Al Muntada

A Cultural Journal

Published every four months by

The Arab Thought Forum (ATF)

Amman - Jordan

المنتدى

مجلّة فكريّة ثقافية

تصدر كلّ أربعةِ أشهر عن

منتدى الفكر العربيّ

عمّان – الأردنّ

العـــدد (٢٥٩)

المجلّد التاسع والعشرون (١)؛ كانون الثاني / يناير - نيسان/ إبريل ٢٠١٤

الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

أ.د. عدنان بدران
الأردنّ (الرئيس)

د. صلاح الدّين الزين
السودان

أ.د. صلاح جـــرّار
الأردنّ

د.عبد الحسين شعبان
العراق

دة. وجيهة البحارنة
البحرين

د. يوسف الحسن
الإمارات

رئيس هيئة التحرير

د. الصادق الفقيه

مدير التّحرير

كايـد هاشـم

التصميم والإخراج الفنّيّ

ميساء خلف

أمانة السرّ والمتابعة

مـي الحلتـــة

التّنسيق لمساهمات الأعضاء

هنيدا القرالة

لوحة الغلاف

للتشكيليّ يوسف الصرايرة

اعتُمِـدَت مجلّـــة «المنتدى»، ضمـن قاعـدة بيانـات وملخّصات الدوريّات العلميّـة العالميّة، في المركز الإقليمي للعلوم والتكنولوجيا فـي شيراز/إيران، وذلك وَفْقًا للمؤشّـرات العلميّة المتّبعة لدى مركز المراجع الإسلاميّـة الدوليّة، بحسب ما أقرّته المنظمـة الإسـلاميّة للتـربية والثـقافة والعلـوم (الإيسيسكـو) في المؤتمـر الرّابع لـوزراء التعليم العـالي (تشرين الأوّل/أكتوبـر ٢٠٠٨)، وهـي مؤشّـرات تتعلّـق بتصنيـف الأداء البحثيّ في البلدان الإسلاميّة.

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

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

إرشادات مهمّة لكُتّاب المجلّة

- تستقبلُ المجلّةُ الدّراساتِ المتعمّقةَ والمقالاتِ الفكريّةَ والمراجعاتِ النّقديّةَ الرّصينةَ لكتبٍ عربيّةٍ وأجنبيّةٍ صادرةٍ حديثًا.
- يُعدّ أعضاء المنتدى حُكَمًا 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 عنوانه، بما في ذلك رقم الهاتف والبريدِ الإلكترونيّ والنّاسوخ (الفاكس)؛ كما يُرجى موافاتُنا بسيرته الموجزة.
- يُرجى العناية بالأسلوبِ 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 المَوضوعات التي لا تُقبل للنّشر إلى أصحابها.
- يُمنح الكاتبُ مكافأةً رمزيّةً على مساهمتِه.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المحكّمة في المجلّة (ص ١٥٥)

منتدى الفكر العربي

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

E-mail: *atf@atf.org.jo*
URL: *www.atf.org.jo*

Arab Thought Forum (Atf)

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

facebook.com/atf.jordan
twitter.com/atf_jordan

المنتدى

العدد (٢٥٩)

كانون الثاني /يناير - نيسان/ إبريل ٢٠١٤

المحتويات

• **مدخل:** (رئيس هيئة التحرير) ٥

قطوف دانية

• **الحضارات في خدمة الإنسانيّة** ٧

سموّ الأمير الحسن بن طلال

محور العدد

الهُويّة والتنوع الثقافيّ في الوطن العربيّ ٢١

• **الحلول السياسيّة للتعايش في ظل الاختلاف والتعدّد (الفيدراليّة: دعوة للتقسيم أم حل للمشكلات؟)**

أ. محمود جميل الجندي

دراسات ومقالات

• **التنوّع واستقلال الحيّز الثقافي (العرب والكرد مثالاً)** ٥١

أ. يوسف يوسف

• **التنمية الثقافية والتنمية الشاملة**.....٦٣

أ. ثابت الطاهر

• **القدس: الأبعاد الإنسانيّة المفقودة لمدينة فريدة** ٧٣

غبطة البطريرك فؤاد الطوال

- رحلتي إلى أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى بقلم شيخ العروبة الأستاذ أحمد زكي باشا: الأبعاد ونصّ الرحلة
أ. كايد هاشم ٨٣

- ليبيا في الفكر العربيّ الحديث من خلال أعمال الدكتور أحمد صدقي الدجاني ٩٩
دة. بسمة أحمد صدقي الدجاني

كتب وقراءات ونقد

- المسألة الإسلامية ١٠٩
د. الصادق الفقيه

- الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبيّة الحديثة للدكتور مصطفى داودي/ عرض وتقديم: دة. رشأ الخطيب ١١٥

- الشعب يُريد: بحثٌ جذريّ في الانتفاضة العربيّة/ د. جلبير الأشقر ١٢٩
عرض: د. فتحي محمد درادكة

- حوار مع كتاب: مناهج النقد الأدبي ١٣٢
حوار: أ. يوسف محمود

- «الريادية: الإبداع في إنشاء المشاريع» / أ.د. إبراهيم بدران ود. مصطفى الشيخ ١٣٨
مراجعة: د. محمود قظام السرحان

اقتصاديات

- الرياديّة في الاقتصاد ١٤٣
أ. حسام عايش

- دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المحكمة في المجلة..... ١٥٣
- المؤتمر العربي التركي الرابع للعلوم الاجتماعية: «التعليم، الاقتصاد والتنمية» ١٥٥

إنطلاقة جديدة

د. الصادق الفقيه
الأمين العام لمنتدى الفكر العربي
رئيس هيئة تحرير مجلة «**المنتدى**»

يأتي هذا العدد متزامنًا مع مرحلة انتقالية ذات أهمية وأبعاد عميقة في مسيرة منتدى الفكر العربيّ، دُشِّنَت بتوقيع اتفاقية المقرّ الإقليمي للمنتدى مع حكومة المملكة الأردنيّة الهاشميّة - ممثَّلةً بوزارة الخارجية وشؤون المغتربين (٢٠١٤/٤/١٧) - ليكون الأردنّ الذي انطلقت منه هذه المؤسسة الثقافية والفكريّة عام ١٩٨١، على أيدي نخبة من أصحاب الفكر والرأي والخبرة العرب، في مقدمتهم رئيسه وراعيه صاحب السموّ الملكيّ الأمير الحسن بن طلال، حفظه الله، منطلقًا جديدًا إلى آفاق أبعد مدى واتساعًا في تجسيد رسالة المنتدى النهضويّة، التي لم تحِد عن مبادئها في خدمة قضايا الوطن العربيّ، وبلورة الإسهام الملموس للفكر والمفكِّر العربيّ في استبصار واقع الأمّة العربيّة والإسلاميّة واستشراف مستقبلها، ودراسة الخيارات الممكنة وصياغة الحلول العمليّة، على قاعدة من الحوار المتكافئ الذي لا ينتقص من الثوابت في الإيمان بوحدة الأمّة، والعمل المشترك في سبيل التنمية الشاملة والحقّة للإنسان والموارد والبيئة سواء بسواء، وكذلك الانفتاح على تيارات الفكر الإنساني والتفاعل معها إبداعيًا بالأخذ والعطاء، كما هو شأن الفكر العربيّ في مختلف عصوره، والزاهية منه خصوصًا، في الإعمار الحضاري.

إنَّ ثلاثة عقود ونيف من الإنجازات والخبرات المتحصِّلة خلالها، راكمت لهذه المسيرة أساسات راسخة لبناء المزيد من أعمدة الفكر والمشروعات الفكريّة الخلاّقة، القادرة على أن تكون من روافع مستقبل تشارك في صنعه الأجيال، وتتشارك من أجله بالرؤى والآمال وتبادُل ثمار الحكمة والتجربة. وإذا كانت بعض التصنيفات الدولية قد أدرجت المنتدى في مراتب متقدمة بين مراكز الدراسات في العالم والمنطقة (المركز التاسع على مستوى الشرق الأوسط، والأوّل على مستوى الأردن، وفق التقرير السنوي لجامعة بنسلفانيا عن أهمّ مراكز الدراسات في العالم لعام ٢٠١٣، الذي أُطلِق في مقر الأمم المتحدة في الثلاثين من كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤)، فإن نظرتنا لا تنصبّ على التنافسيّة بقدر ما ترنو إلى التكامل وتجويد الأداء والتعاون الإيجابي مع نظرائنا من المراكز والمؤسسات والهيئات العربيّة والعالميّة؛ تأكيدًا لصوت الأمّة ودورها في صياغة الفكر الإنسانيّ المعاصر. وعلى الله الاتكال.

كلمة

صاحب السّموّ الملكيّ

الأمير الحسن بن طلال

في مؤتمر

الحضارات في خدمة الإنسانيّة

٥-٧ أيّار/مايو ٢٠١٤

المنامة/ مملكة البحرين

الحضارات في خدمة الإنسانيّة

الحسن بن طلال*

بسْم اللهِ الرّحمن الرّحيم

والصّلاةُ والسّلام على نبيّه الأمين

وعلى آلِه وصَحْبِهِ ومَنْ والاهُ أجْمعين

صاحبَ السّموّ الملكيّ الأمير سلمان بن حمد آل خليفة حفظَهُ الله؛

فضيلةَ الإمام الأكبر الدّكتور أحمد الطيّب، شيخ الأزهر:

أصحابَ المعالي والعطوفةِ والسعادة:

أيُّها الجمعُ الكريم:

السّلامُ عليْكم ورحمةُ اللهِ وبركاتُه:

يُسعدُني أنْ أُحيّي - باسمكم جميعًا - جلالةَ أخي الملك **حمد بن عيسى آل خليفة** على رعايتِه الكريمة لهذا المؤتمر - الموفّق بإذن الله - في البحرين؛ هذا الحمى الغالي من وطنِنا العربيّ الكبير.

يمثّل انعقادُ هذا المؤتمر فرصةً تتيحُ لنا تدارسَ مسيرتِنا العربيّة والإنسانية، وإنجازاتِنا على صعيد الحوار الحضاريّ، في ضوْء التحدياتِ والتحوّلات الكبرى التي يمرُ بها عالمنا.

---

* كلمة سمو الأمير الحسن بن طلال، رئيس منتدى الفكر العربيّ وراعيه، في مؤتمر «**الحضارات في خدمة الإنسانية**»، الذي عُقد في المنامة/مملكة البحرين، خلال الفترة ٥-٧ أيار/مايو ٢٠١٤.

إننا نَمُرُّ اليوم بأوقاتٍ عصيبة تغلّبَ فيها العنفُ على الحوار، وتراجعت الرحمةُ أمام سطوةِ الكراهية والانتقام. وفي هذه الآونة التي يشكّلُ الغضبُ المتصاعد من دون حدود على امتدادِ العالم خطرًا داهمًا، يجب أنّ نتذكرَ أنّ السّلامَ هو تفعيلٌ متجدّدٌ لقيَمِ الثقةِ والاحترامِ والتعاطف.

إننا بحاجة إلى فهم جديد لطبيعة الثقافة والحضارة، فإذا كانت الثقافةُ هي الإطارُ الذهنيُّ والنفسيُّ، الذي تتشكل منه المفاهيم والقيم، والذي يدرِكُ من خلالِه الناس محيطَهم، ويسلكون وفقًا لهذا الإدراكِ ليؤثروا في هذا المحيط ويؤثروا فيه، فإن الحضارة هي جِماع كل الثقافات الإنسانيّة.

ونتحدّثُ في هذا المؤتمر عن الحوارِ والتحالفِ بين الثقافاتِ والحضارات. وأقول في إطار الحضارة الإنسانيّة الواحدة هنالك عشرة آلاف ثقافة. فالثقافةُ عنوانٌ للفردِ والأمّةِ جمعاء، وهي العدسة الكاشفة التي ننظر من خلالها لبعضنا، وللآخر الذي يشاركنا العيش بثقافته في القرية الكونية.

ويُعدّ موضوع الحوار بين الثقافات داخل الحضارة الإنسانية الواحدة من أبرز القضايا، التي تشغل بال المفكرين والباحثين في الوقت الراهن. وقد تزايدت الحاجة للنظر في خصوصيات الثقافات نتيجة للتواصل والتقارب، الذي أوجدته ثورة الاتصالات والمعرفة الكونية، وزيادة الاحتكاك، والذي نبّه البعض للتعدد والتنوع والتشابه والاختلاف، الذي يُعطي للحياة الثراء والقيمة المُضافة.

فكيف نخلق ثقافة الحوار في حياتنا وفي مؤسساتنا الدينية؟ رغم أن الموضوع يفترض سؤالين أكثر جوهرية، هما: ما الذي نعنيه بالحوار؟ وما الذي نعنيه بثقافة الحوار؟

الحوار هو قيمة بذاته، فهو التضامن من أجل الإنسانية والقيم المشتركة، وهو العدالة والحرية، التي يُجمع على أهميتها الناس من أي ثقافة، أو ديانة كانوا، والحوار هو امتداد طبيعي لخلق القناعة والتواضع، الذي تجسد في سجود الملائكة لآدم في أول علاقة ولقاء بينهم، وهو تجسيد لفضيلة التعلُّم التي لا تستغني عنها حتى ملائكة السماء.

وللحوار أثر فاعل في تربية المجتمع على مفاهيم التعددية والمشاركة في تحقيق الصالح العام، والبحث عن «**الكلمة السواء**» التي تعظم الجوامع والقيم المشتركة، لا عن «**كلمة السوء**» التي تثير البغضاء والشحناء في النفوس.

إن القناعة بالذات لا تبرر اضطهاد أو الابتعاد عن الآخر، لأن مسؤوليتنا الأخلاقية والدينية تحتم علينا أن نسعى لجمع الكلمة ورصّ الصفوف والقبول بالاختلاف. وهذا هو قصد الحوار؛ ومهما كان عدد المشكّكين في جدواه، ومهما كانت النتائج التي يصل إليها، فإن ذلك يبقى أفضل ألف مرة من السقوط في خطاب الكراهية وأوهامه القاتلة.

إن خطاب الكراهية الذي يعيش على البغضاء، والذي أصبح «**صناعة ثقيلة**» تَدُرُّ الأموال على فئة من الناس قليلة، وتجلب الدمار على البشرية جمعاء، هو الذي يغذي الفتنة، ويدفع للنزاع والصراع والحروب، ويقود إلى الفرقة والتجزئة. فإذا كان اللقاء السياسي مستحيلاً في ظل أوضاعنا الحالية، هل لنا أن ننادي بلقاء أخلاقي، يدعو للوسطية والاعتدال؛ تجديدًا لدعوتنا التي سبق وأن أطلقناها من هنا؛ من المنامة، عندما نظم منتدى الفكر العربي مؤتمرًا عن الوسطية.

إن حوار الثقافات ليس محصورًا بين أتباع الأديان فقط؛ يَتَقفى أثر القضايا العقدية والغيبية، التي تختلف حولها التفسيرات وتتعارض التأويلات، وإنما يتسع في مداه الأقصى إلى «**عالم الشهادة**»، الذي أوكل الله مهمة قيادته للإنسان عندما جعله «**في الأرض خليفة**»، وجعل مهمته عمارة الأرض واستدامة الأمن والاستقرار فيها.

ورغم أن فكرة الحوار بين أتباع الأديان تبدو واضحة، ولكن الأمر الذي يستحق النظر والتروي هو ماذا نعني عندما نقول إننا ينبغي أن نشارك في الحوار؟ في كثير من الأحيان، الناس ينظرون إلى الحوار بمعنى محدود جدًا، ولكن ما يعنيه الحوار بين أتباع الديانات هو شيء أوسع من ذلك بكثير؛ إنه يعني السلم الاجتماعي الذي يُفضي إلى السلم العالمي.

الناس يفكرون أحيانًا في الحوار كالحالات التي يجلس فيها الزعماء الدينيون والعلماء معًا، ويصدرون التصريحات المتفائلة اللطيفة، ويختارون كلماتهم بحذر، في محاولة لوضع لمسة إيجابية على الأسئلة الجدلية، ويتجنبون بعناية أي موضوع قد يسبب الاحتكاك، أو يخدش المشاعر. وباختصار، فإنهم يفكرون في شيء أقرب إلى حفلة شاي بين أتباع الأديان.

إذا كانت هذه هي الفكرة التي لديهم، فليس من المستغرب أن العديد من المسلمين، وأتباع الديانات الأخرى، متشككون في قيمة مثل هذه اللقاءات، التي قد ينظر إليها أيضًا باعتبارها مضيعة للوقت، وترفًا لا يجدون له وقتًا ضمن أجندة مشغولياتهم، أو هو مجرد تمرين في مجال العَلاقات العامة، أو حتى مساومة بشأن مسائل الإيمان.

إن الأمر أهم وأعظم من ذلك بكثير. إنه يعني ثقافة الحوار. فماذا يعني خلق «**ثقافة الحوار**»؟ أنا أفهم أن العبارة تعني منظومة أخلاقية متكاملة... أنه عندما يكون الحوار لدى المسلمين جزءًا لا يتجزأ من التزامهم الأخلاقي، وعندما تشمل مشاركة الفرد على مبدأ الانفتاح والاستعداد للدخول في الحوار، فإن ثقافة الحوار ينبغي أن تكون موجودة في المجتمع لدى كل الجماعات.

هذا ليس أمرًا نظريًا فقط، ولكن له آثار في اختيار الشخص للأنشطة، واستخدام الوقت والأموال، والتخطيط والمشاريع في المستقبل. إنه يؤدي إلى مجتمع متآلف، حيث يسهل على الغرباء أن يفترضوا أن مثل هذه المجتمع منفتح لجهود الحوار، ويمكن للمرء أن يشير إلى أدلة ملموسة على عناية هذا المجتمع بالحوار. ويصبح الحوار واحدة من الخصائص التي تميّز الجماعات والحركات فيه.

لهذا، لا يجوز أن يقتصر حوار الثقافات في الحضارة الإنسانيّة الكونية على التنظير لهذا الحوار والبحث عن شواهد تاريخية له، وإنما يجب أن نعظم الجوامع وفق رؤية ناظمة لفهم الحقيقة والمشتركات، ويجب أن يكون متجسدًا في «**التضامن والتّعاون بين كل بني الإنسان، مهما كان دينهم، أو أعراقهم،**

أو ثقافاتهم...» ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة:١٧٧).

وفي الوقت الذي يجتهد فيه المخلصون لتعظيم الجوامع والمشتركات، يعملُ آخرون على تعميق الخلافات وتشجيع النزاعات والصراعات، زاعمين بحتمية المواجهة بين الغرب والشرق، خاصة مَعَ العرب والمسلمين، مما زادَ حَملات التهجُّم على الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

وخلافًا لمقولة صراع الحضارات، والمواجهة، و«**حتميتها المزيفة**»، التي يسوغ من خلالها بعض المنظّرين الدّمار والخراب، ويبشرون باستمراره، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح أن الغاية التي أرادها الله من خلق الناس؛ مختلفين ومتنوعين، هي التعارف ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

وإن «**التدافع**»، لا الصراع والتقاتل والتباغض، هو الذي يحفز روح البحث عن الفضائل والقيم والحقوق ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾(البقرة:٢٥١). ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج:٤٠).

وقد تختلفُ الثّقافاتُ والمعتقداتُ في بعض جوانبها؛ إلاّ أنّ احترامَ التّعدُّديّة والتّنوُّع لا بُدّ منه. ففي التنوّع أساسٌ متينٌ للقيَم المشترَكة، التي تدعو إلى قُدسيّة الحياة ووقارِ الإنسان وكرامته. وهذا هو بيتُ القصيد.

وقد حثَّ القرآن على احترام التعدديّة وقبوله حتى في البحث الحقيقة... ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٤٨).

وأكد أن الأنبياء لهم شرائع متعددة تنسجم مَعَ حاجات أقوامهم ومشكلاتهم ولغاتهم المختلفة ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة:٤٨).

إنَّ أحد أهم أسباب رفضنا لعملية «**ضمّ القدس**» هو قتل روح التعدّدية، التي انطوى عليه تاريخ المدينة المقدسة، والتي جمعت بين أحضانها اليبوسيين والكنعانيين والمسلمين والمسيحيين. لذلك، فإن الرد المنهجي على الإقصائية الصهيونية، التي تمجِّد الفُرقة وتسوِّغ العدوان بمبررات دينية، هو الاعتدال وزيادة الحرص على تعدديتنا العربيّة والإسلاميّة، التي تقوّي المجتمع وتوحّده على أهداف مشتركة، وتحترم الخصوصيات المذهبية والدينية والعرقيّة.

لهذا، يجب أنْ نركّز على رسالة الاعتدال والتعدّدية الإنسانية التي يُنادي بها الإسلام. إذ لا يمكننا الاستمرار في الإدعاء بأننا معتدلون ووسطيّون إنْ لمْ نكن فاعلين في نشر الإسلام المعتدل واحترام التنوّع، والدعوة إلى اتخاذ المواقف المعتدلة استنادًا إليه. وإنْ لم نكنْ فاعلينَ في السعي نحو السّلام، فلن نستطيعَ الإدعاءَ بأننا مخلصونَ لرسالة ديننا.

دعونا نتأمل في إشراقاتِ أمّتنا، وفكرة الإشراق والتنوير، التي تحتاجُ إلى إحياء الاهتمام بالفكر والأدب والفن والعلم، وتقديرِ كل عملٍ يحتفي بقيمة الحياة، ونُقصي تيارات الجمود والتحجّر والتعصُّب والغلوّ والتشدّد والتطرّف، التي تؤدي إلى جفاف هذه الحياة وتصحّرها.

فلكَي تحتفظَ بلادُنا بطاقات أبنائِها وكفاءاتهم وعقولهم في وجه الهجرة والتهميش، علينا أن نُهيّء لهم بيئة سليمة جاذبة، تتهيأ فيها الفرص، ويشيع العدل، مستقرّةً وآمنة، يعمّها السّلام، والحرص على أن ينبعَ السلام الحقيقي من القلب والعقل، وأن يقومَ على الأفعال لا على الأقوال.

وقطعًا لا ينسجم القول والفعل بالاستحواذ على الحقيقة مع «**الرحابة الإلهية**» التي أمرت كليم الله **موسى** بالتعلُّم من العبد الصالح، الذي لا يعرفه أحد. ودعت خاتم النبيين إلى دعاء ربه بأن يزيده من العلم «**زدني علمًا**»، لأن التمركز حول الذات والغرور بما لديها من المعرفة هو فرح مزيف ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، وهو ينتج نوعًا جديدًا من الاقصائية المقدسة؛ هو الأسوأ والأخطر.

وأقول، وفي ظل حضارة إنسانيّة كونية متنوّعة ومتعدّدة الثقافات، يبحث الناس عن دولةَ المواطنين، ورغم أنني لا أعتقد أنه من الصوابِ النظرُ إلى الانتماءات الأضيق؛ القبلية والعشائرية والطائفيّة والجهوية، على أنها متخلفةٌ بالمقارنة مع الانتماء الوطنيّ، إنما هي بديلٌ يعكس غياب دولة المواطنين. ويتراجعُ دور هذا البديل عندما توجد دولة المواطنين العادلة.

لهذا، لا يمكنُ إلغاء الانتماءات الحمائلية والقبلية في غيابِ جوابٍ وطني، أو قومي، لحاجاتِ الناس الحياتيةِ، بل يجب تفهمها وفهمُ دورها الاجتماعيّ، لأن تطور الهويّة الوطنية وتراجع الانتماءات القبلية يحصلُ بموازاةٍ مع تحرّك الدولة الوطنية نحو دولة المواطنين.

لقد أعطى القرآن للعدالة الإلهية قيمة عظمى تتجاوز الأسماء والأعراق ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللّهِ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء:١٢٢-١٢٣).

إن تطويرَ الحوار على المدى البعيد يسهمُ في إيجاد ثقافة سياسية مجتمعية تكون غنية بالتعدّدية، ويتم فيها إيجاد نظام إنسانيّ أخلاقيّ وفهرس عالميّ مشترك للقيم الإنسانيّة.

إن عالمنا الإسلاميّ زاخر بالموارد البشرية والماديّة. وما نحتاج إليه هو الاستثمار الذكي لهذه الموارد وتنميتها استنادًا إلى القيم الأساسية الدينية والإنسانيّة؛ بما فيها التكافل الاجتماعيّ والزكاة وهي أداة للتكافل الاجتماعيّ ودافع للتنمية الاقتصاديّة.

إننا بحاجة إلى تأسيس نظام مستدام لتلبية حاجات المسلمين على مستوى العالم الإسلاميّ، مثل صندوق عالميّ فوق قطريّ للزكاة والتكافل، أو هيئة عالمية للزكاة أو صندوق إقليميّ للتضامن.

إن التركيزَ على فن المحادثة النبيل وآداب المجالس يمكّننا من اللحاق بالرّكب في مجال التطور، طالما أن غايتَنا هي التنوير، أيًا كان مصدره.

ويقتضي الحوارُ الإيجابيّ ليس فقط تشجيع فنّ المحادثة النبيل، وإنما أيضًا فن الإصغاء، وترسيخ التفاعل الفكريّ المثمر، وتعميق الوعي بالقضايا الملحّة في عالمنا. وفي هذا الإطار، أؤكد أن للمجالس آدابًا وأهدافًا وأسسًا تستند إلى «**تعظيم الجوامع واحترام الفروق**»، وفق مقولة الإمام الشاطبي.

إن السير على درب الأفكار يحتاجُ إلى التفاعل الفكريّ القائم على الإيمانِ والأخلاق والعلم والعمل والمعرفة بالواقع المحليّ والإقليميّ والدوليّ.

ومهما اختلفنا على هذا الطريق، لا بد أن نتفقَ حول المعايير الكونيّة والحريات المدنيّة وقدسية النفس الإنسانيّة. ومن شأن الحوار الحضاريّ أن يعزّزَ هذا التوجه عبر تطوير الخطاب الثقافي وثقافة المشاركة والتركيز على قضايا الأمن الإنسانيّ والانفتاح على ثقافة الآخر واستيعابها.

لا بد لنا أن ندرك أن حوار الثقافات لا يمرّ من خلال التخلّي عن الهوية التي تعكس الخصوصية، كما إن ذلك الحوار لا يعني «**احتكار العالميّة**» في أنموذج واحد غير قابل للنقد أو التغيير. كما أن زيادة التمركز حول العرق أو الطائفة، أو الدين، ليس نتاجًا للدين بقدر ما هو نتاج لمشكلات ماديّة واجتماعيّة أوجدها الناس نتيجة لخطأ في فهم التنوّع والتعدّد.

لهذا، لا بد للخطاب الحضاريّ الإنسانيّ أن يجمع بين روحانية الإشراق، التي أسهم بها الشرق بامتياز، وبين عقلانية التنوير التي للغرب فيها إسهاماته، والتي لا ينبغي أن تُنكر.

يقول **الدالاي لاما**، في كلمة ألقاها أمام مؤتمر «**منتدى٢٠٠٠**»، براغ، جمهورية التشيك، ٤ أيلول/سبتمبر١٩٩٧: «**في المجتمعات البشرية ستكون هناك دومًا اختلافات في وجهات النظر والمصالح. ولكن الواقع اليوم هو أننا جميعًا مترابطون ويجب أن نتعايش على هذا الكوكب الصغير. وبالتالي، فإن الطريقة المعقولة والذكية الوحيدة لحل الخلافات وتعارض المصالح، سواء بين الأفراد أو الدول، هي من خلال الحوار. لذا، فإن تعزيز ثقافة الحوار واللاعنف من أجل مستقبل البشرية هو بالتالي مهمة هامة للمجتمع الدوليّ.**»

وبهذه الروح الإنسانية المتضامنة، فقد أسهم العلماء المسلمون، أمثال ابن رشد، والفارابي، وابن البيطار، والخوارزمي، وابن الهيثم، وابن سينا، في الحضارة الإنسانيّة، وفي مختلف العلوم، كالطب والفلك والكيمياء والرياضيات، واخترعوا الأرقام الحسابية، والكسر العشري، وعلم المثلثات، وعلم البصريات، وعلم الفلك. كما قام العلماء المسلمون بترجمة المؤلفات اليونانية والفارسية والهندية وشرحوها؛ ما أسهم في الحفاظ على التراث المعرفيّ للشعوب الأخرى وتواصل التراكم المعرفيّ الإنسانيّ، الذي تقوم عليه الحضارة الكونيّة.

وإذا كانت قضيةُ الانفتاح على الثقافات الأخرى في الماضي قضية خيار، ففي عصرِ الترابط وثورة الاتصالاَت، أصبح الانفتاحُ أمرًا لا مفرَّ منه. انفتاح الثقافات على بعضها دون هيمنة وفي إطار فكر تعددي من شأنه إغناء وتطويرُ الثقافات في العالم وتطويرُ الحضارة الإنسانيّة الكونيّة.

في إطار الحديث عن الحوار الحضاريّ، لا بد من تأكيد النقاط الآتية:

أولاً: لا بد من تشجيع مبدأ التكافؤ بين الثقافات المختلفة وتطبيقه على أرض الواقع. فيكون الحوار المنشود حوارًا ندّيًّا بين الثقافاتِ يتعرّفُ من خلالِه كلُّ طرَفٍ حقيقةَ الطرَفِ الآخَر.

ثانيًا: الإقرار بأنّ الفكرَ التكفيريَّ المتطرّفَ المنحرفَ ليس قصرًا على حضارةٍ بعيْنِها أو حصرًا في اتباع ديانةٍ دونَ أخرى.

قال النبي ﷺ: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا، فهو مسلم له ما لنا وعليه ما علينا). (**صحيح البخاري**/كتاب الصلاة/باب فضل استقبال القبلة/حديث رقم ٣٩٥).

ثالثًا: العمل على تطوير مؤسّساتنا التعليميّة؛ حتى تتمكّنَ من بناء العالِم المسلم المسلّح بالمعرفة، وإعدادِ الطالبِ الذي يفهم مجتمعه والعالَم الذي يعيش فيه.

رابعًا: المحافظة على الموضوعيّة والتجرّد في عرضِنا للحقائق التاريخيّة مع التركيزِ على قيم المحبّة والسّلام والاحترام، كيْ ينشأَ جيل يؤمنُ بالتعايش مع الغيْر واحترام قيمه. وهو مشروعٌ بحاجة إلى تكاتفنا جميعًا من أجل المساهمة في صوْغِ فصولِ تاريخِنا المبنيِّ على الحوار والتّعاون والتكامل، لا على الصراع والتصادم.

ولا بد من العمل المعرفيّ الدؤوب، والمتابعة المتبصّرة، والميْل النّقديّ المسؤول، والرغبة في التغيير والتجدّد، والنظر في مصير الأمة ومستقبلها. وهنا تقعُ مسؤوليّةٌ كبيرة على عاتق النُّخبِ الفكريّة وإرادتها في صنْعِ المستقبل.

إن ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة هي أساسًا ثقافة حوار وتفاعل مَعَ الثقافات الأخرى، وهي ترفض جميع أشكال التعصُّب والانغلاق والتطرّف والعنف ونزاعات الهيمنة والانفرادية والإقصاء.

إنها ثقافة تؤمن بالاختلاف والتعدّد والتنوّع، وتعتبر أن هذه الظواهر مرتبطة بالطبيعة الإنسانيّة نفسها وهي أساس تطورها وثرائها وتجدّدها المستمر.

إنَّ تحقيق حوار سليم وناجع بين الثقافات والحضارات يحتاج إلى توافر عدة شروط أهمها الإقرار بالآخر ووجوده، واحترام خصوصياته، والنديّة والمساواة بين مختلف الأطراف المتحاورة.

إنَّ إدراج قضية الحوار بين الثقافات والحضارات داخل جميع المشروعات والبرامج المتعلقة بمختلف المجالات التربوية والثقافية والعلميّة والاتصالية، والعمل على الاستفادة بما يوفره مجتمع المعرفة من وسائل وإمكانات، هو أمرٌ في تطور مطرد.

وهنا، لا بد من الانتقال بالخطاب الإسلاميّ من حفظ النصوص، على أهميتها، إلى تطوير مناهج الفهم والتفسير، ومن فقه الشريعة إلى مقاصدها، ومن فقه العودة إلى الماضي إلى فقه المآلات واستشراف المستقبل، ومن الدفاع الجدلي العقيم عن الأفكار والتصوّرات الجامدة إلى مراجعتها وتطويرها.

كما أننا بحاجة إلى التعامل مَعَ التحديات التي تواجهنا مثل المياه والطاقة في إطار رؤية ناظمة للإقليم تأخذ بعين الاعتبار الامتداد الإقليميّ الطبيعيّ، وأهمية ذلك في تحقيق التنمية المستدامة. وفي إطار هذا التوجه، تم في العام ٢٠٠٩ إطلاق منتدى غرب آسيا وشمال إفريقيا WANA Forum، وهي مبادرة إقليمية تسعى إلى إيجاد إطار للتداول حول القضايا التي تهم المنطقة، كما تعملُ على إحياء مفهوم الحِمى في الإقليم في إطار العناية بالبيئة الإنسانيّة والطبيعية بما يحقق التنمية المستدامة.

وفي الختام، اسمحوا لي، أيها الحضور الكريم، أن أجدد شكري لمملكة البحرين على إتاحتها هذه الفرصة لنا لتبادل وجهات النظر حول قضايا الحوار الحضاريّ.

أحيّيكم مرة أخرى؛ وأسلِّمُ عليْكم، ، ،

محور العدد

الهُويّة والتنوّع الثقافيّ في الـــوطـــن العـــربيّ

الحلول السياسيّة للتعايش في ظل الاختلاف والتعدّد
(الفيدراليّة: دعوة للتقسيم أم حل للمشكلات؟)*

أ. محمود جميل الجندي**

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى بيان واقع الأقليات والطوائف في الوطن العربي، من خلال تناولها قضية التنوع القومي والديني والطائفي، وهي واحدة من أكثر القضايا تعقيدًا وحساسية في منطقة الشرق الأوسط. وتطرقت الدراسة إلى البحث في أفضل السبل للتعايش بين هذه المكونات، من خلال استعراض بعض تجارب الدول والمجتمعات الأخرى في هذا الإطار. وحاولت الدراسة بيان إمكانية تطبيق بعض الحلول السياسية في هذا المجال، ومنها نموذج «الفيدراليّة»، وما هي إمكانية نجاحها في بعض الأقطار العربية، ولا سيما تلك ذات التنوع القومي والطائفي كالعراق؟ كما حاولت الدراسة الإجابة على مجموعة من الأسئلة الرئيسية والفرعية، ومنها: ما هو حجم مشكلة الأقليات في الوطن العربي؟ ولماذا يُعرِض النظام العربي عن حل هذه المشكلة؟ وهل يصلح نموذج الفيدراليّة في الدولة العراقية؟

وتوصلت الدراسة إلى مجموعه من النتائج والتوصيات؛ على رأسها أن معظم الدول العربية وفي معظم الفترات استخدمت أسلوب الإلغاء والتهميش تجاه الأقليات، ولم تعترف بهذه المكونات كشركاء ومساوين في الوطن وفي الإرث الثقافي والتاريخي المشترك بصورة جدية. وأن مَنْ يقرأ كتب التاريخ العربية يجد أن تاريخ الأقليات يُعْرَض فيها باقتضاب، ودائمًا عبر ربطها بأشخاص معينين أو أحداث معينة، وليس كوجود اجتماعي وثقافي وديني قائم بذاته. كما توصلت إلى إن قيام عراق فدرالي سيكون مستقرًا على الأرجح إذا لجأ العرب الذين يشكلون نحو ٨٠ ٪ من سكان العراق

---

* تم تحكيم هذه الدراسة وفق المعايير المعتمدة في المجلة.

** باحث في دراسات السلام والنزاعات/ الأردن.

إلى تشكيل أكثرية وطنية متماسكة، وفي حال انقسام العرب، على أساس شيعي – سني، فإنّ قيام اتحاد عراقي فدرالي يظل أمرًا ممكنًا إذا نجح في إرساء ممارسات قوية لاقتسام السلطة بين الجماعات الكردية والعربية ضمن الحكومة الفيدراليّة، بما في ذلك القضاء والإدارة المدنية والجيش والشرطة، وسَتُعزّز فرص النجاح إذا نشأ الاتحاد بدافع داخلي جراء اتفاق يجري التوصل اليه بين قادة جميع هذه الفئات.

(مصطلحات أساسية: الحلول السياسية للتعايش، الفدرالية، الأقليات، الاختلاف والتعدد، الفدرالية في العراق)

Abstract

The study tried to state the possibility of applying some political solutions in this area, including the model «federalism» and what is the possibility of success in some Arab countries, especially with a diversity of national and sectarian ones like Iraq? The study tried to answer a series of main and sub questions including:

What is the amount of the problem of minorities in the Arab world? And why the Arab system blinds eye on the solution to this problem? Will this model of federalism fit in the Iraqi state? The study found out a collection of recommendations and outcomes that most of the Arab countries and in most periods used method of cancellation and marginalization towards minorities, and did not recognize these components as partners and equals in the homeland. In the common cultural and historical heritage seriously, but who reads the books of Arabic history finds that the history of minorities is displayed briefly, and always linking it to certain people or certain events and not as social, cultural and religious existence.

It also concluded that the establishment of a federal Iraq will be stable likely if Arabs, who make up about 80 % of the population of Iraq to form a coherent national majority. In the case of Arabs are split on the basis of a Shiite – Sunni discipline, the establishment of the Federation of Iraqi federation remains possible, if they succeed in establishing a strong power-sharing practices between the Arab and Kurdish groups within the federal government, including the judiciary and the civil administration, the army and the police, and will enhance the chances of success if raised by the Union driven by an internal agreement being reached between the leaders of all these categories.

(Political Solutions of Co-exitence, Federal, Minorities, Difference & Multiplication Federalism in Iraq)

أولاً: الإطار النظري للدراسة

مقدّمة

تبحث هذه الدراسة قضية التنوع القومي والديني والطائفي، وهي واحدة من أكثر القضايا تعقيدًا وحساسية في الوطن العربي، وذلك بالنظر إلى تعدد الجوانب الاجتماعية والتاريخية والسياسية المحيطة بها. كما تبحث أفضل السبل للتعايش بين المواطنين على اختلاف انتماءاتهم، من خلال استعراض تجارب بعض الدول والمجتمعات الأخرى.

ينبغي التوضيح هنا أن هذا البحث إذ يركز على الطوائف والأديان والقوميات، باعتبارها الوحدات الأساسية في المجتمع، وليس في نيّته إهمال دور الفرد الذي بدأ يتنامى في العقود الأخيرة، وإنما جاء ذلك انطلاقًا من حقيقة أن تاريخ المنطقة عمومًا هو في الأساس تاريخ الجماعات وليس الأفراد.

إن الفرد في المجتمع العربي لا وجود له كمفهوم مستقل بذاته، فهو يستمد تعريفه ومكانته الاجتماعية من خلال ارتباطه بجماعة ما، حيث من الشائع مثلاً في أي دولة عربية، ولدى السؤال عن شخص ما، أن يتجه السائل للاستفسار أولاً عن اسم العشيرة أو العائلة أو البيت الذي ينتمي إليه ذلك الشخص. وتشجع الثقافة المجتمعية هذا المنحى الجمعي البدائي، بينما تؤدي العوامل الجغرافية والاقتصادية والتاريخية والبيئية والأمنية، دورًا باتجاه تقوية الدافع نحو الاتحاد، فضلاً عن معالجة ضرورة التعبير عن الهوية الإقليمية.

والفيدراليّة هي مثال واضح على هذه النزعة، فهي اتحاد اختياري بين ولايات أو دول أو أقوام، غالبًا ما تتميز قوميًا أو عرقيًا أو دينيًا أو لغة أو ثقافة حتى تتحوّل إلى شخصية قانونية واحدة أو نظام سياسي واحد، مع احتفاظ أجزاء هذه الشخصية المتحدة بخصوصيتها وهويتها، ويوجد تفويض للكيان المركزي للاتحاد بالبعض من الصلاحيات المشتركة مع الاحتفاظ ببعض الصلاحيات لهذه الأجزاء أو الولايات، بما يعني توافر الاستقلال الذاتي للولايات المكوّنة للاتحاد، ولهذا فإن أهم ما تتميز

به الدول الفيدراليّة أو الاتحادات الفيدراليّة هو الاستقلال الذاتي لكل ولاية أو دولة مشتركة في الاتحاد.[١]

طبيعة المشكلة

تعتبر مشكلة الأقليات جزءًا من مشكلة أكبر يواجهها نظام الحكم في البلدان العربية، وهي الاختلال الكبير في توزيع السلطة والثروة، فقد قام هذا النظام على مرتكزات ثلاثة: الإسلام، والعروبة، والحكم الوراثي(القبلي، أو الطائفي، أو العائلي)، ولم تعرف البلدان العربية طوال معظم تاريخها مفاهيم المواطنة، والمشاركة السياسية والاقتصادية، ناهيك عن أنظمة الحكم الحديثة القائمة على الديمقراطية وفصل السلطات والتمثيل الشعبي ومحاسبة الحكومات. وعلى عكس الدولة في الغرب التي نجحت بعد حروب وتطاحن على مدى قرون في التحول إلى دولة قومية، دَمَجَتْ الأجناس والطوائف داخلها، فإن الدولة العربية التي لم ترَ النور إلا حديثًا، لم يتسنَّ لها ذلك، وحافظت على طابعها الفسيفسائي. وما أن جاء عهد الاستقلال، وبداية تشكُّل الدولة الوطنية حتى انتقلت إليها مجموعة الأقليات، ككتل اجتماعية بامتداداتها التاريخية والثقافية.

لقد انتهجت معظم الدول العربية وفي معظم الفترات أسلوب الإلغاء والتهميش، ولم تعترف بالأقليات كشركاء ومساوين في الوطن وفي الإرث الثقافي والتاريخي المشترك بصورة جديّة، وإنما اعتبرتهم مجرد مخلَّفات لحضارات أو أقوام سابقين تكرّم عليهم المجتمع العربي الإسلامي فحماهم ولم يتركهم نهبًا للانقراض والموت؛ ومن ثم عليهم أن يشكروا الأغلبية ويعترفوا لها بالجميل بدلاً من أن يطالبوا بحقوقهم! وإن مَنْ يقرأ كتب التاريخ العربية يجد أن تاريخ الأقليات يُعْرَض فيها باقتضاب، ودائمًا عبر ربطها بأشخاص معينين أو أحداث معينة وليس بوصفه وجودًا اجتماعيًا وثقافيًا ودينيًا قائمًا بذاته.

---

(١) سيلين أوكلير، **الفيدرالية: مبادئها، مرونتها وقصورها**، مجلة **الاتحادات الفيدراليّة**، المجلد٥، عدد خاص، خريف ٢٠٠٥.

سؤال الدراسة

على مدى قرون ظلَّ موضوع الأقليات الدينية أو العرقية ضمن قائمة التجاهل والترحيل والتأجيل في البلدان العربية. كما ظلَّ الحديث عن الأقليات، وخاصة الدينية منها، يحوطه قدر كبير من التحفظ، مع سعي واضح للتقليل من أهميته أو نفي أي وجود له قائم بذاته، وكان الحل الشائع هو إما إلحاقها بالعروبة أو بالإسلام. وحتى في الحالات التي طُرِحَت فيها مشكلات لها علاقة بالأقليات نفسها على الجميع بصورة مدوية وعنيفة، فإن النظام الرسمي العربي، ومعه عدد لا يستهان به من النخب الدينية والسياسية المهيمنة، سارع إلى ترحيلها إلى أسباب وعوامل خارجية.

ونحن نرى ذلك اليوم في مشكلة الأقباط في مصر، والأمازيغ في الجزائر، مثلما نراه في مناطق عربية أخرى كالأكراد في العراق وسوريا، والمسيحيين في جنوبي السودان (قبل الانفصال)، إضافة إلى الأقليات الطائفية على اختلاف الدرجات والطبيعة. فما هو حجم مشكلة الأقليات في العالم العربي؟ ولماذا يُعْرِض النظام العربي عن الاعتراف بهذه المشكلة ولا يبادر إلى حلّها بنفسه بدلاً من تركها تتسع إلى نطاق لا يستطيع السيطرة عليها فيه؟ وهل يصلح نموذج «الفيدراليّة» في بعض الأقطار العربية، ولا سيما ذات التنوع القومي والطائفي كالعراق؟

مفاهيم الدراسة

الإثنية Ethnic

تُعرَف الإثنية عادة بأنها أية هوية جماعية شديدة الشمولية ومتميزة في ثقافتها وأصلها المشترك، بما في ذلك اللغة والدين والجنسية والعِرق والطائفة، ولأسباب عدة تعتبر الإثنية أصعب مشكلة يتعين على الديمقراطية أن تعالجها. وبما أن الإثنية تتناول القضايا الثقافية والرمزية مثل الأفكار المتعلقة بالهوية والنفس، والجدارة والاستحقاق الفردي والجماعي... إلخ، فإن ما توجده من نزاعات هي أقل قابلية للتسوية من تلك التي تدور حول قضايا النزاع المادي والوظيفي.

التعددية Pluralism

هي مصطلح سياسي يُنظَر من خلاله إلى العالم من زاوية احتوائه على أنواع متعددة من الهويات السياسية المختلفة، التي لا يمكن اختصارها إلى واحد أو اثنين فقط، ولا بد من الاعتراف بأن العالم قابل لوجود كافة الأنواع والأطياف السياسية والعرقية والدينية.

حقوق الأقلية Minority Rights

هي الضمانات التي تقدم للأقليات الأثنية أو الدينية أو الجغرافية أو الجماعة أو الحزب، الذي خسر الانتخابات للحفاظ على هويتها الذاتية ومصالحها المشروعة.

الفيدرالية Federalism

هي العيش ضمن إطار دستوري متفق عليه، الذي يضمن شكلاً من الاستقلال المحلي والفرص الاقتصادية والاجتماعية المتكافئة القائمة على اللامركزية في الحكم والتوزيع العادل للثروات[٢].

أساليب التعامل مع الأقليّات

لما كانت الدولة العربية الحديثة، ولما كان الواقع العربي نفسه يقوم على أُسس قبلية وطائفية ومناطقية، سواء على مستوى أنظمة الحكم أو توزيع القوة والنفوذ داخل المجتمع، فإنه من الطبيعي أن تشعر الأقليات بالحاجة إلى المطالبة بحقوقها والدفاع عن مقومات وجودها، ومن الطبيعي أن تبدأ في البحث عن حلول لمشكلتها، شأنها في ذلك شأن باقي أطراف المجتمع المحرومة. وقد اتسم تعامل الأنظمة العربية عمومًا مع مطالب الأقليات بأشكال غاية في التنوع جمعت إلى جانب القسوة والحزم أساليب التذويب والدمج الإجباري، ومنها:

- القمع الداخلي على أيدي الأنظمة التسلطية بمختلف درجاتها.
- أساليب تغيير التركيبة السكانية لزعزعة نفوذ الإثنيات الأخرى.

---

(٢) نعمان أحمد خطيب، **الوسيط في النظم السياسة والقانون الدستوري**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤.

ترى كثير من الحكومات العربية أن الاعتراف السياسي بالأقليات وما يترتب عليه من حقوق وواجبات، يستهدف تقسيم الدولة والمجتمع، كما يعرضها إلى مطالبات قد تمسّ سيادتها، مثل الحكم الذاتي وتقرير المصير وما شابه، ولهذا وضعت هذه الحكومات مشكلة الأقليات ضمن القضايا المُهدِّدة للأمن القومي، واعتبرتها، في الكثير من الأحيان، محاولة من جانب القوى الخارجية للنيل من سيادة الدولة.[٣]

لقد واجهت الدولة العربية أي نقاش يتصل بهذه المشكلة بقمع لا هوادة فيه، كما وصمت الأدبيات أو الأشخاص الذين تجرأوا بالحديث أو إثارة هذه المشكلة بأنهم خونة يسعون للنيل من أمن وسلامة المجتمع. بيد أن الملاحظ، مع ذلك، هو أن جميع هذه المحاولات لم تحُل دون تفجُّر قضية الأقليات بين حين وآخر. كما أن النقاش حولها وإن لم يظهر على السطح فإنه لم يتلاش.

لقد طوَّرت العديد من دول العالم مفاهيم مختلفة للتعايش السلمي والخلاَّق بين سكانها الذين ينتمون لثقافات وأديان وإثنيات متباينة، بعضها واصل العيش في ظل الدولة ذات الكيان الواحد، في حين تبنى بعضها الآخر مفاهيم أخرى كالفيدراليّة، لكن دولاً أخرى كان نصيبها التفكك والانفصال. وفي الإجمال يمكن تصنيف الحلول السياسية للتعايش في ظل الاختلاف والتعدد إلى أربعة حلول هي:

- **الدولة ذات الإقليم الواحد**

وهو يعني أن يعيش أتباع القوميات والأديان والطوائف المختلفة في ظل دولة تتمتع بحكومة مركزية في إطار إقليم سياسي واحد. ويتطلب مثل هذا الحل وجود نظام ديمقراطي، ومؤسسات دستورية قوية، تُعامل جميع المواطنين على قدم المساواة وتمنحهم فرصًا متكافئة في الحصول على الثروة والسلطة والحقوق العامة، بصرف النظر عن انتمائهم الديني أو العرقي أو القومي أو الطائفي.

---

(٣) محمد كامل ليلة، **النظم السياسية الدولة والحكومة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

- **الحكم الذاتي**

يقصد به منح سكان منطقة أو أتباع قومية حق إدارة شؤونهم المحلية من حكم محلي، وتعليم وصحة ومحاكم وقضاء... إلخ، مع احتفاظ المركز بالسيطرة على المسائل السيادية، مثل الدفاع والخارجية والأمن والحدود، وما إلى ذلك. ومثل هذا الحل جُرِّب في كل من العراق بالنسبة للأكراد في السبعينيات، والسودان بالنسبة لسكان الجنوب في السبعينيات أيضًا، لكنه فشل بسبب عدم التزام الحكومتين في البلدين به، كما لم يكن هناك أي ضمان للسكان المُطبَّق عليهم، واكتشف لاحقًا أن هذا الحل لم يكن نابعًا من قناعة الحكومة، بقدر ما كان إجراءً مؤقتًا لحل أزمات تمرّ بها السلطة.

- **الفيدرالية**

تعتبر الفيدراليّة، وهي نظام سياسي يقوم على اتحاد مركزي على أساس جغرافي أو إثني بين مقاطعتين أو إقليمين أو أكثر، حلاً لبعض المشكلات المرتبطة بوجود أعراق وقوميات وطوائف متباينة الأهداف والمصالح داخل الدولة الواحدة. فهي تحفظ من جهة وحدة الدولة وكيانها السياسي، ومن جهة أخرى تمنح المقاطعات أو الأقاليم نصيبها من السلطة والثروة والتمثيل السياسي.

وبخلاف الحكم الذاتي، فإن الأقاليم في ظل الفيدراليّة تشارك بقسطها في الحكومة المركزية. كما تضمن الفيدراليّة الاحترام التام للتعددية القومية والدينية والمذهبية والسياسية، وبالتالي تقطع الطريق على قيام حكومات استبدادية. وأبرز الدول الفيدراليّة اليوم هي: كندا، وأستراليا، وسويسرا، والهند، والاتحاد الروسي.

- **الانفصال**

الانفصال هو آخر الحلول التي قد يلجأ إليها أتباع بعض القوميات أو الأديان أو الطوائف حين تتعذر إمكانية التعايش فيما بينهم في ظل دولة واحدة. ومن الأمثلة الحديثة على ذلك ما جرى في يوغوسلافيا وإندونيسيا.

أُسس التعدّديّة في الإسلام

- **شواهد تاريخية على مدنية الدولة وحقوق المواطنة في دولة الإسلام**
- **الحق في حرية الاعتقاد**

في مجال العقيدة واحترام عقائد غير المسلمين، أرسى رسول الله ﷺ قاعدة ثابتة على مر الأجيال في احترام عقائد الآخرين، ومن ذلك: أنه لما قَدِم وفد من نصارى الحبشة إلى المدينة المنورة، أنزلهم رسول الله ﷺ في مسجده؛ وكان يقوم على خدمتهم ورعايتهم بنفسه، لأنهم كرّموا الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة، فأحب عليه السلام أن يكرمهم بنفسه.

كما سمح رسول الله ﷺ لوفد نصارى نجران، بإقامة صلاتهم في مسجده، حيث خصّص لهم جزءًا من المسجد، كانوا يقيمون ويصلون فيه، في حين كان الرسول والمسلمون يصلّون في الجزء الآخر من المسجد. وهي الممارسة نفسها التي تكررت بعد ذلك كثيرًا في تاريخ المسلمين، كما حدث في كنيسة يوحنا الكبرى في دمشق، حيث وافق المسلمون بعد فتح دمشق على أن يصلوا فيها، فكان أبناء الديانتين يصلّون في المكان نفسه، فئة منهم تتجه نحو الكعبة والثانية نحو القدس، بعد أن سبق ذلك رفض أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ الصلاة في كنيسة القيامة، خوفًا من أن تتحول إلى مسجد، في أروع ممارسة من مُنْتَصِرين في احترام عقائد الناس.

لقد ظلت الدولة الإسلامية في كل عهود ازدهارها كافلة لحرية الاعتقاد لكل مواطنيها، امتثالاً لأمر الإسلام، واقتداءً برسول الله، وتنفيذًا لصحيفة المدينة، حيث امتدت حرية الاعتقاد عند المسلمين لتشمل، إضافة إلى اليهود والمسيحيين، الصابئين، والزادشتيين، والهندوس، والبوذيين. كما اعترف المسلمون بالمجوس كأهل ذمّة، وصار لهم مثلما لليهود والمسيحيين رئيس يمثّلهم لدى الخليفة. وبسبب هذه الحرية في الاعتقاد ظلَّ الجميع، خاصة أهل الكتاب يمارسون طقوسهم الدينية بحرية تامة، فقد ظلّ المسيحيون بعد الفتوحات الإسلامية، على ما كانوا عليه من حيث الدين وطقوسه، يقيمون الصلاة في كنائسهم، كما كانوا يقيمونها قبل الإسلام.

يأتيهم الأساقفة والقساوسة من أنطاكية والقسطنطينية، وظلّوا يتكلمون بلغة روما، ويعتقدون معتقداتها تمامًا، مثلما ظلّ أقباط مصر يتكلّمون بلغتهم إلى ما بعد دخول الإسلام مصر بمئات السنين.

امتزاج اجتماعي

أما على الصعيد الاجتماعي، فلم يمنع اختلاف الدين من امتزاج الناس اجتماعيًا في ظل الدولة الإسلامية، بعد أن أرسى رسول الله ﷺ أُسس هذا الامتزاج. ذلك أنه عليه السلام تزوج من أهل الذمّة مَنْ أصبحن من أمهات المؤمنين، وهذه ممارسة نبوية تؤكد تشجيع الإسلام للامتزاج الاجتماعي بين الناس، تحقيقًا لهدف رئيس من أهداف خلق الإنسان وهو التعارف: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣). هذه الممارسة النبوية تدلّ أيضًا على أن الرباط بين أبناء الدولة والمجتمع هو رباط المواطنة، وأن لكل دينه على قاعدة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).

وفي الإطار الاجتماعي أيضًا، كان لرسول الله ﷺ جيران من أهل الكتاب، كان يتعهدهم بالبرّ، وحُسن الجوار، ويتبادل معهم الهدايا، حيث كان عليه السلام يتقبّل هدايا جيرانه من أهل الكتاب؛ كما كان يحضُر ولائمهم ويشاركهم مناسباتهم الاجتماعية، ويشدّ من أزرهم في مصائبهم، ويشاركهم مجالسهم، وقامت بينه وبينهم معاملات تجارية واقتصادية بما في ذلك القرض والرهن. واقتداءً بهذا السلوك النبوي ظلّ المسلمون في كل عصور الازدهار يشاركون أبناء الديانات الأخرى، من شركائهم في الوطن، كل أعيادهم الدينية، ومناسباتهم الاجتماعية. ففي العهد الأموي كانت للمسيحيين احتفالاتهم العامة في الشوارع، تتقدمها الصلبان، ورجال الدين بألبستهم الكهنوتية. ويروى أن البطريرك ميخائيل دخل الإسكندرية في موكب ضخم، وبين يديه الشموع والصلبان والأناجيل، وكان ذلك في عهد هشام بن عبد الملك.

إدارة النزاعات الإثنية في ظلّ الديمقراطيّة

يعترف معظم المنظّرين الكبار أن من الشروط الأساسية لتحقيق انتقال ناجح الى الديمقراطية، هو وجود انتخابات حرّة ونزيهة من النوع الذي تناوله روبرت

دال في كتابه الكلاسيكي بعنوان «**الحكومة المتعددة الأقطاب**». ومن بين شروط الديمقراطية، يورد دال فرصة صياغة الأفضلية وتحديدها وتقييم هذه الأفضلية تقييمًا وافيًا في سلوك الحكومة، ولكي تتم تلبية هذه الشروط، يرى دال أنه ينبغي توافر ثماني ضمانات مؤسسية هي: (١) حرية تأسيس المنظمات والانضمام اليها؛ (٢) حرية التعبير؛ (٣)حق التصويت؛ (٤) الحق في شغل المناصب العامة؛ (٥) حق القادة السياسيين في التنافس للحصول على التأييد وأصوات الناخبين؛(٦) المصادر البديلة للمعلومات؛ (٧) انتخابات حرة ونزيهة؛ (٨) وجود مؤسسات تضمن اعتماد السياسات الحكومية على أصوات الناخبين وعلى أشكال التعبير عن الأفضلية.

إن هذه الضمانات الثماني التي ذكرها دال ضرورية لكنها غير كافية للديمقراطية؛ لأنه مهما كانت الانتخابات نزيهة، وبصرف النظر عن حجم الأكثرية الحكومية، يتعين أيضًا أن يكون للدولة دستور ديمقراطي، بمعنى أن يحترم الحريات الأساسية ويوفر حماية كافية لحقوق الأقليات. علاوةً على ذلك، يتعين على الحكومة المنتخبة بطريقة ديمقراطية أن تحكم ضمن حدود الدستور، وأن تكون مقيدة بالقانون وبمجموعة معقدة من المؤسسات الرأسية والأفقية التي تساعد في توفير المساءلة.

إذا جمعنا هذه المعايير معًا، فمن الواضح أنه لا يجوز اعتبار الديمقراطية قائمة بصورة حقيقية في بلد من البلدان ما لم تتوافر فرصة إقامة مجتمع مدني متماسك وقوي يساعد على محاسبة الدولة ويولِّد البدائل بصورة مستمرة. وإذا أردنا تجميع مثل هذه البدائل وتنفيذها، فإن على المجتمع السياسي، وخاصةً الأحزاب السياسية، أن تقيم علاقات مع المجتمع المدني دون قيد أو شرط.

إن الديمقراطية هي نظام لإدارة النزاعات، يفسح المجال أمام التنافس الحر حول القيم والمبادئ التي يصبو المواطنون إليها. وهذا يعني، بالمعنى الديمقراطي الدقيق، أنه ما دام أنّ الجماعات لا تلجأ الى استخدام العنف ولا تنتهك حقوق المواطنين الآخرين وتظل ضمن حدود اللعبة الديمقراطية، فلها جميعها الحق في

الدفاع عن مصالحها، سواء في المجتمع المدني أم في المجتمع السياسي. وهذا هو البيان المؤسسي الأدنى حول ما تفرضه أو لا تفرضه السياسة الديمقراطية.[٤]

في المجتمعات المنقسمة انقسامًا حادًا، يعتبر التوزيع الأمثل للسلطة- عادةً من خلال الفيدراليّة- سبيلاً لا غنى عنه لإدارة النزاع وتقليصه. ففي الهند، نجحت الفيدراليّة، حتى خلال فترات طويلة من سيطرة الحزب الواحد، في إعطاء أحزاب المعارضة حصة في النظام، وتوسيع العلاقة السياسية لتشمل الجماعات الجديدة، وإعطاء الأقليات الإثنية في مناطق وجودها نوعًا من السيطرة الذاتية على الموارد والشؤون المحلية، وفي حصر النزاعات على مستوى الدولة للتخفيف من ضغطها على الحكومة المركزية.

ثانيًا: الدولة الفيدراليّة

• النظام الفيدرالي

إن فكرة النظام الفيدرالي كأحد الحلول لكثير من القضايا الراهنة وسبيل للبناء الجديد برؤية عصرية يجب أن تأخذ حقها ودراسة مميزاتها وإمكانية تطبيقها على الواقع دون قبولها أو رفضها لمجرد مسماها أو تأويلها على نقيض مفهومها. فهناك من يستقون معرفتهم عن الفيدراليّة من مفاهيم أيديولوجية أو عقائدية، أو من خلال الإعلام الموجّه. وكلا المصدرين يرسمان الفيدراليّة كفكرة غربية خطرة تهدف إلى التقسيم، وفي بعض الأحيان توصف الفيدراليّة بمؤامرة لانفصال جزء من الوطن، والاستئثار بالخيرات التابعة له بمعزل عن الدولة المركزية. وفي الوقت نفسه يرى كثيرون أن الفيدراليّة شرط أساسي لحماية حقوق الأقليات، وضمان الحريات العامة، وهي السبيل لرخاء الشعوب وتقدّمها، استشهادًا بنماذج الدول المتقدمة، التي يقوم نظام الحكم فيها على النظام الفيدرالي، حيث أن ٤٠ ٪ من أقوى دول العالم المتحضر، تعتمد نظام الحكم الفيدرالي، ويأمل الكثيرون بالعمل بهذا النهج الفيدرالي في المستقبل كنظام حكم.

---

(٤) عصام سليمان، **الفيدراليّة والمجتمعات التعددية والدولة الإسلامية**، دار العلم للملايين، ط١، بيروت ٢٠٠٦.

فالنهج الفيدرالي، إنما هو نظام شامل للحياة ينعكس على مرافق الدولة والمجتمع كافة وعلى السواء، فهو ابتداءً رؤية واقعية يُسهِم فيها المجتمع عن قناعة، وأن الدولة التي تريد تطبيق هذا النظام، لا بدّ أن تركز هذه المفاهيم في الدستور أولاً كونه الإطار القانوني العام، وأنه الرؤية التي تعتمد الاقتصاد أساسًا للحياة السياسية، والاجتماعية، والتربوية، والثقافية، والقانونية، لهذا النهج القائم على قاعدة الأرض والإنسان.

- **مفهوم الدولة الفيدراليّة**

الفيدراليّة في إطار (الدولة الفيدراليّة) هي شكل من إشكال الدولة الناجحة التي تسمح للتنوع الاجتماعي في الدول بالتعبير عن الخصوصيات الذاتية لمكوناتها، مع الإبقاء على رابط الوحدة في ظل النظام الفيدرالي، ولا سيما في عصر العولمة وإفرازاته الثقافية والحضارية، وهي واحدة من أهم الوسائل الديمقراطية والحلول العادلة للمجتمعات المتعددة والمتنوعة ثقافيًا.

أما الفيدراليّة بين دولتين أو أكثر /الفيدراليّة الاتحادية، فيسمح النظام الفيدرالي فيها بانصهار الدول الداخلة فيه، واندماجها في دولة واحدة، بحيث تفقد الدول الأعضاء شخصيتها الدولية، وتغدو هذه الدول بعد قيام الاتحاد دويلات أو ولايات، وتنشأ شخصية دولية جديدة هي شخصية دولة الاتحاد المركزي، التي تتمتع وحدها بمظاهر السيادة الخارجية كافة وبجزء من السيادة الداخلية لكل ولاية، وتخضع جميع مؤسسات الدولة لرئيس واحد هو رئيس الدولة الاتحادية.

- **ماهية الدولة الفيدراليّة**

يتصف مصطلح الفيدراليّة بالغموض في الدراسات الدستورية والسياسية، كما أن تعريف الدولة الفيدراليّة أُثير حوله الكثير من الجدل والخلاف بين فقهاء القانون؛ الأمر الذي يتطلَّب تحليل الفيدراليّة مصطلحًا في سبيل تحديد المعنى المقصود منها وتعريف الدولة الفيدراليّة. فالفيدراليّة ليست نظرية صرفة ونموذجًا متكاملاً، بقدر ما هي أفكار تجسدت من واقع إدارة بعض البلدان تبعًا لاحتياج الحداثة والتطوّر والبناء.

- **مظاهر الدولة الفيدراليّة**

تتميز الدولة الفيدراليّة بثلاثة مظاهر هي: الوحدة والاستقلالية والمشاركة. فالوحدة تبرز إلى العالم الخارجي وتتعامل في علاقاتها الدولية والسياسية مع الدول الأخرى كدولة موحدة بسيطة، كما أن لها بعض مظاهر الوحدة في النطاق الداخلي، لا بد منها حتى يمكن إعطاء وصف الدولة لها، وهذا ما يسمّى مبدأ الوحدة، الذي يتمثل في تنظيم الدولة الفيدرالية والاستقلالية في تنظيم الأقاليم وأساليب إدارتها، والمشاركة في تنظيم العلاقة بين الأقاليم وارتباط المصالح الاقتصادية والسياسية، وتقوية الروابط التي تؤول في مجملها إلى وحدة الارتباط المركزي للدولة [٥].

- **مظاهر الوحدة في الدولة الفيدراليّة**

إن فكرة» الاتحاد «تعتبر الأساس الأول الذي ترتكز عليه الدولة الفيدراليّة، والغاية التي ترمي إليها الولايات أو الدول عندما تأخذ بفكرة الفيدراليّة لبناء الدولة الجديدة، وتظهر هذه الفكرة بوضوح في كيان النظام الفيدرالي، ولا سيما في التنظيم القانوني والسياسي في الأشكال الآتية:

– وحدة الشعب والجيش والإقليم والجنسية.

– في طبيعة العلاقة بين الحكومة المركزية و حكومات الأقاليم الأعضاء، وكذلك في السياسة الخارجية للدولة الفيدراليّة، وتظهر معالم الاتحاد في الهيئات الدستورية العليا للدولة الفيدراليّة، كما تظهر في بروز الدولة الفيدراليّة بوصفها دولة واحدة على الصعيد الدولي، حيث تتمتع الدولة الفيدراليّة بالسيادة الخارجية الكاملة، وجزء من السيادة الداخلية، وتمارس هذه السيادة الداخلية سلطتان لكل وظيفة من وظائفها التشريعية والتنفيذية والقضائية.

(5) gotthard wöhrmann.***The federal constitutional court: anIntroduction***. available nlinewww.iuscomp.org/gla/literaturelast visited 22/6/2008

- **مظاهر الاستقلال في الدولة الفيدراليّة**

يبرز مظهر استقلال الأقاليم بالمقومات الخاصة والخصائص الذاتية للأقاليم، ويعمل على إقرارها وتثبيتها، ومن ثم المحافظة عليها وحمايتها. والركن الأساس في هذا الاستقلال، أن تكون للأقاليم الفيدراليّة هيئاتها الدستورية الخاصة بها، بمعنى أن تكون مستقلة عن الهيئات المركزية، بحيث لا تستطيع أن تعينها أو تعزلها أو توجهها، ما دامت تباشر اختصاصاتها وفقًا لهذا الاستقلال. وعلى هذا الأساس يتمتع كل إقليم من الأقاليم الأعضاء باستقلال دستوري وتنظيم ذاتي.

- **مظاهر الشراكة في الدولة الفيدراليّة**

يُقصد بمبدأ المشاركة، أن تشارك الأقاليم باعتبارها الكيانات الدستورية المميزة في تكوين إرادة الدولة الفيدرالية، ما يترتب عليه أن يحقق الانسجام والتوافق والارتباط بين مبدأي الوحدة والاستقلال الذاتي، فضلاً عن ذلك تساعد على تنظيم الدولة الفيدراليّة وظهوره بمظهر دولة موحدة. هذا المبدأ يخوِّل الأعضاء في الدولة الفيدراليّة المساهمة في إعداد القرارات ذات المنفعة المشتركة، ومن دونه لا يمكن القول بتعاون الأعضاء وإنما بخضوعها، فالدولة الفيدراليّة لا توجد إلا إذا ساهمت الجماعات المشتركة بواسطة ممثليها بتكوين الأعضاء في الدولة الفيدرالية وبإعداد قراراتها وقوانينها.

واستنادًا إلى أن الدستور الفيدرالي هو تعبير عن توازن دقيق بين متطلبات المصلحة العامة والمصالح الذاتية للأقاليم، فإن مشاركة الأقاليم تعتبر تجسيدًا لهذا التوازن، أو بعبارة أخرى فإن العلاقة التي تقوم بين الدولة الفيدرالية والأقاليم، يجب أن تقوم على أساس التعاون وليس التبعية؛ الأمر الذي قد يتحقق من خلال مشاركة الأقاليم عن طريق مَنْ يمثلها في السلطات الفيدراليّة وفي تكوين القرارات التي تلزم المركز.[٦]

(6) George Anderson.***Federalism: An Introduction***. oxford university PRESS ONTARIO.2008.

- **إيجابيات نظام الحكم الفيدرالي**

اعتماد نظام الحكم الفيدرالي يكفل الحلول لكل المشكلات والأزمات المتعاقبة التي تواجهها الدول اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا. كما أنه يحقق مبدأ الولاء الوطني والانتماء والانطلاق من الجزء إلى الكل في نطاق متكامل يلبي سبل العيش الكريم والقضاء على المركزية المقيتة، التي تعاني منها بعض الدول، وتوفر سُبل مُثلى لتحقيق التنمية الشاملة بطرق أكثر رشدًا وكفاءة في الإمكانات والموارد، وتشغيلها وفقًا لمعايير محددة، عن طريق ممارسة الحكم الذي يساهم المواطن البسيط بتحديده ومراقبة أدائه وتقييمه، وفقًا للمعايير المتفق عليها سلفًا، حيث تنوّع المجتمع في جملة من الأشكال الاجتماعية المختلفة باختلاف الأعراف والتقاليد وطرق العيش، إضافة إلى وجود مذاهب دينية تميِّز مناطق محددة، ووجود أقليات شتى، ويمكن استعراض بعضًا من الإيجابيات كالآتي:

- تأهيل الأرض وإعمارها والاستفادة من خيراتها.
- إزالة التباين والاختلال في التركيبة الاجتماعية.
- إعادة تشكيل الخريطة السياسية والعمل الحزبي.
- سدّ الحاجة لإيجاد نظام يستطيع كل إقليم أن يكون جزءًا حيويًا متماسكًا بالنسبة للجميع، وعلى قاعدة الأرض والإنسان؛ الأرض بوصفها مساحة للإنتاج، والإنسان بوصفه قدرة ومهارة، وتحقيق المواطنة المتساوية من خلال المشاركة في إدارة الأقاليم والاستفادة من الخيرات لما يعود بالمنفعة على الأرض والإنسان في آن.
- تحقيق نهضة تعليمية والارتقاء بمستوى الكفاءات وتنوّع الاختصاصات تبعًا للاحتياج. واستغلال الكفاءات والقدرات لبناء الوطن واعتمادها معيارًا لإدارة الدولة. إن هذا النظام يفسح المجال للاتحاد الاختياري بشروط متكافئة وقائمة على التكامل الاقتصادي بين الأقاليم، وهو الحل الأمثل لكثير من المشكلات والقضايا العالقة.

- إن سيطرة الحكومة الفيدراليّة المركزية على المصالح العامة وترك المسائل المحلية لتحلها المناطق المحلية نفسها، يؤدي إلى قوة ناتجة عن الترابط بين الأجزاء الناتجة عن التفاعل بين هذه الأجزاء. فاتباع الأقاليم سياسة موحدة في كل من الشؤون الخارجية والقضايا الوطنية العامة، مقابل وجود حرية تشريع قوانين ملائمة، وخاصة لكل إقليم حسب ظروف كل وحدة، يفسح المجال لحل المشكلات على أساس الحاجة المحلية مُقدِّمًا الأهم على المهم.
- يسمح اتباع النظام الفيدرالي للأقاليم إجراء تجاربها وسياساتها الخاصة التي تراها مناسبة لها على نطاق محلي، والتي ربما ستكون خطرة لو طبقت على الصعيد الوطني.
- يخفف اتباع النظام الفيدرالي الواجبات الكثيرة المرهقة الملقاة على عاتق الحكومة المركزية.

الحلول الفيدراليّة

حين تختار مجموعات متنوعة من الناس ذات لغات أو معتقدات دينية أو عادات ثقافية مختلفة العيش ضمن إطار دستوري متفق عليه، فإنهم يتوقعون درجة من الاستقلال المحلي والفرص الاقتصادية والاجتماعية المتساوية. ومن شأن النظام الفيدرالي للحكومة؛ أي السلطة المشتركة على المستويات المحلية والإقليمية والوطني العام، أن يمكّن المسؤولين المُنتَخبين من وضع سياسات مهيأة للحاجات المحلية والإقليمية وتنفيذها.

إن الفيدرالية نظام لتقاسم السلطة واتخاذ القرارات المشتركة بين حكومتين أو أكثر، مُنتَخبة بحرية وتتمتع بالسلطة على الشعب ذاته والمنطقة الجغرافية ذاتها، وهي تمنح القدرة على صنع القرار وحمايته، حيث تظهر النتائج أسرع ما تظهر في المجتمعات المحلية وفي المستويات الأعلى للحكومة. لكن ثمة معارضة واسعة للفدرالية المتعددة القوميات أو الإثنيات، ترجع للاقتناع بعدم نجاحها. ومنشأ هذا الاعتقاد هو أنّ منح الحكم الذاتي لجماعات معينة قد يشجع بعض القوى على

الانفصال، ما يتسبب في تفتت الدولة أو سقوطها، وأن هذه النظرة شائعة جدًا لأنّ هناك على ما يبدو أدلة ثابتة تؤيدها.

ويشير منتقدو الفيدراليّة المتعددة القوميات، بوجه خاص، إلى التجربة التي مرت بها أوروبا الشرقية في مرحلة ما بعد الشيوعية، حيث إنّ جميع البلدان الشيوعية المنفردة في أوروبا الشرقية ظلّت متماسكة بعد عام١٩٨٩، في حين تفككت جميع الاتحادات الفيدراليّة المتعددة القوميات مثل، الاتحاد السوفييتي، ويوغوسلافيا، وتشيكوسلوفاكيا.

كما أنّ الاتحادات الفيدراليّة، شهدت تحولات أعنف مما عرفته الدول المنفردة. وقبل هذا، شهدت الاتحادات الفيدرالية المتعددة القوميات التي نشأت في أعقاب تفكيك الاستعمار مصيرًا مماثلاً. فقد تفككت هذه الاتحادات في منطقة الكاريبي (اتحاد الأنديز الغربية؛ وفي شرق إفريقيا اتحاد شرق إفريقيا وأثيوبيا؛ وفي إفريقيا الجنوبية روديسيا الشمالية والجنوبية ونياسالاند؛ وفي آسيا باكستان، والاتحاد الماليزي). صحيح أنّ الاتحاد النيجيري استطاع أن يصمد، لكن هذا لم يتم إلا بعد حرب أهلية شرسة وسنوات طويلة من الديكتاتورية العسكرية.

يصعب القول، في ظل هذه الشواهد، إن الفيدرالية هي برد وسلام للدول المتعددة الإثنيات والقوميات. ومن الواضح أيضًا أنّ منح الجماعات القومية كيانات فيدرالية خاصة بها، يوفّر لها موارد تستطيع استخدامها للقيام بحركات انفصالية، إذا شاءت.

لكن، هل يمكن الاستخلاص من ذلك، كما يرى بعض المنتقدين، أنّ الفيدرالية المتعددة القوميات لن يُكتب لها النجاح بأي حالٍ من الأحوال؟ ببساطة نقول إن الجواب هو: كلا. فالمنتقدون يشيرون إلى أدلة على الفشل، لكن هناك أيضًا نجاحات مهمة قد تحققت. فاثنتان من أعرق الدول الفيدراليّة في العالم، ونعني بهما كندا وسويسرا، قد منحتا بالفعل حكمًا ذاتيًا للجماعات الإثنية، أو اللغوية أو القومية الرئيسية فيهما. ومنذ عهد قريب، أعادت بلجيكا تنظيم نفسها كفدرالية إثنية، كما

أنّ أسبانيا اتخذت عدة خطوات باتجاه الفيدراليّة المتعددة الإثنيات. والملاحظة الأبرز أنّ الهند، تلك الديمقراطية الأنجح في مرحلة ما بعد الاستعمار، والبلد الأكبر في العالم، هي أيضًا دولة «فدرالية إثنية».

إنّ الاتحادات الفيدراليّة الديمقراطية الأصيلة مرشحة للنجاح أكثر من الاتحادات الفيدراليّة الزائفة. فالاتحاد الفيدرالي الأصيل يسمح لممثلي جماعاته الوطنية بالمشاركة في الحوار والتباحث بشأن مصالحهم وتظلماتهم ومطامحهم. إنّ وجود حوار كهذا يعتبر شرطًا مسبقًا لتطوير الممارسات التعاونية. كذلك، يقوم الاتحاد الفيدرالي الديمقراطي الأصيل، على حكم القانون، أي على الاقتسام الدستوري لصلاحيات واحترام حقوق الأقليات. أما الفيدراليات التي أدركها الفشل، فكانت في أحسن الأحوال تحاول اللحاق بركب الديمقراطية، ولم تكن أبدًا ديمقراطيات قائمة وراسخة.

إنّ الفيدراليّة التي تقوم طوعًا يرجَّح أن تعمّر أكثر من الفيدراليات القائمة على الإكراه، لأن الفيدراليات القائمة طوعًا نتيجة التفاوض بين قادة مختلف الفئات، هي أقرب إلى أن تعتبر شرعية في نظر المواطنين من الفيدراليات المفروضة فرضًا، كما أنها أكثر ميلاً إلى دعم تقاليد التوافق.

إنّ الفيدراليات الناجحة، مثل كندا وبلجيكا، نشأت نتيجة الاتفاقيات الطوعية، بينما قامت معظم الفيدراليات الفاشلة من دون موافقة من جماعاتها المحلية كافة. وتعتبر الفيدراليات المزدهرة أقرب إلى أن تنعم بمستقبل زاهر من تلك التي تعاني من أوضاع اقتصادية صعبة. ومع ذلك، فلا ينبغي أن نبالغ في أهمية العوامل الاقتصادية عندما تكون مسائل الهوية في خطر، غير أنّ محنة الفيدراليات الشيوعية الفاشلة والفيدراليات ما بعد مرحلة الاستعمار تفاقمت بسبب العجز عن تلبية الحاجات المادية للمواطنين.

إنّ منتقدي الفيدراليّة المتعددة الإثنيات يمكن أن يمتلكوا حجّة أقوى إذا استطاعوا أن يثبتوا أنّ أيًا من الإخفاقات الفيدرالية كان بالإمكان معالجتها ديمقراطيًا كبلدان منفردة. لكنّ الأدلة التي تدعم هذا الرأي قليلة. وحتى زعيم

الثورة الاشتراكية في روسيا فلاديمير لينين، الذي عارض بشدّة مبدأ الفيدراليّة المتعددة القوميات، أدرك أنّ القبول بها هو السبيل الوحيد للحفاظ على تماسك الاتحاد السوفييتي، كذلك كان الزعيم اليوغسلافي جوزيف تيتو مضطرًا إلى تبني الفيدراليّة في يوغوسلافيا رغم عدم تحبيذه لها.

ومع أنه لم تتفتت سوى الدول الاتحادية في أوروبا الشرقية الشيوعية، فإن هذا يخفي الحقيقة الأساسية الأبرز، ألا وهي أنّ هذه الدول كانت أيضًا أكثر الدول تنوعًا من حيث التركيبة القومية. وهذا يفسر لِمَ كانت هذه الدول دولاً فدرالية. ومن المنطقي، على الأقل، القول إنّ عدم استقرار هذه الفيدراليات نتج عن تنوع تركيبتها المؤسسية الفيدراليّة- الإثنية.

بكلام آخر، افتقرت جميع الفيدراليات الفاشلة إلى وجود جماعة إثنية مهيمنة تشكل أكثرية ساحقة بين سكان الدولة الفيدرالية، ولو توفّر هذا الشيء لساعد في تماسك الدولة الفيدرالية إبان الأزمات.

وحقيقة أنّ الولايات المتحدة قد قامت على أساس فئة مسيطرة من البروتستانت الأنجلو- ساكسون البيض تشرح لنا سبب استقرارها أكثر من نيجيريا، التي تفتقر إلى وجود فئة مهيمنة بوضوح، والمقارنة عينها تساعد في شرح سبب استقرار الاتحاد الفيدرالي الروسي أكثر من الاتحاد السوفييتي. فالروس يشكلون نسبة ٨١ ٪ في الاتحاد الفيدرالي الروسي بينما لم يكونوا يشكلون سوى ٥١ ٪ من الاتحاد السوفييتي السابق.

وهذه الصفات مجتمعة تُظهر أنّ الفيدراليّة المتعددة القوميات ليست محكومة بالفشل، لكن ثمة شروط معينة تجعل نجاحها أكثر احتمالاً. فعلى سبيل المثال، إنّ نجاح الدولة الفيدرالية يصبح أكثر احتمالاً إذا كانت هناك جماعة إثنية مهيمنة في هذه الدولة، لأنّ وجود مثل هذه الأكثرية يخلق القوة على مواجهة الانفصال. كما أنّ وجود مثل هذه الفئة يجعلها تشعر أنها تمتلك أسباب الاستقرار الكافية التي تمكنها من تقديم تنازلات للفئات الأخرى.

إنّ الدولة الفيدرالية المتعددة القوميات التي تفتقر إلى وجود جماعة قوية واحدة لا تكون مستقرة على الأرجح، إذ إنّ الجماعات الأخرى فيها ربما تعتقد أنها قادرة على السيطرة.

النموذج الهنديّ/ تعايش الدّين والعلمانيّة

إن حقيقة تعدد الثقافات قد وجدت في الهند منذ آلاف السنين لكن التعدد الثقافي هو شيء مختلف إنه نوع خاص من العلاقات التي تتبناها الدولة تجاه الكيانات الثقافية التي تقع ضمن نطاق سيادتها.

يقول ويل كيمليكا، أحد أشهر الباحثين في هذا المجال، إن التعددية الثقافية، كتجربة رائدة، بدأت في كندا في عام١٩٧١، وتم تبنيها في بلدان أخرى مثل أستراليا والولايات المتحدة وبريطانيا. إنه محق من ناحية واحدة: كنظرية ومذهب رسمي، وهناك سببان يدفعان على الاعتقاد بصحة بهذا الرأي.

أولاً: كانت كندا دولة متعددة القوميات تتميز برفض إقليم كويبك الناطق بالفرنسية للاندماج مع جيرانه الناطقين بالإنكليزية على غرار نموذج الولايات المتحدة.

ثانيًا: كانت كندا – ولا تزال – مثلها كمثل الولايات المتحدة بلدًا من المهاجرين.

لقد جاهدت الحكومات الكندية لتفادي تقسيم بلادها، وبسبب عدم قدرتها على دفع القادمين الجدد للاندماج في قومية قوية على الطريقة الأميركية، تبنت سياسة تعترف بحق جميع مواطنيها بطلب هويات مختلفة. لذلك كانت وحدة البلد معتمدة على منح الحق الدستوري بالاختلاف لكلا الشعبين ضمن إطار دولته القومية الخاصة. لقد بنيت عقيدة التعددية الثقافية على هذه التجربة الاجتماعية والدستورية، التي تنظر إليها كندا ونظراؤها الغربيون كنموذج فريد.

تشكلت كندا، مثلها مثل الولايات المتحدة وأستراليا، من المهاجرين، وجرى تفهم الهجرة بوصفهاحقيقة دائمة للحياة. في حين أن معظم البلدان الأخرى على العكس منها تعاملت معها كاستثناء. لكن الهجرة قد أصبحت بالتدريج حقيقة حياتية دائمة في كل مكان، فلم تعد أمرًا استثنائيًا وإشكاليًا يصعب تحمّله. فالاختلال الكبير

في توزيع الثروة والسكان على الصعيد العالمي، وتكنولوجيا التنقل العالمي، جعلا من الهجرة الجماعية أمرًا طبيعيًا.

إن تمدّن الجنس البشري يتسارع، ومئات الملايين من البشر ينتقلون من المناطق الريفية نحو المدن، والعديد من هذه الرحلات تقود الناس للانتقال والاستقرار خارج حدودهم القومية. وفي كل بلد تقريبًا تغدو الأقليات والمشتتين – الذين أصبحوا في أغلب الأحيان أكثر وعيًا وارتباطًا بفضل تكنولوجيا المعلومات مكونًا طبيعيًا من السكان.

ويبدو أن لا شيء يستطيع إيقاف عملية «تدفق البشر». هنا يبرز المعنى الذي يخطئ فيه كيمليكا حين يعتبر كندا موطن التعددية الثقافية، لأن هذه التعددية الثقافية – كسياسة رسمية وتوجه طبيعي عريض معتمد على التجربة الاجتماعية – تعود إلى تاريخ أقدم ؛ إذ كانت سمةً مميزةً للنقاش العام في الهند لأكثر من قرن من الزمان. ففي الهند نجد سياسة تعددية الثقافةً لا نظير لها، فما الذي يمكن تعلمه منها؟

- **مزايا النموذج الهندي**

هناك ست مزايا للنموذج الهندي لافتة للنظر ومطروحة للنقاش العام:

أولاً: إن تعدد الأديان ليس إضافات أتت بعد تفكير، لكنها موجودة منذ البداية، كجزء من تركيبة الهند.

ثانيًا: النموذج الهندي ليس متعارضًا تمامًا مع السمة العامة للأديان، على الرغم من أن الدولة لا تُعرف بدين محدد أو بالدين بشكل عام، إلا أن هناك اعتراف رسمي، وبالتالي عام بوجود الطوائف الدينية.

ثالثًا: إنه التزامٌ بالقيم المتعددة للحرية والمساواة يعبِّر بأوسع ما يمكن عن استقلالية الطوائف الدينية وتساويها في المنزلة، إضافة إلى القيم الأساسية الأخرى مثل السلام والتسامح بين الطوائف، هذا النموذج شديد الحساسية لإمكانية إجازة العنف داخل الأديان.

رابعًا: لا يقيم هذا النموذج جدارًا فاصلاً بين الدولة والدين. هناك حدود بالطبع لكنها ليست صماء عازلة، وهذا يسمح للدولة بالتدخل في الأديان، لتساعدها أو تكبحها، كما ينطوي أيضًا على أدوار عدة منها: (تقديم المساعدة للمؤسسات التعليمية الخاصة بالطوائف الدينية على أساس من المساواة، أو التدخل في المؤسسات الدينية الاجتماعية التي ترفض احترام الكرامة والشخصية المتساوية لأعضاء دينها أو الأديان الأخرى، وعلى سبيل المثال، حظر ظاهرة المنبوذين وفرض السماح لأي شخص بصرف النظر عن طبقته بالدخول إلى المعابد الهندوسية، والإمكانية الفعلية لتصحيح التفاوت من حيث الجنس، وعلى قاعدة من الفهم شديد الحساسية للاهتمام والاحترام المتساوي لكل الأفراد والجماعات). باختصار، تقيم الدولة الفصل لا بقصد الإقصاء أو الحيادية الصارمين بل بالأحرى لإقامة، ما يمكن تسميته «المسافة المبدئية».[٧]

- **الحل الفيدرالي في العراق**

يبلغ عدد سكان العراق حوالي (٣٣) مليونًا حسب تقديرات الحكومة العراقية لعام ٢٠١٣؛ إذ يعتبر نموذجًا مصغرًا للشرق الأوسط الكبير، حيث يتميز بتعدد دياناته وقومياته وطوائف ساكنيه منذ القدم. فهناك أغلبية عربية لغة وثقافة تصل إلى حوالي ٧٥ ٪، وتوجد إلى جانبها أقلية لغوية- ثقافية رئيسية هي الأكراد الذين يشكلون ٢٠٪ حسب تقديرات عام ٢٠١٢، ونسبة ضئيلة من التركمان والكلدان والآشوريين والإيرانيين والأرمن لا يتجاوزون ٥٪. ومن حيث الدين، هناك أغلبية مسلمة تتراوح بين ٩٢ ٪ إلى ٩٥ ٪ من إجمالي السكان، توجد إلى جانبها أقليات مسيحية معظمها أيضا أقليات لغوية تصل إلى حوالي ٤ ٪، وجيوب ضئيلة من الأيزيديين والصابئة واليهود تصل في مجموعها إلى حوالي ٣ ٪. ولكن بين المسلمين وهم الأغلبية الساحقة نجد مجموعتين مذهبيتين، متمايزتين في الحجم، وهما الشيعة حوالي ٥٠-٥٥ ٪ والسنّة حوالي ٤٠-٤٥ ٪.

إذًا، هناك ثلاثة مستويات تحكم التعددية الإثنية في العراق هي: اللغة،

---

(٧) حسن قره ولي، **الحلول العملية المطبقة لمشكلة القوميات والأقليات في إطار القانون الدستوري والدولي**، دار الفارابي، بيروت، ط١ ٢٠٠٨.

والثقافة، والدين. ومستوى المذهب الإسلامي، على مستويين منهما هناك أغلبية ساحقة ومجموعة أقليات، وهما مستويا اللغة والدين. أما المستوى الثالث- وهو المستوى الإسلامي المذهبي – فهنا توجد أيضًا أغلبية شيعة، وأقلية السنّة. فعلى تقاطع مستويي اللغة والمذهب، فإن العرب السنة يصبحون أقلية أصغر بكثير، حيث إن الأكراد معظمهم سنّيون مذهبًا، ولكنهم ليسوا عربًا من العرب الشيعة.

إن هذه التشكيلة الفريدة من التنوع الديني والطائفي والقومي، أضفت على المجتمع العراقي من جهة غنى وحيوية ثقافية واجتماعية، لكنها من جهة أخرى جعلت من الصعب توحيد هذا المجتمع ضمن أنماط كلاسيكية من العلاقات، مثل تلك التي كانت سائدة في باقي الدول العربية.[٨]

لقد نشأت الدولة العراقية الحديثة في عام١٩٢١، بعد قرابة أربعة قرون من الحكم العثماني، وجاءت مثقلة بالإرث العربي الإسلامي السائد في المنطقة من حيث شكل نظام الحكم الوراثي، والعلاقة مع الطوائف والأديان الأخرى، ووضعهم في المجتمع. إن قيام عراق فيدرالي سيكون مستقرًا على الأرجح إذا لجأ العرب الذين يشكلون نحو ٨٠ ٪ من سكان العراق إلى تشكيل أكثرية وطنية متماسكة. وفي حال انقسام العرب، على أساس شيعي – سنّي، فإنّ قيام اتحاد عراقي فيدرالي يظل أمرًا ممكنًا إذا نجح في إرساء ممارسات قوية لاقتسام السلطة بين الجماعات الكردية والعربية ضمن الحكومة الفيدرالية، بما في ذلك القضاء والإدارة المدنية والجيش والشرطة، وستعزز فرص النجاح إذا نشأ الاتحاد بدافع داخلي جراء اتفاق يجري التوصل اليه بين قادة جميع هذه الفئات. إنّ وجود نظام فيدرالي غير مركزي في العراق يمكن أن يشمل الآتي:

- وجود حكومة منتخبة وطنية تتولى مسؤوليات وطنية كالصحة والدفاع وإنتاج النفط والنقل، وغير ذلك... وتتمتع بضوابط مختلفة، خاصة سيطرة المدنيين على القوات المسلحة.

(٨) لطيف مصطفى أمين، **الفيدرالية وآفاق نجاحها في العراق**، دار سرمد، السليمانية/العراق، ط١، ٢٠٠٧.

- حكومة إقليمية منتخبة ديمقراطيًا تحل محل المحافظات الثماني عشر الحالية.
- وجود دستور يخصص للمحافظات حصص العائدات النفطية الوطنية دونما قيد.

لذلك يشجع الكثيرون تطبيق الفيدرالية في عراق المستقبل باعتبارها سبيلاً ديمقراطيًا لاقتسام السلطة، ومنع عودة أية سلطة ديكتاتورية، فإنّ وجود دستور فيدرالي مع وجود ضوابط مناسبة تحكم تصرفات كل من يمارس السلطة، يعتبر تلبية لحاجات العراق الديمقراطية في المستقبل.

إنّ تقاسم السلطة بحماية دستور في دولة فيدرالية من شأنه أن يخدم الشعب تمامًا، ومما لا شك فيه أن وجود نظام رئاسي قوي يُنظر إليه على أنه جزء من الحل، وإنّ خيار وجود نظام مركزي وفيدرالي رئاسي له حسناته، فالعراق بحاجة الى حكومة مركزية قوية تستعيد القانون والنظام، وتدير العائدات النفطية الوطنية، وتقدّم الخدمات للمواطنين، كالصحة والتعليم والنقل، وتحافظ على وجود دولة موحدة. وأخيرا فإنّ اقتسام المال والسلطة ضمن دستور فيدرالي مركزي، من شأنهما أن يساعدا في خلق ثقافة ديمقراطية، تُقر بالتنوع بين الجماعات المحلية العراقية وتؤسس عليه، وإنّ هذا التوزيع للسلطة والمال، يقللان من أية احتمالات لارتكاب إساءات مستقبلية في ظل سلطة وطنية مركزية قوية في بغداد

- **الفيدرالية في العراق ومخاوف التقسيم**

نصَّ الدستور العراقي على أن نظام الحكم في جمهورية العراق هو النظام الفيدرالي، وحدد العلاقة بين الحكومة المركزية وحكومات الأقاليم، كما حدد تفاصيل أخرى تتصل بهذا النظام. فالفيدرالية تعني وجود حكومة مركزية وحكومات محلية تتولى حكم المحافظات أو الأقاليم التي يتكون منها بلد من البلدان، وبذلك يتم تقاسم السلطات بين المركز (العاصمة) والمحافظات أو الأقاليم الأخرى التي يتشكل منها ذلك البلد، أي أن الحكم المركزي يتم تجاوزه في النظام الفيدرالي.

ويتكون كل إقليم في الدستور العراقي من محافظة فأكثر، وتعد بغداد إقليمًا، ولا يجوز لها أن تنضم لإقليم.

ونلاحظ من قراءة تفاصيل النظام الفيدرالي في الدستور العراقي، ومن إجراءات تطبيقه، انه يضعف من وحدة العراق، وهذا ما يدعو الى إعادة النظر في كتابة الدستور العراقي، وتلافي بعض تفاصيل الفكرة وتطبيقها. فالصلاحيات والإمكانات التي يتمتع بها إقليم كردستان مثلاً، تجعله دولة داخل دولة، وهذا ما قد يخلق صراعًا بينه وبين المركز، قد يتطور إلى تمرد على المركز ومحاولة للانفصال عنه. ولقد ترددت دعوات إلى فيدرالية الأنبار سبقتها دعوات الى فيدرالية البصرة وفيدرالية الوسط، ويعتقد إن من دعا بهذه الدعوات أراد أن تتمتع هذه الأقاليم دون غيرها بثروات تلك الأقاليم، وقد يدفعهم حب الاستئثار الى الاستقلال والانفصال عن العراق وهذا ما يُخشى منه.

لقد أسقطت هذه الدعوات بعدما تبين أنها تصب في غير مصلحة الشعب، وتعبر عن جهل بطبيعة النظام الفيدرالي الذي يقوم على أساس مناطقي وليس على أساس عرقي أو طائفي. وهذا ينبهنا الى دواعي بناء النظام السياسي في العراق على أساس عرقي أو طائفي، فالغاية هي تقسيم العراق الى دويلات والتمهيد لهذا التقسيم عن طريق إيجاد فُرقة فكرية طائفية وعرقية تعبر عنها هذه الفيدراليات.[٩]

إن النظام الفيدرالي يشكل عامل قوة ووحدة في أمثلة الدويلات المتفرقة التي تريد أن تتقوى بالاتحاد. صحيح أنه نظام يعزز الوحدة والاتصال إذا اعتمد من قبل وحدات مفككة أصلاً، فيزيد من لحمتها واتصالها، وبالنسبة إلى العراق فإنه دولة

(٩) سولاف محمد أمين، **تحديد الصلاحيات في الدولة الفيدرالية**، دراسة تحليلية مقارنة في طبيعة الدستور ا لفيدرالي، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية القانون، جامعة صلاح الدين، أربيل ٢٠١٠.

موحدة متماسكة والدعوة الى اعتماد النظام الفيدرالي، لها مبرر وحيد هو حالة خاصة تتصل بوضع كردستان، أما ما عدا ذلك فهو دعوة لإضعاف وحدة هذه الدولة المتحدة. أما بالنسبة للأكراد في العراق فقد عانوا وعلى مدى حكومات متعاقبة من علاقة متأزمة مع هذه الحكومات وأعلنوا في خلال هذه المراحل عن رغبتهم في حكم فيدرالي يضمهم إلى الحكومة المركزية.

وقد سعت الحكومة الأمريكية الى دعم فكرة الفيدرالية تمهيدًا لتقسيم العراق، وهو ما عبر عنه صراحة نائب الرئيس الأميركي السابق جوزيف بايدن الذي دعا الى تقسيم العراق الى ثلاث مناطق على أساس طائفي وعرقي. ولقد تحفظ العراقيون على هذه الدعوات فجابهوا دعوات تكوين أقاليم فيدرالية في الوسط والبصرة والأنبار وغيرها بأنها دعوات لم يحن أوانها أو أنها لا داعي لها، ما دام العراق بلدًا موحدًا. أما الصراع الطائفي والعرقي الذي شهده العراق فقد كان مفتعلاً وغايته التمهيد لدعوات التقسيم الفيدرالية، فمكونات الشعب العراقي تعايشت بمحبة وأخوة على مدى الزمن الطويل.[١٠]

لا بأس أن يبقى ما أقرّ في الدستور من أن العراق بلد اتحادي فيدرالي، ولكن على أن تقتصر الفيدرالية على إقليم كردستان دون غيره، أما ما عداه، فالعراق وحدة واحدة تضم اليه فيدرالية كردستان، ويجب إعادة النظر في كتابة الدستور العراقي لكي نحدد وصف النظام الفيدرالي بشكل دقيق ولكي تقتصر الفيدراليّة على إقليم كردستان دون غيره.

---

(١٠) ديفيد هانس، **الفيدرالية والديمقراطية**، بحث منشور في مجلة **الإسلام والديمقراطية**، منظمة الإسلام والديمقراطية، العدد ٦/٢٠١٠.

جدول(١) يمثل الخريطة الإثنية في العراق

الجماعات الإثنية	النسبة المئوية	التركُّز الجغرافي
مستوى اللغة		
العرب	٧٥-٨٠	شمال غرب ووسط وجنوب العراق
الأكراد	١٥-٢٠	شمال شرق العراق
تركمان وأشوريون وأرمن	٥	وسط وشمال العراق
مستوى الدين		
مسلمون	٩٢-٩٥	جميع أنحاء العراق
مسيحيون	٥	وسط وشمال العراق
يهود	٣	متفرقين في أنحاء العراق
مستوى المذهب		
مسلمون شيعة	٥٠-٥٥	جنوب ووسط العراق
مسلمون سنة	٤٠-٤٥	وسط وشمال العراق

المصدر: مجلة **أوراق ديمقراطية**، بغداد ٢٠١٢.

دراسات ومقالات

- التنوع واستقلال الحيز الثقافي (العرب والكرد مثالاً)
  أ. يوسف يوسف
- التنمية الثقافية والتنمية الشاملة
  أ. ثابت الطاهر
- القــدس: الأبعاد الإنسانية المفقودة لمدينة فريدة
  غبطة البطريرك فؤاد الطوال
- رحلتي إلى أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى، بقلم شيخ العروبة / الأستاذ أحمد زكي باشا: الأبعاد ونصّ الرحلة
  أ. كايد هاشم
- ليبيا في الفكر العربيّ الحديث من خلال أعمال
  الدكتور أحمد صدقي الدجاني
  دة. بسمة أحمد صدقي الدجاني

التنوّع واستقلال الحيّز الثقافي
(العرب والكرد مثالاً)

أ. يوسف يوسف*

لم يكن الفيلسوف والمفكر الشهير غوستاف لوبون يقصد كما قد يتوهم البعض الدعوة للعزلة والإنفصال بين الشعوب عندما تحدّث فقال بأن كل شعب يحمل في كيانه العقلي نواميس مآله في الوجود. هو لم يكن يقصد ذلك، لأنه ليس من السذاجة بحيث يعتقد بأن الناس يمكنهم الإستغناء عن بعضهم والعيش في جزر متباعدة لا يجمعها رابط قوي. وفي اعتقادنا فإن اللذة العظيمة التي شعربها رالف لينتون، وتحدّث عنها في كتابه الشهير «**العوالم الثلاثة**»، عندما اكتشف بأن ما كان يظنه إبداعًا أمريكيًا مئة في المئة لم يكن كذلك، إنما تؤكد هي الأخرى صحّة فرضية التنوّع الثقافي الذي من بين أهم خصائصه وفوائده إثراء حياة البشر، والمضي بهم إلى أفضل مراتب الحضارة التي لا يمكن أن يصنعها شعب من الشعوب بمفرده بصرف النظر عن المكانة العقلية التي وصل إليها هذا الشعب ودرجة وعيه، على اعتبار أن ما اكتشفه لينتون يفيد بأن تلك الأشياء التي كانت تعدّ أمريكية مئة في المئة، إنما هي ليست كذلك، وقد انتجتها مجتمعات متعددة، ليست أمريكية خالصة، كما أنها من جهة أخرى سبقت كولومبوس مكتشف أمريكا بقرون، أو حتى بآلاف السنين. وهذا يعني بأن أية محاولة لاختزال الثقافة وحصرها في أنموذج واحد،

---

* باحث وناقد أردني.

إنما هي محاولة فاشلة، وذلك لأن الثقافة من بين جميع ما أنتجه الإنسان لا يمكن اختزالها مهما تنوعت الأساليب للوصول إلى هذا الهدف.

فالتنوّع الثقافي في اعتقادنا، وليس الاستقلال والانعزال في غيتوات منعزلة مقفلة على أنفسها، وغير متفاعلة فيما بينها ومع ما حولها، هو ما يجب التمسك به والدفاع عنه، حتى لو كانت الثقافة – الثقافات الأخرى تختلف في اتجاهاتها وقواعدها. أما لماذا يجب أن يحدث هذا، فذلك لأن التنوع يعنى التعايش المشترك، ونفي أسباب الاصطدام بين الثقافات، وتقليل المسافات الفاصلة بين البشر، والتقريب بينهم، وتخفيف حدّة الحروب التي يمكن أن يخوضوها ضدّ بعضهم، وتربيتهم على وفق قاعدة التآلف وليس الاحتراب وقيام بعضهم برجم البعض الآخر بحجارة الحقد والضغينة والكراهية. على أن هذا لا يعني بتاتًا وجوب قطع دابر مفهوم الإستقلال الثقافي تمامًا، فهو مفهوم قائم معجميًا وله معناه الكبير الذي يهدف في اعتقادنا إلى استقلال الحيز الثقافي، ومقاومة كل المساعي الرامية إلى تسليع الثقافة (تحويلها إلى سلعة تباع وتشترى)، وتنميطها على وفق مثال واحد محدّد من الأنماط الثقافية بصرف النظر عن جنسيته، وهل هو نمط غربي أو شرقي.

في الحديث حول التنوع الثقافي على وفق هذاالأساس، حديث حول التوحيد التكاملي بين الثقافات أيضًا. وهذا أمرحقيقي وواقعي، إذ إن الثقافات البشرية جميعها ومن دون استثناء يتغذى بعضها من البعض الآخر، بما فيها الثقافة الغربية، التي تغذت وما تزال تتغذى كما يبين هذا إدوارد سعيد في كتابه الشهير«**الثقافة والإمبريالية**» من الثقافات الأخرى، بما فيها تلك الثقافات التي أنتجتها الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) في آسيا وإفريقيا، والتي يتم وصفها في المركزيات الظالمة المتسلطة بالثقافات الهامشية التي لا قيمة لها مقارنة بالثقافات التي أنتجها الغرب.

وعلى وفق هذا التصوّر أيضًا، فإن المجتمعات في حالة التنوع والدفاع عنه كمثل دفاعها عن الذات، إنما تقوم بواحدة من العمليات الخلاقة، يحدث فيها نوع من التواصل والحوارالثقافي، بين ثقافتين أوأكثر، تسعى كل واحدة منها إبانهما،

إلى التفاعل مع نظيراتها بهدف الأخذ منها وإعطائها في الوقت نفسه، دون أن يترك ذلك أثرا سيئًا على الخصوصيات التي تتميز بها عن بعضها البعض.

لسنا هنا في صدد الحديث عن معنى المثاقفة ودلالاتها، فقد توقفنا أمام هذا الأمر مليًا في أمكنة أخرى (في المقدور العودة إلى العددين ٢٦٨، ٢٧٥من مجلة «**أفكار**» الأردنية، كما وقد بينا كيفيات التفاعل الثقافي وشروطه، فأصبحت مفردة المثاقفة واضحة الملامح والأبعاد. إننا في مجال البحث عن مسارات يمكن للبشرأن يسلكوها للعيش في وئام مع بعضهم، يبدأ كما نرى من عدم اصطدام ثقافاتهم ببعضها. وهو الاصطدام الذي لا يحدث إلا إذا تمّ توجيه هذه الثقافة أوتلك، هذا المجتمع أوذاك، توجيها تتحول فيه الثقافة المسالمة إلى ثقافة أخرى تكون فيها ثقافة عدائية، بدل أن تبقى مسالمة كما هي، تؤمن بأن الفرض بالقوة والقهر كما يحاول المستعمرأن يفعل، لا يمكن أن يستمر، على اعتبارأن الثقافة هي من بين ما ينتجه الإنسان لا تقبل السيطرة عليها من قبل الثقافات الأخرى، لأنها وهذه واحدة من بين أبرز صفاتها، المنتج (بفتح التاء) البشري الحيادي الذي يأبى الإذلال والخنوع لأي سبب كان، وإذا وقع ذلك ومرّت الثقافة بمرحلة حرجة، فإنها ستكون مرحلة عابرة، ولا يمكن أن تستمر إلى الأبد.

ربما يكون في حديث البعض حول ما يعتبرها هجمة غربية على المسلمين في أوروبا وأمريكا الكثير من الصحّة، خصوصًا وأنه ثمة هناك أصولية دينية كمثل ما في بلاد المسلمين، إلا أن هذا الأمر يعدّ وجهًا واحدًا لما يحدث هناك. وأما الوجه الآخر فغالبًا ما يصارإلى الابتعاد عنه، وعدم التقرب منه، لأسباب ترتبط في اعتقادنا بالرغبة في تبرئة النفس، وإلقاء تبعات ما يحدث على الآخر وحده. ولأجل توضيح ما نقصده تمكن ملاحظة ما يقوم به أنصار الثقافة المستقلة (هكذا يسمونها في أدبياتهم) من المسلمين في أمريكا، أولئك الذين يقول عنهم تيودور بلتشيني في دراسة له حول صدام القيم في أمريكا إنهم يؤيدون التنشئة التربوية في محيط ثقافي إسلامي على نحو متميز وفي استقلالية كاملة عن الثقافة الأمريكية التي يشاطرون أهلها الأرض والفضاء والدولة كذلك!

ربما الذين يحملون ثقافة إسلامية لا تقبل التفاعل مع غيرها من الثقافات والانفتاح عليها، يؤيدون فعل أولئك الذين يدعون إلى بروز ثقافة إسلامية مستقلة في أمريكا، وهم في الغالب قد يوافقونهم في سعيهم للانفصال عن «المينستريم» (الثقافة السائدة أو اليومية) الثقافي الأمريكي، إلا أن الرافضين في أمريكا ذاتها من الأمريكيين لهذا الإستقلال لن يوافقوا على ذلك. وهو مما سيقود إلى صدام القيم بين طرفين: واحد له ثقافة إسلامية تبحث لها عن مكان في بلد يقوم على التنوع، وآخر له ثقافة تؤمن بما هوعكس ذلك ومضاد له تمامًا. فهل نفهم معنى التنوع الثقافي وفوائده التي لا يمكن أن تأتي للبشرإلا بالخير مهما صغرت قيمته؟

عندما نظرنا إلى أطروحة طه حسين من النافذة التي أطلّ منها عبد الله إبراهيم، صار من المهم التنبيه إلى ما يسجله رافضو هذه الأطروحة على آرائه من العيوب. فهو كما يقولون قد أغفل ومثله آخرون كان لهم الموقف ذاته، الجوهر الحواري في المعرفة الإنسانية. إن مثل هذا الإغفال في نظر أعدائه، هو الذي أفضى إلى رؤية الذات بئرًا ناضبة، في حين أنه بسببه قد رأى الغرب نبعًا متدفقًا، وقطعًا فإن مثل هذه النظرة هي ما جعلت معارضيه يصبّون عليه جام غضبهم ولربما لعناتهم باعتباره مفكرًا مارقًا. إن ما ينطبق على طه حسين، سوف ينطبق على أيّ من المفكرين الكرد مثلاً ممن قد يحاولون القيام بمقارنات ظالمة كمثل تلك التي قام بها طه حسين، ونقصد هنا أولئك الذين قد يحاولون وضع الذات الكردية كثقافة في موقع أدنى من الثقافة العربية لتبريرالأخذ منها كمثل ما فعل طه حسين وهو يدعو العرب للأخذ من الثقافة الغربية. هكذا من دون أن تأخذ الثانية الغربية من ثقافتهم شيئًا على اعتبار أنها الثقافة الأسمى والأرقى. إن أمثال هؤلاء المفكرين، ابتداء من طه حسين، وانتهاء بآخر مفكر يمكنه أن يرى الذات في مقابل الآخر كمثل ما رآها الأول، إنما يفعلون ذلك لأنهم يحبّون السجون ولا يمقتونها ويألفون العيش بين جدرانها من دون أدنى تذمّر، وإلا فإنهم سوف يعارضون ما يسميها كارل بوبر أسطورة الإطار مهما كان نوع هذا الإطار ومهما كانت جنسيته. وسوى هذا فإننا ننظر بازدراء كبير، إلى أولئك الذين لا يخجلون من إظهار انبهارهم بالعقل الغربي ومنجزاته في مقابل احتقارهم العقل العربي ومنجزاته، ونعدّ ذلك نوعًا من التواطؤ الذي تأباه نفوسنا تمامًا، وإلى هذا نشير إلى حديث عبدالعزيز حموده في كتابه **المرايا المقعرة** حول ثنائية الانبهار والاحتقار، التي يرفضها بشدة فيقول: وبدلا من

منطقة وسط يأخذ فيها المثقف العربي ما يتناسب مع ثقافته العربية وتراثه الطويل، تجد الغالبية تعيش الثنائية بكل تناقضاتها وخصالها[١].

عندما توقف الكاتب المغربي محمد بنيس وهو عربي القومية أمام ما يظنها بدايات نفور (المغرب العربي) من (المشرق العربي)، تملكتني الحيرة والفرحة معًا، ليس لأنني من الدعاة لهذا النفور، أو لأن محمد بنيس فضح هذا (المشرق) الذي لا يعرف الكثيرعن هذا (المغرب) الذي أنتج عشرات الكتاب والمفكرين الذين أثروا الثقافتين العربية والإسلامية معًا وعلى حدّ سواء، فتعامل معه بالتالي بفوقية ربما وبنظرة علوية، وإنما لأن منطق التطوّر يعني وجوب رفض فكرة المركز والمحيط جملة وتفصيلاً، هكذا ومن دون أدنى مقدمات، على اعتبار أننا من بين أكثر من اكتووا بنيرانها الحارقة المؤلمة، وأصبحنا رافضين لها عند الحديث عن التغريب (بمعنى الذهاب إلى الغرب) منبهرين بما أنجزه على رغم عظمته التي لا ينكرها إلا جاحد أو جاهل : فماذا أمام هذا الذي نطرحه بخصوص العلاقة الثقافية بالكرد؟

لسنا نظن أن محمد بنيس أراد أكثر من رفع عقيرة الدفاع عن الذات المغربية التي أراد العرب المشارقة إخراجها من حلبة الوجود، ومصادرة حقها في التعبيرعن النفس التي جعلتها الديانة أساسًا للتغيير. أي إنه إنما كان يعبّرعن رفض الانقياد للمتخيل الذي يحمله العقل المشرقي، وهو نفسه ما يحق للكردي هوالآخر أن يرفض الإنقياد إليه.

ولما كانت الحال في حياة البشر تمضي على وفق الآية القرآنية التي منها ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤)، وأنه ليس ثمة هناك مركز ومحيط وتابع ومتبوع وسادة وعبيد كمثل ما كانت عليه الأحوال في أيام زمان، وأن لكل واحد منا نحن البشر﴿وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾(البقرة: ١٤٨) كما يقول النصّ القرآني، فكيف يتم التعامل بين الثقافتين الكردية والعربية؟

إننا في هذا الميدان لا نميل إلى الاعتقاد بصحة ما ذهب إليه ماركس في حديثه عما قال إنه عجز الشرقيين عن تمثيل أنفسهم وضرورة القيام بتمثيلهم[٢]. ومثل ذلك أيضًا فإننا لا نؤمن بصحة القول بأن الكرد عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ذلك لأنهم عبر تاريخهم الطويل قدّموا علامات كثيرة تشيرإلى امتلاكهم مثل هذه القدرة. صحيح أن اللغة الكردية مثلاً لها صله بعيدة على نحو ما باللغة الفارسية

باعتبارهما تنتميان إلى مجموعات اللغات الهندو- أوروبية، إلا أنهما تختلفان فيما بينهما في نواح عديدة سواء في المفردات أو النحو والصرف، أو في النطق. فاللغة الكوردية كما أكد سدني سميث لغة مستقلة تمام الاستقلال لها تطوراتها التاريخية الحقيقية، وهي لغة آرية ممتازة تعيش منذ القدم إلى يومنا هذا في جبال كردستان بشكل نقي وسليم [٣].

لقد قيل بأن المصطلحات - ما دمنا في صدد دراسة المثاقفة والتثاقف- هي نقاط الإرتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدّد هوية الأمة، أية أمة، بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة. إنها أوعية النقل الثقافي، وأقنية التواصل الحضاري، وعدم تحديدها وتوضيح أبعادها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية، والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري. هذا المفهوم بلوره عبدالله إبراهيم بقوله : إن المعرفة التي هي خلاصة الممارسات العقلية للانسان، تتشكل ضمن أطر ثقافية وحضارية محدّدة، وتدخل في علاقة حوار ومثاقفة مع أطر ثقافية وحضارية أخرى، بسبب الحاجة، أو بفعل الإتصال، ومن ثم فالمعرفة تنتج أجهزة اصطلاحية تستدعيها الحاجة المباشرة أوغير المباشرة في عملية التكوين المعرفي[٤].

والمجتمعات كما نعرف هي أنماط متنوعة في مستوياتها الحضارية، ولها أيضًا منظوماتها التي لها وحداتها الداخلية الخاصة بها، ومن هذه المجتمعات المجتمع الكردي، الذي له ما لسواه من المجتمعات. وهذا يعني في جانب منه ظهور نوع من «المواضعة» حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها – المثاقفة مثلاً في حالة هذه الدراسة. وهذه المواضعة وبما لا يقبل الجدل، جزء من ملامح الشخصية المستقلة. ولما كانت هذه الإصطلاحات ومفاهيمها هي ما يتفق مع البنية الثقافية من ناحية، ومع شروط حقل المعرفة من ناحية ثانية، فإنها لا بدّ ان تخضع لحاجات التلقي – داخليًا، وللاتصال بالثقافات الأخرى خارجيًا.

كردستان أو مملكة الأكراد، قطر كبير وإقليم واسع معظمه في تركيا، وقسم غير قليل منه في إيران، والأقل منه يكوّن القسم الشمالي لبلاد العراق الحالية. سُمّي باسم العنصر الغالب من السكان وهم الكرد[٥]. صحيح أنه ثمة تباين بين لهجات اللغة الكردية، إلا أنه ليس من المعقول اتخاذ ذلك ذريعة للطعن بأصالة اللغة الكردية، واستقلاليتها كلغة مميزة عما يجاورها من لغات[٦]. وقد بقيت اللغات العربية والتركية والفارسية في كردستان لغات ثانوية قلما يلمّ بها غالبية الكرد[٧].

لقد شعرالكرد منذ القدم بوجودهم المستقل، وبوحدة اللغة والأدب والثقافة والتاريخ. كما ظهروا كشعب له خصائصه التي تميزه عن الشعوب الأخرى، ولا بدّ أنه كان لهذا الشعب علماؤه وأدباؤه ومؤرخوه[٨]. صحيح أنه ربما تكون بدايات ظهورالأدب الكردي غير معروفة تمامًا أو أنه من الصعوبة تحديد زمانها، إلا أن اللغة الكردية مثلاً، وعلى الرغم من تعدد محاولات إقصائها عن ميدان الحياة – حياة الكرد، بقيت تحتفظ أسوة باللغات الإنسانية الأخرى بمجالها التعبيري وخاصية شفراتها[٩].

يقول سقراط في «**محاورة كراتيلوس**» لأفلاطون : إن غاية الكلمات تمييز الأشياء بعضها عن بعض، وتلقين بعضنا بعضًا هذه الأشياء، وتمييز الأشياء بعضها عن بعض يقصد به التمثل، أما تلقين أحدنا الآخر هذه الأشياء فيعني التواصل[١٠]. وهذا كله يفيد في جانب منه، بأن للكرد هويتهم، على اعتبار أن العلاقة اللغوية تجسّد العلاقات الإجتماعية لمستعمليها، التي هي هويتهم. إننا في الحديث عن علاقة بين ثقافتين : شعبين أو مجتمعين، لا بدّ أن نتوقف مليًا أمام حديث إدوارد سابير، اللغوي والأنثروبولوجي الأمريكي حول اللغة : إن اللغة قوة كبيرة في عملية التنشئة الإجتماعية. ولربما تكون الأكبر. وهذا لا يعني أنه من دونها لا يمكن أن تكون هناك علاقات إجتماعية مهمة. وإنما يكفي وجود كلام مشترك، على اعتبارأن مثل هذا الكلام يقوم بوظيفة الرمز الفعال على نحو مميز لتحقيق التضامن الإجتماعي بين أولئك الذين يتكلمون لغة واحدة[١١]، لذا لم يكن أمرًا طارئًا أن يفضل الكردي سواء كان من (الأغوات) أو من (العوام) أن ينتمي إلى عائلة كبيرة من العشائر[١٢].

لا شك أن الناس كانوا أمة واحدة، لكنهم اختلفوا. هكذا قامت الخليقة، وهكذا أيضًا انشطرت أسرة آدم وحواء التي يمكن أن نقدمها كمثال ناصع لكل هذا الذي نتحدث عنه. ربما الغرب في عقائده الدينية يقدم المبررات لاختراق الآخر، إلا أن الإسلام في واقعيته، اعترف بالاختلاف في العقائد والأفكار والألوان والأطياف، على الرغم من أنه ينشد وحدة الأمة[١٣].

وفي صريح العبارة فقد ذهب ذلك الزمن الذي كانت فيه باريس ولندن ونيويورك وموسكو وشيكاغو مدن الخوارق والمعجزات، فمنذ عام ١٩٩٦ صارت كوالالومبور عاصمة ماليزيا الدولة الآسيوية هي المدينة التي تتربع على كتفيها أعلى ناطحة سحاب في العالم. كما لم تعد برلين هي المدينة التي يعلو سطوحها أكبرعدد من آلات البناء الرافعة، إنما هي الآن بكين وشنغهاي[١٤]. فهل من المعقول تحدّث البعض حول وجوب إحكام القبضة على الآخرين ممن يعيشون إلى جانب العربي ومنهم الكردي تحت مختلف الذرائع بما فيها ذريعة المحافظة على الأوطان وعدم تمزيقها؟ إذا حدث مثل هذا، فإنها لا بدّ أن تكون واحدة من عمليات الإبادة المعنوية والروحية التي تتركز بالدرجة الأساسية على الهوية الثقافية. وعندما وقف الرئيس الأمريكي جورج بوش بعد حرب الخليج الاولى ليقول بأن القرن القادم - القرن الحادي والعشرين - سوف يشهد انتشارالقيم الأمريكية وأنماط العيش والسلوك الأمريكي، كتب علي عقلة عرسان يردّ عليه وقد كان في رده على حق : هذا نزوع استعماري لغزوالآخرين ثقافيًا، ولمهاجمة الهويات الثقافية القومية وفرض التبعية عليها أو إذابتها[١٥]. فماذا عن علاقتنا بالكرد وكيف تكون المثاقفة معهم؟

إننا في الحديث حول التنوع الثقافي والمثاقفة، إنما نضع في حسابنا أن المقصود إنما يتمثل بترتيب أمرالعلاقة بين شخصيتين ثقافيتين، لكلّ واحدة منهما لغتها وديانتها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها، ولها سوى هذا كله ذاكرتها ووجدانها الجماعي كذلك. ولأن الكرد يمتلكون هذه العناصر جميعها، فإن أية محاولة لتعريبهم (محاولة جعلهم عربًا) لن تختلف عن محاولات الأمركة (جعل الناس أمريكانًا) المرفوضة، بصرف النظرعن أبعادها وأهدافها وأدوات تنفيذها التي لا بدّ أن تختلف عن محاولات الأمركة التي تعتبر شكلاً من أشكال اختراق الشعوب وتدمير شخصياتها وأبنيتها.

ليس التمركز كما قد يتوهم البعض ضرورة بنيوية. وقد رفضه كثيرون بصرف النظر عن مصدره. ونحن هنا ضدّه، ونقف إلى جانب هؤلاء الذين يدافعون عن فضاءات الآخرين كمثل دفاعهم عن فضاءاتهم ذاتها، وإن كنا لا نخفي مناوأتنا للهويات المتصلبة كما أطلق عليها إدوارد سعيد، ذات النزعات الإنفصالية التي تصنف نفسها نقيضًا للآخر، وتقيم الحواجز بينها وبين العالم، وتحبّذ العيش في عزلة.

إذا كانت الكاتبة بديعة أمين قد اعتبرت ما حدث إبان العهد العثماني غزوًا ثقافيًا[١٦] قالت فيه: «وأعود للغزو الثقافي فأؤكد صفته المعاصرة نظرًا إلى أننا كنا قد تعرضنا قبل ذلك لهيمنة ثقافية أجنبية إبان العهد العثماني»، ولم يخفف من حدّة غضبها على هذا الغزو كون العثمانيين مسلمين مثلها، فماذا سنقول في مقابل ذلك عن محاولة إحلال ثقافة عربية في مكان الثقافة الكردية؟ ألن يعتبر ما يمكن أن نقوم به غزوًا كذلك ولا يختلف إلا في بعض التفاصيل عن أي غزو آخر؟

عندما بحث شاعر النيل حافظ إبراهيم عن هوية يستند إليها في رفضه الاستبداد الإنجليزي في مصر والسودان لم يجد أفضل من اللغة العربية لتكون الهوية التي يبحث عنها. ومثل ذلك أيضًا، ألم يكن من حق أحمدي خاني الشاعرالكردي الشهيراختياراللغة الكردية بدل أيّ من اللغات الثلاث التي كان يتقنها : الفارسية والعربية والتركية لكتابة الملحمة الشهيرة «**مم وزين**» بها.

وكلاهما حينما فعل ذلك، فإنما لاعتقادهما الجازم بأن موقع اللغة لا مثيل له، وفي ذلك دلالة أيضًا على افتخار الاثنين بهويتيهما: الأول بهويته العربية، والثاني بهويته الكردية، واستعدادهما للدفاع عنهما.

ذلك أن من أولى أدبيات السيّد الذي يريد أن يكون سيّدًا على مجرد أتباع، العمل على زرع لغته بدل لغة الآخر وبحسب ما يرى أكثر من عالم اجتماع. والتاريخ البعيد والقريب كلاهما معًا، لا يزالان يشهدان على ما جرى بين شعوب الكرة الأرضية، ذلك أن اللغة هي الأداة البرهانية لمسلمات العقل التاريخي، وثمة ما يتعين على السلطان الجديد أن يفعله لإحكام هيمنته على الآخر، أن ينسخ لغة الآخر، ويحلّ لغته مكانها[١٧]. ولربما لهذا السبب فعل الشاعران العربي والكردي ما فعلاه من الكتابة كلّ واحد منهما بلغته، التي هي لغة قومه التي يحافظ باستخدامها على شخصيته وهويته.

ما يطمح إليه الكرد أمر طبيعي، حتى لو نظرنا إليه بمعزل عن مختلف المؤامرات التي حيكت ضدّهم فوزعتهم ووزعت أرضهم بين أربعة بلدان. فاستقلال الحيز الثقافي لا يتحدّد بعائدية الأرض أيضًا، ويعدّ حالة معنوية وروحية من حق المكون الإجتماعي المحافظة عليها، دون أن يغيب عن الأذهان أن الكرد لم يظهروا إلى التاريخ فجأة، وإن وجودهم في ذات المكان الذي يعرف اليوم باسم كردستان يعود إلى ما قبل الميلاد. واعتبارًا من ذلك التاريخ يلاحظ الباحثون أن الكرد قد حافظوا على وحدتهم وخصائصهم الأثنية وعلى لغتهم وهويتهم القومية ضمن وطنهم التاريخي كوردستان رغم عدم تمكنهم من تشكيل كيان سياسي مستقل مثل سائرشعوب المنطقة [١٨]. وهذا ما يراه كذلك العالم الأنثروبولوجي هنري فيلد، الذي قال عن الكرد بأنهم شعب أو جماعة متجانسة، فرقهم عن سواهم يتمثل في عرض الرأس[١٩].

ونحن عند الحديث عن شعب متجانس من حيث خصائصه الأنثروبولوجية، لا يغيب عن أذهاننا التعاقب المكاني لحضارة متعددة الوجوه أنتجها الكرد عبر تاريخ حياتهم الحافلة بالعدوانات عليهم وبهجمات الغزاة التي ما إن تتوقف، حتى تعود من جديد. وهوالتاريخ الذي يمتشقوه كما يمتشق الفرسان السيوف في دفاعهم عن كيانهم الوجودي، ومنه الكيان الثقافي. هنا يأخذ رشيد فندي صاحب كتاب «**الفكر القومي الكردي**» عن الرحالة العثماني أوليا جلبي، الذي كان قد ارتحل في كوردستان الشمالية في عام ١٦٥٥ م قوله: «هناك خمسة عشر جامعًا كبيرًا في ديار بكر، وفي كل واحد منها توجد مدرسة لدراسة العلوم، ومنها مدرسة الإيبارية المشهورة، إذ يدرّس فيها علم البيان، ومدرسة خسرو باشا ويدرّس فيهاعلم الكلام. وفي دياربكرستون سوقا مثل سوق الزجاج وسوق العطارين وسوق الدلالين وسوق الحدادين»...إلخ[٢٠].

إن التواصل والحوارالثقافي يعني عملية اللقاء بين ثقافتين متميزتين تسعى كلّ واحدة منهما إلى التفاعل مع الآخرين في عملية تبادل وعطاء وتواصل دون أن يؤثر ذلك على خصوصية أيّ منهما[٢١]. وبعكس ذلك فإن ثقافة الاختراق التي هي نفسها الثقافة المستبدة المتعالية، تقوم على فكرة خرق الثقافات الأخرى غيرالمشابهة لها، بهدف تدمير نسيجها الداخلي، وإعادة تركيبها على وفق هواها ورغباتها، وبما يتلاءم مع محاولة دمجها في مجالها وتذويبها تمامًا بحيث لا يبقى لها أيّ وجود.

لقد كتب الكثير حول الثقافة الغربية، فقيل فيها أنها ثقافة إمبراطورية تنحو إلى السيطرة، فأنتجت الاستعمار والعنصرية، ودفعت الكثيرين بالتالي لمحاكمتها

وفضح موجهاتها غير الإنسانية، فهل يمتلك المثقف العربي مثل هذا الاستعداد للجلوس في قاعة المحكمة ليحاكم كما حوكم كثير من المثقفين الغربيين ممن أنتجوا ثقافة المستعمر؟ إنه في حالة الإجابة بالنفي، وهو ما نتمناه، مدعو للنظر إلى الثقافة الكردية كمثل نظرته لثقافته العربية، وذلك على اعتبار أنّ الأساس في كل ثقافة من ثقافات الإنسان، إنما هوالتركيب التفاعلي بين عناصر الوجود الاجتماعي: الأشخاص والأشياء والأفكار جميعها معًا.

أخيرًا، علينا أن ندرك بأنه ضمن التركيب أعلاه تتوجه الثقافة إلى أن تكون إطارًا لتحقيق الفعالية أوالركود، وللاستقلال في حيزها المكاني الذي نقصده، وتسعى إليه الثقافة الكردية في تجلياتها.

الهوامش

(١) د. عبد العزيز حموده، **المرايا المقعرة**، ص٣١.

(٢) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٤/، ص٥٤

(٣) د. فؤاد حمه خورشيد، **اللغة واللهجات الكردية**، دار الثقافة والنشر الكردية، بغداد ٢٠٠٥، ص٣.

(٤) د. عبدالله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٤ ص١١٥.

(٥) أنظر: محمد علي عوني، المقدمة إلى كتاب «**شرفنامة**»، تأليف الأمير شرفخان البدليسي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧، ص٧٣.

(٦) د. فؤاد حمه خورشيد، المرجع نفسه، ص١٤.

(٧) ديرك كينن، **الكرد وكردستان**، ترجمة صلاح عرفان، مركز الدراسات الكوردية، سليمانية، ٢٠١٠، ص١٧.

(٨) رشيد فندي، **الفكر القومي الكوردي**، دارسبيريز للطباعة والنشر دهوك، ٢٠٠٨، ص١٢.

(٩) علي حسن الفواز، **عواء الطبيعة، قراءة في حداثة الإبداع الكردي**، من المقدمة، السليمانية ٢٠٠٩، ص١٧.

(١٠) جون جوزيف، **اللغة والهوية**، ترجمة د. عبدالنور خراقي، سلسلة **عالم المعرفة**، ع: ٣٤٩/٢٠٠٧، ص٣٥.

(١١) جون جوزيف، **اللغة والهوية**، مرجع سابق، ص٨٥.

(١٢) ديرك كينن، **الكرد وكوردستان**، ص٢٢.

(١٣) د. علي محيي الدين القره داغي، **نحن والآخر**، مؤسسة باتلي للنشر، ٢٠٠٦، ص١٤٤.

(١٤) هانس بيتر مارتن، **فخ العولمة**، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة **عالم المعرفة**/ ٢٣٨/ ١٩٩٨، ص٥٤-٥٥.

(١٥) د. علي عقلة عرسان، **العولمة والهوية**، مجلة **أوراق**، عمان، العدد ١٤، ٢٠٠٠.
(١٦) أنظر بديعة أمين، **مواقف في الفكر والثقافة**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠١، ص٥٢.
(١٧) أحمد فؤاد سليم، مجلة **العصور الجديدة**، القاهرة ١٩٩٩.
(١٨) د. فؤاد حمه خورشيد، **أصل الكرد**، وزارة الثقافة، بغداد ٢٠٠٦، ص٢٥.
(١٩) أنظر فؤاد حمه خورشيد، نفسه ص٣٢.
(٢٠) رشيد فندي، **الفكر القومي الكردي**، مرجع سابق، ص ٤٨.
(٢١) إيمان زمزم، **حوار الثقافات وصراع الحضارات**، مجلد **ألف ياء**، ١/ ٢٠٠١.

التنمية الثقافيّة والتنمية الشاملة*

أ. ثابت الطاهر**

عندما اخترت موضوع «التنمية الثقافية والتنمية الشاملة» موضوعًا لحديثي هذا، فقد كان ذلك لقناعتي بأنه لا يمكن تحقيق تنمية شاملة في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والإعلامية من دون تنمية ثقافية، لأن مفهوم «الثقافة» يرتبط بكل مناحي الحياة.

ولن أحاول أن أُثقل على هذه النخبة الفاضلة من الأساتذة والمفكرين بتعريف الثقافة كما وردت في المراجع الأدبية والعلمية – وهي كثيرة –ولكني وجدتُ أن العامل المشترك في هذه التعريفات هو المعرفة، وارتباطها بالقيم الحياتية والاجتماعية والوعي والسلوك. وأستأذنكم بالإشارة إلى واحدٍ فقط من هذه التعريفات، وهو للمفكر العربي الكبير المرحوم الدكتور أحمد صدقي الدجاني. فقد رأى أن «الثقافة بأبسط تعريفاتها هي مجموعة من عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات».

وكُنت قد عرّفتُ الثقافة بأنها «علمٌ وفكرٌ ومعرفة، وارتباط بقضايا المجتمع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية»، وكان هدفي من هذا التعريف أنه إضافة للخلفية المعرفية والعلمية والإنسانية في ميادين الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع، التي يجب أن تتوافر لدى المثقف لتكوين ثقافته العامة، فلا بدّ أن يتفاعل

---

* نصّ محاضرة الأستاذ ثابت الطاهر، ضيف الشرف، في ملتقى الأيام الثقافيّة الليبية، التي استضافها المنتدى (٢٤-٢٠١٤/٢/٢٥).

** المدير العام السابق لمؤسسة عبد الحميد شومان الثقافيّة؛ وعضو المنتدى/الأردنّ.

مع المجتمع الذي يعيش فيه – إذ ليس من المفروض أن يعيش المثقف في بُرج عاجي، بعيدًا عن الناس، أو يقف موقف المتفرج من الأحداث التي تجري في المجتمع الذي يعيش فيه، وبناءً على هذا التعريف، وإذا اعتبرنا العلم أحد مكوّنات الثقافة، وأساسًا لتكوين المعرفة، وإذا كانت المعرفة هي حجر الزاوية في التنمية، فإن العلم والمعرفة هُما الغذاء لفكر الإنسان.

وقد أشارت تقارير التنمية الإنسانية العربية إلى ضعف نشر المعرفة وإنتاجها، وإلى ضرورة تنمية القدرات الإنسانية في المعرفة من أجل إقامة مجتمع المعرفة في الوطن العربي.

أما التنمية الثقافية: فهي القاعدة الأساسية للتنمية بمفهومها الشامل.

ولمّا كان الإنسان هو الهدف الأسمى للتنمية، وهو غايتها ووسيلتها، فإن الاستثمار في الإنسان هو الهدف الرئيس الذي يجب أن نسعى إلى تحقيقه، ليكون الإنسان عضوًا فاعلاً في العملية التنموية، وفي المجتمع الذي يعيش فيه. ولا شك أن أهم استثمار في الإنسان هو الاستثمار في التعليم – بدءًا بالتعليم الاساسي وانتهاءً بالتعليم الجامعي مع تأكيد أهمية التعليم المهني – بحيث تكون مخرجات التعليم متوافقة مع متطلبات التنمية والتطور التكنولوجي الذي يشهده العالم، وبحيث يكون نظام التعليم قادرًا على إفراز كوادر بشرية مؤهلة وقادرة على مواكبة تطور المعرفة في التخصصات التي تتطلبها التنمية. وما دمتُ في مجال الحديث عن التعليم، تجدر الإشارة إلى تدني ما ينفق على التعليم في عدد كبير من الأقطار العربية سواءً كنسبة من الدخل القومي أم كنسبة من الإنفاق العام، كما أن هناك قناعة تامة بتدني مستوى التعليم بشكل عام، وأن مناهج التعليم في الوقت الحاضر لا تزال قاصرة عن مواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي الذي يشهده العالم، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في هذه المناهج والتخصصات لنكون قادرين على التعامل مع المسيرة التنموية بكفاءة واقتدار. هذا، إضافة إلى أهمية عملية التدريب التي يجب اعتبارها عملية مستمرة لتأهيل الكوادر البشرية للتعامل مع التطورات التكنولوجية المتسارعة.

ولا بد من الإشارة هُنا أيضًا إلى أن سياساتنا التنموية لا تزال قاصرة عن التعامل مع البحث العلمي والتطور التكنولوجي – سواءً بسبب ضآلة المخصصات التي ترصد لذلك، أو بسبب عدم توفير البيئة المناسبة للبحث العلمي. ولا يزال الإنفاق على البحث العلمي والتطور التكنولوجي في الوطن العربي يعادل أقل من ربع المعدل العالمي لذلك– على الرغم من تأكيد القمم العربية أكثر من مرّة على ضرورة دعم البحث العلمي[1]. وأقول هُنا أنه إذا كان التعليم هو القاعدة الأساسية التي تُبنى عليها حضارة الأمة، فإن البحث العلمي هو الوسيلة لتحقيق نهضتها وتقدمها، وأرى أن تعطى الأولوية للأبحاث العلمية التطبيقية في الموضوعات التي ترتبط بقضايانا الأساسية الاقتصادية والاجتماعية. ولا بد من إسهام القطاع الخاص في دعم وتمويل البحث العلمي – كما هو الحال في معظم دول العالم – لأنه بالنتيجة هو المستفيد الأكبر من ذلك.

قدّر معدل الإنفاق العربي على البحث والتطوير بحوالي (٤) دولارات لكل نسمة مقابل (٩٥٣) دولارًا في الولايات المتحدة و(٥٠) دولارًا في الصين.

وإذا كانت التنمية الثقافية هي القاعدة الأساسية للتنمية كما أسلفت، فإن الهوية الثقافية لأي أمّة هي لغتها، واللغة العربية هي الركن الأساسي في منظومة الثقافة بشتى عناصرها، ويمكن القول أن اللغة هي هوية الأمّة، ولذا، فإن اهتمامنا بالتنمية الثقافية يجب أن يبدأ بالاهتمام بلغتنا العربية.

وعلى الرغم من أن الدساتير في معظم الدول العربية نصّت على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة، وعلى الرغم من القرارات التي اتخذت في القمم العربية بتأكيد دور اللغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية، وتأكيد ضرورة إيلائها اهتمامًا ورعاية خاصة، باعتبارها وعاءً للفكر والثقافة العربية، ولارتباطها بتاريخنا وثقافتنا وهويتنا، إلاّ أن الاهتمام باللغة العربية في تراجع أمام التوسع

(١) قدّر معدل الإنفاق العربي على البحث والتطوير بحوالي (٤) دولارات لكل نسمة مقابل (٩٥٣) دولار في الولايات المتحدة و(٥٠) دولار في الصين.

باستعمال اللغات الأجنبية، ومع أنني لا أدعو لإهمال تعليم اللغات الأجنبية في مدارسنا، والانفتاح على الثقافات العالمية، والتواصل مع الآخر بأسلوب حضاري مناسب، بل أؤكد ضرورة ذلك، إلا أن هذا يجب ان لا يكون على حساب لغتنا العربية وثقافتنا، ومن الضروري الإشارة هُنا إلى موضوع العولمة، وأثرها على ثقافتنا، وفي هذا المقام أرى من الجدير بالذكر أن أشير إلى دراسة قيّمة حول هذا الموضوع قام بها الدكتور محمد حسن البرغثي وأصدرها في كتاب عام ٢٠٠٧ بعنوان «**الثقافة العربية والعولمة**». كما قدّم محاضرة حول هذا الموضوع في منتدى عبد الحميد شومان الثقافي بتاريخ ٢٠٠٨/٤/٢١.

وفي مجال الحديث عن التنمية الثقافية، لا يمكن تجاهل أثر الثقافة الإلكترونية على ثقافتنا من خلال الإنترنت ووسائل الإتصال الحديثة، وكان هذا من الأسباب التي أدت إلى ضعف الإقبال على القراءة بشكل عام – يضاف لذلك ارتفاع معدّل نسبة الأميّة في الوطن العربي التي قُدّرت بحوالي ٢٥٪، وتختلف هذه النسبة من قطر إلى آخر.

وفي مجال الحديث عن القراءة ونشر الكتب باللغة العربية، فقد ورد في تقرير لمنظمة اليونسكو أن إنتاج العرب من الكتب لم يتجاوز ١,٥٪ من الإنتاج العالمي، وأن عدد الكتب المنشورة لا يتجاوز (٣٠) كتابًا لكل مليون عربي، مقابل (٢١٢) كتابًا في الولايات المتحدة الأمريكية، و(٥٨٤) كتابًا في الاتحاد الأوروبي.

ولكني أرى أنه ليس المهم في هذه المرحلة التي نعيشها عدد الكتب التي نصدرها، أو المقالات التي ننشرها، أو القصائد التي ننظمها، بل المهم هو: ماذا نكتب؟ وعن أي الموضوعات يجب أن نتحدث؟ وماذا سنقول في كتاباتنا لأبنائنا عن مرحلةٍ مضت وانقضت بمشكلاتها وصعوباتها، ومرحلة ما زلنا نعيشها بمآسيها وآلامها وتناقضاتها... وماذا سنقول لهم عن المستقبل الذي نتطلع إليه؟ وهل سنتحرى في كتاباتنا الصدق والأمانة والنزاهة، أم ستكون كتاباتنا متلونة حسب التلاوين السياسية ومراكز القوة السياسية المتغيرة من حينٍ لآخر. وهل ستُتاح

لنا حُريّة إبداء الرأي فيما نقول ونكتب؟ والمهم أن نكون صادقين مع أنفسنا ومع المجتمع فيما نقول ونكتب.

إذا انتقلنا بعد ذلك إلى الشأن السياسي أو التنمية السياسية. فإن أهم متطلبات التنمية السياسية هي نشر الوعي واليقظة وترسيخ مفهوم العدالة والحرية والمساواة، وتأكيد مبدأ تكافؤ الفرص في مجال التعليم والعمل. وهذا يتطلب بالدرجة الأولى التوعية بثقافة الديمقراطية – وهذا هو موضوع قيم وسلوك يرتبط بالثقافة التي ينشأ عليها المرء منذ طفولته – والتوعية بثقافة الديمقراطية يتطلب توعية الإنسان بحقوقه وواجباته وأسلوب ممارستها، وأشير هُنا إلى أن الدساتير في معظم الأقطار العربية أكدّت أن المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، وأكدت مبدأ تكافؤ الفرص. تُرى لو طبقت هذه المبادئ بعدالة، هل كُنا رأينا كل هذه الاحتجاجات والثورات؟ لقد قامت في عدد من الأقطار العربية حركات لتحقيق إصلاح سياسي، وتم اتخاذ عدد من الخطوات الجيدة في هذا السبيل. منها تعديل الدساتير وبعض التشريعات المرتبطة بالعملية السياسية.

وأرى أنه ليس المهم تعديل الدساتير وإصدار القوانين اللازمة لتفعيل مواد تلك الدساتير والقوانين فحسب، لكن المهم تطبيقها بعدالة ونزاهة وأمانة – وعلى سبيل المثال، لو تم إصدار أفضل القوانين للانتخابات، لكن العملية الانتخابية لم تتم بنزاهة وأمانة وشفافية، فما جدوى تلك القوانين؟ ومع أن الموضوع يظل موضوع قيم وسلوك، فإني مع هذا أرى أنه لا بد من السعي إلى توفير مساحة أوسع للمواطن في المشاركة في اتخاذ القرار والتأكد من سلامة تطبيقه لتضييق الفجوة القائمة بين المواطن وصاحب القرار. وفي مجال الحديث عن الشأن السياسي، لا بد من التحذير من الصراعات والخلافات الطائفية والمذهبية والاجتماعية التي انتشرت في أقطار الوطن العربي في السنوات الأخيرة، ولا بد من التوعية بعلاقة ذلك بالهوية الوطنية من جهة، وبالأمن الإنساني الذي يشمل كل ما يتعلق بأمن الإنسان وحريته وكرامته من جهة أخرى – ولا بدّ أن يكون للمثقف دور أساسي في هذا المجال.

التنمية الاقتصادية

لا بد من تأكيد أن التنمية الاقتصادية، سواءً على المستوى القطري أم على المستوى العربي فإنها يجب أن تبنى على خطط وبرامج واضحة تعتمد المعلومة الصحيحة والإحصائيات الدقيقة، ولا يجوز أن تكون قراراتنا الاقتصادية آنية أو مجرد قرارات لمعالجة أزمات طارئة، ولا بد أن يرتبط تنفيذ تلك الخطط والبرامج ببرنامج زمني واضح حيثما أمكن. ولا بد من مراعاة الأبعاد الإنسانية للقرار الاقتصادي سواءً بالنسبة لمعالجة قضايا الفقر والبطالة، أو قضايا الأمن الوظيفي، أو قضايا محاربة الفساد، بحيث يتم ذلك على أساس العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص ومراعاة أحكام الدستور والقوانين المرعية. ومن الضروري أن تشمل التنمية الاقتصادية المجتمع بأسره، وفي مواقعه كافة. ولا بد من بناء العلاقات الإنتاجية على أسس واضحة، وهذا يتطلب التوعية بثقافة الإنتاج وثقافة العمل – من حيث ضرورة قيام العامل بعمله بدقة وإخلاص وأمانة – وبحيث نسعى دومًا إلى تطوير المنتج والارتقاء بجودته لزيادة تنافسية منتجاتنا، وهُنا تؤدي عملية البحث والتطوير دورًا أساسيًا في ذلك.

ومن الضروري كذلك التحذير من الاستهلاك غير المبرّر، وتأكيد أهمية ترشيد الاستهلاك والإنفاق على المستويات الرسمية والخاصة – الجماعية والفردية – كل هذه الأمور تتطلب التوعية ووضع ضوابط لثقافتنا الاستهلاكية. ومن الأمور التي تجدر الإشارة إليها في الشأن الاقتصادي، موضوع المسؤولية الاجتماعية أو المجتمعية، وهي مسؤولية القطاع الخاص والشركات الكبرى تجاه المجتمع الذي تعمل فيه. وإذا كان هذا الموضوع قد حظي بالاهتمام في عددٍ كبير من دول العالم، فلا بد أن نوليه اهتمامًا خاصًا في وطننا العربي، بالنسبة لأوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية. وأشير هُنا إلى موضوع التكافل الاجتماعي وأهميته في مجتمعاتنا، وأشير في هذا المجال إلى القرار الذي كان قد اتخذ في مؤتمر القمّة الإسلامية بإنشاء صندوق عالمي للزكاة، وأرى أن هذه خطوة جديرة بالمتابعة الجادة لأهميتها في تحقيق التكافل الاجتماعي.

ولا بد من التأكيد من جديد أن البلدان العربية لا تستطيع مواجهة التحديات الاقتصادية الكبيرة والتعامل مع التكتلات الاقتصادية الكبرى على أساس قُطري. وإذا كُنا قد فشلنا حتى الآن في إقامة وحدة اقتصادية عربية، فلنبدأ بالتعاون بين قطرين أو أكثر، ثم نسعى إلى توسيع قاعدة هذا التعاون والتنسيق فيما بيننا. من خلال إقامة مشروعات مشتركة تراعي الميزة النسبية التنافسية لأي قطر يشارك في هذه المشروعات – وأشير في هذا المجال إلى أهمية التعاون بين القطاعين العام والخاص لتحقيق ذلك. وقد يرى البعض أن هذا من الأمور الصعبة بعد المحاولات الكثيرة السابقة، لكن يجب أن لا نيأس، ويظل واجبنا أن نؤكد باستمرار على أهمية التعاون الاقتصادي لتحقيق التكامل الاقتصادي؛ سعيًا بعد ذلك لإنشاء وحدة اقتصادية عربية أو سوق عربية مشتركة.

التنمية الاجتماعية

لا بد من التذكير بأنه إذا كان السبب المباشر لقيام الحراك الثوري في بعض الأقطار العربية يرتبط بالبطالة والفقر، فلا بد أن تُعطى الأولوية لمعالجة هاتين القضيتين، ويكون ذلك بدايةً – من خلال تأكيد على العدالة الاجتماعية ومبدأ تكافؤ الفرص في التعليم والعمل – كما أسلفت – ولا بد من السعي إلى استقطاب استثمارات توفر فرص عمل للمواطنين في مختلف مواقع العمل، ولا بد أن تتضمن قوانين الاستثمار منح الحوافز الضرورية لتشجيع ودعم هذا التوجه.

ومن ناحية أخرى، لا بد من التوعية بضرورة الإقلاع عن عادات وتقاليد تسود مجتمعنا ويترتب عليها إنفاقًا كبيرًا غير مبرّر، وهذه كلها أمور ترتبط بسلوكنا وثقافتنا وظروفنا الاجتماعية – وأؤكد هُنا مرّة أخرى أهمية ترشيد النفقات في القطاعات كافة. ومن هُنا نرى أن الشأن الاجتماعي يرتبط إلى حدٍ كبير بالشأن الاقتصادي.

التنمية الإدارية

لا شك أن من أهم نواحي الضعف والتقصير في عددٍ كبير من مؤسساتنا الرسمية والخاصة – ضعف الإدارة، أو عدم توفر كفاءات قيادية إدارية كافية، تستطيع قيادة المؤسسات بكفاءة واقتدار.

وأرى أن هذا يتطلب تأهيل الكفاءات الإدارية في مؤسساتنا التأهيل الذي يمكنها من قيادة العملية التنموية والتعامل معها بكفاءة، ولا بد من إعطاء التدريب الاهتمام اللازم.

وهُناك ناحية أخرى أرى من الضروري الإشارة لها في هذا المجال، وهي أسلوب تعامل الإداري، والموظف مع الناس على مختلف مستوياتهم. وكثيرًا ما كان أسلوب تعامل المسؤولين الإداريين سببًا في خسارة الكثير من الفرص والموارد، وهذا الموضوع يرتبط بالسلوك والثقافة والتربية التي ينشأ عليها الإنسان منذ طفولته. ولذا اعتبر كثيرون أن الإدارة هي علم وفن وذوق وأخلاق. والبيروقراطية الإدارية التي نشكو فيها باستمرار ليست سوى عملية ترتبط بالسلوك والقيم، وهذه كلها من عناصر الثقافة.

دور الإعلام

ولا بد من الإشارة إلى دور الإعلام في القضايا التي تحدثنا عنها كافة، لأن الإعلام يمكن أن يؤثر على تفكير وحياة وتصرفات المواطنين، وعلى الأمن الوطني والأمن الإنساني بشكل عام، ومن الضروري تحري الدقّة والصدق وصحة المعلومة التي تنشر، لأن المعلومة عنصر أساسي في اتخاذ أي قرار، وسلامة القرار تعتمد على صحة المعلومة التي يبنى عليها. ولا بد من الانتباه واليقظة والحذر من المعلومات التي تنشر من خلال أنظمة الاتصالات المتنقلة، وشبكات التواصل الاجتماعي، والمواقع الإلكترونية العديدة – إذ كثيرًا ما يؤدي نشر معلومات غير دقيقة من خلال هذه المواقع إلى إحداث بلبلة تسيء للأمن الوطني والإنساني والاستقرار. ولا بد من وضع خطة تهدف لحماية أمن المعلومات نتيجة الخروقات والتهديدات الأمنية عبر شبكات الاتصال والإنترنت، وضرورة التوعية بأهمية هذا الموضوع.

الأمن الثقافي

إن الأمن الثقافي لا يقل أهمية عن الأمن السياسي والأمن الغذائي، فهو ضروري لبقاء الأمة متماسكة في وجه محاولات الاختراق والاحتواء من الخارج – والأمن الثقافي له دور كبير في تحقيق الأمن الوطني، والإسهام في مواجهة الصراعات

الداخلية والعنف المجتمعي الذي انتشر في عدد كبير من مجتمعاتنا في الآونة الأخيرة بشكل ملحوظ. ولا بد من أن نولي هذا الموضوع اهتمامًا خاصًا لارتباطه بثقافتنا والتحديات العديدة التي نواجهها في مجتمعاتنا.

كلمة ختامية

لقد حاولت أن استعرض في محاضرتي هذه قضايا مختلفة ترتبط بالتنمية، وحاولت الربط بين دور الثقافة والتنمية الثقافية مع التنمية في القطاعات المختلفة، وأشرت إلى بعض التحديات التي تواجه ثقافتنا العربية. والآن، ماذا علينا أن نفعل؟ ما هو دور المثقف والثقافة في هذه المرحلة – ونحن نعيش مرحلة شهدت ولا تزال تشهد تغيرات كثيرة في عددٍ من الأقطار العربية، يتساءل البعض: هل نحن بحاجة إلى ثقافة جديدة للتعامل مع هذا الواقع الجديد؟ ووضع البعض هذا السؤال بصيغة أخرى: هل نحن بحاجة إلى تغيير الثقافة أم إلى ثقافة التغيير؟

وأرى بأنه ما دام أن الثقافة حركة دينامية متطورة، فلا بد أن نسعى إلى تطوير مفاهيمنا وحراكنا الثقافي لينسجم مع هذا التغيير الذي يشهده وطننا العربي. وإذا كان البعض يرى أن المثقف العربي اتخذ في بداية الحراك الثوري الذي شهدته بعض الأقطار العربية – موقف المراقب والمتفرج، ولم يكن له إسهام مهمّ ومباشر في الأحداث والمواقف التي وقعت والتي تلت ذلك، فإن المرحلة التي نمر بها، والمستقبل الذي نتطلع إليه، يضع على عاتق المثقف مسؤولية كبيرة، تستدعي وضع استراتيجية ثقافية عربية أو ميثاق ثقافي عربي يحدد قواعد العمل الثقافي في المرحلة المقبلة، وآمل أن يكون لقاؤنا في هذا الملتقى خطوة أولى لتحقيق هذه الاستراتيجية التي أتحدث عنها.

ومن الضروري أن تعكس هذه الاستراتيجية، أو الميثاق الثقافي العربي المقترح الأهمية التي يجب أن نوليها في الوطن العربي للثقافة وللعمل الثقافي في مجالاته المختلفة.

وإذا كانت الحكومات في معظم الأقطار العربية لا تولي الثقافة والشأن الثقافي الاهتمام الكافي بدليل ضآلة المخصصات التي ترصد في موازناتها لوزارة الثقافة، فلا بد من تأكيد ضرورة زيادة هذه المخصصات، وتقديم كل دعم ممكن لهذه الوزارة، لتتمكن من القيام ودعم الأنشطة في مختلف المجالات والقطاعات الثقافية، نظرًا لارتباط الثقافة بكل عناصر الحياة. ولا بد أن يكون لمؤسسات المجتمع المدني إسهام فعّال أيضًا في الشأن الثقافي لأن هذا جزء من مسؤوليتها تجاه المجتمع.

ويظل هذا الموضوع الهام جديرًا بالمتابعة من خلال متابعة الحوار وتبادل الرأي لنصل إلى تنسيق المواقف العربية، والارتقاء بالعمل الثقافي في الوطن العربي للمستوى الذي ننشده - بحيث يكون قادرًا على الإسهام الفعّال في معالجة قضايانا التنموية المختلفة، باعتبار أن التنمية الثقافية هي القاعدة الأساسية للتنمية بمفهومها الشامل.

القـــدس
الأبعاد الإنسانيّة المفقودة لمدينة فريدة*

غبطة البطريرك فؤاد الطوال**

مقدمة

ليست القدس مدينة عادية بشؤونها المعيشية اليومية، من ماء وكهرباء وسكن وحركة سير وغيره. إنها أكثر من ذلك بكثير. هنالك أمكنة مُقدَّرٌ لها أن تحمل في ثناياها مصير العالم كله والبشرية بأسرها. القدس واحدة منها، لا بل أهمها، وربما الوحيدة. في هذه المدينة، يتجلّى سر الله وسر الإنسان، ولا يمكن فصلهما، إذ يؤدي الواحد إلى الآخر مباشرةً ويتفاعل معه، ولا يمكن فهم الواحد دون الآخر. وإذا نحن توقفنا، في هذه المداخلة، عند الأبعاد الإنسانية لهذه المدينة المقدسة، فمن باب التخصيص لا الفصل. وهذه الأبعاد الإنسانية لا نستمدها من رؤية أسطورية بعيدة عن الواقع، بل من الواقع اليومي الملموس الذي تعيشه هذه المدينة المقدسة.

تشكّل مدينة القدس تحديًا حادّا، ومباشرًا، وملحًا، لإنسانيتنا. وهذا التحدي يلامس أرواحنا وعقولنا وقلوبنا ووجداننا وأجسادنا، بحيث لا نستطيع أن نقف حياله محايدين أو لامبالين أو متفرجين أو غافلين. فالمسألة ليست مسألة عابرة، بل مسألة

---

* فصل من كتاب «**البعد الإنسانيّ لتاريخ مدينة القدس**»، الذي سيصدر عن المنتدى قريبًا.
** بطريرك القدس للاتين.

تمسّ إنسانيتنا في الصميم. ولكونها تحديًا، يمكن أن تفرز هذه المدينة المقدسة المشاعر الكثيرة والعميقة والجامحة والمتباينة والمتناقضة، لأنها تمسّ أكثر الأوتار حساسية وعمقًا في صميم ذواتنا. فهي قد تفرز أكثر المشاعر عدوانية وتصلُّبًا وعنفًا، كما يمكن أن تفرز أكثر المشاعر إنسانية وانفتاحًا وانسجامًا. تتحدانا مدينة القدس، وتضعنا، بشكل يومي ومباشر وحاد، أمام خياراتنا، الفردية والجماعية: فإما أن نجنح إلى خيار آلية الموت أو نهتدي إلى خيار جدليّة الحياة. في هذه الحالة الأخيرة، وفي هذه الحالة فقط، تعطينا القدس الحياة، وتعطي الحياة من خلالنا.

في هذه المحاضرة، نحاول أن نصغي لنداءات هذه المدينة المقدسة، بتواضع ورويّة، علنا نسمع أصواتها الداخلية التي تدعونا إلى أن نرتفع فوق أنفسنا لنلتقي بأحسن ما فينا، فنرتفع برفعة القدس، بدل أن ننحدر إلى المدارك الملوثة من الذات البدائية، فنُنْزِل القدس إلى مستوى تلك التلوثات. هذا هو التحدي الكبير الذي تمثله مدينة القدس. في هذه المداخلة، نقف عند بعض جوانب هذه النداءات والتحديات، لعلنا نجد في القدس خشبة خلاص لبشريتنا، لا مستنقع هلاك.

مدينة الأسئلة الكبرى

في القدس، تتجمع الأسئلة الإنسانية الكبرى، التي تقلق البشرية اليوم أكثر من أي وقت مضى. ويمكن أن نحصر هذه الأسئلة تحت عناوين ثلاثة:

- من هو الله؟... من المتداول أن نقول أن القدس هي مدينة الله. وهذا صحيح. فالله اختار هذه المدينة لتكون محط حواره مع البشرية. وهذا ما تُجْمِع عليه الديانات الثلاث الكبرى. ولكن أي إله؟... هذا هو السؤال الذي تطرحه علينا مدينة القدس. ومن ينكر أن الله، في السياق التاريخي الحالي، أصبح في واجهة الأسئلة الإنسانية الكبرى؟ ولكن، أي إله؟ إله الحقد أم إله الحب؟ إله جامع أم إله قبلي وقومي؟ إله العنف أم إله الرحمة؟ إله الإدانة أم إله الرأفة؟... وهذه أسئلة لا تطرح على الله، بالطبع، بل على المؤمنين به.

- من هو الآخر (فردًا وجماعة)؟... السؤال الثاني، الذي تطرحه علينا مدينة القدس بكل مأساويته هو: من هو الآخر؟ إن السؤال عن الله هو، في الوقت نفسه، سؤال عن الإنسان. هل الآخر خصم أم صديق؟ عدو أم شريك؟ كيف أتعامل معه؟ من منطق: إما أنا أو هو؟ أم من منطق: أنا وأنت؟
- من أنا (بالمفرد) ومن نحن (بالجمع)؟... إن هذا السؤال يضعنا أمام إشكالية شائكة، هي إشكالية الهوية. هل هويتي مُكمِّلة لهوية الآخر أم تهديد لها؟ هل الهويات المتنوعة متنافرة ومتناحرة أم متلاقية ومتحاورة؟...

في القدس تطرح هذه الأسئلة، لا بشكل نظري، بل بشكل واقعي، ملموس، يومي. في هذه المدينة تطرح هذه الأسئلة، وفي القدس أجوبتها. ولا بد من القول إن هذه الأسئلة هي مترابطة في ما بينها ترابطًا وثيقًا، بحيث إن الإجابة على واحدة منها هي إجابة عليها كلها، وكذلك الأجوبة. وإلى مزيد من التفاصيل.

تحدي الآخر

يشكّل الآخر قضية القضايا في عالمنا المعاصر، لعدة أسباب لا حاجة إلى التوقف عندها هنا. وفي مدينة القدس، يأخذ الآخر شكلاً ملموسًا، واقعيًا، بعيدًا عن الأحلام والنظريات والتخيلات. يكفي أن أخرج من باب بيتي في الصباح لألتقي بهذا الآخر بكل ألوانه أشكاله وتركيباته وعوالمه. إذا كان تحدي الآخر هو إشكالية في العالم كله، فإنه في مدينة القدس يأخذ شكلاً حادًا ومستعجلاً وملحًا. لا أستطيع أن أتجنبه. فهو يستفزني في كل لحظة، ويتحداني، بكل لحظة. ويمكن القول أيضًا إنه يدعوني في كل لحظة، وينادي ويستفزني ويستنطقني في كل لحظة. ولا أستطيع أن أتهرب من هذه الإشكالية. فهي تواجهني في كل متجر، وفي كل مكتب، وفي كل زاوية، وفي كل خطوة. ما العمل؟... لا أستطيع أن أتجنب السؤال أو تجاهله أو التهرب منه. فهو مطروح في كل لحظة من لحظات وجودي في هذه المدينة.

وهنا تبدأ هذه العملية الإنسانية التي يتشكّل فيها الآخر في وأتشكّل أنا فيه. وهنا يمكن أن تأخذ العلاقة بالآخر كل الاتجاهات. يمكن أن تأخذ منحى الاقصاء أو المشاركة، منحى الإلغاء أو الاستيعاب، منحى التقارب أو التباعد، منحى الإدانة أو الرحمة، وغيرها من المشاعر الإنسانية المتناقضة. وإذا بنا أمام تحدٍ إنساني يقتل إنسانيتنا أو يحييها، أمام تحدٍ إنساني يضعني أمام خيارات ملحة، خيارات موت أم خيارات حياة.

تحدّي اللقاء

يكفي أن نجتاز سيرًا على الأقدام أحد شوارع القدس من أوله إلى آخره، خصوصًا في المدينة القديمة (لنقل خان الزيت، مثلاً)، لنشاهد هذا الكم الهائل والمذهل من التجمعات البشرية، بلغاتها، وألوانها، وثقافاتها، وملامح وجوهها، ورموزها، وطريقة تصرفها. نجد أبناء ديانات مختلفة، وكنائس كثيرة، وشعوبًا متنوّعة، منها ما هو محلي، ومنها ما قَدِمَ من جميع أرجاء الأرض ليقوموا برحلة في إنسانيتهم من خلال السير على حجارتها القديمة وأرصفتها الغارقة في القِدم والتي تروي حكايات وحكايات. في هذه المدينة، يلتقي الشرق والغرب، الشمال والجنوب، وأبناء القارات الخمس، منهم من يؤمن بالسماء ومنهم من لا يؤمن بها... وكل واحد يتحرك وكأنه في بيته، لأنه يرى أن جزءًا من كيانه، الإنساني والروحي، الشخصي والجماعي، يتماهى مع هذه المدينة...كيف ندير هذا التواجد الواسع لهذه العناصر البشرية؟

بينما نسير في شوارع القدس العتيقة، قد ندير وجهنا لذاك، ونتمتم كلمة جارحة لغيره، ونتهكم على آخر... وإذا بهذا الوجود يفرز حالة من الانحدار إلى غياهب الذوات الملوثة، فيتحوّل اللقاء إلى صراع، وتوتر، وعدوانية، وعنف. بكلمة، تتحوّل القدس إلى مكان ينظر فيها فيها قائين إلى أخيه هابيل نظرة الحقد والعداء، وإذا بالأخ يتحوّل خصمًا، أو منافسًا، أو عدوًا. في هذه الحالة، وأمام هذا التجمع المذهل، لا نريد أن ننظر إلا إلى أنفسنا، ولا نرى غير أنفسنا، مع هذه الرغبة الدفينة في إلغاء الآخر.

ولكن ماذا يحدث لو قبلنا التحدي؟... وقبول التحدي معناه الدخول في مسار إنساني، يحوّل هذا التجمع إلى موعد لقاء. في هذه الحالة، تبدأ روحية اللقاء تأخذ مجراها في ذواتنا الداخلية، فنخرج من ذواتنا لنلتقي بمن هو غيرنا، ومختلف عنا، وغريب عن ثقافتنا وطريقة حياتنا. وإذا بنا أمام حالة إنسانية يتحول فيها التجمع إلى لقاء، مع كل عناصر هذه الحالة الإنسانية التي تفرز الحياة وتعطي الحياة. وإذا بنا نفرح بالآخر، ونتبادل التحية معه، ونوجه له كلمة لطيفة ويبادلنا بمثلها. وإذا بشوارع القدس تتحول إلى مكان لقاء، في «الروح والحق». إن هذا الخروج من الذات للقاء الآخر هو عملية إنسانية من الطراز الأول، تجعلنا نخرج من بابل إلى... نعم، إلى القدس. إن القدس هي الصورة المناقضة لبابل. إذا كانت بابل هي مدينة الألسنة التي لا تريد أن يفهم بعضها على بعض، فالقدس هي المدينة التي تجعل جميع اللغات لغتنا.

تحدي الحوار

إن اللقاء إن لم يتحوّل إلى حوار فإنه يفقد معناه. والحوار روحيّة قبل كل شيء. وهنا اسمحوا لي أن استشهد بمقطع من الرسالة الثانية لبطاركة الشرق الكاثوليك، التي تتوسّع في تعرض هذه الروحية:

«والحوار موقف روحي قبل كل شيء يقف فيه المرء أمام ربه محاورًا، فتسمو نفسه، ويطهر قلبه ووجدانه، فينعكس ذلك على حواره مع نفسه وعلى حواره مع الآخرين، أفرادًا وجماعات. إن الحوار روحانية تنقلنا من الاستبعاد إلى الاستيعاب، ومن الرفض إلى القبول، ومن التصنيف إلى التفهم، ومن التشويه إلى الاحترام، ومن الإدانة إلى الرحمة، ومن العداوة إلى الألفة، ومن التنافس إلى التكامل، ومن التنافر إلى التلاقي، ومن الخصومة إلى الأخوّة. ويعني الحوار مع الآخر معرفته والتعرف عليه والاعتراف به، معرفته كما يعرف هو نفسه، والتعرف عليه بكامل شخصيته، والاعتراف به كمُكمِّل لنا أكثر منه خصمًا أو منافسًا أو عدوًا، وذلك بعيدًا عن الأفكار المسبقة من أي نوع كانت، والمصالح والأنانيات. في مثل هذه الأجواء يحوّل الحوار إلى غنى متبادل من غير أن يتنازل أي من الطرفين عن ذاته أو عن تراثه أو عن شخصيته أو عن كيانه» (الرسالة الثانية، ٤٧).

ابتعدنا عن مدينة القدس. ولكن إذا عدنا إليها، نجد أنفسنا، إن أردنا، على موعد مع حالة حوار نكبر فيها بقدر ما يكبر الآخر فينا ونكبر فيه. والحوار هو الحوار على كل مستوياته، السياسية، والثقافية، والدينية، والكنسية، والاجتماعية، وغيره من أنواع الحوار. وهنا تبدأ الصعوبات. ما دمنا في خانة النظريات الذهنية، فالموضوع هين. ولكن، عندما نعود إلى أرض الواقع، نجد أنفسنا أمام حالة إنسانية صعبة وعسيرة وشاقة، مع كل ما فيها من جمال وإنسانية. وهنا تأتي على البال، على سبيل المثال، نوعية الحوارات السياسية. فمن المعروف أن المحاورين يدرسون محاورهم من كل جوانبه، لا لكي يدخلوا في علاقة سليمة معه، بل للسيطرة عليه، والتحكم فيه، والعمل على تطويعه والتلاعب به. أليست هذه هي منهجية الحوارات السياسية التي لم تؤدِ، ولا يمكن أن تؤد، إلى أي مكان؟ والأمر نفسه ينسحب على اي نوع من أنواع الحوار.

تشكل مدينة القدس تحديا هائلا للحوار. فإما الحوار أو الموت. بالحوار نعيش معًا، وبغياب الحوار، نموت معًا.

تحدي الذاكرات المجروحة

يتحاشر في القدس – هذه الرقعة الجغرافية الضيقة – كمّ هائل من الذاكرات. كل واحد يسكن فيها أو يحل فيها أو يمرّ بها، يحمل في ذاته الداخلية ذاكرة جماعية غارقة في القدم. وهذه الذاكرات تدخل في الميدان عندما نلتقي بالآخر ونجد أنفسنا وجهًا لوجه أمامه. عندئذ يبدأ صراع الذاكرات المختلفة. هل من الممكن أن تجتمع ذاكرتي بذاكرة غيري؟ وكيف؟... إن مثل هذه العملية تقضي قبل كل شيء أن أتبين هذه الذاكرة – ذاكرتي – وأن أعطيها المجال أن تطفو على السطح لتصل إلى العقل المفكر، ليتمكن المرء من التحكّم فيها. لا يحررنا إلا الحق. أما اذا بقيت هذه الذاكرة في غياهب نفسياتنا، فإنها تتلاعب بنا وتوجّهنا وتتحكم بنا من غير أن ندري.

وما يجعل هذه العملية عسيرة، هو أن هذه الذاكرات هي كلّها مجروحة. في هذه المدينة المقدسة، الكل تألم من الكل (ولا حاجة لنا إلى أمثلة)، وكل واحد يحمل جرحه في أعماق وجدانه وفي عقله الباطني. وهذه الذاكرات المجروحة ليست حيادية،

بل تستيقظ لأتفه الأسباب، وتأخذ مجراها، وتتحوّل إلى مواقف عدائية لا يمكن أن نتكهن بمآلاتها، وإذا بنا، من جديد، أمام حالة موت.

إن مدينة القدس تدعو جميع محبيها إلى شفاء هذه الذاكرات المجروحة لكي تتحوّل إلى جدلية حياة، بدل أن تكون آلية موت وهلاك ودمار. ما دمنا أسرى لهذه الذاكرات المتناقضة والمجروحة، فليس من الممكن أن تفعل القدس فعلها فينا. تدعونا مدينة القدس إلى التعرف على ذاكرتنا المجروحة وعلى ذاكرات الآخرين. عندئذ تبدأ عملية إنسانية محيية، وهي عملية الذاكرات المتصالحة التي تحل محل الذاكرات المتناحرة. إن شفاء الذاكرات المتناقضة عملية صعبة وشاقة، ولكنها تفتح المجال إلى حالة إنسانية نعمل فيها جميعًا على الشفاء من ذاكراتنا لكي نستوعب ذاكرة الآخرين ونتعاطف معها.

تحدي العدل والسلام

لسنا بحاجة إلى كثير من التنجيم لنكتشف أن القضية الأولى لهذه المدينة هي قضية العدل والسلام. وهنا، يجب أن نؤكد أن العدل والسلام متلازمان. إن البحث عن السلام من أجل السلام فقط، من غير أن نأخذ العدل في الحسبان، هو بحث عبثي. في القدس يتعانق العدل والسلام. وقضية العدل والسلام ليست قضية محلية، بل قضية كونية تعاني منها البشرية كلها. والقدس تشكل حالة نموذجية لهذه الإشكالية الإنسانية الكبيرة. فهي ماثلة أمامنا تدعونا إلى السلام والعدل معًا. لا يستقيم الواحد دون الآخر. والعدل يقضي الاعتراف بالأذى الذي أُلحق بالآخر، والعمل على مواجهته بشجاعة وتصميم. عندها يمكن أن يأخذ السلام مجراه. إن التمترس وراء المطامع وإنكار الآخر والأحادية لا يمكن أن يؤدي إلى السلام. وفي القدس، نجد هذا التحدي، وهو تحدٍ نموذجي. ما نجده في القدس نجده في العالم كله. ولهذا فإن البحث عن السلام في القدس هو عملية كونية. إن سلام القدس هو العمل بموضوعية والتزام، من أجل سلام العالم.

تحدي الهويات المتضاربة

كتب أمين معلوف كتابًا ملفتًا عنوانه «الهويات القاتلة»، يبين فيه أن الكثير من صراعات العالم المعاصر هي صراع هويات متنافرة. يكفي أن نستعرض أحداث العقود الماضية لنرى إلى أي حد خلفت هذه الصراعات كمًّا موجعًا من الجثث البريئة. وفي القدس، تطرح إشكالية الهوية بشكل وجودي وحياتي. فالكل يعمل على بلورة هويته الخاصة، بشكل محكم الإغلاق، مما يؤدي إلى صراع الهويات، وبالتالي إلى الهويات القاتلة. وهنا تطرح علينا القدس أسئلة حاسمة: على أية هوية نتكلم؟... الهوية المغلقة أم الهوية المنفتحة؟ الهوية المتقوقعة أم الهوية العلاقيّة؟ الهوية العدائية أم الهوية الحوارية؟ الهوية القاتلة أم الهوية المحيية؟ الهوية الجامدة أم الهوية الدينامية؟ الهوية الأحادية أو الهوية المتعددة؟... في القدس، تتباين الهويات أو تتلاقى. وإذا بنا، من جديد، أمام خياراتنا الإنسانية الكبرى. وهنا أيضًا، تتحدانا القدس، وتستفزنا، وتدعونا إلى الأبعد وإلى الأعمق.

أنسنة الحس الديني

صحيح أننا في صدد موضوع الأبعاد الإنسانية لمدينة القدس. ولكن، من يستطيع أن ينكر أن مفهوم الله يشكل قضية إنسانية كبرى في عالم اليوم. فباسم الله، تُصادر الأراضي، وتُسلب الممتلكات، ويُذلّ الإنسان وتُرتكب المظالم. وباسمه يرتكب القتل والذبح، وتُقترف المجازر. وباسمه، تُصدَّر الحروب والغزوات والحملات العسكرية. وهل نحن بحاجة إلى أمثلة؟... يكفي أن نستعرض الأحداث في كل مكان في بداية هذه الألفية الثالثة من تاريخ البشرية، لكي نكتشف أن الله اصبح قضية إنسانية جوهرية، والكثير من الضحايا تنتظر جوابًا، لكي لا يستمر مسلسل الموت في تاريخنا المعاصر ليحصد المزيد من الضحايا البريئة.

وفي القدس، تطرح هذه القضية بكل حدتها وملحاحيتها. من يستطيع أن ينكر أن مدينة القدس كانت، ولأسباب متنوعة، ساحة للصراعات والحروب بجميع

أشكالها، باسم الله أو من أجل الله، أو على حساب الله؟ ألم يأتِ الوقت أن نسمع نداء القدس يدعونا إلى المزيد من أنسنة الحس الديني، بحيث يكون الدين في خدمة الإنسان، لا من أجل تدميره؟

لقد حان الوقت أن تعود البشرية إلى الله، أن ترتفع إلى مستواه، بدل إنزاله إلى مستوى التلوثات والأدران والأحقاد. لقد حان الوقت أن يعود البشر إلى إله الرحمة والحنان والمحبة. وإذا لم تُحلّ هذه القضية في القدس بالذات حيث تتأجج المشاعر الدينية، فلن تجد لها حلاً في أي مكان من العالم. من هنا تنطلق الحروب باسم الله، ومن هنا ينطلق التآخي باسم الله. إن مدينة القدس تدعو جميع محبيها والمهتمين بها إلى العمل من أجل عولمة الحب، بدل عولمة المصالح والأحقاد والحروب والمآسي. في مدينة القدس، يمكن أن تبدأ حالة إنسانية روحية هي لخير أبنائها وأبناء العالم بأسره.

خاتمـــة

في نهاية هذه الجولة في ثنايا إنسانيتنا، ومجالات تشكيلها، بينما نتجوّل في شارع من شوارع القدس القديمة، ننظر حولنا فينتابنا اليأس. ما أبعد القدس وما أبعدنا عن هذه المعاني؟ لقد مُنعَت مدينة القدس من إهداء جميع هذه الأبعاد أو المعاني الانسانية الكبيرة للعالم، فجُعِلَ منها مكانًا للتباعد، والصمم، والاستبعاد، والاستثناء، والهويات المتناقضة والمتصارعة، والعقائد الدينية التي لا تريد أن تعترف إلا بذاتها، وإشاعة الظلم والاستكبار والإلغاء... ومع ذلك، لا تزال القدس ماثلة أمامنا بكل تحدياتها ونداءاتها وإمكانياتها اللامحدودة. ولهذا، فهي مدينة المستقبل، مدينة الأمل، مدينة النبوّة لبشرية أكثر تناغمًا ومصالحة وألفة. وإذا لم نصغ إلى هذه النداءات ونستجيب لتحدياتها ولم نستثمر جميع إمكاناتها، فهذا سوء طالع للبشرية بأجمعها. القدس مدينة نموذجية، وما يحصل فيها ليس محدودًا بأسوارها، بل يهم البشرية بأسرها. ما لم تتمكن البشرية من حلّ قضاياها في حدود هذه المدينة، فهذا

يعني أن البشرية المعاصرة سوف تذهب من السيء إلى الأسوأ إلى أن يرحم الله بشريته. إننا نستطيع أن نجعل من مدينة القدس بستانًا يفرح فيه الجميع معًا، ويمكن أن نجعل منها مقبرة يُدفن فيها الجميع معًا. ونحن أمام خياراتنا: خيار الحياة أو خيار الموت. إن القدس مشروع إنساني وحضاري، وتستفزنا لكي نبحث معًا عن معالم هذا المشروع، خدمةً لأبنائها وخدمةً للبشرية جمعاء. القدس مختبر إنساني بامتياز. وفيها يمكن أن تتشكّل بشرية جديدة، في أجواء ملبدة بالغيوم السوداء. إن التحدي هائل، وبشريتنا قادرة على مواجهته. إن القدس موعد ووعد. موعد للبشرية كلها لكي تبدأ مسيرة تاريخية جديدة في خدمة الإنسان. وهي وعد لنا جميعًا.

في هذه الحالة يمكن أن نردد مع هذا الحديث الشريف: «من أراد أن يرى زاوية من زوايا الجنة، فلينظر إلى بيت المقدس». هذا ممكن... إن أردنا.

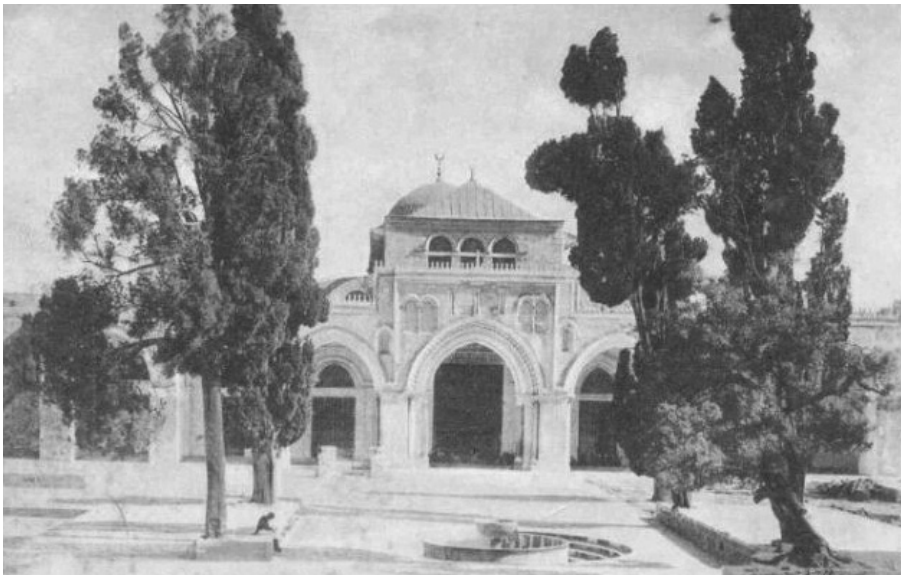
رحلتـــي

إلى أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى

بقلم شيخ العروبة الأستاذ أحمد زكي باشا

الأبعاد ونصّ الرحلة

أ. كايد هاشم*



هذه رحلة فريدة من رحلات العلماء والأدباء في العصر الحديث إلى فلسطين وبيت المقدس، وإلى المسجد الأقصى بوجهٍ خاص، قام بها ركنٌ من أركان اليقظة الفكريّة ونهضة الآداب الحديثة في مصر والشرق العربيّ، هو «شيخ العروبة» أحمد زكي باشا (١٨٦٧-١٩٣٤م). وفيها يمتزج البحث والنّقد والتحقيق التاريخيّ واللغويّ

* مساعد الأمين العام في منتدى الفكر العربيّ ومدير تحرير المجلة.

بطرافة أسلوب الوصف، وبغرابة محاولة رجل كان على أبواب الستين من العمر لبلوغ أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى!... لكن عمل المؤرِّخ المدقِّق والباحث الآثاريّ فيها، ونزوع كاتبها الرحّالة إلى المغامرة والتجربة والاكتشاف، وبراعته البلاغيّة في تصوير وقائعها، لم تكن غايات مقصودة لذاتها، أو لإدهاش القارىء فحسب؛ إذ إنَّ للرحلة، في زمنها (١٩٢٢) وفي نشرها بعد ذلك بنحو تسعة أعوام (١٩٣١/١٩٣٢)، غاية أعمق تتجاوز كل ذلك إلى تنبيه العرب والمسلمين في وقت مبكِّر لنُذر الخطر على فلسطين ومقدّساتها، التي تراءت في الأفق حينذاك، ولا سيما في أعقاب صدور وعد بلفور (١٩١٧)، وبدء تدفُّق أشتات المهاجرين اليهود من أصقاع العالم المختلفة إلى هذه الأرض العربيّة.

وأحمد زكي بن إبراهيم بن عبدالله (المولود في الاسكندريّة، والمتوفى في القاهرة)، الذي يتحدَّر من أسرة النجار في عكا ومن جدّ مغربيّ الأصل - كما ذكر هو نفسه، وإن لم يعلن ذلك صراحةً خلال حياته[1] - ارتبط بفلسطين وقضيّتها بقلبه وفكره ووجدانه، وتطوَّرت علاقته بأرضها وتراثها وعلمائها عبر دوره النهضويّ المعروف في إحياء ما اندثر من نفائس تراث الأمّة المخطوط، ودراسة حضارتها وتاريخها، والبحث في آثارها الباقية، والكشف عن مفاخر مدنيّتها، ثم ندب نفسه للدفاع عن قضاياها والدعوة إلى عروبتها ووحدتها، ومن أجل ذلك لقَّب نفسه «بشيخ العروبة»، وأطلق على دارته في القاهرة اسم «دار العروبة».

وكانت فلسطين، والديار الشاميّة، وجهة أثيرة له ولبحوثه من خلال رحلاته العلميّة، ثم أصبح حين تفرَّغ للاشتغال بالقضايا العربيّة، بعد أن استقال من منصبه الرّسميّ في الحكومة المصريّة (كان سكرتيرًا لمجلس النظّار، أو الوزراء)، من أبرز

(١) يُنظـر ترجمته في «**الأعـلام**» لخير الدين الزركلي، ج١، ط٣، بـيروت، ١٩٦٩، ص ١٢٢. وكذلك في ما كتبه عنه محمّد كرد علي في كتابه «**المعاصرون**»، علَّق عليه وأشرف على طبعه: محمد المصري، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ١٩٨٠، ص ٤٨-٥٨. وقد وضع أنور الجندي كتابًا في سيرته وآثـاره بعنوان «**أحمـد زكي الملقَّـب بشيخ العروبـة**»، القاهـرة، المؤسسة المصريّـة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (سلسلة أعلام العرب، ٢٩)، ١٩٦٣، ص٣٠٧.

المنافحين عن الحقوق التاريخيّة والروحيّة للعرب والمسلمين في فلسطين. وحين انجلت وقائع الأيام والسياسات عن كشف حقيقة الأطماع الاستعماريّة الصهيونيّة في هذه الأرض المقدسة، شارك مُنْتَدبًا من الرابطة الشرقيّة، التي أسّسها، في الدفاع عن حقوق المسلمين في حائط البراق الشريف (يسمّيه اليهود حائط المبكى)، وإثبات ذلك بالتحقيق التاريخيّ المؤيَّد بالبراهين الجليّة أمام اللجنة التي انتدبتها عصبة الأمم عام ١٩٣٠، للتحقيق في النزاع الذي نشب بين العرب المسلمين واليهود على أحقيّة الحائط، ووضع في ذلك سفرًا بلغة فرنسيّة بليغة رجع في تأليفه إلى أمهات الكتب التاريخيّة الأوروبيّة؛ فضلاً عن الوثائق، التي كانت تزخر بها مكتبته الشهيرة (الخزانة الزكيّة)[٢].

وكانت أول رحلاته إلى الشام في عام ١٩٠٨ لإعداد بعض محاضراته عن تاريخ الحضارة الإسلاميّة، التي ألقاها فيما بعد على طلاب الجامعة المصريّة - وكان منهم طه حسين وزكي مبارك - إذ يشير في إحدى هذه المحاضرات - وهي مطبوعة في كتاب[٣] - إلى أنه زار «مدينة صيدا الشهيرة في فلسطين»(!)، للاطلاع على آثار الحضارة الإسلاميّة فيها، والبحث عن مخطوطة «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنويري (المتوفى سنة ٧٣٣ أو ٧٣٢هـ)، التي تقع في (٣٠) جزءًا، وتُعَدّ من أهم الموسوعات التراثيّة العربيّة في الأدب والعلوم والتاريخ[٤].

ويُورد كاتب سيرته أنور الجندي قائمة بتواريخ رحلاته[٥]، نعلم منها أنَّه زار القدس والشام خمس مرّات: الأولى التي أشرنا إليها؛ والثانية إلى القدس عام ١٩٢٢؛ والثالثة إلى الشام وبيت المقدس في صيف عام ١٩٢٣، وفيها اصطحب معه القسم

(٢) يُنظر: أنور الجندي، «**أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة**»، ص٢٤٧-٢٤٨.

(٣) أحمد زكي، كتاب «**الحضارة الإسلاميّة**»، القاهرة، مجلّة **الجامعة المصريّة**، ١٩١٠، ٨٤ص.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٤٢.

(٥) أنور الجندي، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص٨١-٨٢. وأيضًا محمّد خالد كلاّب، «**رحلات ومراسلات العلماء والأعيان لمخطوطات فلسطين**»، دراسة منشورة على الإنترنت. وينظر مقدمة أحمد زكي باشا لتحقيق كتاب «**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**»، ج١، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ١٩٢٤.

المتعلّق بالمسجد الأقصى من مخطوطة الموسوعة الجغرافيّة الشهيرة «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، لابن فضل الله العمري - التي حقَّق الجزء الأوّل منها ونشره في العام التالي – وذلك بهدف تطبيق ما أورده العمري عن المسجد «من البيانات الفنيّة المعماريّة والاصطلاحات الهندسيّة البنائيّة»، التي يقول إنَّه «لم يجر بها قلم كاتب قط، لا من العرب ولا من العجم، لا قديمًا ولا حديثًا»، وذكر المؤرِّخ عيسى اسكندر المعلوف أنَّه كان يقرأ مسوّدة المخطوطة على بعض علماء القدس الآثاريين ويقارن بما في الكتاب من وصف آثار القدس بما يشاهده أمام ناظريه ويدوّن تعاليقه. أما الرحلة الرابعة فكانت إلى الشام عام ١٩٢٤/١٩٢٥؛ والخامسة إلى فلسطين والمسجد الأقصى عام ١٩٣١ (الصحيح عام ١٩٣٠)، للدفاع عن البراق الشريف. فتكون رحلته «إلى أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى»، التي نُثبت نصّها كاملاً في ما سيأتي، من مذّكرات زيارته الثانية.

وتدلّ بعض الملفّات التي تحتفظ بها دار الوثائق القوميّة في مصر من أوراق زكي باشا على صلات وصداقات وثيقة له مع زعماء وأدباء وعلماء في المدن الفلسطينيّة، وكذلك في لبنان وسورية، وشرقي الأردن التي كان أحد أعضاء مجمعها العلميّ الذي أنشأه المغفور له الأمير – الملك المؤسِّس – عبدالله الأوّل بن الحسين في عمّان عام ١٩٢٣، ومن أدباء الأردن الذين كانت لهم مراسلات مع شيخ العروبة تيسير ظبيان وروكس العُزيزي. كما كانت له صلات مماثلة في معظم الأقطار العربيّة وبعض الدول الإسلاميّة؛ إضافة إلى صلاته بالمستشرقين في أوربا، الذين شارك في بعض مؤتمراتهم وجالَ في عدد من بلدانهم.

على أنَّ رحلته الخامسة والأخيرة إلى فلسطين عام ١٩٣٠ لها أهميّة سياسيّة وتاريخيّة خاصّة، كونها جاءت على خلفيّة النزاع العربيّ والإسلاميّ – اليهوديّ على الجدار الغربيّ للمسجد الأقصى، الذي يضم موضع البراق الشريف (نسبةً إلى براق النبيّ ﷺ ليلة الإسراء)، والذي له قيمة عظمى لدى المسلمين، تجلَّت في جعله وما يحيط ويتصل به أوقافًا موقوفة على المسلمين، وعلى زاوية للشيخ الإمام أبي مدين شعيب المغربيّ، منذ ٧٠٠ عام دون انقطاع. ولم يمانع المسلمون في السماح للزائرين

والسائحين من مختلف الطوائف، وفي جملتهم اليهود، من زيارة المكان[٦]، غير أنَّ اليهود حاولوا أن يقلبوا زياراتهم إلى إقامة مراسم دينيّة وتثبيت حقوق واسعة لهم في هذا المكان من خلال عرائض رسميّة قدّموها ومقالات نشروها منذ عام ١٩١٩. وشهدت الأعوام ما بين ١٩٢٢ و ١٩٢٨ محاولات بأشكال عدّة من جانب اليهود في هذا الاتجاه، كانت تواجه دومًا باحتجاجات المسلمين ودفاعهم عن حقوقهم بلا أدنى تهاون. وتطوّر النزاع إلى مشادّات كلاميّة وتجاوزات بين الجانبين أفضت إلى ثورة البراق في ١٥ آب ١٩٢٩، وإلى تدخّلات سياسيّة لسُلطات الانتداب البريطانيّ[٧].

وقد أصدرت لجنة الدّفاع عن البراق الشريف – التي كانت تقابلها لجنة يهوديّة للدفاع عن حائط المبكى - بيانًا خاطبت فيه المسلمين كافة، وطلبت فيه من ملوكهم وأمرائهم وعامتهم أن يشدّوا أزر إخوتهم في فلسطين ويعاضدوهم في الدفاع عن المسجد الأقصى ومكان البراق. كما دعت هذه اللجنة إلى عَقد مؤتمر إسلاميّ عام في أوّل تشرين الثاني ١٩٢٨، شارك فيه مندوبون عن فلسطين وسورية وشرقي الأردن، وانبثق عنه جمعيّة عُرفت باسم «جمعيّة الأماكن الإسلاميّة المقدّسة». وصدر عن الحكومة البريطانيّة في الشهر نفسه كتاب أبيض، دعا طرفي النزاع إلى عقد اتفاق يحدِّد حقوق كل طرف وواجباته في الأماكن المقدّسة، إلاّ أنَّ ذلك لم يحدث، فطلبت الحكومة من الطرفين أن يقدّما ما لديهما من مستندات لتتمكّن من الفصل في الموضوع، فقدّم المجلس الإسلاميّ الأعلى مستنداته، واكتفت الجهة اليهوديّة بإرسال بحث فقهيّ في هذا الموضوع[٨].

---

(٦) لجنة الدفاع عن البراق الشريف، «**بيان إلى إخواننا المسلمين عامة: البراق الشريف قطعة من المسجد الأقصى المبارك**»، القدس، مطبعة دار الأيتام الإسلاميّة، ١٣٤٧ هـ، ص ٢. ويُنظر أيضًا: د. محمّد ماجد الجزماوي، «**القدس في ضوء قرارات اللجان البريطانيّة والدوليّة ١٩١٧-١٩٤٧**»، دراسة منشورة على الإنترنت.

(٧) يُنظر د. محمّد ماجد الجزماوي، مصدر سبقت الإشارة إليه، و د. عادل حسن غنيم، «**حائط البراق وليس حائط المبكى**»، دراسة منشورة على الإنترنت.

(٨) المصدران السابقان.

وفي ظلّ تأزُّم تلك الأوضاع، طالب المؤتمر الصهيونيّ السادس عشر في زيورخ بسويسرا (٢٨ تموز- ١١ آب ١٩٢٩) بفتح أبواب الهجرة لليهود إلى فلسطين، وأن تسحب الحكومة البريطانيّة كتابها الأبيض لعام ١٩٢٨ الذي اعترف بحقوق المسلمين في الأماكن المقدّسة. وأعقب هذا المؤتمر أوّل اجتماع للوكالة اليهوديّة التي جمعت الصهاينة واليهود، وواصلت لجنة الدفاع اليهوديّة نداءاتها المقلقة لإثارة يهود العالم نحو استعادة حائط المبكى[٩].

ومن أجل تجنّب انتفاضات أخرى، اقترحت الحكومة البريطانيّة، من خلال لجنتها المعروفة باسم «لجنة شو»، على مجلس عصبة الأمم تشكيل لجنة دوليّة مُحايدة، وافق المجلس على تشكيلها في ١٥ أيّار ١٩٣٠. وجاءت هذه اللجنة إلى القدس في ١٩ حزيران ١٩٣٠، وعَقَدَت جلساتها على مدى شهر كامل، واستمعت إلى شهود من اليهود والمسلمين والبريطانيين. وأمام هذه اللجنة دافعت وفود من العالم الإسلاميّ عن حقوق المسلمين في ملكيّة حائط البراق؛ فكان وفد مصر يضم أحمد زكي باشا، ومحمّد علي علوبة، ومحمّد الغنيمي التفتازاني؛ ومن العراق مزاحم الباجه جي؛ ومن لبنان صلاح الدين بيهم؛ ومن إيران ميرزا مهدي؛ ومن أفغانستان السيد عبد الغفور؛ ومن إندونيسيا أبو بكر الأشعري، وعبد القهّار مذكّر؛ ومن الهند عبدالله بهائي، والشيخ عبد العلي؛ ومن بولونيا مفتيها الدكتور يعقوب شنكوفتش، عدا عدد من الشخصيّات الفلسطينيّة البارزة مثل: عوني عبد الهادي، وأمين التميمي، وأمين عبد الهادي، وجمال الحسيني، ومحمّد عزت دروزة، وراغب الدجاني، والشيخ حسن أبو السعود، وشخصيّات أخرى من سورية وشرقي الأردن وليبيا والجزائر والمغرب[١٠].

وانتهت هذه اللجنة القضائيّة التحكيميّة الدوليّة إلى تقرير أنَّ «للمسلمين وحدهم تعود ملكيّة الحائط الغربيّ، ولهم وحدهم الحقّ العينيّ فيه لكونه يؤلّف جزءًا لا يتجزأ من مساحة الحرم الشريف التي هي من أملاك الوقف، وللمسلمين أيضًا

(٩) المصدران السابقان.

(١٠) المصدران السابقان.

تعود ملكيّة الرّصيف الكائن أمام الحائط وأمام المحلّة المعروفة بحارة المغاربة المقابلة للحائط لكونه موقوفًا حسب أحكام الشرع الإسلاميّ لجهات البرّ والخير»[١١].

كان نصيب أحمد زكي باشا القسم التاريخيّ من الدّفاع، وقد كتب مرافعته وتلاها أمام تلك اللجنة بالفرنسيّة، التي «كان ينشيء فيها ويخطب كما ينشيء أدباء الفرنسيين ويخطبون»، بحسب قول صديقه مؤرِّخ الشام محمّد كرد علي[١٢]. لكن هذا الأثر من آثار شيخ العروبة – على ما أعلم – لم يُترجَم إلى العربيّة حتى يومنا هذا، وأخشى أنَّ أصله المكتوب بالفرنسيّة قد فُقِد. وليت أحد الذين يجيدون الترجمة من الفرنسيّة ويعنون بقضيّة فلسطين ومقدّساتها من العرب أن يتطوّع للبحث عما كتبه زكي باشا في الدفاع عن المسجد الأقصى وحائط البراق؛ مما يعد وثيقة تاريخيّة لا تزال قوة الاعتداد بها قائمة حتى هذه الأيام التي تُقضَم فيها معالم بيت المقدس بأنياب الحفريّات الإسرائيليّة والاستيطان والتهويد؛ بل ليت مؤسّسة من مؤسّسات الثقافة والفكر في العالم العربيّ والإسلاميّ تتولّى جمع آثار هذا الرجل، فتعيد طباعة ما سبق أن طُبع منها ومعظمه نادر الآن[١٣]، وتجمع شتيت بحوثه ومقالاته بالعربيّة والفرنسيّة المتناثرة في بطون الكثير من الصحف والمجلاّت[١٤][١٤]، وهي آثار فكريّة وعلميّة وأدبيّة وقّفها على خدمة العروبة والحضارة الإسلاميّة، ففي ذلك أنصاف للعلم والتاريخ والفكر أوّلاً قبل إنصاف شخص هذا العالِم الكبير.

* * *

(١١) المصدران السابقان.

(١٢) محمد كرد علي، «**المعاصرون**»، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص٤٩.

(١٣) ينظر ببليوغرافيا آثاره المطبوعة العربيّة والمعرّبة من الكتب والرسائل في «**مصادر الدراسة الأدبيّة**»، ليوسف أسعد داغر، الطبعة الألفيّة، بيروت، مكتبة لبنان، ٢٠٠٠، ص ٣٨٧–٣٨٨.

(١٤) يقدّر مجموع مقالاته وحدها بما يزيد على الألف مقالة. ومن أبرز الصحف والمجلات التي كتب فيها: «**الأهرام**»، و«**المقتطف**»، و«**الهلال**»، و«**البلاغ**»، و«**الزهراء**»، و«**المقتبس**».

(نصّ الرحلة)

رحلـــتي

إلى أعلى نقطة فوق المسجد الأقصى[١]

بقلم شيخ العروبة الأستاذ أحمد زكي باشا

- ١ -

إنْ كان للمسجد الأقصى حرمة قدسيّة في قلوب المسلمين، فإنَّ له عند العرب وغير العرب مكانة ممتازة من الوجهة الأثريّة، ومنزلة كريمة من النّاحية التّاريخيّة.

فما هو هذا المسجد الأقصى؟

- لهذا اللفظ مدلولان: عام وخاصّ

١) فأنت إذا نطقت بهاتين الكلمتين، فقد صرفت ذهن السّامع العربيّ (مهما كانت ملّته ونِحلته، وأيًّا كانت جنسيّته وديانته) إلى مجموعة المباني المقدَّسة القائمة على رقعة فسيحة بسطتها الطّبيعة ومهَّدتها الصّناعة، فوق أعلى هضبة على أعلى جبل من الجبال المتشابكة المتلامسة المتواصلة التي تكلّلها مدينة بيت المقدس. ذلك هو جبل «مُريا»[٢].

---

(١) مجلّـة «الهـلال»، القاهرة، كانـون الأوّل (ديسمبر) ١٩٣١/١٩٣٢، المجلَّـد رقم (٤٠)، ص ٢٠٦-٢١٥.

(٢) جـرت أقـلام الكُتَّاب العرب في هـذا الزّمان على متابعة زملائهم من أبنـاء فلسطين في رسم هذا الاسـم بتمطيط ضمَّة الميم وإشباعهـا حتى أصاروها «واوًا» صريحة كاملـة، هكذا «موريا». وذلك غير صواب، أوقعهم فيه مسايرتهم للإفرنج الذين يكتبون *Moria* لخلوّ لغاتهم كلّها من الضمّة (ُ). لذلـك تراهـم مضّطرين إلى وضع (o) مكان الضمّة التي امتازت بها اللغات السّاميّة. وهذه الـواو قصيرة عندهم في العادة. فإذا أرادوا تطويلهـا، لكي تماثل الواو في اللغات السّاميّة، وضعوا فوقهـا هذه النبرة (8) في الفرنسيّـة، أو إحدى هاتين النّبرتين (/ \ ) في اللغة الإسبانيّة ونحوها من اللغات المشتقّة عن اللاتينيّة، أو المُصطَلَح كتابتها بحروف لاتينيّة.
ولم يتفطَّن – فيما أعلم – أحدٌ من العرب أو المستعربين ولا من معرِّبي التوراة والإنجيل إلى أنها لفظـة ساميّـة مشتقَّة من جرثومـة « ر- أ – ى »، وأنَّ وضع الميم في أوّلها إنَّما هو للدلالة على اسم المـكان من «الرؤية». فهي في العبرانيّة شبيه «المـرأى» في العربيّة. وفي مثل ذلك، ولمثل ذلك، أطلقَ عـرب الأندلس اسم «المرية» على إحدى مدائنهم السّاحليّـة المحتفظة إلى الآن باسمها العربيّ في

كان قسم – قليل أم كبير – من هذه البقعة المترامية الأطراف مملوكًا في قديم الزّمان لرجُل من اليبوسيّين أبناء كنعان، وهم سكّان فلسطين الأوّلين الأقدمين. وقد اتخذه بيدرًا (أي جرنًا) لجمع الغلال ودرسها، وعليه أقام ابنه سليمان هيكلاً بديعًا لعبادة الواحد الأحد الديّان، ولكن خلفاء سليمان، كانوا في بعض الأحيان يعبدون فيه الأصنام والأوثان، فسلّط الله عليهم الطّاغية الآشوريّ بختنصَّر (نبوخذ نصَّر) فدمَّر هذا الهيكل، ولم يبق فيه حجرًا على حجر. ثم سبى الإسرائيليّين إلى أرض بابل بالعراق. حتى إذا تاب الله عليهم، سخَّر لهم الجبّار الفارسيّ «كورش» الذي أخضع المملكة الآشوريّة، ولكنَّه خضع لفتاة يهوديّة من سلالة النّبي داود. هي الشريفة الرّشيقة «ملكات». فما لبث أنْ تزوّجها، وما لبثت هي أنْ تملَّكت فؤاده ومَلَكَت عليه مشاعره حتى جعلت حركاته وسكناته طوع إرادتها، بحُسن سياستها ولطف كياستها. ورضي الله عن سلطان الجمال! فلقد اغتنمت الفتاة الفتّانة سويعةً من سويعات الدّلال، التي لا جواب فيها لأي سؤال، سوى القبول والإقبال. فنالت الوعد برجوع قومها إلى مستقرَّهم القديم في أورشليم. وهنالك بنوا هيكلاً جديدًا أوسع من الأوّل، ولكنَّه كان مجرَّدًا من تابوت العهد[٢][٣] ومن روح النُّبوّة.

ثمَّ تداعى هذا الهيكل الثّاني، حتى جاء الملك هيرودس، وهو من غير اليهود. لأنَّ أباه الوثنيّ الأدوميّ تهوَّد طمعًا في الزّعامة التي منحها له الرّومان الغاصبون. ثم ورثها من بعده ابنه هيرودس المذكور، برضاء المستعمرين الرومانيّين. وكان ذلك قبل مجيء المسيح بزمن قليل. فبنى هيرودس الهيكل الثّالث. وهو الذي دعا عليه المسيح بالخراب، وقد تمَّت كلمته.

مضى على خراب الهيكل الهيروديّ سبعة وستون عامًا وخمسمائة عام (٥٦٧ سنة). وبقيت أرضه طول هذه المدّة وهي يباب ليس عليها أي أثر من البناء، سوى تسعة مداميك من السّور الغربيّ، المعروف عند المسلمين وعند العرب باسم «جدار البُراق» أو «البراق» وعند اليهود وسائر الأمم الأخرى «جدار المبكى» بفتح الكاف. وهذه

ثوب أعجميّ وهو *Almeria*. لأنَّ العرب أقاموا فيها كما في الشام «مرقبًا» على برج ليشاهدوا السُّفُن القادمة عليها للتجارة أو للغارة. ولفظة «مرية» العربيّة هي لفظة «مريا» العبريّة باختلاف الحركات.

(٣) فقد أخفاه النبي أرميا في مكان مجهول إلى يومنا هذا بمنارات جبل «نبو» فيما وراء نهر الشّريعة (الأردنّ). ولا يزال المنقّبون يبحثون عنه. ويقول بعضهم إنَّ الاهتداء إليه عتيد.

المداميك هي من بناء هيرودس المتهوِّد ابن الوثنيّ المتهوِّد، كما حقَّقه نفرٌ من جهابذة علماء الإفرنج، وكما تحقَّقته بنفسي بعد مقارنة أحجارها الضّخمة الهائلة بما لهذا الملك من بقايا المباني في مدينة سبسطية (السّامرة) بالقرب من نابلس، وبنظائرها أيضًا في جدار الحرم الإبراهيميّ بمدينة حبرون (أي مدينة الخليل).

في هذا البلقع اليباب، توفَّر المسلمون (من أيام عمر بن الخطّاب إلى أيام عبد الملك بن مروان، إلى عهد سليمان العثمانيّ إلى عهدنا الحالي) على بناء المساجد والزّوايا، وإقامة الأضرحة والأسبلة، وتشييد المدارس والتّكايا، وما يماثل ذلك من أعمال البرّ المختلفة الأشكال والأوضاع، المنوّعة النّماذج والطرازات. وجلّها، إنْ لم أقل كلّها، آية في الإجادة والإتقان وغاية في الأناقة والإبداع.

هذه المجموعة كلّها، في تلك الرِّقعة التي تبلغ مساحتها ٥٦٤، ١٤٥ مترًا مربّعًا (أي ٣٤ فدانًا ونصف فدان وربع فدان مصريّ) هي التي أشار إليها القرآن – مع ما دخلها من زيادات وإضافات بعده – يقول الله تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى[٤].

فأما المسجد الحرام الذي تُشير إليه الآية، فهو البيت الحرام الذي يشمل الكعبة المقدَّسة بمكّة المكرّمة. وأما المسجد الأقصى، فهو مكان الهيكل السّليمانيّ بما فيه الصّخرة المشرَّفة بمدينة القدس، وقد كان عند نزول هذه الآية خرابًا تولاّه العفاء، فأضحى خلاءً في خواء.

هذه البقعة كلّها هي التي عرفها المسلمون، وعرفها علماء الإفرنج، بأنّها هي «المسجد الأقصى»[٥].

على أنَّ أهل القدس، بل أهل فلسطين والبلقاء (شرقي الأردن) والشامات قد اصطلحوا على تسميتها بطريق التخصيص في التعريف باسم «الحرم الشريف» أو «الحرم» لاستغنائه عندهم عن التمييز والتوصيف. دعاهم إلى هذه المواضعة التي ماشاهم عليها الترك (حرمشريف) والإفرنج (Haram Cherif) أنّهم أرادوا منع

---

(٤) القرآن، سورة الإسراء (١٧: ١).

(٥) أنظـر فيمـا يتعلَّق بالعرب كتاب «**مسالك الأبصار**» طبـع أحمد زكي باشا (ج١ ص ١٣٩) و «**الأنس الجليـل**» صـ ٣٧٣. وفيما يتعلّـق بالإفرنج، كتاب «**موسوعـة الإسلام**» (ج٢ صـ١٦١ العمود الأول)، ثم كتاب المستشرق الفرنسيّ جيران *Guerin* على «**أورشليم**» (ص ٣٦٣-٣٦٤).

الاشتباه وتلافي الالتباس. ذلك بأنهم جعلوا اسم «المسجد الأقصى»، أو «الأقصى» فقط مقصورًا على بناء معيَّن معلوم في الجهة الجنوبيّة من تلك المجموعة المعماريّة الأثريّة الدينيّة، كما سنشير إليه عما قليل. ومن جهة أخرى فإنّهم يقولون «الحرم الخليليّ» إشارة للمسجد المُقام على المغارة المتضمّنة رفات جدّ الأنبياء إبرهيم وزوجته سارة، ويعقوب وإسحاق وزوجتيهما.

كما أنَّ أرض الحجاز، قد ميَّزها الله بحرمين شريفين (في مكة وفي المدينة) فكذلك نرى في فلسطين – وهي الأرض المقدّسة وموطن الأنبياء – حرمين شريفين (في مدينة القدس وفي مدينة الخليل).

ب) أما المدلول الخاص للفظة «المسجد الأقصى» فهو من الاصطلاح الذي انفرد به أهل القدس ومن إليهم، على ما أشرنا. بل هم يكتفون بكلمة «الأقصى» ويعنون بها المسجد الذي بناه في ساحة الحرم المقدسيّ الخليفة عبد الملك بن مروان على أنقاض المسجد الذي كان أقامه عمر بن الخطاب في الجزء الجنوبيّ من السرداب المعروف الآن باسم «اسطبل سليمان».

* * *

وكلامنا في هذا المقال لا ينصبّ على الاصطلاح الموضعيّ الخاص، بل ينصرف إلى الاصطلاح الشامل العام.

– ٢ –

أجمل ما في المسجد الأقصى من المباني وأبدعها وأعجبها وأغربها، تلك القبّة التي شادها عبد الملك بن مروان على الصخرة التي يقدّسها المسلمون لأسباب ذكرتها في موضع آخر[٦][٥]. تلك الصخرة دخلت في حوزة المسلمين بحقّ الفتح والاستعمار، بحقّ البقاء والاستقرار، بحقّ الدوام والاستمرار، منذ ثلاثة عشر قرنًا ونصف قرن وربع قرن.

وكانت هذه الصخرة مكشوفة إلى السماء مدّة تربو على ستة قرون، أي منذ خراب

(٦) أنظر مجلة «**المعرفة**»، جزء٢ سنة أولى، ١٦٥-١٧٦.

الهيكل على يد الرومان في سنة ٧٠ إلى سنة ٦٨٨ للميلاد (الموافقة ٦٩ للهجرة النبويّة).. وقد كان النصارى منذ سنة ٣١٢ للميلاد قد غطّوها بالزبالة والقمامة ليكيدوا لليهود.

ففي هذه السنة، سنة ٦٩هـ، أقام عبد الملك بن مروان قبّة فوق هذه الصخرة لغرض سياسيّ، غشاه بستار الدّين. فأبقى لنا آية من آيات الهندسة العربيّة التي لم يكن لها شبيه وليس لها مثيل. وقد حاكاها الإفرنج في بناء بعض كنائسهم بأوربا (في عاصمة الإنكليز وفي مدينتي لاوون ومتز بفرنسا وغيرها على ما حكاه العارفون).

هذه القبّة هي التي أخطأ الصليبيون وأخطأ كُتّاب الإفرنج، ولا يزالون يخطئون، في تسميتها »مسجد عمر« Mosquee d'Omar. وهو ضلال نبههم إليه فريق من أنفسهم، ولا يزال سوادهم على الضلال مقيمين.

هذه القبّة، طالما ترنَّمتُ بمحاسنها وروائعها في محاضراتي ومقالاتي، في محادثاتي ومسامراتي. ولذلك لا أريد ذكر شيء آخر عنها في هذا المقال. بل إنّني أود الاقتصار على أمرٍ واحد، قد أكون انفردت به دون سائر الكُتّاب.

– ٣ –

ذلك هو رحلتي إلى أعلى مكان فوق ظهرها، إلى حيث العمود الخارجيّ الذي يعلوه الهلال، فقد جاد لي الزمان بفرصةٍ لم يهتبلها غيري، وساعفني حظ قد لا تتوافر أسبابه لأحدٍ من بعدي، ذلك أنّني كنت في القدس سنة ١٩٢٢، عندما شرع المجلس الإسلاميّ الأعلى في أعمال التجديد والترميم لمنع تداعيها المتوالي، ولحفظها من السقوط النهائيّ.

هنالك حدَّثتني النّفس بالصعود إلى أعلى ذروة على هذه «القبّة». وكنتُ قد بلغت من العمر السنة الثانية والخمسين (بالحساب الشمسيّ!)... نعم كان عمري ٥٨ سنة يا أخي الأكبر، يا أميري الأفخم، يا شكيب أرسلان. أضاف الله إلى عمرك الطويل المديد عمر أعاديك وحاسديك! وهم كثار.

كاشفتُ بهذه الأمنية صديقي الجليل، سيد شباب فلسطين، نعم سيد شباب فلسطين. لأنَّ هذا الرجل شبابه أيضًا دائم. فتفضل الحاج أمين الحسيني، فأرصد جماعة من العمّال لمرافقتي.

أردتُ أن «أرقى رقيًا ما رقته الأنبياء» لأنَّ هذه القبّة لم تكن موجودة في أيام الأنبياء.

أردتُ أن يكون لي، على قدر قيمتي الضئيلة وبنسبة همتي الضعيفة، معراج... على متن الأقدام، لا على صهوة البراق.

سبقتُ الفجر الصادق، فتسللتُ إلى أحشاء الشدادات، وتدخّلت في تضاعيف الرّوابط، واندسستُ في تجاويف «البراطيم» المتشابكة و«الكمرات» المتراكبة. ثم انقلبتُ فانفتلتُ إلى خارج القبّة. فازدلفت في ممشاة ضيّقة، يحفّ بها درابزين ضئيل، من قضبان الحديد الرّفيع. لا يراها الواقف في ساحة الحرم، مهما كان حديد البصر. فكنت على قول شاعر العرب «كريشةٍ في مهبّ الرّيح»؛ بل مثل دودة من «دود على عود» كما قال عمرو بن العاص. لكنّني كنتُ في لجّة من الهواء. وفي سماء الفضاء وفضاء السماء. فلم أر (بسبب الارتفاع الشّاهق) سوى خليط من أشباح ضئيلة متطامنة إلى الأرض، هي تلك القِباب الأنيقة الرّشيقة التي تطيف بقبّة الصخرة. فقبّة المعراج وقبّة السلسلة وما إليهما كانت كلّها كأعجاز نخلٍ خاوية، في قرار الهاوية.

تمتّعتُ بالمطاف حول القبّة. ولكنّني لم أقنع بهذه الرّتبة. بل حدّثتني نفسي باستكمال الصعود إلى نهاية الذروة، حتى ألمس بيدي ذلك الهلال، هلال القبّة، لا هلال السماء، فقد كان دَخَلَ في المحاق، وابتلعته السماء.

– ٤ –

وكيف لا أطمع في الوصول إلى هذا المدى، وقد صرتُ منه قاب قوسين أو أدنى؟

أم كيف أتقاعس عن هذا المرام، وقد صعدتُ قبل ذلك بأعوام وأعوام إلى قمّة أكبر الأهرام، أيام كنت أرفل في حلل الشباب، أيام كنتُ طالبًا في المدرسة التجهيزيّة، بدرب

الجماميز بالقاهرة، في تلك السنة المشؤومة على مصر، سنة الاحتلال البريطانيّ، سنة ١٨٨٢ السوداء.

لكنّني تردّدت، وتردّدت، وتردّدت!

فقد ورد على لساني، رغم أنفي، قول الجاحظ:

«أترجو أن تكون وأنت شيخ كما قد كنت أيام الشّباب؟»

ثمّ تفكّرت، وتفكّرت، وتفكّرت!

ليت شِعري! ألهذه القبّة السّامقة، متانة تُضارع أو تُداني رسوخ الهرم المصريّ في جسامته وضخامته؟

بل ماذا يكون شأني لو مادت بي هذه البنية الرّشيقة، وأنا عليم بأنَّ فلسطين في جوفها بركان من النّار، وعلى أرضها بركان من النّاس؟ أفأرضى بعد ذلك بالغرر، وأتمادى في الغرور...؟

هكذا كنتُ أُقدِّم رِجلاً وأُخّر قدمًا، وأُعاند نفسي بينا هي تكايدني، حتى كدت أنصاع لقول الشاعر: «ليس المغرر محمودًا وإن سلما».

لكنَّ الفتى المتوشّح دائمًا بثوبي لم يغادر في الإسكندريّة ورشيد ودمياط وبورسعيد والسويس منارًا رفيعًا، ولا فيما زاره من أرض أوربا وآسيا، جبلاً شامخًا أو مسجدًا سامقًا أو معبدًا شاهقًا، إلاّ وتوقله بقدم ثابتة، وبروح هادئة. كيف يتقاعس هذا الفتى عن ارتقاء هذه القبّة الرّهيفة الظريفة؟ أم كيف أنظر فيما بعد إلى نفسي أمام المرآة، وقد أصابها الخور والإحجام؟. وإلاّ فبأي وجه ألقى النّاس مع الهزيمة دون هذه العزيمة، بعد أن قطعت ثلاثة أرباع الطريق؟

شرح الله صدري، فلم يكن إلاّ كلا ولا، حتى كانت النيّة لهذه الأمنية أمرًا مفعولا.

– ٥ –

فلقد رأيتني عائدًا إلى داخل القبّة، تحت تأثير الاستهواء الذّاتي، وقد تتبّع اثنان من العمّال خطواتي. وإذا بي كالعصفور يتواثب من غصنٍ إلى غصن، ويطفر من فنٍن إلى

فنن، في مرح ونشاط، مع شيء كثير من السرور والابتهاج. فمن شدادة إلى أُخرى، ومن رباط خشبيّ إلى الذي فوقه، وكلاهما مطلي بالقار. وإذا بي مُعلَّق أو متعلِّق بقوسٍ من الحديد، ثمّ إذا بي أندفع منه بقوّة باطنيّة فيتناولني أخوه الذي يعلوه، بين أقواسِ السقائل والأساقيل.

وكانت هذه الأقواس متشابكة مترابطة، متضامنة متساندة. وبهذا النوع من العصبيّة، قد أمكنها الاحتفاظ بمتانتها الباقية على مرّ الدّهور. وهي ما زالت تعبث بالزعازع، ولا تعبأ بالزلازل، وما أكثرها في فلسطين! فهل يفقه قومي معنى التسانُد وفائدة التضامُن؟

ثم ترفّعت فتعاليت، حتى صرتُ قاب قوسين أو أعلى. وهذان القوسان حقيقيّان، وقد وصلني مجازي بهما مع أخويهما إلى ناصية القبّة من الدّاخل، وهي من خشب مصفَّح بألواح الرّصاص، وفيما بين ذلك طريق أضيق من الصراط، أو من سم الخياط، مع ما فيه من التواء يؤدّي... إلى ما أدري!

تجلَّدت، ثمّ تجلَّدت، ثم تجلَّدت!

– ٦ –

وبعد أن تنفَّست الصعداء، صعدت فأشرفت بالفكر على الطور، وعلى البحر المسجور[٧].

وحينئذٍ أشرقت الأنوار، لأنني هززتُ الهلال، أو لأنني توهَّمتُ أنني هززتُ الهلال. وما هززتُ إذ هززت سوى نفسي. وهي التي هزَّت جسمي، فأخذته الرجفة، فماد ثم ناد، حتى تخيّلت أنني هَززتُ الهلال... بل كنت والحقّ يُقال، مثل الذي تخيَّل ثم خال.

ولستُ أنصح أحدًا أن يتشبَّه بي في ركوب مثل هذا الغرر، لئلاّ يصيبه دوار البحر في أعلى طبقات الجوّ. على أنني لا أحبُّ الأنانيّة. بل أنا أتحدّى الشّباب بالصعود إلى تلك

(٧) أشار إليهما القرآن (سورة الطور ٥٢: ١–٦). فأمّا الطور فهو الجبل المقدَّس في شبه جزيرة سينا، المعروف أيضًا بطور سينين. وأمّا البحر المسجور، ففي رأيي أنَّ ما ذهب إليه ابن عبَّاس من أنه البحر المحبوس ينطبق على البحر الأحمر لانحباسه بين برزخ السويس وبين مضيق باب المندب.

الذروة التي لا ترام، لكي يروا ما رأيت أنا، حينما رميتُ ببصري إلى الأرض المقدَّسة التي بارك الله فيها، وعليها، وحولها.

وقفتُ على خارج السنام، قبل انبثاق الفجر بقليل لكي أُمتِّع العين والنفس، برؤية القدس، وما حول القدس، عند طلوع الشمس.

توجَّهتُ إلى ناحية الشرق، فكانت مكّة على يميني تُناجيني بما يقوّي يقيني. وكانت بغداد أمامي، ودمشق عن يساري. وكلاهما يتعثَّر في الأذيال وفي الأغلال، ويتحفَّز للحرّيّة ويتوثَّب للاستقلال. أمّا البحر فكان من ورائي، ومن خلفه النيل يبكي الاستقلال ويبكي تنازع الزعماء. وفي أقصى الأفق، لمحْت الفردوس الإسلامي المفقود! وإنَّ في الأندلس لعبرة لمن ألقى السمع وهو شهيد!

هنالك رأيتُ في وقت الشروق منظرًا لا عهد لي بمثله في فيافي الرِّمال، ولا على صياصي الجبال، ولا في لجج البحار، ولا على قمّة الهرم الأكبر، ولا فوق مسجد آيا صوفيا بالقسطنطينيّة، ولا على كنائس بطرس برومة، وبولص بلوندرة، والسيدة بباريس، وسيدة العمود بسرقسطة، مع ما رأيتُ فوقها كلّها من جمال، وحولها من جلال.

ولكن هيهات هيهات، فأين الثرى من الثريا!

فقد تبدَّت تباشير النهار وانتشرت أعلام الأنوار. وحينئذٍ رأيتُ الفضاء، وقد امتلأ بالضياء. ثم نظرتُ إلى قبَّة السماء، فإذا هي تبتسم إلى قبَّة الإسراء.

ثم توالى الشعاع على هاتيك البقاع. فكان الحرم كلّه كشعلةٍ من نار، تفتن البصائر وتحيّر الأبصار. ولكنها نار كلّها برد وسلام.

فلم أتمالك دون أن رفعت صوتي في خشوع واحترام: سبحانك يا قديم الإحسان! سبحانك يا قدوس يا رحمن! سبحانك يا ذا الجلال والإكرام!

فأين أنتم يا شباب القدس؟ وأين أنتم يا فتيان العروبة والإسلام؟

(من مذكّرات لم تُنشر) **أحمد زكي باشا**

ليبيا في الفكر العربيّ الحديث
من خلال أعمال الدكتور أحمد صدقي الدجاني

دة. بسمة أحمد صدقي الدجاني

أشرفُ بالمُشاركةِ في مُلتقَى الأيام الثقافية الليبية في رِحابِ مُنتدَى الفكرِ العربي في عَمّان. وقد انقضَى عقدٌ من الزمانَ على رُجوعِ نفسِ أحمد صدقي الدجاني، عضو هذا المُنتدَى العتيد، المُطمئنّةِ إلى دارِ البقاء .

لليبيا مكانةٌ خاصةٌ في تاريخ أسرتي يمتدُّ إلى قرنٍ من الزمان. وكم سُررتُ بِمُراجعتي الكُتبَ الخمسةَ التي أرّخ فيها أحمد صدقي تاريخَ ليبيا منذ القرن الثامن عشر. وشرفتُ بِمُتابعةِ ما كتبه مُحبّوه الليبيون عنه. ووَجَدْتُها فُرصةً لأتحدَّثَ عن دَورِهِ الثقافي الاجتماعي، وعلاقتِهِ بليبيا من خلالِهم، ليكونَ جزءٌ من هذا العرضِ بألسنتِهِم.

---

* نصّ محاضرة ألقيت في ملتقى الأيام الثقافيّة الليبية، التي استضافها المنتدى (٢٤-٢٠١٤/٢/٢٥).

وقد صادف أن أطلعتني السيدةُ الوالدة - حفظها الله - على مقالٍ نُشر يوم ٤ شباط/فبراير في صحيفةِ **ميادين**، للكاتبِ الليبي نور الدين السيد الثلثي بعنوان «الحوارُ عند أحمد صدقي الدجاني». وعنه. وأحبُّ أن أستفتحَ بما جاء فيه: «كان أحمد صدقي الدجاني واحدًا من مُفكّري الأُمّة، مؤرخًا، وأديبًا، ورمزًا من رُموزِ اللغةِ العربية في القرنِ العشرين؛ مُناضلاً شريفًا، لا مُقاولاً من مُقاولي السياسة. أولُ صفةٍ له تجري على لسانِ مَن عرفوه دماثةُ الخُلق. تعرفه من صَوتِه، ومن لُغتِه العربيةِ العفوية السليمة، التي لم تنحنِ أمام لغةٍ أجنبيةٍ أو حتَّى عربيةٍ مَحكيّة. حمل بين جوانِحِه حُبًّا كبيرًا لليبيا، وارتبط بمُصاهرةِ أهلِها.»

كان لأحمد صدقي دَورٌ كبيرٌ في إثراءِ الحياةِ الثقافية في ليبيا في عهدِ الاستقلال. عاش فيها خمسةَ عشرَ عامًا من ١٩٥٨ إلى ١٩٧٣، مُعلّمًا، وباحثًا، ومُحاضرًا، وكاتبًا، وقد تخلّلت هذه الفترة سنتان غادر فيها أحمد صدقي إلى رُبوعِ بيتِ المقدس في مُنتصفِ الستينيات.

وقد عاش في ليبيا من قَبْلِه جَدُّه الشيخ محمود الدجاني الذي عَيَّنَتْهُ الدولةُ العُثمانية قاضيًا شرعيًا في ليبيا في أوائلِ القرن العشرين- قبل الانقلابِ على السلطانِ عبد الحميد عام ١٩٠٨- وكانت إقامتُهُ بين طرابلس وزليطن والخمس. وقد كانت ليبيا كما كانت فلسطين: جزءًا من دَولةٍ واحدة هي دولةُ الخلافة العُثمانية، يجمعُها مع فلسطين التاريخُ، واللسانُ، والحاضرُ، والمُستقبل، والبحرُ المُتوسط. وقد غرس هذا في نفسِ الطفل أحمد صدقي – الذي سمع قصصَ جدِّه- أن بلادَ العُروبة والإسلام واحدةٌ يحكُمُها الخليفةُ، وكان جَدُّهُ يتنقّلُ بين رُبوعِها بِحُرّيّةٍ واطمئنان.

لأبي الطيب الدجاني دَورٌ بارزٌ في التعليمِ المدرسي والجامعي في ليبيا حيث درَّس في مدينةِ الزاوية، ودرَّس في جامعةِ محمد بن علي السنوسي بعد أن تعاقدَ مع وزارةِ التربية والتعليم في ليبيا للعملِ بها من سنة ١٩٥٨ إلى سنة ١٩٦٥. وهو يَعتَبرُ تلكَ السنوات من أغنَى سنوات عُمرِه، وأهمِّها في تكوينِه العِلمي. وقد قال عنها في

كتابِه «لقاءُ الكهلِ بالشابِّ الذي كانه»: «يا لأهميةِ القرارِ الذي اتَّخذَهُ الشابُّ ابنُ الثانيةِ والعشرين في أحدِ أيامِ صيف عام ١٩٥٨، وهو قرارُ السَّفرِ والعملِ في قُطرٍ عربي آخر..» (يقصد ليبيا).

كان هناك ما يُبرِّرُ تَوَقُّفَهُ أمام اسمِ ليبيا، فوالدُه يعملُ هناك منذ خريفِ عام ١٩٥٢، ومعه والدته وأخواته. وقد اصطافَ في ليبيا مراتٍ ثلاثة في أعوامِ ٥٣، و٥٤، و ٥٦، وأقام علاقاتٍ طيِّبةٍ مع بعضِ الشبابِ المُثقّفين. « وهكذا استقر بي المُقام في هذا البلدِ المُبارك الجميل. ويلاحظُ الكهلُ أن الشابَّ ازداد إعجابًا بطرابلس الغرب، وبأحيائها القديمةِ والحديثة، وبضواحيها. وطاب له أن يُقارنَ بين طابعِ المِعمارِ السائد في العهدِ العُثماني في المدينةِ القديمة، وطابعِ المِعمار الذي جاء به المُستعمرُ المُستوطنُ الإيطالي، وشيّد على نسقِه الحيَّ الحديث الذي تتوسّطُهُ كاتدرائيةٌ ضخمةٌ وقصرٌ مُنيف، وتفصلُ بين أجزائه شَوارعُ أنيقة، وفيه حدائقُ خضراءُ. وكم شدّت الشابَّ قلعةُ طرابلس، ومتحفُها، ومكتبتُها، وهي المُسمّاة «السراي الحمراء».

كما كتب أحمد صدقي الدجاني في الإعلامِ لصحيفةِ «**طرابلس الغرب**»، وخُصِّصَتْ له زاويةٌ فيها أسماها «**من مـذكرات إنسـان**». وشارك في تأسيسِ صحيفةِ «**البلاغ**» الليبية عام ١٩٦٣. فقد « بدأ صاحبُنا في مطلعِ الستينات بنشرِ مقالاتٍ، كان للنقدِ السينمائي فيها نصيبٌ، ويلفتُ نظري وأنا أراجعُ بعضَ ما نشره آنذاك اندماجُه القَوي مع العملِ السينمائي الجيّد، وحرصُه على تَوظيفِ ما يكتب للدعوةِ إلى أفكارٍ يؤمنُ بها تتعلّقُ بالاجتماعِ والسياسةِ والفن. وكان بالغَ الحماسِ آنذاك للعملِ من أجلِ النهوضِ بالأُمّةِ، وتحقيقِ انبعاثِها الحضاري».

وقبل هذا وبعده كان الدجاني من الرُوّادِ الذين كتبوا دراساتٍ عن ليبيا، إذ اختار موضوعَ رسالتِه لنيلِ درجةِ الماجستير التي أنجزها عام ١٩٦٢ «**الحركةُ السنوسية: نُموُّها وانتشارُها في القرنِ التاسع عشر**». وأصبح هذا الكتابُ مَرْجِعًا مُهمًّا مِن مَراجِعِ الدَّعوةِ السَّنوسية، وكان بِمَثابةِ الحلقةِ الأولى في سِلْسِلةِ كُتبِه.

يُفسِّرُ أحمد صدقي في مُقدّمة كتابه سببَ اختياره هذا الموضوع قائلاً: «دراسةُ هذه الحركات الإصلاحية عامةً مُفيدةٌ لمعرفة حَيوية الأمة، ولفهم التَّطوُّرات التي مرَّتْ عليها في المراحل المُتعاقبة.. كما أن دراسةَ الحركات التي قامتْ في الماضي خاصةً تُسلّط أضواءً على الواقع الذي تعيشه أُمَّتُنا اليوم، وتُوضِّحُ أُصولَهُ، وتَعْرِضُ خُلاصةَ تجارب أُمَّتنا إزاء مُشكلة التَّحدّي التي لا تزال تُجابِهُها حتَّى اليوم. هذا بالإضافة إلى أن دراسةَ تاريخ أولئك المُصْلحين الذين قاموا بتلك الحركات فيها الفائدةُ والمُتعةُ اللتان تَبرزان دَوْمًا عند مُصاحَبَة الأفراد النُّخْبة في تجربتهم الحياتية. وقد دفعني شُعوري بأهمية دراسة تلك الحركات الإصلاحية إلى اختيار الحركة السنوسية كموضوع للبحث لدراسة الماجستير مع جامعة القاهرة. ولعلّ ما ساعد على هذا الاختيار بالذات أنني لظُروف العمل أقمْتُ في ليبيا فترةً من الزمن مما أتاح لي فرصةَ الاطلاع على قدر كبير من المعلومات حول الحركة، ودراسةَ المَوطن الذي كان مَركزًا لها والتفاعل مع أبنائه. يُضافُ إلى ذلك مُلاحظتي قِلّةُ ما كُتبَ عن السَّنوسية، وشُعوري بِضَرورة سَدِّ ثَغرة في هذا النَّقْص. وقد شجَّعَني الأستاذُ المُشْرف محمد أنيس على هذا الاختيار. وقد لاحظتُ أثناء عملي سُكوتَ المؤرخين عن تاريخ ابن السنوسي في بعض مراحل حياته الأولى، وتخبّط بعضهم في تحديد تواريخ تَنَقُّلاته. فحرصتُ على مُحاولة تَوضيح مُخطّط تاريخه، واستفدتُ كثيرًا في مُحاولتي هذه، وفي تَوضيح نِقاط أُخرَى من حديث ممتد مع ملك ليبيا إدريس الأول، حيث تكرّم وأجاب عن أسئلتي، وأمدّني بمجموعة كتب جدِّه المطبوعة.»

ألَّف الدجاني كتابَه الثاني في السلسلة «**أحاديثُ عن تاريخ ليبيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**»، الذي نشرته دارُ المصراتي للطباعة والنشر في طرابلس عام ١٩٦٨، وسجّل أحمد صدقي رحمه الله في مُقدِّمته: «حرصتُ أن أوجّه هذه الأحاديث لغير المُتخصِّصين، واستهدفتُ منها إعطاءَ فكرة عامة عن أبرز ما في تاريخ القرنين. وتضمّنتْ هذه الأحاديثُ تاريخَ العهد القره مانلي في طرابلس، وتعريفًا بأفكار السيد محمد بن علي السنوسي مؤسس الدعوة السنوسية، وكُتبِه، وأسلوبِه في

الدعوةِ، وبمجتمعٍ برقة كما كان في القرنِ التاسع عشر، كما تضمّنتْ عرضًا موجزًا لنشاطِ الرحّالة الأجانب الذين زاروا ليبيا في ذلك القرن، وتقديمًا لكتابين من كُتبِ الرِّحلات، وعرضًا لكتابِ السيد علي مصطفى المصراتي، وصحافة ليبيا في نصف قرن. وأحبُّ أن أُشيرَ في هذهِ المُقدمة (والكلام لأحمد صدقي) إلى أنني لَمستُ من خلالِ مُتابعتي لحركةِ الفكرِ في ليبيا خلال الأعوامِ العشرة الأخيرة أن هناك جُهودًا صادقة تبذلُها الطلائعُ من أبناءِ ليبيا لعرضِ تاريخ البلاد، وتناولِ جَوانبِ الحياةِ فيها. وإني إذ أُقدمُ علَى نشرِ هذه الأحاديث أرجو أن تكونَ مُساهمةً متواضعةً منّي في التعريفِ بِحَقبةٍ من تاريخِ هذا الجزء العزيز من وطنِنا العربي الكبير.»

ومن الجديرِ بالذِّكرِ أنّ الدجاني كان ناشطًا في الكتابةِ حول عِدةِ قضايا مُهمّةٍ في الوقتِ ذاته، إذ تزامن اهتمامُه بالتأليفِ عن ليبيا مع تأليفه كُتبًا عدة عن القضيةِ الفلسطينية، والقدس، والوحدة العربية، والإسلام، والتجدُّدِ الحضاري، والثورة العربية، فالهمُّ العربي واحدٌ، والحُلمُ العربي واحد في كلِّ جزءٍ من أجزاءِ الوطنِ الكبير.

وقد تتابعتْ دراستُه الدقيقة وتأريخُه لفترةٍ مُهمّة من تاريخِ ليبيا فكان موضوعُ أطروحتِه لنيلِ درجةِ الدكتوراة عام ١٩٧٠ «**ليبيا قُبيل الاحتلالِ الإيطالي أو طرابلس الغرب في آخرِ العهدِ العُثماني الثاني** (١٨٨٢ – ١٩١١م)».

وكما ذكر أحمد صدقي في مُقدِّمتِه: تنبعُ أهميةُ هذه الفترةِ كونَها من فتراتِ التَّحوُّلِ في تاريخِ ليبيا الحديث.. التحوُّل الذي يسبقُ بدايةَ مرحلةٍ جديدة، فقد بدأتْ هذه الفترةُ بأحداثٍ حاسمةٍ في المنطقةِ كان لها صداها البعيدُ في طرابلس الغرب حين سقطتْ تونس في يدِ الاستعمارِ الفرنسي عام ١٨٨١، وسقطتْ مصر في يدِ الاستعمارِ البريطاني عام ١٨٨٢، وبقيتْ طرابلس الغرب الولايةَ الوحيدة للدولةِ العُثمانية في شمالِ افريقيا تنتظرُ قدرَها. وتنتهي هذه الفترةُ مع ظُهورِ الأسطولِ الحربي على شواطئِ طرابلس عام ١٩١١. جاء هذا البحثُ في تسعةِ فُصول، خَصَّصَ الدجاني

الفصلَ الأول لإلقاءِ نظرةٍ جغرافية وتاريخية على طرابلس الغرب، وعلى القُوَى الثلاث التي تتصارع في ساحتِها: قوةُ الاستعمارِ الغربي، وقوةُ الدولةِ العثمانية، وقوةُ اليقظةِ العربية.

ثم باشر الدجاني بتأريخِ الفترةِ مُخصّصًا الفصلين الثاني، والثالث لحُكمِ الولاةِ العُثمانيين مع توضيحِ أُسلوبِ الحُكمِ العُثماني في فترةِ التنظيمات، وفي عهدِ السلطان عبد الحميد. وخصَّصَ الفصولَ الأربعةَ التالية لدراسةِ أوضاعِ الولايةِ الإدارية، والاجتماعية، والاقتصادية، وحياتها الثقافية. فكان هذا الكتابُ الثالث في السلسةِ من أفضلِ المصادر التي ناقشتْ الوضعَ السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي في ليبيا خلال العُقودِ الثلاثة السابقةِ للغزوِ الإيطالي للبلادِ، وأشملِها. وجاء الفصلُ الثامن ليتحدثَ عن الخطرِ الأوروبي والأطماع الاستعمارية في طرابلس. ثم الفصل التاسع للحديث عن اليقظة الشعبية في طرابلس، وعن نضال أهلها.

أما الكتاب الرابع في سلسلة كتبه التأريخية عن ليبيا فهو «**وثائق تاريخ ليبيا الحديث: الوثائق العثمانية ١٨٨١ – ١٩١١**»، وقد نُشر عام ١٩٧٤. قام فيه الدجاني بمراجعة الوثائق التي جمعها الحاج عبد السلام أدهم، فرتبها الدجاني، وصنَّفَها، وقدَّم لها، وعلّق عليها في ضوء خبرته في التاريخ الليبي، وطول باعِهِ في حيثياته. وقد جاء إهتمام الدجاني بتلك الوثائق التي رَبَتْ على المئة والسبعين وثيقة عثمانية من وثائق المحفوظات التاريخية بطرابلس، لما لنشرها من دور مهم في حفظِ تاريخ تلك المرحلة، والإفادة منه.

وكانت غالبية تلك الوثائق قد أُعدّت كملحق قدّم مع الأطروحة لإجازة الدكتوراة، ولكنه لم يُطبع معها عند نشرها لكبر حجمها. وسنحت الفرصة بنشره حين أبدَى الدكتور عمر التومي الشيباني رئيس الجامعة الليبية آنذاك ترحيبه بأن تقوم الجامعة بنشر تلك الوثائق وغيرها ضمن جهودها في حفظ تاريخ ليبيا وإحيائه.

ويأتي كتاب «**بدايات اليقظة العربية والنضال الشعبي في ليبيا من ١٨٨٢ إلى ١٩١١، وقائع محاكمة أول تنظيم سياسي في ليبيا**» ليكون الكتابَ الخامس الذي أعدّه أحمد صدقي الدجاني، وقدّمه، ونُشر عام ١٩٧٧. وقال في مقدمته: «وإذا كان صدورُ هذا الكتاب كسابقِه يُحقّقُ حُلمًا طالما راود المُهتّمين بتاريخ ليبيا الحديث، فإن صدورَهُ يُحقّقُ حُلمًا خاصًا لي سيطر عليّ منذ اطَّلعتُ على القضية الأولى لأول مرة، وهي قضيةُ التحقيق مع إبراهيم سراج الدين، وأحمد حسين النائب، وحمزة ظافر المدني، وآخرين بشأن تأسيس جمعية «إفسادية»، وتوجيه تُهمِ الخيانة لبعضهم».

«وقد كانت هذه الجمعية أول تجربة تنظيمية - بالمعنَى الحديث للتنظيم - شهدتها ليبيا، فصار همّي أن يُؤرَّخَ لها، وتُنشر وثائقها ليتحقق الكشف عن صفحةٍ مهمة من صفحات النضال الشعبي واليقظة في تاريخ ليبيا الحديث. كانت هذه الصفحة المهمة مطوية منسية لا يكاد يُشار إليها إلا لمامًا على لسانِ بعضِ المُعمّرين من أهلِ طرابلس الغرب، يذكرون القضية، وما تناهَى إلى مسامعهم عنهـا».

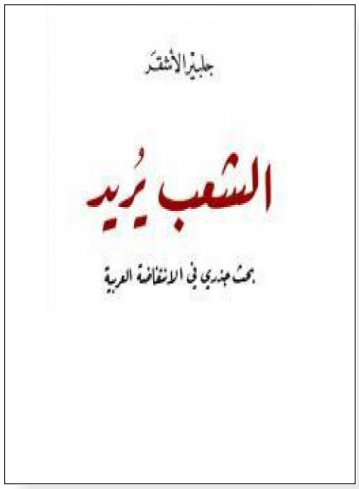
والقضية السياسية الثانية التي يتناولها الكتاب، هي قضية تحقيق آخر جرى مع إبراهيم سراج الدين وهو في سجنه بشأن تحرك جديد له، وادعائه المهدوية. وشمل هذا التحقيق مُتَّهَمَيْن آخرين هما محمد أبو ربعية، ويوسف عبد الجليل الصيد. وتحكي الوثائق قصة بطل القضيتين الشاب العربي الذي عاش حياة قصيرة في فترة تحول حاسمة من فترات التحول في تاريخنا الحديث، تحكيها بأسلوب شائق، وتُبرز من خلال سطورها المأساة والملهاة لتكشف عن طبيعة تلك الفترة، ولتقدم مثلاً للقضايا السياسية التي عانت منها ولا تزال تعاني أجيالنا الشابة العربية جيلاً بعد جيل.» وهذا الكتاب يُضيف بُعدًا جديدًا في العلاقة بين الأدب، والتاريخ، والسياسة؛ إذ يُمكن تحويل مادته إلى فيلم سينمائي، أو عملٍ درامي ممتع، ومفيد بكل يُسرٍ وسهولة.

أبو الطَّيب لِكُلِّ مَن يعرفُه ومَن لا يعرفُه نَموذجٌ لِرجُلٍ دفعَهُ الظَّرفُ العربي والفلسطيني العام إلى التَّنقّلِ في غيرِ مكانٍ، فكان ليبيًا تارة، وأردنيًا أخرَى، ومصريًا،

وفلسطينيًا بل سوريًا ولبنانيًا ومغربيًا وتونسيًا وجزائريًا، وغيرها. كما قادَهُ العِلمُ والهَمُّ القَومي إلى شِعابٍ شَتَّى نقلتْ الرجلَ مِن عالمِ التاريخِ (تَخَصُّصُه الدقيق) إلى عَوالم اللغةِ والسياسةِ والإعلامِ والأدبِ والفنِ والموسيقَى ومحاولة استشراف مستقبل الأُمّة. فجاء إنتاجُه العِلمي واسعًا شامِلاً يعكسُ فِكرَه الثَّريّ، وثقافتَه العميقة، وهَمَّه الكبير.

لقد آمن أبو الطيب الدجاني ببيان اللسان، ودور الكلمة في تحقيق التواصل الفعّال بين أبناء الأمة، وبأهمية اللغة في تثبيت هوية أبنائها، ودعم شخصياتهم. رحم الله أحمد صدقي الدجاني وجزاه خيرًا عن كُلِّ كلمةٍ كتبها، وعلى كلِّ فكرةٍ نشرها، وعسَى أن تنتفعَ أُمَّتُهُ العربية بالأسسِ المتينة التي ساهم في وَضعِها.... وسلامٌ على ليبيا وأهلِها، ودعاءٌ لها بالسلمِ والسلام.

كتـــب وقـــراءات ونقـــد



المســـألة الإســـلامية

د. الصادق الفقيه*

اسم الكتاب: *On the Muslim Question*
حول ســؤال المســلم
الناشر: مطبعة جامعة برينستون
تاريخ النشر: ٢٤ شباط/فبراير ٢٠١٣
اللغة: الإنجليزية
الصفحات: ٢٨٢

تتحدى آن نورتون الخوف غير العقلاني من المسلمين، وخاصة في أوروبا وأمريكا. ولكنها تقول إن الإسلاموفوبيا سَتُهزم، في نهاية المطاف، بطريقة العيش التي نتشارك فيها معًا، وترفض الصِدام بين الحضارات. وتتساءل؛ كيف أصبح المسلمون كائنات تجلب الخوف والرهبة؟ وكيف أصبح الجميع من المتضررين بذلك الخوف؟

مُؤلِفٌ وكِتاب

تعمل الدكتورة آن نورتون أستاذة للعلوم السياسية في جامعة ولاية بنسلفانيا. وقد تلقت تعليمها في جامعة شيكاغو، حيث حصلت على الدكتوراة في العلوم السياسية. وهي مؤلفة **جمهورية اللافتات: النظرية الليبرالية والثقافة الشعبية الأميركية** (١٩٩٣)؛ **ليو شتراوس وسياسة الإمبراطورية الأمريكية**

* أمين عام منتدى الفكر العربي، ورئيس هيئة تحرير المجلّة.

(٢٠٠٤)، و **٩٥ أطروحة في السياسة، والثقافة، والمنهج** (٢٠٠٤). وقد تعمدت إعطاء كتابها الجديد «**حول سؤال المسلم**»، عنوانًا من القرن التاسع عشر، وقالت إنها تعتقد أنه مثلما كانت «المسألة اليهودية» مركزية في النقاش المتعلق بالتنوير في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن السؤال السياسي المحوري الآن هو «المسألة الإسلامية»، وكذلك أسئلة لقاء «الأخلاق الغربية والسياسة، واللاهوت السياسي، والفلسفة». حيث شكل التفاعل بين الغرب والإسلام «قيمة الحضارة الغربية»، وهو في اعتقادها نفس ما قد فعلته المسألة اليهودية في وقت سابق.

وتشتمل محتويات الكتاب على مقدمة بقلم روث أوبراين، محرر سلسلة الساحة العامة، التي صدر عنها الكتاب، ومقدمة أخرى عن المسألة الإسلامية: الفلسفة، والسياسة، والشارع الغربي.

وتوزع الجزء الأول، الذي تناول أسئلة المسلم، على ستة فصول؛ جاء الأول: حرية التعبير، والثاني: الجنس والحياة الجنسية، والثالث: النساء والحرب، والرابع: الإرهاب، والخامس: المساواة، والفصل السادس: الديمقراطية.

بينما كان الجزء الثاني عن الشارع الغربي، مشتملاً على أربعة فصول؛ السابع: أين أوروبا؟ والثامن، «الفاشية الإسلامية» وعبء المحرقة، والتاسع، في الصحراء الأمريكية، والفصل العاشر، ليس هناك تصادم حضارات، إلى جانب شكر وتقدير، وملاحظات خاتمة، والمؤشر لموضوعات الكتاب.

وقد كتبت نورتون أن «سؤال المسلم» يمتد عبر القارات، وأنه يوحِّد السياسيين والفلاسفة والصحافة والنقاد، المتشدقين في الحوارات الإذاعية في موضوع القلق المشترك من صراع الحضارات. رغم أنه يبدو، حتى الآن، أن الاستجابة الشعبية في الديمقراطيات الغربية، ضد هذا التوجه. ففي شوارع الغرب، يعمل الناس العاديون – المسلم، والمسيحي، واليهودي، والهندوسي، والبوذي، وغير المؤمنين، والبقية الباقية – يعملون معًا على صياغة حياة مشتركة.

مقاربة تاريخية

كانت «المسألة اليهودية» لفترة طويلة موضوعًا للقلق في الفكر السياسي الغربي في مرحلة ما بعد التنوير. فاليهود كانوا هم «الآخر» الذين تعذر إدماجهم مما شكك في نزاهة وشمول عقلانية وعلمانية النظرية والممارسة السياسية

الحديثة. تقول آن نورتون أن «المسألة الإسلامية» قد نشأت بوصفها موضع قلق مماثل بشأن انعدام الأمن الوطني، وتهديد «الآخر» الأجنبي، والخطر على الديمقراطية من اللاعقلانية الدينية المتعصبة. ومثل يهودي الحداثة، فالمسلم اليوم هو «مُتَخَيَّل» أكثر منه حقيقة واقعة، «والتشوهات الناتجة غير عادلة بالنسبة لأولئك المسلمين العاديين، الذين يعيشون في وسطنا ومن هم وراء حدودنا على حد سواء». بل إن شعور التزييف والظلم، جنبًا إلى جنب مع الوعي المؤرق الناتج عن تعامل الأوروبيين مع المسألة اليهودية، التي أُخرجت بطريقة سيئة، هو الذي حفز نورتون للتحقيق في الكيفية التي تجلت بها المسألة الإسلامية.

لقد استعرضت المصادر الرئيسية التي رسم فيها الفلاسفة الغربيون والمعلقون السياسيون نظرتهم السلبية للإسلام ومعتنقيه، واصفين إياهم بـ «الآخر، وبالتالي غير مرغوب فيهم»، وواضعين لهم وجهًا لوجه أمام الحضارة الغربية؛ طارحين للمقارنة والنقاش قضية المرأة، والإرهاب، والديمقراطية، والعلمانية. ورأت أنه ليس هناك في الغرب، بعد ١١ سبتمبر، نقص في الأصوات العالية والمتشددة التي تقول للغربيين إن الإسلام يشكل تهديدًا للأمن والقيم وطريقة الحياة، وحتى وجود الولايات المتحدة وأوروبا. للأفضل أو للأسوأ، فإن «سؤال المسلم» قد أصبح السؤال الكبير في عصرنا. إنه سؤال مرتبط مع الآخرين – عن حرية التعبير، والإرهاب، والعنف، وحقوق الإنسان، ولباس المرأة، والنشاط الجنسي، وقبل كل شيء، أنه مرتبط بإمكانية الديمقراطية.

وفي هذا الكتاب الأصيل، والمثير للدهشة، الذي لا تعرف مؤلفته الخوف، تهدم آن نورتون فكرة أن هناك «صراع حضارات» بين الغرب والإسلام. وتجادل حول ما هي حقًا المسألة؟ وهي في رأيها التزام الغرب بالمُثُل العليا الخاصة به، المتمثلة في الديمقراطية والتنوير وثالوث الحرية، والمساواة، والإخاء. بمعنى أبسط، فإن سؤال المسلم هو حول القيم ليس هو خوف من الإسلام، ولكن من الحضارة الغربية. وتعتقد أن «سؤال المسلم» إذا كان ثمة شيء بهذا المعنى، هو سؤال حول غير المسلمين.

وتوفر نورتون، في انتقالها بين الولايات المتحدة وأوروبا، وبين الماضي والحاضر، منظورًا جديدًا مبدعًا عن الخلافات بين الغرب والمسلمين، من الرسوم الدنماركية عن النبي محمد ﷺ إلى مقتل ثيو فان جوخ. فقد درست حجج مجموعة

واسعة من المفكرين – من جون راولز إلى سلافوي جيجك. ووصف أمثلة حية من حياة المسلمين العاديين اليومية وغير المسلمين الذين قبلوا بعضهم البعض واستطاعوا أن يبنوا معًا حياة مشتركة. في نهاية المطاف، أعطتنا نورتون رؤية جديدة للحياة الديمقراطية الأكثر ثراء وأكثر تنوعًا في الغرب، تلك التي تتيح مجالاً للمسلمين بدلاً من أن تجعل منهم كبش فداء لمخاوف الغرب الخاصة.

أوهام حول الإسلام

عند مناقشتها لمسألة الديموقراطية مثلاً، حللت نورتون كتابات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، الذي كان قد أكد أن الإسلام هو «الآخر من الديمقراطية» وأن الإسلام وحده من بين جميع الثقافات العالمية «يرفض الديمقراطية». وتشير السيدة نورتون إلى أنه في التاريخ الإسلامي وكتابات المفكرين الكبار، ومؤخرًا في انتفاضات الربيع العربي، يعتز المسلمون دائمًا بالحرية، وحرمانهم منها كان أساسًا نتيجة لتدخلات الغرب في تحالفه مع شخصيات محلية سلطوية.

تقول المؤلفة، في تناولها لحرية التعبير، إنها تدرس ردود فعل المسلمين لسلمان رشدي، والرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، وكتابات ثيو فان جوخ، والناقدة الصومالية أيان هيرسي علي. وتشير إلى أن احتجاج المسلمين ضد رشدي في المملكة المتحدة كان سلميًا بشكل عام. وهاجمت أحاديث المعلقين الغربيين، وزعمهم أن إساءتهم للإسلام والمسلمين هو تأكيد لحرية التعبير، مشيرة إلى أن الصحفيين الأوروبيين «يتأنقون في الحديث عن شجاعتهم في مهاجمة الأقليات السكانية، التي لها القليل من السلطة السياسية، وهي عرضة للتمييز والازدراء باستمرار».

نعم، يمكن للمرء من الأقليات أن يختلف بما يميزه، على الأقل في مجموعة واسعة من القضايا (النظام الغذائي، والتعليم الديني). بدلاً من ذلك، يمكن للأغلبية محاولة دفعهم «هم» في إتجاه كونهم أكثر مثل «نحن» (تعلم لغتنا، وساعد في انخفاض ارتفاع المآذن). أو يمكن للمرء أن يحاول نقل «نحن» أقرب إلى «هم»، ربما بالإشارة إلى التشابه من التاريخ والممارسة، أو المعتقد («العلماء العرب حفظوا النصوص الغربية، » وإضافة «إننا جميعًا نشترك في الديانات الإبراهيمية»). بعد أن

رفضت العديد من الحجج من المفكرين الغربيين عن الإسلام، تشير نورتون إلى أن لا محاولات الاستيعاب الصريح أو التسامح البعيد يمكن أن يكون المفضل بالنسبة لها: بدلاً من ذلك اختارت النموذج الثالث، وهو أن نتحرك «نحن» أقرب إلى «هم».

في الواقع، يبدو أنها تعتبر أن هذا الأمر هو بالفعل ما حدث. تتكلم عن «العاديين» من غير المسلمين الذين يتناولون الفلافل والكسكس ويستخدمون التحيات بالعربية. صحيح أن بعض القضايا قد تعمل على حل نفسها داخليًا. وبمجرد أن نقضي على فكرة الصدام بين الحضارات من قاموسنا، سيؤدي ذلك إلى زيادة مساحات العيش المشترك والمصالح المتبادلة الموجودة بالفعل على المستوى المحلي في المجتمعات الغربية.

ملاحظات استفهامية

لقد أحرزت نورتون العشرات من نقاط النجاح في هذا الكتاب، وقدمت إضاءات كاشفة لخطايا العنصرية الغربية المتعجرفة، التي تتخفى وراء الكثير من قيم التنوير. فهناك اثنان من مواطن القوة يجعلان من عملها يبرز بوضوح في حقل مزدحم من الكتب التي تتناول الإسلام والديمقراطية. الأول هو اصرارها على اعتبار الأصوات الإسلامية في الماضي والحاضر، من فيلسوف القرون الوسطى الفارابي إلى سيد قطب وطارق رمضان، شركاء في الحوار ضمن التقاليد الغربية. والثاني هو تصديها الموجز للفلاسفة البارزين، ولا سيما جاك دريدا، جون راولز، وسلوفاي جيجك، إذ نظر كل واحد منهم إلى الخطر في طبيعة الإسلام.

وتبدو نقاط أخرى من التي وضعتها نورتون مهمة وتحتاج إلى التأكيد. فمصطلح «الغرب» الشامل يتجاهل تعقيد التراث الأوروبي، والإرث غير المسيحي الغني، والديون على أوروبا الحديثة المستحقة للمساهمات اليهودية والإسلامية. كما أنها تشير بشكل صحيح إلى أن النقد الواسع والمتعجل للإسلام والمسلمين يولد عادة من الجهل والتحيز. في حين تأتي ملخصاتها لكتابات المفكرين العرب مثل الفارابي وابن خلدون وسيد قطب كحجج تثقيفية، وهي الأكثر قيمة.

وقد جاءت بعض ملاحظاتها مليئة بالسخرية، مثل «عندما أصبح اليهود أميركيين، أصبح الأميركيون أكثر يهودية»، ومرة أخرى: «العلمانيون الذين يخشون الإسلام لا يخافون من الإسلام فحسب، بل عودة السلطة الدينية.» وعلى نحو أكثر تواترًا، قالت إن «الإسلام لا يدعو أوروبا العلمانية إلى عودة شبح الدين، والحياة في القرية: عودة المكبوت»؛ أو هي مجرد مطلب بعيد المنال: «ستر جسم المرأة، هو حجب لتحديات الرأسمالية وتسليع الحياة الجنسية للأنثى». وهذه هي صورة واضحة للوسائل، والحيل التي تستخدم بها ما يسمى بـ «المسألة الإسلامية»، كمخزون لمجموعة من بواعث القلق الأوروبي والأميركي، والمخاوف، والشكوك، بدلاً من أن تكون انعكاسًا دقيقًا للإسلام أو سلوك المسلمين الفعلية.

الخاتمة

هذا كتاب غير عادي، يتسم بكثير من صدق العاطفة، وغزارة الثقافة، ونقد المخضرمين، والحماس الذي يدحض بقوة «صدام الحضارات»، والتهريج السياسي، والصور النمطية، التي تشكل جوهر المناقشات المعاصرة حول المسلمين في الغرب. وواحدة من نقاط القوة العظيمة فيه هي كيف استطاعت المؤلفة أن تأخذ القارئ في رحلة رائعة انتقائية من خلال السياسة، الأفلام، المعرفة العلمية، والملابس، والروايات الخيالية، واللغة، مع الانتباه إلى الطرق المختلفة التي تصوغ بها الولايات المتحدة وأوروبا الرد على «المسألة الإسلامية». لذا، كان كتابها بمثابة دفاع عن الإسلام؛ بصوت عال جدًا، ولكنه بتقدير ما آلت إليه الأحوال، هل نقول إنه جاء بعد فوات الأوان؟!

في حين أن قلب وعقل نورتون هما في المكان المناسب، فإن تبنيها للهجة انفعالية شديدة، لم يحرمها من جدية المعلق الرصين الذي يسعى للإقناع من خلال الحقيقة والحجة بدلاً من هراوة الإهانات، التي اعتادها غيرها من المعلقين الغربيين. فهي تقترح رؤية بديلة ملموسة للديمقراطية في مجتمعات متنوعة. وحجة الكتاب قوية وأسلوبه جميل ورشيق، وحازم، وواضح. وقد أنهت كتابها برفض مقولات الصدام بين الحضارات، مشيرة إلى أن في أجزاء كبيرة من الشارع الغربي، يعيش الناس من مختلف الطوائف معًا في بيئة من الوئام، مع «العديد من مشاريع التهجين والتوليف»، التي من حولنا.

الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبيّة الحديثة

للدكتور مصطفى داودي

عرض وتقديم: دة. رشأ الخطيب

الناشر: دار التنوير، الجزائر، ٢٠١٢
عدد الصفحات: ٣٣١

ما زال للأندلس سحر خاص يجذب الباحثين في سعي متواصل لاستكناه أسرار هذه التجربة الحضارية الفريدة في العالم، ومن هذه المساعي قدم د. مصطفى داودي (أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة زيان عاشور/ الجزائر) محاولته لدراسة **الترجمة في الأندلس**، وهو موضوع جدير بالبحث والتحقيق، وفيه جوانب متعددة تكشف عنها الترجمة بوصفها وسيلة من وسائل التواصل الحضاري والتثاقف بين الأمم، التي اكتسبت أهمية خاصة في الأندلس زمانًا ومكانًا؛ لما لها من دور في النهضة الأوروبية الحديثة التي تقطف البشريةُ اليوم من ثمارها.

تتضمن هذه السطور عرضًا وصفيًا لمحتويات الكتاب وملاحظات نقدية على منهجية البحث وتنفيذه.

عرض المحتوى

انتظم الكتاب في مقدمة وفصول أربعة، في خطة حاول فيها المؤلف استقصاء فعل الترجمة في الأندلس، وأهلها والقائمين عليها، وتمثلاتها على المستقبِلين لها من

---

* أستاذة الأدب العربي والأندلسي في الجامعة العربيّة المفتوحة وجامعة الزيتونة/ الأردن.

أفراد ومجتمعات، وما كان لها من دور في النهضة الأوروبية. فكان قد وقف في الفصل الأول على الحياة السياسية والفكرية في الأندلس، وفي الثاني على نشأة الترجمة بالأندلس، وفي الثالث على رحلة المعرفة الإسلامية إلى الغرب، ثم كانت المحطة الأخيرة حول الترجمة والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب.

ويكمن الدافع على إصدار هذا العمل في إبراز الدور الحضاري للأندلس وما قدمته للحضارة الإنسانية، خاصة في النهضة الأوروبية الحديثة، وهو دافعٌ له وجاهته وأهميته، رغم محاولات طمس دور الحضارة العربية الإسلامية من قبَل بعض العلماء الأوروبيين لأسباب عنصرية أو دينية، أو لأسبابٍ تتعلق بمجرد الجهل بما قدمته الحضارة العربية الإسلامية في مسيرة الحضارة الإنسانية الشاملة.

وقد نبّه المؤلف على أن دراسة التاريخ الأندلسي تمتاز عن غيرها من دراسة التاريخ الإسلامي بأنها تتطلب النظر في الرواية العربية من جهة وفي الرواية غير العربية من جهة أخرى، لأن واحدة منهما لن تقدم إلا صورة منقوصة الجانب عن التاريخ الأندلسي ولا تكتمل الصورة إلا بالرواية المقابلة الأخرى.

وقد انتهج الباحث في عمله هذا منهجًا مؤتلفًا من مناهج عدة: التاريخي والوصفي والاستقرائي والإحصائي؛ نظرًا لاتساع مادة البحث زمنًا وموضوعًا، وكان من بينها اللجوء إلى المنهج الإحصائي موفقًا في محاولةٍ جيدة للإحاطة بالمصنفات التي جرى تأليفها أو دخولها إلى الأندلس في مختلف العصور، وكانت سببًا في قيام الترجمة في تلك البلاد بعد حين، وكان لهذا المنهج ميزة يتحلى بها الكتاب وهي الإتيان بمسرد للمصنفات المتنوعة في الأندلس التي كان لها دور في الحركة الفكرية وفي حركة الترجمة التي تمت هناك وأسهمت في النهضة الأوروبية الحديثة.

الفصل الأول: نبذة عن الحياة السياسية والفكرية بالأندلس

وقف المؤلف في الفصل الأول وقفة طويلة على الحياة السياسية والفكرية في الأندلس منذ القرن السادس حتى التاسع الهجري (ق١٢- ق١٥م) وقد استغرق منه هذا الفصل نحو سبعين صفحة ابتدأ بالقول فيها على أصل لفظ الأندلس وخاض في

تفاصيل التاريخ السياسي للمسلمين هناك، وربما كان هذا تطويل في قول معاد مكرور في مظان كثيرة ومصنفات سابقة عديدة حول الأندلس.

ويرى المؤلف أن الثقافة الأندلسية الخاصة والحياة الفكرية الأندلسية لم تنشأ هناك بمجرد فتح تلك البلاد وخضوعها للمسلمين؛ إذ ظلَّت الأندلس تستقبل عناصر الإنتاج الفكري وتدوِّن التراث الشفوي حتى استقرار عهد الإمارة الأموية فيها بعد الفتح بنحو أربعين عامًا، وهي المدة التي شهدت دخول التأثيرات الفكرية والثقافية إلى الأندلس، كما امتازت بالتطلع إلى الثقافة المشرقية ودخول المؤلفات والمصنفات الكبرى قادمة من المشرق، هذا إلى جانب انتقال طلبة العلم بين المشرق والأندلس وبث العلوم والمعارف في أرجائها.وفي العصور التالية للإمارة بقي المجتمع الأندلسي على صلته بالتقدم الحضاري الذي وصلت إليه البلاد، إلى أن تفرّق علماء الخلافة الأموية على بلاطات ملوك الطوائف التي أتاحت الفرصة للمعان مدنٍ جديدة بالعلوم والآداب. كما أسهم الانفتاح والحرية في أن يكون عصر ملوك الطوائف أزهى العصور فكريًا. واستمر الازدهار الفكري والعلمي في العصور التالية على نحوٍ ما. وعلى الرغم من التراجع السياسي الذي بدأ يصيب الأندلس إلا أنها بقيت منارةً إشعاع حضاري، جعل من الحضارة الأندلسية بمجملها ومختلف جوانبها هي الدافع الأكبر في ظهور ما يعرف بالنهضة الأوروبية من خلال الترجمة في الأندلس.

الفصل الثاني: نشأة الترجمة بالأندلس

كان من عوامل ظهور الترجمة استقرار الوضع السياسي في أوروبا ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي، ويقظته وتحرره من سلطان الكنيسة الذي ران عليه لقرون، ثم كان الاتصال الثقافي بين أوروبا والمسلمين، الذي أدى إلى ظهور حركة الاستشراق (الاستعراب). ونتيجة لهذا كله نشطت الترجمة على نحو خاص نظرًا لبعض المتغيرات التي طرأت على الوضع السياسي والاجتماعي هناك.

وقد نهض بعبء الترجمة طوائف عدة في المجتمع الأندلسي امتهنت الترجمة وتكسَّبت بها، منذ القرن الحادي عشر، وكانت الترجمة في ذلك الوقت غير دقيقة تمامًا بحيث تجري عبر وسيط غالبًا ما كان يهوديًا يترجم من العربية إلى القشتالية الدارجة، ومنها يقوم شخصٌ ثالث بالترجمة إلى اللاتينية.

ويقرر المؤلف في مستهل هذا الفصل أن الحضارات البشرية تشترك جميعًا بأنها تقوم على قدرٍ من النقل وقدر من الإبداع، بينما تريد الحضارة الأوروبية أن تجعل من نفسها حضارة إبداع وابتكار وأن تجعل من الحضارة الإسلامية حضارة نقل وتقليد لا أكثر، وهذا مما لا يصح؛ فالترجمة والنقل هما وسيلة تبادل ثقافي بين الحضارات، لذا استعرض المؤلف الترجمة عند بعض الشعوب كالإغريق والسريان والمسلمين، وبيَّن أن المسلمين حتى منتصف القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي قد وقفوا في النقل والترجمة على تراث اليونان والفرس والهند، وبعد عصر النقل هذا ابتدأ عصر الابتكار والإضافة... وقد أدت الترجمة إلى نتائج مهمة انتهت بظهور حضارة متميزة.

أما العوامل التي ساعدت على ظهور الترجمة بالأندلس فكانت: استقرار الوضع السياسي في أوروبا ابتداءً من القرن الحادي عشر حيث تراجع الضغط الإسلامي في صقلية والأندلس، وازدادت الحملات الصليبية على الشرق والسيطرة على بيت المقدس، والغنى الذي أصابته أوروبا وبداية تحكّمها بالتجارة وارتفاع مستوى المعيشة هناك. ومن روح الاستقرار هذه بدأ الأوروبيون الاهتمام بعالم ما وراء أوروبا خاصة العالم الإسلامي. كما رافق ذلك كله يقظة الفكر الأوروبي والتحرر من الكنيسة إلى جانب الاستقرار السياسي والاجتماعي في عصر الحروب الصليبية، وأخذت أوروبا تنهج نهجًا جديدًا نحو العلم والتحرر الفكري.

ومن العوامل المساعدة على ظهور الترجمة بالأندلس كذلك: الاتصال الثقافي بين المسلمين والأوروبيين، ومن مظاهره وفود بعض الأوروبيين إلى مراكز العلم الإسلامية، الذين أصابتهم الدهشة مما كان يدور في حلقات العلم الإسلامية، فأخذوا العلم على أيدي العلماء المسلمين في الأندلس، التي كانت منبعًا حضاريًا للعلوم والمعرفة. خاصة بعد سقوط طليطلة ٤٧٧ هـ/١٠٨٥م، وقيام مدرسة الترجمة فيها برعاية ألفونسو العاشر الحكيم، كما جرت عدة اتصالات أخرى بين الجانبين عن طريق البعثات العلمية.

وحين وجد الأوروبيون عندما بدؤوا نهضتهم تراثًا هائلاً لا ينضب لدى المسلمين، بدأ الاهتمام بتعلم اللغة العربية وزيادة الوفود إلى المدن الأندلسية، وظهرت حركة الاستعراب (الاستشراق)، وهو الاهتمام بدراسة الحياة الحضارية للأمة الشرقية وكان

لهذه الحركة أثر عظيم في أوروبا والعالم العربي، وكانت جزءًا من الصراع الحضاري بينهما، وهي تمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع؛ فقد كان اتصال الأوروبيين بالعرب قد أكد التفوق الحضاري الإسلامي، فعدّواتعلُّم العربية والدين الإسلامي هو الطريق لهدم الإسلام؛ لأن تحطيمه بقوة السلاح ربما يكون أمرًا مستحيلاً، ولهذا عكفوا على العمل على ترجمة المؤلفات الإسلامية والقرآن الكريم.

والخلاصة أنه طرأ تغيرٌ كبير على المجتمع الغربي في أواخر العصر الوسيط، من انهيار الإقطاع وقيام المدن، وظهور شخصية الفرد، وقيام الممالك المستقلة الحديثة، ونموّ القوميات، وظهور اللغات الرومانثية المنبثقة عن لاتينية العصور الوسطى، ونشوء الجامعات...أي أنه بإيجاز: انهيار عصر بنظمه وتقاليده وأفكاره ومُثُله وفلسفته، وبداية عصر جديد له أوضاعه التي كانت أسسها ومنابعها الأولى العمل على مواكبة التطور الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية، وذلك لا يتأتى إلا بالعمل على نقل معالم هذه الحضارة إلى اللسان الأوروبي، وهو ما يمكن تسميته بعصر الترجمة في أوروبا الذي كان داعمًا للنهضة الأوروبية الحديثة.

أما عن ظهور الترجمة بالأندلس فقد كانت الحضارة الإسلامية قد نقلت من حضارات سابقة دون أن تنسب لنفسها ما أخذته من غيرها، وحفظت عبر الترجمة علوم الأوائل والتراث اليوناني انطلاقًا من ميزة الحضارة الإسلامية القائمة علىالقيم النبيلة لهذا الدين. في حين كان الأوروبيون أحيانًا ينحلون لأنفسهم الكتب الإسلامية التي ينقلونها، ولم يتحقق التواصل الإيجابي بين الحضارات إلا عن طريق حركة الترجمة، باعتبارها خير وسيط لربط الثقافات بعضها ببعض، وخير معبر عرَّف أوروبا بالعلوم العربية واليونانية.

وكانت حركة الترجمة ذات طابع علمي؛إذ كان مسارها شبيهًا بما كان لدى المسلمين أول عهدهم بالترجمة من حيث الاهتمام بالعلوم. وكانت حركة الترجمة هذه محدودة حتى انتعشت بقوة في القرن الثاني عشر الميلادي واستمرت لما بعد القرن الخامس عشر.

ولم تتته وهذه الترجمات إلى الغرب دفعة واحدة وإنما على دفعات، وقد اضطلع بها المستعربون في الأديرة في أنحاء شبه الجزيرة الإيبيرية، وتميزت في أوائلها بسيرها

العفوي غير المنتظم، وأغلبها كان تعاملات في شؤون يومية مع القضاة، وتجدر الإشارة إلى أن معظم الأندلسيين كانوا يتكلمون الرومانثية بحكم التعامل اليومي.

ولاننسى أهمية الدور غير المباشرلعلماء المسلمين في إسبانيا في التثقيف العام -من خلال أساليبهم التعليمية- على الجامعات المسيحية الأوروبية، ونتيجة ذلك انتقلت الترجمات العلمية للتراث اليوناني إلى أوروبا.

أما عن طوائف الترجمة في الأندلس: فقد كان المستعربون من أبناء الطائفة المسيحية وسطاء بين المسلمين والأوروبيين، ولا تسعفنا المصادر حولهم بكثير معلومات، فلا نعرف الكثير عنهم، وقد أشير لهم بلفظ عجم الأندلس أو الروم أو النصارى أو النصارى المعاهدون أوعجم الذمة، أما لفظ **مستعرب** فظهر متأخرًا، لكنه كان جاريًا على ألسنة الناس قبل ذلك في كتابات نصارى الأندلس سواء باللاتينية أو الإسبانية، وظهر المصطلح في القرن الثالث عشر الميلادي في وثائق النصارى الأندلسيين في البلاد التي استولى عليها النصارى وكانوا يكتبون وثائقهم بالعربية.واللفظ الذي كان مستعملاً عند عرب الأندلس هو العجم أو نصارى الذمّة. ومما ساعد في ظهور هذه الفئة تسامح المسلمين معهم في حرية العقيدة، وقد أسهمت حياتهم الجديدة في أن يتأثروا كثيرا بالحضارة العربية الإسلامية فأقبلوا على تلقي العلوم واللغة العربية وتتلمذوا على العلماء المسلمين، وأصبحوا بذلك رسلاً للحضارة العربية نتيجة إتقانهم اللغتين العربية واللاتينية معًا، فاستطاعوا إيصال العلوم الإسلامية إلى الإسبان والأوروبيين.

والحقيقة أن تعلُّق المستعربين باللغة العربية كان كبيرًا؛ إذ إن كتبهم وأناجيلهم إلى القرن الرابع عشر كانت مكتوبة بالعربية، وكان أسقف إشبيلية قد وضع في القرن الثاني الهجري ترجمة عربية للتوراة في متناول المستعربين.وشارك المستعربون في نقل العلوم في طليطلة ولكن إنتاجهم الأدبي كان ضئيلاً سواء باللاتينية أو العربية، ولهذا فاللقاء الحقيقي بين الحضارة الإسلامية والمجتمعات الأوروبية كان على يد المستعربين عبر مدارس الترجمة أو من خلال هجرتهم من البيئة الإسلامية إلى الغرب اللاتيني؛ إذ كانوا مسلمين حضاريًا ومسيحيين فكريًا وروحيًا.

أما اليهود فقد عاشوا في الأندلس في ظل التسامح الإسلامي واندمجوا بسرعة في المجتمع الإسلامي واستعربت ألسنتهم، وتولوا مناصب كبرى هناك، واشتهر كثير منهم بالعلم والأدب، وقد كانت الأندلس جنّة اليهود خلال العصور الوسطى وما كان

لهم أن يحققوا ذاتهم ببعث لغتهم العبرية وأدبهم العبري إلا في الأندلس، بل إن بعض علماء اللغة المسلمين أعانوا اليهود على تقعيد نحْوِ اللغة العبرية.

تعد القرون من العاشر حتى الثاني عشر العصر الذهبي لليهود في الأندلس، وشكَّلت الحقبة المرابطية منها نقطة مهمة في تطور تاريخ الفكر اليهودي؛ إذ لمعت أسماء العديد من المفكرين في شتى مناحي المعرفة كالفلسفة والطب والشعر... واشتهر من بينهم ابن جبرول وابن ميمون الذي حاول التوفيق بين أرسطو والعهد القديم بتأثير الفارابي وابن سينا، واشتهر منهم في الشعر العربي موسى بن عزرا من أهل غرناطة، واهتم اليهود بحي بن يقظان فترجمها إلى العبرية موسى النربوني، كما تُرجمت مقامات الحريري إليها أيضًا.

كان اليهود من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب: نشروها بأنفسهم باتصالهم بالمسيحيين أو من خلال تزويد الغرب بالكتب والمصادر الإسلامية وإسهامهم في حركة الترجمة في القرون الوسطى، وكانوا وسطاء لنقل الثقافة الإسلامية إلى أوروبا، فكثير منهم يكتب بالعربية، وحين هاجروا من الأندلس حملوا معهم الكتب العربية وترجموها للعبرية، وكان دورهم قد برز أيضًا حين لجأوا إلى جنوبي فرنسا وأقاموا في بروفانس وأسسوا المكاتب والمدارس في مونبلييه، وأخذوا يدرِّسون فيها الطب والرياضة والنبات على طريقة العلماء العرب، كما درّسوا فلسفة ابن رشد التي تتلمذ عليها بعض اليهود.

ومن الطوائف الأخرى التي عُنيت بالترجمة في الأندلس الطلبة المتجولون ومدارس الترجمة، كمثل مدرسة طليطلة التي تأسس فيها مركز للترجمة منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وتُرجمت فيها العلوم الإسلامية والإغريقية برعاية ألفونسو العاشر الحكيم ملك قشتالة نصير العلم، الذي حاكى الخليفة الأموي في قرطبة الحَكَم المستنصر في رعايته العلم والعلماء. وكمثل مدارس أخرى في المدن الأندلسية منها: مدرسة سرقسطة، ومدرسة تُطيلة وهي من ثغور الأندلس وكان يقطنها جالية يهودية مهمة، ومدرسة إشبيلية وقرطبة وبلد الوليد.

أما **طرق الترجمة** فلم تبدأ الترجمة الحقيقية إلا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، حين اتجهت الأنظار إلى الأصول اليونانية، وأنشئت بعض المعاهد لتعليم اللغات العربية والعبرية، وتوافر في طليطلة مجموعات متخصصة في الترجمة،

وكان النقل يجري من العربية أولاً إلى القشتالية ثم منها إلى اللاتينية، ولم يكن المترجمون بمستوى واحد لذا تفاوتت ترجماتهم تبعًا لتمكنهم من اللغات التي ينقلون منها أو إليها، وتنوعت الترجمة مابين الترجمة بالمعنى والترجمة الحرفية التي تلتزم ترتيب الجملة العربية، مما أدى إلى دخول ألفاظ عربية في اللغة العلمية والفلسفية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأوروبيين عنوا كالعرب بنقل الكتب العلمية، ولم تقف الترجمات عند المصنفات العربية الإسلامية بل تعدَّتها إلى المصنفات اليونانية التي كانت منقولة إلى العربية، مثل كتب جالينوس وأرسطو وإقليدس.

وبلغ الاهتمام بترجمات مدرسة طليطلة ذروته في عهد ألفونسو العاشر الذي توسعت في عهده ترجمة الكتب العربية لتشمل مجالات مختلفة غير العلوم، مثل الألغاز والموسيقى والأغاني والقصص.

والخلاصة التي يراها المؤلف في هذا الفصل بعد استعراض نشأة الترجمة بالأندلس أن الأصالة قدر مشترك بين جميع الحضارات، وأن كل حضارة نقلت وأبدعت وكان لها سمة تميزها بين الأمم، وأن الإنسانية وحدة متفاعلة وثقافتها واحدة يضيف اللاحق فيها إلى السابق، وتعد الحضارة الإسلامية أكبر موروث أخذه الأوروبيون بإقبالهم على ترجمة المؤلفات الإسلامية في شتى العلوم، وكان لذلك أبلغ الأثر في نضوج الفكر الأوروبي وانبثاق النهضة الأوروبية الحديثة.

الفصل الثالث: رحلة المعرفة الإسلامية إلى الغرب

أخذت رحلة المعرفة الإسلامية سبيلها إلى الغرب بالترجمة من طرق عدة كان منها: ترجمة العلوم الدينية والاجتماعية، وترجمة العلوم الرياضية والطبيعية، وترجمة العلوم العقلية. وجدير بالذكر أن هذه الرحلة تشابهت مع رحلة المعارف اليونانية والهندية والفارسية في طريقها إلى اللسان العربي من قبل، وذلك من حيث اهتمامها بالدرجة الأولى بالعلوم العقلية والفلسفية؛ خاصة لأن الأوروبيين وجدوها فرصة لاسترداد تراثهم اليوناني الضائع، عبر الترجمات العربية للإرث اليوناني.

وهذا لا ينفي ملاحظة أن حركة الترجمة كانت في أساسها موجهة نحو التعليم الطبي واستمرت قوية بهذا الاتجاه حتى القرن السادس عشر، وخلال تلك القرون كانت اللغة اللاتينية واللغات الأوروبية قد استوعبت أهم كتب الطب العربية التي اعتُمدت مناهج للتدريس في الجامعات الأوروبية الناشئة آنذاك، وظلت كذلك حتى زمن قريب. فقد كان استقرار المسلمين في الأندلس قد جعل المستعربين يتأثرون بهم،

ومن أهم مظاهر ذلك استعراب لسانهم، فأناجيلهم كانت بالعربية وكذلك حواشي الكتب والتراتيل الكنسية وغيرها، وقد ترجم اليهود التوراة إلى العربية وكان ذلك من مظاهر استمرار عملية الترجمة وعدم توقّفها في القرون الوسطى، ثم سعَوْا إلى ترجمة القرآن الكريم منذ القرن العاشر بمحاولات بطرس المبجل في مدرسة طليطلة، ومن الأعمال التي تُرجمت كذلك للملك ألفونسو العاشر في طليطلة: وصفٌ مفصل لعروج النبي صلى الله عليه وسلم للسماء، كما نشط اليهود في ترجمة العلوم الدينية لإبراز دينهم اليهودي.

أما في ترجمة العلوم الأدبية فقد دخلت أنماط من الأدب العربي إلى أوروبا كانت مظهرًا من مظاهر الحركة الثقافية هناك؛ حيث ضاق الأوروبيون ذرعًا بالقيود التي تفرضها عليهم الكنيسة، ونشدوا في الأصقاع الإسلامية ما يغنيهم عن فقر أدبهم وزيفه. وأعقب ذلك تسلُّل للأدب العربي إلى مختلف الآداب الأوروبية، مما مهد للنهضة الفكرية الأوروبية وبزوغ فجر الأدب الأوروبي، الذي نجد فيه من سمات الأدب العربي الكثير، وما كان ذلك ليكون لولا عملية الترجمة عن العربية.

ولم تقتصر عملية الترجمة فقط على نقل الأعمال والكتب التي ألَّفها العرب بل كذلك الكتب التي ألفها اليهود، وكانت اتجاهات الترجمة تنحو نحو الشعر والقصة أكثر من غيرها، وبعضها انتقل إلى أوروبا بالتناقل الشفوي للقصص العربي ذات المغزى الأخلاقي وبعض قصص ألف ليلة وليلة، وظهرت بعض التأثيرات العربية في الروايات المشهورة مثل «دون كيشوت» و«الكوميديا الإلهية».

في حين يتمثل أثر الشعر في أشعار التروبادور في منطقة البروفانس، وتأثير الموشح والزجل الأندلسي. ومن أهم الملامح الواضحة «**ملحمة السيد**» التي احتوت على صور وأخلاق عربية ومؤثرات إسلامية كثيرة.

وإلى جانب هذا اهتموا بالترجمة في موضوعات التاريخ، وترجمة الموسيقى خاصة رسائل الكندي، والفارابي، وابن باجة، وابن سينا، كما اتجهت بعض الترجمات نحو ترجمة علوم الرياضة والطبيعة والحياة والرياضيات، حيث اشتهر بالأندلس عدد من العلماء وكانت مجمل أعمالهم قدجرى ترجمتها في الأندلس إلى اللغات الأوروبية إلى جانب الحساب والجبر والهندسة التي لم يكن الأوروبيون يعرفون عنها شيئًا في القرون الوسطى، حتى تُرجمت كتب إقليدس وغيرها من تراث اليونان الهندسي إلى

اللاتينيةعن طريق العرب. يضاف إلى هذا كله الترجمات التي نقلها الأوروبيون في مجال ترجمة علم الحيوان والنبات وعلم الهيئة الفلك، خاصة في مدرسة طليطلة، والكيمياء والفيزياء.

أما ترجمة العلوم الطبية وعلوم الصيدلة فقد تُرجمت مؤلفات طبية عديدة لعدد من الأطباء المسلمين، ، تدل على مدى ما وصله الطب لدى المسلمين في الأندلس بالذات، وأعظم أعمال الترجمة في الطب كانت تلك التي قام بها جيرار الكرموني في طليطلة، وتركزت على نقل مؤلفات كبار الأطباء إلى اللاتينية كالقانون لابن سينا، الذي طبع منه نحو عشر طبعات حتى نهاية القرن الخامس عشر، وظهرت منه طبعة كذلك بالعبرية فيما بعد.

ثم ظهرت شروح وتعليقات لا تعد على كتاب «**القانون**» باللاتينية والعبرية، حتى لكأنه (إنجيل الطب) في القرون الوسطى. وتُرجمت أرجوزة ابن سينا في الطب إلى اللاتينية، وتُرجم كتاب «**التصريف لمن عجز عن التأليف**» للزهراوي الأندلسي- إلى اللاتينية والبروفنسية والعبرية، وقد جعلت جامعة أكسفورد من هذا الكتاب مرجعًا أساسيًا لدراسة الجراحة حتى القرن الثامن عشر.

استمر الاتجاه نحو ترجمة التعليم الطبي قويًا حتى القرن الخامس عشر، وبهذا استوعبت اللاتينية -لغة العلم في ذلك الوقت- أهم كتب الطب العربية، وعلى ضوئها أنشئت مدارس الطب في مونبلييه وأكسفورد وكمبردج. ثم يعرض المؤلف بعد ذلك ثبتًا لبعض الفلاسفة مع موجز لكل منهم. لا داعي له.

الفصل الرابع : الترجمة والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب

إن هذه الرحلة الطويلة للمعرفة الإسلامية وانتقالها إلى أوروبا عبر القرون تفضي بنا إلى الفصل الرابع الذي يكشف فيه الباحث - من خلال المقابلات التي عقدها بين واقع أوروبا قبل القرن الثاني عشر وواقعها بعد ذلك- بجلاء عن دور المعرفة الإسلامية في النهضة الأوروبية الحديثة بمجالاتها المتعددة من الأدب والفلسفة إلى الجغرافيا والطب والفلك مرورًا بالعلوم والرياضيات، حتى الموسيقا.

فقد كانت أوروبا تعيش في تخلُّف وتراجع، في الوقت الذي كان العالم الإسلامي في نهضة وحضارة، وفي مجال الثقافة كان الجهل هو الطابع المميز لأوروبا؛ لأن وسائل نقل العلم كانت مجهولة، وأسعار الكتب مرتفعة جدًا، والأميّة متفشية بين الناس، وكانت اللاتينية لغة الكنيسة - المؤسسة الثقافية الوحيدة وهمزة الوصل بين التراث

القديم والثقافة المعاصرة-، وقد سادت الطبقية المجتمع الأوروبي في حين كان المجتمع الإسلامي ينعم بالمساواة.

ومنذ تتويج شارلمان امبراطورًا لفرنسا في القرن التاسع الميلادي بدأت بوادر النهوض تدبُّ في أوروبا ثم خفتت ثانية حتى القرن الثاني عشر، وكان من أبرز ملامح النهضة التطلع نحو الحضارات الجديدة:الإسلامية منها خاصة، التي بدأت تتسرب إلى أوروبا عبر ثلاثة معابر: الأندلس وصقلية والحروب الصليبية.

ومن هنا يبين المؤلف دور المعارف الإسلامية في قيام النهضة الأوروبية، وهي معارف متنوعة منها: الأدب حيث كان الاحتكاك المباشر - منذ القرن الثاني عشر حتى الخامس عشر-بين المسلمين والأوروبيين قد أدى إلى نشوء الأدب الأوروبي، وكان دخول أنماط الأدب العربي للأدب الأوروبي مظهرًا من مظاهر الحركة الثقافية بعامة هناك.

ففي الشعر شاع الشعر الغنائي الذي ينظمه الجوالون التروبادور، واشتهرت بعض الملاحم الشعرية مثل ملحمة «**رولان**» عن مغامرات شارلمان والفرنجة ضد العرب في القرن العاشر الميلادي، وأشعار أخرى شبيهة بأشعار الموشحات والسِّيَر العربية، وكانت معظم تلك الأشعار تميز النهضة الأدبية في أوروبا وتشترك مع الآداب العربية في موضوعاتها حول الحب والأساليب والصياغة الشعرية. كما تأثرت القصة الأوروبية عند نشأتها بما لدى العرب من فنون قصصية أيضًا كألف ليلة وليلة، وساعد هذا التأثير في توجُّه الأوروبيين نحو النزعة الرومانتيكية، وهناك بعض الكتب التي اشتهرت في الأندلس التي كان لها أثرها على الكتاب الأوروبيين، بحيث ظهر تأثيرها في روايات البيكارسك، وفي أدب الأسفار كرحلات جلفر، وروبنسون كروزو..وغيرهامن مظاهر تشير إلى أن الأدب العربي بمختلف فنونه كان المحرك لنشأة الآداب الأوروبية.

* * *

ونخلص مع الباحث بعد رحلته الطويلة في الكتاب بما ضم من إحصاء للأعمال التي جرت ترجمتها أو بعض المصنفات التي جرى ترحيلها، وبما كشف من عمل دؤوب وجهد محمود، نخلص إلى أن الأصالة قدر مشترك بين الحضارات جميعًا ولم توجد بعد حضارة تفردت بالإبداع أو تفردت بالنقل، فالإنسانية وحدة متفاعلة يضيف اللاحق فيها إلى ما تركه السابق. لذا فالحضارة الإسلامية في الأندلس كانت أهم موروث أخذه الأوروبيون عندما أقبلوا عليها بالترجمة والنقل، وصارت فيما بعد دافعًا لهم ليعكفوا على دراسة لغات الشرق وتاريخه وآدابه ودينه في الحركة الواسعة التي عرفت

بـالاستشراق. ولم يتوقف دور الترجمة على مجرد النقل من لسان إلى آخر، بل إنها تَبِعَتْها حركةُ النهضة التي نعيش جميعًا في ظلها اليوم من أدنى الأرض إلى أقصاها.

* * *

ومع ما للكتاب من قيمة توثيقية ومعرفية، إلا أن ملاحظات أخرى لا يمكن إغفالها في هذا المقام، ذلك أن الكتاب يمثل أنموذجًا من نماذج النشر في العالم العربي، وهي نماذج تتكرر حتى ليخالها المرء ربما لا تنتهي، وما أقصد إليه هنا مسائل فنية تتعلق بنشر الكتاب مطبوعًا على ورق وتقديمه للقرّاء.

فإنه مما أثار كاتبة هذه السطور لكتابة هذه المقالة، التوجيه الرباني إلى إتقان العمل؛ ذلك أن الله يحبُّ إذا عمل أحدنا عملاً أن يتقنه، ويبدو أن مسألة إتقان العمل ما زالت غائبةً بوعي أو دون وعي عن عالم النشر العربي، الذي يخلو في بعض الأحيان من أعمال التدقيق والتحرير لما يصدر من بحوث ودراسات تضمها دفات الكتب قبل طباعتها ونزولها إلى الأسواق، وهذا ينتقص من الفائدة المرجوّة من نشر الكتب والمعرفة العلمية.

فقلةٌ من دور النشر العربية تجعل من هذه المهمة في مقدمة أولوياتها، كي تخرج في كتبها ومنشوراتها إلى النور بثوب قشيب، لا يغمط الكاتب منزلته ولا يغمط القارئ المتلقي الفائدةَ المرجوَّة، لهذا تخرج الكتب أحيانًا ملآى بالأغلاط التي كان يمكن تداركها..وعلى ذلك يتطلَّب هذا العرض منا الوقوف عند بعض الملاحظات التي لا يمكن إغفالها نوردها على سبيل التذكرة؛ لأن مثل هذا الجهد المبذول في الكتاب يستحق أن يسعى صاحبُه والقائمون على إخراجه للنور –وكل صاحب قلم- أن يكون قريبًا إلى الكمال.

ومن النظرة الأولى فالكتاب من ناحية إخراجه الفني على مستوى عالٍ: غلاف أنيق مصقول، صفحات وطباعة فخمة، مريحة للنظر وللقراءة، خفيف الوزن، جميل التنسيق.

إن موضوعًا كمثل موضوع هذا الكتاب، **الترجمة في الأندلس**، هو موضوع مهم يكشف أسرار هذا الجسر الحضاري الذي نقل أوروبا من عالم القرون الوسطى إلى عالم العصور الحديثة بقوة وثقة. ويتصل هذا الموضوع بأسباب كثيرة وبمواضيع أخرى كالاستشراق والآداب المقارنة والتبادل الثقافي وما أشبه، مما يتطلب اللجوء إلى سرد أسماء الأعلام في هذه المجالات الفكرية وأسماء المصنفات والكتب والمؤلفات،

مما يتطلب الدقة على نحو كبير في ضبط رسم الأعلام بالعربية وبالأحرف اللاتينية، إلى جانب عدم إغفال تواريخ الوفاة على أقل تقدير؛ فالكتاب في جوهره اتخذ الطابع التأريخي، وما التاريخ إلا زمان ومكان، فإن أُغفل واحدٌ منهما خرج البحث التاريخي عن مراده.

ومن الملاحظات الأخرى في الكتاب الاعتماد على مصادر ثانوية في بعض الأحيان في نقل حقائق، وتكرار الاعتماد على مصدرمحدد في نقاط معينة بحيث يجعل الصفحات تبدو وكأنها ملخص لأفكار ذلك المصدر (مثل الحديث عن ترجمة العلوم الدينية الذي يجعل القارئ يشعر أنه كله عن اليهود بسبب مصادر الباحث).

وقد اعتمد المؤلف أيضًا في موضوع الحياة الفكرية في الأندلس على رسالة دكتوراة غير منشورة لمحمد الأمين بلغيث (**الحياة الفكرية في عصر المرابطين**) وهذا غير كافٍ للحديث عن هذا الموضوع؛ خاصة أن الرسالة لا تتطرق للحياة الفكرية في جميع عصور الأندلسية.

هذا إلى جانب الخلط بين مستويات المصادر ما بين أولية وثانوية، الذي أدى إلى خلط أفكار كثيرة في الفروع والأصول، وخلط المصادر المتقدمة بالمصادر المتأخرة وأحيانا الاعتماد على مراجع عامة غير متخصصة؛ فمثلا المعلومة التي تقول إن أبناء أوروبا كانوا يتعلمون من العرب الأندلسيين أشار المؤلف فيها إلى مراجع عدة منها مراجع عامة غير متخصصة، وهكذا. أما المصادر الأجنبية في حواشي البحث فليس لها أرقام في متن الكتاب تحيل على الحواشي.

وهناك بعض المعلومات التي ليس لها داعٍ في بعض الأحيان، ففي مقدمة الكتاب عرضَ المؤلفُ لأهم مصادره في البحث ومراجعه، وصار هذا الجزء من المقدمة كأنه عرضٌ تعريفي موجز بالمصادر الأندلسية، ولكنه على أهميته مما لا داعي له؛ فقد كان من الأفضل للمؤلف أن يقف عند النقاط المميزة لكل مصنَّف منها بما له صلة بموضوع كتابه الترجمة في الأندلس، وبمدى ما يمكن أن يضيفه كل منها لموضوع الكتاب.

فمعظم المصادر التي عرَّف بها هي معروفة لدى أوساط الباحثين في التراث الأندلسي، ونُشر عنها الكثير، إذ إن الدراسات الأندلسية لم تعد مع القرن الحادي والعشرين موضوعًا جديدًا، كما كان منذ قرن مثلاً، حين كان التعريف بمثل تلك المصادر وأصحابها ضرورة لا بد منها في الكتب التي عالجت تراث المسلمين في الأندلس.

كما أن المؤلف في حديثه عن ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين مثلاً قدر عرض سيرًا موجزة لتراجم بعض مشاهير الفلاسفة المسلمين، وكان يكفي مثلاً لو أنه أحال إلى مظانّ ترجماتهم.

أما ما بقي في النفس ما يقع في باب الخطأ أكثر منه في باب الملاحظة، فكان الأغلاط الطباعية التي امتلأ بها الكتاب؛ وهي مكررة على نحو ملحوظ وفي صفحات كثيرة مما يجعل ذكرها جميعًا – أمرًا متعذرًا، لذا سأتوقف عندهًا دون ذكر الصفحات.

أولاً: الأغلاط الإملائية والنحوية التي يمتلئ بها الكتاب، بما لا يمكن التجاوز عنه دون الإشارة إليه، وهي تبدأ من أغلاط إملائية بسيطة، كألف التفريق بعد كل واو تنتهي بها كلمة اعتقادًا أنها واو الجماعة (وا)، بحيث كانت حتى أسماء بعض الأعلام التي تنتهي بواو، يضاف بعدها ألف تفريق، كمثل أسماء مدن وأشخاص وأنهار:كنهر ايبيروا، يبدوا، أرسطوا، وغيرها كثير.

هذا إلى جانب أغلاط إملائية أخرى منتشرة على صفحات الكتاب كمثل: النهظة، ابتداءًا، هاؤلاء، مواضع همزات الوصل والقطع، القرءان مرة يكتبها بهذا الشكل ومرة القرآن.

ثانيًا: الأغلاط في أسماء الأعلام والالتباس فيها، وعدم التعريف بالأعلام أو الإحالة إلى مصادر تعرّف بهم في حواشي الصفحات.

من مثل التصحيف الذي حصل في اسم ابن أبي اصيبعة صاحب «طبقات الأطباء» حيث ورد اسمه مرسومًا على النحو الآتي: ابن أبي الطبيعة. وهذا التصحيف مكرر في الحواشي كثيرًا عند الإشارة إلى كتابه «طبقات الأطباء».

الخطأ في اسم كتاب «**ترجمات الأشواق**» بدلاً من «**ترجمان الأشواق**».

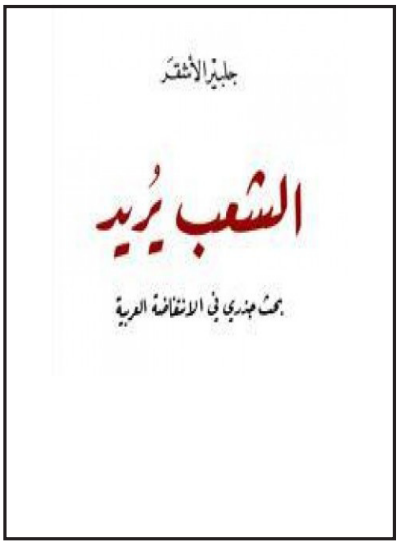
كما أن المؤلف أحيانًا ربما لا يميز حين يتحدث عن شخص في أكثر من موضع أنه يتحدث عن الشخص نفسه، نظرًا لاختلاف رسم أو نطق حروف اسمه. في حين كانت بعض أسماء الأعلام الأجنبية التي ذُكرت في متن الكتاب تبدأ بحروف لاتينية صغيرة، وليس بالحروف الكبيرة.

الشــعب يُـريـــد
بحثٌ جذريّ في الانتفاضة العربيّة

د. جلبير الأشقر

(دار الساقي، لندن ٢٠١٣)

عرض: د. فتحي محمد درادكة



يكشف كتاب د. جلبير الأشقر عن غور الأحداث الاقتصادية والاجتماعية وجذورها في المنطقة العربية، باعتبارها صيرورة ثورية طويلة الأمد، ويقدم تحليلاً للقوى الاجتماعية، كما يسلط الضوء على دور الحركات التي تستغل الدين لأغراض سياسية ودور رعاتها.

صدر الكتاب عن دار الساقي في (٣٨٢) صفحة، ومؤلفه د. الأشقر أستاذ لدراسات التنمية والعلاقات الدولية في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، ورئيس مركز الدراسات الفلسطينية في المعهد. وقد قيَّم د. الأشقر ما آلت إليه الانتفاضات في كل من تونس، ومصر، واليمن، والبحرين، وسوريا، وقدر آفاقها، وعرض لدور واشنطن في الأزمة الراهنة ومساعيها لاحتواء الانتفاضات العربية.

---

* باحث وأستاذ مساعد في التاريخ الحديث والمعاصر/الأردنّ.

ويشير مترجم الكتاب، عمر الشافعي، إلى أن الكاتب قدم قراءة ماركسية للانتفاضات العربية من خلال عرض مقدّمة لنقد الاقتصاد السياسي؛ معتمدًا على رأي ماركس من أنه عند مرحلة معينة يحدث تناقض بين قوى المجتمع الإنتاجية وعلاقات الإنتاج القائمة، التي غالبًا ما تتحول إلى قوى مدمّرة. ومن هنا تبدأ الثورة الاجتماعية. ويتركز البحث في الكتاب حول ثلاث نقاط هي: التنمية المُعاقة؛ السِّمات الخاصة بنمط الإنتاج الرأسمالي في المنطقة؛ السيرورة الثورية طويلة الأمد. ويؤكد الشافعي أن د. الأشقر ركَّز على العلاقة المشوهة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية في المنطقة العربية التي تعيق عملية التنمية، وتجعل القوّة المُنتجة تتطوّر بطريقة لا إنسانية؛ بل تتحوّل إلى قوى مدمّرة، مما يؤدي إلى زيادة البؤس على الشعوب والقوة الكادحة، وبالتالي تحدث الانفجارات.

يتحدث د. الأشقر عن المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها دول الربيع العربي، فيقول: «هناك حالة مميزة للدول التي قامت بها الانتفاضات الثورية، وهذه الحالة تتمثل في معدلات التنمية المنخفضة جدًا، وهذا الانخفاض مرتبط ارتباطًا وثيقًا بانخفاض معدلات الاستثمار. وكل هذا مرتبط بالسياسات الانفتاحية التي بدأها نظام السادات في مصر، وهي سياسات مبنية على المنطق النيوليبرالي الذي يعتبر أن القطاع الخاص هو محور النشاط الاقتصادي الرئيسي، ونتيجة لذلك أصبحت هذه الدول «دول ريعية» وانخفضت بها معدلات الاستثمار العام؛ لأن طبيعة الأنظمة القائمة والرأسمالية القائمة متنافية مع مقتضيات التنمية».

ويؤكد د. الأشقر أن الشروط التي حددها لينين تجمَّعت بشكلٍ جليّ في أغلب البلدان العربية، نتيجة اشتداد البؤس لدى الطبقات المضطهدة، ونتيجة لذلك تعاظم نشاط الجماهير إلى حدّ القيام بنشاط تاريخي مستقل، واندلع الغضب الشعبي في البلدان العربية على غرار انتفاضات الجوع التي شهدتها مصر، والمغرب، وتونس، والأردن والجزائر. وكان للتكنولوجيا دور مهم في تحريك الأحداث وسرعة انتشارها، وجرى استخدام مجمل وسائل الاتصال الاجتماعية (فايسبوك ويوتيوب وتويتر) في إقامة الاتصالات وتجميع المجموعات وسرعة نقل المعلومات.

ويعلق د. الأشقر على وصول الإسلاميين إلى الحكم في تونس ومصر، مستخدمًا عبارة «أفيون الشعوب» التي يستخدمها الماركسيون في الحديث عن الحالة المؤدلجة دينيًا. ومما لا شك فيه أن واقع الحال سيتسبب في الحدّ من التأثير المخدر لوعودهم، وبعكس الإيرانيين الذين استفادوا من الأرباح النفطية بتوظيف الأموال لخدمة أفكارهم وكسب عدد كبير من الناس، منذ ما يزيد على ربع قرن. كما يشير د. الأشقر إلى أن ما يسمّى التطرف الإسلامي حركة مؤقتة، انتقالية، لكنها قد تدوم لثلاثين او خمسين سنة قادمة. ويرى أن تحالف رأس المال مع السلطة الأمنية في سوريا، نتج عنه أن حقق قادة الأجهزة الأمنية ارباحًا كبيرة بسبب الشراكة مع رجال السوق، ونتيجة لذلك انتشر الفقر بشكل ملحوظ في سوريا، وأصبح ما نسبته ٣٠٪ من السكان تحت خط الفقر. وهذا يفسِّر بدء الثورة من الريف باتجاه المدينة.

يعرض د. الأشقر في الفصل الأول من فصول هذا الكتاب للتنمية المعاقة، ويتطرق إلى الفقر واللامساواة، واللااستقرار، والبطالة، ونقص تشغيل النساء، والقيود المفروضة على التنمية. أما الفصل الثاني فيعرض من خلاله النمطيات الخاصة للرأسمالية في المنطقة العربية، ومشكلة الاستثمارات العامة والخاصة، وأنماط رأس المال والدول الريعية والميراثية.

وجاء الفصل الثالث للحديث عن العوامل السياسية الإقليمية والنفط وتأثيراته على مناحي الحياة والتغيّرات التي أعقبت ظهوره، والإخوان المسلمين، وواشنطن والسعودية، وقطر والمشهد الإعلامي العربي ودور قناة الجزيرة في كل ذلك. وتناول في الفصل الرابع القوى الفاعلة في الثورة، ومعطيات العملية الثورية من حيث الحركة العمالية والنضالات الاجتماعية، والفاعلين الجدد وتأثير التكنولوجيا وتقنية الاتصالات والمعلومات.

في الفصل الخامس يعرض كشوف حساب لكل الانتفاضات العربية، ويتساءل هل هي انقلابات أم ثورات؟ وهو هنا يعني الانتفاضات والثورات التي حدثت في تونس، ومصر، واليمن، والبحرين، وليبيا، وسوريا. أما الفصل الأخير فيتطرق إلى محاولات استيعاب الثورات العربية، ويعرج على العلاقة بين واشنطن والإخوان بوجهها الجديد، وتأثير الناتو على ليبيا وسوريا، ثم يعرض لما يسمّيه التسونامي الإسلامي، وللفرق بين الخميني ومرسي. وفي فصله الأخير يعرض لمستقبل الانتفاضات العربية ويقارنها بالتجربة التركية، ويقارن بين أردوغان والغنوشي، وأردوغان ومرسي.

حوار مع كتاب

مناهـــج النقـــد الأدبـي

تأليف: **إنريك أندرسون إمبرت**
ترجمة: **د. الطاهر أحمد مكي**
دار العالم العربي؛ **القاهرة، ٢٠٠٩**

حوار: أ. يوسف محمود

مؤلف هذا الكتاب هو «إنريك أندرسون إمبرت» *Enrique Anderson Imbert* كاتب عالمي من الأرجنتين. ولد في قرطبة عاصمة أكبر المحافظات الأرجنتينية، وتخرج من جامعة بيونس أيرس حيث نال منها شهادة الدكتوراة.

تتلمذ هذا الكاتب الشهير على نخبة من رموز الأدب والنقد الإسباني، عمل أُستاذًا في الجامعة التي تخرّج منها ثم رحل إلى أمريكا، حيث شغل منصب أُستاذ الأدب والنقد في جامعة ميتشغان. أما مترجم الكتاب فهو الأُستاذ الدّكتور الطاهر أحمد مكي المتخصص في الأدب والنقد، وقد قام بنقله من الإسبانية إلى العربية بأسلوب يأسر القارئ برشاقته وحُسن بيانه، رغم «قواعد العلم المجردة» التي التزامها المؤلف. يعتمد كتاب «مناهج النقد الأدبي» الأسلوب العلمي وهو يعرض مناهج النقد.

---

* كاتب وناقد/الأردنّ.

يتطرق المؤلف في كتابه إلى المناهج النقدية المختلفة على نحوٍ موضوعي. يحيط بأبعادها المختلفة. يُحمد له أنه لا يكتفي بعرض هذه «المناهج» فحسب، بل يُتبع ذلك بعملية «تقويم» و «موازنة» بينها. دون انحياز أو تعصّب لأيّ منها، بل يترك للقارئ الحرية في الاختيار. ما نلاحظه ونحن نذرع مادة هذا الكتاب أن صاحبه أهتم بـ «الجانب النظري» أكثر من اهتمامه «بالجانب التطبيقي». وهو نفسه يعترف بذلك ذاكرًا في مقدّمته أن الغاية من وضع هذا الكتاب هي أن يقدّم لطلاب الدراسات الأدبية والنقدية «المفاتيح» التي تفتح لهم مغاليق أبواب الأدب الثلاثة: «الإبداع»، و«النقد»، و«نقد النقد». مع هذا الكتاب القيّم كان لنا هذا الحوار:

س١: هناك مصطلح اسمه «النقد المنهجي» ما الذي نفهمه من هذا «المصطلح»؟

«إن أي تعليق موجز مُسبَّب على كتاب يمكن أن يكون مفهومًا منهجيًا. ويمكن أن نجد رسالة ذات مظهر أكاديمي كلّها تعوزها «المنهجية» كاملة. إنما تُسمى «نقدًا منهجيًا» ما يمارسه النقاد الذين يسهرون لكي يفهموا كل ما يدخل في سير «إبداع العمل الأدبي» الكتاب» (ص١٤).

س ٢: على ماذا يتوقف فهم الظواهر الأدبية؟

إنّ فهم الظواهر الأدبية يتوقف على فهم كل دارس، ومن هنا ليس ثمة علم هو في نفسه أسمى من علم آخر.

س ٣ : هل ثمة علاقة بين العمل الأدبي وبين الدراسة الفلسفية؟

الفلسفة تنير بإشعاعات كاشفة قوية مشكلات الكلام الفني، وطبيعة الأدب، والمبادئ والأساليب والآراء، والطبقات والأشكال والوظائف والتعبير الجمالي. وأحيانًا نجد «الفلاسفة» هم الذين يكمّلون مناهجهم بتأملات في الأدب، أمثال كروتشه وبرجسون وهيدجر، وسنتيانا وأورتيجا إي جاسيت. وهنا نقول ليس نادرًا أن تبدأ دراسة «الأدب» فلسفيًا. (ص ٢٤-٢٥).

س ٤: كيف نقرأ العلاقة بين «التاريخ» و«الأدب»؟

التاريخ هو تفسير الوقائع التي أثرت في تكوين الأدب على امتداد القرون. التاريخ هو الذي يقول لنا مثلاً إنّ «ثربانتيس» جاء قبل «جالدوس» أو أن «جالدوس» نشأ عن «ثربانتيس» أو يقول لنا من هما، وأين نضع «ثربانتيس» و «جالدوس». ولكنه على النقيض، لا يقول كيف شكّل «ثربانتيس» و «جالدوس» قيمًا جماليّة في أعمالهما. (ص٢٦)

س ٥ : بمَ يختلف «علم الاجتماع الأدبي» عن «التاريخ الأدبي»؟

– «علم الاجتماع الأدبي» يختلف عن «التاريخ الأدبي» بأكثر من أنهما يتحركان في الحقل نفسه؛ لأن مجال «علم الاجتماع» مؤشرات الأحداث المتداخلة بين جميع الأفراد الذين يسهمون في الحياة الأدبية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فغايته الحياة الأدبية وليس الأدب. أما التاريخ فو استحضار صورة الماضي الإنساني، فإذا بنينا هذا الماضي بالكتابة التي تعبّر عن تجاربنا الشخصية أصبح لدينا «تاريخ أدب. (ص ٢٦ و٢٨)

س ٦ : ما الشرط الجوهري لنقدي أي عمل أدبي؟

– الشرط الجوهري لنقد أي عمل أدبي هو التمكّن من «اللغة» التي كُتب فيها، ومن ثم فإن كل الدراسات الدقيقة التي يقوم بها علماء اللغة لتحديد طبيعة اللغة سوف تساعد في دراسة الأدب. (ص ٣٠)

س ٧ : ماذا يجب أن يفعل «الناقد» إذا أراد أن يصوغ أحكامًا، وهو يدرس العمل الأدبي؟

– عليه أن يتجنَّب بعض «الأوهام» ومنها: الاعتقاد أن الأعمال الأدبية يجب أن تصنف طبقًا للأنواع التي تنتمي إليها كما لو أن الأنواع – وهي مجرد مفاهيم عقلية – تستطيع أن تضفي عليها الجودة أو تنزعها عنها. وبدل من أن يُنظر في داخل العمل

يقرأ العنوان الخادع الذي ألصقه بعض المؤدبين بالأدب. وعن هذا «الوهم» يصدر وهم آخر: الاعتقاد بأنه توجد «طبقيّة» بين الأنواع، فنوع «الرواية» مثلاً يساوي أكثر من نوع «القصة»، وبالتالي لا بُدّ أن تضع أفضل قصص «بورخس» تحت أسوأ روايات هيجووست، بعدة درجات. ومن هذه الأوهام أيضًا: وهم أن «القيمة الجمالية» يجب أن تقوم طبقًا لخدمتها أو عدم خدمتها، لنقيم تعتبر أعلى. ومن هُنا جاء الاتجاه (الذي على الناقد أن يقاومه) إلى إدخال اعتبارات ذات طابع أخلاقي في دراسة النقد.

أن يقول لنا أحد إن هذه «الرواية» أخلاقيًا مثالية، أو النقيض، ليس نقدًا أدبيًا، وإنما تصرّف عملي لصالح الخير. (ص ٥٣)

أما الوهم الأخير، فالاعتقاد أن هناك عصورًا وحركات ومدارس وموضوعات وأشكال حققت جمالاً رفيعًا، وإن هذا الجمال شعَّ في ديمقراطية على كل الأعمال، التي تحتمي تحت كل واحدة من هذه المفاهيم التجريدية. (دون أن نلاحظ أن هذه الأعمال وأحيانًا، موجودة هناك لمجرد مُخاطرة خارجية، وليس لمزايا ذاتية). (ص ٥٤)

س ٨: هل لنا أن نعرف شيئًا عن «نقد النقد»؟

- في الأعوام الأخيرة ظهر «نقد النقد»، وهو يهدّد بأن يصبح علمًا جديدًا. إحدى طرق «نقد النقد»، تتمثل في اختيار نصوص عدد قليل من كبار «النقاد» فقط، وفك رموز مفاهيمهم الفردية عن العالم، ونظرياتهم عن الأدب، وقوائم قيمهم وأساليبهم، أي أن نضع مع النقاد ما يضعه النقاد مع الشعراء.

والأدب في رأيهم يقع في «الضمير» ضمير «الكاتب» أو ضمير «القارئ». نقاد «الفلسفة المثالية» يتجهون نحو «المتعة» أو «الرأي الجمالي الخالص»، وكما يبالغ «الواقعيون» في قيمة «التكيف» مع «البيئة» و «قيمة العرض» يبالغ هؤلاء في القيمة التصويرية والتعبيرية، ولمواجهة القيمة الجمالية للعمل الأدبي مباشرة يفهمونها من «النص». (ص ٧١)

أما أتباع «الفلسفة الوجودية» فهم لا يحصرون «العمل الفني» في محاكاة الأشياء الخارجية كما هو الحال عند «الواقعيين»، ولا في «حدس خالص» يتجسّم في مادة، كما هو الحال عند المثاليين، وإنما في تعبير لا يبذل جهدًا لكي يبقى في أحد المحورين: الموضوعي والذاتي.

ويرى النقاد الوجوديون أن «العمل» يتولد في إنسان اختار النشاط الأدبي، ومن الفعل الحر المسئول عن اختيار كتابة هذا العمل وليس شيئًا غيره، وهو ما علينا أن نحلّله عالميًا في ضمير الكاتب.

س١٠: كيف نقرأ «النقد الماركسي» لـ «الأدب»؟

في النقد الماركسي توجد «مُسلمَّات» يمكن أن تقبل بسهولة أكثر من الآخرين. مثلاً: يمكن أن نقبل بسهولة «مُسلَّمة» أن «العمل الأدبي» ليس مجرد انعكاس للمجتمع فحسب، وإنما يظهر مع غاياته ذاتها، ويحرك مشاعر القراء. وبهذا المعنى يسهم في تطوير المجتمع. ولكن ليس من السهل قبول نظرية القيم النقدية الماركسية التي تعتقد أن عملاً ما يعقب جيدًا أو رديئًا طبقًا لتلاقيه سياسيًا مع تحرير «الطبقات المطحونة».

س١١: ماذا عن «المنهج النفسي» في تفسير «الأدب»؟

بما أن غاية النقد «الأدب» وليس «علم النفس:، فإن النقد لا يمكن أن يتحول إلى «علم نفس»، وكل حصاد العمل إلى مظهر نفسي يقدّم لنا نظرية عن الشخصية الإنسانية، وليس نقدًا أدبيًا.

س ١٢: عرف «النقد» في الأعوام الأخيرة نقدًا تخصص في بناء «العمل الشكلي». كيف نقرأ هذا الاتجاه؟

يرى «الشكليّون» أنّ كل العمل الأدبي يوجد في «شكل» يمكن تحليل معلومات بنائه التفصيلية. أي أن العمل له شكل داخلي مصدره «الحدس الفني»، وعرض هذا

«الشكل الداخلي» في اللغة التي كُتب فيها يعطينا «شكلاً موضوعيًا» قابلاً للتحليل. ما يُدرس ليس مادة العمل وإنما تنظيمه، تحليل بناء وليس تحليل عناصر. وإذا فكّك «الشكليون» عملاً فإنما ليعيدوا تركيبه. بعض «الشكليين» لا يهتمون بالسياق التاريخي ولا بالقيمة الجمالية للعمل الذي يحللّونه. إنهم يطلبون من التاريخ كلّ المعلومات التي يحتاجونها، ولكنهم بعد لك يُلصقون أبصارهم بالنصّ، وعندما يحللّون لغويًّا نصًا يفترضون أيضًا معرفة تاريخ اللغة.

لقد تعوّد المذهب الشكلي أن يعاني علتين: الأولى تفضيله الأدب الغني في أشكاله وألغازه، وغاياته الخفيّة ورموزه الغامضة. والثانية أنه يفضّل لغة علمية، حملت هؤلاء النقاد على أن يلغوا من التحليل الجوانب النفسية والجمالية. (ص ١٣٨)

س١٣: أخيرًا، ماذا يجب على «الناقد» أن يفعل ليمسك بـ «قيمة» ما في العمل الأدبي؟

عليه أن يدخل في كل جملة مقروءة، ثم قليلاً قليلاً بكل إمكاناته، وبكل معارفه، «يحدس»، و «يدرك» و «يتلطف، و «يقارن» و «يتذكر» و «يعرف»، و «يتذوق»

و«يفكر» و«يحلل»، وتركيب كل هذا «التطّور» من الالتقاط يحمله إلى «الحكم».

وعلينا أن تعلم أنّ الذين يسيئون فهم «النقد»، كالذين يسيئون فهم «الفلسفة» والذين يسيئون فهم «العلم» (ص ١٧٥).

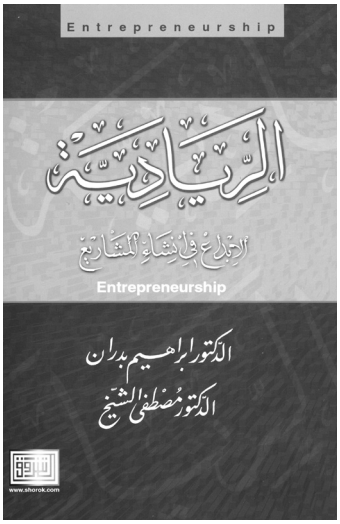
«الريادية: الإبداع في إنشاء المشاريع»

Entrepreneurship

للدكتور إبراهيم بدران، و د. مصطفى الشيخ

دار الشروق للنشر والتوزيع
عمان – الأردن / رام الله – فلسطين، ٢٠١٤

د. محمود قظام السرحان



يقع الكتاب في ثلاثة عشر فصلاً غطَّت (٥٢٨) صفحة من القطع الكبير. وجاء في التقديم للمؤلِّفين أن القدرة الاقتصادية الاجتماعية لا تتحقَّق إلاَّ من خلال نشاط المجتمع وإبداعات الأفراد والمؤسسات، وإقدام الأفراد على القيام بمشاريع جديدة بكل ما يكتنف ذلك من مخاطرة بالمال والجهد والوقت، وبكل ما يرافقها أيضًا من متعة المغامرة والحرية وبناء الثروة والمعرفة والنموذج الإنساني الجديد، وبكل ما يتطلَّب الأمر من المثابرة والقدرة على التجديد والابتكار في الفكرة والإدارة والسلطة والخدمة والتمويل وقراءة المستقبل. كل ذلك هو جوهر الريادية.

---

* أكاديمي؛ مدير عام مركز القرية الكونيّة، وعضو المنتدى/الأردنّ.

لقد تم تناول الريادية بالتحليل والتفصيل في إطار من الخلفية الاقتصادية العريضة التي تمكّن القارئ من تفهُّم متطلبات الريادية، وإنشاء المشاريع بعقل ريادي والإبداع فيها حتى تتحول المشاريع من بدايات صغيرة متواضعة إلى مؤسسات راسخة وقوية، تشكل لبِنة أساسية في البنيان الاقتصادي الاجتماعي، إضافة إلى تحقيق الذات الفردية والمؤسسية والجمعيّة بكل آمالها وطموحاتها.

والريادية لا تقتصر على المشاريع الاقتصادية ومشاريع الأعمال فقط، وإنما تمتد إلى كل عمل أو جهد يتحوّل من إطار فردي محدود إلى إطار اجتماعي واسع ومنظم.

يتضمَّن الكتاب في الصفحة (٢٥) إشارة إلى أن الدراسات التي أجرتها العديد من المؤسسات الدولية تؤكد أن أحد أفضل الوسائل للتنمية وبناء الثروة على مستوى الفرد والمجتمع، وبشكل خاص المجتمعات النامية، هي خلق ثقافة الريادية Entrepreneurial Culture وتأصيلها كجزء من الثقافة المجتمعية والممارسات اليومية للأفراد والمؤسسات، وكذلك تعزيز الجهود التي يقوم بها أصحاب الاهتمام بالمشاريع وخاصة من الشباب.

وأشار المؤلِّفان إلى أن السنّ الذي يبدأ الرياديون به في مشاريعهم ابتداءً من ١٦ سنة إلى ٧٢ سنة، مع التركيز على الجانب الاجتماعي في النهوض الاقتصادي النشط للفرد والمجتمع على حدٍ سواء، مما يتطلَّب:

- الاستعداد النفسي والذهني والفكري والقيمي لدى الأفراد والجماعات والمجتمعات للانخراط في العمل الاقتصادي بعيدًا عن وظائف الدولة.

- توفير التدريب والمهارات لدى الأفراد والجماعات والخبرة في توظيفها لإنتاج السلع والخدمات، وإقامة المشاريع، والقدرة على التعامل مع الأسواق المحلية والدولية.

- إشاعة ثقافة اقتصادية مجتمعية صحيحة كجزء من ثقافة المجتمع في مختلف شرائحه، وخاصة لدى الشباب في وقت مبكر، بحيث تقوم على المفاهيم العلمية والواقعية لتكوين الثروة الفردية والمؤسسية وثروات الأمم.

• تنامي تلك الأفكار والأساليب الإنتاجية التي يستثمر فيها الفرد مكامن الإبداع والتفوق والمهارات لديه، ويستثمر خصائصه وميزاته مهما كانت تلك الخصائص والمميزات ويحولها إلى إطار تحفيزي للمشاريع الإنتاجية التي يضطلع بها.

• اقتحام الشباب في فترة مبكرة سوق العمل والإنتاج من خلال المواءمة بين التأهيل المتميز والعزيمة المباشرة، والجرأة في المغامرة، والبدايات المتواضعة، واحتياجات السوق من سلع وخدمات.

• انخراط أكبر عدد من المواطنين في التفكير والتخطيط والتنفيذ لمشاريعهم الخاصة من منطلق الريادية كأسلوب تفكير وعمل وإنجاز.

وأشار المؤلِّفان في مكان أخر من الكتاب - الصفحة (٥٣) - إلى أن بناء المشروع الشخصي الناجح؛ أي تمويل طاقات الفرد وإبداعاته ومشاركته منفردًا أو من خلال مؤسسات أكبر حجمًا وأكثر تعقيدًا لبناء الثروة وإعادة استثمارها، يمثل المدخل الناجح الوحيد لتحقيق إنجازات اقتصادية واجتماعية للمجتمع بأسره ... وبقدر ما تكون استعدادات الأجيال لخوض غمار التجربة بجرأة وعقل بالاستناد إلى العلم، بقدر ما يمكن فعلاً تحقيق نجاحات باهرة في المشاريع الصغيرة والمتوسطة للأفراد والمشاريع الكبرى للمؤسسات.

إن المدقق في الاكتشافات والمشروعات والاختراعات والإنجازات والمشاريع الريادية وبناء الثروات في الدول المتقدمة، يكتشف أن الأفراد هم الذين حققوا الإنجازات وبنوا الثروات وغيّروا البنية الاقتصادية والاجتماعية من خلال المؤسسات والمشاريع. وبذا تغير وجه العالم ... لقد غيَّر الأفراد الطموحون الرياديون وجه الحضارة الإنسانية من خلال حماسهم وإقدامهم ومخاطرتهم ومثابرتهم.

إن الحالة المتفاعلة بين الإنسان والإنتاج والطبيعة، التي تدفع قطار التقدم إلى الأمام، جعلت من التعليم المستمر والتدريب واكتساب المهارات دون توقف ضرورة حتمية لمواكبة العصر والتعايش مع متغيراته بتفوق، وهذه الحالة هي التي تدفع الإنسان ليصبح إنسان المعرفة، والمجتمع ليكون مجتمع المعرفة.

فالريادي هو ذلك الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين يأخذون بالمخاطرة ويتحملون المسؤولية في إنشاء أو إدارة وتنظيم مشروع اقتصادي، أو حتى مشروع آخر علمي أو ثقافي أو أساسي أو تعليمي ... إلخ.

والريادية هي في جزء منها هي ثقافة وتربية وممارسة وثقة بالنفس ورغبة في الحرية والانطلاق، وفي الجزء الآخر مهارة يتعلمها الإنسان ويكتسبها ويتقن مفرداتها بالممارسة والتعلم.

وقد تطوَّرت الريادية إلى أن أصبح المعنى المعاصر لها «بأنها مجموعة الصفات المركبة التي تجعل صاحبها - الريادي- مستعدًا للدخول في إنشاء أو تطوير مشروع معين لحسابه يضع فيه شيئًا بارزًا من الإبداع والابتكار التكنولوجي أو الإداري أو المالي أو التسويقي أو الثقافي أو الاجتماعي أو العلمي ... إلخ. كل ذلك من خلال المثابرة والإصرار والاستعداد لتحمُّل مخاطرة الخسارة بالدرجة نفسها للتمتع ببهجة الربح وإرضاء الذات.

ومن هنا نصل إلى خمسة جوانب رئيسة في تعاريف الريادية وهي:

- عملية إنشاء أو تطوير أو إحياء مشروع بمدخل جديد يعطيه قيمة عالية.
- تخصيص الوقت والجهد والمال والقيادة والإدارة.
- إدخال إبداع وابتكار خاص.
- تقبل المخاطر المختلفة بجرأة وثبات.
- استقبال المكافأت الناتجة مثل الرضا والقيادة والاستقلال والمال والسمعة والنفوذ والشهرة.

وخلاصة القول إن الريادية إقدام دون تهور ووعي بالصعوبات دون خوف ومخاطرة محسوبة.

خصائص الريادية

- الريادية هي المسار والمهارة والأسلوب والإبداعات التي تمكن أصحاب المشاريع من تحقيق أهدافهم.

- الريادية هي الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية المتاحة للوصول إلى نتاج خدمة أو سلعة جديدة.
- الريادية مسار ذاتي مؤسسي خاص يحمل معه الحرية والانطلاق ويعزز القدرة على الاختيار ويحرر الريادي من قيود العمل.

المهارات الفنية والإدارية الإبداعية

الريادية في هذا الإطار ليست الطيش والمغامرة، وفي الوقت نفسه ليست الخوف والتردد والتشكك، وإنما هي دراسة الأمور بكل تعقل ورويّة والتطلُّع نحو المستقبل بكل بصيرة.

صفات الريادي

- طموح.
- استقلالية.
- البصيرة.
- الواقعية.
- التعلمية – دائم التعليم.
- سرعة البديهة.
- مبتكر.
- المخاطرة.
- المرونة.
- المثابرة.
- التفاؤل.

...إلخ.

وبعد فهذا الكتاب من الكتب القلائل التي تستحق القراءة والمراجعة مرات ومرات، ومن هنا فإنني أدعو لقراءته ومراجعته، ولا غنى لأي راغب بالريادية والتميز والنجاح عن قراءته. فالشكر أجزله للمؤلفَين على ما أبدعا في صفحات هذا الكتاب من تميز، وكذلك إبداع واضح وبيّن.

الرياديّة في الاقتصاد

أ. حسام عايش*

الشغل الشاغل للاقتصاديين

منذ كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» والشغل الشاغل للاقتصاديين ما الذي يجعل الاقتصاديات غنية؟ وما الذي يقود مسيرة نهوض الشعوب وازدهارها؟ فلقد مرَّ الفكر الاقتصادي العالمي بالكثير من النظريات والأفكار التي صاحبت أو شاركت في قيادة التغيُّر في المناهج الاقتصادية؛ من النموّ الكلاسيكي وأساسة الحرية الاقتصادية للفرد، إلى نظرية ماركس وكينز حيث الفجوة بين الدخل والاستهلاك يتم ملؤها بالاستثمار، ونظرية النموّ المتوازن وغير المتوازن، وغيرها التي صنَّفت الأفراد إمّا منتجين أو مستهلكين، مع إغفال دور الرائد الاقتصادي، إلى أن طرح المفكر الاقتصادي الريادي شومبيتر Schumpeters نظريته للنموّ الاقتصادي، التي ركَّز اهتمامه من خلالها على المنظِّم (الريادي)، والدور الذي يقوم به من خلال عملية التجديد، منطلقًا من افتراض وجود اقتصاد يتميز بالمنافسة الكاملة لكن في حالة توازن راكد، ليلحظ أن ثمة فرصًا جديدة سوف تظهر أمام المُنظِّمين لإدخال تغييرات في الطرق التي تمزج بها عوامل الإنتاج أو تنظم بها الصناعة، وليساهم إلى جانب آخرين في صياغة مفهوم جديد للتقدّم الاقتصادي غير التقليدي.

من النهج التقليديّ إلى الرياديّ

واليوم، فإن الأردن والبلاد العربية أكثر ما يكونوا في حاجةٍ إلى الفكر الرياديّ والمشروعات الريادية والرياديين، من أجل تحقيق نمو اقتصاديٍ قوي وغير تقليدي للخورج من الوضعية الحالية بزيادة الناتج المحلي الإجمالي، وتحقيق زيادة في

* محلل وكاتب اقتصادي/الأردن.

مستوى دخل الفرد، وبالتالي تحسين الوضع الاجتماعي لمواطنين، وذلك لن يتم باعتماد النهج التقليدي في تسيير العملية الاقتصادية؛ بل لا بد من دفعة قوية في هذا المجال من خلال المشروعات الريادية التي تؤدي إلى قيمة مُضافة جوهريّة في الاقتصاد؛ الأمر الذي يتيح للدولة الوصول إلى مستوى اقتصادي يسمح لها بالاستمرار تلقائيًا في توجيه حجم مناسب من فائضها نحو التنمية الاقتصادية. لكن واقع الحال يشير إلى وجود اختلالات هيكلية لابد من معالجتها ابتداءً ليرتفع النموّ الاقتصادي إلى المستوى الذي يحقق فائضًا يُسهِّل الانتقال إلى مرحلة التنمية بمعناها الحقيقي، من خلال الاعتماد على موارده الذاتية والروّاد. لذلك فهناك ارتباط وثيق بين مفهوم النموّ الاقتصادي الريادي والتنمية الاقتصادية.

السياسات الكُليّة

يُفتَرض أن تكون السياسات الكلية في الدولة من العوامل المساعدة على تنمية ريادة الأعمال، ووضع سياسات اقتصادية داعمة بهدف المساهمة في النموّ الاقتصادي. ومن ذلك معدل تضخم منخفض، وأسعار فائدة منخفضة، ومستوى أسعار مستقرّ، وبيرقراطية أقل. كما يتطلب إنشاء المشروعات الصغيرة عدة روافع مثل تطوير الأنظمة الضريبية الداعمة لها، وتسهيل الوصول للسوق من خلال المساعدة على إيجاد فرص استثمار حقيقية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة (الشركات الكبيرة في اليابان مُطالَبة قانونيًا ببناء تحالفات استراتيجية مع الشركات الصغيرة باعتبارها من الموردين والمقاولين من الباطن)

السياسات الجزئيّة

أمّا على مستوى السياسات الجزئية، فإن هدفها تطوير المنافسة ودعمها من خلال إيجاد بيئة استثمارية صحية؛ إذ يمكن توفير برامج دعم مادية كالتمويل والمباني والمعدات . ودعم معنوي يشمل التعليم والتدريب ومهارات التأسيس، وغيرها.

إطلاق الطاقات المبدعة

نقول ذلك ونحن نلحظ أن نهوض الأمم وتقدمها الاقتصادي عبر التاريخ قد اعتمد على قدرتها في إطلاق الطاقات المبدعه من أبنائها وبناتها، وعلى فهم مقومات الريادة والإبداع، وتكييفها بما يخدم حاجات المجتمع وغاياته... وعلى هذه القاعدة جاء كتاب «الريادية: الإبداع في إنشاء المشاريع»، للدكتور إبراهيم بدران والدكتور مصطفى الشيخ، ليؤسس لثقافة ريادية وفكر ريادي نحن بأمسّ الحاجة إليهما، مما يجعل منه كتابًا استثنائيًا والأردن ينتقل من حال اقتصادي إلى آخر أكثر تطورًا وانفتاحًا، وهو يؤثر في محيطه تقدمًا وتحديثًا وتطويرًا وابتكارًا بنشاط ودأب وبراعة وتفكير الروّاد من الاقتصاديين والمفكرين والأدباء والمعلمين الأوائل، ليكون هذا البلد موئلاً للإنسان الريادي الخلاق باعتباره أغلى ما نملك حسب ما كان يردد القائد الباني جلالة المغفور له الملك الحسين طيَّب الله ثراه.

ويأتي هذا الكتاب أيضًا فيما يحتاج العالم العربي على مدار العقد القادم إلى ايجاد ما يزيد عن (٨٠) مليون وظيفة، بزيادة قدرها ٤٠٪ عن الوظائف الحالية. وفي الأردن نحتاج إلى إيجاد (٧٠ إلى ١٠٠) ألف وظيفة سنويًا بعد ثلاث إلى خمس سنوات من الآن لمواكبة وتيرة النموّ السكاني للشريحة الشابّة، التي تتأهب للانضمام إلى سوق العمل التقليدي. هذا مع وجود نسبة تعد بأكثر من نصف السكان في سن الخامسة والعشرين، لكن واقع الحال يشير إلى صعوبة إيجاد عدد ضخم من الوظائف في ظلّ الفجوة المتزايدة بين متطلبات الوظائف في سوق العمل والمهارات التي يمتلكها الشباب، ما يدفع بهم وبعد استكمال تعليمهم إلى الانضمام إلى جيش العاطلين عن العمل، مما يحرم المجتمع من الاستفادة الفعلية من هذه الطاقات الاقتصادية. لذلك، فإن الشباب مُطالب بأن يكون رياديًا لأن التحدي القائم حاليًا في سوق العمل يفرض عليه ذلك. فالمشروعات الصغيرة والمتوسطة والريادية تعتبر بابًا واسعًا لهؤلاء الشباب للتخلص من بطالتهم من خلال التوجّه نحو مشروعات حقيقية ومُنتجة، وصناعة تستمر وتدوم حتى وقت طويل، والبحث عن حاجات السوق الحقيقية، التي سيُعتَمَد عليها لرفع نسب التوظيف، وخفض البطالة، وزيادة مساهمة القطاع الخاص في الناتج المحلي، ورفع مستويات الحركة التجارية البينية الداخلية والخارجية مع المحيط الإقليمي والعالمي، وما يلي ذلك من تأثير في الاقتصاد

الإقليمي والعالمي، حيث يؤدي الإعلام دورًا بارزًا في تسليط الضوء على نجاحات الشركات الريادية، ومن ثم يأتي دور البنوك لتعزِّز قدراتها التوسعية الرأسمالية بأشكالها المختلفة من أجل زيادة قدراتها، ورفع مستوى خبراتها الإدارية والمالية، لتكون قادرة على النمو وجعل السوق مُستهدَفة للتنافسية التمويلية.

من هو الرائد الاقتصاديّ؟

يعود ابتكار مصطلح (رائد النشاط الاقتصادي) إلى عالِم اقتصاد فرنسي يدعى ساي، الذي عرَّف هذا المصطلح بأنه الشخص الذي يحوّل الموارد الاقتصادية أو ينقلها من استخدام ضئيل الإنتاجيه إلى استخدام أعلى في انتاجيته وفي العائد الاقتصادي على تلك الموارد. وقد كان تشومبيترهو من قال إن التقدم الاقتصادي لا يقوم على الاستمرار بالأفعال نفسها حتى لو أُدخلت تحسينات عليها، وإنما من المبادرات الجديده المختلفه كليًا عما جرت العادة عليه.

لهذا، فإن الرائد يمتلك الاستبصار ليتقدَّم الصفوف، يُخاطر، يغامر بماله ومصيره ومستقبله لينتج شيئًا جديدًا أو مفيدًا، حتى لو تطلَّب الأمر تدمير عادات معيقة مستقرة على قاعدة التدمير الخلاّق (وليس الفوضى الخلاّقة). والروّاد هم قلة في أي مجتمع، لكنهم يصنعون الفارق دومًا، وكل مجتمع يخلو من الروّاد لا يتقدم سواء قبلنا ذلك أم لم نقبل. ومن هنا كان الرائد الاقتصادي مبادرًا متحمّلاً للمخاطر، ويرى بثاقب بصيرته أن هناك ما يمكن عمله.

ما هي صفات الروّاد؟

بهذه المعاني، فإن هؤلاء الروّاد من الاقتصاديين الذين تحلّوا بكل صفات الريادة، كسروا القوانين السائدة وصاغوا جديدًا غيرها، وكان لديهم إرادة القيادةلا الانقياد، مستغلين أساليب وأدوات تقدمت على الراهن لخدمة أسواق وقطاعات اقتصادية، بل كان عليهم أحيانًا ابتكارها أو تشجيع وجودها أو دعم نشاطها، ثم هم لديهم قواسم مشتركة، كعلاقاتهم الحميمة مع الآخرين، وقدرتهم على التأثير فيهم، وامتلاكهم قدرات كبيرة على الإقناع والخيال الواسع، وتمتعهم ببصيرة نافذة، وفهمهم للمواقف التي يتعرضون لها بطريقة مختلفة عن الآخرين، آي آتهم ينظرون

إلى الامور من زوايا تختلف عن وجهة النظر العاديه، وتفكيرهم الابتكاري وتعلمهم من الرسائل التي يتلقوها، أي التنقيب تحت السطح إلى أعماق المسائل وجذورها، وتفكيرهم الإيجابي المُلهم للآخرين من حماسةٍ وتفاؤل وطاقة متجدّدة، وعدم يأسهم من النتائج غير المرضية، وثقتهم بأنفسهم، وبلورتهم لرؤى واضحة وساحرة ومُلهِمة، ومخاطرتهم المحسوبة، وصرامتهم وشدّتهم في اتخاذ القرارات إذا لزم الأمر، وإقامتهم الروابط مع الآخرين بسرعة ودون جهد تقريبًا واكتشافهم احتياجات الآخرين مبكرًا، واكتسابهم للاحترام، وتقبّلهم للنقد وانغماسهم في العمل، وتمتعهم بروح الدعابة والأناقة والعصرية. بهذه الروحية تُقارب الفكر الريادي الذي صنعه رياديّون حوّلوا الأفكار إلى إنجازٍ اقتصادي مُستدام، فكانت لديهم علامات فارقة في الاقتصاد.

مبادرات رياديّة

هنالك الكثير من المبادرات الريادية التي أطلقها جلالة الملك عبدالله الثاني وجلالة الملكة رانيا في مجالات التعليم، وتميّز المؤسسات والديمقراطية، ولدينا مركز الملك عبد الله الثاني للتميّز، ومبادرات ريادية للقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني، لكنها لم تتحول بعد إلى ثقافة عامة تتجسَّد في السياسات الحكومية والقطاع الخاص والقوانين، التي تجعل من الريادي في مركز الاهتمام المجتمعي الكامل، وليس محل اهتمام ورعاية رأس الدولة، على أهمية وريادة تلك الرعاية، التي تفتح الباب واسعًا أمام تشكيل منظومة مجتمعية ريادية.

الأعلام الحمراء الدالة على غياب الرياديّة

إن الوجه الآخر لغياب الرياديين والتفكير الريادي والمشروعات الريادية هو التراجع والتخلف الاقتصادي، الذي يعني نقص الناتج الوطني جراء انخفاض حجم النشاط الاقتصادي. فنظرة شاملة على واقعنا دون رتوش تُظهر أن الروّاد الاقتصاديين وغيرهم، والمشروعات الريادية الاقتصادية وغيرها، إمّا أنها معدومة أو قليلة أو ذات تأثير اقتصادي محدود. فالبيئة الحاضنة إما أنها غير موجودة أو ضعيفة التأثير، ومن علامة ذلك معدلات النمو الاقتصادي غير المستقرة على اتجاه

وغير المستدامة في تصاعدها، وحجم القطاع العام الذي تضخم ليضم أكثر من ٤٠٪ من حجم القوى العاملة، مع كل المضار والخسائر وانعدام المنافسة وضعف الإنتاجية التي يعاني منها، بل العوائق التي يضعها أمام الحركة الاقتصادية الريادية للمجتمع، وهجرة الأيدي العاملة الماهرة والمتعلّمة، وارتفاع البطالة بين خريجي الجامعات، وزيادة معدلات الفقر، وانخفاض متوسط الدخل الفردي الحقيقي، والحجم المنخفض لمشاركة المرأة في النشاط الاقتصادي الذي لا يزيد عن ١٤٪، والاعتماد على اليد العاملة غير المؤهلة، وتركّز النشاط الاقتصادي في القطاعات الريعية، وبيع المواد الأولية، وقلة الترابط بين وظائف الأفراد وقطاعات الاقتصاد المستقلة عن بعضها بعضًا، ودخول الأفراد بشكل عام محدودة ومنخفضة، فحوالي ٨٥٪ من المواطنين تقل دخولهم عن معدل دخل الفرد وفق الناتج المحلي الإجمالي كما توضح ذلك البيانات الصادرة عن المؤسسات المعنية، فيما القفزات الاقتصادية والاجتماعية متباعدة، ناهيك عن التصنيفات الدولية كالبنك الدولي الذي يضع الأردن بين مجموعة دول متوسطة الدخل، والأدنى اعتمادًا على معدل الدخل السنوي للفرد الذي يتراوح بين (٣٠٠٠-٧٠٠٠) دولار، وغيرها.

مجلس أعلى للريادية

من هنا، وحتى يمكن للأردن الاستفادة من الفكر الريادي في الاقتصاد وفي غيره، خاصة أنه يملك ثروة بشرية مؤهلة وقادرة على الإبداع والابتكار والتجديد، فإن من الأهمية إقامة مجلس أعلى للريادية (ليس على غرار الكثير من المؤسسات المستقلة)، لكنه يوفّر البيئة الحاضنة للأفكار والمبادرات الريادية المختلفة من جهة، ويدعمها على مستوى السياسات الجزئية، وصولاً إلى تطوير الأنظمة والتشريعات على مستوى السياسات الكلية، بما في ذلك إيجاد صندوق لتمويل المشاريع الريادية، التي يمكن لها أن تخلق فارقًا وقيمة مُضافة في الاقتصاد. وبغير ذلك فإن العملية الاقتصادية وما تحققه من نمو اقتصادي، الذي بالكاد يساوي أو يزيد قليلاً عن معدل النمو السكاني، سيظل سائدًا، مما سيؤدي الى بقاء العجز في الموازنة وصعوبة تغطية الإيرادات العامة للنفقات الجارية، وزيادة المديونية، والاعتماد على الهبات والمساعدات لتجميل البيانات المالية ليس إلاّ، وبعيدًا عن القدرة على الوفاء بمتطلبات التنمية الاقتصادية باعتبارها محور العملية الاقتصادية وهدفها.

كما يمكنه المساهمة في إيجاد تعاون بين المؤسسات التعليمية وأصحاب العمل بشكل أوثق، ومن خلال أفكار ريادية تسمح لأصحاب العمل مثلا بنقل متطلباتهم إلى المؤسسات التعليمية لتطوير مناهجها العلمية وفقًا لها؛ وأن تقوم المؤسسات التعليمية بإعطاء خريجيها الأدوات الكفيلة بتمكينهم من تلبية تلك المتطلبات، بحيث يكون هذا المجلس أداة تواصل مفقودة بين الطرفين، لأن الجانبين من الممكن أن يستفيدوا كثيرًا من بناء علاقات متبادلة قوية، بحيث يُبلِغ أصحاب العمل المؤسسات التعليمية بما يحتاجون إليه (بل وحتى للمساعدة في تصميم المناهج وتعريض موظفيهم للعمل كأعضاء في هيئات التدريس)، وتزوِّد المؤسسات التعليمية الطلاب بالخبرة العملية والتعلّم من خلال التدريب العملي الحقيقي الذي يوطِّن لديهم في سن مبكرة ثقافة الابتكار والتجديد والانصهار في سوق العمل، التي تعتبر جميعها حواضن للتفكير الريادي المنشود.

الحكومات التقليدية ونموذجها الموازنة العامة للعام ٢٠١٤

واقع الحال يشير إلى أننا لا نملك ثقافة ريادية عامة أو بيئة حاضنة حقيقية للرياديين، فالحكومات ابتداءً ما تزال تقليدية التفكير في عملها، وآليات قياس إنجازاتها، وبطء حركة أعضائها، وردود أفعالها على التغيرات القائمة والمتوقعة، حتى وإنْ ضمَّت بين جنباتها أحيانًا وزراء رياديين، وكنموذج لذلك الموازنة العامة للعام الحالي ٢٠١٤، حيث يتحمَّل المواطن في هذا العام أعباء النهج الاقتصادي على امتداد السنوات السابقة، الذي وإنْ شابته لحظات من النجاح فلأن الأمواج الاقتصادية في كل العالم كانت مرتفعة، وليس نتاج عبقرية حكومية في إدارة العملية الاقتصادية. فكما تشير الموازنة العامة للدولة ومديونيتها، سيتجاوز العبء على المواطن في حدّه الأدنى (٤٠٨٧) دينارًا لكل مواطن، إذا حسبنا فقط معدل حصته من المديونية وفوائدها ومعدل الضرائب والرسوم التي ستجنيها الحكومة من المواطن على شكل إيرادات، فيما معدل حصتة السنوية من الناتج المحلي الإجمالي المتوقع ستكون بحدود (٣٥٦٠) دينارًا لكل مواطن؛ أي أن المواطن سيكون دخله بالسالب بما لا يقل عن (٥٣٠) دينارًا تقريبًا أو ما يقارب (٧٥٠) دولارًا في العام ٢٠١٤. فإذا أخذنا بالاعتبار أن معدل النمو السكاني يطيح بمعظم النمو الاقتصادي، فإن دخل المواطن يصبح أكثر من سالب.

يحدث ذلك مع أن الأردن، والحمد لله، لا يعاني من الأعاصير ونتائجها المدمرة، ولا الزلازل ومخلفاتها الكارثية، ويملك في الوقت نفسه مزايا نسبية فريدة من الموقع والمناخ والشعب المتعلّم، وثروات كامنة مثل طاقة الشمس والرياح والصخر الزيتي، وتنوّع جغرافي فريد، ودعم من الأشقاء ساهم في ارتفاع احتياطياته من العملات الأجنبية إلى ما يزيد عن (١٢) مليار دولار. ومع ذلك لدينا أزمة اقتصادية مزمنة ندفع ثمنها كل يوم والسبب والابتعاد عن التفكير الريادي الخلاق.

تبلغ موازنة الدولة للعام الجديد (٩,٩٢٥) مليار دينار (الحكومة ٨,٠٩٦ مليار، والمؤسسات ١,٨٢٩ مليار)، وحصة الفرد من عجزها الإجمالي بعد المنح والمساعدات، والبالغ (٢,٢٣٣) مليار دينار للحكومة والمؤسسات المستقلة، يقدر بحوالي (٣١٩) دينار (هنا توجد بعض الطرافة، فعجز موازنة الحكومة يبلغ (١,١١٤) مليار دينار، وعجز موازنة المؤسسات المستقلة يبلغ (١,١١٩) مليار دينار، وهو المبلغ نفسه لنفقات تلك المؤسسات، أي أن عجز الموازنة الأصغر يزيد عن عجز الموازنة الأكبر).

أما معدل نصيب الفرد من النفقات الجارية الحكومية فيبلغ (٩٧١) دينارًا، ومن النفقات الاستثمارية (١٨١) دينارًا، ومن نفقات المؤسسات المستقلة (جارية واستثمارية) فيبلغ (١٦٠) دينارًا، ما يعني أن كل دينار استثماري حكومي يحتاج إلى نفقة جارية مقدارها (٥,٤) دينار، وكل دينار من إيرادات للمؤسسات المستقلة يحتاج إلى (١,٦) دينار نفقات.

أما نصيبه من المنح والمساعدات الموجهة لدعم الموازنة الحكومية والمقدرة (١,٢) مليار دينار فيبلغ (١٦٤) دينارًا، فيما حصته من الدعم الحكومي والمنح الموجهة للمؤسسات المستقلة والبالغة (٣٣٥) مليون دينار، فيقدر بحوالي (٤٨) دينارًا. ويأتي ذلك بعد أن استُبدِل دعم المواطن بدعم تلك المؤسسات، مع استمرار قبول الحكومة للدعم الخارجي والداخلي رغم تملصها التدريجي من دعم المواطن، فالدعم حلال للحكومة ومؤسساتها وحرام عليه على الرغم من أهمية وضرورة إزالة جميع أنواع الدعم.

أما بخصوص المديونية فيدخل المواطن العام ٢٠١٤ ونصيبه منها (٢٧٥٨) دينار، ويتخرج منه ونصيبه قد ارتفع إلى حدود (٣٠٠٠) دينار، مع فوائد بلغ معدل حصته منها (١١٤) دينارًا في العام ٢٠١٣، فيما سيرتفع هذا المعدل إلى (١٥٧) دينارًا في العام ٢٠١٤ والحبل على الجرّار.

أكثر من ذلك، فإن معدل نصيب المواطن من إجمالي الإيرادات المحلية للحكومة والمؤسسات المستقلة والبالغة (٦,٥١) مليار دينار (وهي على شكل ضرائب ورسوم ومخالفات وجمارك وإيرادات أخرى) فيقدر بحوالي (٩٣٠) دينار؛ لأن النفقات العامة سترتفع في العام ٢٠١٤ عن العام ٢٠١٣ ما نسبته ١٢,٨٪، وهي بذلك تزداد (دون فائدة اقتصادية) بأكثر من إيراداتنا المحلية ليغطى الفرق دومًا بمزيد من المديونية، فمقابل كل دينار كإيراد نحتاج إلى (١,٥) دينار إنفاق.

لذلك كانت النتيجة أن مقابل كل دينار نحصل علية من الصادرات ننفق (٢,٥٥) دينارًا على المستوردات، أي أن الفجوة هنا تبلغ (١,٥٥) دينار، وهي فجوة تحتاج إلى المشاريع الريادية والتفكير الريادي لردمها.

لذلك، فإن هذه الموازنة كما سابقاتها تقليدية في مسيرة تقليدية وفق منهج تقليدي لتحقيق هدف تقليدي، دون أن نفقد الأمل بتغيير النهج ووقف الهدر والاعتماد على الذات، الذي يجد تعبيره بشعار ريادي آن لنا أن نرفعه، وهو (أعلى عائد بأقلّ كلفة)، وليس العكس كما هو سائد حتى الآن.

أنظمة وقوانين تلامس الماضي

كما أن الأنظمة والقوانين والتشريعات ما تزال تلامس الماضي أكثر من تطلعها للمستقبل بكل التغيرات المتوقعة، فالقوانين تنسج لمجتمع ساكن، أو تكون ردة فعل لحدث هنا او هناك، ونادرًا ما لاحظنا ريادية في التفكير بأهدافها أو في مناقشتها أو في موادها. لذلك ظلّت البيئة العامة على خصام مع الإبداع والابتكار والتجديد الخلّاق، كما هو الحال مع قانون الضمان الاجتماعي الجديد مثلاً الذي كان حريًا بمن صاغه أن يفكر في المستقبل، ومن ذلك أن يحدث تغييرات تطال رفع سن التقاعد ليس للمبكر فقط بل للشيخوخة أيضًا إناثًا وذكورًا، ولكن النمط التقليدي في التفكير هنا ظل تقليديًا أيضًا.

مساحة حرّة

رغم أن الأردن بدأ مسيرته الاقتصادية بكوكبة من الرياديين الاستثنائيين الذين عملوا في ظروف غير طبيعية، كمحمد علي بدير، وعبد الحميد شومان، وأمين شقير، ناهيك عن المشروعات والمؤسسات الريادية التي أقاموها وأقامها غيرهم كشركة الكهرباء، والبنك العربي، والفوسفات، والبوتاس، والبنك المركزي، والأدوية، فإنها كلّها أُنجِزت وتفوقت من دون القوانين الحالية التي كبلت الانطلاق الريادي، لأن الريادية والرواد بحاجة إلى مساحة حرّة يبدعون ويعملون فيها، فيما الأنظمة والسياسات والحكومات عملت على تقليص تلك المساحات بل وأممتها في كثير من الأحيان.

المؤسسات الريادية رافعة الاقتصاد الوطني

إن نمونا الاقتصادي ما يزال معتمدًا بصورة أو بأخرى على المؤسسات الريادية التاريخية، بل أزعم أن تلك المؤسسات ما تزال هي الرافعة الحقيقية للاقتصاد الوطني، وأن ما أُضيف إليها من فعاليات اقتصادية ظلّت تدور في فلكها أو تستلهم النجاح بالإتكاء على نشاطها ودورها.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى»

تبـدأ مجلّة «**المنتدى**» اعتبارًا من هذا العدد بإصدار أعدادها متضمِّنة محاور لدراسـات وبحوث مُحكَّمة في موضوعـات وقضايا فكريّة تُعنى بالوطن العربيّ وشؤون المنطقـة والعالم. ويتنـاول هذا العدد محـور «**الهويّة والتنـوّع الثقافي فـي الوطن العربيّ**»، فيما يشتمل العددان القادمان على محوري:

- **الاقتصاد، التعليم والتنمية: تجارب عربيّة وإقليميّة ورؤى مستقبليّة**
  (العدد ٢٦٠، يصدر في شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤)
- **نحو ميثاق ثقافيّ عربيّ: أبعادٌ وتصوّرات**
  (العدد ٢٦١، يصدر في شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٥)

وتدعـو المجلّـة الباحثيـن والكُتّـاب في الجامعـات والمعاهـد العلميّـة ومراكز الدراسـات والبحـوث والمعنيين للمشاركة في الكتابة في أيٍّ مـن المحاور المشار إليها وما يتفرّع عنها من قضايا، وفقًا للشروط الآتية:

- أن لا تكـون الدراسـة أو البحـث منشورة/ منشـورًا من قبل في أي مـن المنشورات الورقيّة أو عبر الوسائل الإلكترونيّة، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره قبل تسلُّم رد هيئة تحرير مجلة «المنتدى» بقبول النشر أو الاعتذار.
- أن تتسـم الدراسـة/ البحث بالمنهجيّـة العلميّة والموضوعيّة، والجـدّة 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 تزيـد عـدد صفحات الدراسـة/ البحث عن (٣٠) صفحـة مطبوعة على الكمبيوتر بحرف *Simplified Arabic 16*، وتُدرج الهوامش وقائمة المصادر والمراجع في نهاية الدراسة/ البحث بحرف *Simplified Arabic 14*.
- يُـدرَج التوثيـق في الهامش ويُعطـى أرقامًا متسلسلة حتى نهايـة الدراسة/ البحث، ويكون توثيق المصادر والمراجع بالشكل الآتي: (المؤلِّف/ الكاتب، عنوان الكتاب/

عنـوان الدراسـة أو المقالـة، الناشر/ اسم الدوريـة ورقم العـدد وتاريخه، مكان النشـر/ الطبع، السنة (للكتب)، رقـم الصفحة. وعند تكرار استعمال المصدر أو المرجـع يكتـب: اسم المؤلف، الكتاب/ عنـوان الدراسة أو المقالـة، اسم الدورية (ويُشار إليه بعبارة المصدر السابق نفسه، أو مصدر سبقت الإشارة إليه).

- تُرسَـل الدراسـة/ البحـث إلـى البريـد الإلكترونـي لمدير تحريـر المجلّة *(kayed@atf.org.jo)*، أو تُسلّـم على *CD* لمدير التحرير في مقرّ المنتدى، في موعـد أقصاه شهر واحد قبل صدور العـدد الذي يتضمَّن المحور المتعلق بموضوع الدراسة/ البحث، مع السيرة الذاتية للكاتب وصورة شخصيّة حديثة.
- تحـوَّل الدراسات والبحوث الواردة وفق الإجـراءات التحكيمية المتبعة إلى أستاذين متخصصيـن في موضوعها، وتؤخذ النتيجة من حاصل مجموع العلامتين مقسومة على اثنين، ويُبلَّغ الكاتب بالقبول أو الاعتذار.
- لا تنشـر المجلّـة إلاَّ الدراسـات والبحوث التي تنجـح بالتحكيم، وهيئـة التحرير غير ملزمة بإعادة ما لم يقبل نشره أو إبداء أسباب عدم القبول.
- لهيئـة التحرير أن تستكتـبَ أو تكلِّف باحثين وكُتَّابًا للكتابة فـي موضوعات معيّنة، وتُعامل دراساتهم وبحوثهم وفق هذه الشروط ودون استثناء أيٍّ منها.
- تدفع المجلّة مكافآت رمزية لأصحاب الدراسات والبحوث المقبولة للنشر.

المؤتمر العربي التركي الرابع للعلوم الاجتماعية

«التعليم، الاقتصاد والتنمية»

٢٥-٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤

دعوة لكتابة أوراق

يشكل التعليم والتنمية الاقتصادية أهم قضيتين رئيسيتين في البلدان النامية والمتقدمة. وهناك علاقة مباشرة بين هذين العاملين وأنهما لا يزالان إشكالية في منطقة الشرق الأوسط. وبما أن الاقتصاد العالمي لم يتعافى بعد من الأزمة الحالية التي دمرت العديد من اقتصادات البلدان وتسببت في اضطرابات اجتماعية في جميع أنحاء العالم خلال السنوات الخمس الماضية. فقد طرحت الأزمة الاقتصادية تحديات كبيرة في التعليم كذلك. وفي حين أنها وضعت العديد من المتعلمين خارج دائرة العمل، فإنها خفضت أيضًا الموارد المتاحة لتعليم الشباب من ميزانيات الحكومة، وضمن موارد الأسرة .

لقد تسببت الأزمة الاقتصادية في معاناة واضطرابات كثيرة في المجتمعات كلها تقريبًا في الغرب، وبشكل خاص في الشرق الأوسط. كما كشف عن نقاط الضعف في النظام الرأسمالي الغربي، مثل تعظيم الربح والذي لا نهاية له والإفراط فيه. ومع الأزمات الاقتصادية والسياسية، أصبحت قضية التنمية قضية ملحة بعد أن انخفضت كمية رؤوس الأموال الموجهة للاستثمار. وتواجه العديد من الحكومات معضلة الاختيار بين تلبية المطالب الحالية للخدمات والدعم وبين الاستثمار طويل الأجل في التعليم اللازم للتنمية.

وتواجه منطقة الشرق الأوسط هذه التحديات على نحو أكثر إلحاحًا من أجزاء أخرى من العالم، كما أنها تعاني من الاقتصاد غير المنتج، والبطالة، والأمية، وعدم كفاية أو نوعية التعليم الجيد. لأن التعليم يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالتنمية الاقتصادية وتدني مستوى التعليم يشكل عائقًا أمام النمو الاقتصادي، وقلة الموارد الاقتصادية تحد من قدرة المجتمع المحتملة لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ومن المفارقات، التي تدعو للعجب، أن المجتمعات الأكثر فقرًا، وعلى الرغم من مواردها الاقتصادية المتدنية، فهي بحاجة إلى زيادة الاستثمار في التعليم للخروج من الفقر والبطالة والتخلف. التعليم يساعد الأفراد على تحسين رأس مالهم الإنساني ورأس مالهم الثقافي الذي، بدوره، سيؤدي لتحسين رفاهية المجتمع.

وكآلية رئيسية للترقي، فإن التعليم من المتوقع أن يجعل الأفراد مستقلين، وواعين سياسيًا ومواطنين فاعلين. إن الاقتصاد المعافى يتيح للناس تحقيق إمكاناتهم والمساهمة في خير الصالح العام. وبسبب تدني مستوى التعليم والاقتصادات المشوهة، تواجه المجتمعات العربية مشاكل في توفير التعليم الجيد وفرص العمل الكافية. وبعض المجتمعات ليس لديها ما يكفي من الأموال لتوفير التعليم، في حين أن العديد من المتعلمين لا يجدون وظيفة مناسبة للتعليم الذي نالوه. إذ أن كثير من المتعلمين يعملون أحيانًا في وظائف تحتاج إلى من هم أقل تأهيلاً أو يهاجرون إلى البلدان الصناعية، مما يتسبب في هجرة الأدمغة. وهذه الحلقة المفرغة يمكن كسرها بمزيد من الاستثمارات في التعليم، وبخطوة أولى تتثمل بإدخال القطاعات الهامشية من المجتمع في نظام التعليم.

يدعو المؤتمر علماء من مختلف أنحاء العالم لتقديم أورق حول هذه القضايا، وضمن هذه المحاور:

- هجرة الأدمغة.
- الاقتصاد والبيئة.
- ريادة الأعمال.
- العولمة.
- رأس المال البشري.

- تفاوت الدخل.
- البنية التحتية.
- التمويل الإسلامي للتنمية.
- التنمية المحلية.
- الأمن والتنمية.
- القطاع الخاص والتنمية.
- المجتمع المدني والتنمية.
- التنمية المستدامة.
- الشفافية.
- البطالة.
- المرأة والتنمية.
- إصلاح التعليم.
- تمويل التعليم.
- التعليم الخصخصة.
- التعليم البديل.
- وسائل الإعلام الجديدة والتعليم.
- التعليم العالي.
- التعليم المستمر.
- التعليم الثانوي.
- الدين والتعليم.
- المجتمع المدني والتعليم

الموضوع الخاص: العلاقات العربية التركية

العلاقات الاقتصادية.

العلاقات الأكاديمية.

العلاقات الثقافية.

علاقات الدبلوماسية.

العلاقات الاجتماعية.

تواريخ هامة

إرسال الملخصات: ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١٤

إعلان الملخصات المقبولة: ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١٤

إرسال الأوراق الكاملة: ١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤

الإعلان عن الأوراق المقبولة: ٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤

تواريخ انعقاد المؤتمر: ٢٥-٢٧ تشرين الأول /أكتوبر ٢٠١٤

يرجى إرسال الملخصات (٣٠٠ - ٥٠٠ كلمة) إلى

البريد الإلكتروني: *atcoss2014@gmail.com*

لغات المؤتمر: العربية والتركية والإنجليزية

رسوم التسجيل: ١٠٠ دولار لغير مقدمي الأوراق

الموقع: *www.atcoss.org*

الانضمام إلينا في الفيسبوك للحصول على التحديثات

معهد التفكير الاستراتيجي (SDE)، أنقرة

منتدى الفكر العربي (ATF) عمّان

المؤتمر العربي التركي الرابع للعلوم الاجتماعية
«التعليم؛ الاقتصاد والتنمية»

٢٥-٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤

التصوّر العام

تستمر العلاقات العربية التركية في النمو في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. ومع ذلك، فالعلاقات العلمية بين علماء الاجتماع العرب والأتراك لا تزال ضعيفة ومتخلفة عن التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية. وبالتالي، فمن المهم تعزيز هذه التبادلات الفكرية والأكاديمية من أجل تعميق وإنشاء شبكة تفاعلية بين المثقفين في الشرق الأوسط، وكذلك لترشيد وتنوير وعقلنة العلاقات في المجالات الأخرى.

طوال معظم سنوات القرن العشرين اختار العرب والأتراك مسارات مختلفة من حيث التحالفات الدولية، والعلاقات الاقتصادية والتوجهات الثقافية. نتيجة لذلك، ظهرت فجوة كبيرة بين المجتمعات العربية والتركية في جميع المجالات على الرغم من التشابه في المبادئ الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبالتالي، أصبح من الضروري لعلماء العلوم الاجتماعية في العالم العربي وتركيا السعي لتطوير مستوى أعلى من التفاهم والتعاون فيما بينهما وتبادل المعرفة والخبرة المشتركة بينهما في مجالات تخصصهم.

يمكن للممارسات المتنوعة للعرب والأتراك؛ (١) توفير مساحة خصبة لمزيد من الدراسات المقارنة بين التجربتين والعروض المتنوعة في الشرق الأوسط؛ (٢) المساعدة في اكتشاف أساليب غير تقليدية جديدة وأدوات للمقاربة بين مختلف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ (٣) المساعدة في تقييم وجهات النظر والأساليب الحالية من أجل وضع اليد على القوة التفسيرية والتنبؤية لمثل

هذه الأساليب والأدوات؛ و(٤) توليد وتفعيل وجهات النظر وأساليب جديدة أكثر اتساقًا مع الخلفية الحضارية والثقافية لمنطقة الشرق الأوسط، وكذلك مع مصالح واحتياجات مجتمعاتها.

وكل ما سبق يساعد في بناء الوعي بالخلفيات المعرفية المختلفة للدراسة في مجال العلوم الاجتماعية ومقارنة وجهات النظر الحضارية المتنوعة المعنية التي تمكن العلماء في الشرق الأوسط أن يقدموا بسهولة إنجازاتهم الأكاديمية ومساهماتهم من أجل تقييم وتطوير دراسات العلوم الاجتماعية بشكل عام والدراسات الإقليمية على وجه الخصوص.

ويمكن لهذا الفهم المرغوب فيه، والتعارف، أن يساعدا العلاقات العربية التركية على تجاوز التجربة التاريخية وسوء الفهم المتبادل باستخدام النقد وفهم الظروف ودراسة السياقات، فضلاً عن تراكم الخبرات المفيدة. كل هذا من شأنه أن يخلق أساسًا لاتصالات جيدة ومثمرة على كلا الجانبين.

باختصار، يهدف المؤتمر ATCOSS لملء الفجوة الأكاديمية من خلال الجمع بين علماء العلوم الاجتماعية العرب والأتراك وكذلك العلماء الأجانب الذين يدرسون الشؤون العربية التركية الأخرى. ويهدف بشكل خاص للسماح لعلماء العلوم الاجتماعية العرب والأتراك لتحقيق التواصل دون عوائق، والحصول على فهم أفضل للمشاكل، وإمكانات العلاقات العربية التركية على وجه الخصوص، والتفاعلات الشرق الأوسط بشكل عام. لذا، فإن المؤتمر ليس فقط تعزيز جوانب الحوار الأكاديمي العربي التركي ولكن أيضًا جوانب التخصصات المتعددة والتبادل الثقافي.

الغرض من المؤتمر

أُطلق المؤتمر العربي التركي للعلوم الاجتماعية (ATCOSS) كأداة مؤسسية للتواصل والتفاعل بين الثقافات، وكخطوة ضرورية لتأسيس مجتمع علمي في الفضاء الحضاري المشترك للشرق الأوسط، التي تساعد على خلق التفاهم المتبادل لمشاكل وأزمات المنطقة، وكذلك لإمكانياتها وإنجازاتها. ونأمل أن يؤدي ذلك إلى التوصل إلى فهم أفضل للمنطقة: تاريخها وحاضرها ومستقبلها. في ضوء ذلك، يمكن أن يقدم المؤتمر تصورات علماء الشرق الأوسط، والتي تعكس الرؤى الداخلية الخاصة به، وكذلك تقييم التصورات الخارجية للأوضاع الراهنة.

لقد تم تصميم المؤتمر ليكون منبرًا سنويًا هامًا لتبادل الأفكار والنتائج التي تنطوي عليها القضايا والموضوعات المشتركة، فضلاً عن تبادل الأساليب والمناهج العلمية. بل هو فرصة ممتازة لاستكشاف الاتجاهات المتنوعة بين المثقفين العرب والأتراك في الأوساط العلمية. وسوف يعقد كل سنة مؤتمر في مدينة مختلفة داخل العالم العربي وتركيا.

نأمل أن يشجع المؤتمر على تحقيق النتائج التالية:

- تبادل المعارف والخبرات.
- السماح لصانعي السياسات باستخدام الأفكار والمعارف المكتسبة.
- تعزيز التعاون والمشاريع المشتركة.
- القضاء على التحيزات والقوالب النمطية.
- تشجيع التفاهم الإيجابي المتبادل.
- تشجيع العمل المتعدد التخصصات.
- دعم العلماء الشباب لدراسة المجتمعات الأخرى.
- التشجيع على إنشاء هيئة مؤسسية للتعاون العلمي بين العرب والأتراك.

الإطار النظري والمنهجي

إن مجال الدراسة هو حضارة الشرق الأوسط بتاريخها المترابط والمتسق، والثقافة والمستقبل. وبهدف نقد وبناء وجهات نظر مختلفة، وتفعيل مناهج وأساليب لمناقشة وتحليل قضايا الشرق الأوسط.

الإطار النظري والمنهجي للمؤتمر هو الدراسة المقارنة، النقدية والبناءة. فمن الأهمية بمكان لوجهات النظر والأساليب والأدوات الحالية؛ البحث في مجالات جديدة ووجهات نظر وأساليب وأدوات أكثر استكشافية وتنبؤية؛ مع مقارنة الأوضاع الداخلية للمنطقة: وبين الحضارات.

الأوراق المقدمة إلى المؤتمر يمكن أن تكون عن القضايا والمناهج التي تعكس التأثير المزدوج والمتبادل بين المواضيع المختارة والنهج المحدد لدراستها.

المؤتمر يشجع تقديم أوراق متعددة التخصصات، كما أن هناك العديد من التداخلات بين حقول التخصص التي ظهرت وتطورت في الآونة الأخيرة، وأن هناك حاجة ماسة جدًا لإثراء دراسات الشرق الأوسط.

ويشجع المؤتمر الأوراق التحليلية التي تشمل أكثر من تخصص ومحور، سواء كانت دراسة للقضايا الراهنة أو توظيف وسائل مختلفة، وجديدة، أو غير معتادة، للتحليل.

الاقتصاد والتعليم

رأس المال البشري: رأس المال البشري هو واحد من أهم العوامل في الرخاء الاقتصادي وثروة الأمم. لذلك، كل السياسات التي تهدف إلى تحسين رأس المال البشري ينبغي تحليلها بعناية. لأن لدينا موارد محدودة، ونحن بحاجة إلى تحليل ومقارنة السياسات التعليمية البديلة لتحسين نظامنا التعليمي. ودراسات الحالة القطرية يساعد في فهمنا لهذه المسألة.

التعليم والتنمية الاقتصادية: في العصور الوسطى، كان مستوى المعرفة لكل من البالغين والأطفال هو نفسه، وبالتالي كان التفوق البدني للبالغين هو الفرق الرئيسي بينهما. وكان التعليم مسألة خلافية خلال تلك السنوات المظلمة. وبعد اختراع المطبعة، انتشرت القراءة واتسع التعلم والفرق بين البالغين والأطفال. وقد أدت الثورة الصناعية، وعوامل أخرى كثيرة في التاريخ، إلى الاعتراف المتزايد بأهمية التعليم، لكنه رغم ذلك استغرق أكثر من بضع مئات من السنين حتى يحصل الاعتراف الكامل بأن التعليم هو عنصر أساسي لتحقيق الازدهار.

في الواقع، إن أهمية التعليم، على المستوى العالمي، قد تم فهمها بشكل أكبر فقط في القرن العشرين. وبالنسبة لغالبية الدول الصناعية، جاء مبدأ إلزامية التعليم الابتدائي إلى حيز التنفيذ في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وفي تلك الدول، لم يقدم التعليم الثانوي المجاني الشامل إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وبدأ أن انتشار التعليم النظامي لديه روابط قوية مع النمو الاقتصادي الحديث. وفي التربية، كانت العلاقة بين النمو الاقتصادي والتعليم موضوعًا هامًا للبحث. ويوحي الحدس أن التعليم يجب أن يسبق النمو الاقتصادي. ومع ذلك، يحفز النمو الاقتصادي أيضا التعليم؛ وبالتالي هناك نمو متبادل - أو تأثيرات - بين هذين المتغيرين. في العلوم التجريبية، فقد درست هذه القضية على نطاق واسع ولا يزال هناك مجال لتوسيع فهمنا لهذه المسألة.

على الرغم من عالمية التعليم الإلزامي في الفصول الدراسية هو عنصر لا غنى عنه في تحقيق الازدهار الاقتصادي والتنمية، وتنفيذ إلزامية برنامج المدرسة الثانوية في إطار التربية الوطنية، لمعظم البلدان، تعتبر سياسة جديدة

نسبيًا يعود تاريخها لنحو خمسين عامًا فقط. ومع ذلك، فقد أثبتت الدراسات الاقتصادية بقوة أنه كلما زادت سنوات قوة العمل في تلقى التعليم الجيد، ارتفعت الإنتاجية، وبالتالي زيادة النمو الاقتصادي. وبعبارة أخرى، يؤكد علم الاقتصاد أنه لانتاج منتجات أعلى قيمة مضافة أو منتجات أكثر تطورًا، فإن الأمة لا بد أن يكون لها مدخلات عمل أكثر إنتاجية. وهذا هو موضوع جدل خاصة وأن ما نفعله بزيادة التعليم يُحسب كقطاعات ذات قيمة مضافة عالية؟ هل هناك أي اختلافات في الطلب على اليد العاملة بين هذه الصناعات؟ يمكن لهذا النوع من البحوث التجريبية تحسين فهمنا لدور التعليم في النمو الاقتصادي.

دور الحكومة في نظام التعليم: التعليم ليس شأنًا خاصًا فقط ولا هو مسؤولية عامة بحتة. والتعليم لا يعزز المصلحة الخاصة وحدها ولكنه يحمل الكثير من الفوائد الاجتماعية. وتكشف الدراسات أن التعليم ليس فقط يمكن الأفراد من أداء أفضل في سوق العمل، ولكن أيضًا يساعد على تحسين حالتهم الصحية، وتعزيز المواطنة الفعالة واحتواء العنف. وكلما نال الشخص المزيد من الدراسة، فإنه من المتوقع أن يكون دخله أكبر مما لو أنه أو أنها لم يلتحقوا بالمدارس أو ينالوا المزيد من التعليم، أي كلما زاد التعليم زاد الأجر. وهذا هو مكسب خاص للتعليم. بالإضافة إلى هذه الفوائد، فإن الناس الأفضل تعليمًا يميلون للمساهمة أكثر في المجتمع. وتشير الدراسات إلى أن المتعلمين يعيشون حياة أطول، إنهم يميلون أكثر إلى الانخراط أكثر في الأنشطة المدنية، وأنهم أكثر سعادة. ومن خلال النظر في كل من المنافع الخاصة والاجتماعية للتعليم، فإن الدراسات المقارنة بين الأقطار قد تساعدنا في معالجة العديد من القضايا التي لم تحل بشأن هذه المسألة.

اقتصاد وتمويل التعليم العالي: بالإضافة إلى توفير التعليم، فإن الجانب الآخر الذي يستحق التركيز هو التمويل. على الرغم من أن هناك اتفاق واسع النطاق على مبدأ أن الحكومات أساسًا، على الأقل على مستوى المدرسة، يجب عليها تمويل التعليم، هناك جدل كبير حول المدى المرجو من الدعم العام للتعليم. بالنسبة للتعليم الابتدائي والثانوي، فإن غالبية الحكومات تتحمل مسؤولية توفير التعليم المجاني تقريبًا. ومع ذلك، وفيما يتعلق بالتعليم الجامعي، هناك اختلافات بين الدول. هناك أنصار ومعارضين للتعليم الجامعي المجاني. في بعض البلدان، يقدم التعليم الجامعي مجانًا بينما بالنسبة للبعض الآخر ليس كذلك. والحد الذي تسهم فيه الحكومات مختلف من بلد إلى آخر.

القضايا التنظيمية

نشجع مشاركة طلاب الدراسات العليا: وسيتم توفير بعض الدورات لطلاب الدراسات العليا. سيوفر المؤتمر التمويل لعشرة من طلاب الدراسات العليا المتقدمين لعرض أعمالهم، وتحديدًا للطلاب العرب الذين يدرسون الشؤون التركية والطلبة الأتراك الذين يدرسون الشؤون العربية.

معلومات التقديم

- كتاب الأوراق مدعوون إلى تقديم ملخص ٥٠٠ كلمة للعمل الذي ينوون الكتابة فيه، على أن يكون الموضوع ذا صلة بالمحاور المذكورة، وذلك في موعد أقصاه ١٥ حزيران/يونيو ٢٠١٤.
- وسيتم استعراض الملخصات المقدمة من قبل لجنة تنظيم المؤتمر وأعضاء المجلس الاستشاري، لتحديد الخلاصات ذات الصلة.
- تحتفظ اللجنة التنظيمية للمؤتمر بالحق في رفض أو طلب بعض التعديلات بالنسبة للملخصات والأوراق النهائية.
- الباحثون الذين تُقبل ملخصاتهم عليهم تقديم الورقة النهائية قبل ١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.
- يجب أن تكون الأوراق مكتوبة على نظام «مايكروسوفت وورد» (١٤ نقطة حجم الخط) ويجب أن لا تتجاوز ٨,٠٠٠ كلمة، بما في ذلك الاستشهادات.
- يتوقع المؤتمر الأصالة والجدة في الأبحاث.
- مطلوب الالتزام بتقنيات الكتابة العلمية وسلامة اللغة.
- ولأن لدينا مساحة محدودة للأكاديميين الشباب (طلاب الدراسات العليا)، ويجب أن ترسل سيرة ذاتية مختصرة لأحدث أعمالهم الأكاديمية.
- إن المؤتمر يخطط لنشر الأوراق المتميزة في كتاب.
- نحن نرحب بالأوراق باللغات العربية والتركية، والإنجليزية.
- رسوم التسجيل: سوف تكون هناك رسوم للتسجيل (١٠٠ دولار) لجميع المشاركين في المؤتمر من غير مقدمي الأوراق.

رؤساء المؤتمر

د. الصادق الفقيه، الأمين العام لمنتدى الفكر العربي

أ. بيرول أقجن، مدير عام مركز التفكير الاستراتيجي

لجنة الشرف

- أ. د. عدنان بدران، رئيس جامعة البتراء، الأردن
- أ. د. بشير أتالاي، نائب رئيس الوزراء، تركيا
- أ. د. أمر الله ايشلر، نائب رئيس الوزراء، تركيا
- أ. د. جوخان تشتنسايا، تركيا
- أ. د. أحمد العبادي، المغرب

اللجنة المنظمة

- د. أحمد أويصال، سدي، منسق معهد التفكير الاستراتيجي
- أ. كايد هاشم، منسق منتدى الفكر العربي
- د. محمد اوزكان، سيتا أنقرة
- د. فوزي بندريدي، جامعة سوق أهراس
- د. محمود السرحان، منتدى الفكر العربي
- دة. جودي بطاينة، جامعة جرش
- السيد إسماعيل نعمان تلجي، جامعة صقاريا
- السيد نور الله تشاكمتاش، جامعة مرمرة
- السيد طراد المجالي، جامعة البتراء
- السيدة هديل الزعبي، منتدى الفكر العربي
- الآنسة هنيدا القرالة، منتدى الفكر العربي
- السيد أمين يازجي، معهد التفكير الاستراتيجي
- السيد عمرو الليثى، معهد التفكير الاستراتيجي
- السيد يوسف شاهين، معهد التفكير الاستراتيجي
- السيد حياتي أونلو، معهد التفكير الاستراتيجي

الهيئة الاستشارية

- أ. د. عبد الرحيم بنحدا، فاس /المغرب
- أ. د. علي خليفة الكواري، الدوحة/ قطر
- أ. د. بلقاسم سلاطنية، الجزائر/الجزائر
- أ. د. بوبي سيد سلمان، لندن/المملكة المتحدة
- أ. د. فاضل بيات، بغداد/العراق
- أ. د. محمد غانم الرميحي، الكويت /الكويت
- أ. د. خوان كول، واشنطن /الولايات المتحدة الأمريكية
- أ. د. كمال محمد عبيد/الخرطوم /السودان
- أ. د. كمال إنات، اسطنبول/تركيا
- أ. د. محفوظ سوليمز، أنقرة/تركيا
- أ. د. مازن مطبقاني، الرياض / المملكة العربية السعودية
- أ. د. محمد عفيفي، القاهرة / مصر
- أ. د. سعود المولى، بيروت / لبنان
- أ. د. محمد الحداد، الكويت / الكويت
- أ. د. محسن كار، أنقرة / تركيا
- أ. د. شيناسي غوندوز، أنقرة / تركيا
- أ. د. طالب كوجوكجان، أنقرة / تركيا
- أ. د. الطيار آري، أنقرة / تركيا
- أ. د. ياسين أقطاي، أنقرة / تركيا
- د. هاشم حسين، المنامة / البحرين
- دة. فاطمة جعفر، عمان / الأردن
- د. إبراهيم كالين، أنقرة / تركيا
- د. يوسف تكين، أنقرة / تركيا

اللجنة العلمية

- البروفيسور حاجي دوران، تركيا
- أ. د. باسل البستاني، العراق
- أ. مصطفى دميرجي، تركيا
- دة. هند عباس حلمي، عُمان
- د. كمال الأرجون، الولايات المتحدة / تركيا
- د. صدقي يلدز، تركيا
- د. جناب تشاكماك، تركيا
- دة. غيداء أبو رمان، الأردن
- د. محمد شاهين، تركيا
- د. مصطفى كمال سان، تركيا
- د. يلماز كولاك، تركيا.
- د. عاك قيراشي، تركيا
- د. جنكيز تومار، تركيا
- د. صلاح جرار، الأردن
- د. إدريس لغريني، المغرب

تواريخ هامة

- إرسال الملخصات: ١٥ حزيران/يونيو ٢٠١٤.
- إعلان الملخصات المقبولة: ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١٤.
- إرسال الأوراق: ١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.
- الإعلان عن الأوراق المقبولة: ٢٠ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.
- تاريخ عقد المؤتمر: ٢٥-٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤.

رسوم التسجيل للمشاركين ١٠٠ دولار

يرجى إرسال الملخصات (٣٠٠-٥٠٠ كلمة) إلى

البريد الإلكتروني: *atcoss2014@gmail.com*

الموقع: *www.atcoss.org*

الانضمام إلينا في الفيسبوك للحصول على التحديثات

منتدى الفكر العربي (ATF)، عمّان

معهد التفكير الاستراتيجي (SDE)، أنقرة

المنتدى

قسيمة اشتراك
في المجلة وفي كتب المنتدى

أرجو قبول اشتراكي في: ☐ مجلة المنتدى

مجلة المنتدى: ☐ الإصدارات السّنوية (الكتب)

الاسم: .....

العنوان: .....

قيمة الاشتراك*: ..... طريقة الدفع: ☐ نقدًا

حوالة بنكية (صافي القيمة): بنك الاتحاد / الجبيهة

رقم الحساب/ بالدينار: IBAN JO46UBSI1090000160101556615101

رقم الحساب/ بالدولار: IBAN JO05UBSI1090000160201556620102

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	للأفـــراد: (٢٠) عشرون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (٤٠) أربعون دينارًا أردنيًا	للأفـــراد: (٥٠) خمسون دينارًا أردنيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دينار أردني
خارج الأردن	للأفـــراد: (٥٠) خمسون دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (١٠٠) مئة دولار أمريكي	للأفـــراد: (١٥٠) مئة وخمسين دولارًا أمريكيًا للمؤسسات: (٣٠٠) ثلاثمائة دولار أمريكي