Al Muntada

A Cultural Journal

Published every four months by

The Arab Thought Forum (ATF)

Amman - Jordan

المنتدى

مجلّة فكريّة ثقافيّة فصليّة

منتدى الفكر العربيّ

عمّان – الأردنّ

العدد المزدوج (٢٦٨- ٢٦٩)

المجلّد الحادي والثلاثون؛ شتاء – ربيع ٢٠١٧

رئيس التحرير

د. محمد أبو حمّور

مدير التّحرير

كايد هاشم

التصميم والإخراج الفنّيّ

ميساء خلف

أمانة السرّ والمتابعة

مي الحلتة

التّنسيق لمساهمات الأعضاء

هنيدا القرالة

ساهم في تحرير مواد هذا العدد

محمد سلّام جميعان

لوحة الغلاف

للتشكيلية العراقية

كفاح آل شبيب

الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

أ. د. عدنان بدران

الأردنّ (الرئيس)

د. صلاح الدّين الزين

السودان

أ. د. صلاح جرّار

الأردنّ

د. عبد الحسين شعبان

العراق

دة. وجيهة البحارنة

البحرين

د. يوسف الحسن

الإمارات

اعتُمِدَت مجلّة «المنتدى»، ضمن قاعدة بيانات وملخّصات الدوريّات العلميّة العالميّة، في المركز الإقليمي للعلوم والتكنولوجيا في شيراز/إيران، وذلك وَفْقًا للمؤشّرات العلميّة المتّبعة لدى مركز المراجع الإسلاميّة الدوليّة، بحسب ما أقرّته المنظمة الإسلاميّة للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) في المؤتمر الرّابع لوزراء التعليم العالي (تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٨)، وهي مؤشّرات تتعلّق بتصنيف الأداء البحثيّ في البلدان الإسلاميّة.

الآراء الواردة في المجلّة لا تُعبّر بالضّرورة عن رأي منتدى الفكر العربيّ

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة (٢٠٠٣/١٣/د)

إرشادات مهمّة لكُتّاب المجلّة

- تستقبلُ المجلّةُ الدّراساتِ المتعمّقةَ والمقالاتِ الفكريّةَ والمراجعاتِ النّقديّةَ الرّصينةَ لكتبٍ عربيّةٍ وأجنبيّةٍ صادرة حديثًا.
- يُعدّ أعضاء المنتدى حُكّمًا مراسلين للمجلّة في أقطارهم.
- يسرّ المجلّةَ أنْ تنشر تقارير أعضاء المنتدى عن أنشطتهم الفكريّةِ والثّقافيّة؛ إضافةً إلى تقاريرهم عن أيّ أحداث مهمّة يُتابعونها في أقطارهم.
- تخضعُ كلُّ مساهمة للتقييم.
- يُشترط أنْ لا يزيدَ طولُ المادّة المقدّمة للنّشر على عشرين صفحة (مقاس A4)، وأنْ تكونَ مطبوعةً على الحاسوب (الكمبيوتر).
- يُرجى إرسالُ المادّة بالبريد الإلكترونيّ.
- يُشترط أنْ تكونَ المادّة غيْرَ منشورة أو مقدّمة للنّشر إلى أيّة جهة أخرى.
- يُرجى من الكاتب ذكرُ عنوانِه، بما في ذلك رقم الهاتف والبريد الإلكترونيّ والنّاسوخ (الفاكس)؛ كما يُرجى موافاتُنا بسيرته الموجزة.
- يُرجى العناية بالأسلوب وبمستوى اللّغة عنايةً خاصّة. وستعتذر هيئة التحرير عن قبول المواد التي لا يتوافر فيها الحدّ الأدنى من العناية باللغة.
- تحتفظُ هيئةُ التّحرير بحقّها في إجراء التّعديلات الملائمة على الموضوع المقدّم.
- تعتذرُ الهيئةُ عن عدم إعادة المَوْضوعات التي لا تُقبل للنّشر إلى أصحابها.
- يُمنح الكاتبُ مكافأةً رمزيّةً على مساهمته.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المحكّمة في المجلّة (ص ٢٩٣)

مُنْتَدَى الفِكْرِ العَرَبِيّ

ص ب ١٥٤١
عمّان ١١٩٤١ الأردنّ
تلفون: ٥٣٣٣٢٦١/٥٣٣٣٦١٧/٥٣٣٣٧١٥ (٦-٩٦٢+)
ناسوخ (فاكس): ٥٣٣١١٩٧ (٦-٩٦٢+)

Arab Thought Forum (Atf)

P. O. Box: 1541
Amman 11941 Jordan
Tel: (+962- 6) 5333261/5333617/5333715
Fax: (+962- 6) 5331197

E- mail: *atf@atf.org.jo*
URL: *www.atf.org.jo*
facebook.com/atf.jordan

المحتويات

العدد المزدوج (٢٦٨- ٢٦٩)
شتاء - ربيع ٢٠١٧

- **مدخل:** نحو إعادة قراءة النهضة العربية (رئيس التحرير) ٥

- **قطوف دانية:** الإسلام وبناء السلام محليّاً وإقليميّاً
(سمو الأمير الحسن بن طلال) ٧
- تصريحات سمو الأمير الحسن بن طلال لإذاعة «صوت العرب» في القاهرة، بمناسبة انعقاد المؤتمر الشبابي العربي السابع للمنتدى «التعليم والإبداع والاستثمار: نحو رؤية عربية مشتركة» ١٩

محور العدد: نحو نهضة فكريّة عربية جديدة في مواجهة أزمة القيم والتطرف

(١) البُعد الاقتصادي الاجتماعي في مواجهة التطرف والعنف (د. محمد أبوحمّور).....٢٣

(٢) العدالة الانتقالية باب لوأد الصراع في الوطن العربي (د.محمد طيفوري) ٣١

(٣) الربيع العربي وبروز الهوية الوطنية الفرعية (د. محمد سلمان المعايعة).....٥٣

(٤) أزمة الثقافة العربية (أ.د. محمد عبد العزيز ربيع) ٧٥

دراسات ومقالات

(١) تحديات بناء الدول وسيادتها:الشرق الأوسط والعالم المتقدم نموذجاً
(د. محمد نعمان جلال) ١٠٥

(٢) خارج سايكس-بيكو: ما نُفذ في المنطقة العربيّة هو اتفاق لويد جورج وكليمنصو
(أ.د. سعد أبو دية) ١١٧

(٣) ساطع الحصري ودوره في النهضة العربية (١٩١٦-١٩٦٨) (عبير قطناني) ١٣٥

(٤) خليجٌ واحدٌ والريحُ شتّى: ملامحُ منَ الرصيدِ الفكريّ للدكتور إدوارد سعيد
(محمّد عبد الفتاح حليقاوي) ١٦٧

آفاق ثقافية

(١) اللغة والواقع الاجتماعي (يوسف يوسف) ١٩٩

(٢) الرواية النسوية الخليجية (د. إشراق سامي) ٢١٥

(٣) المسرح الجزائري: التحديات والرهانات بعد أكثر من نصف قرن من الإبداع
(د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة) ٢٢٣

كتب ومراجعات ونقد

- قراءة في كتاب: «الأمن الغذائي العربي ثنائية الغذاء والنفط»
للدكتور جودة عبد الخالق والدكتورة كريمة كريّم (مراجعة: ثابت الطاهر) ٢٤١

- قراءة في كتاب: «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار»
للدكتور هاني نسيرة (قراءة وتعليق: يوسف عبد الله محمود) ٢٥١

- صندوق النقد الدولي: قوة عظمى في الساحة العالمية، أرنست فولف
(مراجعة: عارف عادل مرشد) ٢٥٥

- البحث عن الخلل في الذات العربية (د. فيصل غرايبة) ٢٦٣

- الوعي بالتاريخ والحوار: قراءة في كتاب: «أوراق سياسية من زمن التيه والنكسات»
للدكتور سمير مطاوع (مراجعة د. عقيل عبد الحسين) ٢٦٩

أعضاؤنا المؤازرون

- الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي/الكويت ٢٧٥

- الجامعة الأردنية ٢٧٧

- البنك الأهلي الأردني ٢٨٣

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى» ٢٩٣

نحو إعادة قراءة النهضة العربية

د. محمد أبو حمّور
الأمين العام لمنتدى الفكر العربي
(رئيس التحرير)

يشتمل هذا العدد من مجلَّة «**المنتدى**» على قراءات من جوانب مختلفة لنهوض عربي جديد يتجاوز حالة التراجع والإحباط التي أصابت الحياة العربية في نواحٍ مختلفة، مما يعني أننا في عمق الاختيار بين الاستسلام وبعث الأمل من جديد فِي أوصال هذه الحياة، وربط الأمل بميراثنا النهضوي في الفكر والتاريخ كما هو شأن الأمل في ارتباطه بالتطلع إلى المستقبل.

في أدبيات النهضة العربية فإن «إعادة قراءة التاريخ ليست مسألة ترف فكري، والحاضر والأوضاع العربية التي نعيشها لا تحتمل مثل هذا الترف، لكنها محاولة لإضاءة الجوانب المنسية والمهملة من الذاكرة التاريخية ... لماذا هذه المحاولة؟ لنفهم ما يجري الآن، فأحداث التاريخ ليست سلسلة منقطعة، وهناك أسباب ومقدمات ونتائج ينبغي استيعابها بدقة لندرك موقعنا نحن العرب من حركة التاريخ» ... وأشير هنا إلى الفكرة المهمة التي تحدث بها أكثر من مرّة رئيس المنتدى صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال المعظّم - حفظه الله ورعاه - عندما قال: إنّ سرد التاريخ بحد ذاته لا يفيد في شيء إذا لم يكن مُحفزاً ومثيراً للخيال، وللاستفادة والاعتبار في معرفة الطريق إلى المستقبل!

اتفاقية سايكس - بيكو (١٩١٦) التي كانت سرية وشاركت فيها بريطانيا وفرنسا وروسيا أيضاً، والتي عندما كشف النقاب عنها كانت ضربة قاصمة لوعود الحلفاء للعرب وللشريف الحسين بن علي بدولة عربية مستقلة ... هذه

الاتفاقية – في أحد وجوهها – صورة وبرهان على ما تعرض له العرب من خداع بمنطق أن كل شيء في السياسة ممكن، والمصالح هي التي تقرر الواقع.

إن التاريخ لا يعيد نفسه، لكن العظة والعبرة من التاريخ من الضرورات في مثل هذه الأيام التي ما زالت المنطقة العربية تعيش تداعيات ونتائج الربيع العربي، وموجات التطرف والعنف والإرهاب، والمؤشرات الواضحة على التوجه لإعادة تقاسم النفوذ في هذه المنطقة بين قوى إقليمية ودولية، ويبدو أن العمل في هذا الاتجاه يحقق نتائج على الأرض، في ما نراه من دويلات وكانتونات بدأت تبرز هنا وهناك، وأحاديث ومعانٍ مبطنة عن خريطة جديدة تُرسم للمنطقة، وتحالفات وصفقات جديدة، فأينَ نحن العرب من كل ذلك؟ ... المسؤولية مشتركة بين الجميع وعلى مؤسسات الفكر والدراسات والأبحاث أن تنشط وتنبه الوعي العام، وتبدد ما استطاعت من هذا الضباب وذلك الدخان الذي يحول دون إبصار الحقائق أو حتى أطراف الحقائق.

وبالأمل والعمل معاً نبدأ مسيرة تجديد النهوض، وعلى الله الاتكال.

الإسلام وبناء السلام محليّاً وإقليميّاً*

الحسن بن طلال**

* قدمت هذه المحاضرة يوم الأربعاء ١٢ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٦ في القاهرة، جامعة الأزهر، قاعة الإمام محمّد عبده.

** رئيس منتدى الفكر العربيّ وراعيه، ورئيس مجلس أمناء المعهد الملكي للدراسات الدينية.

الإسلام وبناء السلام محليًّا وإقليميًّا

الحسن بن طلال

بسْم الله الرّحمن الرّحيم
والصّلاةُ والسّلام على نبيّه الأمين
وعلى آله وصحْبه ومَنْ والاهُ أجْمعين

فضيلةُ الأستاذ الدكتور إبراهيم صلاح الهُدْهُد، رئيسُ جامعة الأزهر الشريف:
العلماءُ الأجلاّء والأساتذةُ الأفاضل:
الطلبةُ الأعزاء:
أيُّها الحضورُ الكريم:
السّلامُ عليْكم ورحمةُ الله وبركاتُه:

أدعُوكُمْ إلى الوقوف دقيقةً لقراءة الفاتحة على أرواح شهداء الوطن والأمّة في كلِّ مكان.

﴿وَقُل رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا﴾ – صدق اللّه العظيم – (الإسراء ١٧: الآية ٨٠)

أحيّيكُمْ تحيّة المحبّة والاعتزاز؛ وأُحيِّي مصر المحروسةَ، أرض الكنانة وبلدي الثاني، وهي المقَرُّ الراسخُ والمَعْبَرُ الطيّبُ؛ والمنارةُ المشعّةُ رُوحاً وعلماً وأدباً وإنسانيّة.

كما يُشرِّفني ويُسعدني أن أكون معكم في رحاب جامعة الأزهر، وأنْ أتحدّث إليكم من هذا المنبر في قاعة الإمام محمد عبده، صاحب مدرسة الفكر المستنير والاجتهاد والإصلاح والتجديد؛ مستذكرين معاني التنوير والمنهج

الوسطيّ الأصيل ورسالة الإسلام السمْحة، التي تدعو إلى السلام والعدالَة وقدسيّة الحياة.

أقول: إنّنا في هذا الوقت بحاجة - أكثر من أي وقت مضى - إلى جهود المُصلحين الذين يَحمون الدين منْ أنْ يُصبح مَطيّةً للفئات المُضلَّلة والمُضلِّلة وأصحاب الأهواء من شتّى الانتماءات والمَشارِب.

وإنّنا لنتطلَّعُ إلى الأزهر الشريف وهو يُمثّلُ بحقٍّ ضمير الأمّة العربية والإسلاميّة، ويشكّلُ منْبراً قَلّ نظيرُه في مكانته ورؤيته للحوار المُعمَّق بأبعاده وآدابه وشروطه، وإنني أتطلّعُ أنا الفقيرُ إلى رحمته تعالى لفُرص الحوار والاستفادة من الآخر في هذه البداية المباركة لسيرورة لقاءاتنا إن شاء الله.

إنني أرى في هذا المسعى مستنداً إلى ثوابت الأمّة وتراثِها العربيّ الإسلاميّ الحضاريّ الغنيّ بالتعارف فيما بيننا، فإنَّ زياراتنا ولقاءاتنا متباعدة، وعديمة المحتوى إنْ لمْ نستذكر المصفوفة القيمية الأخلاقية التي تحدَّث عنها قبل قليل - فضيلة الأستاذ - وبالخصوص المبادرات المبدعة.

نعم أدرك أهمية النصوص ولكنني أدرك أيضاً ضرورة تفعيل النفوس بنظرة بنّاءة لحاضرنا ومستقبلنا. نعم علينا أن نصنع السلام مع الماضي، ولكنْ علينا أنْ نُلبّي وُجوه الحاضرِ، وأنْ نَبني المُستقبل.

وفي هذا الإطار، نقدّرُ بالغ التقدير جهود الإمام الأكبر ابن العم شيخ الأزهر الأستاذ الدكتور أحمد الطيِّب، وسعيَهُ الدؤوب لجمْع الشمْل الإسلاميّ على قلْب واحد، وأقولُ دائماً إنّ أطول مسافة في الدنيا هي مِن (العقل) إلى (الفؤاد) والعودة إلى (العقل)، فلنحافظ دائماً على الميزان.

أننا نعيش في وقت عصيب تتنازعُ فيه الأمّة لا بل العالم، الخلافاتُ الطائفيّةُ، ويسيطرُ الفكرُ التكفيريُّ في الأمّة لا بل في العالم، وتَعلو سَطوةُ التفسيرات المتطرفة، ما أحدَث في الأمّة الإسلاميّة الواحدة شرْخاً عميقاً، وأدّى إلى مأساةٍ إنسانيّةٍ وأخلاقيّة تُؤرِّقُنا ليْل نَهَار. فرَاوحَت الأمّةُ مكانَها

بين مِطْرَقَة الغلاة والطغاة والغزاة والبُغاة من جهة، وسِنْدَان ظواهر التكفير والإرهاب والإقصاء وسفْك الدماء، من جهةٍ أخرى.

فَماذا نحنُ فاعلون في مواجهة هذا الوضع المأزوم؟ إذْ تتفاقمُ الصراعاتُ الداميةُ في عددٍ من دوَل العالميْن العربيّ والإسلامي، كما تَشيعُ النعراتُ الطائفيّةُ والمذهبيّةُ والخلافاتُ الدينيّة. وبِأَيّ معنىً يُمكنُنا الحديثُ عن دوْر الإسلام في بناء السلام محليّاً وإقليميّاً، والسلامُ هو تفعيلٌ متجدّدٌ لقيَم الثقة والاحترام والتعاطف؟

لا ريْب في وجوب التركيز على رسالة الاعتدال الإنسانية والسلام التي يُنادي بها الإسلام؛ هذا الدينُ الحنيفُ وشريعتُه التي بُنِيَتْ على التَّعدُّديَّة واختلاف الرأي. إنْ لمْ نَكُنْ فاعلين في السَّعي نحو السلام، فَلَنْ نستطيع الادّعاء بأنّنا مُخْلِصون لرسالة ديننا.

لقد قدّم الإسلامُ تصوّراً عن الإنسان يجعلُه يَشعرُ أنّه محورُ الكوْن ومحورُ التشريع الإلهيّ، وهو يَحملُ الأمانة الكبرى. وهو يُؤدِّيها بتحمُّل مسؤولياته أمام ما أَوْدَع اللّه فيه من قوىً عقلية وفكرية تأذنُ له بالتطوير والابتكار والإبداع. كما تُسهمُ في بناء مسيرة التكامل الإنساني بما يحقّقُ الصالح العام عن طريق القيم الإنسانية المشتركة.

ولا شكّ في أنّ للإسلام دوراً في التفعيل الثقافيّ القائم على التعدديّة الفكريّة الرُّؤْيَويّة والمُتَمثِّل في الانفتاح على الشعوب الأخرى، فقبل أيام قمَّة في الأمم المتحدة ومقرها نيويورك، وقبل ذلك قمة في اسطنبول، وقبل ذلك قِممٌ تَدَّعِي بأنها إنسانيةٌ.

نحن نعيش ٢٠١٦ ميلادية، وبعد عامين سنعيش ٢٠١٨ ميلادية، أتذكرون مؤتمر فرساي ١٩١٨؟ ألا يتم التحضير لقمة (إنسانية) عالمية تستثني العالم الإسلامي إنْ لم يصرّ العالم الإسلامي على الارتقاء للمساهمة في تحقيق التعارف والتواصل الذي يُشكِّلُ أساس استمرار الحياة البشرية؟

إنّ الدعوة الإسلاميّة والدعوة إلى التعارف كانَتا مُوجَّهَتَيْن إلى الناس، أمَّا الخطابُ إلى أتباع الأديان السماويّة فكان يَدعوهُم إلى المُشترَكات. وهنالك العديدُ من النّصوص القرآنيّة التي تحدِّدُ كيفيّة الخطاب مع الآخر. يتحدث العالم اليوم عن إنترنت الأشياء، وأقول لكم ماذا عن INNER NET الشبكة الجوانية للكرامة الإنسانية؟ وكيف يجبُ أنْ يَتمّ بأفضل أساليب الإقناع؟ كما تؤكّدُ عدم جواز اتّخاذ موقفٍ رافضٍ في الحوار مع الآخر.

كذلك، فإنّ الإسلام يدعو البشرية إلى الدخول في السِّلْم، وإلى التعامل الذي يُحَوّلُ العَدوّ إلى وَلِيٍّ حميم. إنّ الصحوة التي نَدعو إليْها تتمثّلُ في الوَعي واليقظة والتواضع. إنني أَقلُّكُمْ علماً، ولكنني آتي بتجربة أربعة عقود ونيف في التعامل مع فكرة إسلامية أصيلة، وهي الكفّ عن الادِّعاء أنّنا وحدَنا نُمَثِّلُ الحقيقة المطلقة.

كما أنّنا نَدعو إلى التوقّف عن إقصاء الآخر، لأنّ كلّ الرسالات السماويّة تكلّمتْ عن التواضع، وحَضَّتْنا على السماحة وقبول الآخر، كما طالبَتْنا بالاستماع للأصوات الصارخة بالألم لنَجعلها أصواتاً تعلو إلى الأمل، - وهي فرقُ حَرف واحد -، فالأصواتُ الصَارِخةُ بالألم هي مِنْ تُسيِّرُ حياتنا، والأصواتُ المغلوبُ عليْهاً بالصّمت ماذا عنها؟ وإشاعةُ الطُّمَأْنينةُ، والقَبولُ في النّفوس، فأين هذا المنهج منّا وعنّا؟

هذا منهجُ كلّ الأنبياء والرُّسل، عليْهم أفضلُ الصلاة وأتمُّ التسليم، في نشْر الطُّمأْنينة والإيجابية بين العباد. وها هو سيدُنا يوسف عليه السلام يقول: «لا تَبْتَئِسْ»، وسيدُنا شعيْب عليه السلام يقول: «لا تَخَفْ»، والمسيح عليه السلام يقول: «السلامُ عليّ يوم وُلِدْتُ، ويوم أَمُوتُ، ويوم أُبْعَثُ حَيّاً»، وسيدُنا محمد ﷺ يقول: «لا تَحْزَنْ»، و«إنّما بُعِثْتُ لأُتمِّم مَكارِم الأَخْلاق».

لقد اتَّصفتْ حياتُهم جميعاً بالتواضع، ومثلما أحسَنوا القول للناس، عَلَّمُوا الناس حكمة الصمت والاستماع؛ فن المحادثة النبيل في رِواق الأزهرِ، الأستذة

والتلمذة، الحديث والاستماع، وعندما نقرأ قول ابن عطاء الله السكندري[1] عن التواضع، نجدُ أنّ الصمت نفسَه، هو ذلك التواضعُ عينُه، الذي يُميّزُ التَّعبير عن روح السَّماحة. فَلْنَعْمَلْ معاً، ومَع الآخرين، كَيْ تتجسَّد هذه الحقيقةُ فينا، على ألّا يزعُم أيُّ أحدٍ منّا قطّ أنه مُقيمٌ في الحق وبالحق وحدَه، ويحتكرُ لنفسه الحقيقة المطلقة.

يقول الأديبُ الحكيمُ ميخائيل نَعيمه: «متى كانت الحقيقةُ قابلةً للاحتكار من قِبَل هذه الجماعة، أو تلك من الناس؟ أليْس أنّها كالشمس، تُشْرقُ على الأبرار والأشرار بالسواء؟ فَشَأْنُ البارّ أنْ يَهتدي بنورها إلى البرِّ، وشأْنُ الشرير أنْ يَستخدم نورها للشرِّ، فَيَلْقى الأوّلُ ثوابَه، ويَلْقى الثاني عقابَه. إذا كان لنا أنْ نحتكر نور الشمس، أو أنْ نُبيحَهُ للبعض ونَحْجبَهُ عن البعض، كان لنا أنْ نحتكر الحقيقة، فَنَحصُر نورَها في طائفةٍ من الناس دون كلّ الناس.»

وأذكّرُ هنا بمسؤوليّة فكريّة أنتمي إليها وهي **حكمة الإشراق**. فالإشراقُ قدْ سبق الاستشراق. وفي كتابه «حكمة الإشراق»، بحث شهابُ الدين السهروردي عن الحكمة القائمة على الذّوْق والكشْف والحدْس. وإذ ندعو إلى تجديد حكمة الإشراق، فإنّنا متمسّكون برسالة النهضة العربية وإشراقاتها التي قامتْ لتأييد الحقّ ونُصرة العدْل.

نعم، لقد ابتُلينا في هذا الزمن بالأدعياء من كل صنف، الذين يُنصِّبُون أنفُسَهم حُرّاساً للدين. وصار عصيّاً على الناس العامّيين مثلي المجادلة.

لكن ونحن هنا نُخبةٌ من العلماء الأجلاء والمفكرين، أليْس من حقِّنا عليكم أنْ نسأل: لماذا يخافون على الدين؟ وأبسطُ جوابٍ يمكنُ تقديمُهُ هو؛ لأنّهم فارَقُوه. فارَقُوا قيَمَهُ الأخلاقيّة السمحة، وابتعدوا عن المعنى الإنسانيّ لمقاصده. يقولُ ابنُ القَيِّم: «الدينُ كلُّهُ خُلُق، فمَنْ فاقَك في الخُلُق فقَدْ فَاقَك في الدِّين». أقول إنّ إدارة التوحّش وإدارة الرّحمة نقيضان لا يجتمعان.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري (٦٥٨-٧٠٩ هـ) فقيه مالكي وصوفي شاذلي الطريقة، بل أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية، ملقّب «بقطب العارفين» و«ترجمان الواصلين» و«مرشد السالكين».

إنّ مواجهة العنف بالعنف ليْست بمُجْديَة؛ فهي لا تولِّدُ إلا الكراهية. ويوجدُ في أقطار الأمّة الإسلامية أحزابٌ وجماعاتٌ ومذاهبُ وحركاتٌ عِدّة، قديمةٌ وجديدة، سياسيّةٌ واجتماعيةٌ ودينية: كلُّ فرقة منها تدّعي لنفسها الصواب والمشروعيّة وتعتقدُ أنّها دون غيْرِها «الفرقةُ الناجية»، وتعتقدُ أنّها وحدَها تمثّلُ الإسلام الحقيقي. لكنّ ادّعاء الحقيقة والشرعية شيءٌ، وامتلاكَها شيءٌ آخر.

أشيرُ إلى المبادرات والنُّصوص المرجعيّة التي صدرت في السنوات الأخيرة أو إلى بعضها، والتي تُعبِّر عن نهج إصلاحي في الخطاب الإسلامي يُوائم بين أسس إيماننا ومقاصد الدين وحاجات عصرِنا ولغته الراهنة.

أذكرُ بكل تواضع «**رسالة عمّان**» قبل أعوام قليلة، **والبيان العالمي في مواجهة التطرّف والإرهاب** (٢٠١٤)، **وإعلان مراكش عن المواطنة والأقليّات في المجتمعات ذات الأكثريّة المسلمة** (٢٠١٦).

نعم، نحن بحاجة لتشبيك كل هذه المبادرات كأرضيَّة معرفيَّة لا نعيد ذكرها أو تكرارها في كلّ مناسبة، ولكن قصدي من هذا الحديث أيُّها الحضور الكرام هو أن نُذكِّر أن الصراع الدّائر اليوم في المنطقة والإقليم ليس صراعاً بين أفرادٍ وجماعات فحسْب، بل بين الماضي والحاضر. أقول سادتي العُلماء الأفذاذ إننا نَتذَكَّرُ ونُقَدِّرُ ونعتبر الإمام أبي حامد الغزالي والإمام القَرافِي اللذين استحضَرا المستقبل في واقعهم وعالجا في بحوثُهم مجموعةً من الاحتياجات الفقهيّة في الحاضر والمستقبل.

كنت أتمنى أن أرى في موسم الحج وأتطلع إلى المواسم القادمة أن نرى تلك التجمعات التي تتناولُ القضايا الفكرية فضلاً عن تَعدُّد الإذاعات والأبواق التي تتحدث اليوم فيما سُمِّي بفوضى الفتاوى.

أقولُ وأذكرُ أن أولى القبلتين بقيت تحملُ هذا الاسم الكريم، أولى القبلتين «الأولى روحياً» وهي القدس.

لقد ازدهرت الحركةُ العلمية والفكرية في بيت المقدس في العصرين المملوكي والعثماني بعد عودة أعداد كبيرة من العلماء والشيوخ والدارسين الذين نهلوا علومهم الشرعية من الأزهر الشريف، وتشرَّفت باستقبال متولي الأوقاف في القدس الشريف قبل فترة قريبة، وأتطلع بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية إلى تطوير مفهوم جديد «تطوير الأوقاف». نعم نحن نقدِّر أهمية الزوايا والتكايا والسُّبل، ولكن أقول إن قدس المقدسيين للذين يقفون مع قضاياهم كل يوم، ويعانون ما يعانون باسمنا، ويستنجدون بنا، كيف نطوِّر ونحسِّن من أوضاعهم الحياتيَّة ليتمكنوا من البقاء والرباط على أرض القدس الشريف.

وقد ذكر المؤرخُ مجيرُ الدين العُلَيمي في كتابه «**الأنسُ الجليلُ في تاريخ القدس والخليل**» في سنة ٩٠٠هـ/١٤٩٤م وجود أربعمائة وأربعين مُدرِّساً وقاضياً وخطيباً وشيخاً جُلُّهُم تعلّموا في الأزهر الشريف، أيننا اليوم من إقامة ولو مدرسة افتراضية للتعليم عن بُعد في القدس الشريف؟ عادوا هؤلاء منه إلى بيت المقدس عندما درسوا هنا في الأزهر، وساهموا في نهضة القدس العلميّة والفكريّة والحضارية، أليس لنا أن نستعيد تلك التجربة؟

كما صنَّف علماءُ أزهريون مصنفات عديدة في العصر المملوكي-وأُثريت طرّاً بهذه المسميات- تحدَّثتْ عن فضائل بيت المقدس، نَذكُرُ منهم: شمس الدين السيوطي في كتابه «**إتحافُ الأَخصّا في فضائل المسجد الأقصى**»، في حين ترك علماءُ أزهريّون آخرون في العصر العثماني مصنفات في أدب الرحلات عند زيارتهم للقدس، نذكرُ منهم الشيخ مصطفى أسعد اللُّقَيْمي الدِّمياطي صاحب كتاب «**مَوانِحُ الأُنْس برِحْلَتي لِوادي القدس**»، يُذكِّرُنا بأننا بعيدين كل البعد عن مضمون القدس في الضمير. نتحدثُ عن القدس وكأنما نتحدَّثُ عن مكانٍ بعيدٍ وهو ليس بعيد عنا، أولى القبلتين فالرحلة طولية.

أقول معكم إنّ الهدف من الحديث عن النظام الإنساني العالمي الجديد ينقسم إلى قسمين الحديث مع الآخر، والحديث مع الذات الإسلامية العربية، والحديث مع الخالق من قبل وبعد وما إلى ذلك، فأدى ذلك إلى انتشار أكثر من أربعين مدرسة في تلك الساحات، وفي محيط تلك الساحات في العصر

المملوكي إلى انتداب أعداد أخرى من شيوخ الأزهر المصريّين للعمل في مدارس القدس الشهيرة كالمدرسة الصلاحيّة، والمدرسة التَّنْكِزِيّة وغيْرهما، أينكُم وأينَنا اليوم من هذا التقليد العريق؟

المظاهرات والتعبير العنيف عن انتمائنا للقدس لا يخدم أبناء القدس، بل ربما يضيف إلى الواقع المزري الذي آلت إليه القدس. وكما قلت في جاكارتا في القمة الإسلامية المخصَّصة للقدس قبل أشهر - جاكارتا عاصمة أكبر دولة إسلامية عدداً- إنّ مشايخ الأزهر وعلماءها صنَّفوا مصنفات عديدة في العصر المملوكي وغيره تحدَّثتْ عن فضائل بيت المقدس، وأُذكِّرُكمْ ببرنامج عالمي «**القدس في الضمير**» نُذكِّرُ منه ما ذكرت، وأقول في هذا المجال وختاماً، أقول: لا ريب في أنّ الخيْر باق في هذه الأمّة. فكما يقول رسول الله ﷺ: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ المَطَر لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ.» (رَوَاهُ التِّرْمِذي)، ولكن هذا الخير العميم قولاً لا بُد من أنْ يتحول إلى فعل، وأذكِّرُكمْ ثانياً بأَهمية الزكاة والعمل الإنساني.

إن عالمنا الإسلامي يَتوقَّعُ جهداً إنسانياً منظَّماً لتقدير الإسلام والمسلمين بدلاً من كل دَعواته الاعتماد على الآخر. نعم، كيف ندفع بيننا نحو الآخر؟ أقول للتحرُّر من كل أنواع التسوُّل من الآخر وإن كان في عالم رأس المال اليوم مَنْ يُذكِّرُنا لمن يعتبر أنّ رأس المال هو رأسٌ ومال، يُذكِّرُنا بالعلاقة بين الأمن النووي الذي يُصرفُ عليها تريليارات الدولارات، والأمن الظرفيّ كذلك، والأمن الإنساني. ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّك كَادِحٌ إِلَى رَبِّك كَدْحاً فَمُلَاقِيه**﴾ **صدق الله العظيم** (سورة الانشقاق (٨٤): الآية ٦)

كيف نُفَوض ذلك الإنسان؟ وكيف نُنيرهُ بالقيام بواجب المواطنة، لا بل المواطنة كحاضنة تشتمل على الجميع، فإنما نصْبُو إلى أن لا نميز بين مسلم وغير مسلم، نعمل في سبيل الله، نعمل من أجل السبيل.

إن عالمنا الإسلامي زاخر بالموارد البشرية، فلنؤنسن هذه العبارة لنعرف من هم وراء الأرقام، وماذا يحتاجون إليه من استثمار ذكي إنسانياً - مثل أبواب الزكاة الثمانية - لتطوير الموارد، وتنميتها استناداً إلى القيم الأساسية الدينية والإسلامية.

في اسطنبول كما أسلفتُ في شهر أيار/مايو ٢٠١٦، وجدنا أنّ ٩٠٪ من الأزمات الإنسانية اليوم تَحدُث في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي. وأُضيف مذكِّراً بأن أكثر من ٧٥٪ من لاجئي العالم بصوامعهم المختلفة وصنوفهم المتعددة بتعريفات الأمم المتحدة وغيرها، هم مسلمون. كما ينشبُ ٣١ من ٣٢ نزاعاً قائماً اليوم في البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

لذلك، أُذكّر نفسي وأُذكّر إخوتي بالدعوة التي أطلقتُها أنا الفقير لرحمته تعالى، وأعوذ بالله من كلمة أنا في هذا السياق، منذ ثلاثين سنة ونيّف، وما زِلتُ أجدّدها حتى يومنا هذا، إلى إنشاء المؤسسة العالمية للزكاة والتكافل لتحقيق أهداف الزكاة والتكافل، فأهداف الزكاة والتكافل في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية بعيدة كُلّ البُعد كما أرى عن التدخلات السياسية. كيف نضع كرامة الإنسان بين ما يسمَّى بالاستدامة والتنمية؟ كيف نَستبدلُ كرامة الإنسان بالمعاناة الإنسانية ونضعه في مكانه اللائق؟

كيف يمكن أن يتحقَّق مثلُ هذا الحلم: إنشاءُ المؤسسة العالمية للزكاة والتكافل؟ هذا الذي أعتقد أنه مشكلة عالمية وإنسانية، فقلتُ بطبيعة الحال ستأخذ فترة لتنتقل من كونها ضيقة ومسلوبة، ولكن إن عرّفنا الصالح العام علينا أن نُقدِّر أنّ لهذه المؤسسة شكلاً من أشكال تقرير المصير لشعوبنا «**تقرير المصير المؤسسي**»؛ مؤسسة نابعة من الشعب وللشعب على اختلاف انتماءاتهم.

كنت أتحدث مع شخصٍ أجنبي في سويسرا أُمّ البنوك، فقال لي: هل أنت مسلم عربي؟ قلت: نعم، قال ليَ: سامحني إنْ أحرجتك بالسؤال. قلت: لماذا الحرج؟ قال: لأن حديثك طبيعي، فقلت: في هذه الأمة مليار ونصف المليار إنسان، لنفترض أن هنالك شيئًا من الجنون أصاب عددًا من هؤلاء كما يصيب كافة الأمم في فترات معينة، أليس من المعقول أن يبقى الأمل في الوعي والعقلانية؟ أليس خوفكم الحقيقي هو أن نعود لرشدنا، وحكمتنا في التعامل مع الإدارة السليمة والحكم الرشيد؟

أقولُ آن الآوان أن نُحقق هذا الحلم ونتوجه للمؤسسات المسؤولة في هذا العالم الإسلامي في المؤتمر الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية.

أذكِّركم وأذكِّر نفسي بأن في هذا العالم يوجد قانون للحرب، ولكن هناك غياب كلي لقانون من أجل السلام. إن رعاية اللاجئين والسجناء وأطفال الشوارع وغير ذلك كلها تنازلات من قانون الحرب الوضعي، وهناك غياب كلي لقانون السلام.

وهنا أؤكد التشبيك بين المؤسسات المعنية بالحوار المباشر مع الناس «أعني كل الناس» ونشر السلام الداخلي البنيوي الجواني وترسيخ السلام، لأن الإسلام وهداية الإسلام ورسالة الإسلام تدعونا إلى ذلك.

أقول إن فضيلة الأستاذ يذكِّرني بأن الوقت معي، ولكن أُذكِّرُ نفسي بأن الوقت أهم قيمة مستهلكة، الوقت والمكان، ولا أريد أن أُثقِل عليكم وعلى أسماعكم، لا بل أريد أن أستمع إليكم.

وأختم قولي بكلمات:

رَوَىٰ الحَسَنُ عَنْ أَبِي الحَسَن عَنْ جَدّ الحَسَن القَوْل الحَسَن:

«إنّ أحسَن الحَسَن الخُلُقُ الحَسَن».

أشكُركُم جَميعاً، وأسلِّمُ عليكم.

تصريحات سمو الأمير الحسن بن طلال لإذاعة «صوت العرب» في القاهرة

بمناسبة انعقاد المؤتمر الشبابي العربي السابع للمنتدى

«التعليم والإبداع والاستثمار: نحو رؤية عربية مشتركة»

(عمّان؛ ١١-١٢/٤/٢٠١٧)

أجرت المقابلة: شيرين نبيل*

بدأ سموّه الحديث بقوله: نحن فى المشرق العربى مشغولون في إطار الحروب والويلات والكوارث الإنسانية واللاجئين وما إلى ذلك. والمغرب العربي مشغول بالشأن الإفريقي، ودول الخليج - بطبيعة الحال- غنية بالثروات النفطية، ومشغولون بالنظرة إلى المستقبل وكيف يتخلصون من الاتكالية على النفط، كأنما المشرق العربي بعيد كل البعد عن المغرب العربي.

لذا؛ فتحت هذه العناوين الثلاثة: التعليم؛ الإبداع؛ الاستثمار، يجب أن نجد لنا مكاناً تحت الشمس، وهل بمقدورنا أن نتحدث عن وحدة عربية، وهي ما ناشدت به «صوت العرب» منذ أن تأسَّست.

فاليوم نتحدث عن البعد الإنساني، فالإبداع والاستثمار في الإنسان قبل رأس المال، وكذلك استثمار الإبداع والاستثمار لتصفير الجوع، لنتغلب على المجاعات في هذا الإقليم، والتي نشأت نتيجة الحروب والكوارث الإنسانية. فالنسبة الكبيرة من ضحايا هذه الحروب هم الأطفال. فهل نجلس لنرى هذا الجيل المهمَّش المنسي يزداد غضباً يوماً بعد يوم على كل ما هو قائم. فأين العرب من عمل جمعي فكري يضع رسالته الأولى والأساسية التي هي كرامة الإنسان العربي؟

هناك مليونان ونصف المليون لاجئ من الأطفال العرب فى كل من تركيا ولبنان والأردن من سورية نتيجة للحروب القائمة، لذا يجب الحديث هنا عن «التعليم

---

* كبير مقدّمي برامج بإذاعة «صوت العرب» في القاهرة.

للجميع»، وهو أول محور من محاور الملتقى، ثمَّ كيف يمكن دمج هؤلاء فى البرامج التعليمية. فإن بقوا مبعدين ومهمَّشين بطبيعة الحال فسيكونون خارج نطاق نظام التعليم العربي.

نحن لدينا العديد من القواسم المشتركة، فالوطن هو مشترك، والمشرق مشترك فيما بيننا، واللغة العربية مشترك فيما بيننا، فلنكرم الإنسان بالتعليم النافع. وأقول في هذا المجال إن الجامعات الخاصة وتعدُّدها أدى إلى نظرة ربحية للتعليم، وهناك من يذهب بعلمه إلى أوروبا وكندا وأمريكا وأستراليا، فيخسره الوطن العربي.

يجب أن نعتمد في التعليم على الأولويات، مثل التمكُّن من اللغة مثلاً قبل سنّ الحادية عشرة من العمر، وكذلك التمكُّن من التنافس بالمعلومة النافعة في الإنسانيات والآداب والجمع بينها وبين علم الفلك والموسيقى والرياضيات مثلاً. إذاً هدفنا هنا هو كيف نعمِّم الوعي على كيفية إصلاح التعليم.

وبالنسبة للاستثمار الذي هو محور من محاور هذا المؤتمر، فإنَّ الاستثمار هو استثمار في الشباب وليس استثماراً بمفهوم رجال الأعمال، فأنا لست رجل أعمال بالمعنى المفهوم الشائع، لذا أرى أن القطاع الخاص والعام والسياسى عناقيد يجب أن يكمل بعضها بعضاً. وأيضاً في الرسالة الوطنية يجب أن يتنازل بعضهم لبعض فلا تكون النظرية الاقتصادية مجرد مشروعات وليست رؤية متكاملة للاستثمار، فالاستثمار هو لرأس المال الإنساني والإبداعات الشبابية.

أما عن الرؤية العربية المشتركة فإن هناك أعداداً لا بأس بها من أصحاب الرؤية والكفاءة في الوطن العربي، ويجب أن تكون الرؤية مستقلة؛ بمعنى أننا نخاطب العالم الخارجي وليس لدينا مع الأسف مؤسسات؛ إذ يجب أن تكون لدينا مؤسسات ومجالس اقتصادية واجتماعية تجتمع على الأقل ربع أو نصف سنوي لتشتمل على العناصر الثلاثة للقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي وعلى المستويات المتدرجة كافة، فضلاً عن أن تأتي المؤسسات من الأمم المتحدة أو البنك الدولي وتقرر مصيرنا، فلا بد من حوار التكافل بين شركاء الإقليم ومن الخارج. وعلى هذا الأساس نستطيع القول إن هناك رؤية عربية مشتركة.

«صوت العرب» الإذاعة والمحتوى تعني لي رؤية جامعة، وتعني المشتركات الخلاقة، وتعني العاطفة السليمة في الموسيقى والفن والأدب والشعر، وتعني أشياء كثيرة لصون الوحدة العربية.

بوركتم ودمتم في رعاية الله وأمنه.

محـور العـدد

نحو نهضة فكريّة عربيّة جديدة في مواجهة أزمة القيم والتطرّف

(١) البُعد الاقتصادي الاجتماعي في مواجهة التطرف والعنف
(د. محمد أبوحمّور)

(٢) العدالة الانتقالية باب لوأد الصراع في الوطن العربي
(د.محمد طيفوري)

(٣) الربيع العربي وبروز الهوية الوطنية الفرعية
(د. محمد سلمان المعايعة)

(٤) أزمة الثقافة العربية
(أ.د. محمد عبد العزيز ربيع)

(١)

البُعد الاقتصادي الاجتماعي في مواجهة التطرف والعنف*

د. محمد أبوحمّور**

تمهيد

ضمن البُعد الاقتصاديّ الاجتماعي في مناقشة السياسات العمومية في مواجهة ومكافحة التطرف والعنف، لا بد من العودة إلى الإشكالية الأساسيّة التي يعانيها الاقتصاد العربيّ، والتي تعمقت منذ بداية الألفية الثالثة نتيجة التفكك والاضطراب بين الوحدات القطريّة لهذا الاقتصاد، وضعف الترابط في حركة التكامل الاقتصادي العربي، وبالتالي رجحان الضغوط والتحديات الداخلية والخارجية في فرض تأثيراتها، والتوجّه إلى تطبيق برامج وسياسات الانفتاح الانكشافي والتكيّف الاقتصادي مع وجود اختلالات هيكلية، أدت إلى مزيدٍ من الإرهاق والتكاليف الاقتصادية والاجتماعية الباهظة الثمن؛ كما رأينا ذلكً قبل مرحلة «الربيع العربي»، وفي أثناء هذه المرحلة؛ بما أفرزته من تداعيات ونتائج هدَّدت الأمن الاقتصادي للشعوب العربية، وزادت في مظاهر التفكك الاجتماعي والتباعُد داخل المجتمعات نفسها، قبل أن يكون التباعد بينها وبين المجتمعات الأخرى في إطار الأمّة.

وإذا كان بعض الدارسين قد رأوا في السابق أن اقتصادات المنطقة العربية تتوزَّع على ثلاث مجموعات رئيسية، هي: اقتصادات المشرق العربيّ

---

* قدمت هذه الدراسة في ندوة تحالف عاصفة الفكر - النسخة الثالثة «نحو استراتيجية أمنية متعددة الأقطاب»، في المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية بالرباط/المملكة المغربية (٢٠١٦/٩/٢٦).

** الأمين العام لمنتدى الفكر العربي/رئيس التحرير.

بما فيها البلدان التي تعاني حالياً تداعيات الأزمات السياسية وتُصنَّف في خانة الدول متوسطة الدخل؛ واقتصادات الخليج العربي المندمجة تدريجياً في إطار العولمة؛ واقتصادات المغرب العربي المندمجة تدريجياً في الإطار الأورومتوسطي[١]؛ فإن هذا التباين التصنيفي النظري، قابَلَهُ واقعياً ظواهر مُقلقة تتمثل بمشكلة التفاوت في الدخول والثروات، في الوقت الذي ظهر فيه الميل إلى المضاربات والكسب السريع في مجال العقارات والأسواق المالية، مما كان يعني قصور أو ضمور النشاط الإنتاجي.

تبيّن بعض الدراسات أنه قبل نشوب أحداث الربيع العربي بقليل، كان الانفصام واضحاً بين الجهد والعائد كما تعبِّر عنه فجوة الدخول في المجتمعات العربية، وقد كشف هذا عن أن ٢٠٪ على المستوى العربي كانوا يحصلون على نصف الدخل القومي الإجمالي، فيما ٥٠٪ كانوا في قاع توزيع الدخل[٢]، بمعنى أن هذا النمط من توزيع الدخول جعل الأغنياء يزدادون ثراءً، والفقراء يزدادون فقراً.

ولنا أن نتصوّر الانعكاسات الاجتماعية والبيئية لتلك الظواهر في تدني مستويات العيش اللائق، وانتشار البطالة والعنف والجريمة، وتهديد التضامن المجتمعي والأمن الإنساني والسياسي، وتزايد أعداد العاطلين عن العمل، والمهمشين، وانتشار أنماط من الحرمان القابل للاستغلال من قبل أجندات التطرف، والاستقطاب لإثارة مشاعر الحنق والكراهية والانتقام.

ولعلنا حين نقول إن اضطرابات الربيع العربي نشأت بأسباب اقتصادية – في الدرجة الأولى – أكثر منها سياسية، فإننا لا نخالف الواقع الحقيقي الذي كشف عن تدهور الأوضاع المادية والاجتماعية للطبقة الوسطى في المجتمعات العربيّة[٣]، وهي الطبقة المعروف أنها الأكثر قدرة على امتصاص الصدمات

(١) يُنظر د. محمود عبد الفضيل: «نحو نظام عربي جديد: البعد الاقتصادي»، في كتاب «نحو نظام عربي: دراسات تأسيسية»، ص٢٤٥، عمّان، منتدى الفكر العربي وهيئة جائزة سليمان عرار للفكر والثقافة، ٢٠١٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٥٢.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٥٣.

وإيجاد التوازن في البنى المجتمعية ... لكن تأثرها البالغ بالتشوه المتراكم للهياكل القطاعية للاقتصاد العربي، وضعف المنجزات التنموية، وعدم العدالة في توزيع الدخول، جعل الانفجار الذي رأيناه في اضطرابات السنوات الخمس الماضية في عدّة بلدان عربية، أسرع ظهوراً، وإنْ كان ليس مفاجئاً في هذا المنحى لمن أدرك عوامل انبعاثه على الشكل الذي ظهر عليه.

ومع أنني هنا أقصر حديثي على البُعد الاقتصاديّ – الاجتماعي، إلا أنه يجب النظر إلى هذا البُعد ومعه الأبعاد السياسية والثقافية بنظرة شمولية، نظراً لتبادل التأثير والتداخل بين هذه الأبعاد في الحالة المتعلقة بتعرف الأسباب، وتشخيص النتائج، ومن ثم محاولة استشراف الحلول في مسألة مكافحة التطرف والعنف.

نظرة مستقبلية (البطالة؛ الاستثمار؛ التعليم والتنمية البشريّة)

تُشير توقعات بعض المحلّلين إلى أن ما يجري في المنطقة العربية والإقليم من أحداث وتفاعلات مستمرة منذ أكثر من خمس سنوات، سيوجد معادلات أمنية جديدة، وأنماطاً ربما تكون غير مسبوقة من التحالفات، في ظلّ التشابكات الإقليمية والتدخّل الدولي في إدارة الصراعات القائمة. وهناك خُبراء يقدرون أن عملية التغيير والإصلاح وعودة الاستقرار ستستغرق من ٥–٧ سنوات بحد أدنى وقد تصل هذه المدة إلى ١٠ أو ١٥ عاماً، بمعنى أن قوى التطرف قادرة على البقاء خلال هذه الفترات المتوقعة بشكل نسبي، ولا شك أنها ستلجأ إلى الحفاظ – ما وسعها – على مكتسباتها على الأرض وفي نشر أفكارها. وإن كان أمر بقائها مرهوناً بالتغيرات الجيوسياسية، إلا أنَّ الفكر الصادر عنها أكثر قابلية للتغلغل بين ثنايا الفراغ[٤].

يقابل ذلك أن هنالك تراجعاً يبرز في معدلات النموّ على المستوى العربي، ولا سيما بعد انخفاض أسعار النفط، وخسارة الدول العربية لما يقارب

(٤) ينظر: د. نادية سعد الدين: «تحوّلات الخريطة السياسيّة في المنطقة العربية خلال العامين القادمين (قراءة مستقبلية)»، محاضرة في منتدى الفكر العربي، عمّان، ٢٠١٦/٨/٩.

نصف تريليون دولار (أو ٥٠٠ مليار) خلال سنة واحدة[٥]، وهنالك كلفة بشرية واقتصادية ستزداد أعباؤها على البلدان العربية ريثما تعود الأمور في الإقليم إلى حالة الاستقرار ولو نسبياً، ولا سيما فيما يتعلق باللاجئين والمهجرين من مناطق النزاعات والحروب في المشرق العربي.

وفي ذلك الوقت نفسه يكون الوطن العربي متجهاً إلى الدخول في مرحلة «الفرصة السكانية» عام ٢٠٣٠، وحينها تكون نسبة الشباب في المجتمعات العربية قد أصبحت حوالي ٧٠٪ من إجمالي عدد السكان، ويحتاج هؤلاء إلى توفير فرص تعليم وعمل لهم أضعاف ما هي عليه الحاجة اليوم[٦].

إنَّ معدلات البطالة العربية الآخذة في الازدياد قد بلغت نسبتها قبل أربع سنوات ١٧,٩٪، وهي النسبة الأعلى ضمن المجموعات الدولية (في أمريكا والاتحاد الأوروبي تتراوح نسبة البطالة بين ٨٪- ١٠٪)، وتعادل نسبة البطالة في المنطقة العربية ثلاثة أضعاف المتوسط العالميّ (٦٪ تقريباً)، وهنالك أعداد جديدة من الشباب العربي يتوقع انضمامهم إلى القوى العاملة وأسواق العمل خلال السنوات القادمة[٧]، ما يعني أن مشكلة البطالة ستظلّ الأعمق تأثيراً في المشهد الاقتصادي ومتغيرات الأمن الاجتماعي والسياسي العربي. وما لم تتوفر فرص عمل لتلك الأعداد من الشباب، فإننا سنعاني لسنوات وسنوات من استمرار ربيع عربيّ دمويّ، وخاصة في الدول الناشبة فيها الآن الصراعات والنزاعات، مما سينعكس على الأوضاع العامة في المنطقة كلها، ومن ثم على أوضاع الأقاليم المجاورة والعالم ككل.

يتصل بذلك أن الأزمة الاقتصادية والمالية العالمية، التي بدأت في العام ٢٠٠٨، ما تزال تأثيراتها وتداعياتها حاضرة في العديد من الدول، وتنعكس في تباطؤ النشاط الاقتصادي وتراجع معدلات النموّ بصورة كبيرة، مما دفع ببعض

(٥) د. محمد أبوحمّور: «في المشهد الاقتصادي العالمي والإقليمي والعربي والمحلي»، محاضرة منشورة في مجلة «المنتدى»، العدد المزدوج ٢٦٤-٢٦٥، عمّان، منتدى الفكر العربي، شتاء ٢٠١٥- ربيع ٢٠١٦، ص٣١-٤٠.

(٦) المصدر السابق نفسه.

(٧) المصدر السابق نفسه.

القوى الاقتصادية الكبرى في العالم كالصين، التي تملك صندوقاً سيادياً ضخماً، إلى التفكير بتأسيس بنك استثماري على غرار البنك الدولي للاستثمار في دول العالم (الولايات المتحدة عارضت ذلك)[٨].

أما على الجانب العربي، فإن الاستثمارات العربية البينيّة لا تتجاوز نسبتها أكثر من ٢٠٪ من إجمالي الاستثمارات العربية في العالم، ما يؤشر على حالة ضعف في هذه الاستثمارات البينية، وتضاؤل إن لم يكن انعدام فرص العمل التي تُوجدها مثل هذه الاستثمارات، وكذلك الأمر في التجارة العربية البينية، رغم توفر فرص الاستثمار إذا ما وجدت الإرادة السياسية[٩]، وأصبح هناك عمل جدّي على إعادة الثقة ومعالجة أسباب الاختلافات بين بلداننا، وخاصة في حلّ مشكلة الحواجز التجارية الإقليمية التي ما تزال تحول دون بناء أسواق تنافسية[١٠].

إن توفير بنية اقتصادية واستثمارية متينة على المستويين الوطني والعربي التكاملي، وتحقيق استغلال أمثل للموارد البشرية والمادية، وإيجاد نهج موحد لآليّات التعاون والعمل العربي المشترك، بما يؤدي إلى انفتاح اقتصادي كفؤ، والحدّ من الانكشاف والاختراق الاقتصادي بإصلاحات حقيقية للهياكل الإنتاجية والقطاعية الاقتصادية - الاجتماعية[١١]، سيكفل ذلك كله مساعدة الدول الفقيرة على تجاوز مشكلاتها المستعصية في تحسين مستوى المعيشة لمجتمعاتها، وزيادة معدلات النمو لديها، وبالتالي تحقيق قدر من العدالة والمساواة في فرص العمل والتعليم والتدريب والتأهيل وتوزيع الدخول، والمساهمة إلى حد كبير في إطفاء نقاط الخطر والتوتر، التي تشكل بيئات تنامي التطرف والعنف.

---

(٨) المصدر السابق نفسه.

(٩) المصدر السابق نفسه.

(١٠) يُنظر: د. حميد الجميلي: «نواحي قصور التجربة العربية للتكامل الاقتصادي من خلال مدخل التبادل التجاري»، دراسة منشورة في مجلة «المنتدى»، العدد المزدوج ٢٦٤-٢٦٥، عمّان، منتدى الفكر العربي، شتاء ٢٠١٥- ربيع ٢٠١٦، ص٤١-٧٦.

(١١) ينظر: د. حميد الجميلي: «الأمن الاقتصادي العربي ومهام بناء التنمية المستقلة في ضوء العولمة الاقتصادية»، دراسة منشورة في مجلة «المنتدى»، العدد المزدوج ٢٦٠، عمّان، منتدى الفكر العربي، مايو-سبتمبر ٢٠١٤، ص٧٨-١١٨.

إن إعداد رؤية عربية لمرحلة ما بعد الاضطرابات[١٢] التي خلّفها الربيع العربي في المنطقة، ينبغي أن تركّز على الحاجة إلى سياسات تعليم عربية مشتركة، ومكافحة مستويات الأميّة المرتفعة في عدد من الدول العربية التي تعوق النمو الاقتصادي والانتقال إلى اقتصاد المعرفة (Knowledge Assessment Methodology). وكذلك الحاجة إلى توفير قواعد بيانات للمؤشرات الاجتماعية والاقتصادية العربية (Data Driven Economies)، ذات نوعية وجودة عالية، تساعد في مساندة جهود التنسيق المشترك، وتبادل الخبرات، وإجراء دراسات تقييمية لواقع سوق العمل العربي، وتحسين نوعية مخرجات التعليم وتجانسها مع متطلبات سوق العمل، مما سيسهم في تشكيل الأساس لتطوير التعليم، وتوطين التكنولوجيا، وتعزيز الوضع الاقتصادي بتوفير فرص العمل، وتحسين سياسات التوظيف.

إن مشكلتي الفقر والبطالة (أو كما تسمّيان القنابل الموقوتة) تحتاجان إلى التركيز على إيجاد الحلول المناسبة لهما، لِما تحملان من أبعاد خطيرة في مختلف المجالات، ولا بد لهما من معالجات حَثيثة علَى المستويات القُطريّة والقومية، وبشكل متوازٍ وتعاوني مشترك. ولعل إحدى تلك المعالجات تكمن في أهمية إعادة النظر في سياسات التنمية البشرية، ولا سيما في الدول العربية الأقل نمواً، من أجل رفع هذه الدول إلى أعلى من المراتب المتوسطة (حسب دليل التنمية البشرية)، وإيجاد الشراكات الفاعلة بين الحكومات والقطاعات الخاصة لتخفيف العبء على الحكومات ومساعدتها في التخفيف من حدة مشكلة البطالة وتوفير فرص العمل.

وفي هذا السياق أيضاً، فإن مساعدة الدول العربية الأقل نمواً من قبل الدول العربية المقتدرة مالياً، ينبغي أن تركز في أحد جوانبها على توفير التدريب للقوى العاملة بما يتناسب وحاجات القطاعات الاقتصادية، مع الاهتمام بإجراء الدراسات المقارنة بين هذه الدول العربية للكشف عن الثغرات ومساعدة الدول التي تعاني من هذه الثغرات على سدّها.

(١٢) ينظر: د. محمد أبو حمور: «رؤية عربية في أعقاب الاضطرابات في المنطقة»، محاضرة في المؤتمر السنوي العام الخامس عشر للمنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، ١٥-١٧ ديسمبر ٢٠١٥.

وكذلك الاهتمام بالجانب التطبيقي والتدريبي في مراحل التعليم الأساسية لتعزيز المهارات العملية للأفراد، وبناء الشراكات الإقليمية لتطوير مبادرات «التدريب من أجل التوظيف»، وإزالة العوائق التشريعية والإدارية أمام تشغيل غير المواطنين من العرب، والتركيز على الصناعات المكثفة في استخدام العمالة العربية، للتقليل من البطالة والاستفادة من الميزة التنافسية.

ولا بد أن يرافق ذلك التشجيع، ضمن استراتيجيات مشتركة، على تقديم الدعم للمشاريع والصناعات الصغيرة والمتوسطة، والحيلولة دون تلاشيها من السوق لكونها المكوِّن الأساسي الذي تعتمد عليه هياكل اقتصادات الدول العربية في توفير فرص العمل وتعزيز الوضع الاقتصادي، مع العمل على إدخال هذه الصناعات في الاقتصاد الرسمي بإيجاد الحوافز المناسبة لها، بما في ذلك الحوافز التشريعية، والدراسات التقييمية لحل مشكلاتها وتوفير الدعم الفنّي والمالي للوصول بها إلى مراحل الصناعات ذات وفورات الحجم.

لا بد أن يرافق مثل هذه التوجهات الإصلاحية الاقتصادية أيضاً، تعميق لفلسفة المسؤولية الاجتماعية لدى القطاع الخاص، نظراً لأهمية دورها التنموي في مكافحة الفقر والبطالة. ولا بد من التنبه إلى أن تطبيق سياسات اقتصادية إصلاحية جديدة سيكون له تأثير نسبي مرحلي على الفئات الفقيرة في الوطن العربي، مما يتطلب وجود آليّات ملائمة للتأكد من حماية هذه الفئات، وتمكينها من أن تكون فاعلة وقادرة على المساهمة في العملية الإنتاجية. ومن المناسب التفكير في هذا المجال باستراتيجية عربية مشتركة لضوابط سياسات المعونة ومساعدة الفئات الفقيرة في المجتمعات العربية.

خاتمة: البُعد الاقتصادي ومفهوم الأمن الإنساني

إن كون إحدى مهمات التنمية المستدامة هو البحث عن حلول حقيقية لقضيّة الأمن، يؤكد أن الربط بين البُعد الاقتصادي والأمن الأساسي أو الإنساني في جهود مكافحة التطرف والعنف، يعد ربطاً حتمياً يأتي من صميم الواقع المتأزم. وإذا كان الأمن التقليدي المتعلق بالطاقة والسلاح يمثل الوسائل، فإن الاقتصاد هنا يؤدي دور الرؤية والتخطيط لمواجهة التحديات الأمنية الإنسانية، كما عبرت عن ذلك الآية الكريمة في محكم التنزيل ﴿أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش:٤) صدق الله العظيم.

إن الإنفاق على التعليم دون ربطه بسياسات النمو الاقتصادي، ودون ملازمته لتطوير البحث العلمي، ومتطلبات المواطنة والديمقراطية والحاكمية الرشيدة من بناء الفرد المواطن، هو أسوأ على الاقتصاد من عدم الإنفاق أو الموازنات الضعيفة، التي لا تضمن أساليب تعليم ومضامين جيدة ومخرجات نوعيّة في كلتا الحالتين. ولذلك نقول دوماً أن الاستثمار هو في الإنسان أولاً، وأن الوطن العربي ما تزال لديه الطاقات الكامنة من أجل النهوض.

لكن ذلك لا يتم دون التوافق على أجندة مستقبلية تنبع من داخل المنطقة نفسها، وتتطوّر إلى مبادرة إنسانيّة عالميّة، وهو ما تؤكده الأحداث في المنطقة خلال السنوات الأخيرة؛ من ضرورة تحقيق أكبر قدر ممكن من الكرامة الإنسانية لملايين الفقراء والمقتلعين والعاطلين عن العمل في الوطن العربي والعالم الإسلامي[١٣]، الذين يمكن أن يتغلغل التطرف إلى صفوفهم وتكون أشكال التعبير العنفي بمختلف صنوفها وسيلتهم الوحيدة، نتيجة تراكم الضغوطات عليهم، وافتقاد الخيارات الأخرى، وهو ما سيدفع ثمنه باهظاً الجميع حين تصبح الحلول القصيرة والجزئية غير مُجدية.

إذا كانت المسؤولية الأخلاقية إزاء توفير متطلبات الأمن الإنساني يقع جزء كبير منها في الجانب القيمي، فإن الجانب العملي منها أيضاً لا بد أن يأخذ دوره في مأسسة هذه المتطلبات بالعمل على تأسيس بنك عربي لإعادة الإعمار والتنمية في منطقتنا، وتفعيل مفهوم الزكاة وفق أبوابها الثمانية لتحقيق الكرامة الإنسانية المنشودة، وبما يعزل التطرف والعنف عن حواضن انتشارهما ويضعف من قدراتهما التدميرية.

---

(١٣) ينظر الأمير الحسن بن طلال: «**نحو تحقيق التنمية الإنسانية المستدامة**»، مجلة «**المنتدى**»، العدد المزدوج ٢٦٤-٢٦٥، عمّان، منتدى الفكر العربي، ص١١-١٨، شتاء ٢٠١٥ - ربيع ٢٠١٦. ويُنظر «الميثاق الاقتصادي العربي»، عمّان، منتدى الفكر العربي، ٢٠١٥.

(٢)

العدالة الانتقالية
باب لوأد الصراع في الوطن العربي

د. محمد طيفوري*

يقف المتتبع للشروخ المجتمعية التي تمزق بعض البلدان العربية عند حقيقة جوهرية تفيد بعسر زوال تلك الانقسامات في الأفق القريب، خاصة بعدما تحولت في بعض الدول (العراق، سورية، ليبيا، اليمن...) إلى حرب استنزاف طويلة الأمد، برعاية أطراف إقليمية وقوى دولية.

يفترض هذا الوضع النظر من حولنا في تجارب الأمم بحثاً عن آليات استطاعت بها شعوب سبقتنا تجاوُز هذه الأوضاع، وأسست لانتماء جديد قوامه المساواة على أساس الانتماء للوطن، بعيداً عن أي تصنيف آخر.

لكن هذا الحلم لا يتحقق جزافاً ما لم يكن مرفوقاً بتضحيات، ومحطات انتقالية عسيرة، بالنظر إلى ما تفرضه من شروط وقواعد على الجميع الاستعداد لتحمُّل تبعاتها، أملاً في تدشين صفحة جديدة تقطع دابر ما تعيشه هذه الدول من صراع طائفي واقتتال هوياتي لا يترك وراءه غير الخراب والرماد.

في غمرة هذه الأوضاع ينطرح بشدة سؤال المصالحة الوطنية في البلدان التي تعرف فوضى عامرة أو عدم استقرار على مستوى أنظمة الحكم بها. سؤال

---

* أكاديمي مغربي.

ما انفك يعيش أطواراً من المد والجزر من بلد لآخر بحسب الظروف والمتغيرات الوطنية والإقليمية لكل قطر على حدة.

وتستدعي هذه الأحوال بحث سؤال المصالحة الوطنية في العالم العربي، لعله يكون المدخل لوأد الاقتتال الداخلي والاحتراب دونما هدف طوال سنواتٍ، خاصة وأن التاريخ يخبرنا أن المصالحة الوطنية ركيزة من ركائز المرحلة الانتقالية؛ فقد شهدت الفترة الممتدة من ١٩٧٤ إلى ٢٠٠٧ إنشاء نحو ٣٢ لجنة تحقيق في ٢٨ بلداً[١]، ما يعني أن التاريخ الإنساني غني بتجارب لدول مرت بمراحل من الانقسام المخضَّب بالدماء، قبل أن تهتدي إلى إرساء قواعد حكم ديمقراطي بعد المصالحة.

من هذا المنطلق يكون بحث سؤال المصالحة الوطنية من الأهمية بمكان، من أجل تلمُّس أجوبة لأسئلة تتفرع من الإشكالية الكبرى حول إمكانيات المصالحة الوطنية في العالم العربي، وهي: ما مدى قدرة الشعوب المتحاربة على التصالح فيما بينها؟ وهل هي قادرة على تجاوز كل تراكمات الماضي الدفينة؟ وما المعيقات التي تحول دون نجاح هذه المصالحة؟ وفي المقابل؛ أي عوامل يمكن الاعتماد عليها لضمان نجاحها؟ وهل في تجارب المصالحة التي نجحت نماذج يمكن الاقتداء بها في العالم العربي لقيام قواسم مشتركة بينها؟

(١) حسب تقرير للمركز الدولي للعدالة الانتقالية، وهو مؤسسة دولية غير حكومية تأسست في عام ٢٠٠١، وتعنى بملفات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، صادر في فبراير/ شباط ٢٠٠٩.

أولاً: ماهية المصالحة الوطنية

تعد المصالحة الوطنية من العناصر المحورية في العدالة الانتقالية[٢]، التي تعد هي الأخرى حلقة صغرى في مسلسل أكبر هو الانتقال الديمقراطي[٣]. هذا الترابط يفرض علينا عند بحث ماهية المصالحة الوطنية تحديدها من خلال السياق الذي تأتي فيه؛ أي العدالة الانتقالية، قبل أي محاولة تعريف. ويجب علينا أيضاً تحديد الآليات اللازمة الاستعانة بها لإعمال المصالحة الوطنية.

المصالحة الوطنية والعدالة الانتقالية

يحدد تقرير الأمم المتحدة حول «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع»[٤] مفهوم العدالة الانتقالية بالقول: «يشمل مفهوم العدالة الانتقالية الذي يتناوله هذا التقرير، كامل نطاق العلميات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهُّم تركته من تجاوزات الماضي الواسعة النطاق، بغية كفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق المصالحة، وقد تشمل هذه الآليات القضائية وغير القضائية على السواء، مع تفاوت مستويات المشاركة الدولية (أو عدم وجودها مطلقاً) ومحاكمات الأفراد، والتعويض، وتقصي الحقائق، والإصلاح الدستوري، وفحص السجل الشخصي للكشف عن التجاوزات».

---

(٢) يرجع البعض التطبيقات الأولى لهذا المفهوم إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية في «محاكمات نورمبرج» بألمانيا. وهي من أشهر المحاكمات لمجرمي الحرب من القيادة النازية. ثم كانت البداية الحقيقية في محاكمات حقوق الإنسان في اليونان في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، وبعدها في المتابعات للحكم العسكري في الأرجنتين وتشيلي من خلال لجنتي تقصي الحقائق في الأرجنتين والتشيلي، ومن بعد ذلك في العديد من دول القارة اللاتينية.

(٣) العدالة الانتقالية شق رئيسي من عمليات التحول الديمقراطي، وهو الشق الخاص بالتعامل مع جرائم الماضي بما يحقق العدالة، ويساهم في تعزيز الديمقراطية.

(٤) انظر: التقرير المقدم إلى مجلس الأمن ٢٤ غشت/ آب ٢٠٠١، ويحمل رقم S/٢٠٠٤/٦١٦، ص ٢.

فالعدالة الانتقالية في تعريفها البسيط عدالة غير قضائية، ولا تستند إلى قانون أو تشريع، ومن ثمَّ هي عدالة ناقصة في ظروف استثنائية. ولا بد منها في مرحلة الانتقال من نظام قمعي مستبد إلى نظام ديمقراطي، يدفن تركة الماضي بما شابها من انتهاكات لحقوق الإنسان وتمييز وقمع وفساد.

وتقوم فلسفة العدالة الانتقالية على أن التعامل مع موروث الماضي لا يحقق العدالة فقط، وإنما يضمن في المستقبل الشفافية والالتزام بمبادئ الديمقراطية، بعد المصالحة، من قبل المؤسسات العامة. إذاً فهي ليست فلسفة «انتقامية»، ولها دور فاعل في بناء مؤسسات حكم على أسس جديدة، وفي إطار لا يسمح بالإفلات من العقاب.

ونقرأ في أدبيات المركز الدولي للعدالة الانتقالية أن المقاربة الشمولية للعدالة الانتقالية[٥]، تستوعب جملة من العناصر الرئيسية، وهي: المحاسبة، الكشف عن الحقيقة، المصالحة، إصلاح المؤسسات، جبر الضرر.

تظهر مما سبق مركزية المصالحة في مسلسل العدالة الانتقالية، بل وتُعدُّ مدخلاً رئيسياً لضمان تحقيق هذه العدالة لغاياتها. وتعني المصالحة الوطنية في أبسط معانيها، عملية للتوافق الوطني، على أساسه تنشأ علاقة بين الأطراف السياسية والمجتمعية قائمة على قيم التسامح، وإزالة آثار صراعات الماضي ومخلَّفات العهد البائد، من خلال آليات محددة، ووفق مجموعة من الإجراءات التي يتقيد بها الجميع ويخضعون لها دون استثناء.

(٥) في الأدبيات نفسها نقف على الاستراتيجيات التي يهيئها المركز في موضوع العدالة الانتقالية، والتي حددها في: المتابعة القضائية لمرتكبي الجرائم، وتسجيل الانتهاكات عن طريق وسائل غير قضائية مثل لجان البحث عن الحقيقة، وإصلاح المؤسسات المخلّة بالأصول السليمة، وتقديم التعويض للضحايا، وتعزيز المصالحة.

وتتبني المصالحة الوطنية على معالجة تجاوزات حقوق الإنسان قصد القطع معها، وضمان عدم تكرارها في المستقبل. والقطيعة هنا لا تعني الانطلاق من الصفر بل تعني التغيير والتجديد، وتحصين راكمته الشعوب في مسار البناء الديمقراطي.

آليات المصالحة الوطنية

في أثناء الفترات الانتقالية للدول، وخاصة تلك التي تأتي بعد فترات من الحكم السلطوي، تبدأ المجتمعات في لَمِّ شتاتها، ومعالجة الانقسام والتشرذم الذي أصابها، والعودة لمجتمع متصالح وفق معادلة سياسية واجتماعية متوازنة.

هذه الغاية التي ترمي المصالحة الوطنية تحقيقها، والتي لن تتحقق - باستقراء العديد من التجارب - إلا باعتماد العديد من الآليات، أبرزها وقف العنف ونزيف الدماء من كل القوى المجتمعية والثورية، ثم إقرار العدالة.

وقد وضعت المنظمات الدولية المهتمَّة بحقوق الإنسان والسلم المجتمعي في العالم[٦]؛ كمنظمة العفو الدولية، بعض المعايير والآليات الواجب اتِّباعها لبدء عمليات المصالحة الوطنية، المتمثلة أساساً في:

- إنشاء آليات وطنية فعالة لتوثيق الحقائق المتعلقة بالجرائم، فكشف الحقيقة ردٌّ حاسمٌ على تلك الجرائم، وضامنٌ للضحايا معرفة الحقيقة، فضلاً عن الإقرار علناً بمعاناتهم، وما يحمله ذلك من اعتراف رمزي بهم وبنضالهم.

(٦) نشير أيضاً في هذا الصدد إلى الإعلان بشأن المبادئ الأساسية لتوفير العدالة لضحايا الجريمة وإساءة استعمال السلطة. قرار صادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٤٠/٣٤ بتاريخ ٢٩ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٥.

- إنشاء لجان لتقصي الحقائق بغرض التحقيق في الجرائم، وانتهاكات حقوق الإنسان التي حدثت في الماضي، وكذلك التوصل إلى الحقيقة، على أن تختتم اللجنة عملها بإصدار تقرير نهائي، يتضمن النتائج التي خلصت إليها، والتوصيات التي تقترحها.
- تذليل جميع العقبات أمام عمل اللجان، مع إعطائها كامل الصلاحيات في التحقيق، واستدعاء كل من ترغب في المثول أمامها، بغضِّ النظر عن مركزه وصفته.
- وضع الأدلة التي جمعتها تلك اللجان، والإجراءات القضائية الجنائية، تحت تصرُّف هيئات التحقيق المستمرة والجديدة.
- وضع توصيات فعالة بشأن تقديم تعويضات كاملة لجميع الضحايا وأسرهم. وتأسيس مراكز لحفظ الذاكرة الجماعية لضحايا هذه الحقبة.

هذه الآليات جمعها الباحثان الأمريكيان في شؤون العدالة الانتقالية مارك فريمان ونريسيلاب هاينر في أربعة مداخل أساسية[٧]، هي:

المدخل الأول: تقصي الحقائق

بهدف ضمان الانتقال من الحرب إلى السلم، ومن الحكم التسلطي إلى الحكم الديمقراطي، باعتماد التدابير غير القضائية لتقصي الحقائق، من خلال تشكيل لجان تقوم بتحقيقات رسمية في الأنماط المختلفة للممارسات القمعية أو الانتهاكات الإنسانية لما حدث في فترة زمنية محددة.

(٧) مارك فريمان وبريسيلاب هاينر: المصارحة، منشورات المركز الدولي للعدالة الانتقالية، نيويورك طبعة ٢٠٠٤، ص ٢٣ وما بعدها.

المدخل الثاني: الدعاوى القضائية

يعيد بناء الثقة بين المواطنين في ما بينهم من ناحية، وبينهم وبين مؤسسات الدولة من ناحية أخرى؛ إذ يُسمَح للأفراد برفع الدعاوى على المتَّهمين في جرائم معينة، عبر إفساح المجال أمام ضحايا الاعتداءات لإسماع أصواتهم، وإدلاء المسؤولين باعترافاتهم عن ارتكابهم وقائع محددة أمام الرأي العام. وكل هذا يعزز ثقة أفراد المجتمع في مؤسسات الدولة، وسيادة القانون، ويعلن القطيعة مع الماضي.

المدخل الثالث: التعويضات

أصبحت إلزامية بموجب القانون الدولي، وتأخذ نمطين؛ أحدهما: مادي يتمثل في صرف مِنَح وأموال وتقديم مساعدات للضحايا، أو إعادة الإدماج في المناصب السابقة في الوظائف العمومية، أو وضع برامج خاصة لإعادة تأهيل الضحايا. والآخر معنوي على شاكلة تخصيص أماكن عامة، وأسماء الشوارع للأحداث والضحايا أو بناء النصب التذكاري.

وتتمثل أهمية هذا المدخل في الرغبة في استحضار ذكرى الضحايا والتعرف عليهم، والمساهمة في تعريف الناس بماضيهم، والمساعدة في إذكاء وعي المجتمع.

المدخل الرابع: إصلاح مؤسسات الدولة

خصوصاً تلك التي تواطأت في الانتهاكات ضد أفراد المجتمع (الشرطة، الجيش، المخابرات، الأمن السري...). ويستوجب هذا الإصلاح التدريج في اعتماده تلافياً للهزات الارتدادية من بقايا النظام السابق وسدنة الاستبداد.

إن هذه الآليات والمداخل هي التي تؤهل المجتمع للمصالحة البينية والمكاشفة والإفصاح، وإن كان البحث عن الحقيقة سوف يبقى موقظاً لحماسة الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح تشعر كما يقول الفيلسوف الألماني هيجل.

ثانياً: تجارب المصالحة الوطنية في العالم

بالرغم من النشأة الحديثة لأسلوب العدالة الانتقالية التي تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإن ذلك لم يحل دون تنوع تجارب المصالحة الوطنية، وتعدُّدها في العالم، بحسب أوضاع كل قطر على حدة.

وهذا ما يُلاحظ بالعودة إلى أرشيف المركز الدولي للعدالة الانتقالية، الذي يشير إلى ٣٢ تجربة للمصالحة في العالم منذ سبعينيات القرن الماضي[٨]. وتتوزَّع هذه التجارب ما بين إفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية.

وبالنظر لعسر تفصيل حيثيات كل تجربة وتفرُّدها، سوف نكتفي باستقراء التجربة الأرجنتينة؛ بوصفها أول تجربة في أمريكا اللاتينية؛ إذ كانت بوصلة لعدة دول كالتشيلي وبوليفيا والسلفادور والبيرو والبرازيل... في أمريكا اللاتينية. ثم نتوقف عند مقابلتها في القارة الإفريقية؛ أي نموذج جنوب إفريقيا، الذي استهل مشوار المصالحة في هذه القارة، لتأتي بعده دول عديدة كأوغندا ورواندا وسيراليون والطوغو وغيرها.

---

(٨) من لجان الحقيقة والمصالحة في العالم: «هيئة التحريات حول اختفاء الأشخاص» (أوغندا/ ١٩٧٤)؛ «الهيئة الوطنية للتحريات حول الاختفاء» (بوليفيا/١٩٨٢)؛ «الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص» (الأرجنتين/١٩٨٣)؛ «الهيئة الرئاسية حول حقوق الأشخاص» (الفليبين/ ١٩٨٦)؛ «الهيئة الدولية للبحث حول انتهاكات حقوق الإنسان» (رواندا/١٩٩٠)؛ «الهيئة الوطنية حول الحقيقة والمصالحة» (التشيلي/١٩٩٠)؛ «الهيئة الوطنية للجبر والمصالحة» (التشيلي/١٩٩١)؛ «لجنة تقصي الحقائق بشأن السلفادور» (السلفادور/١٩٩١)، «لجنة بيان انتهاكات حقوق الإنسان وأعمال العنف التي سببت معاناة الشعب» (غواتيمالا/١٩٩٤)؛ «مفوضية جنوب إفريقيا للحقيقة والمصالحة» (جنوب إفريقيا/١٩٩٤)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (سيراليون/١٩٩٤)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (البيرو/٢٠٠١)؛ «هيئة التقلي والحقيقة والمصالحة» (تيمور الشرقية/٢٠٠١)؛ «مفوضية المصالحة الوطنية» (صربيا/٢٠٠٣)؛ «هيئة الإنصاف والمصالحة» (المغرب/٢٠٠٣)؛ «لجنة الحقيقة والمصالحة» (الطوغو/ ٢٠٠٩)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (البرازيل/٢٠١٢).

التجربة الأرجنتينية: نموذج رائد في المصالحة

تعتبر أمريكا اللاتينية مهد ولادة المصالحة الوطنية. فقد شهدت هذه القارة موجة من تجارب المصالحة انطلقت بداية الثمانينات من القرن الماضي. وتُقدَّم التجربة الأرجنتينية نموذجاً ثرياً، بإمكان دول العالم الثالث الاقتداء به بوجه عام، والدول العربية على الخصوص، فحتى مصطلح المصالحة الوطنية سُكَّ إبان هذه التجربة.

إنَّ دراسة النموذج الأرجنتيني أمر هام لأي دولة تمر بظروف مشابهة من التحول إلى الديمقراطية، بعد فترة من سيطرة نظام سلطوي قمعي مدة عقود من الزمن، كما هو الحال في الدول التي شهدت ثورات في العالم العربي.

لقد شهد مسار المصالحة الوطنية في هذه التجربة فترات من المد والجزر، وعلى ضوئها يمكن أن تقسم التجربة إلى ثلاث مراحل أساسية، هي:

المرحلة الأولى ١٩٧٦- ١٩٨٣

تعود البدايات الأولى لهذه التجربة إلى الانقلاب الذي نفَّذه الجنرال «خورخي فيديلا» على الحكومة برئاسة «إيزابيلا بيرون» سنة ١٩٧٦، مشكلين مجلساً عسكرياً من ٩ جنرالات، فرض العرف وأوقف الدستور وحظر التظاهر وراقب الإعلام، وسعى إلى عسكرة الحياة في الدولة (النقابات، المجتمع المدني، الإعلام...). وبالموازاة مع ذلك انطلق ما عرف باسم «الحرب القذرة»، التي دامت زهاء ٦ سنوات هي فترة الحكم العسكري ١٩٧٦ - ١٩٨٣.

كانت «حماية أمن الأرجنتين» ذريعة لتنفيذ الانقلاب العسكري ثم الحرب بعده ضد خطر الشيوعية الداهم، وكان هذه الشعار حجة لحرب حقيقية ضد الشعب، ترمي إلى قمع كل معارض طوال مدة حكم العسكر.

وجاءت الحصيلة ثقيلة جداً على الشعب الأرجنتيني، فَقَدَ فيها أزيد من ٣٠ ألف شاب أرجنتيني، لم يسمح لذويهم حتى بدفنهم أو معرفة تاريخ أو طريقة

وفاتهم. فغالباً ما يقوم النظام بإلقاء الجثث في البحر أو حرقها لإتلاف الأدلَّة، بالإضافة إلى عشرات الآلاف من حالات الاعتقال والتعذيب.

في ظل الحظر الشديد للحريات السياسية لم تشهد الأرجنتين تأسيس أي حزب أو حركة احتجاجية، فيما عدا حركة واحدة تعد مثالاً فريداً على ما شهدته تلك الحقبة السوداء في تاريخ الأرجنتين، وهي حركة Associacion Madres de Plaza Mayo (جمعية أمهات ميدان مايو)، التي بدأت بتجمع ١٤ أُمّاً في ساحة «ميدان مايو» أمام قصر الرئاسة ليطالبوا بمعرفة مصير أبنائهم المختفين.

سلميَّة الحركة وبساطتها منحاها لا مبالاة العسكر. ومع مرور الوقت بدأت تتسع، وتزداد شعبيتها حتى أصبحت الحركة السياسية والمعارضة الوحيدة، التي لم يستطع النظام قمعها يوماً.

انتهت فترة حكم العسكر في إبريل/نيسان ١٩٨٢ بعدما أراد إشغال الرأي العام الداخلي عن مشاكله الحقيقية، فأقدم على احتلال «جزر الفوكلاند» التابعة لبريطانيا التي لم تتردد سلطاتها البحرية في الرد السريع، بإنهاء الاحتلال وإلحاق هزيمة بالجيش الأرجنتيني.

المرحلة الثانية: ١٩٨٣-٢٠٠٥

في هذه المرحلة تم إجراء أول انتخابات ديمقراطية جاءت بـ «راؤول ألفونسين» إلى سدة الحكم، فدشَّن مرحلة التحول الديمقراطي في البلاد، غير أنه جُوبه بقضايا شائكة، أبرزها مشكلة الأشخاص المختفين. ولذلك أُنشئت لجنة لتقصي الحقيقة، عرفت باسم «اللجنة الوطنية لدراسة مشكلة اختفاء الأشخاص»، وتمكنت من وضع تقرير مفصل بالرغم من ندرة الوثائق، بسبب اتِّباع النظام لسياسة محو الآثار عن ٩ آلاف شخص، أحدث عند نشره -على أجزاء بالجريدة الرسمية- صدمة لدى الشعب الأرجنتيني.

بدأت المحاكمات ضد رموز ورجال العسكر المتهمين بانتهاكات إنسانية ضد المعارضة، وكانت طموحات «ألفونسين» أكبر بكثير من قدراته على تحقيق العدالة الانتقالية، وذلك لافتقاد حكومته للخبرة في هذا المجال.

ولعل أبرز أخطاء هذه الحكومة سوء تقدير قوة النظام العسكري الذي تم إسقاطه، فقد تمكن من الانتظام مجدداً مع زيادة حدة المحاكمات ضد رموزه، وعاد بسلسلة من التفجيرات المجهولة المصدر، مع علم الجميع بأن الجيش من يقف وراءها. وزادت وطأة تلك الأعمال على حكومة ألفونسين التي سرعان ما تراجعت عن سياسته في إعمال آليات العدالة الانتقالية، ومحاكمة مرتكبي الجرائم من مسؤولي النظام القمعي السابق.

وجدت حكومة ألفونسين نفسها بين مطرقة عصابة النظام العسكري السابق وسندان المطالب الشعبية وجمعيات حقوق الإنسان والضحايا، ليتحول المسار إلى خط متعرِّج بين أحكام قوية ضد رجالات العسكر في البداية، وأحكام بالعفو بالرغم من ثبوت التهم[٩]، ما اضطرها إلى سن قانونين [١٠] تحت تهديد رجال العسكر بالزج بالبلد في دوامة حرب أهلية، أحدهما عرف باسم «النقطة النهائية» يحدد موعداً لتاريخ نهائي لتقبُّل أي دعاوى ضد رجال النظام السابق. والآخر أُطلق عليه «الامتثال للواجب» الذي يعفي أي ضابط في الجيش برتبة أقل من كولونيل من أي مسؤولية قانونية إزاء قتله المواطنين، بدعوى أنه كان مضطراً تحت ذريعة تنفيذ أوامر القيادة.

(٩) حتى القادة أمثال «رينالدو بينونه» آخر رؤساء الأرجنتين في الحقبة العسكرية تمت إدانته والحكم عليه في ١٩٨٣ وتم العفو عنه في ١٩٨٥.

(١٠) كانت قوانين العفو العام التي صدرت في الأرجنتين بمثابة انتكاسة حقيقية لعملية تنفيذ العدالة وسيادة القانون في المرحلة الانتقالية داخل الأرجنتين.

المرحلة الثالثة: ٢٠٠٥ - ٢٠١٠

بدأت هذه المرحلة في عهد الرئيس السابق نستور كريشنر، الذي أصدر مجلس القضاء الأعلى في الأرجنتين إبان حكمه قراراً يقضي بعدم دستورية العفو العام الذي أقرَّ بضغط من العسكريين. ثمَّ بدأت مرحلة جديدة من المحاكمات لهؤلاء العسكريين الذين تمَّت إدانتهم بالفعل، من خلال لجان الحقيقة والمحاكمات التي تمت في الثمانينات، واستطاع القانون أن يسري بشكل سليم في هذه المرة، وسارت المحاكمات دون أي ضغوط من الجيش.

وشهد عام ٢٠١٠ صدور أحكام ضد خورخي فيديلا قائد الانقلاب العسكري، وحاكم البلاد والمهندس الفعلي «للحرب القذرة» بالسجن مدة ٢٥ عاماً[١١]. وحكم أيضاً على «بينونه» آخر الحكام العسكريين مدة ٢٥ عاماً بالرغم من بلوغه من الكبر عتيّا. بالإضافة إلى العديد من الأحكام ضد قادة وضباط من الجيش قادوا أو قاموا بتنفيذ الانتهاكات.

ومنه نخلص إلى أن طريق الأرجنتين كان طريقاً طويلاً ومتعرجاً، إلا أنه في مجمله شهد خطوات عملية، وتطبيقات جديرة بالمتابعة والدراسة، للاستفادة من هذا التعرُّج والتخبُّط. وقد كانت دولة التشيلي من أول المستفيدين من هذه التجربة؛ إذ شهدت هي الأخرى أحداثاً مشابهة إلى حد كبير مع ما جرى في الأرجنتين، ولكن على عكس هذه الأخيرة كانت التجربة التشيلية أكثر نضجاً، لأنها استفادت كثيراً من دروس الأرجنتين.

جنوب إفريقيا: درس إفريقي للعالم

عرفت أقصى نقطة من إفريقيا تجربة فريدة للمصالحة ما تزال تثير فضول الباحثين والساسة في العالم، فبعد قرابة نصف قرن من الميز العنصري، وما يقرب ٣٠ سنة من المقاومة من قبل ANC، لما عاناه عشرات الآلاف من مواطني جنوب إفريقيا من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان وجرائم الحرب، استطاعت هذه الدولة أن ترسم لنفسها مساراً متميزاً من المصالحة.

(١١) مع قضاء هذه المدة في السجن المدني وليس تحت الإقامة الجبرية، بالرغم من أن عمره تجاوز ٨٥ عاماً.

تقاطعت عناصر ثلاثة لترسم الملامح الكبرى لهذه التجربة المائزة، بدءاً بالسياق؛ أي الحيثيات التاريخية التي جاءت فيها، مروراً بالقانون المؤسس للجنة الحقيقة والمصالحة، وصولاً إلى النتائج التي تحقَّقت.

السياق التاريخي للمصالحة

تم إقرار قانون تعزيز الوحدة والمصالحة الوطنية رقم ٣٤ سنة ١٩٩٥ في ظل حكومة وحدة وطنية، ضمت جنباً إلى جنب ضحايا الفترة السابقة وبعض الأسماء ممن حكم فيها.

وجاء هذا القانون بعد إقرار دستور مؤقت للبلاد، وتنظيم انتخابات شهدت مشاركة كل الأطياف. وخشي الجميع إبان تلك الفترة من إجراء ملاحقات جنائية، وتحمُّل تبعات مدنية عن الجرائم التي ارتكبت باسم الفصل العنصري أو باسم معارضته. فسعت الحكومة لإصدار عفو عام، قاومته أحزاب المعارضة[١٢] وهيئات المجتمع المدني، على اعتبار أن إصدار مثل هذا العفو سوف يخلُّ بشروط تحقيق العدالة، ويضرُّ بمصالح الضحايا وحقوق الشهداء والمعطوبين.

انعكس هذا الأمر على التسوية التي تم التوصل إليها في حاشية ملحقة بالدستور المؤقت، تمت عنونتها بـ «ما بعد الديباجة» ذكرت بأنه سيصدر عفو عن الجرائم ذات الدوافع السياسية، وبأن التشريعات المستقبلية ستضع المعايير والإجراءات اللازمة لتنظيم العملية. وعلى هذا الأساس، سنَّت الحكومة الجديدة في عهد الرئيس نلسون مانديلا قانوناً لإنشاء لجنة تحقيق متعددة المهام، وتتمتع بصلاحيات منح عفو، وهو القانون رقم ٣٥ السالف ذكره.

خلال صياغة القانون عادت مسألة العفو لتُطرَح بقوة، خوفاً من إخضاعها للمساومات والتهديد والابتزاز متى تمت خلف الأبواب الموصدة، من خلال نقاشها علناً داخل البرلمان، بالإضافة إلى ضغط قوى المجتمع المدني.

وجاءت ثمار ذلك إقرار بند في الفقرة ٢٠ من قانون تعزيز الوحدة

(١٢) في مقدمة هذه الأحزاب حزب المؤتمر الوطني ANC وحليفه الحزب الشيوعي الجنوب إفريقي.

والمصالحة الوطنية، مفاده أن «اعتراف المذنب وطلبه الحصول على عفو يجب أن يكون في جلسة علنية، ويترتب إبلاغ الضحية أو أحد أقربائه بتاريخ الجلسة ومكانها، ويحق له الإدلاء بشهادته أو تقديم أدلة أو أي شيء يؤخذ بعين الاعتبار». وينبغي على الجاني «أن يكشف جميع الحقائق ذات الصلة كاملة»، وأن يثبت بأن الفعل الذي يسعى إلى الحصول على عفو عنه «كان فعلاً مرتبطاً بهدف سياسي، وارتُكب في سياق النزاعات التي نشبت في الماضي».

بناء عليه تصير سلطة منح العفو شفافة تماماً، ويصبح ضحايا القمع الأحياء وذووهم جزءاً من الجهة التي تقرر منح العفو لطالبه أو عدم منحه له. وكانت هذه الخطوة هامة لضمان الدفاع عن حقوق الضحايا، والحرص على مواصلة المصالحة بسلاسة، وبعيداً عن التشنجات الثأرية والنَّفَس الانتقامي.

لجنة الحقيقة والمصالحة

قامت المنظمات غير الحكومية بدور كبير في صياغة القانون الخاص بإنشاء هذه اللجنة، فوضعت معايير اختيار أعضائها على نحو يضمن النزاهة، ومشاركة الجميع من غير المنتمين للأحزاب السياسية، حتى انتهوا إلى مقترح خاص بمعايير الاختيار وآلياته وسلَّموه للحكومة، التي وجهت الدعوة إلى جميع المنظمات والأحزاب السياسية والكنائس وممثلي المجتمع المدني لترشيح أعضاء اللجنة[١٣].

كان قانون هذه اللجنة هو الأكثر تعقيداً على مدى التاريخ[١٤]، حيث تمتعت اللجنة بصلاحيات واسعة واستثنائية، منها: حق التحقيق والاستدعاء،

---

(١٣) طرحوا حوالى ٣٠٠ مرشحًا لهذه اللجنة، وأُعدَّت السير الذاتية عنهم لتقييمها. وتولت لجنة مختصة عملية انتقاء ٢٥ شخصاً ضمت أسماء مثَّلت كافة الأطياف المكوِّنة للمجتمع الجنوب الإفريقي. (٧ نساء، ٧ أفارقة سود، ٦ من البيض، ٢ من المختلطين، ٢ من أصل هندي). ووصل عدد موظفي هذه اللجنة إلى ٣٥٠ شخصاً، بميزانية قدرها ١٨ مليون دولار أمريكي سنوياً، واستمر عملها على مدار عامين ونصف العام.

(١٤) قاد أعمالها الأسقف الجنوب إفريقي ورئيس الأساقفة في الكنيسة الأنجليكانية والمناضل ضد العنصرية «ديزموند توتو» الحاصل على جائزة نوبل للسلام، وصاحب كتاب «لا مستقبل دون صفح».

والتحقيق في أنماط انتهاكات حقوق الإنسان التي ارتكبها الموظفون الرسميون وأعضاء المنظمات المعارضة، وإصدار توصيات، ودفع تعويضات إلى ضحايا الانتهاكات، وأخيراً الصلاحية شبه القضائية في منح العفو في ظروف معينة، لمرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان.

وقد تم تصميم لجنة المصالحة لتعمل فى ثلاث لجان ذات صلة مشتركة:

- لجنة انتهاكات حقوق الإنسان: وهي مسؤولة عن جمع التصريحات والبيانات من الضحايا والشهود وتسجيل مدى الانتهاكات.
- لجنة العفو: المسؤولة عن القرارات المتعلقة بالبتّ فى طلبات العفو الفردية.
- لجنة التعويضات وإعادة التأهيل: وهي المسؤولة عن تصميم ووضع توصيات لبرنامج جبر الضرر وتعويض الضحايا.

استمعت اللجنة لشهادة ٢٣ ألف شخص من الضحايا والشهود، وظهر ألفان منهم في جلسات علنية، وحظيت بتغطية إعلامية مكثَّفة، وتناولتها البرامج الإذاعية ونشرات الأخبار التلفزيونية والصحف المحلية والدولية.

نتائج لجنة المصالحة

صدر في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٨ التقرير النهائي للجنة في خمسة مجلدات، أثار جدلاً شديداً، بالنظر لعدم قدرة لجنة العفو على إنهاء النظر في جميع الطلبات التي قُدِّمت أمامها[١٥]. وعليه تقرر أن تستمر اللجنة في مواصلة عملها في عقد جلسات استماع مدة عامين آخرين، وتقرر أن تنعقد لجنة الحقيقة والمصالحة في أواخر عام ٢٠٠٢، لعرض التقرير النهائي الذي سيتضمن التحقيقات النهائية وجلسات استماع لجنة العفو.

---

(١٥) تلقت اللجنة أكثر من ٧ آلاف طلب عفو تم رفض معظمها في نهاية المطاف، لعدم استجابتها للشروط الدقيقة التي تم التنصيص عليها في القانون.

وبالرغم من أن التقرير النهائي للجنة تم اعتماده رسمياً في البرلمان بعد عدة أشهر، إلا أن الحكومة لم تلتزم بتنفيذ العديد من التوصيات التي خرجت بها اللجنة، بما في ذلك التوصيات المتعلقة بجبر الضرر وتعويض الضحايا، إلا عقب الضغط المكثف من قبل المجتمع المدني.

لقد تمكنت لجنة المصالحة في جنوب إفريقيا إذًا من إيجاد مناخ جديد في مجتمع أصبح يطلب فيه المجرم الصفح من الضحية، مما ساهم في تصالح الشعب الجنوب إفريقي مع نفسه ومع مؤسساته(١٦).

ثالثاً: آفاق المصالحة الوطنية في الوطن العربي

تبدو الحاجة أكثر من ملحَّة لإعمال المصالحة في العديد من البلدان العربية، غير أن مفارقات هذه الحاجة تظهر عندما نعلم أن التجربة الوحيدة المعترف بها من المركز الدولي للعدالة الانتقالية، هي تجربة الإنصاف والمصالحة في المغرب.

هذه التجربة التي تضافرت عوامل عدة لتقديمها كأول نموذج في العالم العربي، بالرغم مما اعتراها من قصور ونواقص في العديد من النواحي. غير أن ذلك لم يحل دون اعتداد العديد من الدول الثائرة التي تجد فيها الكثير من التقاطعات مع واقع حالها اليوم.

تجربة المغرب: مصالحة الحد الأدنى

تعد التجربة المغربية أول تجربة في العالم العربي، وأهم حدث حقوقي عربي خلق نقاشاً واسعاً بين مختلف الفاعلين والمهتمين والضحايا ومنظمات

(١٦) برزت بعض المحاولات التي سعت إلى الحيلولة دون نجاح مسار المصالحة، كتلك التي قادها بعض العنصريين البيض المتطرفين، حين أقدم أحدهم على اغتيال الزعيم الشيوعي والشخصية الثانية من حيث الشعبية والجماهيرية بعد مانديلا، المناضل كريس هاني، غير أن تدخُّل مانديلا أنقذ النصر المتحقق من الضياع، والشعب من الحرب الأهلية التي تحيط به.

المجتمع المدني، وانقسمت الآراء حولها بين مرحِّب بها[١٧] ورافض لها[١٨] ومطالب بالمزيد.

لقد جاءت المصالحة بالمغرب في سياق خاص عرف إصلاحات سياسية «تجربة التناوب التوافقي»، ثم انتقال الحكم من الملك الحسن الثاني إلى ابنه الملك محمد السادس، الذي سعى إلى تجاوز مخالفات حقبة حكم والده المعروفة بسنوات الجمر والرصاص. فأسَّس ما عرف بـ «هيئة الإنصاف والمصالحة» بتاريخ ١٠ أبريل/نيسان ٢٠٠٤.

عملت الهيئة على مدار سنتين من ٢٠٠٤ و ٢٠٠٥ على الحقبة الزمنية الممتدة من ١٩٥٦ إلى ١٩٩٩ باختصاص نوعي يهم الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. واشتغلت بنفس شاكلة التجارب العالمية على دراسة الملفات التي وصلت إلى أزيد من ٢٥٠ ألف ملف، قررت بشأنها جبر الأضرار الفردية الخاصة لحوالي ٢٠ ألف ضحية أو ذويهم عند وفاة الضحايا. وأشرفت على استخراج الرفاة من قبور فردية وجماعية، ونظّمت جلسات استماع عمومية نقلت عبر وسائل الإعلام المحلية، وحظيت بمتابعة الإعلام الدولي، ودعم فعاليات المجتمع المدني، وأصدرت تقريراً ختامياً من خمسة كتب (٧٥٠ صفحة)، وخلَّفت توصياتها صدىً لدى فئات من الشعب المغربي[١٩]. بيد أن أطيافاً أخرى ترفض «مصالحة الحد الأدنى» كما تصفها، بالنظر إلى غياب العنصر الأساسي في كل تجارب المصالحة في العالم ألا وهو محاكمة الجلادين.

---

(١٧) يرى هؤلاء في تلك الخطوة محاولة من النظام للانتقال بنادي الديمقراطيات بعدما توقف في القيام بإصلاحات اقتصادية ثم سياسية بإدخال المعارضة التاريخية إلى دواليب اللعبة السياسية، لتأتي مرحلة المصالحة التاريخية مع معارضيه لرأب الصدع والشرخ في المجتمع المغربي.

(١٨) يعتبر هؤلاء أن عقد جلسات استماع علنية لضحايا الانتهاكات يحمل إساءة للنظام المغربي، وتكريماً للمجرمين الذين ارتكبوا جرائم ضد الدولة وضد الملك الحسن الثاني، واعتبروا تلك المبالغ التعويضية من دون مبرر حقيقي، بل هي مجرد ترف سياسي.

(١٩) لقد تمت دسترة هذه التوصيات بموجب الإصلاح الدستوري الذي تم في فاتح يوليو/ تموز ٢٠١١.

مشاريع عربية للمصالحة

بمجرد الشروع في تدبير المرحلة الانتقالية لما بعد الحراك العربي، بدأت تظهر محاولات المصالحة الوطنية من دولة لأخرى، بل برزت في بعض الدول التي شهدت انتفاضات فقط، ما يكشف عن مدى وعي الشعوب بجدواها كأداة للتطهير الإيجابي لكل الشوائب التي تلتصق في الذاكرة.

ثم ظهرت بذلك المؤشرات والدلائل على تبلور توجُّه عام في عدة دول نحو المصالحة الوطنية[٢٠]، على النحو التالي:

- إقرار وزارة الشؤون القانونية في اليمن بتاريخ ٦ يونيو/حزيران ٢٠١٢، مشروع قانون بشأن العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، الذي ينص على ضرورة إقامة هيئة مستقلة باسم «هيئة الإنصاف والمصالحة الوطنية» بهدف إزالة الخصومات السياسية بين مختلف القوى في البلاد، ونبذ كل أشكال العنف والانتقام، واتخاذ الإجراءات الرامية إلى حفظ الذاكرة الجماعية بالحفاظ على ذكرى الضحايا، وتضمين المناهج الدراسية حقائق الحقبة المنصرمة، والعبر المستقاة منها، من أجل عدم تكرار جرائم الماضي.
- تشكيل هيئة تقصي الحقائق والمصالحة في ليبيا، ضمت أربعة من قدامى المستشارين الليبيين برئاسة المستشار حسين مختار البوعيش، للكشف عن انتهاكات حقوق الإنسان. وتعمل على تقسيم المصالحة الوطنية إلى

(٢٠) في مصر جاء الخطاب الأول للرئيس المصري محمد مرسي بتاريخ ٢٢ يونيو/ حزيران، بعد ساعات من إعلان نتائج الانتخابات؛ رغبة ملحة في تحقيق مصالحة وطنية واسعة، وحمل لهجة توافقية ورسائل إيجابية للتوافق بين قوى المجتمع، إلا أن هذه المصالحة لا تتحقق عبر الخطاب السياسي فقط، بل من خلال عمل لتحقيق شراكة وطنية تكون بداية لهذه المصالحة، ويشعر الجميع بجديَّتها.

وفي تونس صادق مجلس الوزراء نهاية شهر دجنبر/ كانون الأول ٢٠١٢ على مشروع قانون العدالة الانتقالية، وأحيل على المجلس الوطني التأسيسي مطلع ٢٠١٣ تحت اسم قانون هيئة الحقيقة والكرامة الذي سوف يختص زمنياً في الفترة الممتدة من سنة ١٩٥٥ إلى غاية تاريخ صدور هذا القانون.

مرحلتين لكل منها آلياتها وأدواتها وقواعدها الخاصة. المرحلة الأولى وتمتد من بداية ثورة ١٧ فبراير/شباط حتى الآن. أما المرحلة الثانية فتمتد من بداية النظام السابق في فاتح سبتمبر/أيلول ١٩٦٩ إلى بداية ثورة ١٧ فبراير/شباط.

وتتمثل الأهداف التي تسعى المصالحة إلى تحقيقها في إعادة الثقة بين الليبيين، وتحقيق العدالة، وتعويض المتضررين، من خلال آلية محددة، وهي تشكيل لجنة عليا أو مؤسسة غير حكومية لإدارة عملية المصالحة. وتدير هذه اللجنة عملية المصالحة من الألف إلى الياء، وفقاً لما يأتيها من اللجان الفرعية.[٢١]

- إنشاء المؤسسة البحرينية للمصالحة والحوار المدني، في ١٢ يونيو/حزيران بدعم من ولي العهد الأمير سلمان بن حمد، لأن مشكلات البلاد لا يحلها سوى المصالحة بين أبناء الوطن، وإعلاء الولاء للوطن على غيره من الولاءات الفرعية، وخاصة الولاء للطائفة الذي برز جلياً في احتجاجات ٢٠١١. وقد وضعت هذه المؤسسة خططاً لتنظيم مؤتمرات عامة وفعاليات اجتماعية تشتمل على محاضرات لتقوية التضامن الاجتماعي، وتعزيز قيم المواطنة، وترسيخ مفاهيم التعايش بين فئات المجتمع، وإطلاق حملات واسعة على شبكات التواصل الاجتماعي للتركيز على المجالات المتوافق عليها، ونبذ الأمراض المجتمعية وخاصة الطائفية[٢٢].

(٢١) وهي لجنة التفاوض والمصالحة على مستوى المدن والقبائل، ولجنة لحصر مجرمي الحرب والجرائم الإنسانية وكل من شارك وساند النظام في قتله للشعب، ولجنة لحصر القتلى والجرحى من الشهداء، واللجنة القانونية المهتمة بالإحالة للمحاكم، واللجنة الاقتصادية التي تهتم بحصر الخسائر الاقتصادية زمن الثورة وتقدير التعويضات لمن يستحقها وصرفها، والتنسيق مع الحكومة لجمع السلاح ومنع تداوله، ومنع أي مظهر من مظاهر التسلح خارج الجيش الوطني والمؤسسات الأمنية.

(٢٢) في هذا السياق أعدت أبرز قوى المعارضة في البحرين وعلى رأسها جمعية العمل الوطني الديمقراطي «وعد» مذكرة مفصلة عن مشروع العدالة والمصالحة الوطنية في مملكة البحرين، قدمت لحوار التوافق الوطني في يوليوز/ تموز ٢٠١١.

آفاق مشاريع المصالحة في العالم العربي

لا تكفي الشعارات ومراكمة النصوص القانونية والتنظيمية من أجل سَكِّ تجربة متميزة للمصالحة ما لم تكن هناك إرادة سياسية حقيقية تدفع في هذا الاتجاه وتجعل مصلحة الوطن فوق كل اعتبار سياسي ضيق أو صراع حزبي أو إيديولوجي.

وعليه وجب التنبيه إلى جملة من المعوقات التي تتهدد جبهات المصالحة المفتوحة على أكثر من دولة في العالم العربي، ومن أبرزها:

- المواقف والتصورات المسبقة عن المصالحة الوطنية، والتي تؤثر على مدى استعداد الأطراف المتنازعة للدخول عملياً في إجراءاتها، وبالتالي تقديم التنازلات والتضحيات من أجل إنجاحها، وتجنب الشروط التعجيزية للاندماج فيها من أجل المصلحة العليا للبلد.
- الإرث الثقيل والتركات الجسام التي عرفتها هذه الدول، سواء إبان المرحلة الانتقالية أو في أثناء عهود الأنظمة الشمولية والسلطوية السابقة، مما يولد انطباعاً لدى البعض بعدم جدوى المصالحة، والقبول بالتعايش مع الأوضاع الراهنة، نظراً لصعوبة تحقيق متطلبات المصالحة بأشكالها المختلفة.
- ضعف استقلال مؤسسة القضاء في هذه الدول، وتآكل الثقة في القضاء الوطني. فأزمة العدالة الانتقالية تعود بالدرجة الأولى إلى تبعية أجهزة النيابة العامة للسلطة التنفيذية، ما ينعكس على السعي لتسوية حقيقية لملفات الماضي وانتهاكاته.

أما العوامل اللازم استحضارها بغية ضمان فرص أكبر لنجاح مشاريع هذه المصالحة، فهي:

- ضرورة مراعاة الخصوصية الخاصة بكل بلد، سواء على مستوى الماضي أو إبان الثورة. وتفادي إسقاط التجارب واستنساخها، لأن الواقع بما يحمله من تفاصيل هو ما يحدد أي الطرق نسلك وكيف نسلكها.
- الحرص على المقاربة التشاركية بتمثيلية كافة الأطراف المتصارعة دون إقصاء لهذا الطرف أو ذلك الفصيل، مع اعتماد الشفافية والوضوح في المصالحة والحوار.
- إعمال آلية «الحقيقة مقابل العفو» التي يصير بموجبها إقرار الجاني بما ارتكبه من انتهاكات وتجاوزات شرطاً للحصول على العفو.
- اعتماد المصالحة السياسية لحل النزاعات والمخالفات القانونية ذات البعد الاقتصادي، والتصالح مع رجال الأعمال المحسوبين على النظام السابق، ممن لم يثبت في حقهم قضايا جنائية.
- إعداد الرأي العام، وإيجاد الزخم الشعبي اللازم لدعم المصالحة ومساندتها في كافة أطوارها، وهو ما يوجب في المقابل وقف خطاب الكراهية المتبادل داخل أوساط المجتمع.
- رسم خطة زمنية لأطوار المصالحة وإجراءاتها، مع الحرص على اعتماد آليات التشاور مع كافة المكونات، لضمان تأييد ودعمها (المجتمع المدني، الأحزاب السياسية، المؤسسات الدينية، أهالي الضحايا...).

خاتمة

هيئات المصالحة قوة معنوية وأخلاقية وضمير حي انبعث من تحولات وتداعيات وتحديات وصراعات مريرة وقعت في المجتمع وفي السياسة، وهي تعبير عن انتصار قوة العقل والسلم بعد سكوت البنادق والمسدسات الكاتمة للصوت وانتهاء عهد زوار الفجر. وهي سلطة معنوية وأخلاقية تعيد الاعتبار للضحايا ولذاكرة المجتمع. وهي مؤشر جدّي أو علامة على التحول أو هي من عوامله الكبرى. وهي جسر مؤسس للحماية الفعلية ضد الانتهاكات والتجاوزات والخروق التي قد تحدث في المستقبل، من خلال تأسيس مقتضيات جديدة، من شأنها حماية مصالح المتضررين وجبر الأضرار، ومساءلة المسؤولين عن الانتهاكات في إطار المحاكمة العادلة.

(٣)
الربيع العربي وبروز الهوية الوطنية الفرعية

د. محمد سلمان المعايعة*

نشير ابتداءً إلى بعض المفاهيم والتعريفات ذات العلاقة التي تضمنتها الدراسة، وهي:

- **العصبيات القبلية:** تعني أن الشخص يشعر بانتمائه لشيء ما بنسبة تفوق انتماءه لوطنه أو لجنسه البشري أو أي مصلحة عامة، وبناءً عليه فهو يتصرف تبعًا لإملاءات ما ينتمي إليه ويشعر بأنه منفصل عن أي شيء آخر.
- **المواطنة:** هي تمتّع الفرد بعضويته بدولة ما، وبذلك فإنه يمنح عدداً من الامتيازات بناءً على هذه العضوية؛ وسياسياً؛ فإن المواطنة هي جُملة من الحقوق التي تصونها دولة ما لكل من يحمل جنسيتها، وتفرض عليه التزامات خاصة بها، وتحفّز الفرد على المشاركة بكل ما يعزز شعور الانتماء فيه نحو وطنه.
- **الهوية الاجتماعية:** مجموعة من المكوّنات الاجتماعية والإنسانية، التي تدل على الأفراد داخل مجتمعهم، وتمنحهم صفةً قانونية للتصرّف بحُرية مطلقة تحفظها لهم الأحكام الدستورية، والتشريعية المحلية، والدولية.

---

* مستشار الرئيس التنفيذي لشؤون التوجيه والإشراف، هيئة تنظيم قطاع الطاقة والمعادن، عمّان – الأردن.

- **الأقليات:** هي مجموعات بشرية ذات سمات وخصائص تختلف عن مثيلاتها في مجتمع الأكثرية، ولكل أقلية منها سمات قومية أو إثنية أو دينية مشتركة بين أفرادها. وتختلف الأقليات فيما بينها نوعاً وهوية وانتماء.

- **المرحلة الانتقالية:** تعني من الناحية النظرية تلك المرحلة التي تتوسط مرحلتين، الأولى توسم بالاستبداد ويكون بدرجات متفاوتة حسب طبيعة النظام السياسي، ومرحلة أخرى توصف بالديمقراطية وتبقى هي الأخرى نسبية تحدد بناءً على طبيعة القوى المشاركة في عملية الانتقال، وطبيعة المجتمع المعني؛ هل هو مجتمع قبلي أم مديني. فهي باختصار ذلك الجسر المعلق بين ضفتي التحكم والديمقراطية، وتعرف هذه المرحلة بالصراعات والتجاذبات بين مختلف الفرقاء والفاعلين داخل المجتمع، كما تعرف بالتدخلات الأجنبية في الشأن الداخلي إما باسم الحفاظ على المصالح الاقتصادية والدفاع عن طائفة معينة (الحالة السورية)، أو تقوية مركز تفاوضي في قمم ومنتديات دولية (التدخل الروسي في الشأن السوري).

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى بيان دور ما يعرف «بالربيع العربي» في بروز الهوية الخاصة (الفرعية) على حساب الهوية العامة (الوطنية)، حيث شكلت هذه الأحداث تغيرًا دراماتيكيًا في تقوقع الأفراد والمجتمعات حول هوياتهم الفرعية، سواء أكانت قومية أم مذهبية أم طائفية، في أكبر تحد للهوية الوطنية. وتشكل الهوية في العالم العربي إحدى أكثر المقاربات الفكرية إثارة للجدل والنقاش، تعكس إشكالية تطرح بين المقاربات الفكرية لمفهوم الهوية والإنسان.

وسعت الدراسة إلى تحليل مكونات الهوية الوطنية، من خلال استعراض العوامل الجامعة والمفتتة لها. وحاولت الإجابة عن سؤالها الرئيس، المتعلق بدور ما يسمى «بالربيع العربي»، في بروز هوية فرعية على حساب الهوية الوطنية الجامعة. وتطرقت إلى بيان أشكال ومحددات الهوية الوطنية، وكذلك بيان وضع الأقليات في المنطقة العربية قبل أحداث «الربيع العربي» وبعدها.

وهكذا تستخدم الدراسة المتغيران المستقل والتابع، والمستقل هو (الربيع العربي) والتابع هو بروز هوية فرعية.

وخلصت الدراسة إلى أن أحداث «الربيع العربي»، قد أسهمت بدور رئيس في بروز الهوية الفرعية وتراجع الاهتمام والتمسك بالهوية الوطنية الجامعة، وذلك لأسباب تتعلق بطبيعة أنظمة الحكم القائمة على تكريس الهوية الفرعية، مستفيدة من هذا الانقسام للتمسك بالسلطة. كما توصلت الدراسة إلى أن الهوية مفهوم إشكالي؛ لأن للهوية أبعادًا شائكة ومتداخلة فيما بينها، تتصل بالحقل الفلسفي والمعرفي والسياسي والتاريخي، علاوة على عوامل أخرى كاللغة والدين والإيديولوجيا والتراث، وهذه الإشكالية تحتمل الحل وعدمه، بحيث يصبح المجتمع أمام معادلة متحركة تنتج نفسها بنفسها، وتعيد ترتيب أولوياتها. كما أن الهوية الوطنية كانت وما زالت ضحية للخلاف بين التيارات الفكرية والسياسية المختلفة في المنطقة العربية، التي تؤمن بوجود تناقض بين الهوية الثقافية والمعتقدات الدينية، وترى في بعض القيم كالديمقراطية أساسًا للحل والخلاص، دون الانتباه إلى أن أساس المشكلة هو الفكر السائد منذ عقود طويلة في المجتمعات العربية.

مقدمة

أطلقت أحداث الربيع العربي، وبشكل غير مسبوق، العنان أمام توسيع نطاق المشاركة المواطنية في معظم بلدان العالم العربي، كما أسهمت الثورات والتحركات الشعبية الواسعة، ولا زالت تسهم، في إعادة النقاش حول مفاهيم المواطنة وثقافة المواطنة. وقد ارتبط هذا النقاش، ولو جزئياً، بمخاوف شرائح من المجتمعات العربية وقلقها من صعود التيارات الإسلامية في الحياة السياسية العربية، بما في ذلك احتمالات وصولها إلى السلطة في عدد من الدول العربية.

ولم يقتصر هذا القلق على الأقليات الدينية أو الإثنية، وإنما شمل أيضاً قطاعات من الحركة النسائية والقوى الحداثية والعلمانية، إضافة إلى طيف واسع من المثقفين والعاملين في المهن الإبداعية، التي تخشى من أن يؤدي هذا

الصمود (وهو لا يقتصر على صعود أهم الجماعات الإسلامية، «الإخوان المسلمون»، وإنما يشمل جماعات أصولية متشددة) إلى تقويض ركائز الدولة المدنية الحديثة، مثل المواطنة المتساوية والتعددية السياسية والثقافية وحريات الرأي والتعبير، وكذلك الحريات الدينية للأقليات.

لقد أزالت انتفاضات «الربيع العربي» العديد من القيود التي حالت دون التمتع بحقوق المواطنة أو حدَّت منها، حيث ازداد إقبال المواطنين على الانخراط في التحركات المفتوحة والاجتماعات السياسية، وزاد الإعلام الاجتماعي من الفضاء المتاح للتعبير عن المواطنة، كما أدى إلى ظهور دور بارز لجماعات الضغط والأحزاب في ممارسات ضغوطات على الحكومات العربية أدت بمجملها إلى المطالبه بإجراء الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هياكل مؤسسات الدولة، كما أتاحت الفرصة للأقليات الطائفية وجماعات الضغط المختلفة بكل توجهاتها السياسية للنهوض، مستغلة بذلك الوضع القائم والظروف التي أفرزها الربيع العربي للمطالبة بالمشاركة السياسية الأوسع في صنع القرارات في الدولة، والعمل على مطلب محاربة الفساد والمحسوبية، وأزالت التشوهات المتفشية بمؤسسات الدولة، مما ساعد على ظهور أقوى للهويات الدينيه والطائفية للمطالبة بحقوق أكثر لها، من خلال المشاركة ودعم المسيرات والمظاهرات والاعتصامات التي جرت في دول الربيع العربي.(Abudayeh, 201)

وبهذا المعنى فإن «الربيع العربي» فتح الباب واسعاً أمام ممارسة المواطنية وإلى إزدهارها. لكن، في الوقت نفسه، فإن آثار مخاوف مشروعة من أن تكون المواطنة واحداً من ضحايا حالة السيولة وعدم وضوح الاتجاه التي أعقبت الانتفاضات العربية، والتي كان من مظاهرها انتعاش الهويات الفرعية والعضويات السابقة للحداثة، كالجهوية والعشائرية والطائفية والتفسيرات الضيقة للوطنية أو العقيدة الدينية، والتي باتت تستخدم كأدوات لتعظيم المكاسب الفئوية على حساب المواطنة والرابطة الوطنية الأوسع، ومن هنا تنبثق أهمية العودة لتأصيل مفاهيم مثل «المواطن» و«المواطنة»، «ثقافة المواطنة».

إن مفهوم «المواطنة» يعد مكوناً رئيساً في الحداثة السياسية، وهو اليوم جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية المعاصرة، ويقترن عادة، بالنظم الديمقراطية، مثلها مثل مفاهيم أخرى كالحرية والمساواة أمام القانون وحقوق الإنسان وحق الاقتراع .. إلخ. ويتلازم مفهوم المواطنة مع مفهوم الدولة الحديثة، والتي تعتبر المواطنة فيها الأساس المحوري للدولة، بما هي «مؤسسة شرعية لتنظيم العضوية» في رقعة جغرافية معينة. ومن المعروف أن المواطنة تنطوي على علاقة ثنائية الأبعاد. فهي من ناحية أولى تعبر عن علاقة الإنسان بمكان أو رقعة جغرافية وتاريخ محدد، أي ما تم التعارف حوله باسم الوطن. كما تعبر، من ناحية ثانية، عن علاقة الإنسان الفرد بأنظاره من المواطنين الآخرين الذين يشاطرونه العيش (السكن) في ذات المكان، وثالثاً تنطوي المواطنة على علاقة المواطن بالدولة التي تقوم بمهمة تنظيم الشأن العام ورعاية مصالح مواطنيها. (رنتاوي، ٢٠١٢).

وهكذا فإن المواطنة تعني أن يمارس المواطن عضويته في وطنه ودولته. ولذلك ينظر إلى المواطنة باعتبارها الوحدة الأساسية للدولة الحديثة، وتوصف بأنها «مؤسسة شرعية لتنظيم العضوية في دولة ما». إن إنتقال الفرد من مكانه «التابع» و«الرعية» إلى موقع «المواطن» قد ارتبط بنشوء الدولة القومية الحديثة، وبظهور فكرة سيادة الشعب، وتحول الأخير، الذي يمثل مجموع المواطنين، إلى مصدر السلطات، وصاحب الحق في محاسبتها ومساءلتها، وظهور نوع من العقد الاجتماعي الذي يعطي الدولة مسؤولية إدارة الشأن العام، ويعطي المواطنين نوعاً من الضمانات والإمكانات، لممارسة حقهم في المشاركة السياسية وتولي المناصب العامة.

لقد تطور مفهوم المواطنة بالارتباط مع تطور منظومة أوسع هي الدولة القومية، أو الدولة /الأمة، حيث تتطابق حدود الدولة مع حدود الأمة، وتصبح معها المواطنة الوسيلة الشرعية التي تمارس فيها الدولة عمليات تمايزها عن الدول الأخرى، حيث تتحدد الحدود ما بين «نحن» و«هم». ولذلك لا يمكن فهم المواطنة بمعزل عن تشكل الدولة الحديثة ونظام الدولة، وبالقدر نفسه لا يمكن فهم نظام الدولة الحديثة بمعزل عن ظهور المواطنة ومأسستها. فالمواطنة

بمفهومها المعاصر هي نتاج التطور التاريخي لثلاثة أجيال من الحقوق: **الحقوق المدنية**، ومنها على سبيل المثال حق التملك، **الحقوق السياسية**، والتي تظهر بصورة رئيسة في حق الانتخاب والترشيح للانتخابات، و**الحقوق الاقتصادية**، التي تنطوي في الحد الأدنى على تقديم الحماية الاجتماعية، وبعض الدعم المادي من جانب الدولة لحماية الفئات الأضعف.

وفي تعريف أكثر حداثة وشمولاً توصف المواطنة بأنها «عضوية الأفراد السلبية والنشطة إيجابياً في دولة قومية، والتي تترافق مع حقوق وواجبات شمولية الطابع، وعلى قدر معين من المساواة».

لقد احتلت المواطنة أهمية متزايدة في الحوارات والمناظرات في أرجاء مختلفة من العالم وازدهرت الأدبيات والدراسات التي تصدت لقضايا المواطنة خلال العقدين الأخيرين. فعلى الرغم من أن المواطنة تعد مفهوماً مترسخاً بالمعنى التاريخي، حيث تطور ضمن سيرورة تاريخية طويلة، إلا أن الاهتمام المتجدد بالمواطنة يظهر أيضاً أنه مفهوم حيوي ويكتسب أبعاداً جديدة لم تتم مقارنتها من قبل، ما فرض على الباحثين في قضايا المواطنة تحديات وتساؤلات ومقاربات غير مسبوقة.

ومن ناحية أخرى فإن المواطنة احتلت حيزاً واسعاً من الاهتمام في بلدان العالم الثالث، ومنه البلدان العربية، خلال العقود الأخيرة، فقد فشلت معظم الأنظمة السياسية في حقبة ما بعد الاستقلال من الاستعمار التقليدي في بناء مجتمعات وطنية متماسكة أو تحقيق الانصهار بين المكونات العرقية والدينية والثقافية القائمة في كل بلد من هذه البلدان، كما عجزت غالبية هذه البلدان عن تحقيق تنمية مستدامة تلبي تطلعات المواطنين إلى حياة كريمة. وبالمثل فقد افتقرت الحياة السياسية في هذه الأنظمة إلى الديمقراطية والحريات الأساسية وفرص المشاركة الشعبية.

ومع استنزال الأنظمة الوطنية رصيدها من الشرعية الذي تحقق لها خلال مراحل النضال ضد الاستعمار، فإنها بدأت تواجه ضغوطاً داخلية تطالب

بالعدالة والحريات والكرامة وفرص العيش الكريم، كما أظهرت الأقليات قنوطها من فرص الحصول على حقوق المواطنة المتكافئة في ظل الأنظمة القائمة، فتحولت إلى النضال المباشر لانتزاع هذه الحقوق، وأحياناً لجأت إلى السلاح أو رفعت مطالب انفصالية عن الدولة الأم. (الزعبي، ٢٠١٣).

ويرى الباحث بأن البلدان والمجتمعات العربية تمر بمراحلة دقيقة وحاسمة، وتواجه تحديات مصيرية هي الأشد في تاريخها الحديث، فالأزمة بنيوية ومركبة وشاملة وممتدة في أبعادها القومية والوطنية، وفي تجلياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي تنعكس في احتدام التناقضات والصراعات والمواجهات الأفقية (بين مكونات النظام العربي) والعمودية (داخل كل مجتمع عربي على حدة) فأحد تجليات الأزمة الوطنية والقومية هو صعود وتصدر الهويات الفرعية (الدينية والمذهبية والمناطقية والقبلية والإثنية) للمشهد العام، وذلك على حساب الهوية الوطنية /المجتمعية المشتركة.

الدولة العربية والهويات الفرعية

علينا أن نقف عند حقيقة كون غالبية الدول العربية هي كيانات وحدود مصطنعة التكوين، تضم جماعات إثنية ودينية ومذهبية ولغوية مختلفة، دمجت في الدول التي نشأت وفقاً لاتفاقية سايكس /بيكو (١٩١٦)، وإثر الاستقلال، فإن قلة من البلدان العربية قد استطاعت أن تحقق انتقالاً سليماً نحو إطار جامع لكل المواطنين.

الهويات الفرعية وسماتها وتجلياتها وتناقضاتها، في عموم المجتمعات العربية هي ظاهرة موضوعية، لمعطى تاريخي، اجتماعي، ثقافي، قديم ومتجذر، قد تتراجع ويضعف دورها تدريجياً (لكنه لن يتلاشى) في حالات وأوضاع جيدة ومواتية وواعدة للجميع، وقد تنبعث وتقوى وتمتد شرارتها، في حال الأزمات والانهيارات الشاملة، لتشكل حريقاً مدمراً يصلى بنارها القريب والبعيد.

وقد كان الأمل باعثاً للتفاؤل في فترة تاريخية سابقة، في إمكان وحتمية تراجع الهويات الفرعية، في ظل طموح المشروع النهضوي القومي العربي، ومتطلبات تشكل الدولة العربية الحديثة، لصالح هوية وطنية وقومية جامعة أكثر نجاعة وفاعلية، غير أن العامل الرئيس في انتعاش الهويات الفرعية، يعود إلى فشل غالبية الدول العربية المعاصرة وتحت عناوينها المختلفة، في تمثل أسس الدولة العصرية – الحديثة، وترسيخ أسس الحرية والعدالة والمساواة وضمان المشاركة الشعبية، والمواطنة المتساوية بين الجميع في الحقوق والواجبات، بعيداً عن انحيازات الدولة الفئوية الضيقة. فالصادم والمحبط أننا نجد في ظل التطورات الدراماتيكية التي شهدها العالم العربي منذ اندلاع ما يعرف بثورات «الربيع العربي» والتي رفعت شعارات الحرية والعدالة والكرامة والمواطنة المتساوية، تصدُّر الهويات الفرعية المتناحرة، وعلى نحو أشد قتامة وخطورة على مدى تاريخ المجتمعات العربية قاطبة، وهو ما ينذر بتفتيت المفتت وتقسيم المقسم على نحو أشد خطورة من ذيول وتداعيات سايكس /بيكو. (الخنيزي، ٢٠١٣).

أمّا المشاركة السياسية فتعتبر إحدى الدعامات المهمة لإحداث الاستقرار، حيث تعد العامل الأساسي والمحوري الذي تسعى إليه الشعوب كافة، فهو يمنع القلاقل والاضطرابات، ويعبر عن حالة من التوافق الداخلي على قواعد اللعبة السياسية، عبر العملية الديمقراطية، وخاصة في المجتمعات متعددة الإثنيات، حيث يدخل مفهوم الهوية والدفاع عنها شكلاً من أشكال الاستقطاب السياسي والمجتمعي. وتأخذ الهوية الدينية أحياناً فيه شكلاً من أشكال الاستقطاب الطائفي، لكن الأحزاب والجماعات الدينية ترفض الطروحات التي تصفهم بالطائفية، وتصرّ أنها تمثّل التطلعات الشاملة للأمة في المساواة والعدالة وتعاليم الدين السمحة، ومع أن هذه الطروحات قد تكون أصيلة في الثقافات الدينية، فإن التعبير عنها يثير المخاوف عند المجموعات الأخرى، سواء كانت دينية أو قومية أو يسارية، كما أن الصراعات مع الجماعات الدينية تأخذ طابعاً طائفياً في كثير من الحالات.

إن الدفاع العنيف عن مفهوم الهوية أدى إلى كثير من المعاناة والتضحيات، خاصة في الحروب الأهلية، كبعض أشكال هذه الحروب في لبنان والعراق والجزائر

وسورية والسودان والصومال واليمن والبحرين، بالإضافة إلى العنف الزائد في كل من مصر وتونس وليبيا، وقد أثبتت الصراعات الطائفية أنّ الهويات الفرعية ليست دائماً طيعة بأيدي النخب إلى ما لا نهاية، وأنها قابلة للانفلات، والخروج حتى عن تقاليدها في التعبير القاسي والعنيف مع الخصوم، حيث إن هذه الهويات تختلف في قوتها وغنى تقاليدها ومؤسساتها وموروثها التاريخي.

إذا كانت رحلة البحث عن الديمقراطية أو ممارستها بالفعل، قد تؤدي إلى مظاهر عنيفة ودموية...فهل العودة إلى سياسة القوة والإكراه هي الحل.. وهل أشكال الصراع الطائفي هي بالأصل صراع من أجل الاستيلاء على الدولة ومقدراتها... وهل القبول بالانتخابات الديمقراطية هو أيضًا وسيلة من أجل الاستيلاء على الدولة... وهل الانتخابات الديمقراطية تكرس الانقسام الطائفي، وتعزز إمكانية قيام أحزاب طائفية وقومية وإقليمية؟ فعملية التحول نحو الديمقراطية تحمل معها تحديات وفرصًا عديدة لكل الأطراف المشاركة فيها، لكنها تتطلب أولاً إقامة سلام مع الخصم المشارك في هذه العملية، ولا يمكن تحقيق هذا التحول إذا أصرت إحدى المجموعات على أن هدف المؤسسات والإجراءات الديمقراطية هو إقصاء المجموعات الأخرى من المعترك السياسي، فكيف يمكن لهوية معينة أن تحظى بامتيازات على حساب الهويات الأخرى، في الوقت الذي تنازلت فيه الكثير من الهويات القبلية والإقليمية والطائفية عن امتيازاتها لصالح هوية وطنية جامعة. (الزعبي، ٢٠١٣)

لذلك نرى أنّ شخصيات استثنائية قادرة على صياغة ترتيبات ناجحة نسبيًا لتقاسم السلطة بين الخصوم، لكن في البلاد العربية لم يترك المزيج السكاني، والتنوع الإثني القابل للانفجار، والأزمات الاقتصادية العميقة، مجالاً كبيرًا للتفاوض حول البدائل الديمقراطية للصراعات الطائفية أو الحكم الشمولي، فعملية الولوج إلى مجتمع مدني يؤسس إلى الدولة الحديثة الجامعة، بحاجة إلى سياسة عقلانية، ذات برنامج عمل، وآليات تنفيذ واضحة، تحقق الحد الأدنى من التوافقات بين الهويات الفرعية المتعددة، القائمة على مفاهيم المشاركة والتعايش وقبول الآخر.

صراعات اليوم عناوين الأمس

من المؤكد أنّ سؤال الهوية ليس سؤالاً عابراً أو سطحياً ولا هو تعبير عن حالة فكرية مصطنعة، بل هو سؤال يلامس العناصر العميقة للوجود التاريخي والاجتماعي للأمم، كونه يلامس منظومات القيم والمبادئ المكوّنة للوجود الحضاري لها. فالهوية هي تلك الحالة من التفرد والخصوصية، التي تلامس المستوى القيمي للأمم، أما سؤال الهويات الفرعية، فهو يمثل اللحظة التاريخية لانكشاف هذه الخصوصية عن حالة إشكالية مع مكوّنات المحيط، تضع الهوية في حالة من التعارض مع مدخلات ثقافية، تعبّر عما هو سائد، لكنه مقابل لما هو راسخ. ففي ظل أحداث ما يعرف بـ «الربيع العربي»، لم يعد بالإمكان حماية الهويات الفرعية المنغلقة على ذاتها، القومية والطائفية والمذهبية، من رياح الانفلات والتقوقع حولها. وبسبب ما يسود حياة كل المجتمعات الإنسانية من تيارات فكرية ومصلحية، متعددة ومتباينة الأهداف، فإنّ ثقافات جماعات كل دول العالم دخلت مرحلة الاغتناء بثقافات إضافية خاصة، دون إلغاء الانتماء الوطني الأساسي ، وفي سياق هذه الأحداث تنبعث العصبيات القبلية والطائفية والمذهبية والقومية الضيقة، وتزداد الرغبة في البحث عن الجذور وحماية الخصوصية. وقد انفجرت عصبيات وهويات طائفية ومذهبية وإثنية تمخضت حتى بدات تتحول الى سياج لا يسمح للعقل أن يخترقها ولا للجماعة أن تخرج عن طوقة، فالهويات المتشظية في الوطن العربي قد أطاحت بالهوية الجامعة وأصبحت محرك العقل الجمعي، حيت وقعت أنظمة ومنظمات في هذا الفخ المذهبي الذي يتغذى في فضائه الخطاب الديني والإثني المتشدّد والمتطرف، الذي يشيطن الآخر، متناغمًا بذلك مع مقولة صدام الحضارات وانقسام العالم إلى محوري الشر والخير متمددًا بتأثيراته. (عبدالغني عماد، ٢٠١٧).

ومن هنا تبرز إشكالية المواطنة في الدول العربية. وهي إشكالية كبرى تقف وراء ما يجري في معظم بلدان المنطقة من حيث تعاطي الدولة ومؤسساتها مع المواطن، حتى اختلط مفهوم الدولة بمفهوم نظام الحكم أو الحكومة، التي عادة ما تزيح الدولة وتتربع مكانه، من خلال إطباقها على كل السلطات المكونة لها، بما

فيها مؤسسات المجتمع المدني الهجينة، ضاربة بعرض الحائط المبدأ الدستوري الشهير(الشعب مصدر السلطات)، وهو المبدأ الذي تقوم عليه الدساتير، وتنبثق منه القوانين المنظمة لحياة الناس. فدولة المواطنة، تقوم على المساواة بين المواطنين دون تمييز عرقي أو إثني أو قبلي أو طائفي، وعلى الحرية التي تمارس على الأرض بحماية الدستور والقانون، وعلى المشاركة السياسية للمواطن في اتخاذ القرار، كما تقوم دولة المواطنة على العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة، وباختصار فإن دولة المواطنة هي دولة الحقوق والواجبات. وفي الأيام العنيفة من التعبئة الجماهيرية السلمية (نسبياً) خلال ثورات ما يسمى بـ «بالربيع العربي» التي أسقطت أنظمة تونس ومصر وليبيا واليمن، كان شعار المراقبين: «حانت الآن الفترة الصعبة» وقد حانت بالفعل، ولكن بطريقة انتقامية، حيث التف الجميع حول الهويات الفرعية بدل الهويات الوطنية الجامعة.

إنّ العديد من مراقبي تطورات «الربيع العربي» لم يعتقدوا حقاً أن هذا الربيع سيكون دموياً أو محفوفاً بالمخاطر كما اتضح. لقد كانت حالات الانتقال إلى الديمقراطية في أوروبا الشرقية بعد عام ١٩٨٩ سريعة جداً وناجحة. أما التحولات في أمريكا اللاتينية وشرق آسيا في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، فكانت لها خلفيات طويلة ومضطربة، ولكن فور تأسيس النظم الديمقراطية، تحولت معظمها إلى حالات مستقرة وسلمية. فلماذا يختلف العالم العربي؟ وهناك سببان أساسيان. خلافاً لما حدث في تلك الأجزاء الأخرى من العالم، فإن العديد من البلدان في الشرق الأوسط تفتقر إلى تاريخ طويل من الوحدة السياسية: فليبيا، ولبنان، سورية، والأردن، والعراق، ودول الخليج، واليمن، كلها كيانات حديثة نسبياً؛ حدودها مصطنعة وسكانها منقسمين على أسس طائفية وعرقية وإقليمية علاوة على ذلك، لا يوجد توافق في الآراء بشأن القضايا السياسية الأساسية في العالم العربي. ففي أوروبا الشرقية بعد الحرب الباردة، كما أشار فرانسيس فوكوياما بامتياز، لم تكن هناك أيديولوجية سياسية جادة بديلة للرأسمالية الديمقراطية. لكن الأمر مختلف في الشرق الأوسط. هناك أغلبية من الناس، أو على الأقل جمع كبير منهم، في هذه البلدان يقولون: الآن «الإسلام هو الحل» لمشكلاتهم، لكنهم يواجهون معارضة على نفس

القدر من الحدة. وقد رأينا مدى قوة الصراع الذي يمثله هذا المزيج من الصراع الأيديولوجي والمجتمعات المنقسمة .(الخنيزي، ٢٠١٣)

محددات الهوية

نحتاج إلى أن نتوقف قليلاً عند أهم محددات الهوية الوطنية، حتى يمكننا تشخيص مسارات واضحة لمعرفة عوامل الخلل والإشكاليات الكامنة في صياغة مفهوم عميق لها، مستنبط من الواقع، ويلتقي معه في الكثير من النقاط، ومستخلص من تجارب واقعية وتراكمات اجتماعية وثقافية وسياسية. وتتمثّل محددات الهوية الوطنية بجملة مسائل من بينها ما يلي:

- **القواسم المشتركة**

لا بد أن يكون هناك إطار جامع، وبوتقة واحدة تنصهر فيها مكونات ذات عناوين وتوجهات وانتماءات مختلفة قوميًا ودينيًا ومذهبيًا وطائفيًا وعرقيًا، ومصالح عامة تتداخل مع المصالح الخاصة، أو تكون لها الأولوية في سلم الأولويات فالهوية الوطنية الجامعة، لا تعني أن هناك أصلاً واحدًا إثنيًا أو دينيًا أو مذهبيًا أو لغويًا لكل دولة، وأن تنوع تلك المفردات الاجتماعية، لا يعني أن لكل أصل منها دولة مستقلة، فمفهوم الهوية الوطنية في الدولة الحديثة، لا يتطابق مع مفهوم الأمة، وهذا واضح جدًا في الكثير من الدول والمجتمعات، التي تمتاز بقدر كبير من التنوع الإثني والقومي والديني والمذهبي. وتبرز أهمية الهوية الوطنية وترسيخها والمحافظة عليها في المجتمعات ذات النسيج الاجتماعي المتنوع، أكثر منها في المجتمعات ذات اللون الواحد، التي تختفي وتنعدم، أو تقل كثيرًا الاختلافات والتناقضات بين مكوناتها.

وعندما نتحدث عن القواسم المشتركة، فإننا نريد الإشارة إلى حقيقة مهمة ومحورية في هذا الجانب، ألا وهي أنّ هذا المفهوم يحتاج في الغالب إلى فترات ومراحل زمنية مختلفة حتى يتبلور ويتكامل، وبتبلوره وتكامله، تتضح وتتبلور معالم وملامح الهوية الوطنية بحيث لا تصطدم وتتقاطع مع الهويات الفرعية.

• **العيش والتعايش السلمي**

وهذا المبدأ مرتبط بصورة أو بأخرى بمفهوم القواسم المشتركة، أو أن أحدهما مكمل للآخر، ويرى الكثير من علماء السياسة والاجتماع، وتؤكد التجارب العملية الواقعية في مراحل تاريخية مختلفة، ولدى مجتمعات متعددة، أنه من دون القواسم المشتركة والمصالح المتبادلة، لا يمكن أن تكون هناك نقاط التقاء بين مكونات اجتماعية معينة، تشكل بدورها أرضيات موائمة للعيش والتعايش السلمي، ونبذ خيارات العنف والقوة والتصادم غير المجدي.

وكل ذلك من شأنه أن يبلور مفاهيم وسلوكيات وقيمًا ثقافية واجتماعية، تشكل بمجموعها الهوية الوطنية، التي من الطبيعي ومن المفروض أن تصهر في بوتقتها عددًا من الهويات الخاصة-الفرعية، ليس بطريقة القسر والإكراه، ولكن من خلال الاختيار الطوعي المنطلق من تقدير طبيعة المصالح والمنافع المترتبة على ذلك.

ومن هنا يبرز جليًا وواضحًا الفرق الشاسع والكبير بين مجتمعات ومكونات اختارت الاندماج والتوحد أو التقارب، ووضع أطر لهوية وطنية جامعة، ساعدتها كثيرًا في بلوغ مستويات عالية من الاستقرار والازدهار والتطور في مختلف الجوانب والمجالات، وبين مجتمعات ومكونات أرغمت على خيارات الاندماج القسري، أو وقعت تحت وطأة نظم استبدادية تتمثل أجنداتها في فرض لون واحد من التفكير والسلوك والعقيدة والمنهج، لتنتج مجتمعًا يبدو في ظاهره موحدًا ومتماسكًا، بيد أنه في واقع الأمر يعاني من التفكك وانعدام الثقة.

• **الفضاء الديمقراطي**

وارتباطًا بهذا المفهوم، يتفق عدد غير قليل من المعنيين بدراسة النظم السياسية والعلوم الاجتماعية، على أن هوية وطنية حقيقية، لا يمكن لها أن تتشكل وتتبلور وتتكامل في جوهرها ومضمونها، لتترجم على أرض الواقع،

من دون توفر الفضاء والمناخ الديمقراطي، إذ إنّ الديكتاتورية والاستبداد والإقصاء والتهميش، وغياب الحريات العامة والخاصة، وهيمنه الثقافة البوليسية على المجتمع، وانعدام وسائل وقنوات المعرفة الحقيقية، من الصعب جدًا بمكان -إن لم يكن من المستحيل- أن يخلق منظومة اجتماعية متماسكة ومنسجمة، ومعبرة بموضوعية عن حالة التنوع والتعدد الديني والقومي والإثني والطائفي والمذهبي.(الجابري١٩٩٢).

أشكال الهويات الفرعية

إذا افترضنا بأن الهوية الوطنية تمثل إطارًا جامعًا، أو بوتقة تنصهر فيها هويات عديدة على ضوء حقائق الواقع الاجتماعي العام، فإنّ ذلك يحتم علينا أن نشخص أو نسمي الهويات التي تشكل بمجموعها في حال تجانست وانسجمت مع بعضها البعض الهوية الوطنية، أو بعبارة أخرى، يمكن لها أن تكون عاملاً مساعدًا لتعزيز وتقوية وترسيخ الهوية الوطنية أو العكس.

- **الهوية القومية**

تشكلت وتكونت على أساس قومي، وبعضها تفككت بسبب تعدد القوميات فيها، وغالبًا ما يحصل نوع من الخلط من قبل بعض الكتاب والمفكرين بين الهوية الوطنية والهوية القومية، حتى تبدو كل واحدة منهما مرادفة للأخرى، بينما الصحيح هو أن الثانية جزء من الأولى.

فالهوية القومية لأي شعب من الشعوب تتشكل من تداخل مجموعة القسمات الثقافية والحضارية الغالبة على أفراده، والتي تميزه عن بقية شعوب العالم في الإطار الإنساني الجامع، وتتمخض الهوية أو الشخصية القومية عن عملية تاريخية طويلة ومعقدة، نتيجة تفاعل مجموعة عوامل بعضها غير مادي مثل: اللغة والثقافة والتاريخ المشترك، وبعضها مادي مثل: الجغرافية والاقتصاد، تؤدي إلى صهر مجموعات بشرية معينة ضمن كيان قومي موحد. وتمثل اللغة والثقافة والعرق أبرز القواسم المشتركة للهوية القومية، كما هو الحال مع القومية العربية والقومية الفارسية

والقومية التركية والقومية السلوفاكية، وربما تتقاطع الهوية القومية مع الهوية الدينية، أو تتداخل معها؛ إذ يمكن أن نجد مجتمعات عديدة ذات انتماء قومي واحد، كما هو الحال مع بعض الدول العربية، لكن أفرادها ينتمون إلى ديانات متعددة، وفي ذات الوقت هناك مجتمعات متعددة القوميات، ولكن تجمعها هوية دينية واحدة، وإن اختلفت الانتماءات المذهبية والطائفية، ولعل تبلور مفهوم الهوية القومية ارتبط بازدهار الدولة القومية في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر، وهبت رياح تلك الأفكار والمفاهيم نحو الشرق العربي والإسلامي بصورة تدريجية، لتؤدي في أواخر النصف الأول من القرن العشرين إلى صعود الحركات والتيارات ذات التوجهات القومية. فهذه إحدى استراتيجيات الهوية التي يتم تفعيلها بحفاوة بالغة على واقع التحديات والصراعات، وعلى تخوم التنوع والأختلاف في محيطنا العربي وعلى مستوى أبعد من ذلك.(عبدالغني عماد، ٢٠١٧).

- **الهوية المذهبية**

قد تكون الهوية المذهبية من القضايا الأكثر إثارة للجدل والنقاش عند الحديث عن الهوية الوطنية، لسبب بسيط هو أن الانتماءات والتوجهات المذهبية غالبًا ما تؤدي إلى حدوث تفكك كبير في الهوية القومية والهوية الدينية، بل وفي الهوية العشائرية القبلية.

ونجد هذه الظاهرة في مختلف المجتمعات والدول التي يعتنق أبناؤها ديانات مختلفة كالإسلامية والمسيحية واليهودية والبوذية وغيرها، وهي ذاتها التي تعد مجتمعات ودولاً متعددة القوميات، كما في الهند والصين والعراق..، فالهند «تمثل نموذجًا معقدًا من التنوع مع وجود مجموعات كبيرة جدًا متنوعة من حيث اللغة والإثنية (كالناطقين بالهندوسية والبنغالية والتاميلية، إلخ)، بالإضافة إلى مجموعات صغيرة كثيرة، تعرف أحيانًا بالقبائل، كما تشكل الصين موطنًا للعديد من اللغات والأقليات

الإثنية، وتؤمّن كلتا الدولتين العملاقتين نوعًا من الإجراءات للتوفيق بين هذه العناصر المتنوعة، إنما بطرائق مختلفة جدًا. (يحيى١٩٨٨)

ولعل قراءة ومراجعة لمجمل الحروب والصراعات في منطقتنا العربية والإسلامية خلال نصف القرن العشرين، توصلنا إلى استنتاج مفاده أن خلفياتها مذهبية وطائفية، وأن هذا العامل أُقحم بطريقة ما لتوجيه الأمور بمسارات معينة محددة عبر أجندات أطراف التقت مصالحها عند نقطة الشد والفتنة الطائفية، وصورة الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠)، والحرب العراقية-الإيرانية، (أريد تصويرها على أنها صراع بين قوميتين عربية وفارسية)، وصراع الحكومة اليمنية مع الحوثيين، والفتنة الطائفية في العراق، هي في الواقع أمثلة حية وواقعية، فالهويات المذهبية والطائفية في معظم الدول العربية والإسلامية غالبًا ما تكون عرضة للتهميش والإقصاء والعزل من قبل السلطات السياسية الحاكمة، حالها في بعض الأحيان حال الهويات القومية أو الدينية. (الكنز ١٩٩٨)

- **الهوية العشائرية- القبلية**

ما زالت النزعات والسلوكيات والثقافات العشائرية-القبلية تهيمن على نظم سياسية ومجتمعات يفترض أنها بلغت درجة متقدمة من الرقي والتطور في مجالات مختلفة.

والإشكالية هنا، تكمن في أن تلك المجتمعات لم تتمكن من صياغة وبلورة هوية وطنية شاملة، ومتعددة الأبعاد والعناوين، تنصهر في بوتقتها الهويات الفرعية، دون أن تلغي خصوصياتها. ومثلما نجد تداخلاً كبيرًا بين الهويات الدينية والمذهبية والقومية، فإن تلك الثلاث تتداخل وتتشابك إلى حد كبير مع الهوية العشائرية-القبلية، لتكون في بعض الأحيان عامل قوة للكيان الاجتماعي، وفي أحيان أخرى عامل ضعف وتفكيك وصراع وتصادم. (سلامة، ١٩٨٩)

إفرازات الربيع العربي: دول ضعيفة ومجتمعات منقسمة

لطالما عانت بعض الدول العربية من الحكومات الضعيفة. وقد وصلت إلى هذا المستوى بطرق مختلفة: فاليمن تعرقلت بسبب نقص الموارد، وظلت الدولة اللبنانية ضعيفة بسبب الحرب الأهلية، وليبيا كانت ضحية تجربة سياسية غريبة في الحكم المباشر.

ومع ذلك، فإن عواقب ضعف الدولة- أي تعزيز القبلية، والطائفية، وغيرها من الهويات الفرعية داخل الدول، وتآكل سيادة القانون- تكاد تكون متشابهة إلى حد كبير في معظم المجتمعات العربية. والدولة السورية تعاني الآن من نفس المصير، حيث تلتهمها الحرب والانشقاق، والضعف الاقتصادي.إن المشكلة، بالطبع، ليست مقتصرة على سورية. فالقبلية والإقليمية والطائفية تجعل التقدم السياسي في اليمن بطيئاً للغاية، كما هو الحال مع الانقسامات القبلية والإقليمية في ليبيا. وفي البحرين هناك الصدام بين الطائفتين السُنّية والشيعية، وهي إفرازات ظلت ساكنة وأحياها ما يسمى «الربيع العربي» .

هذه الهويات الفرعية داخل الدول في الدول الضعيفة، تتسبب في ظهور حلقة مفرغة. فالحكومات الجديدة، حتى تلك المنتخبة بحرية، تجد قدرتها على الحكم محدودة للغاية. إنها لا تملك بيروقراطيات عاملة في سبيل تنفيذ السياسات. لقد كافحت ليبيا لإعادة بناء قوات الشرطة والجيش في مواجهة الميليشيات التي تكون، في كثير من الحالات، أفضل تسليحاً، وأفضل تمويلاً، وأفضل تنظيماً. وفي اليمن، انقسم الجيش نفسه على طول الخطوط الحزبية في ظل ضعف سلطة الدولة المركزية، فأصبحت هذه البلدان ساحة للتنافس الإقليمي. فالجهات المحلية الفاعلة تدعو الأجانب للتدخل، وتتطلع إليهم بحثاً عن المال والسلاح والدعم السياسي، فقد أدى صعود الهويات المذهبية في العالم العربي إلى اجتياح مساحات واسعة من المشتركات والجوامع الهشة في المجتمعات العربية، ساعدت بالأساس على تفكيك الهوية القومية وتشظّت الهوية الوطنية، وفي ظل هذا الصعود للهويات الذهبية تم الكشف عن صراعات دولية ومصالح آخذة في التشكيل وفق منطق تعددية المجالات الهوياتية في عالم استعصى على الأحادية القطبية التامة.(عبد الغني عماد، ٢٠١٧)

الربيع العربي ومشكلة الأقليات

يطرح الحديث عن الأقليات بعد الربيع العربي مجموعة من الإشكاليات المعرفية والسياسية، فأيّ حديث عن الأقليات يتم التعامل معة بحذر، خوفًا من أي دعوات انفصالية تهدد وحدة الدولة، خاصة وأن المواثيق الدولية ضمنت لهم حقوقًا سياسية ومدنية، فلا يمكن حرمان الأفراد المنتمين لأقليات (إثنية، أو دينية، أو لغوية) داخل الدول من حقوقهم في حياتهم الثقافية، ونشر وممارسة، أو استعمال لغتهم مع أفراد مجموعاتهم، وقد شهدت المنطقة العربية أشكالاً مختلفة من التعددية الإثنية، والدينية، والعرقية. وعلى الرغم من هذا التعدد، فان البعض يعده مجرد معطى على الخريطة البشرية العربية، بينما ينظر اخرون له كممهد لوحدة واستقرار الدولة العربية، على الرغم من أن المنطقة العربية تزخر بالعديد من الأقليات الدينية والعرقية واللغوية، إلا أن مسألة الأقليات لم تحظ بالاهتمام إلا مؤخرًا، وهو اهتمام محدود على أي حال. وقد تنوعت أشكال الاهتمام ما بين الحقوقي والسياسي والديني. وقد ظلت المنطقة العربية، وربما حتى الآن، تفتقر إلى الاهتمام الفكري بهذه القضايا، ويكفي الإشارة إلى أن طرح موضوع الأقليات لم يبدأ إلا في نهايات القرن الماضي. (مي محبيب ٢٠١٦).

ففي مقدمة كتاب بعنوان «مشكلات الأقليات في الوطن العربي»، يشير الكاتب إلى ندرة المواد التي تعالج هذه القضية بالقول: وحتى الآن لم يجرؤ كاتب عربي على التعرض لمشكلة الأقليات في الوطن العربي، خوفًا من إثارة العواطف، والمساس بالنعرات، واستمرارًا لدفن الرؤوس في الرمال، رغم ارتفاع الأصوات في مجالات أخرى.

ولم يمض وقت طويل حتى بدأت أصوات من جماعات الأقليات أنفسها تظهر على السطح، وبدأت لغة الحقوق تُتداول، وبدا واضحًا أن مسار الحديث يتجه أكثر نحو ضرورة الاعتراف بحقوق هذه الجماعات، مع دخول الدولة في أزمة لن يحلها إلا إعادة ترتيب الساحات الداخلية حقوقيًا، وهذا ما نسميه (المراحل الانتقالية بعد الثورات العربية).

وعند الحديث عن الأقليات، غالبًا ما يتقاطع بعدان؛ السياسي والثقافي، ونلاحظ ذلك في عدد من التعريفات الشائعة بشأن الأقليات. ففي موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت، نلاحظ ذلك التعريف بمفهومي الأقلية/ الأغلبية، حيث يرد فيها: (يستخدم مفهوما الأقلية والأغلبية كمفهومين متقابلين للإشارة إلى أحد معنيين أساسيين)، الأول ثقافي، بمعنى اتفاق أكثرية المواطنين على محاور اللغة والعرق والدين والطائفة، مع وجود فئة قليلة تختلف معها على أحد تلك المحاور، وربما عليها كافة. والثاني سياسي، ينصبّ على طريقة تشكيل الحكومة، وحجم ما ينعقد لها من تأييد المواطنين، ولما كانت استخدامات الأقلية/الأغلبية بالمعنى الأول، قد ترافقت أحيانًا مع بعض الممارسات التمييزية ضد الأقلية، لمجرد أنها كذلك، فلقد أشاع ذلك جوًا من التحفظ وربما الرفض لهذا الاستخدام، في الوقت الذي ظل المعنى الثاني حافظًا مصداقيته فيما يتصل بالتعبير عن إحدى الظواهر اللصيقة بالعملية السياسية؛ ظاهرة تشكيل الحكومة. (korrany 2010)

وفي تقدير الباحث فإنّ فهم موضوع الأقليات في المنطقة العربية، يتطلّب أن نراعي البعد السياسي والثقافي حتى نقترب أكثر من طبيعة هذا الموضوع وموقعه في إطار عمليات بناء السلطة، بالإضافة إلى البعد الحقوقي لها، كما أن "الأقليات كتكوينات اجتماعية أو ثقافية مؤشر على التنوع، ولكنها برزت كمشكلة بسبب السياقات السلطوية التي جعلت من قضية التنوع بشكل عام مشكلة. والأمر يتعلق بالبنية السياسية في البلدان العربية التي أسست سلطتها على خليط غير متجانس من التقليدي والحديث، والفردي والجماعي، فخلقت هويات سياسية كلية لم تكن في إمكانها أن توجد إلا بكبت الهويات الفرعية (للأقليات) والصراع معها حتى تثبت ذاتها. وبالتالي، فكما سعت الدولة في المنطقة العربية إلى إقصاء الأقليات، فإنها من ناحية أخرى هي التي دفعت هذه المجموعات إلى الاحتماء بهوياتها والانغلاق بداخلها. فالدولة لم تدمج الأفراد كمواطنين، ولكن كتابعين لهويات كبرى أو صغرى، بعضها سائد وبعضها تابع.

وفى الحقيقة أن تداعيات هذا الوضع لم تفض فقط إلى انتهاك حقوق الأقليات، ولكن إلى انتهاك الحقوق الفردية للجميع. فكما تقمع السلطات السائدة الحقوق الفردية، كذلك تفعل بعض الأقليات باسم الحفاظ على الهوية الجماعية. ولعل أوضاع النساء أكبر مؤشر على ذلك وخاصة فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية، فتسعى كل جماعة للحفاظ على شرائعها وتقاليدها التي غالبا ما تصاغ بصورة ذكورية تهدر حقوق النساء. ومع ضعف الدولة والتغيرات التي يشهدها العالم العربي، فضلاً عن الصراعات الإقليمية، لم تعد الأقليات كيانات صامتة، بل أضحت ضمن الديناميات الجديدة للتمرد على سلطة فقدت مشروعيتها. (شمس الدين ٢٠٠٩)

الخاتمة

حاولت الدراسة بيان دور ما يعرف بـ «الربيع العربي» في بروز الهوية الخاصة (الفرعية) على حساب الهوية العامة (الوطنية)، حيث شكلت هذه الأحداث تغيرًا دراماتيكيًا في تقوقع الأفراد والمجتمعات حول هوياتهم الفرعية، سواء كانت قومية أو مذهبية أو طائفية، في أكبر تحدٍّ للهوية الوطنية، فيما تشكل الهوية في العالم العربي إحدى أكثر المقاربات الفكرية إثارة للجدل والنقاش، يعكس إشكالية تطرح بين المقاربات الفكرية لمفهوم الهوية والإنسان.

وجاءت أحداث «الربيع العربي»، وأصبح الرهان على إحداث تحولات ديمقراطية تسمح بإعادة تشكيل السلطة والدولة بصورة تحفظ التوازن بين الحقوق الفردية (المواطنة) والحقوق الجماعية، ولكن اندلاع صراعات عنفية في بعض البلدان، وهيمنة فصائل الإسلام السياسي من ناحية أخرى، قد يدفع باتجاه إعادة هيكلة النظام السياسي حول مركز الهويات أكثر من مرتكز المواطنة. وفي حقيقة الأمر، فإن هذا التوجه سوف يفتح الباب واسعًا أمام الصراع عوضًا عن التضامن الاجتماعي.

إن عملية فعالة للانتقال الديمقراطي، ينبغي أن ترتكز على التوازن بين الحقوق الفردية والجماعية، والاعتراف بالتنوع الثقافي والعرقي والديني، ولكن

في سياق احترام مبدأ المواطنة. وهذا هو التحدي الذي تواجهه القوى الحقوقية والمدنية، وكذلك الأقليات التي عليها التنبه لذلك، بدلاً من كبت الحقوق الفردية باسم الحفاظ على الهويات الجماعية. وفي خضم التحولات التي يشهدها العالم العربي يمكن أن ندرج بعض الإشكاليات وأهم القضايا التي يمكن أن تتخذ بعدًا مستقبليًا، وهي كالتالي:

- انتقال مركز القوة من الدولة (الهوية الجماعية) إلى الهوية الفرعية، وغياب الدولة المركزية الموحدة والقوية.
- تكرُّس القطرية على حساب الانتماء القومي، واتخاذ المشكلات الداخلية حيزًا أكبر.
- بروز استقطابات وتحالفات جديدة قد تنقسم في ضوئها الدول العربية إلى مجموعتين كبيرتين، وقد تنجم عنها صراعات مذهبية وطائفية تكريسًا للانقسامات أو التحالفات الجديدة.
- سوف يفرز تصدي الإسلام السياسي لدفة الحكم في عدة دول عربية وكذلك نماذج سياسية أخرى خارطة جديدة من العلاقات والتحالفات وظهور أحزاب جديدة بأثواب وألوان لم تكن من قبل، وتختلف في خطابها السياسي عما كانت عليه الأحزاب في السابق.
- تسييس المجتمع الذي قد يكون ضروريًا في مرحلة التغيير، ولكنه يشكل عاملاً معرقلاً في مرحلة بناء الدولة المستقرة.
- تزايد الصراع بين المركز والأقاليم، وفقدان التوازن بينهما.
- لن تبقى أي دولة عربية بمنأى عن آثار الربيع العربي، وستنجم عن هذه الآثار أوضاع جديدة وعلاقات مختلفة على عدة مستويات.
- ضعف الأداء الخارجي للدول التي شهدت ربيعًا عربيًا، وذلك لبروز اهتمامات داخلية على حساب اهتمامات الدولة بعلاقاتها الخارجية.
- اتخاذ الكثير من القضايا طابعًا إشكاليًا، وبروز مشكلات في إيجاد حلولٍ مقنعة لها.

المراجع

- جلال، يحيى، ١٩٨٨، **مشكلات الأقليات في الوطن العربي**، دار المعارف، القاهرة، ص٨٨- ٩٤.
- الجابري، محمد عابد، ١٩٩٢، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ص ١٠٧ - ١١١.
- الخنيزي، نجيب ٢٠١٣، **حقوق الأقليات وحق تقرير المصير**، الحوار المتمدن، العدد: ٤٢٧٩.
- رنتاوي، عريب، ٢٠١٢، **السجال الفكري والثقافي**، صحيفة الدستور، العدد ٣٣٢١، ٤ نوفمبر.
- الزعبي، أحمد سمارة، ٢٠١٣، **قراءة في إشكالية الديمقراطية**، العرب اليوم، عمان، العدد ٢٥١٤٤، ٥٥ حزيران.
- سلامة، غسان، ١٩٨٩، **عوائق الواقع العربي القطري**، ندوة الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- شمس الدين، محمد مهدي، ٢٠٠٩، **فقه العنف المسلح في الإسلام**، مركز الدراسات الفلسفية، بغداد.
- الكنز، علي، ١٩٩٢، **من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية**، **المستقبل العربي** العدد، ١٥٨.
- مجيب، مي، ٢٠١٦، **الأقليات وبناء السلام ...أي المقاربات أنسب للحالة العربية**، ملحق مجلة **السياسة الدولية** العدد ٢٠٦، ص ٣١.
- عماد، عبد الغني، **سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء**، المستقبل العربي، العدد ٤٥٧، ص ٤٢-٤٤.
- عماد، عبد الغني، **سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء**، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.
- Prof. Abudayeh, Saad: The Paper in English is "The Arab Spring and the role of the Pressure Groups With reference to Jordan", PP. 27-38 in Saad Abudayeh and Krzysztof Bojko, eds, Poland - Jordan- European Union: Aspects of Cooperation and Mutual Experience of Reforms (Amman, published by the university of Jordan and the Embassy of the Republic of POLAND) The paper talks about the Phenomenon in the Arab springs and all the concerned developments submitted to the Second International conference December 15. 2011.
- Bahgat. Korany, The Changing Middle East: A New Look at Regonal Dynamic. Cairo: AUC Press (2010).

(٤)

أزمة الثقافة العربية

أ.د. محمد عبد العزيز ربيع*

الثقافة هي الإنجازات غير المادية لشعب أو لأمة خلال زمن معين وفي مكان معين، وتشمل الثقافةُ العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات والإنتاج الأدبي والفني بكافة أشكاله، وطرق التفكير ونمط الحياة والفنون المعمارية، وهذا يجعل الثقافة مُلكاً للشعب الذي أنتجها، وتميزه عن غيره من الشعوب. أما الحضارة فهي الإنجازات المادية وغير المادية التي ينجزها شعب أو أمة خلال عصر من العصور كعصر الزراعة. وتشمل الحضارة إلى جانب الإنجازات الثقافية العلوم والتكنولوجيا بكافة أشكالها، ونمط الإنتاج الاقتصادي، ما يجعل الثقافة جزءاً أساسياً من حضارة عصرها، ترتبط بها بعلاقة تأثير متبادل، ما يجعل كل تطور ثقافي يؤثر في مسيرة الحضارة، وكل تطور حضاري يؤثر في مسيرة الثقافة. وفيما تعتبر العادات والتقاليد وطرق التفكير والمعتقدات أهم مكونات الثقافة، يعتبر نمط الإنتاج الاقتصادي أهم مكونات الحضارة.

تتطور الحضارة وتنتقل من مرحلة لأخرى أكثر تقدماً نتيجة لحدوث تغير أساسي في نمط الإنتاج السائد في المجتمع. أما الثقافة فتتطور نتيجة لفعل أفكار ونظريات ومعتقدات جديدة، أو تحت تأثير نمط إنتاجي جديد يفرض عليها أن تتطور. لذلك من الصعب أن تتطور الثقافة في معزل عن إطارها الحضاري

* أستاذ مميّز في الاقتصاد السياسي الدولي، وعضو منتدى الفكر العربي/الأردن.

بجوهره الاقتصادي، ومن الأصعب أن تتطور الحضارة في معزل عن الثقافة الشعبية. وهذا يعني أن حدوث تغير أساسي في نمط الإنتاج الاقتصادي يتسبب في خلق علاقات إنتاج جديدة وعناصر ثقافية تتجاوز العناصر القديمة وتحل محل أغلبها؛ ما يجعل كل حضارة تفرز ثقافتها الخاصة بها والتي تأتي بالضرورة منسجمة مع النمط الإنتاجي السائد في زمنها، ومتوافقة مع علاقات الإنتاج التي يخلقها نمط الإنتاج المعني. ومع أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة به بغض النظر عن مستوى تطوره الحضاري، إلا أن كل تطور حضاري يقوم بفرض منطقه على الثقافة السائدة في المجتمع، وإجبارها على التطور بعيداً عن جذورها التقليدية. ولما كانت الثقافة تميل بطبيعتها إلى الثبات والاستمرارية، وذلك بدعوى الحفاظ على «الأصالة والتراث»، فإن صفة النزاع، لا التعاون، تغلب على علاقة الثقافة بالحضارة، خاصة خلال مراحل الانتقال الحضارية.

الإطار التاريخي للتطور الثقافي

مرّت الإنسانية خلال تاريخها الطويل على هذه الأرض بأربعة مراحل حضارية رئيسية: حضارة الرعي والتنقل القبلية، حضارة الزراعة، حضارة الصناعة، وحضارة ما بعد الصناعة التي أطلقتُ عليها اسم «حضارة المعرفة». وفيما استمرت الحضارة الأولى (العصر القبلي) نحو ثلاثين ألف سنة قبل الانتقال إلى حضارة الزراعة، استمرت حضارة الزراعة نحو عشرة آلاف سنة قبل الانتقال إلى حضارة الصناعة، أما حضارة المعرفة التي لا تزال في دور التكوين، فقد بدأ تطورها بعد مرور نحو ٢٥٠ سنة على عصر الصناعة. ولما كان انتقال عصر الصناعة إلى عصر المعرفة قد بدأ في منتصف التسعينات من القرن العشرين، فإن من المتوقع أن يتبلور عصر المعرفة بثقافته واقتصاده ومجتمعه المميز في حوالي عام ٢٠٢٥؛ أي بعد مرور نحو ٣٠ سنة على بداية مرحلة الانتقال الحضارية من عصر الصناعة إلى عصر المعرفة.

قامت كل حضارة على أكتاف نمط إنتاجي اقتصادي جديد فرض على النمط الإنتاجي القديم أن يتطور، وأن يتنازل في الوقت ذاته عن أهم خصائصه ومعطياته التقليدية، بما في ذلك علاقات الإنتاج الاجتماعية. وهذا فرض على

الثقافة أنْ تتطور وتتنازل مرغمة عن جلّ خصائصها ومعطياتها المميزة. ويشير التاريخ إلى أن كل مجتمع رفض التطور بالقدر الكافي وفي الاتجاه المطلوب من أجل التكيف مع النمط الإنتاجي الجديد حكم عليه الزمن بالتخلف عن العصر وعن الشعوب والدول التي تعيش في ذلك العصر. ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة المسيرة التاريخية التي تصر على السير إلى الأمام دون تردد، غير معنية بالحفاظ على ثقافة أو تقليد أو علاقة اجتماعية أو شعب.

عندما بدأ الإنسان، قبل نحو مئة ألف سنة يُكوّن تجمعات صغيرة تعيش على الصيد وجمع الثمار والأعشاب متنقلاً من مكان لآخر، كان عليه أن يطور أدوات للتواصل والتفاهم بين أعضائه وتنظيمهم، ما جعل الثقافة تبدأ في التطور. ولما كان من غير الممكن قيام مجتمع من دون عادات وتقاليد وقيم ولغة مشتركة، فإن تلك العناصر أصبحت تشكل جوهر الثقافة وعمادها الأساسي في العصر القبلي. وبسبب اختلاف ظروف البيئة الطبيعة والاجتماعية من مكان لآخر، فإن الثقافات اختلفت قليلاً من مكان لآخر ومن شعب لآخر. لكن سيادة نمط إنتاجي واحد خلال تلك الفترة، وهو نمط الإنتاج القائم على الصيد والرعي، جعل كل الثقافات التي أفرزتها حضارة ما قبل الزراعة متشابهة إلى حدٍّ كبير. وتشير السجلات التاريخية والحفريات الأثرية وعلم الأنثروبولوجيا إلى تقارب ثقافات كل المجتمعات القبلية حيث وجدت في الأزمنة القديمة.

جاء انتقال الإنسان من عصر القبلية إلى عصر الزراعة بعد أن اكتشف نمطاً إنتاجياً جديداً أساسه فلاحة الأرض وإنتاج حاجته من الغذاء، وهذا فرض عليه أن يتبنى طريقة حياة جديدة تقوم على الاستقرار، تختلف كل الاختلاف عن طريقة حياة المجتمع القبلي القديم. وفي الواقع، لم يكن بإمكان الإنسان القبلي أن ينتقل إلى عصر الزراعة والاستقرار من دون أن يتنازل عن نمط إنتاجه وطريقة حياته وأهم عناصر ثقافته، وفي مقدمتها عادة الترحال والتنقل، والعصبية القبلية وما تعنيه من علاقات اجتماعية وأعراف، وتقاليد الغزو والنهب والسبي والأخذ بالثأر. وحيث رفض المجتمع القبلي التطور، واختار الحفاظ على طريقة

حياته الرعوية وتقاليده العشائرية، فإن مسيرة الحضارة الإنسانية جعلته يتخلف عن العصر بكل معطياته الحياتية.

إن استقرار الإنسان واتجاهه نحو بناء المساكن الدائمة وتشييد القرى الزراعية مكنه من إنتاج فائض غذائي؛ وهذا جعل بإمكان البعض من الناس أن يتفرغ للتفكير في قضايا لم تكن تشغل بال الإنسان القبلي، من بينها كيفية زيادة الإنتاج وتخزين الفائض وحفظه، وتطوير نظم لإدارة المجتمع، وتصنيع أدوات الإنتاج، وتطوير اللغات وفنون الكتابة والقراءة، والتأمل في شؤون الكون والحياة وما بعد الحياة؛ وهذا قاد إلى تطوير الحسابات الفلكية، وظهور الدين وفكرة التدين والعبادة في حياة البشرية لأول مرة. ولقد جاء الدين ليجيب عن الأسئلة التي عجز العلم في ذلك الوقت عن الإجابة عليها، وكي يمد المجتمع بنظام من القيم والتقاليد والطقوس التي قامت بتجميع الناس من حولها وتوحيدهم، ما جعل الدين يصبح جوهر الثقافة الشعبية في كل مجتمع زراعي. ويمكن القول بأن فكرة التقدم التي ظهرت في حوالي منتصف عصر الزراعة، تعتبر هي المسؤولة عن تحقيق التطور في فنون الإنتاج والعلم، والتنوع الثقافي والتعدد الديني؛ لكن كل تطور من هذا النوع مكن الأثرياء والأقوياء من استغلال الفقراء والضعفاء واستعبادهم أحياناً.

في حوالي منتصف القرن الخامس عشر، دخلت الصين وبعض المجتمعات الأوروبية مرحلة انتقالية نحو عصر حضاري جديد، هو عصر الصناعة. وبينما نجحت المجتمعات الأوروبية عامة في تجاوز عصر الزراعة إلى الصناعة خلال ثلاثمائة سنة تقريباً، فشلت الصين في اقتحام ذلك العصر. ويعود سبب نجاح الأوروبيين وفشل الصينيين إلى تباين قوة الثقافة في حياة كل مجتمع؛ إذ فيما أسهم شيوع الحرية الاقتصادية والاجتماعية في المدن الأوروبية في فتح المجال لقيام نشاط فكري وحراك اجتماعي وحركة إصلاح دينية واسعة مهدت السبيل لحدوث الثورة الصناعية، لم يتوفر أيٌّ من تلك الحريات في الصين؛ إذ إن ارتباط الحاكم في الصين بالآلهة، جعل السلطة السياسية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلطة الدينية والثقافة الشعبية. وفي ضوء أهمية الثقافة في تشكيل العلاقات

الاجتماعية وطرق التفكير في المجتمع، فإن الحاكم في الصين رأى أن مصلحته تملي عليه التمسك بالثقافة الشعبية. وهذا جعل القوى الاجتماعية التقليدية والدينية والمؤسسة السياسية تتعاون معاً للحفاظ على مكونات الثقافة الكنفوشية، والانعزال عن العالم والعيش في كنف حضارة الزراعة وثقافتها ذات الجذور الزراعية. لذلك لم يستطع المجتمع الصيني الانتقال إلى عصر الصناعة، على الرغم من تفوقه العلمي والتكنولوجي حينئذ على أوروبا.

إلى جانب ذلك، كان المجتمع الصيني خاضعاً لسلطة مركزية قوية فرضت سيطرتها على البلاد وحكمتها بقبضة حديدية، وهذا حال دون نمو جيوب متحررة في استطاعتها التفكير بشكل مختلف أو مخالف لأوامر المركز كما حدث في مدن أوروبا التجارية؛ إذ كانت أوروبا حينئذ مجزأة إلى دويلات، وفيها العديد من المدن التي خضعت لسلطات ذاتية خارجه عن سلطة الأمراء والكنيسة معاً. لقد ساد الحياة الأوروبية في تلك العصور نظامان مختلفان، أحدهما إقطاعي والثاني مدني. وفيما تركز النشاط الزراعي في الأرياف والإقطاعيات، تركز نشاط التجار والحرفيين في المدينة. وبسبب اتجاه الكنيسة إلى إخضاع الملوك والأمراء لتعاليمها، وإدانة العديد من النشاطات التجارية والمعاملات المالية، فإن النزاع ساد علاقة الملوك والأمراء بالكنيسة من ناحية، وعلاقة الكنيسة بالقوى الاقتصادية الفاعلة في المدينة من ناحية ثانية. وهذا فتح المجال لبروز تيارات اجتماعية وثقافية غير تقليدية اتجهت عموماً إلى مناهضة فكر اللاهوت الكنسي، وبالتالي قيام القوى الاقتصادية والسياسية والفكرية بالتحالف والعمل على تقويض السلطة الدنيوية للمؤسسة الدينية. ولقد تسبب ذلك التطور، خاصة في غياب سلطة سياسية ودينية مركزية، في ميلاد تقاليد وقيم وسلوكيات ومواقف ومصالح جديدة غير تقليدية كان لها الفضل الأكبر في احتضان النشاطات المالية والاقتصادية التي رافقت التوسع في عمليات التجارة والتصنيع.

وبدخول أوروبا عصر الصناعة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كانت الثقافة الأوروبية وما انبثق عنها من عادات وتقاليد وقيم ونظم اجتماعية وسياسية وعلاقات إنتاج وطرق تفكير تعيش فترة تحوُّل عميقة. ومع نضوج الثورة

الصناعية في أوائل القرن العشرين، تبلور المجتمع الصناعي الحديث وتبلورت معه ثقافته وطريقة حياته ونمط إنتاجه، وكلها جاءت مختلفة كثيراً عما ساد حياة المجتمع الزراعي. وهذا بدوره جعل المجتمعات الزراعية التي رفضت دخول عصر الصناعة، أو تخلفت عنه تغدو مجتمعات متخلفة من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية والتعليمية والتكنولوجية والثقافية؛ أي متخلفة حضارياً وثقافياً عن العصر الجديد وتابعة له ولعلومه ودوله.

الانقطاع التاريخي

إنّ انتقال مجتمع من حضارة لأخرى يشمل حدوث تحول عميق في نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والثقافة الشعبية، والهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ما يعني أن كل حضارة تفرز مجتمعاً جديداً واقتصاداً جديداً وثقافة جديدة مختلفة كثيراً ونوعياً عن مجتمع واقتصاد وثقافة الحضارة السابقة. وهذا يعكس حدوث انقطاع في المسيرة التاريخية، لأن التاريخ يتوقف أمام كل محطة حضارية ليغير وسائله وفلسفته والمنطق الذي يحكم مسيرته قبل أن يبدأ حقبةً جديدة. ومع تجاوز فترة الانقطاع وعودة التاريخ لمتابعة مسيرته، يكون تاريخ المرحلة السابقة ومنطقه قد انتهى، وحكمته قد فقدت صلاحيتها. وهذا يعني أن لكل مرحلة حضارية تاريخها ومنطقها التاريخيَّ الخاص بها، وأن التاريخ يبقى قادراً على إعادة تمثيل بعض أحداثه طوالَ بقاءِ الحضارة المعنية على حالِها وسيادة نمَطها الإنتاجي والثقافي. ومع فقدان التاريخ لمنطقه وصلاحية ذلك المنطق، يفقد التاريخ دوره كإطار مرجعي يُستعان به في فهْم الحاضر، وتشكيل المستقبل والتنبؤ بأحداثه.

بناء على ذلك يمكن القول إن تاريخ المجتمع القبلي ومنطقه وحِكمته بقيت صالحة بوصفها إطاراً مرجعياً في التفكير والتنظيم والتنبؤ المستقبلي وتشكيل الهُويات الجماعية طوال فترة الحياة القبلية. بعد وصولِ النموذج الحضاري القائم على الزراعة والاستقرار، بدأت المجتمعات الزراعية في كتابة تاريخها الخاص بها والذي اختلف اختلافاً نوعياً عن تاريخ حياة المجتمعات القبلية، الأَمر الذي جعل التاريخ القبلي يصبح جزءاً من حياةٍ وثقافة تجاوزها الزمن، لا تملك

القدرة على الإسهام في تشكيل حياة أو ثقافة أو اقتصاد المجتمع الزراعي. وقد حدث الشيء نفسُه بالنسبة لتاريخ المُجتمعات الزراعية بعد تبلورِ عصر الصناعة، ونجاح العديدِ من الدول في اقتحام ذلك العَصر، والقيام بتحديد معالم حضارته الأكثر تعقيداً وديناميةً وعلمية وإنتاجاً من الحضارات السابقة، مما جعل تاريخ عصر الزراعة يفقد منطقه وصلاحيته وقدرته على أن يكون إطاراً مرجعياً يمكن توظيفه لتشكيل عصر الصناعة، أو التنبؤ بتطوراته المستقبلية. رغم ذلك، بقي تاريخ الزراعة محافظاً على الجزء الأكبر من منطقه وصلاحيته بالنسبة للمجتمعات الزراعية التقليدية وعلاقاتها بغيرها من مجتمعات وثقافات تعيش في عصر الزراعة نفسه. ولمّا كان كل تاريخ يفقد صلاحيته حين تنتقل البشرية من حقبةٍ حضارية لأخرى، فقد أصبح من غير الممكن أن يقوم تاريخٌ بتكرار نفسه إلاّ ضمن حدودٍ ضيقة تقع ضمن حدود حضارته التي عاش فيها وأسهم في تشكيل ثقافتها ومعطياتها الحياتية.

لقد جاء تدويل أسواق المال والاستثمار والتجارة والعمَالة المؤهلة تأهيلاً علمياً وفنياً عالياً بدءاً من منتصف تسعينات القرن العشرين ليتسبب في تغيير معظم الفرضيات التي ترتكز عليها النظرية الاقتصادية الرأسمالية. من ناحية ثانية، قام التقدم الهائل في علوم الاتصال والإعلام والمعلومات، وسيطرة المصلحة على حياةِ المجتمع الصّناعي الديمقراطي، وظهور مجموعاتِ الضغط الخاصة (اللوبي) بإضعافِ الأحزاب السياسية وتعطيل فاعلية أغلب المؤسسات الديمقراطية التقليدية. وهذا يعني أن المحطة التي أشار إليها فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama لم تأتِ لتعلن نهاية التاريخ، بل لتعلن دخول النظام الغربي القائم على الرأسمالية والديمقراطية ازمة عويصة. ولمّا كانت فترات الانقطاع التاريخي هي فترات انتقال حضارية تُؤذِن بانتهاء مَسيرة حضارة، وبدء حضارة لاحقة، فإن فترات الانقطاع التاريخي هذه تتصف عادة بالارتباك والضياع والقلق، وليس بالاستقرار.

إن الادّعاء بانتهاء التاريخ عند محطة الديمقراطية والرأسمالية، هو ادعاءٌ مغلوط يعكس عدم فهم فوكوياما لطبيعة مرحلة التغير التي مر بها عالم نهاية القرن العشرين، لأن ما حدث فعلاً هو اضطرار التاريخ إلى التوقُّف ريثما تستكمل المجتمعات الصناعية فترة الانتقال إلى عصر المعرفة. إن تحول نمط الإنتاج الرئيسي في المجتمعات الصناعية من تصنيع البضائع والمعدات والآلات إلى جمع وتحليل المعلومات والمعارف العلمية وتسويقها، فرض على النظم المجتمعية أن تتطور في اتجاه بعيد عن ثقافة الصناعة واقتصادها ومجتمعها. لذلك يقول Richard Rubenstein: إن هناك حاجة لنظرية اجتماعية تساعدنا على فهم العالم الذي نعيش فيه، يكون بإمكانها تفسير طبيعة العلاقات بين النظم الحياتية المختلفة وديناميكيتها، وكيف تؤثر في حياتنا.

استغرقت الفترة الانتقالية بين حضارتي الرعي والزراعة نحو ٣٠٠٠ سنة، فيما استغرقت الفترة الانتقالية بين حضارتي الزراعة والصناعة نحو ٣٠٠ سنة. أما الفترة الانتقالية بين حضارتي الصناعة والمعرفة فمن المتوقع أن تستغرق نحو ٣٠ سنة فقط. وبسبب قِصَر هذه الفترة، فإن من الصعب على العُلماء والمفكرين والمؤرخين الذين انشغلوا في إدارة الحرب الباردة، واستعمار الشعوب الفقيرة واستغلال ثرواتها إدراك طبيعة الفترة الانتقالية وتبعاتها؛ وهذه تبعات تستوجب التخلي عن الكثير من الأفكار السابقة والنظريات التي فقدتْ صلاحيتها، ما جعلهم يقومون باستخدام أدوات الماضي ومنطقه لتفسير الحاضر والتنبؤ بالمستقبل. وفي الواقع، لقد أصبح معظم هؤلاء ونظرياتهم جزءاً من تركة الماضي التي تجاوزها الزمن ولم تعد صالحة للاستخدام مجدداً.

تجسد فترة الانقطاع التاريخية حالة مجتمعية غير مستقرة، ليس لها صفاتٌ ثابتة، ولا تحكمها قوانين أو قوى تغيير معروفة يمكن تحديدُها وتوظيفها للتنبؤ بما سيفضي إليه التغير من تطورات مستقبلية؛ الأمر الذي يجعل تجربة الإنسان والمجتمع الذي يمر بفترة انتقال حضارية شبيهة بتجربة سائق سيارة دخَل منطقة جبال وَعِرة يتلوى الطريق فيها تبعاً لارتفاع الجبال وعُمق الأودية. وما أن قام الطريق بالالتفاف حول جبل حتى اختفت معالم الطبيعة التي تعوّد

السائق على رؤيتها كلما نظر في المرآة الخلفية، فيما كانت الجبال أمامه تحُولُ دون رؤيةِ معالم الطبيعة التي تترامى خلفها. نتيجة لذلك تراجعت قدرة السائق على التحكم في السيارة وسرعتها، حيث أصبحت قراراته عُرضة لما يواجهه من مطبات ومنحنيات لا يعرف متى تنتهي ولا كيف ستنتهي. فلا الطبيعة خلفه تعطيه فكرة عما يوجد أمامه، ولا الجبال تعطيه فرصة لتخيل ما ينتظره من مفاجآت، ما جعَل حالته النفسية تعكس خليطاً من التفاؤل والتشاؤم والتخبط والارتباك والقلق في آن واحد.

ومع أن فهم التاريخ واستيعاب عِبره وكيفية الاستفادة منه قضية مهمة، إلا أن التركيز على التاريخ وحكمة الماضي يجعل الناس مجرد أسْرَى يعيشون في بيتٍ موحش لا تُطِلُّ عليه شمس، ولا يزوره زائر. ومع أنه من الممكن توظيف التاريخ والذكريات التي تختزنها الشعوب والأمم عادةً لبدء عملياتِ تغير وتحوّل مثمرة، إلا أن التقدم المجتمعي وحتى الفردي لا يمكن أن يحدث من دون تسليط الأنظار على المُستقبل، مما يوجب التعرف إلى القوى المحركة للتاريخ والطريق الذي تسلكه تلك القوى أثناء قيامها بقيادة عمليات التحول الاجتماعي والثقافي وصُنع التقدم، ما يعني أننا بحاجة لنظرية تربط الحاضر بالمستقبل في ضوءِ علاقة الحاضر بالماضي مروراً بفترات الانقطاع التاريخية.

الثقة التقليدية والثقة الاجتماعية

تنقسم الثقة في المجتمع إلى نوعين: ثقة تقليدية مُتوارثة، وثقة اجتماعية مُكتسبة. وفيما تتمتع المجتمعات الزراعية والقبلية بدرجة عالية من الثقة التقليدية، لا تملك سوى القليل من الثقة الاجتماعية. في المقابل، فيما تتمتع المجتمعات الصناعية والمعرفية بقدر كبير من الثقة الاجتماعية، لا تملك سوى القليل من الثقة التقليدية. أما المجتمعات التي تمر في مرحلة انتقال حضارية، كالمجتمعات العربية عامة، فتتصف بفقدان غالبية ما لديها من ثقة تقليدية، وعدم استحواذها على قدر معقول من الثقة الاجتماعية. وهذا يجعل تلك المجتمعات، خاصة المدن الكبيرة المكتظة بالمهاجرين من الأرياف والبوادي، تتصف بفقدان الثقة الاجتماعية والتقليدية على السواء، ما يجعلها تعاني عجزاً في الثقة، (Trust Deficit).

الثقة التقليدية هي نتاج مجتمع مستقر بطيء التطور، يعيش أفراده في قرى وأحياء صغيرة شبه معزولة عن المجتمع الأكبر، ما يتيح لأعضاء القرى والأحياء فرصة التعرف إلى بعضهم البعض عن قرب، والتواصل بشكل يومي أو شبه يومي؛ وهذا يجعل من السهل أن تسود الثقة في المجتمع هذا دون حاجة لتدخل الدولة أو القانون؛ إذ تقوم التقاليد والعادات والقيم والهياكل الاجتماعية ببلورة هذه الثقة والحفاظ على استمراريتها. أما الثقة الاجتماعية فهي نتاج مجتمع كبير سريع التطور، يعيش أفراده في مدن وأحياء مترامية الأطراف، فيما يعيش الناس خلف أبواب مغلقة وأسوار عالية؛ ما يجعل من المتعذر عليهم التعرف إلى بعضهم البعض وتكوين ثقة تقليدية. لذلك يجد المجتمع هذا نفسه مضطراً، كي يحافظ على بقائه وسير الحياة فيه بشكل طبيعي، أن يطور ثقة اجتماعية بديلة للثقة التقليدية، وذلك بإخضاع مختلف العلاقات لتشريعات رسمية، وتقنين المعاملات التجارية والمالية. وتقوم الثقة الاجتماعية على احترام كل فرد في المجتمع لرأي غيره من الناس، والاعتراف بحق كل مواطن في السعي لتحقيق مصالحه الخاصة، شريطة الالتزام بعدم الاعتداء على حقوق غيره من الناس؛ إذ من خلال الاعتراف المتبادل بحقوق ومصالح متكافئة تسود الثقة في المجتمع، ويطمئن الناس إلى بعضهم البعض دون حاجة لمعرفة شخصية، ودون احتكاك مباشر فيما بينهم.

وهذا يعني أن الثقة التقليدية تسود ضمن حلقات الانتماء الصغرى، في نطاق العائلة والجِوار والقرية والتجمعات التي تقوم على مبادئ عقائدية مشتركة، فيما تسود الثقة الاجتماعية ضمن حلقات الانتماء الكبرى، في نطاقِ المنظمات المهنية والدوائر الحُكومية والتجمعات القائمة على مصالح متبادلة. ولما كانت العلاقات ضمن حلقات الانتماء الصغرى تميل بطبيعتها إلى البساطة والثبات، وقلما تخضع لقانون، فإن الثقة التقليدية تميل إلى الثبات كذلك. أما الثقة الاجتماعية فتميل إلى التحول باستمرار بسبب تغير المصالح وتعديل القوانين تبعاً لتغير الأوضاع الاقتصادية والحياتية. ولما كانت الثقة التقليدية سمة ثقافية موروثة، فإن صورها قلما تغيرت في حياة مجتمع تقليدي، فيما تتغير صور الثقة الاجتماعية في حياة كل جماعة تعيش في مجتمع غير تقليدي بسبب تغير المصالح والقوانين.

إذاً، الثقة التقليدية هي سمة ثقافية متوارثة تسود في المجتمعات التي تعيش في عصور ما قبل الصناعة وتعتمد أساساً على علاقات الجوار والقرابة والنسب؛ أما الثقة الاجتماعية فهي سمة ثقافية مكتسبة تسود في مجتمعات تعيش في عصور الصناعة وما بعدها. وهذا يجعل من غير الممكن أن تعيش الثقة التقليدية والثقة الاجتماعية في مجتمع واحد؛ إذ حين تضعف الثقة التقليدية يصبح لزاماً على المجتمع أن يطور ثقة اجتماعية، وحين تتطور الثقة الاجتماعية تتراجع أهمية الثقة التقليدية ويتضاءل دورها في حياة المجتمع. حين تتراجع الثقة التقليدية ويعجز المجتمع عن تطوير ثقة اجتماعية بديلة، فإن النتيجة تكون تفتت المجتمع، وتدهور القيم والمواقف، وانتشار الفساد، وضعف الشعور بالمسؤولية، والعجز عن تحديد الأهداف المجتمعية.

وعلى سبيل المثال، فيما يميل السائق في أوروبا إلى الثقة بمهارة السائق الذي يقابله على الطريق من دون أن يعرف عنه شيئاً، يميل السائق في الدول العربية إلى الشك بمهارة السائق الذي يواجهه على الطريق حتى وإن عرفه بصفة شخصية. لذلك حين يقود أحدنا سيارته في مدينة أوروبية فإنه يشعر باطمئنان أكبر مما يشعر به حين يقود سيارته في مدينة عربية. ففي أوروبا يحترم السائق عموماً قوانين السير ويعرف فنون قيادة السيارة وأصولها، ما يعزز الثقة بذلك السائق؛ أما في البلاد النامية عامة، فإن السائق يميل إلى عدم احترام قانون السير، وغالباً لا يفهم ذلك القانون، وأحياناً يحصل على رخصة قيادة السيارة مقابل رشوة؛ ما يضعف الثقة بهذا السائق. وهذا يعني أننا نثق في السائق الأوروبي لأننا نثق بأنه يفهم قانون السير ويحترمه، ولا نثق في السائق العربي لأننا نعتقد بأنه قلما فهم قانون السير واحترمه؛ ما يعني أن الثقة وعدم الثقة في الحالتين تأتي من خلال فهمنا للقانون ودوره في حياة المجتمع واحترامنا له.

حين يمر مجتمع بفترة انتقال حضارية، تشهد الحياة فيه مزيداً من التعقيد، فيما تشهد الثقافة مزيداً من التفسخ والتفتت، ما يجعل القِيم والتقاليد والأعراف القديمة تنهار بسرعة. وهذا يتسبب في انحسار الثقة التقليدية قبل أن

تتطور القوانين والمؤسسات في المجتمع الجديد بالقدر الكافي لخلق ثقة اجتماعية بديلة، ما يعني أن المجتمع هذا يشهد عجزاً في الثقة. وهذا من شأنه أن يجعل شخصاً أهلاً للثقة على مستوى العائلة مثلاً، وغيرَ أهل للثقة على مستوى المجتمع، ما يؤدي إلى انتشار الفساد والانحراف والازدواجية وضعف المسؤولية الفردية والاجتماعية. كما أن العجز في الثقة يُبطئ عمليات التطور المجتمعية، وقد يتسبب في تعطيل مسيرة المجتمع نحو تحقيق أهدافه في التنمية والنهضة، كما حدث ويحدث في معظم الدول النامية.

فيما تُركز الثقافات الغربية على حقوق الفرد أكثر من تركيزها على واجباته، تركز الثقافات الزراعية والقبلية على واجبات الفرد أكثر من تركيزها على حقوقه؛ وهذا جعل الفردية كموقف وقيمة اجتماعية تزدهر في الغرب على حساب المجموعة والمجتمع، فيما قاد إلى كبت الفرد والمبادرات الفردية في المجتمعات التقليدية. في المجتمعات الغربية، يعرف الفرد حقوقه وتقوم الدولة بمساعدته على معرفتها، ما يجعله يعي ما له من حقوق وما عليه من واجبات. في المقابل، فيما يعي الفرد في المجتمعات الشرقية واجباته، وتعمل الدولة على زيادتها وتذكير المواطنين بها باستمرار، يشقى الفرد كي يعرف حقوقه التي تقوم الدولة والسلطة التقليدية عادة بمصادرة الجزء الأكبر منها. وفيما تسبب هذا الوضع في دفع الفرد نحو الارتماء في حضن جماعة أو طائفة أو عشيرة سعياً لضمان وجوده الاجتماعي والحصول على بعض حقوقه، كان سبباً في تفشي الواسطة والمحسوبية، وشرعنة تلك التصرفات بوصفها تقاليد وأعرافًا متوارثة. في الغرب الديمقراطي، حقوق الفرد وحرياته أشياء مقدسة تولد معه وتعيش معه العمر كله، وتتكفل الدولة بتأمينها وحمايتها. أما في الشرق، فإن حقوق الفرد تعتبر عادة منحة من الحاكم تخضع لمشيئته ومزاجه، يمنح من يشاء القدر الذي يشاء، ما يجعله يشعر بأن من حقه استردادها وحرمان الفرد منها متى شاء.

المجتمعات التي تملك الكثير من الثقة التقليدية ولكن القليل من الثقة الاجتماعية تزدهر فيها العلاقات القائمة على العواطف والروابط العائلية، فيما تتراجع العلاقات القائمة على العمل والإنتاج والمؤسسية. وبعكس ذلك تماماً،

تزدهر العلاقات القائمة على المصالح وما يرتبط بها من نشاطات مالية وتجارية وعلاقات إنتاج ومؤسسات علمية واجتماعية، وذلك بسبب ما تملكه المجتمعات هذه من ثقة اجتماعية، فيما تتراجع العلاقات القائمة على العواطف والروابط العائلية بسبب غياب أو ضعف الثقة التقليدية. ولما كانت الثقة الاجتماعية أمراً مهماً لتنظيم العمليات المعقدة، فإن المجتمعات التي تملك قدراً جيداً من الثقة هذه استطاعت تحقيق درجة عالية من التصنيع والتقدم، فيما فشلت المجتمعات التقليدية في مُجاراتها وتحقيق نهضة مماثلة.

إن أزمة الركود الاقتصادي الكبير التي تبلورت في عام ٢٠٠٨ تعطي مثالاً جيداً على ما يمكن أن يحدث في مجتمع يعاني عجزاً في الثقة؛ إذ إن مرور أمريكا في مرحلة انتقالية من عصر الصناعة إلى عصر المعرفة جعلها تخسر جزءاً كبيراً مما كان لديها من ثقة اجتماعية بسبب تقادم الكثير من القوانين والتشريعات، وفشلها في تطوير قوانين وتشريعات جديدة تحلُّ محل المتقادمة بالسرعة المطلوبة. وفي غياب الثقة تراجعت المسؤولية الاجتماعية، الأمر الذي شجع مديري البنوك وشركات التأمين ومؤسسات التمويل والاستثمار، مُسلحين بسلاح الجَشَع، على التحايل على القوانين والتقاليدِ المتبعة في محيط عمَلهم والتلاعُب في الأسواق المالية وأسعار الفائدة على القروض، وخلق «منتجات مالية» (Financial Products) استهدفت أساساً استغلال الفقراء والجهلاء وكبار السن من المتقاعدين والأجانب، والإثراء على حسابهم. ويمكن القول إن ما حدث منذ بداية التسعينات من القرن العشرين من تحولات مجتمعية تسبب في انحسار الثقة الاجتماعية التي نشأت في العصر الصناعي، ما جعل مجتمعات الغرب عامة تعاني أزمة ثقة تختلف حدتها بين مجتمع وآخر، وهذه ثقة لن يكون من السهل استردادها في ظل هَيمنة فلسفة السوق الحر وثقافة الجَشَع على المجتمع. أما الهند والمكسيك ومصر فتعطي أفضلَ الأمثلة على تراجُع الثقة التقليدية وتخلُّف الثقة الاجتماعية وحدوث عجز في الثقة نتيجة لمرورها في مرحلة انتقال حضارية من الزراعة إلى الصناعة، ما يؤدي إلى شُيوع الفساد وغيابِ العَدالة، واتجاه الأثرياء والأقوياء إلى استغلال الفُقراء والضعفاء.

يعتقد المعنيون بالتنمية بأن رأس المال الاجتماعي هو أهم شروط التقدم والازدهار، وأنه لا يمكن لمجتمع أن ينتج رأس مال اجتماعي من دون أن يتمتع بثقة اجتماعية. لكن فوكوياما وغيره من مفكري الغرب يقولون بأن الثقة الاجتماعية هي نتاج ثقافي موروث، وأن تباين الثقافات يجعل المجتمعات المختلفة تملك مستويات متباينة من تلك الثقة. لذلك تقول النظرية التي تركز على أهمية الثقافة في العملية التنموية إن هناك ثقافات تتميز بدرجة عالية من الثقة الاجتماعية، وإن هذه الثقافات قادرة على إنتاج قدر كبير من رأس المال الاجتماعي، وبالتالي تملك القدرة على تحقيق التنمية والنمو. في المقابل، هناك ثقافات ليس لديها ما يكفي من الثقة الاجتماعية لإنتاج رأس مال اجتماعي بالقدر المطلوب لتنشيط العملية التنموية، ما يجعلها عاجزة بطبيعتها عن تحقيق التقدم والنمو. ويقول المتطرفون المنتمون لهذا التيار إن قابلية معظم الثقافات للتغير ضعيفة للغاية، ما يعني أن هناك مجتمعات تملك القدرة على التطور، وأخرى لا تملك تلك القدرة، وأنه ليس بالإمكان تغيير هذه الحقيقة، ما يستوجب الاعتراف بها والتعامل مع ما يترتب عليها من تبعات.

ولما كان المجتمع العربي ما يزال يعيش في عصر الزراعة مع وجود جيوب قبلية وأطراف صناعية صغيرة، فإن الثقافة العربية بعناصرها المختلفة أصبحت متخلفة عن العصر. إلى جانب ذلك، أصبحت تلك الثقافة تعكس عناصر ثقافية من إفراز ثلاث حضارات متباعدة، هي حضارة القبلية وحضارة الزراعة وحضارة الصناعة. ولقد تسبب هذا التطور في تفتيت الثقافة العربية إلى ثقافات فرعية، وتقويض دعائم الثقافة الوطنية، وخلق أزمة هوية في كل البلاد العربية. ولما كانت الثقافة هي الغراء الاجتماعي الذي يربط أعضاء المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض، فإن تفتت الثقافة أدى إلى تفتت المجتمعات العربية؛ وهذا يجعل من الصعب تحقيق وحدة في المواقف أو الأهداف بين مختلف مكونات كل مجتمع عربي، وبين التجمعات المختلفة.

جوهر الثقافة عبر العصور

فرضت البيئة الطبيعية على المجتمع القبلي أن يعيش على صيد الحيوانات ورعي المواشي كالغنم والإبل، وأن يحارب غيره من قبائل كي يحصل على قوت

يومه ويحافظ على بقائه. ومع الأيام، وجد الإنسان القبلي نفسه، ومن حيث لا يدري، أنه يقوم بتكريس حياته للحرب والقتال، لأنه وجد في الغزو والفروسية والمبارزة والسبي والنهب مصدراً للمتعة والترفيه عن النفس. ويقول بعض المؤرخين إن كل لقاء بين شخصين أو مجموعتين من الناس، وحتى ٧٥٠٠ عام ماضية، كان يعني الحرب، وقيام كل فريق بمحاولة قتل الفريق الآخر. لذلكً لم يستطع الإنسان القبلي أن يتجنب الحرب، ما جعله «**يحارب ليعيش ويعيش ليحارب**». لذلك أصبحت عمليات الغزو وما يرافقها من قتل ونهب وسبي هي جوهر ثقافة عصر القبلية، ما جعل حياة الإنسان القبلي تبدأ وتنتهي بالقتال والحروب.

قبل نحو عشرة آلاف سنة، ظهر المجتمع الزراعي، حيث قام نمط حياته على حساب نمط حياة المجتمع القبلي. ولما كان الانتقال إلى الزراعة قد صاحبه ظهور مجتمع جديد بثقافة جديدة واقتصاد جديد، فإن فلاحة الأرض شكلت حضارة جديدة ذات مجتمع وثقافة واقتصاد مختلف تماماً عن مجتمع وثقافة واقتصاد العصر القبلي. ومع الأيام، وجد الإنسان الزراعي نفسه، ومن حيث لا يدري، أنه يقوم بتكريس جل حياته للأكل، لأنه وجد في زراعة الأرض والعناية بالمزروعات وإعداد الطعام والمشاركة في الولائم الجماعية مصدراً للمتعة والترفيه عن النفس. لذلك، كان الإنسان الزراعي «**يأكل ليعيش ويعيش ليأكل**». لذلك أصبحت إقامة ولائم الطعام وما يصاحبها من تجمعات وحكايات وإشاعات ونميمة هي جوهر ثقافة عصر الزراعة، ما جعل حياة الإنسان الزراعي تبدأ وتنتهي بالأكل.

أما عصر الصناعة الذي ظهر قبل نحو ٢٥٠ سنة، وقام على حساب عصر الزراعة ونمط حياته وإنتاجه، فقد شهد تبلور مجتمع جديد وثقافة جديدة واقتصاد جديد يختلف نوعياً عن مجتمع وثقافة واقتصاد عصر الزراعة، ما جعله يبدأ حضارة جديدة هي حضارة الصناعة. لقد كان على العامل الصناعي، في ظل نظام المصنع وثقافته، أن يعمل ساعات طويلة مقابل أجرة قليلة تمكنه من

كسب قوت يومه والحفاظ على بقائه. ومع الأيام، وجد الإنسان الصناعي نفسه، ومن حيث لا يدري، أنه يقوم بتكريس جل حياته للعمل، لأنه وجد في الوظيفة وعلاقات العمل والانتماء لمؤسسة إنتاجية مصدراً للمتعة والدخل، ووسيلة لتكوين علاقات مع غيره من العاملين، والاستحواذ على مكانة اجتماعية. لذلك كان الإنسان الصناعي وما يزال «**يعمل ليعيش ويعيش ليعمل**». لذلك أصبح العمل جوهر ثقافة عصر الصناعة، ما جعل حياة الإنسان الصناعي تبدأ وتنتهي بالعمل.

في عصر المعرفة الآخذ في التكون والتبلور بسرعة بمجتمعه وثقافته واقتصاده المختلف نوعياً عن كافة ما سبقه من مجتمعات وثقافات واقتصاديات، أصبح على الإنسان المعرفي أن يتعلم كي يحصل على وظيفة جيدة ذات عائد جيد، وأن يواصل عملية التعلم كي لا يتخلف عن أقرانه من المعرفيين. ومع الأيام، وجد العامل المعرفي نفسه، ومن حيث لا يدري، أنه يقوم بتكريس جل حياته للمعرفة والعلم، لأنه وجد في التعلم والاستزادة من المعرفة وعلاقات العمل مصدراً للمتعة والترفيه عن النفس، والحصول على دخل أكبر ومكانة اجتماعية أفضل؛ وهذا فرض على الإنسان المعرفي أن «**يتعلم ليعيش ويعيش ليتعلم**». لذلك أصبحت المعرفة والحصول على المزيد منها هي جوهر ثقافة عصر المعرفة، كما أصبحت حياة الإنسان المعرفي تبدأ وتنتهي بالتعلم.

وإذا كانت ثقافة القبلي القائمة على الغزو والنهب والسبي والأخذ بالثأر قد اندثرت أو على وشك الاندثار، فإن ثقافة الإنسان الزراعي ما تزال تراوح في مكانها بعد أن انتقلت تقاليدها إلى المدن في كافة المجتمعات التي لم تدخل عصر الصناعة بعد، ومن بينها المجتمعات العربية، حيث لا يجد الناس في الأرياف والمدن العربية نشاطاً اجتماعياً أكثر متعة من حفلات الطعام والولائم التي تصاحب الأفراح والمآتم على السواء. أما ثقافة الإنسان الصناعي فما زالت تنتشر في مختلف بقاع العالم بسرعة، وهي ثقافة تقوم على العمل والإنتاج، وتستخدم

المصلحية أداة لجمع الثروات وتكوين علاقات العمل والعلاقات الاجتماعية. أما ثقافة الإنسان المعرفي فهي الأصغر ولكن الأسرع انتشاراً، وأنها تقوم على الفرد المعرفي الذي يتحرك بحرية كبيرة، لا يتقيد بقيود اجتماعية أو ثقافية أو إيديولوجية، ولا يرى استثماراً أفضل من الحصول على المعرفة وتوظيفها في مجالات تكنولوجية وخدماتية تعود عليه بفوائد مادية ومعنوية كثيرة.

وفي ختام هذا العرض السريع للتطور الثقافي والحضاري، أود أن أؤكد على الأمور التالية:

أولاً، إن كل مرحلة تطور حضاري تمثل حضارة قائمة بذاتها، وإن الحضارة هذه تأتي في أعقاب فترة انتقال صعبة تخلق أوضاعاً حياتية غير عادية تتصف بالارتباك والفوضى وضبابية الرؤية. ويمكن وصف المجتمعات والثقافات التي تمر بفترة انتقال حضارية ببضع كلمات جاءت على لسان أرنولد ماثيو حين قال بأنها مجتمعات «تعيش بين عالمين، أحدهما مات والثاني يعاني حالة ميلاد عسيرة».

ثانياً، إن كل فترة انتقال تمثل، إذا ما نظرنا إليها عن بعد، فترة انقطاع تاريخي، يتوقف التاريخ عندها قليلاً أو طويلاً قبل أن يعاود مسيرته بروح جديدة ومنطق جديد، ما يعني أن تاريخ ومنطق كل حضارة ينتهي مع بداية فترة الانتقال التالية.

ثالثاً، مع بداية الفترة الانتقالية لا ينتهي تاريخ الحضارة السابقة فحسب، وإنما تنتهي معه صلاحية ذلك التاريخ وحكمته، ما يفرض على المرحلة الجديدة أن تكتب تاريخها بنفسها وتكتشف منطقه والمسار الخاص به، وتتعرف على حكمته.

رابعاً، إن كل حضارة تفرز مجتمعها المختلف هيكلياً وثقافتها المختلفة نوعياً ونمط إنتاجها المختلف تنظيمياً وتكنولوجياً عما سبقها من مجتمعات

وثقافات وأنماط إنتاج. وهذا يجعل القطيعة بين الحضارة السابقة والحضارة اللاحقة شبه كاملة، فيما يجعل الثقافات القديمة والجديدة تعيش حالة اغتراب عن بعضها بعضاً.

خامساً، في اللحظة التي تتبلور فيها معالم الحضارة الجديدة، يصبح مجتمع وثقافة ونمط إنتاج الحضارة السابقة معتمداً على مجتمع وثقافة ونمط إنتاج الحضارة التالية وتابعاً له تبعية شبه كاملة، ما يجعل التبعية أمراً طبيعياً تحتمه عملية التطور الحضاري عبر الزمن.

سادساً، بحكم تبعية الحضارة السابقة للحضارة اللاحقة وتخلفها عنها، فإن الثقافات والمجتمعات والحضارات التي يتم تجاوزها تفقد قدراتها على تحدي الحضارات اللاحقة أو حتى محاكاتها في المجالات الصناعية أو الثقافية أو الفكرية أو السياسية أو العسكرية. وهذا يعني ببساطة أن التطور الحضاري تجاوز الثقافة العربية ومجتمعاتها وأنماط إنتاجها الرعوية والزراعية على السواء، ما جعلها تفقد صلاحيتها بالنسبة لعصري الصناعة والمعرفة.

أزمة الثقافة العربية

إن نمو سكان المدن في البلاد العربية بسرعة، واكتظاظ تلك المدن بسكان قدموا من أرياف وبوادي متباعدة ذات تقاليد وطرق حياتية متباينة، جعلهم يشعرون بأنهم غرباء يعيشون في أماكن غريبة؛ وهذا جعل من الصعب عليهم تطوير طرق حياة تجمعهم حول منظومة ثقافية واحدة، والحفاظ على ما كان لديهم من ثقة تقليدية. لذلك لم يعد بإمكان الثقة التقليدية أن تقوم بوظائفها المعتادة، فالجيران لا يعرفون بعضهم بعضاً، والأقارب والأصدقاء تشتتوا في مدن متباعدة وأحياء مختلفة. وفي الوقت ذاته، تسببت ظروف الحياة المتغيرة وتزايد تعقيداتها من ناحية، وتخلف القانون والتشريعات وعجز الدولة عن تطبيق الموجود منها من ناحية ثانية، في تعذر توفير الحد الأدنى من الثقة الاجتماعية المطلوبة لتحقيق التنمية والازدهار.

تميل كافة الثقافات إلى التطور البطيء، والإقبال بتردد على الأفكار والقيم والمواقف والسلوكيات الجديدة. ولما كان التطور النوعي الذي عاشه العالم وما يزال يعيشه قد جاء أساساً نتيجة للتقدم العلمي والاقتصادي والتكنولوجي والفكري الذي أفرزته تجربة الغرب الحضارية، فإن الجديد من الأفكار والقيم والسلوكيات أصبح بالنسبة لغالبية شعوب العالم مستورداً وليس أصيلاً. وهذا جعل التوجه العربي نحو رفض الكثير من الأفكار والقيم والمواقف الغربية يبدو وكأنه محاولة للحفاظ على أصالة الثقافة العربية وليس هروباً من تحديات العصر الثقافية أو العلمية والتكنولوجية التي فرضتها طبيعة التطور. وبسبب ارتباط الفئات المثقفة والحاكمة والثرية العربية بالغرب بروابط مصلحية أو ثقافية، فإن تطور فئات المجتمع العربي لم يكن واحداً أو متناسقاً؛ إذ فيما اتجهت القلة إلى تقليد الغرب والتكيف لمتطلبات المستورد من أفكار وقيم، اتجهت الأكثرية إلى التمسك بالقيم المتوارثة، واتباع العادة والتقليد ومقاومة المستورد من عناصر ثقافية. وفي العديد من الحالات، تسببت الروابط الثقافية والمصلحية التي تربط بعض الفئات العربية مع الخارج، وعمق معتقدات البعض الدينية في الداخل في انقسام المجتمع العربي إلى معسكرين لا يلتقيان، أحدهما يميل إلى رفض المستورد الثقافي، والثاني يُقبل على المستورد بحماس، ما جعل المجتمع العربي يصبح كياناً مشوّه الشخصية، مختل التوازن، وعديم القدرة على تحديد مرجعياته الفكرية وأهدافه الاجتماعية وقضاياه المجتمعية.

تتكون الثقافة العربية من عناصر مستمدة من عصري القبيلة والزراعة، ما يجعل مكونات هذه الثقافة من عادات وتقاليد وأعراف وطرق تفكير ومواقف وقيم وأفكار وخرافات وأساطير شعبية وحكم موروثة عناصر قد تجاوزها الزمن منذ قرون؛ وبالتالي لا تصلح لمجتمع يتطلع إلى العيش في عصر الصناعة أو المعرفة. مع ذلك لم تستطع المكونات الثقافية هذه على الرغم من تخلفها أن تبقى على حالها؛ إذ تم تشويهها خلال نصف القرن الماضي بفعل عدة عوامل،

كان أولها هو اكتشاف النفط في أكثر بقاع العالم العربي تخلفاً، وكان الثاني هو ظهور الدولة الوطنية (القُطرية)، وكان الثالث هو طغيان ثقافة الاستهلاك على ثقافة الإنتاج؛ إذ فيما تسبب اكتشاف النفط في دول عربية متخلفة علمياً وثقافياً في حدوث ردة ثقافية أعادت العرب قروناً إلى الوراء، فإن توفر أموال النفط بكثرة لدى الدول المصدرة للنفط جعل بإمكان معظم سكان تلك الدول شراء مستلزمات العيش والرفاهية من دون إنتاج أي شيء في المقابل. وهذا تسبب بدوره في فصل ثقافة الإنتاج عن ثقافة الاستهلاك؛ إذ لم يعد الحصول على منتجات العصر الاستهلاكية والترفيهية يستوجب المشاركة في العملية الإنتاجية. أما ظهور الدولة القُطرية فقد تسبب في تفتيت الثقافة العربية، وتشجيع النخب الحاكمة والمنتفعين من قُطرية الدولة على الادعاء بأن لكل شعب ثقافته الخاصة، واستخدام وسائل الإعلام للترويج لخصوصية الدولة وإضعاف أواصر ترابطها مع غيرها من شعوب ودول عربية أخرى.

أما عملية التشويه فقد تسللت مع شيوع النزعة الاستهلاكية التي كانت سبباً رئيسياً في توجه قطاع كبير من كل شعب عربي نحو المادة، يُحركه الجشع ومحاكاة أثرياء العالم، ويدفعه حب المال إلى جمع المزيد من الثروات وتكديسها بغض النظر عن الوسائل المستخدمة والتبعات المحتملة. لذلك كثيراً ما يلجأ الأثرياء والأقوياء إلى التحايل على القانون واستغفال الفقراء والضعفاء والجهلة من عامة الناس واستغلالهم دون رحمة أو وازع من ضمير. ولما كان الكثير من أثرياء العرب قد حصلوا على المال بطرق مشبوهة أو غير مشروعة، فقد كان عليهم أن يبرروا سلوكياتهم هذه بالادعاء بأنها تعكس ذكاء وحنكة، ومعرفة «من أين تُؤكل الكتف». ولقد تسبب هذا بدوره من ظهور العنجهي العربي، ما جعل الكثير من أثرياء هذا العصر ينظرون إلى الفقير والضعيف نظرة استعلائية لا تعترف بحقوقه، وتستهزئ أحياناً بكرامته وإنسانيته. وهذا أدى إلى تجزئة العرب إلى فئات متباينة من حيث الدخل والثروة والقوة والمكانة الاجتماعية والانتماء العقائدي.

العنجهية هي موقف من الذات والآخر يقوم على أساس أن الذات مُتفوقة على الآخر من النواحي الأخلاقية والعلمية والفكرية، وبالتالي أكثر فهماً وذكاء منهم حتى وإن كان جاهلاً؛ لذلك من حقه أن يتمتع بحقوق أكثر ومكانة اجتماعية أفضل من غيره من الناس. وتتكون العنجهية من عنصرين أساسيين، هما الجهل والقوة. وفيما يدفع الجهل العنجهي إلى محاولة إخفاء جهله، تمكنه القوة التي يملكها من تأكيد تفوقه باستخدام قوته بفجاجة لكبت الآخر ومصادرة حقوقه والهيمنة عليه. أما مصدر القوة فهو إما أن يكون المال الوفير، أو القوة العسكرية الغاشمة. وعلى سبيل المثال يتصرف معظم الحكام في الدول النامية بعنجهية بسبب ما لديهم من أموال وعساكر تمكنهم من كبت الشعوب ومصادرة حقوق المواطنين وإرادتهم أحياناً، وشراء ضمائر بعض المثقفين في بلادهم. أما الفرد الذي يحمل الجهل في رأسه والمال في جيبه فيقوم عادة بشراء الناس وإذلالهم خاصة المرأة، فيما تقوم الدولة التي تتصف بالعنجهية مثل أمريكا بالادعاء بأن خبراءها هم الأعلم بشؤون كافة الدول والشعوب، واستخدام الرشوة السياسية والقوة العسكرية لتحقيق أهدافها على الساحة الدولية. والويل كل الويل للفقير والضعيف من الدول والشعوب والجماعات والأفراد حين يكون خصمهم أو الطامع بهم يجمع بين الجهل وقوة المال والعسكر في آن واحد.

الثقافة العربية التي نعرفها اليوم هي ثقافة انتقالية تعيش مرحلة تحول غير صحية وغير هادفة وغير منتجة، وذلك لأنها فقدت جذورها الثقافية القبلية والزراعية على السواء، كما فقدت ما كان لديها من ثقة تقليدية. وهذا يجعلها عاجزة عن تكوين ثقة اجتماعية ورأس مال اجتماعي بإمكانه توفير الحد الأدنى من متطلبات النهضة والتقدم. لقد تسبب إخفاق المجتمعات العربية في الانتقال إلى عصر الصناعة في بقاء الثقافة العربية، شأنها شأن المجتمعات العربية نفسها، تُراوح في مكانها، تتحول ببطء وتسير في اتجاهات متضاربة، ليس تحت تأثير نمط الإنتاج الصناعي، وإنما تحت تأثير نمط الاستهلاك الذي أشاعه

النظام الرأسمالي، وعززته التوجهات المادية العربية. ومع فقدان الثقافة العربية لسماتها الزراعية والقبلية القديمة، من دون أن تكتسب ثقافة الإنتاج الصناعية الغربية أو الآسيوية، تكون الثقافة العربية قد فقدت صلاحيتها للعصور القديمة والجديدة على السواء. لذلك أصبحت الثقافة العربية في أمسِّ الحاجة لتحولات جذرية في القيم والمواقف وطرق التفكير الحالية كي تتجاوز تقاليد المجتمع الزراعي وعشائرية المجتمع القبلي والنزعة الاستهلاكية وعبادة المال، وتقوم بتطوير قيم احترام العمل والوقت والحياة والحرية والآخر وثقافة القانون.

إن مفردات التضاد في اللغة العربية مثل تعابير الخير والشر، الإيمان والإلحاد، الحلال والحرام، الصديق والعدو، الصدق والكذب هي جزء أصيل من التراث الديني والقومي والقبلي على السواء. وبسبب عمق جذور هذه المفردات في اللغة العربية، فقد أصبح من الصعب أن يخرج مثقف عنها، مما جعلها تنعكس على مواقف غالبية المثقفين العرب وأفكارهم. وهذا جعل من الصعب على الإنسان العربي عامة أن يُفرق بين وجهة النظر وصاحبها، كما جعل من الصعب عليه أن يرى إمكانية القبول بحلول وسطى أو إدراك معنى الوسطية في الحياة بشكل عام. وفيما يلي سوف نتحدث بإيجاز عن بعض القضايا التي تسهم في تخلف الثقافة العربية وتكشف أوجه تخلفها.

المال: المال هو أحد أهم مصادر القوة التي استحوذ عليها الإنسان في الماضي والحاضر بسبب ما للمال من تأثير على مواقف البشر وسلوكياتهم، وقابليته للتوظيف في أمور شتى؛ إذ في الوقت الذي يتم فيه توظيف المال أحياناً في دفع المجتمعات نحو تحقيق التقدم، فإنه يتم توظيفه أحياناً أخرى في نشاطات ينتج عنها تكريس التخلف. وعلى سبيل المثال، قامت إسبانيا في القرن السادس عشر بإبادة معظم سكان أمريكا الجنوبية ونهب ثروات تلك القارة من الذهب والفضة. لكن سيطرة الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها المتزمتة على إسبانيا قاد إلى توظيف الثروات المسروقة لتكريس تخلف إسبانيا؛ إذ بقيت إسبانيا

متخلفة وفقيرة حتى جاءت دول السوق الأوروبية لانتشالها من البؤس والفقر والدكتاتورية في النصف الثاني من القرن العشرين. وفي المقابل استُخدِم المال في أمريكا الشمالية والعديد من دول أوروبا الغربية في تحقيق التقدم في مجالات حيوية مثل التعليم والبحوث العلمية والجامعات، ودعم المستشفيات والنشاطات الثقافية والأدبية والفنية.

ولما كانت أموال النفط العربي قد تكدست في أيدي دول وفئات اجتماعية يغلب عليها طابع التزمت الديني والتخلف العلمي والثقافي، فإن المال استُخدِم في الترويج لوجهة نظر دينية سلفية أسهمت في تكريس تخلف العرب، بدلاً من أن تُسهم في تحريرهم من فكر الإقصاء والتكفير. لذلك اتجهت معظم تبرعات أثرياء النفط إلى دعم مدارس تحفيظ القرآن وتشييد الجوامع ونشر الفكر السلفي الذي يعمل على كبت الحريات عامة، بما في ذلك الحرية الاجتماعية، وحرية الفكر والرأي، ومصادرة حرية المرأة وحرمانها من حقوقها. ومع تطور تكنولوجيا الاتصالات عبر الأقمار الصناعية، فإن أموال النفط تمكنت من الهيمنة على العملية الإعلامية وتوظيفها لتكريس التوجهات الدينية السلفية، ونشر الأفكار الظلامية والخرافات التي تتنافى مع العقل والمنطق والعلم.

من ناحية ثانية، جاء وصول أموال النفط إلى العالم العربي في الوقت الذي كانت فيه الدول المصدرة للنفط تعاني ارتفاع نسب البطالة والأمية، ما فرض على حكومات تلك الدول أن تتحرك في اتجاهين في آن واحد: أولاً، خلق ملايين الوظائف للعاطلين عن العمل والأميين في مجالات حكومية وخدمية، مع عدم تطبيق نظم عمل صارمة تجبر العامل والموظف على القيام بواجباته على أكمل وجه. وثانياً، استيراد ملايين العمال والموظفين من بلاد عربية وأجنبية – أطباء ومهندسين ومدرسين، ومدراء شركات تجارية ومصانع وبنوك ومصافي بترول وشركات تأمين ومقاولات، وعمال يقومون بتنظيف الشوارع والخدمة في البيوت والمكاتب الحكومية والخاصة. ولما كان لكل عامل وموظف عائلة وأقارب في

دولته التي هاجر منها، وأنه يقوم بدعمهم مالياً، فإن عشرات الملايين من العرب اكتشفوا فجأة أن بإمكانهم شراء ما يروق لهم من بضائع من دون المشاركة في عمليات إنتاجية. إلى جانب ذلك، قامت الدول العربية الثرية بتقديم معونات مالية وقروض سخية للدول الفقيرة بهدف مساعدتها على التنمية والنمو، إلا أن معظم تلك الأموال تمت سرقتها من قبل النخب السياسية والاقتصادية المهيمنة على البلاد الفقيرة؛ وهذا جعل المال يُسهم في نشر الفساد وتوسعة الفجوة بين الفقراء والأثرياء. ومع قدوم عصر العولمة الاقتصادية والثقافية، تحول العرب بسرعة إلى مجتمع غريب لا يدرك مغزى العلاقة بين الاستهلاك والإنتاج؛ إذ في الوقت الذي لم يكن بإمكان الأوروبي شراء ما يروق له من بضائع من دون أن يعمل ويكسب المال الذي يحتاجه لدفع ثمن ما يشتريه، فإنه أصبح بإمكان عشرات الملايين من العرب شراء ما يروق لهم من دون أن يعملوا يوماً في حياتهم، لأن ذويهم العاملين في دول النفط والمهاجرين في أوروبا وأمريكا وكندا وغيرها من دول يتكفلون بإمدادهم بما يحتاجون إليه من أموال لإشباع رغباتهم وشهواتهم.

التقاليد التربوية: إن القاء نظرة سريعة على موقع الفرد العربي من المجتمع، ومحاولة عابرة لتتبع مسيرة حياته اليومية تظهر أن العربي لا يتمتع، ولو بجزء قليل من الحقوق التي يتمتع بها نظيره في مجتمع غربي. ويعود سبب ذلك إلى طبيعة الثقافة الشعبية السائدة في المجتمعات العربية عامة، وطريقة تربية الفرد في العائلة التقليدية خاصة؛ إذ في الوقت الذي يولد فيه الطفل وينمو في أحضان عائلة حنونة في معظم الأحيان، فإن حنان العائلة يحرم الطفل والشاب والمرأة عادة من معظم حقوقهم، وفي مقدمتها فرصة التحرر من الوصاية العائلية التي لا تقل قمعاً وكبتاً في معظم الحالات عن الوصاية الاستعمارية. وفي الواقع، قد يعيش الفرد العربي حياته كاملة وهو يفكر في كيفية أداء الواجبات الاجتماعية الملقاة على عاتقه، مثل إطاعة أوامر الأب والأم، واحترام من هو أكبر منه سناً وأكثر ثراء وسلطة، ومن الخوف من الأستاذ في المدرسة والشرطي

في الشارع، ومن الدولة ورجال مخابراتها، ناهيك عن الخوف من رجال الدين وفتاواهم القمعية. وفي غياب الحرية تزدهر عادة الكذب وتستحوذ مع الأيام على شرعية ثقافية غير منقوصة.

إن للكذب أسباباً كثيرة ودوافع عديدة لا يمكن حصرها، لكن السبب الذي تنبثق عنه كافة دوافع الكذب ومسبباته هو انعدام الحرية الشخصية. فحين يشعر إنسان بأنه لا يملك ما يكفي من الحرية كي يقول ما يريد ويفعل ما يريد أمام الناس من دون خوف أو حرج، يصبح لزاماً عليه أن يتنازل عما يريد أن يقول ويفعل، أو أن يلجأ إلى الكذب لإخفاء مشاعره وإنكار تصرفاته غير التقليدية. ولما كان انعدام الحرية الفردية هو الحالة الشائعة في كافة المجتمعات العربية، فإن الكذب أصبح صفة تلازم كل فرد تقريباً، خاصة الأبناء في مواجهة الآباء والأمهات، وطلبة المدارس والجامعات في مواجهة الأساتذة، والشعب في مواجهة السلطة، وجيل الشباب في مواجهة جيل الشيوخ، والليبراليين في مواجهة العقائديين، والعكس صحيح.

إهمال الوقت: يشير التاريخ إلى أن الشعوب التي تعاملت مع الوقت باعتباره شيئاً ثميناً كانت هي الأقدر على استثماره، والأكثر إنجازاً وتقدماً من الناحيتين المادية وغير المادية. فالشعوب التي اتجهت إلى استخدام الوقت المُتاح بكفاءة، وقامت بالاستفادة منه بقدر الإمكان استطاعت أن تنتج المزيد من السلع والخدمات والعلوم والفنون والآداب، مما جعل حياة الناس فيها أكثر متعة وأمناً؛ وهذا عزز قدراتهم على مواجهة التحديات الآنية والمستقبلية. أما الشعوب التي اتجهت إلى إهمال الوقت وعدم الاكتراث به، فإن الوقت أهملها كذلك، ما جعلها تتخلف عن الزمن وتعاني التخلف بأبعاده الثقافية والاقتصادية والسياسية والعلمية والبيئية؛ وهذا تسبب في إضعاف قدراتها على التمتع بحياتها وتحقيق التقدم الذي تتمناه. وفي ضوء محدودية الإمكانات العلمية والتكنولوجية التي تملكها الشعوب الأقل نمواً وعلماً وثقافة، فإن تلك الشعوب فقدت القدرة

والإرادة الواعية على مواجهة التحديات، ما دفع غالبيتها إلى الاستكانة والقبول بالتخلف والتبعية للغير من الدول. لذلك فشلت كافة الشعوب التي أهملت الوقت في الحفاظ على موقعها بين شعوب العالم، ولم يعد بإمكانها أن تنظر إلى المستقبل بأمل وتفاؤل.

وعلى الرغم من أن غالبية شعوب العالم أصبحت اليوم قادرة على وعي أهمية الوقت، فإن معظم المجتمعات الإنسانية، وعبر كافة مراحل التاريخ التي سبقت عصر الصناعة، لم تحترم الوقت بالقدر المطلوب، ولم تتعامل معه بإيجابية. إذ اتجهت كافة الشعوب القديمة إلى اعتبار الوقت عبئاً على المجتمع، يستوجب التخلص منه وقتله إن أمكن، وذلك بدلاً من التعامل معه كثروة مجتمعية تستوجب الاستثمار، واستغلال الفرص السانحة ضمن الوقت المتاح. نتيجة لذلك تمتعت شعوب الأزمنة القديمة بالسعادة والمتعة في أثناء قيامها بهدر الوقت وإضاعته، لكنها دفعت ثمناً غالياً فيما نالها من تخلف وفقر وضعف وتبعية فيما بعد. وعلى سبيل المثال، تبذل الشعوب العربية من مالها وصحتها وجهدها على نشاطات قتل الوقت أكثر مما تنفقه على كافة النشاطات العلمية والفكرية والثقافية. لكن الوقت، وإن ضاع بالنسبة لبعض الناس، فإنه لا يتهاون مع من يقوم بإهماله، أو يُقلل من شأنه، أو يشكك في قدرته على التأثير في تشكيل الحاضر وصنع المستقبل، فالوقت يهمل من يهمله، ويعاقب من يحاول الاعتداء عليه وهدر دمه، كما فعل وما يزال يفعل بأبناء الأمة العربية.

لقد تحول الوقت عبر الزمن، وذلك بفعل التطور الحضاري والوعي الثقافي والتقدم العلمي من كم مهمل إلى عبء مجتمعي، ومن عبء إلى ثروة شخصية ومؤسسية، ومن ثروة إلى أكثر الثروات ندرة وقيمة. وهذا ما جعل طرق استخدام الوقت وكيفية استغلاله تغدو من أهم العوامل المؤثرة في تنمية قدرات الفرد، ومدى تراكم المعارف والثروات في المجتمع، وتحديد موقع كل شعب من غيره من الشعوب والتاريخ. لهذا أصبحت الفجوات العلمية والاقتصادية والثقافية

والتعليمية والصحية التي تفصل مختلف الأمم عن بعضها بعضًا تعكس تباين نظرة الشعوب إلى الوقت والعمل، وتفاوت قدراتها على استثمار الوقت والتجاوب الفعال مع استحقاقاته.

إن إخفاق العرب في دخول عصر الصناعة، جعل الثقافة العربية السائدة ثقافة زراعية مع بعض الترسبات القبلية والتشوهات الاستهلاكية والتطلعات المادية. ولهذا نلاحظ أن نظرة العرب إلى الوقت تتصف عموماً بالسلبية، وذلك على الرغم من تقلص المجتمع القبلي كثيراً، وتراجع نسب العاملين في قطاع الزراعة، وتزايد نسب العاملين في الخدمات من سكان المدن. لكن هجرة أهل البادية والفلاحين إلى المدن تسبب في «ترييف» بعض المدن العربية، كما هو الحال في مصر والمغرب ولبنان، و«تعشير» بعض المدن كما هو الحال في دول الخليج العربية والأردن. فسكان المدن العربية عامة يعيشون اليوم ثقافة القرية أو العشيرة، أو ثقافة هجينة تختلط فيها ثقافة المدينة مع ثقافتي الريف والبادية. ويعود السبب في ذلك أساساً إلى اتجاهِ الدولة إلى إهمال الأرياف والبوادي، وتركيز الخدمات التعليمية والصحية والوظائف الحكومية في المدينة؛ إذ تسببت هذه السياسة في نزوح القرويين والبدو بأعداد كبيرة إلى مدن لم تكن مستعدة لاستقبالهم، وليس باستطاعتها استيعابهم وإعادة تشكيل ثقافاتهم. ونتيجة لهذه التطورات، بقي المجتمع العربي أميناً على ثقافته القروية وتقاليده العشائرية، ومواظباً على التفنن في إضاعة الوقت وهدر دمه.

ويشير واقع الحال إلى أن الفرد العربي، بغض النظر عن ثقافته ومستوى تعليمه والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها والمهنة التي يزاولها، يبدو عاجزاً عن وعي أهمية الوقت والعلم والتخطيط، وبالتالي التفكير في المستقبل وكيفية صنعه. من ناحية ثانية، تقوم الالتزامات الاجتماعية التقليدية والأعراف العشائرية والقيم التراثية بحرمان الإنسان العربي من الالتزام بموعد مع الزمن والتاريخ، بل لا تسمح له أحياناً بترتيب برنامج يوم واحد والالتزام به بدقة. كما أن

هناك بعض الأفكار الدينية والكثير من العادات والخرافات المتوارثة التي تشجع الإنسان على الكسل والتواكل، فيما تعزو النجاح والفشل والمصائب والكوارث إلى الحظ والقضاء والقدر، وهذه تقاليد وقناعات تُعفي الإنسان العربي عامة والمؤمن خاصة من مشقة التفكير في المستقبل، كما تعفيه من تحمل مسؤولية ما قد يرتكبه من أخطاء وحماقات بسبب الجهل وضعف الوعي.

إن غياب الثقة بسبب شيوع الكذب يُضعف قدرات المجتمعات العربية عامة على بناء رأس مال اجتماعي بإمكانه قيادتها نحو التنمية والنهوض. فالكذب والنفاق والتملق والخداع والتحايل على القانون، والحسد والغيرة والجشع والاستهتار والفساد، هي أمور لا تُصلح ثقافة ولا تبني إنسانا أو وطناً، بل تهدم ما هو قائم من قيم ومؤسسات فاعلة، وتُفسد ما يكون قد تبقى من أخلاق حميدة، وتسهم في تقويض أسس العدل والحرية والنزاهة في كل مجتمع تتفشى فيه. وفي ظل هذه الأجواء القاتمة، ترتفع بعض الأصوات المنادية بالعودة إلى التراث والماضي بدلاً عن التعلم من تجارب الشعوب التي تمكنت من النهوض وتحقيق التقدم. وإذا كانت العودة إلى الماضي وحكمته لا يمكن تحقيقها إلا بإعادة خلق ظروف تجربة الماضي التي لا يمكن خلقها، فإن كل من يطالب بالعودة إلى الماضي يسير في حقيقة الأمر نحو لحظة تجاوزها الزمن منذ أمد بعيد. وليس على من يشك في هذا الرأي إلا أن ينظر إلى حال المجتمعات القبلية التي تعيش اليوم في إفريقيا، وما تعانيه من تخلف وفقر وبؤس. فالزمن لا يعود إلى الوراء أبداً، والتاريخ لا يعيد تكرار نفسه، ومن يتخلف عن قطار الزمن يحكم على نفسه بالفقر، وتفوته فرصة السفر على أجنحة الحرية والكرامة والتقدم.

دراسات ومقالات

(١) تحديات بناء الدول وسيادتها: الشرق الأوسط والعالم المتقدم نموذجاً
(د. محمد نعمان جلال)

(٢) خارج سايكس-بيكو: ما نُفذ في المنطقة العربية هو اتفاق لويد جورج وكليمنصو
(أ.د. سعد أبو دية)

(٣) ساطع الحصري ودوره في النهضة العربية (١٩١٦-١٩٦٨)
(عبير قطناني)

(٤) خليجٌ واحدٌ والريحُ شتّى: ملامحٌ مِنَ الرصيدِ الفكريّ للدكتور إدوارد سعيد (محمّد عبد الفتاح حليقاوي)

(١)

تحديات بناء الدول وسيادتها:
الشرق الأوسط والعالم المتقدم نموذجاً

د. محمد نعمان جلال*

تقوم الدولة على مقومات ثلاثة: الشعب والأرض والحكومة. ومن ناحية أخرى يعتمد النظام السياسي على ثلاثة أسس: الأساس الأول؛ وجود السلطات الثلاث؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية. والأساس الثاني: هو الأهداف الثلاثة، وهي: العدالة والأمن والنظام الذي يعني الانضباط. والأساس الثالث: وجود ركائز النظام السياسي وهي: السيادة، واحتكار قوة القمع والقهر المتمثلة في الشرطة والقوات المسلحة، وقوة العدالة المتمثلة في الحق وسيادة القانون؛ بمعنى السلطة القضائية والشرطة؛ أي سلطة إنفاذ القانون، والحقوق والواجبات، وركيزتها المواطنة، وعمادها الجنسية، ومحورها الولاء للدولة الوطنية، بكونه أهم أنواع الولاءات وأسماها، فهو يعلو على الولاء للأسرة والقبيلة والطائفة وإخوة الدين أو العرق، أو نحو ذلك مما يسمى بالولاءات الفرعية.

---

* باحث ومستشار أكاديمي، وسفير سابق، وعضو منتدى الفكر العربي/مصر.

هكذا تقوم الدول وتتطور، وقد أطلق عالم الاجتماع السياسي عبد الرحمن ابن خلدون- في مقدِّمته المشهورة- على ذلك ما سماه مفهوم العصبية. ومفهوم العصبية هذا من المفاهيم التي يمكن أن نُطلق عليها مفهوماً يعتمد مبدأ جوامع الكَلِم. فالعصبية في أحد معانيها تعني مبدأ السيادة الحديث، فإذا انهارت السيادة انهارت الدولة. ومن ناحية أخرى فإن العصبية تعني مبدأ الولاء للدولة، فإذا انهار الولاء الوطني وطغت الولاءات الفرعية انهارت الدولة. كما تعني الأحزاب السياسية أو الجمعيات السياسية؛ أي المؤسسات التي يعمل من خلالها النظام السياسي لتحقيق أهدافه، ويسعى أفراده للوصول للسلطة لتطبيق برامجهم في تحقيق التقدُّم والتنمية من خلال عملية التراكم الرأسمالي للثروة وتوزيعها؛ أي مشاركة أفراد الشعب في مزاياها؛ أي تسعى الجمعيات السياسية أو غير السياسية للتأثير في عملية اتخاذ القرار لمصلحة الهدف الأسمى، وهو التقدم والتنمية والمحافظة على مبادئ الولاء، والانتماء، وحماية المؤسسات السياسية بما فيها القوة العسكرية، والقوة الأمنية، وقوة العدل؛ أي القضاء. ولذلك إذا انهارت أيٌّ من هذه المؤسسات أو انحرفت عن أهدافها، وعبَّرت عن أي نوع آخر من الولاء، ماعدا الولاء للوطن، انهارت الدولة برمَّتها، وهكذا يظهر الفارق الجوهري بين بناء الدول وهدمها.

ولو نظرنا للعالم العربي عبر التاريخ منذ فجر الإسلام، فإنَّنا نجد هذه الأسس والركائز والأهداف والمؤسسات ساعدت في بناء دولة وطنية، ذات مفهوم واضح ومحدَّد، لها قوة عسكرية تدافع عنها، ولها أجهزة أمن متمثِّلة فيما أطلق عليها الشرطة والعسس؛ أي أجهزة الاستخبارات بالمصطلح الحديث، ولها سلطة موحَّدة ذات قرار ينصاع له المواطن مهما كانت آراؤه أو وجهات نظره في الموافقة أو عدم القبول، وليس من حقه الرفض؛ بمعنى الخروج على سلطة الدولة، التي يعبِّر عنها الحاكم. وهذا ينطبق على الدولة الإسلامية في صورها المتعددة وعلى الدول الأوروبية، وعلى الدولة الفرعونية أو الدولة الفارسية أو الدولة البيزنطية وغيرها عبر مسيرة التاريخ.

هذا هو القانون الأول في العلوم السياسية، وبخاصة نظم الحكم، وهو خضوع الجميع لسلطة موحَّدة تدبِّر الأمور، وتتخذ القرار وتفرض تنفيذه، وذلك في إطار مبدأ الجنسية وسيادة القانون. ومبدأ المواطنة المستمَدَّة من الجنسية والمرتبطة به. لهذا تحرص الدول على بقائها عبر الاستخدام الصحيح لجنسيتها، لأنه أساس المواطنة التي هي أساس استمرارية الدولة، لأنها ترتبط بالشعب الذي من دونه لا تقوم الدولة، وتفقد أحد مقوماتها الثلاثة التي أشرنا إليها في صدر هذا المقال. ومن ثمَّ فمن حق الدولة أن تمنح جنسيتها أو تمنعها أو تسحبها ممَّن تريد وفقاً لقواعد قانونية محدَّدة وواضحة. ومن هنا قامت فرنسا وبريطانيا وأمريكا وغيرها من الدول القوية بمنح جنسيتها على أساسين، هما: حق الأرض؛ أي الميلاد في أرض معينة، أو حق الإقامة؛ أي التجنس، وفقاً لضوابط معينة. وليست هناك دولة ما، ذات كيان حقيقي تجعل جنسيتها مباحة من دون ضوابط. وتختلف هذه الضوابط باختلاف الحالات التي يضعها النظام السياسي القائم في كل دولة، وفي كل مرحلة زمنية، وفقاً لظروفها واحتياجاتها. والأصل في المواطنة أن المواطن له جنسية واحدة، ولكن بحكم التطور السياسي الدولي سمحت بعض الدول– استثناءً– للمواطن بحمل أكثر من جنسية، على أساس أن الجنسية الأصلية هي صاحبة الحق الأصيل، وارتبط ذلك بجنسيات أفراد الأسرة (الأبناء والبنات والزوجة).

ومن حق المواطن الاعتراض إذا سُحِبت جنسيته من دون أساس قانوني أو سياسي واضح؛ بمعنى الشروط القانونية والسياسية (أي مبدأ الولاء المنفرد للمواطن والدولة). ولا توجد دولة حديثة منذ معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ قامت على غير تلك الأسس؛ أي قامت على الولاء للدين أو الطائفة أو المذهب أو العرق أو نحو ذلك. ومن هنا فإن أي خروج على هذا المفهوم النابع من القانون الطبيعي، يُعدُّ خروجاً على أساس المبادئ القانونية المرتبطة بالنظام السياسي.

كما أن التمرد على مؤسسات الدولة بأي صورة من الصور بالخروج على قوانينها وأنظمتها بما في ذلك العصيان المدني، يستلزم استخدام الدولة لأجهزة القمع والقهر؛ أي المؤسسات الشُّرَطيَّة أو العسكرية، التي لها حقوق خاصة تتفرد بها. ولا يسمح لأية مؤسسة أخرى القيام بها في الدولة، فليس من حق أي مؤسسة فرعية أن تمتلك قوة أو ميليشيا أو شرطة أو قوات مسلحة، لأن ذلك حكر وحق منفرد للدولة المعبِّرة عن إرادة الشعب ونظامه السياسي. ولذلك عرَّف الفقه الإسلامي مبدأ «رفض الخروج على الحاكم» بل ذهب إلى أبعد من ذلك في المقولة المشهورة: «حاكم غشوم ولا فتنة تدوم». والفتنة ظهرت منذ فجر الإسلام في فتنة الردة؛ إذ رفضت بعض القبائل إعطاء الزكاة على أساسٍ التصوُّر القبلي، بأنها كانت خاصة بوجود النبي محمد، ولذلك قاتلهم أبو بكر وانتصر عليهم. كما عادت الفتنة لتُطلَّ مجدَّداً على المسلمين في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان حتى قُتل وهو يقرأ القرآن في منزله، فقد تسوَّر المتمردون منزله. ومما يذكر أن الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب أمر أبناءه الحسن والحسين أن ينضمّا إلى المدافعين عن الخليفة عثمان ضد الثائرين عليه. وواجه الخليفة الراشد الرابع تمرداً خطيراً من أحد عماله على الشام وهو معاوية بن أبي سفيان. ومن هنا بدأ انهيار الدولة الإسلامية بالمفهوم الصحيح، وحدث الانقسام والصراع السياسي، وقامت العديد من حالات التمرُّد ضد الخليفة الرابع، وأصبح ذلك نواة لتدمير الدولة الإسلامية الأولى التي أقامها محمد بن عبد الله ﷺ، والتي قاتل، هو وأصحابه لرفع رايتها، من أجل بناء حضارة إسلامية جديدة تختلف عن تلك التي قامت في العصر الجاهلي عندما كان الولاء للقبيلة هو الأساس.

والدولة الوطنية الحديثة التي قامت في أوروبا، ومنها امتدت وانتشرت في مختلف القارات، لا تسمح بأي تعدُّد للولاء يتساوي فيه الولاء للدولة مع غيره من

أنواع الولاء الفرعي، كما لا تسمح بالخروج على الحاكم؛ أي على سلطة الدولة، وظلَّ هذا هو السائد حتى جاء النصف الثاني من القرن العشرين. وهذا التصوُّر الإسلامي للدولة سبق أفكار توماس هوبز الفيلسوف السياسي الإنجليزي في كتابه «التنين» الذي وصف حالة الطبيعة بأنها حالة من الفوضى، ودعا لوجود الحاكم القوي الذي يفرض سلطة الدولة. وسار في السياق نفسه مفكرون أمثال هيجل الفيلسوف الألماني، وجان جاك روسو الفيلسوف الفرنسي صاحب كتاب «العقد الاجتماعي» عندما عبَّر عمّا أسماه «الإرادة العامة». وظهرت نظريات ومفاهيم حقوق الإنسان في بدايتها، وأكدت ضرورة احترام الحاكم لهذه الحقوق، ولكنها في الوقت نفسه لم تُبِحْ لأية قوة الخروج على الحاكم، وظلت تلك المفاهيم في إطار النظام السياسي. ومع ظهور نظريات أُطلِق عليها النظريات الفوضوية التي دعت لهدم الدولة وإقامة تعاونيات كما في نظريات بعض المفكرين الفرنسيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكما في النظريات الماركسية، التي رأت في الدولة أداة للتعبير عن الطبقة الغنية والمُلَّاك والرأسماليين وضد مصالح الطبقة العاملة (البروليتاريا) بل واستغلالها، إلا أن هذه النظريات لم تحظ بقبول عام، وظلت على هامش الفكر السياسي حتى قامت الثورة الشيوعية في روسيا وبدأت بما يشبه الفوضى والسعي لهدم الدولة تحت مقولة الثورة الدائمة، التي عبَّر عنها ليون تروتسكي. إلا أن النضج السياسي لدى الفكر الماركسي الروسي وبخاصّة لدى لينين، دفعها للتحرك السريع لرفض تلك التوجهات التروتسكية، التي دعت للثورة العالمية الدائمة، ولذا دعا لينين لبناء الاشتراكية في دولة واحدة، ثم جاء بعده ستالين ليعزِّز سلطة الدولة بأساليب متعدِّدة من القمع بلغت الذروة، ومن خلالها أمكن له بناء دولة الاتحاد السوفيتي القوية التي حقَّقت تقدُّماً اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وجعلتها القوة الثانية الكبرى في العالم آنذاك. وليس هنا مجال التفصيل في تطوُّر الدولة السوفيتية وما آلت إليه على يد جورباتشوف ويلتسين، ثم عودتها لإعادة بناء القوة علي يد بوتين، فهذا

له مجال آخر. ونجد الشيء نفسه حدث مع الثورة الصينية التي اختلف سياقها وتطوُّرها في عهد ماوتسي تونج وثورة البروليتاريا الثقافية العظمى التي دمرت الصين في الفترة من ١٩٦٦-١٩٧٦، ولكن أمكن للزعيم الصيني دنج سياو بنج أن يعيد بناء الدولة بإطلاقه سياسة الإصلاح والانفتاح عام ١٩٧٨، وبذلك قويت الصين اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، وأصبحت في مصاف القوى الاقتصادية الكبرى بل أصبحت تحتل المكانة الثانية في العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية.

ومنذ العقد الأخير من القرن العشرين، ظهرت نظرية هدم الدول بغير طريق الحرب؛ أي بتدميرها من الداخل، وكانت اتفاقيات هلسنكي عام ١٩٧٥ وما سُمِّي بالسلَّات الثلاث لها، وأهمها السلَّة المرتبطة بحقوق الإنسان. وقد استخدمت لتدمير الاتحاد السوفيتي السابق من الداخل حتى انهار عام ١٩٩١، وانتهت القطبية الثنائية، وبرز مفهوم الهيمنة الأمريكية الذي سعى لتأكيد سطوته واستمراريته، وابتكر نظريات جديدة، في مقدمتها نظرية صراع الحضارات لعالم السياسة الأمريكي صامويل هنتنجتون Huntington، ونظرية نهاية التاريخ لعالم السياسة الأمريكي من أصل ياباني هو فرنسيس فوكوياما، وعالمة السياسة الوزيرة المشهورة كوندليزا رايس صاحبة نظرية الفوضى الخلاقة، Constructive Chaos وهي إعادة صياغة لمفهوم قديم كان أول من ابتكره الزعيم السوفيتي ستالين في مقولة إن «العجة الكبيرة تأتي من تكسير أكبر عدد من البيض». وهكذا سعى ستالين للتحريض ضد الغرب مستغلاً ثورات المستعمرات، ومن ثم أدى ذلك لتدمير الإمبراطوريات الاستعمارية وبخاصة الفرنسية والبريطانية، ومحاصرة الإمبراطورية الأمريكية الصاعدة آنذاك. فقد سعت نظرية الفوضى الخلاقة لتدمير الدول القائمة، وخاصة في الشرق الأوسط الذي وجدته عصيّاً على التطور وفق المنهج الغربي عامة والأمريكي خاصة، كما وجدته أيضاً عصيًّاً على الانضباط، وقابلاً للتمزق والانقسام منذ

أن تم أول تقسيم حديث له في إطار اتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦ إبان الحرب العالمية الأولى، التي مزقت الإمبراطورية العثمانية. وسعت النظرية الجديدة لإقامة ما أُطلق عليه الشرق الأوسط العريض، بهدف تمييع الشخصية والهوية العربية، واستخدمت الطاقات الشابة والمرأة والأقليات لتحقيق هذا الهدف في تدمير الدولة الوطنية، عبر تدمير مفهوم السيادة. وساعدتها في ذلك أفكار تقليدية سعت لإحياء مفهوم الدولة الدينية، الذي عفا عليه الزمن وتجاوزها، ضد مصلحة الدولة المدنية الوطنية الحديثة. وقد كان آخر وجود لمفهوم الدولة الدينية، هو الخلافة العثمانية التي تم إسقاطها على يد مصطفى كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ تماشياً مع الفكر الأوروبي الحديث بمدنية الدولة أو ما سُمِّي علمانيتها؛ أي قيامها على أساس علمي، وأساس غير ديني، باعتبار الدين جزءاً من ثقافة المجتمع، وليس جزءاً من النظام السياسي المدني الحديث. وفي ظلِّ التخلف في المنطقة الشرق أوسطية، تمَّ خلط الأمور واستغلال الدين لمصلحة السياسة، وسارت الشعوب مغمضة عيونها وعقولها وراء دعاوى الدين أو المذهب، وكان ذلك أفضل وصفة سياسية لتدمير الدول الكبيرة وتمزيق وحدتها.

كما أُطلق شعار حقوق الإنسان، وهو كلمة حق أريد بها باطل، لتدمير الدول العصية على المبدأ المشهور الذي أطلقه المفكر الجزائري مالك بن نبي لتوصيف الحالة السياسية للدول الخارجة لتوِّها من الاستعمار، وهو ما أَطلق عليه مبدأ القابلية للاستعمار، الذي يمكن إعادة صياغته معدَّلاً بتسميته: مبدأ رفض القابلية للاستعمار؛ أي الاعتراض عليه، ولو جزئياً. من هنا جرى إعادة رسم خارطة الشرق الأوسط، وهو ما يجري تنفيذه الآن. ولعلنا نشير لبعض البحوث التي نشرت منذ حوالي خمس سنوات في مجلة «**الفورين أفيرز**» الأمريكية ومجلة «**الأمن القومي**»، وهي أيضاً دورية أمريكية، ودراسات أخرى عديدة ومعظمها بحوث أمريكية، كان لها مفكروها مثل الباحث المرتبط بالاستخبارات

الأمريكية جين شارب، وكتبه العديدة المنشورة على مواقع الإنترنت حول كيفية بناء الديمقراطية والتخلص من الديكتاتورية؛ إذ وضع وصفة لما أسماه العصيان المدني ضد النظام وتدميره، وهو من الناحية العملية كان وصفة لتدمير الدول وتجزئتها إلى دويلات صغيرة متصارعة في مرحلة تاريخية يتحرك العالم بأسره نحو التكتُّل والاتحاد بالرغم من الصراعات التي سادت بين دوله، وبخاصة الدول الأوروبية لعدة قرون، بل تسعى الدول المتنافسة مثل أمريكا والصين وروسيا واليابان لضبط علاقاتها في إطار التنافس دون الدخول في حروب قومية أو دينية أو طائفية، وبناء علاقاتها على أسس اقتصادية كما في منظمة الآسيان بين دول جنوب شرق آسيا ومنظمة شنغهاي للتعاون لمقاومة الإرهاب، ثم اتجهت للتعاون الاقتصادي. وكذلك تجمُّع آسيا الباسيفيكية الذي يجمع بين صفوفه أكبر القوى العالمية المطلَّة على آسيا والمحيط الهادي، بصرف النظر عن خلافاتها السياسية والإيديولوجية وتنوُّع أعراقها وديناناتها، ومع ذلك وجدت التعاون والتوحُّد سبيلاً. في حين ما يحدث في الشرق الأوسط هو التمزُّق تحت دعاوى دينية أو طائفية أو عرقية، بعكس التيار السائد في الساحة الدولية؛ أي إنَّ الشرق الأوسط وبخاصة العالم العربي يسير عكس منطق التاريخ؛ إذ تسعى دول المنطقة تحت المؤثِّرات والمصالح الإقليمية والدولية لتصبح أكثر ضعفاً على ضعفها الراهن.

والسؤال الذي نطرحه: هل تسمح أمريكا أو بريطانيا أو أية دولة أوروبية بتطبيق هذه النظريات والمفاهيم والأساليب في بلادها؟ أم أنها ابتكرتها فقط لتصديرها للشرق الأوسط وأوروبا الشرقية ودول آسيوية وإفريقية، بينما تقف الدول الغربية بالمرصاد لمن يسعى لتطبيق هذه النظريات على أصحابها؟

لعله من غرائب الأمور أن الكونجرس الأمريكي أصبح هو البرلمان العالمي الذي يشرِّع لمختلف الدول، مع أن الشعب الأمريكي فقط هو الذي انتخبه، وليس

شعوب العالم. ولعلنا نستدل على ذلك ببعض الأمثلة مثل تشريع معاداة السامية، وفرضه وإصدار تقارير سنوية بشأنه من وزارة الخارجية الأمريكية، وتشريع إنشاء لجنة الحريات الدينية، وهي لجنة أنشأها الكونجرس الأمريكي لتتولى مراقبة الحريات الدينية في مختلف دول العالم، باستثناء دولتين هما الولايات المتحدة وإسرائيل. وتصدر تقاريرها التي يتم استخدامها ضد مختلف الدول. وهكذا تَعزَّز دور القوة المهيمنة الواحدة. وثمة مقولة قانونية مشهورة:» السلطة المطلقة مفسدة مطلقة» سواء كانت هذه السلطة في إطار الدولة الواحدة، أو في إطار النظام الدولي الذي لم يتبلور بصورة قانونية موحَّدة حتى الآن، وهو ما يستدعي الدعوة والعمل الجاد لإقامة نظم عالمي جديد على أساس تعدد الأقطاب وليس هيمنة القطب الواحد.

هذه بعض نماذج من حالات بناء الدول في أمريكا وأوروبا وغيرها. ونماذج من تدمير الدول في الشرق الأوسط وغيرها. فهل يعود الوعي لشعوبنا العربية والإسلامية؟ أم سيظل الوعي مفقوداً ولن يعود، وإنما نتباكى عليه كما فعل الكاتب الكبير توفيق الحكيم في روايته « عودة الوعي» الذي ظل مسلوباً منه طوال حكم الزعيم جمال عبد الناصر، في حين أنه سبق وكتب رواية «عودة الروح» وتحدث عن مفهوم الزعيم الذي تجسَّد في جمال عبد الناصر بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمان. إن الحيرة تملأنا. ويثور لدينا التساؤل: إذا كان المثقفون الكبار مثل توفيق الحكيم فقدوا الوعي، فما بال المواطنين العاديين أمثالنا؟ اللهم أعد لنا الوعي السليم، وألهمنا السير على المبادئ القانونية والسياسية الصحيحة، وأبعدنا عن نظريات وممارسات تدمير الدول. وحقاً قال الرئيس عبد الفتاح السيسي رئيس الجمهورية المصرية الثالثة في أوائل يوليو ٢٠١٤ «إن الإرهاب الذي ينتشر في الشرق الأوسط بدوافع غير وطنية بل بتحريض من قوى أجنبية لن يقتصر على المنطقة العربية فحسب، بل قد يمتد لأوروبا وأمريكا وروسيا

والصين وغيرها لأن العالم أصبح قرية صغيرة». ومن الضروري أن نتكاتف معاً، لإعادة بناء الدول والأمم في المنطقة التي دمَّرتها نظريات الفوضى الخلاقة، وهي الشرق الأوسط العريض، ونظرية صراع الحضارات وغيرها من النظريات التي صُدِّرت لنا لكي نستهلكها، ولم يستفد بها أصحابها أو يطبِّقوها في بلادهم التي حماها القانون الصحيح والشعب الواعي، والنُّخب السياسية والثقافية والأكاديمية ذات الرؤية السليمة. ونتساءل عن دور النخب السياسية والمفكرين العرب الذين قال عنهم عالِم الاجتماع السياسي المغربي عبد الله العروي في العديد من كتبه بأنهم قصَّروا في مَهمَّتهم المقدسة، وهي مَهمَّة الحفاظ على أوطانهم، وذلك لقيامهم بالتحريض ضد أنظمتهم السياسية بدلاً من السعي لتطويرها بأساليب سلمية تدريجية كما حدث ويحدث في أوربا وأمريكا.

أمّا كثير من مثقفينا اليساريين فقد تحولوا فجأة للدعاية لحقوق الإنسان والشفافية، وبعض مثقفينا القوميين تحوَّلوا فجأة إلى دعاة للطائفية وتمزيق الأوطان. وهكذا لا ندري هل حقاً نحن نقترب من يوم القيامة التي من علاماتها أن يصبح المرء الحكيم حيراناً حيث يختلط الحابل بالنابل، والخطأ بالصواب. إننا ندعو لبعض العقلانية والواقعية لبعض مثقفينا القوميين واليساريين الذين غيَّروا توجُّهاتهم بعد تراجع المفهوم القومي والمفاهيم اليسارية الشيوعية وصعود فكرة نهاية العالم ونهاية الدولة وانتصار الرأسمالية، نقول للجميع إن هذه النظريات عبَّرت عن الفكر المحافظ في النظام الرأسمالي، وعن تطلُّعات البعض للهيمنة ليس فقط على القرن الحالي بل والقرون القادمة. نقول للجميع إن قليلاً من الواقعية والعقلانية وليس المثالية اليوتوبية أو مفاهيم ما وراء الدولة الوطنية التي تؤدّي لتدمير المفهوم الوطني للدولة وتجزئتها في منطقتنا بل وتدميرها؛ نقول إن هذا يمثِّل خطورة بالغة على مستقبل الأجيال القادمة، وعليهم أن يتسلَّحوا بالفكر السياسي الحديث والممارسات السياسية الحديثة بدلاً من الاعتماد على

نظريات مستوردة يتم التدريب عليها، والترويج لها من منظمات تحمل أسماء جميلة وليست كذلك في حقيقتها، أو تعبِّر عن نظريات قديمة تجاوزها الزمن، ولعل هذا هو من وسائل الاستعمار الحديث في القرن الحادي والعشرين.

وختاماً نستذكر مقولتين مهمتين: الأولى منسوبة إلى أمِّ آخر الخلفاء المسلمين في الأندلس، عندما بكى الخليفة عند سقوط غرناطة آخر معاقل ملكه، فقالت له: « ابكِ كالنساء على ملك لم تَصُنه كالرجال». والمقولة الثانية أعلنها شاعر العرب الحديث نزار قباني في قصيدته المشهورة بعد وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠ إثر هزيمة عام ١٩٦٧. وعنوان القصيدة « قتلوك يا آخر الأنبياء، » وعبد الناصر لم يكن نبياً ولا رسولاً، ولكنه كان زعيماً سياسياً قومياً صاحب رؤية لتطوير المنطقة العربية وتوحيدها. ولكن تكالب عليه أعداء الداخل والخارج لإفشال مشروعه القومي، وانتقل لرحمة الله في لحظة فارقة في تاريخ مصر والأمة العربية. ونتساءل: أين نحن الآن من فلسفة هدم الدول التي نشهد من خلالها تحوُّل دول منها: ليبيا وسورية والعراق، إلى دول فاشلة، وربما البقية تأتي بعد أن كانت دولاً لها كيان موضع احترام بالرغم مما عانته، وها هي دول مثل مصر تواجه تحديات جساماً، ولو تدخل الشعب مدعوماً من قواته المسلحة لكان الأمر أكثر خطورة. وها هي اليمن تكاد تتحوَّل إلى دولة فاشلة، ويبقي بصيص الأمل قائماً بوجود دول خليجية مهمة مثل السعودية والإمارات وأشقائهما من دول مجلس التعاون الأخرى مهما كانت وجهة نظر البعض تجاهها، ومهما كانت الآراء تختلف تجاه بعض سياساتها، فيكفي أنها في مصاف الدول الأولى في معايير التنمية البشرية في تقارير الأمم المتحدة، ويكفي أنها تقدِّم المساعدات للدول الأخرى حتى تقف على أقدامها ثابتة صامدة، ويكفي ما تحقَّق من تطوُّر واضح وملموس في البنية الأساسية والبنية التعليمية والبنية الصحية وغيرها من المجالات، وليس ذلك آخر المطاف، فالكمال لله وحده، وأما

المسيرة البشرية فهي تسير نحو التقدُّم والرُّقي وتحافظ على كيان دولها وشعوبها إذا أدرك المثقفون وصُنّاع القرار في أي اتجاه يسير العالم؛ هل نحو التمزق والتفرق على أسس عرقية أو دينية أو طائفية، أم أنه يسير نحو التعاون والتنسيق والتكامل والتوحد، بغضِّ النظر عن التنافس والخلافات بين الدول. ولنا في أوروبا أُسوة حسنة، كما لنا في أن الولايات المتحدة التي تضم خمسين ولاية فيها حوالي ٣٥٠ مليون في دولة واحدة ذات أعراق وديانات وطوائف مختلفة، ولكن يجمع بينها جميعاً الأمل في مستقبل أفضل.

(٢)

خارج سايكس-بيكو*

ما نُفذ في المنطقة العربية هو اتفاق لويد جورج وكليمنصو

أ.د. سعد أبو دية**

بين يدي مجموعة وثائق خاصة بالأمير زيد بن الحسين، وهي تغطي الفترة التي قضاها في سورية حوالي سنة وتسعة أشهر، وقد أصدرناها في كتاب بعنوان «**المسعى النبيل**» (عمّان: أمانة عمّان الكبرى، ٢٠١٦)[١]، وقد اعتمدت على كتب أخرى وراجعت كتبًا عن العشائر في سورية[٢].

عندما دخل جيش الشمال الذي يقوده الأمير فيصل بن الحسين إلى دمشق ١٩١٨ كانت الآمال تتوقع قيام الدولة العربية، ولكن نوايا الحلفاء لم تكن كذلك. جاء اللنبي وكلايتون (رئيس الضباط السياسيين الإنجليز) وتم تقسيم البلاد لثلاث مناطق عسكرية، ثم سحب الحكام الذين بعث بهم الأمير فيصل إلى لبنان، وأعطي الأمير فيصل تأكيدات أن الإدارة العسكرية مؤقتة، وأن التسوية النهائية في مؤتمر الصلح ... ولما طلب اللنبي من الأمير فيصل تسليم الأقضية الأربعة بعلبك والبقاع وراشيا وحاصبيا إلى المنطقة الفرنسية، بالرغم من أنها كانت تابعة أصلاً لولاية سورية في العهد العثماني، فإن الشكوك راودت العرب، وطالب الأمير فيصل بلجنة تحقيق

---

* نصّ المحاضرة التي ألقاها الكاتب في منتدى الفكر العربي بتاريخ ٢٠١٧/٧/٩.

** أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعة الأردنية.

دولية تأخذ رأي الأهالي في تقرير مصيرهم الذي نادى به (ودرو ولسون). واعترف اللنبي بالأمير فيصل على سلطة عسكرية وإدارية في المنطقة الشرقية ووافق على الحاكم العربي الذي عينه الأمير فيصل حاكماً للاذقية.

كان الوضع في سورية يوم ١٩١٨/١٠/٢٣ كما يلي؛ إذ قسم اللنبي المنطقة إلى ثلاث مناطق:

١-المنطقة الجنوبية فلسطين يديرها ضابط بريطاني.

٢- المنطقة الغربية (ساحل سورية) يديرها قائد فرنسي.

٣- المنطقة الشرقية سورية، الأردن يديرها قائد عربي هو علي رضا الركابي. وعين اللنبي ضابط ارتباط بريطاني (الميجور كورنواليس) وفرنسي، ولتصميم الأمير فيصل تم ضم الأقضية العربية للمنطقة.

مؤتمر الصلح: غادر الأمير فيصل إلى أوروبا لحضور مؤتمر الصلح وترك الأمير زيد نائباً، ووصل مرسيليا يوم ١١/٢٦ ثم لندن في ١٢/٩/. وبدأ الأمير فيصل يتعرف على أوروبا وكان يعتمد على لورانس في الترجمة، وهناك بدأ معترك المفاوضات والحلول. وأشير أنها كانت الخيار الوحيد، ولم تستعد سورية لأي بديل، فاقترح لورانس إقامة ثلاث دول:

١- الأولى في بغداد والبصرة برئاسة الأمير عبدالله.

٢- الثانية في الموصل والجزيرة وما حولها برئاسة الأمير زيد.

٣- الثالثة في سورية برئاسة الأمير فيصل.

غادر الأمير فيصل إلى باريس وكان وهو في فرنسا يعوِّل على الأمير زيد أن يبعث لأهل سورية برقيات ليوكلوه ممثلاً لهم، رداً على ادعاء فرنسا أنه لا يمثلهم، ولم يكن فيصل مرتاحاً للفرنسيين لدرجة أنه كان يسأل عن إمكانية أن تكون الولايات المتحدة دولة الانتداب بدلاً من فرنسا. لم يقابل الأمير فيصل (كليمنصو) رئيس فرنسا إلا يوم ١٩١٩/٤/١٣، وخرج الأمير وهو مقتنع أن فرنسا تريد حكم سورية مباشرة، وغادر فرنسا يوم ١٩١٩/٤/٢٩ ومعه

الكولونيل الفرنسي (تولا)، ووصل بيروت يوم ٤/٣٠/ ١٩١٩. وهكذا يكون قضى في بريطانيا من ١١/٢٢ حتى ١٩١٩/٤/٣٠م (خمسة أشهر وثمانية أيام). وفي ١٩١٩/٥/٥ ألقى كلمة في زعماء سورية في دمشق، وكان يتوق إلى الاستقلال، ولكن الدول الكبرى تفكر بالانتداب، وكان الإنجليز يريدون الانسحاب من سورية، فيما كانت الآمال معلقة بلجنة (كنج كرين) التي وصلت إلى يافا في ١٩١٩/٦/١٠ وهي التي أرادت أن تسمع مطالب الناس في سورية. وفي ١٠/ تموز بعثت اللجنة لمؤتمر الصلح ما يفيد أن العرب يريدون الوحدة والاستقلال. وكان الأمير هو حلقة الوصل مع أوروبا، ولذلك غادر الأمير فيصل إلى أوروبا ثانية من ١٩١٩/٩/١٨ حتى ٧ /١/١٩٢٠(ثلاثة أشهر وتسعة عشر يوماً) وفي ٢٨/آب سلمت اللجنة تقريرها إلى سكرتيرية الوفد الأمريكي في باريس، وفي ١٩١٩/٩/١٥ سلمت إلى ودرو ولسون، ولكن ولسون مرض بالشلل من سوء حظ العرب وأصبح التقرير شهادة تاريخية فقط.

ولا بد من الإشارة إلى أن الملك المؤسس عبد الله بن الحسين كتب عن تلك الفتره[٣] وعن الفترة التي سبقتها، وهناك كتب أخرى تقول إنَّ الأمير فيصل كان يعتمد على وعود الحلفاء ويتابع بنفسه مع الإنجليز بالدرجة الأولى والفرنسيين أحياناً الحصول على هذه الحقوق. كانت قيادة الحسين بن علي تأمل أن لا يدخلوا الحرب، وكتب للأستانة، وكل ما عملوه أنهم شكروه على نصائحه.[٤] وقلبت الحكومة ظهر المجن للعرب وبدأت حملات الإعدام، مما عجل في الثورة العربية [٥] وأصدر الحسين عدة مناشير أولها في ١٩١٦/٦/٢٦م مبيناً الأسباب الدينية والسياسية للثورة. وفي المنشور الثاني ١٩١٦/٩/٢٠م وضح أنه ضد الاتحاديين وليس ضد الأتراك. والاتحاديون التورانيون حركة عرقية متعصبة تصدى لها الحسين وقارع أفكارها في صحيفة «القبلة» التي أصدرها الحسين لتكون منبر الثورة الإعلامي[٦]. ومن حسن الحظ أنني استخدمت وثائق وأوراق الأمير زيد بن الحسين، وهي تنشر لأول مرة، وهي غير الوثائق التي نشرها سليمان الموسى[٧].

عدم التفاهم بين الأمير فيصل وكلمنصو والإشاعات

يظهر في الوثائق وفي رسالة يوم ١١/٤/ ١٩١٩م من يوسف العظمة إلى الأمير زيد يبلغه عن عدم التفاهم بين الأمير فيصل وكيلمنصو، وأنه عرف ذلك من (الفرنسيين). وانتشرت الإشاعات أن العلاقات انقطعت بين المناطق الغربية والشرقية في سورية.

انتقال المعركة الدبلوماسية إلى أوروبا

لاحظنا أن الجهود تركزت في المنطقة العربية في البداية، وبعد أن انتهت المعارك كان لا بد من انتقال الجهود إلى أوروبا وإلى مؤتمر فرساي الشهير.

الأمير فيصل يسافر إلى لندن وباريس

في رسالة من جلالة الملك إلى الأمير فيصل في ١٢ /١١/ ١٩١٨يطلب جلالة الملك الحسين من الأمير فيصل أن يسافر إلى باريس في ١١/٢٤ للحديث في الصالح العربي بخصوص الإدارة والحدود. ويطلب منه أن يترك من يدير البلاد في غيابه الذي يستمر شهراً، ويطلب من الأمير فيصل أن ينسق مع معتمدي الحليفة الأمينة (كما وصفها) بريطانيا العظمى، ويطلب أن يأخذ معه الأمير زيد إذا أمكن.

(الواقع إن السفر طال كثيراً وظل حتى ١٩١٩/٤/٣٠م بصورة غير متوقعة لدرجة طالب الحسين الأمير فيصل في وقت لاحق بعدم السفر).

وصايا الحسين إلى فيصل

ذهب الأمير فيصل إلى لندن في كانون الأول ١٩١٨م، و معه نوري السعيد، ورستم حيدر، وأحمد قدري، وعوني عبد الهادي، وقضى شهراً، وقدّم مذكرة في اليوم الرابع من شهر كانون الثاني من ١٩١٩م، شرح فيها مطالب العرب في الاستقلال. لقد أوصاه والده بأمرين:

١. استقلال العرب ووحدتهم.
٢. أن يعتمد على الحكومة البريطانية صديقة العرب.

وفي هذا المؤتمر طلب الأمير فيصل إرسال لجنة تحقيق دولية، لاستشارة الأمم. قبل الرئيس ولسون في اجتماع عقده مع لويد جورج في مقره في باريس في ١٩١٩/٣/٢٠م، إرسال لجنة تحقيق دولية لاستفتاء الأهالي، من عدد متساوٍ من الدول الأربع، (الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا)، واختار ولسون الدكتور هنري كينغ، وتشارلز كرين، ومن هنا جاء اسم اللجنة: كنج كرين. اختارت الحكومة البريطانية اثنين من رجالها في القاهرة (مكماهون) الذي عرفناه سابقاً مندوباً سامياً في مصر، و(هوغارت: مدير المكتب العربي في القاهرة).

ولم تختر فرنسا ممثلاً لأن الاقتراح لم يرضها، ولأنها أرادت إرسال لجنة مماثلة إلى العراق وفلسطين. وفي زيارة الأمير فيصل إلى كليمنصو رئيس فرنسا، قال كليمنصو للأمير فيصل إنه يريد في ١٩١٩/٤/١٦، استبدال الجيوش البريطانية بالفرنسية، ولما رفض الأمير أي جيوش أجنبية، ذكر كليمنصو أن عدد الجيوش سيكون قليلاً، وهنا أشار الأمير أنه عازم على السفر إلى سورية، لاستقبال لجنة التحقيق، وغادر فعلاً في ١٩١٩/٤/٣٠م.

ما نفذ في المنطقة (خارج سايكس بيكو)

كان كليمنصو يدعى أن لويد جورج ملك بريطانيا، وافقه في شهر تشرين الثاني ١٩١٨ على أن يكون لفرنسا حقوق إدارة في سورية كلها، وليس على الساحل، مقابل أن يكون لبريطانيا حق في الموصل، وفلسطين، وهذه لم يكن لها ذكر في سايكس بيكو. وهذا ما تم تنفيذه وليس اتفاقية سايكس بيكو كما يكرر الناس؛ أي إن ما نفذ في المنطقة هو اتفاق (لويد – كليمنصو) حتى لو لم تصح رواية كليمنصو.

كانت فرنسا تخشى من الاستفتاء وكذلك بريطانيا، والمهتم هو الولايات المتحدة فقط. أرسلت الولايات المتحدة اللجنة في ١٩١٩/٦/١٠، وباشرت

عملها في استفتاء الناس في فلسطين وسورية لمدة ستة أسابيع، وقال كرين: إن الأحجار في سورية تطالب بالاستقلال. وفي ٢٨ حزيران وقّع عوني عبد الهادي معاهدة فرساي، نيابة عن الأمير فيصل. وكتب عوني أن كلمات الحرية، والعدالة، والحقوق، لم تكتب عند رجال السياسة، إلا كلمات خداع وأنهم جادون لاستخدام السلاح للقضاء على حياة الأمم. إن استخدام المثل (سماعك بالمعيدي خير من أن تراه) لا ينطبق ابداً على أكثر من هذا المحل. إن هؤلاء الرجال الذين يعبثون بالنظام فيهم صفات الكذب، والاحتيال، وقتل الأمم. وجهت دعوة للأمير فيصل ثانية في أيلول ١٩١٩ بعد اتفاق بريطانيا وفرنسا على سحب قواتها من سورية وكليكيا من ١٩١٩/١١/١، لتحل محلها القوات الفرنسية في غرب خط سايكس بيكو، وفي كليكيا، وأن تستبدل القوات البريطانية من العقبة، حتى حلب بقوات عربية.

وصل الأمير فيصل في ١٨ أيلول ١٩١٩م، وبحث معه لويد جورج موضوع من هي القوات التي يحق لها السيطرة على الأراضي التي يخليها اللنبي.

اعتبر الأمير فيصل أن هذا التقسيم على أساس معاهدة سايكس بيكو، ومقترحه تأسيس إدارة جديدة، تكفل الوحدة بعد الانسحاب حتى يبرم المؤتمر قراره الأخير في مصير البلاد. غير أن الأمير فيصل علم في ٩/١٢ أن الفرنسيين سوف يرسلون قواتهم دون انتظار انسحاب القوات البريطانية، وأن الحكومة البريطانية يجب أن تكون ملتزمة بذلك، وهي التي وعدت جلالة الملك الحسين بذلك سابقاً.

تبرير بريطانيا

في ١٠ تشرين الثاني برر الإنجليز انسحابهم، وطلب ملك بريطانيا تدبير اجتماع سريع بين الأمير فيصل ووفد أمريكي وفرنسي وبريطاني لبحث الانسحاب البريطاني وتطبيقه بصورة مرضية.

سافر ولسون، وترك من ينوب عنه السيد فولك، وقابله المندوبون العرب وهم: نوري السعيد، وعوني عبد الهادي. وقال لهم فولك مشيراً إلى الخارطة، أن بريطانيا تريد أن تدخل هنا، مشيراً لفلسطين، وأن فرنسا لا بد أن تأتي إلى هنا وأشار إلى سورية، وليس ما يمنع أن ينشب بينهما حرب.

موقف مميز من الأمير زيد ورسالة قوية جداً:

أرسل الأمير زيد في ٥ /١١/ ١٩١٩م رسالة قوية جداً كتبها إلى الميجور كلايتون، وفيها أفكار بارزة ومهمة، وهي:

١- أرسل الأمير الرسالة قبل انسحاب الجيش الإنجليزي وفي ذهنه تسكين الشعب.

٢- تحدث عن معاملة فرنسا السيئة.

كانت أماني العرب أن سايكس بيكو لن تنفذ، وفي ذهنهم سياسة الرئيس الأمريكي ولسون، ولكن تبين غير ذلك إذ أصيب الرئيس الأميركي ولسون بشلل، وهنا استبق الأمير فيصل الأمور لإعلان الملكية، وطلب من عوني عبد الهادي إرسال تعليمات للمسؤولين في دمشق، يقول لهم إن بريطانيا سوف تخلي مناطق أورفه، ومرعش، وتلك النواحي، وطلب تشكيل حكومات عربية وطنية وطلب أموراً أخرى.

أشار عوني إلى أن محاسيب الأمير فيصل، ورجاله في سورية لا يستحقون أن يقربهم الأمير فيصل، وأنه فاتح الأمير فيصل بذلك [٨]. ويبدو أن تطورات واندفاع السياسيين في سورية لم تعجب الحسين[٩] ويبدو أنه على حق، فالسوريون لم يتحركوا، فقد كان حراك العراقيين أكثر بكثير، وأجبر العراقيون بريطانيا على عمل الكثير، وحتى الأتراك كانت مقاومتهم أكبر وأوضح، أما جهد الأمير فيصل السياسي فضيعه السوريون، ولم يعملوا ما يحافظ عليه أو يقويه، وكان الأمير فيصل يطالبهم بالحراك[١٠] ولا يتحركون، وفي وقت حارب البعض في لبنان الحكومة العربية كما حصل في المعلقة وزحلة وأنزلوا العلم العربي وأهانوه، وشكل البعض عصابات بإيعاز من فرنسا، ولذلك لإيلام الأمير زيد عندما ذكر أن والده كان بإمكانه أن يعمل مثل ملك اليمن. وعندما دخل الفرنسيون دمشق تفاجأ الأمير زيد من موقف نسيب البكري. تغيَّر البكري وهو من آل البكري الذين كان معهم إرادة سلطانية أن يخدموا في معية الشريف الحسين في مكة، ولم يشفع التاريخ ومال البكري بسرعه مع التيار الجديد[١١].

وكان الشريف الحسين يعتقد أن الروح القومية عند العرب أقوى بكثير مما تبين له منها فيما بعد[١٢] وناهيك عن تلاعب الحلفاء واعتقال مسؤولين كما حصل مع اعتقال ياسين الهاشمي وهو من أبرز رجال الحكومة في سورية. وفي برقية من الأمير زيد إلى (الفيلد مارشال) اللنبي يطلب فيها منه أن يسمع لما يقوله (يوسف العظمة)[١٣] ويطلب الأمير زيد من اللنبي أن يعيد ياسين الهاشمي إلى عمله[١٤] وزد على ذلك النفقات المالية؛ إذ يلاحظ أن حكومة الحجاز تصرف على حكومة دمشق[١٥]. وساهم نشاط العراقيين في الشرق ودعم الثورة في العراق في تراخي الإنجليز في دعم الحكومة في سورية[١٦]. كان العراقيون يريدون للثورة الاستمرار لإلهاء الإنجليز، وانشغل كبار الضباط العراقيين بالعراق لا بسورية، مثل مولود ملخص[١٧]. واتهم العجلوني ياسين الهاشمي أنه جمد عبقريته في سورية ليقفز على العراق وكان بإمكانه أن يعد الجيش السوري ويتجنب كارثة ميسلون[١٨]. كان الوجود العراقي قوياً، وذكر كيركبرايد أن جميع الضباط في معركة الطفيلة عراقيون وأن نصف الجنود عراقيون[١٩] وكانت الإشاعات كثيرة، واشتكى معاون المعتمد العربي رفيق التميمي منها واتهم أنه يقوي المعسكر العربي في لبنان[٢٠].

تدخل جلالة الملك

تدخل جلالة الملك الحسين وأرسل برقية إلى الأمير زيد في ١٩١٩/١١/١٧م دعاهم فيها باسم المصلحة. وهناك خارج دمشق مشاكل مع ولاء العشائر. وهناك من مال في البداية مع فرنسا وطالب أمام اللجنة الأمريكية بانتدابها وخدمتها، وأعطته وسام درجة الشرف ثم أعطته إيطاليا وسام تاج إيطاليا، وفي عام ١٩٢٨م أصبح نائباً وتبدلت ظنونه بفرنسا، وانحاز إلى جانب الوطنيين. وفي ١٩١٩/١١/٢٨م كتب جلالة الملك الحسين للأمير زيد أن كل عمل ضد تجزئة البلاد هو ضد فكره الذي يفديه بكل معنوياته وماديّاته. وتمت دعوة الأمير فيصل من ملك بريطانيا ووصل يوم ١٩١٩/٩/١٨م وذهب بعدها إلى باريس.

اتفاق فيصل مع كليمنصو

اجتمع الأمير فيصل مع كليمنصو في يوم ١٩١٩/١٠/٢٢ وكان يريد التوصل لنوع من التفاهم مع الفرنسيين ويخشى على وحدة البلاد، فرفض التقسيم وطالب بتأليف لجنة مختلطة تنظر في أمر الجلاء عن سورية كلها. كان من الصعب على الأمير فيصل مواجهة فرنسا عسكرياً في سورية وخاصة أن بريطانيا لن تساعده. كان الحسين بن علي يريد من الأمير فيصل العودة ومقاتلة فرنسا لو لزم الأمر كما جاء في رسالته يوم ١٩١٩/١١/١م، بيد أن فيصل كان طويل النفس وصبوراً، وظل يفاوض الدبلوماسيين الفرنسيين مثل برتلو وغورو ومعه رستم حيدر وعوني عبد الهادي، ولكن الفرنسيين أصروا على موقفهم. لما عاد الملك فيصل لسورية في ١٩٢٠/١/٧ ووصل سورية ووجد أن الأمور خارجة عن السيطرة وأنها لم تكن كما كانت قبل أربعة أشهر عندما غادر، وأن كراهية فرنسا بلغت أشدها، وزاد الطين بله نشر صحيفة «الطان» خطوط الاتفاق بين فيصل وكلمينصو، والذي لم يوقعه فيصل.

كانت البلد تعج بالتيارات وانقسام الناس إلى معتدلين ومتحمسين لمقاومة فرنسا. كان الأمير فيصل واقعياً عندما قال إن اتفاقه مع كلمينصو هو أحسن ما يمكن أن يحصل عليه، لأنه ليس لديه قوه عسكرية ولا أوراق ووثائق يفاوض عليها، ولا تأييد سياسي من إحدى الدول العظمى، وكان الحسين بن علي مع التيار المطالب بالاستقلال التام، وتدريجياً سار الأمير فيصل وراء التيار المندفع.... لإعلان استقلال سورية و المناداة بالأمير فيصل ملكا،ً أن ضباط الارتباط الفرنسيين (تولا و كوس) أبلغا الأمير أن غورو لا يمانع في استقلال سورية يوم ١٩٢٠/٣/٨م بعد دعوة المؤتمر السوري إلى ذلك، وتمت البيعة على أساس استقلال سورية الطبيعية وفلسطين والمطالبة باستقلال العراق واتحاده مع سورية اقتصادياً وسياسياً، وأسند الأمير فيصل رئاسة الوزراء للركابي. وفي اليوم ذاته اجتمع العراقيون في سورية ونادوا باستقلال العراق ومبايعة الأمير عبد الله ملكاً عليهم ... وهذا ما أغضب الإنجليز، وهذا أيضاً ما كانت تريده فرنسا وهو أن تتوقف بريطانيا عن دعم الأمير فيصل. لم تعترف بريطانيا بقرارات المؤتمر وأعلنت فرنسا وبريطانيا أن الإجراءات في دمشق باطلة.

وافق الملك الحسين بن علي قـرارات المؤتمر السوري العراقي، لكن بريطانيا لم تعترف بقرارات أو بيعة العراقيين التسعة عشر في دمشق، وأبلغت الملك الحسين أنها لا تعترف بذلك، وأن مؤتمر الصلح هو الذي يقرر مستقبل العراق.

كان الملك فيصل يفاوض بكل قوة، وأرسل نوري السعيد إلى بريطانيا وفرنسا وفشل نوري واقترح الإنجليز في ١٩٢٠/٣/٣٠ على الفرنسيين أن يحضر الملك فيصل مؤتمر الصلح في أوروبا، وقبلت فرنسا على أن تكون صفته ممثلاً لشعب سورية.

عقد المؤتمر في ١٨/نيسان/١٩٢٠ ورفض المؤتمرون أن يعترفوا للمندوبين العرب بأي صفه، وكان الحاضرون العرب: رستم حيدر ونوري السعيد ونجيب شقير.

وفي يوم ٢٠/نيسان تم توزيع الانتدابات لتكون فرنسا على سورية ولبنان وبريطانيا على العراق وفلسطين، وتم ترسيخ الاتفاقيات الاستعمارية.

وفي ٣/أيار استقال الركابي وكان متهماً بالتساهل مع الفرنسيين، وعين هاشم الأتاسي رئيس المؤتمر السوري رئيساً للوزراء، وبدأت مصاعب الفرنسيين الذين كانوا في حرب مع تركيا ويحتاجون نقل جنود وسلاح بواسطة سكة الحديد إلى كيليكيا لسحق الثوار الأتراك، وبدأ الفرنسيون يفكرون باحتلال خط السكة ما بين حمص وحلب ووجهت الاتهامات إلى الملك فيصل أنه من يساعد الثوار الأتراك، وسلحوا عصابات من بعض (المسيحيين) لمجابهة الثوار السوريين. وظلت الأمـور تتأزم حتى عقدت فرنسا هدنة مع الأتـراك يوم ١٩٢٠/٥/٣٠، وسحب غورو قواته من كلكيليا وحشدها ضد السوريين، وزاد الطين بله مغامرات الضباط العراقيين في دعم ثورة العشرين في العراق وفتح جبهة مع الإنجليز في العراق عندما سيطر جميل المدفعي على تلعفر في ١٩٢٠/٦/٤م، واتهم الحاكم البريطاني في العراق الحكومة السورية بأنها حاربت الإنجليز في العراق منذ شهر تشرين الأول ١٩١٩م، وقـارب هذا الحادث بين فرنسا وبريطانيا، ولذلك فإن لويد جورج لم يرد على رسائل الملك الحسين ٥/تموز/١٩٢٠م.

كانت الأصوات تعلو في سورية وكبَّل السوريون يد فيصل في المساعي السياسية في أوروبا، وطلبوا من الملك أن يرسل وفداً بدلاً منه. رأى يوسف الحكيم أن يوسف العظمة وكامل القصاب كانا وراء موقف سورية المناهض لفرنسا حتى آخر لحظة، وفي ١٠/تموز عطل غورو سفر الملك ما لم يوافق على شروط منها السيطرة على خط سكة الحديد وقبول الانتداب، وإلغاء التجنيد الإجباري. ولم تنفع وساطة نوري السعيد مع غورو الذي احتل محطة سكة الحديد رياق في ١٢ /تموز. وفي ١٤/تموز أنذر غورو الملك فيصل وطالبه بقبول النقاط السابقة الذكر. عين الأمير زيد قائداً عاماً للجيش السوري وياسين الهاشمي قائداً لجبهة دمشق ورفض ياسين.

كانت الأمور هادئة في البداية، ثم حصل الخلاف، وتلقى الملك فيصل إنذار غورو بوجوب حل الجيش وتسليم السكك الحديدية وقبول تداول ورق النقد الفرنسي وغير ذلك. قبل الملك إنذار غورو يوم ١٧/ تموز وطالب غورو الملك فيصل تنفيذ الإنذار وليس قبوله، وهنا ثارت جموع الناس وقامت مظاهرات في دمشق وسادت فوضى وضوضاء وقتل ١٢٠ مواطناً و٣٠٠ جريح بعد أن نهب المتظاهرون المستودعات، وهاجم غورو ميلسون و كان فيها (٦٠) جندياً وفي أكثر تقدير (١٦٠) و٣٠٠٠ متطوع وهجان، وكتب أكثر من واحد عن المظاهرات في هذه الليلة اللعينة[٢٢].

عدم التعبئة

وعن أسباب عدم التعبئة روى طه الهاشمي في يوميات ٢٠/تموز/١٩٢٠ أن الجنود تم تشجيعهم وتجمهروا وهاجموا القلعة وأخرجوا المساجين. وفي يوميات ٢٥/تموز روى أن رجال البادية مروا على ظهر الخيل يسابقون موكب الجنرال الفرنسي (غوابيه) الذي دخل دمشق، واستغرب الأمير زيد أن نوري (الشعلان) كان في استقبال غورو في دمشق، وأن نسيب البكري تحول في موقفه، وأن زعماء العراق كان لهم أكبر نصيب في ذلك لعدم تعاونهم مع بعضهم بعضاً، وفي ٢٧/تموز/١٩٢٠ كتب طه أن أكبر جانٍ جنى على وطنه من المتحمسين الذين شوقوا الجنود بالالتحاق بالأهلين وحرضوهم على الفوضى. وتقدم الفرنسيون وانحل الجيش، ولو لم يقع هذا الحماس لكان العالم ساعدنا وجرت حركتنا بانتظام[٢٣].

تهنيد العراق وثورة شلاش

في البداية استغربت من اندفاع العراقيين لنجدة العراق على حساب سورية، ولكن تبين لي أن العـراق كـان يمر بمرحلة خطيرة لعلها هي التي استدعت استنفارهم لنجدة العراق. إن من يتابع أحداث ثورة شلاش يلمس قوة هذا الرجل، وكان بالإمكان أن يقوم بدور في وجه الجيش الفرنسي في دمشق، فقد التقى بالملك المؤسس عبد الله بن الحسين، وطلبه الملك الحسين بن علي وأعطاه رتبة أمير لواء ووسام النهضة، وكان المتوقع أن يقاوم الفرنسيين، ولكن لم يجد دعماً. [٢٤]

دور العراقيين في الجيش الشريفي في عدم تهنيد العراق

كان الإنجليز في الهند يريدون استعمار العراق، وقدموا اقتراحات وفيها تهنيد العراق وتهجير الآلاف من الهنود إليه، أو فتحه أمام الهنود وفصل البصرة عن العراق وإلحاقها بالهند. وكان الكولونيل ويلسن الذي نشبت الثورة في عهده أبرز العاملين على تهنيد العراق وإبقائه محمية إنجليزية. واتَّجهت النية إلى عزل العراق عن العرب. وكتب ويلسن ذلك في كتابه. ومن هنا اندلعت الثورة، وكبدت بريطانيا ٢٥٠٠ قتيل وأسير وجريح. وتكبد العرب ١٠٠٠٠ إصابة، وكلفت بريطانيا ٤٠ مليون (باوند)؛ أي أكثر مما دفعته للثورة العربية بثلاث مرات.

استمرت الثورة ستة أشهر وأسمعت العالم صوتها وفشل مشروع (تهنيد) العراق. وفي هذه الظروف جاء (بيرسي كوكس) مندوباً سامياً وفتح الطريق أمام الأمير فيصل. ومن أسباب فشل التهنيد كما كتب (ويلسن) وجود العراقيين في الجيش الشريفي، وجهودهم في دير الزور وتلعفر. وفي وكتاب (ويلسن) نلاحظ أن العراقيين قد شكَّلوا - وهم في جيش الشمال- (جميعه العهد العراقي) لاستقلال العراق، وترأسها ياسين الهاشمي[٢٥].

أغدق العراقيون مالاً على العراق، وتسلم يوسف أفندي السويدي ١٦,٠٠٠ ليرة ذهب، وتسلم سعيد النقشبندي (٣٠٠) ليرة ذهب.

تم استثناء دير الزور من الانتداب البريطاني في ١٩١٩/١١/٢١، وكتب (ويلسن) أن الملك فيصل كان غير قادر على توجيه التيارات العراقية التي تدفقت من سورية إلى العراق، وأنه لا يوجد قادة في العراق لثورة العشرين.

وبعيداً عن الإشاعات فإن أهم ما كتبه العجلوني ويعزز وجهة نظري، أن الأمير فيصل لم ينتبه لدور الضباط العراقيين في دعم ثورة العشرين، وكتب بالحرف: إن الهاشمي « جمَّد عبقريته في سورية ليقفز بها على العراق. ولو انصرف الهاشمي نحو إعداد الجيش السوري حربياً لتجنبنا كارثة ميسلون»[٢٦].

خاتمة

أرجو أن أشير هنا أن كل ما نقرأه أو نسمعه عن سايكس بيكو ليس صحيحاً، فسايكس بيكو لم تنفذ، بل إن ما نفِّذ في المنطقة هو اتفاق (لويد- كليمنصو) وليس سايكس بيكو.

كان كليمنصو الرئيس الفرنسي يدعي أن لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا، وافقه في شهر تشرين الثاني ١٩١٨، على أن يكون لفرنسا حقوق إدارة في سورية كلها، وليس على الساحل، مقابل أن يكون لبريطانيا حق في الموصل، وفلسطين، وهذه لم يكن لها ذكر في سايكس بيكو كما يكرر الناس؛ أي إن ما نُفِّذ في المنطقة هو اتفاق (لويد- كليمنصو)، حتى لو لم تصح رواية كليمنصو.

ولإعطاء القارىء صورة واضحة أشير إلى مؤامرات الحلفاء في أثناء الحرب، ذلك أن فرنسا وبريطانيا وروسيا كانت تتباحث خلال الحرب في موضوع البلاد العثمانية، وبخاصة المنطقة العربية، وكان يمثل فرنسا فرنسوا جورج بيكو قنصل فرنسا السابق في بيروت والسكرتير الأول في السفارة الفرنسية في لندن، ويتباحث مع الإنجليز، وبصعوبة وافقت فرنسا أمام بريطانيا على إعطاء العرب الاستقلال في مناطق داخلية هي: حلب وحمص وحماة ودمشق، وكان الذي يباحث بيكو هو مارك سايكس، لإيجاد منطقة تخضع للحكم البريطاني في البصرة وعكا وحيفا، وجزء يخضع للحكم الفرنسي المباشر وهو الساحل السوري وكليكيا، وجزء آخر يخضع للإشراف الفرنسي والبريطاني. وكانت الموصل من حصة فرنسا، ولم تكن بريطانيا حتى ذلك الوقت تريد اتصالاً برياً مع روسيا، وصممت التقسيم على ذلك الأساس. وفي ١٩١٦/١/٥م أسفرت اجتماعات بيكو وسايكس عن تفاهم ذهبا بعده إلى روسيا للتفاوض حول حصص الثلاث بعد انهيار تركيا.

وفي ١٦/ أيار/١٩١٦م وافقت بريطانيا على نصوص الاتفاقية، وهي إنشاء دولة عربية مستقلة في منطقة (أ) التي تضم الموصل وحلب وحماه وحمص ودمشق. وأما منطقة (ب) فتضم كركوك وشرقي الأردن والنقب والعقبة، ويكون لفرنسا الأولوية في تقديم المستشارين في منطقة (أ) وبريطانيا في منطقة (ب)، ويخضع الساحل السوري للحكم الفرنسي المباشر من الإسكندرونة شمالاً حتى صور جنوباً، وتخضع بغداد والبصرة للحكم البريطاني المباشر.

تُنشأ دولة فلسطين بالاتفاق مع روسيا وبقية الحلفاء، وتأخذ بريطانيا ميناء حيفا وعكا. ولم يعرف بتفاصيل الاتفاقية أحد من العرب حتى نشرتها جريدة «المستقبل» في منتصف عام ١٩١٨م. وهكذا حالت الاتفاقية دون تأسيس دولة عربية كما كان يريد الشريف الحسين رحمه الله. ومع ذلك فإن تغييراً حصل على هذا الاتفاق بعد خروج روسيا، وتقسَّمت المنطقة على غير ما جاء به سايكس بيكو.

المراجع

١) المراسلات التاريخية ١٩١٤ -١٩١٨، **الثورة العربية الكبرى** (عمّان ١٩٧٣) **المراسلات التاريخية ١٩١٩، الثورة العربية الكبرى**: المجلد الثاني (عمّان ١٩٧٥).

٢-خيرية قاسمية، **مذكرات عوني عبد الهادي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٢)، ص ٥٧ – ٦٣، وانظر:

- وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط٢ (دمشق: دار الفكر)، ١٩٨٣م، ص ٤٧٦ و ٤٩٨ و ٥٦١ – ٥٦٩.

- علاء جاسم محمد، **جعفر العسكري ودوره السياسي والعسكري في تاريخ العراق حتى عام ١٩٣٦م** (بغداد، مكتبة اليقظة العربية)، ص ٦٢–٦٥. رسالة ماجستير منشورة. استقبل جيش الشمال بقيادة الأمير فيصل ودخل في جيش الشمال العرب مثل نوري السعيد وجعفر العسكري وجودت علي الأيوبي.

- عبد الرزاق أحمد النصيري، **نوري السعيد ودوره في السياسة العراقية حتى عام ١٩٣٢م**، ط٢، (بغداد، مكتبة اليقظة العربية ١٩٨٨م)، ص ٦٣ – ٦٦.

٣- **الملك عبد الله بن الحسين (مذكرات)** (عمّان، نشرتها مجلة **الرائد** لصاحبها أمين أبو الشعر) ص ١٣٣ -١٤٠. وانظر:

- عضو جمعية عربية سرية، **ثورة العرب الكبرى ١٩١٦** (عمّان، منشورات وزارة الثقافة) ١٩٩١ ص ٧٨-٨٢. والكتاب لعله لأسعد داغر كما كتبت سهيلة الريماوي في المقدمة، وطباعة الكتاب ردئية للغاية ومربكة للقارئ، وكان الأفضل طبعه طباعة مناسبة مريحة. وفي الكتاب عن جمال باشا.

-علي فؤاد (جنرال تركي)، **كيف غزونا مصر**، ترجمة نجيب الأرمنازي (بيروت، دار الكتاب الجديد ١٩٦٢) ص ٨٤-٨٥.

- سعد أبو دية، اللواء عبد المجيد مهدي النسعة، **الثورة العربية الكبرى: مبادى ومواقف** (عمّان، مديرية التربية والتعليم والثقافة العسكرية)

٤-المصدر نفسه.

٥- المصدر نفسه.

٦- المصدر نفسه.

٧- **مذكرات الأمير زيد: الحرب في الأردن ١٩١٧-١٩١٨**، ط٣ (عمّان، وزارة الثقافة) ص ٢٦٩-٢٧٤.

٨- خيرية قاسمية، مرجع سابق.

٩- عبد الله بن الحسين مرجع سابق. وانظر:

- أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى** (القاهرة، عيسى البابي الحلبي) ص ٣١٧-٣٢٤.

- أمين سعيد، **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف الحسين**، بيروت، دار الكتاب العربي)، ص ١٨٤.

١٠- وثائق الأمير زيد و خير الدين الزركلي، **الأعلام «قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين»**، ج٨ (بيروت، دار العلم للملايين)، ص ١٢٩ و٢١٣. وانظر:

- ياسين حلمي باشا سلمان الهاشمي ولد في بغداد وتعلم بها ثم في الأستانة، اتصل بالأمير فيصل عام ١٩١٦م ودخل معه في جمعية العربية الفتاة، وكان في ١٩١٨م رئيس ديوان الشورى الحربي. والحادثة التي يشير إليها الأمير زيد هي أنه لما ثار العراق على الإنجليز أمدّ ياسين باشا الثورة بالعون، ودعاه القائد البريطاني في دمشق في ١١/٢٢/ ١٩١٩م إلى الشاي في منزله، ولما خرج اعتقلته سيارة مسلحة وأخذته إلى اللد، وهاجت دمشق تطالب بعودته، غير أنه لم يطلق سراحه إلا بعد خمسة أشهر و٢٣ يوماً. عاد إلى دمشق في ١٦ /٥/ ١٩٢٠م ولما دخلها الفرنسيون غادر مع الملك فيصل. تقلد رئاسة الوزراء في العراق مرتين، وفي المرة الأولى وضع قانون الانتخاب، والثانية نفذ قانون التجنيد الإجباري وزود الجيش بثلاثة أسراب طيارات، وأنشأ مصنعاً لصنع العتاد، ومعملاً لصنع البنادق والرشاشات والمدافع، وبعد ثورة بكر صدقي ١٩٣٦م غادر إلى بيروت وتوفي بها ودفن في دمشق.

١١- المصدر نفسه.

١٢- مذكرات الأمير زيد.

١٣- ضابط الارتباط العربي هو يوسف بك ابن إبراهيم بن عبد الرحمن العظمة، ولد وتعلم في دمشق ثم الأستانة، وأصبح رئيس أركان حرب الفرقة العشرين ثم الخامسة والعشرين في الجيش العثماني، ثم رئيساً لأركان حرب الجيش الأول في الأستانة. اختاره الأمير فيصل مرافقاً ثم عينه معتمداً عربياً في بيروت ورئيس أركان الحرب العامة برتبة قائمقام، ثم وزير الحربية بعد إعلان الملكية ١٩٢٠م. وعلي جودت هو علي جودت بن أيوب شاويش الأيوبي، عمل في الجيش العثماني والتحق بالأمير فيصل لاحقاً، ودخل دمشق وعين حاكماً عسكرياً للبقاع وأصبح رئيس وزراء العراق ورئيس الديوان الملكي.(خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٤)، ص ٢٧٠.

١٤- وثائق الأمير زيد.

١٥- إهندي، **معركة ميسلون**، دمشق - وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧، ص٢٠١-٢١٦.

١٦- فايز محمد أمين شلاش، **رمضان الشلاش أحد أبطال التاريخ العربي**، ط٢ (بيروت: دار المستقبل ٢٠٠١)، ص ١٦١-١٦٤.

١٧- محمد حسين الزبيدي، **مولود مخلص باشا و دوره في الثورة العربية الكبرى و تاريخ العراق المعاصر**، (بغداد: كلية الأدب)، ص ١٢٧-١٥٥.

١٨- علاء جاسم محمد، مرجع سابق.

- محمد علي العجلوني، ذكرياتي عن الثورة العربية الكبرى (دمشق: مكتبة الحرية)، ص ٩٥ -٩١.

- محمد طاهر العمري الموصلي، مقدرات العراق السياسية (مصر، المكتبة المصرية، ١٣٤٣هـ)، ص ٣٣٦.

(19) A.S.Kirkbride, Awakening The Arab Campaign 1917-1918 (England: Tavistock.Univ press of Arabia1971).

٢٠- يعقوب العودات، **من أعلام الفكر والأدب في فلسطين** (عمّان، وكالة التوزيع الأردنية ١٩٨٧)، ص ٧٩-٨٠.

٢١- وصفي زكريا، مرجع سابق.

٢٢- شلاش والعجلوني والموصلي وخلدون الحصري، **مذكرات طه الهاشمي ١٩١٩-١٩٤٣**، ط١ (بيروت، دار الطليعة)، ص٦١-٦٣.

٢٣- نفس المصدر.

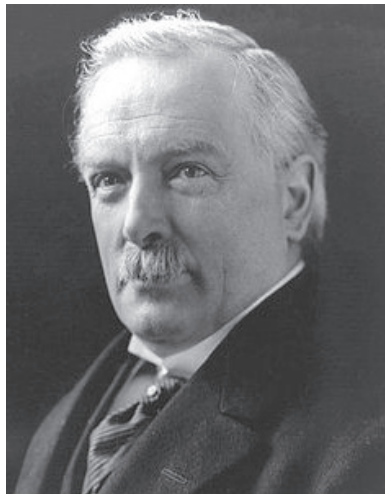
٢٤- شلاش، مصدر سابق.

٢٥- السر ارنولد ويلسن، **وكيل الحاكم الملكي العام في عهد الاحتلال البريطاني، بين النهرين**، ترجمة جعفر الخياط ط٢ (بيروت: دار الرافدين)، ص١٥-٣٦.

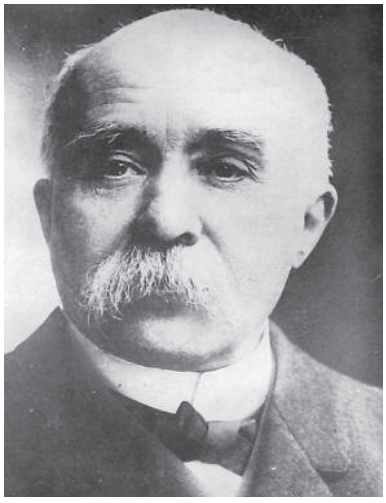
٢٦- ساطع الحصري، **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث** (بيروت، دار الاتحاد، ٩٤٥).

- منير المالكي، من **ميلسون إلى الجلاء: سيرة سياسية**، دمشق، وزارة الثقافة.

- **إعلان الملكية ١٩٢٠م**. وعن علي جودت هو علي جودت بن أيوب شاويش الأيوبي عمل في الجيش العثماني والتحق بالأمير فيصل لاحقاً ودخل دمشق وعين حاكماً عسكرياً للبقاع أصبح رئيس وزراء العراق ورئيس الديوان الملكي.(خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٤)، ص ٢٧٠.



لويد جورج



كليمنصو

سايكس بيكو

تقسيم المشرق بين المحتلين حسب اتفاقية سايكس بيكو

(٣)

ساطع الحصري ودوره في النهضة العربية

(١٩١٦-١٩٦٨)

عبير قطناني*

المقدمة

تلقي في هذه الدراسة نظرة على بدايات ظهور الفكر القومي العربي وتطوره منذ القرن التاسع عشر، حتى الستينيات من القرن العشرين. وجاء اختياري لشخصية الحصري لما له من باع طويل في مجال التربية والتعليم، وفي الأدب والعلوم وفي القومية. فقد كان من الشخصيات المؤثرة في الفكر القومي العربي خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وقد استعنت بالمحاضرات المطبوعة للحصري في مجالات عدة منها: القومية والعروبة، وفي التربية والعلوم المختلفة، وبما كتبه عنه بعض الباحثين والمؤرخين والسياسيين المعاصرين.

تمهيد: تطور الفكر القومي العربي

رأى بعض الباحثين في نشأة الفكر القومي العربي أنه تقليد للفكر القومي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر، وحملته إلى المشرق العربي الإرساليات التبشيرية والمدارس والمعاهد العليا التي أنشئت على أرضه، ومثّله أفراد البعثات العلمية الذين درسوا في الجامعات الغربية، وروّج له المستشرقون الغربيون الذين اتصلوا بالنخبة المثقفة من العرب خلال هذه الفترة. ورأى فريق آخر في الدعوة تصدياً للغزو الاستعماري الغربي للوطن العربي.

---

* باحثة متخصصة في التاريخ الحديث/الأردن.

ويتفق الفريقان في أن الدعوة للقومية العربية والفكر الذي تبنته هو نتاج غربي لا صلة له بالفكر السياسي الإسلامي الذي كان متخلفاً وعاجزاً عن استيعاب مشكلات العصر وتقديم الحلول المناسبة لها، وأن الدعوة القومية العربية محاولة للبحث عن هوية جديدة لسكان الولايات العربية في الدولة العثمانية، بعد أن أصاب التفكك والانحلال هذه الدولة، وتعرضت ولاياتها العربية للغزو العسكري الأوروبي.

وثمة فريق ثالث يرى أن الدعوة القومية العربية والفكر الذي رافقها تعبير عن طموحات بعض القوى الاجتماعية المؤثرة في المشرق العربي في مرحلة تاريخية معينة[١].

تفتحت أذهان العرب على واقعهم من خلال التعليم الحديث الذي تلقوه في المعاهد الرسمية والمدارس التبشيرية والمعاهد الدينية التقليدية والدراسة في الجامعات الأوروبية، ومن انتشار الطباعة وظهور الصحافة في بلادهم، فنما لديهم شعور قوي بضرورة إعادة النظر في كثير من الأمور، مثل فهم أسرار التقدم العلمي والنمو الاقتصادي والتفوق العسكري في الغرب، والبحث عن أسباب التخلف في البلاد العربية والبلاد الإسلامية في كل أشكاله ومظاهره[٢].

أولاً: بدايات الوعي القومي

شرع المثقفون العرب في العودة إلى تراثهم يتلمسون فيه هويتهم، بعد أن عاشوا حقبة طويلة من الزمن على هامش التاريخ، وكان ذلك بالعودة إلى ينابيع الإسلام الأولى يستلهمون من صفاء العقيدة ما كان مصدراً لعظمة العرب ومبعثاً لانتصاراتهم وفتوحاتهم الواسعة. رافق ذلك حركة مماثلة لدى المسيحيين العرب بدأت بترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، وبنضال الأرثوذكس العرب للتخلص

(١) قزيها، وليد: «فكر الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين»، المستقبل العربي، العدد ١١، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٢-٢٦.

(٢) محافظة، علي: «أبحاث في تاريخ العرب المعاصر»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٧٥-٧٦.

من الهيمنة اليونانية على بطريركية انطاكيا. بذلك شارك المسلمون والمسيحيون العرب في إحياء التراث العربي، ما نتج عنه زيادة وعي بالذات العربية وشعور بالهوية القومية. لكن الظروف العامة التي تعرضت لها الأقطار العربية واتصال المفكرين العرب بثقافة الغرب أدت إلى تباين في اتجاهات الوعي والتفاعل الفكري لديهم.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع العشرين أخذ الوعي القومي أبعاداً جديدة[٣]، فرد جمال الدين الأفغاني على المفكر الفرنسي آرنست رينان E.Renan - الذي أنكر دور العرب في الحضارة الإسلامية- حيث أكد أثر العرب في الشعوب الأخرى بقوله: «أما العرب ففي كل ما فتحوه من البلاد، حرباً كان أو صلحاً، فقد تركوا من الآثار الأدبية والمادية ما لا يقوى على ملاشاته الأدهار (العصور). فالمسلم أو المسيحي أو اليهودي في مصر والشام والعراق يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية، فيقول (عربي) ثم يذكر جامعته الدينية»[٤]. كما ندّد عبد الرحمن الكواكبي بالظلم والاستبداد في الدولة العثمانية، ونادى بالحرية والشورى، وإصلاح الدولة، وعرَّف الأمة العربية بأنها الشعوب التي تقطن الوطن الممتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي وتجمعها روابط النسب واللغة والدين والوطن. وسلك رشيد رضا خطاً إسلامياً واضحاً مع التأكيد على التراث العربي[٥].

لكن منذ مطلع القرن العشرين، شغلت العلاقة العربية-التركية أذهان المفكرين العرب واحتلت مكانة خاصة في كتاباتهم. وهم وإن اختلفوا في شكل هذه العلاقة وطبيعتها، إلا أنهم أجمعوا على ضرورة الحفاظ عليها في نطاق وحدة الدولة العثمانية. وأبرز من ظهر في هذه الفترة عبد الرحمن الزهراوي الذي رفض دعوة الجامعة الإسلامية، وأدان الدعوة القومية التركية (الطورانية)، أما رفيق العظم فتمسك بالرابطة العثمانية وضرورة الحفاظ عليها باعتبارها الضمانة لحماية العرب والأتراك من الخطر الأوروبي.

---

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٨-٧٩.

(٤) الأفغاني، جمال الدين: «الأعمال الكاملة»، تحقيق وجمع محمد عمارة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٣.

(٥) محافظة، علي: المرجع نفسه، ص ٧٩-٨٠.

ما بين عامي (١٩٠٨) و (١٩١٤)، ظهرت تيارات سياسية أربعة تعمل على تحديد علاقة العرب بالدولة العثمانية، هي:

١- تيار ينادي باللامركزية في إدارة الدولة، واعتبار اللغة العربية لغة رسمية ولغة التعليم في الولايات، ويمثل الغالبية العظمى من المثقفين العرب الذين عارضوا الفساد والاستبداد، وأكدوا بقاء الرابطة العثمانية إطاراً لتعاونهم مع الأتراك لصد الأطماع الاستعمارية الأوروبية. فبعد إعلان الدستور انضمت كتلة من النواب العرب إلى «حزب الحرية والائتلاف» المعارض لسياسة «جمعية الاتحاد والترقي»، كما أسس بعض الذين لجأوا إلى مصر حزباً علنياً هو «حزب اللامركزية العثمانية»، وتم وضع نهاية لهاتين الجمعيتين، لكنهما بقيتا تعملان سراً.

٢- تيار ينادي بإنشاء مملكة عربية تتمتع بالاستقلال الذاتي وترتبط بالدولة العثمانية ارتباط هنغاريا بالنمسا في الامبراطورية النمساوية-الهنغارية في تلك الفترة. وهذا التيار خطوة متقدمة على اللامركزية العثمانية على طريق الانفصال والاستقلال التام، تمثله «الجمعية القحطانية» السرية، التي هدفها تحويل الدولة العثمانية إلى مملكة ثنائية مكونة من العرب والأتراك، على أن تؤلف الولايات العربية مملكة لها برلمانها وحكومتها ولغتها العربية، كما مثلته «جمعية العهد» السرية.

٣- تيار يرفض الخلافة العثمانية ويعتبرها غير شرعية، ويدعو إلى خلافة عربية قرشية، ويمثله كل من عبد الرحمن الكواكبي، ونجيب عازوري، ينادي بدولة عربية موحدة عصرية يتمتع الخليفة العربي فيها باحترام الملك ويملك سلطة روحية فعلية على جميع مسلمي الأرض». أما في مصر فكان هذا التيار ضعيفاً.

٤- التيار القُطْري أو الإقليمي الانفصالي، الذي برز مبكراً في الجزائر كتعبير عن عدم الرغبة في العودة إلى حظيرة الدولة العثمانية التي تركت الجزائر تسقط غنيمة في أيدي الفرنسيين، وحمل لواءه حمدان خوجة، شعارهم «الجزائر للجزائريين لا للأتراك ولا للفرنسيين». وفي مصر نادت صحيفة «المؤيد» لعلي

اليوسف بهذا التيار، ومجلة «الأستاذ» لعبد الله النديم، الذي رفع شعار «مصر للمصريين لا للأتراك ولا للأوروبيين»، ومثلته صحيفتا «المقطم» و«الجريدة». ولطفي السيد الناطق بلسانه. كما ظهر اتجاه طائفي تزعمه بعض الأقباط الذين تجمعوا حول صحيفتي «الوطن» و«مصر». وفي لبنان أخذ هذا التيار صبغة عربية في ظاهره أول الأمر، حيث تأسست «جمعية بيروت السرية» على يد طلبة الكلية السورية البروتستانية، التي طالبت بمنح سورية الاستقلال التام والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في البلاد، وسار في هذا الاتجاه بمصر فارس نمر ويعقوب صروف، ودعا إليه كل من ندرة المطران وجورج سمنة وخير الله خير الله في كتبهم المتعددة. كما دعا شكري غانم إلى تأسيس «اللجنة اللبنانية»، وطالب بولس نجيم بإنشاء دولة لبنان الكبير، كما كانت عليه في عهد الأميرين فخر الدين المعني وبشير الشهابي، وذلك بمعونة فرنسا[٦].

ثانياً: العروبة والإسلام

واجه المفكرون العرب إشكالية علاقة العروبة بالإسلام، فرأى معظمهم -المسلمون خاصة- الرباط الوثيق بين العروبة والإسلام وتعذُّر الانفصال بينهما، كرشيد رضا، والكواكبي، والزهراوي، ومحبّ الدين الخطيب الذي آمن «بأن العروبة أكرم عناصر الجامعة وأن الله اختارها لحمل أمانات الإسلام في عصره الأول ...»، وذهب عمر حمد إلى أن النبي محمد ﷺ قد عزز الروح القومية في العرب بقوله: «أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي ولسان أهل الجنة عربي والقرآن عربي»..

ورأى المسيحيون ضرورة فصل الدين عن الدولة، وتبني العلمانية منهجاً في الحياة السياسية، وعارضوا بشدة فكرة الجامعة الإسلامية كأساس لنهضة المسلمين، وطالبوا بتنظيم المجتمع على أسس جديدة تتمتع فيها الطوائف كلها بحقوق متساوية. وأيدهم بعض المفكرين المسلمين ليقطعوا على الغرب مبرر التدخل في شؤون الدولة العثمانية بحجة حماية مصالح الطوائف غير الإسلامية[٧].

(٦) محافظة، علي: المرجع السابق، ص. ٨٠-٨٥.
(٧) محافظة، علي: المرجع نفسه ص. ٨٦-٨٧.

ثالثاً: مفهوم الأمة العربية

حصل التباس في مصطلح «الأمة» عند عدد من المفكرين العرب، الذين تأثروا بالمفهوم التراثي للأمة، الذي يعتبر اللغة الرابطة الأولى للأمة، وبالمفهوم الغربي الحديث للأمة. كما اختلفوا في استعماله، فمرة يعنون بالأمة أمة الإسلام ومرة أخرى يعنون بها الأمة العثمانية، وغالباً ما يعنون بها أمة العرب. ويُعد الكواكبي من المفكرين العرب الذين رأوا أن الأمة العربية تشدها روابط النسب والوطن واللغة والدين، لكنه قدّم رابطة اللغة على غيرها من الروابط. أما الزهراوي فتبنى المفهوم التراثي للأمة معتبراً اللغة رابطة العرب الأساسية، واعتبر «روح القومية» أساس بناء الأمة وعماد نهضتها (وهنا يتضح تأثره بالمفهوم الغربي للقومية)؛ أما رفيق العظم فرأى أن الأمة العربية أمة عريقة، حافظت على لغتها وسلطانها ومدنيتها بعد الإسلام، ودعا إلى التمسك بالقومية العربية باعتبارها العصبية التي توحّد العرب على اختلاف أديانهم ومذاهبهم. وجعلت جمعية «الإخاء العربي العثماني» اللغة والتاريخ المشترك قوام الأمة العربية، كما اشترطت «جمعية العربية الفتاة» الإيمان بالقومية العربية شرطاً أساسياً لعضويتها. وميّز عبد الغني العريسي العرب عن غيرهم من الشعوب «إن العرب أكرم الأمم عنصراً وخير الشعوب جوهراً» وذلك في معرض رده على تعصب الاتحاديين الأتراك.

مما سبق نجد أن الفكر القومي انطلق في تعريفه للأمة من مفهومها التراثي، وطوَّر هذا المفهوم من خلال التأثر بالفكر السياسي الأوروبي، حتى أصبح مفهوماً شاملاً ودقيقاً وعصرياً[٨].

رابعاً: أثر الثورة العربية الكبرى على الفكر القومي

كان لأحداث الحرب العالمية الأولى تأثير قوي في تطور الاتجاه القومي عند العرب، فأدت الحملة العثمانية الفاشلة على مصر عام (١٩١٥م)، وما تلاها من

(٨) المرجع السابق، ص. ٨٧-٩٠.

إرهاب واضطهاد ونفي وتشريد ومحاكمات للقيادات الفكرية العربية في بلاد الشام، إلى اقتناع قادة الحركات العربية السرية عامة، وقادة جمعيتي «العربية الفتاة» و«العهد» خاصة، بضرورة العمل على الانفصال عن الدولة العثمانية وإعلان استقلال الولايات العربية العثمانية. واتجهت الأنظار إلى أمير مكة الشريف الحسين بن علي، فاتصلوا به طالبين منه أن يعلن الثورة ويتولى قيادتها، مقدمين له مشروع معاهدة للتحالف بين العرب وبريطانيا، المعروف بـ «ميثاق دمشق»، وتبعها مبايعة الحسين ملكًا على العرب، إيذاناً بفتح الباب لإعادة الخلافة إلى العرب وبعث الآمال في استقلال عرب المشرق ووحدتهم[٩].

خامساً: الفكر القومي ما بين الحرب العالمية الأولى والثانية

شكّل زوال المملكة العربية السورية في تموز عام (١٩٢٠م)، وفرض نظام الانتداب على الأقطار الشامية والعراق ضربة شديدة لأفراد الحركة القومية العربية، فتفرقوا في البلدان العربية؛ وتوجه بعضهم إلى تحرير القطر الذي ينتمي إليه، معتمدين على الكفاح المسلح في العمل السياسي، مكونين أحزاباً اعتنقت هذه المبادئ. فظهرت في العراق أحزاب سياسية منها حزب حرس الاستقلال، والحزب الوطني، وحزب النهضة، والحزب الحر. وفي سورية ظهر حزب الاتحاد السوري، واللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري-الفلسطيني، وحزب الشعب، وحزب الكتلة الوطنية. أما في لبنان فقد كان الوضع مختلفاً، حيث كانت الغالبية المسيحية راضية بالانتداب الفرنسي، في حين يرفض المسلمون ضم مناطقهم إلى دولة لبنان ويطالبون بعودتها إلى سورية. فرفع «حزب الاستقلال الجمهوري» بزعامة دعيبس المر وعادل الصلح شعار استقلال لبنان الجمهوري. وفي فلسطين ظهر حزب الاستقلال، وحزب الكتلة الوطنية، واللجنة التنفيذية العربية، وحزب الدفاع الوطني، والحزب العربي الفلسطيني. وفي الأردن ظهرت أحزاب مثل حزب الاستقلال العربي، وحزب الشعب، واللجنة التنفيذية للمؤتمر الوطني الأردني، والحزب الحر المعتدل، وحزب التضامن الأردني.

(٩) المرجع نفسه، ص. ٩٠-٩١.

بعد أن يئس الشباب المثقف من هذه الأحزاب، أسسوا «عصبة العمل القومي»، هدفها قيام دولة عربية موحدة، تحقق سيادة العرب واستقلالهم، إلا أن هذه العصبة لم تختلف في تصورها للأمة عن مفكري عصر النهضة، فالأمة تتألف من سكان البلاد العربية الذين تجمعهم وحدة اللغة والعقلية التاريخية والأخلاق والعادات والمصالح والآمال المشتركة. كان الهدف من الحركة القومية العربية إيقاظ القوى الحية في الأمة وتنظيم عناصرها في ظل حكومة مستقلة موحدة متحضرة. رغم الضعف الذي تعرضت له هذه العصبة نتيجة ضغوط خارجية وداخلية، لكن استمر تأثيرها الفكري قوياً، ثم ورث «الحزب القومي العربي» العصبة، وضم شباناً من الأقطار الشامية والعراق[١٠].

ومن أبرز المفكرين القوميين الذين ظهروا خلال ثلاثينات القرن العشرين: **قسطنطين زريق** الذي آمن بأن القومية العربية هي «هذه العقيدة التي تولِّد الشعور بالمسؤولية المشتركة والآراء الجماعية في بناء المجتمع الواحد والمحافظة عليه». أما **زكي الأرسوزي** فقد أضفى على الأمة العربية هالة من القدسية، وميزها بذهنيتها المنبعثة من نشأتها السماوية. وعرّف **ميشيل عفلق**، الأمة العربية على أنها كيان روحي صرف كلي الوجود، وفائق القوة والإبداع؛ والقومية والدين في رأيه ينبعان من القلب ويصدران عن إرادة الله ويسيران متآزرين متعانقين. واعتبر **عبد الله العلايلي** اللغة أقوى روابط هذه الأمة، ونادى بنظام حكم ملكي مقيد بنظام جمهوري، وبديمقراطية سياسية تحول دون دخول الأغنياء في المجالس النيابية. وفي العراق ركَّز **يونس السبعاوي** على المضمون الإنساني للقومية العربية، وأن القومية العربية دعوة إلى التحرير تصدر عن عاطفة نبيلة ترفض الذل وتأبى استغلال البشر. أما **ساطع الحصري** فيعد أقوى المفكرين القوميين تأثيراً في هذه المرحلة، حيث قال: «الأمة العربية شيء موجود بالفعل تشدها روابط اللغة والتاريخ المشترك» و«اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمادها الفقري، وهي من أهم

(١٠) محافظة، علي: المرجع السابق، ص. ٩١-٩٤.

مقوماتها ومشخصاتها، أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، ...»[١١].

وفي مصر، نما الوعي القومي نمواً بطيئاً في ظل التيار الإصلاحي ممثلاً بمجلة «المنار» **لرشيد رضا**، وصحيفة «حضارة الإسلام» **لعلي شراب**، وصحيفة «الفتح» **لمحب الدين الخطيب**، و«الأزهر-الجهاد الإسلامي» **لصالح صالح**، و«الجامعة الإسلامية» **لعلي خميس**، و«هدى الإسلام» **لمحمد الصيرفي**؛ و«جمعية الشبان المسلمين»؛ كما أوضح **عبد الرحمن عزام** عوامل الوحدة التي تجمع العرب من ماضٍ مجيد ودينٍ ولغةٍ مشتركة وثرواتٍ دفينةٍ ومزايا عظيمة. واعتقد الأديب **إبراهيم المازني** أن القومية هي اللغة لا سواها. وبنهاية الثلاثينات بلغ الاتجاه القومي العربي مرحلة القناعة لدى العديد من المثقفين والقادة السياسيين[١٢].

وجاء الوعي القومي إلى المغرب العربي متأخراً عن المشرق، بسبب سياسة العزل التي اتّبعتها فرنسا؛ فنما في ظل الحركات السلفية الإصلاحية التي مهدت لإحياء التراث العربي الإسلامي والحفاظ على اللغة العربية وتجديد الفكر الديني. وتزّعم هذه الحركات طائفة من العلماء في الجامعات الإسلامية التقليدية مثل جامع القرويين وجامع الزيتونة. ففي تونس برز كل من **علي بوشوشة، وسالم بوحاجب**، وكانت لهما الصحف التالية: «**الحاضرة**» و«**الزاهرة**»، و«**سبيل الرشاد**». وبرز تأثير حركة الإصلاح الإسلامي في قيادة حزب «تونس الفتاة» بقيادة **علي باشا حامبه**. وفي مراكش تبنى كل من **عبد الله السنوسي ومحمد العلوي** الحركة القومية، التي اتجهت إلى بعث التراث العربي الإسلامي وإصلاح التعليم التقليدي، وإنشاء المدارس، وتتلمذ فيها **مختار السوسي وعلال الفاسي**، وغيرهما.

في المغرب تمسك حزب «الاستقلال المغربي» بالإسلام ديناً رسمياً للدولة، واللغة العربية لغة رسمية، ومن أعضائه **مصالي الحاج، وأحمد بلفريج**. وفي الجزائر نادى كل **من عبد القادر البجاوي ومدرابه وسعيد العالمي** بالقومية،

(١١) المرجع نفسه، ص. ٩٥-١٠٠.
(١٢) المرجع نفسه، ص. ١٠٠-١٠٢.

وأنشأوا المدارس القرآنية الابتدائية وتولوا الوعظ بالمساجد وأصدروا الصحف العربية، وأسسوا «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» برئاسة **الشيخ عبد الحميد بن باديس**، التي تؤكد على الشخصية العربية الإسلامية للجزائر. وفي ظل حركة التجديد الإسلامي، اتخذ الوعي القومي أشكالاً عدة كالاعتزاز بالعروبة والماضي المجيد للعرب، والتغني بالحضارة العربية الإسلامية، حيث ظهر ذلك في شعر **محمد الزهراوي، والهادي السنوسي**.

لكن اختلط مفهوم الأمة التراثي بمفهوم الأمة-الدولة لدى الأحزاب السياسية في أقطار المغرب، بسبب تأثر هذه الأحزاب بالأحزاب الفرنسية؛ التي اعتبرت كلاً من مراكش والجزائر وتونس أمة ودولاً قومية مستقلة بذاتها، مع أنها غالباً ما أشارت إلى الوحدة اللغوية والتاريخية والثقافية والنفسية التي تربطها. بقيت بعض الأحزاب على موقفها هذا دون تغيير حتى الثمانينات[١٣].

سادساً: الفكر القومي من الحرب العالمية الثانية إلى منتصف ستينات القرن العشرين

تميزت هذه المرحلة بنشوء وتطور حزب البعث العرب الاشتراكي والنمو المطرد للتيار الناصري، عبر ثورة عام (١٩٥٢م)، حيث طرح القضية الاجتماعية والاقتصادية على بساط البحث، ولم يقتصر على التصدي للتجزئة والاحتلال. وخلال هذه المرحلة انتقل مركز الحركة القومية من العراق في الثلاثينات إلى سورية بسبب ضعف القوى المناوئة لطبقة البرجوازية الصغيرة النامية في سورية، فكانت الحركة القومية أكثر قدرة على ضرب نظام الأعيان في سورية منها في العراق.

وقد ارتبطت الحركة بتطور حزب البعث العربي الاشتراكي، لأنه كان أكثر التنظيمات قدرة وفعالية على تحريك الأحداث في المنطقة. فمبادئ الحزب كانت مستوحاة من التيار الفكري القومي الذي ساد المنطقة في العشرينات والثلاثينات، ونظرياً لم يفصل الحزب بين الشعارات الثلاثة التي رفعها وناضل من أجلها وهي

(١٣) المرجع السابق، ص ١٠٢-١١٤.

(الوحدة، الحرية، الاشتراكية)، وعملياً أفرد أفراده للوحدة جزءاً من العمل الذهني والنضالي، كما لم يكن هدفه دفع الصراع الطبقي بالمنطقة إلى أقصى مداه، بل هدف إلى إلغاء الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية التي تمتعت بها طبقة الأعيان والنواب، كما طرح مفهوم الانقلاب (الثورة)، لأنه حركة انقلابية مسؤولة عن كيان الأمة الكبيرة ومسؤولة عن تصحيح أوضاعها.

تأثرت حركة القوميين العرب بالتيار الناصري، الذي تكوّن إثر نكبة فلسطين عام (١٩٤٨م)، حيث كانت حرب فلسطين العنصر الرئيسي في تكوينها. لكن بعد عام (١٩٥٨م) ركزت الحركة آمالها السياسية على القيادة الناصرية واعتبرتها الممثل الأساسي للقوى القومية بالمنطقة، وتطور موقفها الفكري من قضايا التغيير الاجتماعي في اتجاه اشتراكي على ضوء الإجراءات الاشتراكية التي اتخذها عبد الناصر في مصر وسورية. وبعد انفصال البلدين، رأت الحركة أن الأمة تنقسم إلى طبقات اجتماعية لها مصالحها المتناقضة، وكان ذلك من خلال تبني بعض قيادات الحركة للفكر الماركسي، وارتبط ذلك التطور بحدوث انشقاقات في الحركة، التي تحولت بعد هزيمة عام (١٩٦٧) إلى مجموعة حركات وأحزاب سياسية تعمل على أساس قطري[١٤].

حياة ساطع الحصري وأعماله

أولاً: السيرة الذاتية لساطع الحصري (١٨٧٩-١٩٦٨م)

هو مصطفى ساطع بن محمد هلال بن السيد مصطفى الحصري. ولد ساطع في صنعاء عام ١٨٧٩من أبوين سوريين، عملت أسرته في خدمة الإمبراطورية العثمانية. عاش متنقلاً مع والده في السنوات الثلاث عشرة الأولى من حياته بين الولايات العثمانية، وبسبب هذا التنقل تلقى علومه في البيت، فتعلم التركية المحكية،

(١٤) قزيها، وليد: «التحليل التاريخي للفكر القومي العربي: تطور الحركة القومية العربية في المشرق العربي»، بحث مقدم للندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تلخيص: عبد العاطي أحمد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ٣، بيروت، ١٩٨٤، ص. ٢٦-٢٧.

والعربية، كما درس الفرنسية على أخويه الكبيرين. وكان لهذا التعليم غير التقليدي أثر كبير في احتفاظ الحصري طوال عمره بموقف مبني أساساً على العلمانية.

التحق بمعهد «ملكية مكتبي» العلماني في اسطنبول، واستغل معرفته باللغة الفرنسية ليتابع دراسته في العلوم الطبيعية والرياضيات بالكلية الحربية وكلية الهندسة، التي تخرج منها عام (١٩٠٠م) واستحق لقب «ارخميدس». بدأ حياته المهنية مدرساً للعلوم الطبيعية في منطقة البلقان[١٥]. ثم ترك التعليم عام (١٩٠٥م)، وعين قائمقام في ولاية قوصي المقدونية، بعدها انتقل إلى قضاء فلورينه على الحدود البلغارية-اليونانية، وكانت هذه البلدة المركز الثاني في نشاط «جمعية الاتحاد والترقي»، لذا، أيد الانقلاب العثماني على السلطان، بعدها ترك العمل الإداري[١٦]، وعاد إلى اسطنبول، مؤسساً مجلة «**أنوار العلم**» وتابع نشاطه التربوي، فأضحى واحداً من أكثر المربين والمثقفين نفوذاً في الإمبراطورية العثمانية، كما أنشأ صحيفة «التعليم الابتدائي»، وتولى إدارة مدرسة المعلمين، فطورها وجدّد برامجها التعليمية، وتنقّل بين العواصم الأوروبية، يدرس نظم التعليم[١٧].

درس مؤلفات المفكرين الأوروبيين الليبراليين أمثال البير غوديه Albert Goudier، وميشيل بيرييه Michel Perrier، وشارل ماري لوتورنو Charle Jean Marie Letourneau، و آرنست رينان Ernest Renant، ودروكهايم Durkheirm [١٨]. تأثر بالمدرسة الألمانية في الفكر القومي، فكان من دعاة العروبة الأوائل المعجبين بألمانيا، الذين يعقدون الآمال على العراق والملك فيصل بتوجهاته العروبية، حتى أطلقوا على العراق (بروسيا العرب). أطل الحصري على الفكر القومي الألماني من

(١٥) الأصبحي، أحمد محمد: «تطور الفكر السياسي: رواده، اتجاهاته، إشكالياته»، الجزء الثاني، الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر، دار البشير، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص.٩٢٤-٩٢٥.

(١٦) كليفلاند، وليام: «ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة»، تعريب فكتور سحاب، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٣٧-١٣١.

(١٧) الأصبحي، أحمد محمد: المرجع السابق، ص ٩٢٦.

(١٨) كليفلاند، وليام: المرجع السابق.

منظور التعاطف المشترك، فقرأ أفكار الفيلسوف هيردر Herder الذي كان يبشّر بأمة ألمانية تقوم على أنقاض شتات جرماني. وطالع المفكر فخته Fichte وتعاطف معه، فكلاهما جعل اللغة أساس الوجود القومي للأمة وجوهره، من حيث صلة لغة الأمة بتاريخها، وأنها الوعاء الذي يحفظ تراث الأمة ويصون إبداعات أبنائها ويؤدي باقتدار وامتياز إلى نقل هذا التراث الإبداعي من جيل إلى جيل محققاً أهم عنصر في الوجود القومي لأمة ما، وهو عنصر الانتماء في إطار من الاستمرار[١٩].

انضم الحصري إلى التيار العثماني المنادي بدولة علمانية، يكون فيها الولاء للإمبراطورية العثمانية، بصرف النظر عن القومية أو الدين. لكن القسوة -التي عومل بها زعماء الثورة العربية في لبنان وسورية وإعدام الكثير منهم- غيّرت تفكيره، حيث عبّر عن هذه الفترة في مقابلة له عام (١٩٦٦م) قائلاً: «أنا عربي، وعندما انفصل العرب عن الإمبراطورية العثمانية لم يكن أمامي خيار سوى الانضمام إليهم».

في عام (١٩١٨م) أصبح وزيراً للمعارف في حكومة المملكة العربية السورية، وعهدت إليه الوزارة التفاوض مع الفرنسيين بعد معركة ميسلون. ثم أمضى قرابة العام بمصر -بعد سقوط المملكة العربية- يطلع على الأوضاع التربوية والتعليمية فيها، ثم عُيّن مستشاراً لشؤون المعارف في العراق[٢٠].

ما بين عامي (١٩٢١-١٩٤١م) تقلّد مناصب تربوية عدة، منها معاون وزير المعارف، ومدير المعارف العام، وأصدر مجلة «التربية والتعليم»[٢١]؛ ثم رئيساً لكلية الحقوق ومدير الآثار القديمة. وقد أسهم خلال هذه المدة في تكوين نهضة علمية، وتعليمية، وثقافية في العراق -وسط معارضة بريطانيا وبعض السياسيين العراقيين- وصل حد التصادم مع نوري السعيد، حيث فقد حرية الحركة، وطُرد من العراق في أعقاب فشل انقلاب رشيد عالي الكيلاني، وأمضى ثلاث سنوات في

(١٩) الخولي، محمد: «ساطع الحصري من العثمانية إلى العروبة»، ورقة مقدمة لندوة بمناسبة مرور أكثر من ثلاثين عامًا على وفاة الحصري، بعنوان، www.Albayan.co.ae/Albayan/1999/05/20/ray/5.htm

(٢٠) الأصبحي، أحمد محمد: المرجع السابق، ص ٩٢٨-٩٢٩.

(٢١) كليفلاند، وليام: المرجع السابق.

بيروت. ما بين عامي (١٩٤٤-١٩٤٧م) شغل عدة مناصب منها مستشار للشؤون التعليمية في سورية، ومستشار فني في الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية بمصر، وأستاذ في معهد التربية العالي، ثم مديراً لمعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، واستقال عام (١٩٥٨م)، معتزلاً جميع مناصبه الرسمية، وتفرغ للبحث والتأليف حتى وافته المنية في كانون أول (١٩٦٨م)[٢٢].

ثانياً: مؤلفات الحصري

أ- **في العهد العثماني:** وهي فن التربية (ثلاثة أجزاء)، علم الأقوام، لأجل الوطن واسمه، الأمل والعزيمة، اليابان واليابانيون، تقاريري.

ب- في الحقبة العربية:

١- في القومية العربية، وهي: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (١٩٤٤)، آراء وأحاديث في التربية والتعليم (١٩٤٤)، تقارير حول أحوال المعارف في سورية (١٩٤٤)، صفحات من الماضي القريب (١٩٤٨)، محاضرات في نشوء الفكرة القومية (١٩٥١)، آراء وأحاديث في القومية العربية (١٩٥١)، العروبة بين دعاتها ومعارضيها (١٩٥٢)، العروبة أولاً (١٩٥٥)، دفاع عن العروبة (١٩٥٦)، ما هي القومية؟ (١٩٥٩)، حول القومية العربية (١٩٦١)، آراء وأحاديث في اللغة والأدب (١٩٥٨)، الإقليمية جذورها وبذورها (١٩٦٣)، أبحاث مختارة في القومية العربية (١٩٦٤)، تقارير عن إصلاح المعارف في سورية (١٩٤٤-١٩٤٥)، أصول التدريس العامة، أصول تدريس اللغة العربية (١٩٤٨)، حول الوحدة الثقافية العربية (١٩٥٩)، مذكراتي في العراق (١٩٢١-١٩٤١) جزءان، رسالة في الاتحاد (١٩٦١)، صفحات من الماضي القريب (١٩٤٨).

٢- في التاريخ والاجتماع، وهي: دراسات عن مقدمة ابن خلدون (١٩٤٣-١٩٤٤)، يوم ميسلون (١٩٤٨)، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع (١٩٥١)، آراء

(٢٢) الحصري، ساطع: «مذكراتي في العراق ١٩٢١-١٩٤١»، منشورات دار الطليعة، بيروت.

وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة (١٩٥١)، البلاد العربية والدولة العثمانية (١٩٥٦)، نقد تقرير لجنة مونرو (١٩٣٣)، الإحصاء (١٩٣٩)، خريطة زمانية: البلاد العربية منذ ظهور الإسلام (١٩٥٣).

٣- الدوريات والحوليات، وهي: حولية الثقافة العربية (٥ مجلدات) (١٩٥٠-١٩٥٧)، مجلة التربية والتعليم (٥ مجلدات)[٢٣].

٤- متفرقات، وهي: رسائل إلى بول مونرو (١٩٣٢).

آراء ساطع الحصري وأفكاره

في مفهوم الوطنية والقومية

يرى الحصري أن الوطنية والقومية من أهم النزعات الاجتماعية التي تربط الفرد البشري بالجماعات، فالوطنية هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الوطن؛ والقومية هي ارتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة. ومن هذا نفهم أن مفهوم الوطنية لا يختلف –في الحقيقة- عن مفهوم القومية كل هذا الاختلاف. لأن حب الوطن يتضمن حب المواطنين، كما أن حب الأمة يتضمن حب الأرض. ولذلك يتقارب مفهوم الوطنية من مفهوم القومية تقارباً كبيراً، ويرتبطان بمفهوم ثالث هو مفهوم الدولة، فالدولة هيئة سياسية، تُعرف بأنها «جماعة من البشر، يعيشون في أرض معينة مشتركة مؤلفين هيئة سياسية مستقلة ذات سيادة». فيرتبط مفهوم الدولة بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى، ويكون بذلك بمثابة خط واصل بين هذين المفهومين. قد يأخذ هذا الارتباط أشكالاً متنوعة، فيختلف بين أمة وأمة، وأهم الأشكال:

١- أن تؤلف الأمة دولة واحدة مستقلة، لها علم خاص وحكومة خاصة وجيش خاص، فتنطبق الوطنية على القومية تمام الانطباق، كالأمة السويسرية.

(٢٣) الأصبحي، أحمد محمد: المرجع السابق، ص ٩٣٠-٩٣٢.

٢- أن تؤلف الأمة دولاً عديدة، كل واحدة منها مستقلة بنفسها. وفي هذه الحالة توجد كل دولة من هذه الدول وطنية خاصة بها، بينما القومية تتجاوز حدود هذه الدول المفترقة، وتسعى إلى ربطها جميعها برباط معنوي عام، كالأمة الألمانية قبل اتحادها عام (١٨٧٠).

٣- أن تكون الأمة محرومة من دولة خاصة بها، وتابعة لدولة أجنبية عنها، وهنا تفرض الدولة الحاكمة على جميع أفراد الأمة الخاضعة لها «وطنية عامة واسعة النطاق» وتطلب منهم الارتباط بها وبسائر الأمم الخاضعة لها برباط هذه الوطنية، وأن يخدموها بدافع هذه الوطنية، أما القومية فتعارض ذلك، وتولد في النفوس نزوعاً إلى الاستقلال عن الدولة المذكورة، ويصبون للانفصال عن الأمة الحاكمة، ويسعون لتكوين دولة خاصة بهم، كالأمة البلغارية أثناء خضوعها للدولة العثمانية.

٤- أن تكون الأمة محرومة من الاستقلال، ومجزأة وموزعة بين دول أجنبية عنها، وتفرض الدولة المحكومة على جزء من الأمة وطنيتها هي، وتعمل على ربط أفرادها برباط هذه الوطنية، لكن روح القومية في تلك الأمة تعارض ذلك معارضة شديدة، ويقاومها الأفراد، وذلك بالاستقلال عن جميع الدول الحاكمة من جهة وبالاتحاد فيما بينها من جهة أخرى، لتكون دولة قومية جديدة، تجمع أقسام الأمة المتجزئة تحت لواء واحد، كالأمة البولونية.

هذه هي الأشكال السياسية الأساسية التي تحدد علاقة الأمة بالدولة والوطن، وتُعيّن علاقة القومية بالوطنية. ويتبين مما سبق، أن القومية تنطبق على الوطنية تارةً، وتختلف عنها تارةً أخرى، وتأثيرها ينضم إلى تأثير الوطنية أحياناً، ويخالفه أحياناً أخرى. فمنذ القرن التاسع عشر، أصبحت القومية من أهم العوامل التي تؤثر في تطور الدول وتكون الأوطان[٢٤].

(٢٤) الحصري، ساطع: «الوطنية والقومية بحث تمهيدي عام»، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص ٩-١٤، ساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط ٢ بيروت، ١٩٨٥.

ويقول الحصري: «تعد هذه النزعة الاجتماعية من النزعات النفسية، تولد بعض العواطف في نفوس الأفراد، وتؤدي إلى بعض الأفعال، وتحملهم على القيام ببعض الأعمال». كتعلق الإنسان عاطفياً وقلبياً بمكان ولادته ونشأته، «فحب الوطن يشبه حب الموطن، وحب الأمة يماثل حب الأهل، ...»، و«مع هذا يلاحظ أن علاقة المرء بالوطن لا تنشأ من تفاعل مادي محسوس، كما تنشأ علاقته بمسقط رأسه. وحدود الوطن لا تتعين بالمشاهدة المباشرة، كما يحدث في مسقط الرأس، لأن الفرد لا يكون قد شاهد إلا قسماً صغيراً من الوطن، ولا يكون قد عاشر إلا فئة قليلة من أبناء الأمة. لذا، يمكن القول إن الروابط التي تربط المرء بوطنه وبأمته قد تنشأ من عوامل فكرية ومعنوية أكثر مما تنشأ من أسباب حسية ومادية».

ويؤكد الحصري من خلال سؤال طرحه عن عناصر تكوين القومية وتأليف الأمة، بأن أول ما يخطر على البال، هو وحدة الأصل والمنشأ، حيث يظن الناس عادة أن كل أمة تنحدر من أصل واحد، ويزعمون أن جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الأشقاء المنحدرين من صلب أب واحد. غير أن هذا الزعم لا يستند إلى أساس صحيح، لأن جميع الأقوام لا تنحدر من أصل واحد فعلاً، ولا توجد على الأرض أمة خالصة الدم تماماً. فجميع الأمم قد تكونت من تداخل عشرات العروق والأجناس، في مختلف أدوار التاريخ، فوحدة الأصل والدم في الأمم إنما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير أن تستند إلى دليل أو برهان. ويؤكد أن القرابة في الأمم «نفسانية ومعنوية أكثر مما هي جسمانية ومادية». وأهم العوامل التي تؤدي إلى تكوين القرابة المعنوية، هي اللغة والتاريخ.

فاللغة كما يراها الحصري هي «أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس. لأنها أولاً: واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي، فضلاً عن ذلك، آلة التفكير». وهي واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى الأحفاد، ومن الأسلاف إلى الأخلاف. فتكيّف تفكير الإنسان بكيفيات خاصة، وتؤثر في عواطفه تأثيراً عميقاً، فيسمعها منذ صغره. لذا، نجد أن وحدة اللغة تُوجِد نوعاً من الوحدة في التفكير وفي الشعور، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية، وتُكوّن أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات. تتميز الأمم عن بعضها البعض –بالدرجة الأولى– بلغتها، وحياة الأمم تقوم على لغاتها أولاً، فإذا أضاعت أمة من الأمم لغتها، وصارت تتكلم بلغة أخرى، تكون قد

فقدت الحياة واندمجت في أمة جديدة اقتبست لغتها. فاللغة هي روح الأمة وحياتها، فهي بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها.

أما **التاريخ** فهو «بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن كل أمة من الأمم، إنما تشعر بذاتها، وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص». فوحدة التاريخ تولّد تقارباً في العواطف والنزعات، وتؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة، وفي ذكريات المصائب الماضية، وإلى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل. فالذكريات التاريخية تقرّب النفوس، وهذه القرابة المعنوية تكون أشد تأثيراً من القرابة المادية بدرجات. والأمة التي تنسى تاريخها، تكون قد فقدت شعورها ووعيها، هذا الشعور الذي لا يعود إلا عندما تتذكر تاريخها وتعود إليه. لذلك، نرى الأمم المحتلة، تكافح تاريخ الأمة المحكومة، وتبذل كل ما في وسعها لإقصائه عن الأذهان، وتسعى إلى تشويهه، وتجريده من قوة الجذب والتأثير. **فاللغة والتاريخ عاملان أصليان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات.**

ويرى الحصري أن «هناك عوامل أخرى تؤثر تأثيراً واضحاً في تكوين الأمم، قد تقوى تارة بتأثير اللغة والتاريخ، وقد تضعف ذلك التأثير طوراً». أهمها الدين؛ «لأن الدين يولّد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً، لكن تأثير الدين في تسيير السياسة والتاريخ». «غير أن تأثيره في تسيير وتكوين القومية والوطنية، لا يجري على وتيرة واحدة في كل الأحيان، حيث يختلف باختلاف الأديان من جهة، وباختلاف العصور والأدوار من جهة أخرى». وتعد علاقة الدين بالقومية من المسائل المعضلة التي تحتاج إلى بحث عميق وتحليل دقيق، وتنقسم الأديان إلى:

- **أديان قومية**، تنحصر بقوم أو شعب أو مدينة، يترابط أفرادها ترابطاً على ترابطهم، فتكون الروابط الدينية من عناصر القومية الأساسية، مثل الديانة الإسرائيلية (اليهودية)، وكثير من الأديان الوثنية القديمة.

- **أديان عالمية**، لا تختص بشعب أو بأمة من الأمم، وتدعو إلى اعتناقها جميع الأنام، على اختلاف لغاتهم وأجناسهم، وتسعى إلى الانتشار، وتميل إلى إيجاد رابطة أعم من روابط اللغة والتاريخ، فتخلق نوعاً من الجو الأممي الذي يحيط بكثير من الأقطار ويغمر كثيراً من الأقوام. ويميل أصحاب هذه الديانات إلى معارضة القوميات، ومنها الديانة المسيحية. لكن هذه الأديان العالمية لم تنجح في خلق نوع من الجو

الأممي الذي يجمع مختلف الأقوام ويغمرهم غمراً إلا في داخل نطاق محدود، ولمدة قصيرة جداً، لأنها لم تستطع أن تمزج الأقوام مزجاً حقيقياً، وأن تزيل الفوارق التي تميز بعض أولئك الأقوام عن بعض تمامًا، إلا بقدر ما نجحت في نشر لغة من اللغات، وبقدر ما أوجدت من التبدُّل في حدود القوميات. وهذا الأمر ينطبق على الإسلام، فانتشار الإسلام لم يحل دون تفرق المسلمين إلى أمم ودول.

لكن لم تستطع الأديان العالمية توحيد القوميات، لأنها كثيراً ما تتفرق إلى مذاهب متنوعة. وكثيراً ما تجد القوميات المختلفة في الاختلافات المذهبية سبيلاً للمحافظة على كيانها، رغم الجو الأممي الذي تخلقه الأديان العالمية، عن طريق اعتناق مذهب جديد وحمل راية مذهب خاص. والدين ولو كان أمراً باطنياً في حد ذاته، فلا يخلو من المظاهر الخارجية، ولا يستغني عن الوسائط المادية، فيخضع لقوانين الحياة الاجتماعية، كما يتضح من التفاصيل التالية:

- أن التعاليم الدينية تستمد قوتها من كتاب خاص، ويكون هذا الكتاب بلغة من اللغات.
- أن هذه التعاليم تفرض طقوساً وصلوات، تكون بلغة من اللغات.
- أن هذه الأديان تتطلب تشييد بعض المعابد والمباني لإقامة شعائر الدين، ولا بد أن يتولى شؤون هذه المعابد رجال لا بد أن يتكلموا لغة من اللغات، وينتسبوا إلى أمة من الأمم.

ويؤكد الحصري أن هناك علاقة قوية بين الدين واللغة. فغالباً ما يقوم الدين على لغة، ويعمل على نشرها، وتظهر العلاقة الوطيدة بينهما عندما تأخذ في التلاشي وتسير نحو الاندراس (الاندثار)، تاركة محلها لغة عامية، أو لغة أجنبية متغلبة عليها، تجد لنفسها ملجأ أخيراً في المعابد وفي الطقوس الدينية والصلوات. فإذا اتحد الدين مع لغة، قوّى جذور تلك اللغة وحافظ على كيانها. ولا يخلو تأثير الروابط الدينية في الروابط القومية، وقد ينضم هذا التأثير إلى تأثير اللغة والتاريخ، فيقوّي الروابط القومية، وقد يخالفهما فيضعف تلك الروابط. لذلك، فالرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، ولا يبقى تأثيرها متغلباً في تسيير السياسة على تأثير اللغة والتاريخ، فيقوى هذا التأثير أو يتلاشى، حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمراً ثانويًا في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ[٢٥].

(٢٥) الحصري، ساطع: «الوطنية والقومية بحث تمهيدي عام»، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص ٧-٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

اختلاف مفهوم القومية العربية عند المفكرين العرب

يرى الحصري أن اختلاف المفكرين العرب في تعريف العربي، والأمة العربية يعود إلى تعدد الدول العربية، وانقسام الأمة العربية إلى دول عدة، فالشعوب العربية نشأت على الاهتمام بالدول أكثر من الأمم، وصار أمر «تعدد الدول العربية» يستوقف أنظارنا بشدة، ويحول دون انتباهنا إلى «الأمة العربية» التي وراء هذه الدول. فبعض المتنورين لا يميزون بين الدولة وبين الأمة تمييزاً واضحاً، وبعضهم ينكر وجود فرق بينهما. ويؤكد الحصري أنه يصح القول –إلى حد ما– أن الأمة والدولة شيء واحد، لا فرق بينهما أبداً، بالنسبة إلى «الدول القومية» المؤلفة من أمة واحدة، تجمع شمل شعوب الأمة بأجمعها، لكنه لا يصحُّ أبداً، بالنسبة إلى الدول التي قد تكون مؤلفة من أمم عديدة، أو قائمة على جزء من الأمة دون سائر أجزائها[٢٦].

قد تنطبق حدود البلاد التي تقطنها الأمة على حدود الأراضي التي تحكمها الدولة، وقد تكون مختلفة عنها؛ وقد تكون الأمة «واحدة» على الرغم من كون الدول التي تحكمها «متعددة»؛ وقد تكون الأمة موجودة، على الرغم من عدم وجود دولة تسوسها. لذا، يجب علينا أن نتجنب الخلط بين الأمة والدولة، خلال تفكيرنا بالأمور الاجتماعية والسياسية التي تتعلق بالبلاد العربية، وأن نلاحظ أن الفروق بين أهالي هذه الدول فروق سطحية، لا تبرر اعتبارهم منتسبين إلى أمم مختلفة، لمجرد انتسابهم إلى دول مختلفة. فيجب أن لا نتردد في القول أنّ السوريين والعراقيين واللبنانيين والفلسطينيين والأردنيين، كلهم ينتسبون إلى أمة واحدة، هي الأمة العربية[٢٧].

يُكوّن جميع الناطقين بالضاد أمة واحدة، والقومية العربية هي الشعور والإيمان بوحدة هذه الأمة، وتحتم العمل بكل نشاط لإزالة الحواجز القائمة بين أجزائها

(٢٦) «القومية العربية»، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص. ٢٨-٣٣، -، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

(٢٧) الحصري، ساطع: «القومية العربية»، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص٤٠-٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط ٢ بيروت، ١٩٨٥.

العديدة. فيجب أن لا نشك أبداً في أن العرب أمة واحدة، لها ماض مجيد، ولديها من القوى المادية والمعنوية الكامنة ما يكفل اكتساب مجد جديد، لا يقل شأناً عن مجدها القديم[٢٨].

ونبه الحصري إلى أن مفهوم «القومية العربية» في أذهان بعض الكتاب والأدباء لم يتخلَّص من الغموض والبلبلة، والسبب يعود إلى أنه منذ أوائل القرن التاسع عشر، أدت المناقشات الكثيرة، التي بدورها ولَّدت «الفكرة القومية»، وانبثقت عنها نظريات عديدة في مختلف البلاد العربية، تختلف هذه النظريات باختلاف أحوال الدول والقوميات، وتسعى معظمها وراء «تبرير» سياسة الحكومات، أكثر مما تعنى باستقرار الوقائع الاجتماعية واستجلاء حقائقها». نشأت فكرة «حقوق القوميات» في كل بلد وفي كل زمان بطبيعتها، مناوئة لدولة من الدول القائمة، أو لمجموعة منها، لأنها كانت تستلزم -أحياناً- استقلال الأمة المغلوب على أمرها، وانفصالها عن الدولة المتسلطة عليها. وأحياناً كانت تستلزم اندماج طائفة من الدول القائمة، وانصهارها في بوتقة دولة موحدة جديدة، فكانت تخالف –في جميع الأحوال- مصالح الكثير من الدول، وتزلزل سلطانها. لذلك، اعتبرت هذه الدول الفكرة القومية من المبادئ الهدامة، فكافحتها بشدة وضراوة، دفاعاً عن مصالحها، وحفاظاً على كيانها.

ويرى الحصري أن فكرة القومية العربية قد صادفت عراقيل كثيرة، منها السد المنيع الذي تكوَّن من امتزاج «فكرة الجامعة العثمانية بمعنوية الخلافة الإسلامية»، وقبلها كانت «الرابطة الشرقية»، والرابطة الإسلامية». أما العراقيل الباقية أمام تيار فكرة القومية العربية، فهي عبارة عن «النزعات الإقليمية» المتولدة من «تعدد الدول العربية». لذلك، فإن استبعاد النزعات الإقليمية، مع نشر فكرة الوحدة العربية، أصبح في الظروف الحالية، من أهم واجبات المفكرين والكتاب والأدباء، في جميع البلاد العربية[٢٩].

---

(٢٨) «القومية العربية»، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص. ٤٥، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

(٢٩) «حول مفهوم القومية العربية»، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، ص ١٤٣-١٤٥، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

مقارنة الحصري بين رأي بعض المفكرين العرب حول القومية العربية، والقوميات الأوروبية

يرى الحصري أنه لا توجد قومية ما تعتمد على المنطق المجرد لا في أوروبا ولا في غيرها، ولا يسلّم بوجود «قوميات أوروبية» تتساوى مع جميع الشعوب التي تقطن قارة أوروبا، وتختلف عن جميع الشعوب التي تقطن خارجها. كما يعتقد أن تطور القوميات جرى على أنماط متنوعة، حتى في القارة الأوروبية نفسها. فعند استعراض تاريخ الحركات القومية في مختلف البلاد الأوروبية، نجد أنها تختلف بعضها عن بعض بمعالم واضحة، نرى الفرق بالنظر إلى نشوء الفكرة القومية في كل من ألمانيا وبلغاريا. كما تظهر نشأة الفكرة القومية عند الأتراك العثمانيين من ناحية، وعند العرب من ناحية أخرى، وعندها نجد فروقًا أعظم منها في حالة أوروبا.

فالقومية العربية مسالمة إنسانية، تعرف ما لها من حقوق وما عليها من واجبات تجاه سائر القوميات، أما القوميات الأوروبية، فقد كانت استعلائية واستيلائية، وليس من الصواب ربط قضايا الاستعمار والاستعباد بظهور القوميات فيها، لأنه من الحقائق التي لا يمكن تجاهلها أن استعمار الأوروبيين لمختلف قارات العالم، واستعبادهم لشعوبها المستضعفة، كان قد بدأ واستشرى قبل ذلك بكثير. ومظالمهم الفظيعة كانت قد سبقت ذلك بوقت طويل، فالثورة الفرنسية - التي يشار إليها كحركة قومية- كانت تقوم باصطياد الزنوج من إفريقية، ونقلهم إلى البلاد الأمريكية. أما العرب فقد انزلقوا في الغلط، بسبب:

- تأثرهم بكتابات الفرنسيين والإيطاليين ضد الحركات القومية بوجه عام، وبسبب الخسائر التي ألحقتها بمصالح بلادهم ومطامحها الجشعة.
- عدم انتباههم إلى التطور الذي حدث في معنى كلمة «ناسيوناليزم Nationalism» في أوروبا، وخلطهم بين مبدأ القوميات، وبين خطط وأعمال الأحزاب والمنظمات اليمينية المتطرفة التي سمت نفسها باسم «ناسيونالیست Nationalist».

ويؤكد الحصري أن الوحدة: «هي التي تنجم عن «وحدة اللغة ووحدة التاريخ»، وما ينتج عن ذلك من وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآمال والآلام...» لا يمكن أن تتعرض إلى مثل هذه التقلّبات، بل تكون «وحدة طبيعية» تستمر مدى الحياة، لأنها تكون –في حقيقة الأمر- مظهراً من مظاهر حياة الأمة نفسها. لذا، فهو يفصل قضية الصراع عن قضية الوحدة القومية. فالوحدة العربية التي نتوق إليها، وندعو

إلى المثابرة على العمل لتحقيقها، لا تعني توحيد الأعمال والمساعي في ميادين محدودة لغايات معينة، بل «توحيد الأعمال والمساعي في جميع الميادين»؛ وبتعبير أقصر وأشمل «توحيد الحياة القومية» بكل ما في هذه الكلمة من معان سامية[٣٠].

رأي الحصري في مفهوم الإقليمية

لاحظ الحصري أنه عند مقارنة الظروف التاريخية التي لازمت تكوين كل من الدولة الإندونيسية والدول العربية في العصر الحديث أن البلاد الإندونيسية استعمرتها دولة أوروبية واحدة هي هولندا، وعندما ثار أهلها على الاستعمار، ثار على الدولة الواحدة، ثورة موحدة. فكان طبيعياً أن تتولد من هذه الثورة دولة وطنية واحدة؛ أي إن الثورة الإندونيسية انتزعت الحكم والسلطان، مرة واحدة، من دولة مستعمرة واحدة، ولذلك كونت دولة إندونيسية واحدة. أما البلاد العربية، فقد نكبت باستعمار دول أوروبية عديدة، كافحت كل دولة الاستعمار لوحدها، ضمن شكل الاستعمار المفروض عليها. وأدت ثورة كل منها إلى تكوين حكومة وطنية تتمتع باستقلال جزئي، مقيد بقيود عديدة، مقترنة باحتلال عسكري فعلي. تدرجت هذه الحكومات الوطنية من الاستقلال الجزئي المقيد، إلى الاستقلال التام الناجز؛ بفضل جهود أهاليها؛ وذلك في أوقات مختلفة، معظمها متباعدة، مما أدى إلى انقسام البلاد العربية إلى دول عديدة.

فالإقليمية في الدول العربية وليدة تعدد الدول العربية، وتعدد الدول العربية وليد الاستعمار؛ فيجب على كل فرد عربي أن يكافح الإقليمية، كما كان يكافح الاستعمار. يجب أن يكافحها في خبايا نفسه، ثم بين بني قومه، بكل قواه. فالاستعمار الذي خرج من البلاد العربية، خلّف الكثير من البذور الضارة، أخطرها تجزئة البلاد إلى دول ودويلات عديدة، وفصلها بحدود مصطنعة، وتوجيه كل منها اتجاهاً مختلفاً. بالنتيجة تمت تهيئة البيئة الصالحة لتنمية «الروح الإقليمية» في كل منها. فاعتناق مبدأ «العروبة أولاً» يتطلب التحرر من جميع الآراء والنزعات التي تخالف هذا المبدأ، ثم تقييم الأمور تقييمًا جديدًا، ينتهي إلى تكوين «سلّم قيم» جديد[٣١].

---

(٣٠) الحصري، ساطع: «حول ما يقولونه عن القومية العربية والقوميات الأوروبية»، حول القومية العربية، ص. ٦١-٦٥، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

(٣١) «جذور الإقليمية وبذورها»، الإقليمية: جذورها وبذورها، ص ١١-٢٣، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط٢ بيروت، ١٩٨٥.

في مفهوم العروبة

يقول الحصري «جميع البلاد التي يتكلم سكانها باللغة العربية، هي عربية ... مهما تعددت الدول التي تحكمها، ومهما تعددت الأعلام التي ترفرف على بناياتها الحكومية، ومهما تعرجت وتشابكت الحدود التي تفصل بين أقسامها السياسية ... إنها بلاد عربية. و«بلاد العرب» ليست الجزيرة العربية وحدها، كما يزعم البعض، ولكنها جميع البلاد التي يتكلم أهاليها (أهلها) باللغة العربية ... من جبال زاغروس شرقاً، إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن شواطئ البحر الأبيض وهضاب الأناضول شمالاً، إلى المحيط الهندي ومنابع النيل والصحراء الكبرى جنوباً. كلها تدخل في نطاق «بلاد العرب».

والنشيد الحماسي المعروف، يعبر عن شمول بلاد العرب تعبيراً فنياً رائعاً:

بلاد العرب أوطاني من الشام لبغدان
ومن نجد إلى يمن إلى مصر فتطوان»

فالحصري يرى أن كل من ينتسب إلى البلاد العربية، ويتكلم العربية عربي، مهما كان اسم الدولة التي يحمل جنسيتها، ومهما كانت ديانته، والمذهب الذي ينتمي إليه، ومهما كان أصله ونسبه، وتاريخ حياة أسرته؛ فهو عربي، والعروبة لا تختص بأبناء الجزيرة العربية ولا بالمسلمين وحدهم؛ بل كل من ينتسب إلى البلاد العربية، ويتكلم العربية. فالدول العربية لم تتكون وتتعدد بمشيئة أهلها، ولا بمقتضيات طبيعتها، بل جراء الاتفاقات والمعاهدات المعقودة بين الدول التي تقاسمت هذه البلاد[٣٢].

في اللغة والأدب

الأدب والقومية العربية

يعتقد الحصري أن هذه القضية تتفرع إلى مسائل كثيرة ومتنوعة، يعود بعضها إلى الماضي، ويحوم بعضها حول الحاضر، ويتوجه بعضها نحو المستقبل. وأهمها

(٣٢) الحصري، ساطع: «البلاد العربية»، العروبة أولاً، ص ١٣-١٨، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط٢ بيروت، ١٩٨٥.

التي تتوجه نحو المستقبل. وهنا يتوجب على الأدباء أن يخدموا القومية العربية، بتوجيهٍ قدرتهم الأدبية نحو تقوية الشعور والإيمان بها، ويتوجب على الأديب أن يكون «قومياً» يشعر بقوميته، ويعتز بها ويتحمس لها، فالأديب إذا آمن بالقومية العربية، سيشعر حتما بآلامها وآمالها، وسيجد –بطبيعة الحال- أحسن الوسائل لإظهار شعوره في إنتاجه الأدبي. فالأديب الوطني القومي، يتوجه نحو خدمة القومية العربية بدافع من شعوره الذاتي، دون أن يحتاج إلى «توجيه» أو حافز خارجي. فالدولة تنشئ المعاهد التي تتولى أمور التربية والتعليم والتثقيف، وتضع المناهج، وتقر الكتب، وتشجع التأليف والترجمة والنشر، وتنشئ دور الإذاعة. وتضم هذه المناهج والكتب طائفة كبيرة من الآثار الأدبية، التي تساعد على نشرها، والتي لا تخلو من التأثير في تنشئة الذوق الأدبي وتوجيهه. بذلك نجد أن يد الدولة تمتد إلى الكثير من الشؤون الأدبية وتتدخل في أمورها. فلا شك في أن توجيه الأدب إلى الاتجاه الذي يضمن تقوية القومية العربية، يجب أن يكون من أهم هذه الأهداف. وهي بذلك تخدم القومية العربية، دون أن تتعرض إلى حرية الأدباء بشكل من الأشكال.

ويؤمن الحصري أن خدمة الأدب للقومية لا تنحصر بالإنتاج الأدبي الذي يتصل بالقومية والعروبة مباشرة، بل إن الآثار الأدبية قد تخدم القومية العربية بطرق غير مباشرة أيضاً، وذلك عندما تقوّي في النفوس الفضائل الأخلاقية والمثل العليا على اختلاف أنواعها. لذا، يجب على الأدباء العرب أن يؤمنوا بوحدة الأمة العربية، فيتمسكوا بالقومية العربية، ولا يستسلموا لنوازع «الإقليمية»، التي تنافي مبدأ «الوحدة العربية»، وأن لا يندفعوا نحو «فكرة العالمية» التي تخدِّر العواطف القومية، وعليهم أن لا يتأخروا عن تجنيد مواهبهم الأدبية لخدمة القومية العربية، وأن يدركوا حق الإدراك حاجة الأمة إلى لغة «موحَّدة وموحِّدة»، فيتمسكوا بأهداب اللغة الفصحى، مع تجنب التقعر والجمود فيها، وعليهم أن يواصلوا العمل في سبيل تبسيطها، دون أن يُفقدوها صفتها الموحدة[٣٣].

الأدب والمجتمع

يرى الحصري أن الأدب يتفاعل مع المجتمع تفاعلاً مستمراً، يتأثر به ويؤثر فيه، دون انقطاع. وشدة تأثير الأدب في الحياة الاجتماعية والأخلاقية، تحمِّل الأدباء

(٣٣) «الأدب والقومية العربية»، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، ص ١٤٦، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط ٢ بيروت، ١٩٨٥.

مسؤولية معنوية كبيرة، وعلى الأدباء أن يقدروا هذه المسؤولية حق قدرها، وأن يعرفوا الضار والمفيد من أدبهم للمجتمع. وتختلف تأثيرات الآثار الأدبية في النفوس باختلاف أعمار قارئيها وسامعيها، ولذلك يصنِّف رجال التربية المؤلفات الأدبية بالنسبة إلى وجهة قابلية القارئين لفهمها وإلى نوع تأثرهم بها. ولا يجب أن يقتصر واجب النقاد في نقدهم على النواحي الفنية وحدها. وشبَّه المنتوجات (الأعمال) الأدبية من جهة تأثيراتها الاجتماعية ببعض المصنوعات المادية، لكل نوع من هذه الآلات والمصنوعات وظيفة خاصة، ومهمة معينة في الحياة الاجتماعية. ويجب ملاحظة أن الحاجة إلى كل نوع من أنواع الآلات والمصنوعات تتغير بتغير الظروف والأحوال[٣٤].

في التاريخ والاجتماع

يرى الحصري أن رجال التربية والتعليم يتفقون على أن دروس التاريخ من أهم الوسائل لإثارة الشعور الوطني وتنمية الوعي القومي في نفوس الطلاب، وأن تدريس التاريخ، لا يعني –في حقيقة الأمر– «تعليم الماضي»، بل إنه يعنى – من حيث الأساس– «تكوين الشعور الوطني». فليس معقولاً أن تطلب من المعلمين والمربين أن يتخلوا عن استخدام التاريخ في بث الروح الوطنية والقومية في النفوس. ولا تقتصر مباحث التاريخ على ماضي أمة واحدة، بل تتعداها إلى ماضي أمم مختلفة لكثرة العلاقات التي تربط تواريخ الأمم بعضها ببعض. حتى إن تأثير دروس التاريخ في بث الكراهية والعداوة بين الأمم، حمل بعض المفكرين على انتقاد «التاريخ». فعلى الكاتب أن يفرق بين «تدوين التاريخ» و «تدريس التاريخ»، حيث قال: «من الممكن كتابة التاريخ وتدوينه بنظرة علمية بحتة، غير أنه من المستحيل تدريس التاريخ وتعليمه بنظرة علمية بحتة، مجردة من كل نزعة خاصة»[٣٥].

(٣٤) انظر: «الأدب والقومية العربية»، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، ص ١٤٨-١٥٠، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

(٣٥) الحصري، ساطع: «تعليم التاريخ والعلاقات الدولية»، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، ص ٢٣-٢٤، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط ٢ بيروت، ١٩٨٥.

فالحصري يرى أن دروس التاريخ تختلف عن بقية العلوم الأخرى، لأن ذكر بعض الوقائع أو عدم ذكرها قد يغير تأثيرها في النفوس تغييراً أساسياً، وقد يشوه الحقيقة تشويهاً خطيراً. فمؤلفو الكتب التاريخية –في كل أمة – يكتبون ما يكتبونه لأغراض معينة، وأهم هذه الأغراض هو: التفاخر بماضي الأمة، وبث روح الاعتزاز بمآثرها. أما العرب فكثيراً ما ينخدعون بما كتبه هؤلاء، وينظرون إلى معظم الوقائع التاريخية تارة بنظرات فرنسية وطوراً بنظرات إنجليزية، وقلَّما يدركون أنه يترتب عليهم أن يتجردوا من أمثال هذه النظرات الأجنبية[٣٦].

ويرى الحصري أن علم الاجتماع، هو:

- أحدث العلوم الأساسية وأهم العلوم البشرية، يدرس الحياة الاجتماعية بجميع مظاهرها، ويتحرى أسباب الحوادث الاجتماعية وقوانين تطورها، معرفته ضرورة لكل فرد مثقف، لأن كل فرد يعيش في بيئة اجتماعية، يتأثر بها ويؤثر فيها، وكل فرد يحمل طائفة من الآراء الاجتماعية يتمسك بها، ويدعو إليها؛

- وأن الحياة الاجتماعية لا تسير على وتيرة واحدة، فالمجتمعات تجتاز أطواراً وأدواراً عديدة، يمتاز بعضها بالهدوء والاستقرار، ويتسم بعضها الآخر بالأزمات والصعوبات. في عهود الهدوء تكون المؤسسات الاجتماعية راسخة الكيان، والتقاليد الاجتماعية شديدة السيطرة على النفوس، تنشأ غالبية الشعب على الخضوع للمؤسسات الاجتماعية خضوعاً طوعياً. وفي الأزمات، تكون المؤسسات متزعزعة البنيان، والتقاليد الاجتماعية ضعيفة السيطرة على النفوس، ويكثر الأفراد المتبرمون من تلك المؤسسات ويستهترون بالتقاليد، ويبدأ الناس بالبحث عن نظم جديدة. فتكثر الحاجة إلى الأبحاث الاجتماعية؛

- وما ينطبق على العالم، ينطبق على العالم العربي، فقد دخل العالم العربي طور الأزمات الحادة، وعليه مضاعفة سرعة السير للحاق بركب التقدم والحضارة.

---

(٣٦) «تعليم التاريخ والعلاقات الدولية»، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، ص ٣٩-٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

لذا يتوجب على المعلمين التنبه إلى الحياة الاجتماعية الخاصة بأفراد المدرسة، والسعي إلى خلق جو اجتماعي صالح يغمر حياة المدرسة ويساعد على تنمية الروح الاجتماعية، فالتربية هي «تأثير الراشدين في الناشئين» ترمي إلى نقل مكتسبات الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة[٣٧].

في العلم والأخلاق والثقافة

تستعمل كلمة ثقافة الآن مقابل كلمة Culture الفرنسية، وكلمة حضارة مقابل كلمة Civilization الفرنسية أيضاً، كما تستعمل هاتان الكلمتان في اللغتين الإنجليزية والألمانية. ويرى الحصري أن مفهوم الحضارة يتصل بمفهوم الثقافة اتصالاً وثيقاً غير أنه أوسع نطاقاً منه وأكثر شمولاً، حيث تنحصر الثقافة في الأمور الذهنية والمعنوية، في حين تشمل الحضارة الأمور المادية والوسائل المادية. لذا، فإن الحضارة بطبيعتها قابلة للانتقال من أمة إلى أخرى بسهولة للانتشار بين الأمم، أما الثقافة فتبقى خاصة بكل أمة على حدة، وإن أثرت ثقافات الأمم المختلفة بعضها ببعض قليلاً أو كثيراً. تظهر هذه الخصائص بوضوح أكبر عند مقارنة العلوم بالآداب، فنجد أن العلوم لا تنتسب إلى أمة من الأمم، بينما الآداب تختص بأمة دون غيرها.

ترتبط ثقافة كل أمة بلغة الأمة وآدابها، فاللغة واسطة التفكير، إضافة إلى أنها واسطة نقل الآراء والأفكار وتبليغ الأحاسيس والانفعالات، وقد عبَّر العلماء عن عمل اللغة في تفكير الإنسان بقولهم: «التفكير بمثابة التكلم سراً، والتكلم بمثابة التفكير جهراً». فطبيعي أن تختلف ثقافات الأمم باختلاف لغاتها وآدابها في الدرجة الأولى. فالثقافة في أمة من الأمم لا تبقى منعزلة عن غيرها انعزالاً تاماً، كما أنها لا تستقل عن تأثير الحضارة استقلالاً مطلقاً، بل تتأثر بالثقافات الأخرى، كما تتأثر بتطورات الحضارة؛ ولا يكون ذلك عن طريق الانتقال المباشر، بل عن طريق التأثير في النفوس تأثيراً باطنياً يؤدي إلى شيء من التغير في أساليب التفكير والتحسس. فالثقافة من الأمور المعنوية، التي لا تتبع الروابط الجغرافية، ولا تتقيد بقيود المسافات. تتميز الأمم عن بعضها بثقافات خاصة، وتشترك مع بعضها بحضارات عامة. فالثقافة تكون –بحد ذاتها– قومية، والحضارة تكون بطبيعتها أممية.

(٣٧) الحصري، ساطع: «علم الاجتماع وفن التربية»، أحاديث في التربية والاجتماع، ص ١١-٢٤، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

ويرى الحصري أن السبيل الوحيد للحاق بقافلة الحضارة هو «الاقتباس» بأوسع وأتم معانيه، وهذا الاقتباس مقصور على الحضارة وحدها، ولا يشمل الثقافة، لأنها ليست من الأمور التي يمكن اقتباسها من الخارج ونقلها، بل من الأمور التي لا بد من تكوينها في النفوس، كما أننا لا نستطيع الاستفادة من ثقافات الأمم الأخرى بوجه من الوجوه، بل كل ما يمكن عمله لا يجب أن يخرج عن نطاق الأعمال.

ولما كانت لغة هذه البلاد عربية، فإن ثقافتها ستكون عربية، وستشترك هذه البلاد في أمور الثقافة مع سائر البلاد العربية لا مع أقطار البحر المتوسط. وسيساهم أبناء السواحل والجبال في تكوين ثقافة عربية راقية، تنمو وتزدهر، مغمورة بأنوار العلوم العصرية وفيوض الحضارة العالمية. ويجزم الكاتب أن هذه الأمور ستتم حتماً، رغم جميع الجهود التي يبذلها البعض في سبيل إيقاف هذا التيار[٣٨].

في التربية والثقافة

يرى الحصري أن مردَّ الفروق بين نظم التعليم المقررة، ومناهج التدريس المتبعة في البلاد العربية، وعدد سني الدراسة، ووجهة تدريس اللغة الأجنبية، هو اختلاف هذه الظروف السياسية من قطر إلى قطر منذ عدة عقود، ولا سيما منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى، حيث سيطر البريطانيون على جزء من البلاد العربية، وسيطر الفرنسيون على جزء آخر، وتفاوتت مدة السيطرة بين الدول العربية، فبعضها طويلة الأمد وشديدة الوطأة، وبعضها قصيرة الأمد كثيرة المرونة. وقد بُذلت جهود عدة لمقاومة هذه السيطرة تفاوتت ما بين الجرأة والتردد، وأسفرت عن نتائج سريعة في بعضها وبطيئة في بعضها. وقد أدى اختلاف الأسباب والظروف السياسية من قطر إلى قطر إلى تكوين الفروق العظيمة بين هذه الدول، دون أن يكون لرغبات أهل البلاد ولحاجات الأقطار ومنافعها الحقيقية أي دخل وتأثير في هذا المضمار.

استرعت هذه الفروق أنظار المهتمين بشؤون الثقافة والتربية والتعليم في مختلف الأقطار العربية، كلما تكاملت فيها معالم الاستقلال، فانبرى المفكرون إلى البحث عن الوسائل التي تضمن توثيق الصلات الثقافية بين مختلف الأقطار العربية،

(٣٨) «الثقافة العربية وما يسمى ثقافة البحر الأبيض المتوسط»، آراء في العلم والأخلاق والثقافة، ص٤٠-٥١، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

وتولدت في نفوسهم رغبة قوية لإزالة هذه الفروق بغية الوصول إلى نظم تعليمية متقاربة ومتماثلة في جميع الأقطار العربية، والانتهاء من تلك إلى تكوين ثقافة عربية موحدة. وقد وضعت المعاهدة الثقافية التي أقرها مجلس جامعة الدول العربية سنة ١٩٤٥ لتحقيق هذه الغاية السامية، وقد تضمنت المعاهدة (١٩) مادة تتفق فيها دول الجامعة على التعاون في جميع الشؤون الثقافية بجميع الوسائل التي تكفل تقدم الثقافة[٣٩].

رؤية الحصري وتطلعاته المستقبلية في التربية والثقافة

يؤكد الحصري «أن توحيد الثقافة لدى أمة من الأمم، لا يعني حمل الناس على تعلم أشياء متماثلة تمام التماثل، أو تعويدهم التفكير على نمط واحد في كل الأمور، بل يعني تنسيق أفكار الناس وعواطفهم تنسيقاً يؤدي إلى توليد «وحدة معنوية سامية» مثل الوحدة الموسيقية. لذا، يجب أن نصبو إلى وحدة الثقافة من النوع «الوحدة المركبة العالية» التي تتولد من تمازج الكثير من الأمور المختلفة المتنوعة، لا «الوحدة البسيطة» العادية التي تكون فقيرة العناصر وضئيلة القيمة بوجه عام».

كما يرى الحصري أنه يجانب الصواب كل من يقول بوجوب توحيد مناهج الدراسة، وبوجوب تنويعها دون قيد وشرط. لكنه يتفق مع من يقولون بأن الدراسة في القاهرة لا يجوز أن تجري مثلاً في دمشق وبغداد... لأن الدروس يجب أن تختلف ليس من قطر إلى قطر فحسب، بل من إقليم إلى إقليم، ومن مدينة إلى مدينة، داخل القطر الواحد، لأن الدراسة - لا سيما في المدارس الابتدائية - يجب أن تستند - بوجه عام- إلى ملاحظات الأطفال ومشاهداتهم المباشرة، فجميع الدروس، من المطالعة والإنشاء إلى الحساب والجغرافيا والأشياء، يجب أن تختلف باختلاف البيئات، ويجب أن تتنوع تنوعاً عاماً من حيث المفردات، فهذه المفردات هي واسطة للوصول إلى بعض الغايات، وأن تنويع الدروس من حيث المفردات والتفرعات لا يتنافى مع توحيدها من حيث الأسس والغايات. فيترتب على رجال التربية والتعليم أن يضعوا الخطط الكافلة لتحقيق هذه الوحدة، وذلك التنوع في وقت واحد[٤٠].

---

(٣٩) الحصري، ساطع: «العلاقات الثقافية بين البلاد العربية»، آراء في العلم والأخلاق والثقافة، ص. ٨١-٨٨، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨.

(٤٠) «العلاقات الثقافية بين البلاد العربية»، آراء في العلم والأخلاق والثقافة، ص. ٨٨-٩٢، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

رأي الحصري في الثقافة التي نصبو إليها

يرى الحصري أن الوحدة الثقافية التي يتوق العرب إلى تكوينها، لا تختلف كثيراً عن الوحدة الحياتية التي نشاهدها بين أعضاء البدن، فالوحدة الثقافية المنشودة لا تختلف عن وحدة الألحان التي يطالب بها هواة الطرب والموسيقى؛ فالثقافة الموحدة لا تعني إزالة الفوارق الفكرية بين الناس، بل تعني الوصول إلى وحدة عضوية تناسقية، كوحدة الحياة في البدن، والأنغام في الأوركسترا[٤١].

الخلاصة

يُعدّ الحصري من أقوى المفكرين القوميين تأثيراً في ثلاثينات القرن العشرين، فقد بدأ حياته العملية في منطقة البلقاء، في الوقت الذي كانت فيه تغلي بالأفكار القومية والتحررية، لتُشبَع بهذه الأفكار، مما جعله يسرع في الانضمام إلى جمعية الاتحاد والترقي، لكنه سرعان ما تركها بعد أن تبينت له أهدافها ونزعتها الطورانية. في خضم هذه الأحداث المتلاحقة خلال الحرب العالمية الأولى، بدأ إحساس الحصري بقوميته وعروبته باكراً، فكرّس حياته للدعوة للقومية العربية، ودخل هذا الميدان من خلال عمله في المجال التربوي والتعليمي، والثقافي؛ وهو بهذا يخالف القوميين العرب في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، الذين أخذوا ينحون بها منحىً سياسياً، معتنقين مبادئ وآراء سياسية. لكن الحصري نأى بنفسه عن الانضمام إلى أي فصيل سياسي، وبقي ينادي بالقومية العربية، حتى اليوم الأخير من حياته.

وقد بيّن الحصري أن أهم ركائز القومية العربية هي اللغة والتاريخ، فاللغة وسيلة الاتصال بين الشعوب، تحفظ التراث والدين والتاريخ، أما التاريخ فهو مجموعة الأحداث التي تجمع الأمة في مصير واحد، وهو شعور الأمة وذاكرتها. أما سبيل تحقيق الوحدة عند الحصري فيكون في إذكاء وعي أبناء الأمة باستخدام التربية والتعليم وتوحيد التعليم بين الدول، وإن كان لابد من الأخذ بعين الاعتبار الفروقات في التعليم بين إقليم وآخر، وخاصة في المراحل الأولى من التعليم.

---

(٤١) «العلاقات الثقافية بين البلاد العربية»، آراء في العلم والأخلاق والثقافة، ص ٩٤-٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة بالمركز، ط.٢ بيروت، ١٩٨٥.

ورغم ما تعرض له خلال حياته من معاداة بريطانيا والسياسيين العراقيين له، ثم طرده من العراق، فلم تثنه هذه المعاملة السيئة عن التمسُّك بأفكاره ومواقفه، فعكف خلال سنوات تقاعده على ترسيخها بالكتابة، فالكتابة هي الوسيلة الوحيدة الخالدة بعد الإنسان، التي تفيد الأجيال اللاحقة.

ورغم ما يقال عن الحصري سواء سلباً أو إيجاباً، فإنه - برأيي المتواضع - قد وضع يده على المشكلة الأساسية وهي تربية الجيل على الشعور بالانتماء إلى الأمة العربية وبالاعتزاز بهذا الانتماء، وذلك من خلال غرس المبادئ القومية التي نادى بها وتعزيز الشعور بأن الأمة تربط بينها روابط قوية هي اللغة والتاريخ أقوى من روابط أخرى كثيرة، لا ننكر فضلها كالدين والمصير المشترك، فتبقى متماسكة لا تتأثر بالمؤثرات الأجنبية التي تحاول أن تنثر بذور التفرقة بين أفرادها فتزرع فكرة الفينيقية في مكان والبربرية في آخر والقبطية والفرعونية في ثالث، والآشورية والبابلية في رابع، حتى لا يشعر أبناء الوطن العربي الواحد بأنهم يمثلون أمة واحدة، بل هم مجموعة من الأمم كل منها لها لغتها وتاريخها ومصيرها وحياتها التي تختلف عن تاريخ ومصير وحياة الدول العربية الأخرى.

ومما يدل على أن أفكار الحصري وآراءه لا تزال حيه باقية، الندوة التي أقيمت في الذكرى الثلاثين على رحيله، مما يدل على أن فكره لا زال ينبض بين ضلوع هذه الأمة، وتتنفسه رئاتها، وإن توقفت فترات، فلا بد أنها ستعود إلى تفهُّم ما فاتها.

(٤)

خليجٌ واحدٌ والريحُ شتّى

ملامحُ مِنَ الرصيدِ الفكريّ للدكتور إدوارد سعيد

محمّد عبد الفتاح حليقاوي*

«الثقافة تمثّل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس، والإزالة، والإقصاء، إنَّ المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم أعتقد أنَّ الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية».

(إدوارد سعيد)

«إنَّ صوت المثقّف وحيد، لكنّه يُسمَع رنّاناً، والسبب الوحيد للرنين هو أن هذا الصوت يربط نفسه دون قيود بواقع حركة ما، وطموحات شعبٍ ما، وبالسعي المشترك من أجل مثل أعلى مشترك».

(إدوارد سعيد)

بخطابِ الباحث في أصول كتابات ما بعد الاستعمار، وبمنهجية العالِم حول سياقات التصوّرات الغربيّة المُعاصِرة تجاه الشرق وحدود علاقتِه بالآخر، انبرى إدوارد سعيد[1]، ليؤكّد لزوم التماهي مع الآثار السياسية للكتابة، وبيان آليات تحقّق ذلك عبر القراءة الثقافية الواعية التي تُعيد النقد إلى هذا العالَم، ذلكم أنَّ النصَّ يُمثّل حالة تستلزم تواصلها مع مظاهر الحياة الثقافية والسياسية

* خبير الدراسات الاجتماعية/ الأونروا - عمّان/الأردن.

والاجتماعية، وربّما كان أرقى إلى تمثُّل الحقيقة، وأوفى بأبعادها منهجاً، الإشارة إلى كون النصيّة ليست مُقْنِعة بشتى أحوالها[٢]، بل إنَّ إدوارد سعيد أكَّد مجموعة الروابط التي تبدو كالجسر بين النصوص من زاوية، والوقائع الوجودية للحياة البشرية والأحداث المتعدّدة وتعييناً السياسية منها من زاوية أخرى[٣].

ويظلُّ لنا أنْ نقول، إن الأدب عموماً بالنسبة إلى إدوارد سعيد في غاية الأهمية، لأنه يحمل كل ما هو تاريخي وجمالي ومجتمعي. وتأسيساً على ذلك يكون ما سبق هو الخطوط الخلفية لأية نظرية نقدية في أثناء تعاملها مع النصوص. ولذا لم يكن مستغرباً أنْ يُمايز إدوارد سعيد بين ثنائيات متعددة، مثل النَّسب والانتساب، إذ النَّسب في الحقيقة هو كلّ ما يصف مكونات النصّ، ويُحقّق هذا الأمر في جوهره تحليلاً جوّانياً لجماليات النصّ وأنساقه وتكويناته، وعلى الضفّة الأخرى، فإنَّ الانتساب، هو ما يمنح النصوص مجال حركتها، بما يتضمنه ذلك من مكانة المؤلّف، ومجموعة النصوص المحيطة به، فضلاً عن اللحظة التاريخية التي يبرز فيها استعادة النصّ وصولاً إلى إجراءات النشر والتوزيع والتلقّي. وتأسيساً على هذا، يغدو الانتساب إعادة تكوين الروابط بين النصوص والعالَم، بهدف إخراج ذلك النصّ من عزلته التي تفرضها عليه التوجهات الأكاديمية ذات الرؤية التخصّصية الضيّقة[٤].

ولقد كان من شأن إدوارد سعيد، أنْ ركّز دائماً على ضرورة الاهتمام بالوعي النقدي، والسموّ بعقلية الإنسان وقدراته في سبيل صنع التاريخ الخاص بهذا الإنسان، ولذا كان له الحضور الأبرز في بلورة النظرية ما بعد الاستعمارية التي تقوم على أساس الإنسان، وبالإنسان، وأن الكتابة التي تعلو بالكرامة والحريّة، ومقاومة الاستبداد والاستلاب، هي الطريق الوحيد، والأخير، وربما الطويل أيضاً، نحو الاحتكام للإنسانية، والارتقاء بها لأن: «النزعة الإنسانية الحقّة تقوم على

الإحساس بالانتماء إلى جماعة كبرى تضمَ باحثين آخرين ومجتمعات وعصوراً أخرى، فما من باحثٍ إنسانيّ بمعزل عمّا حوله، لذا فواجبنا يتمثّل في توسيع دائرة النقاش، أي أنْ نجابه الظلم والمعاناة، بأن نضعها جميعاً داخل سياقٍ أرحب ينهل بغزارة من التاريخ والثقافة، والواقع الاجتماعي والاقتصادي»[٥].

إنَّ أقربَ من هذا رَشَدَاً، وأوضح عبارةً، التأكيد على ضخامة المعركة التي خاضها إدوارد سعيد في مواجهة الأنا أولاً، والآخَر آخِراً، واكتشف أنَّ هذا الشرق: «حيثما وُجِدَ في الوعي الغربي، انتهى به الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعاني، والتداعيات، وظلال المعاني، وأنَّ هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقيّ، بل إلى المجال الذي يرتبط بحيط الكلمة»[٦]، والشرق أيضاً ليس من صنع الخيال الغربيّ الغارق في أنانيَّته، لأنه من: «المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض صورة الشرق»[٧]، حيث يصل إدوارد سعيد إلى حقيقة مؤداها أن صورة الشرق صنعتها خطابات القوة لدى الغرب، وأنّ الشرق تمّ إخضاعه للمختبر الذهنيّ الغربيّ وبناء صورته وفق الإرادة الخاصة لهذا الغرب وحده[٨].

ولعلَّ من تمام العدل والموضوعية الإشارة إلى رؤية ومنهج أدوارد سعيد في الخروج من هذه الذهنية الغربية المغلقة من خلال «أنسنة العلم والفكر والمنهج»، والتخلّص من الارتهان الإيديولجيّ، حيث أعلن أنّه: «لن يسمح أنْ يقال أنَّ شيئاً أو إنساناً يفقد صفة الإنسانية ويسقط من الحساب نهائياً لمجرّد أنه ليس من أهلنا، أو لأنه لا ينتمي إلى تراث مختلف عن تراثنا، أو أنّه صادر عن منظور وتجربة مغايرين، أو ناجمٌ عن مسارات إنتاج مختلفة عن مسارات الإنتاج عندنا، كما هو حال صول بلّو في عبارته المرعبة في تعاليها: جدوا لي قريناً لبروست في قبائل الزولو»[٩]، واستمر إدوارد سعيد في نضاله ضد مُلاّك

الحقيقة المطلقة الغربيين، والتعامل مع التاريخ على أساس أنه واحد لا يتغيّر، فهذه الرؤية الغربية التي أضاعت على الإنسانية فرصة الالتقاء لأنه ما زال في الغرب هاجس أنهم: «الأوصياء على الرؤية المقدّسة أو النصّ المقدّس، فضروب عدوانهم لا يحصيها العدّ، وهراواتهم الغليظة لا تقبل أي خلاف، ولا تسمح قطعاً بأي تنويع أو تعدّدية»[١٠].

وفي السياق ذاته، لم يتوقف إدوارد سعيد عن محاربة ما يسمى الهويات المتكلّسة، التي تجعل البعض يُغلق التاريخ على نفسه باسم القومية، أو الهوية الخاصة، معتبراً أن هذه التوجهات ثمرة النزوع الزائف وغير الواعي نحو النصوص الدينية، أو الإيمان الأجوف بوجود إرث ما ورائي مرعب، وهو في تصوّر إدوارد سعيد أحد أشكال الأصولية أو بعبارته الخاصة «الأصلانية» حيث يؤكّد في كتابه (الثقافة والإمبريالية): «أنْ نقبل الأصلانية هو أن نقبل عقابيل الإمبريالية، الانقسامات العرقية، والدينية، والسياسية، التي فرضتها الإمبريالية ذاتها، هو أن نهجر التاريخ من أجل تجوهرات تملك القوة على أن تثير البشر بعضهم ضد بعض»[١١].

وإذا كان لنا من منجىً من الهويات المطلقة، والمغلقة، واللاتاريخية، التي تتكاثر في أتون النصوص المتعالية على الآخر، فهو عدم التوقّف عند الهجاء المعرفيّ وحسب بل: «في الوقت نفسه، ويا للمفارقة، فإننا أشدّ وعياً من أيّ وقت مضى لمدى كون التجارب التاريخية والثقافية هجينة ومولّدة، وللكيفية التي بها تستمدّ كل منها تجارب ومجالات متعددة، وكثيراً ما تكون متناقضة، ولكيفية عبورها للحدود القومية، وتحدّيها ورفضها الخضوع للعمل الشُّرَطيّ الذي تمارسه المذهبيات الجامدة والوطنيات الصارخة، هيهات أن تكون الثقافات وحدانية موحّدة، أو مستقلّة ذاتياً، بل إنها بحقّ لتكتسب عناصر أجنبية، وأخريات،

وفروق، تفوق ما تقوم واعيةً بإقصائه، مَنْ يستطيع في الهند أو الجزائر اليوم أن يعزل بثقة المكوّن البريطاني أو الفرنسي للماضي عن الوقائع الراهنة»[١٢].

إنَّ في طوقنا القول إنَّ أدوارد سعيد في مجمل ما كتبه في مجالات الاستشراق، والنقد الأدبيّ، والفلسفة، والسيرة الذاتية، والسياسة، كان يروم نحو نهضة النقد من السبات النصيّ الطويل، الذي ظلّ أسيره ورهين محبسيه طوال قرون، وأنَّ النقد الذي سعى وناضل من أجله يستلهم وجوده من الفضاء الإنسانيّ وحده، والوقوف في وجه كل أنواع النقد الأصوليّ الذي ينبني على معتقد جامد، وفهم تسلطيّ، وخطابٍ قمعيّ، وفي مناقضة لافتة لأنظمة الشمولية، والأنساق المغلقة، والرفض الجذريّ لكل صيغة صورية تتحوّل إلى وعي نظريّ خالص، يغترب بالنقد عن العالم، أو يغترب بالعالم عن وعيه النقدي[١٣].

ويجوزُ لنا، عند هذه النقطة من السياق، أن نشير إلى ملمح آخر تفرّد به إدوارد سعيد عن غيره، وهو السعي نحو أن تكون العملية النقدية ذات مرجعية إنسانية، عملية تستمدّ قواها وقيمها وقيمتها من الطابع الديمقراطي، والتفكير الحرّ[١٤]، حيث اعتمد في منهجه هذا على مدخل واسع مفتاحه الأساسيّ عبارة «النقد الدنيوي» التي تشير في مضمونها وجوهرها إلى فكرة الانفتاح على العالم التاريخيّ والحقيقيّ، وبعبارة أدق، يحيا الإنسان داخل العالم وليس خارجه. وهو هنا، يؤشِّر بصورة واضحة إلى المثقّف الذي لا يبيع أو يُباع في سبيل أي شيء، وإنما يُطالب هذا المثقّف الوقوف في وجه: «وابل من تصورات للعالم معلّبة، مُتشيّئة، تغتصب الوعي وتكبح النقد الديمقراطي، ما يوجب على المثقف الإنسانيّ أن يكرّس نشاطه لتخريب وتفكيك عوامل الاستلاب تلك»[١٥].

وأمّا منتهى الغاية التي يسعى إدوارد سعيد إلى إقرارها، فهي أهمية المنهج العلميّ في دراسة «الخطاب» الذي مكّن الغرب من الصمود المعرفيّ

كل ذلك الوقت فيما يتعلّق بمسألة الاستشراق، متماهياً بل وربما متجاوزاً في هذا ما طرحه المفكّر الفرنسيّ ميشيل فوكو[١٦]، حيث يؤكّد إدوارد سعيد أنّنا ما لم: «نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان الخطاب، فلن نتمكّن مطلقاً من تفهّم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق – بل وابتداعه – في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية والأيديولوجية والعلمية والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»[١٧]، وإنَّ أي محاولة علمية ونقدية في آنٍ واحدٍ معاً لهذا الغرب المتعالي تجعله يتحوّل من الحوار المُدَّعى إلى الإقصاء، ومن قبول الآخر والقواسم المشتركة الإنسانية الرابضة في الخطاب الغربي إلى سياسات الطمس والإلغاء.

وآيةُ إدوارد سعيد على ما تقدّم يطرحه بصورة سلسة تقوّض بنيان هذا المارد اللفظيّ، والخطاب الذي يرفض الاعتراف حتى بما اقترفته حضارته حيث يقول: «عام ١٩٨٦ خلال البثّ والمناقشات اللاحقة لبرنامج وثائقي عنوانه الأفارقة، كانت بي بي سي أصلاً قد كُلِّفت بإعداده، وقدمت معظم تمويله، وقد كتب السلسلة وسرده باحث متميّز وأستاذ العلوم السياسية في جامعة ميشيغن هو علي مزروعي، وهو كينيّ مسلم تسمو كفاءته ومصداقيته كجامعي ثقة من الدرجة الأولى على كلّ مُساءَلة وريبة، وكانت لسلسة مزروعي مقدمتان منطقيتان: الأولى، أنه للمرة الأولى في تاريخ تُهيمن عليه تمثيلات الغرب لأفريقيا يقوم إفريقي بتمثيل نفسه وتمثيل إفريقيا أمام جمهور غربيّ، وهو بالضبط الجمهور الذي قامت مجتمعاته لبضع مئات من السنين بنهب إفريقيا، واستعمارها، واستعبادها. والمقدمة المنطقية الثانية هي أن تاريخ إفريقيا مكوّن من ثلاثة عناصر، أو بلغة مزروعي، ثلاث دوائر متحدة المركز: التجربة الأصلانية الإفريقية، وتجربة الإسلام، وتجربة الإمبريالية. بدايةً سحب الصندوق القومي

للإنسانيات دعمه المالي لبثّ هذه الحصة الوثائقية، رغم أنَّ السلسلة بُثّت على قناة بي بي سي على أي حال، ثم إنَّ نيويورك تايمز، وهي الصحيفة العمومية الأولى، نشرت مقالات متوالية تهاجم السلسلة، وأنَّ مزروعي يمارس الإقصاءات والتأكيدات العقائدية، وأنه يبالغ مبالغة ضخمة في تصوير شرور الاستعمار الغربي... فها هو ذا، في نهاية المطاف، شخص إفريقيّ على شاشة التلفاز الغربيّ، في فترة البثّ الرئيسية، يتجرّأ على اتهام الغرب بما كان قد فعله، مُعيداً فتح ملفٍّ كان قد اعتُبِرَ مغلقاً، ثمَّ إن كون مزروعي قال أيضاً كلاماً حميداً عن الإسلام، وأظهر تمكّنه من المنهج التاريخيّ والبلاغيات السياسية الغربية، وكونه، بإيجاز، وقد ظهر نموذجاً مُقْنِعَاً لكائن إنسانيّ حقيقيّ، كل هذه الأمور جرت مجرى معاكساً للعقائدية والإمبريالية»[١٨].

بهذهِ الرؤى يروم إدوارد سعيد التحرّر من سلطة النصوص الاستشراقية، والانعتاق من الخطاب الغربيّ المرتكز على إقصاء الآخر، مقدّماً استثماراً معرفياً في مجال النقد الثقافيّ والإنسانيّ أنزلَ فيه الاستشراق وكتيبة العلماء والفلاسفة الغربيين فيه من علياء السطوة والقوة والمعرفة المطلقة الزائفة إلى ميدان المنهجية العلمية، والفكر الإنسانيّ، والنقد الثقافيّ الواعي، والمقاومة الحقيقية للظلم والاستبداد. وطالما أوضح أنَّ الاختلال الغربيّ قد بلغ مداه إلى الحدّ الذي جعل الاستعمار يرى أنه موجود في هذا البلد أو ذاك لأنَّ المُستَعْمَرينَ بحاجة إليهم، وأنه من واجب هذا الغرب الراقي والمتحضّر أن يقوم بحماية الآخر من بربريته ووحشيته[١٩]. ويقدّم إدوارد سعيد نموذجاً صارخاً على هذه العنجهية الغربية من خلال المفكر الفرنسيّ «ألكسيس دي توكفيل» الذي عاش في القرن ١٩م، ويمثّل قمّة القيم الغربية الديموقراطية والليبرالية، حيث كتب توكفيل نقداً لاذعاً عن الوحشية الأمريكية في التعامل مع الهنود الحمر، ولكن

في نهاية الثلاثينيات والأربعينيات من القرن ١٩ ذاته عندما كان جيش الاحتلال الفرنسي بقيادة المارشال بيجو يقتل بوحشية مئات المسلمين في الجزائر، فإنَّ توكفيل لا يرى بأساً في ذلك، وهو موقف في قمة الفقر الروحيّ والأخلاقيّ للغرب الذي يفتقد أي معيار للسلوك الإنسانيّ، ويوضح مدى الازدواجية لهذا الغرب[٢٠].

ويكادُ الاتفاق ينعقد على رسوخ هذه الازدواجية في العقلية الغربية حتى يومنا هذا، وما فعله إدوارد سعيد هو إزالة الركام الذي غطّى به الغرب نفسه أحياناً، أو غابت معالمه من تعاظم الاضطهاد، فالمُستعمِر الغربيّ يدّعي الإنسانية من أجل ممارسة الطغيان والإلغاء، وفي الوقت الذي يشجب فيه الغرب أعمال المقاومة ضده فإنه يمارس أقسى أشكال العنف، وما يقوم باستبعاده ونفيه من زاوية، يقوم بتحضيره وعقلنته وتبريره من زاوية أخرى، فالغرب يكرس الاستبداد باسم عشق الحريّة، ويدعو إلى المساواة ولا يقدر إلاّ على التفاضل والتعالي، ويعلن الحرب على الفاشية من أجل تسويغ الإرهاب الفكريّ الذي يقوده، وهذا شأن مَنْ يدعو إلى الحرية، في وقتٍ يمارس فيه على البشر وصايته النخبوية لكي يستبدّ بهم بوصفه أولى منهم بأنفسهم[٢١].

وأكثر من ذلك، فقد بلغ الغرب درجة عالية من السطو المعرفيّ لا تقلّ عن السطو الماديّ، وبالتالي لم تعد الإمبريالية على سبيل المثال كلمة ذات دلالة خاصة وحسب، وإنما هي تعبير عن: «جوهر الرؤية الغربية الحديثة للعالَم»[٢٢]، كما يراها الدكتور عبد الوهاب المسيري، الذي يؤكّد أنَّ ما حدث في الغرب خلال المرحلة الاستعمارية لم يكن تراكماً رأسمالياً خالصاً فقط، بل هو تراكمٌ إمبرياليّ في الحقيقة، وأنَّ ما قامت بريطانيا العظمى بسرقته ونهبه من الهند وحدها يزيد على كل ما قامت بإنتاجه طوال عصر الثورة الصناعية[٢٣]، وهذا ما كان قد استقرّ عليه إدوارد سعيد عند تعريفه لمفهومي الإمبريالية والاستعمار،

حيث يرى الإمبريالية: «وجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مُسيطر يحكم بقعة من الأرض قصيّة، أما الاستعمار الذي هو دائماً تقريباً من عقابيل الإمبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع الأرض»[٢٤].

ومهما يكن الأمر في هذا الاستبصار من ألوان الاختلاف والائتلاف، فإنَّ الثابت كما أسلف إدوارد سعيد هو آنية الاستعمار؛ أي إنه حالة عابرة في التاريخ الغربيّ، بينما تمثّل الإمبريالية نزعة وجودية في النسيج العقليّ الغربيّ، ومراحل تطوره المتعاقبة. ومن أبرز الأمثلة على هذه الرؤى الراقية لدى إدوارد سعيد حول الصعوبة المُركّبة التي يعانيها الغرب في سبيل انعتاقه من الأسر الإمبريالي الذي يحلو له من جهة، ويستقرّ في أعماق أعماقه من جهة ثانية، ما حصل في مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥م، حيث يرى إدوارد سعيد بأنَّ الشرق عموماً قد حصل على استقلال الغالبية العظمى من دوله في مواجهة الإمبراطوريات الغربية، ولكن ما لبثت هذه الدول أنْ واجهت شكلاً جديداً من الدول الإمبريالية في مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي السابق. في هذه اللحظة يقول إدوارد سعيد: «عجز الاستشراق عن التعرّف على شرقهِ في العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقاً يتحداه، وشرقاً مدجّجاً بالسلاح السياسي»[٢٥]، غير أنَّ الاستشراق استعاد خطابه الإمبريالي سريعاً، وبدأ يتجاوز: «تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية، والتطوّر التاريخيّ، فكانت في نظر المستشرقين لا تزيد عن ذباب كما يقول شكسبير: تقتلهُ الصِبْيَةُ لهواً ومرحاً»[٢٦]، وعادت الإمبريالية الغربية كأنها ما توقفت أبداً.

وليسَ يخلو من الدلالة أنْ يسعى إدوارد سعيد إلى البحث عن طريق الخلاص في وجه هذه الإمبريالية، ففي الوقت الذي يمثّل فيه الخطاب الإمبريالي تَرَفَاً فكرياً وثقافياً لدى أغلب الغربيين المختصين في هذا الحقل المعرفيّ[٢٧]،

وأنهم لا رغبة لديهم أو لا قدرة لهم على الاعتراف بالإرث الإمبريالي الضخم وغير الإنسانيّ ناهيك عن محاولة الاشتباك المعرفيّ معه، فإنَّ رجلاً واحداً بيقظته الخطابية مثل إدوارد سعيد تقوده رؤاه العلمية إلى مفهوم المقاومة وعلاقة النصوص المختلفة بشروطها الزمانية والمكانية المتعددة [٢٨]. وحتى نقترب من فكرتنا أكثر، يؤكّد إدوارد سعيد أنّ هؤلاء الغربيين – وبالذات ميشيل فوكو –لا يفكرون أساساً بمقاومة السلطة، لا من داخل النصوص المعرفية العديدة، ولا من خلال توجيه ما يوظّف الثقافة والمعرفة على حدٍّ سواء في مواجهة السلطة القائمة، وظلَّ داخل إطار تجربته المعرفيّة بحيث: «سَجَنَ فوكو نفسه فيها، وسَجَنَ آخرين معه» [٢٩].

وصارَ لزاماً، في ضوء هذا المُستَجدّ، أنْ يقوم إدوارد سعيد باجتراح رؤيته الخاصة في مواجهة الإمبريالية، وأنْ يحلّق خارج السرب المعرفيّ والفكريّ الذي امتاز قروناً برؤيته الأحادية التضليليّة، وقد ساهم في هذا المجال من خلال تكريس فكرة «المقاومة المعقلنة»، والإعلان عن ضرورة نشر الأبعاد النضالية لدى الثقافة والمثقفين، ذلكم أنَّ هذه: «الثقافة تمثّل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس، والإزالة، والإقصاء، إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم أعتقد أنَّ الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية«[٣٠]، كما طالب إدوارد سعيد أيضاً بضرورة أن يبدأ المثقّف ما بعد الكولونيالي في النضال ضد الإمبريالية على المستويين التاريخيّ من زاوية، والمقاومة المعقلنة من زاوية ثانية[٣١].

ثمَّ نزيد على هذا ما ذهب إليه إدوارد سعيد من ضرورة بلورة «القراءة الطباقية» للغرب وأنساقه المعرفية، وأنَّ المثقّف الحقيقيّ يتجلّى إبداعه، وتكمن أهميته في حالة مجتمعنا العربيّ، في الاندغام بالزمن التاريخيّ للوطن

العربيّ، وحاجاته المعرفية، وليس علمياً ولا منهجياً ولا أخلاقياً أن قيمة وقامة المثقّف تتحدّد بمدى محاكاته للغرب وإبداعاته، ومن أجل هذا كلّه يصرّ إدوارد سعيد أن يكون: «الغرض من النشاط الفكري هو نصر قضية الحرية والمعرفة الإنسانية»[٣٢]، بينما لا يزال الغرب قابعاً في برجه العاجيّ محاولاً التلفيق لا التوفيق بين جناحٍ مضيءٍ من فكرٍ وفلسفةٍ، وآدابٍ راقية، وجناحٍ مظلمٍ تكتنزهُ صفحات الظلم، والاستعمار، وإلغاء الآخر، والعبودية.

وفي الإطار ذاته، وضمن المشروع الفكريّ الذي بدأت معالمه تزداد بريقاً ونضجاً، نشر إدوارد سعيد مقالتيه الشهيرتين «نظرية السَّفَر Traveling Theory»، و«إعادة نظر في نظرية السَّفَر Traveling Theory Reconsidered»، وكانتا بمثابة صدمة للمفكّرين العرب على وجه الخصوص، ذلكم أنَّ هيمنة النقد الغربي قد وصلت آنذاك مداها الأبعد[٣٣]. ويقدّم في هاتين المقالتين رؤاه وبراهينه ضدّ تحويل النظرية الأدبية إلى ركنٍ إيمانيّ ثقافيّ، وفي هذه الحالة تتحوّل النظرية إلى صيغة المقدّس، وتكتسب مكانة المرجعية، وتصبح مجالاً مغلقاً للاختصاصيين ومعاونيهم. وترتكز دعوته هذه في المقالتين على أهمية اللامركزية، وعدم التكريس، والتوعية ضدّ الدَّجَل[٣٤].

ويرى إدوارد سعيد، أنَّ: «أيّة دراسة للطريقة التي تسافر بها النظريات تُظهر حتمية التغيير والتحوّل عند كلّ محطة من محطات السَّفَر، وفيما يتعلّق بكلّ وجه من أوجه النظرية – تقنيات النشر، والتواصل، والتفسير –، وإذا أخذنا في الاعتبار إيمان إدوارد سعيد بالجماعة الإنسانية البعيدة عن القسر، فإنَّ هذا ما يجب أنْ تكون عليه حال النظرية، فالنظرية، كما يصرّح في المقالة الثانية: محكومة بالسَّفَر، وبالتحرّك إلى ما وراء حدودها، وبالهجرة، وبالبقاء بمعنىً ما

في المنفى، في شتات جغرافيّ هو قدرة المحرّك النظريّ، في حركة توحي بإمكان الاختلاف في الأماكن، والمواقع، والأوضاع بالنسبة للنظرية»[٣٥]، وبالتالي كرّس بألمعيته فكرة تحرّر النقد من الاعتقاد بقدسية النظرية، وسطوتها، والخوف من الاقتراب منها.

أمامَ هذا الانغلاق المعرفي والأخلاقي الغربي في وجه العالم، كان إدوارد سعيد يقدّم أطروحته الفكرية في مواجهة هذا الانغلاق، وذلك الإلغاء للآخر؛ أطروحة تقوم على أساس العلم، والبحث عن القواسم المشتركة، وتقديم الأحكام النسبية بدلاً من الأحكام المطلقة، فهو يقول: «إنني أريد الآن أن أبحث بعض تلك الطرائق التي تفرض بها النصوص القيود على تأويلها، أو تلك الطريقة، إن قلنا بشكل مجازي، التي فيها قرب هيكل الدنيا من متن النصّ ما يجبر القرّاء على أخذ الاثنين معاً بعين الاعتبار، فالنظرية النقدية الحديثة أكدت توكيداً مُفْرطاً على انعدام محدودية التأويل، وثمّة محاولات تجري الآن للبرهان على المقولة التي مفادها أنَّ كل القراءات مغلوطة.. بيد أنّني لا أوافق على هذا الرأي، لا لأن النصوص موجودة بالفعل في الدنيا بكل بساطة وحسب، بل ولأنَّ النصوص كنصوص تموضع أنفسها، وإحدى مهماتها كنصوص أن تموضع أنفسها، وتبقى بالفعل على ما هي عليه من خلال استقطابها اهتمام الدنيا، وعلاوةً على ذلك فإنَّ طريقتها لفعل هذا هي وضعها القيود على ما يمكن فعله بها جرّاء التأويل»[٣٦].

ويذهب إدوارد سعيد بعيداً في أطروحته هذه نحو آفاق أرحب، وعوالم شتى، من خلال ترسيخ نظرية تثقيف النقد عموماً، وليس الاقتصار على النقد الأدبيّ وحسب، ويدعو إلى التواصل المعرفيّ والحضاريّ مع الخطاب النقديّ، لأنه يرى أنَّ: «النقد لا يمكنه أن يدّعي أنَّ مهمته مقصورة على النصّ وحسب، حتى ولو كان نصّاً أدبياً عظيماً، ويجب عليه أن يرى نفسه مُقيماً، مع خطابٍ آخر،

في فضاءٍ ثقافي موضع نزاع كبير، ألا وهو ذلك الفضاء الذي ما كان يحسب حسابه فيه بخصوص استمرار ونقل المعرفة مكان الدلالة، كحدث ترك بصماته الدائمة على الكائن البشريّ، وما أن نأخذ بوجهة النظر تلك حتى يختفي الأدب كحيّز معزول ضمن الميدان الثقافي العريض، وتختفي معه الفصاحة البريئة للنزعة الإنسانية التي تُسلّي نفسها بنفسها، وبدلاً من ذلك سيكون بمقدورنا، على ما أظنّ، أن نقرأ ونكتب بإحساس فياض بالمراهنة على الجدوى السياسية والتاريخية التي ينطوي عليه النص الأدبيّ وغيره من النصوص الأخرى»[٣٧]. بهذه الكلمات الحاسمة يحثّ إدوارد سعيد على ضرورة الانفتاح الإنسانيّ كحقيقة لا بدّ منها للخروج من النفق المظلم الذي عاشه الشرق قروناً.

وحَسْبُنا في بيان محورية دور المثقف كما يراه إدوارد سعيد، الإشارة إلى المهام النضالية التي يقترحها كيما يتجاوز المثقف في بلادنا الجدل، والحياة في عوالم خيالية، حيث يرى أنَّ المهمة النضالية الأولى للمثقّف تتمثّل في منع اضمحلال الماضي، واستباق عمليات إخفائه، ويفسّر ذلك بضرورة التركيز على الكتابات المتحرّرة من ضغوطات وملاحقات السلطة، ويتحقّق ذلك من خلال إعادة صياغة التقاليد، وتقديم تبسيطات للتاريخ وفق الذاكرة الرسمية لاستراتيجيات السلطة، وابتكار سرديات بديلة. أمّا ثاني هذه المهمّات فهي الاستناد إلى بناء حقول تعايش بدلاً من ميادين قتال بواسطة الجهد الفكريّ، والحوار العقلانيّ، ويحدث هذا في حالة مدّ جسور المثاقفة بين الشعوب والأمم، وتنشيط حركات الترجمة، والنقل المعرفيّ، وصولاً إلى المَهمّة الثالثة التي تقوم على تحويل المثقّف- الكاتب إلى ذاكرة مضادة، وسارد لتاريخٍ منسيّ، ومُهمّش، ويتمتّع بالجرأة، والجهد، والقدرة على التخيّل التي تجعله يمنع الضمير الإنسانيّ من الاستسلام للنوم[٣٨].

إدوارد سعيد، وفق هذا الوضوح في الحثّ على النضال الثقافيّ يطالب المثقّف بالخروج من حالة الاغتراب التي أرهقت إبداعاته لانشغاله إما بالغرب «الآخر»، أو سيطرة الانتهازيّة على سلوكه وتفكيره، فقد ذهب أغلب المثقفين إلى دراسة «الآخر» الغربيّ وضاعوا في خضمّ رفضه أو الانتقاء منه جزئياً أو كلياً، ولم يكن للمجتمع العربيّ وهمومه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً دراسة نقديّة مُتكاملة وموضوعيّة. أمَّا الزاوية الأخرى للاغتراب، فقد أصبح المثقف العربي انتهازياً – في معظم حالاته – يبحث عن المسؤولية والامتيازات دون أدنى اعتبار لقضايا مجتمعه المصيريّة، في الوقت نفسه الذي يقدّم هؤلاء أنفسهم كضحايا للسلطة السياسيّة نجدهم نادراً ما يتنازلون عن امتيازات هذه السلطة، بل إن مما يؤسف عليه أن النماذج المثقفة – في أغلبها – التي صعدت للسلطة تنكّرت للمبادىء التي طالما دعت إليها. وقد كانت مصيبة المجتمع في هؤلاء مُركّبة، لأنَّهم كانوا فعلاً مُثقّفين حقيقيين.

وأكثرَ من ذلك، ظلَّ إدوار سعيد يُناضل في وجه المؤسسات الأكاديمية المغلقة، والساكنة في كوكبٍ آخر، من خلال البقاء الثقافيّ، الذي يتبلور في صورة فعلٍ ثقافي حرّ، ولم يتورع عن مواجهة ما كان يطلق عليه «المثقّف المهنيّ» بالمثقّف «النقديّ»، وشتّان بين الأول الذي تسيطر عليه المنفعة، والثاني الذي تقوده الحقيقة، وظلّ على الدوام يُمايز بين الخبرة والمعرفة، فالخبرة تتوقّف في حدود الاختصاص ورغبات السلطة، بينما تتجذّر الثانية في حياة المجتمع، ونقد الاختصاص، وكان نضالهُ المستمرّ ضد السلطة على إطلاقها ملازماً له طوال مسيرته الفكرية مؤكّداً أنَّ: «أحد النشاطات الفكرية الرئيسية في القرن العشرين هو استجواب السلطة، إن لم يكن تقويضها، إنَّ نقد الموضوعية، والسلطة، أدّى حقّاً خدمة إيجابية بتأكيده كيف تُركّب الكائنات البشرية حقائقها في العالم الدنيويّ»[٣٩].

وغنيٌّ عن البيان، تفريق إدوارد سعيد بين المؤسسات الثقافية والأكاديمية التي ارتبطت بمصالح إمبريالية قديماً، وسلطوية نفعية حديثاً من جهة، والمؤسسات الثقافية والأكاديمية التي كانت الحقيقة هاجسها، والمنهجية العالميّة دأبها من جهة ثانية، وقدّم رؤيته بخصوص طغيان المصالح على الحقائق، والشهرة على الحريّة، والمكافآت والجوائز على المعرفة وهيبة الفكر، ويرى أنّه قد: «أُنشئت مهن دائمة بأكملها لا على أساس الإنجاز الفكريّ، وإنمّا على إثبات شرور الشيوعية، أو إعلان التوبة، أو الوشاية بأصدقاء، أو زملاء، أو التعاون مرّة أخرى مع أعداء الأصدقاء السابقين، كما اشتُقّت منظومات بحث بأسرها من معاداة الشيوعية، بدءاً من البراغماتية المفتَرَضة لنهاية الإيديولوجيا، وصولاً إلى وريثتها قصيرة العُمُر في الأعوام القليلة الماضية، مدرسة نهاية التاريخ»[٤٠]، ولا يتوقف عن الدعوة إلى الاستقلال الفكريّ الذي بدونه يغدو المثقّفُ دميةً ليس له من الثقافة سوى لونها الكالح.

ولمَّا كانَ المثقّف المحترف وفق رؤى إدوارد سعيد مرتبطًا عضوياً بالسلطة، ومصالحها، وجوائزها، فإنَّ المثقّف «الهاوي» يسمو بالحقيقة والناس معاً، ولعلّ الفارق الأبرز بين الاثنين هو المتلقّي «الجمهور»، فالأول جمهوره معروف سلفاً، وينتظر الاستماع لما تدرّب على سماعه، بينما الآخر جمهوره شبه مجهول، وربما غير موجود، ولكنّه حقيقيّ، وهو دائم البحث عن المعايير، والرقيّ، ولذا توجّه إدوارد سعيد إلى أولئك المسكوت عنهم بين مثقّفي السلطة، وكتبَ وناضلَ من أجلهم، وقال: «فتمثيلات المثقّف، وكيف يصوّرها لجمهورٍ ما مرتبطة دائماً بتجربة مستديمة في المجتمع ويجب أن تظلّ جزءاً عضوياً منها، وهي تجربة المعوزين، والمحرومين، واللامسموعين، واللامُمثَّلين، والعاجزين، فهؤلاء حقيقيون ومستديمون ولا يقدرون على تحمّل البقاء، وهم يُمجَّدون ثمَّ

يُجمّدون كمعتقدات أساسية، أو بيانات دينية، أو مناهج احترافية»[٤١]. وبناءً على هذا أخلص إدوارد سعيد لفكرة الانتصار للمظلومين في وجه الظالمين، ورفض في كل كتاباته الاستبداد والقهر وإلغاء الآخر.

نَسوقُ هذا كلّه من كتابات إدوارد سعيد، ورؤاه، وإبداعاته، وصولاً إلى حقيقة مؤدّاها أنه بذل كل ما في وسعه للدفاع عن الحريّة، والاستقلال الفكريّ، والسياسيّ، ورفض الاحتكار المعرفيّ، ونهب الشعوب. ولكنَّ هنالك ملمحٌ دقيقٌ يجعل المنهجية العلمية الرصينة التي اتّبعها في كتبه، والموضوعية التي ظلّ حريصاً أنْ يكون من روّادها، تظهرُ بشكلٍّ جليٍّ عندما يناضل من أجل قيمة ما فإنّه يسعى إلى تحقيقها وانتزاعها من القويّ، في الوقت ذاته الذي يناضل من أجل المحافظة عليها من الانتهاك بيد الضعيف، والمثقّف الحقيقيّ ينقد كل مظاهر التجاوز بين خصومه، وينقد مَنْ ينتصر من أجلهم إذا اقتضى الأمر، فالمعيار واحد، ولهذا يخاطب المثقّف قائلاً: «ولمجرّد أنَّك تُمثّل الآلام التي عاناها شعبك، وقد تكون أنتَ أيضاً قاسيتها، فهذا لا يُعفيك من واجب الكشف عن أنَّ بني قومك ربما يرتكبون الآن جرائم بحقّ ضحاياهم هم»[٤٢].

وظاهرٌ أنَّ حضورَ «الآخر» الغربيّ الطاغي والمُهيمن، والذي يُبشّر بثقافتهِ وقيمهِ وفلسفتهِ وعقائدهِ على أنَّها الصواب المُطلق، وسبيل الخلاص الوحيد، من خلال قدرات إعلاميّة هائلة وساحرة، تتحكّم بعقل الإنسان وحياته، وإنتاج تقنيّ يحْكمُ حركته وحاجاته، يتطلّب إعادة تنظيم وفهم «الذات»، ويقتضي الكثير من المُراجعة والنقد في سبيل الخروج من النفق المُظلم الذي نعيش فيه منذ ألف عام، وما تزال قضية كيفية التعرّف على «الآخر» والتواصل مع أنساقه المعرفيّة، وتجربته الحضاريّة، وخصائصه، مسألة شائكة في الفكر العربيّ الحديث، حيث تشكّل عملية ضبط العلاقة مع «الآخر» التي تكاد تُطْبق إشعاعاته على كلٍّ

الآفاق في العالم قمّة الغاية التي يسعى إليها عالَم الأفكار في مجتمعنا المُعاصر، والمثقّف يقع على عاتقه أدوار كبيرة للنهوض بهذه المهام كما يرى إدوارد سعيد، وأنَّ المثقّف عليه أن يتمتّع بأخلاقيّة عالية تجمع بين الثقافة والتحرير والتفكّر والاجتهاد.

وحتّى لا نذهب بعيداً، فإنَّ إدوارد سعيد يرى أنَّ: «السياسة في كلِّ مكان، ولا منجاة منها بالفرار إلى عالم الفنّ الصافي، والفكر النقيّ، أو حتى إلى عالم الموضوعية النزيهة، أو النظرية المتسامية، والمثقفون هم أبناء عصرهم، تسوقهم معها السياسات الجماهيرية للنزعات التمثيلية المتجسّدة في صناعة المعلومات أو الإعلام، ولا يقدرون على مقاومتها إلاّ بمنازعة صور السلطة»[٤٢]، ومن هنا، فإنَّ وظيفة المثقّف تستدعي فكّ عقدة النقص السياسية، والثقافية، والتاريخيّة في علاقة الأنا بالآخر الغربيّ، والقضاء على مُركّب العَظَمَة لدى الآخر بتحويله من ذاتٍ دارس إلى موضوعٍ مدروس، والقضاء على مُركّب النقص لدى الأنا، بتحويلها من موضوعٍ مدروس إلى ذاتٍ دارس، ووظيفته الأولى تجاوز حالة الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغةً وثقافةً وعلماً ومذاهب ونظريات وآراء، وتحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم كيما يصبح موضوعاً للعلم، والقضاء على حالة الانبهار بالغرب كنموذجٍ وحيدٍ وأبديٍّ لتقدّمنا، وحماية الثقافة والشخصية من التشظّي إلى متناقضاتٍ، والانتقال من ثقافة ردّ الفعل إلى آفاق الدراسة العلميّة والموضوعيّة، فضلاً عن إعادة الثقافة الغربيّة إلى حدودها الطبيعيّة، وإثبات تاريخيّتها.

على الشاطىء ذاته، فإنَّ سعي الغرب إلى استئناس بعض الدول الفقيرة، أو رغبة بعض المؤسسات الأكاديمية والثقافية داخل الوطن العربيّ وخارجه باستئناس مزودج لبعض المثقفين، فإنَّ إدوارد سعيد يدعو إلى كسر احتكار

المعرفة اعتماداً على المنفى الحقيقيّ أو المجازي، حيث يؤسّس رؤيته الفكريّة على أصول علميّة تتجاوز الضجيج الإعلاميّ نحو أُطر فكريّة واضحة وقادرة على استيعاب الفكر الغربيّ، من خلال توخّي قيم العدالة، وابتغاء الحقيقة، على أساس أنَّ الوصول إلى الحقيقة والموضوعيّة أعظم وأجدى من الانتصار على الآخر، وإلاّ نكون قد كرّرنا منهج الغرب في التعامل مع ثقافتنا. ومن الأهميّة بمكان عدم الاكتفاء بمفاهيم مبتسرة ووضع حدودها ورسومها، بل تحويل المسألة برمّتها إلى حقلٍ معرفيٍّ يبحث في أسرار انتقال الغرب إلى مركز مُهيمن على جميع الأطراف عبر علومه، وقواعده الفلسفيّة، ومطامعه، وطموحاته، تكريساً لمركزيّته، واستتباع أطرافه، بعد قهر ثقافتهم وتهميشها وتقديم بدائل نمطيّة تارةً باسم «التثاقف»، واُخرى باسم «العقلنة»، وثالثة باسم «الحريّة والديمقراطيّة»، وهذا كلّه أملاً في تمرير شبكة واسعة من المعارف، والمُعطيات التاريخيّة، والجغرافيّة، والجيوسياسيّة، والأيديولوجيّة، بحيث تُطْمَس هويّة الآخرين.

تأسيساً على ما سبق، استمرّ التطوّر الفكريّ في تجربة إدوارد سعيد بالصعود نحو مراتب متقدّمة، وصولاً إلى دعوته السامية إلى «الأنسنة» التي تدعو إلى نبذ الاستحواذ، والهيمنة، وأنها ممارسة مستدامة تمنح الإنسان والمؤسسات فرصة العودة إلى الذات، مع التأكيد على كونها وسيلة أيضاً للتساؤل، وإعادة الصياغة للكثير من الذي يتمّ تقديمه على أساس أنَّه يقينيّات مسلّعة، ومعلّبة، ومغلقة على النقاش، بما فيها تلك الأفكار والرؤى التي وجدت في روائع إنسانية يجري حشرها جميعاً في حظيرة الكلاسيكيّات[٤٤]. وإذا كان الغرب قد تحوّل – تاريخياً وإمبريالياً – لدى البعض إلى مُطلق فقد أصبحَ واجباً أن يستعيد نسبيته وتاريخيّته وزمنيته، وإذا ظلَّ يشغل المركز، فإنَّه يجب أن يصبح مرّة أُخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر الاختلاف الأخرى التي تكوّن عالم الإنسان، وإذا كانَ يعتبر نفسه عالميّاً وعامّاً فلا بدَّ من توضيح خصوصيته ومحلّيته؛ أي إن

الغرب يجب أن يصبح غربيّاً مرّة أخرى لا عالميّاً لنسبيته ونسبيّة أُسسهِ غير المعصومة، وهذا الغرب يعتقد أنَّ في هذا العالَم ما يكفي لتفسيره، أو بصورةٍ أدقّ، إنَّ هذا الغرب ينفي وجود «إله»، أي إنَّ ثنائية الخالق والمخلوق تُلغى في حضارتهم تماماً، حيث بدأت المنظومة الماديّة الغربيّة بإعلان عدم وجود «إله» باسم مركزيّة الإنسان، ثم انتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة الماديّة، وهذه هي الواحديّة الماديّة.

ولئنْ كنَّا في ثراءٍ بالغٍ في ضوء وجود قامة فكرية بحجم إدوارد سعيد، فإنَّ هذا يؤكّد على تفرّده البيّن، وبصمته الخاصّة، فما انفكّ يقدّم التأملات والشروحات حول أزمة السلطة مع المجتمع الذي عجزت عن حلّ مشكلاته الداخلية والخارجية في بلادنا، وفي الوقت ذاته قامت تلك السلطات بوأد مكونات المجتمع المختلفة وفي مقدمتها النخبة المثقفة وحرمتها من المشاركة في التصدي لهذه المشكلات. بيد أن الحقيقة الساطعة في هذا الإطار أن السلطة العربية وجدت على الدوام من أبناء النخبة المثقفة مَن يقف إلى جوارها، تحقيقاً لحلم هؤلاء في التحديث، أو طمعاً في بعض الجاه والسلطة، ولذلك عرف تاريخنا الحديث أصنافاً متعددة من المفكرين، فمنهم الشهداء، والعملاء، والأشقياء، والخوارج، والمعتزلة، ومنهم مَن عاش متجولاً بين عدة شخصيات في آن واحدٍ معاً، إلى جانب الخطاب الغربيّ الذي يملك حقّ التمثيل الإجباريّ للشرق التائه، والقراءة غير الطباقية للنصوص، والترهّل المعرفيّ والأخلاقيّ، ومن هنا، فإنّنا بحسب إدوارد سعيد بحاجة للنقد المقاوم للسلطة: «لأنَّ التبعيّة المطلقة للسلطة في عالم اليوم واحد من الأخطار الكبرى على الحياة الفكرية والأخلاقيّة النشطة»[٤٥].

ولعلّنا بالتوقف عند هذه النقطة، نكونُ قد أمسكنا بطرف الخيط الذي أراده إدوارد سعيد في مختلف تطوراته الفكرية، ألا وهو أنَّ الوطن العربي عموماً إذا

لم يخطّط لمستقبله، فإنَّ هذا المستقبل يُوشك أن يُستَعمَر بدوره، كما استُعمِرَ ماضيه وحاضره، فالمستقبل ليسَ مجالاً للاستكشاف فقط، بل هو أيضاً مجال للعمل والتأثير، والدراسات المستقبليّة لا تُسعف الإنسان العربيّ بمناهج الكشف الذاتيّ، ومعرفة بعض ملامح المُستقبل وحسب، بل إنَّها تُقدّم الإطار العام عند صياغة السؤال الأهمّ: كيفَ نصنعُ مستقبلنا وفق خصوصيتنا وآمالنا وأفكارنا وطموحاتنا؟، ولعلّه من أهم الفروقات بين العالَم المُتقدّم والعالَم المتخلّف مدى التفكير بالمستقبل وأبعاده كافّة.

والملمح الآخر الذي يمكن قراءته من فكر إدوارد سعيد هو ضرورة استصحاب أبعاد الزمن الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، وإنَّ إسقاط أحد هذه الأبعاد، عن ساحة النظر والتفكير، تحت شتّى الذرائع، سوف يُمثّل انشطاراً معرفيّاً يقودهُ نحو النهايات المُغلقة في حياة مجتمعنا ومستقبله، ذلك أنَّ تجريم النظر صوب المستقبل واستشرافه، في ضوء فهم الماضي وقراءة الحاضر، هو نوع من الاستلاب المعرفيّ، والتفكير المتناقض، فاليوم هو مستقبل الماضي، والمأمول من المثقّف العربيّ المُعاصر تحرير مصادر المعرفة، وتحديد ميادينها، وانطلاق كل القدرات نحو بناء الإنسان العربيّ الحقيقيّ، لأنَّ اعتماد الغرب للإجابة عن كلّ الأسئلة، والجنوح إلى المذهب العرفانيّ أدى إلى المزيد من الضّعف، مع ما يترافق مع ذلك من ادعّاء العصمة لبعض رموز السلطة والمثقفين، لأنَّ: «الباحث الذي يرغب بدراسة الماضي يواجه، رغم ذلك، مجموعة من النصوص التي يجب التعامل معها من منطلق ترابطها، والآن، إذا كنت تلجأ إلى نظرة غائيّة، أو شمولية إلى التاريخ، فهل من منظور آخر بوسعك أن تنظّم مشروعك حوله، أم هل يعتمد ببساطة على مجموعة أخرى من المصالح»[٤٦].

ويمكن القول بشيءٍ من المجازفة، وكثيرٍ من اليقين، أنَّ رحلة البحث عن انتلجنسيا عربية الوجه واليد واللسان، تستلزم التوضيح بأن تكوين هذه

الانتلجنسيا لن يكون حسب النمط الغربيّ كما نفهم من كتابات إدوارد سعيد، وعلى النقيض مما يريده الذين أبهرتهم الحضارة الغربية؛ إذ لم يحدث في مجتمعنا ثورة علمية وعصر تنوير من جانب، ولم تقم ثورات تحررية ضد المسجد والإقطاع كما حدث ضد الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى من جانب آخر، وإنما هناك الكثير من الشروط الثقافية والمادية، والتطورات السياسية والاقتصادية، التي يملكها المجتمع العربي وتجعل ظهور انتلجنسيا عربية أمراً ممكناً، وبطريقة أكثر شمولية وعمقاً ونضجاً، ذلكم أنَّ النموذج الغربي، في المحصّلة النهائية، هو نموذج غير صالح، وغير مرغوب به، لأنه غير قابل للتكرار، ولأن انتصاره في أوروبا كان مشروطاً بظروف تاريخية – مجتمعية داخلية، ورهن أطماع استعمارية خارجية، وهذه الحقائق يبدو أنها لم تصل بعد إلى السلطة السياسية العربية، وإلى أغلب المفكرين العرب، ومن المسلّم به أن الضحية في الحالتين هو المجتمع العربي الذي تحوّل إلى مجتمع المغلوبين على أمرهم، فلا السلطة العربية مقتنعة بجدوى وجودهم، ولا المفكرين يقومون بواجبهم النقديّ والتحليليّ المأمول.

ومستصفى القول، فإن المفكر والمثقف يكتشفان أن ما اكتسباه من معارف وتجارب لم تزدهما إدراكاً للواقع، أو عمقاً في تحليله، ولا قدرةً على تغييره نحو الأفضل. والنتيجة الأساسية هي أن هذه النخبة ليست مُحَاصَرَة فحسب بل تُحَاصِر نفسها بمعرفتها وإنتاجها وتجاربها، وهذا الحصار المفروض على هذه النخبة هو حصار من المجتمع لأنها بعيدة عن همومه وقضاياه، وهو حصار من السلطة السياسية لأنها ترفض العقلية الناقدة، أما خيار التمرّد الإيجابي من خلال الصمود والمواجهة ضد الخطأ مهما كان مصدره فهو خيار يبدو صعباً، ويعلّق إدوارد سعيد على المثقّف بقوله: «هو شخصٌ له في المجتمع دور عام محدّد لا يُمكن أن يُختَزل إلى مجرّد صاحب مهنة مغمور، أو فرد في طبقة يقوم بعمله اليوميّ لا أكثر، فالنقطة الأساسية عندي، كما أرى، هي أنَّ المثقّف شخص يتمتّع

بالقدرة على تمثيل، تجسيد رسالة، رؤية، موقف، والتعبير عن فلسفة، أو رأي، وموقعه هو القيام علانية بطرح أسئلة محرجة، ومواجهة المذهبية والدوغمائية السائدتين لا إنتاجهما، وأن يكون شخصاً لا يمكن استيعابه بسهولة في أطر الحكومات أو الشركات، شخصاً لا سبب لوجوده إلاّ تمثيل كل أولئك الأشخاص والقضايا التي تُنسى عادةً، أو تُكْنَس خارج بؤرة الضوء»[٤٧].

ويبدو جلياً أن مهمة النخبة من المفكرين والمثقفين ليست تقديم بدائل تاريخية للواقع العربي المعاصر، لأن هذا يدخل في ميدان الإيديولوجيا، ولكن المهمّة الأسمى لهذه النخبة هي النقد والتحليل والفهم والوعي، على ألاّ تصبح العقلانية منطلقاً نظرياً يدمّر الواقع نفسه من أجل إعادة بنائه، وإدوارد سعيد تملّكه شغف كبير بأهمية قبول الآخر داخل المجتمع الواحد، والبحث عن قواسم مشتركة، قبل الذهاب إلى قبول الآخر الغربيّ مثلاً، ونادى بأهمية التجانس بين: «هوية الفرد ووقائع الثقافة والمجتمع والتاريخ الخاص بهذا الفرد، وبين هوية الفرد وواقع وجود هويات وثقافات أخرى، وهذا مما لا يمكن القيام به بمجرّد تشديد الفرد على تفضيله لما هو خاصّته أصلاً: التطبيل والتزمير بأمجاد ثقافتنا نحن، أو بانتصارات تاريخنا نحن، لا يليقان بطاقة المثقّف، ولا سيّما في الوقت الراهن»[٤٨].

بيانُ ما تقدّم، يطرحه إدوارد سعيد بشفافية، عندما يطالب المثقّف بأن يختار الحرية، والإخلاص للناس، والحقيقة، أو الطريق الآخر الذي لا حرية، أو إخلاص، أو حقيقة فيه، ويطالب المثقّف بـ: «الانهماك في نزاع مستمرّ مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤيا المقدّسة، أو النصّ المُقدّس، الذين مغانمهم كثيرة وظلمهم لا يُطيق أيَّ اختلاف في الرأي، وبالتأكيد، أيَّ تنوّع، إنَّ حرية الرأي المتصلّبة هي المعقل الرئيسي للمثقّف»[٤٩]، ونحسبُ أنَّ التحدي الحقيقيّ الذي يواجه الإنسان العربيّ في هذه المرحلة هو تأسيس سلطته الفكريّة مباشرة من ثقافته دون وساطة أو وصاية أو «شريك استراتيجيّ»، ولا سيّما إذا

كان هذا الإنسان يحمل لواء العلم والاجتهاد، وداعياً إلى التحديث الاجتماعيّ والسياسيّ، إذ ليسَ وراءه سَنَد من تراث يشدُّ من أزره، وليس أمامه سوى نضال طويل لتجديد العقل، وبناء المجتمع، لأنَّ نخبة المجتمع العربيّ تعلّقوا بكلّ شيء ما عدا الشيء الذي يضمن تحقيق المنهجيّة العلميّة في التفكير والتخطيط والتنفيذ، كان عليهم أن يجعلوا هذه المنهجيّة على رأس أولوياتهم، ليسَ فقط لأنها المدخل الأمثل، بل لأنَّها الشرط الأول لجعل الاجتهاد والعلم أبجديات في حياة الإنسان العربيّ.

والمثقّف والمفكّر في مجتمعنا العربيّ ما زال يتحدّث عن دوره ورسالته في بدايات الألفيّة الثالثة وهو يخلط بين واقعه المتردّي وآفاقه المنشودة، وحصيلة هذا الخلط هو غياب الرؤية لديهم نتيجة التناقض بين ما يدّعونه، ومكانتهم الحقيقيّة التي هي دون طموحاتهم، والإطار الذي يرون أنفسهم فيه، وفي ظل الانسحاب التاريخيّ لأبناء تيار المنهج العلميّ بات الحلّ الوحيد المطروح لمشكلات مجتمعنا المُعاصر هو القمع، قمع الأقليّة للأكثريّة كشرط لتكوين سلطة قوية، والقمع الاقتصاديّ كشرط لإقامة اقتصاد استهلاكيّ، وقمع ثقافي كشرط لتكوين ثقافة محليّة هشّة، وهذا كله يفسر الجمود الذي يعيشه الفكر الذي تنتجه هذه النخبة البعيدة عن النَّاس، ذلك أنَّ التعلّق بشعارات ومفاهيم ثابتة موروثة دون امتحانها على الصعيد العلميّ يحوّلها إلى صور مُقدّسة تكرّس النكوص الحضاريّ، والتبعيّة الفكريّة، وهزيمة الإنسان العربيّ أمام معركة الاجتهاد التي تنتظره كلَّ يوم. ويروم إدوارد سعيد مكاناً للمثقّف قوامه: «أنَّ المثقّف حسب مفهومي للكلمة، لا هو عنصر تهدئة، ولا هو خالق إجماع، وإنما إنسان يراهن بكينونته كلّها على حسّ نقديّ، على الإحساس بأنّه على غير استعداد للقبول بالصيغ السهلة، أو الأفكار المبتذلة الجاهزة، ويجب ألاّ يكون عدم الاستعداد هذا مجرّد رفض مستتر هامد، بل أن يكون رغبة تلقائية نشطة في الإفصاح عن ذلك»[٥٠].

وسيظلّ من شأنِ العلماء والمفكّرين والمثقّفين في الوطن العربيّ إعادة طرح قضية الاجتهاد، والتفكّر، والعقلية النقدية من جديد، واستدعائها الدائم إلى ساحة اهتمام النَّاس البُسطاء، وفتح ملفّها الذي أغلقه الأوصياء على مجتمعنا عندما قرّروا تكريس ظاهرة العقول المُستقيلة في بنية الفكر والواقع الذي يسعى الإنسان العربيّ إلى الحياة ضمن إطاره، وفي ظلّ خصوصيته الحضارية التي تمَّ تغييبها وراء مسوّغات التمدّن، والعولمة، واللحاق بركب حضارة ليست له، وبالتالي يظلُّ العربيّ بحاجةٍ إلى ثقافةٍ مقاصديّة تمنح عقله القدرة على التخطيط، وتحديد الأهداف، في ضوء الإمكانات والظروف المُحيطة، لأنَّ العقليّة المقاصديّة التي ينبغي للإنسان العربيّ أنْ يجعلها اللافتة الأولى في مسيرته سوف تُخلّص مجتمعنا من أمراض الارتجال، والاحتكار المعرفيّ، والاستلاب الثقافيّ، والانبهار بالآخر، مما يخلط الأماني بالإمكانات، واليأس بالمُبادَرَة، والتضحية بالمُجازَفَة، والإنسان العربيّ يدفع ثمناً باهظاً نتيجةً لكلّ هذه الحروب المُشتَعِلَة في داخله، وفي مُجتمعه.

وعلى ما استجدَّ من أسباب الحديث عن الاجتهاد، والإنسانية، والفكر النقديّ المقاصديّ ودوره في بناء العقل، وتحقيق التحرّر والاستقلالية، وتمكين العلم من عقول الشباب في مجتمعنا، فإنَّه لا بُدَّ من الإشارة إلى المُنْزَلَقات التي قد تُصاحب التوسّع بالرؤية. فقد أكّد إدوارد سعيد أن هنالك ثلاثة مخاطر تهدّد أنسنة الحياة، والعلم، وهي الفكر الانتمائيّ الذي تسقط فيه الإيديولوجيا القومية، والحماسة الدينية التي تغمر الفكر السياسيّ، والنزعة الاستئثارية التي تميّز سرديات الوطنية والانفصالية[٥١]، فكلّما فتح المثقّفون الحقيقيون في مجتمعنا باباً باسم الاجتهاد والمَصْلَحة، نجد البعض يُغلِقُونَ ذات الباب باسم ذات المصلحة ومسوّغاتها، بحيث يغدو الاجتهاد من خارج النُّصوص، ويبرز

التفسير المُتعسّف نتيجة الجهل، وإلغاء الآخر، غير أنَّ الحقيقة تقتضي القول إنَّ إساءة استخدام الحقّ لا ينبغي أن تقودنا أبداً إلى مُصادَرة أصل الحقّ، ذلك أنَّ عدم فهم النُّصوص، وربمّا الرغبة بعدم فهمها، إلى جانب عدم تقدير الإمكانات بصورة ملائمة، ووضوح الأهداف بشكل دقيق، أدى إلى حالة من الفوضى الذهنيّة، والتناقض في الرؤى، وبعثَرَة العقول، والجهود، والرصيد الثقافيّ.

والسؤال الذي لا يكفّ إدوارد سعيد عن طرحه والبحث عن إجابات له: هل يجب على المثقّف أن يكون دائماً معارضاً حتى يرتقي إلى صورته النموذجية؟ ومجمل إجاباته تنحصر في ضرورة أن يكون المثقّف ناقداً على الدوام وليس بالضرورة أن يكون مُعارضاً، بل عليه أن يكون في حالة من اليقظة التي تمنعه من التشبّع بالحقائق المزيّفة، والأفكار المشوّهة، والمثقّف النقديّ في كتاباته لا يستسلم لأي لحظة ظلم ولو كان مقدّراً لها أن تحيا قرناً، بل يواجهها كما لو أنَّه سيكون السبب الوحيد أو الأخير في رحيلها (٥٢)، وإنَّ من عجائب المُجتمع العربيّ المُعاصر استمرار الحراثة في البحر، والسباحة بدون شواطئ، وتكرار الأخطاء بشكل يوميّ، ونحن نظنُّ أنَّنا نُحسِنُ صُنْعاً، فالمثقّفون ينقسمون بين مثقّفين قابعين في القرن الهجريّ الأول، وفئة ثانية تتخاذل بأدلّة شرعيّة تقودها أوهامهم، أمّا الذين ينبغي أن يقودوا مسيرة التجديد والبناء فما زال مستقبلنا بانتظارهم في رحلة الألف عام التي بدأت منذ قرون ولم تتوقّف حتى الآن. وتأسيساً على هذه الفلسفة المهزومة، والتديّن المنقوص، والثقافة المغشوشة، تنتشر في مُجتمعنا العربيّ شعارات التخلّف بصورة مُريعة، مع أنَّ كل الشواهد تؤكّد أن التدافع الحضاريّ، والفاعليّة، هي رصيدنا الوحيد من أجل حجز مكان تحت شمس الحقيقة التي يصرّ البعض على استبعادها دائماً.

خاتمة

لا ريبَ أنَّ مستقبل الوطن العربيّ مرهونٌ بأنماط الوعي والفعل عند أبنائهِ قبل أن يكونَ مرهوناً بنواياهم وطموحاتهم، كما أنَّ حضورَ المنهجية العلمية، والفكر النقديّ على حدٍّ سواء يقتضي بناء إنسانٍ جديرٍ بأن يُقتَدى به، ولعلَّ الخطوة الأولى نحو هذا البناء هي تكريس الحضور الحقيقيّ للعلماءِ والمُفكّرينَ والمثقّفين الذينَ غابَ أَثرهم عن حياة الناس وهمومهم، وباتَ من المُمتَنِع تماماً العثورُ على نخبةٍ من هؤلاءِ تقودُ المُجتمعَ العربيّ المُعاصر، بل وتُقدّم النموذج المأمول الذي يسعى إلى تمثّل هذا الحضارة وآفاقها.

إنّنا لا نحتاج لأن نختم المناقشة حول أي من القضايا المطروحة، بل نحن بحاجة إلى أن نفتحها على أوسع مجال، ناهيك عن حاجاتنا إلى عدم إعطاء أجوبة سريعة وسطحية تُرضي ذاتيتنا، إنما نحن بأمسّ الحاجة إلى فهم أوضاعنا طبقاً لواقعها الحقيقي، فأغلب المفكرين لديهم قناعة بأن حصاد العقود الماضية كان ضعيفاً في قطاعات رئيسية من التجربة الحضارية، حيث أعاد هؤلاء التفكير من جديد في الأزمة التاريخية العميقة التي يحياها مجتمعنا، ويشترك هؤلاء كذلك في القول بأن المجتمع العربي يعاني تخلّفاً كبيراً، وأنه تجسيد لفقدان الوعي التاريخي، وللرجعية، والظلامية، والجمود، والخرافة، وأنه مجتمع بات يضمّ مجموعة من المصابين بالعقد النفسية والكسل الذهني والتواكل والتسلط والعصبية والطائفية.

وفي أتونِ هذا كله، بزغت أشعة شمس الفكر النقديّ تطلّ على الكهوف الساكنة في أغلب عقول مجتمعنا، وكان إدوارد سعيد، في مقدّمة أولئك المفكّرين، الذين تختلف أو تتفق معهم، ممن أثاروا عواصف فكرية، وثقافية، عادت على الإنسانية عموماً، وعلى العرب خصوصاً، وعلى فلسطين تحديداً، بطروحاتٍ فذّة، وكان نضاله من أجل القضية الفلسطينية لا يقلّ ضراوةً عن نضاله من أجل الفكر الإنسانيّ.

الهوامش

١. وُلد إدوارد وديع سعيد في ١ نوفمبر ١٩٣٥ في مدينة القدس، ويعتبر أهم مُنظّر أدبي فلسطيني، كان أستاذاً جامعياً للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية ومن الشخصيات المؤسسة لدراسات ما بعد الكولونيالية، كما كان مدافعاً عن حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني، وقد نال شهرة واسعة خصوصاً في كتابه الاستشراق المنشور سنة ١٩٧٨، أثبت كتاب الاستشراق ومؤلفاته اللاحقة تأثيرها في النظرية والنقد الأدبي، إضافة إلى تأثيرها في العلوم الإنسانية.

ومن خلال تجربته الشخصية كفلسطيني المنشأ، دافع إدوارد عن إنشاء دولة فلسطين إضافة إلى حق العودة الفلسطيني، حازت مذكراته «خارج المكان» المؤلفة سنة ١٩٩٩ على العديد من الجوائز مثل جائزة نيويورك لفئة غير الروايات، كما حاز سنة ٢٠٠٠ على جائزة كتب أنيسفيلد- ولفئة غير الروايات وغيرها، وشارك إدوارد سعيد طوال حياته في الجهد المبذول من أجل إقامة الدولة الفلسطينية، وكان عضواً مستقلاً في المجلس الوطني الفلسطيني طوال الفترة الممتدة مابين ١٩٧٧ إلى ١٩٩١ ومن أوائل المؤيدين لحل الدولتين.

استقال من المجلس الوطني الفلسطيني احتجاجاً على توقيع اتفاقية أوسلو، وكتب إدوارد سعيد العديد من الكتب في القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي ومنها كتاب «القضية الفلسطينية» سنة ١٩٧٩ وكتاب «سياسة التجريد» سنة ١٩٩٤ وكتاب «نهاية عملية السلام» سنة ٢٠٠٠ إضافة إلى كتابين يتناولان اتفاقية أوسلو هما كتاب «غزة أريحا: سلام أمريكي» سنة ١٩٩٥ وكتاب «أوسلو سلام بلا أرض» سنة ١٩٩٥، كما كان إدوارد عازف بيانو بارعاً، توفي في إحدى مستشفيات نيويورك في صباح ٢٥ سبتمبر ٢٠٠٣ عن عمر ناهز ٦٧ عاماً بعد صراع دام لـ ١٢ عشر عاماً مع مرض ابيضاض الدم الليمفاوي المزمن (اللوكيميا)، وقد خلف وراءه زوجته مريم وابنه وديع وابنته نجلاء.

http://www.palestineawards.com/index.php?option=com_content&view=article&id

٢. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٨-٩.

٣. المرجع نفسه، ص ٨-٩.

٤. المرجع نفسه، ص ٤٠.

٥. إدوار سعيد، الاستشراق الآن، مقال منشور في جريدة الأهرام ويكلي، عدد ٧ أغسطس ٢٠٠٣، وأُعيد نشره في مجلة فصول، العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٤، ص ١٧٩-١٨٦.

٦. إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٢٠.

٧. المرجع نفسه، ص ٤٩.

٨. المرجع نفسه، ص٤٩.

٩. إدوارد سعيد، الإنسانية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٥، ص ٤٧.

١٠. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، ص ١٥١.

١١. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، در الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ٢٨٦.

١٢. المرجع نفسه، ص ٨٥.

١٣. يحيى بن الوليد، الوعي المُحلّق: إدوارد سعيد وحال العرب، القاهرة، دار رؤية للنشر والتويع، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٧٥.

١٤. إدوارد سعيد، الإنسانية والنقد الديمقراطي، ص٤٢.

١٥. المرجع نفسه، ص ٧٠ – ٩٣.

١٦. ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير، ط٢، ٢٠٠٧، ص ١٥٧.

١٧. إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٤٦.

١٨. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص ١٠٧.

١٩. إدوارد سعيد، المثقّف والسلطة، ترجمة محمد عناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ص١٥٧.

٢٠. المرجع نفسه، ص ١٥٦.

٢١. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، الدار البيضاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٢.

٢٢. عبد الوهاب المسيري، حوارات، تحرير سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، ط٢، ٢٠١٠، ص ٢٨٩.

٢٣. المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

٢٤. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص٨٠.

٢٥. إدوارد سعيد، الاستشراق، ص١٨٦.

٢٦. المرجع نفسه، ص ١٨٧.

٢٧. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص٣٣٢.

٢٨. فخري صالح «كتاب جماعي»، إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، إعداد وتوثيق مازن صباغ، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣١٣.

٢٩. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، ص٢٩٩.

٣٠. إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٦، ص١٤٣.

٣١. إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٥٩–٦٠.

٣٢. إدوارد سعيد، المثقّف والسلطة، ص٥٢.

٣٣. صبري حافظ، ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربيّ، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٥٩، صيف ٢٠٠٤، ص٥٤.

٣٤. المرجع نفسه، ص٥٤.

٣٥. المرجع نفسه، ص ٥٤.

٣٦. إدوارد سعيد، العالم والنصّ والناقد، ص٣٨.

٣٧. المرجع نفسه، ٢٦٧.

٣٨. إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ص١٥٦-١٥٧.

٣٩. إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص ٩٦.

٤٠. المرجع نفسه، ص١١٤.

٤١. المرجع نفسه، ص١١٥.

٤٢. المرجع نفسه، ص ٥٥.

٤٣. المرجع نفسه، ص ٣٦.

٤٤. إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ص ٤٨.

٤٥. إدوارد سعيد، الآلهة تفشل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور، دمشق، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣، ص١٣٨.

٤٦. إدوارد سعيد، السلطة السياسية والثقافة، ترجمة نائلة حجازي، بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٨، ص ٨٢-٨٣.

٤٧. صبري حافظ، ميراث إدوارد سعيد الثقافي، ص٦٣.

٤٨. المرجع نفسه، ص ٦٤.

٤٩. إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص٩٤.

٥٠. المرجع نفسه، ص٣٧.

٥١. إدوارد سعيد، الأنسنة والفكر الديمقراطي، ص٤١.

٥٢. إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص ٤١.

ملحق رقم ١

«.. إنَّ الأفكار والنظريات لتهاجر مهاجرة الناس والمدارس النقدية من شخص إلى شخص ومن حال إلى حال، ومن عصر إلى عصر آخر، فالحياة الفكرية والثقافية تجد غذاءها عادة وأسباب بقائها غالباً في تداول الأفكار على هذا النحو، وذلك لأن هجرة الأفكار والنظريات من مكان إلى آخر ما هي إلا حقيقة من حقائق الحياة وما هي، في الوقت نفسه، إلا شرطاً مفيداً للنشاط الفكريّ، سواء اتخذت تلك الهجرة شكل التأثير الذي يقرّ به الناس أو الذي يأتيهم عفو الخاطر، أو شكل الاستعارة الخلاّقة، أو شكل المصادرة والاستيلاء جملةً وتفصيلاً.

ولكن القول بأن على المرء أن يمضي قدماً بغية تحديد أنواع الهجرة الممكنة لقول يبعث على التساؤل ما إن كانت أية فكرة أو نظرية تتزايد قوة أم تتناقص جراء هجرتها من عصر تاريخي وثقافة قومية إلى مكان وزمان آخرين، وما إن كانت ثمة نظرية تتحول إلى شيء مغاير تماماً في انتقالها من ثقافة قومية وعصر تاريخي إلى عصر أو حال في استيراد الأفكار المعروفة بالأفكار الشرقية حول التسامي على الخبرة البشرية إلى أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر. أو مثلما جرى نقل بعض الأفكار الأوروبية عن المجتمع إلى مجتمعات شرقية تقليدية في أواخر القرن التاسع عشر ولكن مثل هذه الهجرة إلى بيئة جديدة لا تخلو البتة من المعوقات، وذلك لأنها تستدعي بالضرورة عمليتي التمثيل والتأطير في مؤسسات على نحو مغاير عمّا كانت عليه تلك الأفكار والنظريات في موضعها الأصلي، الأمر الذي يعقّد عليها أي محاولة من محاولات الازدراء والانتقال والتدوال والاتجار، بيد أن هنالك نمطاً متكرراً وقابلاً للتمييز لهذا المهاجرة نفسها...».

(إدوار سعيد، **العالم والنصّ والناقد**، ص٢٦٩)

آفـــاق ثقافيـة

(١) اللغة والواقع الاجتماعي
(يوسف يوسف)

(٢) الرواية النسوية الخليجية
(د. إشراق سامي)

(٣) المسرح الجزائري: التحديات والرهانات بعد أكثر من نصف قرن من الإبداع
(د. محمد سيف الإسلام بوفلاقـة)

(١)

اللغة والواقع الاجتماعي

يوسف يوسف*

«ليست الأمم كلها متساوية في النطق، فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى. والحروف التي نطقت بها العرب هي ثمانية وعشرون حرفاً، ونجد للعبرانيين حروفاً ليست في لغتنا، وفي لغتنا أيضاً حروف ليست في لغتهم، وكذلك الإفرنج والترك والبربر وغير هؤلاء من العجم»

(ابن خلدون /المقدمة)

لربما مرّت اللغة على لسان الإنسان في بداياتها الموغلة في القدم، بمرحلة كانت فيها مجرد أصوات، يلقيها ليعبّر من خلالها عن مشاعره وأحاسيسه من جهة، وليبيّن لغيره من البشر الذين يقاسمونه عصر الفطرة ما يريده منهم. ومَن يعرف، فلربما أعقبت تلك المرحلة التي توصف بالبدائية، مرحلة أخرى انتقل فيها من بدائيته تلك، وتهذَّبت فيها الأصوات التي كانت تخرج من حنجرته، فأصبح لها رنين وإيقاع جميلين، انتقل بهما من مرحلة محاولة محاكاة ما حوله من الرياح والحيوانات والطيور وسواها، ليصبح مخلوقاً أكثر جمالية وهو المخلوق الجمالي في الأصل (وخلقنا الإنسان في أحسن تقويم)، يحاول استخدام لسانه للتعبير عما يجيش في أعماقه. وبصرف النظر عما إذا كانت اللغة (توقيفية)، أي وحي من الله خالق الكون كما يرى ابن فارس في كتابه (فقه اللغة)، أو وضعية اخترعها الإنسان كما يرى ابن جني في كتابه (الخصائص)، وهو ما يذهب إليه

* باحث وناقد أردني مقيم في كردستان/العراق.

العدد الأكبر من علماء اللغة، فإن حال الكلمة التي تعدّ اللبنة الأساسية في بنية اللغة، لا تختلف من حيث تطور الاستخدام عن حال الحجر، فكلاهما بوصفهما مصطلحين يلقيان الأنوار على منزلتهما الاجتماعية، الأول: الكلمة كواحدة من وسائل التوصيل، والثاني – الحجر كواحدة من أدوات العمل التي استخدمها الإنسان في حياته الأولى – الكهف والرعي على وجه الدقة. وخلاصة القول هنا، أن حال الكلمة كمثل حال الحجر في تموضعاته المتباينة، خلال حياة الإنسان التي يلاحظ عليها عدم ثباتها على حال، وخضوعها لمنطق التطور، وذلك بالنظر إلى ما كانت له من الوظيفة الاجتماعية التي لا يمكن التقليل من أهميتها. ونحن من أجل توضيح الأمر، لا تغيب عن أذهاننا القيمة الكبيرة للحجر خلال تلك العصور التي كان الإنسان فيها يشعل النار بضرب حجرين ببعضهما، ويصطاد غزالاً برميه بحجر حاد الأطراف، يكون قد تفنن في نحتها، إلى غير ذلك من الاستخدامات. ولسوف يدرك القارئ أننا في هذا التصور، نودّ الإشارة إلى التدرج في المعنى، بعد أن لم يعد جوهر ذلك الحجر كما يقول الدكتور نوفلينوف كامناً في خواصه الطبيعية كالثقل والحجم والشكل، بل وفي وظيفته الاجتماعية.

في حال الكلمة والمقايسة مع ما سبقت الإشارة إليه من النمو والتطور في وعي الإنسان بذاته وبما حوله، فإنه لم يكن في بدايات حياة الإنسان، قاموس لغوي بالمعنى المرئي والمعروف مثلما نعرف اليوم من القواميس والمعاجم، فالطباعة لم تكن قد عرفت، وإنما بمعنى عدد الكلمات التي كان الإنسان يستخدمها في حياته، وقد تحددت الكلمات آنذاك بما يكفي منها للتعبير عن حاجاته القليلة كما سبقت الاشارة، وذلك بالنظر لمحدودية المعرفة والخبرة.

لقد قيلت آراء عديدة في أصل اللغة. وكتبت نظريات فيها من الاختلاف والتباين أكثر مما فيها من أسباب التقارب، وإن بقي يجمعها ناظم الاعتقاد بأن اللغة نظام اتصالي له غايات اجتماعية. وعندما قال ابن فارس بأن اللغة توقيفية، فقد اعتمد في طرح هذا التصور على النص القرآني (وعلم آدم الأسماء كلها). وعلى العكس منه فإن ابن جني الذي قال بأنها وضعية، أراد أن يقرر مثلما فعل كثيرون سبقوه أو جاءوا بعده، بأنها إنما تأسست على قاعدة فكرة التواضع والاصطلاح بين مجموعة من الناس. وإلى هذا التباين في الآراء

أيضاً، ففيما يرى البعض بأن أصل اللغة واحد، وأن الأرض كلها عند بداية خلق الانسان كانت لها لغة واحدة ولسان واحد، وعلى غرار ما جاء به سفر التكوين التوراتي، الذي يقول أيضاً بأن الله هو من بَلْبَل اللغات وبلبل الكلام بين الأقوام ثم فرَّق هذه الأقوام ومعها لغاتها المختلفة (من هؤلاء الأولاد السبعة والأحفاد السبعة ليافث، تفرقت جزائر الأمم، بأراضيهم كل لسان كلسانه حسب قبائلهم بأممهم) (التكوين ١٠/٥)، فإن آخرين رأوا عكس هذا، وقالوا إن اللغات في الأصل نشأت مستقلة بعضها عن بعض، وأن لكل قوم لغة، ليست كمثل غيرها مما يتداولها الناس ويرددونها على ألسنتهم، ومن هؤلاء ماكس ملر، الذي يرى بأن الانسان الأول افترق إلى مناطق جغرافية مختلفة على وجه الأرض، قبل أن يستخدم صوته للدلالة على المعنى، ومثله موريس الذي افترض بأن اللغات في الأصل كانت اثنتي عشرة لغة أساسية، وإن كانت جميعها لها أصل واحد.

لقد كتب الكثيرون حول اللغة، ابتداء بسقراط وأفلاطون، ومرورا بابن جني وابن خلدون وابن سنان الخفاجي، وسواهم كإدوارد سابير ووووتني وماكس ملر وسوسير والعشرات غيرهم. وعندما قال إيرك لينيبرغ بأن اللغة ليست موروثة وحسب، وإنما لها خاصية جنسية (بمعنى الانتماء للجنس البشري) لا يتعاطاها إلا الإنسان العاقل[١]، فقد أراد أن يقدم تفسيراً منطقياً ومقنعاً لفكرة الحيوان الناطق التي قيلت في وصف الإنسان، الذي بقيت اللغة لصيقة به، منذ فجر تاريخه حتى العصر الحديث.

لغويون وآخرون سواهم ممن لهم علاقة بالفكر وعلم الاجتماع، توقفوا أمام ما اعتبره اللغوي الألماني هامبولدت «الجهاز العضوي والشرط اللازم للفكر»[٢]، فقال فرانز بوب بأن اللغة جسم عضوي حي، ينمو ويكبر، ويعرض له ما يعرض للكائن الحي. وقال دينبار صاحب كتاب (التهندم وكلام الناس وتطور اللغة) الذي سبقت الإشارة إليه، أن اللغة تخدم غايات الفرد الذي يبحث عن تشكيل حلف ما [٣]، وقال قاسم العتمة: اللغة تعمل على تقديم نظام اتصال وارتباط بين الناس بسيط وعضوي، عبر نسق متحد من الكلمات والإشارات والإيماءات والمعاني الحسية والروحية التي تحدد البيئة الحضارية والثقافية والاجتماعية[٤]. وأما أندرسون فيقول في تعريفها: إن اللغة هي الأساس الصلد

الذي تقوم عليه قصة الأمة [٥]. وإذا ما أضفنا إلى ما سبق ما يقوله كل من ميشال زكريا وإدوارد سابير وسيفن بنكر [٦] فإنه سيكون من الصائب القول بأن أهمية اللغة تظهر في كونها تتوسط النشاط الاجتماعي للإنسان، على اعتبار أنها الأداة الأولى للتواصل والتفاهم الاجتماعيين، والوعاء الحامل لثقافة الجماعة البشرية الناطقة بها، وخبراتها المتراكمة عبر العصور، ووفقاً لها تحدد الانتماءات الاجتماعية والعرقية [٧].

وخلاصة القول فإن اللغة في إحدى أهم تجليات الإنسان، ما كان لها أن تنشأ بدون وجود حاجة إليها. ولأن طبيعة هذه الحاجة وماهيتها تختلف من أمة إلى أخرى في طريقة التعبير، فقد اختلفت اللغات وتباينت. بيد أن الأهم من بين ما تجب معرفته، أن الكلام لفظاً أو كتابة عبارة عن مجموعة من الرموز اخترعها الإنسان في زمانه للدلالة على الأشياء، ولولا هذه الملكة الموجودة في الإنسان دون الحيوان التي تمكنه من استعمال الرموز، لما كانت لغة في الوجود [٨].

ويضعنا تعريف ابن سنان الخفاجي للغة باعتبارها ما يتواضع القوم عليه من الكلام أمام شكل من العمل الاجتماعي، يغلب عليه الفعل الجماعي الذي يشترك فيه أفراد الأمة جميعهم بدون استثناء. ومن هنا يقال بأنه لا بدّ إلا أن تكون اللغة اجتماعية الدلالة، والمعنى فيها لا بدّ أن يخضع للاصطلاح والتوافق الجمعي. ومن هنا أهميتها في توحيد الأمة والمحافظة على شخصيتها التي هي هويتها التي لا بدّ أن تحمل مميزات وصفات قد لا نجد ما يماثلها في غيرها من هويات الآخرين ولغاتهم. إن ثيمات هامة مما ورد ويرد عند التوقف أمام تعريفات اللغة كمثل المواضعة والاصطلاح والتوافق الجمعيين، والأمة وشخصيتها، والدلالة والمعنى، واللغة والمفهوم الاتصالي، وسوى ذلك الكثير، جميعها تؤكد بأنه من غير الصحيح صرف النظر عن الممارسة الاجتماعية في الملفوظيات، وأولها الاستدلالات الفلسفية والمنطقية في التفاعل الاجتماعي ومنظوراته الذاتية العامة والخاصة [٩].

إننا بالإشارة إلى تطور اللغة وما يصاحب هذا من التطور في وعي الإنسان هو الآخر، إنما نقصد الوصول إلى ما يبين أبعاد الجدل الذي بدونه ما كان

لعملية التطور أن تحدث. وخلاصة الرأي بخصوص هذا الجدل أن الإنسان بانتقاله من حالته الفردية في التعبير عن ذاته، والتي ربما بقي يدندن فيها مع نفسه، أنغاماً وأصواتاً معينة، إلى الأخرى - حالة الجماعة التي هي حالة المخلوق المعشري الذي يعيش في وسط بيئة اجتماعية واسعة ويتعامل معها في كل لحظة من لحظات حياته، واضطراره بالتالي لمخاطبة سواه والتفاهم معهم، والتعبير عن مراده وفهم ما يريدونه منه، إن بالإشارات والرموز أولاً، أو بالكلمات أو بالأصوات لاحقاً، استطاع أن يكوّن له لغة. هذا يفيد بأن التطور الذي مكّن الإنسان من تكوين لغة له، ومكّنه من صنع الأدوات واستعمالها في الوقت عينه، لا يكون إلا في معشر اجتماعي تعاوني، يعتمد على التناسق والتناغم بين أفراد هذا المعشر، وهو ما يستلزم استعمال اللغة بحكم الضرورة [١٠]. وهنا فإن الكثيرين من علماء اللغة، يتفقون على أن الإنسان في تطوره، تطورت معه لغته هي الأخرى باعتبار وجود علاقة عضوية بينهما. إننا لكي نفهم هذا كله، أمام تاريخ طويل من انتقاء الكلمات وخلقها كما تقول باربرا وايتمر، بهدف تفسير الظروف المتغيرة لإفساح المجال للتكيف والتأقلم – تقصد تكيف اللغة وتأقلمها- مع الأحداث الداخلية / الخارجية، وهو تاريخ تطور الفرد اللغوي ونموه بصورة أخرى. وإذا كان ستالين وكما سبق القول قد نفى إمكانية تصور جماعة قومية ما بدون لغة مشتركة، على اعتبار أن هذه اللغة هي نتاج المجرى العام لتاريخ المجتمع وبنائه التحتي لعدة قرون، فإن العالم اللغوي باور في تساؤله حول ماهية الأمة يقرر بأنه ليست هناك أمة ممكنة الوجود بدون اللغة المشتركة.

إن وسيلة الإنسان اللغوية التي نتناولها، تتأثر لا بدّ بالاختلافات المكانية والاجتماعية. ومن هنا قيل بأن كل لغة إنما تنمو وتتطور على وفق منطق داخلي خاص بها، وليس على وفق منطق أية لغة أخرى في مجتمع آخر. يقول جون جوزيف: لقد كان هدف علم اللغة الاجتماعي وهو يتطور في غضون القرن العشرين والنصف الثاني منه خصوصاً، فحص تلك المميزات داخل لغة من اللغات؛ إذ من خلالها يتسنى لنا قراءة الأصول الجغرافية والاجتماعية لشخص ما، بالإضافة إلى مستواه التعليمي، وإثنيته، وعمره، وجنوسته وجنسيته [١١].

هذا الحديث يشمل الإطار الاجتماعي للغة. ومثال هذا نفهمه من النظرة الدقيقة إلى حوار ينحصر في حدود عائلة تناقش أوضاعها الاقتصادية، وحوار آخر سيختلف حتماً إذا ما كان بين هذه العائلة وبين الجيران حتى لو استخدمت اللغة ذاتها، ولكنه يدور حول الطقس والاستعدادات لاستقبال فصل الشتاء. ولقد قال ياكوبسون في جواب على سؤال كريستينا بومورسكا: إن وسيلتنا اللغوية يجب أن تتغير[١٢]. وبينما يعرِّف سوسير الذي هو أب اللسانيات الحديثة اللغة بالقول بأنها نظام من الإشارات التي تعبّر عن أفكار، فإن آخر سواه يعتبرها ظاهرة اجتماعية، أو في تعبير آخر، نمطاً اجتماعياً منظماً ليس له وجود فيزيائي. بيد أنه يتحقق في مناسبات معينة في السلوك اللغوي الذي هو الكلام[١٣].

إن الكلام هو الذي يخرج اللغة من كمونها كما يقول الشايب؛ أي إنه يخرجها من حالة الوجود بالقوة، إلى الوجود بالفعل. ولعل التمثيل الأجمل للغة يظهر في القول التالي: اللغة نظام معقد من العادات. إنها منشأة بشرية مكونة من بنى أو مستويات مختلفة الأنواع. فهي على هذا أشبه شيء بهيئة من النظم، أو هي منظمة من النظم[١٤].

عندما قال خالد بن صفوان بأن الإنسان لولا اللسان لن يكون سوى بهيمة مهملة، فقد كان يؤسس حقاً للكثير من المفهومات التي ظهرت في عصرنا. وعندما اعتبر علماء اللغة الاجتماعيون الكلام نشاطاً اجتماعياً فردياً وجماعياً، فقد أرادوا تصوير قيمة اللغة وحقيقتها الفلسفية والوجودية. ونحن لهذا السبب اخترنا زاوية النظر الاجتماعية لنطل منها على تاريخ اللغة. وإذا كان ثمة هناك ما تمكن تسميته بعلم اجتماع القصة، أو علم اجتماع الرواية، وهما علمان موجودان فعلاً، فإن هناك في موازاة هذه النظرة، تلك التي تقول بوجود علم اجتماع اللغة، وهو العلم الذي يزاوج بين نظرتين: النظرة التاريخية للغة، والنظرة الاجتماعية لها. يقول شيشرون: لا شيء أشدّ مماثلة لمشاعرنا الطبيعية من إيقاعات أصواتنا. إنها تثيرنا وتؤججنا. تهدئنا وتسكننا، وغالباً ما تقودنا إلى الفرح والترح[١٥]. أو في معنى يكمل هذا، فإن اللغة التي يتداولها البشر على ألسنتهم، وفي شكل يختلف عما عند بقية المخلوقات كالحيوانات والطيور إنما هي ظاهرة تعبيرية، تتوسط كما يقول وليد العناتي النشاط الاجتماعي للإنسان،

باعتبارها الأداة الأولى للتواصل والتفاهم الاجتماعيين، والوعاء الحامل لثقافة الجماعة الناطقة بها، وخبراتها المتراكمة عبر العصور، وهي التي على وفقها تتحدد الانتماءات الاجتماعية والعرقية [١٦].

ومما يجب الانتباه إليه، أن القول باجتماعية اللغة، إنما يعني ضمناً، أنها تدور على ألسنة أفراد بأعينهم يجمعهم انتماء اجتماعي وجغرافي [١٧]. وهنا نتساءل: هل إن اللغة مجرد مجموع من الكلمات؟ فإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنها قطعاً لا قيمة اجتماعية لها، وستبقى مجرد وسيلة للتقارب والتفاهم لا غير، ولكن لأنها ليست مجرد مجموع من الكلمات، فإنها كما يقرر العلماء منذ سوسير حتى بنجامين لي دورف وبنفنيست، نظام يتحكم بالفكر، ولا تفكير بغير اللغة، وهذا هو نفسه ما دعى إدوارد سعيد إلى القول: لذلك ينظر إلى لغة ما على أنها بنية أو نظام له شروط محددة لا تتحكم بالفكر وحسب، بل تعطيه إلى ذلك طابعه. وهكذا فإن الثقافة هي في أساسها الفكر الذي تتيحه طاقات اللغة [١٨].

صحيح أن اللغة ينتجها واقع اجتماعي ما بهدف التعبير عنه، إلا أنها لا تخلق هذا الواقع. ومن صائب القول بأن اللغة تعمل عمل القوانين والنظم المدنية ولكن من الداخل؛ أي إنها تعمل من الذاكرة العقلية والوجدانية، معبرة بذلك عن مجموعة العلاقات الإنتاجية والاجتماعية القائمة ومضامينها، بسلوك في الخارج تحدده وترسمه الألفاظ والأصوات [١٩].

ما الذي يجعل الكردي يشعر بكرديته؟ إنه سؤال هام وعلى قدر كبير من الحساسية. وإن عدم دقة الإجابة عليه، يوقع الباحث في مأزق كبير ربما يصعب عليه الخروج منه. وفي تأملات إدوارد سعيد حول البداية، فإنه يرى بأن كل مجتمع إنساني يحدد نفسه على نحوين: أولاً عن طريق تحديد الفارق بينه وبين غيره من المجتمعات، وثانياً بتحديد ميزاته الخاصة [٢٠]. وهكذا فإلى الإجابة عن السؤال، فإن اللغة هي ما يجعل الكردي يشعر بالانتماء إلى جماعة أو أمة هي أمته الكردية، نظراً لما تكون هذه اللغة قد زرعته فيه من الإحساس القوي والعميق بوحدة الرابطة الفكرية والنفسية والوجودية مع كرد آخرين، يعيشون معه في الحيز الجغرافي ذاته، الذي يسمى كردستان، حتى وإن كانت تتقاسم هذا

الحيز أربع دول في ظروف قاهرة بالقوة، نرى أنها لا بدّ أن تتزحزح وتغادر المكان، في محصلة الصراع المعلن والمستتر بينها وبين الكرد سكان الأرض الأصليين.

إن الكردي الذي يتكلم بالكردية، ويكتب بها كذلك، فإنما يعبّر عن نفسه بلغة آبائه وأجداده، التي عادة ما تسمى بلغة الأم، لأن القوة التي تحاول انتزاع أرضه من فضائها، لم تستطع أن تنتزع منه لغته، وهكذا فقد تجاوزت هذه اللغة مختلف عوامل القهر والاستلاب والتغييب عن وجود الكرد الحياتي، ومن هنا يصح القول بأن اللغة الكردية تعدّ واحدة من اللغات الحية التي لا تموت. وهي قد بقيت خلال تاريخها الطويل الذي تعود بدايته إلى ما قبل الميلاد، عامل توحيد، ولها آثارها الهامة اجتماعيًا وسيكولوجيًا في حياة هذا الشعب الذي يتكلم بها. بل إنها في صريح العبارة بقيت الحاضنة التي يحتمي في داخلها من خصومه التاريخيين الذين حاولوا سحق وجوده. ومن هنا جاءت قدسيتها أيضاً.

إننا في أي حديث حول الأمة الكردية، وبالذات حول تكوينها النفسي والوجداني والعقلي، لا بدّ أن نقول بأن هذا التكوين إنما هو حصيلة ما صنعته اللغة الكردية في الواقع، والتي هي عدا عن كونها الوعاء الذي يختزن فيه الكرد مختلف شؤون حياتهم، نظام عقلاني دائم التداخل في البنية النفسية للفرد الكردي، الذي يحرص كثيراً على التواؤم مع جماعته التي يعيش في وسطها، وهو مما سيكون من شأنه تواصل الأجيال الكردية مع بعضها بطريقة أوتوماتيكية أو عفوية، وهو التواصل الذي حوّل الأمة الكردية إلى جماعة بشرية تتدفق منها حيويتها باستمرار. ولعل مثال الشاعر الكردي الكبير الذي كتب رائعته الخالدة (مم وزين) بلغته الكردية، على الرغم من قدرته على كتابتها بإحدى اللغتين الفارسية أو العربية اللتين كان يتقنهما، إنما يشير إلى أن هذه اللغة لم تكن في أي من مراحل حياتها، سبباً لأزمة كمثل تلك التي أشار إليها إدوارد سعيد، يمكن أن يشعر بها المثقف أو الشاعر الكردي، وإنما على العكس من هذا، بقيت سبباً للافتخار بها باعتبارها لغة شعب، حتى وإن كان مغلوباً، فإنه لم يظهر كما تفعل غيره من الشعوب التي تحتل (برفع التاء) أراضيها بالقوة، بأنه مولع بالاقتداء بالغالب، وعلى وفق ما كان يتصوره ابن خلدون في قوله: المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، على اعتبار

أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من يغلبها، فتنقاد إليه إما لنظرة بالكمال، بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب [٢١].

يقول المؤرخ والأديب الكردي علي سيدو الكردي: كنت حتى سنة ١٩٣١ لا أعرف من الكردية كلمة واحدة. وفي هذه السنة بالذات سافرت إلى بغداد ومنها إلى الألوية الكردية في شمالي العراق، وشعرت وأنا أتجول مع أصدقاء لي في مختلف مدن كردستان الجنوبية وقراها، بالخزي لجهلي اللغة الكردية، فعزمت على تعلمها ودراستها دراسة علمية صحيحة [٢٢].

وسوى هذا، فإن قبيلة نوح عندما وجدت إبان رحيلها سهلاً في أرض شنعار، استقرت فيه، وقرر قادتها بناء مدينة وبرج «وقالوا هلمَّ نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجاً رأسه بالسماء، ونصنع لأنفسنا اسماً لئلا نتبدد على وجه كل أرض، ولنتخذ لنا اسماً خشية تفرقنا في كل بقاع الأرض»[٢٣].

المثال هذا يفيد بأن التفكير بالتسمية، إنما يعني رغبة القوم بالمحافظة على وحدتهم، ذلك أنه في حالة عدم وجود اسم لهم، فإن الفرقة والتوزع في أرجاء الأرض سيدبان في حياتهم، على اعتبار أن وجود الاسم إنما يعني وجود لغة مشتركة، تكون مع المكان المشترك – المدينة والبرج عاملان في المحافظة على الهوية. وكما قال نيتشه: فأن تطلق الأسماء، هو أن تكون سيداً، ودوماً فإن استراتيجية التسمية، هي استراتيجية هيمنة وتسلط، وتاريخ الأشياء هو تاريخ مسميات، وهو بالتالي تاريخ أسماء [٢٤].

كان تعريف سوسير للغة أكبر ثورة لسانية قام بها. ولأنها كما سبق القول نظام من الإشارات التي تعبّر عن الأفكار، فإن للصوت الذي يصاحب الكلمات فيها معنى. والمقصود بالمعنى هنا، الأغراض التي أشار إليها ابن جني في كتابه (الخصائص): إننا عند الحديث حول الحدّ الوظيفي للغة، لا يغيب عن أذهاننا أنها الجهاز الذي ينتج الفكر ويصوغه ويقدمه للآخرين، على وفق آلية محددة، هي في شأنها أقرب إلى العفوية منها إلى ما يتطلب إشغال العقل. وفي تعبير أقرب إلى الدقة، فإن اللغة ليست كما قال عنها أرسطو: المرآة الصادقة للعقل، وذلك

لأن المرآة لا دور لها سوى الانعكاس، في حين أن دور اللغة يتجاوز هذا الفعل إلى ما هو أهم من دور المرآة [٢٥].

ليست قضية المعنى في اللغة مجرد أمر عابر، فهي من الأهمية بحيث يقال بأن اللغة صوت ومعنى كلاهما معاً، ولا وجود لأحدهما بدون الآخر. يقول اللغوي الألماني هامبولدت: فعملية الكلام تنحصر في منح الفكر المادة التي يعتمد عليها. فاستعمال الأصوات المقطعة في نقل الفكر يزيل عنها الإبهام، ويترك عوضاً عن ذلك أثراً ثابتاً، إذ يقوم العقل أو الذهن بجمع المعاني جمعاً من الأصوات المتعاقبة. وبمعنى آخر، فإن ما تثير جوانبه الكلمات – اللبنات المؤسسة للغة، لن يظهر جلياً إلا بالتتابع اللغوي، وما يشترط لذلك من استخدام العقل – جهاز البحث عما تواضع عليه الناس.

ويبرز علم اللسان الحديث أن الرمز اللغوي الدال، لا قيمة له في ذاته مستقلاً، ولا تتعين دلالته، أو وظيفته في ماهية مجردة، إنما تتأسس على العلاقة التقابلية الخلافية بينه وبين الرموز الأخرى[٢٦].

إن وسيلتنا اللغوية –بصرف النظر عما إذا كانت هبة إلهية أو سوى ذلك– هي ما تثير كل ما حولنا، وتثري معارفنا، وتذلل صعوبات التفاهم بين البشر[٢٧]. إنها التعبير الرمزي للعالم [٢٨]. ومنذ أقدم الأزمنة، كانت عمليات تصنيف الأقوام والأجناس البشرية تتم على أسس ذات طابع لغوي وجغرافي: فهؤلاء عرب، وغيرهم روم، وسواهم كرد، وهكذا إلى غير هذا من الأقوام. واللغة التي تجمع أفراد المجتمع وتوحدهم، وتؤسس في الوقت نفسه لقيام الأمم، تقوم على المعنى قبل كل شيء، وأما ما يرتبط بماهيتها، أي بما فيها من الصرف والنحو وسواهما مما يرتبط بالأسماء والأفعال وصيغها، فإنما هي عوامل تساعد على خدمة المعنى. فنحن في استعمالنا اللغة، يكون لنا في أنفسنا معلومات أو أحاسيس أو أفكار، نحاول إيصالها إلى الخارج عن طريق الكلمات التي هي رموز، والرموز ما هي إلا تمثيل للأشياء وهي ليست الأشياء [٢٩].

إننا كبشر قبل أن نكون سوفسطائيين على سبيل الأدلجة، كائنات لغوية على سبيل الأنطلجة، بمعنى أننا من وجهة نظر أنطولوجية، أو وجودية، كائنات

تسكن اللغة. تجوب فضاءها وتتموقع في مساحتها[٣٠]. أليست اللغة كما يقال فيها هي وعاء الفكر؟ أليست هي ما يحمل المخزون الثقافي لهذا الشعب أو ذاك مما يضيء جوانب حياته في مستوياتها المتعددة والمتنوعة؟ وبالتالي فما دامت حالها كذلك، أليست اللغة اجتماعية أساساً على اعتبار أنها تجسد الإشارات أو العلامات التي يتم اتفاق الناس عليها؟ إنها كذلك بالفعل، ولعلها قبل غيرها تعتبر الوجود الجدير بالفهم بحسب غادامير الذي يراها أوسع من اختزالها في إشارات منطقية أو إشارات ألسنية، أو علامات اعتباطية، لأنها قبل كل شيء فضاء التشكيل الرمزي والتصوير الخيالي وأفق التعبير الوجودي والتدبير الذاتي [٣١]. وفي إحدى إجابات ياكوبسون على سؤال للكاتبة كريستينا، يشير إلى ما قاله له تروبتسكي في واحدة من أهم رسائله والذي منه قوله: إنني متفق تماماً مع آرائك. إن هناك العديد من العناصر في تاريخ اللغة تبدو تصادفية، ولكن التاريخ لا يمتلك الحق بأن يقتنع بهذا التفسير، وعندما يعكف المرء على دراسة الخطوط العامة لتاريخ اللغة بشيء من الاهتمام والمنطق، فإنها لا تبدو تصادفية، وبالنتيجة فإن التفصيلات الصغيرة لا يمكن أن تكون تصادفية أيضاً[٣٢].

هذه هي اللغة التي يعرّفها كل من بلوك وتريجر في كتابهما (الموجز في التحليل اللغوي) بقولهما: هي منظومة من الرموز الصوتية الاصطلاحية التي يمكن بواسطتها لمجموعة من الناس في مجتمع معين التعاون [٣٣]. ويبقى من الضرورة الإشارة إلى تعريف سيفن بنكر الذي يجيء على وفق الإشارة إلى الجهاز العصبي المتحكم في النشاط الحيوي للإنسان، وفيه يقول: إن اللغة شيء نتعلمه مثلما نتعلم الإحساس بالزمن، فهي قطعة من التكوين البيولوجي لأدمغتنا، تتطور وتنمو بنمو الطفل عفواً من غير جهد، وهي تنقل دونما إحساس بقواعدها، جلّ ما يريد المتكلم نقله، من معانٍ، ولهذا لا نستغرب وصفها بالمقدرة السيكولوجية، والأداة العقلية، والنظام العقلي، والوحدة الحاسوبية [٣٤].

في كتاب (التهندم وكلام الناس) الذي سبقت الإشارة إليه، يموضع عالم النفس دينبار أصل اللغة في حاجة الإنسان إلى تشكيل ما يسميها الأحلاف الاجتماعية، التي يكون الهدف من ورائها التعامل مع التحديات التي تعترض

سبيله في البيئة التي يعيش فيها. ولسوف يلاحظ الباحث في اللغة وتطورها، أنها كما أعلن سوسير في كتابه (دروس في علم اللغة العام) أنها بالإضافة إلى كونها حدثاً اجتماعياً كما سبق القول، تعمل القوة الاجتماعية - قوة المجتمع أو الأمة على تماسكها - تماسك النسق اللغوي وبقوة شديدة، إلى الدرجة التي تجعل الفرد – كجهد فردي غير قادر بتاتاً على التأثير فيها بما يعيبها أو يغيّر مجراها على الألسن.

ومعنى ما سبق أنَّ اللغة التي تحمل مجموعة من الخصائص الاجتماعية الدافعة باتجاه الوحدة، ليس لها تاريخ خاص يمكن أن يمضي بمعزل عن الحياة الاجتماعية التي ستحمل خصائصها المشار إليها. وحينما نقول بأن هذه اللغة حية وأنها لا تموت، فذلك لأنها التي عن طريقها يتم نقل ما توصّل إليه الآباء والأجداد في مسيرتهم الحياتية إلى الأجيال اللاحقة، بطريقة عفوية كما يقول قاسم العتمة واقتصادية، ومن هنا يحق القول فيها أنها الدليل إلى وجود الجماعة. إن العلامة اللغوية تجسد العلاقات الاجتماعية لمستعمليها. وضمن هذا المفهوم، فإن الهوية الاجتماعية حاضرة في اللغة ذاتها [٣٥].

يقول العناتي: ويمثل درس التباين - يقصد التباين بين اللهجات وبين قراءات القرآن - في التراث اللغوي العربي أساساً متيناً في الفكر اللغوي العربي؛ إذ يكشف عن وعي علاقة اللغة بالمجتمع، وكيفية عكس البنية اللغوية للبنية الاجتماعية، وكيفية تغير الأداء اللغوي وفقاً لعوامل اجتماعية متعددة كالبيئة والموطن والجنس والطبقة الاجتماعية والمهنة [٣٦]. ولسوف ينتبه الباحث إلى تأثير هذه العلاقة عند توقفه أمام مسار اللغة الكردية، التي وجدت في النظام الإقطاعي الذي ساد زمناً طويلاً عنصراً إيجابياً، تمثل بمحافظته على هذه اللغة، على اعتبار ما كان له من دور كبير في المحافظة على خصوصية هوية كردستان والكرد بحسب رأي باسيلي نيكيتين.

صحيح أن أحمدي خاني حينما كتب (مم وزين) باللغة الكردية فإنما للتعبير عن اعتزازه بها، ولأنه من جانب آخر وجد فيها الطاقة الكامنة التي في مقدوره بعثها، بحيث تتحول الكلمات إلى درر ولآلئ، إلا أنه من الأهمية كذلك

القول بأن هذه الخطوة الجريئة كما يصفها فاضل كريم أحمد، كانت من أجل العثور على الهوية القومية الخاصة، والمحافظة على سمات الأمة وثروتها الثقافية العظيمة، ومنع إذابتها بكل سهولة في الدين والسلطة الحاكمة [٣٧]، وهي ما كانت لتحدث لولا التطور الذي حصل في زمانه على المستوى الاجتماعي والبنية الذهنية الكردية، التي كانت تناضل من أجل تحقيق الاستقلالية.

ومما نقرأه في تعريف القومية: في الدلالة السياسية للمفهوم، يرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة، من حيث أنها الانتماء إلى أمة محددة، والأمة هي الشعب ذو الهوية السياسية الخاصة، الذي تجمع بين أفراده روابط موضوعية – شعورية – روحية متعددة، تختلف من شعب لآخر مثل اللغة، العقيدة، المصلحة، التاريخ[٣٨].

أخيراً فإذا كانت إحصاءات اليونسكو بشأن الواقع اللغوي في العالم قد قالت بأنه يوجد في عالمنا الراهن نحو ستة آلاف لغة، إلا أن المفارقة الغريبة أن نحو ٩٦٪ من سكان العالم يتحدثون ٤٠٪ فقط من تلك الآلاف الستة من اللغات، فمع أي هذه النسب يقع الكرد ولغتهم، وهل إنهم ممن يتكلمون لغتهم الخاصة بهم، أم إنهم يستخدمون لغة غيرهم ممن يحتلون أراضيهم، كما هي الحال في بلدان عديدة في أمريكا الجنوبية وإفريقيا وآسيا، تم احتلال أراضيها بالقوة في أوقات سابقة، وبالتالي: لماذا يستخدمون لغتهم وليس أياً من لغات غيرهم؟ هل إنه حب الذات المجرد، أم إنه الدفاع عنها؟ هذا هو السّؤال الذي ينتظر الإجابة..

الهوامش

١. انظر د. فوزي حسن الشايب، محاضرات في اللسانيات، منشورات وزارة الثقافة، عمان ١٩٩٩، ص٢٣.

٢. عن د. إبراهيم خليل، اللغة بين التعريف والتوصيف، مجلة **أفكار** ٢٤٧، ٢٠٠٩، عمان.

٣. عن جون جوزيف، اللغة والهوية، ترجمة د. عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٣٤٢، ٢٠٠٧، ص٥١.

٤. قاسم العتمة، اللغة العربية كأداة توحيد، مجلة الوحدة ٣٣، ١٩٨٧ المغرب جون جوزيف، المرجع نفسه، ص٨.
٥. يقول ميشال زكريا: اللغة وسيلة توصيل وفعل لساني قصدي، الدلالة فيه والمعنى خاضعان للاصطلاح والتوافق الجمعي.
٦. يقول إدوارد سابير في اللغة: هي طريقة بشرية وغير غريزية، لنقل الأفكار والأحاسيس والرغبات برموز يتم إنتاجها طوعاً.
٧. يقول سيفن بنكر: إن اللغة شيء نتعلمه مثلما نتعلم الإحساس بالزمن، فهي قطعة من التكوين البيولوجي لأدمغتنا، تتطور وتنمو بنمو الطفل عفواً من غير جهد.
٨. د. وليد العناتي، التباين وأثره في تشكيل النظرية اللغوية العربية، وزارة الثقافة، عمان ٢٠٠١، ص٢١.
٩. حسن سعيد الكرمي، اللغة ونشاتها وتطورها في الفكر والاستعمال، وزارة الثقافة، عمان ٢٠٠٢، ص١٨.
١٠. د. عبد الله أبو هيف، اللغة والإعلام واعتبارات إنتاج المعرفة، مجلة **أفكار** ٢٤٧، ٢٠٠٩، عمان حسن سعيد الكرمي، نفسه ص١٦.
١١. جون جوزيف، نفسه ص٤٧ رومان ياكوبسون، ترجمة: فالح صدام الإمارة، د. عبد الجبار محمد علي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٠، ص٨٣.
١٢. د. فوزي حسن الشايب، نفسه، ص٢٣.
١٣. الشايب، نفسه ص٥٨.
١٤. جون جوزيف، نفسه ص٣٦.
١٥. د. وليد العناتي، نفسه ص٢١.
١٦. د. وليد العناتي، نفسه ص٢١.
١٧. إدوارد سعيد، تأملات حول البداية، بدايات للنشر، ٢٠٠٨، دمشق، ص٣٩.
١٨. قاسم العتمة، نفسه.
١٩. إدوارد سعيد، نفسه ص١٢.
٢٠. ابن خلدون، المقدمة، وزارة الثقافة، عمان ٢٠٠٩، ص١٦٢.
٢١. انظر د. محمد علي الصويركي، المؤرخ والأديب والأستاذ الكبير علي.
٢٢. سيدو الكردي، مجلة سردم العربي، سليمانية ٢١، ٢٠٠٨ (وجدير بالذكر أن سيدو هو أول أردني يتخرج في الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٢٨، وهو والد الطبيب الشهير أشرف الكردي، وله معجم لغوي شهير (القاموس الكردي الحديث) الذي جاء في الاهداء الذي في بدايته مايلي: إلى روح جدتي لوالدي » مدينة » كريمة محمود آغا آل » أومريكي » رئيس عشيرة آل » أومريكا » القاطنة في القرى المجاورة لمدينة ديار بكر في الاقليم الكردي بالجمهورية

التركية، تلك المرأة الفاضلة التي غرست في نفسي محبة لغة الآباء والأجداد، وإلى الأمة الكردية العريقة في القدم، تلك الأمة التي حافظت على لغتها وأصالتها العرقية، وقاومت الغزاة الفاتحين عبر أقدم العصور التاريخية، واستمرت ثابتة إلى هذا اليوم، في حين دالت تلك الدول وانصهرت شعوبها في قوميات أخرى.

٢٣.سفر التكوين ١١، ٤.

٢٤.عبد السلام بنعبد العالي، الحوار بين الثقافات والصراع بينها، مجلة **ثقافات** ١٠، ٢٠٠٤ البحرين.

٢٥.د. إبراهيم خليل، اللغة بين التعريف والتوصيف، مجلة **أفكار** ٢٤٧، ٢٠٠٩.

٢٦.د. وليد العناتي، المرجع السابق ص٩.

٢٧.يضع كونستانتين سريل (٨٢٧-٨٦٩) هذه الأشعار السلافية كمقدمة لترجمته الأناجيل الأربعة:

«لذلك استمعوا الآن بعقولكم
ذلك لأنكم تعلمتم أن تستمعوا أيها الشعب السلافي
اسمعوا الكلمة لأنها نزلت من الرب
الكلمة المغذية للأرواح البشرية
الكلمة المقوية للقلب والعقل
الكلمة التي تهيؤ الجميع لأن يعرفوا الرب
ذلك لأنه دون الضياء سوف لن تكون هناك متعة
لأنه بينما ترى العين جميع خلق الرب
فإنه سيفتقر الجمال ذلك الذي يرى بدون ضياء
وهكذا فإنه الحال ذاته مع كل روح تفتقرإلى العلم
الجاهلة بقانون الرب
القانون المقدس للكتب الإلهية
القانون الذي يكشف جنة الرب
لأن ما تسمعه الأذن
صوت الرعد، فهل ستخشى الرب
أو كيف تستطيع الأنوف التي لا تشم الورود
أن تحس المعجزة السماوية
والفم الذي لا يتذوق الحلاوة – حلاوة الكلام
يجعل الانسان كالحجر».

٢٨. د. وليد سيف، في المقدمة إلى كتاب التباين وأثره في تشكيل النظرية اللغوية للدكتور وليد العناتي، ص٩.
٢٩. حسن سعيد الكرمي، مرجع سابق، ص٨٩.
٣٠. محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف ط١، ٢٠٠٨ الجزائر، ص٥٣.
٣١. محمد شوق الزين، نفسه ص٣٣-٣٤.
٣٢. رومان ياكوبسون – أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب، ص٧٠.
٣٣. عن حمزة المزيني، التحيز اللغوي، كتاب الرياض، ط١، ٢٠٠٢، الرياض، ص٣٣٢.
٣٤. عن د. إبراهيم خليل، اللغة بين التعريف والتوصيف، مجلة **أفكار** ٢٤٧، ٢٠٠٩.
٣٥. جون جوزيف، المرجع نفسه، ص ٨.
٣٦. د. وليد العناتي، المرجع نفسه، ص١٢.
٣٧. فاضل كريم أحمد، تاريخ الفكر الكردي، ترجمة د. بندر علي مندلاوي سليمانية ٢٠٠١، ص١٧.
٣٨. عبد الوهاب الكيالي وكامل الزهيري، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٤، ص٤٢٧.
٣٩. د. عبد الله أبو هيف، اللغة والإعلام واعتبارات إنتاج المعرفة، مجلة **أفكار** ٢٤٧، ٢٠٠٩، عمان.

(٢)

الرواية النسويّة الخليجيّة

د. إشـــراق ســامي*

تعرض مصطلح «الكتابة النسوية» لرفض معظم الكاتبات العربيات وتحفُّظهنّ، فالإشارة إلى أدب معين بأنه «نسوي» عدَّته كثير من الأقلام النسائية محاولة للتقليل من شأن النصوص، وترسيخ أكبر للعنصرية تجاه المرأة، انطلاقاً من أنَّ الأدب فعل إنساني يترفع عن التصنيف الجنساني أو الجغرافي.

ومع ذلك فإن ثمة وشائج أو مشتركات تجمع كتابة أدبية معينة ضمن سمات تتكرر، وهي بالتالي تسهِّل عملية تصنيفها على الدارس والناقد؛ بمعنى أن مثل هذه التصنيفات هي أدوات إجرائية وليست صفات عامة يُدمَغ بها الأدب، فحين نقول «أدب المهجر» سنعرف أن الحدود التي نركز عليها في الدراسة أو القراءة هي ما أنتجه كتاب مخصوصون ضمن زمان ومكان محدد. وضمن الفكرة ذاتها يقع الأدب النسوي باعتباره أيضاً نوعاً من الكتابة، لها ميزات خاصة وحساسية معينة لا يمكن إغفالها أو تجاوزها.

وقد فرقت النسوية بين الجنس البيولوجي، والجنس الثقافي الذي يتم تداوله في الدراسات تحت مصطلح (الجندر)، ويعنى به تشكل الإنسان الثقافي عبر مجموعة المفاهيم والقيم والسلوكات التي يتبناها المجتمع.

---

* باحثة وناقدة أكاديمية - جامعة البصرة/العراق.

وتشير بثينة شعبان في كتابها «**مئة عام من الراوية النسوية**» إلى أن الكتابة فعل ذاتي يستجيب استجابة واعية ومقصودة لطبيعة الكاتب وبيئته وطريقة نظرته للحياة. وبذلك تؤكد اختلاف طبيعة الكتابة التي تصدر من المرأة عما يكتبه الرجل، بسبب طبيعة الظروف والمحيط والمؤثرات.

كما ترى أن المشكلة التي رافقت النصوص التي تكتبها نساء كانت في الغالب متعلقة بالمتلقي (فالكتابات النسائية الإبداعية كانت موجودة دائماً، وقد كتبت أعمال نسائية باستمرار، ولكن موقف المتلقي أنكر هذه الحقائق البدهية). إن ما تقوله «ديل سبيندر» ليس من الصعب إثباته في أي أدب وأية ثقافة في العالم: «لقد صنعت النساء تاريخاً بقدر ما صنع الرجال، لكن تاريخهن لم يُسجّل ولم يُنقل».

ما الأدب النسوي؟

يمكن أن تتنتهي أغلب الدراسات ووجهات النظر النقدية لظاهرة الأدب النسوي إلى أنها: الأدب الذي يهتم بالحياة الخاصة للمرأة، مركزاً على تجاربها ضمن واقع يتسم في الغالب بالذكورية المطلقة بالمفاهيم، فهو تعبير ذاتي وربما مباشر بعض الشيء عن هويتها الأنثوية وتجربتها الخاصة بصورة صادقة، بعد أن ظل الأدب الذي تكتبه المرأة ولسنوات طويلة رهناً بالصورة النمطية التي يوحيها لها الرجل.

أمّا اعتماد مصطلح النّسويّة في حقول العلوم الإنسانيّة فقد بدأ رسميّاً عام ١٩١٠، وذلك في مؤتمر دوليٍّ ساهمت في عقده النّسويّة البارزة «كلارا زاتكين» حين أعلن الثّامن من آذار عيداً عالميّاً للمرأة، وهو التّاريخ الّذي اعتمدته عصبة الأمم لإحياء ذكرى العصيان المدنيّ الّذي قامت به العاملات في نيويورك عام ١٨٩٥ احتجاجاً على الأوضاع البائسة الّتي كنّ يعانين منها، وقد ماتت فيه بعض هؤلاء العاملات (حسب كتاب «**دفاعاً عن التاريخ النسوي**» لتود جانيت).

وكذلك تُعدُّ جهود «فيرجينيا وولف» رائدة ومؤسسة لفكرة النسوية. فقد حاولت تحديد المفاهيم الأولى لهذا النوع من الكتابة في كتابها «**غرفة تخصّ المرء وحده**» عام ١٩١٩، وفيه دعت النساء إلى البدء في تأسيس هوية خاصة بهن، والتمرد على الأطر الاجتماعية الخانقة، مشيرة إلى أن فقدان الموهبة لدى النساء ما هو إلا نتيجة طبيعية لاقتراحات تلك الأطر السلبية من المرأة.

لكن هذا الشكل من الكتابة أعلن عن نفسه بوضوح مع ظهور الرواية الجديدة في فرنسا، وهي البلد الذي انطلقت منه شرارة الاحتجاجات الكبرى في أحداث مايو عام ١٩٦٨، وهي إضرابات مدنية قام بها العمال والطلبة والمثقفون، وكانت المرأة حاضرة بوعي للمطالبة بحقوقها. ومن هنا بدأت الحركة النسوية السياسية، وهي النقطة التي أحدثت حساسية جديدة في الكتابة قائمة على فسح المجال للتعبير عن الأفكار الفردية والذاتية بحرية أكبر، دون النظر إلى مجموعة القواعد والقيود التي تحدد النصوص. لذا كانت الرواية الجديدة أحد أهم تمثلات الثورة الفكرية والاجتماعية تلك، التي انتشرت فيما بعد ووصلت أطراف العالم، وبالتأكيد لم يكن الوطن العربي بمنأىً عن التيارات الفكرية والأدبية الجديدة. لذا بمراجعة سريعة وموجزة يمكن أن نستذكر الكتابات النسوية الرائدة:

أصدرت الكاتبة اللبنانية ليلى بعلبكي، وهي مواليد بيروت (١٩٣٧)، عام ١٩٥٨ رواية بعنوان (**أنا أحيا**) تحدت فيها السياقات الثقافية التي كانت سائدة آنذاك، وتحدثت عن بطلة تقترف الحياة دون أن تصغي للمجتمع، فهي تنفِّذ ما تريد وبذلك هي تعيش. كانت هذه الرواية من أوائل السرد النسوي المستفز للأطر الثقافية التي تفترض وجود حدود قيمية وفنية لابد أن تتوفر في النص، طريقة الكتابة هذه عن الذات (وهي ذات نسوية) باعتبارها قيمة عليا كانت فتحاً جديداً في وسائل التعبير الأدبي.

أما **كوليت خوري** من مواليد سورية ١٩٣٧، فهي صاحبة رواية (أيام معه) وتعدُّ من أوائل الروايات التي تتبنى موضوعة المرأة (هناك بعض الروايات التي كتبت بأقلام نسائية قبل هذه التاريخ، لكن الرواية النسوية العربية بشكلها الأقرب لهذا النوع بدأت هنا).

تلخص كوليت فلسفتها في الأدب النسوي بما يلي: «مفهومي عن المرأة المتحررة أنها المسؤولة عن نفسها والتي تربح معيشتها، فلا أستطيع أن أفهم أن هناك امرأة متحررة وزوجها أو أبوها أو أخوها ينفق عليها، المتحررة أولاً هي المتحررة مادياً، التي تملك المال، وثانياً، المثقفة، وثالثاً أن تكون مسؤولة عن نفسها، فالتحرر شعور بالمسؤولية، وحتى هذه اللحظة هناك نساء يعتبرن أنفسهن متحررات، التحرر شيء والانحلال شيء آخر، المتحررة تعرف كيف تقول لا، في حين غير المتحررة تقول نعم، وترضخ بشكل سلبي للأشياء من حولها».

ظهرت رواية منى جبور براوة: «**فتاة تافهة**» عام (١٩٦٠)، وقد كتبتها وهي بعمر ١٧ سنة، ثم غادرت وهي في عمر أدبي قصير جداً، فقد انتحرت بعد هذه التجربة الروائية.

تتشابه رواية منى جبور مع رواية ليلى بعلبكي (أنا أحيا) من حيث التركيز على الأنا وإدارة الحوارات الداخلية بكثير من الشحنة العاطفية، فتنقل مثلاً إحساسها بجسدها عبر تجليات عاطفية قصوى معه، مستعملة كلمات كـ «الحب والكراهية»: «إنني أكره هذا الجسد، أشعر نحوه باحتقار هائل وبغض جارف.. كلا.. بل أحبه، أحبه. أحبه لأنه سيبقى سليماً وحراً، لي».

وأيضا تسجل رواية (**فضحكت**) لنور سلمان، وهي كاتبة وأكاديمية من مواليد لبنان ١٩٣٤، بوصفها محاولة لكتابة نسوية رائدة عام ١٩٦٢.

بعد هذه التجارب الأساسية وربما البسيطة في الكتابة النسوية، جاءت غادة السمان، وهي من مواليد دمشق عام ١٩٤٢، لتعلن عن نفسها بوصفها قلماً يتميز بالوعي ومتعلم ومتسلح بثقافة عميقة وبأكثر من لغة. ومع رفضها للتصنيف الأدبي على أساس الجنس، لكنها شكلت مدرسة خاصة عبر الاستمرار في الكتابة لعقود، فشكّلت مجموعتها القصصية عام ١٩٦٢ انعطافة أدبية في التفوق اللغوي والسردي، وفي الاهتمام بهواجس المرأة وعوالمها.

كانت هذه مقدمة موجزة عن الكتابة النسوية من حيث أصل الفكرة ورائداتها في الوطن العربي.

أمّا في منطقة الخليج العربي، وهي موضوع الدراسة، فقد تأخرت المرأة قليلاً عن الاستجابة لمثل هذه التطورات الفكرية والثقافية التي اجتاحت العالم، وامتدت إلى الوطن العربي. وهذا التأخر لم يكن بمعزل عن الوضع الأدبي العام. وبالرغم من وجود محاولات فردية وأصيلة في الكتابة، لكنها بقيت حالات لم تستطع أن تشكل حركة ثقافية واضحة وممتدة.

تشكل لحظة ظهور النفط نقطة فارقة في تاريخ الإبداع الخليجي بعامة والكتابة النسوية بخاصة، حيث بدأت مجالات العمل تفتح للمرأة، وراحت تتعرف على العالم بعيداً عن الحدود المعتادة، وإن كانت فوزية الرشيد تؤكد في بحث لها أن النقطة الفارقة جاءت بسبب التطور الإعلامي والتكنولوجي الذي جاء مع القرن العشرين، متزامناً مع الطفرة العلمية والتواصلية، ولذا لم تمر الكتابة النسائية في الخليج العربي بمراحل النشوء والتطور التي تميزت بها تجارب عربية سبقتها، فقد استفادت هي من تلك التجارب وبدأت حيث وصلت تلك المحاولات.

وتشير الباحثة الرشيد أن الوضع الاقتصادي عكس نتائجه على الوضع الاجتماعي والثقافي، وارتبط بحركة التطور في شموليتها. وهذه المتغيرات أدت إلى البحث عن نوع فني أكثر اتساعاً يشير ويؤرخ لهذه المتغيرات، والرواية في محصلتها هي فن رصد حركة الواقع وإعادة صياغته.

نسبياً كانت الحرية والتعليم والحركة الثقافية للمرأة أسبق وأكثر وضوحاً في كل من دولة الكويت ومملكة البحرين، حيث افتتحت أول مدرسة بنات في البحرين عام ١٩٢٨، في حين تأخرت دول خليجية أخرى حتى مطلع السبعينات، لتقرر فتح مدارس خاصة بالبنات.

كانت عملية تحريك الأوساط الثقافية النسوية في مجتمع البحرين تعتمد في العادة على النساء من طبقة التجار والأثرياء، اللواتي حصلن على تعليم في مصر والشام والعراق؛ إذ حصلت رئيسة جمعية نهضة فتاة البحرين السيدة عائشة يتيم على شهادة من بريطانيا، كما درست عضوتان التمريض في العراق.

وفي عام ١٩٦٠ نشأت جمعية رعاية الطفل والأمومة التي تنتمي عضواتها في مرحلة التأسيس إلى الأسرة الحاكمة ونساء الطبقة التجارية الغنية وكبار موظفي الدولة. وعبر هذه الجمعيّة تشكّلت نهضة المرأة.

وفي الكويت تعود بدايات الحركة الأولى النسائية الكويتية إلى الأربعينيات، حيث بدأ تعليم البنات ينتشر. وقد ظهرت في أواخر ١٩٤٨ بعض الأقلام النسائية التي تدعو المرأة إلى المشاركة بوعي في الحياة العامة.

ثم حاولت بعض الفتيات في بداية الستينيات إنشاء نادٍ نسائي باسم «نادي المرأة الكويتية». وتذكر السيدة لولوة القطامي، وهي إحدى قياديات العمل النسائي، أن دافعهن لإنشاء النادي هو «تنظيم الجهود من خلال كيان اجتماعي

قانوني يحقق طموحاتهن في تغيير اجتماعي وثقافي يحتضن القيم والمثل الكويتية، ويصب في صالح الأغلبية من نساء الوطن، ويساعد على تمكينهن من القيام بدورهن المطلوب كمواطنات وأمهات وزوجات».

هذا التمهيد الموجز يوضِّح الأوضاع العامة والثقافية الخاصة بالمرأة في الخليج العربي، ويكشف عن السياق العام الذي بدأت منه المرأة باقتحام كل ميادين الحياة وبشكل خاص ميدان الرواية، الفن السردي الذي يحتاج إلى موهبة أصيلة وذكاء، وقدرة خاصة قادرة على خلق عوالم كتابية خيالية تعتمد على الشخصية والزمان والمكان والحوار.

وتُعدُّ الروائية السعودية سميرة خاشقجي، بنت الجزيرة، إحدى رائدات الرواية النسوية في الخليج. فقد أصدرت رواية (**ودعتُ آمالي**، ١٩٥٨)، أتبعتها برواية (**ذكريات دامعة**، ١٩٦١) و(**بريق عينيك**، ١٩٦٣) و(**وراء الضباب**، ١٩٧١) و (**قطرات من الدموع**، ١٩٧٣) و(**مأتم الورد**، ١٩٧٣).

وبعد تجربة سميرة خاشقجي جاءت صفية عبد الحميد برواية (**عفواً يا آدم**، ١٩٦٨)، وفاطمة العلي (**وجوه في الزحام**، ١٩٧١)، وهند باغفار ورواية (**البراءة المفقودة**، ١٩٧٢)، وعائشة زاهر أحمد (**بسمة من بحيرات الدموع**، ١٩٧٩).

وإذا كانت رواية سميرة خاشقجي أسبق زمنياً، وتعد لها الريادة، إلا أنني أجد رواية فاطمة العلي تُعدّ تمثيلاً حقيقياً للحركة الثقافية والأدبية النسوية، التي بدأت ثمارها تنضج مع بدايات السبعينيات.

في حين كانت خاشقجي أقرب إلى روح الأجواء الثقافية في مصر، التي درست وتزوجت واستقرت فيها.

بعد أن تخطت المرأة في الخليج العربي عتبة البدايات، تفوقت في هذا المضمار وصار لها السبق في الإبداع الروائي. فبالنسبة لوضع المرأة الخاص والمختلف في الخليج العربي، خصوصية النسيج الاجتماعي القائم على القبلية وخصوصية الحاضنة الدينية كما في بلد مثل السعودية مثلاً، ثم الخصوصية الثقافية التي كانت - إلى حد ما- بعيدة عن السياق العربي في مصر والعراق والشام، التي أظهرت تأثراً بالحركات العالمية كالشيوعية والليبرالية أو حتى الصراع بين الشرق والغرب، وهي ثيمات معالجة بحدة ووضوح في الكتابة الروائية على وجه الخصوص في هذه البلدان؛ أي مصر والعراق والشام، بالقياس إلى هذا الوضع، تبدو مثابرة المرأة على الكتابة الإبداعية، وخوضها غمار الرواية، تحدياً جديراً بالتوقف والدراسة والتأمل لموضوع شكل فيما بعد ظاهرة ملفتة للنظر، وباعثة على الأسئلة.

(٣)

المسرح الجزائري: التحديات والرهانات بعد أكثر من نصف قرن من الإبداع

د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة*

يلفي الدارس للمسرح الجزائري جملة من الآراء والأفكار المتباينة، التي تتصل ببداياته وهواجسه وتحولاته من مرحلة إلى أخرى، وليس من السهل في شيء محاولة التعرض للمسرح الجزائري في أية مرحلة من مراحله المختلفة، كما أنه ليس من اليسير التأريخ لبداياته.

أضواء على تحولات المسرح الجزائري

وإن اتفق الكثير من الدارسين على أنَّ بداية الحركة المسرحية الجزائرية قد أرخ لها بسنة ١٩٢١م- وهي السنة التي قامت فيها فرقة جورج أبيض المسرحية بزيارتها إلى الجزائر، وتمثيلها لعدد من العروض في كلٍّ من العاصمة ووهران وقسنطينة على التوالي- فإن بعض الدارسين يرون أن هذه الحركة المسرحية قد بدأت سنة١٩١١م؛ إذ يرى الكاتب المسرحي عبد الكريم جدري في محاضرة له بوهران أن من بين الذين كان لهم الأثر الفعال والإيجابي في إرساء تقاليد مسرحية بالجزائر، الأمير خالد، الذي انصبَّت كل اهتماماته وانشغالاته وقتئذٍ

* أستاذ في كلية الآداب، جامعة عنابة/ الجزائر.

على استغلال كل القنوات الممكنة، لرفع صوت الأمة الجزائرية في المحافل الدولية، وإلحاقها بالركب الحضاري ثقافياً.

فقد بدأ الأمير خالد منذ هذا التاريخ- بعد حصوله على عدد من النصوص المسرحية العربية التي قدَّمها له (جورج أبيض)- بتأسيس أول جمعية ثقافية مسرحية بمدينة المدية، أسند رئاستها إلى السيد اسكندراني محمد بن القاضي عبد المؤمن، وفي السنة نفسها، أنشأ الأمير خالد فرقة مسرحية بالعاصمة، أوكل رئاستها إلى السيد قدور بن محيي الدين الحلوي، ثم انتقل إلى البليدة وأسس بها فرقة أسند رئاستها إلى القاضي محيي الدين بن خدة. ومن ثم انطلقت تلك الفرق في النشاط الفعلي، فقدَّمت جمعية المدية مسرحية: (المروءة والوفاء) في سنة ١٩١٢م، ثم مسرحية: (مقتل الحسين) في سنة ١٩١٣م، وكذا مسرحية: (يعقوب اليهودي) في سنة ١٩١٤م.

أما نشاط الفرقة العاصمية آنذاك، فتمثل في تقديم مسرحية (ماكبث) لوليم شكسبير في سنة ١٩١٢م، وهي السنة التي قدمت فيها أيضاً فرقة البليدة نفس المسرحية[١].

ووفق منظور الباحث جدري فإنَّه على الرغم من المضايقات الكثيرة التي تعرضت لها الفرق المسرحية الجزائرية من قبل سلطات الاستعمار الفرنسي قبل الحرب العالمية الأولى، فقد استمر الحراك المسرحي، وتأسست فرق أخرى، أبرزها إحدى الفرق التي قدمت في تلك الفترة مسرحية (أمير الأندلس) سنة ١٩١٩م. وفي سنة: ١٩٢٠م تأسست جمعية الوحدة الجزائرية التي قدمت مسرحية (في سبيل التاج)، كما قدمت في السنة نفسها مسرحية (عاقبة البغي)، وهي المسرحية التي برز فيها الممثل المعروف محيي الدين بشطارزي. وقد حدثت زيارة هامة أثرت تأثيراً كبيراً على تطور المسرح الجزائري؛ إذ قام الأمير خالد بزيارة إلى تونس يوم ١٠ ديسمبر١٩١٢م. ومن أبرز النتائج التي ترتبت على هذه الزيارة عقد اتفاق لتبادل الزيارات بين الفرق المسرحية التونسية والجزائرية،

وقد كانت الزيارة الأولى في التاريخ الممتد ما بين٢٥ فيفري و١٥ مارس من سنة ١٩١٣م، حيث قدمت مجموعة من العروض في العاصمة الجزائرية، فشاهد الجمهور الحاضر مسرحية (السلطان صلاح الدين) في الأيام الأولى، ثم تلتها مسرحية (القائد المغربي). وفي مدينة قسنطينة قدمت مسرحية (الطبيب المغضوب).

ويذكر العديد من المؤرخين أن زيارة الفرقة التونسية إلى عدة مدن جزائرية تركت آثاراً طيبة لدى الجمهور الجزائري، وجعلته يعجب بفن التمثيل. وقد دفعت هذه الزيارة بعض الشباب إلى تقليد الفرقة التونسية، وشجعتهم على إنشاء فرق تمثيلية.

وقد أكد الباحث الجزائري الدكتور (أبو العيد دودو) أن بدايات سنة ١٩١٣م هي المرَّة الأولى التي يشاهد فيها الجمهور الجزائري عرضاً مسرحياً باللغة العربية الفصيحة منذ احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، وذلك من خلال تقديم مسرحية (صلاح الدين) لنجيب الحداد من قبل جوق الآداب التونسي[٢].

ومن الإشكاليات التي أثيرت في مجال التأريخ لبداية المسرح الجزائري، إشكالية ربط بداية النشاط المسرحي في الجزائر بالفترة الاستعمارية التي كانت السلطات الاستعمارية الفرنسية خلالها تعمل على طمس الثقافة الجزائرية وتشويهها. فهذا الربط يثير جملة من التساؤلات، فابتداءً «من التاريخ الاستعماري؛ أي منذ ١٨٣٠م فكَّرت الإدارة الفرنسية في تأسيس مسرح هدفه تقديم العروض للأقلية الفرنسية الموجودة في الجزائر. ومنذ ذلك الحين وهي تعمل على بعث حركة ثقافية فرنسية شملت مختلف الميادين. ولم يقتصر نشاطها على مدينة الجزائر فحسب بل شمل القطر الجزائري بكامله، فراحت تؤسس في معظم المدن مسارح من أجل ذلك الغرض.

وبإمكاننا في هذا المجال التَّساؤل عمّا إذا استطاعت هذه الحركة التَّأثير في المسرح الجزائري فيما بعد؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تعرف الجزائر

قيام نهضة مسرحية إلا في بداية العشرينيات من هذا القرن؟ أي بعد حوالي تسعين سنة من تاريخ الاستعمار.

وبالرغم مما يقال عن تأثر المسرح الجزائري بالمسرح الفرنسي ينبغي أن نُقرَّ أن المسرح بالمفهوم الحديث فن دخيل على الوطن العربي بما فيها الجزائر، فلا يمكن قيام حركة مسرحية من العدم، ومن جهة ثانية فإن جمهور المسرح الفرنسي كان يضم فئة جزائرية مثقفة بالفرنسية. ومن هنا فإن تأثير المسرح الفرنسي في المسرح الجزائري كان على مستوى الشكل. فلقد اتخذ الجزائريون المسرح وسيلة للتعبير عن همومهم وقضاياهم، فمحتوى الأعمال المسرحية التي كان يقدمها المسرح الجزائري جزائريٌّ شعبي محض، وأوضح دليل هي اللغة العربية التي استعملها المسرح الجزائري؛ إذ لم يسبق للمسرح الجزائري في تاريخه أن قدَّم عملاً واحداً باللغة الفرنسية، وهذا خير برهان على تمسك الشعب الجزائري بثقافته الوطنية وفقدان الثقة في كل ما هو فرنسي، لأنه كان يدرك ويعي أن الثقافة الفرنسية ثقافة دخيلة هدفها تخدير الثقافة الوطنية وطمسها... وكانت سنة ١٩٢٦م بداية المسرح الجزائري الشعبي الناطق بالدارجة؛ إذ يمكن اعتبار هذا التاريخ انطلاقة حقيقية لإنشاء مسرح جزائري أصيل من حيث المَشاهد والمواقف والشخصيات والحوار. وصادفت هذه السنة عودة الفنان رشيد القسنطيني إلى أرض الوطن بعد جولة طويلة عمل فيها في البحرية التجارية. ويعتبر هذا الفنان صاحب موهبة فريدة فقدَّم العديد من المسرحيات، وقام بتمثيل أدوار كثيرة. ولعب كلٌّ من رشيد القسنطيني وباشطارزي وعلالو دوراً هاماً في تطوير الحركة المسرحية في الجزائر طوال هذه الفترة من بداية العشرينيات إلى غاية قيام الحرب العالمية الثانية... وما يمكن أن نستخلصه عن هذه الفترة أن المسرح الجزائري ظهر من خلال العرض الشعبي مرتبطاً بذوق الجماهير الشعبية غير المثقفة»[٣].

لقد عرف المسرح الجزائري منذ سنة ١٩٢٦م تحولاً في اللغة المستخدمة، وهو استعمال اللغة الدارجة في الحوار بدل اللغة الفصحى، كما شهد تحولاً من الدراما الاجتماعية الجادة إلى الكوميديا، إضافة إلى الجمع بين التمثيل والموسيقى أحياناً. ومن بين المسرحيات التي لقيت نجاحاً كبيراً في هذه المرحلة- التي غلبت عليها اللهجة العامية- مسرحية (زواج بوبرمة) لرشيد القسنطيني، التي قدَّمتها جمعية (المطربية) في أوبرا الجزائر بتاريخ ٢٢ مارس١٩٢٨م. ويرى الكثير من الدارسين أن هذه المسرحية هي التي أسهمت في شهرة رشيد القسنطيني، وعرّفته إلى الجماهير في تلك الفترة. فقد «نالت هذه المسرحية استحسان الكثير من المشاهدين نتيجة تعمقها في معالجة آفة الطمع التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع الجزائري، ولروح خفتها ومرحها وهزليتها، حيث كتبت عنها صحيفة الجزائر الجمهورية يوم ٣١نوفمبر١٩٤٧م بعد وفاة القسنطيني بثلاث سنوات.

- تعتبر هذه المسرحية من الأعمال الممتازة، إذ إن حوارها يتسم بالوضوح والطرافة المضحكة، وقد تألق رشيد القسنطيني بعد ذلك في الكثير من الأعمال المسرحية التي قدمها على خشبات المسرح الجزائري، وعالج فيها قضايا اجتماعية.

وقد اختلف الدارسون للمسرح الجزائري حول إنتاج رشيد القسنطيني، نظراً لعدم تدوين هذا الأخير لأعماله، ففي الوقت الذي يقدر الدكتور عبد القادر جغلول عدد مسرحياته بـ١٥ مسرحية و٦٠٠ أغنية، يرى علالو أن عدد مسرحياته تقدر بـ٢٠ مسرحية، ومن أهم أعماله المسرحية (لونجا الأندلسية) ومُثِّلت بتاريخ٢١ فيفري١٩٣٠م و(ثقبة في الأرض) ومُثِّلت يوم١٨ فيفري١٩٣١م، و(المورسطان) ومُثِّلت في٢٥ جانفي١٩٣٢م.

وقد أجمع الكثير من الدارسين على نعت الرجل بالممثل الهزلي النادر وبالمؤلف المبدع الكبير. وقد وصفه علالو بأنه أستاذ في فن الارتجال، ويحتل مكانة خاصة في تاريخ المسرح الجزائري. ويرى محمد الطاهر فضلاء أنه فنان

أصيل في موهبته وله قدرة عجيبة في خلق الجو المسرحي في العرض، يرتجل الجملة الاسمية، فتأتي كأحسن ما تُعدُّ. ويقول عنه باشطارزي إنه شغل اهتمام الجمهور حتى بعد وفاته سنة١٩٤٤م»[٤].

واستناداً إلى رؤية الباحث مخلوف بوكروح في تأريخه للمسرح الجزائري، فقد عرف ابتداءً من سنة ١٩٣٨م فترة مثمرة بالغناء والموسيقى، ولأول مرة في تاريخه يقدم الفنان (علالو) مشهداً هزلياً في إحدى القاعات السينمائية بالعاصمة من تأليف (محيي الدين باشطارزي). وانطلاقاً من سنة١٩٤٦م عرف المسرح الجزائري الكثير من الصعوبات السياسية التي كادت أن تقضي على نشاطه، فلقد عملت السلطات الاستعمارية على إزالة الموسم المسرحي وطرد فرقة المسرح العربي من دار (الأوبرا) بعد أن حجزت أجرة أعضاء الفرقة مدَّة طويلة، غير أن أعضاءه استمروا في العمل رغم الموقف التعسفي والرقابة التي فرضتها السلطات الاستعمارية، حيث استطاع المسرح الجزائري أن يقدم عدة عروض ليس في العاصمة فحسب، بل عبر مختلف المدن الجزائرية.

بعد اندلاع حرب التحرير سنة ١٩٥٤م شهد المسرح الجزائري منعطفاً حاسماً في تطوره، فوجد نفسه أمام مشكل صعب، فالبقاء في الجزائر ومواصلة العمل وقبول بعض المساعدات الفرنسية معناه مواصلة العمل تحت التبعية، فكان أن اضطر إلى مغادرة الجزائر والعمل في الخارج.

كانت سنة ١٩٥٥م بداية تاريخ المسرح الجزائري في المنفى، الجزء الأول منها في فرنسا من سنة إلى غاية سنة ١٩٥٨م والثاني في تونس من ١٩٥٨ إلى١٩٦٢م.

ففيما يخصُّ الجزء الأول، واصل المسرح العمل تحت ضغوط سياسية قاسية، حيث لم ينحصر نشاط الفنانين في العمل الفني، بل شمل النشاط السياسي أيضاً...، وفي سنة ١٩٥٦م عندما بدأت الثورة الجزائرية تأخذ مجراها الطبيعي لتعم كافة الميادين بما في ذلك الميدان الثقافي، بقيت فكرة

تكوين مجموعة فنية تتمخض في فكر مسؤولي الجبهة، وفي شهر نوفمبر من سنة١٩٥٧م وجَّهت الجبهة نداء إلى جميع الفنانين الجزائريين وذوي الكفاءة في هذا الميدان، سواء كانوا في وطنهم أو في الخارج، فدعتهم إلى تكوين فرقة فنية تكون قادرة على الرد على المزاعم الفرنسية، والبرهنة على الشخصية الجزائرية المستقلة التي لا يربطها بفرنسا أي ربط، فتأسست الفرقة الفنية الوطنية في شهر أفريل سنة١٩٥٨م بتونس، وكانت بمثابة الجانب الآخر من العمل الذي أخذت جبهة التحرير على عاتقها القيام به، وهو التعبير بشكل حي لشعوب العالم عن حقيقة الشعب الجزائري. وكان أول عرض قدمته الفرقة عنوانه (نحو النور) وهو لوحات من كفاح الشعب الجزائري، بالإضافة إلى أعمال أخرى مثل (أولاد القصبة) و(رأس الجثة المطوقة). كما قامت الفرقة بجولة إلى بعض الدول الشقيقة وقدمت عروضاً كثيرة عرفت إقبالاً كبيراً. وكان الهدف من هذه الجولات تعريف الرأي العام العالمي بالقضية الجزائرية.

وبعد الاستقلال أخذ المسرح الجزائري على عاتقه مهمة جديدة تختلف عن تلك التي كانت أثناء حرب التحرير الجزائرية، فقد دخلت الجزائر مرحلة البناء والتشييد، ومن هنا كان على المسرح الوقوف إلى جانب التحولات التي شهدها المجتمع الجديد. ونظراً لأهمية الثقافة والمسرح كواحد من روافدها، أقدمت الحكومة الجزائرية على تأميمه. وتتضح من اللائحة التي أصدرها المسرح الوطني سنة ١٩٦٣م الأهداف المرجوة من التأميم (أصبح المسرح في الجزائر التي تتبنى الاشتراكية مُلْكاً للشعب وسيبقى سلاحاً لخدمته... مسرحنا اليوم سيكون معبِّراً عن الواقع الثوري، الواقعية التي تحارب الميوعة وتبني المستقبل، وسيكون خادماً للحقيقة في أصدق وأعمق معانيها...إن المسرح سيحارب كل الظواهر السلبية التي تتنافى مع مصالح الشعب، وسوف لا يتجنب المتناقضات ولا ينقاد للتفاؤل الأعمى، ولا لتجريدية لا تتعامل مع الوضع الثوري... ولا يمكن أن يُتصوَّر فن درامي مسرحي بلا صراع، إذ بغيره سيتجرد الأشخاص من الحياة ومن الرونق)[٥].

ومن خلال متابعتنا لتطورات المسرح الجزائري وتحوّلاته، لاحظنا أن مرحلة النضج الحقيقي بدأت فيما بعد الاستقلال، ولاسيما في مرحلة السبعينيات والثمانينيات. ففي هذه المرحلة واكب المسرح الجزائري مراحل البناء والتشييد، وأغلب المسرحيات في هذه الفترة كانت مرآة عاكسة لنضال الشعب الجزائري، وسلطت الأضواء على كفاح الطبقات المهمَّشة بعد أن تركت فرنسا الجزائر في وضعية مزرية في جميع المجالات. أمّا مضامين المسرح الجزائري إبان تلك الحقبة فقد ركزت أغلب التجارب على التوجهات السائدة في تلك المرحلة، وهي التوجهات الاشتراكية التي تدعو إلى العدالة الاجتماعية والثورة الزراعية والصناعية.

وقد عرفت هذه المرحلة نشاطات كثيرة، وارتبطت بكثرة الإنتاج وغزارة المسرحيات المقدَّمة، وهذا الأمر يرجع إلى تأسيس كثير من الفرق المسرحية، سواء الفرق المحترفة أو فرق الهواة.

التحديات والرهانات

والمسرح الجزائري منذ ميلاده وهو «في رحلة البحث عن ذاته، مقتبساً مرة ومترجماً مرة ومؤصلاً مرة، ومرّات مجرِّباً. وتعتبر هذه الظواهر علامات صحية، وضرورة لا بد منها لكل فن ينشد التأسيس لاسيما إذا كان هذا الفن مستحدَثاً في أدب أي أمة من الأمم. والمسرح باعتباره فناً ديناميكياً يحتاج إلى تطوير وتغيير آلياته باستمرار ليصنع لنفسه التميز والتفرد ويواكب تحولات العصر، فلا يجب أن يركن إلى هذه الظواهر-ولو كانت ضرورية-زمناً طويلاً، إذ إن اعتماده عليها مشروط بمرحلة زمنية محددة من مسيرته التاريخية. فالاقتباس يتحدد زمنه-عادة- بالسنوات الأولى لميلاد هذا الفن، ويصبح طرح مسألة التجريب مبرراً بوجود تراكمات إبداعية سابقة صارت عاجزة عن إثبات وجودها...»[٦].

ولعل أبرز إشكالية واجهت المسرح الجزائري بإجماع أغلب من كتب دراسات علمية عن المسرح الجزائري، هي مشكلة حضور النص، ولاسيما النص المتميز بالجودة. فقضية حضور الفرق المسرحية وغياب الكتابة الجادة، أو النص المسرحي المتميز طرحت مع السنوات الأولى للاستقلال، وظلت متواصلة وما تزال تطرح إلى أيامنا هذه، حيث إن الدارس» لظاهرة التأليف المسرحي في الجزائر منذ العشرينيات يتأكد أن النص المسرحي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالعرض، فلم يكن تأليفاً بالمعنى الصحيح يكتب من طرف كتّاب محترفين، وإنما كان يضطلع بهذه المهمة في غالب الأحيان أعضاء الفرقة من الممثلين؛ أي إن النص المسرحي في الجزائر كان وظيفياً وليس أدبياً، واستمرت هذه الظاهرة حتى بعد الاستقلال؛ إذ يُعدُّ النص من أجل تقديمه على الخشبة في أسرع وقت ممكن. وفي مرحلة متقدمة من تطور المسرح الجزائري بدأ يعتمد على الترجمة والاقتباس.

والجزأرة والاقتباس في الجزائر أخذا طابعاً خاصاً، فهما أقرب إلى مفهوم الإعداد المسرحي، بحيث إن المقتبس في بعض الأحيان يأخذ من النص الأصلي عقدته أو هيكله فحسب...

إن غياب النص المسرحي لم يوقف مسيرة المسرح الجزائري، فقد التجأ إلى الترجمة والاقتباس أو الإعداد المسرحي كما أشرنا. وساعدت هذه العملية في تنشيط الحركة المسرحية في الجزائر. ولم تقتصر هذه الظاهرة على فرقة المسرح الوطني، بل شملت جميع فرق الهواة. غير أن هذه العملية إذا حاولنا التمعن فيها واستخلاص النتائج نجد أنها أثرت سلباً على التأليف المسرحي.

ومما زاد في حدة مشكلة النص هو الهوَّة الفاصلة بين المشرق والمغرب والاستفادة من حركة التأليف، خاصة وأن الكتابة المسرحية في الوطن العربي عرفت تطوراً ملحوظاً منذ الستينيات من القرن المنصرم»[٧].

ومن بين الاقتراحات التي نقترحها في هذا المجال تأسيس مؤسسات وطنية للفنون الدرامية وتدعيمها بمصادر ثمينة وثرية، بغرض تسهيل دراسة فنيات التأليف المسرحي، وتدريس كيفيات النهوض بدراسات نقدية مسرحية جادة، إضافة إلى تخصيص جوائز للإبداع المسرحي، والإكثار من تنظيم المسابقات الوطنية الخاصة بالمبدعين المسرحيين بغرض تشجيعهم، وكذا القيام بدورات تدريب للتأليف والنقد المسرحي.

ووفق منظور الباحث مخلوف بوكروح فإنَّ أزمة النصوص المسرحية في الجزائر هي مشكلة مفتعلة، فالنص المسرحي موجود أو يمكن أن يوجد بالعمل والبحث المتواصل، إضافة إلى أن البحث الحقيقي عن حلول تجسِّم مشكل النص تكمن في دراسة مادة المسرح كعرض وكنشاط ثقافي في المدارس والمعاهد.

من خلال متابعتنا لخريطة الطريق التي قدَّمها الباحث والناقد المسرحي الدكتور أحسن تليلاني من أجل النهوض والارتقاء بالمسرح الجزائري، فإنَّ ما يجدر الاهتمام به هو العمل على استعادة ملامح وبصمات المسرح الجزائري المتمثلة في معالمه وأعلامه، فالمسرح الجزائري يحتاج إلى استلهام مصادر قوته وثروته، وبإمكانه فرض التجارب التي شكلت منابعه الكبرى، وصنعت مسيرته الحافلة بالمكاسب وتحيات الاعتراف، ومن بين الأمثلة المقدمة من قبل الباحث أحسن تليلاني:

- «تجربة مصطفى كاتب-رحمه الله-مثلاً في تأسيس مسرح نضالي شعبي يستجيب لتطلعات البسطاء ويعبر عن مختلف القضايا المعيشة بواقعية وصدق. فالمسرح الجزائري في أصل ولادته كان شعبياً، بمعنى أن الكوادر التي أطَّرت فعالياته لم تكن من النُّخب الجامعية، بل كانت من رحم الشعب البسيط المحدود التعلم على غرار جيل الرواد رشيد القسنطيني-علالو-داهمون-باشطارزي-محمد توري-رويشد...وغيرهم من رجال المسرح الموهوبين، أسلاف هذه المواهب الشابة اليوم، التي نجدها خاصة في المسرح الهاوي طامحة إلى النهوض بالمسرح بوساطة إمكانيات مادية بسيطة جداً، فالموهبة وحدها هي الرصيد.

- يمكن للمسرح الجزائري وهو يواجه إشكالية النصوص أن يستأنس بتجربة عبد القادر ولد عبد الرحمن كاكي في الاقتباس من المسرح العالمي، وتطعيمها بحكايات من التراث الجزائري، كما فعل في مسرحيات (القراب والصالحين) و (ديوان القراقوز)، و(كل واحد وحكمة)، وغيرها من المسرحيات التي امتزج فيها الضحك والقراقوز والمهرجون والنقد والمزاح بأسلوب جعل كثيراً من النقاد ينعتون ولد عبد الرحمن كاكي بكونه برتولدبريخت العرب.

-بإمكان المسرح الجزائري أيضاً أن يسترشد بتجريد عبد القادر علولة في استلهام وتوظيف فعاليات وأشكال التعبير الجزائري في طليعة المسرح العربي، بعد تتويج كل من (الأجواد) و (اللثام) بجائزتي مهرجان قرطاج الدولي في الثمانينيات. ومن دون شك فإن تجربة استلهام أشكال التراث وتوظيفه في حاجة اليوم إلى من يحييها ويطورها بعد رحيل علولة رائد مسرح المونولوج أيضاً، عندما أدى ببراعة مونولوج (حمق سليم) ...

-المعلم الآخر الذي يمكن الإشارة إليه هو ذلك المسرح الأدبي المكتوب باللغة العربية الفصحى، والذي يستقي مرجعيته من مسرح الأديب الشهيد أحمد رضا حوحو. ونكتشف تأثيراته في نصوص أحمد بودشيشة وعز الدين جلاوجي. وهو في العموم مسرح كثيراً ما يرتبط بفضاء المدرسة، فالمسرح المدرسي يُعدُّ رافداً أساسياً في تطوير الحركة المسرحية...

-التجربة الأخيرة التي يمكن أن تكون رافداً هاماً هي تجربة مسرح الهواة باعتباره مصدراً لتخريج الطاقات والمواهب، فالمسرح يحتاج إلى مغامرات التجريب، وقد قدَّم المسرح الهاوي الجزائري عدة تجارب جديدة أكد بها حضوره وتجدده»[٨].

واقتراباً من رؤية الباحث أحمد رزاق في سعيه إلى رصد مختلف المشكلات والعوائق التي تواجه المسرح الجزائري، والتي قدمها تحت عنوان «المسرح الجزائري خارج غرفة الإنعاش»، فإنَّ أهم العوائق والإشكاليات التي

تمنع المسرح الجزائري من التطور تكمن في القوانين التي لم تتطور منذ مرحلة الثورة الزراعية في الجزائر؛ إذ لم يجد المسرح الحر منافذ للعمل. وقد أسهمت القوانين الموجودة- وفق منظوره- في «الهروب من المسؤولية الفنية لدى الكثير من رجال المسرح، وخلقت ذهنية الفشل والإحباط، وحوَّلت العمل الجماعي إلى سباق فردي».

إضافة إلى التسيير الإداري الذي يرى أنه «صار فعلاً ارتجالياً»، فقد أدت هذه العوامل إلى انحطاط المستوى الفني، ولذلك فهو يقترح:

- ضرورة إعادة النظر في القوانين وصقلها حسب مقتضيات العصر والاقتصاد الوطني.
- إعادة النظر في طرائق التسيير ومناهج إدارة المسارح، والارتكاز على مناهج أخرى عالمية أثبتت نجاحها ونجاعتها.
- التركيز والاهتمام على التكوين الفني ورفع المستوى الجمالي وخلق مؤسسات صغيرة ذات طابع تجاري بحت، ووضع خطط للترويج الإعلامي للمسرح.

أما إشكالية حضور الجمهور والنقد، فقد ارتبطت ببدايات المسرح الجزائري، وظلت تُطرح مع مختلف التطورات التي يعرفها من مرحلة إلى أخرى، وما تزال إلى أيامنا هذه. وعن هذه الإشكالية يقول الباحث بوكروح: «المسرح الجزائري ليس له جمهور عريض يحتشد لرؤيته ويتابع إنتاجه، فنحن لا نزال نعتمد في مسرحنا على فئة قليلة من قرّاء الصحف اليومية القادرين على استكمال ملاهيهم، فئة قادرة على استكمال ثقافتها بمعرفة مفاتيح التذوق المسرحي الصرف والاستمتاع بالمسرح.

إنَّ عدم إقبال الجمهور على المسرح يعود بالأساس إلى أن المسرح لم يدخل بعد ضمن العادات الثقافية للناس كما هو الحال في السينما، ولن تتحقق هذه العملية إلا بجهد علمي تشترك فيه الأجهزة والمؤسسات المسؤولة من أجل

أن تفتح باب المسرح للجمهور، وتعتقد مسارحنا في هذه الظروف أن مهمتها إنتاج أعمال مسرحية وتقديمها، وهذا جهد لا يكفي لجلب الجمهور إلى المسرح، ففي مثل ظروفنا لا بدّ وأن تتكفل أجهزة المسارح بتطوير مقدرة الجماهير على التذوق الفني وارتياد المسرح.

لم يكن الوصول إلى المستوى الفني الجيد هدفاً في حد ذاته وإنما كان الهدف أن يلتحم المسرح بالجمهور، وأن تزداد قاعدته، وأن يرتبط به الناس ويألفوه، والحقيقة أن الزيارات التي قامت بها فرقة المسرح الوطني الجزائري عبر مختلف المدن تعتبر محدودة جداً، بحيث تستطيع أن تؤثر وأن تترك بصماتها على الجمهور، وفضلاً عن ذلك فإنها لم تذهب إلى الأرياف»[٩].

أمَّا في ما يخصُّ النقد فيرى بوكروح أن مساهمة النقاد الجزائريين في المسرح ليس كبيرة، فأجهزة الإعلام تقف موقفاً سلبياً من المسرح، وما يدل على هذا الأمر الأعمدة القليلة التي تظهر على صفحات الجرائد، والتي تفتقر إلى النقد السليم والمعالجة الموضوعية. ويذهب إلى أنه لم يكن للنقد مساهمة كبيرة في تنشيط الحركة المسرحية الجزائرية وتوجيهها، بل النقد المسرحي شيء هامشي وسطحي في غالب الأحيان. ويُرجِع ضعف النقد المسرحي في الجزائر إلى عدم وجود نقّاد متخصصين في مجالي الفن والمسرح، حتى إنَّ العناصر القليلة العاملة في هذا المجال تأخذ عملية النقد المسرحي من الجانب الخارجي برؤية أحادية ومحدودة؛ أي إنها تتناول العمل المسرحي الواحد بمفرده، ولم تدرسه بكونه عملاً فنياً ثقافياً؛ إذ إن الناقد الفني المسرحي ينبغي أن يكون فناناً ومنظِّراً وملمّاً بكل ما يتعلق بهذا النشاط الثقافي الإنساني.

ولا تفوتنا الإشارة إلى إشكالية اللغة في المسرح الجزائري، وهي واحدة من الإشكاليات التي لقيت اهتماماً واسعاً، وقد تركز النقاش في موضوع اللغة على طبيعة اللغة المستعملة، هل يتم استعمال الفصحى أم العامية لقد «رأى البعض أن استعمال الفصحى هو الطريق الوحيد للتخاطب في ميدان المسرح، خاصة وأن الوطن العربي يتميز بتنوع لهجاته وكثرتها، وأن اللغة العربية هي الوحيدة

الكفيلة بتخطي هذا المشكل، لكونها لغة مشتركة يستطيع فهمها الإنسان العربي أينما كان من الخليج إلى المحيط. وقد رأى فريق آخر عدم إمكان استعمال اللغة الفصحى، ويعلِّلون رأيهم هذا بأن اللغة العربية غير مفهومة في الأوساط الشعبية الواسعة نظراً لتفشي الأمية، في حين حاول فريق آخر حل هذا المشكل والتوفيق بين الرأيين فالتجأ إلى ما يمكن تسميته باللغة الثالثة...

إن المشكلة الحقيقية في المسرح ليست في استعمال الفصحى أو العامية، بل إن القضية المطروحة هي بين اللغة الأدبية واللغة المسرحية، التي يجب البحث فيها والعمل على تحقيقها، بالبحث عن لغة مسرحية درامية، لغة معبرة عن الحدث المسرحي، واللغة العربية في الجزائر لم تكن صالحة في حالتها التقليدية المهتمة بالسجع والوعظ والإرشاد لتكون لغة درامية. وعلى الرغم من أن أول مسرحية كتبت في الجزائر كانت بالفصحى من قبل جمعية الطلبة الجزائريين، إلا أن الواقع وضرورة الالتحام بالجماهير لم تكن لتشجع على الاستمرار في هذه التجربة، لأن هذه اللغة المستعملة ليست لغة مسرحية درامية من جهة، ومن جهة ثانية الأمية المتفشية في أوساط الجماهير. إذن مشكل الفصحى والعامية يعد مشكلاً ظرفياً، وبتحقيق محو الأمية نستطيع إزالة الهوة الفاصلة بين العامية والفصحى. ولفهم طبيعة مشكل اللغة المسرحية نحاول عقد مقارنة بين الجزائر والمشرق العربي. فإذا كان المسرح قد دخل بلدان المشرق العربي وافداً من أوروبا كنص أدبي وكعرض مسرحي وعن طريق الترجمة، ودخل بواسطة فئة مثقفة بقيت تعتبره عملاً ثقافياً محضاً، فإن الوضع في الجزائر يختلف، فظهور المسرح لم يرتبط بالترجمة، فقد كان هواة هذا الفن يجتمعون لكتابة مسرحياتهم في شكل اسكتشات غنائية هزلية عرضها جذَب الجمهور عن طريق الضحك. وظل هواة المسرح الجزائري يقدمون مسرحيات على هذا المنوال يستخدمون من اللغة ما يبعث على الضحك، غير أن موضوع المسرحية هو الذي يحدِّد لغتها، وأن الكاتب يجد نفسه مقيداً بذلك لأنه يتخيل الشخصيات وهي تتحرك. ولغة المسرح ليست مشكلة فكل كاتب مسرحي

يستعمل وسيلته، واللغة العربية غنية وقادرة على التنويع الفني، فهي لغة لها قيمة استعمالية في الكتابة والحديث، واللهجة الجزائرية المستعملة في المسرح قد تترك المسرح الجزائري لا يتجاوز نطاق المحلية، وقد أكدت هذا التجارب في المهرجانات العربية والمغربية»[١٠].

وما يمكن قوله في الختام هو أنَّ المسرح الجزائري يزخر بتجارب مضيئة ومشرقة تعكس الجهود الجبارة التي بذلها عمالقة المسرح الجزائري، وقد ظهرت براعتهم وخبراتهم الفنية العالية من خلال الكثير من المسرحيات الجزائرية الرائدة التي ما تزال إلى أيامنا هذه تلقى أصداءً طيبة، ويجدر بالأجيال الجديدة مراجعة التجارب القديمة للاستفادة منها للنهوض بالمسرح الجزائري، الذي هو بحاجة إلى تعميق البحث في هواجسه وعوالمه، وذلك بإصدار تقييمات موضوعية، وتقديم رؤى نقدية جادة للارتقاء بالتجربة المسرحية الجزائرية وربطها ومقارنتها مع التجارب الجديدة والمعاصرة.

وما يستنتجه المتابع للدراسات الأدبية الصادرة في الجزائر هو أن المسرح الجزائري لم ينل قدراً كبيراً من الأبحاث والدراسات النقدية التي ترصد تجربته، وتكشف النقاب عن خصائصه، وهذا ما خلق نوعاً من الضبابية لدى دارس المسرح الجزائري الذي لا يجد دراسات يستند إليها فلا يتشجع على البحث.

ونظراً للأهمية البالغة التي يكتسيها النص، فلا بد من الحرص على الانتقاء الجيد للنصوص المسرحية الجزائرية، فهناك نصوص تتسم بالبساطة والسطحية وحظيت بالاهتمام، وبعض النصوص تتميز ببنائها الفني الراقي وانسجامها مع القضايا الراهنة التي يعيشها المجتمع الجزائري ولم تلق العناية الكافية.

الهوامش

(١)د.العمري بو طابع، المسرح الجزائري النشأة والتطور، مجلة الثقافة الجزائرية، العدد المزدوج ٦-٧-٢٠٠٥م، ص٩ وما بعدها.

(٢) للتوسع ينظر: د.عبد الله ركيبي، تطور النثر الجزائري الحديث، منشورات المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٣م، ص٢١٥ وما بعدها، وقد عرضنا هذه الأفكار نقلاً عن بحث الدكتور العمري بوطابع الموسوم بـ (المسرح الجزائري النشأة والتطور) والمشار إليه سلفاً، وقد نقل الدكتور بوطابع فكرة الدكتور دودو من مقال مرقون له لم ينشر عنوانه (نشأة المسرح الجزائري وتطوره).

(٣) د.مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص١٢ وما بعدها.

(٤) د.العمري بوطابع، المسرح الجزائري النشأة والتطور، المرجع السابق، ص١٣، وللتوسع يمكن مراجعة مذكرات علالو الصادرة عن شروق المسرح الجزائري، ترجمة: أحمد منور، منشورات التبيين، الجزائر، ٢٠٠٠م، ص٢٦ وما بعدها. إضافة إلى رسالة ماجستير الباحث الدكتور أحمد منور المعنونة بـ(مسرح أحمد رضا حوحو- دراسة أدبية تحليلية مقارنة).

(٥) د.مخلوف بوكروح، مدخل إلى المسرح الجزائري -المسرح الجزائري في رحلة البحث عن المؤلف-، مقال منشور بمجلة الأقلام العراقية، العدد ٠٦، عدد خاص بالمسرح العربي المعاصر، بغداد، ١٩٨٠م، ص١٦٧-١٦٨.

وللتوسع حول الدور الذي لعبه المسرح الجزائري أثناء الثورة الجزائرية يمكن العودة إلى مقال الباحث مخلوف بوكروح المعنون بـ(البعد الثوري للمسرح الجزائري)، مقال منشور بمجلة (المصادر)، مجلة سداسية يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر بالجزائر، العدد٠٨، ربيع الأول١٤٢٤هـ/ماي٢٠٠٣م، ص١١٥-١٣٢.

(٦) صورية غجاتي، المسرح الجزائري بين هاجس التأسيس وهوس التجريب، مقال منشور بمجلة (الآداب)، مجلة علمية متخصصة ومحكّمة تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة قسنطينة، العدد١٠، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٩٧.

(٧) د. مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، ص٥٥ وما بعدها.

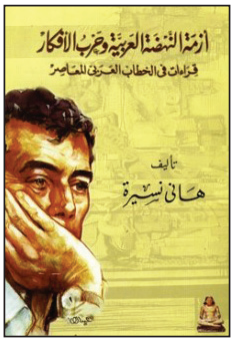
(٨) احسن ثليلاني، المسرح الجزائري خريطة طريق، مقال منشور في مجلة الثقافة الجزائرية، العدد المزدوج٦-٧-٢٠٠٥م، ص٥٥ وما بعدها.

(٩) د.مخلوف بوكروح، المرجع السابق، ص٦١.

(١٠)المرجع نفسه، ص٥٨ وما بعدها.

كتب ومراجعات ونقد

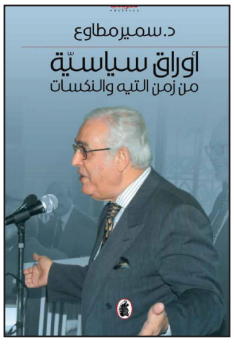
- قراءة في كتاب: «الأمن الغذائي العربي: ثنائية الغذاء والنفط» للدكتور جودة عبد الخالق والدكتورة كريمة كريّم (مراجعة: ثابت الطاهر)



- قراءة في كتاب: «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار» للدكتور هاني نسيرة (قراءة وتعليق: يوسف عبد الله محمود)

- «صندوق النقد الدولي: قوة عظمى في الساحة العالمية» أرنست فولف (مراجعة: عارف عادل مرشد)

- البحث عن الخلل في الذات العربية (د. فيصل غرايبة)



- الوعي بالتاريخ والحوار: قراءة في كتاب: «أوراق سياسية من زمن التيه والنكسات» للدكتور سمير مطاوع (مراجعة: د. عقيل عبد الحسين)

قراءة في كتاب

«الأمن الغذائي العربي
ثنائية الغذاء والنفط»

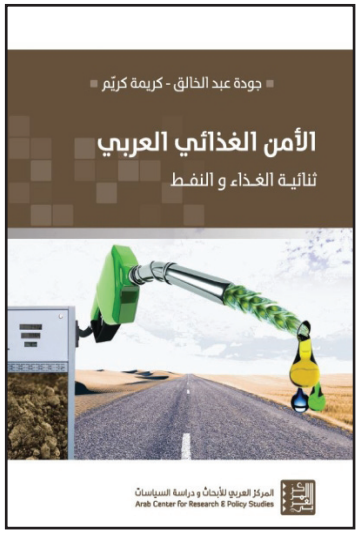
للدكتور جودة عبد الخالق
والدكتورة كريمة كريّم

منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة/قطر، ٢٠١٥.

مراجعة: ثابت الطاهر*

تفضل الصديق العزيز الدكتور جودة عبد الخالق والدكتورة كريمة كريّم بإهدائي نسخة من كتابهم الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (عام ٢٠١٥)، والكتاب بعنوان «الأمن الغذائي العربي- ثنائية الغذاء والنفط».

والدكتور جودة عبد الخالق عمل أستاذاً في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، وعُيِّن وزيراً للتكافل الاجتماعي، ثم وزيراً للتموين والتجارة



الخارجية (٢٠١١- ٢٠١٢)، وله عدد من المؤلفات عن الاقتصاد الإسرائيلي والمساعدات الخارجية (١٩٨٥)، وعن الأزمات الجارية في الاقتصاد العالمي (١٩٩٨)، ومبادئ النمو الاقتصادي (٢٠١٤).

والدكتورة كريمة كريّم عملت مدرِّسة للاقتصاد في الجامعة الأمريكية في القاهرة (١٩٧٨-١٩٨٤)، ثم في كلية التجارة للبنات في جامعة الأزهر (١٩٨٦)، وأستاذة زائرة في عدد من الجامعات الأمريكية، ولها عدد من الدراسات والبحوث في الميدان الاقتصادي.

---

* الأمين العام لاتحاد رجال الأعمال العرب، ونائب رئيس جمعية رجال الأعمال الأردنيين، وعضو منتدى الفكر العربي/الأردن.

ويعالج الكتاب موضوعاً من الموضوعات المهمة التي يجب أن تظل على رأس أجندة القضايا الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي، وهو موضوع «الأمن الغذائي العربي» الذي يعتبره المؤلِّفان ركيزة للأمن القومي بالنسبة لبلدٍ ما، وهذا ينطبق بدرجة أكبر على الدول العربية التي تعتمد على الخارج في الحصول على نصف احتياجاتها الغذائية. ويذكر المؤلِّفان أن مشكلات الأمن الغذائي والمائي من أهم التحديات التي حددها إعلان الكويت الصادر عن القمة الاقتصادية والتنموية والاجتماعية التي عقدت في الكويت عام ٢٠٠٩. ويريان أن عوائد النفط يمكن أن تكون القاطرة التي تحقِّق الأمن الغذائي العربي، وذلك بتوجيه جزء ملائم من هذه الموارد للاستثمار في مشروعات تعزيز الأمن الغذائي العربي، سواءً أكانت هذه المشروعات داخل العالم العربي أم خارجه. ويؤكد المؤلفان أهمية ثنائية الغذاء والنفط على اعتبار أن نهاية عصر النفط التقليدي وبداية عصر النفط غير التقليدي أصبحت ضمن الأفق المنظور، الأمر الذي يعني أن العائدات التي تُحققها الدول العربية من إنتاج النفط وتصديره ستكون مرشحة للتناقص على خلفية تراجع إنتاج النفط التقليدي، واحتمال انخفاض الطلب على النفط العربي، نتيجة التوجه العالمي لاستعمال مصادر بديلة للطاقة، (من خلال الطاقة الجديدة والمتجددة واستغلال الصخر الزيتي، والوقود الحيوي)، بالإضافة للنضوب التدريجي لاحتياطي النفط، وتطوير تكنولوجيا جديدة لاستخراج النفط خارج المنطقة العربية.

يضم الكتاب «الأمن الغذائي العربي» بالإضافة للمقدمة أربعة فصول.

في الفصل الأول من الكتاب، تحدث المؤلفان عن اختلاف الهياكل الاقتصادية في الدول العربية، وذلك «لبلورة أطروحة تكامل الموارد كأساس لمواجهة تحديات الأمن الغذائي. ولهذا الغرض، صنفت الدراسة الدول العربية في مجموعتين: الأولى تضم الدول المصدرة للنفط الأعضاء في مجلس التعاون الخليجي وخارجه، والثانية تضم باقي الدول العربية التي تتميز بدرجة أكبر من التنوع في هياكلها الاقتصادية.

وأشار المؤلفان إلى التفاوت الكبير في الإمكانات الزراعية، والتفاوت الكبير في الناتج المحلي وعدد السكان، وبالتالي في متوسط نصيب الفرد من هذا الناتج

في الدول العربية، الأمر الذي يتطلب تعاوناً إقليمياً بين الدول العربية لتحقيق الأمن الغذائي فيها. وهذا يؤكد ضرورة تحقيق التكامل الإقليمي لتوظيف الموارد البشرية والمالية والطبيعية اللازمة لتحقيق الأمن الغذائي في الدول العربية، الأمر الذي يقتضي التعاون في ما بينها بموجب اتفاقات اقتصادية واضحة، لكن الأهم من ذلك وجود إرادة سياسية لوضع هذه الاتفاقات موضع التنفيذ، لا أن يُكتفى بتغطية توقيع مثل هذه الاتفاقات إعلامياً على شاشات التلفاز وفي وسائل الإعلام، والتقاط الصور التذكارية بهذه المناسبة، ثم حفظ هذه الاتفاقات في الأدراج بعد ذلك.

وتضمَّن الفصل الأول من الكتاب بالإضافة لما تقدم، الاتفاقيات التي وُقِّعت، والمنظمات التي أُنشئت منذ خمسينيات القرن الماضي، والتي لها علاقة بموضوع الأمن الغذائي. ويذكر المؤلفان أنه منذ تأسيس جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥- أُبرمت نحو (١٤) اتفاقية ثنائية، بالإضافة لعدد من الاتفاقات الجماعية بين الدول العربية، منها اتفاقية مجلس الوحدة الاقتصادية العربية عام ١٩٥٧، واتفاقية السوق العربية المشتركة عام ١٩٦٤، وإنشاء عدد من صناديق التنمية والاستثمار العربية في السبعينات، واتفاقية تيسير وتنمية التبادل التجاري بين الدول العربية عام ١٩٨٢ وإنشاء منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى عام ١٩٩٨ واستُكمِلت عام ٢٠٠٥.

إلا أن كل هذه الاتفاقات والمؤسسات - كما يذكر المؤلفان- لم تمارس إلا دوراً في غاية الضعف لتحقيق التعاون العربي، ويعزى ذلك لأسباب كثيرة، أهمها:

- افتقار الدول العربية إلى قواعد إنتاجية وبنية مؤسساتية لازمة لقيام العمل الاقتصادي العربي المشترك.
- وضع الدول العربية أولوية للأهداف السياسية والأمنية على الأهداف الاقتصادية للعمل الاقتصادي العربي المشترك، نتيجة رغبتها في الحفاظ على استقلالها السياسي.
- تبايُن النظم السياسية والاقتصادية في الدول العربية.
- عدم كفاءة قطاع النقل بين الدول العربية- خصوصاً النقل البري والنقل البحري. ويقدِّر المؤلفان أن تكاليف النقل والتأمين تصل إلى حوالي ٣٢٪ من قيمة السلع العربية المتبادلة بين الدول العربية.

وفي تقديري أنَّ نقطة الضعف الأساسية لدينا هي عدم المتابعة؛ إذ لا يكفي أن نوقع العديد من مثل هذه الاتفاقات، وننشئ الكثير من المؤسسات والمنظمات، لكن المهم متابعة عمل هذه المؤسسات ومتابعة تنفيذ القرارات التي تتخذها.

ويتحدث المؤلفان عن أبرز العقبات التي واجهت بناء التكامل العربي، وأهمها:

- رصيد متراكم من الإجراءات الإدارية للسياسات الحكومية في الدول العربية، الأمر الذي أدى في أغلب الأحيان إلى تعقيد الإجراءات عبر المنافذ الحدودية والتعسُّف في تطبيقها.
- عدم التزام هذه الدول بتنفيذ القرارات والاتفاقات المبرمة في إطار العمل الاقتصادي العربي المشترك.
- غياب المعلومات التي يُتَّخذ القرار على أساسها لدى ممثلي الدول العربية والأجهزة الفنية في مؤسسات العمل العربي المشترك. وهذه نقطة مهمة أخرى، لأن التسرُّع في اتخاذ القرار، دون دراسات وافية، ومعلومات دقيقة ستكون له نتائج سلبية.
- تمسُّك الحكومات بالسيطرة على السياسات القُطْرية.
- التسرُّع في عقد الاتفاقات الاقتصادية من دون إجراء دراسات وافية.

وأود التأكيد هنا على ما ذكره المؤلفان الفاضلان عن تعقيد وبطء الإجراءات الإدارية في الأجهزة الحكومية، وهو ما اصطلح على التعبير عنه «بالبيروقراطية»، وانعكاساتها السلبية على مصالح المواطنين وقطاع الأعمال. كما ثبت أن التسرع في عقد الاتفاقات الاقتصادية خصوصاً مع جهات دولية دون دراسات وافية ومعلومات دقيقة، ودون الاستئناس بتجارب دول شقيقة سبق أن وقعت مثل هذه الاتفاقات، ستكون له انعكاسات سلبية أيضاً.

ويقدم المؤلفان في الفصل الثاني من الكتاب تعريفاً لمفهوم الأمن الغذائي، ويريان أن التعريف الأكثر تداولاً هو تعريف منظمة الأغذية والزراعة (الفاو)، الذي يرى أن الأمن الغذائي هو «ذلك الوضع الذي يتاح فيه لجميع الناس في الأوقات كلها القدرة المادية والاجتماعية والاقتصادية للحصول على كميات كافية من الطعام الآمن والمغذي وتحقق لهم حياة ناشطة وصحية». ثم يتحدثان عن إعلان الكويت الصادر عن مؤتمر القمة الاقتصادية والتنموية والاجتماعية سنة ٢٠٠٩، الذي رصد عدداً

من التحديات التي يواجهها العالم العربي في مجال الأمن والسلم الاجتماعي. وكانت مشكلات الأمن الغذائي والأمن المائي من أهم التحديات التي رصدها إعلان الكويت. ولمواجهة هذه التحديات، تم تأكيد العمل على زيادة الإنتاج الزراعي، وسرعة تنفيذ استراتيجية التنمية الزراعية التي أقرتها قمة الرياض عام ٢٠٠٧.

وأقرت قمة الكويت برنامجاً طارئاً للأمن الغذائي يمتد عشرين عاماً، يستهدف توفير فرص استثمار في مشروعات بتكلفة إجمالية تبلغ ٦٥ مليار دولار. ويهدف البرنامج لتحقيق زيادة في إنتاج الحبوب بنحو (٢٠) مليون طن، وزيادة في إنتاج الأرز بمقدار ٦,٣ مليون طن، والمحاصيل السكرية بمقدار (٢٦) مليون طن، والبذور الزيتية بمقدار مليون طن.

ولكن.. هل بوشر بوضع البرنامج هذا الطارئ موضع التنفيذ؟

ويذكر المؤلفان في هذا الفصل أن الفجوة الغذائية العربية من الحبوب ارتفعت من ٤٦,٤ مليون طن عام ٢٠٠٠ إلى حوالي ٥٦ مليون طن عام ٢٠١٠ و٦٤ مليون طن عام ٢٠١١.

وقدّر التقرير الاقتصادي العربي الموحد أن ترتفع قيمة الفجوة الغذائية العربية، بسبب معدل زيادة عدد السكان وارتفاع متوسط دخل الفرد وارتفاع الأسعار إلى (٦٠) مليار دولار في عام ٢٠٣٠ مقارنة بـ ٣٥,٢ مليار دولار في عام ٢٠١٠.

فما الذي يجب أن نفعله لتضييق هذه الفجوة الكبيرة؟

وفي الحديث عن نسبة الاكتفاء الذاتي من الناتج الزراعي في الدول العربية بيَّن المؤلفان أن هذه النسبة متدنية في أغلب الدول المصدِّرة للنفط، خصوصاً في دول مجلس التعاون الخليجي. وذكرا أن هذه النسبة تقل عن ٢٥٪ في أربع دول من الدول الست الأعضاء في مجلس التعاون الخليجي، بينما تصل إلى ٧٪ في قطر و٨,٥٪ في البحرين، وتقل هذه النسبة عن ٢٥٪ في ليبيا، بينما تبلغ ٧٠,٨٪ في الجزائر وتبلغ في جيبوتي ٩,١٪ وفي الأردن ٣٧,٣٪ وفي لبنان ٤٨,٤٪ وفي السودان ٩٥,٥٪.

ولضمان عدم حدوث ما قد يُزعزع استقرار الإمدادات الغذائية، يقترح المؤلفان تكوين مخزون إقليمي مشترك بين البلدان العربية، وبشكل خاص من الحبوب/القمح، كأحد أبعاد الاعتماد الاجتماعي على النفس.

وتضمَّن هذا الفصل عدداً من الجداول، منها جدول عن التوزيع النسبي للفجوة الغذائية على مجموعات السلع الغذائية في العالم العربي، وجدول عن الاكتفاء الذاتي من الناتج الزراعي في كل دولة عربية، وهذه الجداول جديرة بالدراسة والتحليل.

وفي الفصل الثالث من الكتاب يتحدث المؤلِّفان عن تحديات الأمن الغذائي العربي في ظل التوقعات المستقبلية، وقد لخَّص المؤلفان هذه التحديات في الأمور التالية:

١-التوقعات المتصلة بالنمو السكاني:

وطبقاً لتقديرات الأمم المتحدة يُتوقع أن يرتفع عدد سكان العالم العربي الذي كان عام ٢٠١٠ حوالي ٣٥٩ر٣ مليون نسمة، ويشكل حوالي ٥,٢٪ من سكان العالم، إلى حوالي ٥٩٨,٢ مليون نسمة عام ٢٠٥٠ يمثلون ٦,٥٪ من سكان العالم في تلك السنة، ولمجرد الحفاظ على الأمن الغذائي العربي يلزم زيادة إنتاج الغذاء بنسبة الثلثين على الأقل حتى عام ٢٠٥٠.

وثمَّة نقطة أخرى لا تقل أهمية عن النمو السكاني هي النمو الحضري؛ أي نمو عدد سكان الحضر بسبب زيادة الهجرة من الريف إلى المدن. وحسب تقديرات الأمم المتحدة يتوقع أن تصل نسبة سكان الحضر في العالم العربي إلى ٧٢,٣ في عام ٢٠٥٠.

٢- التوقعات المتصلة بالنمو الاقتصادي:

يتوقع المؤلفان أن يكون معدل النمو الاقتصادي أقل من متوسطة في الفترة بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١٠، لكن يُتوقع أن ترتفع هذه النسبة بعد استقرار الأوضاع في الدول العربية، خصوصاً تلك التي اندلعت فيها ثورات.

ويرى المؤلفان أن التحديات أمام تحقيق الأمن الغذائي لا تتمثل في تأمين قدْرٍ كافٍ من إمدادات الغذاء لإشباع الحاجات الغذائية والتغذوية للمواطنين، بل في القدرة على دفع قيمة فاتورة الغذاء في حال ارتفاع قيمة السلع، خصوصاً بالنسبة للدول التي تعاني قصوراً في المتاح من النقد الأجنبي.

٣- تحدي التغير المناخي:

يؤثر التغير المناخي في الأمن الغذائي بأبعاده المختلفة في إنتاج الغذاء وتوافره، وفي استقرار إنتاج الغذاء والاستفادة منه والحصول عليه. وتتباين هذه التأثيرات تبايناً شديداً من منطقة إلى أخرى من مناطق العام.

ويرى المؤلفان أنه طبقاً للنماذج الاقتصادية على المستوى العالمي ستعادل التكلفة الكلية والمخاطر المرتبطة بالتغير المناخي ٥٪ من الناتج العالمي سنوياً، وقد تصل هذه النسبة إلى ٢٠٪ في بعض مناطق العالم. وسيكون تأثير المناخ بالنسبة لإنتاج الغذاء وتوافره سلبياً، وسيكون كذلك بالنسبة لاستقرار إنتاج الغذاء، في حالة حدوث أعاصير وفيضانات وجفاف وعواصف ثلجية.

ويُتوقع أن يعاني العالم العربي من الآثار السلبية للتغير المناخي أكثر من أي إقليم آخر في العالم؛ إذ تبين الدراسات تزايد وتيرة موجات الحرارة والجفاف في إقليم البحر المتوسط، مع احتمال انخفاض الإنتاجية الحيوانية، وتزايد حالات نفوق الماشية في المراعي في المناطق القاحلة وشبة القاحلة.

٤- تحدي المياه:

تنطلق استراتيجية التنمية الزراعية من أن المياه هي العامل المحدِّد للتوسُّع في الأرض الزراعية. وتعتبر منطقة الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا التي تضم معظم الدول العربية أفقر مناطق العالم من حيث المياه على الإطلاق، بمعيار متوسط نصيب الفرد من المياه العذبة المتجددة. ولذا، فإن الارتباط بين الأمن الغذائي والأمن المائي في حالة العالم العربي أكبر منه في حالة أي إقليم آخر في العالم، فالعنصر الأكبر أهمية للأمن الغذائي هو الأمن المائي.

٥- توقعات العائدات النفطية في ضوء النضوب التدريجي لاحتياطي النفط وتطوير تكنولوجيا جديدة لاستخراج النفط خارج المنطقة العربية

يذكر المؤلفان أن احتمال نضوب احتياطي النفط و/أو تطوير تكنولوجيا جديدة لاستخراج النفط يشكل تحدياً بالنسبة إلى قدرة العالم العربي على استيراد الغذاء، وأنه طبقاً لأكثر التقديرات رجحاناً، يُتوقع أن يبلغ الإنتاج العالمي من النفط التقليدي من جميع المناطق أقصاه بين عامي ٢٠٢٠و ٢٠٥٠. أما بالنسبة لإنتاج النفط التقليدي خارج منطقة الشرق الأوسط فيُتوقع أن يصل إلى منتهاه بين عامي ٢٠١٠و٢٠٣٠؛ أي إن نفط الشرق الأوسط سيطيل عمر الإنتاج العالمي للنفط التقليدي بنحو عشرين عاماً فقط، الأمر الذي يعني أن نهاية عصر النفط التقليدي أصبحت في الأفق المنظور.

ويرى المؤلفان أن الفرصة الذهبية للعالم العربي تكمن في استثمار عوائد

النفط قبل مرحلة الأفول لتحقيق الأمن الغذائي، مع إدراك العلاقة المتبادلة بين تحقيق الأمن الغذائي وقدرة العالم العربي على حماية ثروته النفطية، والحصول على أعلى مردود لها في المرحلة الباقية للنفط التقليدي. ولذا لابد أن يُنظر إلى الأمن الغذائي مثل الأمن القومي عموماً.

وفي الفصل الرابع من الكتاب يتحدث المؤلفان عن الإمكانات الكامنة للدول العربية لتحقيق الأمن الغذائي، ويذكران أن الموارد المطلوبة لمقابلة الفجوة الغذائية وتحقيق الأمن الغذائي تتمثل في ثلاثة موارد: أرض قابلة للزراعة، ومياه للري، وموارد مالية للتمويل. ويوضحان الإمكانات المتاحة من هذه الموارد الثلاثة في الدول العربية لمعرفة مدى إمكانية هذه الدول في خفض الفجوة الغذائية، وتحقيق الأمن الغذائي فيها بالاعتماد على مواردها الذاتية. فبالنسبة للأراضي الزراعية، فإن نسبتها إلى المساحة الجغرافية في الدول العربية تصل إلى ٢٥٪ في ثلاث دول عربية (تونس وسورية ولبنان) وتبلغ حوالي ١٦,٣٪ في المغرب وفلسطين والسودان والبحرين والعراق ومصر الجزائر والأردن، وتبلغ أقل من نسبة ٣٪ في باقي الدول العربية.

أما بالنسبة للموارد المائية، فإن العالم العربي يعاني شحاً شديداً؛ إذ يبلغ حظه بالنسبة إلى العالم ١:١٥ في حال المياه السطحية الجارية و١:٤٦ في حال متوسط المطر السنوي. وفي حال يبلغ متوسط رصيد الفرد من المياه سنوياً ١٠٥٧ متراً مكعباً في الدول العربية فإنه يبلغ حوالي سبعة آلاف متر مكعب في العالم. ومعنى هذا أنه لا توجد كمية كافية من المياه في العالم العربي لتحقيق الأمن الغذائي.

أما بالنسبة للتمويل فيجب أن يكون متوفراً من تصدير النفط من المنطقة العربية، وأساساً من الدول الخليجية، ويؤثر التمويل اللازم في كيفية استخدام الموارد الزراعية المتاحة من أراضٍ ومياه. وذلك باستخدام التكنولوجيا الملائمة لتحقيق أقصى عائد ممكن من الموارد الإنتاجية المستخدمة.

كما أننا نحتاج التمويل لإقامة بنية تحتية (طرق ووسائل مواصلات) لتوصيل منتوجات الأراضي الزراعية- المنتوج النهائي- إلى الأسواق، فضلاً عن بناء صوامع لتخزين الحبوب- لكن يَتوقَّع المؤلفان أن يتأثر توفُّر التمويل الكافي مقابل تصدير النفط في الأجلين؛ المتوسط

والطويل، بسبب النضوب التدريجي للنفط، وظهور بدائل له، كما سبقت الإشارة لذلك.

ويتضح مما تقدم أن الإمكانات الزراعية للدول العربية منخفضة قياساً بحاجاتها من السلع الزراعية، كما أن تحقيق الأمن الغذائي بالاعتماد على موارد النفط لاستيراد ما تحتاج إليه الدول العربية من سلع غذائية لسد الفجوة الغذائية لديها، يعتبر في نظر المؤلِّفَين حلاً قصير المدى، لارتباطه باحتياطي النفط في هذه الدول من جهة، وللتوجه نحو بدائل أخرى بديلاً عن النفط كمصدر للطاقة، من جهة أخرى. ويتساءل المؤلفان بعد ذلك: هل يمكن للدول العربية أن تخفض الفجوة الغذائية وتحقِّق الأمن الغذائي فيها بزيادة إنتاجها من السلع الزراعية باستخدام إمكاناتها الذاتية فحسب (أرض ومياه وتمويل) أم أنها ستحتاج للاستثمار خارج أراضيها لعدم إمكانية زيادة إنتاجها الزراعي بالدرجة المطلوبة لخفض هذه الفجوة؟ وجواباً على ذلك يريان أنه بالإمكان تعظيم إنتاجية الموارد الزراعية المتاحة من خلال الاستثمار في البحث والتطوير وتطبيق التكنولوجيا الملائمة، وتدبير التمويل اللازم لذلك، بالإضافة للاتفاق مع دول أخرى خارج المنطقة العربية لديها أراض صالحة للزراعة ومياه ري متوفرة، واستخدام جزء مناسب من أموال النفط للاستثمار في هذه الدول، لسد الفجوة الغذائية العربية.

وقد أورد المؤلفان في نهاية هذا الفصل عدداً من الجداول، منها جدول عن متوسط نصيب الفرد من الفجوة الغذائية في الدول العربية، وجدول عن متوسط إنتاجية المحاصيل الغذائية في العالم العربي مقارنة بالعالم، وجدول آخر عن قيمة الفجوة الغذائية ومساهمة السلع الغذائية فيها.

وفي ختام دراستهما، يرى المؤلفان أنه لحل موضوع الأمن الغذائي في الوطن العربي:

١- لا بدَّ أن تتعامل الدول العربية مع هذا الموضوع في إطار عربي شامل، بحيث تذوب الكيانات القطرية في هذا الكل العربي الشامل من خلال ترتيبات مؤسسية ملائمة.

٢- لا بدَّ من تفعيل الاتفاقات المبرمة بين الدول العربية منذ خمسينيات القرن الماضي، والتي لم يُفعَّل منها إلا النزر اليسير حتى الآن.

٣- تبني إعلان الكويت والقرارات التي صدرت عن مؤتمر القمة الاقتصادية والتنموية والاجتماعية في الكويت، واستراتيجية التنمية الزراعية التي أقرتها قمة الرياض.

٤- الربط المباشر بين الأمن الغذائي والأمن المائي.

٥- مواجهة التحديات المرتبطة بالمياه والتغير المناخي في إطار جماعي بدلاً من الإطار القطري وتخصيص الاستثمارات اللازمة لمواجهة الآثار السلبية للتغير المناخي.

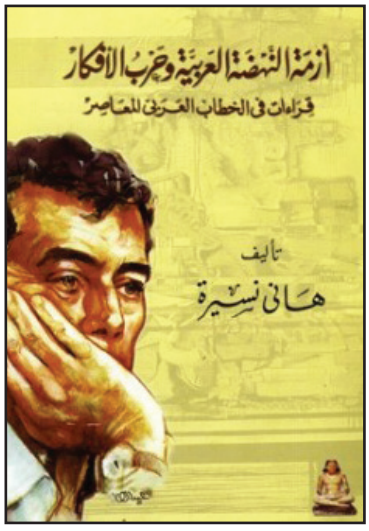
٦- إقامة بنية لوجستية وترتيبات مؤسسية في مجال التخزين الجماعي للحبوب، وما يرتبط بذلك من بنية للنقل.

٧- تخصيص مبالغ كافية للإنفاق على البحث والتطوير في مجال المياه والزراعة والغذاء.

٨- استثمار جزء من عوائد النفط لتحقيق الأمن الغذائي العربي وتمويل مشروعات الأمن الغذائي.

والآن، بعد مراجعة هذه الدراسة القيمة لموضوع على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للوطن العربي- وهو «الأمن الغذائي العربي» باعتباره ركيزة للأمن القومي- كما ذكر المؤلفان في مقدمة كتابهم، وعلى الرغم من أن موضوع »الأمن الغذائي« يُدرج على جدول أعمال معظم المؤتمرات الاقتصادية العربية، إلا أنني أرى أن هذا الموضوع، بالرغم من كل القرارات التي اتُّخذت بشأنه، لا يحظى بالاهتمام اللازم لترجمة القرارات إلى برامج عمل. لذلك فإني أرجو مخلصاً أن تولي الدول العربية هذا الموضوع الاهتمام والمتابعة، بداية من تطبيق القرارات التي اتُّخذت في قمتي الرياض والكويت، ودراسة التوصيات التي اقترحتها المؤلفان في ختام دراستهم، وتشكيل اللجان المناسبة على مستوى وزاري- إن أمكن- لوضع البرنامج اللازم والمناسب لمتابعة هذا الموضع الهام.

وكل الشكر والتقدير للمؤلفين الفاضلين على هذه الدراسة القيّمة.



قراءة في كتاب

«أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار»

تأليف: د. هاني نسيرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩

قراءة وتعليق: يوسف عبد الله محمود*

«أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار» كتاب لمؤلفه الدكتور هاني نسيرة، صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٩. وفي كتابه هذا يحدثنا الكاتب عما أسماه «النهضة المتوترة» التي بدأت في أخريات القرن التاسع عشر وما تزال إلى اليوم. يحكم هذه النهضة- كما يرى- اتجاهان. «اتجاه راديكالي» يرى في الخارج شراً محضًا، «واتجاه إصلاحي» يؤمن بضرورة محاورة الآخر والأخذ عنه، فليس كل ما يؤخذ ونتيجة هذا الآخر كله شرّ. (١)

يفرّق المؤلف بين العلماء التقليديين والعلماء المتنورين. فالأولون محافظون إلى حَدّ يناهضون تيارات الحداثة والمعاصرة متهمين أصحابها بأنهم «عَلمانيون» وكأن «العلمانية» صارت سُبّةً.

هؤلاء التقليديون- بعضهم على الأقل «أنتجوا تيارات الهوية والأصالة وبلورتها دائماً في مواجهة تيارات الهوية والحداثة. ويضرب على ذلك مثلاً «رشيد رضا ثم حسن البنا وسائر حركات الإسلام السياسي»(٢).

يحدثنا الكاتب عن المرحلة التالية بعد الاستقلال وهي مرحلة الحكومات الثورية التي رفعت شعار الوحدة!

---

* كاتب وناقد أردني.

(١) المرجع السابق ص٧.

(٢) المرجع السابق ص٨.

يسخر من دعوتها فقد كرّست «التوحيد والأحادية» في الحكم نافية التعدّدية. «التعدّدية» أخافت هذه «الحكومات الثورية»، فالديمقراطية باتت بعبعاً ينبغي رفضه!

«هكذا يتفق المختلفون من مُنظرّي الأيديولوجية العربية المعاصرة، عبد الناصر وسيد قطب القوميون والإسلاميون على إزاحة الديمقراطية ورفضها»[٣].

وعليه فقد ضاع تعلم الديمقراطية وسط دخان كثيف صنعه دعاة الثورية القومية والإسلاموية»

وفي إشارته إلى «الليبراليين العرب الجُدد» تجرأ المؤلف في وصف توجهاتهم، فهم يميلون حيث الريح تميل، تارة يدهمونك أنهم مع الديمقراطية ولكنها الديمقراطية الزائفة التي تأباها الشعوب «إن أبرز عيوب الإيديولوجية العربية التي يتغنى بها الحكام الثوريون العرب هو الإقصاء. نفي شرعية الاختلاف. وفي انتقاده لموجة الليبرالية في العالم الغربي يرى أنها «ما زالت مأزومة بالمعنى السياسي» وهذا يعني أن مصداقيتها ضعيفة. وفيما يخص مفهوم «الهوية ومسألة المواطنة» يرى هذا الباحث «أن الحضور الطبيعي للهوية يكون بحضور الفعل وليس بحضور التاريخ، أما إذا كُتب الفعل وقُيّد، حضر التاريخ وقبلياته الأثنية والدينية ما قبل الحديثة حَكمًا وموجهًا.

وفي هذه الدراسة التي تتحدث عن أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار يشير الكاتب إلى ما أسماه «وظائف التفكير التآمري في الفكر العربي المعاصر» ففي رأيه أن هذا التفكير التآمري «احتل الصدارة في تفسير تاريخنا العربي والإسلامي القديم والحديث بل وإدارته في أحيان كثيرة».

أما النتيجة فإنه شَوّه صورة الآخر الخارجي.

وهنا نراه يستحضر منهجية «الفرقة الناجية» و «الفرق الضالة» التي سيطرت وأخّرت مساراتنا وتصوراتنا وصراعاتنا التاريخية والمعرفية ردحًا طويلاً»[٤].

هذه «المنهجية» التي يتعاطاها العقل العربي والإسلامي مع آخرين تنفي حق الاختلاف والاعتراف وفق آليات من التفكير التآمري والسحري والتقليدي ما زالت حاضرة فيه وتمثل أكبر عوائق تقدمه.

ما أشار إليه هذا المؤلف هو السبب فيما نراه اليوم من إثنيات عرقية ومذهبية وتوجس من مقاربة الحداثة. باعتبارها نوعًا من «الضلالة»!

(٣) أ.د. هاني نسيرة: المرجع السابق ص١١.

(٤) المرجع السابق ص١٨٤.

إن شنّ حرب لا هوادة فيها على «الحداثة» يدل على قصر النظر وعدم استعداد لمواكبة العصر. من هنا فالمؤلف يرى أن الداعين إلى القطع مع الغرب يريدون طرد الديمقراطية والحداثة من أرضنا العربية والإسلامية، وعليه فهم معادون للفكر العلماني، يحملون بشدة على الفكر القومي العربي المؤيد للعلمانية لأنه يفصل أحيانًا بين العروبة (الهوية العربية) والإسلام.

وفي ردّ على هؤلاء المعارضين للعلمانية نقرأ للراحل الدكتور صادق العظم كلامًا مؤيدًا لما ذهب إليه مؤلف كتاب «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار».

«إن معاداة القومية العربية والاشتراكية والحداثة يعني تمجيدًا للحركات السلفيّة التي ترى أن عصر النهضة بإصلاحاته وأفكاره التجديدية ومحاولاته في بناء الدولة القومية العربية قد أدى إلى تهميش الجماهير الشعبية»[٥]

وهذا رأي خاطئ، فالحداثة تجديد وتقدم. معارضوها ينزلقون إلى نوع من النسبية العدميّة التي تعتبر أن تخلفنا العربي والإسلامي سببه الغرب وليس سوء تعاملنا مع «الحداثة» أيضاً.

وهنا أستذكر مفردات ممتلئة لسمو الأمير الحسن بن طلال يقول فيها:

«لقد حان الوقت لعدم العيش في الماضي والتطلع إلى المستقبل إذ ليس هناك عودة للوراء، هناك جيل جديد قد بلغ سن الرشد، وقد أعادت الثورة العربية الثانية للعرب تقديرهم لذاتهم»[٦].

وبعد. إن مؤلف كتاب «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار» يدعو إلى الاستنارة والخروج بمفهوم «الأصالة» عن النمط التقليدي المعادي للحداثة».

ويطالب بتجاوز هذه العدمية النسبية التي لا تحسن قراءة الحاضر والمستقبل، بل وتعادي أي برنامج وطني ديمقراطي قادر على إنقاذ حركة التحرر العربية من أزمتها الراهنة. دون برنامج وطني ديمقراطي يهزم الفكر الرجعي والانهزامي ويعزل الأجنحة اليمينية في النظم والأحزاب الوطنية لن تستطيع حركة التحرر العربية تجاوز أزمتها. لقد استخف المؤلف بدعوات الأنظمة العربية الداعية إلى الوحدة، فهي ترفع شعارات القومية العربية عندما تحدق بها الأخطار، ولكنها سرعان ما تُسقط هذا الشعار القومي إذا ما أحسّت بشيء

(٥) صادق العظم، هيئة التحريم، ص٦١.

(٦) مجلة **المنتدى**، عدد ٢٥٠، ص١١.

بسيط من القوة. تلوذ داخل حدودها مُفجرّة صراعات لا مبرّر لها الهدف منها التآمر على أي مشروع وحدوي سبق لها أن أبدت حماسًا مفتعلاً له. هذا هو شأن البرجوازيات العربية الضيقة النظرة التي ترى في أية وحدة حقيقية تهديدًا لمصالحها الطبقة الأنانية.

والغريب أنها وهي تغلّب مصالحها الطبقية على المصالح الحيوية لشعوبها تزعم أنها تتبنّى «الواقعية السياسية» علماً بأنها واقعية زائفة تبيح لنفسها التسلّط والهيمنة والقمع.

لقد نجح المؤلف في فضح الأفكار الأيديولوجية والشعارات الجاهزة التي سوّقتها «الحكومات الثورية لجماهيرها والتي تكرّس الرأي الرسمي الواحد» الذي لا يجوز الاعتراض عليه بأي صورة من الصور.

إن حرب الأفكار التي أشار إليها الدكتور هاني نسيرة تكون – في تقديري- علامة صحة في أجواء الحرية والديمقراطية لكنها في أجواء الاستبداد تغدو صراعًا أيديولوجيًا- دينيًا لا ينتهي، صراعًا تعوزه «العقلانية». والمؤسف أن حرب الأفكار العربية اليوم لم تفلح في إخراج «النهضة العربية» من أزمتها بل زادتها تعقيدًا وتطرفًا.

«صندوق النقد الدولي
قوة عظمى في الساحة العالمية»

تأليف: أرنست فولف

مراجعة: عارف عادل مرشد*

ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤٣٥، أبريل ٢٠١٦، ٢٦٧ صفحة.

يقع هذا الكتاب في ٢٦٧ صفحة من القطع المتوسط، موزعة على اثنين وعشرين فصلاً، بالإضافة إلى مقدِّمة بقلم المترجم، ومقدمة المؤلف، وهوامش الدراسة ومراجعها.

يذكر المترجم في مقدمة كتابه أن هدفه هو إثبات أن صندوق النقد الدولي منذ تأسيسه عام ١٩٤٥م لم يكن كما يزعم البعض، استحداث نظام نقدي عالمي جديد وقوي، بل يكمن هدف تأسيسه في تعزيز هيمنة الولايات المتحدة الأمريكيَّة بوصفها القوة العظمى الجديدة في العالم، وذات السيادة على النظام العالمي الجديد.

فالصندوق من خلال ما صاغ من برامج تكيف هيكلي، مهد الطريق أمام المصارف والشركات العملاقة الأمريكية حصراً، للوصول إلى أقصى ربوع المعمورة. وقد أسفرت هذه البرامج في الدول النامية عن فقر مدقع وتدهور عظيم في النظامين الصحي والتعليمي، وفي مستلزمات الرعاية الاجتماعية؛ أي

* مدرِّس في كلية الآداب، جامعة الزرقاء/الأردن.

أسفرت عن تدهور مجالات كانت تتصف في كثير من دول العالم الثالث بالتخلف أصلاً.

ويتساءل المترجم في مقدمته عن المستفيد من برامج صندوق النقد الدولي، هل هي الدول المأزومة أم المستثمرون الأجانب؟ وقد خلص في الإجابة عن هذا التساؤل إلى نتيجة مفادها أن الصندوق لا يسعى إلى حل مشكلات الدول المأزومة، بل يسعى إلى تمكينها من استخدام قروضه لتسديد ما في ذمتها من ديون أجنبية مستحقة؛ أي إنه يحل مكان الدائنين الأجانب، ضامناً بذلك حصولهم على رؤوس أموالهم.

والدليل على ذلك، أن هذه القروض لم تحلَّ ولن تحلَّ الأزمات النقدية والاقتصادية لهذه الدول المأزومة، فهي لم تخفض المديونية الخارجية، ولم تحبط الارتفاع الحقيقي في قيمة هذه المديونية بفعل انهيار قيمة العملة، ولم تمنع ارتفاع معدلات البطالة، وتراجع مستويات المعيشة، وما سوى ذلك من انعكاسات داخلية كثيرة، «فلقد دأب الصندوق على الزعم أن هدفه يكمن في محاربة الفقر. إن هذا ما لا نصدقه أبداً- على حد قول المترجم- فالحقائق، كل الحقائق، تشير إلى أن الصندوق يحارب الفقراء ليس الفقر».

ويطرح المؤلف في مقدمته التساؤل الآتي: «بأي وجه يحق لمؤسسة أن تتسبب في تعريض بني البشر لمصائب لا توصف ورزايا لا نهاية لها، أن تواصل نشاطها بلا عقوبة، وأن تحظى، مستقبلاً أيضاً، بمساندة القوى صاحبة السلطان في زمننا الراهن؟ ولمصلحة من، يا ترى، يعمل صندوق النقد الدولي؟ ومن الطرف المستفيد من إجراءاته؟ إن إعطاء الجواب الشافي- كما ذكر المؤلف- عن هذه الأسئلة هو الهدف الذي يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقه».

يقسم المؤلف الكتاب إلى أربع مراحل رئيسية، **المرحلة الأولى** تغطي الفصلين الأول والثاني. وتشتمل هذه المرحلة على خمسينات وستينات القرن العشرين. فخلال حقبة الخمسينات ركز الصندوق جهوده على تمكين الدولار الأمريكي من أن يكون العملة القيادية في العالم أجمع، وعبّد الطريق أمام المصارف والشركات الأمريكية، لكي تستثمر أموالها في كل ربوع المعمورة. وفي الستينات انتهز الصندوق موجة حركات التحرر في القارة الإفريقية، وسعى إلى فرض وصايته على

الدول المستقلة حديثاً، وذلك من خلال منح هذه الدول القروض التي كانت في أمسِّ الحاجة إليها، بعدما نهبت الدول الاستعمارية خيراتها ومقومات حياتها الاقتصادية.

وتمتدُّ المرحلة الثانية من الكتاب على الفصول من الثالث إلى السابع. وقد ناقش فيها المؤلف التجربتين التشيلية والأرجنتينية مع الصندوق في سبعينات القرن العشرين، بالإضافة إلى تجربتي المكسيك والبرازيل في الثمانينات.

ففي حين نجح أوغستو بينوشيه في إلغاء كل عمليات التأميم في تشيلي، الَّتي نفّذتها سلطة الرئيس سالفادور أليندي، بعد انقلاب عسكري في سبتمبر ١٩٧٣ على يد بينوشيه بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (CIA)، غير أنه عجز كلياً عن استحداث وسيلة فعالة للتعامل بنجاح مع التضخم الجامح الذي اجتاح بلاده. وفيما كان وزير الخارجية الأمريكي الأسبق هنري كيسنجر، ووكالة المخابرات المركزية الأمريكية يساندون بينوشيه، بقوة، في مسعاه إلى تنفيذ انقلاب عسكري دموي، كان صندوق النقد الدولي يعمل على تنفيذ أقسى برنامج تقشف مالي عرفته أمريكا الجنوبية عبر التاريخ، بلا حدود وبغير تحفُّظ. فمع أن حقوق الإنسان قد انتهكت بكل وحشية، نلاحظ أن الصندوق قد ضاعف من قروضه إلى تشيلي بعد عام واحد من انقلاب بينوشيه، وأنه زاد قيمة قروضه إلى أربعة أضعاف، ومن ثم إلى خمسة أضعاف في العامين التاليين.

وكان هذا البرنامج فاقم من مشكلة التفاوت الاجتماعي على مدى عقود كثيرة. ففي العام ١٩٨٠ استحوذ (١٠) في المائة من سكان تشيلي على (٣٦,٥) في المائة من الدخل القومي، وفي العام ١٩٨٩ على (٤٦,٨) في المائة، وفي المقابل، وبقدر تعلق الأمر بـ (٥٠) في المائة الآخرين؛ أعني المواطنين الذين يقفون في أدنى درجات السلم الاجتماعي، فإن الملاحظ هو أن حصتهم من الدخل القومي قد انخفضت في الفترة ذاتها، من (٢٠,٤) في المائة إلى (١٦,٨) في المائة.

ومثلما حدث في تشيلي، اندلعت في الأرجنتين في العام ١٩٧٦ احتجاجات جماهيرية ضد مناشدة صندوق النقد الدولي الأرجنتين ضرورة العمل على تجميد الأجور لفترة أمدها (١٨٠) يوماً، كخطوة أولى تجيز للحكومة مواجهة التضخم وتخفيض مستوى الدين

الخارجي. وكما حدث في تشيلي، استولى الجيش أيضاً على السلطة، وشرع في فرض نظام حكم إرهابي، عرَّض البلاد فيما بعد لمذابح رهيبة راح ضحيتها ثلاثون ألف مواطن، جلهم من النقابيين وطلبة الجامعات.

أما المكسيك، فقد كانت أول دولة تتعرض لأزمة مالية في أمريكا اللاتينية، فتدهُور أسعار البترول بفعل انتشار الكساد على المستوى العالمي، والارتفاع السريع في معدلات الفائدة الأمريكية، تركا بصماتهما على المكسيك على نحو شديد في قسوته. وخسر البيزو- العملة المكسيكية- حتى فبراير ١٩٧٩ ما يساوي (٦٧) في المائة من قيمته، وسجل ميزان الحساب التجاري المكسيكي عجزاً بلغت قيمته (٥,٨) مليار دولار أمريكي. وحينما امتنعت مصارف أجنبية في صيف العام ١٩٨٢ عن منح قروض جديدة، كانت البلاد خائرة القوى على وشك إعلان إفلاسها.

وفي ديسمبر من العام نفسه أعلنت البرازيل أيضاً، تعليق تسديد أقساط خدمة ديونها (أي أقساط تسديد الدين وأقساط الفوائد على هذا الدين). وكما كانت الحال في مجمل أمريكا اللاتينية، كانت البرازيل تعاني وطأة تزامن ارتفاعات كبيرة في معدلات الفوائد الأمريكية، مع تراجع مفاجئ في حجم الصادرات، وذلك على خلفية الكساد الذي خيم على النشاط الاقتصادي عالمياً، وبسبب تصاعد معدلات التضخم. وفي حالتيِّ كلٍّ من المكسيك والبرازيل، تدخَّل الصندوق بلا تأخير، وأجبر حكومة كل من الدولتين على تنفيذ برنامج تقشف مالي صارم، وذي آثار سلبية بشعة انعكست آثارها على المواطنين العاديين. ففي المكسيك ربط الصندوق تقديم أي قرض بتنفيذ صارم لبرنامج تكيف هيكلي تمخضت عنه سلبيات كثيرة، نذكر منها: الخفض الكبير في مستوى الأجور الحقيقية، وإلغاء دعم أسعار سلع غذائية أساسية دأبت الحكومة على تقديمه سابقاً، واستمرار التضخم بمعدلات عالية، الأمر الذي أدى إلى انخفاض المستوى المعيشي لفئات عريضة من سكان المكسيك، وصار عدد كبير منهم فقراء معدمين. وحدث الشيء نفسه مع حكومة البرازيل التي أجبرها الصندوق على تنفيذ برنامج تقشف مالي صارم، وانتهز في غضون ذلك فرصة ضعف الحكومة، فراح يطالبها بإلغاء الضرائب المفروضة على البضائع المستوردة، علماً بأن الحكومة سعت من

خلال هذه الضرائب لحماية المشاريع البرازيلية متوسطة الحجم في المقام الأول، من سلطان ما لدى المشاريع الدولية العملاقة من قوة تنافسية عظيمة.

وخلافاً لكل التأكيدات المعلنة، لم يكن هدف الصندوق في المقام الأول مساعدة الاقتصاد المكسيكي أو البرازيلي على تخطي الأزمة والتعافي من وبالها، بل تركَّز على تمكين الصندوق نفسه -بغير مبالاة وبلا رحمة- من جني الثمار الناشئة على خلفية الأزمة الاقتصادية والمالية المخيمة على البلدين. إن هدفه الوحيد يكمن في إعادة قابلية البلدين لتسديد ما في ذمتهما من قروض، والاستفادة من الأزمة لتحسين شروط الاستثمار وفرص جني المشاريع والمصارف الأجنبية العملاقة، الأرباح.

لقد تعرّض (٣٦) بلداً خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٩٧٦ و١٩٩٢ إلى سلسلة من الاضطرابات والثورات، تكرَّرت نحو (١٥٠) مرة، احتجاجاً على سياسات التقشف التي نفذتها حكومات هذه الدول استجابة لشروط الصندوق، ولقي عشرات آلاف المواطنين حتفهم في عمليات الاحتجاجات هذه. وعلى الرغم من هذه النسبة الكبيرة من الاضطرابات الدامية، لم يخطر على بال صندوق النقد الدولي ضرورة إعادة النظر في استراتيجيته المدمرة، فضلاً عن ضرورة تبني استراتيجية جديدة.

وتغطّي **المرحلة الثالثة** من الكتاب، فصوله من السابع إلى الفصل الثالث عشر. وفيها تناول الكاتب انتهاز الصندوق فرصة انهيار الاتحاد السوفيتي وتفكك الكتلة الشرقية، لتمكين رأس المال الغربي من ولوج أسواق رحبة كانت موصدة الأبواب في وجهه وقتذاك، فساهم في تعميق التفاوت الاجتماعي وفي تفاقم الفقر في صفوف غالبية مواطني الاتحاد السوفيتي.

فعلى الرغم من كل النوايا المعلنة، لم يكن الصندوق والحكومات الغربية تريد «دمقرطة» الاتحاد السوفيتي، أو تمكين مواطنيه من تحقيق مستويات معيشية أعلى، أو حرية أوسع نطاقاً، بل إن سياسة صندوق النقد الدولي هدفت أولا وأخيراً، إلى إزالة جميع العوائق من طريق الرأسمال الدولي، ومنحه الفرصة السانحة لنهب خيرات البلد، واستغلال قوى العمل زهيدة الأجور، واغتراف مليارات الدولارات من خلال المضاربة بالعملة، والاستثمارات القصيرة الأجل.

وسياسات الصندوق هذه، هي الّتي حولت جنوب أفريقيا إلى بلاد اتسعت فيها هوة التفاوت بين أولئك الذين يرفلون بالنعيم وأولئك الذين يعيشون على هامش الحد الأدنى للمعيشة، إلى مقدار يكاد لا يكون له مثيل في العالم. وغني عن البيان أن اتساع هوة التفاوت هذه قد كشفت عن زيف أهم الحجج التي ساقها نيلسون مانديلا وحزبه «حزب المؤتمر الوطني الأفريقي» لتبرير تساهله حيال النظام البائد، وهي التأكيد بلا انقطاع على أهمية التعايش السلمي بين سكان البلاد والنأي بالنفس عن استخدام العنف.

وجنوب إفريقيا تسجل حالياً أعلى معدلات العنف والجريمة، وتعتبر من أقل بلدان العالم أمناً ومن أكثرها خطراً. وخلافاً لما أعلن رسمياً، فإن دور مانديلا التاريخي، لم يكن له إلغاء الفصل العنصري- حسب وجهة نظر المؤلف- فهذا الفصل كان قاب قوسين من بلوغ نهايته المحتدمة؛ أي إنه كان سيبلغ نهايته بلا تدخل من مانديلا. وقد كان دور مانديلا التاريخي، يكمن في الحيلولة دون نزع ملكية الفئات المتربعة على أعلى السلم الاجتماعي، من دون طرد المستثمرين الأجانب. بهذا المعنى، فإن مانديلا قد وضع مصالح الأغلبية السوداء من سكان البلاد في منزلة هي دون منزلة مصالح الطغمة الحاكمة وحليفها الرأسمال الدولي. ويتضح ذلك من مصادقته على وثيقة سرية يتعهد فيها لصندوق النقد الدولي بتنفيذ مبادئ اقتصاد السوق، وإجراء خفض كبير للإنفاق الحكومي، وتأمين حرية الرأسمال الدولي على الانتقال بين جميع المجالات المتاحة في اقتصاد جنوب إفريقيا، في حالة فوز حزبه بتبوّء مقاليد الحكم في جنوب إفريقيا.

وذكر المؤلف في هذه المرحلة – الثالثة – أيضاً، ما قام به الصندوق من إجراءات أدت إلى تحويل يوغسلافيا إلى خرائب. فبرامجه كانت بمنزلة التربة الخصبة التي استخدمتها أجهزة المخابرات الغربية لرفع أناس يائسين معدمين لأن يرتكبوا جرائم ومذابح عرقية، ولمساعدة أطراف يمينية عنصرية على التغلب على خصومهم.

في المرحلة **الرابعة** والأخيرة من الكتاب، التي تمتد من الفصل الرابع عشر حتى الفصل الثاني والعشرين والأخير من الكتاب، يرى المؤلف ارتفاع المخاطر في هذه المرحلة، بسبب أزمة القروض العقارية الأمريكية، وهي الأزمة التي ضربت النظام المالي العالمي في أسسه، وجعلته يترنح كأنه على وشك الانهيار كليَّةً، وبعدما اتخذت حكومات

بلدان كثيرة التدابير الضرورية لإنقاذ المصارف العملاقة والمؤسسات المالية بأموال شعوبها؛ أي بأموال دافعي الضرائب، تدخَّل صندوق النقد الدولي من ناحيته باذلاً ما يستطيع من جهد، من أجل إصلاح وضع الموازنات الحكومية، من خلال حفز الحكومات المعنية على انتهاج سياسة تقشف مالي تناسب العجز المالي الناشئ بفعل مضاربات قام بها مستثمرون يغامرون بمئات المليارات من الدولارات أو اليورو، لعلمهم أن الدولة لن تتركهم يفلسون.

في نهاية كتابه حذَّر المؤلف من أن تراكم الديون، وتزايد التفاوت الاجتماعي، واختمار الثورة، هي تطورات، إن استمرت على هذا الشكل، سوف تؤدي إلى انهيار النظام الاقتصادي العالمي، وتقضي على وجود صندوق النقد الدولي.

ومن الخطأ الاعتقاد أن الاقتصاد العالمي في طريقه للتعافي، فإن العكس هو الصحيح، فكل الإجراءات التي جرى تنفيذها منذ اندلاع الأزمة المالية في العام ٢٠٠٧ بهدف بث الاستقرار في النظام، أسهمت بلا استثناء في إضعاف هذا النظام على نحو مستديم، وفي جعله أكثر عُرْضةً للاختلال، وأشد استسلاماً للاضطرابات.

فالمديونية العالمية التي كانت في العام ٢٠٠٧ لا تزيد على (٧٠) بليون دولار أمريكي، ارتفعت حتى منتصف العام ٢٠١٣ إلى (١٠٠) بليون دولار. وهذه الأرقام لا تترك مجالاً للشك في أن المخاطر الحافَّة بالاقتصاد المالي العالمي لم تخف شدتها أبداً، بل ازدادت شدة واتساعاً على نحو كبير. كما أنها بيَّنت أن الصناعة المالية لم تصبح أكثر حذراً أو أكثر حيطة على خلفية الأزمة. إن العكس هو الصحيح، فالمؤسسات المالية الكبيرة لم تعُد منذ العام ٢٠٠٧ تتفادى المخاطر، بل أمست تدخل بصفقات ليست خطرة فحسب، بل شديدة المخاطرة أيضاً مقارنة بالسنوات السابقة للعام ٢٠٠٧.

وقد ارتفع عدد المليارديرات خلال الفترة الواقعة بين العامين ٢٠٠٦ و٢٠١٣ من (٧٩٣) إلى (٢١٧٠). وخلال الفترة الواقعة بين العامين ٢٠٠٩ و٢٠١٣ انضم إلى هذه المجموعة (٨٨٠) ملياردير. والملاحظ أن ثروة أغنى الأغنياء ارتفعت من (٣,١) بليون دولار إلى (٦,٥) بليون دولار بين العامين ٢٠٠٩ و٢٠١٣؛ أي إنها ارتفعت إلى أكثر من الضعف.

وكانت حصيلة هذا التطور المتسارع ارتفاع الهوة بين أكثر المعايير أهمية في

المجتمعات البشرية، فقد ارتفع التفاوت الاجتماعي إلى مستوى لا مثيل له في التاريخ. فلم يحدث في التاريخ أبداً أن وصل مستوى التفاوت الاجتماعي ما وصل إليه في اليوم الحاضر. ففي العام ٢٠١٣، استحوذ (٨٥) فرداً من أغنى أغنياء العالم على ثروة مقدارها (١,٧) بليون دولار أمريكي؛ أي إنهم استحوذوا على ثروة تعادل الثروة التي يمتلكها (٣,٥) مليار من بني البشر؛ أي استحوذوا على الثروة التي يمتلكها نصف البشرية.

وهذا الوضع المفزع مؤشر واضح على المستقبل الذي ينتظر العالم في السنوات المقبلة. ففي العصر القديم كتب أرسطو قائلاً: «إن التفاوت الحقيقي أو المزعوم، كان دائماً وأبداً، سبباً يدفع المواطنين إلى القيام باضطرابات وثورات». فالكثير من الانتفاضات والثورات أبانت بصورة جلية حقيقية تقول: كلما كان عدم المساواة في مجتمع ما أكبر، كان احتمال نشأة توترات اجتماعية واندلاع انقلابات وثورات أكبر.

والسياسة الليبرالية الحديثة التي يتبناها صندوق النقد الدولي هي التي حتمت علينا في عقود الزمن الماضية العيش في عالم فاق فيه مستوى عدم المساواة كل المستويات التي سادت في العوالم التي عرفناها حتى الآن.

وهذه التوترات الاجتماعية تتزايد بسرعة لا قرينة لها في التاريخ، والإجراءات التي نُفذت في السنوات السابقة بغية التغلب على الأزمة، لم يسفر إجراء واحد منها عن تحسن في الوضع، أو عن إضفاء الاستقرار على هذا الوضع على أدنى تقدير.

وليس بوسع أحد من بني البشر التنبؤ بزمن اندلاع هذه التحولات الاجتماعية. غير أن من حقائق الأمر أيضاً- حسب اعتقاد المؤلف- أن هذه التحولات ستندلع حتماً في يوم من الأيام، والأحداث الأخيرة في مصر وتونس ليست سوى النذر المؤذنة بهذه التحولات. فهذه الأحداث أبانت عن أن قوة الغضب الاجتماعي الكامن في أعماق الجماهير المحبطة تستطيع إذا ما اختمرت بأن تهدم كل السدود. كما أبانت أيضاً عن أن الثورات قد تندلع في أماكن لم يكن أحد يتوقع منها أن تكون حاضنة للثورة، وأنها يمكن أن تنتقل إلى أماكن أخرى بفعل ديناميكيتها.

البحث عن الخلل في الذات العربية

د. فيصل غرايبة*

«العروبة» حسب مفهوم عبد القادر حداد، كما هي لدى كثير من الكتاب والمفكرين العرب، ثقافة عربية إسلامية تجسدت على هذه الأرض العربية، وهي الجنسية الأصلية الراسخة جذورها في أعماق التاريخ لكل من عاش ويعيش في هذا الوطن العربي الكبير، وعلى هذه الأرض العربية، مهما يكن دينه ومهما يكن أصله، وارتبط بها، أرضاً ولغة ومصلحة ومصيراً. فالأرض هي الهوية وهي العنوان، أما اللغة العربية فهي الرابط الروحي بين جميع أبناء هذه الأمة، وموجودة داخل كل فرد يعيش على هذه البقعة من الأرض، لذا فقد صرنا نحن العرب بحاجة إلى تفريغ الذهن من المخيال السياسي القديم، بل بحاجة إلى مفهوم جديد لأمة عروبية جديدة تستند إلى إرث ثمين هو الحضارة العربية الإسلامية، وتقوم على مفهوم جديد للأمة، يشترك فيه جميع أبنائها بكل مكوناتها. وهذه المشاركة حق لكل إنسان ينتمي لعروبته ويرتبط بها أرضًا ولغة ومصلحة ومصيراً، ليشعر كل مواطن في هذا الوطن الكبير أنه إنسان له اعتباره. أمّا سر تلك الأفعال التي أعمت القلوب وألغت العقول وأغلقت أبواب الضمائر فهي أفعال سياسية لا دينية، لا بل إنها سياسة مغلَّفة بغلاف ديني، هدفها

* استشاري اجتماعي وباحث أكاديمي، وعضو منتدى الفكر العربي/الأردن.

الوصول إلى السلطة أو إلى كرسي الحكم بأي ثمن وتحت أية ذريعة، وبذلك تكون قد خرجت عن إطارها الروحاني الديني إلى الإطار السياسي، فأصبحت شيئاً آخر غير الدين، فحيث تكون السياسة يغيب الدين، فالدين إيمان وأخلاق وقيم وروحانيات، أما السياسة فهي عكس ذلك.

وعندما يبحث عبد القادر الحداد عن الخلل في مسألة فلسطين، يعبِّر عن قلقه كما الآخرين من العرب على مستقبل القضية الفلسطينية، ويبرز هنا أهم العوامل المقلقلة، وهي فكرة الانقسام... هذه الفكرة المقبولة في الذهن الفلسطيني، بل وشرعية تطبيق هذه الفكرة عند بعض الناس الذين يعتبرونها ظاهرة صحية أن نختلف... وذلك للخلط بين الاختلاف والانقسام. ويضيف: أن نختلف... نعم، فلا يوجد عقلان متساويان في هذا الكون حتى بين الإخوة، أما أن ننقسم على ذاتنا وتضعف أنفسنا بأنفسنا فلا وألف لا لهذه الصيغة الانقسامية التي تعادي التماسك والاندماج والتفاهم والفهم المشترك.

ويَعتبر الحداد القضية الفلسطينية قضية فلسطينية، عربية، إسلامية، إنسانية، عالمية. والترتيب هنا في نظره بطبيعة الحال مهم جداً. ويدعو في معرض وصفه للعلاج إلى تقوية العقل العربي وتغذيته بالعلم والمعرفة، فكلما غُذِّي العقل بالعلم والمعرفة استطاع هذا العقل الوقوف بقوة أمام النفس والتَّحكُّم بها بدلاً من أن تتحكم به؛ إذ إن الأنا سببها قلة الأسلحة التي يمتلكها العقل ليصد النفس عن الميل إلى الذات. عندها تسود العقلانية التي نحن بأمس الحاجة إليها.

ويتبع هذه المعالجة بسؤال: من هو القومي العربي؟ ويجيب عليه باعتبار أن القومي العربي يحزن ويغضب ويثور عندما يُمسُّ أيُّ إنسان في هذا الوطن العربي الكبير بأي ضيم، أو أن تنتهك أية بقعة من تراب وسماء هذا الوطن العربي، ولا يمكن أن يحب ويكره في آن واحد، فالحب والكره لا يجتمعان. لذلك لا يمكن للقومي العربي أن يكره وطنه وأهله ليميل إلى قطر آخر يمجِّده ويرفع من

شأن رجالاته، بينما يحطُّ من قيمة وطنه وأهله. فالثقة بالذات العربية هي الدواء الناجح لعلاج عقدة النقص التي تغلغلت فينا لدرجة أننا أصبحنا نعتقد بأننا أقل شأناً من الأمم الأخرى، فمتى يمكننا أن نتلمَّس روح القومية العربية؟

وعبَّر الحداد عن استغرابه من مطالبة حل أية مشكلة ليس له فيها يد، ما دام الدين نظام قيم وأخلاق وموجهاً عاماً لتنظيم المجتمع يمده بالروحانيات، بينما نجد أن جميع المشكلات بين أبناء الأمة العربية الإسلامية، قديمها وحديثها، من صنع البشر، الذين يفسِّرون الدين بما يخدم مصالحهم ويغطّونها بغطاء ديني، تحت ستار الدفاع عن الدين، وهو ليس بحاجة للدفاع عنه بقدر ما هو بحاجة إلى فهمه الفهم الصحيح، والسير على الطريق الذي أراده الله لنا من الدين الحنيف. فما على المسلم إلا أن يكون متطوراً متفهماً لدينه في كل عصر تفهّماً يتناسب مع عصره الذي يعيشه ليتماشى مع استدامة الإسلام عبر العصور.

إن الإنسان هو السر الأعظم في هذا الكون، وهو صانع المشكل ولديه الحل. فمتى يمكننا حلّ هذا اللغز في الإنسان؟ ومتى يمكننا الوعي على قيمة هذا العقل الذي منحنا الله إياه، كي نعالج مثل هذا الخلل؟ لماذا يُجهِد المسلمون أنفسهم كي يثبتوا أن الإسلام دين حق وعدل وتسامح ومساواة، ودين سلام وقيم وأخلاق؟ وهل الإسلام متهم بعكس ذلك، حتى يضطر المسلم للدفاع عنه؟ هناك خلل في المنهج بحاجة إلى إصلاح فكري في العمق بكل جرأة وإقدام وثقة بالذات العربية، للتخلص من بعض الصفات والسلوكات والمفاهيم الخاطئة، كالأنفة التي يصاحبها غرور، والإسقاط، ومفهوم المقدَّس والمدنَّس، مما يستشعرنا بحاجة العقل للتقوية بغذاء العلم والمعرفة، ليستطيع أن يلزم المشاعر والاحاسيس بحدودها ويتحكم بها بدلاً من أن تتحكم به، ما دام العقل الأداة الفاعلة لتصحيح الاختلالات في حياتنا؛ العقل القائم على العلم، فإن تغذية العقل بالعلم والمعرفة هو الطريق للوصول إلى التفكُّر بالعقل.

بناء على هذه الإشكالية تقوم دراسة هذا الباحث الرصين والكاتب الدؤوب على مساءلة التراث السردي العربي واستكناه ملامحه وقوانينه في إطار التفاعل بين مكونات الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار أن هذه الأنواع السردية نصوص منفتحة على حقول المعرفة، ويمكن التعرف من خلالها إلى الأنساق الثقافية لهذه الأنواع السردية وأنماط نقدها قديماً وحديثاً. وقد استند المؤلف على نوعين من المعالجة هما المنهج التاريخي التعاقبي، للكشف عن تشكلات الأنواع السردية الكبرى وتحولاتها والأنساق الثقافية التي صدرت عنها، ونقد النقد للموروث مروراً بقراءة متعمقة في النقد العربي الحديث، وهو لذلك جمع نصوص دراسته من مظان متعددة ومتنوعة.

وعلى هذا الأساس رجع الباحث إلى مصادر قديمة كأعمال ابن رشد وابن خلدون الذي تعمق المؤلف في قراءة مقدمته الخالدة أيّما تعمق، وقلّبها خير تقليب، مثلما قرأ لكل من الثعالبي والجرجاني والجبرتي وابن الجوزي وابن حزم وابن هشام، وتوسَّع في الاطلاع على مؤلفات الجابري والطرابيشي وغليون وسيد قطب من المفكرين العرب الحديثين نسبياً. ولكنه لم يجنح إلى النقل والتصوير والاقتباس، إنما صمَّم على التأصيل والابتكار والإبداع والتجديد، إلى أن توصل من خلال بحثه في مدى فهم المسلمين والعرب لدينهم «الإسلام» علاوة على إتقان تطبيقه والكشف عن مكنونه ودور هذا المكنون في تشكيل الشخصية العربية القويمة، فتوصل إلى جملة من النتائج من أهمها الإشارة إلى الفرق الشاسع بين القول بالدين والعمل به؛ أي الفرق بين القول والاتصاف. ومن الجدير بالتنويه والإشادة بالجهد المبذول في إعداد الجداول التي تبيِّن كيفية وصول الخلفاء إلى الحكم في الدولة العربية الإسلامية في مختلف عهودها، من خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى خلافة محمد رشاد الخامس آخر الخلفاء الذي انتهت الإمبراطورية العثمانية مع انتهاء حكمه.

وفي هذا المقام أحاول أن أقرن بين الإسلام والعلمانية، وبكلا التفسيرين أو التحليلين لمصطلح العلمانية، سواء اشتقت من كلمة (علم) أو اشتقت من كلمة (عالمية)، فالإسلام لا يبتعد عن العلم، ولا يجافيه، ولو أن القيم الروحية بنيت على الإيمان ولم تخضع للبحث العلمي، إلا أن الدين أي دين لا ينفي ولا يجافي الحقائق العلمية ولا يصد المؤمنين عن البحث العلمي، لا بل إن الإسلام وسائر الأديان السماوية تحض على التفكير وتربي المؤمنين على التأمل والتمحيص، وتنهاهم عن ترك الأمور على عواهنها. كما أن الإسلام وسائر الأديان انتشرت بصورة عالمية، وما تزال إلى يومنا هذا بهذه الصفة، تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية، وتوحِّد المعتنقين بها رغم كل الاعتبارات التجزيئية، وهي تتعامل أصلاً بمنطق الحوار والتسامح لا بمنطق الانحياز والتعصب.

ومن جهة أخرى فإننا نرى القناعات الدينية الإسلامية تقوم مثلاً على أن أمرهم شورى بينهم، وأن هناك ضرورة إلى التعاون على البر والتقوى، وأن هناك كلمة سواء فيما بينهم، وأنه ينبغي إعطاء صورة الإسلام الحقيقية، والتحلي بالتسامح، والتخلي عن الانحياز، فليس منا من مات على عصبية، والانفتاح على الديانات الأخرى حيث بيننا قواسم مشتركة، تنبع من الإيمان بالله عز وجل، وإجراء التعارف بين الحضارات والديانات، واللجوء إلى الحكمة والموعظة الحسنة، بالإضافة إلى دور المسلمين في الحضارة الإنسانية. وها هي التقارير الصحفية تفيد بأن القوات التركية في أفغانستان تقوم بدور تنموي يلاقي هناك التجاوب الشعبي مع هذا الدور الذي يتمثل في إقامة المراكز الصحية والثقافية والتدريبية والترويحية، مع أنها ضمن قوات الناتو، ولا تأبه بالقيام بوظيفية عسكرية أو أمنية كما تفعل القوات الأخرى. وها هو أحد رموز الحركة الإسلامية العلمانية في ماليزيا يشارك بفاعلية في منتدى عالمي في قطر وفي صياغة جديدة للعلاقة بين المسلمين وأمريكا، في سعي لتوضيح الصورة وتطوير النظرة المتبادلة. أسوق

هذين الموقفين والدورين من بلدين من بلدان العالم الإسلامي مزجا بين الدين والعلمانية بنجاح، أدى إلى نقل كل من تركيا وماليزيا من العالم الثالث إلى العالم الثاني.

وها هو عبد القادر الحداد يدعو في الختام إلى قيام جهود نقدية متميزة تضيء الدروب المعتمة في مسيرة الفهم والتفهم للدين الحنيف، ولا شك أن بحثه الدائب ودراسته المعمقة يشكلان حزمة من شعاع هذا الضوء الذي ندعو إلى إلقائه من خلال الجهود البحثية القائمة والقادمة، ويقيني أن هذه الدعوة ستبلغ مداها وتحمل رسالتها، وتنهض لتحقيق أهدافها على يد الباحثين من أمثاله على الساحة العلمية والثقافية العربية، لصناعة الفجر العربي الجديد.

نتمنى أن تصل مثل هذه الأفكار إلى جمهور عريض، وأن تحقق التفهم العميق، في الوقت الذي يقتضينا نحن العرب والمسلمين أن نفهم ديننا ونترجم القيم والمبادىء التي يحملها في سيرتنا وسيرنا في الحياة وفي التعامل مع غيرنا في كل مجال ومكان وزمان.

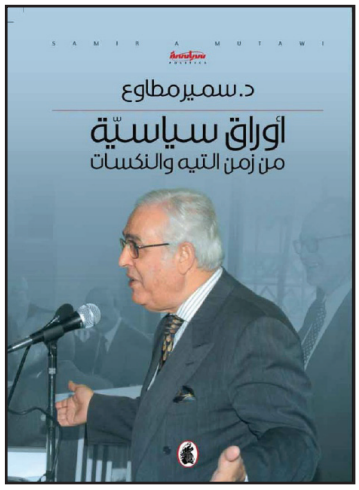
الوعي بالتاريخ والحوار

قراءة في كتاب

«أوراق سياسية من زمن التيه والنكسات»

للدكتور سمير مطاوع

مراجعة: د. عقيل عبد الحسين*



المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٥

يرى الفيلسوف البريطاني كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣) أن التاريخ ليس الماضي بصفته زمناً مرّ، وإنما هو الماضي مصوغاً في وعي المؤرخ. ويقول: لكي نفهم حدثاً تاريخياً ينبغي أن نكوّن سؤالاً، تكون الأفعال التاريخية للأشخاص إجابة عنه، وبذلك يتحقق الفهم في التاريخ[1] وتتحقق الفائدة من العودة إليه وإعادة سرده. فينبغي أن توجد غاية من الكتابة في التاريخ ومن مراجعة الحوادث التاريخية. ومن التاريخ - كما يريد أن يقول الدكتور سمير مطاوع في كتابه (أوراق سياسية من زمن التيه والنكسات) - نصل إلى غاية أبعد من ذكر الوقائع، هي الرغبة في الحوار الذي يجعل التغيير إلى الأحسن في مجتمعاتنا ممكناً.

ليس التاريخ الوقائع ولكنه الوعي بها الذي يتجلى في روايتها، والرواية تختلف من شخص لآخر، وتبتعد أو تقترب من الواقعة ومن شخوصها. ويكون الاقتراب والابتعاد مبنياً على ما عند راوي الواقعة، والمتكلم عن التاريخ والكاتب فيه، من وثائق، وما لديه من مشاهدات. وهذا ما يتمتع به الدكتور سمير مطاوع الذي لا يكتب عن وقائع وحوادث قرأ عنها أو سمع

* ناقد وأكاديمي، جامعة البصرة/العراق.

بها من الآخرين، ولا عن شخصيات لم يشاهدها، أو يكتشف مزاياها وسجاياها، وإنما يكتب عما عاش، وعمن رأى. وكثيراً ما يقول في كتابه: «أقول من تجربتي ومن خبرتي[٢]، وهذا الأمر عن مشاهدة وملامسة، وهذه المعلومات من وثائق موجودة في وزارة الدفاع الأردنية وفي وزارة الخارجية وقد سُمح لي بالاطلاع عليها واستخدامها في البحث، وهذه الرؤيا أخذتها من لسان الملك الحسين نفسه الذي أمتلك تسجيلات بصوته تتضمن آراءه ومواقفه في أهم القضايا العربية السياسية في هذه الحقبة الصعبة حقبة التيه والنكسات».

لا يصدر الكاتب إذن عن مبالغة عاطفية، ولا عن هوىً شخصي، ولا عن تعصُّب لجماعة، أو رأي، أو شخص، أو بلد، أو دين، أو مذهب، ولا عن مواقف مسبقة، وهو بذلك الأقرب إلى التاريخ الموضوعي للحوادث. يظهر ذلك في فصل من فصول الكتاب عنوانه هيكل ومصيدة التاريخ التي نصبها لنفسه، فعند هيكل (يختلط الرأي أو الرؤية بالرغبات الشخصية التي غالباً ما تكون منحازة أو متحيزة)[٣]، ليكون الحكم على التاريخ حكماً بعيداً عن الموضوعية وظالماً ومتعجلاً، ولا يصح أن يُعتَمد مهما أوتي صاحبه من البريق الإعلامي. بل الأحرى أن يُرد بالبحث التاريخي المتأني كذلك الذي أتى به الدكتور سمير مطاوع مستنداً إلى وثائق الدولة الأردنية وإلى حواراته مع الملك الحسين رحمة الله عليه، وإلى معايشته وملامسته لحوادث المنطقة التاريخية. ومع كل ما يقدِّمه الدكتور سمير من حجج ومن سرد تاريخي موضوعي مشفوع بالوثائق والبراهين التاريخية، ينتهي به القول إلى أن ما كتبه في الرد على هيكل إنما هو (إعادة نظر شمولية في حقائق التاريخ ومدلولاتها ومرتكزاتها التي ليس بوسع المؤرخ أن يغفلها حين يتصدى لتقديم رؤية شخصية)[٤]. هي محاولة للاقتراب من الحقيقة، وليست الحقيقة، محاولة يترك أمرها للقارئ وللأجيال والتاريخ كما يقول الدكتور سمير[٥]، مُقدِّماً للقارئ مثالاً متوازناً على النظرة الموضوعية التي من شأنها أن تجعله يثق بالكتاب، وأن تجعل الكتاب صورة من صور الحوار والنقاش الهادئ الموضوعي، الذي لو قُدر لنا أن نحتذيه لخرجنا بقدر كبير من التفاهم والتعايش في الواقع.

مكونات الكتاب:

يتضمن كتاب أوراق سياسية للدكتور سمير مطاوع عدداً من الأبحاث والأوراق البحثية والمراجعات التاريخية والفكرية من بينها: إرث الملك الحسين... وضع السلم في الشرق الأوسط، وقواعد

السياسة الخارجية في أزمة الخليج ١٩٩٠-١٩٩١، والعلاقة العربية بالقضية الفلسطينية، والخيارات الفلسطينية بين الوهم والحقائق على الأرض، والعرب في مواجهة التحدي الإسرائيلي، والتخطيط الاستراتيجي في الصراع العربي الإسرائيلي، والوضع القتالي على الجبهة الأردنية في حرب عام ١٩٦٧، ومعركة الكرامة، وهيكل ... ومصيدة التايخ التي نصبها لنفسه، والعرب والغرب- لقاء أم صدام، والجديد في السياسة الخارجية الأمريكية، والمستقبل العربي بمواصفات أمريكية، وهل ما زال الربيع العربي.. ربيعاً؟ وهل أنهى الربيع العربي دور الرقيب الإعلامي؟ والإعلام الأردني في زمن الحرب الباردة- العربية، وفض النزاعات بالطرق السلمية.

تقدِّم الفصول السابقة موقفاً علمياً موضوعياً يعتمد على طرح الأسئلة والوصول إلى إجاباتها مع القارئ، ويبدأ الكتاب بأسئلة مثل: ماذا استفدنا نحن العرب من دروس وعبر ما مرّ بنا في القرن العشرين؟ هل ألقينا نظرة على الماضي لنعرف ما ينتظرنا في المستقبل؟ هل نملك الرؤية القادرة على الدراسة والتحليل والتخطيط بالمعلومات والأرقام والوثائق؟ وهل ما زلنا قاصرين عن اللحاق بالشعوب المتقدمة واتخاذ المسار الموازي لركب التطور والحضارة الإنسانية وشرف الوقوف في صف الشعوب التي تؤمن بالعلم والمعرفة وتقرأ التاريخ وتتعلم من دروسه؟ [٦]. ومثل هذه الأسئلة تُظهِر للقارئ رغبة المؤلف في أن يجعله شريكاً له في تحمُّل مسؤولية المراجعة والفهم والعمل، ولا تفرض عليه رؤية معينة أو موقفاً محدداً.

ولكن ذلك لا يعني أن الكتاب لا يقدم إجابات لأسئلة تشغل القارئ، مثل سؤال الربيع العربي وما نتج عنه من ظواهر ومشكلات هزت الجسد العربي بشكل مباشر أو غير مباشر، فعلى سؤال: لماذا الربيع العربي؟ يرد الدكتور سمير الربيع العربي إلى أسباب من بينها عدم حصول الفئات المثقفة في الوطن العربي على استقلالها الكامل، والفقر، وانعدام الحريات، والظلم، وتفاقم الأزمات الاجتماعية الناجمة عن قصور الدولة في معالجة قضايا الطبقات الفقيرة الذي تزامن مع شعور (فئات من المثقفين وقادة الرأي العام بالتهميش لمصلحة المنتفعين والمحسوبين على النظام الأبوي الذي أفرز أسلوب الواسطة، الذي يمثل في جوهره جذور الفساد بمعناه الواسع)[٧]، ووفرة التطور التكنولوجي ووسائل الاتصال الذي ساعد الفئات الشبابية على تطوير قدراتها الثورية، وعلى الاتصال بما يجري

في ساحات النضال العربية[٨]. وإذا كانت هذه هي أسباب الربيع العربي، وهي مشروعة، فهل حقق غاياته؟ الإجابة: لا. يتبعها سؤال آخر عن السبب. وهو غياب القيادة عند الشباب الثائر، وغياب برامج الإصلاح السياسي والاقتصادي، الشيء الذي مهدّ للإسلاميين حتى يتقدموا الصفوف ويخطفوا الثورة ويستفيدوا منها[٩]. ولكن ما يميّز هذه الأسباب هو أنها محتملة ومفتوحة على أسباب أخرى يمكن أن تُكتشف لاحقاً، وتُذكر في سياق الحديث عن موضوع لم، ولن، ينتهي الحديث فيه بعد، ذلك هو الربيع العربي.

ولا تخلو مواد الكتاب، فضلاً عن البعد التوثيقي والرأي الموضوعي الذي سبقت الإشارة إليه، من بعد تشويقي يجعل الكتاب ماتعاً وشائقًا ومفيداً للقارئ الذي يحرص على إتمام قراءته. ويظهر ذلك البعد في ما يرويه الكاتب من تجاربه الشخصية مع بعض الشخصيات كالملك الحسين، ومن متابعته لتفاصيل الأحداث التي لا يذكرها التاريخ، أو يعرفها المؤرخون، ومثال ذلك ما نقله عن تفاصيل الحراك الدبلوماسي الأردني المكثف الذي رافق وقائع حرب الخليج الثانية، وردود أفعال الأطراف المعنية بها آنذاك، كالعراق والكويت، وبعض الرؤساء العرب كالرئيس المصري السابق حسني مبارك.

خلاصة

ينطلق كتاب دكتور سمير مطاوع من فرضية مفادها أن الوعي بالتاريخ أهم من التاريخ نفسه، فالأخير مادة تنتظر من يفيد منها لتطوير الإنسان والمجتمع، وتلافي الأخطاء السابقة والأخطاء المحتملة. ولذا يشدد الكتاب على جوانب التجربة والخبرة الذاتية والمعرفة الموضوعية بالتاريخ عبر الوثائق وعبر الشهادات. وهو يقدم تلك المادة التاريخية عبر الأسئلة التي لا تسعى إلى أن تقدم إجابات نهائية، ولا تدعي أنها تحيط بكل شيء خُبْراً، ولكنها تحاول أن تجد أرضية موضوعية للحوار، تمهيداً للتغيير الآمن المنشود لمجتمعاتنا وأوطاننا التي عانت وتعاني من الاحتلال والطغيان وغياب العدالة الاجتماعية.

إحالات:

- ينظر: هيرمينوطيقا جادامير والتواصل مع الآخر، مجلة عالم الفكر عدد ٩ مجلد ٣٧، أبريل-يونيو، ٢٠٠٩.
- ينظر: د. سمير مطاوع، أوراق سياسية من زمن التيه والنكسات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠١٣: ٢١٣.
- السابق، ١٩٧.
- السابق، ٢٢٦.
- السابق.
- السابق، ١٢-١٣.
- السابق، ٢٧٠.
- السابق.
- السابق، ٢٢٦.

أعضاؤنا المؤازرون

يهدف هـذا الباب إلى عرض منجزات الأعضـاء مـن المؤسسـات والهيئـات العربيّة المؤازرة، إلى جانب ما يُساهم به الأعضاء العاملون من مقالات ودراسات وتعليقات.

ويشتمل بـاب «**أعضاؤنا المؤازرون**» على تقاريـر حـول الإنجـازات ذات الصلـة بالعمـل العربـيّ المشـترك، وغيرها من المنجزات في مجالات التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّـة والثقافيّة في أقطار الوطن العربيّ.

وإننـا نأمـل مـن الأعضـاء المؤازرين أن يوافونا بتقارير مصـوّرة عن إنجازاتهم المؤسسيّة، التي سنقوم في كلّ عدد بنشر مجموعة مما يردنا منها.

١- الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي/الكويت

٢- الجامعة الأردنية

٣- البنك الأهلي الأردني

تُرسل النّصوص والصور الخاصة بهذا الباب إلى أمينة سرّ المجالس واللجان وشؤون الأعضاء في المنتدى أ. هنيدا القرالة على البريد الإلكتروني:

hounida@atf.org.jo

الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي/الكويت

لمحة عامة

هيئة مالية إقليمية عربية مستقلة، يضم في عضويته جميع الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية.

أغراض الصندوق

- تمويل المشاريع الاقتصادية والاجتماعية بقروض تحمل شروطاً ميسرة للحكومات والهيئات والمؤسسات العامة، مع منح الأفضلية للمشاريع الاقتصادية الحيوية للكيان العربي وللمشاريع العربية المشتركة.
- تمويل مشاريع القطاع الخاص في الدول الأعضاء، والمساهمة في رؤوس أموالها، وتوفير عمليات التمويل الأخرى والخدمات المالية والفنية والاستشارية اللازمة.
- إنشاء أو المساهمة في رؤوس أموال المؤسسات ذات الشخصية الاعتبارية التي تهدف إلى تنفيذ وتمويل مشروعات القطاع الخاص في الدول الأعضاء.
- إنشاء وإدارة صناديق خاصة تهدف إلى تحقيق أهداف معينة تتفق وأهداف الصندوق العربي.
- تشجيع توظيف رؤوس الأموال العامة والخاصة، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.
- توفير الخبرات والمعونات الفنية في مختلف مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- القروض

موجز إنجازات الصندوق العربي

شملت إنجازات الصندوق العربي منذ بدء نشاطه وحتى نهاية عام ٢٠١٥، تقديم قروض بلغ عددها (٦٤١) قرضاً بمبلغ إجمالي (٨,٨) مليار دينار كويتي، في (١٧) دولة عربية. وبلغ العدد التراكمي للقروض المقدمة للقطاع الخاص (١٤)

قرضـاً بمبلغ إجمالـي (٥٦) مليـون د.ك.، وساهم الصندوق العربـي في رأس مـال (٧) شركات تابعة للقطـاع الخاص، بمبلغ إجمالـي (٣١,٧) مليون د.ك، بالإضافة إلى المساهمة في رأس مال الصندوق المنشأ بواسطة مؤسسة التمويل الدولية (IFC) بمبلغ إجمالي (١٠) مليون د.ك..

• المعونات

قـدم الصندوق العربـي حتى نهاية عـام ٢٠١٥، (١٠٩١) معونـة بمبلغ إجمالي (٢١١,١) مليـون د.ك. منهـا (٥٧٦) معونـة قطرية بمبلـغ إجمالي (١٤٧,٢) مليون د.ك.، و(٥١٥) معونة قومية بمبلغ إجمالي (٦٣,٩) مليون د.ك..

• دعم فلسطين

فـي إطار اهتمام الصندوق العربي وتضامنه مـع الشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلـة، قرّر مجلـس محافظي الصنـدوق العربي في اجتماعه فـي الجزائر في عـام ٢٠٠٢ اعتماد برنامج عاجل لدعم الشعب الفلسطيني، وخصص له ١٠٪ من صافـي الدخل السنوي. وبلـغ الإجمالي التراكمي للبرنامج حتـى نهاية عام ٢٠١٥ حوالي (١٣٥,٨) مليون د.ك..

• الحساب الخاص لدعم المنشآت الصغيرة والمتوسطة

أقـرت القمة العربية الاقتصاديـة والتنموية والاجتماعية، التـي عُقدت في دولة الكويت عام ٢٠٠٩، مبـادرة صاحب السمو الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح أمير دولة الكويت لتمويل ودعم مشاريع القطاع الخاص الصغيرة والمتوسطة في الدول العربية، حيث تم إنشاء حساب خاص برأسمال قدره ملياري دولار أمريكي، وبلـغ مجموع قيمة المساهمات الملتزم بها مـن قبل الدول العربية (١,٣) مليار دولار أمريكي. وقد بلغ إجمالي قيمة القروض التي أقرتها لجنة الحساب الخاص حتى نهاية عام ٢٠١٥ حوالي (١,١) مليار دولار أمريكي من خلال (٢٩) قرضاً استفاد منها (١٢) دولة عربية، للحد من البطالة ولمحاربة الفقر.

الجـامعــة الأردنــيــة

تعد الجامعة الاردنية من أولى الجامعات الأردنية نشأة، وكان أهم أهدافها نشر المعرفة ورفد الوطن بالكوادر البشرية المؤهلة، تماشياً مع الرؤيا الملكية لجلالة المغفور له الملك الحسين بن طلال طيب الله ثراه.

تشكل خدمة المجتمع إحدى الوظائف الرئيسية للجامعة الأردنية، إذ تضمنت الإرادة الملكية السامية وقانون الجامعة وأنظمتها نصوصاً واضحة تؤكد ذلك، وهي تولي الانسجام بين برامجها وحاجات المجتمع الأردني وخططه التنموية المختلفة أهمية خاصة، فهي تحرص على أن توفر للطلبة المسجلين في برامجها الخبرات التعليمية والتعلمية والتربوية والتدريب المتخصص الذي يراعي إمكانية استفادتهم من الفرص المتاحة لهم في المؤسسات الأردنية

المختلفة ذات الصلة بالميادين التي تقع بها تخصصاتهم. إذ تنظر الجامعة الأردنية لنفسها كشريك مع القطاعات الإنتاجية كافة بالمجتمع (الصناعية والتجارية والبنكية والحكومية والتربوية والصحية والخدماتية)، في توفير الأيدي الماهرة والقيادات اللازمة لها وهي تسعى بشكل مستمر إلى التوسع في خدماتها الداعمة للمجتمع والرقعة التي تغطيها، سواء أكان ذلك داخل الأردن، أم الوطن العربي، أم الدول الإقليمية، إذ توفر الجامعة برامج للإعداد تفضي إلى خريجين يمتلكون منظومة من النتاجات (مهارات ومعارف وكفايات وقيم واتجاهات) تجعلهم جاهزين للانخراط بشكل كلي في المجتمعات التي سيعملون بها داخل الأردن وخارجه، فقد أخذت الجامعة الأردنية على عاتقها الاستمرار بهذا التوجه لخدمة المجتمع، واستمرارية انفتاحها على حاجات المجتمع الأردني والعربي والإقليمي، ليس في مجال إعداد الكوادر البشرية فحسب، بل أيضاً في ريادتها لطرح الاقتراحات للنهوض بها وتنميتها ومعالجة المشكلات التي تواجهها، ووضع الخطط والاستراتيجيات الابتكارية والمبدعة، بحيث تصبح قائدة وموجهة لخطط التنمية والتطوير في المجتمع الأردني والعربي والإقليمي على حد سواء. فالجامعة الأردنية مؤسسة أكاديمية علمية منفتحة على مجتمعها المحلي الأردني وعلى المجتمع العربي والإقليمي والعالمي من خلال سعيها المستمر إلى تسخير مصادرها وإمكانياتها الأكاديمية والعلمية والعقلية. فالجامعة الأردنية تقدم خدماتها لمجتمعها وتسهم في بناء مجتمع المعرفة وتديره من خلال قنوات متعددة، وعلى مستويات مختلفة، ممثلة بالعمادات والكليات والأقسام والمراكز والوحدات الإدارية والأفراد العاملين فيها، فالخدمات التي تقدمها الجامعة للمجتمع المحلي تشتمل على:

أ. إجراء البحوث العلمية، حيث تعمل الجامعة على خدمة المجتمع المحلي من خلال البحوث العلمية التي تجريها مراكزها البحثية المتخصصة

وأعضاء هيئتها التدريسية وطلبتها الملتحقون في برامج الدراسات العليا، والتي تصب في إطار تلبية حاجات المجتمع المحلي الأردني والعربي والإقليمي، ومواجهة المشكلات التي تواجه قطاعات الصحة والتربية والاقتصاد والتجارة والصناعة ومواقع الإنتاج والخدمات الأخرى، إضافة إلى مساهمتها أيضاً في رسم السياسات وصياغة الخطط والاستراتيجيات التي تقود إلى تنمية حقيقية للمجتمع الأردني.

ب. الخدمات الصحية والطبية، والتي تم توفيرها من خلال الخدمات التي يقدمها مستشفاها التعليمي الذي يعد وحدة إدارية من وحدات الجامعة، والعيادات والمختبرات التشخيصية القائمة في الكليات الصحية في الجامعة: مثل مختبرات كلية الأسنان، وكلية التمريض، وكلية الصيدلة، وكلية علوم التاهيل، ويتم عمل أيام تطوعية طبية بمناطق المملكة النائية وذلك بشكل سنوي.

ج. عقد المؤتمرات وورش العمل التي تقدمها الجامعة داخل حرمها، إما بدعوة وتنظيم منها، أو تعمل الجامعة على استضافتها والمشاركة في عقدها والإشراف عليها وتوفر سبل النجاح لها.

د. الدورات المتخصصة قصيرة المدى ومتوسطة المدى التي نظمتها الجامعة للارتقاء بالمستوى المهني والكفايات والمهارات والمعارف المهنية المتخصصة للعاملين في مؤسسات المجتمع المحلي، سواء أكانت حكومية أم خاصة.

هـ. حضور الاجتماعات العامة وإلقاء المحاضرات بها، أو المشاركة بالمناقشات التي تتم بها من قبل أعضاء هيئة التدريس.

و. يتوفر للجامعة الأردنية إذاعة خاصة تسهم في بث البرامج التربوية والثقافية والاجتماعية والترويحية الخاصة والموجهة إلى كافة شرائح المجتمع الأردني.

ز. النشرات والمطويات التثقيفية المتخصصة حول العديد من الأمور الصحية والتربوية والاقتصادية والدينية والأدبية، والتي توزع مجاناً على أفراد المجتمع بشكل دوري من قبل أقسام وحدات الجامعة الخدماتية والإدارية.

ح. توفر الجامعة الخدمات التربوية المتميزة لأبناء المجتمع المحلي وذلك من خلال المدرسة النموذجية للجامعة، فهذه المدرسة تستخدم مختبرًا لكلية العلوم التربوية في الجامعة، لتوفير البيئة النموذجية لإجراء الأبحاث والدراسات التربوية والنفسية التي تنصب على مجالات المناهج والتدريس، وإدارة الصفوف، والتفاعل الصفي، والانضباط الصفي، وتطوير أدوات القياس والتقويم وأساليبه، ووسائل وأساليب الإرشاد التربوي والنفسي، إضافة إلى تطوير الوسائل والأساليب الخاصة بالطلبة المبدعين والموهوبين.

ط. الخدمات الاستشارية التي يقدمها أعضاء هيئة التدريس في الجامعة للعديد من الوزارات والمؤسسات الحكومية والهيئات الخاصة والدولية.

ي. خدمات المكتبة الموجودة بالجامعة، فهي بالإضافة الى تقديم الخدمة الى طلبة الاردنية تخدم جميع الباحثين بالمجتمع المحلي.

ويظهر الاهتمام بتنمية المجتمع من خلال ما يلي:

أن رسالة الجامعة ذات صلة وعلاقة وثيقة بالمجتمع المحلي لها، والمجتمعات العربية والإقليمية والعالمية، وهي تنص على المساهمة في خدمتها وتنميتها وتطويرها وتحسين مستوى المعيشة فيها.

أن سياسات الجامعة تؤكد على أهمية تطوير الخدمات الخاصة بالمجتمع المحلي والمجتمعات الأخرى، وتلقى هذه السياسات دعمًا مستمراً من إدارة الجامعة.

أن الإطار العام للتقارير السنوية لوحدات الجامعة المختلفة الأكاديمية منها والإداريـة والخدماتية يتطلب ضرورة شموله على الأنشطة والخدمات الموجهة إلى مجتمع الجامعة المحلي التي قامت بها تلك الوحدات.

تنص تعليمات الترقية لعضو هيئة التدريس على أن خدمة المجتمع المحلي تشكل جزءًا أساسيًا ومتطلبًا لترقية عضو هيئة التدريس، إذ خصص لأداء عضو هيئة التدرس في خدمة المجتمع المحلي داخل الجامعة وخارجها والمجتمع الأكاديمي والإقليمي والعالمي عدد معين من الدرجات لا بد له من تحقيقها قبل السير في إجراءات ترقيته.

تنص التعليمات لمنح درجة البكالوريوس في الجامعة على قيام الطالب بخدمة المجتمع كل فصل كشرط ومتطلب لتخرجه، حيث تترجم هذه الخدمة على شكل نقاط، إذ يطلب من الطالب القيام بأنشطة لخدمة المجتمع تكافئ (١٠) نقاط حتى يستكمل متطلبات التخرج من البرنامج الملتحق به.

تنص سياسات وتعليمات الجامعة على ضرورة مشاركة ممثلين عن أفراد المجتمع المحلي في جميع مجالس أقسام الجامعة وكلياتها ومجلس الجامعة ومجالس المراكز البحثية والخدماتية التابعة لها.

يتضمن الهيكل التنظيمي لعمادة شؤون الطلبة في الجامعة شعباً ينصب عملها والدور الوظيفي للعاملين فيها على تقديم خدمة المجتمع للمجتمع المحلي والتواصل معه.

مركز التنمية والتواصل مع المجتمع المحلي: هو مركز متميز ورائد على المستوى المحلي و الإقليمي في نوعية الأنشطة الهادفة إلى تعزيز التواصل مع المجتمع المحلي وتنميته، حيث أنه المركز الأول من نوعه في الجامعة الأردنية الذي يربط بين محاور التمكين الرئيسية لطالب الجامعة، فيعمل على استثمار

معرفته العلمية ومهاراته الأكاديمية في تقديم خدمة مجتمعية فاعلة وحقيقية، من خلال متطلب خدمة المجتمع الإلزامي لتخرج الطلبة. ويسعى المركز إلى تعزيز تواصل الجامعة مع المجتمع المحلي من خلال العمل التطوعي، والتشاركية، ومتابعة الخريجين، للوصول إلى علاقة تفاعلية مستدامة بين الجامعة والمجتمع.

ومن أوجه التنمية التي تقدمها الجامعة انخراط الهيئة التدريسية بعضوية اللجان الوطنية المختلفة في جميع مجالات المعرفة، والمبادرات مثل مبادرة دكتور لكل مصنع، والتي تهدف إلى تنمية معرفة أصحاب العمل بالوسائل الحديثة للإنتاج الصناعي وتقديم الاستشارات والحلول في مجال التخطيط والإنتاج. ولا تزال الأردنية تعمل على تقوية استدامة تنمية المجتمع المحلي من خلال خطتها الاستراتيجية ٢٠١٧/٢٠١٨-٢٠٢٠/٢٠٢١.

الأهلي | ahli

البنك الأهلي الأردني
Jordan Ahli Bank

البنك الأهلي الأردني

إرث وطني عريق ورؤى مستقبلية
تواقة للعطاء والإبداع

يعد القطاع المصرفي في الأردن من أهم القطاعات الاقتصادية وأكثرها تقدماً من حيث معدلات النمو والنشاط، ومستوى التطور، والاستخدام التكنولوجي والمعلوماتي. كثيرة هي الشواهد التي قدمها رواد العمل المصرفي عبر السنوات في سبيل بناء الدولة الحديثة وتحقيق نهضتها التي تعد مواكبة النظام المصرفي العالمي من أهم مؤشراتها.

ولعلّ جهود القائمين على البنك الأهلي الأردني وإسهامات البنك في إلحاق المملكة بركب التطور في مجال الصيرفة من أبرز هذه الشواهد؛ فبعد إرساء أولى قواعد العمل المصرفي في المملكة عبر خدمات مصرفية تقليدية في العام ١٩٢٥ بفترة وجيزة، بدأت القصة. حدث ذلك في مطلع الثلاثينيات مع فكرة خلاّقة راودت المرحوم يوسف المعشر، ومن ثم التقت في نهاية الأربعينيات مع أفكار معالي المرحوم سليمان السكر، فكان إثر ذلك تأسيس البنك وتحويل الفكرة إلى حقيقة على أرض الواقع في منتصف الخمسينيات، وتحديداً في الأول من أيلول ١٩٥٥.

من هنا بدأت مسيرة البنك الأهلي الأردني، فمن قلب منطقة وسط البلد في عمّان، وتحديداً من شارع الرضا، باشر البنك الأهلي الأردني أعماله بشكل رسمي في العام ١٩٥٦ بفرع واحد، وبجهود متضافرة وُجِّهَت جميعها نحو النماء والتطور بهمم عالية وأهداف طموحة، فكان أول بنك وطني في شرق الأردن، وسادس شركة مساهمة عامة في المملكة.

وانطلاقاً من انتمائه الحقيقي لمجتمعه، وباعتماده على بنائه المؤسسي السليم والمرتكز على مفهوم الاستدامة وعلى المزايا التنافسية، فقد تمكن البنك الأهلي الأردني من أن يصبح بنكاً بارزاً ليس فقط على المستوى المحلي، إنما على المستوى الإقليمي، ذلك أنه وسع نشاطاته وأعماله لخدمة قاعدة عملائه المتنامية عاماً بعد الآخر، مع توسيعه لقطاعاته البنكية التي تتميز بتخصصها وتنوعها وتوجهها لمختلف الشرائح والفئات عبر الخدمات المبتكرة والكفؤة وذات القيمة المضافة التي تلبي الاحتياجات المختلفة لقطاع الأفراد والشركات الكبرى، فضلاً عن تلبيتها لاحتياجات قطاع المشاريع والمنشآت الصغرى والمتوسطة، والذي كان البنك سباقاً في إدراكه لأهمية هذا القطاع باعتباره من المقومات الأساسية لنمو الأردن الاقتصادي ولدوره في تنمية المجتمعات المحلية، هذا إلى جانب تقديم خدماته بأسلوب مميز ومنهجية مبتكرة وسرعة عالية. كل ذلك تم ولا يزال ضمن شبكة متنامية من فروع البنك التي عززها حتى باتت تضم (٦٢) فرعاً والمدعمة بـ (١٣٢) جهاز صراف آلي في كل من الأردن وفلسطين، بالإضافة لحضور إقليمي في قبرص.

ولم يقف البنك الأهلي الأردني في تنمية أعماله وتوسيع نطاقها وإثراء نشاطاته عند هذا الحد، إنما واصل جهوده تعميقاً لدوره الذي يضطلع به في دعم وتمويل الاقتصاد المحلي؛ حيث قام خلال رحلته بتأسيس مجموعة من الشركات التابعة له والتي تعمل بصفة مستقلة، وهي: الشركة الأهلية لتنمية وتمويل المشاريع الصغيرة، وشركة الأهلي للوساطة المالية، بالإضافة لشركة الأهلي للتأجير التمويلي.

ومع هدف أساسي رئيس، وضعه البنك الأهلي الأردني نصب عينه منذ انطلاق مسيرته المهنية، تمحور حول تحقيق الفائدة والقيمة المستدامة

لكافة الأطراف المعنية وأصحاب المصلحة من حاملي الأسهم، والموظفين، والعملاء، والموردين، والشركاء من المنظمات والمؤسسات المدنية، إلى جانب المجتمع بمختلف مكوناته وعناصره، فضلاً عن الجهات الرسمية أيضاً، وذلك عبر استراتيجية شاملة ومتجددة باستمرار ومرتكزة لأسس الحاكمية المؤسسية لإدارة علاقته مع كل طرف، دأب البنك وما زال حتى اليوم، على رفد السوق المحلي بحلول ومنتجات وخدمات مصرفية متميزة، ترافقت جنباً إلى جنب مع خدمات تنموية مسؤولة تنوعت حتى طالت قائمتها التي تضم خدمات صديقة للبيئة، وخدمات إنسانية، وخدمات داعمة للريادة الشبابية وغيرها الكثير، بالإضافة لعمله على تحقيق قيم مالية وغير مالية لأصحاب المصلحة. كان هذا من أجل إحداث التغيير، وتحقيق طموحات المؤسسين ورغبات أبناء المجتمع بالنمو والازدهار، وبفضل تطويره المستمر لعمله المؤسسي من خلال تعزيز كفاءته وتطبيقه لمبادئ إدارة الجودة الشاملة وإدارة التنوع والتطور في النشاطات والمنتجات والخدمات والأنظمة التكنولوجية والبنى التحتية والموارد المؤسسية، بات البنك الأهلي الأردني يقدم باقة واسعة من المنتجات والخدمات.

من هذه الخدمات ما هو أساسي ومشتمل على: الخدمات المصرفية للأفراد، والخدمات الاستثمارية، والخدمات المصرفية للشركات، والخدمات والمنتجات الخاصة بالشركات الصغرى والمتوسطة، والخدمات المصرفية المميزة Exclusive، بالإضافة لبرامج التأمين المصرفي، وخدمات التأجير التمويلي. كذلك، فإن منها ما هو إلكتروني يتم تقديمه عبر منصة عريضة ومتطورة من الخدمات الإلكترونية التي تم تعزيزها مؤخراً بفضل الأنظمة البنكية الجديدة التي تم اعتمادها لفروع البنك الأهلي الأردني في الأردن والخارج من شركة تيمينوس (Temenos – T24)، والتي ارتقت وستواصل الارتقاء بمنظومة

العمل الداخلي والمصرفي، لما أتاحته من إمكانيات بنكية متكاملة، ولما وفرته من منصة خدمات وحلول إلكترونية ومنتجات مصرفية غير مسبوقة ومبنية على الإبداع التقني، توائم احتياجات العملاء من مختلف القطاعات البنكية وتلبيها ضمن أعلى مستويات السرعة وبأقل جهد على طريق منحهم تجربة مصرفية لا تضاهى، وتوفر لهم قيمة مضافة حقيقية وموجهة لكل منهم على حدة، خاصة في ظل تصميمها بطريقة تقنية فريدة تأخذ بعين الاعتبار تمكين العملاء من تصميم خدماتهم ومنتجاتهم البنكية وفق احتياجاتهم الشخصية، وذلك بفضل ما تتمتع به من مرونة وقدرة على التعرف على احتياجات العملاء. وكان إحلال هذه الأنظمة والمنصة الجديدة الذي يعد قفزة نوعية نحو الحداثة في العمل المصرفي والتي تمهد الطريق أمامه لبلوغ الريادة التي ينشدها على كافة المستويات، قد جاء ترجمةً فعلية لأهم أهداف مبادرة التحول الاستراتيجي التي أطلقها البنك قبل أعوام قليلة من أجل التغيير في دعائمه الرئيسية، ومن أهمها البنى التحتية.

وعلى صعيد آخر، وكونه يعتبر نفسه شريكاً أساسياً ليس فقط في الحياة المصرفية اليومية، بل وفي الحياة التنموية المستدامة في الأسواق التي يعمل ضمنها، ملتزماً بواجباته المهنية والتضامنية والوطنية، فقد حرص البنك الأهلي الأردني على ترجمة هذا الالتزام على نحو فعال من خلال استراتيجيته الشاملة وبعيدة المدى للمسؤولية المؤسسية المجتمعية، والتي صممها بشكل يضمن تقديم قيمة نوعية مضافة وقابلة للقياس لكافة المعنيين وأصحاب المصلحة، وعبر ربط استثماراته ونشاطاته في مجال الدعم والتمكين المجتمعي الموجه لكافة الفئات والقطاعات، مع التحديات الفعلية التي تواجهها هذه الفئات والقطاعات.

وفي هذا السياق، فقد انتهج البنك الأهلي الأردني نهج «الحلول الفعالة والمستدامة للتحديات القائمة» بالاعتماد على مبدأ تحويل التحديات لفرص عبر المشاركة والدعم والابتكار لبرامج ومبادرات ونشاطات تنموية، ومن خلال ربط باقة منتجاته ذات الأبعاد التنموية بأهدافه في هذا المجال والرامية لتحقيق المزيد من الفوارق الإيجابية التي بدأ بتحقيقها منذ انطلاقته، ولخدمة القضايا المُلحّة المختلفة سواء على المدى القصير أو المتوسط أو البعيد على محاور عديدة بالتركيز على محاور الريادة والإبداع، ودعم وتمكين المجتمع بمختلف أطيافه، والفن والثقافة، والبيئة، والشباب.

وكنتيجة حتمية لتطبيقه لرؤيته واستراتيجيته في هذا المجال، امتلك البنك الأهلي الأردني سجلاً حافلاً بالبرامج والمبادرات التي ساهمت وتساهم في معالجة العديد من قضايا وتحديات التنمية المستدامة على المستوى المحلي، والتي لطالما راعى وشركاته التابعة فيها خمسة أبعاد تتمثل في: القرب والتأثير على أعمال البنك، ومدى الاتصال باهتمامات أصحاب المصالح والأطراف ذات العلاقة، والارتباط بمفهوم الاستدامة، والانتقال بالدعم المقدم للعديد من المحاور ومن أبرزها محور الريادة والتمكين إلى إطار مؤسسي متكامل مع التلبية الاستباقية للاحتياجات، مقدماً إياها إما منفرداً أو بالتعاون مع شبكة من منظمات المجتمع المدني ذات الخبرة والدراية في خدمة المجتمعات المحلية.

وكان من أبرز هذه البرامج والمبادرات والتي سعت من خلالها لتعزيز روح الريادة والإبداع لدى الشباب ومساندتهم في تحويل أفكارهم إلى حقيقة ومشاريع إنتاجية، بالإضافة الى التركيز على القطاع النسائي، متمثلاً في مبادرة «النشميات» التي تعد مبادرة تنموية متعددة المحاور والمهام، انطلقت لتعمل بمثابة برنامج متكامل لتطوير فرص تنمية المشاريع وضمان نجاحها

واستمرارها، عبر تقديم باقة واسعة من الخدمات الاستشارية الهادفة لتحسين فرص التمويل المصرفي للمشاريع النسائية وتعزيز ملاءتها المالية، إلى جانب تقديم الخدمات التدريبية والخدمات المساندة للمرأة الريفية لتمكينها اجتماعياً واقتصادياً، والتي أسفرت عن تسطير سلسلة من قصص النجاح للنساء الرياديات، كما أسهمت في إحداث العديد من الآثار الإيجابية التي عززت موقع النساء في ريادة الأعمال، كما هو الحال مع زيادة الإنتاجية وتحسين نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية لصاحبات الأعمال والمستفيدات من المبادرة الآخذة بالتوسع من حيث نشاطاتها وخدماتها وقاعدة المستفيدات منها، بالإضافة لشبكة الشركاء ضمنها. فضلاً عن الدورات التدريبية المجانية التي يقدمها البنك لعملائه وغير العملاء عبر وحدة أكاديميته للمنشآت الصغيرة والمتوسطة، كل ذلك، إلى جانب تقديم البنك للعديد من الرعايات للفعاليات والبرامج الداعمة للريادة والرياديين.

أما ضمن محور الدعم والتمكين المجتمعي، وضمن استراتيجيته للمسؤولية المجتمعية والتي تركز على محور الاستدامة فقد أعلن البنك مؤخرًا عن العديد من الشراكات الاستراتيجية مع عدد من مؤسسات المجتمع المدني التي يعد من أهمها جمعية تكية أم علي، وبنك الملابس الخيري ومؤسسة نهر

الأردن ومؤسسة الاميرة تغريد للتنمية والتدريب، وغيرها، هذا إلى جانب رعايته وتنفيذه للعديد من الفعاليات الداعمة للفئات الأقل حظاً، فضلاً عن إطلاقه للعديد من المنتجات الإنسانية الموجهة لخدمة غايات نبيلة ولدعم الجهود الوطنية الإغاثية كبطاقات ماستركارد المدفوعة مسبقاً والمخصصة لمساندة اللاجئين السوريين والفلسطينيين في الأردن بالتعاون مع منظمة الإغاثة الدولية الـ UNRWA، ومثلها لمساعدة الأسر المحتاجة والمنكوبة في الأردن بالتعاون مع جمعية الكاريتاس الأردنية. متمكناً من إحداث الفوارق الإيجابية في حياة الكثيرين وفي تحسين مستوى معيشتهم.

وكان البنك قد أطلق العديد من المنتجات والخدمات المصرفية وغير المصرفية ذات البعد البيئي، المعززة للوعي البيئي، والمحفزة للسلوكيات السليمة لإدارة البصمة الكربونية من قبل أبناء المجتمع بما فيهم موظفوه، ولمشاريع كفاءة وترشيد استهلاك الموارد الطبيعية بالتركيز على الطاقة، كما قام برعاية العديد من الفعاليات البيئية كالمؤتمرات الرامية لتعزيز الوعي البيئي وإيجاد الحلول للتحديات البيئية، بالإضافة لرعاية حملات الحفاظ على البيئة كحملات التشجير، وغيرها.

وفيما يتعلق بمحور الشباب والتعليم، فقد قام البنك بدعم العديد من مؤسسات المجتمع المدني والتي توجه اهتمامها على التعليم وذلك ضمن توقيع اتفاقيات شراكة مع هذه المؤسسات، والتي نذكر من أهمها متحف أطفال الأردن بالإضافة إلى تقديم الدعم والرعاية لسلسلة من الفعاليات الموجهة للشباب على اختلافها، إلى جانب دعمه و رعايته للعديد من المؤتمرات والأيام العلمية والنشاطات اللامنهجية في المدارس والجامعات، وكذلك دعم البنك لقطاع الرياضة، مما يسهم في رفد المملكة بالأبطال الرياضيين وغير ذلك الكثير.

وعلى مر سنوات عمله التي تجاوزت الستين، تميز البنك الأهلي الأردني عن غيره بتبنيه لكل ما هو جديد من مفاهيم وسلوكيات إدارية في مختلف مناحي عمله، الأمر الذي دفعه ليكون من أوائل البنوك التي دمجت الاعتبارات البيئية في صميم أعمالها، مطوراً عملياته التشغيلية بالتماشي مع أهداف التنمية البيئية المستدامة من خلال إدارة الموارد بالطرق المثلى عبر مجموعة من البرامج المتنوعة والخاصة بتطبيق معايير إدارة البصمة الكربونية خاصة في ظل تطبيق الأنظمة البنكية الجديدة الصديقة للبيئة.

وإذ يواصل البنك تحقيق النجاحات، فإنه يُرجِع الفضل في ذلك لرأس ماله البشري والذي يرى فيه ميزته التنافسية الأولى، والتي سعى منذ بداية عمله وما زال لمنحها بيئة عمل جاذبة، ومستدامة، ومحفزة، وقائمة على التنوع والتقدير والتطوير المستمر بالتأهيل والتدريب والتمكين، بالإضافة للاعتراف بالإنجازات الفردية ومكافأتها، وذلك للوصول بطاقاته البشرية إلى أقصى

مستويات الرضى، موليا الكادر النسائي نصيباً وافراً من فرص الاهتمام والرعاية التي يوفرها لكافة موظفيه. ويوظف اليوم البنك الأهلي الأردني، نخبة من أكفأ الطاقات البشرية التي تزخر بها المملكة، والتي تضم اليوم (١٣٧٩) موظفاً وموظفةً بدوام كامل حتى نهاية عام ٢٠١٦ بالإضافة إلى فرص العمل غير المباشرة التي يوفرها البنك .

لقد تمكن البنك الأهلي الأردني من تأدية مسؤوليات ذات أبعاد عميقة امتدت لخارج حدود مهمته الأساسية، فبالإضافة لنجاحه في تنويع قطاعاته ومصادر دخله، وتنمية أعماله، والمشاركة في تطوير الصناعة المصرفية المحلية من حيث النوعية، فقد شارك في تحريك الاقتصاد المحلي، ودعم الناتج القومي من خلال تمويل التنمية الاقتصادية عبر تقديم الدعم المباشر وغير المباشر لمختلف القطاعات والشرائح، وتمويل النشاطات والعمليات التجارية للعملاء.

وعليه، فقد استطاع البنك الأهلي الأردني ترسيخ مكانته كصرح مصرفي ومالي ارتبط تاريخه بمراحل محورية في تاريخ الأردن الحديث، فكان من المؤسسات ذات الحضور والمساهمة الفاعلة في مختلف القضايا والأحداث الوطنية والاقتصادية والثقافية والبيئية وغيرها. ذلك الفيض، يعد جزءاً يسيراً من الثمار الطيبة لفكرة خلاقة ترسخت معها أولى أسس وأعمدة البناء.

ومثلما أثمرت بدايات العمل وعقوده الستين، فإن العزيمة والآمال تتجه نحو ديمومة البناء على ما تم إنجازه لتسطير إرث جديد أكبر من هذا العمل الجاد، وذلك في إطار رؤى واستراتيجية البنك الأهلي الأردني للراهن والمستقبل، التواقة للعطاء والإبداع، والمراعية لرغبات واحتياجات العملاء المتغيرة بتغير الحياة، ولمتطلبات ومعايير المنافسة الجديدة، إلى جانب مراعاتها للتغييرات العامة والعالمية التي تتطلب تعزيز القدرة التنافسية لمواجهة تحديات الانفتاح وتحرير القطاعات المالية الدولية.

وفي ظل الإنجازات التي تحققت ضمن مبادرة التحول الاستراتيجي التي هدفت لمواصلة الارتقاء بمعايير الاستدامة وجوانبها وأنشطتها، ومتابعة الجهود المبذولة لترسيخها ضمن ثقافته المؤسسية، فإن البنك الأهلي الأردني يواصل التزامه نحو تعميق دوره المحوري من أجل إرساء مبادئ وفعاليات الاستدامة على مستوى البنك والبيئة المحيطة والمجتمع ككل، وذلك من خلال إدارة الاستدامة بشكل فعال وكفؤ وفي إطار مؤسسي ممنهج، يقوم على محاور عديدة.

إن تطلعات البنك الأهلي الأردني وطموحاته كبيرة وعالية، ويدفعه حماسه الشديد لتحقيقها بالارتكاز على إرثه العريق وعلى ما سبق له وحققه من إنجازات انبثقت من قوة علامته التجارية وتأثيرها في خلق وقيادة التوجهات ضمن صناعة المصارف المحلية، ومن دورها المحوري في صياغة بيئة الأعمال في الأردن، فضلاً عن مكانتها كمثال يحتذى به في الممارسات الفضلى للأعمال، وفي القدرة على مواجهة العقبات والتحديات المختلفة.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى»

محور العدد القادم:

• قراءات في المستقبل الاقتصادي العربي

تدعو المجلّة الباحثين والكُتّاب في الجامعات والمعاهد العلميّة ومراكز الدراسات والبحوث والمعنيين للمشاركة في الكتابة في المحور المشار إليه وما يتفرّع عنه من قضايا، وفقًا للشروط الآتية:

- أن لا تكون الدراسة أو البحث منشورة/ منشورًا من قبل في أي من المنشورات الورقيّة أو عبر الوسائل الإلكترونيّة، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره قبل تسلُّم رد هيئة تحرير مجلة «المنتدى» بقبول النشر أو الاعتذار.
- أن تتسم الدراسة/ البحث بالمنهجيّة العلميّة والموضوعيّة، والجدّة في الأفكار والطرح، ويُراعى التوثيق وفق قواعد البحث العلمي،
- الحرص على سلامة اللغة العربيّة نحوًا وصرفًا والأسلوب الواضح. وعند إيراد نصوص بلغات أجنبية ضمن الدراسة/ البحث ترجمتها نصًّا.
- أن لا تزيد عدد صفحات الدراسة/ البحث عن (٣٠) صفحة مطبوعة على الكمبيوتر بحرف *Simplified Arabic 16*، وتُدرج الهوامش وقائمة المصادر والمراجع في نهاية الدراسة/ البحث بحرف *Simplified Arabic 14*.
- يُدرَج التوثيق في الهامش ويُعطى أرقامًا متسلسلة حتى نهاية الدراسة/ البحث، ويكون توثيق المصادر والمراجع بالشكل الآتي: (المؤلِّف/ الكاتب، عنوان الكتاب/ عنوان الدراسة أو المقالة، الناشر/ اسم الدورية ورقم العدد وتاريخه، مكان النشر/ الطبع، السنة (للكتب)، رقم الصفحة. وعند تكرار استعمال المصدر أو المرجع يكتب: اسم المؤلف، الكتاب/ عنوان الدراسة أو المقالة، اسم الدورية (ويُشار إليه بعبارة المصدر السابق نفسه، أو مصدر سبقت الإشارة إليه).

- تُرسَل الدراسة/ البحث إلى البريد الإلكتروني لمدير تحرير المجلّة *(kayed@atf. org. jo)*، أو تُسلّم على *CD* لمدير التحرير في مقرّ المنتدى، في موعدٍ أقصاه شهر واحد قبل صدور العدد الذي يتضمَّن المحور المتعلق بموضوع الدراسة/ البحث، مع السيرة الذاتية للكاتب وصورة شخصيّة حديثة.
- تحوَّل الدراسات والبحوث الواردة وفق الإجراءات التحكيمية المتبعة إلى أستاذين متخصصين في موضوعها، وتؤخذ النتيجة من حاصل مجموع العلامتين مقسومة على اثنين، ويُبلَّغ الكاتب بالقبول أو الاعتذار.
- لا تنشر المجلّة إلاَّ الدراسات والبحوث التي تنجح بالتحكيم، وهيئة التحرير غير ملزمة بإعادة ما لم يقبل نشره أو إبداء أسباب عدم القبول.
- لهيئة التحرير أن تستكتبَ أو تكلِّف باحثين وكُتَّابًا للكتابة في موضوعات معيّنة، وتُعامل دراساتهم وبحوثهم وفق هذه الشروط ودون استثناء أيٍّ منها.
- تدفع المجلّة مكافآت رمزية لأصحاب الدراسات والبحوث المقبولة للنشر.

المنتدى

قسيمة اشتراك
في المجلة وفي كتب المنتدى

أرجو قبول اشتراكي في: مجلة المنتدى ❑

مجلة المنتدى: الإصدارات السّنوية (الكتب) ❑

الاســم: .....

العنوان: .....

قيمة الاشتراك*: طريقة الدفع: **نقدًا** ..... ❑

حوالة بنكية (صافي القيمة): بنك الاتحاد / الجبيهة

رقم الحساب/ بالدينار: IBAN JO 46UBSI1090000160101556615101

رقم الحساب/ بالدولار: IBAN JO 05UBSI1090000160201556620102

سويفت كود: **SWIFT:** UBSIJOAXXXX

التوقيع: .....

التاريخ: .....

* تملأ هذه القسيمة وتُرسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

منتدى الفكر العربي: ص. ب ١٥٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردنّ

	المجلة	المجلة + الكتب
داخل الأردن	للأفــراد: (٢٠) عشرون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (٤٠) أربعون دينارًا أردنيًا	للأفــراد: (٥٠) خمسون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دينار أردني
خارج الأردن	للأفــراد: (٥٠) خمسون دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دولار أمريكي	للأفــراد: (١٥٠) مئة وخمسين دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (٣٠٠) ثلاثمائة دولار أمريكي

أحدث إصدارات المنتدى

٢٠١٧