hate,» *The New York Times*, (40) 23/5/2019, <<http://nyti.ms/2HznZmN>> (accessed 6 January 2020).

(41) صاغية، «ضخامة البلد أم ضخامة الزعيم؟».

«Goddess Lakshmi on Notes May Improve Condition of Rupee,» *The Times of India* 15/1/2020, (42) <<https://bit.ly/36YyFaY>>.

Sten Widmalm, «Is India's Democracy Really in Decline?,» *The Wire India*, 6/4/2019, <<https://thewire.in/politics/is-indias-democracy-really-in-decline>>.

أما عن فيلق باترا فهو نسبةً إلى دينانات باترا، أحد أبرز النشطاء القوميين الهندوس الذي ارتبط اسمه بدعوات إعادة كتابة تاريخ الهند وفرض الرقابة على الكتب الأجنبية التي تتحدث عن الهندوس، وعمل سكرتيرًا عامًا لشبكة مدارس (RSS) القومية الهندوسية. لمزيد من التفاصيل عن أثر حركة باترا في الرقابة الأكاديمية على الكتب في الهند، انظر، على سبيل المثال: Taylor McComas, «Hindu Activism and Academic Censorship in India, South Asia,» *Journal of South Asian Studies* (November 2014), pp. 1-9.

1 - التعددية عقب استقلال الهند

مثّلت إدارة التعددية الطائفية أحد أبرز التحديات التي واجهتها الحكومات الهندية عقب الاستقلال. وتكفي الإشارة هنا إلى أن اغتيال غاندي على يد المتطرف الهندوسي لم يكن إلا لاعتقاد القاتل بأن غاندي قدّم لتهدئة المسلمين تنازلات ما كان عليه تقديمها⁽⁴⁴⁾. كما اتسم المجتمع الهندي عبر تاريخه بتكوين طبقي يتمتع فيه رجال الدين وزعماء الطوائف والمهرجات بعدد من المزايا⁽⁴⁵⁾. وللتعامل مع تلك القضية الشائكة عقب الاستقلال نص الدستور الهندي على أنه «يجب على الدولة عدم التمييز ضد أي مواطن على أساس الدين أو العرق أو الطائفة أو الجنس أو مكان الميلاد»⁽⁴⁶⁾. كما أصدرت الحكومات الهندية المتعاقبة قوانين ومبادرات لتحسين أوضاع الطبقات الدنيا وساهمت في صعود بعض أبناء تلك الطبقات لمناصب سياسية عليا. إلا أن تلك القوى الطبقية كان قد تجذر تأثيرها في المجتمع ولم تفلح السياسات العلمانية في الهند عبر خمسين عامًا في إيجاد هوية جامعة للهنود، بل عادت الولاءات الطائفية والطبقية من جديد أدوات فعّالة للاستقطاب السياسي.

كان من آثار تلك الطبقة المتجذرة في الهند، التي كرستها الهندوسية اضطهاد الهاريغان أو طبقة الداليت، وهي فئة الهندوس المنبوذين. ويعتقد المنبوذون أن الأرواح الشريرة التي اقترفت الآثام في حياتها الأولى تتناسخ في أجساد المنبوذين. أسفر هذا الاعتقاد عن استمرار توارث هذه الفئة للفقر وإجبارهم على القيام بالوظائف المتدنية مثل تنظيف المراحيض والتخلص من الحيوانات النافقة⁽⁴⁷⁾. ورغم اتباع حكومات المؤتمر سياسات علمانية بهدف إزاحة الطائفة والطبقة فإن هيمنة الحزب على الساحة السياسية لسنوات طويلة أعاقت تطوير نظام سياسي تعددي حقيقي وفشل حزب المؤتمر والأحزاب التي برزت بعد انحسار شعبيته في خلق هوية هندية جامعة غير طائفية وغير طبقية. في ظل تلك المعطيات استفاد حزب بهاراتيا جاناتا من تنظيمه المتناسك وأيديولوجيته القومية لي طرح نفسه البديل الأوحد لحزب المؤتمر⁽⁴⁸⁾. لكن هيمنة القوميين الهندوس

(44) «علمانية الهند لا تحمي الأقليات الدينية»، البيان الإماراتية، 2002/5/15.

(45) يقسم النظام الطبقي الهندوسي إلى أربع طبقات رئيسية هي: البراهمة، كشاتريا، فايشيا، والشودرا. على قمة الهرم الطبقي تتربع طبقة البراهمة (ومعظمهم من المدرسين والمتقنين ويعتقد أنهم جاؤوا من رأس الإله براهما)؛ ثم كشاتريا (المحاربون والحكام ويعتقد أنهم من ذراعي الإله)؛ ثم فايشيا (وهم التجار الذين جاءوا من فخذه)، وفي أدنى السلم الطبقي يأتي الشودرا (الذين جاءوا من قدمي براهما). لمزيد من التفاصيل عن نظام الطبقات الاجتماعية في الهند، انظر، على سبيل المثال: Dipankar Gupta, ed., *Caste in Question: Identity Or Hierarchy?* (New Delhi: Sage Publications, 2004).

(46) دستور الهند، ص 6، المادة 15.

(47) تتراوح أعداد طبقة الداليت بين 165 و200 مليون نسمة. وأدى اضطهادهم إلى تحول المئات منهم كل عام لديانات أخرى كالبوذية. لمزيد من التفاصيل عن اضطهاد الداليت، انظر على سبيل المثال: سواميناثان ناتاراجان، «هندية تتحدى التقسيم الطبقي للمجتمع بعد مقتل زوجها بأمر من والدها» بي بي سي العربية، 20 كانون الأول / ديسمبر 2018، <<https://www.bbc.com/arabic/world-46632822>> (accessed 27 November 2019).

(48) «علمانية الهند لا تحمي الأقليات الدينية».

تحت حكم مودي والطريقة التي يحكمون عبرها قادت إلى تصاعد الادعاءات بأن ديمقراطية الهند وأقليتها في خطر داهم⁽⁴⁹⁾.

2 - إدارة بهاراتيا جاناتا للتعددية الطائفية والدينية

يعدّ المسلمون 14 بالمئة من إجمالي تعداد سكان الهند في إحصاءات عام 2011. لذا كان الرقم المثالي لتمثيلهم في البرلمان عقب انتخابات 2019 هو 76 عضواً، لا 27 عضواً كما هي الحال الآن، بزيادة ضئيلة على 23 عضواً كانوا يمثلون مسلمي الهند بعد انتخابات 2014. وكلا الرقمين، 23 و 27 عضواً، يمثلان أقل نسبة تمثيل برلماني للنواب المسلمين مقابل تعداد السكان في تاريخ البرلمان الهندي⁽⁵⁰⁾.

القول بأن الهند ستكون حصراً للهندوس، والعمل على تحقيق ذلك الهدف، مثل تهديداً جلياً لتعددية الدولة، حيث ستكون الأمة الهندوسية بالأساس دولة ومجتمعاً غير ديمقراطيين لكن مع بعض السمات الديمقراطية الممنوحة فقط لأصحاب الأغلبية.

القول بأن الهند ستكون حصراً للهندوس، والعمل على تحقيق ذلك الهدف، مثل تهديداً جلياً لتعددية الدولة، حيث ستكون الأمة الهندوسية بالأساس دولة ومجتمعاً غير ديمقراطيين لكن مع بعض السمات الديمقراطية الممنوحة فقط لأصحاب دين الأغلبية.

دين الأغلبية. للمضي قدماً في تأسيس أمة هندوسية سيكون ضرورياً الدفع بحزمة قوانين تجعل من المسلمين - على وجه الخصوص - مواطنين من الدرجة الثانية بينما تمنح حقوقاً فردية وجماعية بعينها للهندوس دون غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى. يضاف إلى ذلك فرض القيود على ممارسة الحقوق المدنية بأوجهها المختلفة، وفرض قوانين قمعية، والمناورة والتأثير غير المباشر للإعلام الجماهيري، والمحسوبية والسعي لإغواء واستمالة هيئات التحقيق وقطاعات أخرى من الخدمة المدنية إضافة إلى الهيئة العليا للانتخابات والمحكمة العليا. كل ذلك يعدّ استمراراً لسلسلة من الاتهامات التي تعرضت لها سياسة مودي في حقبة الأولى⁽⁵¹⁾. لذا فسياسات حكومة مودي والاستراتيجيات التي يتبعها القوميون الهندوس في المجتمع المدني منذ عام 2014 يصاحبها تراجع في مؤشرات الديمقراطية والحريات الليبرالية⁽⁵²⁾.

Sten Widmalm, «The Rise and Fall of Democracy in Kashmir», *Asian Survey*, vol. 37, no. 11 (49) (November 1997).

(50) «المسلمون الهنود ولاية ناريندرا مودي الثانية»، *الشرق الأوسط*، 2019/6/5.

Anish Vanaik, *Possessing the City: Property and Politics in Delhi, 1911-1947* (New York: Oxford University Press, 2019).

Widmalm, «The Rise and Fall of Democracy in Kashmir».

(52)

استغل بهاراتيا جاناتا الورقة الطائفية لكسب الأصوات الانتخابية. على سبيل المثال في ولايتي آسام والبنغال الغربي تمحورت حملة الحزب الحاكم لانتخابات 2019 حول مشروع قانون تعديل الجنسية الذي يسمح بالجنسية للأقليات المضطهدة في الدول المجاورة عدا المسلمين؛ فتاريخياً ظل المشهد الاجتماعي في الولايتين مضطرباً نتيجة

تدفق المهاجرين من البلدان المجاورة. ومن طريق إضفاء الأمر صبغة طائفية والوعد بعدم السماح بالمهاجرين المسلمين في الولاية نجح بهاراتيا جاناتا في كسب أصوات الناخب الهندوسي. بل إن سجل المواطنين القومي الذي قدمه بهاراتيا جاناتا في آسام لتنقيته من الدخلاء وغير المستحقين ويشمل عدداً كبيراً من المسلمين البنغال، كان مؤثراً في نتيجة الانتخابات بالولاية التي حقق فيها بهاراتيا جاناتا أغلبية برلمانية⁽⁵³⁾.

بدا مودي عقب انتصاره في انتخابات 2019 محاولاً إظهار الاهتمام بالأقلية المسلمة في خطابه حينما استهدفهم في خطابين سخر في أحدهما من حزب المؤتمر حينما ألمح إلى وصفه بحزب يرتدي قناعاً زائفاً للعلمانية⁽⁵⁴⁾. غير أنه على أرض الواقع استمرت في عهد مودي جرائم الكراهية ضد الأقلية المسلمة ولم تتغير شعارات حزب بهاراتيا جاناتا القديمة، كإقامة معبد رام في موقع مسجد بابري، والعمل على صوغ قانون مدني يلغي تشريع العائلة المسلمة، وحذف المادة 370 من الدستور التي تمنح مسلمي جامو وكشمير وضعاً خاصاً⁽⁵⁵⁾.

كما أضحى حزب بهاراتيا جاناتا في عام 2014 أول حزب يحكم البلاد بأغلبية بسيطة من دون وجود أي عضو مسلم منتخب ينتمي إليه بالبرلمان. كما شهدت ولاية مودي الأولى تزايداً لعمليات قتل المسلمين تحت ذريعة ذبح الأبقار «المقدسة» وأكلها والمتاجرة بها. كما أعيدت تسمية مدن تحمل أسماءً إسلامية، وصيغت كتبٌ مدرسية تقلل من إسهامات مسلمي الهند⁽⁵⁶⁾. وفُسّرت تلك

Ayyub, «I've Reported on Modi for Over a Decade: His Hindu Nationalist Ideas Will Be Even More Dangerous Now».

أما سجل المواطنين القومي فهو عبارة عن توثيق رسمي لمن يحملون المواطنة الهندية. يتضمن السجل معلومات عن جميع الأفراد المؤهلين ليكونوا مواطنين هنوداً تبعاً لقانون المواطنة الصادر عام 1955، وجرى إعداد السجل للمرة الأولى بعد التعداد السكاني للهند عام 1951، لكنه لم يتم تحديثه سوى مؤخراً.

(54) «المسلمون الهنود وولاية ناريندرا مودي الثانية»، الشرق الأوسط، 2019/6/5.

(55) «علمانية الهند لا تحمي الأقليات الدينية».

(56) «حزب رئيس الوزراء الهندي يحقق فوزاً تاريخياً في الانتخابات»، الشرق الأوسط، 2019/5/24.

الجرائم ضد المسلمين بأنها نتاج الزخم المحلي الذي تمتعت به الحركة الهندوسية القومية خلال حكم مودي⁽⁵⁷⁾.

التحول من جمهورية دستورية إلى دولة حكم الأغلبية لا يتطلب تغييراً بالإطار الدستوري أو الرموز القومية. لكنه يحتاج إلى تحول في شكل الدولة وطبيعة المجتمع. ويمكن القول بأن الهند هي في المراحل الأخيرة لذلك التحول. فقد تتحول الدولة إلى حكم الأغلبية في ظل دستور علماني. ومشروع قانون الجنسية الذي يمنح الجنسية لكل اللاجئين باستثناء المسلمين لا ينظر إليه حتى الآن بعدم الدستورية. كذلك معسكرات الاعتقال في ولاية آسام التي تؤوي أعداداً غفيرة من المسلمين لا توصف أيضاً بعدم الدستورية⁽⁵⁸⁾. بل إن الجنرال بين راوت رئيس أركان الجيش الهندي اقترح علناً شحن الكشميريين إلى معسكرات إعادة التأهيل أو نزع التطرف (Deradicalization Camps). ورغم أنه لم يوضح ما قصده بذلك إلا أن ناشطي حقوق الإنسان ألّمحوا إلى أنه ربما يقصد شيئاً شبيهاً بما تقوم به الصين مع مسلمي الإيغور⁽⁵⁹⁾. بالمثل، متطلبات تأسيس الأمة الهندوسية ليست أن الاضطهاد أو العنف ضد الأقليات لا يتم تجريمه قانونياً أو دستورياً، فالعنف الهندوسي - كأني عنف سواه - هو مجرد وسيلة لغاية وليس الغاية في ذاته. والهدف من العنف الهندوسي هو أن يسود الخوف الذي يدفع الأقليات إلى قبول وضعها الثانوي داخل الدولة⁽⁶⁰⁾.

ثالثاً: إدارة بهاراتيا جاناتا ملف قضية كشمير

لم يكن فوز بهاراتيا جاناتا في انتخابات 2014 و2019 انتصاراً عادياً؛ ففي الأولى حاز الحزب 282 مقعداً، وفي الثانية حصد 303 مقاعد. كان ذلك الاكتساح الأخير يعني تحقيق الحزب الأغلبية المطلقة في البرلمان وتشكيله الحكومة منفرداً، ومن ثم إمكان تطبيق سياساته وطموحاته القومية من دون عائق تشريعي⁽⁶¹⁾.

شهدت أواخر ولاية مودي الأولى توتراً في العلاقات الهندية - الباكستانية مرجعه الوضع في كشمير. ففي شباط/فبراير 2019 قُتل أكثر من 40 فرداً من قوات الأمن الهندية في الإقليم في هجوم انتحاري أعلنت جماعة متشددة تنشط في باكستان مسؤوليتها عنه⁽⁶²⁾. وسرعان ما استغل قادة بهاراتيا جاناتا ذلك التصعيد لحشد الأصوات الانتخابية تحت دعاوى حماية الأمن القومي والثأر من باكستان، فكانت التظاهرات تخرج منددة بسياسة الجارة التي وُصفت بدعم الإرهاب. ثم شهدت العلاقات الهندية - الباكستانية فصلاً جديداً من التصعيد عقب إعلان حكومة مودي إلغاء الوضع الخاص لولاية جامو وكشمير وهو الإقليم المتنازع عليه بين الدولتين.

(57) «المسلمون الهنود ولاية ناريندرا مودي الثانية».

(58) Asim Ali, «What If This Is the Hindu Rashtra?», The Wire India, 24/7/2019, <https://bit.ly/2NfsGaJ>.

(59) Jeffrey Gettleman and Kai Schultz, «Indian General Talks of «Deradicalization Camps» for Kashmiris», The New York Times, 17/1/2020, <https://nyti.ms/362YxiD>.

Ali, Ibid.

(60)

(61) أحمد عمرو، «الهند.. وتداعيات فوز حزب «بهارتيا جاناتا» الهندوسي»، البيان الإماراتية، 6/9/2014.

(62) «الهند: انفصاليو كشمير مستعدون لإجراء محادثات»، الشرق الأوسط، 25/6/2019.

1 - إلغاء الحكم الذاتي لكشمير

أعلن وزير داخلية الهند أميت شاه، في جلسة راجيا سابها للعاشر من حزيران/يونيو 2019، أن الحكومة قررت إلغاء الوضع الدستوري الخاص لولاية جامو وكشمير، وهو ما كان وعداً قديماً من حزب بهاراتيا جاناتا لمؤيديه. قدّم شاه مشروع القانون لإلغاء وضع جامو وكشمير كولاية اتحادية وإحلالها بإقليمين اتحاديين منفصلين هما إقليم جامو وكشمير وإقليم لاداخ⁽⁶³⁾. وأصدرت السلطات الهندية في الخامس من آب/أغسطس 2019 مرسوماً رئاسياً يلغي الوضع الخاص لولاية جامو وكشمير الوارد في المادة 370 من الدستور الهندي، وهو الوضع الذي كان يمنح برلمان الولاية حق سن ما يخصها من تشريعات باستثناء تلك المتعلقة بالدفاع والشؤون الخارجية والاتصالات التي انفردت بها الحكومة المركزية في نيودلهي⁽⁶⁴⁾. كما خسرت سهول جامو الجنوبية ذات الأغلبية الهندوسية ووادي سريناغار الشمالي ذو الأغلبية المسلمة وضعها كولاية اتحادية لتتحول إلى إقليم اتحادي.

الطريقة التي تمت بها خطوة إلغاء ولاية جامو وكشمير، من طريق زيادة عدد القوات الأمنية واعتقال قادة المعارضة ومن بينهم رئيسا وزراء سابقان للإقليم وقطع الاتصالات، أظهرت استعداد حكومة بهاراتيا جاناتا لاستخدام كل الوسائل المتاحة، بما فيها القوة المفرطة، لتنفيذ ما تريده من دون الأخذ في أي حساب لرأي عام أو سياسي⁽⁶⁵⁾. وأوضحت الساحة مهياً لبهاراتيا جاناتا لاستكمال كل مشروعاته من دون خشية أي تحدٍ، فأهدافٌ مثل إقامة معبد رام في أيوديا، وتوحيد القانون المدني، وتغيير الدستور، وتهميش المسلمين مؤسسياً، وغيرها الكثير تظهر جميعها في قائمة مشروعات الحزب؛ فقد كانت إزاحة المادة 370 من الدستور حلماً قديماً للتنظيمات الهندوسية وتحقق أخيراً⁽⁶⁶⁾.

كما اتخذت حكومة مودي خطوات احترازية بهدف استباق ردود الأفعال الغاضبة في كشمير. فمنذ إلغاء المادة 370 وما تلاها من أزمة سياسية في «جامو» و«كشمير»، تم تحويل فندق «سينتور» بمدينة «سكياك»، الذي كان يستضيف عادةً الاجتماعات المهمة الرفيعة إلى سجن. وباستثناء بعض الحالات، فإن جميع قادة الأحزاب الرئيسية والنشطاء، وحتى بعض أقارب الوزراء والمشرعين السابقين لجامو وكشمير، تم احتجازهم هناك في الخامس من آب/أغسطس 2019⁽⁶⁷⁾. كما عجز مرضى السرطان الذين كانوا يشتركون أدويتهم عبر الإنترنت عن الحصول عليها. ومن دون خدمة الهاتف المحمول، لم يكن باستطاعة الأطباء التواصل للعثور على اختصاصيين أو الحصول

The Wire Analysis, «Kashmir Explainer: From Article 370 to Article 3, Modi-Shah Upend the (63) Constitution,» *The Wire India*, 12/6/2019, <<https://bit.ly/3jNlrSx>>.

(64) «الهند تلغي وضع الحكم الذاتي لكشمير... وباكستان تندد،» *الشرق الأوسط*, 2019/8/5.

Sidharth Bhatia, «The Ultimate Goal Is a Hindu Rashtra and It Is Now Within Sight,» *The Wire India*, (65) 6/8/2019, <<https://bit.ly/3jDeiQF>>.

(66) المصدر نفسه.

(67) «إجراءات الهند في كشمير تعيق حتى العلم بوفاة الأقارب وميلاد الأطفال،» *الشرق الأوسط*, 2019/10/11.

على معلومات حيوية تعينهم في مواقف الطوارئ. ونظرًا إلى أن أغلبية أبناء كشمير ليست لديهم خطوط هواتف أرضية في منازلهم، لم يعد بمقدورهم طلب العون⁽⁶⁸⁾.

يرى بعض المحللين أن إلغاء حكومة مودي لوضع جامو وكشمير شهد تحايلاً على الدستور؛ حيث تنص المادة الثالثة من الدستور الهندي على أنه قبل أن ينظر البرلمان في مشروع قانون يقلص من مساحة الولاية أو يغير اسمها ينبغي أن يحيل رئيس الدولة القانون للعرض على المجلس التشريعي الخاص بتلك الولاية لاستطلاع رأيه فيه. ويعد ذلك ضماناً لنظام الهند الفدرالي. ومن الواضح أن ذلك الإجراء لم يتبع في حالتنا تلك. وتحجج وزير الداخلية في البرلمان الاتحادي بأن غياب برلمان جامو وكشمير عن الانعقاد وبكون الولاية تحت الحكم المركزي فإن البرلمان الاتحادي يُحوّل له ممارسة سلطات المجلس التشريعي للولاية⁽⁶⁹⁾.

2 - العلاقات الهندية الباكستانية في ظل أزمة كشمير

شهد مطلع عام 2019 توترًا في العلاقة بين نيودلهي وإسلام آباد، وجاء تفجير 14 شباط/فبراير - السابق الإشارة إليه - في كشمير ليجعل القصف المتبادل على الحدود بين الجانبين أمرًا متكررًا. استفاد حزب بهاراتيا جاناتا من ذلك التصعيد لمصلحة حملته الانتخابية للبرلمان. كما أن تلك الصرامة التي أبداهها مودي حيال باكستان عبر رفضه الحوار معها واتهامها بدعم الإرهاب «العابر للحدود» مهدت له الطريق لولاية ثانية. ثم استغل انتصاره الانتخابي ليلغي الحكم الذاتي الدستوري لجامو وكشمير بذريعة أن ذلك شأن داخلي يخص الهند، لكن باكستان عدته خطوة غير شرعية في منطقة ما زالت - بحسب تصريحات إسلام آباد - محل نزاع دولي بين الهند وباكستان.

تفاعلت باكستان مع الأزمة من البداية، إذ سرعان ما توالى التصريحات الباكستانية المنذرة بتلك الخطوة متهمًا الهند بأن سياساتها في الإقليم هي التي ستزيد التطرف، حيث حذر رئيس الوزراء الباكستاني عمران خان في كلمة ألقاها أمام جموع من مواطنيه في 13 أيلول/سبتمبر 2019 في مظفر آباد، من أن حملة الهند على المحتجين والمعارضة في كشمير ستدفع مزيدًا من المسلمين نحو التطرف⁽⁷⁰⁾. لكن بدا واضحًا أن الهند ستمضي قدمًا من دون أي حساب لرد فعل باكستان، فقامت بقطع الاتصالات تمامًا عن الإقليم وحظرت التجمعات العامة. وفي ظل تصاعد حرب التصريحات بين الدولتين صرح وزير الخارجية الهندي سوبراهمانيام جايشانكار بأن القطاع الذي تسيطر عليه باكستان من إقليم كشمير ينتمي إلى الهند، مضيفًا أنه يتوقع أن تسيطر الهند عليه فعليًا ذات يوم⁽⁷¹⁾.

تلك الحرب الكلامية التي تندلع بين الهند وباكستان كلما تدهورت العلاقات بين الطرفين زادت حدتها عقب إلغاء الوضع الخاص لإقليم كشمير. لكن المؤشرات ظلت تدل على عدم رغبة أي من

(68) «كشميريون في سباق مع الموت وسط تفاقم أزمة الصحة»، الشرق الأوسط، 2019/10/8.

(69) The Wire Analysis، «Kashmir Explainer: From Article 370 to Article 3, Modi-Shah Upend the Constitution».

(70) رئيس الوزراء الباكستاني: تصرّفات الهند في كشمير تزيد التطرف، الشرق الأوسط، 2019/9/13.

(71) «الهند تتوقع السيطرة على الجزء الخاضع لباكستان من كشمير «يومًا ما»»، الشرق الأوسط، 2019/9/17.

الطرفين في تصعيد يصل إلى حد المواجهة العسكرية المباشرة بينهما. لذلك لم يمنع التوتر السائد بين الطرفين أن يشهد رسائل تهدة مثل قيام باكستان بفتح ممر عبر حدودها في تشرين الثاني/نوفمبر 2019 للسماح لمئات الهنود السيخ بزيارة ضريح غورو نانك مؤسس ديانتهم. وجاء ذلك عقب سنوات من مطالبة الهند ومتزامناً مع ذكرى مرور 550 عاماً على ولادة نانك. وهو ما قوبل بترحيب هندي وشكر مودي نظيره الباكستاني على تعاونه واحترام مشاعر الهند⁽⁷²⁾.

خاتمة

لم تقنع الحجاج التي ساقتها حكومة مودي معارضي قانون الجنسية. فإذا كان الغرض هو حماية الأقليات الدينية المضطهدة في دول الجوار فإن ميانمار دولة جوار أيضاً وما تعرض له مسلموها الروهينغا يوصف بأنه من المآسي الإنسانية في القرن الحادي والعشرين، ومن نجا منهم من الموت يواجه ظروفاً قاسية في المخيمات التي تستضيفها دولة فقيرة مثل بنغلاديش. لذا كان من الأولى مد يد العون إلى هؤلاء إن كانت حقاً دوافع القانون إنسانية كما ادعى المسؤولون الهنود.

لكن استبعاد المسلمين والتركيز بالأساس على الهندوس في دول الجوار يدعم بعض التحليلات التي ترى أن حكومة مودي إنما تسعى بذلك القانون إلى تحقيق بعض الرؤى القومية المتطرفة التي تؤمن بأن الهنود كانوا شعباً عرقياً ينحدر من الجنس الآري. وأنهم كانت تجمعهم دولة واحدة هي آريافارتا (Aryavarta) تشمل إلى جانب الهند الحالية كلاً من نيبال وبنغلاديش وباكستان وجزءاً من أفغانستان⁽⁷³⁾.

لم تكن الاحتجاجات المعارضة لقانون الجنسية ولا تلك التظاهرات الرافضة لإلغاء الوضع الخاص لكشمير أو المناهضة لإدارة العلاقة بالمسلمين بوجه عام هي التحدي الأوح الذي يواجه حكومة مودي القومية. فبالترزامن مع تلك الأزمات السياسية كانت هناك تحديات متنوعة ما بين اقتصادية، وبيئية، واجتماعية.

شهد الاقتصاد الهندي تطوراً لافتاً منذ تسعينيات القرن العشرين لكنه يواجه بقيادة مودي بعض التحديات التي دفعت إلى الاعتقاد بأن اللجوء إلى الورقة القومية كان من بين أسبابه تشتيت انتباه المواطنين عن التراجع الاقتصادي والتحديات التي يواجهها ذلك الاقتصاد. من بين تلك التحديات الاقتصادية عدم وجود قاعدة صناعية صلبة، بل إن صناعة السيارات التي كانت تحقق قفزات مهمة، تراجعت وشهدت تسريح عدد كبير من العمال⁽⁷⁴⁾. كما كان توقع تسريح المزيد من العمال - نتيجة سياسة الخصخصة وبيع الدولة كامل حصتها في شركات أثقلتها الديون مثل شركة الخطوط الجوية الهندية الوطنية - دافعاً إلى إضراب ملايين العمال في 9 كانون الثاني/يناير 2020. ورغم أن الإضراب استمر يوماً واحداً إلا إنه تسبب في عرقلة وسائل

(72) «الهند تجيز بناء معبد هندوسي في موقع مسجد تاريخي»، الشرق الأوسط، 10/11/2019.

(73) ناصر السهلي، «هند ناريندرا مودي: تطرف وشعبوية حتى الفاشية»، العربي الجديد، 28/12/2019.

(74) «الهند... تحديات صعبة أمام أكبر ديمقراطية في العالم».

النقل والخدمات المصرفية وعمل الكثير من الشركات⁽⁷⁵⁾. ورغم تطور الصناعة الهندية فإن بناء المصانع ما يزال يعاني أحياناً سوء التخطيط والافتقار إلى معايير السلامة. على سبيل المثال اندلع في 8 كانون الأول/ديسمبر 2019 حريق هائل في أحد مصانع الحقائق المدرسية في نيودلهي راح ضحيته أكثر من 40 عاملاً. اللفت للانتباه أن الحريق كان قبل ساعات من دوام عمل المصنع والضحايا كانوا نائمين بداخله حيث أغلبيتهم من قاطني ولايات أخرى ودفعتهم ظروف الفقر والحاجة إلى ضغط النفقات للنوم داخل المصنع⁽⁷⁶⁾.

كما يعدّ التلوث أحد أكبر التحديات البيئية التي تواجه الهند، وأضحت الكثير من المدن الهندية مؤخراً تأتي على رأس قوائم أكثر مناطق العالم تلوثاً. على سبيل المثال في شهرَي تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر 2019 تزايدت عمليات حرق قش المحاصيل على أيدي المزارعين في المناطق النائية في دلهي، إلى جانب عوادم السيارات والانبعاثات الناجمة عن الصناعة وحرق القمامة. ولم تجد السلطات الهندية مفرّاً من إعلان حالة طوارئ صحية وإغلاق المدارس⁽⁷⁷⁾.

أخيراً تأتي التحديات الاجتماعية كأحد أصعب التحديات وأكثرها ارتباطاً بأزمة إدارة التعددية في الهند. فتعدد الهويات ما بين الطبقة والإثنية والدينية والطائفية جعل من تسييس هوية بعينها أمراً غير مستبعد رغم عواقبه الوخيمة على النسيج الاجتماعي. وقد لجأ القوميون الهندوس إلى ذلك بالفعل عبر دعوتهم إلى أن تكون للدولة هوية دينية موحدة هي الهندوسية. وهم يحاجون بأن الهند يحق لها ذلك كجارتها بنغلاديش وباكستان. وساعدت سياسات بهاراتيا جاناتا على تغذية حالة الاستقطاب التي أدت إلى تغيير طبيعة العلاقة بين مكونات الشعب الهندي.

أحد أبرز الأمثلة على ذلك الاستقطاب ما تناقلته تقارير صحافية قبيل إعادة انتخاب مودي عن مسلمين هنود في قرى هندية يستعيدون ذكريات أيام كان أطفالهم يلهون فيها مع أقرانهم الهندوس ويتجاذب الأفراد من ديانات مختلفة أطراف الحديث كلما تقابلوا في الأسواق أو الاحتفالات. لكن تلك الأيام ولّت، ويبدو ذلك بلا رجعة، وحل محلها الخوف من الآخر والتفكير في الرحيل عن قريتهم إذا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً⁽⁷⁸⁾. وقد زادت تلك المخاوف بإعادة انتخاب بهاراتيا جاناتا، وفي السياق نفسه يأتي ما ذكرته الكاتبة الهندية المسلمة رنا أيوب بأنها نشأت في تسعينيات القرن العشرين وما زالت تتذكر عائلتها المسلمة التي حظيت بالاحترام بين جيرانها في مومباي؛ فقد كانت لهم آنذاك هوية اجتماعية ولكن لم تكن أبداً لهم هوية دينية⁽⁷⁹⁾ □

(75) «الملايين يضربون في الهند ضد سياسات إصلاحات العمل»، الشرق الأوسط، 9/1/2020.

(76) «أكثر من 40 قتيلًا في حريق «مروع» بمصنع للحقائق المدرسية في العاصمة الهندية»، بي بي سي العربية، 8 كانون الأول/ديسمبر 2019، <<https://www.bbc.com/arabic/world-50703929>>.

(77) «إعلان الطوارئ الصحية في العاصمة الهندية بسبب أسوأ موجة تلوث»، الجزيرة.نت، 4 تشرين الثاني/نوفمبر 2019، شبكة الجزيرة (2019/11/4)، <<https://bit.ly/2NcrSmP>>.

(78) Krishna N. Das, Zeba Siddiqui and Aftab Ahmed, «In an Indian village, Muslims Talk of Leaving as Divide with Hindus Widens», Reuters: Special Reports, 21 May 2019, <<https://reut.rs/3rK1UG7>>.

(79) Rana Ayyub, «India's Supreme Court Endorses Right-Wing Vision Relegating Muslims to Second-Class Citizens», The Washington Post, 11/11/2019, <<https://wapo.st/2Ng1SXC>>.

حدود الحديث عن نجاح التجربة الديمقراطية التونسية

عبد الباسط الغابري(*)

باحث برتبة أستاذ محاضر في الحضارة الحديثة،
مركز الدراسات الإسلامية، القيروان - تونس.

تمهيد

إنَّ انقضاء تسع سنين من تاريخ إطاحة النظام الشمولي للرئيس التونسي الأسبق زين العابدين بن علي (7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987 - 14 كانون الثاني/يناير 2011)، وإنجاز استحقاقات انتخابية للمرة الرابعة في ظرف خاص، يستوجب مراجعة جادة لهذه المرحلة كونها حقبة كافية للتمحيص والتقييم. وإذا أضفنا إلى ذلك تسارع المؤشرات الداخلية والخارجية التي تشي بمنعطف حاسم ينتظر التجربة الديمقراطية التونسية بعد الانتخابات التشريعية والرئاسية الثانية التي أجريت خلال شهر تشرين الأول/أكتوبر 2019 تصبح عملية مسح التجربة التونسية في مستوى مرتكزها المحوريين المنعقدَيْن حول قطبي الثورة والديمقراطية مسعى ضرورياً لصوغ نظام ديمقراطي تونسي له قابلية الديمومة والاستمرار.

تنبني مراجعتنا التقييمية على سؤال محوري عن مدى قدرة التجربة الديمقراطية التونسية على التحول إلى نموذج ديمقراطي حقيقي يحتذى به إقليمياً ودولياً؟

تكمن أهمية هذا السؤال في تجاوزه للدعاية المفترضة التي من الممكن أن تكون قد صاحبت التجربة التونسية إلى حدِّ عدّها استثناءً حضارياً يغري بإعادة استنساخه عربياً. وهذا يعني أنه لا مناص في بحثنا من التمييز بين ديمقراطية حقيقية تعدّ ضرورة تاريخية واجتماعية لترسيخ قيم التحرر والعدالة الاجتماعية، وديمقراطية أداتية شكلية تنتهي بانتهاء الاقتراع وانتخاب الفائزين في السلطتين التشريعية والتنفيذية.

يفضي بنا ذلك إلى طرح سلسلة من الأسئلة الفرعية المتّصلة بالمنجزات السياسية والدستورية المصنّفة ضمن مرتكزات الدولة الديمقراطية الحديثة التي من الممكن أن تكون قد حقّقتها الثورة التونسية والمعضلات التي واجهتها وقلّصت فاعليتها.

انبنت تلك التساؤلات على عدد من الفرضيات أهمّها وجود فجوة بين تصوّرات الديمقراطية النظرية وتطبيقاتها التنظيمية والقانونية، واقتران نجاح الثورات ب بروز نخبة ذات تصوّرات جديدة للمناويل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تكون في قطيعة عميقة مع منظومة القيم السابقة للثورة وخياراتها.

لئن كان تقييم التجربة الديمقراطية التونسية يقتضي ممّا متابعة تسلسل أحداثها التاريخية، فإنّنا خيرنا تجنب بحثنا قيود المقاربة التاريخية توقّفًا للانزلاق في متاهة السرد والاستطراد. لذلك اعتمدنا على مقاربة وظيفية نقدية لمفهوم الديمقراطية في علاقته باستحقاقات الثورة ومتطلّباتها الفعلية.

أفضت بنا تلك المعطيات إلى تفريع بحثنا إلى محورين بارزين: يهتمّ المحور الأوّل بالنجاح المعلن لعملية الانتقال الديمقراطي التونسية، بينما بحثنا في المحور الثاني في حدود ذلك النجاح بالاستناد إلى استحقاقات الديمقراطية الفعلية كما أثبتتها التجارب التاريخية الناجحة.

أوّلاً: النجاح المعلن للعملية الديمقراطية التونسية

إذا كان من اليسير الانخراط في موجة التهليل للتجربة الديمقراطية التونسية ومسايرة التيار المعجب بها، فإنّه ليس من السهل تحديد أوجه نجاح تلك التجربة والبرهنة عليها لأسباب منهجية وسوسيو تاريخية، منها مثلاً أنّ الجوانب النظرية والتشريعية مهما كانت جدّتها ودقّتها تظلّ رهينة للجوانب التطبيقية والعملية عند انتقالها من طور القوة إلى طور الفعل.

ولئن كنّا لسنا بحاجة في هذا المستوى التحليلي إلى تفصيل شواهد ذلك - بما أنّ هذا الرهان سيكون مدار المحور الثاني من بحثنا - فإنّه يمكن القول بأنّ الدستور مثلاً مهما بلغت نزعته التحرّرية ودقّته القانونية لا يمكنه ضمان جدواه وفاعليته إذا لم يجد فاعلين سياسيين واجتماعيين قادرين على تفعيل بنوده وصيانة مقرّراته.

بهذا المعنى فإنّ ما سنطرحه في هذا المحور هو مساهمة لمقتضيات المنهج السليم واتّساق مع ماجريات الضرورة التاريخية أكثر من كونه ترجيحاً لمخرجات الخطاب الإعلامي التونسي والدولي في ما يخصّ حصاد الثورة التونسية وتجربتها الديمقراطية أساساً.

يمكننا رصد نجاح العملية الديمقراطية التونسية في عدد من المستويات: منها الدستور الجديد، وتكريس نظام سياسي أقرب ما يكون إلى النظام البرلماني المعدّل أو الرئاسي المقيد، وترسيخ مفهوم التداول السلمي للسلطة.

1 - الدستور الجديد

أجمعت مجمل القوى الداخلية⁽¹⁾ والخارجية على عدّ دستور 2014 انتصاراً للثورة التونسية وفاتحة جمهورية ثانية جديدة بالنظر إلى صيغته «التوافقية» وإلى تجنّب بعض مزالق دستور 1959 الذي أعطى صلاحيات واسعة لرئيس الدولة. الأمر الذي خوّل مؤسّس الجمهورية التونسية الحبيب بورقيبة التّنعّم برئاسة مدى الحياة، وتمكّن خليفته اللاحق بن علي من إجراء سلسلة من التعديلات الدستورية تمديداً لمدّته الرئاسية السياسية أكثر من مرّة⁽²⁾.

لم يكن التوافق الذي عكسه الدستور التونسي «فرقة» إعلامية، أو شعاراً فضفاضاً كما يحلو لبعض الملاحظين وصفه، وإنّما أسهم في تلبية جانب من حاجات الجبهتين الرئيسيتين المتنازعتين في المشهد التونسي. فقد ضمنت الجبهة التي تحسب نفسها منافحة عن قيم التقدّم والتمدّن والحداثة مدنية الدولة⁽³⁾ ووضع القوانين⁽⁴⁾ والحريات الفردية⁽⁵⁾، رغم تمثيلها الضعيف في المجلس التأسيسي الذي كلّف بصوغ الدستور الجديد. بينما نجحت الجبهة الأخرى التي تعدّ نفسها الحامية للإسلام والهوية والمناوئة لعودة الدكتاتورية في تحصين نفسها بوضع بنود غير قابلة للتعديل بصفة مطلقة؛ مثل حصر المدة الرئاسية في دورتين انتخابيتين على أقصى تقدير⁽⁶⁾، وعدّ الإسلام ومقاصده مصدراً للقيم وديناً للدولة⁽⁷⁾.

ولئن كانت هناك شكوك في وجود مؤثّرات خارجية كرّست ذلك التوافق⁽⁸⁾، فإنّ ما لا جدال فيه أنّ ذلك لم يكن غريباً عن التاريخ التونسي الذي اتّسم غالباً بسمات التعقّل والاعتدال⁽⁹⁾. فضلاً عن أنّه إذا أخذنا في الحسبان التسريبات الأولية لما سمي وقتها «دستور النهضة» يصبح الحديث عن توافق دستوري ناجح حقيقة لا لبس فيها.

(1) انظر- على سبيل الذكر- موقف زعيم حركة النهضة راشد الغنوشي من الدستور، فقد عدّه امتداداً لدستور المدينة ما ينم عن ترسخ اعتقاده بأنّ بوابة التغيير الشامل قد فتحت بسنّ دستور جديد: <<http://www.hespress.com>>

(2) قام بن علي بعدد من التعديلات الدستورية في استفتاء 26 أيار/ مايو 2002. انظر بوابة التشريع بتونس: <<http://www.legislation.tn>>.

(3) راجع الفصول 2-13-49 من الدستور. الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، 10 شباط/ فبراير 2014، السنة 157، (عدد خاص).

(4) الفصول 3-21 مثلاً.

(5) الفصول 6-31 مثلاً.

(6) الفصل 75.

(7) الفصل 1.

(8) هناك شكوك في تدخّل الخبير الأمريكي نوح فيلدمان خلال زيارته تونس وبخاصّة أنّه سبق له المساهمة في صوغ الدستور المصري والعراقي. وكان من المنظرين لما يعرف بالإسلام الديمقراطي.

(9) تثبّت أهمّ المنعطفات الحاسمة في التاريخ التونسي هذه السمات. فمثلاً خلال إلغاء بورقيبة نظام البايات الملكي وإعلان النظام الجمهوري سنة 1957، ثم عند تنحية بورقيبة من جانب وزيره الأوّل بن علي سنة 1987 فمأجريات الثورة التي أطاحت بن علي سنة 2011 وصياغة دستور جديد وتبادل رئيسين للمهام خلال المرحلة الانتقالية وهما فؤاد المبرّع والمنصف المرزوقي...

بيد أنّ التوافق سواء في مجال صوغ القوانين والدساتير أو في مجال المعاملات السياسية، يظلّ رهين عوامل متغيرة تتقاطع فيها الجوانب الجيوستراتيجية بالنفس - اجتماعية للفاعلين السياسيين. وهو ما ستكون له تداعيات خطيرة عند التنفيذ والتطبيق.

2 - النظام السياسي التونسي الجديد

اعتقدت أغلب القوى السياسية التونسية المؤتمنة على صوغ الدستور الجديد أنّها نجحت في تحقيق معادلة صعبة تجمع بين نظام رئاسي معدّل ونظام برلماني يخوّل للكتلة الانتخابية الفائزة تكليف ممثلها بتأليف حكومة. وهو ما يعني أنّ السلطة التنفيذية أضحت بـ«رأسين». واحد مقرّه قصر الرئاسة بقرطاج حيث يختار الرئيس وزراء الدفاع والخارجية⁽¹⁰⁾، والآخر مقرّه قصر الحكومة بالقصبة حيث يعيّن بقية الوزراء والطاخم الحكومي⁽¹¹⁾. فضلاً عن رئيس البرلمان الذي يخوّل له الدستور الجديد إمكان الاضطلاع بأدوار مهمة تصل إلى حدّ استلام مهمات رئيس الجمهورية في حال شغور منصب الرئاسة عند الموت الفجائي لرئيس الجمهورية⁽¹²⁾.

وقد خال المشرعون التونسيون أنّ تحديد المدة النيابية لرئيس الجمهورية بدورتين غير قابلتين للتجديد وحصر مهماته في الدفاع والخارجية كفيل بخلق توازن وتلافي مخاطر محتملة في توسيع الرئيس المنتخب لصلاحياته. ولم ينتبهوا إلى عدد من المزالق منها ما يتّصل بالطابع «المعياري» لبعض فصول الدستور، مثل عدم تحديد مدّة زمنية جدية من تاريخ الحصول على الجنسية التونسية للترشّح إلى رئاسة الجمهورية⁽¹³⁾، وتداخل المهمات بين رئاستي الجمهورية والحكومة في صورة انتمائهما إلى ذات الحزب الفائز في الانتخابات التشريعية والرئاسية⁽¹⁴⁾، أو ما يهّم الواقع التونسي الذي ترسّخ في مخياله الجمعي أنّ الرئيس أشبه ما يكون بـ«خلّ الله على الأرض». فضلاً عن أنّه من غير المعقول أن تكون صلاحيات من تمّ انتخابه مباشرة من الشعب أقلّ من رئيس الحكومة المعيّن من الحزب الفائز في الانتخابات التشريعية.

(10) حدّد القسم الأول من الباب الرابع من الدستور صلاحيات رئيس الجمهورية وطريقة انتخابه. راجع الدستور من الفصل 72 إلى الفصل 88.

(11) حدّد القسم الثاني من الباب الرابع من الدستور مهام رئيس الحكومة. انظر من الفصل 89 إلى الفصل 101.

(12) وهو ما حدث بعد وفاة الرئيس السابق الباجي قائد السبسي يوم 25 تموز/ يوليو 2019 فشغل محمد الناصر رئيس البرلمان وقتها منصبه إلى حين إجراء انتخابات رئاسية سابقة لأوانها في تشرين الأول/أكتوبر 2019 والتي توجّ فيها أستاذ القانون الدستوري قيس سعيد بمنصب الرئاسة. كما يتوقّع حدوث نوع من تنازع النفوذ والسلطة بين رئيس الجمهورية الحالي المستقلّ قيس سعيد ورئيس مجلس النواب الشيخ راشد الغنوشي رئيس حزب النهضة لما يمتلكه هذا الأخير من رأسمال رمزي وكتلة برلمانية فائزة بالانتخابات البرلمانية ما خوّل لها قانونياً اختيار رئيس الحكومة الجديد السيّد الحبيب الجملي.

(13) انظر الفصل 74 الذي سيكون من أسباب تهافت عدد المترشّحين ممن لهم روابط ضعيفة بتونس على الترشّح إلى منصب رئاسة الجمهورية مستفيدين من جنسياتهم الأجنبية وما اكتسبوه فيها من علاقات غامضة.

(14) وهو ما حدث عقب انتخابات سنة 2014 بين رئيس الجمهورية السابق الباجي قائد السبسي ورئيس الحكومة يوسف الشاهد المنتمي إلى حزبه نفسه نداء «تونس» من تجاذب وتنافر وتراشق بالاتهامات في المنابر الإعلامية المرئية والمسموعة والخطب السياسية الرسمية المناسباتية.

بيد أنه يبقى في نظرنا أن أهمّ نجاح يكمن في منح السلطة التشريعية نفوذًا حقيقيًا في صوغ سياسات البلاد العامة إذا ما مارست الكتل النيابية صلاحياتها بفاعلية وجدية⁽¹⁵⁾، ولم تتحوّل إلى مطيّة لتمرير مصالح الأحزاب واللوبيات النافذة داخليًا وخارجيًا⁽¹⁶⁾.

3 - ترسيخ مفهوم التداول السلمي على السلطة

إذا انطلقنا من فرضية مفادها أنّ الاستبداد السياسي سبب محوري في تخلف الوطن العربي⁽¹⁷⁾، وبروز ظواهر ما يمكن تسميته «الدولة التسلّطية»⁽¹⁸⁾ و«الإنسان المقهور»⁽¹⁹⁾ يمكن القول إنّ التجربة الديمقراطية التونسية أرست مفهوم التداول السلمي على السلطة. فسواء بعد رحيل بن علي حيث تمّ تفعيل الفصل 56، ثم الفصل 57 من دستور 1959، ليتسلّم رئيس مجلس النواب السلطة، أو عقب الاستحقاقين الانتخابيين في 18 تشرين الأول/أكتوبر 2011 و24 تشرين الأول/أكتوبر 2014 مع تداول السلطة بسلاسة دستورية بالنسبة إلى منصب رئيس الجمهورية أو إلى الحكومات المتعاقبة ورؤسائها أو إلى المجالس التشريعية ونوابها.

ولئن بدا هذا المفهوم في نظر البعض هامشيًا كونه لم يسهم في التغيير الجذري المأمول لسياسات الدولة التونسية ومستوى الخيارات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية الكبرى، فإنّه يبقى مكسبًا مهمًا قادرًا على إخصاب الديمقراطية التونسية الوليدة، وتكريس تعددية حضارية وتنمية حقيقية، عندما يتمّ إحكام استثماره من جانب شخصيات وطنية لها رؤية تاريخية سليمة وأبعاد استراتيجية ثاقبة. وتثبت قيمة هذا المكسب أكثر إذا نظرنا إلى ما أفضت إليه عمليات انتقال السلطة في بقية بلدان ما يعرف بالربيع العربي من تعويل على القوة العسكرية في تغيير الحكومات وتبادل السلطة. بينما ظلّت تونس تحتكم إلى صناديق الاقتراع وأصوات النواب في مجالسها البرلمانية، رغم المآخذ والهتات المتعددة التي سنحاول في العنصر الموالي تحديدها والتوسّع فيها حسب ما يسمح به السياق.

(15) اهتّم الدستور بالسلطة التشريعية في عشرين فصلًا من الباب الثالث بداية من الفصل 50 إلى الفصل 74. انظر الدستور.

(16) سنناقش مفارقات السلطة التشريعية بين القدرة والاستطاعة أو الواجب والحاصل ضمن المحور الثاني من هذه الورقة البحثية.

(17) يذهب المفكر الإيراني عبد الكريم سروش مذهبًا طريفيًا في تحليل أثر ظاهرة الاستبداد حين أشار إلى أنّ السمك «يتعفن من رأسه» وكذلك المجتمعات الإسلامية التي نخرها سوس الحكام المستبدّين. انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت: دار الانتشار العربي، 2009)، ص162.

(18) انظر: خلدون حسن النقيب، الدولة التسلّطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

(19) انظر: مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور (بيروت: الدار البضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

ثانياً: نجاح النموذج الديمقراطي التونسي بين الواقع والمأمول

لئن كنّا في هذا المحور معنيين أساساً بإبراز حدود نجاح التجربة الديمقراطية التونسية ونقائصها، فإنّه لا مفرّ من تحديد وظائف الديمقراطية الحقيقية التي تتجاوز الطابعين الشكلايين والتمثيلي... انطلاقاً من ذلك، فإنّنا سنستعين في تحديد معنى الديمقراطية في مظانها الغربية الأصلية بما جاء في إحدى أهمّ الموسوعات العلمية الفرنسية المتمثلة بدائرة المعارف الكونية Encyclopédie Universalis التي تتضمّن مادة علمية جادة. فضلاً عن أنّ من كتب مقالة الديمقراطية ليس إلّا جورج بورديو (Georges Burdeau) (1905-1988) أحد أبرز المختصّين فيها.

يمكن في هذا المضمار التمييز بين ما لا يقلّ عن ثلاثة مستويات متكاملة في ما بينها تكاملاً لا نشاز فيه بما أنّها تنظر أولاً إلى الديمقراطية بوصفها ضرورة أخلاقية، ثمّ ثانياً بوصفها أداة تحرّر وحرية، وثالثاً آلية لتحقيق العدالة بمختلف أبعادها الاجتماعية والسياسية.

1 - الديمقراطية ضرورة أخلاقية

ليست الديمقراطية نوعية من المؤسّسات ولا شكلاً للتنظيم السياسي أو نمط تهيئة للعلاقات الاجتماعية فحسب، وإنّما كذلك ضرورة أخلاقية وقيمة في حدّ ذاتها. وهذه القيمة غير القابلة لدعوة الناس إلى تحمّل مصيرهم الفردي والجماعي بأنفسهم تمثّل وحدة لضبط المفاهيم المختلفة للديمقراطية⁽²⁰⁾.

ولئن كنّا غير مطالبين في هذا السياق بمناقشة هذا التصرّو الأولي للديمقراطية، فإنّنا ننّه إلى أهميّة البعد الأخلاقي للديمقراطية؛ فهو أساسها الذي لا يمكن إغفاله. وعندما نتحدّث عن الأخلاق هنا فإنّنا نقصد أساساً قيمتي الحرية الفعلية والعدالة الاجتماعية.

2 - الديمقراطية أداة تحرّر

لا يمكن فصل الديمقراطية الحقيقية عن سياقها الذي ظهرت فيه⁽²¹⁾ وبخاصّة في العصر الحديث، لكي لا تلتبس علينا السبل في ظلّ مخاطر الديماغوجيا السائدة في الخطاب العربي المعاصر والراهن⁽²²⁾.

يمكن القول من هذا المنظور أنّ الديمقراطية الحديثة كانت نتيجة سيروية نضالية للتحرّر من كلّ أشكال التسلّط الديني والسياسي والاجتماعي من أجل التعريف بحريات الإنسان الأساسية؛ بداية

(20) Georges Burdeau, «Démocratie,» in : *Encyclopédie Universalis*, 1985, corpus 5, p. 1081.

(21) نقصد سياق الديمقراطية الغربي الحديث وليس أصولها اليونانية القائمة على لفظتين يونانيتين هما Démos (ديموس) أي الشعب، وKrâtos (كراتوس) أي السلطة. لذا فهي تعني في أصلها سلطة الشعب وقيادته ولا تحيل على سيروية التحرّر والإصلاح مثلما حدثت في السياق الغربي الحديث منذ القرن السادس عشر وإلى اليوم. انظر: جلال الدين سعيد، *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية* (تونس: دار الجنوب للنشر، 1994)، ص 197.

(22) عزمي بشارة، *في الثورة والقابلية للثورة* (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 10-11.

من الإصلاح الديني في القرن السادس عشر ووصولاً إلى فلاسفة القرن الثامن عشر. وكان من نتائج كل ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطنة (1789-1791)⁽²³⁾.

3 - الديمقراطية أداة لتحقيق العدالة

يعود بوردو إلى المدونة الماركسية التي نبّه فيها ماركس إلى خديعة الحرية السياسية الموهومة في النظم الديمقراطية. فأصحاب النفوذ الاقتصادي يستغلون حقوق المواطنة والحرية الشكلية لنهب من لا يملكون إلا قوة السواعد وتعزيز نفوذهم ومضاعفة قوتهم وامتيازاتهم⁽²⁴⁾. يتولّد من هذه الفكرة المهمة عدد من الأسئلة الحيوية التي نجح بوردو في توجيهها لمساءلة مفهوم الديمقراطية وتقييمه تقييماً معمّقا. ومن بين تلك الأسئلة نذكر:

إذا كان التعبير عن الرأي يعرّض صاحبه للنّز من المجتمع فما قيمة حرية الفكر؟ وإذا كانت الظروف المادية تفرض علينا الخنوع والخضوع إلى المشغلّ فما قيمة أن يتمتّع الإنسان بحرية مناقضة لظروف عمله؟ وإذا كانت الوسائل الإعلامية والصحافة والمترشّحون متحالّفين تابعين لأصحاب النفوذ الاجتماعي ورؤوس الأموال فما أهمية إيداع بطاقتنا الانتخابية في صناديق الاقتراع⁽²⁵⁾؟ لننّ لم يتضمّن حديثنا المذكور آنفا إشارة صريحة إلى وجوب اقتران الديمقراطية بالعدالة، فإنّه تضمّن إشارات متعددة إلى ذلك وبخاصّة بالنسبة إلى الأسئلة الثلاثة المطروحة. ولا شكّ في أنّ كلّ ذلك سيفيدنا في تقييم جاد للتجربة الديمقراطية التونسية.

يمكن تقييم التجربة التونسية في عدّة مستويات منها مستوى الخطاب السياسي، وأداء المؤسسات المنبثقة من الثورة والديمقراطية، والثقافة السياسية السائدة ونخبها.

أ - في مستوى الخطاب السياسي

يستحسن تقييم مردود الخطاب السياسي بالاستناد إلى المعجم السائد في الحياة السياسية وبقية التعبيرات الرمزية من برامج انتخابية وصور مشهدية تروم السلطة السياسية ونخبها ترسيخها في وعي المواطنين⁽²⁶⁾.

وإذا كان المتابع للخطاب السياسي التونسي السائد سواء عند السلطة أو المعارضة يمكن أن يلمس تنوّعا وتعدّداً يصل إلى حدّ تكريس القطيعة مع الخطاب الأحادي السائد قبل 14 كانون الثاني/يناير 2011 في مستوى الاعتراف بالاختلاف بين القوى السياسية، فإنّه لم يتجاوز ما يمكن تسميته «المنطق الاتهامي» أو المنحى التبريري الذي يرفض الاعتراف بالأخطاء والإكباب على تصحيحها.

Burdeau, «Démocratie», p. 1082.

(23)

Ibid.

(24)

Ibid.

(25)

(26) ناقش ريجيس دوبري الصور السياسية التي يرغب السياسيون في تسويقها لأنفسهم من خلال مسار الجمهورية الفرنسية منذ عهد جون فيري وإلى اليوم. انظر: ريجيس دوبري، الدولة الغاوية: الثورات الميديولوجية للسلطة، ترجمة عدنان محمد (دمشق: دال للنشر والتوزيع، 2018)، ص 43.

يمكن ملاحظة نشوء معجمين رئيسيين متقابلين: الأول، يحرص أصحابه على تأكيد طابعهم الثوري الشامل الذي يزمع القطع الجذري مع المنظومة القديمة انطلاقاً من المرجعية الإسلامية وموروث المعارضة التونسية واليوسفية تحديداً⁽²⁷⁾. أما المعجم الثاني فيرتكز على التشكيك في أحقية الجهة الأولى بالانتساب إلى الثورة ومدى قدرتها على تجاوز دور المعارضة إلى البناء الحضاري⁽²⁸⁾، ومن ثم فهو يربط مصير تونس بالانخراط في التطبيق الحداثي الغربي وبنسخته الفرنسية تحديداً.

ولئن شهد مستوى الاحتقان بين أبرز القوى السياسية انخفاضاً، فإنّه ظلّ ظرفياً سرعان ما يستعيد حدّته كلّما تغيّرت مواقف بعض القيادات السياسية البارزة أو الزعاماتية بصفة أدقّ. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ما شهدته الخطاب السياسي من توتر في إثر إعلان رئيس الجمهورية السابق فك الارتباط مع حركة النهضة بسبب دعمها لرئيس الحكومة يوسف الشاهد الذي لم يشفع له انتماءه إلى «نداء تونس» حزب الرئيس السبسي والعلاقات الإنسانية بينهما. وقد حصل هذا الأمر أيضاً داخل العائلة السياسية الواحدة التي توحدت في اعتصام الرحيل بباردو 26 تموز/يوليو 2013 في إثر تحالف نداء تونس مع حركة النهضة غداة انتخابات 2014 ومهاجمة الرئيس السبسي للجهة الشعبية التي اتّهمها بالتشويش والتخريب⁽²⁹⁾. وهو ما يحدث اليوم أيضاً من حملات إعلامية وتشويه وتجريح بين الأطراف الحزبية البارزة (حركة الشعب والتيار الديمقراطي من جهة، وحركة النهضة من جهة أخرى) عقب انتخابات تشرين الأول/أكتوبر 2019 رغم ادّعاءات تمثيلها للثورة والديمقراطية.

تتمثّل السمة الأساسية للخطاب السياسي التونسي السائد اليوم عند الفاعلين السياسيين بكونه خطاباً غير قادر على التأثير الإيجابي في تصحيح مسار الثورة والديمقراطية لسبب مهمّ كامن في غياب الصدقية، إذ تعمّقت الفجوة بين الرسمي والشعبي. ولكي لا يكون كلامنا نظرياً أو إنشائياً فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أنّه حتّى عند الإعلان عمّا يسمّى الحرب ضد الفساد سرعان ما انتهت بإيقافات انتقائية⁽³⁰⁾. لذا لم يتم الحدّ بصفة ملحوظة من ظواهر الرشوة والفساد والمحسوبية والاحتكار والتهرّب الضريبي⁽³¹⁾.

(27) اشتمل هذا المعجم على العديد من المفردات منها: «أيتام فرنسا - بنو علمان - بنو حدثان - الفلاقة - الصباحية - اليوسفيون - سنوات الجمر - الأصالة - أحفاد عقبة - الخلافة الراشدة...».

(28) ضمّ ذلك المعجم المفردات التالية: «الجالية الأفغانية بتونس - مثقفو الفايستوك - مرشد الثورة - إخوان تونس - الرعايا-القطيع - البورقيبية - حسن البناء...».

(29) خطابه التلفزيوني يوم 18 أيلول/سبتمبر 2017.

(30) لئن أوقفت تلك الحملة رجل الأعمال المعروف شفيق الجراية وبعض المهريين، فإنّها حملة غير كافية لأنّها اقتصرّت على «الفساد الأصغر» تاركة «الفساد الأكبر» يرتع، على حدّ تعبير بعض الناشطين السياسيين أمثال النائبة سامية عبّو والناشطة الحقوقية نزيهة رجيبية (أم زياد).

(31) يمكن القول إنّ الفساد تفاقم أكثر إلى حدّ وصل فيه الأمر إلى ما يمكن وصفه بالإرهاب الغذائي. ولعلّ في أزمة صابة الحبوب والزيتون بخاصّة أمثلة بيّنة، إذ وُجّهت اتّهامات خطيرة لحكومة تصريف الأعمال ولرئيسها تحديداً السيد يوسف الشاهد باستغلال نفوذه لمتبّع عدد محدّد من كبار المصدّرين بدعم مالي يصل 200 مليون دينار مكافأة لهم على تمويلهم لحملة الانتخابية. بينما لم يحظ ديوان الزيت إلا بمبلغ لا يتجاوز 18 مليون دينار في شكل دعم. وهو ما خلق أزمة خانقة لصغار الفلاحين والمصدّرين لم يستطع رئيس الجمهورية الحالي ولا رئيس البرلمان حلّها. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ تفاقم ظاهرة الفساد إلى حدّ علّق فيه الصحفي أمين بن مسعود بالقول «إنّ تونس ليست دولة أنتجت فساداً، بل هي منظومة فساد أنتجت دولة» في معرض تعليقه على تقرير هيئة مكافحة الفساد لسنة 2018 الصادر مؤخّراً. وللإطلاع على ذلك التقرير انظر موقع الهيئة الإلكتروني: <<http://www.inlucc.tn/www.inlu>>.

بيد أنّ هناك أسباباً عميقة لضعف الخطاب السياسي في مجرى المسار الديمقراطي، من أهمّها عدم اقتران ذلك الخطاب بمشاريع فكرية وحضارية حقيقية من شأنها تغذية معجمه وتعميق رؤيته النقدية والاستشرافية⁽³²⁾.

ب - في المؤسّسات وفاعليتها

إذا كانت فلسفة الدستور التونسي الجديد الصادر سنة 2014 تقوم على تلافي نقائص دستور سنة 1958 وثورته، فإنّه سرعان ما انكشفت تناقضاته بعد الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي أجريت يوم 28 تشرين الأول/أكتوبر 2014. وسينكشف الأمر أكثر بعد نتائج انتخابات 6 تشرين الأول/أكتوبر 2019، ولا سيّما بعد وصول أستاذ القانون الدستوري المستقيل قيس سعيّد إلى منصب رئاسة الجمهورية المسكون بفكرة «ديمقراطية المجالس الجهوية» بديلاً لديمقراطية الأحزاب التمثيلية التقليدية.

يمكن اعتماد حصيلة المرحلة السياسية الممتدة بين سنتي 2014 و2019 لتأكيد جدية تلك المآخذ وحجم تلك التخوّفات. فقد انبثق عنها وقتها انتخاب رئيس حزب نداء تونس الباجي قائد السبسي رئيساً للجمهورية وتصدّر حزبي النداء والنهضة الانتخابات البرلمانية بفارق واضح عن بقية الأحزاب.

ولئن كان يسهل القول أنّ التحالف غير المتجانس بين حزبي النداء والنهضة - العدوين اللدودين أو «الخططين المتوازيين للذين لا يلتقيان أبداً، وإذا التقيا فلا حول ولا قوة إلا بالله» كما وصفهما السبسي خلال حملته الانتخابية التي قامت في مبدئها على استبعاد النهضة من العملية السياسية - السبب الأبرز في افتضاح هشاشة الدستور التونسي ورومانسيته الحالية، فإنّ أسباباً أعمق تتجاوز ذلك التبرير السطحي لتعثر المؤسّسات المنبثقة عن منظومتي انتخابات أكتوبر 2011 و2014 في تأدية وظائفها بفاعلية. ويمكن حوصلة أهمّ تلك الأسباب العميقة في النقاط التالية:

- إنّ تضارب المهمات بين مؤسّستي رئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة والصراع المعلن بينهما، سواء لما كان رئيس الحكومة مستقلاً مثل الحبيب الصيد⁽³³⁾، أو بعدما أضحي من الحزب الفائز بالانتخابات شأن يوسف الشاهد، وعجز مجلس النواب عن إصدار قوانين فعّالة تحمي السيادة الوطنية وتغذّي الثورة بتغليب المصلحة الوطنية على الولاءات الحزبية والأطماع الشخصية، يثبت أنّ واضعي الدستور التونسي الجديد لم يكونوا واعين تمام الوعي بحقائق الواقع التونسي الذي ترسّخ في مخياله أنّ رئيس الدولة هو الدولة والدولة هي رئيس الدولة، بعبارة لويس الرابع عشر، ما يعني أنّ في وسعه تغيير الحكومات وحلّ البرلمان كلّما تغيّر المزاج السياسي.

بهذا المعنى فإنّ الأزمة أزمة ثقافية سياسية ما زالت بعيدة من روح الثورة وفلسفة الديمقراطية.

(32) مصباح الشيباني، مآزق ثورة «الشعب يريد» ومآلاتها مقارنة سوسيولوجية في عقل ما قبل الثورة (تونس: دار زينب للنشر، 2018)، ص 30.

(33) تولّى الحبيب الصيد رئاسة الحكومة من 6 شباط/فبراير 2015 إلى 30 حزيران/يونيو 2016.

- إذا كانت السلطة التشريعية التي منحها دستور 2014 صلاحيات واسعة⁽³⁴⁾ عاجزة عن استغلال تلك الصلاحيات لمصلحة قيم الثورة ومبادئ الديمقراطية، مثل سنّ قوانين رادعة في ما يخصّ التهريب الضريبي والاحتكار واستغلال النفوذ وتبييض الأموال، فإنّ ذلك يعيد طرح الجدل القائم حول فاعلية الديمقراطية والنظام البرلماني. فما قيمة الديمقراطية إذا تحوّلت إلى نموذج من نماذج «الاستبداد الديمقراطي»⁽³⁵⁾ المقنّع لا يقوم فيه نواب الشعب إلا بالضغط على أزرار التصويت لتمرير قوانين تحمي مصالح أصحاب النفوذ الكبير⁽³⁶⁾؟ ألا تؤكّد ماجريات أحداث التجربة التونسية ما خلص إليه روسو في أنّ الإرادة غير قابلة للانتقال والتمثيل⁽³⁷⁾؟

- بيد أنّ القول بأنّ النظام البرلماني، سواء في صيغته الغربية الأصلية مثل بريطانيا أو في نسخته التونسية المعدّلة، نظام ذو صبغة برجوازية (بما أنّه تاريخياً وقانونياً يستحيل القول بأنّ الشعب يحكم نفسه بواسطة ممثّليه)⁽³⁸⁾ هو تصوّر لا يخلو من مبالغة وسطحية. ذلك أنّ تونس سبق لها تجربة النظام الرئاسي المطلق ولم تكن النتيجة مرضية بل كارثية في مستوى حتى عدم ترسيخ مفاهيم المواطنة والدولة لدى نخبها السياسية فما لنا بالعوام.

يعني كلّ ذلك أنّ الأزمة أزمة نخبة سياسية تعاني قصوراً أخلاقياً ومعرفياً، لذلك لم تستطع التحرّر من دائرة المنظومة الاستبدادية السابقة، إلى درجة اقتصرت مهمّتها على نيل نصيبها من الثروة المسروقة أو «الخيمة المحترقة» على حدّ تعبير الهادي العلوي في معرض حديثه عن الشأن العراقي خلال سبعينيات القرن الماضي⁽³⁹⁾.

ج - تكلس الثقافة السياسية وتبلّد القيم

إذا سلمنا برأيّ نزيه الأيوبي من حتمية الربط بين تحقّق التنمية في مفهومها الشامل وفاعليتها ونوعية الثقافة الموجّهة إليها أو التي أنتجتّها - من ذلك أنّ الثورة الصناعية والتكنولوجية الأوروبية ناجمة عن النهضة الثقافية والإصلاح الديني والإرادة السياسية كذلك⁽⁴⁰⁾ - فإنّ السؤال الذي يتعيّن طرحه عند تقييم الديمقراطية التونسية هو عن نوعية الثقافة التي قامت عليها أو أنتجتّها الثورة التونسية التي في ضوئها يصحّ الحديث عن تجربة ديمقراطية رائدة عربياً؟

(34) من أهمّ صلاحياتها إيمان سحب الثقة من الحكومة كلّها أو أحد أعضائها باعتماد النصيب الكامل. راجع مثلاً الفصل 89 من الدستور.

(35) عصمت سيف الدولة، **الاستبداد الديمقراطي** (دار المستقبل العربي)، ص 130 (نسخة إلكترونية).

(36) انظر مثلاً قانون المصالحة الإدارية والمالية وقانون تخفيض الضرائب المسّلة على الخمر مثلاً الذي صوّت عليه نواب برلمان (2014-2019).

(37) عصمت سيف الدولة، **النظام الديمقراطي ومشكلة الديمقراطية** (القاهرة: دار الموقف العربي، 1991)، ص 297.

(38) المصدر نفسه، ص 279-280.

(39) الهادي العلوي، «سيكولوجية الحكام العرب»، **مواقف**، العدد 29 (خريف 1974).

(40) نزيه الأيوبي، «أشكال الإسلام الحديث بين التغيير الثقافي والدور السياسي»، في: مجموعة من المؤلفين، **الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية بالعالم الإسلامي** (الرابط: مركز طارق بن زياد، 2000)، ص 13.

لا شكّ في أنّ الحديث عن الثقافة يتقاطع وجوباً مع مسألة القيم والمشاريع الفكرية والحضارية. فبالنسبة إلى مسألة القيم لا يمكن تسجيل تجديد للقيم السياسية من دون إحداث تغييرات جذرية في مستوى التصورات والمفاهيم والمشاعر⁽⁴¹⁾ تستبدل نهائياً قيم الطاعة والولاء للزعيم السياسي داخل الحزب الواحد ودوام قيادته من المهد إلى اللحد، إذ يثبت استمرار هذه الظواهر في أبرز الأحزاب المعارضة التونسية، حتّى تلك التي استلمت الحكم بعد انتخابات 2011 و2014 و2019، أنّنا أمام إشكالية تاريخية وثقافية⁽⁴²⁾ مترسّخة في المخيال الفردي والجمعي تكرّس سلطة الزعيم الذي لا يشقّ له غبار⁽⁴³⁾.

يتّضح من خلال عملية تصفّح زعامات الأحزاب السياسية الفاعلة في التجربة الديمقراطية التونسية عدم ضحّها دماءً جديدة في هياكلها، إذ حافظت على قياداتها التاريخية مثل الشيخ راشد الغنوشي في حزب النهضة وحمة الهمامي في حزب العمال. ولم تشذ الأحزاب الجديدة المحدثّة في هذه المرحلة عن هذا العرف السائد، مثلاً «نداء تونس» لم يختر من القاعدة الدستورية العريضة إلّا السبسي الذي تجاوز التسعين من عمره لقيادته وقيادة البلاد. وهو حزب جمع أشتاتاً من مختلف الأطياف السياسية ودوائر النفوذ لا يجمع بينها إلّا هاجس وضع حدّ لهيمنة حزب النهضة على الحياة السياسية بعد 14 كانون الثاني / يناير 2011. وقد كان لتلك التناقضات تداعياتها الخطيرة حينما تسلّم ذلك الحزب السلطة، إذ برز صراع على المناصب في تعارض عجيب بين خيارات الحزب والدولة والمطامع الشخصية⁽⁴⁴⁾؛ وهو ما أفضى إلى سقوط حكومة الحبيب الصيد، ثم كادت تعجّل بنهاية حكومة الشاهد أحد المنتسبين إلى النداء لولا دعم النهضة الظاهر ورضا القوى الغربية عليها⁽⁴⁵⁾.

وبقدر ما كانت هزيمة ذلك الحزب في انتخابات تشرين الأول / أكتوبر 2019 متوقّعة، فإنّها كانت مدوّية، إذ لم يفز إلّا بثلاثة مقاعد في البرلمان التونسي الجديد؛ فضلاً عن غلق مقرّه المركزي

Olgierd Kutyl, *La Négociation des valeurs introduction à la sociologie* (Bruxelles: Edition de Boeck (41) Université, 2007), p. 11.

نقلًا عن: الشيباني، مازق ثورة «الشعب يريد» ومآلاتها مقارنة سوسيولوجية في عقل ما قبل الثورة، ص 30-35.

(42) الشيباني، المصدر نفسه، ص 30-31.

(43) محمد الجولي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس (تونس: دار سیراس، 1992).

(44) نجم الخلاف عن تدخّل نجل الرئيس السبسي حافظ في مؤسسات الدولة ورغبته في تعيينات على مقاسه، حسبما صرّح به رئيس الحكومة الندائي يوسف الشاهد في حوار تلفزيوني عاصف. وقد تواصل الترشق والتنازع بالتهمة بصورتين مضمرة وصریحة بين رئيس الدولة الراحل ورئيس الحكومة في عدد من المنابر الإعلامية وخطب المناسبات الرسمية. ثم تطوّر الأمر في مرحلة أخرى إلى إطلاق رئيس الحكومة لحزب جديد سمّاه «تحيا تونس» على الرغم من رفع الهيئة السياسية للنداء تجميدها للشاهد. وتمّ في مرحلة ثالثة انشقاق النداء إلى شقين يعرفان بأماكن انعقادهما: شق المنستير الذي تزعمه نجل الرئيس السبسي وشق الحمامات الذي تزعمه رئيس كتلة النداء بالبرلمان سفيان طوبال.

(45) راجع مثلاً تصريح السفير الفرنسي أوليفييه بوافر دارفور خلال شهر أيار / مايو 2018 ما أثار حفيظة اتحاد الشغل الذي نادى باستقالة الحكومة التي وصفها بالحكومة المعيّنة من وراء البحار.

في ضاحية البحيرة الراقية بتونس العاصمة والتجاء رئيس إدارته المركزية للهياكل والتعبئة حافظ قائد السبسي، نجل الرئيس الراحل، إلى فرنسا، خوفاً من المساءلة القضائية، فلم يحضر حتى جنازة والدته.

لا نرى فائدة من سرد التحولات الدراماتيكية التي شهدتها أحد أبرز الأحزاب الحاكمة منذ انتخابات 2014. إذ ما يهّمنا أنها أثبتت عمق أزمة الثقافة السياسية وتبدل القيم التي ما تزال بعيدة من ثقافة المواطنة والديمقراطية والعمل وفق مشاريع فكرية وحضارية حسب استراتيجيات عمل على الأمدين المتوسط والبعيد. وهو ما يجعل من التجربة الديمقراطية التونسية رخوة قابلة لكل أنواع التدخل الداخلي والخارجي ومفتوحة على كل الاحتمالات.

ولعلّ المخاض العجيب الغريب في تأليف الحكومة الجديدة بعد انتخابات 6 تشرين الأول / أكتوبر 2019، التي اختار حزب النهضة الفائز في ترؤسها شخصية لم تزل رضا حتى بعض قياداتها البارزين⁽⁴⁶⁾، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أننا أمام أزمة بنيوية عميقة تتقاطع فيها عوامل متعدّدة قيمية وسوسيوثقافية ودستورية وجيوستراتيجية يشهدها العالم. لذا لا مناص في تفهّم مسارات التجربة الديمقراطية التونسية بخاصّة، وتجارب دول الربيع العربي بعامة، من الأخذ في الحسبان استراتيجيات الهيمنة التي تنتهجها القوى الدولية ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية منذ ثمانينيات القرن الماضي⁽⁴⁷⁾.

خاتمة

إنّ نجاح التجربة الديمقراطية التونسية يظلّ رهين عدّة عوامل مركّبة متّصلة بالانصراف إلى الصياغة بدلاً من الاستغراق في الدعاية، وممارسة أخلاقيات الديمقراطية بوصفها ضرورة أخلاقية وآلية تحرّر وعدالة بما يسهم في إحداث تغييرات عميقة في الثقافة السياسية والوعي بالذات والآخر.

يمكن القول في ضوء كلّ ذلك إنّ التجربة التونسية تحتاج إلى جهود كبيرة لتجاوز الطابع الشكلي للأداتي لديمقراطيتها الناشئة. وهذا لا يمكن أن يتمّ إلا إذا صارت الديمقراطية ممارسة فعلية داخل الأحزاب ومؤسسات الدولة والمجتمع المدني، بل قبل ذلك «في جمجمة الرأس» على حدّ تعبير طرابيشي. فضلاً عن ضرورة تحديد هوية النظام السياسي القائم في ظلّ دستور 2014 الذي يعدّ «نظاماً هجيناً» يمزج بين النظامين الرئاسي والبرلماني مزجاً «غوغائياً»، وهو ما قد يُنذر بعواقب وخيمة على التجربة الديمقراطية واستمرارية الدولة في صورة اهتزاز الثقة بين رأسى السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. فالإلى أي مدى ستحسم حصيلة نتائج انتخابات 2019 المصيرية ذلك التجاذب والتنافر بين القول والفعل والشكل والجوهر والنظر والعمل الذي يسم الثورة التونسية وتجربتها الديمقراطية الوليدة؟ □

(46) مثل استقالة الأمين العام لحركة النهضة زياد العذاري احتجاجاً على تعيين السيّد الحبيب الجملي رئيساً للحكومة. وقد برّر ذلك الاحتجاج بعدم كفاءة تلك الشخصية المعيّنة بالنظر إلى حجم التحديات وعمق الأزمة التي تواجهها تونس.

(47) نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء: السعي الأمريكي إلى السيطرة على العالم، ترجمة سامي الكعكي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 40.

الخطاب السلفي وسلطة النص بحث في المعرفة السلفية بين النص والاجتهاد

حسن سليمان قيلي(*)

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

تقديم

يتناول هذا النص ظاهرة إنتاج المعرفة لدى السلفيين. على أن الهدف هو توثيق الفرضية التي ينبني عليها الفكر السلفي في موضوعنا هذا، وهو دراسة كيف يقوم الفكر السلفي بإنتاج مقولاته؟ ويستمد هذا الموضوع أهميته وصدقيته من راهنيته. ومن خلال الإجابة عن مجموعة من الأسئلة نشرع الأبواب على رؤية مستقبلية للفكر السلفي، على الرغم من تعدد تياراته. ولا يمكن قراءة تطور الفكر السلفي بمعزل عن التوقف عند أسئلة العلاقة الشائكة بين النص والاجتهاد؟ وما سبل السيطرة الممكنة على هذا الخطاب؟ وما العدة النظرية لدراسة المفاهيم الرئيسية لتحقيق أفضل علاقة بين النص والاجتهاد في المجتمعات المسلمة؟ ذلك أن السلفية وعبر تطورها التاريخي ارتبطت - بوجه أو بآخر - بإنتاج خطاب معرفي يدور مع السلطة، وبأطرافها تشكلت دائرة كيانها وارتسمت تخوم فاعليتها وانتظمت لها القواعد والأسس. بل إن القضية المركزية التي شغلت الفكر العربي والإسلامي في العصور الحديثة، ألا وهي أن قضية الأصالة والمعاصرة، لن يكون التدوين لها صحيحًا، إن لم يتعرض لإشكالية الفكر السلفي والمرجعية السلطوية النصية، أو قل لن يكون تدوينًا دقيقًا إن لم يتعرض لهذه الإشكالية. فالفكر السلفي إذ يخوض في مسائل العقيدة والشريعة فهو يخوض في شؤون المعرفة «الحقيقة»، وهو إذ يحض السلطان الولاء ويسدي الخدمة لكيان السلطة فهو يساهم في تنفيذ المشروع السلطوي. كل هذا حدث في تاريخ الفكر السلفي، ولكن لا بد من مراعاة التغيرات التي حدثت - عبر التاريخ - في دور الفقيه السلفي الذي كان صانعًا من صناع الدولة والحضارة، وأصبح مرشدًا بالمعنى الوعظي للإرشاد، ولم يعد صانعًا للفكر ولا للحضارة في العصور الحديثة ولا ناطقًا رسميًا لها. وهذا مرتبط بحالة السقوط الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي عمومًا، والفكر السلفي على وجه الخصوص، هو ما جعله - الفكر السلفي - في قضية النص والاجتهاد يعيش على هامش التاريخ.

أولاً: السلفية الفكرة والمنهاج

تعدّ الأفكار المقدمة الرئيسية لإنتاج المواقف والسلوكيات، لذلك فإن الوقوف على أصول التفكير لدى أي مجموعة - دينية كانت أم غير دينية - هو الخطوة الأولى التي ينبغي عليها تفسير مجمل الخطوات التي تخطوها المجموعة المعينة. كما أن الأفكار تنتج بالضرورة عبر منهج أو منهجية، ذلك «لأن المنهج هو الآلة التي يشرّح بها المحلل جسم النص، إلا أن تلك الآلة إنما هي جماع عدد المفاهيم والمتصورات التي تخبر بدورها عن فهم مبادئ الظاهرة التي تطوّر النص من حيث طبيعتها وحركتها ووظيفتها»⁽¹⁾، فإنه يصبح المنهج الذي تستخدمه السلفية في إنتاج أفكارها من الضرورة بمكان يجعله مدخلاً أساسياً ومقدمة لا بد منها لدراسة قضية «السلفية بين النص والسلطة» بوجه خاص وقضايا كلها بوجه عام.

إن السلفية في جوهرها منهج في التفكير، وهي كغيرها من المناهج التي اعتمدتها كثير من الفرق الإسلامية كالفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وغيرهم. فكما اعتمد الفلاسفة المسلمون على العقل في دراسة الظواهر المختلفة وفي فهم النصوص الدينية المتعددة، فقد استخدم المتكلمون منهج التوفيق بين العقل والنص لفهم حقائق الإيمان، واعتمد الصوفية بعضاً من مذاهب الإلهام والكشف لفهم جملة الحركة الإيمانية وتجلياتها، فإننا نجد السلفية استخدمت منهجاً خاصاً بها لإنتاج مقولاتها في مجمل حركة الحياة وارتباطها بالدين ومن بينها طريقة تعاملها مع السلطة وقضايا المعرفة وفق طريقة تعاملها مع النص الديني.

ثانياً: الملامح الرئيسية للسلفية

يمكن إجمال الملامح الرئيسية للمنهج السلفي في الآتي:

الملامح الأول، الذي يميز السلفية بالدرجة الأولى، هو ما ذكره فهمي جدعان من أنه: «لا شك في أن كلمة عبد الله بن مسعود (اتبعوا ولا تبتدعوا) يمكن أن تستجمع كامل الموقف السلفي، وتقدم مرة واحدة مفتاحه الذهبي»⁽²⁾. وكذلك ما أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء، فقد قال عن الدارقطني، الذي على حسب رأيه: «لم يدخل في علم الكلام ولا الجدل ولا خاض في ذلك، بل كان سلفياً»⁽³⁾. وهذا يعني أن السلفي هو الذي يبتعد بالدرجة الأولى من تأويل الإيمان تأويلاً عقلياً ولا يخوض في جدالات تأويل النصوص، ويرفض الإحداث في الدين المتولد من الأخذ في الرأي والقياس والعقليات المستقلة بذاتها. وأن يسلم - كما سيرد - برأي السلف في ما ورد من نصوص دينية، إذ لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وتبعاً لذلك ترى السلفية أن جميع المعارف والحقائق قد

(1) المنصف بن عبد الجليل، «المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، في: عبد المجيد الشرفي، في قراءة النص الديني، ط 2 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990)، ص 40.

(2) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في مشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 83.

(3) أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط [وآخرون]، ج 30 (بيروت: مؤسسة الرسالة - ناشرون، 2001)، ج 16، ص 457.

كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (عند السلف) وهذه النقطة تكون صحيحة إذا كان يوجد تأويل واحد للنصوص الدينية المؤسسة وهي القرآن والسنة، إلا أن طبيعة البشر تقول باختلافهم في التأويل بحسب مؤثرات متعددة، منها الاجتماعي والثقافي والسياسي. لذلك نجد أن أنظار السلفيين متجهة دائماً إلى الوراثة إلى تلك القرون التي يعتقدون أنه قد تم فيها كشف هذه الحقائق وتشكلت فيها المعارف قولاً واحداً وحاسماً. لذلك فإن عمل السلفية الرئيس يتمثل دائماً بشروح على متن السلف وشروح لتلك الشروح وهكذا. وإن من الأمور المهمة والجوهرية التي تدعو إليها السلفية وتؤكدتها تأكيداً حاسماً أن جميع التفسيرات الأساسية والتأويلات المعتمدة تبلورت ملامحها واكتمل بنيانها بصورة نهائية في التاريخ. لذلك فإن السلفية وأنظار السلفيين متجهة دائماً إلى الوراثة، إلى تلك الحقبة التي يعتقدون أنه قد تم فيها كشف الحقائق والمعارف الحاسمة تلك، وأن مهمة المسلم والعالم ليست اكتشاف حقائق جديدة أو اكتساب معارف مهمة وإنما مهمته الأساسية هي اجترار تلك الحقائق الجاهزة والتفسيرات السابقة ومن ثم تطبيقها أو بالأحرى محاولة تطبيقها، إذ إن التطبيق نفسه متأثر لا محالة بالظروف التي أنتجت فيها تلك الأفكار وما يتبعها من تأويلات وخلافه، ليتم من بعد ذلك اليقين المعرفي والاطمئنان النفسي، وأن النهضة الروحية والمجتمعية تتم فقط عبر هذا الطريق الأوحى، وأنه لا طريق للخلاص الفردي والمجتمعي إلا عبر هذا الطريق. بيد أن تحول السلف وأقوالهم، وبالأحرى تأويلاتهم، إلى سلطة أمرة تطلب منا أن نسكن ديارهم ونترك ديارنا فهنا تغلق أبواب التاريخ وتسد منافذ النهضة والبناء والإنتاج الحضاري الذي يجعل الأمة شاهدة على التاريخ فاعلة في إنتاج الحضارة. ولا بد من التفريق بين سلطة السلف وفاعلية نصوصهم وتجاربهم الذي يقتضي إعادة تأويلها. والتفاعل مع ما أنتجه السلف لا يقتضي الأمرية وإنما يقتضي المعيارية كما يرى مطاع صفدي، إذ: «المعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية. وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر. في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية النمذجة المعلقة فوق الأحوال والأزمان. لا ماضي لها وبالتالي لا حاضر. ولكنها معلقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول. مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية، هي التي تميز التواصلية عن التداولية»⁽⁴⁾.

ويرى محمد عمارة أن لنشأة السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي مبررات من أهمها استجابتها للعامة والجمهور وبعدها من اشتغالات الفلسفة والتأويل، فيقول: «لقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقر الفكر المركب والفلسفي عند الجمهور، وكذلك استجابت لفكرها وأعلامها العامة والجمهور [...] فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات [...]»⁽⁵⁾. كما أن السبب في ذلك - انتشار الفكر السلفي - أن العقل الفلسفي النقدي قد غاب أو غُيب عملياً من أرض الإسلام بعد القرن الثالث عشر الميلادي؛ وسيطر الجمود الذي يتلخص في قصر المحصلين تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما

(4) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 215.

(5) محمد عمارة، السلفية (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1994)، ص 51.

قال المتقدم، وهذه الحالة أدت بهم إلى النظر في الألفاظ لذاتها وبالتالي إلى إهمال علوم السلف، فضلاً عن التنكب عن الخروج على جمود القدماء⁽⁶⁾.

لكن من جهة أخرى، لا يكون اتباع السلف بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها، لأنهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك. وإنما يكون الاتباع بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام⁽⁷⁾. فالنص القرآني مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل - نظرياً - عدداً غير محدد من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقراءه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم⁽⁸⁾، بل إنه - النص القرآني - «لا بد أن يكون نصاً راهنياً وأن تكون راهنيته دائمة، مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89)»⁽⁹⁾. ومقتضى هذه النظرة من الرجوع إلى ما احتكموا إليه هو اكتشاف نظام تولد الفكر الإسلامي وبالتالي السير على أصوله بعيداً من التكرارية والنظرة المبجلة فقط للتراث إلى درجة تصل أحياناً إلى عدّه مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً، وفي الوقت نفسه من مقتضيات تلك النظرة أننا نجد أن السلف أنفسهم لم يكونوا ينظرون إلى ما يصدر منهم من أقوال وأعمال أو تصرفات، هذه النظرة القدسية الجامدة التي تقتضيهم أن يسمروها بمسامير البقاء والخلود، ويجعلوا من شأنهم معها ما يشبه المدينة المسحورة، وإنما أولوا هذه النظرة الذاتية الثابتة إلى القرارات والأحكام التي تنزلت عليهم صريحة قاطعة في كتاب الله عز وجل أو خاطبهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ساروا وراء ذلك مع ما تقتضيه علل الأحكام وسنة التطور في الحياة، وعوامل التقدم العلمي، ومنطق التجاوز المستمر من الصالح إلى الأصلح⁽¹⁰⁾. هذا إذا علمنا أنه في داخل الساحة الدينية الإسلامية لا يوجد اتفاق مجمع عليه على تفسير النصوص المقدسة، ولا على النصوص المنقولة⁽¹¹⁾. هذا إضافة إلى أنه لا يمكن الحديث عن نص كما نزل. والظن أن الإسلام (عقيدة وثقافة وحضارة) لا يمكن أن تمثله فرقة واحدة، أو مذهب واحد؛ إنما الإسلام الحي هو جماع مقالات الإسلاميين؛ فإذا تصدرت مقالة غيرها فلا بد أن تكون الإجابة الأوفى عن سؤال التوازن والاستمرار في المجتمع الذي برزت فيه⁽¹²⁾. لذلك يضخم السلفيون دور النص، ويتجاهلون دور العامل الإنساني الذي يقوم بتفسير النص، ويرون أن النص ينظم معظم جوانب الحياة، ومن يحدد معناه هو قراءة من السلف، أما الآخرون، فتنحصر وظيفتهم

(6) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 3 (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988)، ص 211-212.

(7) البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 12.

(8) عبد المجيد الشرفي، لبنات، سلسلة معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب، 1994)، ص 41.

(9) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 204.

(10) البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 14-15.

(11) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 1992)،

ص 8.

(12) بن عبد الجليل، «المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، ص 46.

في تلقّي النص وتطبيقه. ففي النموذج السلفي، لا علاقة لذاتيات الطرف المفسر غير الصحابي بفهم الأحكام الإلهية أو تنفيذها. فهذه الأحكام موجودة بالكامل وبوضوح في حرفية فهم السلف للنص، وبالتالي لا دور للتأملات الأخلاقية والجمالية الخاصة بالطرف المفسر ولا دور لتجاربه، بل لا حاجة إليها أصلاً. ومنشأ هذه النظرة هو منزعها المتزايد إلى ترجيح النص على العقل والاجتهاد، بل والذهاب إلى تقييد فعل الاجتهاد بقيود لم يقررها حتى أشد الأصوليين القدماء - السلف - تشبثاً بأحكام النص!، أو الذهاب - أبعد من ذلك - إلى حد تبديع الاجتهاد والمجتهدين، والإفتاء بوجوب الإعراض عن آرائهم⁽¹³⁾. كما أن منشأها نابع أيضاً من الإصرار للنظر إلى التراث بل النظر إلى النص المؤسس نفسه وقراءته قراءة واحدة لا تأبه للتعدد الناتج من تعدد البشر وتعدد ثقافتهم ومجتمعاتهم مع أنه «سبقي الأنظار أو القراءات في التراث على حالها من التعدد، بل سيزداد التعدد استفحاً بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة، فضلاً عن أن لكل وقتٍ نظره أو قراءته، بل أنظاره أو قراءته»⁽¹⁴⁾. ولكن ضرورة الفاعلية والشهود الحضاري تقتضي من الأمة الاجتهاد في إيجاد حلول وفق عقيدتها وملبية في الآن نفسه لمتطلبات عصرها الراهن، وإن من أهم مقتضيات الاجتهاد هو إنتاج معرفة متجددة في العصر، ومستوعبة لأبعاد الإسلام، وذلك لإيجاد فكر إسلامي يخرج من التجريد ويرتبط بالواقع التاريخي والحضاري للأمة الإسلامية.

كما أنه من مقتضيات الاجتهاد تجديد الفكر الإسلامي والخروج من حالة اجترار الماضي. وإعادة قراءة التراث، وتطوير الخطاب الإسلامي لينسجم مع المعارف المنتجة في العصر الراهن⁽¹⁵⁾. بل يذهب أحد المفكرين⁽¹⁶⁾ إلى عدّ أن مفهوم الاجتهاد أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته المنظومة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيراً مهماً في منظومة الثقافة الإسلامية، في مكوناتها وتشكلاتها، وفي حركتها ومساراتها، هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة، لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكنوناته العميقة والمتجددة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

الملح الثاني لفهم منهج السلفية، الذي بدوره يشكل أساساً متيناً للسلفية، هو أن الرجال يمثلون منطلقاً رئيسياً فلا حجة منطقية في فهم أي قضية من قضايا الدين ولا تأويلها تأويلاً عقلياً يعد معتبراً في منهجهم إذا لم تمر برجال سابقين، وبالتالي فهم يعدّونهم الميزان الجوهري لقياس فهم النصوص وتأويلها. فالحقيقة تحتاج فقط إلى نقل أقوال رجال سبقوا. ويمكن إجمال هذه النقطة في أن السلفية هي بالضبط ما يؤيد رأيك من نقول أقوال الرجال، بمعنى أن الحجة هي ما قال السلف، ولا يحتاج المسلم إلى بذل أي جهد للإجابة عن أي سؤال يواجهه إلا جهد الرجوع

(13) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 189.

(14) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 18.

(15) حسن قيلي، «مناهج الدراسات الإسلامية وصلتها بالمناهج الحديثة»، مجلة الدراسات الإسلامية (الخرطوم) (2013).

(16) زكي الميلاد، الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2000)، ص 111.

إلى أقوال السلف، فالعقل السلفي يعتقد أن الأحكام التي رسخت في قرون الإسلام الأولى كافية ونهائية وأن النقد والاجتهاد الذي مارسه سلف هذه القرون وما نتج منه من أحكام يعد بمنزلة المدونة الرسمية والمغلقة. وأن الخيرية تعتمد على الزمن وذلك اعتماداً على حديث «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم»⁽¹⁷⁾. وهذا الحديث نفسه وفق الملمح الأول لا تعمل فيه تأويلاً ولا منطقياً، وإلا فإن لفظ قرن ربما لا يعني زمناً كما ورد في الآية: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاً وَرِثِيًا﴾ (مريم: ٧٤). وإضافة إلى هذا فإن الاقتداء هو أساساً بالأنبياء ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 90)، وبذلك يكون فضل القرون الثلاثة الأولى خاص بالإشادة بأعمالهم الصالحة ولا علاقة له بتلقي تفسير الدين عنهم. وحتى الذين يتبنون السلفية بنسخة معاصرة، بمعنى أنهم سلفيون مجددون، يرون أن مفهوم السلفية يتطابق مع مفهوم القدوة، ذلك أن «السلفية: هي طلب ما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو منهج يطلب وليست حقيقة تجاز، وكل سلفي فهو كذلك من حيث إنه يطلب التشبه بالسلف ومنهجهم، لا من حيث أنه سلفي حقاً، ومن زعم اكتمال سلفيته = كذب»⁽¹⁸⁾. وهذا ينتج منه أن التفكير السلفي يرفض حتى انجازات ماضيه المبدع نفسه عندما كان ما يزال يسمح بالتعددية المذهبية أو العقائدية! ... «فالإسلام في العصر الكلاسيكي أو الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية كان أكثر انفتاحاً وتفتحاً واستنارة مما هو سائد اليوم»⁽¹⁹⁾.

وبذلك فإن «البناء العقلي للسلفية ينطلق من منهج تحديد الرجال الذين يأخذون عنهم فهم القرآن والسنة... ويأخذون عنهم كل تصوراتهم للكون والإنسان والحياة ويأخذون عنهم بعد ذلك مواقفهم من الموافقين أو المخالفين»⁽²⁰⁾. والروح العلمية بعيدة كل البعد من هذا المنطق وتلك النظرة التي تمثل مجمل الموقف السلفي، وهي تخالف المنهج العلمي الذي من أبرز سماته فكرة التنبؤ والاكتشاف، والاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطاً حركياً يتخطى دائماً منجزاته السابقة⁽²¹⁾. كما تُعدّ جل الأحكام التي استنبطها أهل الفقه والأصول من السلف - في استلزامهم للنصوص المؤسسة من قرآن وسنة - إجابة عن أسئلة أوضاعهم حفظاً للتوازن والاستمرار وفي هذا الإطار نفهم رأي ابن حزم حين قال: «فإن تكن الأمور بالدلائل فالدلائل توضح أن ذلك الصدر (السلف) كانوا على صواب في الاختيار والنظر مختلفين في مذاهبهم متفقين على إبطال التقليد»⁽²²⁾. فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع، أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام. ويرى طه عبد الرحمن أن: «المجتمع المسلم ما لم

(17) البخاري، حديث 6695، ومسلم، حديث 2535.

(18) سالم وبسيوني، ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، ص 9.

(19) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح،

ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 192.

(20) المصدر نفسه، ص 12.

(21) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970)، ص 23.

(22) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ص 150.

يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول»⁽²³⁾. هذا إضافة إلى أن الفكر السلفي بما هو منتج بشري لا ينجو من ثقل التاريخية ومختلف الإكراهات التي تحاith الذات الفردية أو الجمعية للإنسان ونموها وازدهارها. فكل فكر بشري مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها، كما أنه ابن الملبسات السياسية والاجتماعية التي اعتورت مسيرته واخترقت فضاءات نصه، ومن ثم ساهمت في تشكُّله وبنائه على هذا النحو أو ذاك. ولكن في المقابل لا نعني بتجاوز السلف اجتثاثهم أو القطيعة معهم بمعيارية - النظرة المعيارية تتراءى في النظر إلى السلف وتراثهم كعبء يجب التخلص منه وأسير يجب التحرر منه دون تمييز كاف بين معطيات البنية التراثية - كل ما هو سلفي سلبي ومتخلف وكل ما هو حديثي إيجابي ومتقدم، وإنما هو تجاوز يقوم على جدلية الهدم والبناء، وهي جدلية تتحقق في التاريخ ضمن شروطه وبفضل قواه⁽²⁴⁾. ويرى طه عبد الرحمن أن التعامل مع تراث السلف: «كان وسيبقى مطلوباً لنا كلما أردنا أن نجد ثقتنا بقدراتنا ونؤصل مصادر استلhamنا - وهذه نقطة جوهرية أن التراث يستلهم ولا يكرر - وليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظراً إلى أن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعاً، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلاً عاش بها أجداده»⁽²⁵⁾.

وبالجملة، يؤدي الانطلاق من هذين المبدأين إلى اتصاف السلفية بطابع عام، يجعلها نمطاً فكرياً أحادي الطبيعة، مجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها التي لا حاجة لها إلى منبه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل هي مجرد الارتداد إلى تعاليم السلف والالتزام بحرفية نصوصهم والتي تُعد حين قيلت مجرد تأويلات لنصوص القرآن والسنة. ومعنى ذلك أن الفكر السلفي صار فكرًا مكتفياً بما بلور نظرياً أثناء مراحل التشكيل الأولى للفكر الإسلامي في عصور الإسلام الزاهية.

ثالثاً: الفكر السلفي والاجتهاد

لا بد هنا من طرح سؤال جوهري مفاده: هل أن التأطير البعدي للنصوص والذي تمثل فيه الذاكرة الجمعية والخيال الجمعي والضمير الإسلامي أبعاداً أساسية وجوهرية لقراءة النصوص. بمعنى أن تمثل اللاحقين للنصوص وتنظيمها حسب حاجاتهم يؤدي دوراً في تشكيلات ما يسمى فهم السلف؟ أم أن القراءات السلفية التي يراد للنصوص فيها أن تكون رجوعاً إلى أصل سنّة الأجداد، أي سنّة السلف الصالح: أولئك الذين عاشوا الزمان السالف، ما قبل كل تاريخ، التاريخ

(23) عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 11.

(24) عبد السلام محمد الطويل، «إشكالية الحداثة والموقف من التراث لدى الدكتور علي أومليل»، في: مجموعة من الباحثين، الفكر السياسي العربي: قراءة في أعمال علي أومليل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 106.

(25) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 16 - 17.

الذي هو خيانة وانحراف بالضرورة⁽²⁶⁾، هو الطريق المنتج للمعرفة وتشكل الفكر الإسلامي النابض الذي يتمثل الإسلام شكلاً ومضموناً؟ للإجابة عن هذه الأسئلة الكبيرة والجوهرية، نرى أن تناول نصوص الإسلام المتأسي بفكر السلف هو التناول المنتج، التناول غير المنقطع عن الواقع التاريخي الذي ينتج فيه ومنه وله، بمعنى تناوله ليس من زاوية استمرار صلاحيته وإنما النظر فيه من زاوية تعددية دلالاته ومعانيه التي تتكشف عبر التاريخ وعبر الأجيال، وهذا هو المعنى الحقيقي للاجتهاد كما مارسه كبار علماء المسلمين، الذي عدّه محمد إقبال مبدأً وأساس الحركة في بناء الإسلام⁽²⁷⁾. هذا إضافة إلى أن الاجتهاد الذي يعدّ مكوناً رئيسياً من مكونات الفكر الإسلامي وأصلاً من أصوله المتفق عليها وأن «إعمال العقل والاجتهاد في وعي النص والواقع والصلات المختلفة بينهما؛ وهو إعمال ساعد عليه - وشرعنه - واقع أن الاجتهاد لم يكن في مدونة الإسلام محض خيار معرفي، بل أصلاً من الأصول الأربعة التي قررها الأصوليون وكرستها رسالة الإمام الشافعي»⁽²⁸⁾. بل إن الإمام محمد عبده يذهب أبعد من ذلك في تأكيد أهمية الاجتهاد ومركزية العقل في فهم أحكام النص ومقاصده وجوهرية مكانته في إنتاج المعرفة الإسلامية، إذ يقول⁽²⁹⁾: «إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل».

ولأن الاجتهاد يفرض تعاملًا مع النص يتصف بشدة الفحص، وتعمّق النظرة وبصورة دائمة ومستمرة، وبالشكل الذي يجعل النص مفتوحاً للمعنى وغير قابل للانسداد في كل زمان ومكان وحال⁽³⁰⁾. لذلك نرى من الضرورة القصوى، والأهمية المتعاطمة لإحياء فكرة الاجتهاد والحوجة الملحة لها في مقاربة الفكر السلفي في تعامله مع النص المؤسس من أجل إنتاج معرفة لصيقة بالمجتمعات الراهنة وحل مشكلاتها والانتقال بها إلى رحاب المواكبة والتأثير في ماجريات الأحداث التاريخية، ومن ثم الفاعلية الحضارية. وإن تحقيق المقولة السائدة من أن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان» لا يمكن أن تتحقق إلا بألية الاجتهاد، كون الاجتهاد، كما هو منهج في النظر والتعامل مع العلم والبحث العلمي، هو أيضاً منهج في التطبيق، وفي التعامل مع حركة الواقع، وتحولات الزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقضيته⁽³¹⁾.

(26) داريوش شايفان، النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا (بيروت: دار الساقي، 1991)، ص 109.

(27) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2 (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 175.

(28) بلقزين، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ص 195-196.

(29) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ج 3، ص 282.

(30) الميلاد، الإسلام والحدثة: من صدمة الحدثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ص 132.

(31) المصدر نفسه، ص 125.

وبذلك يصبح «الإسلام من طريق الاجتهاد أكبر دين حدثي، لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وإن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم [...] لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحادثة، فحادثي من الداخل»⁽³²⁾.

ويقترح الجابري في التعامل مع التراث - السلف - التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من العقلانية، ويعني بـ «الموضوعية» جعل التراث معاصراً لنفسه، الأمر الذي يقتضي فصله عنا. وفي المقابل يعني بـ «الموضوعية» جعله معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا. ومضمون هذه الرؤية هو: أن نجعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، الأمر الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي. وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولة⁽³³⁾.

من هنا نرى أن التراث السلفي مهم وتوجد ضرورة قصوى للعودة إليه ولكن بغرض دراسته وتحليله ونقده، من أجل استثماره والانفصال عنه في الآن نفسه. ذلك أن الإسلام لم يكن حيناً من الدهر سوى النص، ثم أتى على الإسلام حين من الدهر أصبح الإسلام فيه هو النص، مضافاً إليه الفقه والفكر. ولقد صارت للفقه مكانة مرجعية مساوية للنص، ثم راحت مرجعية الفقه تؤدي في تكوين العقل المسلم دوراً يتجاوز مرجعية النص بقدر غير يسير⁽³⁴⁾؛ لذلك: «لا بد من تكريس العودة، بل حق العودة المباشرة إلى النص الديني. وليس لذلك أن يعني أننا في حاجة إلى تكريس نزعة نصية جديدة [...] بل إن مقصده القول إن العودة إلى النص هي أقوم المسالك نحو إسقاط الوسائط الإكليريكية التي تنصب نفسها - اليوم - قارئاً وحيداً له، شارحاً أوحده لمستغلقه»⁽³⁵⁾. ومن أجل هذا يرى المنصف بن عبد الجليل: «وبما أن القرآن هو أصل لبيان كل شيء كما يرى الأمدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: 38) يتساءل المنصف عن معنى أن يكون القرآن أصلاً للبيان، ويجب أنه «نص - مشروع» ... آلة استثمار العقل العامل بمرجعه الثقافي المتلبس به... لهذا السبب كان ذلك الأصل في خطابه إلى عامة المتقبلين موصولاً بواقعهم المجتمعي»⁽³⁶⁾.

على سبيل الخاتمة

هكذا فإن المنهج السلفي - وفق ما ذكرنا من ملامح - لا يسير في طريق يقود إلى تفجير طاقات المسلمين والانطلاق بهم إلى ساحات الشهود الحضاري المنوط بهم، ذلك أن الثقافات التي

(32) وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي المعاصر: محاورات فكرية (دمشق: فصلت للدراسات والنشر، 2000)، ص

62.

(33) محمد عابد الجابري، التراث والحادثة: دراسات ومناقشات، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

2006)، ص 46-47.

(34) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ (الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، 1998)، ص 60.

(35) بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ص 194-195.

(36) بن عبد الجليل، «المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، ص 71.

تشارك اليوم في صنع الحضارة الإنسانية الحديثة عمومًا هي من أكثر الثقافات ارتباطًا بتراتها وإحياءً له ولكن على أساس الفهم الموضوعي وتفجير معانيه تفجيرًا متواصلًا. أما إذا عدّ التراث شيئًا ناجزًا ومنتهيًا وفوق النقد وإعادة النظر فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعدّه على هذا النحو إلا تهميشًا فتصبح هي بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار⁽³⁷⁾.

لذلك، نرى أن إيجاد التوازن الضروري والمطلوب بين الولاء العقدي لتعاليم الدين وبين التكيف الخلاق مع متغيرات الواقع والزمان كان واحدًا من أهم أحداث التاريخ الإسلامي التي جعلت منه منارة في المعرفة واجتراح المكانة الحضارية التي سطرها المسلمون في أزمنة خلت.

هنا نخلص إلى عدة نتائج أهمها:

- إنتاج نظرية نقدية إسلامية متكاملة تربط كل فروع الدراسات الإسلامية وفق رؤية شاملة.
- إنتاج معرفة متجذرة في العصر، ومستوعبة لأبعاد الإسلام، وذلك لإيجاد فكر إسلامي يخرج من التجريد ويرتبط بالواقع التاريخي والحضاري للأمة الإسلامية.
- تجديد الفكر الإسلامي والخروج من حالة اجترار الماضي. وإعادة قراءة التراث، وتطوير الخطاب الإسلامي لينسجم مع المعارف المنتجة في العصر الحديث.
- مقاومة عناصر الجمود الفكري والتفكير السطحي والقشري وكل ما يعارض مفهوم الاجتهاد.
- بناء منهج إسلامي منفتح لا ينغلق إلى أي عصر من العصور ويمكن أن يستعمل لمراجعة كل ما سبق ولمراجعة كل ما هو قائم.
- الانفتاح على الفلسفات الحديثة والأفكار الجديدة والقيم الإيجابية وإدخالها في النسق الثقافي، والإفادة كذلك من العلوم الاجتماعية ومناهج التحليل النفسي واللغوي واللسانيات الحديثة التي توفر للفكر الإسلامي إمكانات نظرية خصبة في تشخيص الواقع وتحليله □

(37) عبد المجيد الشرفي، «في قراءة التراث الديني»، في: الشرفي، في قراءة النص الديني، ص 28.

العلمانية عند فؤاد زكريا: الخطاب والتاريخ

مصطفى دحماني(*)

أستاذ الفكر العربي المعاصر، جامعة بشار، كلية العلوم الإنسانية - الجزائر.

أولاً: المفاهيم والسياقات

إذا كانت نصوص فؤاد زكريا من مقالات ودراسات وكتب تتميز بشيء، فهي تتميز بارتباطها الشديد بالواقع، أي أنها نصوص وكتابات عبّرت بصورة من الصور عن الواقع التاريخي الذي نشأت في ظله، كما أنها في الوقت نفسه تفاعلت مع أحداث وتحولات هذه الحقبة الزمنية التي شملت النصف الثاني من القرن العشرين، وهي حقبة مليئة بالأحداث والتحولات الكبرى التي زعزت معتقدات وغيّرت قناعات وفيها حلت أيديولوجيات مكان أخرى⁽¹⁾.

والسؤال المركزي في هذه الورقة: كيف تكوّن الخطاب العلماني عند المفكر المصري فؤاد زكريا بالارتباط مع الواقع العربي/المصري الذي عاش فيه وبالتفاعل مع السياق التاريخي الذي أنتج فيه نصوص وأفكارًا ومقولات.

بالفعل، قدم فؤاد زكريا إلينا نصوصًا مرتبطة بالواقع العربي بعامة والمصري بخاصة، وذلك بسبب طبيعة الإشكالية المركزية، إشكالية التخلف الحضاري التي كانت هي المحرك الرئيس لكل إنتاجه الفكري من مؤلفات وترجمات منذ رسالة الدكتوراه التي ناقشها عام 1956 حتى وفاته عام 2010.

لهذا كانت المفاهيم والمقولات والنظريات والمناهج التي استخدمها لصيقة بالسياسة والاجتماع ولها صلة بالدين والثقافة، كما كانت تعكس الصراعات الأيديولوجية التي كانت تعج بها المنطقة العربية الممتدة من مراكش إلى البحرين من ناحية، كما كانت تعبّر عن التحولات الكبرى والتغيرات العميقة التي مسّت البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية من ناحية أخرى.

هكذا جاءت كتابات فؤاد زكريا، غزيرة ومتنوعة، سواء ما تعلق منها بنقد الاستبداد السياسي والدولة التسلطية والأيديولوجيات الشمولية من ماركسية وأصولية دينية، أو ما تعلق منها بضبط وتحديد مفاهيم مغلوبة ولكنها شائعة، أو كانت ذات صلة بالسجلات التي خاضها مع أصحاب

promustapha612@gmail.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) عصام عبد الله، «أفكار حول العلم والحضارة والإنسان»، العربي (تشرين الثاني/نوفمبر 1999)، ص 115.

المشاريع الفكرية والسياسية التي كانت تطرح من حين إلى آخر على الساحة العربية، مثل مشروع اليسار الإسلامي لحسن حنفي ومشروع الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الذي كانت تتبناه تيارات الإسلام السياسي⁽²⁾.

وهكذا صدرت كتابات فؤاد زكريا في سياق تاريخي بالغ الأهمية وشديد التقلبات وكثير الاضطراب على جميع المستويات. من هذه الأحداث التي عاشها وعاصرها وأثرت في نصوصه وفي إنتاجه مقولات معينة وفي تبنيها مفاهيم محددة وفي الأفكار التي دافع عنها وفي الاتجاهات التي انتقدها، أقول من هذه الأحداث البارزة انقلاب 23 تموز/يوليو عام 1952 الذي تحول فيما بعد إلى ثورة سياسية اجتماعية اقتصادية قادها الضباط الأحرار (أي العسكر)، وهي الأحداث التي انتهت عندها حقبة ما سمي في التاريخ العربي «النهضة» لتبدأ مرحلة ما يسمى «الثورة»⁽³⁾، وتزامن ذلك مع موجة صعود تيار القومية العربية في الخمسينيات والستينيات.

في هذه الحقبة كذلك كان الصدام الحتمي بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الضباط الأحرار أدى إلى تراجع تيار الإسلام السياسي قرابة العقدين من الزمن من الساحة وبقي الأمر كذلك حتى هزيمة الجيوش العربية في 5 حزيران/يونيو عام 1967. علاوة على ذلك، كان هناك من الأحداث البارزة تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي عام 1956، والصدام الثاني بين العسكر والإخوان كان عام 1965، الذي انتهى بإعدام منظر الحركات الإسلامية المعاصرة سيد قطب عام 1966.

وقبل ذلك تميزت الحقبة بتبلور المشروع الناصري الذي أعلن عن أهدافه على المستوى السياسي بالقضاء على الاستعمار وعلى الإقطاع، وعلى المستوى الاقتصادي بالإصلاح الزراعي وبناء قاعدة صناعية، وعلى المستوى الاجتماعي بتوسيع قاعدة الطبقة الوسطى وتحرير المرأة وتحقيق العدالة الاجتماعية. كل ذلك في إطار دولة مركزية حديثة⁽⁴⁾. لكن المشروع الناصري تعرّض للإجهاد وضرب من جانب القوى الاستعمارية الإمبريالية العالمية في عام 1967 ضربة قاصمة، لم تقم له بعدها قائمة.

كل هذه الأحداث ألفت بظلالها الكثيفة على الخطاب العلماني عند المفكر العربي فؤاد زكريا. وما لا شك فيه أن الحدث الأكثر تأثيراً في هذا الخطاب هو ثورة تموز/يوليو 1952 التي عدّها زكريا ليس انقلاباً عسكرياً على النظام الملكي فقط ولكن انقلاباً على التجربة الليبرالية برمتها، لهذا لم يتردد لحظة واحدة في نقد الخطاب الناصري والتجربة الناصرية محملاً إياهما كل ما أصاب مصر من نكسات وتراجعات بسبب سياسة تكميم الأفواه للنظام العسكري الذي قطع الطريق أمام نضج وتبلور الليبرالية كما كانت دولة العسكر السبب الرئيس في استئثار ورم سرطاني اسمه الأصولية الدينية، الذي عانته مصر والوطن العربي طويلاً، وما زال يعانيه حتى اليوم.

(2) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986)، ص 82.

(3) Mohamed Arkoun, *La Pensée arabe*, col. que sais-je (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 90.

(4) مجدي حماد، ثورة 23 يوليو 1952، سلسلة الثقافة القومية؛ 22 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)،

ثانياً: من تسييس الدين إلى تدين السياسة

منذ نهاية الستينيات وحتى نهاية الثمانينيات كانت هي الحقبة الزمنية الحاسمة في تكوّن خطاب فؤاد زكريا ومفاهيمه ومقولاته حول الإسلام السياسي والدعوة إلى العقلانية والتنوير والنقد اللاذع الذي وجهه إلى الأيديولوجيات الشمولية. والجدير بالذكر أنه في هذه الحقبة الممتدة من هزيمة حزيران/يونيو 1967 وحتى حرب الخليج الثانية في شباط/فبراير 1991 تعرضت كل الأنظمة الاجتماعية في مصر للتفكك والانحلال وانتقلت الدولة ومعها المجتمع من نظام يسير في اتجاه اليسار إلى نظام يسير في اتجاه اليمين، على المستوى الداخلي وعلى الصعيد الخارجي⁽⁵⁾.

وهكذا انتقلت الأمور وتبدلت الأحوال بانتقال الأنظمة وتغير السياسات، تقريباً مئة وثمانين درجة. مست التغيرات والتحولات جوانب كثيرة في المجتمع، البنى التحتية والبنى الفوقية. ففي الجانب السياسي تولى مقاليد الحكم نظام سياسي يميني أعلن منذ البداية عن نواياه في التقارب مع الولايات المتحدة الأمريكية والتصالح مع دولة إسرائيل، وعلى المستوى الاقتصادي تبنى النظام الجديد سياسة الانفتاح وذلك بربط الاقتصاد المصري بالسوق الرأسمالية العالمية، كما أدت هذه السياسة إلى جعل الاقتصاد المصري اقتصاداً ريعياً بامتياز، وبالتالي أصبحت الدولة ريعية بالكامل، بل تعتمد في دخلها على قطاعات غير منتجة للثروة على عكس رأسمالية المركز التي هي رأسمالية منتجة كما هي الحال في أوروبا وأمريكا واليابان. هذه القطاعات غير المنتجة هي قناة السويس، وعائدات المصريين في الخارج والسياحة والمعونات الخارجية. وبعد مرور سنوات على سياسة الانفتاح تراجع ما تبقى من قطاعات الإنتاج وتم خصخصة القطاع العام. والنتيجة هي ظهور قطاع خاص طفيلي يتغذى من المضاربة والسمسرة في التجارة والاستيراد ويتعيش من المتاجرة والممنوعات وكذلك من النهب واختلاس المال العام⁽⁶⁾. وعلى المستوى الاجتماعي بدأت سياسة الانفتاح الاقتصادي تلقي بظلالها على المجتمع، إذ وقع فرز طبقي ليس كالفرد الطبقي العادي في النظام الرأسمالي، الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة ولكن إفرازات رأسمالية الأطراف، أو كما تسمى في الأدبيات الماركسية، «الرأسمالية المتوحشة» حيث الفقر المدقع والغنى الفاحش وتآكل الطبقة الوسطى.

وبالفعل وبعد سنوات قلائل من انتهاج سياسة «الانفتاح» أو كما سماها الكاتب الصحفي أحمد بهاء الدين «انفتاح سдах مداح»، يقصد الانفتاح من دون ضوابط. أقول بعد سنوات قلائل ظهرت طبقة برجوازية طفيلية غير منتجة تنشط في قطاع الخدمات وتتغذى من الريع وتراكم ثروتها من الاستيراد والمضاربة والتجارة في الممنوعات⁽⁷⁾. ومع مرور الوقت دخلت هذه الطبقة الطفيلية في تحالف موضوعي مع رجالات الطبقة الحاكمة ومع قوى الإسلام السياسي.

(5) حسام عيسى، «مصر... إلى أين؟»، المستقبل العربي، السنة 21، العدد 237 (تشرين الثاني/نوفمبر 1998)،

ص 31.

(6) سمير نعيم، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع العربي

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 217.

(7) المصدر نفسه، ص 224.

واللافت للنظر أن الاقتصاد الريعي لا ينتج فقط طبقة طفيلية بل يؤدي إلى تفاقم نسبة البطالة حتى بين خريجي الجامعات؛ وهذا ما حدث في مصر، إذ إن تخلي الدولة عن الاستثمار في المشروعات الكبرى وتوقف الإنفاق الحكومي على القطاع العام وعلى القطاع الزراعي كل ذلك ساهم في زيادة البطالة وبالتالي الزيادة في الهجرة إلى الخارج وبخاصة إلى دول الخليج. هذه الهجرة الجماعية وبخاصة من الريف والقرى كانت لها آثار اجتماعية خطيرة من حيث تفكك الروابط الأسرية وانحلال الضوابط الاجتماعية وترزعزع القيم المدنية/الحضرية وانفلات أخلاقي غير مسبوق⁽⁸⁾.

لكن الأخطر من كل ذلك، أن هذه الهجرة الجماعية التي تمت في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي كانت كالجسر الناقل لأكثر المذاهب الإسلامية تشددًا هو المذهب الحنبلي/ الوهابي، وهو مذهب نشأت أفكاره وتشكلت مقولاته في منطقة بدوية صحراوية. وهذا المذهب هو امتداد للخط السني العقائدي الذي يرى أن لا اجتهد مع النص وبالتالي النقل أولى من العقل، هذا الخط يبدأ من الإمام أحمد ابن حنبل ويمر على الإمام أحمد ابن تيمية وينتهي عند الإمام محمد بن عبد الوهاب.

وهكذا لم يجلب المهاجرون المصريون معهم من دول الخليج، وبخاصة المملكة السعودية، أجهزة كهرومنزلية وكفى، بل جلبوا معهم أفكارًا في غاية التطرف وعادات اجتماعية في غاية التقليدية.

وبمناسبة الحديث عن الهجرة في السبعينيات، لا ننسى أن أغلب قيادات الإخوان المسلمين التي هاجرت إلى بلاد النفط في الخمسينيات والستينيات، عادوا إلى مصر، إذ سمح لهم العهد الجديد بالنشاط العلني في المساجد والجامعات والنقابات، وبعبارة أخرى تركهم يسرحون ويمرحون في كل مؤسسات المجتمع بكل حرية، لأن نظام الرئيس محمد أنور السادات (1981-1918) كان في أمس الحاجة إليهم لضرب معارضييه السياسيين وخصومه الأيديولوجيين من تيارات اليسار كافة، من الناصريين والشيوعيين والقوميين الذين كانوا يتألفون من الطلبة والأساتذة والعمال وبخاصة في الجامعات⁽⁹⁾. كان نظام السادات يريد التخلص من هذا التيار الذي سبب له صدامًا وشوش على سياساته اليمينية المتحالفة مع الولايات المتحدة والمتصالحة مع إسرائيل في الخارج وسياسته في الداخل التي أفرزت اللصوص من ناحية ودعمت اتجاهًا سياسيًا/دينيًا يعضّ بالنواجذ على النصوص من ناحية أخرى.

وإذا كان العهد الناصري بنى شرعيته على الزعامة الكاريزمية للرئيس جمال عبد الناصر (1970-1918) من جهة، ومن جهة أخرى على الإنجازات التي حققتها على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وبخاصة تركيزه على العدالة الاجتماعية، والحقيقة أن أفضل ما قدمته الناصرية هو إعطاء الأمل للناس في غدٍ أحسن والأكثر فضلًا من كل ذلك هو فتح الآفاق، سواء من خلال التوزيع العادل للثروة وفي بناء الدولة الوطنية الحديثة والحفاظ على السيادة الوطنية أو من خلال مقاومة الاستعمار والعداء لإسرائيل وعدم فقدان الإرادة حتى بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967⁽¹⁰⁾.

(8) المصدر نفسه، ص 225.

(9) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط 2 (القاهرة: سينا للنشر، 1994)، ص 114.

(10) عيسى، «مصر... إلى أين؟» ص 34.

إذا كان كل ذلك وأكثر أسس شرعية للنظام الناصري فإن العهد الساداتي بنى شرعيته على معادلة الحرب والسلام، حرب تشرين الأول/ أكتوبر عام 1973 والسلام مع دولة إسرائيل عام 1979. ولكن هذا النوع من الشرعية سرعان ما تآكل بسبب سوء توزيع الثروة والبطالة وغلاء الأسعار والقمع الذي نال من الجميع.

والنتيجة، هي انتفاضة 18 و19 كانون الثاني/يناير 1977 التي كانت بداية النهاية للرئيس السادات الذي قضى في حادث المنصة الشهير على يد جماعات التطرف الديني (جماعة الجهاد). ولسنا بحاجة هنا إلى شرح كبير للقول بأن اغتيال الرئيس هو بمثابة انقلاب السحر على الساحر. فالرئيس السادات هو الذي أحضر العفريت (جماعات التطرف الديني) وهو الذي استخدمه في ضرب التيارات السياسية اليسارية والليبرالية، لكنه لم يعرف كيف يدخله إلى القمقم مرة أخرى، لأن هذا العفريت كبر حجمه وتضخمت قدراته القتالية وتجاوز الخطوط المرسومة له ورفض أن يكون مجرد أداة في يد النظام الحاكم، بل كانت له هو الآخر حساباته الخاصة وأجندته المرتبطة بمشروع الخلافة والدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة وإعلان الجهاد على دولة الكفر والقضاء على المجتمع الجاهلي⁽¹¹⁾.

والحقيقة أن جماعات الإسلام السياسي في مصر لم تتردد لحظة واحدة في مرحلة السبعينيات وبداية الثمانينيات من التذكير بمشروعها السياسي الكلياني ولفت الانتباه إلى أيديولوجيتها الشمولية، والدليل أن هذه الجماعات سرعان ما انتقلت من ساحة الكلام والوعظ والإرشاد إلى ساحة العنف والقتال والإرهاب، وبخاصة أن الجو السياسي كان مناسباً لعرض عضلات هذه الجماعات والتربة كانت خصبة لتفريخ الأتباع والأنصار علاوة على الجو المناسب والتربة الخصبة.

وما ينبغي ذكره هنا، أن السلطة الحاكمة قامت بإجراءات ساهمت في انتشار الأيديولوجيا الأصولية أفقياً وعمودياً، وبالتالي تغلغلها في جسم المجتمع بصورة لم يسبق لها مثيل، منها الزيادة في البرامج الدينية في وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية على نحو لافت للنظر، كما تم غرض النظر عن أنشطة الإسلاميين في المؤسسات التربوية وفي المساجد والشوارع وفي أماكن العمل، كما تركهم يغرقون المجتمع بسيل جارف من المنشورات والكتيبات وشرائط الكاسيت المحشوة بخطاب ديني متطرف⁽¹²⁾، في الوقت نفسه الذي كان يتم فيه التضيق على النشاط السياسي ورجال الفكر الحر والثقافة العقلانية والمعرفة النقدية.

والجدير بالملاحظة، أن الرئيس السادات دشن عهده بإطلاق سراح جميع المعتقلين وجميع السجناء الإسلاميين، كما سمح بعودة كل من هاجر قسراً إلى الخارج من قيادات وشيوخ الإخوان المسلمين. وهكذا كانت كل الأجواء مهيأة في منتصف السبعينيات كي تنتقل بعض فصائل الإسلام السياسي من الدعوة إلى الإرهاب.

وبالفعل تحركت بعض فصائل الإسلام السياسي وقامت بعمليات استعراضية نذكر من أهمها حادث الكلية الفنية العسكرية عام 1974 الذي قامت بتنفيذه جماعة صالح سرية، وكذلك حادثة اختطاف وقتل الشيخ محمد حسين الذهبي عام 1977 على يد تنظيم يسمى إعلامياً «جماعة التكفير

(11) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 2008)، ص 22.

(12) نعيم، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، ص 233.

والهجرة» بزعامة مصطفى شكري. وفي أجواء الرعب هذه كان أنور السادات يطلق على نفسه اسم الرئيس «المؤمن» وعلى الدولة المصرية «دولة العلم والإيمان»⁽¹³⁾.

ومن مفارقات التاريخ أن الرئيس المؤمن تم القضاء عليه على يد جماعة تعتقد في نفسها الإيمان وترى أنها بعملها هذا تقدم خدمة جليلة للمؤمنين في كل مكان!! والحقيقة أن اغتيال الرئيس هو نتيجة منطقية لمقدمات وسوابق تم فيها الاستخدام السياسي للدين بإفراط والاستخدام الديني للسياسة. فالخطاب السياسي وقتذاك انطوى على مفاهيم ومقولات دينية، والخطاب الديني احتوى، بدوره، على كل مصطلحات القاموس السياسي.

ولا غرو إن كانت السبعينيات في مصر هي من أكثر العقود التي تم فيها بكثافة تسييس الدين وتدين السياسة، فالكل تلاعب بالدين؛ النظام الحاكم وجماعات الإسلام السياسي وحتى الكنيسة القبطية.

وإذا كانت الأمور قد جرت على هذا المنوال على جميع المستويات والصعد، من انبطاح أمام أمريكا والهولة نحو التصالح مع إسرائيل والارتقاء في أحضان الرأسمالية العالمية، ومن اكتساح الطبقة الطفيلية للساحة الاجتماعية، فإن ما حدث على المستوى الثقافي كان بمنزلة الكارثة، إذ حلت ثقافة منحلة وفن هابط وفكر توفيقى/ تلفيقي مكان الثقافة الجادة والفن الرفيع والفكر النقدي/ العقلاني⁽¹⁴⁾.

والنتيجة المنطقية هي انخفاض المستوى الفكري للمجتمع الذي يؤدي بدوره إلى انحدار مستوى النقاش الثقافي الفكري - السياسي، ويتجلى ذلك في عودة الجدل في قضايا سبق طرحها منذ مئة عام مثل قضايا الحجاب والسفور، وفي رفع شعارات من قبيل الأفكار المستوردة والإسلام صالح لكل مكان وزمان⁽¹⁵⁾. وتجلت الردة الثقافية بوضوح في انتشار الأساطير والخرافات انتشار النار في الهشيم، ليس فقط بين الأوساط الشعبية ولكن حتى بين الفئات والشرائح المتعلمة والمتقفة، وفي الدعوة إلى رفض العلم وفي التشكيك في المنهج التجريبي والزعم بأسلمة العلوم والقول بالإعجاز العلمي في القرآن والطب النبوي.

مسألة أخرى في غاية الأهمية لا بد أن نشير إليها ونحن في صدد عرض السياق التاريخي الذي ظهرت فيه كتابات ونصوص فؤاد زكريا، هي مسألة غياب الديمقراطية التي كانت القاسم المشترك لكل العهود، منذ قيام ثورة تموز / يوليو عام 1952 وإلى غاية اليوم⁽¹⁶⁾.

وبالفعل كانت الديمقراطية هي الغائب الأكبر وكان الاستبداد هو الحاضر الأكبر، وغيبها معناه غياب الحريات والحقوق الفردية والجماعية وعدم السماح بالتعددية الحزبية وبالتالي غياب الحياة السياسية الحزبية. أما عبارات التداول السلمي على السلطة واستقلال القضاء وسيادة القانون، فكانت من العبارات التي تعرّض كل من يتفوه بها إلى الاختفاء القسري. وعندما تغيب

(13) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 113.

(14) نعيم، المصدر نفسه، ص 235-236.

(15) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، سلسلة كتاب «العربي»؛ 17 (الكويت: وزارة الإعلام، 1987)، ص 73.

(16) طارق البشري، «الديمقراطية وثورة يوليو 1952-1970»، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي:

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2 (بيروت: المركز، 1987)، ص 579.

الديمقراطية يحضر الاستبداد وتحضر معه الواحدية في كل شيء، الحاكم الواحد والسلطة الواحدة والحزب الواحد والرأي الواحد، فالدولة تختزل في السلطة والسلطة تختزل في الفرد الحاكم، كما أن السلطة التنفيذية تبتلع السلطتين التشريعية والقضائية، أما المجتمع المدني فلا وجود له في ظل هيمنة السلطة على المجال العام⁽¹⁷⁾.

وهكذا كانت الصفة الغالبة على الدولة المصرية، وفي الحقبة التي نحن في صدها هي الاستبداد والقمع والتسلطية، أي السلطة الحاكمة التي تعتقد بامتلاك الحقيقة المطلقة وبالتالي تُعد المعارضة السياسية بالنسبة إليها خيانة وعمالة، وكل من ينتقد ممارسات مجلس قيادة الثورة فهو ثورة مضادة وكل من يبدي رأياً مخالفاً لسياسات الحكومة، فهو شريك في مؤامرة خارجية لقلب نظام الحكم⁽¹⁸⁾.

وفي الحقبة التاريخية المزدهمة بالأحداث والممتدة من هزيمة حزيران/يونيو 1967 إلى حرب الخليج الثانية عام 1991، أنتج فؤاد زكريا تقريباً معظم مؤلفاته الفكرية وسجلاته الثقافية وجدالاته السياسية، ولا عجب في ذلك، لأنها كانت بالفعل حقبة كثيفة في أحداثها، سريعة في تحولاتها. وبالتفاعل مع هذه الأحداث قراءةً ومتابعةً ونقدًا كان فؤاد زكريا ينحت مفاهيمه الفكرية ويصوغ مقولاته السياسية، كما كان في الوقت نفس ينتقد السياسات الخاطئة والمشاريع الفاشلة ويبين خطر الأصوليات وخطر صناعة أوهام القوة والنصر.

ثالثاً: العقلانية النقدية.. في مواجهة الأصوليات

في الحقيقة، لا يمكن الفصل بين الفكر والواقع؛ فكما أن الفكر يعبر بصورة من الصور عن الواقع فإن الواقع يعكس الفكر، وهذا يتجلى أكثر في الفكر المهوم بالواقع؛ في الفكر الذي يبغى التغيير نحو الأفضل ولكنه كخطوة أولى يريد فهم الواقع ومن ثم تحليله وتشريحه تشريحاً كاملاً، من أجل تشخيص المرض أو الأمراض التي يعانيها وتحديد العلل التي تمنع التقدم نحو الأمام، أي تحقيق تنمية حقيقية في المجال السياسي والميدان الاقتصادي، وكذلك، وهذا هو الأهم، على المستوى الثقافي⁽¹⁹⁾.

واللافت للانتباه في خطاب فؤاد زكريا أنه انتقد الفكر السائد، الفكر الموروث عن القرون الوسطى، الفكر الثابت المنغلق على ذاته الذي يعتقد بامتلاك الفهم والمعرفة، كما انتقد الواقع وما يعج به من سلبيات وتناقضات ومفارقات. ولهذا كان النقد هو المنهج وهو الطريق الأساسي عنده منذ بداية دخوله المعترك الفكري، وكان ذلك واضحاً في عنوان أول مؤلفاته في قضايا الواقع واليومي والسائد في ما يتعلق بالمسألة الثقافية. إنه كتاب **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة** الصادر عام 1966. كما كان المنهج النقدي جلياً في آخر كتبه **الثقافة العربية وأزمة**

(17) المصدر نفسه، ص 591.

(18) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 114.

(19) زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص 19.

الخليج الذي نشره عام 1991. وبين الكتابين كانت سهام النقد موجهة بالدرجة الأولى إلى الاستبداد السياسي والتطرف الديني⁽²⁰⁾.

ومن المفاهيم الأساسية التي وظفها كثيرًا في معاركه الفكرية مفهوم العقل، وهذا بالنظر إلى الكم الهائل من اللاعقل السائد، ليس فقط في اليومي والعادي وعند العامة من الناس وفي الأوساط الشعبية، بل السائد بقوة في الفكر العربي المعاصر خصوصًا وفي الثقافة العربية المعاصرة عمومًا، حيث الخرافة والشعوذة والأساطير السائدة في الصحافة ووسائل الإعلام الثقيلة، أي في الإذاعة والتلفزيون. والدليل القاطع على ذلك برامج الدروشة الدينية التي كانت تذاع بكثافة وتزداد كثافة مع تزايد التطرف والعنف والإرهاب الأصولي⁽²¹⁾.

كان من الضروري توظيف مفهوم العقل في مواجهة واقع مختلف، وفي زعزعة معتقدات راسخة منذ مئات السنين عند العامة والخاصة سواء بسواء. وإضافة إلى هذين المفهومين المركزيين عند فؤاد زكريا، هناك مجموعة مفاهيم مترابطة؛ إما من حيث الدلالة وإما من حيث المجال المعرفي، وهي الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، زيادة على مفهوم التعصب ونقيضه أي التسامح. فالاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة يؤدي إلى التعصب والاعتقاد بأن الحقيقة نسبية يؤدي حتمًا إلى التسامح. هنا تروج مقولات وتعبيرات من قبيل الأفكار المستوردة وأسلمة المعرفة والحاكمة وجاهلية القرن العشرين، كما سادت مفاهيم في صيغة أزواج مثل دنيا ودين ودولة العلم والإيمان.

والواقع أن استخدام مفاهيم من قبيل المطلق والنسبي لم يأت اعتباطًا، بل جاء تعبيرًا عن الأيديولوجيات الشمولية التي هيمنت على الفكر والواقع العربيين، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فالقوميون يعتقدون بأن الوحدة العربية الشاملة ضرورة حتمية في إطار دولة واحدة، والإسلاميون يتصورون أن قيام الخلافة الإسلامية التي تجمع شتات الأمة الإسلامية مسألة لا يساورها الشك. فالمطلقات حكمت العقل العربي، ولهذا كان من الطبيعي أن يتحول الاعتقاد بالمطلق إلى تعصب ويصبح التعصب في لمح البصر عنفًا وقتلًا، رأينا ذلك في تعامل الأحزاب القومية عندما تصل إلى السلطة مع المعارضين وتابعنا من كتب كيف تتعامل الجماعات الدينية المتطرفة ليس فقط مع من يخالفها الرأي بل ومع من ليس معها، حتى قبل أن تصل إلى سدة الحكم، أما إذا وصلت إلى السلطة، فالخبر الوحيد الذي سوف يكون متداولًا في وسائل الإعلام، هو قطع الرؤوس وتقطيع الأيدي والأرجل والجلد.

وهكذا نصل إلى أن المفاهيم الكبرى التي استخدمها فؤاد زكريا، هي مفاهيم في شكل أزواج مثل العقل/العقلانية، الدولة الدينية/الدولة العلمانية إضافة إلى الحقيقة المطلقة/الحقيقة النسبية. أشرنا سابقًا إلى أن كل ما أنتجه فؤاد زكريا من أفكار ومقولات ومفاهيم، تميزت بصفة أساسية، هي صفة الارتباط الشديد بالواقع السياسي الاجتماعي العربي عمومًا والواقع المصري خصوصًا. ونقصد بالارتباط الشديد بالواقع التفاعل مع الأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتلاحقة على مصر والمنطقة في النصف الثاني من القرن العشرين وبخاصة في الحقبة التي حددناها وتبدأ مع هزيمة حزيران/يونيو عام 1967 وتنتهي عند ضرب العراق في شباط/فبراير 1991، كما نقصد أيضًا بالارتباط الشديد بالواقع متابعة هذه الأحداث

(20) زكريا، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، ص 47.

(21) زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص 84.

والتطورات من كذب، وليس هذا فحسب، بل محاولة معرفتها معرفة صحيحة وفهمها فهمًا عميقًا، وبالتالي القدرة على تحليلها التحليل الكافي، انطلاقًا من المعرفة التاريخية وبالاستناد إلى المناهج العلمية والرؤية الفلسفية.

وبالفعل كان أستاذ الفلسفة في جامعة الكويت، يتابع الأحداث متابعة دقيقة ويعرف كل ما يجري في مصر والمنطقة العربية، ويظهر ذلك جليًا في كتاباته ونصوصه من خلال عرض الأحداث والوقائع التاريخية وتحليلها والسعي إلى اكتشاف القوانين التي تحكمها.

إذًا، الارتباط الشديد بالواقع في كتاباته كان له معنى واحد هو إنزال الفلسفة من برجها العاجي، أي إنزالها من مستوى التنظير والتجريد إلى الواقع وما يروج فيه من أحداث. والفلسفة عند داعية العلمانية لم تعد فكرًا نظريًا بعيدًا كل البعد من هموم الناس ومشاكلهم اليومية، بل باتت قريبة منهم تفهم مشكلاتهم وتتفهم أوضاعهم وتنتقد سلبياتهم وتفتح لهم آفاقًا وتقدم إليهم حلولًا وتقتراح عليهم بدائل، والأهم من كل ذلك تدعوهم إلى عدم اليأس والاستسلام للقدر، كما تطالبهم بالتأمل عن وعي والتفكير بمعرفة في قضاياهم وهمومهم وتحذرهم من الوعي الزائف ومن تبني قضايا خاطئة⁽²²⁾ وتنبههم إلى أن الخرافة والشعوذة والدجل والدروشة الدينية هي ثقافة فاسدة ممارستها والاعتناق بها تؤدي مباشرة إلى التهلكة.

وهكذا نستنتج أن الارتباط الشديد بالواقع عند فؤاد زكريا له ما يبرره، وهو باختصار أن الواقع العربي واقع متخلف في جميع المجالات، سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا. هذا التخلف يمنع أي مفكر ملتزم بقضايا الدولة والمجتمع من التحليق بفكره في سماء الواقع وبالابتعاد من القضايا الحقيقية، مع العلم أن التخلف في العالم العربي هو تخلف بنيوي معقد ومتشابك، وهو يزداد تعقيدًا وتشابكًا مع مرور الوقت بحيث يصبح فيه العقد الذي يمضي أفضل دائمًا من العقد القادم، لأن الأوضاع لا تسير نحو الأفضل، بل نحو الأسوأ.

هذا الانزلاق الدائم نحو الأسوأ يفرض على الكاتب الالتزام الدائم، لأنه لا مناص من بذل مجهود في القراءة والمعرفة والمتابعة لمعرفة ما جرى وما يجري وفهم أسباب هذا الانتقال في الوطن العربي من السيئ إلى الأسوأ، ومن كارثة كبرى إلى كارثة أكبر منها. فالانزلاق الدائم يجبر الكاتب والمفكر والمثقف على الالتزام الدائم. وقد كان فؤاد زكريا من هؤلاء الذين التزموا بهوموم وقضايا المجتمع كما التزموا بالموضوعية والمنهج العلمي في تحليل هذه القضايا وفهم هذه المشكلات، وكذلك بالتعامل مع السائد من رؤى وتصورات وأفكار ومقولات سياسية وفكرية، أقول التعامل معها من موقف نقدي مهما كانت هذه التصورات حتى ولو كانت تصورات للاقتداء بالنموذج الأمريكي⁽²³⁾.

ومن الواضح أن الارتباط الشديد بالواقع معرفة وفهمًا ومتابعة وتفاعلاً، ليست هي السمة الوحيدة، في كل ما أنتجه فؤاد زكريا بل هناك سمات أخرى، يمكن إجمالها في النقاط التالية: الموقف النقدي؛ الرؤية العقلانية؛ والاتجاه التنويري. وهي سمات أساسية ميزت مقالاته ودراساته طوال خمسة عقود. وهي السمات التي نستطيع القول إنها عبرت عن واقع يفترقها من ناحية ومن ناحية أخرى، تفاعلت جدليًا فيما بينها، وكل واحدة تؤدي إلى الأخرى. فكل القضايا تمر على

(22) المصدر نفسه، ص 36.

(23) فؤاد زكريا، العرب والنموذج الأمريكي، ط 2 (القاهرة: دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1981)، ص 30.

ميزان العقل بما في ذلك ما يسمى «الصحة الإسلامية»⁽²⁴⁾ وبما في ذلك أيضاً النظام الحاكم. فالكل يخضع عند فؤاد زكريا لمنهج العقلانية النقدية والموقف النقدي من سياسات السلطة ومن ممارسات جماعات الإسلام السياسي. والموقف النقدي عند صاحب كتاب **التفكير العلمي** لا ينطلق من فراغ، ولا يتجه في الفراغ، بمعنى أنه ليس نقداً من أجل النقد بل النقيض تماماً. إنه نقد ينطلق من الواقع العربي المتخلف، بل وشديد التخلف، هذا الواقع الذي قلنا عنه إن الأوضاع تسير فيه من السيئ إلى الأسوأ والناس فيه تنام على كارثة كبرى وتصحو على كارثة أكبر منها.

هذا الواقع يلزم الكاتب والمفكر والمثقف بممارسة نقدية بناءة وهادفة، ممارسة نقدية مسلحة بالمناهج العلمية ومبنية على أسس فلسفية ومعتمدة على آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية⁽²⁵⁾. ولا يكتفي داعية العقلانية بذلك، بل يرى أن هذا النوع من النقد لا بد أن يشمل جميع الأوضاع السائدة والأفكار والتصورات والمقولات والشعارات المهيمنة على العقل العربي منذ عقود أو بالأحرى منذ قرون، فالنقد ضروري بالنظر إلى التفكير الخرافي المنتشر بين الناس والعقلية النقليّة التي لم تتزعزع عن مكانتها والمهيمنة على شريحة واسعة من الكتاب والمثقفين.

كما أن النقد في كتاباته ونصوصه يشمل الدولة والمجتمع والسلطة المعارضة والأحزاب اليسارية والحركات الإسلامية والرأسمالية والماركسية والساداتية، وحتى الناصرية.

خلاصة القول، إن الخطاب العلماني لفؤاد زكريا هو نتاج الظرفية التاريخية، كما أنه خطاب يعكس كل أنواع الصراعات الأيديولوجية بين القوى الاجتماعية في الداخل بين اليمين واليسار وصراعات القوى الوطنية مع القوى الخارجية الامبريالية/الاستعمارية. ولولا هذه الظروف والمعطيات التاريخية ما كان ليكون هناك خطاب علماني يدعو صراحة إلى فصل الدين عن السياسة أولاً وفصل الدين عن الدولة ثانياً. ومن الضروري الإشارة كذلك إلى أننا وضعنا الخطاب الزكراوي في سياقه التاريخي، أي أننا أردنا أن نقول بذلك إن هذا الخطاب العلماني مؤطر بشروط تاريخية وصيغ ضمن مناخ سياسي واجتماعي ثقافي بالغ السوء، وكل شيء فيه يشير إلى الانحطاط والتراجع. وفي ظل التراجع والانحطاط والتأزم صاغ فؤاد زكريا مقالته الداعية إلى العلمانية بوصفها هي الحل لأوضاع كهذه. لذلك فهاجس التخلف والتأخر والتراجع كان هو محرك الدعوة عند أستاذ الفلسفة في جامع الكويت، فالعلمانية بالنسبة إليه ليست مجرد فكرة أو مشروع يناقش المشروع الأصولي، بل إنها حل تاريخي لمشاكل تاريخية. إنها ليست مسألة تقنية لحل مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة من جهة، وبين الدين والدولة من جهة أخرى، بل إنها حل حضاري⁽²⁶⁾. لهذا فالعلمانية عند فؤاد زكريا ليست قضية من القضايا التي يمكن تأجيلها أو تركها للتاريخ بل هي قضية وجودية وكأن وجود العرب مرتبط أشد الارتباط بتحقيق المشروع العلماني، فإما العلمانية وإما الكارثة⁽²⁷⁾ □

(24) فؤاد زكريا، **الصحة الإسلامية في ميزان العقل** (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 2006)، ص 90.

(25) فؤاد زكريا، **التفكير العلمي** (القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004).

(26) فؤاد زكريا، «علمانية ضرورة فكرية»، **قضايا فكرية** (تشرين الأول/أكتوبر 1985)، ص 269.

(27) المصدر نفسه، ص 288.

Haian Dukhan

State and Tribes in Syria:

Informal Alliances and Conflict Patterns

(New York; London: Routledge, 2019). 182 p. (Routledge/St. Andrews Syrian Studies Series)

الدولة والعشائر في سورية: تحالفات وصراعات

عبد الهادي العجلة (*)

زميل ما بعد الدكتوراه، المعهد الألماني للدراسات الشرقية.

كتاب الباحث حيان دخان، ليناقش علاقة العشائر السورية بالدولة السورية، على مدار الأعوام المئة الماضية، حتى وقوع الحرب الأهلية في سورية، وهو بذلك يضع أمامنا كتاباً غنياً بالمعلومات، والمحاكات، التي أهمها أن علاقة الدولة ومؤسساتها لم تكن ثابتة، على مر العقود الماضية، ولكن الدول استغلت العشائر في صراعاتها وفي المجتمع لمصلحتها، وحاولت الإبقاء على العشائرية كمدخل للمجتمع، بالرغم من أن بعض المراحل كانت الأيديولوجيا الحزبية في موقع مضاد للعشيرة.

اعتمد الباحث على معرفته بالتركيبة الاجتماعية وزياراته الميدانية، حيث كان يعمل مع المنظمات الدولية بين أعوام 2004 و 2012 ولقائه بعشرات رجال العشائر في

- 1 -

بقيت العشائرية وتبقى مكوناً أساسياً من مكونات المجتمعات العربية، وخصوصاً في بلاد الشام، من فلسطين، وسورية، ولبنان، والأردن. ولكن مع ظهور الدولة الحديثة، أصبحت الصراعات التقليدية بين العشائر والقبائل تأخذ شكلاً جديداً، في ظل المؤسسات العسكرية، والسياسية، والاقتصادية الجديدة. ومن نتائج المؤسسات الجديدة، هو ضعف قوة وسيطرة العشيرة لمصلحة مؤسسات الدولة الأكثر قوة. حاول الكثير من الأبحاث - وما زال يحاول - دراسة العشيرة، وعلاقات بعضها ببعض. وكانت الدراسات الأنثروبولوجية هي الطاغية على ذلك الحقل، مع دراسات أخرى ركزت على علاقة الدولة والعشيرة، أو مكانة العشيرة في الدولة. من هذا المنطلق، يأتي

الدولة العثمانية بالعشائر، ومن ثم الاستعمار الفرنسي. ويناقش الفصل الثالث قوة العشائر السورية، وازديادها في حقبة الاستعمار الفرنسي، وخصوصاً القوة الاقتصادية والعسكرية، ويناقش الفصل أيضاً، العشيرة في بدايات الدولة السورية، وعلاقتها بالدول المجاورة، وخصوصاً العراق، والسعودية، حيث تمتد أوتاد تلك العشائر إلى تلك المناطق، وكيف عملت الدولة السورية على تقليص دور العشيرة؟ وخصوصاً في ما يتعلق بالسياسات الزراعية، ومنح الأراضي لشيوخ العشائر فترة العثمانيين، وهنا يحتاج الباحث أن قوة العشيرة أضعفت نتيجة القوة العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، للدولة المركزية في سورية. كما يناقش هذا الفصل، السياسات الناصرية إبان فترة الوحدة، التي عملت على تقليص العشائرية، وخصوصاً توزيع الأراضي الذي أدّى إلى شرخ كبير بين العشائر والسلطة المركزية.

أما الفصل الرابع، فيناقش العشائرية بتفصيل كبير، في ظل حزب البعث العربي الاشتراكي بقيادة حافظ الأسد، حيث يحتاج الباحث أن حافظ الأسد لم يتشدد في السياسات المناهضة للعشائرية، بل أوجد سياسات مرنة، أعطت العشائر نوعاً من القوة، نظراً إلى حاجة الأسد إلى العشائر للتصدي للإسلاميين، وكذلك المعارضين له، كما إلى الأكراد والعشائر الكردية. كما يناقش الفصل، وجود أبناء العشائر في مفاصل الدولة، وخصوصاً البرلمان (تعيين) والجيش، والأمن، وحزب البعث، حيث حاول الرئيس حافظ الأسد إيجاد توازن لوجود سني في تلك المؤسسات، مع الاحتفاظ بقوة المناصب العليا، والإمساك بمرابط العشائر وشیوخها. وهنا يحتاج

سورية. كما قضى الباحث وقتاً في غازي عنتاب في تركيا حيث عمل على التواصل وتسجيل مقابلات مع رجالات العشائر والمنظمات المسلحة. كما يعتمد الباحث على مراجع ثانوية أخرى كتقارير المنظمات الدولية وعشرات الأبحاث حول التركيبة السكانية والعلاقات الاجتماعية والدولة في سورية.

يحاول الباحث الإجابة عن عدة أسئلة متداخلة أهمها محاولة استكشاف سياسة الدولة تجاه العشائر وقادة العشائر، وكيف أدى ذلك إلى تغير دور العشائر سياسياً واجتماعياً، وأخيراً ما دور العشائر بعد عام 2011 والحرب الأهلية في سورية.

- 2 -

يتألف الكتاب من ستة فصول، يناقش كل فصل منها مرحلة تاريخية وسياسية معينة، حتى الحرب الأهلية والثورة السورية. يناقش الفصل الأول أهمية دراسة العشائرية في سورية، كأحد المكونات السياسية التي حرص النظام والمعارضة على مدار عقود على تحشيدهم لمصلحتهم، حيث بقيت الهوية العشائرية قوية، بالرغم من كل المحاولات لصهر تلك الهوية. يوضح هذا الفصل بعض التفاصيل والحقائق حول العشائر الأساسية في سورية، وأماكن تواجدها في الجزرية، والبادية، وحوارن، مع وضع وتوضيح بعض المفاهيم الأساسية في دراسة العشائرية، مثل الحمولة، والعشيرة، والعائلة، والفخدة، والدم، وهكذا.

يأخذ الفصل الثاني منحىً تاريخياً ودينيًا، حيث يناقش العشيرة في الإسلام، وتاريخ العشائر السورية، وعلاقة العشيرة بالدين، مروراً بالعهد العثماني، وعلاقة

في ظل تجاذبات سياسية، حيث أظهرت الثورة السورية تباعد الشيوخ عن أبناء العشائر. كما يحتاج الباحث أن بدايات الثورة بدأت من الأطراف التي في أغلبها عشائر سورية، حيث احتفى المتظاهرون بالعشيرة، وعملت العشائر على تسليح نفسها ضد قوات النظام السوري، الأمر الذي أدى إلى تعقيد المشهد الاجتماعي، والسياسي السوري. في الوقت نفسه عملت إيران على استيعاب بعض العشائر، وأوجدت شبكة من العشائر الموالية لها، للتصدي للثوار، والإسلاميين، والمناهضين للنظام السوري، وخصوصاً تلك المدعومة من دول الخليج.

- 3 -

إن حاجة الكاتب التي تأتي في سياق استكشافي لعلاقة العشائر بالدولة السورية تتوازى وتتداخل مع عدد من الدراسات التي تقول بأهمية العشائر في منطقة الشرق الأوسط. ولكن أهمية هذا الكتاب تكمن في أنه يضعها في سياق تاريخي بدءاً من دراسات لانكستر (1981) ولويس (1987) حيث حاولت دراسة بعض القبائل السورية التي حاولت القيام بدور سياسي من خلال إعلان كيان سياسي لهم مثل قبائل الروالة وقبائل الفذعان. إن الكاتب لا يحاول هنا التأطير لنظرية معينة في دراسته لعلاقة العشائر بالدولة السورية، بل يحاول دراستها لتدعيم أدبيات موجودة عن أهمية دور القبائل في الحياة السياسية في سورية.

بعد قراءة هذا الكتاب، وملخصه، وخاتمته، يمكن استيعاب أن دورة حياة العلاقات بين الدولة المركزية، والعشائر في سورية هي دورة متكررة. ومثالاً على

الباحث، بأن قوة الدولة ومؤسساتها، وفقدانها للشرعية الشعبية، أدت إلى حاجة الدولة إلى العشائر، لإضفاء نوع من الشرعية على سياستها أيضاً، واستغلال قوة العشائر في مناطقها. أما الفصل الخامس، فيناقش العشائرية تحت حكم الأسد الابن (بشار الأسد) حتى عام 2010. وبخلاف الأسد الأب، الذي أسس لدولة دكتاتورية، فإن الأسد الابن حاول إجراء إصلاحات سياسية، واقتصادية، وخصوصاً الخصخصة، والنيوليبرالية الاقتصادية، التي أدت إلى تقليل فرص الاعتماد على الدولة ومؤسساتها، كمنبع للوظائف، ومصدر قوة للعاملين فيها، أو كمضمار لتعزيز الزبائنية، وشراء الذمم والمواقف، وهو ما خلق حالة جديدة، وتحديات أمام الحقبة الجديدة في ظل الأسد الابن. وقد برز ذلك في عدد من الحالات، حيث بدأت العشائر تقوى وتعارض السياسات المركزية، وأصبح الصراع بين العشائر واضحاً أكثر فأكثر فيما بينها، وما بين العشائر العربية، والأكراد أيضاً. وفي هذا الفصل يضعنا الباحث أمام معضلة الطبقة الجديدة، من قيادات وشيوخ العشائر، التي أصبحت مصالحهم مرتبطة بالنظام، وهو ما أدى إلى تخليهم عن أبناء العشائر، الأمر الذي أعطى مساحة للسلفيين الإسلاميين، وإيران لتعزيز مكانتهم، وخصوصاً حملات التشييع التي بدأت في بدايات الألفية الثانية.

أما الفصل السادس والأخير، فيناقش العشائر ودورها خلال الحرب الأهلية، والانتفاضة السورية، حيث أدت العشائر أدواراً مهمة في ذلك. ويحتاج الباحث بأن الثورة السورية قد قسّمت العشائر وأبناءها، حيث أدت العلاقات الوثيقة بين النظام السوري، وشيوخ العشائر، إلى أن يدعم الشيوخ النظام،

سوري الوصول إليها. هذا الكتاب سيقدم إضافة غنية إلى رفوف المكتبات، والباحثين في موضوع العشائرية، في المنطقة العربية، وبلاد الشام. طرح الباحث أسئلة معينة في بداية الكتاب وأجاب عنها عبر عدد من الفصول مستفيداً من خبرته المهنية داخل سورية وخارجها.

- 4 -

لكن رغمًا عن قوة الاستنتاجات وبعض الأمثلة إلا أن الكتاب يحتاج إلى المزيد من الأمثلة الدقيقة التي تناقش دور العشائر العربية مع الكردية بعيداً من الدولة. كما أغفل الكتاب دور قوات سوريا الديمقراطية الكردية وعلاقتها بالقبائل العربية وهو ما يحتاج إلى دراسة معمقة. ولم يطرح الكاتب سؤالاً مهماً في دراسته وهو مدى ثقة العشائر بالدولة السورية والعكس وهو ما لم يعطه حقه في دراسته هذه □

ذلك، التحالفات العشائرية التي أنشئت إبان الانتفاضة السورية، مع العشائر العربية في الخليج (بدعم رسمي خليجي) والتي أدت إلى تعميق الانقسام السوري، والحرب الأهلية. كما يستخلص القارئ - كما الباحث - أن علاقة العشائر بأي حكومة مركزية، هي علاقة نفعية، تعتمد على حجم المنافع الاقتصادية، والسياسية. كما نلاحظ منذ بداية الكتاب، أن الإرث الاستعماري استمر حتى يومنا هذا، ويعدّ محدداً في علاقة العشائر بالسلطات المركزية، واتباع سياسة فرق تسد الاستعمارية. إن قوة الدولة ومؤسساتها يمكنها تقليص من قدرة العشائر كقوة سياسية، ولكن من الصعب أن تلغي الهوية العشائرية، أو قوة الهوية وترابطها بأفراد العشيرة، وهو ما أصبح ظاهراً في الحالة السورية من خلال هذا الكتاب.

يزودنا الباحث حيان دخان بنص معرفي جديد، وقوي حول العشائر في سوريا بصوة واضحة، وخصوصاً أنه يعتمد على مصادر أولية من سورية من الصعب على باحث غير

صاحب أسعد الشمري

المناعة الفكرية في ضوء النظرية المعرفية

(سامراء، العراق: الرسالة للطباعة والنشر، 2020). 107 ص.

عماد عبد الرزاق (*)

أستاذ في جامعة العربي التبسي - الجزائر.

تقديم

يشهد المجتمع المعاصر في وقتنا الراهن تغييراً في البنى الاجتماعية. وقد انعكس هذا التغيير سلباً، فأدى إلى ظهور الكثير من العادات والأفكار والقيم التي ساهمت في تغيير طبيعة حياة الفرد والمجتمعات بسرعة كبيرة، وأثرت في بناء شخصية الفرد. لهذا ينبغي أن يتمتع الأفراد بالمناعة الفكرية التي يقاومون بها هذه الهجمات الممنهجة وغزو الأفكار والثقافات الغريبة لمجتمعنا، التي تهدف إلى إضعاف المجتمع والعلاقات العامة وعلاقات الفرد بقيمه وعاداته وتوجيه تفكير الشباب نحو طريقة تخدم مصالح الأطراف المعادية. وهذا يتطلب من الجيل الحالي، والأجيال اللاحقة، أن يتمتعوا بالمناعة الفكرية الفعالة في مواجهة كل ما يتعرضون له.

وبذلك، أصبحت المناعة الفكرية مطلباً أساسياً جوهرياً للمقاومة ونقد هذه الأفكار. وبالتالي تعدّ المناعة الفكرية ضرورة ملحة في مجتمعنا. ولهذا جاء هذا الكتاب محاولاً التنظير للمناعة الفكرية وليس وضع نظريات نهائية لها. وما نطرحه هنا قابل للنقاش والتعديل والإضافة.

وجاء هذا الكتاب في تسعة محاور أساسية وهي كالتالي:

- المحور الأول: التنظير قبل النظرية.

- المحور الثاني: المناعة الفكرية
كمفهوم جديد.

- المحور الثالث: المناعة البيولوجية والمناعة الفكرية.

- المحور الرابع: العلاقة بين الجانب النفسي والمناعة البيولوجية.

بنظرية كاملة، فإنه أمر يتطلب أمورًا كثيرة. وثمة طرائق عدة مختلفة بشأن كيفية المضي قدمًا في ذلك، تستطيع، على سبيل المثال، استخدام استعارة ما، في محاولة لفهم أفضل لماهية شيء ما وكيفية عمله، يمكنك أيضًا معرفة ما إذا كانت الظاهرة مشابهة لشيء آخر أم لا ويستخدم علماء الاجتماع غالبًا المقارنات في تنظيراتهم، لكن حينما تستخدمها في قياس الشبه، يتعين عليك توضيفها بطريقة خاصة جدًا، فلا تبحث كثيرًا عن أوجه الشبه والاختلافات، بل عن تشابه بنيوي بين أمر ما مفهوم جيدًا وظاهرة تقوم على دراستها.

وتناول الكاتب في المبحث الأول المناعة الفكرية كمفهوم جديد. وأشار الكاتب إلى أن هذا العنوان يؤكد أن المناعة الفكرية تختلف عن الحصانة الفكرية رغم أن كليهما مصطلح واحد في اللغة الإنكليزية، ويرى أن الحصانة الفكرية تعبر عن الزخم الفكري والثقافي الذي يمتلكه الفرد بالعلم والمعرفة والتثقيف لحماية عقله من الآثار السلبية والفكرية المسيئة للمجتمع. كما يختلف مفهوم المناعة الفكرية عن المناعة النفسية، إذ إن المناعة النفسية هي وعاء يضم الآليات النفسية التي تعمل على حماية الفرد من المشاعر السلبية مثل القلق والتوتر والضغوط النفسية... إلخ.

أما المناعة الفكرية فهي منظومة فرضية داخلية، تحدد طريقة الفرد في التعامل مع المواقف، وتجعله يوظف المقاومة الذاتية لديه، وتفكيره المستقل، والثبات في طريقة التعامل، والنظرة البعيدة إلى الأمور والأحداث، لينتج وجهة نظر أو فلسفة شخصية يكون دورها وقاية الفرد من الوقوع في الخطأ، أو حمايته من التقليد الأعمى في التعامل مع المشكلات المختلفة التي يتعرض لها.

- **المحور الخامس:** أبعاد المناعة الفكرية.

- **المحور السادس:** أهمية المناعة الفكرية.

- **المحور السابع:** الآليات العملية لمنظومة المناعة الفكرية.

- **المحور الثامن:** بناء وتعزيز المناعة الفكرية.

- **المحور التاسع:** الفردية المتميزة أمام الأطر المرجعية.

- **المحور العاشر:** مقياس المناعة الفكرية.

- **المحور الحادي عشر:** المناعة الفكرية وعلاقتها بالذكاء العاطفي والتماسك النفسي لدى الشباب الجامعي.

أولاً: التنظير قبل النظرية

استدل الكاتب للتنظير للنظرية بما دعا إليه أستاذ علم الاجتماع ريتشارد سويدبرغ (Richard Swedberg) في جامعة كورن (Corne) في الولايات المتحدة الأمريكية، الذي يرى أن التنظير مفهوم يسبق بناء النظرية، ويمر بمراحل تركز على عناصر المفهوم أو مصطلحه أو عملياته. كما أن التنظير هو جزء أساسي في اكتشاف الشيء الجديد، بينما النظرية تنتمي إلى سياقات التبرير وليس الاكتشاف.

فالتنظير هو الخطوة الأولى لبناء النظرية، فمفهوم المناعة الفكرية قد يكون اللبنة الأولى لبناء نظرية في العلوم الاجتماعية، لأن علماء الاجتماع يعمدون أحيانًا إلى نحت مفهوم ما أو تطوير آخر موجود أصلًا، ويتوقفون عند هذا الحد. لكن في ما يتعلق

الآليات المعرفية التي تحدد طريقة الفرد في التعامل مع المواقف، وتجعله يوظف المقاومة الذاتية، والتفكير المستقل، والثبات في طريقة التعامل والنظرة البعيدة للأمر والأحداث لينتج وجهة نظره أو فلسفته الشخصية التي يكون دورها وقاية الفرد من الوقوع في الخطأ، أو حمايته من التقليد الأعمى في التعامل مع المشكلات التي يتعرض لها، وتساعد في النهاية على منع إصابته بالفيروسات الفكرية التي تهدد المنظومة الفكرية والمعرفية.

في هذا المحور شبّه الكاتب المناعة البيولوجية للفرد بالمناعة الفكرية، كما شبّه الفيروسات البيولوجية التي تصيب المناعة البيولوجية بالأفكار المتطرفة. وبهذا لا يمكن أن يتحقق هذا الإسقاط، أو هذا التشبيه، لأن المناعة البيولوجية تتكون من جهاز مناعي متكامل وخطوط دفاع متتالية تعمل بطريقة معقدة جداً. أما المناعة الفكرية فرغم كل الإسقاطات فلن تصل إلى هذا النوع من العمل لهذه المناعة.

والأمر نفسه يتعلق بالأفكار المتطرفة، إذ لا يمكن أن تكون مثل الفيروسات لأن وظيفتها في الجسم ربما تكون إيجابية.

ثالثاً: العلاقة بين الجانب النفسي والمناعة البيولوجية

يؤكد الكاتب في هذا السياق أنه لا يخفى على أي فرد في الوقت الحالي الارتباط الكبير بين الجانب النفسي والجانب البدني لدى الإنسان ومدى التأثير الذي تحدثه بعض الوسائل النفسية الحديثة في البنية الفيزيولوجية والكيميائية. وأوضحت الدراسات الأخرى أن الإيجابية في التصرف والتفائل في التفكير والتوقع كانت أيضاً من العوامل المساعدة على رفع كفاءة الجهاز المناعي

لكننا نلاحظ من خلال هذا التعريف أن هناك بعض المفاهيم المتداخلة كالمقاومة الذاتية لدى الفرد والثبات في طريقة التعامل، فبحسب الكاتب، فإن هذين المفهومين يمنعان الفرد من الوقوع في الأخطاء، لكن في المقابل لم يذكر المؤلف إلى أي أساس ستستند هذه المقاومة أو كيف تُبنى هذه المقاومة، وكذلك الثبات في طريقة التعامل، إذ لا يوجد في هذا التعريف الآليات أو الكيفيات التي تجعل لديه القدرة على الثبات في التعامل مع المواقف.

ثانياً: المناعة البيولوجية والمناعة الفكرية

يبرز هذا العنوان العلاقة بين المناعة البيولوجية والمناعة الفكرية. فالمناعة البيولوجية هي الجهاز الذي يحدد هوية الكائن الحي ويميزها من الفيروسات والجراثيم والميكروبات حتى يتمكن الجسم من التعامل معها. فالجهاز المناعي سيشارك في معالجة المعلومات واتخاذ القرار. وبذلك، فجهاز المناعة البيولوجي هو عامل أساسي لمقاومة الأمراض العضوية المختلفة والقضاء على الفيروسات والميكروبات والجراثيم. ومثلما يتكون لدى الفرد جهاز للمناعة البيولوجية فلديه أيضاً (من الناحية النظرية) جهاز للمناعة الفكرية أيضاً، الذي هو جهاز يوظف المقاومة الذاتية لديه والتفكير المستقل والثبات طريقة للتعامل مع الأمور والأحداث أو فلسفة شخصية يكون دورها وقاية الفرد من الوقوع في الخطأ والتعامل الأمثل مع المشكلات المختلفة التي يتعرض لها.

وبالتالي عرّف الكاتب المناعة الفكرية على أنها منظومة فرضية داخلية، تمثل مجموعة معقدة متفاعلة بصورة ديناميكية من

مرة، فهي عملية انتقالية من مرحلة إلى أخرى. وهذه الأبعاد الأربعة للمناعة الفكرية هي:

1 - التفكير المستقل

وهو التفكير بصورة مستقلة عن الآخرين، وبطريقة تتعد من أسلوب التفكير بإفراط الآخرين في مشكلة مطروحة أو المواقف التي يمر بها ومحاولة فعل الأمور بطريقة غير تقليدية.

2 - النظرة البعيدة للأمور

وهي التمعن في الآثار البعيدة المدى وما وراء الأحداث والتأني في الحكم على الأمور والقدرة على توقعها، أو إدراك النظرة البعيدة للأمور. وبهذا نضمن تحقيق سلوك مستقر أكثر فائدة من الاندفاع والاستعجال في التنفيذ.

3 - تنظير الذاتي

يتمثل التنظير الذاتي بأن الفرد يستخلص فلسفة ذاتية من تجارب شخصية تتضمن الطريقة التي يراها فرضية من دون أن يكون متأثرًا بالآخرين، وتتميز بكونها ثابتة نسبيًا في التعامل مع الأحداث في الحياة وتعيّنه على تمييز الفوارق الدقيقة بين المواقف والأفكار التي يتعرض لها والتغيرات التي يتعرض لها بطريق مميز وفريد في التعامل معها.

4 - المقاومة

وهي قدرة الفرد على التمييز بين الأفكار المختلفة وعدم تقبل الأفكار - التي تتضمن تأثيرات سلبية وأفكارًا جديدة - التي لم تكن قد خضعت للتمحيص أو الاختبار وعدم التأثر بما يضر القنوات الراسخة لدى الفرد بالمفاهيم والقيم والعادات وغيرها وعدم التأثر بالمركز أو وضع أو حالة مرسل الفكر.

للفرد. وأثبتت دراسات أخرى أن اضطراب الذكريات السلبية يؤدي في جهاز المناعة إلى إطالة الوقت للتعافي فوق المتوسط الطبيعي.

وقد أشارت دراسات أخرى إلى أبعد من ذلك، عندما تكلمت على أهمية طبيعة العلاقات الإنسانية التي يقيمها الفرد مع الآخرين، ونوعية البيئة الاجتماعية، وجودة التفاعل مع الآخرين، ومدى استمرارية مناعة الفرد البيولوجية إذا ما كانت العلاقة الإيجابية في البيئة تحقق التفاعل المستمر على مستوى جيد من الناحية العاطفية. وفي هذا تتضح فاعلية المناعة الفكرية في زيادة قابلية الأفكار على مقاومة الأفكار الوافدة فريدة متميزة قادرة على التفاعل مع الاحتفاظ بالتميز والتأثير مع السيطرة على زمام الأمور. وإذا كانت تقوية جهاز المناعة البيولوجية بوسائل نفسية ممكنة، فإن ذلك يعطينا أملًا كبيرًا في أن الجهاز الفكري للمناعة قابل للتعديل والتطوير في الاتجاه الصحيح المرغوب فيه من جانب الفرد نفسه، أو من جانب المجتمعات والمؤسسات التربوية والإدارية المختلفة. ذلك أنه مثلما أن الأفكار تغير المعنى فإن الجهاز المناعي الفكري سيتم تعديله ويغيره من خلال هذه الأفكار وجعلها في بعض الأمور شبيهة باللقاحات الفكرية حتى نتمكن شيئًا فشيئًا من تطوير أفكار مضادة لها وإذا ما حققنا ذلك سنساهم أيضًا في تحسين الفرد من الناحية الصحية.

رابعًا: أبعاد المناعة الفكرية

تتكون المناعة الفكرية بحسب الكاتب من أربعة أبعاد، وهي لا تعمل منفردة بل سوية كنظام متكامل. وعند القول إنه نظام فذلك لا يعني أن طبيعة عمله تسلسلية في كل

سادساً: المناعة الفكرية في ضوء النظرية المعرفية

جاء هذا المدخل ليقدم أساسات النظرية المعرفية والبنية المعرفية للفرد ودورها المهم في علم النفس. فالنظرية المعرفية ترى أن تعلم النمو يتم من خلال بناء جديد يتكون من عناصر جديدة أو بصياغة جديدة، ويركز على أن الفرد يولد مجهزاً ببعض الأبنية المعرفية التي تتغير بنتيجة التفاعل المستمر مع متغيرات البيئة المعرفية، وبالتالي يكون للمناعة الفكرية دور آخر مميز هو تنظيم المنظومة الفكرية المتكاملة للشخصية، فهي وسيلة للتنظيم والدفاع.

لذا، من خلال استقراءنا لهذا المبحث، نلاحظ أن الكاتب يحاول أن يقدم إلينا العلاقة بين النظرية المعرفية والمناعة الفكرية من خلال مراحل عمل متكامل لمنظومة المناعة الفكرية. لكن في مقابل النظرية المعرفية حسب رأي بياجي (الذي يعدّ من رواد هذه النظرية) هناك نظريات النمو المعرفي الكلاسيكية التي تأخذ في حسابها ثلاثة جوانب أساسية تساهم في تشكيل معارف الفرد وهي: النضج البيولوجي والتفاعل مع البيئة الطبيعية والتفاعل مع البيئة الاجتماعية⁽¹⁾، وهذه الجوانب لا تتوافر في منظومة المناعة الفكرية.

1 - الآليات العملية لمنظومة

المناعة الفكرية

يؤكد هذا المدخل أن المناعة الفكرية هي عملية منظمة وتهدف إلى مواءمة البنى المعرفية حتى تلائم الخبرات والأفكار الجديدة

إن هذه الأبعاد للمناعة الفكرية، لا يمكن أن نحصرها في أربعة فقط، فهناك أبعاد أخرى ذات خلفية أو رؤية نفس - اجتماعية كإدارة الأزمات والتحكم في الصدمات... إلخ.

خامساً: أهمية المناعة الفكرية

يؤكد الكاتب أن العالم يشهد في عصرنا ثورة في جميع المجالات التكنولوجية والعلمية، التي بالرغم من إيجابياتها فهي لها تأثير سلبي ينعكس على السلوكيات الممارسة في المجتمع سواء من جانب الصغار أو الكبار الذين يناط بهم تنشئة الأطفال. فالمعلومات المتدفقة التي تبثها شبكة الإعلام الآلي الدولي لا تتناسب مع تقاليدنا وقيمنا الشرقية الأصيلة، ولا ننسى أن ثقافة الشباب في عصرنا الحالي ليست مقنعة وجادة. وبذلك يكونون فريسة سهلة، وبالتالي فإن الخلل الفكري يعقبه بالتأكيد خلل في السلوك.

من هنا تأتي أهمية المناعة الفكرية في تعزيز الاختيار الشخصي ومساعدة الأفراد على النمو الذاتي بصورة ايجابية بعيدة من التأثيرات المنهجية التي تستهدفهم، وهي أيضاً تزودهم بالمرونة والتوافق مع الأحداث والمواقف والمتطلبات التي في حصيلتها النهائية تضمن عدم الوقوع فريسةً لأفكار ومعلومات دخيلة.

كما تبرز أهمية المناعة الفكرية إذا ما فكرنا بالذي سيحصل لو كنا نفتقدها، إذ يؤدي ذلك إلى تقبُّل الأفكار والمعلومات من دون تفكير أو تمحيص.

(1) عبد المجيد نشواني، علم النفس التربوي، ط 3 (عمّان: دار الفرقان، 1987)، ص 152.

أهم المؤسسات التي تعزز المناعة الفكرية منة من خلال ما يلي:

أولاً، من طريق الإعلام بكل أنواعه؛ فعلى وزارتي الإعلام والتعليم التعاون معاً لإيجاد آلية مناسبة لكل قضية وقعت أو متوقع وقوعها. وتكمن مسؤولية الأسرة في تشجيع الأبناء على المشاركة، ويسبقه تشجيع الأسرة بما يحقق الهدف: كإنتاج أفلام قصيرة أو وثائقية مؤثرة عن مآلات الانحراف الفكري بالتعاون مع أهل الاختصاص، وهم العلماء الشرعيون والإعلاميون، بدلاً من تركه لمن يشوّه الدين الذي يدين به المجتمع السعودي، فنتسبب في خلق التناقض تجاهه أو الغلو به، ونشر هذا الإنتاج من جانب وزارات الإعلام والتعليم والاتصالات.

ثانياً، بضبط حرية الرأي تجاه الدين، والفرد، والمجتمع، وأجهزة الدولة، وذلك بسن قانون يحفظ للجميع حقه، وتوعية الأسرة في حث الأبناء على التمسك بتلك الضوابط من خلال خطب الجمعة والإعلام.

ثالثاً، تحديد أماكن تجمع الشباب من الاستراحات والمقاهي، وإعداد برامج متنوعة على مدار الـ 24 ساعة ليتسنى للجميع التوافد في أي وقت؛ وهذا تقوم به وزارة الشؤون البلدية والقروية.

رابعاً، تفعيل دور ملاعب الأحياء بإعداد برامج رياضية وسلوكية، وهذا تقوم به الرئاسة العامة لرعاية الشباب مع لجان الأحياء.

3 - الفردية المتميزة أمام الأطر المرجعية

من المستبعد أن يكون هناك تطابق في المناعة الفكرية بين أي فردين حيث هناك عوامل أخرى تتحكم في هذا الأمر، أهمها:

وخصائصها من أجل إعادة التوازن حتى لا تتم مواءمة أفكار أو تكييفها وهي مضرّة للمنظومة الفكرية للفرد.

2 - بناء المناعة الفكرية وتعزيزها

لتعزيز جهاز المناعة الفكرية - بحسب ما جاء به الكاتب - لا بد من أن يقوم الفرد بعدة أمور، أهمها:

- التعود على أساسيات التفكير السليم التي تكون جوهر المناعة الفكرية.

- عدم الاستعجال في الحكم على المواقف والأحداث.

- الابتعاد من التقليد قدر الإمكان وبخاصة التقليد الأعمى.

- اتباع الميول والأهواء في عمله اتخاذ القرار.

- التمسك بالآراء الشخصية النافعة في القضايا والمواقف.

- عدم التأثر بكل ما يصدر عن الشخصيات المشهورة.

- استخدام التوقع الإيجابي المنطقي القائم على التحليل العلمي الموضوعي.

- محاولة تجربة حلول جديدة لمشكلة مختلفة.

- استخلاص الحكم والاستنتاجات من مختلف التجارب التي يمر بها الفرد خلال مراحل حياته.

كل هذه أمور - بحسب الباحث - فردية يقوم بها الفرد لبناء المناعة الفكرية وتعزيزها، لكن هناك خطوات على المستوى الاجتماعي لتعزيز هذه المناعة وهي الأسرة. فالمستوى الاجتماعي، بحسب وجود جابر، من

«المناعة الفكرية وعلاقتها ببعض الذكريات المتعددة والعادات المنتجة لدى الطلبة الجامعيين».

5 - المناعة الفكرية وعلاقتها

بالذكاء العاطفي والتماسك

النفسي لدى الطلبة الجامعيين

تكشف هذه الدراسة عن علاقة ارتباطية بين المناعة الفكرية وأبعادها الأربعة مع ذكاء العاطفة والتماسك النفسي بأبعادهما المختلفة، حيث هدفت إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما مستوى المناعة الفكرية والذكاء العاطفي للتماسك النفسي لدى الطلبة؟ وهل هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين المناعة الفكرية والذكاء العاطفي والتماسك النفسي لدى الطلبة؟ وكانت حدود الدراسة بعينة من طلاب المرحلة الأولى في كلية التربية بجامعة سامراء من الجنسين، ومن الاختصاصات العلمية والإنسانية لعامين دراسيين (2019 و2020) حيث بلغت عينة الدراسة 316 طالبًا وطالبة مثلت نسبة 30 بالمئة من المجتمع الكلي. أما أدوات الدراسة، فاعتمد الباحث مقياس المناعة الفكرية ومقياس الذكاء العاطفي ومقياس التماسك النفسي. وتوصلت الدراسة إلى الاستنتاجات التالية:

- يتمتع الشباب الجامعي بمستوى جيد من المناعة الفكرية والذكاء العاطفي والتماسك النفسي.

- المناعة الفكرية كآلية ذاتية للتعامل مع الأفكار والمعلومات والمواقف بالذكاء العاطفي وبخاصة المكونات التي تشير للذات منها الدافعية لتنظيم الذات.

- المكانة المعرفية للفرد، فالفرد الذي يتمتع بمستوى عالٍ من التعليم ربما يكون قادرًا على التمكن من العمليات المعرفية أكثر من شخص آخر.

- الخبرات السابقة التي مر بها الفرد.

- مستوى الفرد في عمليات التمثيل والمواءمة.

- الفروق الفردية في السمات الشخصية.

- كمية الاختلاط والعزل التي يضع الفرد نفسه فيها.

- مستوى النضج المعرفي والفكري الذي وصل إليه الفرد.

- كمية الطاقة النفسية التي يحدد الفرد التعامل مع المتغيرات البيئية.

- طبيعة المجتمع أو البيئة المحيطة بالفرد.

من المؤكد أن الكاتب في هذه المبحث أعطى أهمية كبيرة للبعد الاجتماعي والبيئي لبناء المناعة الفكرية، وهذا من الجوانب المهمة. فعلماء الاجتماع - ومن خلال دراستهم - يؤكدون الدور المهم الذي تؤديه البيئة الاجتماعية في تكوين شخصية الفرد وكذلك تكوين المناعة الفكرية.

4 - مقياس المناعة الفكرية

جاء المؤلف بمقياس المناعة الفكرية، حيث أكد أنه لا بد من وجود مقياس لهذا المفهوم. ويتكون مقياس المناعة الفكرية من 43 فقرة، يتم تقدير الدرجات فيها على منح درجات 1.2.3 على التوالي.

وهذا المقياس يتميز بصدق ظاهر جيد ومعاملات ثبات جيد، في تطبيق العمل به. وقد تم إجراؤه سنة 2019 في الدراسة الموسومة:

عدة عوامل أهمها تخصصه في علم النفس وطرحه مفاهيم علم النفس فضلاً عن مفهوم المناعة الفكرية وآليات عملها وهي بدورها ذات بعد نفسي.

د - من ناحية المصادر والمراجع

لم يذكر المؤلف المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في كتابه والسبب أن المفهوم جديد (من اجتهاده الخاص). وهذا يعد ضعفاً لقيمة الكتاب العلمية. فالمصادر والمراجع تساهم في إغناء البحث العلمي، وكان يجب على الباحث أن يعود إلى أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع للثبوت من متانة طروحاته.

هـ - من ناحية الفهرس أو خطة البحث

تركز الصوغ على شكل عناوين متسلسلة، وغير متناسقة ومتسلسلة في أبواب فصول، ولا يوجد توازن بين العناوين من حيث حجمها، حيث نجد عنواناً يحتوي على صفحتين وآخر يحتوي على 60 صفحة، وبذلك لم يراع الكاتب الانسجام والتوازن بين العناوين وفروعها.

إلى ذلك لم يتوافر الكتاب على خاتمة، تعدّ من أهم النقاط التي يجب طرحها في الكتاب. فالخاتمة في البحث العلمي تمثل قدرة الباحث على عرض أهم النتائج التي توصل إليها بعد مرحلة طويلة من تجميع المعلومات وكذلك تحليلها وفق المنهجية المتبعة، وعند الوصول إلى نهاية الرحلة في كتابة البحث العلمي الذي يتناول موضوعاً واحداً يتمركز حوله جميع خطوات البحث العلمي من بدايته إلى نهايته.

2 - من ناحية المضمون

جاء الكاتب بمفهوم جديد وهو المناعة الفكرية، فتطرق إلى هذا المفهوم من خلال بنائه المعرفي من أهمية وأبعاد كيفية بناء المناعة الفكرية. إلا أن العنوان كان المناعة

- لا ترتبط المناعة الفكرية بالمهارات الاجتماعية والتعاطف ضمن مكونات الذكاء العاطفي.

- ترتبط المناعة الفكرية بالتماسك النفسي وبخاصة بعدم الشعور بالوضوح والشعور بالطوعية.

وكانت أهم التوصيات كالتالي:

■ التوسع في توضيح مفهوم المناعة الفكرية والتماسك النفسي كونها من المفاهيم الحديثة من خلال كتابات المقالات التي تشرع هذه المفهومين.

■ إجراء دراسات أخرى لدراسة العلاقة الارتباطية بين المناعة الفكرية وبين متغيرات أخرى.

سابعاً: تقييم عام للكتاب

1 - من الناحية الشكلية

أ - من حيث اللغة

كانت اللغة سليمة ومتسلسلة تخلو من الأخطاء اللغوية والنحوية.

ب - من ناحية الأسلوب

كان الأسلوب سهلاً نوعاً ما، وصعباً في بعض المرات، وبخاصة أثناء اعتماده على أسلوب فلسفي في بعض الأحيان.

ج - من حيث التحليل

كان تحليلاً نفسياً استخدم المفاهيم والعبارات المتبعة في علم النفس، كالمناعة النفسية والضغط النفسية، والتفكير الإيجابي والذات الإبداعية... إلخ. ولا سيما أن المؤلف متخصص في علم النفس التربوي.

وهذا يؤكد أن الكاتب ينتمي إلى المدرسة النفسية، أو التحليل النفسي، وهذا يرجع إلى

نجد أهدافاً واضحة من خلالها يصل الباحث إلى ما يريد أن يصل إليه⁽²⁾.

أما مفهوم المناعة الفكرية، فهو مفهوم يحتاج إلى بناء معرفي متأصل لكي يصل إلى درجة المفاهيم العلمية، لأن المفهوم في العلوم الإنسانية يجب أن يمر عبر مراحل إلى أن يصل إلى المفهوم بمعناه المتكامل. فالمفهوم يجب أن يكون له تأصيل نظري يستند إليه.

ثم قدم الكاتب دراسة بعنوان «المناعة الفكرية وعلاقتها بالذكاء العاطفي والتماسك النفسي لدى الطلبة الجامعيين» في 60 صفحة من أصل 107 صفحات في كتاب، وهذا خارج عن الهدف العام للكتاب. وهو أخيراً يتطرق إلى المناعة الفكرية في ضوء النظرية المعرفية، والدراسة المتطرق إليها دراسة نفسية لا علاقة رئيسية لها بالموضوع الكتاب، علماً أنه يجب أن يكون العنوان معبراً فعلاً عن مضمون الكتاب □

الفكرية في ضوء النظرية المعرفية، لكنه تطرق إلى هذه النقطة في عنوان واحد فقط، وكانت في خمس صفحات من بين 107 صفحات، وهذا يعد تناقضاً بين عنوان الكتاب ومضمونه.

كما ربط بين المناعة الفكرية والتركيبية النفسية للفرد فقط، وأهمّل جانباً مهماً في الفرد وهو قدراته العقلية. فالقدرات العقلية للفرد تختلف من شخص إلى آخر. لذا وجب أن تكون هناك آليات موضوعية لتنمية القدرات العقلية لتكون وعاءاً للمناعة الفكرية، فثلاثية التركيب النفسية والعقلية والبدنية للفرد هي حلقة مهمة في نجاح عملية المناعة الفكرية المنظمة.

وعند قراءتنا المعمقة للكتاب لا نجد أن الباحث تبني منهجية معينة يعتمد عليها في طرحه لموضوع الدراسة، ولا يختلف اثنان على أهمية المنهجية في البحث العلمي. كما لا

(2) كتاب جماعي، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2019)، ص 34.

كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية

كابي الخوري

أولاً: كتب عربية

1-

وتكمن أهمية الدراسة في محاولتها الكشف عن الظروف والأوضاع التي أسهمت في تحول الإباضية من مجرد موقف سياسي تجاه الأحداث التي عصفت. بالأمة الإسلامية في القرن 1 هـ/ 7 م، إلى تيار سياسي له نظريته السياسية في الحكم، نجح تطبيقها في عدة بقاع من العالم الإسلامي، ولا سيما في عُمان وبعض من بلاد المغرب العربي.

وتهدف الدراسة إلى الكشف عن أبرز الأوضاع الداخلية والخارجية التي أثرت في الفكر السياسي الإباضي وكيفية تعامله معها خلال القرون الثاني-الرابع هجرية؛ والأساليب التي سعى من خلالها الفكر الإباضي إلى استيعاب البعد القبلي؛ والوقوف على مبادئ الفكر السياسي الإباضي، ومدى مواكبته المستجدات والمتغيرات التي أملتتها الأوضاع السياسية خلال فترة الدراسة.

تضم الدراسة ثلاثة فصول، يتناول الفصل الأول الأحداث السياسية في العالم الإسلامي وأثرها في تشكل الفكر السياسي الإباضي. ويشكل هذا الفصل مدخلاً عاماً يعرض لتطور مؤسسة الخلافة وأبرز التطورات السياسية

تهاني بنت عبد الله الحوسني. نظام الحكم في عُمان بين فقه المذهب الإباضي والممارسة السياسية (القرون 2-4 هـ/ 8-10 م). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020. 140 ص.

تعدّ دراسة نظام الحكم في عُمان في القرون الثاني-الرابع هـ (الثامن-العاشر م) -كما توضح. مؤلفة هذا الكتاب -من الموضوعات التي تتداخل فيها الأطر الفكرية والمبادئ السياسية التي شكلت النظرية السياسية للإباضية، مع خصوصية الموروث القبلي في المجتمع العُماني، إلى جانب التنظير الفقهي الذي حاول استيعاب التكيف الشرعي والظروف التي أحاطت بالتجربة السياسية في عمان وتطبيق أحكام الإمامة وتقاليدها مع إعلان ولادة الإمامة الأولى بعُمان عام 132 هـ/ 784 م والإمامة الثانية عام 177 هـ 793 م، وتفاعل الفكر الإباضي مع الممارسة السياسية والأحداث التي مر بها.

الملاح السياسية لدولة الإمامة، إذ أدى عزل الإمام الصلت إلى تحول الثقل السياسي من الأئمة والعلماء إلى الزعامات القبلية، وترافق ذلك مع صراع على السلطة وتفكك سياسي نتج منه تدخل قوى خارجية متمثلة في الدولة العباسية، وخضوع عُمان لحكم أسر بني سامة وبني وجيه، وتعرضها لهجمات القرامطة، ناهيك بالجدل الفكري الذي تمخض عنه نظرية العزل، وفق الأحداث التي قلبت موازين القوى السياسية، وانقسام العلماء إلى تيارين متضادين فكرياً بين الاعتدال الذي مثله المدرسة النزوانية والتشدد الذي مثله الرستاقية.

-2-

بسام أبو شريف. السمك المالح. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2020. 544 ص.

يرصد هذا الكتاب للمناضل الفلسطيني بسام أبو شريف أحد المستشارين البارزين للرئيس الراحل ياسر عرفات أحداث ووقائع عمليات الإرهاب الإسرائيلية، متناولاً مخطط الدولة الصهيونية بما حمله من عمليات اغتيال وجرائم ومجازر بحق الشعب الفلسطيني واحتلال لأرضه، وصولاً إلى التحالف الإمبريالي الصهيوني الهادف إلى التوسع والهيمنة على منابع النفط والغاز في المنطقة من خلال استخدام القوة والنفوذ الأمريكيين. يسترجع أبو شريف سجل عمليات الاغتيال والجرائم التي ارتكبتها الصهيونية على مدى سنوات طويلة، فيتناول على سبيل المثال دور العصابات الصهيونية وبن غوريون تحديداً في اغتيال الوسيط الدولي فولك برنادوت (1948) بسبب مقترحاته التي لا تتناسب وأهداف الصهيونية ولا سيما تقريره ضد هجرة

التي شهدتها العالم الإسلامي بعد أحداث الفتنة والتحكيم في القرن الهجري الأول. ويوضح أن النظرية السياسية للإباضية. نشأت من منطلقات سياسية معارضة لممارسات الدولة الأموية، ولا سيما بعد استيلاء بني أمية على الحكم وتحويله إلى حكم يستخدم القوة والعنف. وقد تحولت الإباضية من تيار سياسي لها مبادئها وأفكارها المتعلقة بنظام الحكم إلى مذهب كسائر المذاهب الأخرى.

ويعرض الفصل الثاني للفكر السياسي الإباضي بين النظرية والتطبيق، فيتناول نظام الحكم القبلي السائد قبل إعلان الإمامة الإباضية فيها، ثم قيام الإمامة الأولى والظروف التي رافقت سقوطها، ومن ثم إعلان الإمامة الثانية والتجربة العملية للنظرية السياسية. عند الإباضية، وتفاعلها مع القوى القبلية في المجتمع العُماني، وأثر ذلك في قوتها وبقائها، أو ضعفها وزوالها. ويؤكد هذا الفصل أنه على الرغم من القيم والمبادئ التي انطلقت منها الإمامة في مناهضتها للمركزية والحكم الوراثي والاستبداد بالسلطة، وسعيها إلى تحقيق مبادئ الشورى والعدالة والمساواة، فإنها لم تتمكن من إنفاذ أحكامها في منع التجمع القبلي، وبالتالي لم تتمكن من القضاء على الأحلاف القبلية المناهضة لها إلا من خلال حلف قبلي آخر تضمن من خلاله بقاءها واستمرارها، وذلك في محاولة لإيجاد حالة من التوازن بين ثوابت الإباضية وخصوصية المجتمع القبلي العُماني.

أما الفصل الثالث، فيناقش ملامح الدولة التي تأسست في عهد الإمامة في مرحلة القوة من خلال المؤسسات التي ساهمت في إدارة شؤون المجتمع. كما يتطرق إلى مرحلة ما بعد عزل الإمام الصلت بن مالك، وتغير

ليتوقف عند إصرار شارون على اغتيال عرفات بعد توقيع اتفاق أوسلو 1993، اعتقاداً منه بأن تصفية عرفات تنهي المقاومة الفلسطينية، وذلك بالتنسيق مع الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الابن وبالتشاور مع بعض الحكام العرب، رغم أن هذا الاتفاق يمنح كل عائد إلى فلسطين من الخارج تحت علم منظمة التحرير حماية وحصانة ضد أي ملاحقة إسرائيلية.

ويتناول أبو شريف التطورات الأخيرة في البلدان العربية ومحاولات التحالف الصهيوني الإمبريالي تفكيك البلدان العربية المحيطة بإسرائيل وتبديد مواردها من خلال دعم جبهة النصرة وتنظيم داعش وغيرهما من التنظيمات الإرهابية، اعتقاداً من هذا التحالف أن ذلك سيوفر الأمن لإسرائيل. ويرى أبو شريف - وهو أساساً من المناضلين الفلسطينيين - الذين التحقوا بصفوف «حركة القوميين العرب» - أنه لا بد من إقامة حركة قومية عربية فاعلة للتمكن من مقاومة المخطط الصهيوني في المنطقة.

يبقى أن سجل قادة إسرائيل الحافل بالجرائم ومواصلة. المسؤولين الاسرائيليين ارتكاب الجرائم بحق الشعب الفلسطيني والدعم الأمريكي المستمر لإسرائيل وإشراكها في الهيمنة على المنطقة من المؤشرات التي لا يمكن إنكارها والتي تؤكد أن الحديث عن السلام في المنطقة مجرد أوهام، يروج لها التحالف الامبريالي الصهيوني لاستكمال مشروع تفتيت دول المنطقة والهيمنة عليها، يواكبها عجز رسمي عربي مزمّن تعبر عنه. قيادات عربية عديدة من خلال طلب الحماية الغربية، اعتقاداً منها أن هذا المسار يوفر لأنظمتها الاستقرار والاستمرارية.

اليهود إلى فلسطين، ومجزرتي. دير ياسين (نيسان 1948) وكفر قاسم (1956)، وصولاً إلى مجزرة صبرا وشاتيلا (1982) والاغتيالات العديدة التي استهدفت القادة الفلسطينيين مثل عمليات اغتيال علي حسن سلامة (1979)، وكمال عدوان وكمال ناصر وأبو يوسف النجار (عملية فردان-بيروت 1973)، والقادة المناضلين والمفكرين أمثال غسان كنفاني (1972)، ووديع حدّاد (1978)، ناهيك بالمحاولة الفاشلة لاغتيال جورج حبش في عمان (1969)، ومحاولات اغتيال المفكر والمناضل أنيس الصايغ التي كان أخطرها عام 1972، والتي أصابته بجروح بالغة، إضافة إلى محاولة الاغتيال التي استهدفت أبوشريف نفسه. في تموز/يوليو من العام نفسه بواسطة تفجير كتاب مفخخ نجا منه بإعجوبة.

ولا يغفل أبو شريف عمليات الإرهاب والاغتيال والمجازر التي استهدفت قوى المقاومة والمناضلين والجيش العربي التي وقفت إلى جانب القضية الفلسطينية، مثل تدمير سفينة «ليبرتي» الأمريكية لإخفاء دورها في تدمير القوات الجوية المصرية في حرب 1967، ومجزرتي «قانا» في جنوب لبنان (الأولى عام 1996 والثانية عام 2006) واغتيال أبو علي مصطفى، الأمين العام لـ «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» عام 2001 والشيخ ياسين مؤسس حركة حماس عام 2004 وعماد مغنية أحد قادة حزب الله البارزين في سورية عام 2008 ومحمود المبحوح حد أعضاء كتائب عز الدين القسام في دبي عام 2010 وغيرهم من المناضلين ضد الاحتلال الصهيوني.

ويعرض أبو شريف لعشرات محاولات الاغتيال الفاشلة التي استهدفت ياسر عرفات،

-3-

سعد محيو. من نحن؟ القيم المشرقية المتوسطة في مواجهة العولمة التكنو - رأسمالية. بيروت: دار أبعاد للطباعة والنشر والتوزيع، 2020. 320 ص.

مؤلف هذا الكتاب هو أحد الأعضاء المؤسسين.. لمشروع «منتدى التكامل الإقليمي» الذي أطلق في بيروت عام 2018 بعد سنوات من الجهود بين عدد من الباحثين. والمفكرين العرب والأتراك والإيرانيين والأكراد من أجل إطلاق الحوار العربي - التركي - الإيراني - الكردي وتعزيز التكامل والتعاون بين العالم العربي وبين جيرانه من الأتراك والإيرانيين بهدف نقل الإقليم المشرقي الممتد من حوض البحر المتوسط إلى أعالي الهضبة الإيرانية - التركية من أتون النزاعات والحروب العنيفة، إلى رحاب السلام والتعاون والتكامل، وتفعيل حضوره الدولي واستعاده دوره الحضاري التاريخي.

ولا يعني تعبير الإقليم المشرقي في هذا الكتاب - كما يأتي في تعريفه وفي تعريف مشروع «منتدى التكامل الإقليمي» - التنكر أو القفز فوق الهوية العربية والهويات الوطنية التركية والإيرانية والكردية والأمازيغية والانتماءات المسيحية واليهودية (غير الصهيونية) والعلوية والأيزيدية، وغيرها من المكونات الإثنية والدينية التي لطالما كان يعج بها هذا الإقليم من آلاف السنين. وقد أضيف تعبير المتوسطي إلى المشرقي لوجود فرصة حقيقية للمشرق المتوسطي ليشمل منطقة المغرب الكبير الذي تطل دوله على السواحل المتوسطية كي ينهض من جديد ككتلة حضارية - استراتيجية واحدة، بفعل بدء انحسار الهيمنة المطلقة للغرب على النظام

العالمي، وصعود العمالقة الآسيويين الثلاثة، الصين والهند واليابان،. الذي يؤشر إلى قيام نظام عالمي جديد متعدد الحضارات والتوجه نحو إنهاء هيمنة المصطلحات الغربية، مع أبعادها الاستشراقية السلطوية ثقافياً واستراتيجياً،

وعودة تركيا وإيران إلى كنف الحضارة المشرقية ومطالبتها بحصة في نظام إقليمي جديد للشرق الأوسط، وحلول النزعة الإقليمية في العالم مكان مفاهيم الدولة - الأمة بفعل العولمة والثورة التكنولوجية الرابعة.

ويثير الكتاب النقاش حول دوافع توحيد الإقليم المشرقي المتوسطي، فيشير إلى أن هناك قيماً مشرقية مشتركة نابعة. من تفاعل حضاري. بين مختلف الهويات الوطنية والانتماءات الدينية تسود الإقليم المشرقي المتوسطي، لتشكل المرجعية الحضارية الجامعة لكل تلك الهويات والانتماءات في الإقليم. وإذ تتسم هذه القيم بالتعددية واللامركزية، بما يعني ذلك من اعتراف بالآخر وتعاون وتسامح، فهي تعزز الهويات الفرعية، العربية الإيرانية والتركية والكردية والانتماءات الإثنية والدينية الأخرى، بدلاً من مواجهاتها أو الحلول مكانها.

وعلاوة على ذلك، كان هناك دوافع استراتيجية واقتصادية دولية عديدة تدفع إلى توحيد الإقليم على مدى العقود القليلة الماضية، من بينها مشاريع أمريكية وإسرائيلية لقيام شرق أوسط جديد، أو موسع أو كبير، ناهيك بالمبادرة المتوسطية والاتحاد المتوسطي الأوروبيين، وصولاً إلى «صفقة القرن». الأمريكية الإسرائيلية الأخيرة في المنطقة.. ولا يخفى أن معظم المشاريع الأمريكية - الإسرائيلية في المنطقة تهدف إلى إغراق

الاستفتاء مع الأخذ بالاعتبار عرض المسألة على البرلمان في بغداد للموافقة.

من هنا يبحث هذا الكتاب مفهوم الفيدرالية والاستقرار السياسي في العراق بعد عام 2003، فيتناول أبرز مبادئ النظام الفيدرالي وأثر تطبيقه في العراق على الاستقرار السياسي. وفي هذا السياق، يستمر الجد حول الفيدرالية في العراق التي بنيت على أسس خاطئة مثل المحاصصة والطائفية وسط انقسامات حادة بين مكونات الشعب العراقي، وبعدها أقدمت سلطة الائتلاف المؤقتة برئاسة بريمر على حل الجيش العراقي. بالكامل، الأمر الذي أضعف السلطة المركزية ودفع بالبلاد نحو الفوضى. وكان للتدخلات الخارجية تأثيرها الواضح في عدم استقرار العراق، إذ فشلت الإدارة الأمريكية في إدارة أزمات ما بعد الاحتلال. وانكشف زيف الشعارات التي روجت لها إدارة بوش الابن لاحتلال العراق، مثل إزالة أسلحة الدمار الشامل التي لم يعثر على أي منها أو نشر الديمقراطية وتعزيز ثقافة احترام حقوق الإنسان التي دحضتها ممارسات قوات الاحتلال الأمريكي في العراق، ولا سيما في سجن أبو غريب، ناهيك بتنافس القوى الإقليمية -ولا سيما إيران وتركيا- على النفوذ. في البلاد، وتضارب مصالحهما مع الدور الأمريكي.

والواقع، إن إقامة نظام فيدرالي في العراق كان يمكن أن يكون عاملاً مساعداً على الاستقرار في البلاد، لكن المشكلة ارتبطت بسوء تطبيق النظام الفيدرالي، إذ إنه علاوة على التدخلات الخارجية في العراق التي حالت دون وجود سياسة خارجية موحدة ومتماسكة، وتطبيق الفيدرالية وفقاً للمحاصصات العرقية والمذهبية الطائفية، لم تضمن الفيدرالية

شعوبها بالحروب الطائفية والمذهبية والجيو-سياسية الدائمة ليتسنى.. لها تفتيتها كياناتها والهيمنة على مواردها. من هنا يؤكد الكتاب أهمية قيام قوى الاقليم الشرقي المتوسطي بتفعيل الحوار في ما بينها من أجل تعاونها وتكاملها وبما يسهم في السيطرة على مواردها وجعل مجتمعاتها مستقلة ثقافياً عن السيطرة الاستعمارية والإمبريالية الغربية.

- 4 -

وضاح إحسان الجبوري. الفيدرالية والاستقرار السياسي في العراق بعد عام 2003. عمّان: دار وائل لطباعة والنشر والتوزيع، 2021. 156 ص.

عقب الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، أعلن بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق بوصفه رئيساً لسلطة الائتلاف المؤقتة التي تولت حكم العراق قانون إدارة الدولة المؤقت عام 2004، وأحالته إلى مجلس الحكم الانتقالي- المكون من شخصيات عراقية، اختيرت بموجب محاصصات عرقية وطائفية - لكي يعلنه كدستور مؤقت للبلاد.

وبموجب قانون إدارة الدولة المؤقت، أقرت الفدرالية كأساس لشكل الدولة العراقية الجديدة وتم تكريس الحكم الذاتي لإقليم كردستان الذي كان أعلن في عام 1974، مع منح سلطات الإقليم صلاحيات واسعة مثيرة للجدل، تتعلق بحق إقليم كردستان بالمطالبة بمناطق متنازع عليها مع الحكومة المركزية في بغداد، ناهيك بالقوانين المحلية التي قد تكون مثيرة للتناقضات والخلافات والتي تحسم لصالح الإقليم من دون الرجوع إلى السلطة المركزية، إضافة إلى منح كل محافظة الحق في إقامة إقليم فيدرالي عن طريق

بجائحة فيروس كورونا عام 2020. ومقتل المواطن الأمريكي من أصول أفريقية. جورج فلويد على يد شرطي أبيض في مدينة منيابولس في أيار/مايو 2020. وتتضمن الخارطة دعوة صريحة وربما «متطرفة» للأمريكيين السود للشروع في «الهجرة العظمى العكسية»، بما تعنيه من انتقال جماعي من مدن المقصد الكبيرة مثل نيويورك وشيكاغو على سبيل المثال، إلى المناطق. والمجتمعات الجنوبية التي كانت تعج بالسكان السود قبل أن يضطر هؤلاء السكان إلى التخلي عن مسقط رأسهم، إما بحثاً عن عمل في الشمال - أو كلاجئين من الإرهاب الأبيض. وتستهدف هذه الهجرة إلى تغيير ديمغرافي في الجنوب لصالح الأمريكيين السود لتحقيق الكثافة السكانية المطلوبة لقلب الولايات الكونفدرالية السابقة شديدة التنوع إلى وضع الأغلبية السوداء. وبذلك يمكن إنشاء قاعدة عريضة للسلطة السوداء تؤدي إلى انتخاب المزيد من أعضاء مجلس الشيوخ والنواب السود، وفي نهاية المطاف تحقيق تكافؤ في هيكل السلطة.

ويشكك الكاتب في الاحتجاجات الجماهيرية متعددة الأعراق التي شهدت انتعاشاً في شعبيتها طوال عام 2020 في أعقاب مقتل جورج فلويد... ويعتبر أن مثل هذه الاحتجاجات التي يمارس فيها الأمريكيون السود شكلاً من أشكال «الديمقراطية المباشرة» في حقهم في التجمع، جنباً إلى جنب مع الحلفاء الليبراليين البيض، لن تحقق المساواة، مشيراً إلى أنه بمجرد انتهاء الاحتجاج. يتلاشى دعم الحلفاء البيض لقضية المساواة. وتعود الأمور في كل مرة إلى ما كانت عليه قبل اندلاع الاحتجاجات.. وعليه

وجود سياسة مركزية متوازنة إزاء مختلف المحافظات العراقية. ففي حين يتمتع إقليم كردستان. بصلاحيات أكبر من الصلاحيات الفيدرالية المتعارف عليها ويتلقى من حيث المبدأ 17 بالمئة من خزينة الحكومة المركزية، تتشدد الحكومة المركزية في تعاملها مع أي اتجاه فيديريالي في محافظات. أخرى في جنوبي البلد وغربها. وقد تعجز. مخصصات الحكومة المركزية لبعض المحافظات عن تلبية الحد الأدنى من مطالبها.

ثانياً: كتب أجنبية

- 1 -

Charles M. Blow

The Devil You Know: A Black Power Manifesto

New York: Harper, 2021. 256 p.

في هذا الكتاب خارطة طريق يقدمها الكاتب الصحفي الأمريكي تشارلز بلو للأمريكيين السود لحشد أنفسهم في جنوب البلاد بهدف تأمين الغالبية الديمغرافية اللازمة للسيطرة على السلطة السياسية في الجنوب، الذي يعتبر بالنسبة إلى العديد من الأمريكيين السود أصل هويتهم الاجتماعية والسياسية الجماعية، وذلك لمواجهة تفوق البيض، وصولاً إلى تحقيق نوع من المساواة والعدالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الدائمة التي استعصت على الولايات المتحدة منذ تأسيسها.

وتأتي خريطة الطريق هذه للكاتب -«ابن الجنوب الأسود» -لأمريكيين السود مع تزايد العنف ضدهم - الجسدي والنفسي - في السنوات الأخيرة، والذي بلغ ذروته. خلال الاحتجاجات. على إجراءات الإغلاق المرتبطة.

من هنا يتناول الكتاب الدروس المستمدة من أكثر من 100 حادثة قسرية بين عامي 1991 و 2018 لتكوين نظرة ثاقبة حول كيفية استخدام الجيش الأمريكي لتحقيق أهداف السياسة الأمريكية. وعلى وجه التحديد، يوفر إرشادات حول الطرق والظروف التي يمكن للقوات المسلحة الأمريكية بموجبها أن تعمل بالتنسيق مع العوامل الاقتصادية والدبلوماسية لقوة الولايات المتحدة لإنشاء استراتيجيات قسرية فعالة.

لقد تم استخدام الجيش الأمريكي لشن حروب في أفغانستان والعراق، وملاحقة المنظمات الإرهابية في أكثر من 14 دولة. كما أجرت القوات الأمريكية تدريبات وتمارين منتظمة مع الدول الشريكة، وقدمت الإغاثة في حالات الكوارث والمساعدات الإنسانية، ودعمت الدفاع عن الحلفاء من خلال برامج المساعدة الأمنية وعمليات الانتشار الخارجية. وهدفت هذه الأنشطة وغيرها إلى منع التحديات التي تواجه المصالح الوطنية عن طريق وضع القيم الأمريكية موضع التنفيذ وإظهار قوتها العسكرية. كما لجأت الإدارات الأمريكية المتعاقبة إلى استخدام القوات المسلحة لتحقيق أهداف الأمن القومي من خلال استعراض القوة والعمليات التي تشمل أحياناً العنف من دون اللجوء إلى الحرب.

وبطبيعة الحال لجأت الولايات المتحدة أثناء استخدام الإكراه العسكري إلى عوامل اقتصادية ودبلوماسية، توصلت بنتيجتها إلى خلاصات، أولها، أن نجاح الإكراه العسكري يتطلب الوضوح في تحديد الطلبات الأمريكية كي لا يشوب موقف السياسة الأمريكية أي ارتباك. وثانيها، أن نجاح الإكراه.. يتطلب تحريك ونشر قوات عسكرية مناسبة من خارج

ينصح الكاتب الأمريكيين السود باعتماد خيار «الديمقراطية التمثيلية»، التي قد تمكنهم من تقرير المصير عن طريق شغل مقاعد في المناصب السياسية، أي ملء الحكومة المحلية ومجلس النواب ومجلس الشيوخ على حد سواء بالسود، بعيداً عن التحالفات مع البيض التي تدعم ممثلي السود في الكونغرس مقابل الاهتمام بمصالح البيض أولاً.

وفي المحصلة يعتقد الكاتب أن مستقبل الأمريكيين السود هو في الجنوب ويمكنهم مع تأمين التفوق العددي في الولايات الجنوبية إرسال أشخاص إلى الكونغرس يمثلون وجهات نظرهم أفضل تمثيل، ومواجهة هيمنة البيض في الولايات الشمالية وولايات الغرب الأوسط ذات التعداد السكاني المنخفض مع ارتفاع عدد أعضاء الهيئة الانتخابية.

- 2 -

Melanie W.Sisson, James A. Seibens and Barry M. Blechman (eds.).

Military Coercion and US Foreign Policy: The Use of Force Short of War

London: Routledge, 2020. 250 p.

على الرغم من وضعها كأكبر قوة عظمى خلال فترة ما بعد الحرب الباردة (1991-2018)، فقد فشلت جهود الولايات المتحدة لإكراه الدول الأخرى بقدر ما نجحت هذا ما يظهره هذا الكتاب، مؤكداً أنه في العقود المقبلة، ستواجه الولايات المتحدة دولاً أكثر قدرة وإبداعاً، ومستعدة لتحدي مصالحها وقادرة على الاستفادة من عثراتها ونقاط ضعفها لذلك، تتطلب المنافسة أن تعالج الولايات المتحدة هذه التحديات بشكل إيجابي من خلال التهديد باستخدام القوة بدلاً من اللجوء إلى الحروب المدمرة.

السلطة إلى المؤسسات التي تسيطر عليها الطبقة العاملة: الشركات، والفروع التنفيذية والقضائية، والجامعات، ووسائل الإعلام لذا يرى الكاتب أن هذا الصراع الطبقي سيؤدي إما إلى استمرار حكم الأوليغارشية من قبل النيوليبراليين التكنوقراطيين يتخللها انتشار مزعج للشعبوية، وعدم وجود إصلاحات بناءة، أو اعتماد التعددية الديمقراطية، كما كانت موجودة في الغرب بين 1945-1975 والتي تتمثل حالياً في مجتمعات أكثر تماسكاً. وأقل تفاوتاً مثل اليابان وكوريا الجنوبية. وكما كانت التسوية الطبقة عام 1945 مبنية على الخوف من الشيوعية، فإن خوفاً من نفس الحجم هو الذي سيجبر التكنوقراط النيوليبراليين على تخفيف قبضتهم على السلطة. وعليه قد تحاول الطبقات الحاكمة الإدارية استمالة المتمردين الشعبويين من خلال تقديم تنازلات طفيفة بشأن الهجرة أو التجارة أو السياسة المحلية. لكن إنهاء الصراع الطبقي الجديد سيتطلب من الطبقة الإدارية العليا الصغيرة أن تكون مستعدة لتقاسم الثروة. ومشاركة السلطة الحقيقية مع أغلبية الطبقة العاملة وعليه يرى الكاتب أن الشعبوية هي أحد أعراض الصراع، والنيوليبرالية هي المرض، والتعددية الديمقراطية هي العلاج.

ثالثاً: تقارير بحثية

-1-

Michelle Gavin,

“Ethiopia-Sudan Border Dispute Raises Stakes for Security in the Horn,”

Council on foreign Relations (4 February 2021).

أدت المعارك في منطقة تيغراي الإثيوبية بين «جبهة تحرير شعب تيغراي» والجيش

مسرح العمليات المفترض. وثالثها، أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أن فرض العقوبات قبل العمليات العسكرية قد يقلل من احتمال نجاح الإكراه العسكري. ورابعها، يتعلق بكيفية وبراعة معالجة التكاليف المترتبة والمتوقعة للاكراه العسكري.

- 3 -

Michael Lind

The New Class War: Saving Democracy from the Managerial Elite

London: Portfolio, 2020. 224 p.

يتناول مايكل ليند، الكاتب الصحفي والأكاديمي الأمريكي، في هذا الكتاب الحركات الشعبوية في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية، التي تمكنت من زعزعة سيطرة الأنظمة الحزبية القائمة في العديد من الدول الأوروبية، والتي اتهمت بالمقابل من قبل الأحزاب الحاكمة بأنها حركات تمرد شعبية تثير التعصب الأعمى من خلال إثارة موضوعات الهجرة والأمن الوطني، وتسعى إلى الإطاحة بالديمقراطية الليبرالية ويرى ليند أن هذا الصراع بين الحركات الشعبوية والأحزاب الحاكمة أكثر تعقيداً مما يُوصف، إذ يخفي صراعاً طبقياً جديداً كامناً في الديمقراطيات الغربية، يدور بين الطبقة الإدارية، وهي النخبة الحاصلة على شهادات جامعية تتجمع في مراكز عالية الدخل وتسيطر على الحكومة والاقتصاد والثقافة، وبين الطبقة العاملة في المناطق المنخفضة الكثافة، معظمها، من السكان الأصليين والبيض وتتصادم الطبقتان في قضايا الهجرة والتجارة والبيئة والقيم الاجتماعية.

وكان للطبقة الإدارية اليد العليا لكن نصف قرن من انحدار المؤسسات التي كانت ذات يوم تعمل على تمكين الطبقة العاملة، حولت

من الإصلاحيين المدنيين. وفي إثيوبيا، فإن المطالب القادمة من قاعدة الدعم السياسي المتغيرة لرئيس الوزراء أبي، والأسئلة الناشئة عن المشاركة الإريتيرية في حملة تيغراي، قد تجعل الشوفينية بشأن قضية الحدود تبدو موقفاً جذاباً، أو حتى ضرورياً.

من هنا تتصاعد الدعوات للمجتمع الدولي للعمل على حصر التدخلات الإقليمية في الصراع وعدم إضافة النزاع الحدودي بين السودان وإثيوبيا إلى قائمة الأزمات المتعددة والمتراكمة في القرن الأفريقي التي تتطلب اهتماماً عاجلاً واتخاذ إجراءات وقائية ملموسة لعدم تفاقم النزاع.

-2-

Anthony H. Cordesman with the assistance of Grace Hwang,
"The Biden Administration: Strategy and Reshaping the National Security Budget,"
 The Center for Strategic and International Studies (CSIS) (16 February 2021).

يفيد هذا التقرير أن إدارة بايدن ومعها الكونغرس تواجه تحديات كبيرة في تشكيل ميزانية دفاع فعالة للسنة المالية 2022. وتتضمن هذه التحديات الحاجة العاجلة لإنشاء مقترح ميزانية مناسب للسنة المالية 2022 - وهي مهمة يجب على الإدارة إكمالها في موعد أقصاه نيسان/أبريل المقبل - وتحديد العمل الذي يجب أن يبدأ من أجل معالجة المشكلات طويلة الأجل في ميزانية الدفاع.

وفي الوقت نفسه، هناك حاجة إلى نهج متكامل للتعامل مع الإنفاق على برامج الأمن القومي بما في ذلك الإنفاق المدني الذي نما بشكل حاد منذ بداية عام 2020؛ إذ أدت

الاتحادي إلى فرار الآلاف من المنطقة إلى السودان عبر الحدود المشتركة، مما أثار توترات أمنية على الحدود بين البلدين، وأزمة إنسانية في المنطقة الاستراتيجية. وعليه تصاعدت الدعوات للمجتمع الدولي للتدخل لإزالة العوائق التي تحول دون توصيل المساعدات الإنسانية إلى تيغراي والحوّل دون تصاعد التوترات على الحدود السودانية-الإثيوبية، التي تهدد بمزيد من التدهور.

ولطالما كانت تفاصيل الحدود بين السودان وإثيوبيا محل نزاع، لكن التسوية التي تم التوصل إليها عام 2008 سمحت بحدود هادئة في منطقة الفشاغا، مما سمح للمجتمعات الزراعية الإثيوبية بالبقاء في مكانها من دون التنازل عن مطالبة السودان بالمنطقة. وفي حين أن الدولتين لديهما وجهات نظر مختلفة حول سبب اندلاع الاضطرابات الأخيرة في المنطقة، فإن ما هو واضح هو أن كلاهما حشدت القوات العسكرية على طول الحدود، مما أوجد ظروفاً تنذر بسوء تقدير خطير.

ويشير هذا البحث إلى أنه قد يكون من المغري للبعض أن يطمئنوا إلى الطبيعة التاريخية للنزاع - إذا ظلت هذه القضية من دون حل لعقود، كما يعتقد البعض. لكن السياق الذي يتم فيه الخلاف حول هذه المنطقة أصبح متقلباً بشكل لا يصدق. وإضافة إلى ذلك، فقد أثارت المفاوضات المتوترة وغير الناجحة حتى الآن حول سد النهضة الإثيوبي الكبير وما يرتبط به من إدارة لمياه النيل العداة الإقليمية والشك ولا تزال المرحلة الانتقالية في السودان هشة ومستقبلها غير محدد. ولكن المؤكد هو أن التهديدات الأمنية توفر فرصة كبيرة لقلب الموازين لصالح الجيش بدلاً

- 3 -

Anna Borshchevskaya

“Don’t Expect Russia to Help Save the Iran Deal,”

The Washington Institute for Near East Policy
(16 February 2021).

National Interest. نشرت في:

يؤكد هذا التحليل السياسي أن إدارة جو بايدن وضعت بند العودة إلى الاتفاق النووي مع إيران على قائمة أولويات سياستها الخارجية. وفي سعيه لإنقاذ «خطة العمل الشاملة المشتركة» (الاتفاق النووي)، لا ينبغي لبايدن أن يفترض تعاوناً من موسكو التي عملت لسنوات على مساندة برنامج إيران النووي، بل عليه التركيز بدلاً من ذلك، على بناء استراتيجية موحدة تعزز الموقف التفاوضي للولايات المتحدة.

وكانت إيران والولايات المتحدة وروسيا وبريطانيا والصين. وفرنسا وألمانيا توصلوا إلى الاتفاق النووي الإيراني في تموز/ يوليو 2015 بهدف الحد من أعمال تخصيب اليورانيوم الإيراني. لكن دونالد ترامب انسحب من الاتفاق في أيار/مايو 2018 في إطار حملة «الضغط الأقصى» التي كان يشنها ضد إيران.

وبينما تتجه الأنظار نحو طهران، من الضروري الآن توجيه الأنظار نحو بلد آخر - هو روسيا. فقد عملت موسكو لسنوات على مساندة برنامج إيران النووي، وساعدت شركة «أتومسترويكسبورت» الروسية التابعة للدولة الإيرانيين على إكمال محطة بوشهر للطاقة النووية ومنحتهم رسمياً صلاحية السيطرة على المنشأة في أيلول/سبتمبر 2013، أي قبل عامين من إبرام الاتفاق النووي الإيراني. وفي هذا السياق على إدارة بايدن أن تستعد

أزمة كوفيد -19 إلى أشكال جديدة ضخمة من الإنفاق الفيدرالي على المساعدات المدنية والبرامج الطبية والرعاية الصحية والضمان الاجتماعي التي أدت بالفعل إلى زيادات كبيرة في الإنفاق الفيدرالي والتي تتطلب الآن زيادات مماثلة حتى عام 2030 على الأقل.

من هنا تبرز الحاجة إلى إصلاحات أساسية في هيكل ميزانية الدفاع ومحتواها، والتحديات التي تطرحها التكاليف المتزايدة للإنفاق المدني الإلزامي وزيادة المساعدات للتعامل مع أزمة كورونا، إضافة إلى الحاجة إلى ميزانية كاملة للأمن القومي. ومن أبرز المجالات التي تتناولها الإصلاحات العمل على مراجعة ميزانية الدفاع الحالية التي تستند إلى أرقام قديمة، معالجة الزيادات الهائلة في الإنفاق المدني لمواجهة جائحة كوفيد - 19 والتي قد تتجاوز 3 تريليونات دولار، مراجعة إجمالي الإنفاق على الأمن القومي للولايات المتحدة، إذ إن ميزانية الدفاع لا تشكل أكثر من جزء محدود من إجمالي الإنفاق على الأمن القومي الذي يشمل بالإضافة إلى ميزانية الدفاع والنفقات والإدارات والوكالات الأخرى مثل وزارة الخارجية، ووزارة الأمن الداخلي، ووكالات الاستخبارات وغيرها من النفقات على الجوانب المدنية للأمن القومي.

وعليه، يبدو أن إدارة بايدن بحاجة إلى النظر إلى ما بعد السنة المالية القادمة وإجراء إصلاحات كبيرة في الطرق التي يتم بها هيكلة ميزانيات الدفاع والأمن القومي والإبلاغ عنها وتبويبها، وخاصة كيفية استخدامها تطوير وتنفيذ استراتيجية أمن وطني فعالة.

لاحتمال أن تعقد روسيا جهودها بدلاً من أن تدعمها.

لقد عارضت موسكو العقوبات الصارمة التي أوصلت إيران إلى طاولة مفاوضات الاتفاق النووي. وسعى المسؤولون الروس إلى تخفيف العقوبات المفروضة على إيران والتقليل من خطر البرنامج النووي الإيراني. وفي عام 2010، لم تكتفِ موسكو بإقناع الأمم المتحدة بتخفيف العقوبات المقترحة آنذاك، بل انتزعت أيضاً تنازلاً غير مسبوق، وهو رفع العقوبات الأمريكية عن المجمع العسكري الروسي، والاتفاق على عدم حظر بيع البطاريات الروسية المضادة للطائرات إلى طهران.

ولم يكن تعاون موسكو في النهاية بشأن الاتفاق النووي لصالح واشنطن، بل كان مدفوعاً بالمصلحة الذاتية لقد سمح الاتفاق لموسكو بتوسيع علاقاتها مع طهران، وانتزاع التنازلات من واشنطن، وتعزيز مكانة روسيا كقوة إقليمية موازن للغرب. وعلى نطاق

أوسع، جاء الاتفاق في وقت ارتقت فيه العلاقات الروسية - الإيرانية إلى مستويات غير مسبوقة، والسبب هو الأهداف الجغرافية الاستراتيجية المشتركة بين موسكو وطهران، أي الحد من النفوذ الغربي في الشرق الأوسط، بما في ذلك التقارب المتبادل بين مصالحهما في سورية. وساعد هذا التقارب كلاً من موسكو وطهران على وضع خلافاتهما التكتيكية جانباً وزيادة تعاونهما في الشهر ذاته الذي تم فيه التوصل إلى الاتفاق النووي الإيراني قام اللواء الإيراني قاسم سليمان بزيارة إلى موسكو فيما كان على الأرجح الخطوة الأولى في التخطيط للتدخل العسكري الروسي في سورية. ولا يزال التقارب بين المصالح الروسية والإيرانية قائماً حتى يومنا هذا، في حين أصبح الاتفاق مع إيران حالياً من أهم بنود الأجندة الثنائية. وهذا الشهر، أجرت إيران اتصالات مع كل من روسيا والصين وشكرتهما على موقفهما العادل من الاتفاق النووي الإيراني □