كتاب غير دوري
العدد (٣٤) شتاء ٢٠٠٤

رواق عربي

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

نائب رئيس التحرير
ياسر قنصوه

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

● الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

المراسلات

باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب
E.mail: info@cihrs.org

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

قواعد النشر بالمجلة

- أن تكون المواد المقدمة للنشر أصلية ولم يسبق نشرها
- أن تراعى الأصول العلمية المتبعة في البحوث على أن يتراوح عدد كلمات البحث بين ٦٠٠٠- ٨٠٠٠ كلمة ولا تقل المواد الأخرى عن ١٥٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تقبل المجلة الدراسات المحكّمة وذلك بالتشاور مع المؤلفين
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.

الناشر:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة/ تليفون:
٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) -
٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
العنوان البريدي
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E-mail:
cihrs@soficom.com.eg
Web Site:
www.cihrs.org
صف الاكتروني: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: **أيمن حسين**
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

المحتويات

■ **هذا الرواق**

التغيير من ماذا.. إلى من وكيف؟ ..... التحرير ٤

■ **الافتتاحية**

الديمقراطية بين خطابات متهافتة (٢) ..... رئيس التحرير ٨

■ **بورتريه**

د. مندور من نقد الأدب إلى نقد الثورة ..... شعبان يوسف ٢٢

■ **دراسات**

المثقف العربي والدولة ..... محمد حافظ دياب ٢٧

■ **رؤية**

الإصلاح والشرعية الليبرالية..... د. ياسر قنصوه ٥٢

■ **المناظرة**

الإصلاح السياسي بين ضغوط الداخل ومبادرات الخارج ٥٨

- أحمد بهاء الدين شعبان
- عمرو حمزاوي
- رجائي الميرغني
- هبة رؤوف
- عمار علي حسن
- وائل خليل

■ **تقارير**

طبيعة الصراع في أبيي ..... د. أبو القاسم قور ١٠٧

■ **كتب**

نشأة البيروقراطية المصرية الحديثة ..... عرض: بدر الرفاعي ١٢١

■ **نافذة على الأخر**

العنصرية ومعاداة السامية..... عبد السلام طويل ١٣٥

■ **وثائق**

-بيان إلى الرأي العام ..... جمال البنا ١٤٧

-انتخابات تونس القادمة ..... "اللجنة" من أجل الحريات وحقوق الإنسان في تونس ١٥٠

■ **قراءة في وثيقة**

الكفاءة في زواج الأشراف ..... د. عبير سلامة ١٦١

هذا
الرواق

التغيير
مِن (ماذا) إلى (مَن) و(كيف)؟

العلاقة بين المثقف والدولة علاقة غرامية شائكة أو هى بتعبير د. محمد حافظ دياب "زيجة خصوصية يتواجدان فيها: الدولة بسلطتها القمعية و أجهزتها الأيدلوجية، مع ذلك المشاغب المحدث للاضطرابات داخل المجتمع المدنى دون أن تتركه لحظة يغيب عن أنظارها، تارة تلاطفه عندما يخدم توجهاتها وتارة تقاومه وتطارده حين يضحى مصدر إزعاج لدوام صلاحيتها أو تبدى موقفا ثالثا يقوم على ادعاء التسامح اعتبارا من أن وجوده يساهم فى تشكيل صورة الإيهام بالديموقراطية".

(المثقف العربي والدولة)

يقول ف. روبرت هنتر فى كتابه "مصر الخديوية": قام الخديوى إسماعيل بزيارة "سلطان" الذى كان يشغل آنذاك منصب وكيل التفتيش ليستشيره بشأن الأشخاص الذين ينوى تغييرهم. سأل الخديوى: هل يصلح أبو حمادى مديرا لالمنيا، فأجاب سلطان: إنه مدير جيد لسوهاج لأنه من هناك، وفى اليوم التالى واصل الخديوى الأسئلة: ألن يكون أيوب بك جمال الدين مديرا جيدا لالمنيا قال سلطان : إنه مدير جيد لأسيوط. وبعد ذلك بعدة أيام وبينما إسماعيل وسلطان يستقلان القطار فى طريقهما إلى القاهرة خرج سلطان عن حده عندما سأله الخديوى عن رأيه فى ضريبة "المقابلة" فقال: مولاى لقد سبق وسألتنى مرتين عن هذا وذاك وقد أجبت والآن تسألنى عن المقابلة والأهم والمفيد هو أن تعنى بتحسين أحوال الناس. وكان هذا كثيرا على إسماعيل الذى أمر بإنزال سلطان من القطار أثناء سيره !! العقوبة لم تنفذ على أية حال لكنه أبعد عن منصبه كوكيل للتفتيش ونفى إلى السودان.

(نشأة البيروقراطية المصرية الحديثة)

والمثقفون كما يقول دياب أخلاط وصنوف تتراوح بين المثقف الحاذق الذى يتعيش على رضا الناس و السلطة معا، والأنتلجنسى الناقد المنخرط فى مشروع جمعى، والنرجسى الذى يدعى فى كل وقت أنه قال ذلك، والخبير الذى يقتصر دوره على تقديم الرأى فى حدود ما يطلب منه، والمدرسى الذى يروى دائما عن غيره، والإشكالي بالمعنى اللوكاتشى الذى يبحث عن تجاوز يعرف مسبقا أنه لن يطاله، والأرزقى الذى يكرس همه فى الإفادة من الامتيازات، والعولمى المرتبط بالكومبرادور والشركات عابرة القارات. ويرى أن الأزمة فى العلاقة بين المثقف والدولة تكمن فى غياب الأنتلجنسيا أى جماعة منظمة مستقلة أصيلة متجذرة فى التراث الثقافى الوطنى والقومى، منتجة لخطابات نقدية، ومبدعة للمعرفة والعلوم والفنون والثقافة والآداب، وعضوية على المستوى الاجتماعى، ومتمثلة نقديا لتيارات الثقافة العربية والأجنبية، ومالكة لمؤسساتها الثقافية، ومؤثرة فى الرأى العام والمجتمع المدنى.

لقد بدأ تكون هذه النخبة مع المشروع الإمبراطورى لمحمد علي وكان من المنطقى أن تكون تابعة له وهو الذى صنعها على عينه من هنا تأسس مفهوم تبعية الثقافى للسياسيالأب وتكرس هذا المفهوم مع الخديوى إسماعيل الذى أصبحت فى عهده جماعة ذات مصالح محددة، تبحث عن الثراء و النفوذ بالقرب من صاحب النعم ومع الاحتلال أصبحت الأسبقية للكفاح السياسى لتتأبد تبعية الثقافى للسياسى وبعد الاستقلال وعندما كان يتم الاعتراف بنوع من الاستقلالية النسبية للثقافى تجاه السياسى فإن هذه التنازلات لم تكن محتملة إلا حين يستعمل الثقافى هذا الحيز فى حدود المصرح به حفظا للتوازن ! من هنا كانت مصادرة حركة يوليو لـ(مندور) لأنه أصدر فى عام الثورة ذاته كتابا بعنوان)الديموقراطية السياسية) عرض فيه أفكاره عن الديموقراطية واعتراضاته على بعض الإجراءات التى اتخذتها حركة يوليو " إن الحركة وقفت عند الأشخاص فهى عزلت الملك و لكنها لم تعزل النظام الملكى ..الدستور والقوانين هما وعاء سيادة الأمة وكان من الواجب أن تبدأ حركة التطهير بتناول ذلك الدستور وتلك القوانين" ثم تطرق فى الكتاب إلى إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨

(مندور.. من نقد الأدب إلى نقد الثورة)

الدستور والقانون ليسا فقط وعاءا سيادة الأمة (مصدر السلطات) بل هما أيضا جناحى الشرعية الليبرالية لكن المفارقة الأليمة حقا تكمن فى أن "الشرعية الليبرالية المدونة فى

دساتيرنا العربية تدعم جماعات المصالح و نخبة السلطة الحاكمة أكثرمما تدعم القبول الطوعى للسلطة" فأى معنى للقانون أو الدستور إذا كان بمقدور السلطة (المسيطرة على وسائل التعبير عن الرأى العام) تزييف الوعى أو تزوير إرادة الناخبين وإنجاز ما تشاء من قوانين حتى لتبدو " الشرعية الليبرالية متوافقة مع مصالح السلطة الحاكمة ويصبح القانون وسيلة للسيطرة ومن ثم يكتسي وجها سياسيا فقط وبالتالى لا يمكن النظر إلى الإصلاح فى ظل تحول الشرعية إلى نظرية (عملياتية) أو اجرائية سياسية تتعامل مع القانون بوصفه بنية مصطنعة من أجل التمكين الشرعى للسلطة الحاكمة " **(الإصلاح .. والشرعية الليبرالية)**

هكذا تعامل الدولة الوطنية مواطنيها فإذا خرج إلى العالم وجد نفسه محاصرا بالعيون، متهما، لمجرد أنه عربى مسلم، بالعنصرية ومعاداة السامية والصهيونية وذلك لتنامى اتجاهات فى الغرب ترى "أن تصاعد الإسلام الراديكالى يعد شكلا من أشكال العداء للسامية ويمثل الاتجاه الكونى الجديد لكراهية اليهود" ويصل البعض إلى أن "الإسلام أمسى يشكل مظهرا من مظاهر أزمة المرجعية الأوربية عموما و الفرنسية على وجه الخصوص حيث ازدادت حدة الوعى المفارق لدى الفرنسيين بأن هوية بلدهم لم تعد تقوم على الإرث اليهودى/المسيحى وأن الإسلام كمعطى موضوعى سوسيولوجى أصبح يمثل الديانة الثانية فى فرنسا (٥ ملايين مسلم) خاصة وأنه ليس مجرد دين قائم على الشريعة وإنما حضارة لا يعتبرها الكثير من الأوربيين منسجمة ومتلائمة مع قيمهم الحضارية فرغم وجود العديد من التباينات الدينية بين اليهود والمسيحيين إلا أن تجربتهم التاريخية المديدة جعلتهم يشتركون فى)رؤية واحدة للعالم) وتقاليد مشتركة لفن العيش وهى التقاليد التى تكاد تنعدم مع الحضارة العربية الإسلامية ".

(نافذة على الآخر)

هكذا يصبح المثقف بين المطرقة والسندان، وهو أمام الضربات من هنا وهناك لا حول له ولا قوة، فإذا جاءت مبادرة الإصلاح من الخارج رفضها بشمم وكأن لسان حاله يقول "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" منتظرا أن تثمن الدولة موقفه النبيل بل وربما يدفعها نبل موقفه إلى الرد بنبل مماثل فتخلع عنها زى المحارب و تأخذ سمت المضيف و تنفذ فى جلسة صفا كل ما أعده من قبل فى (وثيقة الإسكندرية) و(وثيقة الاستقلال الثانى) و(مبادرة الإخوان المسلمين)

إنه التجلى الأخير لعلاقة الحب المحرم بين المثقف و السلطة، التجلى الأكثر دونية فى هذه العلاقة الشائكة بين الثقافى والسياسى. لابد أن الذين انتظروا أن تخلع الدولة قناع الأسد، فى مؤتمر الحزب الوطنى الأخير، قد فجعوا إذ لم يجدوا تحت قناع الأسد إلا أسدا آخر..

"إن التفرقة بين ما تطلبه القوى الخارجية من إصلاحات، نحن فى أشد الحاجة إليها، وبين أهداف هذه القوى واستراتيجياتها بات أمرا ضروريا وملحا فالسير قدما فى الإصلاح لا يعنى الانضواء تحت راية هذه الاستراتيجيات بأى حال من الأحوال ولا يجب أن تتوقف الاستفادة من الضغوط الخارجية فى حضّ السلطة والإلحاح عليها وإجبارها على اتباع النهج الديموقراطى بل إن تفويت فرصة الضغوط الخارجية دون تحقيق تقدم على طريق الإصلاح ينجز بأيد وطنية ولخدمة أهداف بلادنا هو الحماقة بعينها ".

(د. عمار على حسن / المناظرة)

وبخصوص النضال الديموقراطى يقدم د. محمد السيد سعيد تصورا قصير المدى يتكون من :

١. الحوار بين مختلف قطاعات النخبة الديموقراطية باعتبار الحوار آلية رئيسية للتعلم ونشر المعرفة والتوفيق بين الآراء وبناء موقف وطنى عام يجمع القوى الفكرية والسياسية المتباينة فى أى مجتمع.

٢. توسيع قاعدة هذه النخبة بشد قطاعات جديدة وأن نوجه خطابنا لجميع المناضلين السياسيين أيا كانت معتقداتهم الفكرية أو السياسية من أجل توسيع التحالف من أجل الديموقراطية.

٣. تحسين الأداء التضامنى فى مواجهة قمع الدولة.

٤. تجذير الخطاب الديموقراطى بين الجماهير عبر تقنيات النضال المدنى وبناء الحركات الاجتماعية.

٥. التجديد المتواصل لآليات التضامن الدولى للوصول إلى وقف البطش والقهر السياسى الذى تقوم به الدولة.

٦-الخيال في تأسيس الهياكل التعبوية والتنظيمية التي يسعى من خلالها المناضلون الحقوقيون والديموقراطيون للثبات أمام البطش وضمان استمرار النضال الديموقراطي

(الافتتاحية/ الديموقراطية بين خطابات متهافتة-٢)

فريد أبوسعدة

افتتاحية

الديمقراطية بين خطابات متهافتة (٢)

خلصنا فى العدد ٣٢ الى أننا لا نملك بعد خطابا جيدا للانتقال الديموقراطى فى العالم العربى والاسلامى بل فى العالم الثالث كله. فالخطاب الأمريكى للاصلاح الديموقراطى لا يزيد عن نصوص اختطفتها الادارة الأمريكية من جملة من المشروعات أو البرامج البحثية التى تشكلت فى عصر الحرب الباردة وشكلت الجهاز الفكرى لهذه الحرب، فضلا عن تلك التى كانت تناقش علاقات أمريكا بمناطق أخرى من العالم، وخاصة أمريكا اللاتينية. ولم تستكف الادارة اليمينية المتطرفة عن الاستعارة والاقتراض من الانتاج الفكرى والليبرالى والتقدمى، الناقد للسياسة الأمريكية فى هذه المناطق، من أجل منح خطاب الديموقراطية فى العالم العربى طابع النص النقدى.

إذ كانت هذه الادارة بحاجة شديدة للانتصار لوجهة نظرها، التى تقول بأن الولايات المتحدة يجب أن تجعل التحول الديموقراطى أحد أهدافها فى الشرق الأوسط، حتى لا تبدو فى عيون الشعوب قوة معادية لها بسبب تحالفها مع الحكومات الاستبدادية. ففى العالم العربى تكن الشعوب كراهية عميقة للسياسة الأمريكية لأنها تتحالف مع فكرة عنصرية تلبست دولة عسكرية، أسست مجتمعا استعماريا استيطانيا على حساب الشعب الفلسطينى، الذى قامت بمحاولة تدميره رمزيا وماديا ولا تزال. ولا شأن لهذه الكراهية بالتحالف الأمريكى مع حكومات استبدادية رغم أن هذه حقيقة بدورها وبذاتها. وتنتمى هذه الفكرة كما قلنا للنقد الديموقراطى للسياسة الأمريكية فى أمريكا اللاتينية حيث مارست الشعوب نضالا واسع النطاق ضد الاستبداد والتسلط وهو أمر لم تقم به الشعوب العربية الا لماما. وعندما كانت الادارة الأمريكية تطوع تلك الفكرة لخدمة مشروع الشرق الأوسط العظيم، ببراءة مزعومة وروح نقدية مصطنعة، كانت تطعن بقسوة لا براءة فيها القيم الديموقراطية أثناء تدبير انقلاب عسكرى فى فنزويلا ضد رئيس منتخب ديموقراطيا وهو الرئيس تشيفاس.

أما الأدبيات السياسية العربية فهى ليست بعيدة تماما عن التوظيف السياسى والرؤى الأيديولوجية لقضية الديموقراطية. فإذا تركنا الخطابات الحكومية التى تتسم بدعاية تافهة وسمجة وجدنا طيفا واسعا من الآراء التى تتحدث عن الديموقراطية كحل لجميع معضلات التطور السياسى والاجتماعى للبلاد العربية. وكانت هذه هى الطريقة التى تناولت بها الأدبيات التقدمية العربية شعارات الاشتراكية وكذلك شعارات الوحدة وغيرها من الشعارات.

وأخشى بالطبع، وهذا يشكل أحد أهم دوافعى الفكرية للكتابة فى الموضوع أن تتحول الديموقراطية إلى ترياق شامل لكل أمراض -وكل المعطيات الصعبة - لواقعنا المعقد. ويؤدى هذا الفهم إلى فشل مؤكد كما فشلت الخطابات التى نظرت للاشتراكية بنفس الطريقة ان لم نبدأ حل اشكاليات التطور أو الانتقال الديموقراطى كعملية تاريخية.

ولابد أولا من أن تناضل الجماهير من أجل الديموقراطية والحريات العامة. ويبدأ هذا النضال بداهة بأن تطرح النخب السياسية والثقافية القيم الديموقراطية كأحد مفاتيح الحل للاشكاليات المعقدة للتطور المجتمعى، فى بلاد لم تشهد بالضرورة عملية بناء الأمة، ولم تمر دولة واحدة بالثورة الصناعية، ويتسم الاقتصاد بالطابع الريعى، فضلا عن افتقاره العميق الى الصلابة والقدرة على تمليك الناس مهارات العصر الحديث فى التفكير والتنظيم الاجتماعى.

وليس من المستحيل أن تتجذر الديموقراطية حتى فى هذا النوع من المجتمعات. فهذا هو ما حدث فى الهند مثلا حيث أضافت الديموقراطية معطيات مهمة لحل اشكالية التخلف بالغة التعقيد فضلا عن ضمانها لحد أدنى من الحريات العامة وحكم القانون.

ولذلك يجب أن يبدأ أى بحث عن الانتقال الديموقراطى فى العالم العربى بالتساؤل عن المعطيات الذاتية والموضوعية للديموقراطية داخل المجتمعات العربية, ثم يبنى على هذه المعطيات مضيفا لها هذه المكتسبات الضرورية لجعل الفكرة الديموقراطية مقدمة لفصل جديد فى التاريخ العربى، يتيح حل اشكالية التخلف انطلاقا من الزوايا المناسبة والممكنة تاريخيا. ان الديموقراطية تصبح من هذا

فى الهند أضافت الديموقراطية معطيات مهمة لحل اشكالية التخلف بالغة التعقيد فضلا عن ضمانها لحد أدنى من الحريات العامة وحكم القانون.

المنظور "وسيطا تاريخيا" للانتقال الى العصر الحديث من حيث التنظيم الاجتماعى ومن حيث الثقافة.

ولكن هل لدينا معطيات ديموقراطية فى العالم العربى؟

للغرابة كانت لدينا هذه المعطيات على الأقل على صعيد الفكر إن لم يكن على صعيد السياسية ايضا خلال ما أسماه ألبرت حوارانى بالعصر الليبرالى. فتبنت الطبقة المثقفة القيم الديموقراطية وبدت لها منسجمة تماما مع الاسلام والتراث الروحى للمنطقة وحاولت من خلالها حل اشكالية الاستبداد الكامن فى تكوين الامبراطورية العثمانية. أما فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فقد هيمنت خطابات أخرى تماما. وبدا أن الصراع والجدل الفكرى يدور بين خطابات غير ديموقراطية.

الديموقراطية "وسيط تاريخي" للانتقال إلى العصر الحديث من حيث التنظيم الاجتماعى ومن حيث الثقافة.

المعطيات العملية للديموقراطية

ومع ذلك فلا يمكن القول بفقدان المعطيات الديموقراطية. فاين نجد هذه المعطيات؟ لعلنا نبدأ بمقارنة مختلف الدول العربية من حيث النضوج النسبى لمعطيات الديموقراطية السياسية لنحدد بعض أهم المتغيرات التى تدفع فى اتجاه الديموقراطية.

ان وجود تعددية سياسية أو حزبية فى الماضى أو الحاضر لا يشكل عاملا يفسر بذاته التفاوت فى الاقتراب من النموذج الديموقراطى للسلطة أو البعد عنها. وان كانت الديموقراطية تملى التعددية فإن الاعتراف الرسمى بالتعددية الحرة أو المقيدة ليس مؤشرا جديا للمشاركة السياسية أو حرية ونزاهة الانتخابات أو التمتع بضمانات دستورية وتشريعية لحرية التعبير وحقوق الانسان الأخرى. فعدد لا بأس به من الدول العربية تسمح وتعترف بالتعددية الحزبية. وبعضها يشرك ولو بصورة رمزية عددا من الأحزاب تحت مسميات مختلفة وخاصة الجبهة الوطنية التقدمية دون أن يعنى ذلك وجود أدنى درجات الحماية القانونية أو الفعلية لحقوق الانسان أو أدنى امكانية لتبادل السلطة فى انتخابات حرة نزيهة. فالتعددية السياسية أو الحزبية بذاتها لا تشير الى وجود التوازن السياسى الضرورى لنشر السلطة فى

المجتمع والدولة. وقد تؤدى التحديات التى يمثلها بروز تيار معارضة قوى إلى نتائج وخيمة على الديموقراطية والاستقرار السياسى وحقوق الانسان. وهذا ما يحدث فى طائفة الدول العربية التى صعد فيها التيار الاسلامى بصورة محسوسة ليشكل تحديا لهيمنة النخبة البيروقراطية. وبوجه عام يبدو أن السبب الرئيسى للعنف ليس هو هذا التحدى ذاته وليس كون هذا التيار غير مؤمن بالديموقراطية وانما غياب التعلم السياسى وهو ما يفضى إلى وهم امكانية اقتلاع هذا التيار بوسائل العنف. ويؤدى العنف الذى تمارسه الدولة أو تمارسة بعض تيارات الاسلام السياسى الى أزمة شديدة تعصف لفترة من الوقت على الأقل ببقايا التسامح السياسى أو بالمتبقى من الضمانات القانونية للحريات العامة واقامة أنظمة قوانين الطوارىء.

ولكن غياب أو ضعف التيار الاسلامى أو التعددية السياسية الفعلية والتوازن النسبى بين التيارات السياسية الفعلية لا يعنى توفر شروط أفضل للديموقراطية أو الانتقال الديموقراطى. بل ان العكس أقرب الى الصحة. فغياب أى تحد حقيقي وجاد للهيمنة السياسية التى تمارسها النخب البيروقراطية يعنى غياب أى باعث أو حافز للانتقال الديموقراطى. وعادة لا تبدأ الدولة فى اصدار خطاب يشتمل على أى معنى من معانى الديموقراطية الا بعد اهتزاز هيمنة الدولة لسبب أو أخر وخاصة بروز تيارات جديدة فى المجتمع ترنو الى تشكيل نظام سياسى جديد.

وبينما لا تقود التعددية الحزبية السياسية الرسمية أو الفعلية الى الديموقراطية فان التعددية الاثنية لها بعض الدور فى تفسير بعض تجارب الحكم الديموقراطى. وتنسب الديموقراطية فى الهند الى كونها الحل السليم الذى يضمن الاستقرار السياسى النسبى لمجتمع تعددى بالمعنى الاثنى. وهنا نجد مجالا نظريا وجدلا غاية فى الثراء النظرى. لقد أصرت النظريات التقليدية للديموقراطية على تجاهل هذا الجانب التعددى. فافترضت الليبرالية والماركسية أن الديموقراطية البرلمانية تصير ممكنة بعد اتمام عملية بناء الأمة. وترى المذاهب الليبرالية أن الثقافة هى جوهر هذه العملية بينما تنسبها الماركسية الى تكون أسواق قومية بفضل صعود الرأسمالية والبرجوازية. والآن لم يعد أحد يؤمن بهذه الافتراضات.

يؤدى العنف الذى تمارسه الدولة أو تمارسة بعض تيارات الاسلام السياسى الى أزمة شديدة تعصف لفترة من الوقت على الأقل ببقايا التسامح السياسى أو بالمتبقى من الضمانات القانونية للحريات العامة

لقد تمت عملية بناء الأمة تاريخيا بوسائل القهر أكثر مما تمت بوسائل القبول والتراضى. ولم يعد من الممكن "صهر" جماعات مختلفة أثنيا (طائفيا ـــ دينيا- عرقيا- ثقافيا ولغويا) بالقوة. وأصبحت حقوق الاقليات أحد أهم جوانب النظام الديموقراطى ذاته.

غير أن المفارقة التى تكمن فى التعددية الاثنية هى أن الديموقراطية تصبح مستحيلة فى المجتمعات التى لم تمر بالثورة الصناعية ولم تسيد التنظيم الاجتماعى الحديث. فالممارسة السياسية من منطلقات أثنية تؤدى الى صراع مميت حول الرموز الكبرى وحول سلطة الدولة وهو ما يؤدى الى حركات انفصالية وحروب أهلية أو انقلابات عسكرية أو شلل سياسى ممتد. ومثلت فكرة صهر المجتمع فى بوتقة واحدة أحد أهم مبررات التسلط السياسى.

مثلت فكرة صهر المجتمع فى بوتقة واحدة أحد أهم مبررات التسلط السياسى.

ولكن التجربة الهندية تثبت أن الديموقراطية يمكن أن تكون الاطار الأفضل الذى يتحمل الصراعات والمنافسات الأثنية ويفتح امكانية حلها على المدى الطويل. ولكن هذا الاطار يقتضى تكييف النظام السياسى الديموقراطى تبعا لحاجات التوازن الاثنى. وقدمت النخبة الهندية فرصة هذا التكييف من خلال حزب المؤتمر الهندى. وتعرض هذا النموذج للتحدى عندما تولى حزب ذا عقيدة أثنية وهو حزب بهارتيا جاناتا الحكم خلال السنوات الأخيرة. وقد ثبتت الديموقراطية الهندية أمام هذا التحدى وان ليس بدون جروح معينة.

وفى العالم العربى هناك تجربة لبنان وهى الدولة الأكثر ديموقراطية فى العالم العربى. حيث أقيم النظام السياسى على صيغة التعدد والتوازن الطائفى. ولكن لا توجد دول عربية أخرى أخذت بهذا الحل. اذ فضلت النخب الحاكمة الأخذ بنموذج الحل التسلطى لاشكالية التعدد الأثنى. ومع ذلك فان هذا الملف لم يغلق. فالتجربة الحالية للسودان بعد توقيع اتفاقية ماشاكوس تقترب اقترابا حثيثا من النموذج المضاد حيث يملى التعدد العرقى والثقافى وضعية ديموقراطية أو شبه ديموقراطية بعد فترة من التعلم الصعب. كما أن تجربة البحرين بعد الميثاق تقترب ايضا من هذا النموذج.

هل تفسر العوامل الخارجية التفاوت النسبى فى المعطيات السياسية أو

الأخلاقية للديموقراطية؟ ليس هذا صحيحا على الاطلاق. فالبلاد التى خضعت للتراث الادارى والقانونى للاستعمار الفرنسى تختلف فيما بينها اختلافات كبرى فى الوضع السياسى. وبينما سجلت المغرب تقدما كبيرا فالجزائر لم تكن فى أى وقت نظاما ديموقراطيا. وبينما حققت لبنان وضعا نسبيا أفضل من النواحى الديموقراطية لم تحقق سوريا أى تقدم بعد نهاية العصر الليبرالى. أما البلاد التى خضعت للاستعمار البريطانى فلم يكن التفاوت فيما بينها اقل شدة من النواحى الديموقراطية والسياسية. فالتاريخ السياسى المصرى يختلف تماما عن التاريخ المناظر له فى السودان منذ الاستقلال. والعراق يمثل من حيث شدة انتهاكات حقوق الإنسان قطبا مقابلا لمصر التى لم يتسم فيها الحكم بالقسوة ذاتها على الإطلاق.

وليس هناك فارقاً يذكر بين الدول التى خاضت صراعا مباشرا وطويلا مع إسرائيل والدول البعيدة نسبيا عن هذا الصراع. ولا يمكن تفسير نهاية العصر الليبرالى بهذا العامل وحده . حيث لم تشتبك المغرب أو تونس أو السعودية ودول الخليج الأخرى مثلا إلا على نحو بسيط بهذا الصراع. وباستثناء المغرب لم تحقق أى من هذه الدول تقدما على طريق التداول الديموقراطى كما أن الاقتراب أو الابتعاد النسبى عن النفوذ الأمريكى ليست له أدنى قيمة تفسيرية للمسار السياسى الداخلى من حيث الاقتراب والابتعاد من التداول الديموقراطى للسلطة أو مجرد التسامح السياسى.

تراث الثقافة السياسية

ويشكل التراث الثقافى السياسى عاملا أخر يمكن أن يسهم فى تعميق البنية التسلطية للدولة أو العكس. فوجود تراث للحداثة السياسية أو غيابه يفسر الى حد ما ليونة أساليب الدولة فى الهيمنة على المجتمع أو قسوة هذه الأساليب. ففى مصر التى عاشت لنحو قرن (يمتمين مملخ فى ظل تجربة ليبرالية سياسية ودخلتها الحداثة السياسية والاجتماعية بقوة أكبر لم يتسم الحكم الشعبوى بنفس القسوة التى ميزت تجربة بلاد عربية أخرى رفضت الثقافة الحديثة كلية مثل السعودية أو انقضت عليها مثل السودان فى ظل حكم الإنقاذ أو لم تلمسها الثقافة

حيث تلعب الدولة دورا كبيرا فى الاقتصاد تتكون نخب بيروقراطية قوية للغاية تعرقل بقوة الانتقال الديموقراطى

السياسية الحديثة إلا على نحو سطحى للغاية ولفترة قصيرة مثل العراق. ولكن هذا العامل لا يفسر على الإطلاق قسوة الحكم الشعبوى السورى فى ظل الرئيس الأسد (الأب والابن) أو قسوة النظام الحالى فى تونس بالرغم من أن سوريا وتونس من بين الدول التى بدأت وتجذرت فيها الحداثة السياسية والثقافية فى أوقات متقاربة مع مصر.

ويبدو من الأسهل نسبيا- أو هذا هو ما تبنىء به التطورات السياسية حتى اللحظة الراهنة- أن من الأسهل المرور الى الديموقراطية من بوابة تجربة ليبرالية غير منقطعة فى الاقتصاد والحياة الاجتماعية بالمقارنة بالدول التى مرت بتجارب راديكالية ممتدة أسست نمطا اقتصاديا يتمركز حول الدولة أو ينتهى إلى اقتصاد مختلط. ويصدق ذلك على تجربة المغرب والبحرين ولبنان, ولكنه لا يصدق على دول الخليج الأخرى لأسباب تاريخية ونفطية. كما أن حالة تونس تمثل استثناءا خارقا حيث استمرت الليبرالية الاقتصادية بدون انقطاع ولكن النظام السياسى انزلق إلى وضع أشبه بالفاشية. وبالمقابل فإن الصعوبات العميقة فى الانتقال الديموقراطى فى البلاد التى مرت بتجارب راديكالية اقتصادية واجتماعية مثل مصر وسوريا والعراق والى حد أقل السودان يؤكد هذا المعنى. وعلى أى حال يمكن القول بأنه حيث تلعب الدولة دورا كبيرا فى الاقتصاد تتكون نخب بيروقراطية قوية للغاية تعرقل بقوة الانتقال الديموقراطى وان لم يكن ذلك هو العامل الوحيد وراء التسلط أو الانتقال الديموقراطى.

الفقر النسبى يدفع نحو منازعة حقيقية للسلطة بأكثر مما يسمح به الثراء النسبى.

إن التخلف والتقدم الاقتصادى النسبى قد يكون له دور وإن محدود فى تفسير التفاوت فى بعض المؤشرات الأولية للانتقال الديموقراطى. فان أخذنا بوزن الصناعة التحويلية كأحد أهم مصادر التقدم النسبى فى البنية الاقتصادية لما وجدنا ارتباطا يذكر مع التقدم النسبى فى التسامح السياسى أو المشاركة أو حتى مجرد وجود دستور حيث تسجل السعودية ـــ التى يغيب فيها معنى الدستور ذاته ومهما كان شكليا كما هو الحال مع الدول العربية الأخرى- أعلى نسبة للصناعة التحويلية فى الناتج المحلى. وحتى ان استبعدنا السعودية بسبب العامل النفطى سنجد أن البلاد التالية فى الثقل النسبى للصناعة التحويلية ليست هى الأكثر

اقترابا من النموذج الديموقراطى للحكم. فالعراق وسوريا ومصر وتونس لا تختلف من حيث شدة الاحتكار السياسى وان كان سجلها متفاوتا فى شدة انتهاكات حقوق الانسان. كما أن شدة هذه الانتهاكات تفاوتت بين لحظة وأخرى بالرغم من ثبات ثقل الصناعة التحويلية فى الاقتصاد.

ولكن تحقيق تقدم اقتصادى يعزز كثيرا ويجذر بقوة تجربة الانتقال الديموقراطى ما أن تقع فعليا. فالمغرب حقق معدلات عالية للنمو الاقتصادى خلال سنوات الانتقال الديموقراطى وهو الأمر الذى منع انقلابات مضادة للديموقراطية وحسن صورتها فى أعين الشعب. كما أن حدوث تحسن فى عدالة توزيع الدخل يحسب لصالح الديموقراطية. وهذا هو ما يحتاجة المغرب ولو بعد فترة كافية من النمو المتواصل.

وفى هذا السياق نفسه نجد أن التفاوت بين الغنى والفقر غير ذى دلالة بالنسبة للتفاوت فى الأداء السياسى بين الدول العربية قربا وبعدا عن الانتقال الديموقراطى. فبعض الدول العربية الغنية مثل السعودية من أقلها تسامحا مع الفكرة الديموقراطية وبعض أشدها فقرا مثل المغرب اقتربت بصورة محسوسة من هذا النموذج. والعكس صحيح أيضا. فبعض أفقر الدول العربية لا شأن لها بالديموقراطية مثل الصومال وبعض الدول الغنية مثل الكويت اقامت تجارب تقترب بدرجة أكبر من القيم الديموقراطية. ومع ذلك يبدو أن الفقر النسبى يدفع نحو منازعة حقيقية للسلطة بأكثر مما يسمح به الثراء النسبى. فمن بين الدول التى حققت تقدما أكبر على طريق الضمانات التشريعية لحرية التعبير نجد أغلبية من الدول الفقيرة مثل المغرب وموريتانيا واليمن والسودان.

تشكل الكفاحية السياسية بذاتها أحد أهم معطيات الديموقراطية عالميا. فكما أشرنا من قبل نشأت الديموقراطية السياسية تاريخيا فى أوربا الغربية ليس بفضل انتشار الفكر الدستورى وإنما بسبب انقسامات وصراعات أساسية فى النخبة السياسية أو بين نخبة الحكم القائم ونخبة بديلة. وقد اكتشفت هذه النخب بعد فترة تعلم أن حل الصراع سلميا عبر صناديق الاقتراع أفضل من مباشرة صراع مدمر وممتد. وينسجم هذا النموذج مع تجارب دول مثل المغرب والجزائر. فالتناوب

التناوب الديموقراطى فى المغرب تم بفضل تراث كفاحى عظيم دفع فيه الشعب المغربى ضريبة قاسية.

الديموقراطى فى المغرب تم بفضل تراث كفاحى عظيم دفع فيه الشعب المغربى ضريبة قاسية. ويقوم هذا التراث الكفاحى على طبقة عمالية منظمة نقابيا بصورة جيدة وعلى أحزاب وحركات سياسية رفضت التسليم للحكم الملكى المطلق وناضلت طوال عقود من أجل الحكم الدستورى. اما فى الجزائر فقد دار الصراع بين قوى غير ديموقراطية هى نخبة الدولة وحركة الاسلام السياسى بتياراتها المختلفة. وكان هذا الصراع الدامى وراء بعض الإنجازات السياسية مثل التنافس الرئاسى وحرية الصحافة والتعبير وقانون الوئام الوطنى وبروز تيار كبير داخل حركة الاسلام السياسى يصدر خطابا سلميا يتعلق بالديموقراطية وحكم القانون وهو ما يعنى أن التعلم كان نشطا وقويا بسبب فداحة الخطب الممثل فى حرب أهلية دموية بصورة مذهلة. وعلى العكس فان ثبات معارضة علمانية لحكم اسلامى شمولى يفتح الطريق أمام "حل ديموقراطى" على المدى الأبعد وهو ما حدث فى السودان حيث ثبتت المعارضة العلمانية الشمالية الى جانب المعارضة العرقية والسياسية الجنوبية أمام هيمنة الجبهة الإسلامية للإنقاذ على المجتمع السودانى بوسائل عنيفة منذ انقلاب عام ١٩٨٩ .

وبوجه عام نستطيع أن نقول أن تسليم النخب السياسية والثقافية التى عاشت تجربة ليبرالية متقدمة نسبيا أمام الانقلاب الشمولى مبكرا يشكل "خطيئة أصلية" قد لا يمكن تصحيحها قبل مرور وقت طويل.وكان ذلك هو حال مصر وسوريا والعراق فى الخمسينات وحال الجزائر فى الستينات وتونس فى السبعينات والثمانينات. أما فى السودان والمغرب والبحرين حيث رفضت النخب الثقافية والسياسية التاريخية التسليم التام أمام الانقلابات العسكرية والسياسية الشمولية أو التسلطية جعلها فى وضع أفضل كثيرا لاستعادة الحكم الديموقراطى.

ما أن يجتمع المجتمع على رأى عام متحد حتى يصير من المستحيل على أى حكومة أو نظام سياسى تجنبه أو تهميشه أو تدميره.

الكفاحية

إن المقارنات السابقة ذات قيمة محدودة للغاية. فنحن لا نقارن بين طائفتين من الدول أحدها قطعت شوطا طويلا على طريق الديموقراطية والأخرى ظلت قابعة فى كهف التسلط بل بين دول عربية لم تحقق أى منها تطورا ديموقراطيا جذريا ولا

يكاد أى منها يحقق إنجازا مهما على الطريق إلى التنظيم الاقتصادى والاجتماعى الحديث المنبثق من الثورات الصناعية والتكنولوجية. ومع ذلك قد يمكننا القول بأن تزامل بعض المعطيات له بعض القيمة التفسيرية للانتقال الديموقراطى. فالدول الأكثر تأهيلا للانتقال الديموقراطى هى تلك التى تمتعت بتراث أطول فى الثقافة السياسية الحديثة عموما والليبرالية خصوصا والتى لم تمر بتجربة اقتصادية راديكالية أو شعبوية أو التى استعادت بدرجة كبيرة اقتصاد السوق وتلك التى يتسم تاريخها السياسى بكفاحية عالية منذ بداية الانقلاب السياسى التسلطى والتى تتسم بقدر ملحوظ من التعددية الاثنية بالمعنى الواسع للكلمة. ولكن هل يمكن الاعتماد على هذه العوامل فى بناء نموذج ديموقراطى متواصل؟ بالقطع لا. فهذه البلاد أقلية ضئيلة من الدول العربية!

يحتاج التطور الديموقراطى إلى تعزيز هذه المعطيات وربطها بعضها ببعض على نحو أفضل. فمعظم الدول العربية تخوض فى الوقت الحالى تجارب فى الانتقال إلى اقتصاد السوق. ولكن هذه الاستراتيجية لم تحقق الكثير على طريق النهوض الاقتصادى. ويعود ذلك فى أغلب الأحوال إلى بطء هذا الانتقال وتشوهه وعجز القطاع الخاص عن التعويض عن دور الدولة فى رفع مستوى التراكم الرأسمالى فضلا عن توسع وانتشار الفساد وسوء توزيع الدخل. وحتى فى البلاد التى عاشت تجربة ثقافية سياسية حديثة لفترة طويلة ويتوفر فيها تأييد شعبى لا بأس به للانتقال الديموقراطى قد يؤدى انخفاض مستوى المعيشة وانتشار البطالة والفساد واستمرار سوء توزيع الدخل إلى احتدام الأزمة الاجتماعية وانصراف الشعب عن الممارسة السياسية وانفضاض الجيل الشاب من حول الأحزاب الديموقراطية ذات التراث النضالى المرتفع. ويواجه المغرب هذا التحدى.كما أن هذه الأزمة قد تعبر عن ذاتها فى أشكال سلبية من التفاعل بين الجماعات الطائفية أو اللغوية والثقافية أو الدينية والقومية. وعندما تغيب العدالة فى توزيع السلطة قد تنفجر صراعات مدوية على نحو يخيف التيار الأساسى من المجتمع من عدم الاستقرار السياسى. ومن ناحية ثالثة قد يؤدى صعود حركات الاسلام السياسى الى انكماش فعلى فى مستوى التعددية السياسية ويغيب التوازن

مهمتنا الحقوقية والديموقراطية هى "أنسنة" الفكر والممارسة السياسية وهذه المهمة يمكن الوصول اليها عبر خبرة الحياة.

الاجتماعى وقد يؤدى ذلك بدوره الى ميل كبير للتصادم والعنف وهو ما يضر بالقيم الديموقراطية.

ليست الديموقراطية بذاتها ضرورة لنجاح مجتمع سياسى ما فى التعامل مع قضاياه الكبرى. ولكن الحال ليس كذلك فى العالم العربى. فبينما لا يمكن تفسير الانقلابات التسلطية بالاشتباك مع الصراع العربى الإسرائيلي فقد لا يمكن أن يعيش الانتقال الديموقراطى طويلا فى البلاد العربية التى تتعرض لتحديات هذا الصراع على نحو مباشر وخاصة سوريا ولبنان ومصر وفلسطين ذاتها إلا اذا نجحت فى مقابلة هذا التحدى على نحو أفضل من النظم الاستبدادية. كما أن بناء دولة قادرة على تعزيز التقدم الاجتماعى واقتلاع الفقر وتحقيق الحد الأدنى من العدالة التوزيعية طبقيا وجيليا ومن زاوية الجنوسة أو العلاقات بين الرجل والمرأة تعد مهام أساسية تحاسب الديموقراطية شعبيا وسياسيا عليها.

وبإيجاز فاالديموقراطية لن تكون ممكنة إلا على نحو عرضى إن لم تدفع التطور الاجتماعى وتنضج الظروف الأساسية لحل المعضلات الكبرى لمجتمعات عربية مأزومة على نحو غير مسبوق.

يقتضى ذلك كله تزويد النظام الديموقراطى بعدد من التجهيزات الأساسية التى تقوى معطيات الانتقال مثل توسيع قاعدة التراكم والتقدم فى مجال العدالة التوزيعية ونشر السلطة وضمان توازنها وحياديتها فى العلاقة بين الجماعات الاثنية وتحسين الأداء المؤسسى وبصورة خاصة عبر آليات الحكم الصالح مثل الشفافية والمحاسبية وبناء نظام قضائى سليم وفعال.

نحتاج إلى اجتهادات نظرية تؤسس لعقد سياسى جديد قابل لتعزيز الديموقراطية على نحو متواصل

آليات الكفاح السلمى

غير أن ما يهمنا فى السياق الحالى هو العملية الكفاحية الديموقراطية ذاتها. فهى أهم هذه المعطيات التى يمكن الاعتماد عليها لتعزيز فرص الانتقال الديموقراطى.

ان المهمة هى تحسين وزيادة فعالية الكفاح من أجل الديموقراطية فى البلاد العربية. ويتوقف هذا الهدف على عمليات قصيرة المدى وانجازات طويلة المدى.

على المدى القصير تبدو أهم العوامل المؤثرة على الفعالية السياسية للكفاح الديموقراطى والحقوقى السلمى هى ما يلى:

(١) الكفاءة التواصلية أو الحوار بين مختلف قطاعات النخبة الديموقراطية. ويشكل الحوار الآلية الرئيسية للتعلم ونشر المعرفة والتوفيق بين الآراء وبناء موقف وطنى عام يجمع القوى الفكرية والسياسية المتباينة فى أى مجتمع. وما أن يجتمع المجتمع على رأى عام متحد حتى يصير من المستحيل على أى حكومة أو نظام سياسى تجنبه أو تهميشه أو تدميره. وبينما يجب أن نبدأ بالنخب الفكرية والسياسية فإن تعميق الحوار وتجذيره فى المجتمع يؤدى إلى تمكين الجماهير من ممارسته على مختلف المستويات. ان الحوار هو شىء نتعلمه ويجب أن نمارسه فى الواقع الفعلى وصولا إلى تكوين نخبة ديموقراطية ومجتمع متسامح وقادر على التوصل الى أفضل الحلول الممكنة لمشكلاته. وربما يكون الحوار هو الفضيلة الأهم فى أى مجتمع ديموقراطى والأسلوب الأكثر نجاعة فى تكوين رصيد معقول للكفاح السلمى. ولا يجب أن نقلل من صعوبات الإيمان بقيمة الحوار حتى بين المناضلين الديموقراطيين والحقوقيين لأنهم يتأثرون بعمق بالثقافة السائدة وهم يؤمنون بشدة بآرائهم وليسوا مستعدين للتنازل عن بعض هذه الآراء لصالح تكوين أراء جديدة من خلال الحوار. ومن الطبيعى أن يعتبر كل داعية أن أفكاره هى الصحيحة. ولا شك أن الحوار يقتضى الاستعداد للتخلى عن بعض هذه الآراء. كما أننا لا يجب أن نقلل من الفضاءات المجهولة بالنسبة لأى مناضل أو داعية أو مفكر. فالآفاق الجديدة لا تعرف أو تكشف نفسها تلقائيا وتحتاج إلى قرار نفسى ومعرفى بالإبحار فى محيط الخيال للتعرف على معانى وأساليب وتقنيات جديدة للحوار والتواصل مع الآخرين وهو ما يمكن تحقيقه عندما نسقط ولو جانبا من تصوراتنا النمطية عنهم أو نتمكن من إقامة جسور معهم.

(٢) توسيع قاعدة هذه النخبة بشد قطاعات جديدة. وكامتداد للفكرة السابقة ليست الصعوبة هى شد وجذب المؤمنين فعلا بالقيم الحقوقية والديموقراطية وانما غير المؤمنين بها. ان مهمتنا الحقوقية والديموقراطية هى "أنسنة" الفكر والممارسة السياسية وهذه المهمة يمكن الوصول اليها عبر خبرة الحياة. فكثير من المناضلين

من أجل إقامة دولة إسلامية مثلا يصلون بالتجربة الى تثمين فكرة الانسنة والحقوق الأساسية للإنسان وبالتالى القيم الديموقراطية من خبرة القمع سواء الذى يقع عليهم هم أو ينبثق من تجربتهم هم فى الحكم. ولا يجب أن نقلل من قيمة هذه الخبرة الإنسانية والسياسية وأن نوجه خطابنا لجميع المناضلين السياسيين أيا كانت معتقداتهم الفكرية أو السياسية انطلاقا من هذه الخبرة المشتركة من أجل توسيع التحالف من أجل الديموقراطية.

(٣) تحسين الأداء التضامنى فى مواجهة قمع الدولة. ولا يمكن أن يكون الحوار مجديا الا إذا تمكن المناضلون من أجل الديموقراطية من التضامن بفعالية مع كل صاحب رأى يواجه بطش أو قمع الدولة. وتحسين فعالية هذا التضامن أمر ضرورى للوصول برسالة الحوار إلى الجميع وتقليل تكلفة البطش على النفس والعقل الانسانى الفردى والجماعى. فالبطش قد يؤدى إلى الوصول إلى استنتاج مناقض: أى الى التوحش. وهذه هى القيمة الأعلى للتضامن فى مواجهة بطش الدولة: أى تمكين الجميع من مزاولة نقد ديموقراطى وإنساني للبطش بذاته أيا كان من يمارسه أو لصالح أية فكرة.

(٤) تجذير الخطاب الديموقراطى بين الجماهير عبر تقنيات النضال المدنى وبناء الحركات الاجتماعية: يجب أن نبدع كل الأشكال الممكنة لتعليم الجماهير وتمكينها من المشاركة السلمية ولو بالإلحاح. وأفضل ما أنتجه البشر من آليات التمكين هو النضال المدنى المنظم فى جمعيات ونقابات ومجالس وحركات اجتماعية. ويجب نشر المعرفة والخبرة بهذه الآليات للممارسة الفعلية للمشاركة الجماهيرية وهى الوسط الطبيعى الذى يمكن للخطاب الديموقراطى أن يزدهر فيه.

(٥) التجديد المتواصل لآليات التضامن الدولى:ومن الواضح أن آليات التضامن داخل المجتمع الوطنى غير كافية فى أحوال كثيرة للوصول إلى وقف البطش والقهر السياسى الذى تقوم به الدولة. وهنا يجب التوصل إلى أفضل صيغ ممكنة للتضامن الدولى. وقد تكتسب الدولة الباطشة "مناعة" معينة ضد الأشكال القديمة من التضامن الدولى ولذلك يجب تجديد صيغ هذا التضامن كل فترة.

(٦) الخيال فى تأسيس الهياكل التعبوية والتنظيمية: وتتطلب مواجهة بطش وإرهاب الدولة قدرا كبيرا من الخيال فى تجديد الأشكال التعبوية والتنظيمية التى يسعى من خلالها المناضلون الحقوقيون والديموقراطيون للثبات أمام البطش وضمان استمرار النضال الديموقراطى. وقد قدم الانترنت وما يتيحه من امكانيات غير محدودة لبناء الشبكات فرصة كبيرة لتوسيع أليات وافاق النضال. غير أن الاكتفاء بهذا الأسلوب قد يؤدى الى نتائج معاكسة. ومن المهم أن نجمع خبرات مختلف التيارات السياسية فى هذا المجال المهم. فثمة دائما امكانيات كامنة فى الحياة ذاتها للافلات من بطش الدولة أو تخفيف نتائجه بالنسبة للمناضلين. وعليهم التعرف على الموجود منها كل فترة. فهى أكثر تنوعا من قدرة أى عقل منفرد على متابعتها وابداعها.

المهم فى ذلك كله هو استمرارية وثبات النضال السلمى من أجل الديموقراطية فى العالم العربى. وتتطلب هذه المهمة ما هو أكثر بكثير من النضال اليومى العملى. فعلى الديموقراطيين أن يواجهوا أيضا متطلبات تثبيت وتنمية المكتسبات الديموقراطية على مستوى المجتمع والدولة.

وعلى المدى الطويل يحتاج الأمر قبل كل شىء أخر الى اجتهادات نظرية تؤسس لعقد سياسى جديد قابل لتعزيز الديموقراطية على نحو متواصل وتشييد هياكل مناسبة لحل المشكلات الأبرز على المستوى الوطنى والقومى ونقل المجتمع بانطلاقات كبرى الى المستويات العصرية فى التنظيم الاقتصادى والاجتماعى.

د. محمد السيد سعيد

د. مندور
من نقد الأدب إلى نقد الثورة!!

شعبان يوسف •

لم يكن الدكتور محمد مندور (١٩٠٧ -١٩٦٥) منظرا وناقدا أدبيا فحسب، بل فاق انشغاله بالعمل السياسي العام، والإصلاح الاجتماعي، كافة انشغالاته الأدبية والأكاديمية، فكتب المقال السياسي، وأدلى برأيه فى كافة القضايا السياسية والوطنية والاجتماعية والاقتصادية التى كانت مطروحة آنذاك، والتى عرضته للتنكيل والسجن والأبعاد أكثر من مرّة.

كان مندور يحلم ويتهيأ ليعد نفسه وكيلاً للنيابة، وعندما تم تسجيله بكلية الحقوق، تصادف أن قرأ له طه حسين مقالةً عن الشاعر ذى الرمة، ونالت إعجاب العميد للدرجة التى أقنع بها مندور أن يحضر لإجازة الأدب فى الوقت نفسه، وساعده في السفر إلى باريس لتحضير أطروحة الدكتوراه فى الأدب.

سافر مندور إلى باريس عام ١٩٣٠ وظل هناك حتى ١٩٣٩، فيما سمى بـ (البعثة المنسية)، وفي باريس تعلم مندور، وتأثر بثقافة الغرب، يقول عنه لويس عوض: (عمقت إقامة مندور الجديدة فى فرنسا أيام الجمهورية الثالثة، مبدأ فصل الدين عن الدولة، واعتبار الدين عقيدة بين الإنسان وخالقه تحميها القوانين، ولا يحاسب عليها أحداً لأنها فوق الإلزام القهرى، وربما كان ذلك التأثر، وتلك المعارف التى اكتسبها مندور، وتعلمها وتشربها، واقتنع بها، كانت وراء حملته التى خاضها عام ١٩٤٤، ونادى فيها بتوحيد القوانين فى مصر وبنائها على أساس وضعي اجتماعي، وربما كانت هذه الدعوة التى قادها مندور مع آخرين، وراء تحقيق ذلك المطلب القانوني الصحيح، وذلك بعد عشرين عاماً.

❖ باحث مصري

ورغم أن مندور كانت ثقافته وتحليلاته وأفكاره متأثرة بشكل كبير بالثقافة الغربية، وعلى وجه الخصوص الفرنسية منها، إلا أن تكوينه الريفي المصري الخالص كان متجذرا ومتغلغلاً فى كل ما يكتب، وعلاقاته بالصحافة، أو لجوئه لها بمعنى أصح جعلته يبسط آرائه بشكل واسع ومتعدد، فمنذ أواخر العام الدراسي ١٩٤٣ / ١٩٤٤، وبعد استقالته من جامعة الإسكندرية، تفرغ تماماً للعمل فى جريدة (المصري)، الناطقة بلسان حزب الوفد، ووقع مع صاحبها ورئيس تحريرها محمود أبو الفتح عقداً لمدة خمس سنوات، واعتبر هذا العقد – حسب نصه– إن مندور هو الرجل الثانى المسئول عن الجريدة بعد رئيس تحريرها، ونص أيضاً على مرتب شهري قدره (٧٥) جنيه تزداد كل سنة خمس جنيهات حتى تبلغ مائة.

عرف مندور الطريق إلى الديمقراطية الليبرالية، بمعناها الغربي، ونادى بمبادئها التى ترفع شعارات (دعه يعمل، دعه يمر، دعه يفكر).

وعندما عاد إلى مصر عام ١٩٣٩، شعر أن هذه الاتجاه فى مصر بدأ يتقوض، وأن الأحزاب المصرية – كما يرى لويس عوض– وجدت نفسها فى العراء أمام الشعب المصري، دون " قضية وطنية"، ودون "مسألة مصرية"، ومجردة من كل برنامج اجتماعي واضح يبرر بقائها.

وإذا كان مندور قد تأثر بالثقافة الغربية فى بعدها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فهو أيضا تأثر بذلك فى النقد الأدبي، فيصرح بذلك اكثر من مرة قائلا: "منذ عودتى من أوروبا، أخذت أفكر فى الطريقة التى نستطيع بها أن ندخل الأدب العربي المعاصر فى تيار الآداب العالمية، وذلك من حيث موضوعاته ووسائله ومناهج دراسته على السواء، ولقد كنت أومن بأن المنهج الفرنسي فى معالجة الأدب هو أدق المناهج وأفعلها فى النفس، وأساس ذلك المنهج هو ما يسمونه ب"تفسير النصوص"، فالتعليم فى فرنسا يقوم فى جميع درجاته على قراءة النصوص المختارة من كبار الكتاب وتفسيرها والتعليق عليها. هذا المنهج التطبيقي هو الذي استقر عليه رأيي، وان كنت قد نظرت إلي ظروفنا الخاصة وحاجتنا إلى التوجيهات العامة، فحرصت على بسط النظريات العامة خلال التطبيق، كما اعتمدت على الموازنات لإيضاح الفروق التى لا تزال قائمة بين أدبنا وأدب الغرب". وترجم أربع دراسات عن الثقافة والأخلاق لفلاسفة ومفكرين مختلفين، تحت عنوان (من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث)، بالإضافة لاقتباسات واستفادات واستعارات من كتاب عديدين، كان يستعين بها لإيضاح وجهات نظرة المتعددة فى الأدب والسياسة والفكر والاقتصاد والقانون، كان مندور مثقفاً موسوعياً، على شاكلة (أحمد لطفى السيد) أستاذ الجيل، وكذلك سلامة موسي، وغيرهما من

المفكرين والكتاب الذين شكلوا ثقافة القرن العشرين فى مصر.

أقصته سلطة يوليو عن الكتابة السياسية للصحف، لأنها اعتبرته من رموز العهد البائد، ورغم أن مندور كان عنيداً، إلا انه لم يستطع أن يقف فى وجه نظام كامل، فآثر أن يمارس النقد الأدبي فى الشعر والمسرح والقصة والرواية، وربما أيضاً لما أصيب به من مرض، فاضطر أن يذهب إلى لندن (وكان آنذاك عضواً في البرلمان) لإجراء عملية جراحية لاستئصال الغدة النخامية حفاظاً على نظره. ويقول يوسف إدريس: (لقد كشف لي المرحوم محمد مندور عن حقيقة مرضه والعملية التى أجراها، واستأصل بها تقريباً الغدة التخامية الكائنة أسفل فص المخ حفاظاً على نظره، وهى عملية خطيرة للغاية، ولكن الأخطر منها أن استئصال الغدة النخامية يعنى أن تتوقف جميع غدد الجسم عن الإفراز، وهذا هو السر فى حركته البطيئة التى كنا كثيراً نستغرب منها).

ويتمثل عناد مندور فى سلسلة مواقف ونضالات وتحديات كثيرة، أسوق حكاية واحدة يلخصها لويس عوض عنه، ونحن نزيدها تلخيصاً، فعندما كان مندور يعمل فى جريدة المصري، حدث أن اعتنق أحد كبار الأقباط الإسلام ليطلق زوجته، وطعنت زوجته أمام القضاء فى إسلامه، وأنه مجرد تحايل منه لتطليقها، وكتب محاميها عزيز خانكى مقالا فى "الأهرام" طالب فيه بإصدار تشريع يقيد تغيير الدين، فاستنكر مندور أن يمتد التشريع إلى ضمير الإنسان، فكتب مقالا عنوانه، "الدين والتشريع" وحاول نشرة فى " المصري" فاعترض أبو الفتح على نشر المقال، فنشره مندور فى "الأهرام"، واعتبر أبو الفتح ذلك خرقا لنصوص العقد المبرم بينهما، ففسخ العقد وأوقف صرف مرتب مندور، فلجأ إلى القضاء مطالبا بتعويض قدره خمسة آلاف جنيه (بقية مستحقاته فى العقد) وحكم له بالتعويض المطلوب فى عام ١٩٥٠، بعد خمس سنوات من التأجيل، هذا الصبر، وهذه الصلابة يعنيان أن مندور كان عنيداً ومقاتلا من أجل حقه.

وبعد إصابته بالمرض، ومصادره قادة يوليو له ككاتب رأى، وأحد النقاد السياسيين والاجتماعين المناوئين، آثر كما أسلفنا أن يكف عن الإفصاح السياسي عن معتقداته، ولكنه بثها فى كتاباته النقدية، وأظن أن مصادرة يوليو لمندور كان بسبب الكتاب الذي كتبه وأصدره فى عام الثورة ذاته، فى سلسلة كتاب "المواطن" تحت عنوان (الديمقراطية السياسية) والمؤرخ فى ١٧ ديسمبر، ١٩٥٢، وعرض فيه معظم أفكاره واقتراحاته واعتراضاته السياسية على بعض الإجراءات التى اتخذتها (حركة يوليو) تجاه بعض الشخصيات، وربما للاستقبال الجماهيري

الذي لاقته حركة يوليو، وقد بدأ هذا الكتاب بـ (قابل شعب وادى النيل حركة الجيش بالتأييد، بل الحماسة لأنه رجا أن تسفر عن رد سيادته إليه بعد أن حرمه النظام الملكي الفاسد من تلك السيادة وبعد أن أصبحت عبارة" الأمة مصدر السلطات" ألفاظا خاوية لا تحمل أية حقيقة) وبعد استعراضه لمفاسد العهد الملكي، يستطرد) ولكن هذا الحلم الجميل لم يتحقق حتى اليوم، وذلك لأن الدستور والقوانين هما وعاء سيادة الأمة، وكان من الواجب أن تبدأ حركة التطهير بتناول ذلك الدستور وتلك القوانين) وهو يرى فى استطراده أن الحركة وقفت عند الأشخاص- فهي عزلت الملك، ولكنها لم تعزل النظام الملكي، ورغم أن الحركة بذلت جهودا آنذاك – فى تطهير أجهزة الدولة من بعض الأشخاص، إلا أنها لم تتخلص من القيود والثغرات المختلفة القائمة فى الدستور والقوانين والنظم المتراكمة من العهد المنقرض.. وفى تضاعيف هذه الديباجه كاد أن يصرخ وهو يقول (لابد لكي تتحقق آمال الشعب من تلك الحركة المباركة أن يروا الثورة تصلح النظم لا الأفراد فحسب). كان مندور حريصا على تأكيد مبدأ الديمقراطية، فيسترشد بحكاية قديمة عندما أخذ الإغريق يستحضرون المواطنين لعقد الجمعية العمومية، فقد رأو أن تلتزم الدولة بدفع تعويض لكل مواطن فقير عن كل جلسة يحضرها وبذلك تضمن حضورهم وتمكنهم عمليا من استخدام حقهم فى المساهمة فى إدارة وطنهم.. وهاجم مندور فكرة مصادرة الأحزاب، بالقدر الذي هاجم فيه فكرة الحزب الواحد. وعدّ هاتين الفكرتين نوعا من ضرب الديمقراطية، ودلل على ذلك بالليبرالية الغربية فى تطور أنظمتها الديمقراطية على مدى التاريخ، وطالب بالحريات العامة بشتى صورها (الديمقراطية لا تعرف وسيلة لتحقيق سيادة الأمة غير إطلاق حرياتها، حتى يستطيع كل مواطن وكل جماعة من المواطنين أن يبدو آراءهم، فى حرية عن طريق الاجتماع والخطابة والنشر والتظاهر السلمى والحق في الامتناع عن العمل حتى لا يصبح الإكراه على الاستمرار فيه نوعا من السخرة البغيضة التى تخلص منها الجنس البشرى كآخر نظام للرق القديم)... وطالب مندور بإلغاء فقرة (فى حدود القانون) فدستور٢٣ يطالب بحريه الاجتماع والى ما غيره فى حدود القانون، هذه الفقرة التى تسمح للسلطات بارتكاب خطيئتها الكبرى، وهى العبث بهذه الحريات.

ولم يتوقف مندور عن شرح الثغرات المتعددة فى الدستور وتطرق في الكتاب إلى حقوق الإنسان في عمومها، وأفرد فصلا كاملا عن تلك الحقوق، فتساءل: لماذا هذه الحقوق، ويجيب (عندما يبدأ أحد يبحث عن حقوقه، لابد له أن يعرف أولا لماذا يحتاج إلى هذه الحقوق

والإجابة على ذلك يسيره، فإن الإنسان يريد أن يعيش فى عالم تتوفر له فيه أقصى ما يمكن أن يتمتع به من العدالة والسعادة).

وفى ثنايا هذا الفصل، تطرق مندور إلى إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان فى عام ١٧٨٩، ثم إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨، وأفرد للمبادئ الأربعة فى وثيقة إعلان حقوق الإنسان صفحات عدة هذه المبادئ التى تقول.

١- يولد الناس أحراراً أو يظلون أحراراً متساوين فى الحقوق .

٢- يمكن للناس أن يفعلوا كل ما لا يضرّ الغير، وبناء على ذلك يمكنهم أن يفكروا ويتكلموا ويكتبوا ويطبعوا فى حرية .

٣- للمواطنين الذين تتكون منهم الأمة الحق المطلق فى إدارتها.

٤- يجب على الأمة (صاحبة السلطات) أن تضع نصب عينيها دائما حقوق الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى.

ألحق مندور نص الإعلان بكتابه، وأظن أن ذلك النشر الواسع لإقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فى مصر كان للمرة الأولى، محمد مندور لم يكن ناقدا أدبيا ولا مترجما ولا مصلحاً اجتماعيا فحسب، بل كان أحد المنادين الكبار، والبناة العظام للفكر الحقوقي فى مصر

المثقف العربي والدولة

جدل الرمز والسلطة

د. محمد حافظ دياب*

غالباً ما تُطرح علاقة المثقف والدولة لدينا نفسها بإلحاح، عبر لحظتين : كتعبير عما يعانيه المشهد العربي النازف من أزمة بنيوية طالت مجمل أوضاعه، أو حين تفرض تحولات المستقبل فى مشروعه المجتمعي رهاناتها.

وكلا اللحظتين يوقفان هذه العلاقة، فى حال من التفاوض والسجال، يعقّد مقاربتها، أن محاولة صوغ رؤية تركيبية ترصدها ليست شأنا يسيرا، ولا يبدو، رغم الاهتمام الفائض بها، أن الخوض فيها قد استقر على حصيلة تدعو إلى المصداقية، بالنظر إلى امتداد والتغام حوارية التراث والتاريخ والاجتماع عبرها، واكتناز وثقل حمولتها، وسعة مدارها تمفْصله داخل فضاءات تتشابك فيها هذه المعطيات.

يزيد من عسر النظر إلى هذه العلاقة فى الراهن العربي، تواترها فى اهاب تشظّى طرفيها: المثقف والدولة، بما يوجب عدم الانسياق وراء تبسيطية تقليصها إلى نموذج لمثقف فرد، يقف قبالة سلطة دولة مطلقة، وبينهما علاقة ناجزه، فيما الواقع أننا بازاء مواقف ومواقع مختلفة للمثقفين، وأشكال وطبائع متباينة لسلطة الدولة، وتداخل بين الثقافي والسياسي، يتعانق وينفصل، يلتوي ويتزواج، فى تعاريج هذه العلاقة :

فعلى مستوى المثقفين، تكتظ الساحة الثقافية العربية راهنا بصنوف وأخلاط منهم، تحتل مناطق مختلفة داخل التقسيم الاجتماعى للعمل، تتراوح ما بين: المثقف الحاذق الذى يتعيش على رضا الناس والسلطة معاً، والانتلجنسي الناقد المنخرط فى مشروع جمعي، والنرْجسي

* أستاذ علم الالجتماع الثقافي- بنها

الذى يدّعي فى كل وقت أنه قال ذلك، والخبير الذى يقتصر دوره على تقديم المشورة أو الرأي فى حدود ما يطلب منه، والمدرسي الذى يروى دائما عن غيره، والإشكالي بالمعنى اللوكاتشي، الذى يبحث عن تجاوز يعرف مسبقاً أنه لن يطلّه، ناهينا عن "الأرْزقى" الذى يكرّس همه فى الإفادة من الامتيازات الداعمة لمصلحته، والعوْلمى المرتبط بالكومبرا دور والشركات الكونية عابرة القارات.

وعلى مستوى الدولة، تتناهب العالم العربي تنويعات لها، لم يتأسس مجالها السياسي على مفاهيم التعاقد والمصلحة العامة، بل على مفهوم ديني للهوية، وعلى مبدأ تبعية المجتمع لها، بما حدا بالمجالين السياسي والثقافي أن يضحيا جزءا منها.

ساعد على ذلك، اتّسام الدولة العربية القطرية فى المجمل بالتقلبات الشديدة، وجمود الأجهزة، وتحول آلياتها المادية إلى قوة قمع محضة، تؤكد ذاتها بالغلبة، وبتمكين فريق اجتماعي من الآخر، وتسند أيديولوجياتها سلطة رمزية لضمان ولاء مواطنيها، مع غياب آليات تداول السلطة وانتقالها، وتآكل ظاهرة النخبة والعجز عن تدويرها، وحصرها فى حلقات ضيقة، وبخاصة فى المجال السياسي المؤمم، وتصاعد ارتهانها للمتروبول.

وزاد فى الوطأة، تواجد هذه الدولة فى إطار مجتمع عربي،لم يقطع فيه الحديث علائقه على نحو جذري مع ما سبقه، أى مع ما قبل الحداثة، مما أنتج حداثة معاقة، وقاد إلى حال التصحّر السياسي والثقافي.

يضاف إلى ذلك، أنه برغم التمايز الدلالي بين الثقافي والسياسي، الرمز والسلطة، فالعلاقة بينهما تسجل مسارا ممتدا، قد يعْسر فصله، من التداخل والتقنّع وتبادل الأدوار والوظائف، فيما الحاجة لا تبدو عبرها لجرّ السياسي إلى الثقافي، بحكم مثوله فيه منذ البدء، طالما السياسي هو من المصير الإنساني،لا الشعارات والمناورات والبرامج الحزبية، وهو المنظور الذي يلمّ المعنى الإنساني والقيمة واللغة والوجدان والتجربة، وكلها تحفر فى سواد معتقدات أوسع وأعمق من طبيعة الأفراد والجماعات والسلطات ربما يشير إلى صعوبة امتلاك هذه العلاقة بقبْضة قراءة خطّية.

وبهذه الكيفية، يتحدد مسعى المساهمة هنا، فى البحث عما يسمح باستيضاح العلاقة بين المثقف العربي والدولة أقصد فهم حيثياتها، واستجلاء مأزمها وتوجهاتها المستقبلية.

ولعلة فى المستطاع ترجمة هذا السعي بصورة أجْلى، من خلال التماس الجواب على تساؤلات من قبيل: ماذا عن المنظورات التى قاربت هذه العلاقة؟ ما هى الإشكاليات التى

تحوط بمفهوم المثقف، إن فيما يتصل بتعريفه أو فعاليته أو مرجعيته؟ أية وقائع عبّر عنها جدل هذه العلاقة فى التاريخ العربي المعاصر؟ أين تكمن أزمتها؟ وأخيراً، ما هى التوجهات التى ينتظر أن يترسمها مستقبلها؟

نحو منظور تركيبي

ونبدأ بسؤال البداية: كيف السبيل إلى منظور نقدي، يؤمّن فهم العلاقة بين المثقف العربي والدولة؟

ذلك أن غالب المنظورات التى سلكتها مقاربة هذه العلاقة، قد خلّفت فرضيات وتصورات مبتورة:

هناك أولاً **المنظور التجريدي**، الذى يصوّر هذه العلاقة باعتبارها تقاطبا بين "وجْدنه" الثقافي بطابعه المعرفي النظري، و"عقْلنه" السياسي بغلبة حمولته العملية والأيديولوجية، مما حدا به أن يرهن المثقف بالدينامية والتمرد ورغبة التغيير والانفلات والخروج عن المألوف والمبدئية والمثالية، مقابل وصف الدولة بتثبيت ما هو قائم والدفاع عنه والتحديد والمسئولية والنظام والتعامل مع الملموس.

ويكمن خطأ هذا المنظور، فى قيامه على ثنائية ضدية، أدعي إلى اختزال العلاقة المعقدة بينهما، ومن ثم إلغاء تاريخيتها، تلك التي تأسست وتطورت على قاعدة الاختلاف والتكيف، فيما كلا قطبيها (المثقف، والدولة) ليسا كيانين كلّيين، تمْهر كل منهما وحدة ثابتة، بله فضاء متجدد، وأشكال ومواقف مختلفة.

ففي أحيان، تتسم العلاقة بين المثقفين العرب والسلطة السياسية بالمصالحة، مع استسلام هؤلاء المثقفين لوطأة نسق ثقافي تقليدي، يرتكز على الفهم الرسمي، وأفكار السلف القائمة على المتون والحواش والشروح، مع استغراق فى الجانب العقيدي، المغلّف بغطاءات أيديولوجية، لتمثل خديما لهذه السلطة، فى محاولة لترسيخ مفاهيمها، وإضفاء الشرعية عليها، وهو ما يمكن استبانته لدى رموز الحركات الوهابية والمهدية والسنوسية الفكرية.

وفى أحيان أخرى، تحول الدولة المستبدة،القائمة على تراتبية ناجزه لقواها الاجتماعية، دون الإفادة من مثقفيها الموهوبين، فتعمل على تهميشهم ونفيهم من "بلاطها"، بمثل ما حدث للمثقف المصري الشاب عبد الحميد شتا.

فرغم وعيه للمسافة التي تفصل بين حلم الحراك الاجتماعى المكفول بالتفوق العلمي،

ومنطق الدولة الذى يستبعد المتفوقين بسبب من أصولهم المتواضعة، فإنه لم يرها قانونا ناظما للوجود، وإلا لما ظهر على مبارك ومحمد عبده وطه حسين وأحمد أمين وعفيفى مطر، وكلهم وغيرهم من أذكياء أبناء الفلاحين.

على أن الوعد الذى حمله شتا، فى مسيرة عمره القصير، كان لافتا، ألّمعت له أوراق بحثية جادة شارك بها فى عدد من المؤتمرات، مع إجادة للإنجليزية والفرنسية، وأطروحة جامعية كان بصدد الانتهاء منها للحصول على درجة الماجستير فى العلوم السياسية، وتفوق فى مجال الكمبيوتر باعتباره لغة العصر، والتزام أخلاقي حاد، وتأجيل للرغائب.

وبهذه العدّة، تقدم للعمل فى السلك الدبلوماسي، واجتاز كافة الاختبارات بتفوق كاسح، وحين ذهب لاستطاع النتيجة، عاين اسمه على رأس قائمة المتفوقين، وأمامه عبارة "غير لائق اجتماعيا "فلم يجد سوى أن يلقى بنفسه فى النيل ليفضح بموته الجارح مدى الكبد الذى يواجهه وعى المثقف، فيما لو أراد أن ينعطف به إلى مملكة الحلم، ويتفلّت عبره من قبضة" الفرّز" الذى تمارسه الدولة المستبدة.

أما **المنظور الثانى فسيكولوجي**، عادة ما ينظر إلى العلاقة بين المثقف العربي والدولة كعلاقة" غرامية" يتداخل فيها الحنان والعطف مع الريبة والأثرة. أنه زيجة خصوصية يتواجدان فيها معا: الدولة المستندة لمالكي وسائل الإنتاج، بسلطتها القمعية وأجهزتها الأيدلوجية، مع ذلك المشاغب المحدث للاضطرابات داخل المجتمع المدني، دون أن تتركه لحظة يغيب عن أنظارها. تارة تلاطفه عندما يخدم توجهاتها، وطوّرا تقاومه وتطارده حين يضحي مصدر إزعاج لدوام صلاحياتها، مستخدمة في ذلك أساليب المصادرة والمنع، أو لغة الزجر القانوني، أو السجن والترحيل والإعفاء، أو التهميش والاستيعاب، وأن تبدّى موقف ثالث يقوم على إدعاء تسامح الدولة تجاه هذا المثقف، اعتباراً من أن وجوده يساهم فى تشكيل صورة الإيهام بالديموقراطية.

ويورد التراث، فى هذا الصدد، نصوصا ومواقف، تحذّر المثقفين من التعامل مع الدولة وممثليها، بمثل ما أوصى به الغزالى طالب العلم: "ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم، لأن رؤيتهم ومجالستهم آفة عظيمة، وان ابتليت بها فدع عنك مدحهم وثناءهم"(١). ويضيف: "ألا تقبل شيئا من عطايا الأمراء وهداياهم، وإن علمت أنها من الحلال،لأن الطمع منهم يفسد الدين، لأنه يتولد من المداهنة ومراعاة جانبهم والموافقة فى ظلمهم، وهذا كله فساد فى الدين، وأقل مضرّته أنك إذا قبلت عطاياهم وانتفعت من دنياهم أحّببتهم، ومن أحب أحداً يحب طول

عمره وبقاءه بالضرورة، وفى محبة بقاء الظلم إرادة فى الظلم على عباد الله تعالى وإرادة خراب العالم"(٢).

كذلك يذكر الجبرتي، بعد عرضه للامتيازات التي منحها والى مصر "محمد على" للمشايخ والعلماء: "أن هؤلاء المشايخ اغترّوا بذلك، واعتقدوا دوامه، وأكثروا من شراء الحصص من أصحابها المحتاجين بدون القيمة، وافتتنوا بالدنيا، وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس، مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الألوف الأقدمين، واتخذوا الخدم والمقدّمين والأعوان، وأجّروا الحبس... والضرب بالفلقة والكرابيج"(٣).

والنقد الموجّه إلى هذا المنظور، يكمن فى تمويهه العلاقة بين المثقف العربي والدولة، وتجاهل أسسها الفعلية، وديناميات استمرارها، حين تركز النظر على إفرازات هذه العلاقة، وتوقفها عند بوابة سياقات شكلية.

و**المنظور الثالث براجماتى**، يقوم على طموح بعض من المثقفين العرب أن يروا إلى أنفسهم كميكيافيللى الأمير، أوْ وعّاظ السلاطين بتعبير على الوردي(٤)، كما ورد فى كتابات محمد بن عبدوس الجهشياري (كتاب الوزراء والكتّاب)، وهلال الصابي) رسوم دار الخلافة)، وابن المدّبر (الرسالة العذراء)، وعبد الله بن المقفع (يتيمة السلطان).

ويسلك ابن خلدون هذا المنحى، حين برّرا أولوية السياسي على الثقافي، طالما حاجة الدولة فى ابتداء أمرها إلى القلم تكون أدنى من حاجتها إلى السيف، مما حدا به إلى صوغ علاقة بينهما، تنطوي على تصوّر السيف كصانع أحداث وخالق أوضاع، ينشغل القلم بتكريسها والحفاظ عليها، لأن القلم فى الحالين:"خادم فقط، منفّذ للحكم السلطاني"(٥).

وتبدو احدث تعبيرات هذه المنظور لدى سعد الدين إبراهيم، حين طالب منذ عقدين، بضرورة تجّسير الفجوة بين طرفي العلاقة: المثقف والمدير، فى إطار صيغة ارتآها تضمن ترشيد القرار وتوظيفه لصالحهما معا: فيأمن المثقف على نفسه من الجوع والخوف، والأمير على سلطته من الثورة والتآمر.

ويرى الباحث أن الفجوة بين الأمير والمفكّر يمكن تجسيرها، عبر: "جسر ذهب، وآخر فضي، وثالث خشبي"(٦).

غيْر أن المتأمل لطبيعة هذا المنظور، سوف يسهل عليه أن يلحظ تهافته، فى غياب تجسير الفجوة بين الأمير والمفكر مع الجماهير، وعدم نطقه بدوافع وطنيه، بله إرضاء لأطراف

أجنبية، مع قيامه على فرضية مفادها أن الأمير العربي هو سيّد قراره، وتلك فرضية يبدو أن بعض المثقفين العرب، الأكثر دهاء، اكتشفوا خطأها من الأساس.

فالأمير العربي، فى مفهوم هؤلاء، مجرد موظف فى بلاط السيد الأمريكي، وبالتالي فإن البحث عن صيغة مثلى للتعامل مع جدلية أو إشكالية العلاقة بين المثقف والدولة، يجب أن تنْصرف إلى طرفيها الحقيقيين: المثقف العربي والأمير الأمريكي(٧).

و**المنظور الرابع والأخير مثالي**، ينْبني على فصْم العلاقة بين المثقف والدولة: وهو ما يتضح على سبيل المثال لدى الروائي المصري صنع الله إبراهيم، الذى لم يشأ أن يعبّر صراط السلطة وكواليسها، ولم تتوقف أعماله عن تسجيل الرغبة فى تحقيق استغنائه واستقلاله، مما حدا به إلى رفض جائزة الرواية العربية، ليقطع بذلك المسافة بين خطاب المثقف وموقفه فيحيلهما إلى فعل تحويلي واحد.

وهذا النموذج من العلاقة، تخايل يوماً طه حسين، حين ظل المفكر فيه يقاوم بعيداً عن معترك السياسة، لكنه سرعان ما أدرك أن هذا الأمر ليس فى مكْنته، فكان اشتغاله بالسياسة عبر الأحزاب البورجوازية التى تعاقبت على الحكم قبل ثورة يوليو، ثم بعدها فى خلفية الصورة، وانشغاله بالنقد الأدبي والدراسات التاريخية والإبداع القصصي فى مقدمتها.

ويعطى طه حسين تعلّه لهذه المراوحة، مذكّرا أنه:" كان مستْيقنا أن العلماء والمفكرين لن ينحازوا إلى الأحزاب، ولكن يكونوا كغيرهم من عامة الناس الذين يُقادون ولا يقودون. ولم يكن يقدَّر أنه سيشارك في السياسة من قرب أو بعد، ولكنه لم يكن يتردد فى أنه لن يحجم عن أداء الواجب وقول الحق أن اضطر إلى ذلك، غير حاسب للظروف ولا للعواقب حساباً، على أنه لم ينفق فى مصر شهورا بعد عودته إليها، حتى تبيّن أنه كان واهما فى كل ما قدّر، وأن العلماء والمفكرين ناس من الناس، يتأثرون بالجماعات التى يعيشون فيها، فيخطئون مثلها ويصيبون"(٨).

استتباعا لهذه التصورات، تتبدى مواقف ضعف أو خلل فى النظر إلى العلاقة بين المثقف العربي والدولة، كانت أدعى إلى ابتسارها والحدّ من دلالتها، بمثل التعامل معها وكأنها جامدة لا تتغير، وليس رؤيتها فى إطار ديناميتها وتضاريسها عبر المتغيرات الداخلة فيها، أو معاينتها كعلاقة ذات اتجاه واحد، وهو ما يسمها بالتطبيع القسْرى، وكلها أدْعى إلى تكريس أطروحات خاطئة لها، ترجمها موقفين نقيضين:الأول يرى إلى إقامة جسور بين المثقف والدولة، فيما الثانى يطالب بالابتعاد عن الدولة، والتوجه لخدمة طموح الجماهير فى النهضة، بما يتضمنه

ذلك من إسهام في إقامة مجتمع مدني يعبّر عن هذه الطموحات.

على أن الاقتراب من تحقيق رؤية تركيبية لهذه العلاقة، يستدعى طرحها السوسيولوجي، باعتبارها ترجمة لحركة الواقع التاريخي بعناصره التكوينية (الاقتصادية- السياسية) حيالها، بما يعنى الحديث عنها كعملية تجادل مع أوضاع متغيرة ومتنوعة، ترسم معالمها مسوغات الصراع والتسويات التى تحدد نصيب طرفيها، ومن ثم فهي ليست سوى حركة المنطق الداخلي لضروب نشاط وممارسات كليهما فى علاقته بالتوجهات المطروحة، وأن جازت معاينة الدور الذى يؤديه المثقفون كفعل له قدر من الاستقلالية وإمكانات التطور الذاتي، تنطق بعض من مخرجاته بتوجهات الدولة، أو بأخرى مغايرة تتجاوزها.

إشكاليات المثقف

وقد يكون من المفيد متابعة العلاقة بين المثقف والدولة، بالتوقف عند الإشكاليات التى يطرحها مفهوم المثقف، خاصة وأنه على ما يحظى بالإجماع حول أهميته، لم يحقق اتفاقا مماثلاً فيما يتعلق بهويته ودوره ومرجعيته، بما يجيز الحديث عن هذه الجوانب كإشكاليات ثلاث متداخلة فى أطوائها، اعتباراً من أن الدخول فى مقاربة مدلولة هى كذلك اشتباك مع ما يعنيه دوره ومرجعيته.

أولاً: الهوية:

فى العالم الغربي: تبلور مفهوم"المثقف "Intellectual" فى سياق القرن التاسع عشر، مع انهيار المقدسات والأجوبة المطلقة، عندما أصبحت مسألة البديل مطروحة، وكان ممثلوه قبلا هم رجال الكنيسة Clercs في القرون الوسطى، وفلاسفة عصر الأنوار، مما جعل مثقفوه المحدثون يرثون تقاليد متناقضة.

ولدينا، يعد المفهوم طارئا جديداً، لم يستعمل بمعناه الحديث إلا منذ بدأ التواصل مع الغرب (٩)، وان حاول البعض من الباحثين العرب العثور على سلفه فى التاريخ العربي الإسلامي، عبر النظر فى الوظائف الموازية له لدى الفقيه ورجل العلم الديني وكاتب الديوان وعالم الكلام والفيلسوف(١٠)، على أساس أن غياب دالّه الذى يعيّن وجوده تعيينا صريحا فى السابق، يجب ألا يؤول كدليل على غياب مدلوله، أو المحمول المعرفي الذى يتصل بمسّماه.

ونبادئ بالتنبيه إلى مصادرات لابد من تجنّبها، فى إدراك المثقف كمفهوم: أولها، إسباغ طابع الهوية الكلية علية، بما يوجب اطّراح الأحادية فى تعريفه، والتعامل معه فى أبان

تضاريس إنتساباته ومواقفه، إن من حيث رأسماله الرمزي أو موقفة الاجتماعى أو علاقته بالدولة والمجتمع المدني، ومن ثم التحرّز فى التعامل مع المثقفين على قاعدة التماثل ومهما بدا من مرجعية مشتركة أو توجه عام يهيمن على اهتماماتهم، ويكتسب قدرة ما على فرض تقاليده، إلا إذا حاولنا أن نصكّ اسمًا يختصر الجميع.

وثانيها، الانسياق وراء أغراء التفسير الأنثروبولوجي، الذى ينظر إلى المثقفين باعتبارهم مجموعا عدديا لأفراد ذوى خصائص معينة، بدل النظر إليهم كفئة اجتماعية،مما يؤدى إلى حصر دورهم فى مجرد مواقف واتجاهات جزئية، وطرح وجودهم بهيئة أخلاقية قديمة، على قاعدة علاقة الفرد بمجموع الأفراد،لا فى صيغتها السياسية الأساسية، أى علاقتهم بالدولة والمجتمع المدني.

وثم مصادرة ثالثة تحوط مفهوم المثقف، تتّبني على تعميم النظر إليه عبر نزعة فولكلورية شعبوية، تعاين الناس جميعا كمثقفين، ماداموا يحملون رؤى ومعارف ومعلومات وقيما، سواء من يمارس منهم العمل اليدوي أو الذهني، رغم عدم إمكان تحديد تخوم العمل اليدوي فيما هو مادي وحسب.

ذلك أن المثقف هو من يتحدد دوره فى عملية إنتاج وتطوير القيم الفكرية والعملية والأدبية والفنية، وهو ما عناه المنظّر الإيطالي أنطونيو جرامشى A.Gramsci ، حين ذكر:" أن كل إنسان هو مثقف، ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف" (١١).

ورابعها، تحميل المثقف أكثر من طاقته، بتعظيم دوره إلى حدود قصوى،يتم فيها النظر إليه باعتباره طليعة الوعي على كل الجبهات، عبر صيغة نخبوية تنتمي إلى طموح المثقف نفسه منذ القدم، لكنها تخفى دلالتها الطبقية في بنية السلطة نفسها، وتفصل بينه كمنتج للثقافة ومستهلكيها، فى غياب تشكيلات اجتماعية تؤمن بوظيفته، بما يجعل من مطالبة المثقف بهذا الدور مجرد أحلام تفتقد ركائزها الفعلية في البناء التحتي للمجتمع.

وخامسها، الانجرار وراء المطابقة بين وضعه الاجتماعى وخطابه، فقد ينتمي، كغالبية المثقفين، إلى فئات من العامة، فيما ممارسته لأشكال من التبليغ الفكري والتوصيل الأيديولوجي، تقيم مسافة معهم.

أما المصادرة السادسة والأخيرة، فتكمن فى المقاطبة بين المثقفين والانتجلنسيا Intelli-gentsia كقطبين يتمايز كل منهما عن الآخر.

و**الانتلجنسيا** ليست، كما يشير معناه الشائع، مجموع المثقفين فى بلد من البلدان، بل هى

القادرة منهم على صوغ رؤية نقدية ومستقبلية، تحمل بديلا لوضع قائم، ويتوافر لدى أعضائها شرط أدنى من التجانس الفكري الأيديولوجي، والتفاف حول القضايا المثارة، وبالأخص فى ظروف التحول الاجتماعى(١٢).

وهى بهذا المعنى، تمثل الإطار التنظيمي الاجتماعى الفكري الأعلى للمثقفين، بما يشى بعدم وجود مثقفين من جهة، وانتلجنسيا من جهة أخرى.

ومن الاستعمال القاموسي، عادة ما ينظر إلى المثقف باعتباره من تتوافر لدية المعلومات والمفاهيم النظرية، والقدرة على التعامل مع الأفكار المجردة عن الشئون العامة المكونة لثقافة المجتمع(١٣).

على أن سريان تداول هذا التعريف، قد يحجب أوجه شتى له، تراوحت ما بين الاعتراف بأخلاقيته وتضحياته وصلابته ومثاليته ونخبويته لدى جوليان باندا J.Benda (١٤). أو قدرته على طرح المشروع المجتمعي فيما أطلق عليه جرامشى "المثقف العضوى" Organic in-tellectual (١٥) (أو صاحب الشغف العام والغالب بالحرية والمساواة لدى ألكسى دو توكثيل A.De Tocqueville (١٦) (أو معاينته ككائن معرفي يمكنه أن يستثمر رأسماله الرمزي بامتياز كما تحدث عنه بيربورديو P.Bourdieu (١٧)

ويطرح حليم بركات، وهو بصدد تحديد هوية المثقفين، تساؤلات تستهدف إلقاء الضوء عليهم: هل هم من أتموّا درجة محددة من التعليم، وهل هذا هو المشترك بينهم؟ وأية درجة تلك؟ وهل هم الذين يمارسون مهنا ونشاطات تؤهلهم لها التخصصات التى تعلموها؟ وما الذى يجمع بين الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والكتّاب ورجال الدين والإداريين سوى التعليم؟ هل يجمعهم أيضاً الموقع الذي يشغلونه فى البنية الطبقية العامة؟ وهل يشغلون موقعا واحداً فى هذه البنية؟ وهل هم الذين يمارسون مهنا ونشاطات تتطلب جهداً ذهنياً، أكثر مما تتطلب مجهودا يدوياً؟ وما الذي يميزهم فى هذه الحال عن الرأسماليين ورجال الأعمال والإقطاعيين والمديرين والحكام؟ بل ما طبيعة علاقتهم بالطبقات البورجوازية الكبرى، والطبقات الكادحة، وما موقعهم فى الصراع الطبقي، ومواقفهم من القضايا العامة؟ وهل هم من يتعاملون بالكلمات، فنميز حينئذ بين القول والفعل، لنحدّس أن المثقفين هم الذين يقولون ولا يفعلون، أو يفعلون مالا يقولون؟ وهل هم من يُعنون بالدرجة الأولى بوعي المجتمع لذاته، فيبدعون وينشرون المعرفة،بما فيها معرفة الذات والآخر والواقع؟.

ويخلص بركات إلى أن المثقفين هم الذين يمارسون بالأساس نشاطات فكرية، حين ينشغلون بالبحث والإبداع والشرح والتعليم والنشر والتعبير وصوغ الرموز لغايات قصوى تشمل الفهم والمعرفة والوعي والتخطيط والعمل.

طبقاً بهذا، لا يشكلون، لديه، طبقة أو جماعة بحدّ ذاتها، بل شرائح ومراتب على الصعيد المعرفي: فهناك أولا المبدعون في العلوم والفلسفة والفنون، يتبعهم الشرّاح والمفسّرون العاملون فى التدريس والنشر، يليهم المهنيون الذين يملكون ويزاولون مهارات وتخصصات تتطلب معرفة متعمقة وتفكيرا مدققا، مثل الأطباء والمحامين والمهندسين وغيرهم من المهنيين(١٨).

أما هشام شرابي، فيحدد فئات أربع أساسية للمثقفين :

أولها، فئة المثقفين الملتزمين، ممن يتوافر لديهم الوعي والممارسة، ويمزجون بين الخاص والعام، وهؤلاء يكَوّنون الطليعة المثقفة، وعليهم تقوم عملية التغيير الاجتماعى، وهم لا ينتمون إلى طبقة واحدة، وان جمعهم الوعي بقضاياهم وممارساتهم.

وثانيهاً، فئة أنصاف الملتزمين، من العاملين بالكلمة لا بالممارسة المباشرة، ويمثلهم الأدباء والكتّاب والمفكرون العاملين اجتماعيا، ولهم تأثير فى الوعي الجماهيري، الذى من شأنه أن يحدث تغييراً اجتماعيا على المدى الطويل، ولذا فإن حياتهم لا تفرض عليهم نمطا معينا، فهم ملتزمون ونشاطاتهم فكرية فقط.

وثالثها، فئة العاملين فى حقل التعليم،ويشبهون فى تأثيرهم الفئة الثانية، وهم يمارسون العمل الاجتماعى، دون الانخراط المباشر فى صراعات المجتمع وإنشغالاته، ولهم دورهم في تكوين القوى الطليعية وتحريكها.

ورابعها، فئة التكنوقراط والمهنيين، العاملين فى مجالات الصناعة والإدارة والخدمات، وهم فى كافة المجتمعات يشكلون الفئة الأكثر ابتعادا عن الوعي الأيديولوجي والسياسي، وبالتالي فإن التزامها مهني فقط، وعملها فى مجال اختصاصها، وتأثيرها فى التغيير الاجتماعى يكون جذريا وعميقا، ولكن بعد فترة طويلة معتمدة على العلم والتكنولوجيا.

ويلاحظ شرابي أن الفئتين: الأولى (المثقفين الملتزمين) والرابعة (التكنوقراط) هما الأكثر تأثيراً، وان كانا على طرفي نقيض، وهو ما حدا به أن يسمى الأولى منها النخبة المثقفة أو الانتلجنسيا، ما الفئات الأخرى، وهم أصحاب الطاقات العلمية والفنية والفكرية، مجرد مثقفين(١٩).

على أية حال، ومهما يكن من أمر المقاربات العديدة التى تناولت مفهوم المثقف، فإنها لم

تكن قليلة الجدوى تماماً، بمقتضى أتاحتها توضيحات وتمييزات مفيدة، وان لم تحقق هدفها مع هذا المفهوم المراوغ.

وهنا نعود من حيث البدء لطرح السؤال نفسه، ما معنى أن يكون المرء مثقفاً عربياً؟

والأمر هنا يتعلق بكل من يساهم فى ثقافته بالإنتاج والتطوير لنشاطات فكرية وقيم علمية وأدبية وفنية، بحكم تمثله النقدي لقيم ثقافة مجتمعه وعصره وتراثه، عبر إضافة تتميز بالجدّة والنفع والطموح لواقع أفضل لقوى المنتجين والمهمشين والمستضعفين فى مجتمعه. بمعنى آخر، هو ذلك الكائن الابسْتيمى الذى وعى حريته، فاقترف حب الحقيقة وقولها ونشرها والدفاع عنها، بعيدا عن التداعي أمام آية صفقة.

ثانيا: الفاعلية:

والتراوح فى هذا المفهوم لا يشمل تعريفه فحسب، بل يمتد كذلك إلى الدور الذى يؤديه، كفعل تتميز مكانته بالمفارقة:

فعلى جانب، هناك من يقوّض من دوره، بمثل ما ذهب إليه بول جونسون P.Johnson الذى يهاجم ادعاءه(٢٠)، أوستيف كيمبل S.Kimall الذى يعاينه ككائن غير واقعى وحالم من النوع الخطر(٢١)، أو بعدم العثور أبدا على الحقيقة من ورائه، على ما يذهب الشاعر الفرنسي رينيه شار R.Char مما حدا به أن يقول عن نفسه:" أنا لست مثقفاً، أنا رجل رغبة"

وعلى الجانب الآخر، ثمة من يعظّمه، فيقدم تصورا جديدا كلية لدوره داخل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يرى ألفن جولدن A. Gouldner أن مجتمع المعرفة فى المستقبل سوف يضع المثقف فى مكانة مهمة وكريمة(٢٢).

ولدى إدوارد سعيد، فإن ما يميز دور المثقف هو مواجهة السلطة بالحقيقة، والانتصار للضعفاء والمضطهدين والتعبير عنهم وتمثيلهم، والسعي إلى تغيير الأوضاع الكابحة، بإثارة مناخ أخلاقي يرفض الظلم والزيف والتسليم بالأمر الواقع، والجمع بين الموهبة والعمل الدءوب لتوسيع وتعميق معارفه، وطرح الأسئلة، وكسر القوالب الجامدة والأفكار الجاهزة.

وعنده، فكل عمل للمثقف هو مزْج معقد بين الخاص والعام، اعتباراً من :" أنك تدخل العالم العام منذ اللحظة التى تكتب فيها كلماتك ثم تنشرها، ومن حق البشر كلهم توقع معايير سلوكية لائقة من القوى الدنيوية أو الأمم، وأن الانتهاكات المتعمدة أو الناجمة عن إهمال هذه المعايير يجب أن يشهد ضدها، ويحاربها بشجاعة"(٢٣).

وتتفق نظرة سعيد هنا مع ما يراه أدوارد شليز E. Shils ، من أن نقد السائد يعدّ من بين

التقاليد الأكثر ثباتا، التى يرتبط بها المثقف(٢٤).

وثم مسلكين شائعين لدور المثقف، يتحددان إما فى تأييده أو رفضه المطلقين للدولة، أوّ فى قيامه بدور سياسي بالمعنى التنظيمي المباشر، وكلا المسلكين يمتلكان قصور رهاناتهما : فالأول يقلّص هذا الدور إلى مجرد موقف انفعالي، فيما ينصب أساسا على مدى مشاركته فعليا فى تكريس توجهات الدولة أو انتقادها. والثاني قد يوقعه فى التسييس المسطح والتكنيكات الآنية والشعارية الزاعقة، وهو ما يجيز الحديث عن مستويات أخرى للمشاركة العيانية.

والأمر هنا يتعلق بتغذية روح النقد وممارسته، وإشاعة العقلانية فى المجتمع، وتنمية إنتاج وتطوير المعرفة العلمية والأدبية والفنية، والتصدي بحسم للأفكار اللا عقلانية، والمساهمة في إنشاء المؤسسات الفئوية والثقافية، المستقلة عن نفوذ وهيمنة السلطة السياسية والهيئات الأجنبية، والنضال من أجل إرساء قواعد الديموقراطية وحماية حقوق الإنسان، والحرص على ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضلا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها(٢٥)، وان جاز القول بوجود ما يحول دون حضور فعاليات المثقفين العرب، بالنظر إلى تواجدهم داخل مجتمع لا يؤمن بالمبادرة الحرة المنتجة، ومؤسسات هشّة، وجماعات تدعى حراسة التراث، وغيام التقاليد الثقافية التاريخية الثرية، فى حضور احدث التقنيات التى ينطوي عليها المشروع الغربي، ناهينا عن التمايز بين أدوارهم، بكم تخصصاتهم المتباينة، وحظوظهم المختلفة فى سوق العمل الرمزي، وتكيفهم المعقد مع المصالح المتباينة للطبقات الاجتماعية وتوجهات الدولة القطرية.

ثالثاً : الإطار المرجعي

وخلافا لما ذهب إليه فردريك هيجل F.Jegel نهاية القرن الثامن عشر، في منحى اعتبار المثقفين طبقة مستقلة، باعتبارهم أرستقراطية الدولة الحديثة التى دأب على تعظيمها، وتنبؤ جان ماكاجسكى J.Machajski مطلع القرن العشرين بتبلور" طبقة المثقفين "(٢٦) (، تبرز مساهمة أنطونيو جرامشي فى هذا الصدد، حين تساءل: هل يشكل المثقفون جماعة اجتماعية متميزة ومستقلة، أم أن لكل جماعة اجتماعية فئة المثقفين الخاصة بها؟ ويجيب قائلا بأن كل جماعة أو طبقة اجتماعية تظهر إلى حيز الوجود بتأثير تغير نمط الإنتاج، تحلق معها فئة من المثقفين العضويين، ممن يقومون بصوغ رؤيتها الخاصة للعالم، وبناء وعيها بذاتها، لا في المجال الاقتصادي وحده بل والسياسي والاجتماعي كذلك(٢٧).

ويوحي هذا التعريف بتوجهين: أولهما، أن المثقف لا يعرّف طبقا للتفرقة بين العمل اليدوي

والعمل الذهني، بل على أساس الوظيفة والمكانة التى يقوم بها داخل البنية الاجتماعية ونظام علاقاتها الإنتاجية.

وبهذا الطرح، يوسّع جرامشى في مفهوم المثقف ودوره، ليشمل كل من يمارس عملا تربويا ثقافيا أخلاقيا، فمناضل الحزب والمعلم والصحفي والأديب مثقفون، لأنهم يبذلون عملا ذهنياً، يتعدى كم ونوع ما يؤديه العمال اليدويون، متجاوزاً بذلك المضمون الضيق الذى أعطاه له كارل ماركس K. Marx، وقصره على صانعي الأوهام والأفكار والأيديولوجيات فقط.

وثانيهما،أن مثقفي كل طبقة اجتماعية لا يقومون بوظيفة تمثيلها، بل يرتبطون بها عضويا، حيث قادة الطبقة الأساسيون لا يمارسون النشاطات الفكرية المتنوعة، بل يسلمونها إلى وكلائهم من المثقفين العضويين، ممن يعتبرون منظمي الوظيفة الاقتصادية للطبقة، وحملة ومديري وظيفة الهيمنة التى تمارسها فى المجتمع المدني، من أجل تحقيق قبول وإجماع الطبقات الأخرى الخاضعة، وتوجيه فكرها وأيديولوجيتها تبعا لتصور هذه الطبقة. كما أنهم ينظمون السيطرة والإكراه أيضاً فى المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها)، بما يشي بعدم استقلالية المثقفين عن الطبقات الاجتماعية، أو رؤيتهم كطبقة أو كفئة اجتماعية منفصلة وحيادية فى الصراع الطبقي والتقدم التاريخي للمجتمعات، وإن كان هذا لا يعنى عدم وجود استقلالية نسبية فى علاقاتهم مع الطبقات، بحكم تواصلهم معها من خلال التنظيمات التي يعملون بها.

ورغم هذا الإسهام الذي صاغه جرماشى، هناك من يعاين المثقفين، بعيدا عن تشكيلهم لطبقة اجتماعية، بل وعن انتمائهم حتى لفئة اجتماعية، تتسم بحدّ أدنى من الانسجام والتماسك والوحدة، فينظر إليهم باعتبارهم أقرب إلى الدور الاجتماعى، الذي تتحدد مضامينه بحسب المرحلة التاريخية، والمجال الثقافي العام، والرأسمال الرمزي الذي يحملوه.

إضاءة تاريخية

وربما بسبب من هذه الإشكاليات، تبدو محاولة رصد العلاقة بين المثقف العربي والدولة محفوفة بالصعاب، لاكتناز وثقل حمولتها، وسعة مدارها وتمفصله، بالنظر إلى ما اتخذته من أشكال ومظاهر مختلفة، وهو ما يوجب معرفة مزدوجة : إلمام بالسياق الاجتماعى التاريخي كرهان محدِّد لهذه العلاقة، ثم مقاربة وقائعها وما آلت من استجابات.

هى فرصة، على أية حال، أن نسْترق النظر، عبر معاينة هذه العلاقة، بما يضع اليد على

استجلاء أهم وقائعها وتداعياتها، عبر إمكانية الاستشهاد بالمنحنى التاريخي العربي المعاصر،منذ فترة النضال ضد الاستعمار حتى اليوم.

وتحديد حيّز هذه المساءلة، قد يسمح باستبصار الظروف التاريخية الاجتماعية المؤطرة لاستراتيجية هذه العلاقة، ويكشف العلاقة المعقدة بين شروطها المادية وتعبيراتها ورموزها، وتبّيان الوحدة الجدلية لمسارها الاجتماعى الاقتصادي السياسي الرمزي، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى فهم مطاويها، واستجلاء أزمتها، وتوجهاتها فى المستقبل.

ولقد يشي تعقد هذا المشهد، إن على مستوى واقعه الاجتماعى أو سياقه الثقافي، بمدى التداخل الذي ينطوي عليه:

فارتباطها بالتطور اللا متكافئ الحالي الوطن العربي وتفاقمه، تكرست قسمة أمصاره، بتعبير الماوردى، إلى مصر الفرصة والتجارة، ومصر المزارع والسواد(٢٨)، وهو ما يتضح فى التمايز البادي بين أقطار نفطية تعتمد في اقتصادها على نمط تصدير السلع الأوّلية Pri-mary- Product Export - growth ، وأخرى تعتمد على نمط إحلال الواردات _ Import Substitution lndustralization، وأثر ذلك في تشظّي أنماط متباينة من الأوضاع القطرية. ساعد عليها وجود مجتمعات متعددة الأعراق (ومثالها: العراق، السودان، المغرب، الجزائر)، لعب فيها الوازع الديني والتمايز الاثني دوره في التنابذ بين ممثليها، فيما كان مأمولا لهذا التعدد أن يسهم في حيويتها.

وعلى مستوى السياق الثقافي، لم تستطع الثقافة العربية حتى الآن، الوصول إلى صيغة تتجاوز بها نقائض المأثور والمطروح، تلك التى تمتد إلى الاختلاف القائم فى المنطقة منذ القرن الثامن عشر بين أهل الرأي (الأخذ بمبدأ القياس والاستحسان)، وأهل الحديث (بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة باعتبار ما ورد فى الشرع من أصول عامة ومقاصد كلية)، ومع عصر النهضة العربي، بين المثقف الليبرالي الذي يرى ألا سبيل إلى تحصيل الترقّي إلا بالأخذ بأسباب" التمدّن الأورباوى"، والمثقف السلفي المطالب بالعودة إلى ما صلحت به أحوال السلف.

أكّد ذلك، ازدواج المرجعية التعليمية، البادية فى تلازم نمطين للتحصيل: الأول تقليدي، يتمثل فى المعارف الدينية (الأزهر فى مصر، القرويين فى المغرب، الزيتونة في تونس، الأسّمرية فى ليبيا، الجامعة الإسلامية فى الجزائر، جامعة الإمام ابن سعود فى السعودية و

جامعة القرآن الكريم فى السودان...)، ويتمحور حول رؤية تقتصر على هذه المعارف، وتجعل من التفسير الديني للعالم الغلبة على ما عداه من معارف وضعية.

أما الثانى، فشق طريقه عبر ضرورات تحديث جهاز الدولة القطرية وبنية العلاقات الإنتاجية القائمة، والتى رتّبت ضرورة توافر كوادر لديها رصيد من المعارف التقنية والعلمية، لتشغيل جهاز الدولة وإدارة مؤسساتها، وتهيئة تنظيم عقلاني يستطيع أن يفي بعبء ومتطلبات الدولة.

وخلال قرابة قرنين من الانشغال بهذا الجدل، لم تتحقق سوى مماحكات طروح خاطئة، تتلخص إما : فى الدعوة إلى التماهي بالآخر واستعارة ذاكراته، أو في القطع معه بما يؤدى إلى التطرف فى العزلة، أوْ فى التأليف بينهما على طريقة الشيخ رفاعة الطهطاوى، وبكل ما اضطرت إليه حيثيات هذا التأليف لاحقا من تمحّل وتلفيق.

وإذا كنَّا لسنا فى وارد التقصىّ الشامل لتضاريس العلاقة بين المثقف العربي والدولة، فقد يتحدد المسعى بالتعرف على أهم محطاتها، كما تتعين فى خارطة المشهد العربي المعاصر، فيما سيكون من المناسب الإشارة إلى كل محطة منها، بما يسودها من تشكيل متخصص وشرط مسيطر:

فخلال حقبة النضال ضد الاستعمار، بدا الإعجاب واضحا لدى المثقف العربي بنموذج الدولة الوطنية، المحقق للخير العام والصالح المشترك، كمحاولة للتخلص من وطأة هذا الاستعمار، وهو ما يترجمه نعّى عبد الرحمن الكواكبي لغياب: " حكيم كبسّمارك، أو مُلزم كغاريبالدى، يوفّق بين أمرائنا، أو يلزمهم ويجمع كلمتنا" (٢٩).

وقد يمكن إيعاز هذا الإعجاب إلى أن المجتمع المدني، بالمفهوم البورجوازى الأوربي، لم يتواجد في الوطن العربي بالقوة والزخْم، الذى يسمح له بدفع الحركة الوطنية المعادية للاستعمار إلى الأمام بالقدر اللازم. كما أن الحل الليبرالي للمشكلة الاستعمارية فشل فى كل الحالات التى جرى فيها (فى مصر مع الوفد، فى الجزائر مع حركة انتصار الحريات الديموقراطية، فى تونس مع أحمد باى..) حيث القوى الاجتماعية المدنية والبروليتاريا ونخب المجتمع المدني (طلبة، محامون، صحفيون، رجال دين...) لم يكونوا بالقوة الكافية لتغيير الوضع الاستعماري القائم بالوسائل التقليدية (توكيلات، انتخابات، مظاهرات، اعتصامات، إضرابات، منشورات...).

على أنه يمكن القول أن هذه الحقبة أفرزت عددا لا بأس به من المثقفين، اكتسبوا قوة

وصلابة وتمّرسا من خلال تجربتهم الوطنية (حمدان خوجة فى الجزائر، يوسف العظمة فى سوريا، عبد الله النديم فى مصر، علال الفاسي فى المغرب، ساطع الحصري فى العراق...)، وعبر انتمائهم إلى تياراتها السياسية المختلفة.

إذْ برغم تنوع مراجعهم الثقافية والفكرية، فقد توحّدوا لا حول مشروع ثقافي واجتماعي، ولكن حول مشروع الحركة الوطنية السياسي. وبسبب من التفاهم حول هذا المشروع، دون تجذير مستقبلية فى الواقع الاجتماعى، بدا سؤال الهاجس العربي لديهم مجرد طموحات لاتصل أبعد من محاولات إصلاحية، توقفت عند حدّ رأْب صدْع التخلف.

هكذا كانت فى المغرب العربي عند محمد بن على السنوسي، خير الدين التونسي،أحمد بن أبى الضياف، محمود قبادو، وعبد القادر الجزائري. وفى الشام لدى ناصيف اليازجى، الشهاب الألوسي، بطرس البستانى، إبراهيم الحورانى، وحسين الجسْر. وفى مصر لدى رفاعة الطهطاوى، مخائيل عبد السيد، محمد قدري، خليل غانم، وحسن الشمسي.

قد نتلمح رؤية تقدمية جسورة هنا أو هناك، كما يبدو لدى الجزائري محمد بن مصطفى بن الخوجة فى مناداته بتحرير المرأة، أو عند الشيخ محمد عبده فى مناهضته المنظومة الدينية السائدة، أو لدى الكواكبي فى تشخيصه لعلل " الفتور العام"وسيادة " طبائع الاستبداد"، لكنها فى المجمل لم تخرج عن حدود الإصلاح، ذلك الذي أسهم فى إحباط نتائجه نزوعات التوتر بين أنصار أولوية الاستقلال، وأصحاب أسبقية التحديث، وكذلك بين الانتماءات الأولية والطائفية للنخبة، وتطلعها للمشاركة على مسرح السياسة، وغذّاه توتر العلاقة مع الآخر الغربي كمستعمر وكمصدّر للنماذج.

وفى الحقبة التالية للاستقلال، تركزت الحاجة على ضرورة دفع حركة التحرر الوطني العربية فى اتجاهها الصحيح، من اجل استكمال شروط الاستقلال السياسي، وما يتبعه من استقلال اقتصادي وتحقيق التنمية الوطنية.

وقد مثَّل المثقفون العرب قصب سبق متعدد من طرف الدولة: إما بإدماجهم كإداريين وفنيين وتكنوقراط فى مسار مشروعها للتنمية، أو بتفضيل أهل الثقة بأكثر من أصحاب الخبرة، أوْ بتهميش مخاتل لهم تارة،وقسْرى تارة أخرى (من مثل تغييب عدد من المفكرين المعروفين عالميا كسمير أمين، منذ خروجه من مصر عام ١٩٦٠)، بما عنى تنحّيتهم من مكانة ودور الفاعل التاريخي، بسبب احتلاله من طرف الفئة المسيطرة سياسياً، وجنوح الدولة القطرية العربية إلى الانفراد بمسئولية المشروع الوطني.

وهكذا شهدت هذه الحقبة انقساما وظيفيا للمثقفين، ما بين خبراء يتولون أداء أدوار تقنية اقتصادية، وآخرون يقومون بدور سياسي أيديولوجي، يتطلب وضْع وإنتاج ونشر أيديولوجيا الجماعة الاجتماعية التى ينتمون إليها، وهو دور تضاءل أو غاب فى أنظمة سياسية عربية، أقامت سلطتها على " شرعية داخلية" تعتمد الدعاية لا الصياغة، وكان لتبلور هذه الاختيارات فيما بعد، أثره فى التقلص التدريجي لدور المثقفين، فيما لم تعد فيه الدولة تحتاج إلى الرأي، بقدر ما تحبّذ الخبرة العملية.

والأمر هنا، فى المجمل، يتعلق بالتشكيك فى دور الثقافي، وهو ما يوضحه توجهات ثلاثة: أولها، أن الإلحاق مثّل الأسلوب الذى ميّز علاقة الدولة القطرية العربية بالثقافة، حين أخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء التقني، والقرار الفوقي، والتمركز البيروقراطى Bu-reaucratization وضعف المشاركة الشعبية، وكلها على ما يذهب إيزنشتات S.Eisenstadt تحتوى على تطوير وتنظيم صارم ومتعاظم لبعض مجالات الحياة الاجتماعية(٣٠).

وثانيها، حين غلبت الدولة الاعتبارات الاقتصادية، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها" الجوانب غير الاقتصادية"، أو أدرجتها فى المعادلات الاقتصادية، وعدّلت فيها بما يتفق مع استخدامها المزمع، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ومنتجيها.

ويتبدى التوجه الثالث فى تقديم الدولة العربية القطرية لمسألتي الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطيّة أو خادما لهما، بارتهانها فى دائرة العمل السياسي المباشر(مراقبة التعليم ودور العبادة، أدْلجة الإعلام، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحدّ من حركة المثقفين بغرض احتوائها وإدماجها في منظومتها...).

وغذى هذا التوجه، تكريس الدولة لثقافة جماهيرية Mass Culture، تصوغ قيما، تعمل الميديا الحديثة على نشرها وترويجها (الانقياد السالب للحوافز الخارجية، تفادى الجهد الذهني، الميل إلى الفعل المعطّل للمخيلة، انتصار الاستهلاك الفورى القائم على الإمتاع والتسلية مقابل الأفكار والقناعات...)، وتلك قيم تتماثل مع رسمله العلاقات، وتزايد نشاط وسائط الاتصال، والتوجه نحو تعبئة الموارد والأشخاص والمعلومات، وتقسيم العمل، مما أفقدها من قيمتها(٣١).

على أن العلاقة بين المثقف العربي والدولة لم تلبث أن تفاقمت واحتدّت، نتيجة لما أحدثته نكسة١٩٦٧ من إشاعة فكر المراجعة، وحرب ١٩٧٣ من فْصل بين النصر العسكري ونتائجه السياسية السالبة، والحرب العراقية الكويتية من تفاقم الانقسام بين الأقطار العربية، ناهينا

عما قدمه التزايد الخاطف لمقدار الريع النفطي من وزْن غير محدود للتيارات الإسلامية، وتشويه ممثلي الحداثة والعلمانية والاشتراكية والقومية، وتعريض كل ما هو ثقافي لسؤال الحلال والحرام، وكلها عملت فى معيّة على انسحاب مثقفين عديدين من العمل السياسي والحياة العامة(٣٢).

ومع التسعينات، بدا اهتزاز نظرة المثقف العربي للدولة،بسبب من فشل مشروعات التنمية التى قادتها، وتحولها إلى جهاز لتطبيق مخططات إعادة الهيكلة، بذريعة حفْز الاقتصاد الوطني، من خلال ربطه بالسوق العالمي، وتنامي سلالة جديدة من الكومبرا دور وتجار السلاح والشرائح الرجعية.

وفي إطار هذه الأوضاع، سادت النظرة الليبرالية غالب كتابات المثقفين العرب، مع انتعاش ظاهرة الدفاع عن القضايا والمفاهيم الليبرالية، والليبرالية الجديدة، كردّ فعل لما سبقها فى التركيز على الدولة،التى فشلت فى تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطني والاستقرار السياسي، وان جاز الحديث عن تبلور نظرة راديكالية، مع اكتشاف المثقف العربي لمناطق نظرية كانت مهملة قبلاً، وبالتحديد ما يتصل بأعمال جرماشى وسمير أمين.

وزاد فى التباس هذه العلاقة، تواترها فى ظروف تنامي نذر العولمة، مع ابتداع معجم النظام العالمي الجديد لمفاهيم تتظاهر بالعلمية، وبالقدرة على فتح آفاق نحو رفع مستوى المعيشة والرفاهية، فيما هى فى الحقيقة تمتلك التباسها ومدلولها المراوغ، عبر طغيان وسائط إتصالية ومعلوماتية جديدة، تمتلك إيعازيتها وقسْريتها، فى تغذيتها لروح المطابقة والأمتثال والتلقي السالب.

ويبدو اشتغال هذا المعجم عبر آليات ثلاث: الاستخدام الحاذق لمفاهيم تدعم هذا النظام، وتضفي صفات إيجابية عليه (من مثل: الجدة، الحداثة،العلمية، الاهتمام بالنتائج، الفرص والتحديات، الأجندة المستقبلية، دائرة التنمية، لا جنوب وشمال بعد الآن، ثقة المستثمرين،بيئة اقتصادية مواتية...)، أو إبعاد دائرة الضوء عن مسئوليات المراكز الرأسمالية فى أضعاف البلدان النامية، وتحقيق استقطابها بمفاهيم أخرى (حقوق الإنسان، الشفافية، الشراكة، الخصخصة...)، مع تقزيم أو تجاهل أى مفاهيم بديلة محتملة (المساواة، الاعتماد على الذات، القطاع العام، استغلال الموارد، العدالة الاجتماعية، السيادة الوطنية...)، والتى لم تعد تجد لها مطرحا في الظروف الحالة.

أكد هذه المفاهيم المرواغة، صيغ ثقافية كابحة، دعت إلى إزالة العقبات والحواجز والأسوار، وأخفت ضمنيا نزع الحساسيات الوطنية تجاه تصاعد الشرط الأجنبي فى القرار الوطني، وتقليص درجة الإحساس بالخطر تجاه التهديدات الاستراتيجية القائمة والبازغة، والخلط بين خواص المجتمع المفتوح والشروط المفروضة لبناء مجتمع مكشوف، والسعي إلى إضعاف التناقض مع الخارج على حساب تصعيد تناقضات الداخل، وفرض الانكماش على حدود السيادة المنظورة للدولة الوطنية، وإحداث قطيعة معرفية ووجدانية وعقلية مع الذات والتراث والواقع، وترويض الفكر السياسي الوطني لصالح نزعة استحواذ أجنبية تجرى الدعاية لاستحسان سطوتها القاهرة، ووضع حقوق الوطن فى تناقض مع حقوق المواطنة.

ونتج عن ذلك، تنامي مبادرات المتروبول الثقافي بمؤسساته وأنشطته (بعثات،منح دراسية، برامج تدريب، مراكز بحوث، معونات، دورنشر، وكالات إعلام، بيزنس منظمات المجتمع المدني المشبوهة، المبرمجة والمموّلة أمريكيا، مبادرة الشراكة الشرق أوسطية المطروحة..)، بما كان له أثر واضح فى إعادة تكوين المهن الفكرية، وإفسّاح المجال لنشوء قطاع خاص للنشاطات الثقافية، تمتع بشروط عمل أكثر مردودية، عبر إدارة برامج بحوث الهيئات والوكالات الأجنبية، وتنامي ظاهرة تحول مواقع المثقفين.

الأزمة

والبادي أن توصيف مسار العلاقة بين المثقف العربي والدولة، يشدنا نحو الحديث عن أزمتها، مادامت تنطوى حيثياتها على معدلات حادة لأوضاع متدنية، مع عدم توافر الطرق والوسائل والإمكانات الفكرية لمواجهتها.

ويحدد الباحث الفرنسي آلان روسيّون A. Roussillon مستويات ثلاثة، يدور حولها خطاب هذه الأزمة:

أولها، فى علاقة المثقفين بالدولة، وتوزيع الطلب للعمل الفكري، حيث يبدو خطاب الأزمة الذي ينتجوه مكرّسا لإظهار أو إخفاء مواضع الخلل فى ممارساتهم المهنية، إضافة إلى الاستراتيجيات الجماعية أو الفردية التى يتبنّونها لمواجهة هذه المواضع، وبعبارة أدق، ما يترتب عن كيفية لجوء هؤلاء المثقفين إلى تعويض تدنّى ظروف عملهم ومعيشتهم، أثر إخْلال الدولة بالتزاماتها، مع سياسات التكيف الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي على العالم العربي.

وثانيها، فى علاقتهم بممارساتهم الخاصة،حيث يشهد خطاب الأزمة على إعادة تركيب الأدوار التقليدية للمثقفين فى المجتمع، أو تلك التى يطالبون بالاضطلاع بها، ما يتيح لأصحاب هذا الخطاب التعبير عن مسارهم الاجتماعى، ومفْصلة الأزمة الخاصة بالمهنة، على تلك الشاملة التى تطول البني الاجتماعية، وبيان كيف أن الأزمة الوظيفية للمثقفين، هى فى وقت واحد، مبدأ أزمة مشروع المجتمع وتعبئته.

وأخيراً فى العلاقة بالآخر، داخل المجتمع الذى يحيا المثقفون فى كنفه، حيث يشهد خطاب الأزمة على إعادة توليف أنماط الشرعية التى يستطيعون أن يتسلحوا بها، إزاء المنافسة التى يفرضها عليهم المثقفون الجدد، أى الإسلاميون(٣٣).

ويواجهنا فى هذا الصدد سؤال ماثل، يحمل همّ تعقب المعابر التى تسمح بالدخول إلى دائرة الجواب عنه: لماذا لم تمارس هذه العلاقة تأسيسا فعليا لمقومات مادية ومعنوية، تسمح بتوفير شروط التعبير والإبداع للمثقف العربي؟ واستتباعا، كيف تعثرت، فلم تستطع التغلب على معوقاتها؟ وأين تكمن أزمتها؟

والأمر هنا يتعلق بعدم التوقف فى مناقشة حيثيات هذه الأزمة، عند الأسباب ذات القدرة التفسيرية فحسب، وإنما تجاوزها إلى مداخل تعمق من رؤيتها، والتى تعكسها وجوه ثلاثة أساسية، تتصل بوضعية المثقفين، ونوعية هذه العلاقة، وأمدها:

أولها، غياب انتلجنسيا عربية، كجماعة اجتماعية منظمة، مستقلة ذاتيا، أصيلة، متجذرة فى التاريخ العربي والتراث الثقافي الوطني والقومي، منتجة لخطابات نقدية، ومعبّرة ومنسّقة ومنظّرة للممارسات المجتمعية المختلفة، ومبْدعة للمعرفة والعلوم والفنون والآداب، وعضوية على المستوى الاجتماعى، ومتخلصة من التبعية النظرية والفلسفية لانتلجنسيا المركز الرأسمالي، ومتمثلة نقديا لتيارات الثقافة العربية والأجنبية، ومالكه لمؤسساتها الثقافية من دور نشر ومنابر ودوريات وجمعيات واتحادات فكرية، بطريقة ديموقراطية بعيدة عن أى تدخل، ومؤثرة فى الرأى العام، والمجتمع المدني والدولة.

ساعد على ذلك، أن بعضا من المثقفين العرب نحا، بتواطؤ واع أو لا واع، نحو الخدمة فى " بلاط" الدولة، والعمل مع أجهزتها كديماجوج،أو موظفين فى البنية الفوقية بتعبير جرامشي، ليمارسوا ديموقراطية الخطاب وديكتاتورية السلوك، أو مبدئية الشعار وسمسرة المصالح.

وبحسب سارتر J.P.Sartre ، أعطتهم الدولة دورين:" فهي تجعل منهم في آن واحد متخصصين وخدما للهيمنة، أي حراسا على التقاليد، إضافة إلى أنها تهيّئهم للعمل كموظفين،

بمنحهم سلطة محدودة لممارسة الوظائف التابعة فى السيطرة الاجتماعية والحكم السياسي"(٣٤).

ويكمن **ثاني وجوه أزمة العلاقة بين المثقفين العرب والدولة**، فى سيطرة المجتمع السياسي والدولة على الحياة الاجتماعية والثقافية والمجتمع المدني، حيث ظلت العلاقة بينهما علاقة تبعية ضيقة يمارسها السياسي على الثقافي، بالسعي حثيثا لإدماج المثقف فى مشروع الدولة السياسي، مثلما حدث فى العصر العباسي، حين احتاجت الدولة للعقلانية، مما دعا الخليفة المأمون للتحالف مع المعتزلة ضد الحنابلة، لتنّفر منها بعد ذلك، مع انقلاب الخليفة المتوكل ضد المعتزلة، والتحالف مع الحنابلة.

وحديثا، مثّلت هذه التبعية العلاقة الوحيدة التى يمكن تصورها، سواء فى حقبة الكفاح ضد الاستعمار أوّ ما تلاها، وكان التبرير المنطقي لهذه العلاقة، إبان مناهضة الاستعمار، ينطلق اعتباراً من أسبقية الكفاح السياسي ومحوريته، ومن ثم ينبغي لكل أشكال التوعية، بما فيها الثقافي أن تكون فى خدمة جبهة هذا الكفاح، وأنه ليس لها أى مبّرر وجود إلا باعتبار هذه الجبهة.

وبعد الاستقلال، فإنه حتى عندما كان يتم الاعتراف بنوع من الاستقلالية النسبية للثقافي تجاه السياسي، فان هذه" التنازلات" لم تكن محتملة، إلا حين يستعمل الثقافي هذا الحيّز خارج البرنامج والمهارة السياسية، أوّ فى حدود المصّرح به حفظا للتوازن.

أما **ثالث وجوه هذه الأزمة**، فيتحدد فى حداثة التعرف على العلاقة المعقّدة بين الثقافي والسياسي.إذّ كان لابد من مرور فترة كافية، لكي تعرف البنية الأيديولوجية التى كانت تنظم نظرية وممارسة الحركة الوطنية، أثناء الاستعمار وبعده، أن الثقافي يمكن أن تكون له وظائف أخرى، من خلال الرمزي (الفني، والأدبي)، وليس عبر الفكري والعقلاني، كما كانت تتم الأمور بالنسبة للخطاب الأيديولوجي والسياسي.

وقد ساعد هذا أيضا على اكتشاف أن قراءة الواقع ليست واحدة، متمحورة حول تلك التى احتكرتها النظرة الاقتصادية السياسية حتى ذلك الحين، بل ثم قراءة أخرى ممكنة للواقع، وضمنه السياسي، من خلال المقاربة الثقافية.

وهكذا تاه دور المثقف العربي، عبر هذه الوجوه، لتغذّيه الضغائن والحروب العشائرية والمعارك الصغيرة، المختلطة بلهاث المنافع والمصالح البائرة، فى وقت يتعرض فيه الوطن لتهديدات وضغوط خارجية غير مسبوقة، وفى ظل افتقاد أقطاره لمشروع نهضوي، مما جعل

من مهمة هذا المثقف أكثر أهمية وأكثر تعقيدا في الآن معا.

سيناريوهات للمستقبل

ونصل هنا إلى الدفع باستشراف العلاقة المستقبلية بين المثقف العربي والدولة، عبر مقاربة التوجهات التى ينتظر أن تترسمها.

وبرغم أن النضج العلمي يستدعى عدم التدافع فى الادعاء بالطاقات المنهجية لتصور مستقبل هذه العلاقة، إلى حدّ الجزْم بكفايتها فى التنبؤ بنتائج بعينها، على درجة عالية من الضبط والدقة، وبخاصة فى ظل تغير دور الدولة القطرية، وتنامي دعوات الديموقراطية وحقوق الإنسان، فثم إمكانية للحديث عن احتمالات مستقبلية،تعبّر عن نفسها فى أحد مشاهد ثلاثة:

أولها مشهد التدجين، وهو ما يمكن أن يتحقق فى ظل المتغيرات والوقائع التى يجرى تثبيتها آنيا، والقائم على تهميش المثقفين أو استتباعهم بكافة وسائل الترغيب والترهيب، عبر امتصاص" تشنجًّاتهم"، أو بتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر) تكوين تجمعات مهمشة لهم أشبه بكيانات تواصل منزلية، فتح الباب واسعا أمام إغرائهم بعضوية اللجان ومنح التفرغ وجوائز الدولة والمشاركة فى المؤتمرات والندوات، صُوغ تراتبية غير منظورة لإسهاماتهم تغطى نزوعاتهم، إغراقهم في فعاليات هامشية تصيبهم بالحوَل الفكري، تقديم تسهيلات لوجسْتية لهم من قاعات ومراكز وإعلام....) بما يفيد أن محتوى القصور ذاته يظل كامنا وقابلا للانفجار في أي لحظة بمجرد ضعف أو تراخي تأثير العوامل التى أدت إلى التهدئة أو التسوية، وصولا إلى طرح تسْوية جديدة.

وثانيها مشهد التدهور، ويبرز مع عدم انحسار وشيك لعلاقات الاستقطاب بين المثقفين العرب والدولة، مع استمرار مناخ الترصد والارتياب، ووطأة واستبداد السياسي المهيمن، ومن ثم عدم وضع الدولة لمثقفيها فى الاعتبار، تصوّراً منها بأنها تمتلك تحديد الدور الذى يُترك أو يسمح لهم بالقيام به، مع ركنها الاهتمام بالمسألة الثقافية على تخوم العمران، أى خارج التنمية، فى ظل مجتمعات قامت الدولة فيها بالدور الأساسي.

وينطلق هذا المشهد من مبدأ رئيس فى علم اجتماع المعرفة، يذهب إلى أن : " كل نفوذ يتمكن من فرض معان معينة بصفتها معان مشروعة، وتكريسها عن طريق علاقات النفوذ التى هى أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوّته الرمزية الخاصة إلى علاقات النفوذ المشار

إليها"(٣٥).

وأخيراً، هناك احتمال خروج العلاقة بين المثقفين العرب والدولة من أزمتها، وهو ما يعبّر عنه مشهد التجاوز، الذى يمتلك حيثياته، في تلك المساحة الممتدة لخبرات المثقفين العرب تجاه استبصار الشرط الوطني والقومي والإنساني وتحريره.

والأمر هنا يتعلق بتوفير آليات للحوار، يمكن لجدل الثقافي والسياسي فى ظلّه أن يفتح مجالات للتفاعل بينهما، وان جاز القول أن قصارى ما يستهدفه هذا الحوار لن يكون بناء رؤية مشتركة لقضايا الخلاف، وإنما صوّغ تفاهم حول موضوعية، وربما شرعية ذلك الاختلاف، وتفهم له، على قاعدة الشركاء لا الإجراء، والأنداد لا الاتباع، وفى سياق لا يستند فقط لمجرد النقد السياسي لتوجهات الدولة، بل أيضا على التفكيك المعرفي للتسلّط فى بنية الثقافة العربية السائدة، تلك التى تقوم على الامتثال النصّي، الذى يكتفي بالحدود الخارجية للنصوص، ولا يصل إلى قوتها التفسيرية، وعلى الشكلانية التى تبقى القوة التفسيرية لهذه النصوص بعيدة عن المشكلات المتعيّنة للواقع العربي المعاش.

وتظل الأسئلة المتعددة، التى يتشظي بها جدل العلاقة بين المثقف العربي والدولة، ماثلة: هل من الضروري لكي تعطى ثمارها،أن تكون لها مرتكزاتها فى وضع الرمز والسلطة إزاء المهام الملقاة على عاتقهما، والتى بدونها يظل الحثّ على التنمية والتحرر أمنية صوفية ورعة؟ أم لأن الموقف من هذه العلاقة مازال يراوح تقلّصه بين إدماج وإقصاء مغلوطين: إدماج يقوم على لجمٍ ثراء المثقف، وتفريغه من نزوعه النقدي، وإقصاء يمتد إلى نفيّه، وحظر رأسماله الرمزي؟

ها نحن نتقدم فى المساءلة، تلك التى تكتسب علامة المداومة لسجال يحاول تحسس العلّة وابتداع الترياق، فيطرح علينا أسئلة قد نتحدث عنها، نزايد عليها، لكنّا بعد، لا نحياها.

المراجع

١- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: رسالة أيها الولد ، بيروت، دار الحداثة،١٩٩٩، ص٤٥

٢- المصدر نفسه ، ص٥٧ .

٣- عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار(الجزء الرابع)، تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وإبراهيم سالم، القاهرة، ص٨٦ .

٤- على الوردي : وعاظ السلاطين ، بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق، بغداد، مطبعة دار المعارف، ١٩٥٤ .

٥- مقدمة ابن خلدون، فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، ص ص ٦٩٥- ٦٩٦ .

٦- سعد الدين إبراهيم : تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب، عمان، مطبوعات منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤، ص١١١ .

٧- يراجع في هذا الصدد: حسن نافعه، المثقف العربي والأمير الأمريكي ، فؤاد عجمي نموذجا، مجلة (الكتب وجهات نظر)، العدد ٥٠، مارس ٢٠٠٣، القاهرة، الشركة المصرية للنشر العربي والدولي، ص ص٢٨ -٣٣ .

٨- مذكرات طه حسين ، القاهرة ، ص٢٥٣ .

٩- يعبر الكاتب المغربي عبد الله العروي عن ذلك ،بقوله " لوْ كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي لصار بالفعّل مستحيلا على هذا المثقف أن يرى النور" . يراجع : عبد الله العروي ، ازمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨، س, ١٦٥

١٠- انظر على سبيل المثال: علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ص٣١- ٣٧ ,

١١- أنطونيو جرامشي: كراسات السجن ، ترجمة عادل غنيم، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص, ١٩

١٢- الانتلجنسيا كلمة روسية من أصل بولندي ، استخدمت لأول مرة في روسيا خلال ستينيات القرن التاسع عشر، للإشارة إلى المثقفين الذين كانوا يمارسون النقد الفكري لزمانهم ومجتمعهم، ويرفضون النظام القائم ويدعون إلى تغييره، ويقدمون تصورات ومفاهيم جديدة، أو نظريات نقدية حول المجتمع التاريخي أو النظام الاجتماعي السياسي ككل، ويلتزمون بالأفكار الثورية التي يقدمونها ويعيشون لها ويحيون بها. يراجع: جرج طرابيشي الاستراتيجية الطبقية للثورة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، س ١٤ .

(13) Encyclopedia of social sciences (vol.7), New York, Macmillan11989. p121.

(14) Benda, J. :" the treason of the intellectuals" in G. Huszr (ed.), Intellectuals. L llano-s, the free press of Glencoe,1990 , p.216

١٥- أنطونيو جرامشي: مرجع سابق، س١٧ .

(16) De tocqueville, a. : de la Democracie Amerique, Paris, Gallimard,1981 p239

(17) Bourdieu, p. : Homo Academicus, Paris, Minuit1984 p34

١٨- حليم بركات: " المثقفون في المجتمع العربي المعاصر- ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقية:" في (الانتلجنسيا العربية)، تونس، مطبوعات الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بدون تاريخ، ص ٤٦-٤٧

١٩- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي،

بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص١٠١ .
(20) Johnson, P. Intellectuals, ibid., p. 161.
(21)Kimball,s. :tenured radicals, New York,1988.
(22) Gouldner, A. : the New class and the future of intellectuals, New York, 1981.
(23)Said. E: Representations of the intellectual, New York, vintage, random house, 1996, p66.
(24)Shils, e. : the intellectuals and the powers, and other Essays, Chicago, the university of Chicago, Pewaa, 1972. p.98.
٢٥- محمود أمين العالم: " إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة" .في (مفاهيم وقضايا إشكالية) ، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩، ص٤٢
(26)Giddens, A. : the class structure of the advanced societies. London. Hutchinson, 1993, p11.
٢٧- أنطونيو جرامشي، مرجع سابق، ص٢٢
٢٨- الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد ، بيروت ، المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧، ص٢١٠ .
٢٩- عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي : أم القرى ، بيروت ، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١، ص٢٧ .
(30) Eisenstadt, S.N.: " Bureaucracy. Bureaucratization and Debureaucratization" in a. Etzioni (ed.) Sociological reader on complex organizations, New York., and Winston,1999, p306.
٣١- محمد حافظ دياب: الثقافة ، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٦٧ .
٣٢- عاينت خماسية الروائي عبد الرحمن منيف (مدن النفط) ، وتشمل التيه (١٩٨٤)، الأخدود (١٩٨٥)، تقاسيم الليل والنهار(١٩٨٤)، المنبت (١٩٨٨)، بادية الظلمات (١٩٨٨)، ظاهرة اكتشاف النفط والجيشان الثقافي الطاغي الذي صاحبها.
(33) Roussillon, A. (ed.) : entre réforme sociale et mowement national- Identité et Modernization, le Caire, CEDEJ,1995, p31,p33.
٣٤- جان بول سارتر : دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ، دار الآداب، ١٩٧٣، ص٢٣ .
(35) Bourdieu, P,. et J. Passeron : la Reproduction - Elements pour une théorie du systéme d- enseignement, Paris , Minuit,1990, p4.

الإصلاح والشرعية الليبرالية

د. ياسر قنصوة*

يبدو الهدف من وجود الشرعية، كما الهدف من الإصلاح. إذ إن كليهما يجب أن يحمل بالنسبة للمجتمع خصوصية وجوده. وفي الآن نفسه (خروجا عنه) بالنسبة لما يحققه كلاهما من نفع لهؤلاء الأفراد الذين يقرونه. إن مبدأ الخصوصية يدفعنا إلى التفكير في مبدأ العمومية. ومن ثم وجب علينا أن نواجه هذا السؤال: هل يمكن تعميم أو تدويل كل من الإصلاح أو الشرعية الليبرالية، أم يظل كلاهما محتفظا بملامح خصوصيته المتوافقة مع إمكانيات تحقيقه؟

وإذا كان خبراء أو فقهاء القانون قد عالجوا ظاهرة القانون الدولي التي تعني تسميته أن يكون فوق مستوى القانون القومي، بأن جعلوا الصفة القانونية للقانون الدولي تستوجب موافقة الدول المختلفة عليه من باب (حرية الإرادة)، مع الوعي بأن الشرعية في حد ذاتها تتسم بالطابع الذاتي نسبة لذات المجتمع الفاعلة والمتغيرة، ويخضع هذا الطابع الذاتي لعوامل الزمن والخبرات)الداخلي) -تحت ضغوط الداخل- مع المتطلبات أو المبادرات (الخارجية) عبر تحقق الشرعية الليبرالية؟

وإذا تحدثنا عن العلاقة بين الإصلاح ولاشرعية الليبرالية، فإننا بصدد الحديث عن أبعاد مختلفة لطبيعة هذه العلاقة. فمنها البعد المعرفي، القانوني، السياسي، الاقتصادي.. وربما يكون المدخل الملائم للرؤية المعرفية للإصلاح أو ما يمكن تسميته بناء جديد لمجتمع المعرفة هو عبارة سقراط (اعرف نفسك) والتي استلهم منها الليبراليون المحافظون والمؤمنون بحرية

---

* نائب رئيس تحرير رواق عربي، ومدرس الفلسفة السياسية/ آداب طنطا.

العمل فكرة النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، أي هذ النظام الذي يتطور وبصورة عفوية أو طبيعة أو غير متعمدة. ومن خلال هذا النظام تتحول المصلحة الخاصة إلى مصلحة عامة دون قصد. وعندهم تكتسب الشرعية الليبرالية ذاتيتها من الاعتراف بالجهل الإنساني، وهى نقطة البدء في فهم طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. إن الإنسان عندما ينهض بعبء الإصلاح ليس بوسعه أن يدرك حصاد معرفة متراكمة تأخذ مجراها التلقائي في التوحد والتجمع لتصب في قالب من الاستفادة المتبادلة بين الأفراد. ومن هذا القالب يأخذ الإصلاح سمته المميز. وتكشف لنا هذه الرؤية أن صورة المعرفة القائمة في العالم ما هى إلا جماع شذرات المعارف المتناثرة بين الأفراد، ولا يمكن أن يحوز هذه المعرفة عقل واحد أو نظام معين، كما تنكر هذه الرؤية ما يمكن تسميته)بالهندسة الاجتماعية)، كما تنظر إلى البنيات الطوباوية بكثير من الشك والريبة في إمكان تحققها، وتؤكد هذه الرؤية حرية الفرد في الاستخدام الكامل لمعرفته ومهاراته، ومن ثم تصبح القضية الأساسية للإصلاح هى كيفية إتاحة الفرصة للإنسان الفرد كي يستفيد من معرفته المحدودة لتحقق أقصى طموحاته الإنسانية، وتفترض هذه التلقائية أن الأسس التي تقوم عليها الحرية مجرد مسلمة، من هذه الزاوية، تصبح اللغة والدين والقانون والأخلاق بمثابة نظم غير مقصودة. وهكذا تبدو عملية الإصلاح برمتها مرهونة بما سينتج عن أفعال الأفراد الذين لا يدرون أي صورة من الإصلاح يريدون!!

وما من شك في أن الشرعية الليبرالية تستقي فاعليتها من خلال القاعدة القانونية التي تعمل على الحد من أو كبح جماح السلطة غير المقيدة للحكام. ومن هنا يمكن الحديث عن استقلال النظام القانوني، كما أن فكرة حكم القانون التي تعد محورا أساسيا للرؤية الليبرالية تبدو واضحة تماما في دساتير معظم البلدان العربية. وما يمكن قوله إن الإصلاح محاولة لتأمين وجود مجتمع صالح وعادل. ولذا فبوسع الشرعية الليبرالية بوظيفتها الإرشادية أن تشكل معبرا إلى تحقيق العملية الإصلاحية. ومن جهة، يمكن القول بأن الشرعية الليبرالية تهدف إلى إقرار التسامح وعدم التعصب وانعدام القسر. فالديمقراطية وكل فعاليات النظام السياسي تتاح لها الفرصة الأفضل في التحقق من خلال الشرعية الليبرالية، غير أن الإصلاح يستهدف تحقيق الديمقراطية وإضفاء طابع الشرعية، على تلك القيم التي يقبلها أفراد المجتمع، لكن تلك القيم سواء أكانت من الجانب الجماهيري ـــالقبول- أو من قبل السلطة ـــالفرض- يمكن تفسيرها بصورة قانونية من خلال السلطة القضائية، ويحمل هذا الأمر قدرا كبيرا من المخاطرة، إذ يمكن أن تتحول تلك القيم إلى ما يشبه الأيديولوجية الدينية. من ثم يمكن أن تحمل الشرعية عبر القبول الجماهيري، السلطوي، وعبر مسوغات قانونية

إمكانية القمع للفكر المستقل والمستنير. ومسألة أخرى يجب الالتفات إليها، وهى أنه بالرغم من القيمة الإنسانية التي تضفيها الشرعية الليبرالية على المجتمع إلا أنها تبقى غالبا قيمة محدودة وجزئية، ولا يمكن أن تسود على نحو شامل، ذلك أن جماعات المصالح ونخبة السلطة، وإن كانت استفادتها مؤكدة من هذه الشرعية غير أنها تمثل عائقا أمام التحقق السليم والشامل لتلك الشرعية، كيف؟

في ظل الظروف المعاصرة المعقدة اقتصاديا واجتماعيا تتضح سيطرة فرد أو جماعة معينة أو حتى سيطرة السلطة ذاتها على وسائل التعبير عن الرأي العام. ولذا فإنه من الواجب البحث عن وسائل جديدة تتيح عدم التلاعب بالشرعية التي صارت في عالمنا معتمدة إلى حد كبير على أساليب تكنولوجية يمكن احتكارها، وبالتالي يمكن تبرير نمط معين من الشرعية. وتتطلب الشرعية الليبرالية أن تكون ثمة رابطة بين الممارسات الديمقراطية والسوق الحر وحكم القانون، أو تلك الصيغة التي يعبر عنها عالم الاقتصاد، المفكر السياسي، المنظر القانوني المعاصر فريدرك هايك (١٨٩٩-١٩٩٢) فيمثلها بالثالوث المقدس: الحرية، الملكية، القانون. غير أنه في عالمنا العربي يتم التعامل مع كل مصطلح على حدة. فالحرية في حد ذاتها تمثل الشرعية الليبرالية، أي نموذج الحرية السياسية الماثل في القبول الطوعي (شكليا) لسلطة النظام السياسي القائم، وكذلك الحال مع مصطلح الملكية الخاصة تحديدا، ويظل القانون ـــ على حدة- متمتعا باستقلاله لدعم شرعية النظام، الحريص كل الحرص على تأكيد هذه الاستقلالية!!. وعبر الاهتمام بما هو سياسي واقتصادي تم اختزال وظيفة القانون إلى تحقق تجريبي أو واقعي يتعامل مع وقائع معينة أكثر من كونها فهما لنظام المجتمع ككل، فالقانون في جوهره يمثل وظيفة إرشادية للسلطة التشريعية والقضائية، أي وسيلة أو أداة لتنظيم أغراض إنسانية معينة، لكن الإصلاح وفقا لدعاوى الليبرالية الجديدة وأنصارها في العالم العربي يطالبنا بالفكاك من محاولة التعامل مع نتائج محددة لمعايير قانونية معينة. غير أن القانون ـــ وفقا لتلك الدعاوى- ليس فرعا من الفروع الوصفية لعلم الاجتماع، إنه نظرية لنظام المجتمع الإنساني بأسره. ونلاحظ هنا رؤية لإنكار الخصوصية أو القومية لصالح شرعية ليبرالية وحيدة بوسعها أن تسود العالم لتصنع الأساس الراسخ لتحقيق العولمة على مستوى الواقع، وتدعونا هذه الرؤية أيضا إلى إيجاد تنسيق بين القانون وعلم الاقتصاد لا علم الاجتماع، وتلائم تلك الرؤية رجال الاقتصاد الذين يؤكدون أن السوق الحر هو الذي أنتج نظام الأفعال الإنسانية القائم على التلقائية لا التخطيط أو التوجيه. ومن هذه الناحية فإنه مرتبط بتلك القواعد القانونية العامة والمجردة والمحددة لقواعد السلوك العادل، والتي تتسم

بالعمومية والتوكيد والمساواة، وقد تم التعبير عنها في صورتها الاقتصادية الليبرالية بالعبارة الشهيرة: دعه يعمل .. دعه يمر، وفسرها رائد الاقتصاد السياسي (آدم سميث) بمثاله عن (اليد الخفية) أو أن الخير يكون عفويا وطبيعيا. وهكذا تصبح الشرعية الليبرالية بمثابة الجسر بين القانون ونظام الأفعال الإنسانية التلقائي لا المخطط له سلفا، والذي يعد وحده الجائز تطبيقه ليس على نظام السوق فحسب، بل بوسعه أن يجعل من نظام السوق نظاما موسعا شاملا لكل مجالات المجتمع الإنساني، وتجد الدعوة إلى الإصلاح في العالم العربي مبررها في كونه أصبح مرتعا خصبا للجماعات المتطرفة-الإرهابية التي تمارس إرهابا في ظل نظم فردية. ومن ثم تنتفي عن تلك النظم الشرعية، حيث تستلزم الشرعية الموازنة بين رغبات أو حاجات الناس والتزامهم في المقابل بطاعة السلطة، ومن هنا تكتسب الشرعية ذاتيتها من خلال تعبيرها الحقوقي عن الطبيعة الأخلاقية أو مستويات السلوك السائدة في مجتمع ما، وإلا كانت المقاومة الإيجابية أو السلبية للسلطة مهما كانت قوة وفعالية حكم القانون الداعم للشرعية.

وفي المقابل، قد تمثل المعايير الاجتماعية والأخلاقية والسياسية السائدة لدى العامة خطرا على القانون ذاته. فبدلا من أن تكون قوة إيجابية موجهة بوصفها أداة للتقدم الاجتماعي، إذ بها تجعل من القانون مجرد انعكاس لمستويات سلوك سائدة أو أعراف تمثل عائقا للتقدم أو التغيير للأفضل. ولذا يجب التنبيه إلى أن الإصلاح الحقيقي يستدعي النظر إلى النخبة المستنيرة من المثقفين عامة ورجال القانون والسياسة بصفة خاصة بوصفها قوة الدفع الحقيقية وراء استمرار الشرعية بصدد تمكين المجتمع المدني من التقدم والاستمرار. وثمة ملاحظة يجب ذكرها في هذا السياق وهى أن الشرعية الليبرالية المدونة في دساتيرنا العربية تدعم جماعات المصالح ونخبة السلطة الحاكمة أكثر مما تدعم القبول الطوعي للسلطة أو انعدام القسر، فعلى سبيل المثال، تمثل المساواة أحد الدعائم الأساسية للشرعية، لكن في المجتمعات العربية ذات التفاوتات المروعة في المشاركة السياسية أو حتى إلى الحد الذي تنعدم فيه هذه المشاركة، وأيضا اختلاف المستوى الاقتصادي والثقافي. إذ تجعل تلك التفاوتات والاختلافات الطبقية من الناس غير متساويين. ولذا فكونهم يتمتعون بالمساواة أمام القانون يعد ضربا من ضرورب المستحيل. ومن خلال التكنيك القانوني أو تلك البراعة والمهارة في تشكيل صور تشريعية معينة، وحسم المنازعات القضائية بطرق ربما ليس بوسع القانون إدراكها عند سن تشريعاته، نكتشف حقيقة الدور المزدوج الذي يمكن أن يلعبه رجل القضاء المطبق لقواعد القانون، فهو من ناحية أداة السلطة في تطبيق القانون. ومن ناحية أخرى، قادر على

الوعي بتلك الشرعية التي تشير إلى نوع)التوقعات القانونية) التي تقوم عليها أفعال الأفراد في المجتمع. ومن هنا، يتضح الفارق بين حكم القانون المعبر عن الشرعية الليبرالية واستبداد السلطة الحاكمة. إذ إن عمل (الأول) وضع إطار عمل دائم للقواعد القانونية لكي تسترشد بها الفعاليات الفردية، بينما يبقى عمل)الثاني) توجيه تلك الفعاليات من خلال سلطة مركزية. وعبر التاريخ، خاصة في الفترة الاستعمارية، تعاملت معظم البلدان غير الأوروبية ومنها بالطبع بعض البلدان العربية خاصة مصر مع الشرعية الليبرالية بصورة جزئية، فقد تم إيجاد توليفة من القوانين الداعمة للسلطة المركزية مع استبعاد تلك المتعلقة بحقوق الإنسان الأساسية، مع التركيز على فصل السلطات الذي يقوي من سلطة الحكومة في التخلص من الاختصاصات المتشابكة، والتعامل مع كل سلطة اختصاصية على حدة. وهكذا استطاع (المستثمرون) السياسيون للشرعية الليبرالية الكشف عن وجهين للشرعية: الأول: رجعي يدعم سلطة النظام السياسي القائم، ويضفي الشرعية على سلطته المركزية، وفي مجمله يعمل بكفاءة قانونية لتكريس الوضع الراهن الذي يحمي السلطة القائمة. الثاني: تقدمي يؤمن بمشروعية التغيير وهو ما يمكن التلويح به عند ضرورة الإصلاح تحت الضغوط الآتية من أسفل ـــ القاعدة الجماهيرية- والمبادرات الخارجية التي تحمل ملامح التهديد بالاستبعاد أو العزل السياسي. وعندما نتطلع إلى ما تعنيه الشرعية الليبرالية بالنسبة لدولة مثل مصر، فإننا ندرك تلك المحاولات لاسترجاع الشرعية الليبرالية التي بدأت بالفعل في الظهور ـــ رغم اللجوء إلى المحاكم العسكرية في القضايا ذات الحساسية السياسية- لكنا سرعان ما نكتشف مدى التوافق بين هذه الشرعية وممارسات السلطة الرسمية. ويمكن تأمل ما طرحه المؤتمر القومي للعدالة الذي عقد في مصر عام ١٩٨٦، والذي ضم كوكبة من القضاة أصحاب الرؤى القانونية المتميزة والمثقفين وأساتذة الجامعة وبعض رجال السياسة، فقد قدم المؤتمر في بيانه العام محاولة جادة للتوجه إلى الإصلاح عبر الشرعية. فقد أكد على أن تحقيق العدل هو الرسالة السياسية التي على الحاكم القيام بها. وأن العدل الماثل في حكم القانون ليس نصا قانونيا يمكن فرضه بالقوة، بل ينبع القانون في الأصل من ضمير الأمة، ويعبر عن رغبتها بصورة صادقة ومؤكدة، وعلى السلطة أن تتعامل معه كأساس لشرعية عملها. وعندما نذكر لفظ الإصلاح، فإن لفظ عادل أو غير عادل لا يتعلق فحسب بأفعال الأفراد، بل ينطبق على أفعال النظام السياسي وفقا للتمييز بين الحكومة والمجتمع المدني في صورته الليبرالية. فالأولى تعتمد على التخطيط المركزي أو التوجيه، والثاني يعتمد على أفعال الأفراد التلقائية المبنية على "توقعات" يسترشد بها الأفراد عند القيام بالفعل. وإذا كان الخطاب السياسي

الرسمي للنظام في مصر يتضمن أن الديمقراطية وهى أساس الحكم لا تتحقق بدون عدالة، وأنه لا عدالة دون قانون يحدد الحقوق والواجبات للأفراد والجماعات دون تمييز أو محاباة، فإن اللغة المستخدمة لتأكيد استقلال القضاء وتحقق الشرعية الليبرالية تتعامل مع الحقوق الفردية ليس بوصفها غايات في حد ذاتها، ولا أن حكم القانون مبررها الأساسي، إذ يتم الحديث عن التدابير الخاصة بقانون الطوارئ بأنها تنتقص من شرعية السلطة الحاكمة فحسب. ويدعونا التوجه إلى الإصلاح للنظر إلى القانون -الشرعية الليبرالية- بصورة مغايرة لتلك النظرة الأكثر انتشارا الآن وهى أن الشرعية الليبرالية تبدو متوافقة مع مصالح السلطة الحاكمة، وأن القانون هو وسيلة للسيطرة، ومن ثم يكتسي القانون وجها سياسيا فقط. إنه لا يمكن النظر إلى الإصلاح في ظل تحول الشرعية إلى نظرية (عملياتية) أو إجرائية سياسية تتعامل مع القانون بوصفه بنية مصطنعة من أجل التمكين الشرعي للسلطة الحاكمة.

وأخيرا، هل نريده إصلاحا يؤكد التواصل الإنساني للخبرات الإنسانية المتراكمة المتباينة والمختلفة كمدخل لشرعية إنسانية عالمية تجمع ما بين المؤتلف والمختلف في صيغة اندماجية يتم الاعتراف بها، ومن هنا تبرز التعددية بمستوياتها المتعددة مطالبة الفرد بقبوله الطوعي لهوية تعددية تؤمن بتعارض المعتقدات والرغبات والمصالح، كاشفة عن ألوان التميز والتجديد والانفتاح، من خلال مناهج وأنساق ونماذج متعددة، وإذا كنا نريد ذلك بالفعل، فإن الشرعية تعني الاعتراف المتبادل الذي يحملنا عبء التجديد والتغيير على مستوى لغة الخطاب، القواعد القانونية، القيم الاجتماعية التي تتيح لسلطة ما اكتساب شرعيتها دون اللجوء إلى أساليب السيطرة الملتوية، أم نريده إصلاحا على طريقة (وداويني بالتي كانت هى الداء) فنستدعي طواعية كل ما تراكم عبر الأجيال من تراث أكد شرعيته سابقا وقد أفادت خصوصيته الإنسانية عامة لأن صانعيه وحراسه الرواد، قد أدركوا شرعيته الزمنية من خلال الاجتهاد والتعددية والتواصل، ذلك الذي لم يدركه من أتى بعدهم فانكفئوا على قبولهم الطوعي لاجتهادات زمنية اعتبرت مسلمات وأجوبة جاهزة على كل مشكلات الشرعية حتى احترقت (بنيران صديقة) فصارت رمادا. ولأن مخيلتنا الموهومة لا تدانيها مخيلة، فنحن منتظرون انبعاثها من رمادها كما تنبعث (العنقاء) من رمادها بكامل عنفوانها.

الإصلاح السياسي..
بين مبادرات الخارج وضغوط الداخل

ربما يكون النقاش حول الديموقراطية فى الشرق الوسط أكبر مناظرة حول الديموقراطية فى التاريخ الثقافى العالمى، فلم يحدث من قبل أن تركزت المناقشات حول الديموقراطية فى منطقة واحدة مثلما يحدث الآن، ولم يحدث أن شارك العالم كله فى مثل تلك المناظرات مثلما يحدث الآن، و لم يحدث أن بدت القضية على درجة التعقيد الذى تتسم به فى هذه المنطقة بالتحديد

والخطاب الرسمى العربي، فى رفضه لمبادرة "الشرق الأوسط الكبير" يقوم على أربعة حجج

الأولى: إن الديموقراطية و الإصلاحات السياسية لا تفرض من الخارج

الثانية: إن هذه المبادرة لم تناقش - قبل طرحها - مع الحكومات المعنية

الثالثة: إن المبادرة تطرح صيغة نمطية لرقعة جغرافية بالغة التنوع

الرابعة: إن المبادرة قد أهملت أهم قضايا المنطقة وهى القضية الفلسطينية

فى افتتاحية رواق عربي العدد (٣٢)

يوضح د. محمد السيد سعيد مدى تهافت هذه الحجج وأنها تحمل منطقا اعتزاريا يبرر استمرار الأمر الواقع، ويضفى الشرعية على واقع سياسي واقتصادي واجتماعي لا يمكن الدفاع عنه، بل وينفض يد الحكومات من أى التزام بمبادرات كبرى لتغيير هذا الواقع، ولأن الحقيقة أكثر تعقيدا من الصواب فإننا فى هذه المناظرة، نتطلع إلى رؤى مختلفة طارحين بعض الأسئلة كفاتحة للحوار :

- ما هى طبيعة الخطاب الأمريكى حول الديموقراطية فى العالم العربي ؟
- هل يتطلب الإصلاح والتغيير إنتاج نخب ثقافية جديدة ؟
- ما هى القوى الاجتماعية المرشحة لمقاومة الإصلاح و القوى القادرة على النهوض بأعبائه ؟
- ما هى احتمالات تفعيل حقوق الإنسان فى هذا الخطاب ؟
- كيف يمكن تفعيل ضغوط المجتمع المدنى لتحويل خطاب الإصلاح إلى عملية مستمرة ؟

رواق عربى

معضلة التغيير
والتحدي الديمقراطي

أحمد بهاء الدين شعبان ❖

فاقد الشيء لا يعطيه!

يكتب البروفسير "تونى جوت"، مدير معهد ريمارك (جامعة نيويورك) عن "الديمقراطية"، فيقول :

" الديمقراطية هى النظام الأكثر حساسية من بين الأنظمة السياسية فالملوك لديهم حقوق إلهية مقدسة. والدكتاتوريون يستخدمون القوة، ولكن سلطة القادة الذين يتم اختيارهم بطرق ديمقراطية لا تعتمد على أكثر من"عقد مع الشعب"، فالمشروعية فى هذه الأنظمة تتدلى من خصلة ثقة الجمهور، وهذه الثقة لا يمكن الحصول عليها بالقوة، أو الأمر بها عن طريق سن قانون. إنها مصدر قوة لا يضاهيه مصدر آخر - فالسياسيون الذين يحصلون على ثقة الجمهور يستطيعون القيام بأي شيء يريدونه تقريباً - وسمة لا غنى عنها للثقافة السياسية الديمقراطية. لكن من دون ثقة فإن الديمقراطية تذوى وتموت !"،

(مجلة" نيوزويك"، عدد ٢٧/٧/٢٠٠٤).

تحتوى هذه الجملة البليغة خلاصة مأزق الديمقراطية فى بلادنا، وتلخص محنة المطالبين بها، المؤمنين بجدواها، كعلاج ناجع لأمراض المجتمع المزمنة التى كادت أن تصبح عصية على المجابهة.

لدينا فى بلادنا مشكلتان أساسيتان فى مقاربة هذه القضية:

١ - أن الرافعة التى ترتكز إليها هذه الدعوة، الآن، فى دولنا، رافعة مشبوهة فاقدة المصداقية، مجرحة، لا يمكن الوثوق بنواياها أو خططها، وأقصد بذلك"الرافعة الأمريكية". هذا ليس حديثى أنا وحدى، أو حديث"نا"جميعاً. إنها أيضاً رؤية أمريكيين نافذين، مهمومين بمصالح بلادهم قبل أن

❖ باحث مصري.

يكونوا متحمسين للدفاع عن مصالحنا. يقول البروفسير "جوت"، السابق الاقتطاف من كلماته، بهذا الصدد :

" لقد بات معروفاً بصورة واسعة اليوم أن الثقة بين الديمقراطية الأقوى فى العالم وحلفائها قد وصلت نقطة انحدار لم يسبق لها مثيل. فلا يوجد أحد اليوم خارج الولايات المتحدة و (إسرائيل) ممن يثق بالولايات المتحدة أو برئيسها. وحسب استطلاع حديث لمركز "بيو"، فإن انعدام الثقة فى أمريكا لا يختلف كثيراً عبر قارات العالم : فمن ألمانيا إلى باكستان، ردت النسبة (العالية) ذاتها من الناس بالإعراب عن قدر غير قليل من الثقة أو انعدام الثقة نهائياً فى أفعال أمريكا وحوافزها. وكانت أمريكا فى الماضي دولة يعجب بها الناس، أو يُخشى طرفها أو تُحسد.. أما الآن فهى باختصار دولة لا ثقة بها"!، (المصدر نفسه).

هكذا فلأن للولايات المتحدة هذه الوضعية البائسة - فى سجل الديمقراطية - كان طرحها، (هى بالذات من دون خلق الله!)، لمشروع المبادرة المسمى بـ"الشرق الأوسط الكبير"، الذى أصبح"موسعاً"، بعد تبنيه من قبل قمة الثمانية الكبار، الذين اجتمعوا فى ولاية جورجيا الأمريكية فى شهر يونيو الماضى، أمراً مشكوكاً فى دوافعه و"ما ورائياته"، والمثير للسخرية أن قضية الديمقراطية، باعتبارها تطلعاً شعبياً حقيقياً فى بلادنا، لم يوجه لها طعنات جارحة بأكثر مما وجه لها مع رفع الولايات المتحدة لشعاراتها. كان التوقيت كذلك بالغ الرداءة. فالولايات المتحدة التى تحتل دولة عربية كبيرة (العراق) وتمثل بأهلها وتنهب ثرواتها، والتى تدعم العربدة الصهيونية فى فلسطين، هى ذاتها ويا للعجب التى تتأذى لتخلفنا عن ركب الديمقراطية، ولمعاناة شعوبنا من غيابها وتطرح - فى ذات الوقت برامجاً للإصلاح !. بالطبع لا أحد صدقها، ولا كان يمكن لأحد تصديق مزاعمها. فالواقع يفضح الأكاذيب دوماً، وذاكرة الشعوب تعرف جيداً أن الولايات المتحدة - بالذات أيضاً - كانت الداعم و"الراعى الرئيسى"لأنظمة ديكتاتورية صرف، قهرتنا حتى النخاع لكنها حافظت على وجودها، فى كل الحالات، بالمساندة الأمريكية، نظير حمايتها للمصالح الأمريكية فى بلادنا.

ومن جهتها فإن السلطات العربية الاستبدادية (دون استثناء)، وجدت فى هذه الملابسات خشبة إنقاذ غير متوقعة، جعلتها تقاوم فى محاولة للتملص من دفع الاستحقاقات الباهظة، المؤجلة، المطلوبة، متملقة الشعور الوطنى الجارف المجروح لدى "الجماهير" نتيجة لما تراه وما تعانيه من انتهاك مستمر لكرامتها ومقدساتها.

فصعدت من جوقة رفض المشروع برمته، بادعاء أنه قادم على أجنحة التدخل الخارجى. كلمة حق يراد بها باطل، لأن الديمقراطية - شاءت أمريكا أم أبت، تقدمت بها أم تراجعت - حاجة موضوعية ماسة لأوطاننا، قبل أن تكون فرضاً خارجياً، بأى صورة من الصور.

العين ما تعلاش على الحاجب !

حين استرجع تجربتى الشخصية، فى العمل العام والسياسى، أجد مصداقاً لما تقدم. ففى مفتتح هذه الخبرة الذاتية (وكان ذلك منذ أكثر من ثلاثة عقود) تفجرت الانتفاضة الطلابية الوطنية الديمقراطية فى جامعات مصر. انتخبت واحداً من قادتها فى"اللجنة الوطنية العليا للطلاب"، التى قادت الاعتصام الطلابي الشهير فى يناير ١٩٧٢، انفض هذا الاعتصام باقتحام قوات الأمن للجامعة واعتقال نحو ألف وخمسمائة طالب وطالبة، وسط موجة عاتية من التشهير (ليس أسوأها الاتهام بالعمالة والتجسس لكوريا الديمقراطية!)، والتهديد والوعيد (من المسئولين الكبار، وعلى رأسهم السادات نفسه، الذى طالما ندد بغياب "الديمقراطية "فى العهد البائد"!). حين أطلق سراحنا بضغط مظاهرات واعتصامات الشوارع التى استمرت بعد اعتقالنا، زحف إلى بيتنا فى القاهرة العشرات من الأهل والأقارب، قادمين من قريتنا بمحافظة القليوبية القريبة - لتهنئة أسرتى بالإفراج عنى، وجميعهم - دون استثناء واحد - حرصوا على أن ينفردوا بى لكى يسمعونى"نصاً"محفوظاً، قوامة ما يلى :

"يابنى، نحن فلاحون بسطاء لا قبل لنا بمجابهة"الحكومة". ابوك يريد أن يربيك ويربى أخوتك، وما تفعله يمثل كارثة بالنسبة له. يا بنى"هو احنا اللى حنعدل الكون!!"، "هذا مُلك ومسيره ربك". "هو

العين تعلا عن الحاجب" ولا "المية تمشى فى العالى".. يا ابنى خلينا"نمشى جنب الحيط"حتى نربى أولادنا... ألخ ألخ".

وأتذكر كم كنت غاضباً لسماع هذه "الاسطوانة" المشروخة. كانت عكس ما ربانى عليه أبى، وما كنت أعتقد به، لكنهم رأوا أن من "واجبهم" أن يلقنوا هذا الولد "الغر" طقوس "فلسفة الإذعان" الموروثة، عبر قرون من المذلة والاستبداد والانتهاك، من سلطة الدولة، (الإمبراطورية - الخلافة - المملكة)، أو من بطش"الفرعون، الإمبراطور، الخليفة، الزعيم، المعتمد، الملك، القنصل، الرئيس.. ألخ"، بل وحتى قهر المستويات الأدنى والأكثر تواضعا: "الخولى، العمدة، مأمور القسم، ضابط المباحث، صاحب العمل... الخ الخ).

كنت استشعر فى نظراتهم مزيجاً من

الإعجاب لهذا الفتى المتمرد الذى "تجاسر"على قولة "لا"، ورعب هائل متغلغل من العواقب الوخيمة لفعلتى"الخرقاء"..، وهو رعب عميق، دفين، يستدعى فوراً ذكريات العقاب الصارم :"الكرباج" و"الخوذقة"، و : من السخرة"و"السلطة".. وغيرها من ملامح تاريخ القهر فى بلادنا.

ساعتئذٍ أدركت أن ما يعوق تحقيق حلم الحرية فى أوطاننا ليس فقط استبداد الحاكم وإنما خوف المحكوم ؛ وتردده فى دفع ثمن حريته المستباحة خشية الموت، الأمر الذى يعنى الموت كل يوم بدلاً من ذلك، تحت وطأة الانتهاك المادى والمعنوى لوجوده وكيانه ! وأدركت أيضاً أن قضية "الديمقراطية"، إنما هى - فى واقع الحال - أعمق من مجرد بضعة أشكال أو آليات أو مظاهر شكلانية، سطحية، جوفاء، تطنطن آناء الليل وأطراف النهار بـ"أزهى عصور الديمقراطية"(فلدينا، فى مصر، بالمناسبة، فائض للتوزيع، لا يستهان به، من كل هذه المظاهر !). وأدركت أن الديمقراطية شيء أخر تماماً. إنه متغير كيفى لا تراكم كمى، وأمر يتعلق بشعور عضوى،"جوانى"، فى جانب كبير وأساسي، من جوانبها المتعددة.. فهى قضية"وعى"، و"إيمان"، و"إدراك"، و"يقين" داخلى فى المقام الأول، يشترط توفره اقتناع المرء بأن كرامته كإنسان، أو كـ"بنى آدم"، تتطلب، فى المقام الأول، أن يكون حر الإرادة، مستقل الفكر، نقدى المنهج، ممتلكاً القدرة على الاختبار والاختيار.

بيدى لا بيد عمرو

لقد واجه الهجوم الأمريكى، الساحق الماحق، علينا باسم "الديمقراطية"، استجابتين متعارضتين :

الأولى : الترحيب المعلن، والإغراء أو "الغواية"، بوهم الحصول على الديمقراطية الفورية، محمولة على أجنحة صواريخ "كروز" وحاملات الطائرات الأمريكية. لسان حال هذا الطرح الدكتور"سعد الدين إبراهيم" الذى أعلن، بقطع، أنه لما كنا غير قادرين على انتزاع الحقوق الديمقراطية بأنفسنا، فلا بأس من أن يقوم "عمرو"- "كتر الله خيره !" - بأن ينوب عنا - حتى ولو استخدم القوة المسلحة - فى تحقيق هذه الغاية المبتغاة، "وعمرو" هنا بالطبع هو السيد الأمريكى.

الثانية : هى الدفاع عن النظم (الوطنية.. بأى معنى!؟)، ضد "التدخلات" الخارجية، و"التعليمات" و"الأوامر" الصادرة من الخارج (!)، وكأن الرضوخ أمام هذه "التدخلات" و"التعليمات" و"الأوامر"، فى المجال الأمنى أو الاقتصادى أو السياسى (أى فى غير ما

يطال مسألة السلطة)، أمر آخر مقبول (!)..

الموقفان فى اعتقادي خاطئان، ويتجاهلان مجموعة من الحقائق الثابتة لا بأس من إعادة التذكير بها :

أولا: التطلع الديمقراطى فى بلادنا قديم ومتواتر، منذ فرض المصريون محمد على باشا والياً، باختيار العلماء والقادة وأولى الأمر، ومنذ امتلكوا أول برلمان فى المنطقة عام ١٨٦٦، ومنذ انتفضوا على الخديوى توفيق عام ١٨٨٢ ولسان حالهم قولة عرابى الشهيرة :"لقد ولدتنا أمهاتنا أحراراً ولن نورث أو نستعبد"، ومنذ ثاروا طوال النصف الأول من القرن الماضى، هاتفين من أجل "الاستقلال" و"الدستور" ومنذ تحرك الجيش عام ١٩٥٢ معلنا مبادئ ستة فى مقدمتها بناء مجتمع حر ديمقراطى، ومنذ تفجرت المظاهرات الطلابية بعد الهزيمة تهتف :"عايزين حكومة حرة، ده العيشة صبحت مرة"، ومنذ عقدت مئات المؤتمرات والندوات وحلقات النقاش، على امتداد أكثر من ثلاثين عاماً، لكى تطرح المطالب الشعبية بـ"حق تنظيم الأحزاب والجمعيات، وحق التعبير عن الرأى بكل الأساليب، وحق الإضراب والتظاهر السلميين، وحق تكوين النقابات والاتحادات... ألخ".

أى أن نضالنا من أجل الديمقراطية قديم وعريق ولا رابط يربطه بالهجمة باسم "الديمقراطية" التى تشنها الولايات المتحدة والدول الغربية علينا.

لكن الغريب فى الأمر، أن تاريخنا الطويل فى النضال من أجل الحرية والديمقراطية، لم يشفع لنا أبداً، لدى أنظمتنا المستبدة المتسلطة، بل زاد الطبقات المهيمنة إمعاناً فى قهرنا، وإصراراً على سلبنا كافة حقوقنا، حتى باتت منطقتنا هى المنطقة الوحيدة - فى المعمورة - العصية على التطور الديمقراطى، والتى تمتلك مناعة هائلة ضد التغيير إلى الأمام، وتتمتع باستعصاء - عز نظيره - على الحريات، حقوق الإنسان.

ثانياً : الحرية لا تُوهب ولا تُهدى. إنها - ككل حق مستلب - تنتزع بتنظيم الصفوف، والوعى، بامتلاك أسباب القوة، بالحركة المنهجية، بدفع الثمن وأداء التكاليف، بالهجوم المنظم المخطط.. ألخ

بدون ذلك لا أمل يرتجى ولو "حلفوا لنا على البخارى"، إنها خبرة التاريخ التى لا يأتيها الباطل من خلف أو من أمام !

ثالثاً : أهداف الولايات المتحدة فى بلادنا واضحة وضوح الشمس :

١ - ثرواتها وفى مقدمتها النفط.

٢ - أمن إسرائيل وتسيدها المطلق على شئون المنطقة.

٣ - القواعد العسكرية الهائلة التى تكفل

السيطرة على "قلب العالم"، من "المحيط للخليج يا قلبى لا تحزن!".

٤ - الهيمنة على اتجاهات الصراع الإستراتيجي فى العالم بما يبقيها القطب المسيطر المنفرد... وغيرها.

ذريعة "الحرب ضد الإرهاب" حققت للولايات المتحدة فرصة ذهبية لكى تضرب ضربتها وتحتل العراق كنقطة وثوب. تعطلت الهجمة الأمريكية - تكتيكياً - بسبب ضراوة "المقاومة العراقية"، بعد سقوط صدام، لكن الخطة لم تلغ، عدلت ولكنها - حتى لو فاز كيرى - لن يتم التراجع عنها.

مسألة "الديمقراطية" غير واردة فى جدول أولويات الولايات المتحدة، لكن طرحها، والهجوم باسمها، يحقق عدة أمور للإدارة الأمريكية :

أولا: التعمية على ما يحدث فى العراق، والتدليس على السبب الحقيقي لاحتلال أراضيه (بعدما تساقطت الذرائع المدعاة، الواحدة بعد الأخرى، مثل ذريعة امتلاك أسلحة الدمار الشامل، أو العلاقة بالقاعدة وهجمات سبتمبر ٢٠٠١ .. ألخ)

ثانيا: المساهمة فى حشد القوى الليبرالية فى أمريكا والعالم، خلف الاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة وتفكيك معسكر رفض الحرب داخل أمريكا وفى العالم.

ثالثا: جذب قطاعات سياسية عربية، عانت من استبداد النظم العربية، لتأييد التدخل الأمريكى والتغاضى عن عملية الاحتلال وتوابعها.

رابعا: إحراج النظم العربية، وابتزازها من أجل إخضاعها للمطالب الأمريكية وإلا فسيف التشهير والعقوبات باسم "الاستبداد" و"غياب الديمقراطية" جاهز للاستخدام، (وقد أثبت هذا السلاح نجاعته الفائقة وحالة كل من مصر وليبيا أكبر دليل على ذلك !).

لا يحك جلدك مثل ظفرك

وإذا كنا نرفض هذين الموقفين فنحن ندعو لأن نتبنى طريقاً ثالثاً لا يوقعنا فى انحرافيين خطيرين :

١ - التضحية بالاستقلال الوطنى والحرية تحت ادعاء الحاجة للإطاحة بالنظم المستبدة وإحداث "التغيير الديمقراطى" حتى ولو استناداً على القوة الباطشة للأجنبى (وهو هنا الولايات المتحدة بالأساس)، وهو خيار لن يقود حتى لتوفير ديمقراطية حقيقية، بل فوضى وخراب لا حدود لهما (ومثال العراق واضح بهذا الشأن !) أو ٢ - الدفاع عن نظم مستبدة، متسلطة، خانعة، قامعة، فاشلة، تحت زعم مواجهة التدخلات الخارجية !.

الموقف الصحيح فى اعتقادي هو النضال،

فى وقت واحد ضد الاستبداد والتسلط الداخلى، وضد الاحتلال والتدخل الأجنبى فهما وجها عملة واحدة جوهرها انتهاب حقوق الشعوب (جماعات وأفراد)، واغتصاب ثرواتها، ومصادرة آمالها المشروعة فى الحرية والاستقلال والكرامة الإنسانية.

هذا الأمر لن يتحقق إلا عبر كفاح مرير وطريقه شاق وشائك، معبد بالدم والتضحيات.

يد واحدة لا تصفق

ولا يقدر على إنجاز هذه المهمة العسيرة، (التى يضاعف من صعوبتها ما أشرت إلية من تراث القمع والاستبداد، المتغلغل فى النفوس)، سوى احتشاد وطنى واسع، قوى، منظم، دءوب، يمتلك خطة واضحة للنضال من أجل تحقيق هذا الهدف النبيل والمصيرى.

" جبهة إنقاذ "واسعة، إذا صحت التسمية، تضم كل المضارين - يميناً ويساراً - من غياب الديمقراطية وانتهاك الحريات واستمرار حالة الطوارئ لعقود فى بلادنا، تتفق عناصرها على هدف مرحلى محدد هو كسر احتكار السلطة، وانتزاع الحقوق الأساسية فى التنظيم والتعبير، وصياغة دستور مدنى حديث، أو "عقد اجتماعى" جديد، يؤكد على تثبيت آليات التغيير الديمقراطى، ونبذ "الإرهاب" كوسيلة لفرض الرأى، ويقر "حق المواطنة" باعتبارها ركيزة البناء الاجتماعى، ويعترف بالكائن الإنسان الفرد (المكون الرئيسى للجماعة) كقيمة مقدسة، فى حد ذاتها، لا يجوز انتهاكها، أو إذلالها، أو الافتئات على حقوقها المشروعة بأى صورة من الصور، وبعدها فليختلف المختلفون، وليتنافسوا حول رؤى وتصورات وبرامج ومصالح، وللشعب (صاحب السلطات) أن يختار ما يراه مناسباً .

حتى لا تعود ريما لعادتها القديمة

ويخطيء من يظن (وبعض الظن هنا إثم، بل خطيئة) أنه قادرً وحده على القيام بأعباء هذه المهمة الجسيمة.

والأكثر خطئاً ، فى ظنى، أن يخلط المطالبون بمستقبل أفضل بين شعار "التغيير" الضرورى، والحتمى، وبين شعار آخر، مراوغ، ملتبس، هو شعار "الإصلاح"، الذى تطنطن به السلطات، وجهاز دعايتها الجبار، صباح مساء، والذى يصفع المطالبين على وجوههم بجملة شهيرة تقول أننا "مبادرون بالإصلاح منذ خمسة عشر عاماً": فماذا تريدون إذن؟!.

يكون "الإصلاح من وجهة نظرى" ممكناً فقط إذا كان البناء سليما إلا من بعض التشوهات العارضة التى تحتاج لبعض

الترميم، أو إذا كان الجسد متماسكاً وبه بعض "المرمات" اليسيرة.. أما إذا كان البناء ذاته، (من ساسه لراسه)، مهترئا وفاسداً، ومخترقاً، ومتهالكاً، فكل مقاربات، "الإصلاح" ستكون خادعة ولن تعدو كونها عمليات "ترقيع"، تخفى "العورة"، ولا تمنع من الوقوع فى "الجورة"، ونكون - بذلك - كمن يخدع نفسه، ويدلس على ذاته، وينصب على "روحه".. وعاقبة ذلك معروفة ولا تحتاج لتفصيل، حيث سنظل نراوح مكاننا "محلك سر"، فيما تتقدمنا البلاد الأخرى وتتسع الفجوة بيننا وبينهم، والخشية كل الخشية أن يكون هذا ما هو مقدر له أن يحدث، فأنظمتنا خبيرة فى هذا الشأن، ضليعة فى استهلاك الشعارات، وتفريغها من مضمونها، حتى يبدو وكأننا نطحن مياه المحيط، ونعود ندور فى الساقية، فلا تقدم صنعنا ولا "إصلاح" أنجزنا، والوجوه هى ذات الوجوه (حتى ولو تغيرت بعض الأقنعة هنا أو هناك)، والسياسات نفس السياسات (حتى ولو صاغتها هذه "اللجنة" أو تلك!)، و"تعود ريما لحالتها القديمة"، حيث لا تغيير ولا يحزنون، و" لا جديد تحت الشمس"!.

رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة

هل يتطلب "الإصلاح" أو "التغيير" إنتاج نخب ثقافية جديدة ؟!.

سؤال مهم طرحته ورقة العمل المقدمة من المجلة لهذا المحور، والإجابة سهلة وعسيرة فى آن واحد.

لو كانت المسألة هى استبدال "فردة كاوتش" سليمة بأخرى معطوبة، فى سيارة أو حتى فى "طياره"، لهان الأمر، وتيسر فعله مهما تكلف!.. لكن المشكلة فى اعتقادي أكثر تعقيداً وتشابكاً، إذ لا يوجد - للأسف الشديد - مصنعاً واحداً يورد "النخب" المطلوبة حسب العصر أو الموضة أو حتى المهمات المحددة.. فالنخب الثقافية والسياسية، بل وحتى الاقتصادية والاجتماعية هى نتاج تطورات داخلية ممتدة، تتشكل عبر قرون طويلة، وتفاعلات عديدة، وتتأسس فى مجرى صراع الطبقات وتنازع الفئات الاجتماعية والمصالح، ومن خلال تراكم الخبرات والقسمات الفكرية والنفسية، المتأثرة بحقائق التاريخ ووقائع الجغرافيا، وهى بهذا الوضع أمراً صعب تعويضه إذا دمرت أو اخترقت، أو استهلكت أو خربت.

لو انتظرنا - إذاً - من أجل إحداث "التغيير" المطلوب، وليس "الإصلاح" المتوهم، حتى يُنجز الوعد بإنتاج "نخب ثقافية جديدة، مبرأة من أدران النخب الحالية، ومنتقاة "على الفرّازة" كما، يقولون، فقد يطول انتظارنا لسنوات وسنوات، بل ربما

يتجاوز انتظارنا إلى عقود بعد عقود.. وهذا أمر يتعذر احتماله، فلا الظروف المحيطة بالوطن ستنتظرنا حتى ننهى هذه المهمة المستحيلة، ولا الاحتقانات المتراكمة فى داخله يمكن تأجيل تفجراتها وتداعياتها، حتى نستبدل هذه النخبة بتلك !.

المتاح، فى تصورى هو الحركة من حيث نقف، والبناء على ما نملك، والتأسيس على ما بين أيدينا، وتطوير ما هو متاح، سعياً للوصول إلى ما نأمل.

وبدلاً من انتظار "المخلص"، (سواء كان "بوش" أو "كيرى" أو "شيراك"، أو من غير هؤلاء) الذى لن يجيء أبداً، وإن جاء فلن يأتى بخير، بدلاً من ذلك يمكننا أن نصنع مخلصنا الخاص، وأداة تغييرنا الفعالة : بأن نضم صفوفنا وأن نتجاوز خلافاتنا الصغيرة والسفيهة أحياناً، وأن نحدد تطاق اختلافاتنا، حتى الكبير منها، بحيث لا يطغى على المهمة المرحلية المقدسة : أوسع جبهة ديمقراطية من أجل التغيير، لأن مصر "المحروسة"، "أم الدنيا"، تستحق - بالفعل - واقعاً أفضل مما هى فيه.

طبيعة الخطاب الأمريكي
حول الديموقراطية في العالم العربي

رجائي الميرغني❖❖

عندما يتعلق الأمر بقضاء مصالح - كالعالم العربي- لدولة إمبريالية عظمى تقود العالم- كالولايات المتحدة الأمريكية- يخرج الحديث عن دائرة الخطاب المجرد أو المبدئي أو الأخلاقي حتى لو كان الموضوع هو الديمقراطية قدس أقداس الأيديولوجية الغربية.. وربما كانت أقدم الصدمات التي تلقاها العرب والمصريون من"خطاب أمريكي"تعود لأيام الرئيس ويلسون الذى ارتبط اسمه بـ"مبادئ الحرية وحق الشعوب المستعمرة في تقرير المصير، فما أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها وانعقد مؤتمر الصلح حتى تبخرت مبادئ ويلسون على مذبح المصالح الدولية وحيثما لم تكن هناك"منغصات"للمصالح الأمريكية في العالم العربي كان هناك غياب تام لخطاب أمريكي حول الديمقراطية، وبالطبع لم يكن هناك مديح أمريكي للديمقراطية العربية لأنها- ببساطة- لم تسطع يوما في السماء العربية المرصعة بنجوم الديكتاتورية، والتي لم تشعر أمريكا بأي حياء في دعمهم وتأبيد سلطتهم على شعوبهم المقهورة طالما ظلوا حراسا أوفياء للمصالح الأمريكية.

وأظن أن التاريخ هو نقطة الضعف الكبرى في أي خطاب أمريكي عن الديمقراطية والإصلاح السياسي في العالم العربي، فهذه المنطقة من العالم لا تملك غير التاريخ، وأخيرا أضيف النفط والإرهاب إلي قائمة الممتلكات.

إن الإقرار بالطبيعة البراجماتية للخطاب الأمريكي لا يعنى الكثير دون فهم السياقات الضاغطة التى أنتجته، فخطاب الديمقراطية جرى تجهيزه في سياق فرض

❖ باحث وصحفي مصري .

إستراتيجية ما بعد الحرب الباردة وتصفية بقايا النظم المارقة التى يمكن أن تشكل تحديا للنظام العالمي الجديد، وتم تصديره إلى المنطقة بعد أحداث ١١سبتمبر في سياق تهديد مباشر ومباغت لأمن وزعامة الولايات المتحدة، ثم بدأ تعميمه على من يهمه الأمر، بعد تمركز المارينز في العراق لتقديم تجربة عملية حية للنموذج الديمقراطي الفريد في العالم العربي .

أما مفردات وعناصر الخطاب، فهي، مع بعض الاستثناءات للغة الاستعلاء ومواطن الجهل أو التجاهل لحقائق الجيوبوليتكية والسيكولوجية الفاعلة في العالم العربي، ترجمة مباشرة لمطالب الإصلاح السياسي والمجتمعي التي يجرى وأدها كلما ارتفعت برأسها في عالمنا العربي.

هل يتطلب الإصلاح والتغيير إنتاج نخب ثقافية جديدة ؟

أتوقف -بداية- عند تعبير "إنتاج نخب ثقافية جديدة" من زاوية ضبط المصطلح أو تحديده. فالتعبير على هذا النحو يساوى إلى حد ما بين ولادة أو ظهور نخبة ثقافية في مجتمع ما، وبين إنتاج سلالة جديدة من الكانتالوب على سبيل المثال، ويوحي بان المسألة برمتها رهن بالإرادة المحض لذات ثقافية أو مجتمعية، أو حتى عابرة للمجتمعات تقبض بمفردها على مفاتيح وشروط الإنتاج، والتعبير بهذه الصورة يستدعى مرتكزات الذهنية والمنهجية الأمريكية التي تلهث منذ سنوات وراء وهم صناعة النخبة، أو النخبة سابقة التجهيز التي يجرى دفعها لقيادة عملية التكيف الهيكلي في المنطقة العربية، والمثال العراقي حاضر على أي حال .

ولذلك فإن الإقرار -جدليا وعلميا- بديناميكية ومحورية الشروط الذاتية للتغيير الثقافي لا يفترض سياقات مفرغة من مضمونها الاجتماعي والثقافي وشروطها الموضوعية الحاكمة ومن ثم، فالبحث عن "نخب ثقافية جديدة " يقع في دائرة الممكنات المجتمعية، وفى ثنايا عمليات الحراك الاجتماعي والثقافي التي تتسع لعوامل التأثير والتأثر بما فيها من صور"التلاقح الثقافي" و" التفاعل الحضاري" والهيمنة الثقافية ".

أما علاقة الإصلاح والتغيير بحاجة المجتمعات العربية إلى نخب ثقافية جديدة من عدمه، فهو أمر يتحدد من الناحية المبدئية بحدود عملية الإصلاح والتغيير المطروحة من جانب النخب السياسية والثقافية العربية من جهة، ومن جانب القوى الخارجية التي تضع إنجاز بعض التحولات في الأوضاع العربية ضمن أولوياتها.

وبغض النظر عن مستوى التفاوت الملحوظ في جذرية مطالب الإصلاح والتغيير العربية، والتي يمكن تفهمها في ضوء درجة التطور في البنية المجتمعية الخاصة بكل مجتمع عربي. ومستوى النضج الذي حققته نخبها الثقافية. فإن أجندة الإصلاح والتغيير العربية تصب في خانة إحداث تحولات أساسية في طبيعة النظام السياسي العربي القهرية وفى مضمون الحقوق الأساسية للمواطن وأسس التعايش الاجتماعي بين عناصر وفئات المجتمع العربي. وبما أن هذه الأهداف وليدة الصراع والجدل السياسي والاجتماعي والثقافي الدائر في المجتمعات العربية على خلفية خصوصياتها البنيوية والتاريخية فإن وتائر هذا الصراع والجدل ومستوى التطور النوعي لقوى الإصلاح والتغيير هما اللذان يحددان مدى الحاجة إلى نخب ثقافية جديدة.

وأظن أن الأمر يتعلق جوهريا بمنهجية عمل النخب الثقافية القائمة، وقدرتها على تجذير وجودها وتأثيرها في محيط القوى الاجتماعية القادرة على النهوض بأعباء الإصلاح والتغيير.

ما هي القوى الاجتماعية المرشحة لمقاومة الإصلاح والقوى القادرة على النهوض بأعبائه؟

أعتقد أن قضية تعريف القوى الاجتماعية القادرة على النهوض بأعباء الإصلاح و المناوئة له ليست قضية نظرية خالصة، فمن حيث المبدأ، يصح اعتبار كل القوى الاجتماعية المشاركة في عملية إنتاج الثروة الوطنية ذات مصلحة أصيلة في الإصلاح السياسي والديمقراطي الشامل للمجتمع، ومن ثم حذف كل القوى أو الشرائح الاجتماعية المتطفلة على عملية الإنتاج من قائمة أصحاب المصلحة. لكن مسألة استعداد القوى الاجتماعية للنهوض بأعباء لإصلاح من عدمه تظل مسألة ميدانية مشروطة بالعديد من الظروف والخلفيات الخاصة بها فالقدرة أمر يتعلق بإدراك المصلحة والوعى بأعباء المهمة، وهناك أيضا قضية الوعي الذاتي لهذه القوى ودور الوسطاء أو النخب في إثارة هذا الوعي وبلورته وتنظيمه،بل وفى زعزعة ركائز الوعي الزائف الذي تمارسه شبكة المصالح – وأدواتها السياسية والثقافية – للدفاع عن نظم التسلط والقهر والفساد السياسي والاقتصادي وأظن أن هذه الشبكة المرتبطة مصلحيا بتكريس هذه الأنظمة هي خط الدفاع الأول المناوئ لعلمية الإصلاح.

وفى اعتقادي أن مسألة القوى الاجتماعية المساندة أو المعادية للإصلاح تستدعى كذلك قضية القوى السياسية والفكرية وموقفها من الإصلاح. إذ أن موقف هذه القوى لا يتحدد

بالضرورة انطلاقا من جذورها أو انتماءاتها الاجتماعية، وإنما تحدده أو تخالطه - في الأغلب - خلفيات ثقافية وتحيزات فكرية وأيديولوجية تحتاج هي الأخرى إلى العديد من عمليات المسح والفرز الاجتماعي والثقافي والميداني .

ماهى احتمالات تفعيل حقوق الإنسان في خطاب الإصلاح ؟

أتصور أن خطاب الإصلاح السياسي والديمقراطي الشامل للمجتمعات العربية يوفر إطارا عاما وبيئة حاضنة لحقوق الإنسان، وإذا صح التعبير، فإنه يوفر الأساس السياسي والدستوري والحقوقي الضروري لاحترام وممارسة حقوق الإنسان، إذا أنه من غير المتصور إرساء حقوق الإنسان وكل ما يتعلق بخصوصيته وحقوقه الشخصية دون إعمال حقه في المواطنة الاجتماعية والأمر هنا لا يتعلق بتعارض أو تقابل ولكنه يتصل بتكامل صفة الوجود الإنساني الاجتماعي والفردي، والاشتراط المتبادل فيما بينهما. كما أنه من ناحية أخرى لا يتعلق بتقديم أو تأخير، بل بتضامن وتلاحم وارتباط بين النظري والعملي.

وفى تقديري أن خطاب الإصلاح - بما يشمله من تفاوتات وتباينات - يضع حقوق الإنسان في موقع متقدم ضمن مفرداته الأساسية، وهذا لا ينفى بطبيعة الحال إهمال أو تجاهل بعض هذه الحقوق، أو التعامل معهما من منظور أدنى من المعايير الدولية المتفق عليها فى بعض بيانات وإعلانات الإصلاح العربية. ومع ذلك فمن الممكن تفهم هذا الواقع فى ضوء السياقات الضاغطة التى تعمل فى إطارها نخب الإصلاح وفى ضوء حاجة حركة حقوق الإنسان العربية إلى تعميق وتوسيع مجالات عملها، ومراجعة أساليب وأشكال حركتها فى الفترة الماضية .

أرى أنه من المهم فى كل الأحوال التأكيد على أن حقوق الإنسان ليست مطلبا عابرا أو مرحليا، فهي ضرورة تتجاوز نطاق النظم السياسية والاجتماعية على اختلافهما، وتتعدى خطابات الإصلاح مهما اتسعت حدودها وآفاقها.

كيف يمكن تفعيل ضغوط المجتمع المدني لتحويل خطاب الإصلاح إلي عملية مستمرة؟

تكشف النظرة الواقعية لأوضاع المجتمع المدني فى البلدان العربية عن المحدودية العددية والهشاشة التنظيمية وتخلف أساليب وبرامج العمل الذاتى والجماعي للأغلبية العظمى من المؤسسات المدنية، ويعنى هذا أننا إزاء مجتمع مدني ضعيف البنيان ومحدود القدرة فى مواجهة أنظمة مدججة بأدوات القهر المادي والثقافي، ومتمرسة

على عمليات الاحتواء والمراوغة والتطويق، وهى فى ذلك كله تستند على تخلف البنى المجتمعية وعلى رموزها الاجتماعية والثقافية المتوارثة، ومن الطبيعي مع هذه الوضعية أن تفتقر مجتمعات عربية عديدة إلى الحد الأدنى من مقومات المجتمع المدني بمفهومه المعاصر.

وعلى ذلك يصبح إرساء أو إحياء مقومات المجتمع المدني هو حجر الزاوية والشرط الأوّلى لضمان الاستمرار والفاعلية لخطاب الإصلاح الذي تتبناه النخب السياسية والثقافية العربية.

وأحسب أن هذه المسألة لا تنفصل عن مهمة الكشف عن العمق الاجتماعى لحركة الحقوق المدنية ومؤسسات الإصلاح السياسي والديمقراطي بوجه عام. فالظهير الاجتماعي هو "الراعى الرئيس" الذي يمد عملية الإصلاح بأسباب وأدوات الصمود والتأثير الدائم، وهو العاصم الحقيقي لخطاب الإصلاح من التحول إلى مجرد" رطانة كلامية لمثقفين منعزلين"

ثم تأتى بعد ذلك قضية الأنصار والداعمين والتفاعل مع المحيط العالمي والدولي، وأحسب أن الاستفادة من خبرات وإمكانات المنظمات والمؤسسات الشعبية وغير الحكومية الدولية لتطوير قدرات المجتمع المدني العربي هى أمر ضروري طالما ظلت أسس التعاون والتضامن قائمة على أساس الاستقلالية والمصلحة الوطنية والقومية .

حركة الإصلاح ...

مسارها وسبل مواجهة خصومها

د. عمار علي حسن*

بينما كانت النخب العربية مشتبكة حول قضايا لم يحسمها الزمن ولا التراكم المعرفي، مثل التحديث والتنوير والتنمية، سقطت على رؤوسها من عل قضية جديدة، أشد وطأة وأصعب مراسا وأكثر تعقيدا، ألا وهي "الإصلاح"، وهو لفظ بدا مستهجنا بالنسبة للقائمين على أمر الأنظمة الرسمية، فحاولوا خلال القمة العربية الأخيرة بتونس استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمة "تحديث" من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، لكن زخم كلمة "الإصلاح" فرض نفسه، فاستمر حضورها الطاغي في السجالات الفكرية والسياسية العربية.

ويعود جزء كبير من هذا الزخم إلى يد الخارج التي تزكيه وتنفخ في أوصاله حتى لا يخبو أو تلتف عليه الأنظمة وتفرغه من مضمونه، كعادتها في التعامل مع أي نداء للتغيير. لكن هذه اليد، التي تراوح في إزكائها للإصلاح بين بطش محتمل وحض وإلحاح متوافر ويقظ حتى الآن، أوجدت لأعداء الإصلاح حجة لرفضه، أو استعداء بعض القوى السياسية والاجتماعية عليه، بدعوى أنه يأتي من قوى استعمارية سابقة وحالية، ولا يرمي إلا إلى "الهيمنة" على العالم العربي، ومن ثم فإن التمسك بالسيادة الوطنية، أو حتى النخوة، والدفاع عن المصلحة العامة، تقتضي مواجهة "فرض الإصلاح من الخارج".

وافتعلت الأنظمة العربية، غير الإصلاحية، معركة مع "الخارج"، ووجد بعضها في الأمر ما يظهره في موضع الشجاع المستبسل المدافع عن استقلال الوطن ضد من يريدون احتلاله، أو إنقاص سيادته، وبذلك يكتسب

* كاتب وباحث في علم الاجتماع السياسي.

شرعية "مفتقدة"، ويحصل إجماعا جماهيريا لا يناله بالانتخابات المزيفة، أو المشروعات القومية الفاشلة، والسياسات الخارجية غير الناجعة.

وجندت هذه الأنظمة إلى جانبها كثيرا من أولئك المتناقضين أيديولوجيا مع الغرب الرأسمالي، فاستعادوا وهجهم، الذي خبا في العقد الأخير، وراحوا يكررون كلامهم القديم حول "فائض القيمة التاريخي" و"الهيمنة الاستعمارية"، وتحدث الإسلاميون منهم عن "الهجمة الصليبية الجديدة"، مؤسسين جزءا لا يستهان به من وجهة نظرهم على أن الولايات المتحدة ليست رسول حرية، وأنها طالما وقفت، ولا تزال، إلى جانب أنظمة مستبدة ما دام في هذا مصلحتها، وأنها لم تأت إلى العراق لإنقاذ شعبه من حكم دكتاتوري ولكن من أجل النفط، وبما يخدم استراتيجية حليفها الإقليمي إسرائيل.

في حقيقة الأمر فإن كل ما يقال عن الولايات المتحدة هنا لا يجانبه الصواب، بل يمثل وصفا دقيقا للسلوك الأمريكي الخارجي، الذي طالما كان عائقا أمام إقناع واشنطن للعالم بأن تدخلاتها ترمي في خاتمة المطاف إلى تحقيق منظومة القيم التي تتبناها، وتسعى إلى التبشير بها، والتمكين لها، وهي قيم ليبرالية، تجسدها الديمقراطية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد.

هذا الوضع المتناقض بين ما تطرحه واشنطن من فكر وما تفعله من ممارسة أوجد لبسا مقصودا، على الأرجح، في الخطاب الثقافي ، والسياسي العربي حيال الإصلاح. فقد رفض البعض حديث الإصلاح من أساسه على أنه إملاء غربي، ترمي علته البعيدة إلى تحقيق استراتيجية أمريكية، معدة سلفا، لهضم العالم العربي داخل منظومة إقليمية جديدة، تسمى "الشرق أوسط الكبير" ثم "الموسع" أو الأوسع، تؤدي إلى وأد العمل العربي المشترك بمجالاته، واستيعاب إسرائيل بين دول المنطقة.

ويعتبر هؤلاء أن رفض الإصلاح أو التحفظ على بنوده، يعني مقاومة هذه الاستراتيجية، أو جزء فعال منها، ويعطيهم على التوازي منزلة لدى السلطة، طالما سعوا إليها، أو حتى اشتاقوا لها. ومن بين هؤلاء من يخفف من غلواء الرفض أمام عدم الاقتناع بمنطق التصدى للإصلاح، أو حتى كسر موجته الراهنة، فينزل إلى حد الموافقة على إبرام صفقة بين السلطة وقوى المجتمع المدني والمثقفين وأحزاب المعارضة، يتم بمقتضاها مساندة السلطان في مواجهة القوى

الخارجية الضاغطة، مقابل أن يشرع في برنامج إصلاحي تدريجي.

ورغم أن الفريق الثاني أقل خطرا على الإصلاح من الأول إلا أن كليهما يقودان إلى تعطيل إجراء إصلاحي جذري، ويضفيان على أنظمة حاكمة شرعية تفتقدها، ويساهمان في إطالة أعمارها، بمساعدتها على الخروج من مأزقها الراهن، مع أنها لو تركت وحيدة عزلاء، لسقطت كورقة شجر في خريف عاصف، وأتيح للنخب السياسية البديلة أن تعيد بناء الوطن على أسس جديدة، أو إبرام عقد اجتماعي، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن التفرقة بين ما تطلبه القوى الخارجية من إصلاحات، نحن في أشد الحاجة إليها، وبين أهداف هذه القوى واستراتيجياتها، باتت أمرا ضروريا وملحا. فالسير قدما في الإصلاح لا يعني الإنضواء تحت راية هذه الاستراتيجيات بأي حال من الأحوال، ولا يجب أن تتوقف الاستفادة من الضغوط الخارجية في حض السلطة، والإلحاح عليها، وإجبارها على اتباع النهج الديمقراطي، بل إن تفويت فرصة الضغوط الخارجية دون تحقيق تقدم على طريق الإصلاح، ينجز بأيد وطنية ولخدمة أهداف بلادنا، هو الحماقة بعينها.

لقد انحنت النظم العربية أمام رياح التغيير التي اجتاحت دول أوروبا الشرقية بعد انفراط عقد الاتحاد السوفيتي، وقيل وقتها أنها ستهب على جنوب المتوسط، فإذا بجدران النظم العربية ، التسلطية تصد هذه الرياح، لتندفع إلى أفريقيا جنوب الصحراء، فتقبل دولها تباعا على انتخابات حرة، وتداول رئاسي وحزبي للسلطة، وتشرع في الاهتمام بحقوق الإنسان، وتقوية دعائم المجتمع المدني، بينما بقي العالم العربي، خارج التاريخ، بتكلسه وجموده وتخلف وتجبر أنظمته وشعوبه المغلوبة على أمرها.

اليوم تهب الرياح من جديد، وتزيد شدتها لتصل إلى درجة "العاصفة"، ولن ينفع أن ينحني أحد لها، لأن الخارج إن قبل الامتناع عن إرسال العواصف، فإن الداخل سيزجيها، لأنه قد ضاق ذرعا، بأوضاع تضغط على حياته، وتكاد أن تنهيها، أو تحول الناس إلى "كلاب طرقات" تنتظر أي شيء يسد بعض جوعها، يوما بيوم، ودون أن تحلم بغد، أو بأي شيء خارج نطاق الطعام والشراب والتناسل.

لكن هذه الرياح تحتاج فعلا إلى من يبقيها يقظة لا تنام، قوية لا توهن. وهنا يأتي دور النخب غير الرسمية، الغيورة على مستقبل أوطانها، المؤمنة بأن التاريخ تصنعه النخب،

وهو المعطى التاريخي البارز، الذي لا ينكره إلا مخادع أو مزايد. فغضب الجماهير وفورتها يمكن أن يذهب سدى إن لم يجد جماعة منظمة توظف هذا الفوران لصالح تغيير الأوضاع التي احتج عليها الناس. بل، ومن المنشأ، فإن فورة الجماهير وثورتها، لا تقوم إلا إذا حركتها نخب أو جماعات أكثر وعيا، وأعلى مكانة.

والمشكلة في حالة مصر أن النخب تم تضييعها، والوسائط السياسية بين الناس والسلطة، من أحزاب ونقابات وجمعيات سياسية، تم تغييبها قسرا، والمثقفون أدخلوا الحظيرة، جريا وراء متع زائلة، أو تعبا من رحلة عناء طويلة ضد سلطة متجبرة، أو طمعا في مناصب ومواقع بيروقراطية، ومن ثم فقدوا، كجماعة طليعية، دورهم التاريخي، ولم يعد أحد ينظر إليهم بعين الاعتبار والاحترام. فإذا قام اليوم صادق منهم ليستنهض الناس ضد الفساد والاستبداد، فلن يقنع أحدا بسهولة.

ورجال الأحزاب تحول أغلبهم إلى مرتزقة، أو مشروعات صغيرة لمستبدين، وشاب المؤسسات الضعيفة التي يعتلونها فقر وعوز مادي ومعنوي، وفقدت قيمتها في تحريك الأحداث، وتقزم دورها لتصير مجرد منبر ورقي، أي مكان لإصدار صحيفة يومية أو أسبوعية، توزيعها محدود، لكنها الشيء الوحيد الذي يبرهن للناس على أن الحزب الذي يصدرها موجود على قيد الحياة. وارتضى المعارضون بدور "الديكور" الذي تحاول به النظم الحاكمة أن توهم العالم بأن لديها تعددية سياسية، ومن ثم فهي جادة في السير قدما على درب الديمقراطية.

ولو أراد بعض رجال الأحزاب أن يمارسوا جديا دور المعارضة، فسيجدون أنفسهم مكبلين بترسانة من القوانين التي تضيق حركتهم، أو في مواجهة أناس لديهم استعداد فطري للخروج على القانون في سبيل قمع خصومهم السياسيين، وإجبارهم على العودة إلى المربع الأول في العمل السياسي، لا يبرحونه إلا بإذن، ولا يطمحون في السير بعيدا عنه إلا بالقدر الذي تسمح به الأنظمة الرسمية.

وفضلا عن المثقفين والأحزاب، تم تضييق الخناق على قوى المجتمع المدني، فمصر مثلا أممت النقابات المهنية، بعد صدور القانون مائة، الذي وضعت الحكومة بمقتضاه يدها الباطشة على العمل النقابي، وفرضت الحراسات القضائية على بعضها، وفرغت أخرى من مضمونها، وحرمتها من أن تكون منابر سياسية، كما كان عليه الحال في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم. ثم

مدت الحكومة المصرية يدها إلى الجمعيات الأهلية، لتحولها إلى مجرد هيئات للنفع العام، وليس منابر اجتماعية وسياسية وثقافية حقيقية.

وقتل كل هذه الوسائط يجعل من الصعوبة بمكان توافر قوى اجتماعية قادرة على قيادة حركة إصلاحية، ويجعل كثيرين يعولون على السلطة نفسها في أداء هذه المهمة، فيرفعون شعار "التغيير من أعلى"، أو يرجحون القاعدة السياسية الفقهية القديمة: "ما لا يزع بالقرآن يزع بالسلطان"، أو يتحدثون عن الدور المركزي للدولة في التاريخ العربي، خاصة في مصر. وهنا تجد السلطة نفسها في موضع القائم بالإصلاح الذي يتواءم مع مصلحتها بدلا من أن تواجه ضربات الإصلاحيين الحقيقيين، فلا يكون أمامها فكاكا من تطوير نظامها السياسي الجامد.

وبالطبع فإن السلطة لا تقف في تصديها للإصلاح وحيدة عزلاء، بل تستقوي بتحالفات اجتماعية وسياسية تربطها مصالح مشتركة، ترى أن تطوير النظم السياسية يصب في غير صالحها، ويسلب منها منافع تحصل عليها عبر بوابات الفساد المفتوحة على مصاريعها. ويشكل هؤلاء ما يسمى "زبائنية" أو "عصبية جديدة"، لا تقوم على روابط الدم والنسب، بل على المصالح المادية والتآزر المعنوي. وتتكون هذه الزبائنية من كبار رجال الأحزاب الحاكمة في العالم العربي، والموظفون الكبار في السلك البيروقراطي، والرتب العسكرية الرفيعة والمقربة داخل الجيش والشرطة، والفئة "المرضي عنها" من رجال الأعمال، وبعض المثقفين والإعلاميين المتربحين ماديا من الأوضاع القائمة، ويخشون أن يجرفهم تيار الإصلاح إلى مجاهل التاريخ ، أو يقذف بهم خارج خريطة الثقافة. وتلتف حول هذه الفئات الكبرى شرائح اجتماعية صغيرة وهامشية، تتطفل عليها، وتحسب أن مصالحها مع استمرار هذه الفئات قوية ظاهرة على من يناصبها العداء، أو يحاول إزاحتها خارج حلبة السلطة والنفوذ.

هؤلاء جميعا يقفون بالمرصاد لأي قوى اجتماعية وحركة سياسية تريد إصلاحا، ويساندون السلطة الحاكمة في رفضها هذا النهج أو الالتفاف عليه، ويساعدونها، عبر أدوات مادية ورمزية، على تفريغ شحنات الغضب الجماهيري تباعا، وفي الوقت نفسه، على مواجهة أي قوى خارجية تريد للإصلاح أن يترسخ، ولقيم الديمقراطية أن تسود.

وللتغلب على هذه القوى المعادية للإصلاح لا بد من بناء قوى مضادة، تربطها مصالح

مختلفة عن تلك التي يلتف حولها الزبائنيون، ولديها استعداد أن تخوض معركة سياسية حامية الوطيس في سبيل إجبار اللا إصلاحيين على النزول عند رغبة الناس، وعند المصالح العامة السارية.

وهذه القوى المضادة ليست غائبة، فمعطيات التاريخ الاجتماعي تبرهن دوما على أن أي مجتمع في أي حقبة زمنية، ضاقت أو اتسعت، لم يخل من المحتجين على الأوضاع السائدة، والراغبين في تغييرها. وبعض هؤلاء يكتم في صدره ما يريد انتظارا للحظة فارقة، ربما لا تأتي، وبعضهم لا يقبل القعود والانتظار فيدخل فورا إلى ميدان المعركة، ليقاتل بالوسيلة التي يملكها، سواء كانت النضال السياسي، أو المجاهدة بالكلمة، والبعض ينزلق إلى العنف المسلح، خاصة إذا سدت أمامه الأبواب الأخرى للتعبير السياسي، أو اقتنع بعدم جدواها، أو استجعل تحصيل ثمرة التغيير.

لكن الفارق الكبير بين أعداء الإصلاح وأنصاره، أن الأخيرين مفتتون، متشرذمون، وفي الوقت نفسه، لا يمتلكون من الأدوات المادية والرمزية بالقدر الذي تحوزه منها السلطة وتابعيها. وبينما يتفق السلطان وأعوانه على معني الاستبداد، ويعرفون كيف يطيلون أعمار الأنظمة الحاكمة، يختلف الإصلاحيون حول معني الإصلاح، والوسيلة التي يتحقق بها في الواقع المعيش.

إن أولى خطوات الإصلاح أن يبني الإصلاحيون جسورا قوية للتواصل بينهم، وأن يعززوها بمرور الأيام. ولتكن هذه الجسور، جمعيات أهلية أو روابط سياسية وثقافية، تجعل من الإصلاح قضية مستمرة، وليست مجرد موجة عابرة، كما تعودنا، ولا موجة قابلة للانكسار كما حدث في مرات سابقة، ولا مجرد بيان يوقع عليه مئات النشطاء السياسيين وأرباب القلم، ولا ذيول ملحقة بأحزاب سياسية متكلسة وفاشلة، ما يجمعها بالسلطة الحاكمة أكبر بكثير مما يربطها بالناس.

وليدخل الإصلاحيون في مواجهة سافرة ضد الاستبداد، وليتواصلوا مع نظرائهم في أي مكان، مهما كانت الأجناس والألوان والمعتقدات. ولتعتمد هذه المواجهة على ركائز القوة كافة، الصلبة والناعمة، أو الخشنة والسلسلة، ولتكن حركة شاملة في الواقع، واتجاه معرفي متكامل في العلوم الإنسانية، يقوم على حزمة من القيم التي تشكل جوهر الديمقراطية.

وبالتوازي مع ذلك لتقم عملية تنشئة عميقة لتمويت ثقافة الاستبداد التي تسيدت ردحا طويلا من الزمن. فالإصلاح السياسي

(الديمقراطية) عملية تربوية، تقوم في جوهرها على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة، فيشب الفرد منهم مؤمن بالحريات العامة، حريص على المشاركة، متسامح مع الآخرين ومقتنع بحقهم في الحرية، ومستعد أن يكرس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر، وقادر على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة.

وهذه خطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها، ومن ثم يجب علينا أن نزاوج بين ضغطنا المتواصل من أجل الديمقراطية والعمل الجاد من أجل أن تنشأ ديمقراطيتنا سليمة معافاة. وحتى يتحقق الأخير من الضروري أن نضع الديمقراطية داخل أنفسنا أولا، فيربي الآباء أبناءهم على كراهية الاستبداد، ورفض الاستعباد، والانحياز إلى الحلول الجماعية والمصلحة العامة، والإصرار على المشاركة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكر المخالف، والاعتياد على الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإملاء مسار واحد. وأول خطوة لتحصيل ذلك هو "تقدير الذات" فالإنسان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلع إلى نيل حقوقه، مهما كانت ضئيلة، بل يستمرئ التفريط في ما له، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقد يصل به الأمر إلى حد تصور أنه لا يستحق الاحترام، بل لا يجدر به أن يحيا من الأساس، وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".. صدق الله العظيم.

سردية الخطر

ملاحظات حول إشكاليات الإصلاح في العالم العربي

د. عمرو حمزاوي*

تبدو نقاشات المثقفين العرب حول إشكاليات الإصلاح السياسي في اللحظة الراهنة أسيرة لسردية خطر متعددة المضامين. تتواتر في ثنايا أحاديث التغيير الرائجة اليوم عبارات من شاكلة "نحن في خطر"، "العالم العربي يمر بمنعطف شديد الدقة"، "نجتاز مرحلة فارقة"، "نقود السفينة في بحر هائج مليء بالأمواج"، "ثقافتنا مهددة"، "الوضع لا يحتمل التأجيل"، وغيرها الكثير ناقلة إدراك عام بمرور مجتمعاتنا بلحظة استثنائية في تاريخها المعاصر. مثل هذه الصياغات وإن كانت ليست بالغريبة عن القاموس السياسي العربي أو عن توظيف النخب الحاكمة والمعارضة لها في لحظات زمنية سابقة وفي ظل توجهات مختلفة، إلا أن اللافت للنظر هنا هو عمومية استخدام رمزية الخطر والربط التبريري بينها وبين حتمية إنجاز التحول الديموقراطي وتحديث مؤسسات المجتمع والدولة باعتبارهما مكوني الإصلاح المركزيين.

وأحسب أن هذا الأمر يثير العديد من التساؤلات الهامة. فمن جهة هناك شرعية للتدبر في ماهية ومدى اختلاف الأوضاع الراهنة عن حالة المجتمعات العربية في العقود الثلاثة الماضية والتي اعتاد منتجي الخطابات السياسية والثقافية في المجال العام توصيفها في سياق زمانية الأزمة المستمرة. فما هو جديد الحاضر؟ هل هو الظرف الإقليمي بتعقداته في العراق وفلسطين أم هل هي سياسات القوى الخارجية في منطقة الشرق الأوسط ومشاريعها الإصلاحية المتساقطة علينا من السماء والبادية ظاهرياً وكأنها تهدد استمرارية وجود بعض النظم الحاكمة؟ هل دخلت شعوبنا النفق المظلم للتو أم هي والجة

* مدرس بقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة.

به منذ فترة زمنية ليست بالقصيرة في إطار فشل الدولة الحديثة في تنمية وتطوير مجتمعاتها وما رتبه ذلك من فقدانها لشرعيتها وتحللها التدريجي وما هي الفروق النسبية في هذا الصدد بين المغرب ومصر والسودان وسوريا وقطر على سبيل المثال؟ وبالتبعية هل نحن إزاء جملة تراكمات داخلية وإقليمية تساهم في صياغة إدراك عام بوجود أخطار ولحظات فارقة تستحيل معه الأخيرة بمنطق الفعل القولي الخالق للظواهر إلى حقيقة موضوعية كليانية؟ ومن جهة أخرى هل تتوافق سردية الخطر هذه مع شروط التحول الديموقراطي والتحديث أم أن تلك تقتضي سياق مجتمعي بخصائص مغايرة؟ أو لم تشكل "اللحظات الاستثنائية" في تاريخ الشعوب مقدمة لصياغة (أو إعادة صياغة) علاقة الدولة-النخبة بالمجتمع-المواطن على نحو شمولي قسري؟ بعبارة بديلة، أليست هي لحظة "البطل المنقذ" وفقهها هو الفاشية والهندسة المجتمعية من أعلى إن بمشروع تحديثي أو بدونه؟ بغض النظر عن تأرجح جل الكتابات العربية في هذا الصدد بين قراءتين متناقضتين يرتبطان عضوياً بتحديد تراتبية مستويات مفهوم الخطر وأنماط علاقاتها التبادلية؛ قراءة قومية ترى له بالأساس مستوى خارجي يرتكز على كون سياسات القوى الغربية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تعبر عن مرحلة استعمارية جديدة لم تعد معها لسيادة واستقلال الدولة في العالم العربي-الإسلامي سوى أهمية محدودة ومستوى داخلي يرى في ضعف ورخاوة الدولة والمجتمع لدينا سبب الانقياد أو الاستسلام أمام الهجمة الغربية وقراءة ليبرالية تستند على أولوية الداخل بمعنى فشل العرب في إنجاز تقدم حقيقي وتضفي على دور الخارج وظيفية القوة الكاشفة عن جوهر الفشل هذا والدافعة بالتالي إلى حتمية مواجهتها بمنطق رئيس الجمهورية اليمنية "نحلق رؤوسنا بأنفسنا قبل أن يحلقوا لنا"، فإن النتيجة المترتبة في كلا السياقين هي أن قضية الإصلاح تستحيل إلى -مجرد استراتيجية لحظية-مؤقتة لخروج الشعوب العربية من حالة الخطر الراهنة تنتهي أهميتها بالوصول إلى شاطئ النجاة المزعوم ولا يؤسس لها في الوعي العام باعتبارها النهج العقلاني الوحيد لإدارة شئون المجتمعات البشرية مستندة إلى مضامين النقد الذاتي وتصحيح مسارات الحركة التاريخية.

الأهم من ذلك أن التأمل في خبرة عدد من المجتمعات المعاصرة في شرق ووسط أوروبا وأمريكا اللاتينية والقارة الإفريقية يظهر بجلاء حقيقة تزامن بدء عمليات التحول الديموقراطي مع هيمنة رؤية إيجابية-تفاؤلية للحاضر والمستقبل في المجال العام

تركز على إمكانات التغيير لحياة أفضل، ليس درءاً للأخطار بل لحاقاً بروح العصر وأملاً في التقدم. فلم تكن لحظة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات في أوروبا الاشتراكية السابقة على سبيل المثال معبرة عن انتفاضات مفاجئة لشعوب خشيت على وجودها إن بحكم عوامل خارجية (الصراع مع الغرب) أو داخلية (الجمود المجتمعي الشامل)، بل عن دينامية قوى وتنظيمات مجتمعات رغبت في المزيد من الرقي من خلال إصلاح مسار تطورها السياسي (الحريات المدنية) والاقتصادي (مركزية القطاع الخاص). أما مقولات الخطر واللحظات الاستثنائية فلم تنتج تاريخيا إلا بدايات أو ردات فاشية. وأجدني هنا مستدعياً لأفكار الفيلسوف وعالم القانون الألماني كارل شميت (١٨٨٨-١٩٨٥) الذي شكلت كتاباته خاصة "اللاهوت السياسي" (١٩٢٢) تبريراً معرفياً لوصول النازية إلى سدة الحكم في ألمانيا ثلاثينيات القرن الماضي وانقلابها على نظام جمهورية فيمار الديموقراطي (١٩١٩-١٩٣٣). لحظة شميت الاستثنائية هي لحظة تهديد وجود الدولة والنظام المجتمعي على أرضية اختلال الأنساق القيمية والدينية (تحديد مضامين ثنائيات الصديق-العدو، الخير-الشر، الصالح-الفاسد، الخ) وفقهها هو حق البطل المنقذ ("مالك السيادة" في لغة شميت) في الإدارة الشمولية للمجتمع وإعادة التأسيس الديكتاتوري لمعنى القانون والصالح العام. دعونا نتذكر الترابطات على مستويي الخطاب والفعل السياسي بين حرب فلسطين وحريق القاهرة وانقلاب الضباط الأحرار في مصر، بين ادعاءات الخيانة والتصفية الجماعية وانقلاب صدام حسين في العراق، وغيرهما الكثير. ميثولوجيا الخطر هي ميثولوجيا البدايات أو الاسترجاعات الشمولية والجبهات الوطنية الموحدة، وليست المقدمة الوظيفية للإصلاح بصياغتها لوهم الفناء القريب ولإدراك خلاصي زائف. هنا يصير استبدال مكونات الديموقراطية والتعددية والتحديث بفاشية حامية تدعي أيضاً توجهاً إصلاحياً أمرا جد يسير.

تشير الملاحظة الثانية إلى حقيقة غلبة مفردات الليبرالية الجديدة على خطابات الإصلاح في المجال العام العربي في مقابل غياب ملحوظ لأجندة اليسار وإشكالياته. تدور صياغات منتجي رؤى وبرامج التغيير من نخب حكومية وأحزاب معارضة وفاعلي المجتمع المدني ومثقفين، وبصرف النظر عن مدى صدقيتها وفاعليتها، في فلك البحث عن استراتيجيات لتعظيم مساحات الحرية السياسية واحترام حقوق الإنسان والحد من سطوة الدولة القمعية ورقابتها المسحية على المجتمع من خلال مقرطة وتحديث

مؤسساتها. تكاد معالجات الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للإصلاح أن تقتصر في هذا السياق على مستويين رئيسيين؛ من جهة التشديد على استكمال التحول نحو اقتصاد السوق وحتمية تراجع دور الدولة الاقتصادي وبالتبعية تخليها عن الجزء الأكبر من مسئوليتها إزاء الفئات الاجتماعية ومن جهة أخرى الدفع بعدد محدود من القضايا النوعية-القطاعية من شاكلة تمكين المرأة وخلق مجتمع المعرفة وتحديث البنى التعليمية إلى صدارة النقاش العام في محاولة لإضفاء شرعية مجتمعية عليه. أما اختلال معدلات توزيع الثروة في عالمنا وأزمات البطالة والفقر والتهميش المتصاعد للطبقات الوسطى وتراجع سرعات الحراك الاجتماعي مقارنة بمراحل سابقة، خاصة الخمسينيات والستينيات، فتغيب عن حديث الإصلاح. أعلم أن استعادة المجتمع من قبضة الدولة السلطوية تقتضي تراجع مجالات فعل الأخيرة والهبوط التدريجي لسقف استحقاقات المواطنين تجاهها وتزايد أهمية المبادرات الأهلية غير الحكومية. "فالدولة الأب" التي ينتظر منها كل شيء ويفترض أن تبسط شباك أمنها المجتمعي الشامل على رعاياها هي دولة تجرد هؤلاء، فرادى وجماعات، في ذات اللحظة من حقوق المواطنة والحريات السياسية والمدنية. إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة انسحابها التام في إطار عمليات التحول الديموقراطي أو تراجع مركزية التعامل مع الأبعاد غير السياسية للتغيير. تقترب الصورة الليبرالية الجديدة التي ترسمها معظم خطابات الإصلاح العربية من الحقبة التاتشرية في بريطانيا الثمانينيات ومن واقع بعض الدول الأوروبية الشرقية في النصف الأول من التسعينيات، لكن الفارق بينهم وبيننا هو وضعية المجتمعات المتقدمة أو ذات الحظوظ المتوسطة من التطور هناك وحقيقة التخلف هنا. بل أن مثل هذه الحالات الصارخة للاهوت الليبرالية الجديدة بدولتها المتراجعة واقتصاديات السوق المتجاهلة للالتزام الاجتماعي قد انتهت جزئياً في أوروبا إما بعودة اليسار (التقليدي والجديد) أو بتشكيل قوى يمينية وقومية لحكومات ائتلافية ركزت في سياساتها على مسئولية الدولة تجاه المواطنين.

لا نملك في العالم العربي تجاهل قضايا المساواة والعدالة التوزيعية وتكافؤ الفرص والضمانات الاجتماعية إن أردنا بالفعل إصلاحاً تؤيده قطاعات وحركات مجتمعية واسعة ولا يقتصر على النخب، حكومية وغير حكومية، ويخطط له فقط في مجالس مغلقة وأمانات نوعية مفتقدة للقواعد الشعبية. تبقى مضامين الإصلاح بدون الوصول إلى توازن توافقي بين حتمية إخلاء الدولة لعدد من مساحات الفعل السياسي

والقبول بتعددية فاعليها وتواصل دورها الاقتصادي والاجتماعي في ظل شراكة مع القوى المدنية والأهلية غامضة ومعرضة في نهاية الأمر لهيمنة الفهم التكنوقراطي على الجوهر السياسي لعمليات التغيير، وهو احتمال جد خطير. فقد يصبح تحديث الدولة والمجتمع مجرد آلية لتجديد دماء الأحزاب والنخب الحاكمة ويختزل الحكم الرشيد في شفافية علاقة مؤسسات الدولة ببعض القوى الاجتماعية على أرضية الاهتمام المشترك بعدد من القضايا النوعية وليس التداول الديموقراطي للسلطة وحكم القانون والمساءلة السياسية. تقع مسئولية مواجهة الأجندة الليبرالية الجديدة نظرياً على عاتق قوى اليسار العربي بتنويعاتها المختلفة؛ القديمة والجديدة، البرلمانية وغير البرلمانية، الماركسية والقومية. لكنها لا تقوى في التحليل الأخير وبحكم وضعيتها الراهنة على إنجاز هذه المهمة. فهي قد أضحت إزاء أزمات فقدان التواصل مع القواعد الشعبية وفقدان المصداقية مع انضواء بعضها تحت أجنحة الدولة السلطوية مدعية العلمانية وفقدان السيطرة على عدد من مساحات فعلها التقليدية (النقابات العمالية والمهنية) لصالح قوى أخرى وفقدان مفردات الخطاب السياسي العصري الذي يستطيع التأطير لقضايا من شاكلة المساواة والعدالة في الوعي العام في أحسن الأحوال مهمشة وفي أسوأها كيانات بيروقراطية ورقية لا حول لها ولا قوة. وقناعتي أن مناط الخروج من هذا المأزق لن يتأتى سوى بإعادة اكتشاف اليسار والتأسيس لدوره في المجال السياسي (أحزاب) والمجتمع المدني (نقابات ومنظمات أهلية) وفي سياق عملية انفتاح مزدوجة الوجهة على الأجندة العالمية لحركات مناهضة الرأسمالية المعولمة وخطابها الليبرالي الجديد من جانب ومن جانب أخر على بعض الفاعلين المحليين الذين رفض باستمرار التعامل معهم واستبعدوا المرة تلو الأخرى من خانات القوى الملتزمة مجتمعياً على الرغم من صراحة توجهاتهم في هذا الصدد وعمق تجذرهم الاجتماعي، وأعني هنا تحديداً القوى الدينية المعتدلة.

ترتبط الملاحظة الثالثة جزئياً بواحدة من الإشكاليات التي تطرحها تلك القوى الدينية المعتدلة وإن لم تقتصر عليها بأي حال من الأحوال؛ حديث الخصوصية ذي المضامين التاريخية والدينية والثقافية. يكتشف الناظر إلى النقاشات العربية الراهنة حول الإصلاح سريعاً محورية الدفع بتفردنا في سياقات متعددة. على صعيد أول تمثل الخصوصية العربية بل وخصوصية كل مجتمع عربي حصان طروادة في مواجهة النخب الحكومية وغير الحكومية لمشاريع التغيير الخارجية، الأمريكية والأوروبية، التي توصم بالمركزية الغربية وعدم فهم حقائق واقعنا واختزاله

في صياغات شديدة العمومية لا تنفع وقد تضر. توظف حجة الخصوصية ثانياً من جانب النظم الحاكمة في محاولتها التحكم الأحادي في إيقاع التغيير إزاء مطالبة بعض القوى الاجتماعية والسياسية في عالمنا بإصلاحات عامة مثل التداول الديموقراطي للسلطة وتعديل الدساتير وذلك على أرضية ادعاء اختلاف كل حالة عربية عن الأخرى بمنطق "ما يصلح في المغرب قد لا يصلح في سوريا". أخيراً، يستخدم عدد من الفاعلين غير الحكوميين يافطتي الخصوصية والأصالة لإضفاء هالة من القداسة واحتكار الحقيقة المطلقة على رؤاهم الذاتية حول الدولة والمجتمع واستبعاد تصورات أخرى تتهم بغربتها وعدم ملاءمتها، وهي الممارسة التي تبرع بها ولا شك الحركات الدينية برمزيتها الاختزالية وإحالاتها المتكررة إلى "الأصول الثابتة" و"الجواهر النقية".

العقدة هنا هي إطلاقية حديث الخصوصية ونتائجه السياسية شديدة المحافظة. فهناك من جهة في معرض تناول قضية النموذج الأمثل للتحول الديموقراطي الدفع بعدم عالمية الخبرة الغربية وما أفرزته من صياغة ليبرالية لعلاقة الدولة والمجتمع والفرد المواطن. تشير المقولات المتواترة في هذا السياق إما إلى خصوصية الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين بحكم الظاهرة الاستعمارية والثورة الصناعية أو إلى اختلاف المسارات السياسية للمجتمعات الأوروبية إذا ما قورنت على سبيل المثال حالة بريطانيا بألمانيا أو إلى أوجه قصور متوهمة في ديموقراطيات العالم المتقدم من شاكلة الفردية والمادية وتهميش الدين وهيمنة أصحاب الأموال والتكنوقراط تحد في نهاية المطاف من مصداقيتها خارج مواطن النشأة. يتقاطع هذا الخطاب رأسياً مع الأصوات المشددة على خصوصية العالم العربي-الإسلامي إن بمنطق المرحلة التاريخية التي تخطاها الغرب ومازلنا نحن نتخبط في دروبها - الصورة النمطية لغرب ما بعد الحداثة في مقابل أزمة الحداثة العربية - أو بمنطق ثقافوي يرى في حركة مجتمعاتنا جواهر أصيلة خالصة تميزها على مستويي القيم والممارسات عن نظائرها المعاصرة في الغرب وتفرض البحث عن نماذج خاصة للدولة والسياسة.

وواقع الأمر أن فساد مثل هذه النظرة لا يرتبط بالأساس بعدم دقة بعض جزئياتها، وإنما بتجاهلها المشترك العالمي في الخبرات التاريخية المتنوعة ومعايير التقييم الموضوعي للأخيرة فضلاً عن تناسيها مغزى ظرف العولمة. لا يمكن إدراك سعي البشرية الدءوب نحو المزيد من الحرية والمساواة والعدالة واحترام حقوق الإنسان إلا باعتباره قيمة عامة تعارفنا وتوافقنا عليها جميعاً بعد تجارب مريرة في شتى بقاع الأرض. تتفاوت

بالقطع المسميات والأشكال والأساليب والممارسات في الزمان والمكان مشكلة بذلك لمساحات الفعل الأنثروبولوجي بخصوصياتها النابعة من العرق والدين وغيرهما من الظروف البيئية، لكن الحكم على صلاحها من عدمه يظل وثيق الصلة بالقرب من أو البعد عن المضامين الكلية لحركة التاريخ. هنا تبدو عبقرية التجربة الغربية الحديثة بشقيها الديموقراطية الليبرالية واقتصاد السوق الرأسمالي - ربما أضفنا ذي البعد الاجتماعي حين التدبر في بعض الخبرات الأوروبية - والتي أنجزت أكثر نماذج البشرية رقياً وقرباً من الحرية والمساواة والعدالة على نحو جعل من التساؤل حول إمكانيات استلهامها التكراري الشامل أو الجزئي خارج أوروبا وأمريكا الشمالية أمراً مشروعاً بل وشديد المنطقية. وعندما نضيف إلى هذه الحقيقة زمانية العولمة، ليس بالمعنى القدري الرائج في نقاشات المثقفين العرب في سياق رمزية تذكر بطوفان نوح وإنما على أنها تعني تسارع معدلات التواصل والتفاعل والحراك بين اقتصاديات وسياسات وثقافات ومواطني أقاليم العالم المختلفة، لفهمنا أن هناك نزعة طاغية نحو التوحد الكوني تتقارب معها تدريجياً توقعات ورؤى إنسان القرن الحادي والعشرين للمستقبل ومعاييره في الحكم على الأمور بصورة تتخطى حدود الدول القومية والإطارات الحضارية. تتهاوى إذن مرتكزات خطابات الخصوصية القيمية والمادية وتستحيل حال ديمومتها شاهداً على البقايا الأيديولوجية لبنى إدراكية ما عادت لها قدرة تفسيرية.

من ذات النافذة، جدلية الداخل والخارج، يطل علينا أيضاً وهم مسئولية الغرب عن الأزمات المتتالية للمجتمعات العربية. يتوارى في العديد من الأحيان التعامل النقدي مع مشكلات السياسة والمجتمع في عالمنا خلف ستار سميك تنسجه أحاديث متواترة عن سياسات القوى الكبرى وانعكاسات صراعاتها منذ القرن التاسع عشر على قضايا المنطقة التي تبدو وكأنها ساحة مفرغة من الفاعلين المحليين وقابلة فقط لفعل أطراف خارجية معادية لا ترغب في تقدم العرب وتحيك لهم المؤامرات بانتظام. وعلى الرغم من سلامة الاستشهادات التاريخية الموظفة هنا والمرتبطة عادة بحقبة الاستعمار الأوروبي مروراً بتأسيس إسرائيل وانتهاءاً بالهيمنة الأمريكية في العقود الماضية، إلا أن الهدف الأبعد لمثل هذه الرؤية إنما يتمثل من جهة في محاولة إعفاء الذات الجمعية العربية من مسئوليتها الفعلية إزاء إشكالياتها الكبرى من تراجع للمعرفة العلمية وتدني لمعدلات النمو الاقتصادي والاجتماعي وغياب للديموقراطية ومن جهة أخرى إضفاء رمزية الضحية على عذاباتها التي يصبح الأخر هو المسئول عنها بالأساس

بل والمالك الوحيد لقدرة الخلاص النهائي منها.

الأصل بخطابات الخصوصية الدينية والثقافية حال إطلاقها أنها لا ترتكز على شواهد موضوعية وتتبني على رؤية معكوسة لترابطات الدين-الثقافة-المجتمع تجعل من الأول والثاني مهيمنين على الأخير في حين أن وقائع التاريخ لا تعرف إلا متغيرات دينية وثقافية تتغير معانيها ووظائفها بتبدل أحوال المجتمع. إزاء مثل هذه الخطابات تصبح مهمة القوى التحديثية، الدولة في الفهم الهيجلي وهي ومجتمع المواطنين في النظرة الليبرالية الكلاسيكية والطبقة العاملة لدى ماركس، صياغة رؤى للسياسة والمجتمع تتخطى الخصوصيات وتكتشف مساحات الفعل العالمي ومنطق التطور التاريخي والقيم الإنسانية المشتركة. عندما تستحيل مثل هذه القوى إلى داعية تفرد مزعوم تكون شواهد الجهل ونذر الخراب قد أطبقت على سماء المجتمع المعني دافعة به إلى حافة الهاوية. سياسياً، وإذا ما استثنينا مساحة التأكيد القولي على الاستقلال والسيادة الوطنية التي تسترضي مشاعر الجماهير العربية الجريحة، لا ينتج التشديد الإطلاقي على خصوصية الداخل بتمايزاته في مواجهة الخارج المنادي بعموميات سوى تمييع معايير الإصلاح وفتح الباب على مصراعيه أمام صياغات من شاكلة "التداول الديموقراطي للسلطة وفقاً لظروف كل دولة" و"تحديث النظم القانونية والتعليمية بما يتوافق مع خصوصيتنا الدينية".

تتعلق الملاحظة الرابعة بطرح الشراكة بين الحكومات العربية وحركات المجتمع المدني كقوة الدفع الأساسية أو الفاعل الرئيس القادر على النهوض بأعباء الإصلاح في بلادنا، وهو أمر في ذاته محمود يتماشى مع الإدراك العالمي لأهمية دور القوى غير الرسمية من جهة ويعبر عن الإيمان بمحدودية قدرة الفاعل الرسمي بمفرده من جهة أخرى. لكن حديث الشراكة هذا يصمت عن عدد من الإشكاليات المحيطة بدور الحكومات والمجتمع المدني على نحو مريب. فجل الفاعلين غير الحكوميين يفتقد في ممارساته الديموقراطية الداخلية (يبقى رؤساء المنظمات غير الحكومية في الأغلب الأعم في مواقعهم حتى يحين ظرف الرحيل الطبيعي) ويعاني من محاولات استقطاب دولانية متعاقبة ومن غياب التجذر في الواقع المجتمعي، إذا ما استثنينا القوى الدينية بشقيها المعتدل والراديكالي، فضلاً عن فساد بين في بعض الحالات. لا تعدو رؤى منظمات حقوق الإنسان وتمكين المرأة في العالم العربي من أن تكون بمثابة خطابات متخصصة لا تفهمها إلا الأقلية المثقفة - المنتجة لها بالأساس - ولا تصل إلى السواد الأعظم من المواطنين، فكيف لها أن تساهم

بفاعلية في جهود الإصلاح. أما الحكومات ومع التسليم بمحورية دورها - فالرؤية الصراعية لعلاقة الدولة بالمجتمع والراغبة في التغيير رغماً عن أنف الأولى ليست واقعية ولم تأت في حالتنا العربية بأية نتائج ملموسة -فتعامل في وثيقة الإسكندرية معاملة الذئب البريء من دم يوسف. هل يشكل الضغط الخارجي والمعبر عنه بالمقولة المتواترة في الفترة الأخيرة "الإصلاح قادم لا محالة فلنبادر به" عاملاً كافياً لتحويل توجهات الفاعل الرسمي من الرغبة في تحول مقيد في أحسن الأحوال إلى ولوج في معترك الديموقراطية الفعلي بمضامينه المركزية المتمثلة في تداول السلطة والفصل الوظيفي بين الديني والعام واعتماد الإنجاز كمصدر لرضاء المواطن عن الدولة أي شرعيتها. وإن جاءت إجابتنا على هذا السؤال بالنفي فمن أين لنا أن نأت بمصادر بديلة لدفع الحكومات العربية في طريق الإصلاح أخذاً في الاعتبار أنها تمرست على التعاطي مع ضغوط الداخل - وهي محدودة في جميع الأحوال - وتقود مجتمعات مازالت ثقافتها السياسية تبحث عن الدولة الأب وتمجد البطل المنقذ، إلا إذا افترضنا أن النخب الحاكمة قد وصلت، على وقع محدودية نجاحاتها في الماضي ومن خلال عمليات متتالية من النقد الذاتي، إلى درجة من التجرد تسوقها إلى التنازل طواعية عن هيمنتها لخدمة الصالح العام! أدرك أن المثقف العربي لا يملك إلا رفض التدخل من الخارج كمفتاح أوحد للتغيير ولا يستطيع إزاء محدودية فعل القوى غير الرسمية إلا تمني إصلاح الدولة من خلال الدولة وبالتبعية تمكين المجتمع، ولكن لا بد من معالجة قضية الفاعل الاجتماعي في سياق علاقات القوة وحساباتها الواقعية. حتى عند افتراض إمكانية تحقق شراكة الإصلاح بين الحكومات والمجتمع المدني يصبح الأهم هو صياغة شروط هذه الشراكة أو بعبارة أخرى ميثاقها الأخلاقي الذي يحدد، حين التوافق حوله كعقد بين الطرفين، معايير الضم والاستبعاد بمعنى ماهية أعضاء هذا التحالف الجديد وطبيعة التزاماتهم وشروط حماية الأضعف أو المجتمع المدني من بطش الأقوى أو الحكومة إن تبدلت المواقف والظروف.

مقدمات
في الإصلاح والديمقراطية

د. هبة رؤف عزت*

نحن والديمقراطية والعالم:

بداية أرى من المبالغة القول بأن النقاش الدائر حول الديموقراطية في الشرق الوسط هو "أكبر مناظرة حول الديموقراطية في التاريخ الثقافي العالمي" كما تمهد مقدمة هذه المجموعة من المداخلات الفكرية حول الإصلاح، فالمناقشات حول الديموقراطية لا تتركز فقط في منطقتنا، ولكننا اعتدنا أن نختزل ونختصر تصورنا للثقافة وللعالم في الدائرة المحدودة الخاصة بنا وأن نضيق على أنفسنا واسعاً، وأن نتجاهل هموم الإنسان في مناطق أخرى ثم نتوقع ألا يكون للآخرين شغل شاغل إلا التفكير فينا ونصرة قضايانا، بل اختصر العقل العربي الإسلام ذاته في أحيان كثيرة في العروبة ومارس وصاية على عوالم الإسلام باسمها رغم أن أبرز عقول الحضارة الإسلامية الذين حفظوا الكتاب وجمعوا السنة كانوا من غير العرب نسباً وإن اتخذوا العروبة لساناً لأنها لغة الوحي وسنة الرسول الأكرم.

نخطيء أيضاً لو أعتبرنا التحدي الراهن للتوسع الإمبراطوري الأمريكي هو هجمة صليبية جديدة علينا أو أزمة نواجهها دوناً عن العالمين (دون أن يلغي هذا المتغير الديني حاضراً وتاريخاً بالكلية بالطبع) فمن ناحية نجد أنه رغم كون الأطماع الاستعمارية غير خافية على أحد إلا أن قضايا العدل والحرية قضايا مستمرة ونضالاتها لا تتوقف عبر التاريخ- جاء الأمريكان أم رحلوا، وتذرعوا بخطاب الشرعية الأممية ليجملوا وجههم أم لم يفعلوا - ومن ناحية أخرى فإن شاغل الإصلاح وسبله وأدواته هو شاغل الجميع

* مدرس مساعد العلوم السياسية- جامعة القاهرة

كما أسلفنا، وخطر الهيمنة يواجهه كل المستضعفين دون استثناء، وكيفية تحجيمه واستراتيجيات مواجهته هي مهمة المخلصين من الديمقراطيين داخل أرض الإمبراطورية ذاتها وأيضاً داخل جبهة حلفائها الأوروبيين.

قضية الديمقراطية إذاً هي قضية كل الثقافات في عالم تنامت فيه المطالبة بالعدل الاقتصادي والحريات السياسية والاجتماعية بقدر ما تنامت التحديات لهذه المطالب والمعوقات الهيكلية التي تقف في طريقها في ظل اختلال ميزان القوة الدولية، حتى أنه يمكننا القول بقدر كبير من الثقة أن عصرنا هو عصر تضخم "الخطاب الديمقراطي" وتراجع " الحالة الديمقراطية" في بلدان كثيرة- ومنها التجارب العتيدة التقليدية في العالم الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية.

لذلك أرى أن علينا كعرب أن ننشغل بالديمقراطية بجدية وصدق كرسالة إنسانية نشارك بها في تقديم حياة طيبة لأنفسنا وللناس كافة، وأن ندرك أن حالة الحرية والعدل في العالم أشبه بالأواني المستطرقة، وأن من قتل ديمقراطية أو أهدر حرية كفلها الله للإنسان فكأنما قتل الحريات جميعاً، هذا إذا كنا نؤمن- حقاً- بأن العالم قرية صغيرة،وأن "الناس" الذين تخاطبهم رسالات السماء ومواثيق الأرض كيان بشري حي يجب أن تتداعى أعضاءه إذا اشتكى منه طرف، وأن شواغل الإنسان في قضايا العدل والحريات متشابهة النوازع والتطلعات وتجاربه الحياتية ثرية قابلة لإستخلاص الآيات ومد خطوط القياس عبر مساحات الاختلاف الغني، وتستحق منا المتابعة الواسعة المجال المخلصة النوايا فكرياً، والمساندة القوية العزم العالية الهمة واقعياً. حينئذ فحسب سنصبح شركاء وأنداد في جدل الإصلاح هنا وفي العالم.

أزمة التفكير في الإصلاح : من تسجيل المواقف إلى فهم الخرائط

إذا ما انتقلنا لملف الإصلاح وجدله وجدلياته نجد أن من أبرز ما يواجه استواء التفكير السليم في مسألة الإصلاح والتغيير الديمقراطي هو غلبة مناخ "تسجيل المواقف" والمزايدة، والتخوين والاستسهال الفكري باللجؤ لتقسيم الأمور إلى أبيض وأسود، وهو عين ما نعيبه على خطاب "محور الخير ومحور الشر"، لكننا نتبناه عند تعقد الجدل ودخول مساحات الاختلاف منعطفات الاحتدام، فيتم مد الأفكار إلى نتائج لا ترتبط بالضرورة بالمقدمات، ويتم تخويف وإرهاب من يفكر في تصور مختلف للقضايا رغم نصاعة تاريخه ومصداقية جهده واجتهاده، ويتم اعتبار المفاهيم النظرية في حد ذاتها مفاهيم ملغومة إذا ما استخدمها

الغرب نتبرأ منها باستعلاء رغم انتمائها لأرضيتنا الفكرية بل والعقيدية أحياناً، وبدلاً من استنقاذها من يد الغصب وتحريرها بلسان صدق مبين يصبح المدافع عنها موضع تشكك وريبة يتم سؤاله طول الوقت عن موقفه من كافة القضايا المصيرية قاطبة ودفعة واحدة في كل حوار بدلاً من مناقشته في الفكرة موضع الجدل، فإن دعا لحقوق الإنسان قيل وهل ترعى أمريكا حقوق الإنسان في العراق، وإن دعا إلى إنصاف المرأة والتواصي بها خيراً قيل هذا مدخل تقويض المجتمع ونسف التقاليد وإن دافع عن تغيير الأنظمة قيل "الآن ونحن في لحظة مواجهة مع الاستعمار الأمريكي"، وكأنه لا ملاذ ولا مفر سوى أن نقبل بالقائم وندافع عن الدولة الرابضة على أنفاسنا والكاتمة لأصواتنا بأي ثمن وإلا كنا كمن يسلم مفاتيح القلعة للغزاة، وما هي بقلعة وما المتمترسين بها بخير أجناد الأرض، وإنما مَثلنا ومَثل أنظمة الحكم عندنا.. كالمستجير من الرمضاء بالنار.

فإذا ما انتقلنا بشكل مباشر لتناول مبادرة الشرق الأوسط الكبير نجد أنها تتأسس على ثلاثة محاور: تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح، وبناء مجتمع المعرفة، وتوسيع الفرص الاقتصادية. وهي عناوين لا نختلف عليها باعتبارها من أسس الاصلاح في منطقتنا التي تعاني من سيادة الاستبداد والفساد، وضعف الاحترام للمعرفة وللتفكير العقلي النقدي التجديدي، والظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي المخزي داخل الوطن الواحد وبين الدول العربية..الشقيقة.

لكن النقد لا يجب أن ينصرف إلى العناوين بل إلى مضمون المبادرة أو فلنقل بشكل عام ما تعكسه من "تصور" لإصلاح المنطقة في العقل الأمريكي خاصة والغربي بصفة عامة (مع أخذ التباينات في الحسبان)، المضمون الذي نجده في المبادرة – بالغ التهافت بشكل مذهل، وكأنما صاغه طالب جامعي يخطو خطواته الأولى في كلية إدارة الأعمال، وهو ما يخيفني كمتخصصة في التحليل السياسي، إذ يعكس استسهالاً في صياغة الخطاب السياسي الأمريكي رغم ثقل الآلة الإمبراطورية (وهذا جانب آخر من علامات غرور القوة المنذر بزوال العمران)، فالنظرة يمكن وصفها بأنها بالأساس "براجماتية إجرائية" لا تقدم "رؤية" للنهضة بالمعنى الواسع، الديمقراطية فيها بالأساس إجراءات وليست تحولات، فهي ضبط للانتخابات، وتدريب للناخبات، ورصد دقيق للأصوات، وتشجيع على الشفافية البيروقراطية، وكأنما الديمقراطية مدخلها التقنية الإدارية وكفاءة العمليات وضبط الشكل والإجراءات، لكن المضمون غائب،

وأفق البدائل السياسية التي يمكن أن تفرزها الديمقراطية مُصَادَر، ناهيك عن غياب أي تصور لمقومات وشروط الديمقراطية الحقيقية.

المسكوت عنه في هذا الخطاب هو "عين الديمقراطية" وجوهرها الإنساني، فالديمقراطية كحالة وجوهر في نظرنا تقوم على ثلاث أركان هي قواعدها التي يتأسس عليها بناءها وبدونها يكون من رضي بالإجراءات كمن أسس بنيانه على شفا جرف هار، وكمن ينظر لهيكل ظاهره المشاركة وباطنه الأثرة ودولة المال بين الأغنياء وهيمنة الملأ واستكبار الحكم، هذا الأركان هي: المجال العام، والجدل العام، والوقت العام.

فبدون وضوح لـ"مجال عام" يتحرك فيه الوعي السياسي وينخرط في مساحاته المكانية وفضاءاته الجدالية والحوارية الناس في مناشط التفكير والتعبير لا توجد ديمقراطية، ونحن ليس لدينا مجال عام بالمعنى الديمقراطي لأن المجالات عندنا إما خاصة تحتل الفراغ العام كالمقاهي والنوادي والشوارع والمراكز التجارية، تغص بالبشر لكن شواغلهم ذاتية وخاصة واجتماعية تسامرية وترفيهية "منزوعة السياسة" بالكامل، في حين أن الأحزاب والمنتديات الفكرية والسياسية والنقابات خاضعة بالكامل للسيطرة الحكومية والأمنية ومناخ الإرهاب السلطوي، فضلاً عن مصادرة قوى سياسية عديدة من أقصى مناضلي اليسار إلى وسط الإسلاميين إلى شرفاء الليبراليين، والمتاح من صوت لما يشتبه مع هذه الأطياف- رغم كونه غير متشابه- تجده سلطوي النزعة رسمي الهوى.

فإذا تأملنا الـ"خطاب العام" نجده خطاب أو جدل حبيس ومحاصر له سقف زجاجي يقف هو ذاته قبل أن يصطدم به وله تابوهات لا يجرؤ على تخطيها، وأكثر الأصوات ضجيجاً أقلها تماسكاً من الناحية الفكرية ومصداقية من الناحية الشخصية، وليست ضوضاء الصحف الصفراء وشبه الحمراء من السياسة في شيء، بل هي سياسية بالمعنى السلبي، أي بمقدار ما تحتل المساحات التي كان يجب أن تشغلها الصحافة السياسية والاجتماعية التي تناقش قضايا الجسد السياسي وعوامل قوته وعناصر ضعفه وتحولات تركيبه، لا قضايا الجسد الشهواني ومقومات تجميله وقصص نزواته في دوائر الفردي والخاص- الفضائحي. صعود السطحي وتراجع الجوهري في الخطاب العام وسيادة ما يشبه السياسي وهو ليس كذلك، وانطلاق الصوت دون أن يكون له صدى يجعل الخطاب العام الاجتماعي-السياسي في مصر أقرب للكلام

الساكت الذي لا يقول شيئاً ولا يحقق نفعاً، أينما تُوجهه لا يأتِ بخير.

يبقى الـ"وقت العام" وهو المتاح للفرد من وقت في الأربع وعشرين ساعة للمتابعة السياسية للمجريات ولتشكيل الرأي بالمناقشات والجدل الحر المفتوح واتخاذ الموقف بالتعبير والتظاهرات والإضرابات وصولاً لتغيير المشهد السياسي في الانتخابات، وكل هذا من المحظورات التي تورد التهلكة ويتجنبها العاقل في هذا الزمن، لذا يمتلىء الوقت بالفراغ، ويتم شغل الفراغ بالتسلية والترفيه، وانظر كيف يقضي الناس أوقاتهم فلا تجد للسياسة "وقت"، إما لانصرافهم لتدبير المعايش في زمن الإفقار للقطاع الأوسع من الناس الذين يدورون في ساقية الأعمال اليومية المتعددة، أو لانصراف قطاع الرأسمالية الطفيلية المستقر أو الرأسمالية التابعة الصاعد للاستمتاع بثرواتهم في أي وقت فراغ سواء بالليل أو في عطلات نهاية الأسبوع التي صارت نمط حياة (واستثمار مادي وزمني) مستجد ومتنامي يأكل الوقت الذي كان يمكن أن يحول تلك القطاعات المتعلمة من أبناء الطبقة الوسطى والعليا لقوى ضغط مؤثرة من أجل تغيير سياسي شامل.

المبادرة غير مهمومة بنسق علاقات القوة السائد اقتصادياً واجتماعياً كشرط للتحول الديمقراطي، بل تركز على الآليات،فالمشاركة تختزل في الانتخابات، والحق في التعبير لا يتجاوز "تدريب الصحفيين " إلى السعي إلى خلق مناخ حر تناقش فيه السياسات العامة بشفافية، أو التساؤل عن توفير الإمكانية المالية لإصدار الصحف وتحرير الصحافة من احتكار الدولة وهيمنة رجال الأعمال وإمبراطوريات الإعلان وسماسرته. أو كيف يمكن أن تتجاوز مشاركة المرأة تدريب المرشحات وإصدار البطاقات إلى تمكين مختلف الأصوات النسائية من شتى التيارات من التعبير والتواجد المدني والسياسي الذي صارت له مظلة تمنع الضوء بأكثر مما توفر الظل يتم من خلالها تأميم مناشط المرأة وإفساد النخب النسائية بما يجعل برامج تمكين المرأة اليوم منفكة عن النضال الديمقراطي العام، ولو صارت نسبة النساء في مجلس الشعب ٩٩٪ فإن هذا للأسف لن يجعله أكثر ديمقراطية-البتة. فتمكين المرأة يختلف بالكلية عما يجري تحت شعار الإصلاح ويمكننا أن نسميه بدون تردد وببساطة متناهية : "تأنيث الاستبداد".

هذه النظرة القاصرة هي ما وصفه د.عصمت سيف الدولة رحمه الله بـ "الاستبداد الدموقراطي"، فالإجراءات ليست ضمانات، والإستفتاءات سبق أن جرت على أرض المحروسة على معاهدات لم تكن قد

نشرت، وعلى قضايا لم تجد سبيلها للجدل العام أصلاً، والأمثلة كثيرة لنظم وظفت بمهارة الإجراءات في وأد الحريات وشرعت القوانين عبر السبل التشريعية المعتمدة لمصادرة الأفق النقابي والمدني تنظيماً وتعبيراً وتغييراً.

مجتمع المعرفة
بين أسطورة التقنية وبناء العقلية

إذا ما انتقلنا إلى محور مجتمع المعرفة الذي هو المحور الثاني في المبادرة نجده مجتمع يشبه في تصور المبادرة مجتمع "عالم شجاع جديد" في رواية الكاتب آلدوس هاكسلي الشهيرة، مجتمع المعرفة فيه تُختزل في شاشات وقواعد معلومات وشبكات وتقنيات، أو تدشين لمناهج "حديثة" للتعليم مضمونها هي الأخرى تدريبي غايته تزويد سوق العمل بالمادة البشرية في نهاية المطاف، في حين أنه لا ينهض مجتمع معرفة في الحقيقة دون "فلسفة تربوية" تحدد هويته ورؤيته للعالم، ومناهج تربي النشء على التطلع للحكمة والسعي وراء الحقيقة وتحفز الإبداع وتشجع الاختراع وتثمن التفكير الحر القادر على إحداث نقلة نوعية واستشراف مسارات بديلة للمستقبل وللنهضة بالمعنى الواسع.

تبدو المعرفة كلمة فضفاضة بالغة السخاء بالنسبة لمضمون ما تقدمه المبادرة تحت هذا العنوان، فالسبيل للمعرفة لا يتم فقط عبرالطرق السريعة للمعلومات التي توفر الكم المذهل من البيانات دون أن ترشد لكيفية التصنيف والتوظيف والفرز والنقد والتقييم، بل المعرفة قرينة الحكمة من ناحية وركن في مشروع أكبر للنهضة من ناحية أخرى، والحكمة والنهضة مفهومان لا شأن للمبادرة ولا من أصدرها بهما في سياقنا العربي.

ومن الضروري أن نؤكد في هذا السياق أن "مجتمع المعلومات" في الحقيقة ليس بالضرورة "مجتمع المعرفة"، فقد ينتهي بنا المآل بسهولة لأن نكون كالدابة التي تحمل أسفاراً لا تدري ماذا فيها ولا ماذا تفعل بها،ما لم نتزود بالعقل والرؤية التي تدلنا على سبل السباحة في محيطات المعلوماتية متلاطمة الأمواج، والتي قد تكتسح العقل وتوظفه بدلاً من أن يوظفها وينظمها ويبحر عليها لغايته المقصودة، ونظرة واقعية على ما أنجزته شبكة الإنترنت حتى الآن للعرب(وقد شاركت في تأسيس أحد أكبر المواقع العربية عليها) توضح أن "الإتاحة لا تعني الاستفادة" وأن محض الإرتباط لا يعني النهوض بمهمة تحصيل وتفعيل المعارف، وأن جهاز الكومبيوتر في معامل الكليات الجامعية (وطلبتها أعيش بينهم) قد

يستخدم في تحميل الألعاب الثلاثية الأبعاد بالغة العنف واللاآدمية من على الشبكة أو التسامر الإلكتروني مع شباب العالم بشكل بالغ الفردية (وغيره) أو الإستعانة بأكثر مصادر المعلومات سطحية وأكثر مواقع الشبكة بدائية وبشكل عشوائي وانتحالي بأكثر مما يستغل في البحث عن المعرفة والتنقيب عن المعلومات من المكتبات الإلكترونية للجامعات الغربية الكبرى من أجل توسيع المدارك وتبادل المعارف والنهل من مصادر الفلسفة والعلم الحديث. أما كيف يضمن مجتمع المعرفة هذا صيانة أهم قيمة تتعرض الآن للتآكل والنحر التكنولوجي وهي قيمة الخصوصية الشخصية وسرية البيانات على يد الحكومات التي بالمناسبة تمارس رقابة حديدية على بوابات الشبكة العنكبوتية فأمر لا يشغل البال ولا يداعب الخاطر ولا يناقشه- للغرابة- أحد رغم مركزيته الآن في أي مستقبل ديمقراطي مع صعود الحديث عن الحكومة الإلكترونية ووضع المعلومات الخاصة بالمواطنين على الوسائط الإلكترونية وشبكاتها في العالم العربي.

عندي أيضاً في هذا السياق قلق من أن تكون الدولة هي الوسيط بيننا وبين "مجتمع المعرفة"، فخبرتنا مع الدولة بعد الاستقلال لم تكن إيجابية، إذ أن الدولة منذ ذلك الحين بذلت الجهد والمال لدعم المؤسسات التعليمية والبحوث العلمية بما يوافق سياساتها العامة هي وتوجهاتها الفكرية هي وخياراتها السياسية وتحالفاتها الاستراتيجية (أو للدقة :النخبوية)،وما زالت، والذي نحن في حاجة إليه اليوم هو تلمس طريق نهضة لمجتمع معرفة حقيقي يعيد الاعتبار للعقل النقدي (الذي لا يتعارض مع العقل الديني بالمناسبة) خاصة في مجال الجدل العام والسياسي، ويجعل الرشد منهج للحكم يقاوم الفساد المستشري. وأنا لا أشكك في مشروعية فكرة مجتمع المعرفة بل ببساطة في مصداقية الدولة ببناءها الحالي من حيث النخبة والأدوار لقيادة تلك النقلة.

في المقابل نجد أنه إذا كانت الإمبراطورية بدورها تمارس إحتكار المعرفة، وهو الوجه الآخر المسكوت عنه في ملف حقوق الملكية الفكرية، فهل نؤمل أن يتيح أصحاب المبادرة "معرفة" تحقق لنا نهضة حقيقية متكافئة وليست تابعة ؟

تحت هذا البند أيضاً نجد مشكلة جديرة بالنقاش سكتت عنها المبادرة لأنها لا تعني أحداً غيرنا هي تشظي المنظومة التعليمية التي يفترض أن تخلق مجتمع المعرفة، فدوائر توفير المعارف التقنية اليوم فعلياً في التعليم المدرسي والجامعي أيضاً على سبيل المثال إما أن تكون تعليماً رسمياً فهو يقدم

للإجيال القادمة التقانية كحل سحري دون أن يسمح بتمرير ثقافة الحرية والإبداع معها، أو دوائر التعليم الأجنبي ومؤسساته التي انتشرت في التعليم المدرسي الخاص الذي صار يستوعب أبناء أسر الطبقة الوسطى والشرائح العليا فتوفر تقنيات ومناهج المعرفة الحديثة، لكنها تفرغها من الثقافة واللغة العربية بل ومناهج التعليم الديني الأساسي ذاتهوهو في أوطاننا أحد أسس الهوية الوطنية بل والمواطنة الفاعلة. فهل تصبح القسمة الضيزى على أرض الواقع مقايضة مجتمع المعلومات بالمواطنة ذاتها وسيولة النظام التعليمي وتشظي مصفوفته الوطنية لصالح مجتمع معرفة بلا ملامح ثقافية؟

إذا أضفنا لذلك تنامي قطاع الأعمال والقطاع الخاص الذي يتم فيه إلحاق شروط المعرفة بمستلزمات السوق العالمي، وربط الإبداع العلمي والفكري بالطموح الوظيفي الشخصي لا بالأولويات القومية الملحة فإن هذا أيضاً يهدد فكرة الإبداع المتجاوز للواقع المجدد له تهديداً حقيقياً.

من تجميل الرأسمالية لترويضها: الفرص الاقتصادية ممن ولمن وكيف ولماذا؟

المحور الثالث للمبادرة-ولجدل الإصلاح بشكل عام- ينصب على فكرة توسيع الفرص الاقتصادية،ومن السذاجة الظن بأن التوسع في القروض الصغيرة هو الحل السحري لواقع البطالة وتراجع مؤشرات النهوض الاقتصادي، فالقروض الصغيرة آلية واحدة من ضمن آليات عديدة لمواجهة الأزمة الاقتصادية التي نمر بها، لكنها تبدو أحياناً لافتة سياسية بأكثر مما تصلح كاستراتيجية للإصلاح الاقتصادي، والذي لا نتوقع أن يتم دون تغيير حقيقي في تركيبة النخبة الحاكمة السياسية والاقتصادية، والتي تمارس احتكاراً للمال والسلطة يتم تدويرها بكل الصور الممكنة من بناء التكتلات والتحالفات إلى عقد الصفقات وحتى المصاهرة ودمج الثروات، ناهيك عن غسيل الأموال وتفشي الفساد بالمعنى الهيكلي المؤسسي للكلمة. ومن الطريف أن أحدث دراسة تمت لقياس الأداء البرلماني لرجال الأعمال أوضحت أنهم لم يقدموا استجواباً ولا مشروع قانون واحد في الدورة البرلمانية التي تمت دراستها بما يثير علامة استفهام كبيرة حول ما الذي يفعله هؤلاء في البرلمان، ويلقي بظلال من الشك على دورهم في الإصلاح خاصة حين تتاح لهم مقاعد وزارية في وزارة التكنوقراط الجديدة.

ثم كيف يمكن الحديث منطقياً عن فرص اقتصادية دون إعطاء ثقل مركزي أيضاً للواقع النقابي، أم أن القروض الصغيرة هي

أقرب للرشاوى السيادية لتأجيل إنهيار الطيقة الدنيا الذي سيكون ولا شك مصدر عدم استقرار لا يعلم سوى الله مداه؟

من اللافت أيضاً غياب الربط بين الديمقراطية وتحديات الرأسمالية، أوالديموقراطية وقنوات العدل الإجتماعي، وكيف يمكن ضمان مواطنة متساوية ومتكافئة دون تغيير العلاقات الطبقية (فلنتذكر أن الجل حول الملكية وعلاقتها بالقدرة على المشاركة السايايسية كانت من أبرز جدالات تاريخ الفكر الليبرالي) ناهيك عن تمكين الناس بالفعل لا بالكلام، إذ كيف يمكن أن يتم تداول سلمي للسلطة والحديث عن مشاركة وحرية بدون أن يكون هناك إمكانية مفتوحة وغير مشروطة للصعود الطبقي يتجاوز منطق "مساعدة الفقراء بقروض صغيرة" إلى المساواة الفعلية .

تبدو الإجابات للأسئلة السالفة في حاجة لمراجعة أمرين، الأمر الأول هو : منطق الدولة. والأمر الثاني هو فك الارتباط بين الديمقراطية من ناحية والليبرالية بوجهها الاقتصادي من ناحية ثانية.

فالاصلاح بشكل عام وخاصة السياسي يحتاج لإجابة شجاعة عن سؤال محرج للأنظمة بعض الشيء: ما هو منطق الدولة التي نريد أن يؤدي الإصلاح إلى تكريسه أو تغييره؟

إذ يبدو أننا في خضم الحديث عن الإصلاح نتحدث عن إصلاح الثقافة والسياسة والإقتصاد بل وإصلاح النخبة الحاكمة بل وإصلاح وتأديب المواطنين أنفسهم، ولا أحد يتحدث عن العمود الفقري والحبل الشوكي وهو آلة وفلسفة الدولة ذاتها والمقاصد العليا للسلطة السياسية في هذا الوطن العربي. وأنا لا أقصد النظام بل أقصد وبالتحديد الدقيق : الدولة. إذ أن أحد أهم أدوات التعمية على تهافت مبادرات مثل المبادرة الأمريكية هو استثارة قوى الدفاع، فندافع عن الثقافة (ونؤكد حاجتها للتجديد)وندافع عن السياسة (ونعد بتحسين أداءها) وندافع عن الاقتصاد(ونعد بأن يقوم الخبراء التكنوقراط برفع كفاءته)، ولا أحد يتحدث عن إصلاح "الدولة" وبنيتها وخريطة قوتها وحدود (أكرر "حدود") سلطتها في المساحات المختلفة منطقها (وهو منطق "الحدود" الحقيقي في الخطاب القرآني بالمناسبة)، وكأن إنسحابها من أدوارها كدولة حارسة (داخلياً وإقليمياً) وكدولة رفاهة (اقتصادياً واجتماعياً) وكدولة وطنية (تربوياً وإعلامياً) خيار تم حسمه تاريخياً بلا رجعة وعلينا التعامل معه (أو كما يقول المثقفون هذه الأيام "التعاطي مع") رغم نتائجه الكارثية. لذا فمن اللافت أن وضع قوى الأمن العام ودورها السياسي ومركزية

العسكر لم يتم الإشارة لها ولا هي اليوم جزء من جدل الإصلاح (بل ولا برامج الأحزاب الجديدة تحت التأسيس - وهي ملاحظة طريفة)، ولا يمكن أن يحدث إصلاح دون أن نضع خريطة الدولة ذاتها على طاولة البحث والنقاش بكل طبوغرافيتها وإلا كنا كمن يبني قصراً على الرمال. لكن من الكلام ما هو مباح ومنه ما هو شائك (يقف فقط على أعتاب تعديل الدستور وعينه الناقدة على بند الشريعة لا على بنود تقاسيم السلطة وتقسيماتها)، ومنه طبعاً ما هو مسكوت عنه حكمة، ومنه ما هو غير مطروح للنقاش - البتة (وعلينا اكتشافه لأنه غائب عن تصور العقل وليس مساحات الجدل فحسب).

الأمر الثاني في ملف الاقتصاد المتضخم والذي اختزلته المبادرة في توسيع الفرص الاقتصادية ثم تمخضت عن فكرة القروض الصغيرة بدلاً مما يفرضه الحال هو مراجعة فلسفة الاصلاح الاقتصادي،أي علاقة الديمقراطية بالليبرالية الاقتصادية، إذ يبدو وكأن هناك اقتران مقدس ما بين الديمقراطية والليبرالية الاقتصادية، وهو أمر غير صحيح وغيرحقيقي بالمرة، لذا فإن أية مبادرة لن تسعى مثلاً، بل ولن تقبل، أن تكون الديمقراطية سبيلاً لصعود قوى تُراجع وتبدل "منطق الدولة" الاقتصادي بشكل يعوق الرأسمالية الدولية من الانتشار والتوغل،ولا أن يتم التراجع عن سياسات وبرامج خصخصة الاقتصاد التي اتضح فشلها، فأية صيغة للديمقراطية الإشتراكية مثلاً غير واردة، ليس فقط لتهافت مؤسف ومحزن للأطروحات الاشتراكية العربية القائمة وتراجع تأثير التيار الاشتراكي على أرض الواقع بل أيضاً لأن التغيير ليس هو المقصد بل الاستقرار ومحض الإصلاح الإجرائي الشكلي، وأن يؤدي الإصلاح لبروز تيار إسلامي يتحدى هيمنة السوق العالمي الرأسمالي أيضاً غير مقبول أمريكياً، رغم القاعدة الواسعة من التأييد التي يتمتع بها هذا التيار شعبياً مع كونه "منحلاً" قانوناً حسب وصف السلطات الحاكمة، وهكذا فالمرشح للدعم إما الأنظمة القائمة بعد إجراء عمليات تجميل دقيقة ومحترفة وتدخل جراحي محسوب لضبط الشكل، أو دعم تيارات إسلامية ليس لديها مشكلة مع الرأسمالية(تنظر بانبهار للنموذج التركي رغم افتقاده الجوهر المساواتي للعدل في المال الذي يجب أن يميز أي مشروع إسلامي في أطروحاته وسياساته، ناهيك عن اختلاف التاريخ والجغرافيا السياسيين) ولا مشكلة مع سياسات الخصخصة وتوحش رأس المال وعولمة نفاذيته الاقتصادية والاجتماعية، وهي رؤى اسلامية يفزعني أنها قادرة على أن تسبغ على منظومة الليبرالية الاقتصادية

ستاراً إسلامياً يسحب ـــبغفلة- شرعية الليبرالية السياسية على الليبرالية الاقتصادية وبينهما اختلاف يستحق النظر والتدقيق.

الفريضة الغائبة: من متابعة المبادرات إلى قراءة التحولات

أحسب أن ما نحتاجه هو ألا ننصرف عن الواقع بمناقشة مبادرات، وأن ننظر في الاتجاه المعاكس تماماً لأن الأيام علمتنا أن الغرب يثير الزوابع عادة ليصرف النظر عن شيء يجري في اتجاه مقابل، فيوم أن أعلنت اسرائيل خطر وجود خطط لجماعات متطرفة تسهدف هدم الأقصى بسطت أمامي خريطة العالم العربي ونظرت في مساحات أخرى لأرى ما الذي يتم صرف نظر العرب عنه بتلك التصريحات فكانت الإجابة واضحة تماماً بدون لبس : دارفور.

تأملت أيضاً في الردود التي أوردتها مقدمة الملف على لسان من عارض المبادرة، فوجدت أن من دفع بأن الديموقراطية والإصلاحات السياسية لا تفرض من الخارج)ونحن نرى وجاهة لهذا الرأي) لم يخبرنا ماذ فعل الداخل- سلطة ومعارضة- حتى الآن سوى عقد المؤتمرات واطلاق الشعارات،دون استعداد لخوض معركة بناء الجبهات وتجاوز حزبية الخلافات ونخبوية الطموحات، وأن من قال أن هذه المبادرة لم تناقش - قبل طرحها - مع الحكومات المعنية ناقض نفسه لأنه غالباً ما اتهم هو ذاته تلك الحكومات بالعمالة والخيانة(وهذا أيضاً فيه قدر كبير من الوجاهة) فما مصدر شرعيتها الآن؟ هل هو محض "الهجمة" على المنطقة؟. أما المقولة الثالثة بشأن أن المبادرة قد أهملت أهم قضايا المنطقة و هي القضية الفلسطينية فإن الربط بين الإصلاح وحل القضية ربط يؤجل الإصلاح ولا يفيد القضية الفلسطينية أو العراقية أو الدارفورية بل ويعد بمزيد من الأزمات التي تفرزها سياسات الاستبداد والمركزية ويضيف حلقة مفرغة جديدة للواقع العربي، وأما القول بأن المبادرة لم تراع الفوارق بين الدول العربية فمردود عليه بأن الفوارق لا تغير من إلحاح الحاجة للتغيير في كل الأقطار، وأن الواقع المجتمعي لا شك سيفرض شروطه، وأخيراً القول بأن المبادرة لم تتحدث عن إسرائيل وإصلاحها باعتبارها "واحة الديمقراطية" كما يرى الأمريكان (وهذا افتراء بالطبع لأنها ديمقراطية الإجراءات فقط لكنها عنصرية المنطق واستيطانية السياسة) فأيضاً لا ينفي استبداد الأنظمة العربية ولا يصلح كذريعة لإستمرارها سواء إلتزمت إسرائيل بالديمقراطية أم أهلكتها عنصريتها في

نهاية المطاف.

وبالطبع لا يعني نقد تلك الردود البتة قبول المبادرة أو توقع الخير ممن بادر بها، بل يعني فقط أن علينا أن نطور أفكارنا ومقولاتنا لتصبح جديرة بنا بدلاً من أن تكون بدورها بهذا التهافت بدلاً من أن تدفعها سطحية المبادرة ذاتها إلى مزيد من النقاش الرصين ذو العيار الثقيل لشئون الاصلاح وشجونه.

أيضاً الحديث المتصاعد عن إنتاج نخب جديدة يحتاج إلى حذر بالغ، فمن الذي يقوم الآن بـ"صناعة" تلك النخب؟ فضلاً عن أن كون النخب "جديدة" بل و"شابة" بمفرده ليس ضمانة للديمقراطية والمبادرة والنزاهة، والأنظمة الآن فهمت قضية السن هذه فأصبحت جادة في تقديم وجوه شابة ورموز جديدة لكن هذا لا يعني أنها بالضرورة أقل فساداً أو استبداداً، مثلما أن تقديم وجوه نسائية لا يعني بالقدر نفسه أن تكون هذه الوجوه أكثر ديمقراطية ولا أقل فساداً، وقصة "النخب البديلة" الثقافية والسياسية والاقتصادية تثير توجسي لأنني أيضاً ضد النخبوية كمبدأ، وأرى الحل في حركة شعبوية تطالب بالتغيير وتجيد التجبيه وتدفع الناس للإنخراط في الجهاد الديمقراطي لأنهم جديرون بالحرية والعدل ولأن أبناءهم جديرون بالمواطنة المتساوية والمستقبل الأفضل.

كل القوى إذاً هي في ظني، بدون استثناء، مرشحة للمشاركة في الإصلاح لأن النضال الديمقراطي يجب أن يكون بدوره ديمقراطياً في داخله وبين صفوفه، والكفاح المدني مساحة جامعة ليست حكرا على منظمات وجمعيات وتيارات بعينها، بل أساسه مشاركة واسعة من كافة القطاعات في شتى الجهات الأربع للوطن وعلى كافة الأصعدة ومن جانب كل التوجهات الفكرية، تتفاعل على المستوى "اليومي"، وإلا استبدلنا باحتكار النخب السياسية احتكار نخب مدنية، وانتقلنا من استبداد يقصي المجتمع المدني لاستبداد يتحالف فيه رؤوس الفساد في الدائرتين السياسية والمدنية مع نخب الرأسمالية التابعة الطفيلية، حينئذ ستنتصر الاجراءات ولكن ستموت الديمقراطية، ولن يكون هناك آنذاك عزاء، ولا مدنية.

والله أعلم.

التغيير ودور الجماهير

وائل خليل*

مع بدء الهجوم الأمريكي ضد العراق في ٢٠ مارس ٢٠٠٣ اندلعت في منتصف النهار مظاهرة حاشدة في ميدان التحرير، استمرت منذ الظهيرة وحتى منتصف الليل، وجمعت ما قدره البعض بما يزيد عن ٥٠ ألف متظاهر. في البداية حاول الأمن قمع المظاهرة، ولكن مكانها، وحجمها الذي فاق أي من مظاهرات مناهضة الحرب التي سبقتها، أجبراه على التراجع.

في اليوم التالي، ٢١ مارس ٢٠٠٣، كان رد فعل النظام مختلفا. المظاهرات التي بدأت في الأزهر عقب صلاة الجمعة ووجهت بالقمع الشديد، بينما تحول ميدان التحرير، منذ الظهيرة وقرب موعد المظاهرة التي تم الاتفاق عليها في اليوم السابق، إلى منطقة محرمة على المواطنين حيث جرى اعتقال العديد منهم لمجرد تواجدهم في الميدان. تجمع المتظاهرون في مناطق مختلفة من وسط الميدان في مظاهرات صغيرة متعددة استمرت في الكر والفر مع قوات الأمن حتى تجمعت قرب المساء في مظاهرة حاشدة في ميدان عبد المنعم رياض قرب التحرير المحاصر من قوات الأمن. وهناك حدثت المواجهة، حيث هوجمت المظاهرة بعنف من قبل قوات الأمن التي نجحت في تفريقها.

في هذا اليوم جاوز عدد المعتقلين ١٥٠٠ وهوجم الحزب الناصري في شارع طلعت حرب واقتحمت نقابة المحامين وألقى القبض على العشرات ممن كانوا في حديقة النقابة. وفي الأيام القليلة التالية اعتقل العشرات من منازلهم ومن بينهم أعضاء في مجلس الشعب وصحفيين وطلاب وموظفين. لقد أدركت الدولة أن قوة القمع لابد وأن تتجاوز

* باحث مصري .

زخم الحركة الجماهيرية حتى تتمكن من السيطرة عليها.

بعد ذلك، وفي ٢٤ مارس ٢٠٠٣، أصدر نادي القضاة المصري بيانا تاريخيا كانت مقدمته كالتالي:

"قضاة مصر.. قد تدارسوا العدوان الجاري على أمتهم العربية والإسلامية في فلسطين والعراق، ودوافعه الاستعمارية والصهيونية المعلنة..، ورغبة المعتدين الصريحة في إعادة تشكيل المنطقة تحقيقا للهيمنة الإسرائيلية.. وحماية للمصالح الأمريكية بزعم نشر الديمقراطية والحرية، وتخليص الأمة من حكام مستبدين يستمرون في كراسيهم مدى حياتهم ثم يورثونها، ويزورون الانتخابات ويحكمون بقوانين استبدادية واستثنائية، وتدارس القضاة الموقف العظيم لشعوب هذه الأمة وفي مقدمتهم شعبي فلسطين والعراق.. وكذلك موقف الحكومات العربية الذي يكتفي في الأغلب بإعلان رفض العدوان قولا، وكبت شعوبها عملا، تدارس القضاة كل ذلك وانتهت مداولاتهم إلى ما يلي:- أولا: إن أبرز أسباب هذه المحنة هو وهن الأمة، فلا كرامة ولا حرية لوطن لا يحمي كرامة وحرية مواطنيه، وإن تعطيل الديمقراطية الحقيقية خطأ جسيم يكاد يرقى إلى مرتبة قتل الأمة عمدا، وتمكين عدوها منها..."

تجدر الإشارة هنا أن الفكرة الرئيسية في بيان القضاة - "القمع والاستبداد يمكنان عدو الأمة منها" أصبحت في تلك الفترة، خاصة بعد تهاوي نظام صدام المستبد أمام الغزو الأمريكي، قاسما مشتركا في العديد من الكتابات والمواقف. فلقد أثبتت التجربة أن الأنظمة الديكتاتورية، حتى تلك التي تعلن عدائها للإمبريالية، غير قادرة على الدخول في مواجهة حقيقية. ومن ثم تنامى الشعور بأن الأمور لم يعد ممكنا أن تستمر على عهدها السابق.

الخلاصة أن دعاوى التغيير و"الإصلاح" لم تأت، كما ادعى كثيرون، على يد "الصديق" الأمريكي ولا عبر مبادرته للشرق الأوسط الكبير. على العكس، الحقيقة هي أن الحركة السياسية المصرية المناهضة للحرب، وغالبية القوى المعارضة في هذا البلد، وصلت عبر تجربتها لاستنتاج أن التغيير ضروري لكي تصبح الشعوب قادرة على تحقيق ما فشلت الأنظمة فيه - أي على التصدي للهيمنة الأمريكية ولإسرائيل.

الشرق الأوسط الكبير؟

وفي هذا السياق يجب وضع المبادرة الأمريكية عن الشرق الأوسط الكبير في حجمها الحقيقي. فالمبادرة في شكلها الأول كما نشرتها صحفية الحياة في فبراير ٢٠٠٤

أو شكلها الأخير كوثيقة مقدمة من الإدارة الأمريكية لاجتماع الدول الثمانية الصناعية في يونيو ٢٠٠٤، لا تعدو كونها مقترح لتوجيه الدعم المالي و"التقني" من تلك الدول لصالح برامج ترى الإدارة أنها ستقتلع "الإرهاب" و"التطرف" من المنطقة: تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح، بناء مجتمع المعرفة وتوسيع الفرص الاقتصادية، ولا حديث هنا عن العدل أو المساواة أو حتى حقوق الإنسان. في حقيقتها المبادرة محاولة لإقناع الناخب الأمريكي، خاصة اليميني، بأن حكومته لا تقف ساكنة في مواجهة الخطر القادم من الشرق الأوسط الذي من المفترض أنه السبب وراء هجمات الحادي عشر من سبتمبر.

الولايات المتحدة لا تريد ديمقراطية في الشرق الأوسط. نذكر أنفسنا أن أمريكا أصبحت في منطقتنا هي العدو الأول للجماهير نتيجة تأييدها غير المشروط للصلف والعدوان الإسرائيليين ونتيجة حربها العدوانية ضد الشعب العراقي. فهل يعقل والحال هكذا أن تريد ديمقراطية في المنطقة الوحيدة في العالم التي تكتسب فيها القوى السياسية شرعيتها بقدر مناهضتها للسياسيات الاستعمارية الأمريكية. الحقيقة أن الديمقراطية كما تفهمها الولايات المتحدة هي الاسم الحركي لليبرالية الجديدة وللتأييد غير المشروط للسياسات الأمريكية. ولننظر لمثل فنزويلا، حيث أيدت إدارة بوش الانقلاب العسكري ضد الرئيس المنتخب مرتين هوجو شافيز، ولم تتراجع إلا بعد هزيمة الانقلاب أمام غضب الشعب الفنزويلي.

عن أي ديمقراطية تتحدث أمريكا؟ من أيد حربها ضد العراق؟ لقد ذهبت مع حليفاتها لحرب عارضتها الشعوب كما لم تعارض حربا من قبل. فقد وصلت معدلات رفض الحرب في أسبانيا إلى ٩٠ في المائة. ورغم ذلك أصر أثنار على التحالف مع أمريكا. أما في بريطانيا، فقد عارض الحرب أكثر من نصف الشعب البريطاني حتى اضطر توني بلير للكذب على شعبه وعلى حزبه لكي يتحايل على تعاظم حركة معارضة الحرب.

تهافت المبادرة الأمريكية لا ينافسه سوى تهافت الأنظمة وعلى رأسها النظام المصري. فقد أصيبت بالفزع من التغيير الظاهر في موقف الصديق الأمريكي، فاندفعت محتجة على "التدخل" في شئونها الداخلية، وكأنها مستقلة فعلا عن التوجيهات الأمريكية. ثم بعد ذلك تعالت "بطريق الصدفة" الدعاوى عن "أننا بدأنا مسيرة الإصلاح منذ زمن"، أو "أن الإصلاح والديمقراطية سيأتيان بالإسلاميين للحكم"، أو "أن الإصلاح لا يمكن يأتي من الخارج". الطريف هنا أن

الصورة الأخيرة للمبادرة الأمريكية تتجاوز هذه النقطة حين تؤكد على أهمية الإصلاح من الداخل وعلى خصوصية كل دولة، كما تشيد بإعلان الإسكندرية وتقتبس منه في أكثر من موقع!

مبادرات الخارج ومبادرات الداخل

رد فعل آخر على المبادرة الأمريكية جاء على شكل عدد من الفعاليات والمبادرات المحلية والإقليمية نخص بالذكر منها مؤتمر الإسكندرية، ووثيقة "نحو الاستقلال الثاني" والتي صدرت عن اجتماع لعدد من المنظمات غير الحكومية عقد في بيروت، ومبادرة الإخوان المسلمين في مصر. لن ندخل في تفاصيل تلك الوثائق والمبادرات واختلافاتها، إلا أنه تجدر بنا الإشارة إلى ضعف أساسي بها. فالمبادرات في شكلها الحالي هي مجرد مجموعة من الأفكار المجردة التي لا غبار عليها والخاصة بالحريات وحقوق الإنسان. ولكن القضية ليست في طرح سؤال "ماذا"، ولكن في طرح سؤال "من" وسؤال "كيف". بعبارة أخرى: أي قوى منوط بها تنفيذ تلك البرامج؟ وما هي الوسائل المثلى لتنفيذها؟

في غياب إجابة واضحة للأسئلة حول طرق وأدوات تنفيذ برامج الإصلاح أو التغيير تصبح المبادرات مجرد نصائح أو مشروعات معروضة على النظام الحالي. أما الجدل الزائد حولها، دون تحديد طبيعة القوى السياسية والاجتماعية المرشحة للقيام بها، فهو يعكس تراجعا للخيال السياسي حتى بات الأمر يبدو وكأن أي تغيير لا يمكن إلا وأن يأتي من داخل النظام أو أحد أجنحته.

في رأي كاتب هذه السطور أن أي تغيير غير ممكن دون نضال حقيقي، ودون انخراط قطاعات واسعة من الجماهير في هذا النضال. الجماهير هي صاحبة المصلحة الأولي في التغيير، وهي وحدها القادرة على الدفع بهذا التغيير لأقصى مدى. فهي التي تعاني بالأساس من الفقر وتدني المعيشة، من التعذيب والإهانة في السجون وأقسام الشرطة، من الموت في القطارات وعلى أسفلت الشوارع وتحت أنقاض العمارات المنهارة.. من المرض وغياب الرعاية الصحية واختفاء الدواء ومن انهيار التعليم وتسمم التلاميذ وعمالة الأطفال.

لو اتفقنا على ذلك فلابد أن يرتبط أي مشروع للتغيير بتقديم مكاسب اجتماعية حقيقية لجموع المواطنين. وهذا الأمر هو النقيصة الثانية لكل مبادرات وفعاليات الإصلاح الحالية. فهي جميعا قد حصرت نفسها في إطار سياسات السوق والتنمية الرأسمالية. وبالتالي فالتغيير المطروح لن يواجه الإفقار المستمر والتدني المطرد

لمستويات معيشة الغالبية العظمى من العمال والأجراء والكادحين. وكأننا ندعو الجماهير للمشاركة وتقديم التضحيات من أجل الإصلاح الديمقراطي ثم بعد أن يتحقق نطلب منها أن تعود لحياة الفقر والبطالة وأن يستمر الوضع على ما هو عليه.

والسؤال هنا: هل الغرض من التغيير المطلوب هو إنقاذ الرأسمالية المحلية من يد الحكام الحاليين؟ أم إنقاذ الجماهير من الاثنين؟

وقد يرد أحدهم قائلا لنناضل أولا من أجل المطالب السياسية وبعدها نبدأ نضالنا الاجتماعي. والرد هنا أن خبرات القرن العشرين بكاملها تؤكد عقم وفشل هذا المنطق. فمن أسبانيا ١٩٣٦ وحتى إندونيسيا ١٩٩٥ كان تراجع النضال الاجتماعي سببا في هزيمة الثورات أو نجاحها في تبديل الأشخاص وبعض السياسات واستمرار الأوضاع كما هي للغالبية العظمي من الجماهير. هل نريد التغيير لمجرد استبدال سوهارتو بميجاواتي؟ انظر مثلا إلى النضال العظيم الذي استمر عشرات السنين في جنوب إفريقيا ضد حكم الفصل العنصري والذي قدم فيه المناضلون السود التضحيات الجسام. اليوم وبعد عشر سنوات من حكم السود لا تختلف الحياة كثيرا بالنسبة للغالبية العظمى من المواطنين السود عما كانت عليه من قبل فالثروة مازالت في أيد الأقلية البيضاء بينما ترزح الأغلبية السوداء تحت وطأة الفقر والعنف والمرض.

الدور المحوري للجماهير لا يعني أنه على القوى السياسية والمثقفين وأقليات ناشطة أن تجلس ساكنة في انتظار الهبة الشعبية القادمة، وكذلك لا يعني اللجوء للغرف المغلقة لتحضير البيان الأول للثورة. على تلك القوى أن تشتبك مع نضالات الجماهير وأن تطرح مبادراتها النضالية على تلك الجماهير. فالسنوات القليلة الماضية تشير لتصاعد المزاج النضالي للجماهير وللأقليات الناشطة والقوى السياسية: من دعم الانتفاضة ومناهضة الحرب الأمريكية على العراق، إلى مواجهة شركات النظافة الأجنبية وحكومة الجباية وشركات المحمول. ومؤشرات المرحلة المقبلة تشير إلى أن هناك معارك عديدة قادمة يجب أن نحشد الصفوف ونعبئ أوسع قطاعات من الجماهير لخوضها فعلى سبيل المثال هناك المعركة من أجل إعادة الدعم للفقراء ووقفه عن الأغنياء والرأسماليين (في شكل الإعفاءات الضريبية والجمركية وغيرها)، ومعركة الدفاع عن مجانية التعليم التي ينوى النظام "إعادة النظر فيها"، ومعركة مناهضة التعذيب ضد السياسيين في السجون ومقرات أمن الدولة و ضد المواطنين في

أقسام الشرطة، وغيرها معارك كثيرة. كل هذه المعارك لن تخاض على صفحات الجرائد وفي المؤتمرات والندوات فحسب، بل إن ساحتها الرئيسية هي الشوارع وفي مواجهة قوات الأمن المركزي وأمن الدولة. فبديهي أنه على أي قوى سياسية تسعى لأن تلعب مؤثرا أن تقدم التضحيات اللازمة لتنال ثقة الجماهير.

على أي دعوة للتغيير أن تجيب على أسئلة من نوع "تغيير بمن؟" و"كيف؟" و"من أجل ماذا؟" تغيير من أعلى بالمؤتمرات والورش من أجل "حكم صالح" فحسب، أم من أسفل بنضال الجماهير من أجل الحرية والعدل والمساواة. وفي منطقتنا، فسالتغيير القادم لن يولد إلا من رحم النضال ضد الإمبريالية في فلسطين والعراق، وضد الاستبداد والقمع وقانون الطوارئ وأمن الدولة، وضد سياسات الإفقار والاستغلال.

مشكلة أبيي...
الأبعاد التاريخية ومستقبل النزاع

د. أبو القاسم قور*

تمثل منطقة (أبيي) محوراً هاماً وأساسياً فى منظومة الحرب والسلم بالسودان خاصة فى العشر سنوات الأخيرة. إذ لم تعد (أبيي) قرية صغيرة تقع على الجزء الجنوبي لولاية غرب كردفان، بل أضحت مفهوماً شاملاً ذو أبعاد استراتيجية، وسياسية، يشمل كل ما يمكن أن نطلق عليه اليوم محافظة (أبيي) بأبعادها الأيكولوجية والطبوغرافية والديموغرافية.كما اتخذت أبيى حيزا كبيرا فى مسيرة مفاوضات السلام بين حكومة السودان والحركة الشعبية لتحرير السودان ٢٠٠٣-٢٠٠٤م لدرجة ظن معها المراقبون أن أبيى قد تسببت فى تباعد الخلاف بين طرفى التفاوض. وبتوقيع اتفاقية نيفاشا بين حكومة السودان والحركة الشعبية لتحرير السودان فى مايو ٢٠٠٤ تدخل منطقة أبيى مرحلة اختبار حقيقى للتعايش السلمى بين مجموعتين قبليتين ربطت بينهما العلاقات التاريخية فى جيرة فريدة منذ نهاية القرن السادس عشر. هذه الفترة الجديدة هى فترة حاسمة ذلك لوقوع المنطقة بين طرفى استقطاب تبرز ملامحه فى تنامى الوعى بالهوية الافريقية لدى قبيلة الدينكا نقوك ومحاولة السلطة المركزية بالخرطوم استقطاب مجموعة العرب (قبائل المسيرية). هذا الاستقطاب المعزز لصدام ثقافتين أحدهما عربى اسلامى والآخر أفريقى مسيحي/ وثنى يرشح منطقة أبيى الى انفجار جديد من شأنه تقويض الاتفاقية أو تسريع مكينزم الانفصال بين الجنوب والشمال. لكل ذلك يحاول هذا المقال إلى قراءة تاريخية لمشكلة أبيى ثم محاولة النظر الى احتمالات ومآلات هذه المنطقة فى ظل اتفاقية نيفاشا.

* أستاذ النقد ومنسق مركز ثقافة السلم-جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا والعضو المشارك بمعهد فض النزاعات الأمريكي/ الخرطوم.

الموقع الجغرافي

تقع منطقة أبيي فى الجزء الجنوبى الغربى من ولاية كردفان بغرب السودان، بين خطى عرض ٣٠,٤ ؛- ١١,٥؛ غرب وخطى طول ٢٧,١٠؛ - ٣٠ ؛ شرق، وتحد هذه المنطقة من الناحية الشرقية بولاية (واراب)، وجنوباً بولاية شمال بحر الغزال، وغرباً بولاية جنوب دارفور.

فى مساحة تبلغ خمسة وعشرين ألف كم٢ . أكبر أنهار هذه المنطقة هو بحر العرب أو بحر (كير) بلغة الدينكا، والذى يجرى مصبه وفقا لهطول الامطار من الشرق إلى الغرب، أو العكس. يسكن الجزء الشمالى عدد كبير من القبائل مثل عرب المسيرية الحمر (العجايرة) الذين يتوغلون جنوبا فى الصيف، وقبائل (المعاليا) وهى مجموعة ريفية تعيش عند الاطراف الشمالية، وبعض القبائل الصغيرة مثل)البرقو) و(الداجو) و(الفلاتا). لكن يمثل عرب)المسيرية الحمر) الغالبية العظمى لسكان هذه المنطقة.

تقدر أعداد الدينكا (نقوك) بحوالي ٣٨,٥٠٠ ألف نسمة حسب تعداد عام ١٩٥٦ ، أما المسيرية فيقدرون بـ ١٠٢,٠٢٩ ألف نسمة حسب تعداد ١٩٥٦ م.

أولا :قبيلة الدينكا (نقوك)

تتكون قبيلة الدينكا (نقوك) من تسع أفرع وهى: أبيور، أجيل، اللى، ماجور، أديل، أشوينق، أشاك، بنقو، ماريق.

ويقدرون بـ ١١٪ من مجموع سكان السودان و ٥٠,٤٪ ٪ من سكان جنوب السودان"(١). ويسمى كل فرع منها (وت)، وتعادل فى اللغة العربية كلمة (عمودية) من عمدة، ويرأس كل منها زعيم (بنج) بلغة الدينكا ويعادل بالعربية الـ (عمدة) " وينقسم كل فرع إلى (شياخات) لكل منها زعيم يعادل ما يسمى بالشيخ لدى العرب"(٢). ويمتاز الدينكا برشاقة وجمال الجسم والشراسة فى القتال. وهم يرعون الأبقار، أى من الممكن ان ينطبق عليهم المصطلح (بقارة).

المسيرية الحمر (العجايرة)

يعيش معظم افراد هذه القبيلة فى شكل رعاة ابقار، أو مجموعات ريفية تتركز فى مناطق (الميرم)، (المجلد) و(بابنوسة) ، لكن الغالبية العظمى هم عرب رحل (بقارة). ويتكون المسيرية الحمر من بدنتين هما (الفلايتة) و(العجايرة) لكن حتى يومنا هذا لا يعرف حقيقة الرابط القبلى بين العجايرة والفلايته (أعني من ناحية النسب) وتنقسم كل مجموعة من هاتين إلى خمس عموديات صارت بعد ذلك إمارات، فالعجايرة على سبيل المثال ينقسمون إلى (أولاد كامل)، (الفيارين)،)المزاغنة)، (الفضلية)، (أولاد عمران)، وكذلك تتكون كل مجموعة من هذه

المجموعات من عدد من (خشوم البيوت) على رأس كل (خشم بيت) يوجد شيخ، وتجمع على مشيخات، وخشم البيت أيضا ينقسم إلى عدد من (أولاد الراجل) وعلى رأس كل منها (ضامن أو عميد الأسرة). وهذا الشكل الادارى القبلى استفاد به المستعمر فى وضع (الإدارة الأهلية). إذ لازال مجتمع المسيرية الحمر يدار من قبل الإدارة الاهلية الأمر الذي أبعدهم من أسباب التمدن وكرس فيهم القبلية والتخلف الاجتماعى. ولازالت السلطات السودانية مثل حكومة الانقاذ الوطنى تعمل على محاباة أفراد الأدارة الأهلية، متخذة من ذلك مكيدة لأبعاد المتعلمين والنيرين من أفراد العجايرة والفلايتة.

فى تاريخ وطبيعة الصراع

ترجع أسباب الصراع بين قبيلتى الدينكا نقوك والمسيرية الحمر إلى التنافس فى سبل كسب العيش (الرعى) ، وعلى الموارد والمصادر الطبيعية الشحيحة فى تلك المنطقة ذلك بذنب اهمال السلطات والحكومات المتتالية لموضوع التنمية فى منطقة أبيى.هذا بالطبع بالاضافة الى تفشى الجهل والتخلف الاجتماعى إذ أن منطقة أبيي -بحر العرب لم تحظ بأى مشروع تنموى كفيل بتطوير حياة هاتين المجموعتين إلى الأفضل، وتلعب التحولات السياسية السودانية دوراً كبيراً ينعكس على منطقة بحر أبيي- بحر العرب. بل ربما أصبحت هذه المنطقة نموذجا فعليا وحيويا لدراسة أثر الحرب على حياة الناس وثقافتهم وانعكاس ذلك على طبيعة حياتهم وتفكيرهم وقيمهم. ومن الملاحظ أن الصراع فى منطقة ابيي ـــ بحر العرب يؤثر سلبا وايجابا تبعا لحركة الشد والجذب بين السلطة السودانية وحرب جنوب السودان.

فالباحث عن أسباب هذه المشكلة، يجدها فى الغالب الأعم أسباب نزاع تقليدى، سرعان ما يتطور ذلك النزاع الى قتال. وتكاد تكون ستينيات القرن الماضى نقطة فارقة فى تطور قضية أبيي والصراع بين قبيلتى الدينكا نقوك والمسيرية الحمر. لكن أول إشارة واضحة لهذه القضية فى إطارها هو عام ١٩٦٤ " كتب المحاضر الجامعى، عبد الباسط سعيد من أبناء المسيرية، الذى عين فيما بعد وكيلا مساعدا فى وزارة السلام فى حكومة الصادق المهدى، التى تلت حكومة النميرى، كتب مقدماً سرداً مفصلا يستحق عليه الثناء عن التطور فى العلاقة بي الانقوك والحمر، وربطها بالمواجهة بين الشمال والجنوب. وكان يعزى العدوان بين الانقوك والمسيرية لحادثين: الأولى هجوم الأنيانيا فى سبتمبر ١٩٦٤ على المدينة الجنوبية (قوقريال) بمديرية بحر الغزال حيث كان يقيم بعض المسيرية العرب التجار والثانية حدثت فى السادس من ديسمبر

١٩٦٤، عندما اشتبك الشماليون والجنوبيون فى الخرطوم بسبب إشاعات صاحبت تأخير عودة وزير الداخلية الجنوبى كلمنت أمبورو من زيارته للجنوب (فى مهمة للوقوف على حقيقة الاوضاع وإبداء حسن النية). إذ بسبب تلك الحادثة، فر عشرات الجنوبيين من الخرطوم إلى الإقليم الجنوبى ومعهم روايات تدعو للإحباط عن مجزرة الأحد للجنوبيين فى الخرطوم(٣)" هذه أول علامة واضحة لتحول طبيعة العلاقة بين هاتين القبيلتين الى صراع متخذا من حرب جنوب السودان وتعقيدات الخطاب السياسى السودانى اصلا له كما يرى فرانسيس دينج مجوك. فكل النزاعات التى سبقت ذلك لاتعدو كونها مناوشات وحروب تقليدية أصلها الصراع والتنافس على مصادر الطبيعة من عشب وماء. والواضح ان لبسا تاريخيا لابد من توضيحه وهو أن الهجوم على منطقة (قوقوريال) لم يتم بواسطة دينكا نقوك بل بواسطة قوات الأنانا ٢ التى تشمل أفرادا لقبائل متعددة من الدينكا والقبائل النيلية. لكن العرب الحمر لا يميزون بين هذا وذاك فهم يرون الدينكا كتلة واحدة، وإن الدينكا الذين يعيشون معهم فى قوقريال قد خانوهم فقتلوا الاطفال والشيوخ وسبوا النساء واستولوا على كل أبقارهم، فما كان منهم إلا أن قاموا بحملات الثأر بصورة تستهدف كل من يجدونه من الدينكا وهكذا فقد الجانبان أعدادا كبيرة من الابرياء. وفى هذا الصدد يقول عمر سليمان "ظلت منطقة أبيي تتبع إداريا لمركز غرب كردفان وظلت القبيلتان تنعمان بعلاقة متطورة واستقرار أمني وإدارى. عند اندلاع حركة التمرد فى العام ١٩٥٥م كان الدينكا المختلطون بالعرب بعيدون كل البعد وقصد المتمردون لإفساد الجو السلمى المعاش فى المنطقة، وبدأت حركات التحريض وسط الشباب. وبدأ يدب فتور الحماس السابق فى العلاقات البينية وساعد فى إزكاء روح العداء بعض الشباب وأبناء بيت الناظر دينج مجوك. كانت نقطة التحول الخطيرة فى عام ١٩٦٤م عندما قام المتمردون بالقرب من (ميوم) بقتل بضعة من شباب عرب المسيرية كانوا يتاجرون بالأبقار وسلبت أبقارهم. وحدثت حوادث نهب وسلب فى مناطق)قوقريال) لعرب المسيرية الموجودون هناك حتى قام السلطان (مشير ريحان) باطلاق سراح الاسرى من المسيرية من رجال ونساء وإرسالهم إلى المجلد فكان لمنظرهم وحالتهم المثيرة للشفقة قد أدت إلى إثارة الشعور العام عند المسيرية، وقام بعض شباب العرب المسيرية من (الكلابنة) خشم بيت (اولاد كامل) برد انتقامى قتلوا فيه اثنين من شباب الدينكا (حجير) على الرقبة بالقرب من (شقى) وطارت اشاعة بان يد أحدهما قطعت وضربت بها النقارة مما أثار الشعور العام عند الدينكا نقوك. وفى مارس

١٩٦٥ م وعند الفجر قام الدينكا نقوك بهجوم ضد (اولاد عمران) من المسيرية على امتداد الرقبة الزرقاء وقتل عدد ١٤٢ من العرب فى ذلك الهجوم واثناء انشغال الحكومة باعمال الاغاثة للعرب المنكوبين نظم العرب حملة انتقامية استهدفت منازل الدينكا التى تم حرقها على طول الرقبة الزرقاء وكذلك حوادث انتقامية فى مدينة بابنوسة وقد تم التوصل لعقد مؤتمر للصلح فى اعقاب هذه الحوادث فى أبيي(٤)"

بلغت أحداث الستينات درجة من الفظاعة والعنف من الطرفين كفيل باحداث شرخ نفسى، ويتجلى هذا الشرخ فى لغة فرانسيس التى جاءت منحازة ولاتخلوا من تعاطف مع افراد قبيلته فيقول" وهكذا تسلل عدد من الاشخاص وهجمت جماهير غفيرة من النساء والاطفال على مركز الشرطة حيث التجأ الجنوبيين طلبا للحماية، وتم ذلك بايوائهم داخل الغرف المتوفرة فى مركز الشرطة. حملت النساء العربيات وأطفالهم جاز الكيروسين وصبوه على الجنوبوين وأشعلوا فيهم النيران. وعندما وصل مفتش الحكومة المحلية للمركز بعد الظهر، كان كل شئ قد انتهى. كانت النار مازالت تتقد على الجثث المحترقة داخل الغرف، بينما كان رجل الشرطة المسئول عن المركز وناظر المسيرية يجلسان تحت شجرة أمام مركز الشرطة. ورفض سكان بابنوسة المساعدة لإطفاء الحريق، ولم يكن هناك حل سوى ترك النيران لتكمل مهمتها، وتم احراق اثنين وسبعين جنوبيا حتى الموت(٥)". وعلى الرغم من تركيز فرانسيس دينق على هذه الحادثة بوصفها مؤامرة مدبرة بين السلطات المحلية المتمثلة فى الشرطة وأفراد الادارة الاهلية مثل بابو نمر مع المواطنين، لكن الدراسة الواقعية تتطلب النظر الى واقع المنطقة المتخلف من حيث وسائل الأمن عامة، فقوة رجل شرطى واحد لاتكفي لصد هجوم جماهيرى شاركت فيه الاطفال والنساء. كما أن مدينة بابنوسة تفتقرلأدنى الاحتياطات الأمنية لصد ومكافحة الحرائق لكن لا شك أن الأسلوب الذى تمت به هذه المحرقة كان كفيلا بتوسيع شقة الخلاف بين المثقفين من أبناء الدينكا نقوك والمسيرية الحمر عجايرة. خاصة وأن بعضاً من اسر المتعلمين من ابناء الدينكا قد تم حرقهم فى تلك الواقعة الفظيعة مثل "والدة أحمد اللور الذى يعرف اليوم بدينق اللوار أحد قادة المكتب التنفيذى للحركة الشعبية لتحرير السودان. بقيادة جون قرنق(٦)". هذه الاحداث التراجيدية من الطرفين كان لها أثر كبير فى تطور الحرب والصراع بين القبيلتين بعد أن بدأت حركة التمرد فى جنوب السودان تنفذ عمليات عسكرية تستهدف قتل الأبرياء ونهب قطعان الماشية ثم إلصاق التهمة فى الأبرياء، وهنا نقطة جديرة بالتوضيح وهى

توظيف حركة التمرد لعنصر الإشاعة بين أفراد القبيلتين لتأجيج الصراع بينهم واضعة المنطقة كلها فى حالة عدم استقرار لتنفيذ مشروعها، ولم ينج افراد قبيلة الدينكا نقوك من هجمات قوات الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق، فكثير ما قامت بنهب أبقارهم بعد قتلهم.

ازدادت الحـــرب بين الطرفين على اثر عملية اخرى قام بها الدينكا الانقوك فى جهات بحر العرب فى عام ١٩٧٢م ابيدت فيها أسرة كاملة من أسر قبيلة المسيرية الحمر كما وقعت اعمال عنف اخرى فى عام ١٩٧٧ . أدت الى تعقيد الاضطرابات فى المنطقة، لتنفجر فى النهاية الى عنف واسع النطاق، استعمل فيه العرب أسلحة حديثة ليوقعوا دمارا عظيما بارواح الدينكا وممتلكاتهم. وكان لابد لقوات الأمن وسلطات كردفان أن تشترك فى ذلك وقد بلغت درجة العنف بين العرب المسيرية والدينكا الانقوك ذروتها فى مايو ويونيو ١٩٧٧، عندما ادت سلسلة من المناوشات، الى موت عدة مئات من الضحايا من كل جانب. بلغ مسلسل العنف مداه، عندما داهم العرب ثلاث شاحنات محملة باعداد كبيرة من الدينكا العزل القادمين من مدن الشمال، وكان من بينهم مايقارب المائة قتيل من الدينكا(٧)"

التطورات السياسية للحرب

بعد عام ١٩٨٠ دخلت والصراعات بين قبيلتى الدينكا نقوك والحمر (العجايرة) مرحلة جديدة من حيث الكم والكيف، الوسيلة والأسباب، وبعد قيام الحركة الشعبية لتحرير السودان تخلت قبيلة الدينكا نقوك عن حركة الانانيا، وانضمت الى الحركة ذات القاعدة العريضة.

وبذنب هذا التصعيد والدعم الكبير الذى وجده الانقوك من قبل قوات جون قرنق، برزت لأول مرة فى نهاية السبعينات قيادات عسكرية من ابناء العرب المسيرية تعمل على تدريب واعداد ابناء الحمر (البقارة الرحل) لمواجهة عدوهم فى شكله الجديد ، فظهر مصطلح قوات)المراحيل) لأول مرة، وهى القوات التى تحمى مراحيل وأماكن الرعى من هجمات قوات الحركة الشعبية لتحرير السودان ونهب أبقار العرب تحت غطاء الانقوك ذات التدريب والمزودة بالاسلحة الفتاكة مثل)الكلاشنكوف) و (الجى أم ٣) بل ترك العديد من ابناء عرب المسيرية الحمر مناصبهم العسكرية ليعودوا الى وطنهم لمباشرة تدريب وقيادة ابناء قبيلتهم فى مواجهة قوة جديدة مدربة تنتمى الى حركة التمرد فى جنوب السودان. وهكذا دخلت منطقة أبيي - بحر العرب/ الكير مرحلة جديدة من النزاع المسلح وثقافة العنف. مرحلة جديدة تخلت فيها الأطراف عن الوسائل القديمة لفض النزاعات،

وانتشر السلاح الجديد اذ بلغ " بين قبيلة المسيرية الحمر وحدها ٣٠٠٠ قطعة سلاح حديث(٨)" وهذا بالطبع عدد ليس قليلا وسط مجتمع مدنى بدوى، فهو كفيل بخلق نوع من الفوضى والخسائر بين قبائل الحمر أنفسهم.

التدابير والمعالجات السابقة للصراع

يقول عمر سليمان " انقسمت التدابير لمعالجة المشكلة إلى محورين أساسيين المحور الأول وكان يمثل طابع المعالجات قبل اتفاقية أديس أبابا فقد عنى بمعالجة النزاع القبلى والاجتماعى.

أما المحور الثانى وهو يمثل الجهد المبذول فى فترة مايو فقد اهتم بإيجاد(٩) المعالجات الادارية والسياسية.

هناك مؤتمرات عديدة تم عقدها لمعالجة الاحداث التى وقعت بين المسيرية الحمر والدينكا نقوك مثل مؤتمر أبيي الاول، والثانى وأبيمنم، وكادقلى، والابيض لكن من الملاحظ أن كل تلك المؤتمرات لم تركز على آليات مستمرة لفض هذا النزاع بل ركزت غالبيتها على التعويضات والصلح، وحصر الانفس، والمال، وتحديد الديات، والتعويضات، والاهتمام بمراحيل، ومسارات الرعاة على اراضى المزارعين المقيمين، واستقرار قبائل الرحل فى المشاتى والمصائف بالاضافة الى توزيع الاراضى بين المرعى، والمزارع وتحديد مواقيت دخول الرحل لمناطق البحر. كما عملت المؤتمرات على قيام مؤتمرات سنوية للوقوف على التدابير المتخذة لمنع وقوع الاحداث ، والوقاية منها ومتابعة تنفيذ مقررات المؤتمرات السابقة وتكوين الآليات(١٠).

ولأن مسألة السلام مسألة متداخلة وتحتاج الى معرفة عميقة بالأبعاد القبلية، والسياسية، والثقافية، والتنموية، والنفسية كان مصير كل المؤتمرات الانهيار أو الفشل التام بذنب اختلاف الرؤى والحلول ومن تلك المؤتمرات مؤتمر أبينم الذى تم عقده فى عام ١٩٧٤ بمنطقة أبيمنم على بحر العرب حيث تلتقى مديريات كردفان واعالى النيل وبحر الغزال، ويعتبر من اشهر المؤتمرات حيث عنى بوضع المعالجات الوقائية وتنظيم العلاقات وتنسيقها وتكونت اجندة مؤتمر ابيمنم من الموضوعات التالية:

١- تنفيذ قرارات مؤتمر الأبيض وابيمنم وابيي.
٢- الدية والتعويضات الخاصة بين المسيرية والنوير.
٣- موضوع المرعى ومناهل المياه وطرق مسارات القبائل.
٤- مناقشة الحوادث التى بدأت فى فبراير ١٩٧٣م وادت الى اشتباكات بين المسيرية والنوير، والنوير وأم بررو من جهة اخرى.

٥- حوادث السلب والنهب بين القبائل فى المديريات الثلاث.
٦- مناقشة موضوع فلاتة أم برورو.
٧- أى مواضيع اخرى يراها المؤتمر.

وبعد تداول فى هذه المواضيع استمر لمدة ٣ أيام اصدر المؤتمر بيانه الختامى الذى جاء فيه: (انعقد هذا المؤتمر التداولى لتنظيم العلاقات وتنسيقها بين التجمعات القبلية لعرب المسيرية الحمر والنوير والدينكا على أساس جديد يراعى المصالح الذاتية لكل منهما والمرتكزة على حقائق البيئة ليس فى اطار القبيلة الضيقة الا وهو الاطار الاقليمى المعتمد على المواطنة مبدأ، واحتياجات الانسان والحيوان اساسا وعلاقتهم بالارض مرتعا وملكا مشاعا، وضرورة تحقيق وتأكيد حسن الجوار).

وقد هدف مؤتمر ابيمنم الى:

١- العمل على استقرار الامن والنظام، بتأكيد الوجود الحكومى فى مناطق الالتقاء والتداخل بين المواطنين فى المديريات الثلاث.
٢- العمل على نشر وإقرار وتثبيت القيم التى اختطتها الدولة وخلق المناخ الملائم للتنمية الاقتصادية الاجتماعية لكل المواطنين دون تقييد بالانتماءات القبلية.
٣- السعى الجاد لتقديم خدمات أساسية للمواطنين تصبح اساسا لإنضباط العلاقات بينهم وصهرها.
٤- ممارسة صلاحيات الحكم الشعبى المحلى فى مجال الادارة والامن لرعاية مصلحة المواطنين.

ولتحقيق هذه الاهداف فقد بحث المؤتمر:

١- إجراءات حفظ الامن والنظام.
٢- تنظيم المرعى ومراحيله.
٣- تسوية المسائل المعلقة بين سكان اجزاء المديريات الثلاث.

وقد خلص المؤتمر كذلك الى اتفاقية بين المسيرية والنوير والدينكا.

(أعالى النيل) لتسوية الخلافات وقد تضمنت الاتفاقية.

١- تسوية كل الخلافات القديمة فيما يختص بالدية والابقار المنهوبة من الطرفين بعد دفع ٥٠٠ راس من المسيرية للنوير. وان تكون هذه تسوية نهائية لكل الخلافات التى كانت بينهم على ان تخضع الحالات امام سلطات البوليس والقضاء وما يستجد من حوادث للأسس والضوابط التى يضعها مؤتمر ابيمنم ٢٠/٤/١٩٧٤ م.
٢- كما تم الاتفاق بين الدينكا ماريق (أبيي) والنوير على تسوية الخلافات بينهم على النحو التالى:
- يتسلم الدينكا ماريق عدد ١٥٠ رأس من الابقار وهى ماتبقى من ٣٠٠ رأس اعترف بها النوير فى مؤتمر ابيمنم فى

٢٠ / ٣ / ١٩٩٣ م.

- ان يدفع النوير دية شخصين للدينكا اعترفوا بقتلهم فى مؤتمر ابيي.

وفى ختام مداولاته اصدر المؤتمر قراراته فى الموضوعات المختلفة التى تم التداول حولها وبحلها فيما يلى:

أ- فى مجال تنظيم العلاقات بين القبائل:

١- ضرورة اصدار احكام شمولية تطبق فى جميع المناطق التى تتجاور فيها المديريات الثلاث وفقا لظروف تحرك القبائل.

٢- وجوب تنسيق العمل بين الاجهزة الادارية التنفيذية المتمثلة فى المجالس الشعبية الريفية والضباط الاداريين والسلاطين والعمد والمناديب.

٣- تكوين لجنة مشتركة تتبع للجنة العليا وتكوين لجان متخصصة تتبع للجنة المشتركة لضمان حفظ الامن العام والنظام.

٤- تأسيس محاكم خاصة للفصل فى المنازعات حول الامور التى اتفق عليها فى المؤتمر.

ب- فى مجال تنظيم المرعى:

١- يسمح للمسيرية بدخول مناطق بحر الغزال ومناطق النوير فى يناير من كل سنة وفى حالات شح الامطار يسمح لهم بالدخول المبكر لتلك المناطق بعد الحصول على تصديق مسبق من سلطات تلك المناطق.

٢- يسمح لدينكا بحر الغزال بدخول مناطق كردفان فى حالة حدوث فيضانات فى مناطقهم وذلك من اغسطس وحتى اكتوبر.

ج- حفظ الامن والسلام:

١- فتح نقاط بوليس فى أماكن تم تحديدها كما تم تحديد عدد القوات والاحتياجات المطلوبة لها.

٢- تنظيم حملات مكثفة لمنع حمل السلاح غير المرخص.

كانت تلك هى نتائج مداولات مؤتمر ابيمنم.

المجموعات القبلية فى المنطقة(١١)".

لقد استدركت الادارة المايوية ان تطورا نسبيا قد حدث فى المشكلة المسماة بمشكلة أبيي إذ لم تعد مشكلة قبيلة صرفه بين عرب المسيرية الحمر والدينكا نقوك أى لم تعد حبيسة إطار النزاع القبلى الذى ينحصر فى الخلاف حول المصادر الاساسية كالمياه والمراعى والمزارع أو يحدث نتيجة للعصبية القبلية والتمسك بها والتعبير عنها. اذ كان التعبير السياسى عن المشكلة فى أديس ابابا وما تبع ذلك يستدعى النظر للمشكلة من زاوية اخرى واتخاذ تدابير توافق هذا التطور النوعى للمشكلة. فكونت اللجان ورفعت التوصيات واتخذت القرارات تبعا

لذلك(١٢)" ويقول عمر سليمان فى اطار وصفه للحلول لمشكل أبيي فى الفترة المايوية أعد الدكتور فرانسيس دينج السفير بوزارة الخارجية فى ذلك الوقت مذكرة حول الوضع فى أبيي رفعها لرئيس الجمهورية، هذه المذكرة عبرت عن آراء واضحة حول أصول المشكلة وحوت مقترحات عدة للمعالجة يرى د. فرانسيس دينج أن أبيي هى بوتقة تمازج وتفاعل ثقافى. وأن الدينكا والمسيرية ظلوا يمتازحون عنصريا وثقافيا لقرون بالرغم من مرارات التاريخ التى شهدها السودان. انه ينبغى ان ينظر الى المنطقة كمنطقة تمازج مستقبلى رمزا للوحدة الوطنية. وبالتالى تتطلب قدرا كافيا من الاهتمام من الحكومة المركزية. ويرى ان مواطنى ابيي من الدينكا يطلبون ان يدبروا أمورهم بأنفسهم وان يشعروا بأن وجودهم فى كردفان ليس وسيلة للضغط عليهم وهذا يعنى ان يكون بعض الاداريين ورجال البوليس والمعلمين من ابناء المنطقة وذلك حتى لايفهم المواطنون ان صلتهم الوحيدة بالحكم كانت عن طريق زعماء القبيلة، كما اقترح ترفيع أبيي الى منطقة تابعة لمحافظة جنوب كردفان برعاية خاصة من المركز لضمان استمرارية برامج التنمية وتوفير الثقة كما اقترح تعيين جستن دينج وهو من ابناء الدينكا مساعدا للمحافظ للمنطقة. كانت تلك مجمل الافكار التى وردت فى مذكرة فرانسيس دينج(١٣).

ونلاحظ التناقض فى مذكرة فرانسيس دينج بالمقارنة مع ماورد فى كتابة (حرب الرؤى) ، وربما كان منصبه فى تلك الفترة وقربه من حكومة الرئيس السودانى السابق جعفر محمد نميرى سببا في القرارات التالية:

١- ايفاد جنستن دينج اقوير الى منطقة أبيي للقيام بدراسة شاملة للمنطقة والقرى التابعة لها وكل ما يتعلق بالتنمية والخدمات على ان يقدم نتائج دراسته خلال شهر من تاريخ تكليفه.
٢- على ضوء تقرير جستن تقوم لجنة مختصة على مستوى عالى لإجراء الدراسات اللازمة وبرامجة ومرحلة كافة مشاريع التنمية والخدمات مع رصد التقديرات اللازمة لتنفيذ هذه المشاريع.
٣- يترك تنفيذ هذه المشاريع بعد التصديق عليها للجنة مختصة تعطى كافة الصلاحيات التى تمكنها من اداء مهمتها حسب البرامج والمراحل المحددة.

لم تكن تجربة جستن دينق موفقة لعدة اسباب منها انه لم يتوفر له العدد الكافى من المساعدين والكوادر الادارية والفنية المساعدة. كما افتقدت التجربة للمشاركة الجماهيرية سواء من جانب الدينكا أو المسيرية. كان جستن يتطلع دائما للتعاون مع

الحكومة المركزية متجاوزا حكومة محافظة جنوب كردفان. الامر الذى جعل كل من الكيانات المحلية والسلطات فى المحافظة وحكومة جنوب كردفان غير متحمسين لبرامج التنمية بمنطقة أبيي ولوضعها الادارى. اضافة الى شكوك المسيرية حول نوايا جستن فى العمل على مساعدة الداعين للإنضمام للإقليم الجنوبى خاصة وان جستن ليس من ابناء أبيي. لم يكن حتى ابناء أبيي من الدينكا نقوك متحمسين لمساعدة جستن لأنه من أبناء جوبا.

ولقد وجد جستن نفسه فى موقف حرج فى فترة ١٩٧٧م وفى العام ١٩٧٧م فى اعقاب حوادث الاقتتال المؤسفة بين الدينكا والمسيرية، اتهم المسيرية جستن بتحريض السلطات عليهم، وقبل انعقاد مؤتمر الصلح بكادقلى تم نقل جستن من المنطقة ، وانتهت بذلك الوضعية الخاصة لأبيي وتم ضمها مرة اخرى لمجلس منطقة الفولة وخفضت درجة المسئولية الادارية الى مفتش حكومة محلية.

أما المعالجات السياسية التى وردت فى ظل المعالجات السابقة قد شملت الاتى:

١- لجنة دراسة الاوضاع الادارية لمنطقة أبييى.

فى ١٩ فبراير ١٩٨١ م اصدر الرئيس السابق جعفر محمد نميرى القرار الجمهوري رقم (١٠٦) لسنة ١٩٨١ بتكوين لجنة لدراسة الاوضاع الادارية بمنطقة أبيي وتقديم المقترحات والحلول لإدارتها بأمثل السبل الكفيلة بتحقيق الامن والاستقرار ورفاهية سكان المنطقة وتنميتها وتقدمها.

عقدت اللجنة عدة اجتماعات بمقرها بالخرطوم واستلمت العديد من المذكرات من أبناء الدينكا والمسيرية كل على حدة وطافت منطقة أبيي وانقسمت الى ثلاث لجان هى: لجنة الشئون الادارية، ولجنة الأمن، ولجنة التنمية.

ولقد توصلت اللجنة الى توصيات عدة فى المجالات الثلاثة نذكر أهم ما ورد فيها فى مجالى الشئون الإدارية والأمنية:

- أوحت اللجنة بتقسيم مجلس المنطقة الغربية الفولة الى منطقتين الاولى تضم ابيي وبابنوسة والمجلد والثانية تضم الفولة ولقاوة.
- إنشاء قرى نموذجية بمنطقة أبيي والاسراع فى تكوين مجالس القرى.
- لضمان ترشيد الاداء الادارى بالمنطقة ولتنفيذ الاتفاقيات التى تتم بين القبائل فى منطقة ابيي اوصت اللجنة باحضار اكفأ الاداريين من ذوى الخبرى والتجربة مع مراعاة ان تكون العددية مناسبة.
- تكوين لجنة من الوزارة الاقليمية للإشراف على منطقة أبيي برئاسة الوزير الاقليمى للإدارة وشئون الاقليم

وعضوية كل من محافظ جنوب كردفان ومساعد المحافظ للمنطقة التى تتبع لها ابيي والضابط الادارى المسئول عن ابيي.

- رفع عددية القوات المسلحة بالمنطقة الى كتيبة ورفع فريق الشرطة الى مقدم ورائد ونقيب وملازمين و ١٦٠ من الرتب الاخرى على ان يكون قوام هذه القوة من ابناء المسيرية والدينكا على ان توفر لها وسائل الحركة والاتصال.
- تعيين قاضى مقيم مع توفير كل الامكانات التى تسهل مهمته.
- إنشاء محكمة وسطى زائد المحكمتين الشعبيتين الموجودين حاليا مع تأكيد تمثيل المسيرية فى هذه المحاكم.
- استمرار عقد المؤتمرات السنوية الثلاثة التى اتفق عليها فى مؤتمر ابيمنم.
- بحثت اللجنة وبشكل مستفيض موضوع الوضع الادارى المستقبلى لأبيي، وبعد الاطلاع على كل الاراء حول الاستفتاء لتحديد تبعية ابيي للجنوب أو كردفان او وضعها كاقليم منفصل تحت اشراف رئاسة الجمهورية أوصت اللجنة بعد التحفظات التى ابداها أقلية من الاعضاء بتبعية ابيي لكردفان ، ورأت اقلية اخرى بقيام إقليم منفصل بابيى كبديل للإستفتاء كما أوصت اللجنة ان يكون البديل كالاتى:

إنشاء مديرية قائمة بذاتها تسمى غرب كردفان تشمل المجلد بابنوسة أبيي وتكون عاصمتها أبيي.أو مجلس منطقة تابع لإقليم كردفان.

اللجنة الاقليمية الخاصة بوضع تصور لإنشاء منطقى أبيي:

فى عام ١٩٨٤ م اصدر حاكم اقليم كردفان القرار رقم ٧٩ بتاريخ ٢٩/١/١٩٨٤ م بتكوين لجنة برئاسة وزير الخدمات العامة بالاقليم السيد / محمد احمد الحسن جحا وعضوية آخرين، لوضع تصور متكامل لإنشاء مجلس منطقة يكون مقر رئاسته أبيي. وتوضيح الرقعة الجغرافية والادارية له فى خريطة تحدد موارده ونوعية سكانه رحلا كانوا أو مستقرين.

قامت اللجنة باجراء عدة مقابلات مع القيادات الشعبية بالمنطقة من المسيرية والدينكا واطلعت على عدد من الدراسات ومقررات اللجان السابقة عن المنطقة وفحص الظروف السائدة وتوصلت الى الحيثيات والتوصيات التالية:

مجلس ريفى المجلد، مجلس مدينة (بابنوسة)، مجلس ريفى (التبون) ، مجلس ريفى (أناقديل) ، مجلس ريفى)تاج اللى) وعاصمتها أبيي.

واستمر الوضع الادارى هكذا الى قيام انقلاب الانقاذ واصبحت أبيي محافظة فى نفس رقعة مجلس منطقة أبيي مع بعض

التعديلات التى أخرجت مجلس بابنوسة ليتبع لمحافظة السلام.غالبية هذه الموضوعات مستقاة من بحث للسيد عمر سليمان الذى يعتبر بحثه بمثابة تلخيص لكل الوثائق ومخطوطة علمية لا يمكن لأى باحث في موضوع أبيى تجاوزه.

لقد ظلت منطقة أبيي التى يعيش فيها المسيرية الحمر العجايرة والدينكا نقوك محلا للنزاع لفترة طويلة، وكما هو واضح من تلك المعالجات السابقة التى استقاها الباحث من عدد من المركزات وأهمها بحث كتبه عمر سليمان، أن كل الحلول لم تكن تضع فى اجندتها قضية التحول الاجتماعى الكبير الذى ظل يطرأ على هذه المنطقة نتيجة لتحولات اخرى مثل تطور حرب الجنوب، تغيير البيئة، انتماء عدد كبير من ابناء الدينكا نقوك الى الحركة الشعبية لتحرير السودان، ازدياد أحساس النقوك بهويتهم كدينكا وأفارقة فى مواجهة التصعيد العربى المدعوم من حكومة الخرطوم. كل ذلك كان بمثابة عوامل غير مرئية لتلك الانظمة السياسية، التى ظلت تفتقر الى الرؤية المنهجية الفكرية. وفى ظل الانقاذ الوطنى اعتمدت الاجهزة المختصة على تصعيد الاستقطاب بدعم العرب فى مولاة سياسية. ربما أثر ذلك فى اتخاذ قرار سلام ممتد فى منطقة أبيى.

يجد المتتبع لطبيعة الصراع بين الدينكا نقوك والمسيرية، ان الصراع اتخذ ثلاث تحولات جوهرية قادت فى النهاية الى ما يطلق عليه المهتمون بقضية أبيي اليوم بـ)تدويل) أبيي وهذه هى المراحل الثلاث للتطور:

١- صراع تقليدى

هذا النوع من الصراع كان يتمثل فى المشاحنات السبب فيها التنافس على مصادر الطبيعة وشح الموارد وانعدام التنمية.

٢- صراع سياسى

ويظهر هذا النوع من الصراع فى شكل الحوار بين الفئات المختلفة، ثم في وضع الحلول السياسية، والخلاف حول تبعية أبيي إلى شمال السودان، أم جنوب السودان، الامر الذى جعل من المنطقة بؤرة للصراع.ونموذجا للاستقطاب شمال /جنوب.

٣- صراع دولى أيديولوجى

يمثل هذا الصراع آخر تطورات قضية أبيي التى بدأت دوليا تأخذ حيزا كبيراً، فمثلا أصبح الحديث عن أبيي مقرونا باسترقاق العرب للدينكا ، أو اختطاف العرب لأولاد ونساء الدينكا كما هو على صفحات الانترنت(١٤). كما ارتبط بمجموعات الضغط واللوبى فى الولايات المتحدة الأمريكية ثم يتطور هذا الصراع فى البحث فى ما يسمى (لجنة الحد من اختطاف النساء والاطفال) (CEWAC) وهى لجنة

تم تكوينها بوزارة العدل بعد ان نجحت الدبلوماسية السودانية فى اقناع الجهات العالمية بأن ما يتم ليس استرقاق (Slavery) بل هو اختطاف (Abduction) (وفى إطار هذه اللجنة تم اليوم تمويل كل عمليات)سيواك) بواسطة اللجنة الدولية لرعية الطفولة (UNICEF) والرابطة الدولية للتضامن المسيحى (International Christian Solidarity CS) ، وهكذا تطورت قضية الصراع بين قبيلة المسيرية الحمر والدينكا نقوك الى قضية دولية بعد أن تحول المسيرية لكبش فداء حيث تخلصت حكومة الانقاذ من الرق لكن الصقت تهمة الاختطاف بقبائل المسيرية والرزيقات لتأخذ حظا وافرا من اهتمام الدوائر العالمية ومركز الدراسات العالمية. لقد كان للخطأ المنهجى الذى وقعت فيه الجهات المختصة فى المرحلة الاولى للصراع اثرا كبيرا فى تشكيل هذه المحصلة، لقد اكتفت كل المحاولات السابقة بالحلول السياسية والامنية دون النظر الى الاطار الاجتماعى (تاريخى- ثقافى).

الان بإمكاننا أن نرى تحقق الاحتمال الثانى. والاحتمال هو أن تصبح المواجهة فى الهوية والاستقطاب السياسي الذي تتعرض له مجموعات المنطقة وقودا الى الاختلاف مما يؤدى الى انفجار المنطقة. وهو انفجار ذو طابع (كياسى) فوضوى يؤثر فى مرحلة السلام فى السودان ويضاعف عجلة انفصال جنوب السودان عن شماله.

الهوامش

١- أحمد عبد الله آدم : قبائل السودان نموذج التمازج والتعايش، شركة مطابع السودان للعملة الموحدة، الطبعة الأولى سنة ص ١٧ .

٢- دينق، فرانسيس: صراع الرؤى نزع الهويات فى السودان، ترجمة عوض حسن- مركز الدراسات السودانية، عام ١٩٩٩، ص٣٣٧

٣- دينق : المصدر السابق ص ٢٧١ .

٤-عمر سليمان آدم: قضية أبيي والنزاع بين المسيرية والدينكا (بحث غير منشور) ١٩٩٩م ديوان الحكم الاتحادى.

٥- دينق: المصدر السابق، ص٢٧٣ .

٦- فى حديث للخير الفهيم مكى، عضو المجلس الوطنى عن دائرة أبيي ١١/٣/١٩٩٨ م منزل الخير الفهيم.

٧- دينق : المصدر السابق ص ٣٠٢ .

٨- لقاء مع العميد الركن الجنيد حسن الأحمر، قائد قوات الدفاع الشعبى لمنطقة أبيي- بحر العرب ١٩٩١-١٩٩٨م بمكتبة الخرطوم، يناير ١٩٩٩ .

٩- عمر سليمان آدم: نفس المصدر.

١٠- عمر سليمان آدم : نفس المصدر.

١١- نفس المصدر.

١٢- نفس المصدر.

١٣- نفس المصدر.

١٤- www.sudanfoundation.com

نشأة البيروقراطية المصرية الحديثة*

بدر الرفاعي**

يبحث هذا الكتاب في نخبة مصر البيروقراطية، التي وضع لبناتها الأولى محمد علي لتتصدى لإنجاز مشروعاته الطموحة وتحكم قبضته على موارد مصر وأهلها. وقد تابعت هذه النخبة تطورها على عهد خلفاء محمد علي، وبصفة خاصة الخديوي إسماعيل الذي بلغت في عهده أوج تطورها واستقرت ملامحها كطبقة ذات مصالح محددة.

والكاتب يركز بصفة خاصة على موقف أفراد هذه النخبة، الذين كانوا أداة الحاكم في فرض استبداده المطلق على البلاد والعباد.

علي مبارك

على مدى حياة وظيفية امتدت لأكثر من خمسة وثلاثين عاما وشهدت عهود أربعة من الحكام، يرى المصريون اليوم في علي مبارك (١٨٢٣-١٨٩٣) واحدا من أبرز الشخصيات المصرية في العصر الحديث. كان مبارك واحدا من أفضل مهندسي القرن التاسع عشر. كما كان نموذجا جديدا للموظف التقني المصري ذو التعليم العلمي. وقد تفرد مبارك بين أفراد هذه النخبة لكونه أول مصري مسلم يتولى النظارة في العصر الحديث. وتطرح حياة مبارك الوظيفية سؤالا ذا طابع سياسي. فمن المعروف أن علي مبارك شارك في نظارة ١٨٧٨-١٨٧٩، التي جردت الخديوي إسماعيل من سلطاته وأدارت مصر نيابة عن المصالح الأوروبية. وعلى مدى عدة عقود، كان مبارك خادما وفيا لخديوية مصر، الذين أيد إصلاحاتهم

* ترجمة وعرض لكتاب "مصر الخديوية" تأليف ف . روبرت هنتر.

** باحث و مترجم مصرى.

وأسهم في تطبيقها بحماس. فلماذا رحب بالانضمام إلى وزارة تسعى إلى تقويض سلطة الخديوي وتمزيق النظام السياسي الذي حقق في إطاره الصعود؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتضح إذا ما تفحصنا نشأته المبكرة وتجاربه في العمل الحكومي وتوجهاته بالنسبة لمصر وأوروبا وموقفه من الإصلاح.

علي مبارك، المولود بقرية برنبال الجديدة (بمديرية الدقهلية)، ينتمي لأسرة من أعيان مشايخ الريف. وقد شغلت عائلة مبارك، التي كانت تعرف بـ"عائلة المشايخ"، على مدى أجيال، وظائف الإمام والخطيب والقاضي، بالإضافة إلى وظائف غير دينية. وكانوا يعتبرون أنفسهم في مرتبة أسمى من الفلاحين بفضل الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها مثل الإعفاء من ضرائب الأرض وما يلقونه من احترام. وكان اعتزازهم بأنفسهم كبيرا لدرجة أنهم هجروا أرض أجدادهم عندما اضطر موظفوا الحكومة، على عهد محمد علي، إلى معاملتهم مثل الفلاحين لاستخلاص الضرائب، فضربوهم وسجنوهم، وهي معاملة لم يعتادوا مثلها. وظل والد علي مبارك على هذا الحال حتى وجد القرية التي توفيه حقه من الاحترام، فاستقر بها. وحسب سيرته الذاتية، لم يكن مبارك قد جاوز الثامنة من عمره عندما بدأ يتطلع لحياة الثراء والقوة والمكانة غير المسبوقة في القرية. كان يتطلع في البداية لأن يصبح كاتبا لأن الكتبة يرتدون ثيابا أنيقة، ويحظون باحترام كبير، ومقربون من موظفي الحكومة ، لكنه تخلى عن هذا الطموح عندما علم بأمر مدرسة القصر العيني التي يُختار الموظفون من بين خريجيها. وصمم على الالتحاق بخدمة الحكومة التي يفترض أنها تحقق المزيد من الأمان.

وبعد بعض الإخفاقات الأولية بالقصر العيني، بدأ مبارك يحصل على درجات ممتازة وسرعان ما اختير للالتحاق بمدرسة للتدريب المهني بالقاهرة، هي مدرسة الهندسة (المهندسخانة) حيث كان الأول على فصله. وفي حوالي عام ١٨٤٤، قرر الوالي إرسال بعثة دراسية كبيرة إلى باريس، وهي البعثة التي ضمت ابنيه حسين وعبد الحليم، واثنين من أحفاده هما أحمد وإسماعيل، خديوي المستقبل. وقد دُعي مبارك للانضمام إليها. وبرغم إلحاح صديقه الفرنسي سليمان باشا على بقائه بالمهندسخانة حيث الدرجة والراتب المضمونين، قرر الذهاب لإدراكه أن الذهاب إلى أوروبا بصحبة أقارب محمد علي ستجلب عليه التشريف والدرجة العالية والمعرفة.

وبوصوله إلى باريس، كان على مبارك أن يتصدى لعدد من العقبات. فدراسته بالمهندسخانة لم تتضمن العلوم العسكرية (كان التعليم بمدرسة باريس ذو طبيعة عسكرية)؛ ولا هو تعلم الفرنسية، لغة الدراسة هناك. ولذلك، لم يصادفه، وآخرون، النجاح في بداية عملهم، وبينما استنام آخرون علم نفسه الفرنسية. وسرعان ما تحسنت درجاته. وبعد عامين، أصبح هو وصديقا عمره، علي إبراهيم وحامد عبد العاطي (وهو أيضا من مدرسة المهندسخانة بالقاهرة) أوائل البعثة.

وفي خلال عام من عودته، رُقي مبارك من معلم متواضع بمدرسة المدفعية (التي عين بها بعد وقت قصير من عودته) إلى ناظر لمدارس الحكومة ومُنح لقب بك كان الأمير أحمد هو الذي توسط له عند الحاكم. وعباس هو الذي استدعاه، وعينه، ورقاه إلى الدرجة الخامسة، وضمه إلى حاشية الخديوي، وكان يرسله إلى الأقاليم لاختبار المهندسين المشكوك في كفاءتهم. وبعد أن تخلص من تعيينه في الأقاليم بنجاح، استطاع مبارك أن يكون ذا فائدة للخديوي الحريص والمتطلع إلى تخفيض النفقات الإدارية. فبعد أن توصل مبارك إلى طرق لتسهيل مرور السفن عبر القناطر بتكلفة تقل كثيرا عما اقترحه موجل بك (كبير مهندسي الخديوي)، بدأ عباس يستشيره في الكثير من الأمور. وأوكل إليه مع زميليه المصريين)علي إبراهيم وحامد) عمل مشروع للمدارس تقل تكلفته عن خطة لامبرت بك (الموظف الفرنسي). وضع مبارك مشروعا يتكلف إنجازه ٥ آلاف جنيه مصري، أقل بكثير من خطة لامبرت التي كانت تصل تكلفتها إلى ١٠٠ ألف جنيه مصري. وبعد أن تلقاه بامتنان عظيم، أحال عباس مشروع مبارك إلى المجلس الخصوصي الذي أقره بعد ثمانية أيام من النقاش. وبعد إقراره، طلب عباس من مبارك ترشيح شخص يتولى تنفيذه، فأشار الشاب بطريقة غير مباشرة أنه هو نفسه أفضل من يتولى هذه المهمة. وفي مايو ١٨٥٠، أصبح مبارك مديرا للمدارس الحكومية ومدرسة الفنون بالقاهرة وأصبح ناظرا بالفعل، وإن لم يكن بالاسم، لشئون التعليم.

لكن مبارك لم يحتفظ بما وصل إليه. فبعد تولي سعيد بقليل في يوليو ١٨٥٤، جُرد مبارك من وظائفه وطُرد من خدمة الحكومة، مثل غيره من الموظفين الذين كانوا مقربين من عباس

ومع تولي إسماعيل الحكم في يناير ١٨٦٣، أخذت حياة مبارك الوظيفية إيقاعا مختلفا بعض الشيء. فعلى عكس صعوده المدوي في ١٨٥٠، جاء صعود مبارك هذه المرة في إدارة

إسماعيل بطيئا على مدى أكثر من نصف عقد حتى عُين في أبريل ١٨٦٨ ناظرا للمدارس والأشغال العمومية. وهكذا، بدأت أربع سنوات من الترقيات حملته إلى أعلى المناصب، وشابها أيضا الطرد المهين أكثر من مرة بسبب صراعه مع إسماعيل صديق. وكان عام ١٨٧٢ هو نهاية "العصر الذهبي" لعلي مبارك، عندما ترك ديواني التعليم والأشغال العمومية ليتولاهما الأمير حسين كامل.

كان الخديوي إسماعيل يعرف مبارك منذ أن كانا يدرسان معا في باريس، لكن من المشكوك فيه أن يكون لصعود مبارك مرة أخرى صلة بهذه العلاقة. ففي عام ١٨٦٣، كان مبارك معروفا كمهندس بارع، ومعلم حاذق، وناظر جيد يقدر قيمة الاقتصاد. والحقيقة أن مبارك عُين رئيسا للأشغال العمومية في ١٨٦٩ لغرض واضح ومحدد هو تخفيض نفقات الديوان وقد شهدت تلك السنوات تجسيدا لمهارات مبارك غير العادية على أوسع نطاق. فالمهام التي أُسندت إليه كانت متنوعة ومجهدة، لكنه كان دائما على قدر المسئولية. وقد تنوعت هذه المهام من الإشراف على القناطر الخيرية، والتفتيش على المدارس الحكومية، إلى الاشتراك في لجنة للتفتيش على الأراضي المملوكة لشركة قناة السويس، والإشراف على بعثة خاصة إلى باريس. ففي رحلة استمرت أربعين يوما بالعاصمة الفرنسية، قام مبارك بزيارة المدارس، ودرس آخر الإصدارات المتصلة بالتعليم، وتفقد نظام الصرف بالمدينة من أجل سيده، الذي كان يخطط لإقامة قاهرة جديدة على الطراز الباريسي.

وحتى يتمكن من متابعة برنامج إسماعيل لإصلاح التعليم والإشراف على تشييد القاهرة الجديدة، عُين مبارك ناظرا للأشغال العمومية والمدارس في ١٥ أبريل ١٨٦٨، وفي أكتوبر التالي، عُين ناظرا للسكك الحديدية والمواصلات. وعلى مدى معظم السنوات الأربع التالية، جمع مبارك بين رئاسة دواوين المدارس والأشغال العامة والأوقاف - وهو أول مصري مسلم يتمتع بمثل هذا التركيز للسلطة في العصر الحديث.

يصفه نينت (وإن كان مصدرا مشكوك فيه) بأنه ذكي لكن نهم، لم يقاوم الاستفادة من الفرص التي أتيحت له. فبوصفه ناظرا للأشغال العمومية، من المحتمل أن مبارك كان يسحب من الحساب الخاص بالناظر الذي كان يشمل أموالا مخصصة لأشغال النيل ويستحوذ حسب العرف على جزء من مصروفات إدارته. وتكمن أفضل فرص الإثراء الشخصي في التصرف في عوائد الدواوين، خاصة السكك الحديدية، حيث

يمكن جمع المال أيضا عن طريق الرشاوى والرسوم وعمولات التعاقدات والامتيازات. ويقدر الكسب غير المشروع في هذه الإدارة بخُمس عائداتها. لكن مبارك لم يتحكم طويلا في عائدات السكك الحديدية (أو حتى في إدارتها). وإذا لم تكن يداه بيضاء تماما، فمن المؤكد أنه لم يكن واحدا من أولئك الموظفين الذين يصفهم ستيفن كيف (بقدر من المبالغة) الذين يخدمون فترة قصيرة ليخرجوا بثروة كبيرة.

لقد كانت المنح النقدية والأراضي التي يجود بها الحاكم أحد السبل المهمة للثراء. ومبارك لم يكن محروما تماما من هذه الفوائد - في ١٨٧٠ تلقى مكافأة قدرها ثلاثة آلاف جنيه نظير جهوده لزيادة عائدات السكك الحديدية - لكن ما حصل عليه لا يقارن بما حصل عليه غيره من كبار الموظفين. وفي وقت مبكر (١٨٧٠)، مُنح مبارك، حسبما يرد بسجل أراضي الذوات، مساحة من الأراضي غير المنزرعة تبلغ ٣٠٠ فدانا بالقرب من قريته بمديرية الدقهلية. وشأن معظم الأراضي التي كانت تُمنح في ذلك الحين، تحولت تلك الأرض إلى عائق. فقد احتاجت الأرض إلى الكثير من الأموال لاستصلاحها، وهو ما دفعه إلى الاستدانة. وكان حرمان مبارك من قوة اجتماعية اقتصادية نسبية سببا في افتقاده للأمان واعتماده على الخديوي. وعلى الرغم من احتياجه للوظيفة لأنها كانت الوسيلة الوحيدة للبقاء، إلا أنه لم يلتزم بالضرورة بما كان يعتبره ولاء شخصيا أو مسئولية تجاه الخديوي. فقد كان على (مبارك) أن يظهر الولاء طالما لم يكن هناك بديلا لحاكم قوي، أما إذا ما نشأت أزمة سياسية تهدد مكانة الحاكم، لم يكن هناك ما يضمن وقوفه إلى جانب سيده!!

كان علي مبارك مصريا معتزا بمصريته. لم يكن واحدا من أولئك المجلوبين من الخارج للعمل في دوائر الوالي. وتاريخه المهني بحد ذاته يقدم دليلا قويا على التضحيات الطوعية التي تتجاوز متطلبات الالتزام المهني الصرف. فعندما كان ناظرا للمدارس الحكومية على عهد عباس، أبدى اهتماما لا مثيل له في عصره بتحسين أوضاع تلاميذه وخلال حكم سعيد تولى عن طيب خاطر مهمة تعليم الجنود المصريين في الميدان قواعد القراءة والكتابة والحساب، وزيارتهم في خيامهم، وكتابة الحروف أحيانا على الأرض أو البلاط بالفحم.

وهذا الالتزام يجد تبريرا له في هدف أسمى، يطلق مبارك عليه "حب الوطن". فبحكم تأثره بمعلميه الأوروبيين ومعرفته بنظام الدولة الأوروبي، وربما أيضا بخطب ولاة مصر، بمن فيهم محمد علي، الذي كان

يحث موظفيه على حب الوطن والعمل في سبيله، كان مبارك يستخدم هذه الكلمة لنقل مفهوم الوطن patrie أو الأمة بمعناه الإقليمي. وسواء كان على وعي أم لا، فقد كان يسهم في الترويج لفهم جديد للوطنية المصرية

محمد سلطان

إذا كان من الممكن أن نعتبر علي مبارك ممثلا للتقنيين المصريين في الإدارة المركزية، فمحمد سلطان باشا (١٨٢٥-١٨٨٤) يمثل الشيخ المصري الذي بلغ مستوى أعلى من السلطة من خلال الخدمة بالإدارة وسلطان، القائد الطبيعي، والسياسي الموهوب، الذي كان يعرف على نطاق واسع بـ "ملك" الصعيد، تلقى تعليما رسميا محدودا ولم يعرف أي لغة أجنبية (بل أنه لم يعرف طوال حياته كتابة وقراءة اللغة العربية). لكنه كان يتمتع بثروة كبيرة ويلقى الاحترام بفضل نفوذه بين مواطنيه، واشتهر كرئيس لمجلس شورى النواب خلال تمرد عرابي الفاشل. وربما كان سلطان، أكثر من أي من زملائه، يجسد السلطة النابعة من الجمع بين المكانة والنفوذ المحليين وبين الخدمة في الإدارة المحلية، وهو ما مكن الأعيان من لعب دور مزدوج كممثلين للحكومة عند الناس والعكس فقد حقق أعيان مصر الثروة والقوة بفضل انتمائهم لسلك البيروقراطية. هكذا أصبح محمد سلطان، الذي كان في عام ١٨٥٧ عمدة قرية شبه أمي، أقوى رجل في صعيد مصر، يبسط نفوذه على المشايخ هناك، وبلغ من القوة حدا أجبر الخديوي على نقل كبير مهندسيه من مديرية المنيا عندما اصطدم بسلطان.

كان سلطان، الذكي، واللماح، واللبق، معروفا بصراحته، واعتزازه بأصوله، وطموحه الفائق. لكن الثروة والمكانة الاجتماعية كانتا أكبر مؤهلاته. وعلى الرغم من استقرارها بالمنيا، لم تكن عائلة سلطان من أشهر سكان هذه المديرية. فنحن لا نعرف الكثير عن والده، والذي تطلق عليه إحدى وثائق الأرشيف سلطان أغا. وفي وقت من الأوقات، كان محمد سلطان هو كبير العائلة، وشيخ بلد قريته(زاوية الأموات) وتعكس ملابسات شغله لأول المناصب الإدارية التي تولاها عظم ثروته وأهمية صلاته الشخصية فقد أجاد أحد أصدقاء سلطان، هو حسن الشريعي (من أبناء إحدى الأسر الكبيرة بالمنيا) عمله كحاكم خط لقلوصنا (بالمنيا) مما دعا سعيد إلى تعيينه عضوا بمحكمة الاستئناف. وعندما طلب الخديوي من الشريعي اقتراح خلف له رشح سلطان. وعندما دُعي للاجتماع بقصر سعيد، سُئل الشاب عما إذا كان يرغب في

التشرف باستضافة الخديوي وحاشيته ببلده (كان سعيد يريد التثبت من ثروة ومكانة سلطان في مديريته). وكان سلطان جاهزا للموافقة واستقبل سعيد بقريته بحفاوة وكرم بالغين. وجلس الضيوف ومضيفهم في خيم ضخمة أقيمت لهذه المناسبة وعند رحيله، أبدى سعيد رغبته في زيارة سلطان مرة أخرى بعد عودته من السودان وعقب قبوله هذا التشريف الكبير، توجه سلطان على الفور إلى القاهرة حيث دلّه صديقه الشيخ علي الغاياتي (من علماء الأزهر) على مهندس معماري ممتاز وعن طريق المال والرجال الذين وفرهم سلطان، استطاع المهندس إقامة قصر منيف في زمن قصير بحديقة غناء على مساحة عشرة أفدنة. وقد فُرش القصر بفاخر الأثاث، وعندما عاد الخديوي إلى المنيا تأثر بما رأى وأصدر أوامره في الحال بتعيين سلطان لشغل منصب حاكم خط قلوصنا الخالي.

هكذا كانت البداية الوظيفية لمحمد سلطان، الذي صار موظفا وعينا من الأعيان، والذي استطاع بالتحاقه بالعمل الحكومي تدعيم ثروته وسلطانه وبسطه في ربوع صعيد مصر. وهناك ثلاثة جوانب من مسيرة سلطان الوظيفية جديرة بالملاحظة. أولها، أنه قضى كل سنين خدمته تقريبا في مديريات الصعيد، بما فيها المنيا، وهو ما يبدو أمرا عاديا بالنسبة لموظف من نوعه. وكما سبق ولاحظنا، فإن الأعيان الذين كانوا يعينون في وظائف إقليمية أقل من وظيفة مدير المديرية كانوا يعينون عادة في مديرياتهم أو في مناطق قريبة منها. وثانيها، أنه تمتع بخدمة متصلة على مدى ١٥ عاما، صعد خلالها السلم الوظيفي بوتيرة منتظمة. وثالثها، أن فترات شغله للوظيفة فاقت المعدل الشائع بكثير. ففي الفترة من ١٨٥٧-١٨٧٢، لم يتنقل بين أكثر من سبع وظائف. وقد ظل مديرا لبني سويف لمدة ثلاث سنوات وأربعة شهور، وهو ما لم يحدث مع أحد غيره، كما شغل أكبر وأهم المناصب التي حصل عليها (وكيل التفتيش) لأكثر من ست سنوات. وقد أتاح له شغله للمنصب لمدد طويلة وفي أماكن قريبة من مسقط رأسه فرصا كبيرة

وتصرفات سلطان حين كان ناظر قسم تقدم مثالا دالا على ما يمكن أن يفعله صاحب النفوذ المحلي والمنصب الإداري لمخالفة الأوامر الحكومية لصالح السكان المحليين ولصالحه الشخصي. فعندما رأى أن أراضي كثير من الفلاحين في خطه مرهونة للمرابين، وخاصة لرجل يوناني يدعى باسيلي، نظم محمد سلطان حركة للامتناع عن الدفع. وعندما تلقى أمرا من مدير المديرية (الذي كان يقف في صف باسيلي)

لمساعدته في إجبار الفلاحين على السداد، جمع مشايخ البلاد وغيرهم من الأعيان سرا، ومنعهم، مهددا إياهم بالعقاب، من دفع أي شيء واضطر باسيلي في نهاية الأمر إلى اللجوء إلى سلطان الذي تعهد بمساعدته في استرداد أمواله بشرط أن يتنازل عن الفوائد ويقبل بجدولة الديون لصالح المدينين

وفيما بين مارس ١٨٦٠ وديسمبر ١٨٦٥، تولى عددا من المناصب الإدارية، كمدير لبني سويف (حيث سبق له العمل كوكيل للمديرية)، وأسيوط، والغربية، كان سلطان يختار الأراضي التي يرغب الخديوي في منحها للمقربين أو لنفسه ونزع ملكيتها. وعندما اندلعت أعمال العنف في أسيوط عام ١٨٦٣، احتجاجا على الأعباء المرهقة التي فرضت على الفلاحين، صدرت الأوامر إلى سلطان بتجريد الفلاحين من السلاح وفُوض في استبعاد مشايخ البلد الذين يفشلون في فرض النظام. ومكافأة له على ما حقق من نجاح في الصعيد، عُين سلطان، الذي سبق للخديوي أن امتدح أمانته وكفاءته، مديرا للغربية مع رفع راتبه من ٥ آلاف إلى ٨ آلاف قرش شهريا.

وقد تعاظم نفوذ سلطان منذ عام ١٨٦٥ بتعيينه مفتشا على أراضي الخديوي في الصعيد، لا لبسط نفوذه على المجال القضائي فحسب، بل ولتعاظم سلطته على الكثير من موظفي الحكومة. وقد أتيح له المزيد من الفرص في عام ١٨٦٦، مع تعيينه وكيلا لتفتيش الصعيد، ليعمل مباشرة تحت إمرة إسماعيل صديق، أحد أقوى موظفي البلاد وأكثرهم مهابة. فكما سبق ورأينا، كان التفتيش يمثل قمة السلطة التنفيذية في الأقاليم؛ وناظره هو الذي يقوم فعليا باختيار كل موظف في هذه الأقاليم. فبجمعه بين وظيفة التحري والوظائف التنفيذية العليا.

فاز سلطان بالثروة الزراعية والنفوذ الشخصي اللذان جعلا الناس يطلقون عليه "ملك" الصعيد. وحسبما يبين سجل أراضي الذوات، فإنه لم يحصل على أي حيازات أثناء شغله لوظيفة حاكم خط أو وكيل بني سويف. فلم تبدأ حيازته للأراضي إلا بعد أن أصبح مديرا، وعندما أصبح وكيلا للتفتيش كان قد حاز أكثر من نصف إجمالي مساحة الأراضي التي يملكها. ولا عجب إن تركزت حيازة سلطان من الأراضي في الصعيد، وكان معظمها في مسقط رأسه بالمنيا.

ومن الممكن أن نفترض أن جانبا كبيرا من حيازته لم يرد بسجل أراضي الذوات وأنه حصل على الأراضي، بالطبع، بعد عام ١٨٧٠، وتقدر المساحة الإجمالية لأراضي سلطان في أوائل الثمانينات من القرن التاسع عشر بـ ١٣ ألف فدان، منها ١٠ آلاف بالمنيا؛ وتبلغ مساحة وقفيته ٤٤٠٠ فدان كلها

بالمنيا؛ ويرصد إحصاء عام ١٨٨٥ عدد العاملين بأملاك سلطان بالمنيا بـ ٤٩٣ شخصا. كما كان يملك العقارات بالمديريات الأخرى والقاهرة. فيرد بين أوقافه الكثير من المباني بالمنيا والعاصمة، حيث كان يمتلك قصرا بباب اللوق وقطعة أرض ببولاق مقام عليها مسجد، وسلاملك وثلاثة محلات. كان معروفا بكرمه عند العامة. وكان يقدم هبات منتظمة للأزهر (حيث كان له أصدقاء كثيرون من بين علمائه) ولمساجد في مكة والمدينة. وكان يقدم الأموال سرا للأسر الكبيرة التي تواجه ظروفا مالية صعبة. وكان يوزع المعونات والطعام والشراب على أبناء قريته، التي أصبحت بمثابة مضيفة للفقراء.

وإلى جانب عائلته الكبيرة والكثير من الأصدقاء في المنيا، كان لسلطان أصدقاء في داخل الإدارة. ويقال أن مصطفى رياض وأحمد خيري باشا (حامل أختام الخديوي إسماعيل) والوالدة باشا (التي قدمت لسلطان في إحدى المرات هدية من الأحجار الثمينة) كانوا من بين أصدقائه. كما عرف سلطان أيضا نوبار ومحمد شريف، وهما من أبرز الموظفين الذين كانوا يعرفون قدره.

وكان الخديوي يطلب مشورة سلطان. وتروي هدى شعراوي حكاية تكشف جانبا من ثقته بنفسه وإقدامه. فقد قرر الخديوي إسماعيل، أثناء إحدى جولاته التفتيشية بالمنيا، تغيير عدد من الموظفين الإقليميين (كان بعضهم من أصدقاء سلطان). وقام إسماعيل بزيارة سلطان، الذي كان يشغل آنذاك منصب وكيل التفتيش، وسأله رأيه بشأن الأشخاص الذين ينوي تغييرهم. سأل الخديوي: "هل يصلح أبو حمادي مديرا للمنيا؟". فأجاب سلطان: "إنه مدير جيد لسوهاج، لأنه من هناك، لكن ماذا فعل مدير المنيا؟ ألم يجدّ في عمله؟". وفي اليوم التالي، واصل الخديوي طرح المسألة. سأله: "ألن يكون أيوب بك جمال الدين مديرا جيدا للمنيا؟". "إنه مدير جيد لأسيوط"، هكذا أجاب سلطان، الذي كان قد استبد به الضيق لدرجة أنه تحدث مع إسماعيل بخشونة قائلا أن اهتمامه الأول يجب أن يكون تحسين أوضاع المديرية بدلا من تبديد الوقت في تغيير المدير. وبعد ذلك بعدة أيام، وبينما إسماعيل وسلطان يستقلان القطار في طريقهما إلى القاهرة، خرج الأخير عن حده. كان إسماعيل قد سأله للتو عن رأيه في ضريبة المقابلة. قال سلطان: "مولاي، لقد سبق وسألتني مرتين عن هذا وذاك وقد أجبت، والآن تسألني عن المقابلة. والأهم والأفيد هو أن تعنى بتحسين أحوال الناس". وكان هذا كثيرا على إسماعيل. وعلى الفور أمر بإنزال سلطان من القطار أثناء سيره، لكن العقوبة لم تنفذ.

وكان هذا الخلاف، كما تدعي ابنة سلطان، سببا لإبعاده عن منصبه كوكيل للتفتيش في أغسطس ١٨٧٢. وهي أول نكسة في مسيرته الوظيفية. وبعد هذا، صدرت إليه الأوامر بالتوجه إلى السودان لتولي رئاسة محكمة الاستئناف بالخرطوم، وهو تعيين للنفي أقرب، لكنه سرعان ما ألغي. وربما لم يكن من قبيل الصدفة إن جاء تعيين سلطان كوكيل للتفتيش في نفس الوقت الذي عُين فيه إسماعيل صديق مفتش عموم (يوليو ١٨٦٦). على أن الأكثر إثارة للاهتمام هو أن إبعاد سلطان في ١٨٧٢ تزامن مع الإبعاد المؤقت لحاميه من منصبه كناظر للمالية وتعيينه عضوا بالمجلس الخصوصي. والحقيقة أن الإبعادين صدرا في أمر واحد. يضاف إلى هذا أن العفو عن سلطان لم يصدر إلا بعد أن استرد إسماعيل صديق مكانته. لكن هدى شعراوي تشير إلى أصوات أخرى ارتفعت احتجاجا على إبعاده. فقد أخبر كل من نوبار وشريف ورياض الخديوي إسماعيل بحاجة البلاد لسلطان. كما طُلب إلى الوالدة باشا مناقشة الأمر مع ابنها، الذي يقال أنه كان يستجيب لكل ما تطلب. كما توسط إسماعيل صديق وآخرين لدى الخديوي توفيق، الذي صدر العفو أخيرا بناء على طلبه . وهو مثال تقليدي على الدور الذي يمكن أن تلعبه الصلات الشخصية بالحاكم في تغيير قراراته. على أن هذا لا يجب أن يصرف نظرنا عن الأهمية الكبيرة للعلاقة بين إسماعيل صديق ومحمد سلطان، والتي كان لها دورا حاسما في نجاح الأخير، وكذلك بالنسبة لغيره من الأعيان في الإدارة الإقليمية. فبدون حماية هذا الرجل القوي لم يكن ممكنا أن يصبح سلطان "ملك" الصعيد.

إسماعيل صدّيق

يبرز اسم إسماعيل صديق باشا (١٨٢١-١٨٧٦) في جميع سجلات الوقائع الخاصة بعصر الخديوي إسماعيل. ويوصف إسماعيل صديق، الضعيف البنية والمحني الظهر قليلا و"المعقوف" الأنف، بالطائر الجارح. وقد اشتهر باسم المفتش، بسبب شغله لمنصب مفتش عموم وعمله ناظرا للمالية المصرية لفترات طويلة. ومن خلال شغله لهذين المنصبين القويين، كون ثروة كبيرة وأقام شبكة من العلاقات الشخصية مكنته من التدخل في حياة الكثير من الموظفين. وكما رأينا للتو، فقد كانت مساندته لمحمد سلطان سببا في تدعيم المركز الوظيفي للأخير، في الوقت الذي كان فيه موقفه المناهض لعلي مبارك سببا في تدهور مكانته الوظيفية.

ويبدو أن إسماعيل صديق يستعصي على

التصنيف. لأن نجاحه الأول نبع من مصادفة أن أمه كانت مرضعة إسماعيل ونشأة الاثنين كأخوين، فهو لا ينطبق عليه أي من تقسيمات النخبة فعلى عكس غيره من الموظفين المصريين، لم يكن من أعيان الريف بل ابن لفلاح بسيط. ولم تبدأ حياته الوظيفية بالدواوين الإقليمية، مثل سلطان باشا، أو الدواوين المركزية، مثل علي مبارك. وهو لم يتلق أي تعليم رسمي، ويقال إنه لم يكن يعرف غير العربية، ولم يتعرف على الأساليب الأوروبية، ومع ذلك أصبح واحدا من أكثر موظفي مصر ثراء ونفوذا.

وتاريخ بدء التحاق إسماعيل صديق بالخدمة غير معروف، لكن صعوده الوظيفي تحقق قبل أن يتولى إسماعيل. ففي ١٨٥٣، التحق بالعمل بالدائرة السنية، وهي الجهة المسئولة عن إدارة ممتلكات الأسرة الخديوية، كمفتش لمركز بردين (مديرية الشرقية). وفي عام ١٨٥٨، انتقل إلى السنطة (بالغربية)، كمفتش أيضا. وفي ١٨٥٨، حصل على الدرجة الثانية (ومُنح لقب بك) ورُقي إلى مفتش عموم الدائرة السنية - وهو المنصب الذي ظل يشغله حتى تولي الخديوي إسماعيل.

ومن المؤكد أنه حصل على ترقية كبيرة من الحاكم الجديد. ففي فبراير ١٨٦٣، زيد راتبه إلى ٨ آلاف قرش وقبل أن ينقضي الشهر زيد مرة أخرى إلى ١٠ آلاف قرش، عندما حصل على الدرجة الأولى وعين مفتش عموم للأملاك الخديوية. على أنه لم يكن عضوا بالمجلس الذي تشكل لحكم مصر أثناء رحلة إسماعيل خارج البلاد في إبريل ١٨٦٦، ولم تكن هبات الأراضي التي تلقاها من الخديوي في ١٨٦٣ و١٨٦٤ تساوي تلك التي حصل عليها كبار الموظفين (مثل إسماعيل راغب، ومحمد شريف). كما كان ترقيه تدريجيا. ففي مايو ١٨٦٥، عُين مفتشا للوجه البحري، وفي يونيو امتدت سلطاته لتشمل مديريتي دمياط ورشيد. وبعد ذلك بعام، عُين في أهم المناصب ألا وهو مفتش عموم، وهو المنصب الذي كان السبب في ثروته وشهرته، وفي يونيو ١٨٦٧ احتل إسماعيل صديق مكانه في المعية السنية، التي تتولى حكم البلاد في غياب الخديوي. وبإسناد نظر ديوان المالية إليه في أبريل ١٨٦٨، استكمل إسماعيل صديق أخيرا تركيز السلطة التي وضعته بين أقوى الموظفين في البلاد.

ماذا فعل إسماعيل صديق بالسلطة التي كان يتمتع بها؟ في مصر كما في غيرها من الولايات العثمانية، لم يكن للموهبة أهمية كبيرة ما لم يكن صاحبها قريبا من الحاكم. وفي هذا الصدد كان المفتش يتمتع بميزة نادرة لكونه أخا للخديوي في الرضاع. وهذا

ما يفسر خدمته المبكرة بدوائر العائلة والتحاقه بعد ذلك بخدمة الحكومة. وقد توطدت أواصر هذه العلاقة فيما بعد بزواجه من إحدى عتيقات إبراهيم باشا، أبي إسماعيل ووالي مصر الأسبق؛ ثم بزواج ابنه، في عهد حكم إسماعيل، من ابنة الخديوي المتبناة.

لكن إسماعيل صديق كان أيضا رجلا موهوبا. وإذا كان المراقبون الأوروبيون يكرهونه، فإنهم يقرون بذكائه وقدراته. فيراه إدوين دو ليون رجلا لا يعرف إلا مصالحه الأنانية، لكنه يعترف له بالذكاء الفطري؛ ويعتبره جي. سي. مكوان بارعا ونشيطا، فأهم ما يميز إسماعيل صديق هو ذكاءه المرن القادر على التكيف السريع مع المستجدات، وقدرته الخارقة على اكتشاف الجديد من السبل لتحقيق رغبات سيده، وهي المهمة التي أنجزها على الوجه الأكمل.

ويمكننا أن نلمح هذا الذكاء وهذه القدرة خلال الأحداث التي تلت تعيينه ناظرا للمالية، إذ استعان بأتباع مخلصين يتمتعون بالحنكة في هذا المجال وأتقن الدروس التي تعلمها حتى اكتسب سمعته كمفاوض ماهر مع دائني حكومته.

وتبع ذلك بحث حثيث عن حيل للحصول على المزيد من الأموال. فرفع المفتش الضرائب القديمة، وفرض ضرائب جديدة، بل واقترح تعويم الدين الداخلي، لكن هذه الحيل لم تجد كثيرا واضطرت الحكومة في النهاية للاقتراض من بنك أوبنهايم. على أن المهارة التي أبداها على مدى شهور من المناورات والتفاوض المضني تؤكد قدرته على التعامل مع المسائل المالية المعقدة. وهكذا أصبح المفتش المعاون الأساسي للخديوي في الأمور المالية، يقدم له الأفكار حول طرق زيادة الأموال، ويسافر إلى الخارج نيابة عن الخديوي، ويقدم لدائني مصر ميزانيات زائفة، وأصبح ماهرا لا تعوزه الحيل في صفقاته المالية. ولولاه، حسبما يخبرنا الخديوي في خطاب كاشف، لتعسرت إدارة مالية مصر، لأن المفتش كان الوحيد الذي يفهم في هذه الأمور.

كما كان إسماعيل صديق هو الوحيد بحق الذي يفهم في الإدارة الإقليمية. فمن خلال عمله بالتفتيش كان يشرف على عمل موظفي الأقاليم في مصر ويتابع نشاط العديد من المجالس والمحاكم، لكن نفوذه الحقيقي في ريف البلاد كان نابعا من السلطات المخولة له. ففي ديسمبر ١٨٦٥، عندما كان مفتشا على الوجه البحري، مُنح حق نقل أو طرد أيا من الموظفين الإقليميين التابعين له عدا المحافظين. وبعد تعيينه مفتش عموم، صدرت الأوامر لموظفي المديريات التابعة له بعرض كل ما يتصل بأقاليمهم عليه بدلا من

عرضها على الخديوي، كما كان الحال سابقا. وبعد فحص هذه المسائل، يقوم المفتش بعرضها على الخديوي. ولم يكن صديق مجرد وسيط بين الخديوي إسماعيل والمديريات، بل كان أيضا المكتشف للعديد من الحيل لإشباع نهم سيده الذي لا يشبع للمال. فبحكم كونه مصريا، كان المفتش على دراية بحيل أهل البلاد للتهرب من دفع الضرائب، ومكنته خدمته الطويلة في الأقاليم من التعرف بدقة على موارد البلاد المالية وتقييم ثروات غيره من أعيان الأقاليم. وهكذا، ارتبط اسمه بكل الحيل المالية التي استحدثها الخديوي. فهو الذي حث أعيان مصر على "التبرع" لتمويل مؤسسات الخديوي التعليمية الجديدة، وهو الذي اعتصر أموالهم لإعادة شراء الأراضي التي منحها سعيد باشا لشركة قناة السويس، وهو الذي اخترع ضريبة "المقابلة"، وغير ذلك. لقد عرف إسماعيل صديق كيف يحصل على الأموال، وكان الخديوي يغمض عينه عن وسائل الحصول عليها.

استطاع إسماعيل صديق استغلال منصبه العالي والسلطات الممنوحة له في تأسيس نفوذ غير مسبوق بين أصحاب الوظائف العليا. وقد شمل هذا النفوذ كل مواقع الإدارة. فقد كان يتدخل في أمور دواوين الحكومة الأخرى، وأصبح المنافس الأول لنوبار، وهو موظف آخر ذو نفوذ لا يستهان به (يمكن أن نلحظ يد صديق وراء طرد نوبار في ١٨٧٤ بعد معارضته للخطة المالية). وفي الأقاليم، أصبح هو حامي حمى الموظفين والأعيان المحليين؛ وكانت مساندته لا غنى عنها للفوز بالمنصب في الأقاليم والاستمرار في شغله. وكان إسماعيل يتوسط لدى الخديوي نيابة عن أعوانه، وكان البعض منهم يمت له بصلة المصاهرة وغيرها من الصلات. وفي انتخابات مجلس شورى النواب، كان دعمه ضروريا لنجاح المرشح المحلي. وقد بلغ نفوذه حد أن أحد المعينين من طرفه رفض إطاعة قرار من الخديوي بفصله وكان عليهم طرده من منصبه بالقوة.

وقد انتهز إسماعيل الفرص التي أُتيحت له لتكديس الثروات على نطاق لم يعرفه إلا الخديوي نفسه. وكان بذخه حديث القاهرة. فكان الناس يتحدثون عن قصوره التي تضم المئات من الغرف المؤثثة بالأرائك الفرنسية التنجيد، والستائر الستان، وأحواض الغسيل المصنوعة من الفضة ويحدثنا دو ليون عن "زوجاته" الست والثلاثين، ولكل منهن ست من الإماء البيض وبطانة من الجواري السود، وحريمه الذي يضم ٣٠٠ من الجواري و٢٥٠ من الخدم من الرجال (يقال أن المفتش كان يملك أكثر من ٧٠٠ عبد). وكانت تلك القصور الثلاثة مؤثثة على الطراز الفرنسي.

وكان المدعوون على العشاء يستخدمون شوكا وملاعق مصنوعة من الذهب والفضة. وكانت ممتلكات إسماعيل صديق من المجوهرات تقدر بـ ٦٥٠ ألف جنيه مصري وهو مبلغ ليس كثيرا على رجل قُدرت ثروته بين اثنين وثلاثة ملايين جنيه مصري.

وقد حقق إسماعيل المفتش ثروته بأكثر من طريقة. فقد أُعدت له سجلات خاصة لا تظهر في السجلات العامة. وكانت كثير من الأموال التي حصل عليها في صورة إتاوات وعمولات عن عقود مع شركات مقاولات ومصارف أوروبية. كما كان يتلقى مبالغ سائلة كبيرة من الخديوي. لكن يبدو أن الاختلاس والاغتصاب كانا المصدر الرئيسي للثروة. فيقال أن إسماعيل صديق كان يتباهى علنا باغتصابه عدة ملايين دون أن يظهر هذا في الميزانيات التي كان يقدمها. وكان يحصل على رشاوى كبيرة من أعوانه في الأقاليم: قدم له شخص مبلغ ٣٠٠٠ جنيه مقابل الحصول على وظيفة مدير مديرية. بل يقال أنه حدد مقدار الرشوة المطلوبة لكل وظيفة. فكانت رشوة مدير المديرية تتراوح بين ٢٠٠٠-٣٠٠٠ جنيه؛ وما بين ١٠٠٠-١٥٠٠ جنيه لوكيل المديرية؛ و٥٠٠-٧٥٠ لرؤساء الخطط. فلا غرو إذن إن جاء المصريون الذين شغلوا هذه المناصب من أكثر الأسر ثراء في الأقاليم.

وعلى الرغم من أن المفتش استثمر الكثير من الأموال في الأسهم والسندات (كانت تقدر قيمتها بنصف مليون جنيه) فقد استثمر الجانب الأعظم من ثروته في شراء العقارات والأراضي الزراعية في الأقاليم ولسوء الحظ فإن من المستحيل تحديد حيازته بصورة دقيقة لأن مساحات كثيرة منها لم ترد بالسجلات. فسجل أراضي الذوات يشير إلى أن مجمل حيازته من الأراضي العشورية في ١٨٧٠ هو ٤٠٢٤ فدانا فقط، لكن هناك أدلة أخرى على أن هذا يقل كثيرا عن حيازته الحقيقية. وتقدر الأراضي التي كان يملكها عند وفاته في ١٨٧٦ بـ ٣٠ ألف فدان من الأراضي العشوريةوإذا كان من الصعب تحديد حيازة المفتش على وجه الدقة، فالذي لاشك فيه أنها كانت من أكثر أراضي البلاد خصوبة.

العنصرية ومعاداة السامية

عبد السلام محمد طويل*

من أهم القضايا التي تتصل اتصالا مباشرا بحياة العرب والمسلمين في تفاعلهم مع مختلف مكونات المجتمع الفرنسي قضية العنصرية ومعاداة السامية التي حظيت، في الآونة الأخيرة، بتغطية إعلامية وصحفية مكثفة، حيث بلغ عدد المواد التي تناولت الموضوع في جريدة " الفيغارو" (le figar) على سبيل المثال حوالي ١٠٠٠ مادة خلال سنة، كما بلغت حوالي ٥٠٠ مادة في جريدة " لوموند " (le monde) و١٩٤ مادة في جريدة " ليبيراسيون" (liberation) خلال الأشهر التي انقضت من السنة الجارية.

ولا شك أن هذا الاهتمام يعبر عن واقع موضوعي فعلي تصاعدت فيه موجة العنف العنصري بمختلف أنماطه في المجتمع الفرنسي لاعتبارات تاريخية، سوسيوسياسية، اقتصادية، سيكولوجية،و ثقافية ، طالت معظم مكونات المجتمع الفرنسي وتحديدا المهاجرين من أصول مغاربية وافريقية، بالاضافة إلى اليهود، بدليل أن وزارة الداخلية الفرنسية قد سجلت ٩٤ اعتداءا مناهضا للسامية-(antisem ite)خلال الفترة الممتدة بين يناير وأبريل ٢٠٠٤مقابل ٧٧ اعتداءا مناهضا للمغاربيين (antimaghrebine) عن نفس الفترة(١). غير أن هناك محاولات ممنهجة لاختزال هذه الظاهرة من المنظور التفسيري لتصبح مجرد انعكاس لموقف عقائدي معادي للسامية، ومن ثم محاولة توظيف هذه الظاهرة توظيفا ايديولوجيا مغرضا ينزع إلى اظهار اليهود عموما ويهود فرنسا خصوصا

* باحث مغربي وناشط في مجال حقوق الإنسان

بمظهر الضحية الأبدي والوحيد، مقابل السعي إلى تضخيم الخطر الإسلامي وخلق حالة من الإستعداء والتحريض ضد العرب والمسلمين وتصويرهم على أنهم مصدر كل الشرور.

و لعل في تصريح أرييل شارون الأخير ما يؤكد هذه الحقيقة حيث اعتبر أن مجرد كون١٠٪ من سكان فرنسا من المسلمين يشكل أرضية خصبة لشكل جديد من معاداة السامية.

وقد جاء تصريحه على إثر ادعاء السيدة ماري ليوني(Marie L) أنها بينما كانت تستقل إحدى قطارات الضواحي الباريزية رفقة رضيعها , تعرضت لاعتداء من طرف ستة شبان مسلمين ثلاثة منهم من أصل مغاربي والآخرين من أصل أفريقي، عملوا على طرحها هي ورضيعها أرضا قبل أن يمزقوا ثيابها ويرسموا صليبا نازيا على ظهرها اعتقادا منهم أنها يهودية.

و لما بات من الشائع انه كلما وقعت حادثة من حوادث الإعتداء العنصري على أي شخص في فرنسا إلا وتوجه أصابع الاتهام تلقائيا إلى العرب والمسلمين قبل التأكد من هوية مدبري الحادث الفعليين، فقد جرت عملية ملاحقة ومتابعة

و اسعة في صفوفهم، أسفرت بعد طول تحر إلى أن بلاغ ماري ليوني كان كاذبا، حيث كشفت تحريات أجهزة الأمن أن الضحية المزعومة كانت وراء ستة بلاغات كاذبة عن اعتداءات وسرقات لم تتمكن من اثبات حدوثها.

و في هذا الإطار فقد تم تسجيل العديد من البلاغات والاتهامات الكاذبة التي اعتبر كثيرون أنها تندرج ضمن استراتيجية مدروسة لافتعال وتوظيف معاداة السامية لمصلحة المشروع الصهيوني ؛ بخلق حالة من الاستعداء للمسلمين بفرنسا من جهة، وبدفع اليهود الفرنسيين إلى الهجرة إلى إسرائيل، ذلك أن عدد المهاجرين إلى إسرائيل قد تراجع من ٦٠ ألف سنة ٢٠٠٠ إلى ٢٤ ألف سنة ٢٠٠٣، وقد كان الرهان الإسرائيلي، فيما يتصل باستقطاب يهود العالم، منصبا على فرنسا بشكل أساسي لاعتبارين أساسيين : أولهما احتضان فرنسا لأكبر جالية يهودية حالية في العالم (حوالي ٦٠٠ ألف يهودي). وثانيهما كون فرنسا تعتبر أكثر الدول الغربية والأوروبية دفاعا عن القضية الفلسطينية وأكثرها معارضة للسياسة الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة(٢).

إن هذا لا يعني عدم وجود اعتداءات عنصرية جديدة ضد اليهود كما ضد غيرهم من عرب مسلمين وأفارقة سود، وأن هذه الإعتداءات يجب إدانتها ومتابعة من يقفون وراءها.

و الواقع أن ما بات يشكل ظاهرة مقلقة

حقا هو تزايد واتساع النفوذ العالمي لإسرائيل ولجماعات الضغط اليهودية المؤيدة لها في الدول الكبرى، وهو النفوذ الذي تجلى في انعقاد أول مؤتمر للأمم المتحدة تم تكريسه بشكل كامل لمناقشة مشكلة معاداة السامية كرد فعل على اتهامات بأن المنظمة الدولية تركز على الحقوق الفلسطينية وتتعمد تجاهل مظالم الإسرائيليين واليهود ! وفي هذا المؤتمر اعتبر كوفي عنان أن هناك بعثا مقلقا لمعاداة السامية في العالم داعيا أجهزة الأمم المتحدة إلى اتخاذ القرارات اللازمة لمكافحته والتصدي له.

و قد طلب رئيس منظمة المؤتمر اليهودي العالمي " ادجارد برونفمان " من عنان تعيين مسؤول أممي تناط به مهمة مكافحة معاداة السامية بتقديم تقرير سنوي في الموضوع وإصدار قرار يدين بلا مواربة معاداة السامية.

و مع ذلك فقد بلغ الأمر باليهودي بايفسكي إلى حد القول أن الأمم المتحدة أصبحت المتعهد العالمي الرئيسي لمعاداة السامية والتعصب والظلم في حق الشعب اليهودي ودولته.

و قد سبق لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا أن اتخذت قرارا أعلنت فيه ان الصراع في الشرق الأوسط لا يمكن أن يبرر مطلقا معاداة السامية وشن هجمات على اليهود.

و على غرار الأمم المتحدة والإتحاد الأوروبي فقد شجبت الكنيسة الكاثوليكية، في بيان مشترك أصدره منتدى مفكرين كاثوليك ويهود، معاداة الصهيونية التي تستخدم كغطاء لمعاداة السامية، وبذلك فقد أمست معاداة الصهيونية شكلا من أشكال معاداة السامية.

أما المؤتمر المنظم من طرف المفوضية الأوروبية والمؤتمر اليهودي الأوروبي خلال هذه السنة، فقد عبر فيه اليهود عن خيبة أملهم في عدم إدانة العالم الإسلامي بمعاداة السامية بشكل صريح..(٣)

من الواضح أن هذه المماهاة بين معاداة السامية ومعاداة إسرائيل والصهيونية إنما المقصود منها محاصرة الصوت الحر المساند بطبيعته للقضايا العادلة وفي مقدمتها القضية الفلسطينية.

أهم أسباب تفاقم الأعمال العنصرية المعادية للسامية :

أما عن أسباب تفاقم ظاهرة العنصرية ومعاداة السامية في فرنسا فتتباين الآراء بصددها مابين أسباب سياسية داخلية تعود أساسا إلى الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية, وأسباب سياسية داخلية تعود إلى فشل السياسات الرسمية إلى جانب دور الأحزاب ومؤسسات المجتمع، وأسباب اجتماعية تعود إلى فشل عملية الاندماج الوطني ، وأسباب دينية، جرى التعبير عنها

بالطائفية إلى جانب اعتبار معاداة السامية والعنصرية كمظهر من مظاهر أزمة القيم المعاصرة.. فضلا عن تصاعد الإسلام الراديكالي..

فبخصوص الاحتلال الاسرائيلي للأراضي العربية وخاصة فلسطين يذهب الكاتب شارل لمبروشيني (Charle Lambroschini) إلى أن الصراع أمسى يشكل مبررا لعنصرية جديدة عبرت عن نفسها كظاهرة غير مسبوقة منذ هولوكوست الحرب العالمية الثانية، غير أنها تظل، مع اختلاطها بمعاداة الصهيونية، محدودة إلى أبعد مدى. لا شك، يواصل الكاتب، أن هناك أقلية من المسلمين تود أن تجد تفسيرا لعجزها عن الإندماج في المجتمع الفرنسي في "بروتوكول حكماء صهيون " آخر(٤). وهي الأقلية التي لم يتردد " جورج سيفير " (George Suffert) في نعت أفرادها بالحماسيين، نسبة إلى حركة حماس التي يعتبرها الكاتب الشكل الأحدث لمعاداة السامية la forme la) plus moderne de l'antisemitisme) .(٥)

هناك اتجاه يعتبر أن تصاعد الإسلام الراديكالي يعد شكلا من أشكال العداء للسامية , ويمثل الإتجاه الكوني الجديد لكراهية اليهود , وهو ما عبر عنه بيير أندري تاجييف (Pierre-Andre Ta- guieff) بالظاهرة المقلقة المتمثلة في ظهور معادين جدد لليهود emergence de nou- veaux acteurs antijuifs.L) هم الإسلاميون الراديكاليون (Les islamistes radicaux) (٦). ونفس الموقف نجده لدى (إيفان ريوفول) (Ivan Rioufol) في دراسته الموسومة: "التحدي الإسلامي" (Le defi islamiste) محذرا من خطورة انتعاش المد الإسلامي في ضواحي المدن الفرنسية، ومبرزا كيف أن تسامح السلطات الفرنسية مع الإسلاميين باسم الحرية قد أدى إلياستشراء إيديولوجية سياسية توتاليتارية متمثلة في التطرف الإسلامي-La propa gation d'une ideologie politique et totalitaire: l'integrisme islamique كما اعتبر أن للدعاة الإسلاميين دور خطير في ترسيخ العنصرية المناهضة لفرنسا والمعادية لقيم الحداثة الغربية(٧).

أما عن عامل الطائفية فيعتبر "بودوان بولاييير" (Boudouin Bollaert) أن من مظاهر أزمة الهوية الفرنسية تشكل جماعات متميزة عن التراث الفرنسي تدعي ذاكرة، وتاريخا، وتقاليد خاصة، وتعبر عن إرادة ممارسة هذه الخصوصيات في الفضاء العام " l'espace public وليس فقط في فضاء الحياة الخاصة، الأمر الذي يهدد وحدة الوعي، الذي يشكل أساس الهوية الفرنسية، في الصميم(٨).

فخلافا لبريطانيا التي تقر بالنظام

الطائفي حيث ترجح أهمية الفرد أهمية الجماعة، وحيث يعتبر الإعتراف بالخصوصيات من ثوابت النظام القانوني والإجتماعي، فإن استقبال فرنسا للآخر "L'autre" كان يعني دوما ضرورة خضوعه لجميع العناصر المحددة للهوية الوطنية(٩).

و غير بعيد عن هذا التوصيف يعتقد "بيير أندري تاجييف" (Pierre- Andre Ta-guieff) أن الهوية الفرنسية أضحت مهددة بالمظاهر العنصرية الجديدة التي تتخذ شكل كراهية متبادلة بين مختلف الطوائف والجماعات، وأن هذه الأشكال العنصرية ، سواء أكانت قديمة أو جديدة ، تندرج ضمن سياق عام لانهيار القانون الجمهوري حيث لم " نعد نعش ، منذ فترة ليست بالقصيرة ، في جمهورية واحدة وموحدة ، وإنما في جمهورية متعددة طائفيا ومنقسمة " (multi-comunautarisme et divisible) (١٠)

من الدراسات التي تربط ربطا مباشرا بين ارتفاع وتيرة الأعمال العنصرية والمعادية للسامية وظاهرة الطائفية دراسة بيير فيرمرن. (Pierre VERMERN) الذي اعتبر أن الطائفية رغم أنها تشكل موضوعا غير مفكر فيه سياسيا إلا أنها مطروحة وبشدة في الحياة اليومية الفرنسية ، مبرزا أن الفكر الفرنسي قد أصيب بعدوى الفكر الطائفي (La pensee communautaire) ومع اعترافه بالأصول الأنجلوسكسونية للكومينوتاريوم، إلا أنه اعتبر أن عدوى هذه الطائفية قد انتقل إلى فرنسا عبر مستعمراتها خاصة في الشمال الإفريقي حيث ظل التمايز يجري على أساس ديني وليس على أساس طبقي.. ومما عززمن هذا المنحى ، حسب الكاتب ، سيادة نظام الذميين التقليدي ، وكذا نظام المحميين الإستعماري..الأمر الذي يفسر كيف أن الطائفية بلغت نهايتها الطبيعية في دول المغرب العربي منذ ١٩٤٥ بعملية "تطهير عرقي(Epuration Ethnique) ضد كل من الأوروبيين والفرنسيين واليهود عبر إكراههم على مغادرتها.. الأمر الذي حرمها من فرص تقدم حقيقية، وفي هذا الإطار يعقد الكاتب مقارنة بين دول الشمال الإفريقي ودولة جنوب إفريقيا؛ فبينما حافظت هذه الأخيرة على غناها وتعددها الإثني (الذي يصفه الباحث بالمعجزة) وأضحت بذلك ، العملاق الإقتصادي الإفريقي بامتياز ، فإن دول الشمال الإفريقي لازالت تعاني من مشكلات تنموية بنيوية عديدة من جراء التطهير الإثني- الديني (Purification ethnico-religieuse) منذ نصف قرن ضد الأقليات : الأوروبيون ، الأرمينيون ، اليهود العرب ، والآن مسيحيي الشرق(١١).

لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن هناك كتابات عملت على إبراز الوجه الحضاري المتسامح للمسلمين مع مختلف الأقليات

وعلى وجه الخصوص اليهودية منها(١٢)، سواء في الأندلس أو في ظل الدولة المغربية في معظم فترات تاريخها ، فحينما لاحقت حكومة بيتان اليهود الفرنسيين عام ١٩٤٠ ، على سبيل المثال، وطلبت من ملك المغرب محمد الخامس تسليمها يهود فرنسا الذين لجأوا إلى المغرب رفض تسليمهم رغم ظروف الاحتلال ، مخافة أن يتم إرسالهم إلى معسكرات أوشفيتز للإبادة..

و على النقيض من ذلك يكشف فريد العروسي Faride Laroussi أن الطائفية صنيعة فرنسية تم تكريسها ما بين سنوات الخمسينات والستينات بتجميع المهاجرين من أصول مغاربية وأفريقية في تجمعات سكنية شبه منغلقة في الضواحي على شكل جيتوهات(١٣).

الواقع أنه لا يمكن تحديد السياق التاريخي لتبلور ظاهرة العنصرية (Racis-me) عموما ومعاداة السامية خصوصا (Antisemitisme) دون المرور عبر ظاهرة أعم وهي ظاهرة معاداة الأجانب أو كراهيتهم (Xenophobie) مقابل حبهم (Xenophilie). ومن أهم العوامل المحددة لهذه المشاعر المتضاربة عامل الهجرة.

يؤكد كلود بيبيار (Claude Bebeard) أن معاداة الأجانب في فرنسا لم يتخذ تاريخيا شكلا هيكليا وممتدا ، لأن الاختلافات بين الفرنسيين والجماعات المهاجرة لم تكن ذات وزن ، فالإيطاليون، والإسبان ، والبولونيون كانوا يشتركون جميعا في المعتقد الكاثوليكي ،كما كان الإنجيل يشكل مرجعيتهم الموحدة الحاكمة.أما الآن فالمخاوف أضحت حقيقية وعميقة خاصة وأن السياق الدولي بات يؤججها. فمن جهة أولى فإن الهجرة الحديثة أصبحت تستقطب جماعات سكانية بعيدة عن حضارتنا الأوروبية، ومن جهة ثانية، فإن العمليات الإرهابية "الإسلامية" من نيويورك إلى مدريد باتت تهدد بخلق "طلاق حضاري حقيقي" (Un veritable divorse de civ-ilisation) بين الفرنسيين والأجانب.

هذا في حين أن الإسلام أمسى يشكل مظهرا من مظاهر أزمة المرجعية الأوروبية عموما والفرنسية على وجه الخصوص حيث ازدادت حدة الوعي المفارق(paradoxale) لدى الفرنسيين بأن هوية بلدهم لم تعد تقوم على الإرث اليهودي- المسيحي (l'heritage judeo- chretien) وان الإسلام كمعطى موضوعي سوسيولوجي أصبح يمثل الديانة الثانية في فرنسا (خمسة ملايين مسلم) خاصة وأنه ليس مجرد دين قائم على الشريعة وأنما حضارة لا يعتبرها الكثير من الأوروبيين منسجمة ومتلائمة مع قيمهم الحضارية.

فرغم وجود العديد من التباينات الدينية بين اليهود والمسيحيين إلا أن تجربتهم التاريخية المديدة جعلتهم يشتركون في " رؤية

واحدة للعالم " وتقاليد مشتركة لفن التعايش (un art de vivre commun) وهي التقاليد التي تكاد تنعدم مع الحضارة العربية الإسلامية، في تجاهل تام من الكاتب لتعايش حضاري امتد حوالي ثماني قرون في الأندلس بين المسيحيين واليهود والمسلمين.

وبالمقابل يحذر الباحث من إلصاق ما يصدر من انحرافات وتجاوزات عن بعض المسلمين، بالإسلام كدين، مؤكدا أن الأوضاع الإجتماعية (les situations sociales) للجماعات المعنية هي التي تدفعهم إلى مثل هذه الممارسات. وفي نفس الإطار ينتقد "كلود بيبار" المقاربة الثقافوية (cultura-liste) التي تعتبر ان الهوية الإسلامية في حد ذاتها هي التي تفرز مختلف مظاهر الإنحراف والجنوح مؤكدا، خلافا لذلك، أن ذلك يعود إلى نقص في عمليات الإدماج الإجتماعي للمهاجرين.

و مع تسليمه بأن" الكومينوتاريزم " تأخذ دلالة إيجابية في التجربة التاريخية الأنجلوسكسونية.. إلا أنه يعتبر أن نجاعة النظام الطائفي من الناحية البراجماتية لا تلغي طبيعته اللاأخلاقية إذ " لا يوجد شيء أكثر عنصرية في العمق من الطائفية "

فبالنسبة إلى الكاتب، فإن عملية الإندماج على الطريقة الفرنسية لا يجب أن تقوم على الوجود المتجاور لمختلف الطوائف والجماعات وفق نظام تراتبي محدد (la juxtaposition communautariste) وإنما على أساس صهر كل المواطنين في بوتقة فرنسية واحدة (le meting-pot) (١٤) وهو ما عجزت السياسات الرسمية ، حسب البعض ، على تحقيقه ، وفي هذا الإطار لم يتردد دنيال هيرفويت (Daniel Hervouet) (في تحميل المسؤولية لكل من القوى السياسية وفي مقدمتها الإشتراكيين.. والمنتخبين المحلين.. والقضاة)(١٥).

ورغم أن البعض قد مال إلى تبرئة الجهات الرسمية معتبرا أن ما تشهده فرنسا لا يمثل أي شكل من أشكال " لا سامية الدولة "(An-tisemitisme de l'Etat) الأمر الذي يستبعد كل مقارنة مع ألمانيا النازية أو فرنسا الفيشية إلا أنه يقع في إدانة أخطر مفادها أن ما تعرفه فرنسا إنما هو شكل من أشكال لاسامية مجتمع مدني يعيش أزمة وعي (an-tisemitisme de societe civile). (١٦) الأمر الذي جعل (ألان جيرار سلاما) ، مع إقراره بتصاعد حالة عدم التسامح ، يحذر بشدة من مغبة تعميم هذا الحكم على سائر مكونات المجتمع الفرنسي(١٧)، لدرجة نعتهم" بالحملان العمياء " (des agneaux aveugles) التي تتعمد تجاهل ما يحدث أمامها من اعتداءات عنصرية لا سامية(١٨).

وأخيرا هناك كتابات تنحو إلى تأطير

مختلف مظاهر الجنوح والانحراف الاجتماعي كالعنصرية ومعاداة السامية والإرهاب.. ضمن إشكالية أكبر تتصل بازمة القيم المعاصرة. ومن أبرز هذه المقاربات مقاربة الفيلسوف الإيطالي "جياني فاتيمو" (Gianni Vattimo) التي تذهب إلى أن علمنة المجتمعات النامية تعد مدخلا أساسيا لردم الهوة الحضارية والقيمية بين الشمال والجنوب.. بين الأحياء الراقية والضواحي، ذلك أن أبرز مظاهر الإحتقان الإجتماعي بأبعادها الثقافية والإقتصادية والسيكولوجية إنما تجد تفسيرها لدى فاتيمو في أطروحة العلمنة غير المكتملة These de securali-sation incomplie في الدول النامية. ومن ثم دعوته إلى ضرورة إسهام الغرب في إنجاح مشروع علمنة هذه الدول، دون أن تفرض عليها تجربتها التاريخية الخاصة في التحديث. وفي هذا السياق يتساءل عن مدى إمكانية إيجاد طريق ثالث بين التمركز الأوروبيEurocentrisme وبين العالمية L'universalisme. (١٩). وغير بعيد عن هذا التشخيص ذهب العديد من المفكرين والمبدعين الأوروبيين في بيان وقعوه بمناسبة تصاعد موجة العنف، إلى أن مختلف مظاهر العنف والإرهاب والعنصرية إنما تعود إلى الإختلالات البنيوية التي يعرفها النظام الدولي وتحديدا علاقة الشمال بالجنوب، وكذا أزمة منظومة القيم الكونيةالتي اوغلت في النزعة الأداتية المادية الإستهلاكية مكرسة حالة من الداروينية الاجتماعية(٢٠)

أهم الخيارات المطروحة للخروج من الأزمة:

أما عن خيارات الخروج من هذه الأزمة، التي أضحت تمثل مؤشرا أساسيا من مؤشرات المأزق الحضاري الغربي عموما والفرنسي على وجه الخصوص فقد تراوحت بين الخيار الأمني القائم على الصرامة في المتابعة وإصدار الأحكام القضائية وتنفيذها(٢١). وفي هذا الإطار فقد حث بيير أندري تاجييف (P- A T) السلطات الفرنسية على إبعاد الدعاة الإسلاميين (les predicateures islamistes) وبوجه خاص الأئمة الأصوليين التابعين للمذهب السلفي الذين يباركون ما يسميه بـ"العنف الجهادي" (La violence djihadiste) ويحرضون على كراهية اليهود (la haine antijuive) كإجراء وقائي وعقابي في نفس الآن(٢٢).

والخيار الذي يشدد على إعادة الاعتبار لقيم التعددية الثقافية بعيدا عن الشوفينية الوطنية وعن كل أشكال الانغلاق الطائفي. وفي هذا الإطار يذهب "مويس كوهين" (Moise Cohen) إلى أن مواجهة مختلف مظاهر العنصرية ومعاداة السامية والعنف.. لن تتأتى إلا من خلال تبني وتفعيل آليات وأخلاقيات الحوار، وتحديدا الحوار بين

الأديان ، معتبرا أن من يعلنون أنفسهم توحيديين يجب أن يتعلموا في الأزمنة الصعبة كالتي نعيشها، الانفتاح على بعضهم البعض. فرغم أن كل المعطيات الآن تقود المجتمعات الإنسانية لانطواء كل منها على هويتها الخاصة (replie identitaire) إلا أن الحل الوحيد المناسب لمواجهة الفوضى المعاصرة تكمن في أخلاقية الحوار (L'ethique du dialogue) وأخلاقية التوفيق والمصالحة (Reconciliation) " فإذا كانت الأديان تجسد فعلا القيم الإنسانية المقدسة الأكثر جوهرية، فقد بات يتوجب عليها أن تنهض وتبرهن للعالم أن رسالتها لا زالت ذات مغزى(٢٣)

أما ميشيل تيبيانا (Michel Tubiana) فقد أكد أن الصرامة القانونية والقضائية، على أهميتها، لن تحل هذه المعضلة، لأن القانون المناهض للعنصرية موجود منذ سنة ١٩٧٢، وقد تم تعديله مرارا في اتجاه تشديده. أما الحل، من وجهة نظره، فيكمن في إعادة الإعتبار لدور المدرسة في خلق شروط المساواة في الفرص، وخلق الروح المدنية (L'esprit cevique)(٢٤) كما يكمن في تبني سياسات اجتماعية تحد من الانغلاق الطائفي عبر خلق مساواة حقيقية في الحقوق والواجبات في إطار هوية مواطنيه تقوم على استشعار المسؤولية المشتركة عن مستقبل فرنسا من خلال السعي لتجسيد التقاليد الجمهورية التي تمثل " عقيدة الفرنسيين المدنية " (notre religion civique) (٢٥) انسجاما مع تأكيد جاك شيراك أن مواجهة مختلف مظاهر العنصرية ومعاداة السامية لن تتم إلا من خلال إعادة الإعتبار للقيم الجمهورية وفي مقدمتها العلمانية والوحدة.

غير أن هناك توجه يراهن على إعادة الاعتبار للمرجعية الدينية كاشفا استحالة إرساء عقيدة مدنية علمانية منفتحة ومتسامحة انطلاقا من قطيعة عمياء مع الدين، مؤكدا أن معرفة جيدة بالإنجازات الدينية من شأنها أن تسعفنا في الحرب ضد مختلف الانحرافات والشرور.. وفي هذا السياق يبرز بيير سوفاج (Pierre Sauv-age) كيف أسهمت العقيدة البروتستنتية بشكل مباشر وملحمي في حماية حوالي خمسة آلاف يهودي في منطقة شومبون (Chambon) من الاضطهاد النازي رغم ما كانوا يعانونه بدورهم من احتلال ويخضعون له من رقابة(٢٦).

و قد أكد ميشال تيبيانا على دور الأحزاب ومختلف مؤسسات المجتمع المدني بما فيها من نقابات وجمعيات، بل وكنائس في إرساء أسس التعايش الإجتماعي وقيم الحوار والتواصل الحضاري بعيدا عن كل أشكال الجدل العقيم .(polemique sterile) وأخيرا أولى أهمية خاصة لوسائل الإعلام

التي دعاها للتحقق من مدى صحة ومصداقية ما يرد إليها من معلومات قبل أن تبثه أو تنشره على الناس(٢٧).

خاتمة

إن النزوع إلى التشديد على نقد مختلف محاولات التوظيف الأيديولوجي المغرض لقضية العنصرية ومعاداة السامية، وكشف الأبعاد الكامنة خلف السعي إلى تضخيمها.. لا تعني، بأي حال من الأحوال القبول بهذه الممارسات او السعي إلى تسويغها أو التغاضي عنها، من منطلق أن كل اعتداء على أية قيمة من القيم، أو على أي حق من الحقوق الإنسانية يجب أن يشكل موضوع إدانة صارمة وشاملة بعيدا عن كل ازدواجية في المعايير، بغض النظر عن هوية المعتدي والمعتدى عليه فردا كان أو جماعة...

لكن لا بد في الختام من إبراز أن ٨٩٪ ٪من الفرنسيين يعتبرون أن الفرنسيين اليهود مثلهم مثل سائر الفرنسيين. كما أن ٨٧٪ من الفرنسيين يوافقون على مبدأ إعادة الممتلكات التي تمت مصادرتها من اليهود أثناء الحرب العالمية. كما أثبتت الباحثة" نونا ماير " (Nonna Mayer) في دراسة لها ما بين ١٩٨٨ و٢٠٠٢، أن النواة الصلبة لمعاداة السامية ظلت ثابتة بشكل ملحوظ في حدود ١٠٪ وحسب وزارة الداخلية الفرنسية فإن موجة العداء للسامية التي سادت خلال الثمانينيات قد تراجعت لتحل محلها مناهضة الهجرة والرأسمالية والعولمة. كما يسجل الكتاب الأبيض للاتحاد الطلبة اليهود نفسه (٢٠٠٢) أن الشباب المغاربيين قد تخلو عن عدائهم للسامية على غرار معظم الشباب الفرنسي..

غير أن وزارة الداخلية الفرنسية قد لاحظت تصاعد موجة العنف ضد اليهود مع اندلاع الإنتفاضة الثانية واجتياح الجيش الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية(٢٨). الأمر الذي يؤكد مدى التأثير الخطير للسياسة العدوانية الإسرائيلية المسنودة بدعم أمريكي لا أخلاقي غير مشروط، في تأجيج ليس فقط عداء المسلمين وإنما العداء العالمي لسياساتهما المتغطرسة. لدرجة اصبح معها الفلسطيني رمزا كونيا لسائر المضطهدين والمسحوقين والمناهضين للإمبريالية والرأسمالية والعولمة(٢٩).

الهوامش

1. Jacky Durand et Patricia Touran cheau, " violentee devant des passagers passifs ", Liberation, 12 juillet 2004, p :2.
2. Marc Henry-, " Sharon deroule le tapis rouge pour 200 juifs francais " Le Figaro, 29 Juillet 2004.
3. Simon kouhan, "La commission europeenne et l_antisemitisme : une grande deception ? ", http //www. Colefr.
4. Charle Lambroschini, " Sharon deux fois indigne ", LeFigaro, 19 Juillet 2004.
5. George Suffert, " Il faut punir plus ", LeFigaro, 12 Juillet 2004.
6. Pierre-Andre Taguieff,- La tradition republcane en peril-, Le FIGARO,6 JUILLET 2004.
7. Ivan Rioufol, " Le bloc-note d_ivan rioufol, France : le defi islamiste " Le Figaro, 9-7-2004.et Bernard Debre, " Les integriste religieux face a l_occident : Nous somme en guerre ", Le Figaro, 12-13 Juin 2004.
8. Helene Carrere D_encausse," L_identite francaise n_est pas une donnee immanente ",Le Figaro, 8 JUIN 2004.
9. Boudouin Bollaert, " Un defit collectif ", LeFigaro, 8 juin 2004.
10. Pierre- Andre Taguieff, " La tradition republicaine en peril ",, LeFigaro, 6 Juillet 2004
11. Pierre Vermereni, " Inquietudes autour des poussees racists et antisemites : le cout du communautarisme", Liberation 13 juillet 2004.
12. Dominique Reynie, " La Turquie,une idée neuve pour L_union ", Le Figaro,19,Juillet 2004.
13. Faride Laroussi, " Le ravissement de Marie L ", Le Monde, 20 juillet, 2004.
14. Claude Bebeard," Rien de plus raciste que le communautarisme", Le Figaro, 12-13 juin 2004.
15. Daniel Hervouet, " Rien de plus raciste que le communautarisme.", Le FIGARO,9-8-2004
16. Michel Terestehenko, " Pourquoi tana de passivite dans le R E R D ?: Les lecons DE L _affaire { Kitty GENOVESE }, Le Figaro,16,Juillet, 2004.
17. Alain-Gerard Slama, " Le trouble attrait de la francphobie, Le Figaro, 12, Juillet, 2004
18. George Suffert, " Il faut punir plus ", LeFigaro, 12 Juillet 2004 -
19. Gianni Vattimo, " vers un crespule des valeurs ", Le Figaro, 27 juillet 2004.
20. Alain de Botton,(et autres), " Pour une Europe fondee sur sa culture ", Le Monde, 8 juin 2004.
21. George Suffert, " Il faut punir plus ", LeFigaro, 12 Juillet 2004.
22. Pierre- Andre Taguieff, " La tradition republicaine en peril ",, LeFigaro, 6 Juillet 2004
23. Moise Cohen, " Juifs et musulmans doi-

, Assi, Jean Boissonnat, "La nouvelle mission des chretiens", Le Figaro, 7 juillet, 2004.
27. Michel Tubiana, "Agir ensemble contre le racisme", Liberation, 16 juillet 2004.
28. Dominique Vidal, "Violence antisemite", Le Monde Diplomatique, 4 avril 2003.
29. Andre Glucksman, "Les trois sources de l_antisemitisme francais", Liberation, 23 juillet 2004
vent se parles", Le Monde, 8 juillet 2004.
24. Michel Tubiana," Agir ensemble contre le racisme", Liberation, 16 juillet 2004.
25. Pierre- Andre Taguieff, " La tradition republicaine en peril ",, LeFigaro, 6 Juillet 2004
26. Pierre Sauvage, "le defit du chambon : quand les valeurs- communotaires _ protestantes ont sauve des milliers de juifs." Le Figaro, juillet, 2004.

إلى الذين ينظرون إلى العصر بعيون ميته

بيان إلى الرأي العام
بخصوص مصادرة كتاب مسئولية فشل الدول الإسلامية من جمال البنا *

قضية مصادرة كتاب مسئولية فشل الدول الإسلامية لها شقان:

الشق الأول: وجود هيئة أعطاها أحد القوانين حق المراقبة والتوصية للنشر من عدمه، للكتب التي تعالج الشأن الديني أو تتطرق إليه. وكأنه جعلها الهيئة المختصة بالدفاع عن العقيدة الإسلامية. ثم لم يقف عند هذا، بل أعطاها الضبطية القضائية. فكأنه جمع في يدها السلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

نحن نقول إن هذا خطأ فاحش أصلا وفرعا وأنه يخالف توجيهات القرآن الكريم الذي قرر حرية الاعتقاد والذي جرد الرسول وهو حامل الدعوة من أي سلطة.. فليس هو جبارا، ولا مسيطرا ولا حفيظا ولا حسيبا، ولا حتى وكيلا عن المؤمنين. وإنما عليه أن يبلغ الدعوة وأن يصدع بالحق فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، وهذا النص الأخير يجعل الهداية والضلالة، الإيمان والكفر أمرا شخصيا لا دخل فيه للنظام العام لأنه قضية فكر، واقتناع وضمير.

ومن هنا فلا يتصور أن يعطي القانون هيئة ما سلطة لم يمنحها القرآن الكريم نفسه للرسول.

* مفكر وباحث إسلامي مصري

كما أن فكرة احتكار هيئة للدفاع عن الإسلام فكرة يأباها الإسلام لأن المؤمنين عدول يسعى بذمتهم أدناهم ورب أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره وكل مسلم من حقه أن يدافع عن الإسلام وفي المسلمين اليوم، من أهم أجدر وأكفأ من علماء مجمع البحوث الإسلامية لأنهم يصدرون عن إيمان وعن دراسة وليس بوازع الوظيفة والمرتب.

أما الجمع بين حق إصدار الأحكام وتنفيذ الأحكام بالفعل فهذا يخالف مبدأ أساسيا من أسس الحكم الدستوري هو الفصل بين السلطات.

ووجود هيئة تمنح سلطة للرقابة والوصاية على الفكر بقدر ما يخالف توجيهات القرآن الكريم فإنه يخالف الحقوق الأساسية للإنسان، ويقفل الباب في وجه التقدم، بل ويخالف نص الدستور المصري.

وبالنسبة لهذا الشق يكون على الصحافة، وعلى هيئات حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني وأحرار الفكر جميعا الدفاع عنه، لأنه دفاع عن أقدس حق من حقوق الإنسان. ويكون عليها جميعا أن تشن معركة تستهدف قصر سلطة مجمع البحوث الإسلامية على مراقبة طبعات المصحف، فإذا وجدت خطأ أو انحرافا فيكون من حقها أن تتدخل بالطرق المشروعة.

وليس هناك مساومة في هذا المطلب.

أما الشق الثاني: فقد نشأ نتيجة لأني أرسلت كنوع من التحدي، وكرد على التوصية بعدم الطبع والتوزيع لكتابي "مسئولية فشل الدولة الإسلامية في العصر الحديث"، وبحوث أخرى "ثمانية كتب من مؤلفاتي الأخيرة" مطالبا المجمع إذا كان يصر على وظيفته الرقابية أن يقرأ هذه الكتب ويقدم الرأي عنها، وهذه الكتب تمثل فكر دعوة الإحياء الإسلامي الذي يختلف عن الفكر الذي يعتنقه مجمع البحوث.

إن هذا الإجراء سينقل المعركة من مصادرة كتاب إلى صراع ما بين تصورين للإسلام: تصور للإسلام كرسالة هداية تعمل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور. ويكون جهادها هو في سبيل كرامة الإنسانية وتطبيق القيم العليا من عدل ومساواة وحرية ومعرفة وتقوى. وتصور آخر تراثي طقوسي مذهبي يعني بالجزئيات ويعتمد في كل شئ على أقوال الآباء والأجداد، وينظر إلى العصر بعيون ميتة وفكر مغلق.

وهذه معركة رهيبة، طويلة، لن يقتصر أمدها على عدد من السنين، بل لابد من عقود من السنين ودورنا أن نقوم بالخطوة الأولى على المسيرة، وأن نضرب الضربة الأولى وأهم من هذا كله وضع تصور محكم وشامل لما يكون عليه الفهم السليم للإسلام.

وبقدر مناصرة ودعم أحرار الفكر لهذا

الشق، بقدر ما نوفر على الأمة عددا من السنين الثمينة.

في ختام هذا البيان فإني أطالب جميع المعنيين بالحرية وحقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني والصحفيين والكتاب والنقابيين بتكوين لجنة دائمة تعمل لإلغاء كل قانون أو قرار يمنح هيئة ما سلطة ووصاية على الفكر دينيا أو اجتماعيا أو أدبيا ويقصر سلطة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة على مراقبة طبعات المصحف الشريف. وتظل اللجنة قائمة حتى يتحقق هذا الهدف الذي لا تتحقق حرية الفكر إلا به.

انتخابات رئاسية وتشريعية عملت السلطة الحاكمة كل ما بوسعها لتجعلها معلومة النتائج مسبقاً وقد نجحت في ذلك بالفعل!!

مساهمة بشأن انتخابات ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤ في تونس

١ - سوف تشهد تونس يوم ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤، انتخابات رئاسية وتشريعية عامة، عملت السلطة الحاكمة كل ما بوسعها لتجعلها معلومة النتائج مسبقا، وفرصة أخرى ضائعة، تماما كسابقاتها.

واللجنة من أجل الحريات وحقوق الإنسان في تونس لا تنفرد بهذا التقدير، بل تلتقي فيه مع ما أجمعت عليه كل أحزاب وتيارات المعارضة الديمقراطية والوطنية، وذلك على الرغم من التنوع والتباين بينها في كيفية التفاعل مع موعد ٢٤ أكتوبر.

نحن نعتبر أن المناخ السياسي والاجتماعي العام في البلاد، إلى جانب الشروط الدستورية والقانونية والترتيبية الخاصة أو ذات العلاقة بانتخابات أكتوبر، تأتي كلها في تناقض صارخ مع مقاييس ومواصفات أي انتخابات نزيهة وموثوق بنتائجها. فتونس محكومة بنظام سياسي مغلق، أفرط في المراقبة الأمنية لكل سكنات المجتمع، وفي قمع الخصوم السياسيين وتهميش أو محاصرة الفعاليات والجمعيات الحقوقية والمدنية المستقلة إلى جانب دولنته للإعلام وإحكام السيطرة عليه.

ولعل أخطر ما أوصل إليه البلاد هو الأفق المسدود والأمل المفقود أمام جيل كامل من شباب تونس.

٢ - تعد الانتخابات أحد الحقوق المدنية الأساسية في مسيرة تكريس المواطنة الفعلية والسيادة الشعبية، كما تعد ميسّرا للتداول

السلمي ومفتاحا للقبول الشعبي بشرعية أي سلطة حاكمة. ولأنها كذلك، فلا بدّ أن تتوفر لها مرجعية دستورية سليمة وضوابط قانونية منصفة وآليات رقابة محايدة إلى جانب انفراج سياسي أدني، حتى تتوفر الضمانات الكافية لتعدديتها ولحرية المشاركة فيها إضافة إلى شفافية مختلف مراحلها ونزاهة نتائجها.

أن اللجنة من أجل الحريات وحقوق الإنسان في تونس تؤسس موقفها بهذه المناسبة على قواسم الالتقاء العديدة التي عكستها وعبرت عنها خلاصات ندوتي تونس وباريس اللتين انعقدتا على التوالي في ١٢ و ١٨ ماي ٢٠٠٢ قبيل "الاستفتاء - البيعة" على التحوير الدستوري ليوم ٢٦ من نفس الشهر. وشكلت الندوتان فرصة لاجتماع أغلب الأطراف السياسية المعارضة وتنظيمات وشخصيات المجتمع المدني، كما تتفق رؤيتنا تماما مع ما جاء في التصريحات والتقارير الصادرة طيلة الأشهر الأخيرة عن منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية سواء التونسية منها أو العربية أو الدولية والتي عبرت فيها عن انشغالها بأوضاع الحريات وبحالة حقوق الإنسان في تونس.

الإطار الدستوري والقانوني لانتخابات أكتوبر ٢٠٠٤

٣ - جاء التحوير الدستوري الأخير - بعد أن سوغت له السلطة باستفتاء ٢٦ ماي ممبمبمموالذيفاقالتأييدفيهنسبةتمتنتحـ- بمثابة الردّة الدستورية واغتصابا للشرعية. حيث تعمدت السلطة تضمينه مجموعة فصول مفصلة على قياس شخص الرئيس الحالي للدولة، فاتحة له الباب لولاية رابعة لا دستورية في الأصل مع إمكانية ترشيح نفسه مرة خامسة إلى حدود ٢٠١٤، باعتبار الترفيع المستحدث للسن القصوى للترشيح - ٧٥ سنة عوضا عن ٧٠ سنة في الأصل- كما أقر الفصل ٢١ معدل الحصانة المطلقة ومدى الحياة للرئيس الحالي، فهو غير مشمول بأي تتبع عدلي مدة ولايته وبعدها.

وإلى جانب تعديل فصول عديدة أخرى جاء الفصل ١٥ معدل بصفة ملتوية مجرّما النضال الحقوقي والمعارض مستهدفا مبدأ التضامن الدولي. كما جاء التحوير الدستوري بفصول جديدة ديماغوجية بغاية التسويق الخارجي تخص بعض الحقوق والحريات في صيغ عامة دون ضمانات دستورية لنفاذها، يعرف الجميع تناقض منطوقها مع الممارسة القمعية تجاه نفس تلك الحقوق والحريات على أرض الواقع.

فالتحوير الدستوري زاد في الاختلال بين السلطات وأعطى لرئيس الدولة بمقتضيات الفصل ٣٢ منقح صلاحيات تشريعية لم تكن له، حيث مكّنه هذا الفصل من التصديق على معاهدات دولية دون الرجوع لأيّ جهة ولو

كان المجلس النيابي.

هذا هو جوهر المرجع الدستوري الذي تستند عليه انتخابات أكتوبر ٢٠٠٤، والذي يعتبر محصلة لتوظيف وتلاعب السلطة بأعلى مرجع قانوني للدولة والمجتمع.

٤ - إلى جانب ما تقدم، تقام الإنتخابات المقبلة في ظل قانون انتخابي أجمعت الأطراف السياسية والمنظمات غير الحكومية على فساده، وما فتئت الحركة الحقوقية وشخصيات قانونية تطعن في طبيعته اللاديمقراطية وتطالب بإصلاحه بصفة جذرية، وذلك منذ عشر سنوات على الأقل، مع إصدار تقرير مرصد الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان إثر مراقبتها لانتخابات سنة ١٩٩٤، بحيث لم تأت التنقيحات المتعاقبة التي أدخلتها السلطة على فصوله من حينها إلا بمزيد تطويعه لتكريس احتكار الحزب الحاكم للإدارة ومؤسسات الدولة.

ومنعت المجلة التحالفات الحزبية في الانتخابات التشريعية، بغاية الزيادة في تهميش المعارضة الحقيقية وللحيلولة دون قيام قطب انتخابي جبهوي في منافسة الحزب الحاكم. كما شرّعت المجلة الانتخابية الإقصاء وفاقمت من الشروط والترتيبات التعجيزية وأحكمت غلق المنافذ أمام أي احتمال - ولو نظري - لتغيير الأغلبية البرلمانية أو إمكانية التداول على رئاسة الدولة. والمجلة لا تخول - وبصورة تعسفية- لأي مواطن مستقل غير متحزب حق الترشح للرئاسة.

كما أن هذا الاستثناء شمل كذلك كل عضو قيادي في أحزاب المعارضة القانونية غير الممثلة في مجلس النواب، والتي لم تمر خمس سنوات مسترسلة على تحمله المسؤولية القيادية. كل ذلك وبغاية غير صريحة، لسد الطريق أمام بعض الترشحات غير المرغوب فيها من طرف نظام الحكم.

لهذا الإطار الدستوري والقانوني الخاص بالانتخابات، تضاف القوانين الأساسية السارية، وخاصة تلك المقيّدة تعسفيا لحقي التنظيم الحزبي والجمعياتي وكذلك لحق الاجتماع والتظاهر السلمي.

في ضل كل ذلك، يبدو واضحا خلوّ موعد ٢٤ أكتوبر من أي رهان انتخابي حقيقي، وأن النتائج سوف تصير لصالح الرئيس الحالي المرشح لخلافة نفسه، والوحيد من بين التونسيين -بكل المعايير- الذي لا يتمتع بشرعية الترشح.

بعد هذه المعاينة وانطلاقا من مجموع ما تطرحه الحركة الحقوقية والديمقراطية في تونس من مطالب، يهم اللجنة التركيز على أربعة محاور تعدّ من وجهة نظرها ذات أولوية في صياغة وهيكلة العمل من أجل الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية في تونس.

أربعة محاور كبرى:

العفو التشريعي العام وإطلاق سراح المساجين السياسيين

٥ - يتواصل في تونس حبس مئات المساجين السياسيين من بينهم عشرات يقبعون في الحبس الانفرادي منذ ما يزيد عن عشر سنوات كما يتواصل ترويع الآلاف من أهلهم وذويهم والمراقبة المنهجية للسجناء المسرحين إلى جانب حرمانهم من حقوقهم في الشغل أو في أي مورد رزق ومن التداوي ومن العودة إلى المدرسة ومن حرية التنقل داخل البلاد أو السفر إلى خارجها. هذا إلى جانب مئات السياسيين الذين يعيشون مرارة المنفى مع عائلاتهم.

لهذه الانتهاكات الخطيرة يضاف تدهور أوضاع السجون، حيث تعدد الوفايات في ظروف مشبوهة وغامضة، وانتشرت ممارسة التعذيب على أوسع نطاق مسببا للمئات سقوطا بدنيا وتاركا مخلفات نفسية مأساوية لضحايا هذه الممارسات المهينة واللإنسانية. لذلك فقد ركزت اللجنة القسم الأكبر من جهودها طيلة سنوات، بتنسيق مع شركائها في تونس وفي العالم لإدانة هذه المظالم والتشهير بصمم السلطات التونسية أمام ما نعتبره مطلبا وطنيا وإنسانيا ملحا، لسن قانون العفو التشريعي العام لفائدة كل ضحايا القمع وإطلاق سراح المساجين السياسيين والسماح للمهجرين بالعودة الآمنة لوطنهم.

وإن تحقيق هذا المطلب الأساسي لا يمكن أن يكون، من وجهة نظرنا، كمقدمة للنسيان أو تفريطا في واجب المحاسبة والتحري مع مرتكبي جرائم القتل والتعذيب ومختلف الانتهاكات لحقوق الإنسان، إلى جانب إعادة الاعتبار للضحايا وإنصافهم طبقا للمعايير الدولية في مجالي العدالة الانتقالية ومكافحة الإفلات من العقاب.

واللجنة من أجل الحريات وحقوق الإنسان في تونس تعتبر الالتزام بهذا المطلب، اليوم وغدا، يعدّ أولى واجبات الديمقراطيين والمدافعين عن حقوق الإنسان. ولعل مدى الإخلاص في الكفاح من أجل هذه القضية يعدّ برهان نزاهة ومبدئية كل واحد منا في نضاله من أجل باقي المطالب الديمقراطية.

من أجل إعلام حر وتعددي يكرس قداسة الرأي وحق الاختلاف

٦ - وإذ تعتبر لجنتنا أن أولى الحريات هي حرية الرأي والتعبير، نجد السلطات التونسية تخصّها وقطاع الإعلام بشكل أعمّ بأكبر قدر من التقييد والرقابة، حيث دولنت الإعلام وأحكمت احتكاره وبالأخص الوسائل الجماهرية السمعية والبصرية إلى جانب المراقبة الأمنية المفروضة على تفاصيل وسائط الاتصال التكنولوجية الحديثة.

لم تنجح مناورات السلطات في تونس، ولم تنطلي إجراءاتها الديماغوجية عند حذف وزارة الإعلام أو عند إلغاء العقوبات البدنية من مجلة الصحافة في بعض المخالفات، في التغطية على واقع إعلامي متدهور، حري بالعصور المظلمة. وهو الواقع الذي شرّحه وأدانه المقرر الأممي الخاص بحرية الرأي والتعبير في تقريره الصادر إثر زيارته لتونس خلال سهر ديسمبر سنة ١٩٩٩، تماما كما شهّرت به قبل ذلك وإلى اليوم، لجنتنا والمنظمات الحقوقية التونسية والدولية غير الحكومية إلى جانب الهيئات المهنية والنقابية الممثلة وكذلك مختلف القوى الديمقراطية. ولعل أحدث وأبلغ الشهادات هو ما ورد في تقرير الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان الصادر خلال شهر ماي ٢٠٠٤ تحت عنوان "إعلام تحت المراقبة" . أما آخر مثالين صارخين على ظلم وتعسف السلطة في تونس في هذا المجال :

- المحاكمتان اللتان شملتا مجموعتين من شباب جرجيس وإريانة، والأحكام القاسية الصادرة ضدهم، والتي أجمع المراقبون على إدانتها. حيث حكم عليهم بالحبس لمدد تجاوزت العشر سنوات، زيادة إلى ما تعرضوا له من تعذيب وما يعيشونه إلى اليوم من ظروف سجنية لاإنسانية. كل جرم هؤلاء الشبان، هو أنهم اختاروا أن يعيشوا عصرهم، فأفلتوا على الرقابة الأمنية وأبحروا على "الإنترنت". وهي القضية التي جلبت اهتمام منظمات حقوق الإنسان التونسية ونخص منها المجلس الوطني للحريات بتونس وما ساهم به في مجال التضامن بحملات إعلامية هامة حول هذه المحاكمات غير العادلة.

- أما المثال الثاني فهو يخص تعزيز السلطات التونسية لترسانة القوانين الجائرة، بقانون جديد يجرم ويلاحق عدليا كل مرشح للانتخابات القادمة يمارس دعايته وحريته في التعبير طيلة الفترة الانتخابية، عبر أجهزة إعلام أجنبية أو فضائيات يمكن التقاطها في تونس.

واللجنة تعتبر أن واجب الجميع حشد الجهود على هذه الواجهة، بأكبر قدر من النجاعة لفك الرقابة على الإعلام في تونس، انتصارا لحق المواطنات والمواطنين في حرية التفكير والرأي والنشر والاتصال. كما علينا أن نجعل من القمة العالمية حول مجتمع المعلومات (الأمم المتحدة) والتي سوف تعقد خلال شهر نوفمبر ٢٠٠٥ بتونس - خاصة وأن إعدادها دخل مرحلة متقدمة - مناسبة لتجميع القوى المحلية غير الحكومية والدولية الصديقة، لكشف حقيقة ممارسات السلطات التونسية المعادية للإعلام الحر، ولكشف تواطؤ بعض الدول، والغربية منها بالخصوص، حيث رمت بكل ثقلها لتفوز الحكومة التونسية باستضافة هذه القمة

الهامة، والمتناقضة مبادؤها وأهدافها الأصلية مع حقيقة النزعة الكليانية والاحتكارية للحكم في تونس في مجال الإعلام.

مسألة استقلالية القضاء أو المعضلة الدائمة

٧ - ولأن القضاء المستقل والعادل والناجز يعدّ الضمانة الأساسية لدولة القانون والدرع الواقي للسلم الأهلية والملجأ الأخير لإنصاف الناس وإعلاء الحق، فلا يمكن لعاقل مجرد تصور قيام انتخابات رئاسية وتشريعية عامة في ظل نظام قضائي خاضع بالكامل للسلطة التنفيذية، توظفه ضد خصومها السياسيين ولفائدة الأتباع المقربين من رأس الدولة، في حين أن الرهان الانتخابي باعتباره استحقاقا سياديا، يستوجب توفير شروط المنافسة النزيهة وبالأخص منها إتاحة إمكانية التظلم أمام كل الفرقاء السياسيين لدى سلطة قضائية مستقلة غير مطعون في حياديتها. وهي أمور ابعد أن يوفرها النظام القضائي التونسي. هذا إلى جانب تدهور سمعته المرجعية لدى الناس إذ أصبح يثير لديهم الريبة والخوف خاصة بعد أن استفحلت آفة الرشوة في شراييه، وانتشرت ظاهرة الواسطات، مما فاقم من شعورهم بانعدام الأمان.

يعاني القضاة والمحامون في تونس إلى جانب مختلف أصناف مساعدي القضاء، من التهميش والمقايضة بأرزاقهم وبسلم تدرجهم المهني.

وإننا في اللجنة، نعتبر الذود على استقلالية القضاء التونسي لإخراجه من كماشة الترغيب والترهيب والعمل على إصلاح أوضاعه يعدّ من الأولويات، كي تستعيد العدالة اعتبارها ومصداقيتها. ومن أجل ذلك ارتفعت أصوات حرة عديدة خاصة في الرابطة التونسية منذ اكثر من عشرين سنة أو مع صدور الرسالة المفتوحة الشهيرة للقاضي مختار اليحياوي سنة ٢٠٠١ إلى جانب أن المحامين التونسيين لم يتخلفوا يوما عن المناداة باستقلالية السلطة القضائية، أما جمعية القضاة التونسيين والتي تتعرض منذ فترة لصعوبات جمّة بسبب إصرارها على التأشير على هذا الجرح النازف ولأنها رفعت صوتها دفاعا عن استقلاليتها واستقلال القضاء، ملحة على ضرورة إصلاح شامل للمؤسسة القضائية ومراجعة جذرية للقانون الأساسي للقضاة بما يتفق مع مقررات مؤتمراتها ويتلاءم مع المعايير الدولية.

الرهان الاقتصادي والاجتماعي، جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان

٨ - بعيدا عن الزيادة في قتامة الأحوال، فاللجنة تعتبر أن الأوضاع السيئة لضعاف

الحال في تونس، من شغالين وعاطلين وشباب، مرشحة أن تزداد سوءا. وأن السنوات القليلة القادمة سوف تشهد ارتفاعا في نسق تسريح العمال وغلق المؤسسات والتراجعات عن المكاسب الاجتماعية. إن تطور عدد البطالين من الشباب أصحاب الشهادات سوف يتسارع وستزيد اختيارات السلطة الاقتصادية والاجتماعية من هشاشة أوضاع العائلات التونسية المتوسطة وضعيفة الدخل بمزيد إغراقها في نفق الديون والتداين.

كل ذلك على علاقة متينة بالمعطيات الهيكلية للاقتصاد العالمي والمبادلات الدولية. حيث من المنتظر أن تعرف البلاد التونسية صعوبات متزايدة على الأصعدة المالية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة لإخضاع الاقتصاد التونسي لشروط العولمة الليبرالية المجحفة، بما في ذلك الانعكاسات السلبية لاتفاقات الشراكة مع المجموعات الاقتصادية الجهوية، خاصة وأن الحكومة التونسية فشلت - بعكس ما تدّعيه وعلى نقيض خطابها الاقتصادي الخشبي - في إعداد النسيج الاقتصادي والجهاز المالي لهذه المواجهة غير المتكافئة، وذلك على الرغم من مختلف المساعدات الدولية وسياسات الدعم المالي التي سُخّرت لذلك.

في ظل نفس هذه الظروف والمعطيات، تتواصل ومنذ سنوات عديدة ظاهرة الفساد والنهب المنهجي لثروات البلاد المالية والعقارية، والسطو على المناقصات العمومية والاستحواذ على الوساطة في كل الشراءات الخارجية للدولة وللمؤسسات العمومية، من طرف قلة من العائلات المقربة من مركز السلطة، والمعروفة اليوم لدى شرائح عريضة من التونسيين، إذ انكشف للناس من هو المسؤول عن هذا الفساد ومن هم أصحاب الفائدة منه.

إن أهمية الرهانات الاجتماعية والاقتصادية على الصعيدين المحلي والدولي، هي التي دفعت باللجنة لتوسيع مجال تدخلها واهتماماتها المدنية والديمقراطية لتشمل هذا المحور الحقوقي الحاسم، فاشتركنا في مبادرات جديدة وساهمنا بالخصوص في الحركة العالمية للمواطنين من أجل عولمة بديلة وساعدنا على إشراك طاقات مدنية وحقوقية ونقابية تونسية، في منتدياتها الاجتماعية. بحيث نشهد الآن تنامي الوعي بهذا التوجه لدى الفعاليات التونسية المستقلة النشيطة داخل الحركة النقابية وحركة الشباب وفي مختلف خلايا المجتمع المدني.

فالتحدي في هذا المجال يقتضي رؤية تعطي دفعا للنضالات المحلية من أجل الإصلاحات الاجتماعية والديمقراطية، بصياغتها في آفاق مغاربية وعربية وعالمية. رؤية تتجاوز قصورنا المنهجي والعملي في

هذا الباب.

إن تبني الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والدفاع عنها يعدّ جزءا لا يتجزأ من الدفاع عن حقوق الإنسان. فمن جملة المشاغل في هذا المجال يمكن التأشير - وليس بغاية الحصر - على أكثرها إلحاحا اليوم: كالإعلام والتضامن مع كفاحات عاملات وعمال فقدوا مورد رزقهم وأوصدت مؤسساتهم الباب دونهم، أو إدانة السلطات مع تحميلها مسؤولية استفحال بطالة أصحاب الشهادات من الشباب التونسي، إلى جانب أخذ المبادرات المناسبة تجاه مآسي قوارب الموت وظاهرة الهجرة السرية والتي تخص أعداد متزايدة من شباب بلا أمل ولا آفاق في وطنهم.

فحري بكل قوى المجتمع المدني تبني هذه القضايا وغيرها والوقوف بجانب ضحايا هذه المآسي والانتهاكات، والدفاع عن حقوقهم بنفس النجاعة والحماس المبذول لفائدة ضحايا انتهاك الحريات السياسية والمدنية والفردية.

٩ - إن هذا التمشي المؤسس على ضرورة إعادة ترتيب الأولويات بالنسبة للنشطاء والمدافعين عن الحريات وحقوق الإنسان، يعني كذلك مسألة النوع، فالمعركة من أجل مساواة حقيقية ومواطنة فعلية إلى جانب النضال ضد كل أشكال التمييز والعنف المسلط على النساء، هي مهمة لابدّ أن ندرجها في قلب التفكير والعمل من أجل الانعتاق والمساواة والحداثة.

فالمعركة من أجل أن تمارس النساء التونسيات كل حقوقهن دون استثناء، تعد مفتاح دخول العصر لكامل المجتمع، وهي غير منفصلة على معركة التحديث المجتمعي والاجتماعي.

ولأن المسألة بهذا الحجم الذي نعتقده في اللجنة، فإن اليقضة مطروحة على الجميع وبصفة مستمرة، تجاه كل محاولات الضامرين للاستنقاص من حقوق النساء، تحت أي تعلّة كانت ومهما كانت الفتاوى.

واللجنة تدعو لنفس اليقضة والانتباه تجاه سياسات النظام الحاكم في تونس الذي يسعى دوما للالتفاف على قضية المرأة، بغايات دعائية موجهة للاستهلاك الخارجي بالخصوص. فإلى جانب إرادة التوظيف هذه، فإن السلطات التونسية لم تترك أي فرصة تمر دون أن تنظم حملات التشويه والثلب لغاية إرباك وتهميش كل الأصوات غير الموالية والمبادرات النسائية المستقلة، وبالأخص منها الصادرة عن الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، هذه الجمعية غير الحكومية، والتي تعاني من كل ألوان المضايقات المالية والإدارية ومن التعتيم عليها.

ولعل أكثر ما يثير الانشغال تجاه تعامل السلطة مع هذا الملف - زيادة على التوظيف

والهرسلة - هي المحاولات المتكررة للحكومة التونسية لفرض اختيارات ومفاهيم لغايات ديماغوجية، في مستوى السلوكيات وفي مجالي العدالة والتعليم. فزيادة على طبيعة هذه المفاهيم الانتقائية والمحافظة فهي تتناقض مع المعايير الدولية في مجال حقوق الإنسان ومع متطلبات وخيارات الحداثة.

٢٤ أكتوبر وضرورة استئناف حركة التضامن

١٠ - في سياق ما تقدم وبناء على تجربة اللجنة منذ سنة ١٩٩٦، رأينا التقدم بهذه المساهمة للنقاش مع شركائنا في تونس وخارجها، حول الرهانات السياسية لموعد ٢٤ أكتوبر وما بعده وضرورة استئناف التضامن مع نضال التونسيات والتونسيين من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية.

إننا، كجمعية تعمل بمقتضيات القانون الفرنسي، اختارت أن يكون مجال اهتمامها مركّزا على تقديم الإضافة للنضالات التونسية من أجل الحريات والديمقراطية وحماية حقوق الإنسان، اجتمع في صفوفها مناضلات ومناضلون تونسيون ومن بلدان عربية وأوروبية عديدة، طوّروا خلال هذا المسار مقاربة لها خصوصياتها، نرى من المفيد عرض بعض عناصرها.

فأولى مميزات هذه المقاربة، تخص قناعتنا بأن لا إمكانية لمراكمة مكاسب حركة الاحتجاج في تونس والاحتفاظ بها والبناء عليها، في إطار رؤية تلغي أو تستنقص - بوعي أو بدونه - من أهمية إسهام حركة التضامن الدولي متعدد الأشكال في إعطاء المعنى للنضالات والتضحيات، وعدم حصر صداها في النطاق المحلي. فغير خاف أن هذه الرؤية الضيقة والمكتفية بذاتها تصب نتائجها من حيث لا تدري في خدمة مصلحة السلطة الحاكمة. فهي تتحرك في إطار فكري منغلق وبناء على حجج ودعاوي ولّى عهدها أو مرجعيات إيديولوجية أصبحت قاصرة على استيعاب المتغيرات الهائلة والمتسارعة الطارئة على العالم. عالم تقلصت فيه المسافات ولم تعد الحدود موانع أمام تداخل وترابط أممه وشعوبه على اختلافها.

فوفق هذه الرؤية والخصوصيات قمنا منذ تأسيس جمعيتنا بما يعود إلينا من مبادرات، وساهمنا بقسطنا في إسناد حركة الاحتجاج المدني والديمقراطي في تونس، كما أمّنّا لتلك الحركة الإعلام والتضامن الدولي المؤسساتي والشعبي.

١١ - تواصلا مع هذه الرؤية والاختيارات، وأخذا بالاعتبار للظرفية التي سوف تجري في إطارها انتخابات أكتوبر ٢٠٠٤ من جهة، ولضرورة استئناف حركة التضامن وإعطائها دفعا جديدا إثر ذلك

الموعد الانتخابي، من جهة أخرى، يهمنا كلجنة في خاتمة هذه المساهمة إبراز العناصر التالية :

● تستنكر اللجنة "المعارضة الديكور" في تونس، تلك الأحزاب الخاضعة والتي أعلنت مواقف، بمناسبة انتخابات أكتوبر، لا إرادة لها في صياغتها، مقابل منح مالية عمومية وبعض المقاعد في المجلس النيابي المقبل (حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، حزب الوحدة الشعبية، الحزب الليبرالي الاجتماعي، الاتحاد الديمقراطي الوحدوي) حيث في مستوى الرئاسية، دُعي البعض لتقديم ترشحه أما الآخرين فأعلنوا ترشيحهم للرئيس الحالي، مرشح الحزب الحاكم.

● وبعيدا عن هذا الرباعي الذي يقدّم أوضح صورة لدور "التياس" الذي قبل به، عن واقع التعددية الحزبية في تونس، فإن اللجنة من أجل الحريات وحقوق الإنسان في تونس تعلن تسجيلها بتفهم لكل المواقف والتصريحات الصادرة عن الأحزاب الديمقراطية المعارضة والشخصيات الوطنية المستقلة فيما يتعلق باستراتيجيات التفاعل مع انتخابات أكتوبر، والتي اختار بعضها، المقاطعة النشيطة لها، وآخرين قرروا المشاركة في التشريعية ومقاطعة الرئاسية، أو من ارتأى منهم خوضها بالمشاركة في الرئاسية والتشريعية معا. إنها اجتهادات، على اختلافها وتناقضها أحيانا، تلتقي كلها على قواسم مشتركة هامة. فبغض النظر عن التباين في تقدير أهمية ونسبة الرهان الانتخابي الصرف لهذا الموعد، فإن الكل يقر بجدية الرهان السياسي لهذه المناسبة ويتفق الجميع تقريبا، على محتويات هذه المعركة السياسية، للتشهير بغياب الشروط الدنيا اللازمة لانتخابات حرة تعددية ونزيهة. إضافة إلى أن الجميع أعلنوا أن لا وهم لهم حول ما ستسفره من نتائج.

وفي كل الأحوال، فإن اللجنة سوف تتابع بيقضة، كما تقتضي مهمتها، كل التعديات والانتهاكات للحقوق التي قد تحصل طيلة فترة الانتخابات المقبلة في تونس.

١٢ - واللجنة تدعو كل شركائها ومختلف الفعاليات المستقلة للمجتمع المدني في تونس، حتي نعمل جميعا وكل حسب خصوصياته، على بلورة العناصر اللازمة لصياغة مشروع يستعيد عوامل الأمل في أفق ما بعد ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤، لاستعادة المبادرة السياسية وذلك بإعطاء دفع جديد للنضال من أجل الحرية والمواطنة الفعلية، ورفض كل أشكال العسف انطلاقا من بديهية راسخة : بأن الدكتاتورية في تونس ليست قدرا محتوما، وأن للشعب التونسي كل أسباب الأمل في يوم يستعيد فيه كامل سيادته، وينعم فيه بانتخابات حرة تردّ للدولة ولمؤسسات الجمهورية كل مصداقيتها وكامل

الشرعية.

١٣ - في هذا السياق، شرعت اللجنة منذ فترة في تحسيس المؤسسات المعنية بتطور الأوضاع في تونس، وذلك بفرنسا وعلى الساحتين العربية والأوروبية. نفس العمل نباشره مع الأحزاب والبرلمانيين ومنظمات الدفاع وأجهزة الإعلام حتى لا يتركوا انتخابات أكتوبر تمرّ دون أن يرفعوا الأصوات ليكشفوا للرأي العام في بلدانهم حقيقة أوضاع الحريات في تونس، وليعلنوا تضامنهم مع شعبها وقواه الديمقراطية والمدنية، في كفاحهم من أجل الحق في انتخابات حرية بهذا الاسم.

إننا نجتهد في اللجنة للتنسيق مع كل شركائنا في تونس وأصدقائنا على الصعيد الدولي- وفي إطار إحياء حركة التضامن - حتي نبلور خطة للبدء في حملة إعلامية منهجية تجاه الحكومات الغربية بالخصوص. إذ على الرغم من استفحال الانتهاكات اليومية لمختلف الحقوق والحريات في تونس من جهة، والانحراف البيّن لنظام حكم معادي للديمقراطية ومنغمس في الفساد من جهة أخرى، فإن الرئيس التونسي الحالي، وفي غمرة المعركة الدولية ضد الإرهاب، وبما أتاحته أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ من فرصة نادرة "لاستعادة العافية" لعدد من الدكتاتوريات ومنها الاستبداد في تونس،حصل على أقصى الفائدة من تواطؤ القوى الغربية. هذه الدول التي، وإن كانت لا تنكر تماما الأوضاع المزرية لحقوق الإنسان في تونس، وواقع القضاء التابع وغير المستقل فيها إلى جانب ما يعانيه الإعلام التونسي من احتكار ورقابة، فإنها اختارت ورجّحت كفة مصالحها الجيوستراتيجية بفتاوي الاستقرار السياسي والواقعية. ففضلت أن تعقد تحالفا في تونس مع نظام حكم لم يعد خافيا على أحد طابعه الكلياني.

ولعل موعد ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤ والانتخابات -التي لا تتعدى في قاموس السلطات التونسية كونها عملية إجرائية شكلية- سوف تكون حجة جديدة تضاف لباقي المؤيدات على سوء الأحوال في تونس. وهو ما يستدعي منا في اللجنة التعلق أكثر بخيارنا المباشر والذي قدّرناه اليوم، في ضرورة الانتقال بحركة التضامن درجة جديدة أعلى.

اللجنة من أجل الدفاع عن الحريات

وحقوق الإنسان في تونس

في

أي حديث عن إصلاح الخطاب الديني لا بد أن يلتفت إلى مؤسسة الإفتاء بوصفها الوسيط الأهم بين هذا الخطاب والعامة، ولأنها انعكاس الثقافة في المجتمع، إذ تدعم ممارسات العنف والتمييز ضد المرأة باسم الدين.

الكفاءة في زواج الأشراف

د. عبير سلامة

"لما كان يوم السبت المبارك ٨ شهر ربيع آخر سنة ١٢٦٢ حضر السيد محمد صقر وعرّف أن بنت قاصرة يتيمة وهي شريفة عند امرأة تسمى فطوم البباية كفلتها والآن تريد المرأة فطوم المذكورة زواج البنت المذكورة بابن المرأة هبهاب الفاتية وحصلت خطبتها له فحينئذ طلب حضور من يشهد بنسب البنت المذكورة وشرفها فحضر الرجل علي محمد الباسكي والرجل الحاج محمد اللقاني الغسّال والرجل عبد المنعم حسين الطوّاب والشيخ إسماعيل علي بكار وشهدوا بعد أن استشهدوا أن البنت المذكورة عاينوها مع أبيها وهو نازل من الحج الشريف وعلى رأسه زي الأشراف وتوفي إلى رحمة الله تعالى في بندر قنا وتركها فكفلتها المرأة فطوم المذكورة فطلب حضور البنت المذكورة فلما نُظرت وجُدت صغيرة دون البلوغ سنها نحو عشرة سنين فحينئذ صار رجوع الخاطب لها عن خطبتها وحفظت البنت لحين بلوغها. تحرر في تاريخه وقد طلب السؤال من السادة الأحناف هل للمرأة المذكورة (أن) تزوجها بغير كفؤ وهل(لـ) رد الخاطب عن البنت المذكورة وجه شرعي وحيث كانت المرأة فطوم المذكورة الكافلة للبنت المذكورة أرادت أن تزوجها لغير الكفؤ تصير غير مؤتمنة عليها وتنزع منها ويضعها القاضي عند من يثق به ويؤتمنه عليها أفيدونا الجواب.

❖ باحثة مصرية

الحمد لله وحده

ليس للمرأة المذكورة الحاضنة للبنت القاصرة أن تزوجها بغير الكفؤ بل ليس لها (أن) تزوجها أصلا لأنها ليست عصبة للبنت المذكورة ولا من ذوي الأرحام بل هي أجنبية وقد ذكر علماؤنا رحمهم الله تعالى أن البنت القاصرة التي لا أب لها ولا حد صحيح لا تزوج إلا بكفؤ وبمهر المثل وحيث صدر من المرأة المذكورة ما هو مسطر أعلاه تصير غير مؤتمنة عليها فينزعها القاضي منها ويضعها عند من يثق به ويأتمنه عليها فح(ق) للقاضي رد الخاطب منها ومنعه هذا هو الحكم الشرعي والله سبحانه وتعالى أعلم"❖

تحال إلى المفتي عادة المسائل الشرعية الصعبة، التي لا يستطيع حلها رجال الدين المحيطين بالسائلين، كإمام المسجد والمتعلمين وطلبة الأزهر، وعند العامة تكتسب الفتوى أهمية قصوى، وتأخذ طابعا إلزاميا بسبب التقدير الشعبي لحاملي المعرفة الدينية، وبسبب النفوذ الإضافي الذي ناله المفتي منذ نالت فتاواه دعم الدولة المركزية، من خلال الفرمان الذي أصدره محمد علي، قبل منتصف القرن التاسع عشر، بقصر الفتوى على المعينين رسميا من قبله، وهم أتباع المذهب الحنفي.

ويعتبر طول أبواب الفتاوى في موضوعات معينة مؤشرا جيدا على مستوى اهتمام الناس ببعض المسائل، ومؤشرا، في الوقت نفسه، على مدى تعقيدها وصعوبتها، كما يتضح من تأمل الأسئلة المتكررة حول الزواج والميراث، والتي يمكن بسهولة أن نستشعر منها قدر الوصاية المفروضة على النساء بدعاوى لا سند لها من أصل الدين، ولا غاية لها سوى حرمانهن من حقين أساسين، هما حق اختيار الزوج وحق إدارة مواردهن الاقتصادية.

يترابط الحقان فيما يتصل بتقليد الزواج من ابن العم عند قبائل الأشراف في مصر- والأشراف جميعا بني عمومة باعتبار الأصل- فقد اكتسب هذا التقليد قوة الشرع والقانون طوال قرون، ومازال حتى اليوم في صعيد مصر، لا لشيء إلا للحفاظ على ثروات القبيلة داخلها، عن طريق منع النساء من الزواج من قبائل أخرى حتى لا يرحلن بإرثهن، وللحفاظ على هوية الجماعة بدعوى أن ابن الشريفة من غير شريف " ليس بشريف وإن كان له شرف نسبي"، حسب تعبير الفقهاء، بالرغم من أن الجماعة كلها تنتسب لشريفة هي السيدة فاطمة الزهراء، ولا محل للاعتراض بزواجها من علي بن أبي طالب، لأن مفهوم شرف الجماعة مستمد من الانتماء للرسول وحده لا إلى عصبته، وإلا لما اختلف السلف في تحديد الأشراف، هل هم ذرية الرسول فقط، أم ذريته وذرية بني عمومته كآل جعفر وآل العباس.

وقد ساهمت عوامل تاريخية مختلفة في ترسيخ هذا التقليد، أهمها تأثير الخلاف في تفسير مسألة الكفاءة في الفقه الإسلامي، مما أدى إلى اضطراب فهم العامة لها، وبالتالي قهر النساء وسلبهن حرية الاختيار، على أساس أن تفسيرات الفقهاء سند شرعي يبرر هذا القهر، ويحبط أية محاولة لوضع المسألة على محك قيم المساواة والعدالة التي جاء بها الدين.

ما بين معقوفتين في الوثيقة من عندي لاستكمال النقص، وتكشف الأخطاء اللغوية الواضحة فيها قدر تمكن كاتبها من اللغة العربية، وقدر إهمال المفتي في مراجعتها قبل توثيقها في أوراق رسمية، إن لم يكن هو من كتبها وهذه مصيبة أكبر، لأن فهم الأحكام الشرعية والتصدي للفتوى والاجتهاد منوط بمعرفة اللغة، وضعف هذه المعرفة لا يقل خطرا عن ضعف الثقة في النفس وعدم استقلال الفكر، وهو ما نفهمه من تكرار المفتي جملة السائل بنصها في آخر السؤال، الجملة التي حملت حكما جاهزا صدّق المفتي عليه بسهولة، ليخرج "الحكم الشرعي" بأن المرأة كافلة الشريفة غير مؤتمنة، لمجرد أنها أرادت تزويجها من غير شريف، وأن خاطب البنت غير كفؤ لأنه لا ينتمي عرقيا لسلالة الرسول.

الرسول نفسه اعتبر الكفاءة في الدين وحده، وتابعه في ذلك المذهب المالكي، لكن المفتي حنفي والكفاءة لدى الأحناف من جهة النسب والمال، فهل نتوقع ممن كسل عن مراجعة فقرة واحدة في ورقة أن يراجع بعض الكتب في المذهب الحنفي، ويستكشف الآراء المختلفة ثم يختار منها ما يحقق مصلحة الجميع؟! أم هل ننتظر منه أي اجتهاد عقلي للتوفيق بين إرشاد الرسول وقاعدة المذهب الفقهي التي تخالفه؟!

نلاحظ أيضا في الوثيقة أن مَن اعترض على الزواج هو "السيّد" الشريف محمد صقر، وكان من الأولى ألا تكون لاعتراضه أية قيمة، ما دام قد رضي من قبل بأن تكفل امرأة غريبة فتاة من قبيلته، وهذه الكفالة تجعلها أقرب للرسول وأحب، إذ قال (أنا وكافل اليتيم) كهذين وأشار بإصبعيه الإبهام والسبابة، وقال أيضا إن (المرأة عصبة مَن لا عصبة له)، مما يعني منحها الحق في تزويجها، لو سلمنا جدلا بمنطق المفتي، المنطق الذي أهمل أهم طرفين في المسألة كلها، الخاطب والفتاة، وبخاصة الفتاة التي تعامل معها كما لو كانت جمادا، "ينزعها" ممن في حكم أمها، و"يضعها" عند غريب كل ما عليه أن يزوجها من الأشراف ليصبح بفتوى شرعية مؤتمنا و"ثقة".

الزواج شأن دنيوي، حض عليه الإسلام ولم يقيده، بعد إقرار حدود الزنا وزواج المحارم، بغير القبول النفسي من طرفين بالغين، وفي القرآن نهي واضح لأي تدخل

من الأهل في اختيار المرأة زوجها، فقد قال تعالى: (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) وقال: (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن). والعضل منع المرأة من الزواج قهرا، أو تعطيله بدعوى انتظار الكفؤ، سواء في النسب أو المال، وهو تقليد قبلي شاعت ممارسة الأهل له في الجزيرة العربية، وعجز الإسلام، بكل ما شرعه من حقوق للمرأة، عن تغييره، بل لعله أسهم في تصديره لمجتمعات غير عربية حسبت كل ما جاء به العرب دينا.

معنى الكفاءة في اللغة التماثل وفي الاصطلاح الفقهي تعني التساوي في السلامة من العيوب وفي الحرية والنسب والدين والصلاح والحرفة(١). وأصل الكفاءة في الزواج حديث بريرة الأمة التي اشترتها السيدة عائشة ثم أعتقتها، وخيرها الرسول في أمر زواجها، هل تبقى مع زوجها أم تفارقه، إما لأنها كارهة له وإما لأنه لم يكن كفؤا لها، فاختارت فراقه، واختلف السلف في تحديد هوية الزوج وهل كان عبدا أم حرا، لكن البخاري رجح أنه كان عبدا(٢).

كان زواج الحرة من العبد في عهد الرسول مباحا، وتعددت حالات زواج الموالي من عربيات، حسب ما يرد في أبواب الولاء وأحكام الأولياء في كتب الفقه، وأحسن الأسانيد المروية في هذا الباب ما رواه حماد بن سلمة مرفوعا إلى أبي هريرة عن الرسول أنه قال: (يا بني بياضة أنكحوا أبا هند وأنكحوا إليه) وأبو هند كان مولى وبنو بياضة فخذ من العرب الأنصار. وعلق يوسف النمري على حديث (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) فقال.." ولم يخص عربيا من مولى وحمله على العموم أولى"(٣).

لم يثبت في اعتبار الكفاءة بالنسب حديث، وما يروى في هذا الباب إما ضعيف وإما باطل لا أصل له، فقد أخرج البزار عن معاذ حديث (العرب بعضهم أكفاء بعض والموالي بعضهم أكفاء بعض)، قال أبو الطيب شمس الحق آبادي إن إسناده ضعيف، وكذلك ما رواه الحاكم عن ابن عمر عن الرسول: (العرب بعضهم أكفاء بعض والموالي بعضهم أكفاء بعض إلا حائكا أو حجاما) فهو ضعيف، وحدّث به هشام بن عبيد الله الرازي فزاد فيه: " أو دباغا" ، فاجتمع عليه الدباغون وهموا به(٤).

نشطت مسألة الكفاءة في القرن التاسع الميلادي/ الثاني الهجري، نشاطا يمكن اعتباره بوجه عام من أهم تداعيات صدمة انفتاح العرب على ثقافات أخرى، بعد انتشار الدين، وخشيتهم المبالغ فيها من ذوبان هويتهم في خليط عرقي معقد، ومن ثمّ فقدانهم ما تصوروا أن الدين اصطفاهم وحدهم به. ويمكن اعتباره- النشاط- أيضا

من تداعيات الخلاف السياسي حول مسألة الخلافة، وحرص آل البيت على تماسك جماعتهم في مواجهة خصومهم.

وبرغم ذلك النشاط الفقهي ظلت مسألة الكفاءة في إطار التفسيرات المتعددة للأصل الثاني في التشريع، لأن الأصل الأول/ القرآن كان واضحا فيما يختص بأحكام الزواج، ولم يصل الأمر إلى حد اعتبارها قاعدة، حتى في إطار المذهب الواحد، إذ كان الخلاف بين العلماء حولها كبيرا، ورفضها أكثرهم تغليبا لقيمة المساواة بين المسلمين، وتحقيقا لقيمة الأخوة التي كانت مقصدا أعلى في الدين.

يشير حجم الاهتمام بمسألة الكفاءة في المصنفات الفقهية إلى انشغال المجتمعات الإسلامية بها، وإلى عنف مقاومة العرب لقيمة المساواة، عموما، ومساواة المرأة للرجل في حق الاختيار خصوصا، قال الإمام مالك، والكفاءة عنده في الدين: "إذا أبى والد الثيب أن يزوجها رجلا دونه في النسب والشرف إلا أنه كفؤ في الدين فإن السلطان يزوجها ولا ينظر إلى قول الأب"(٥).

وبالرغم من أن الكفاءة وفقا للمذهب الشافعي في النسب والحال- والحال اسم جامع لمعان كثيرة منها الكرم والمروءة والمال والصناعة والدين وهو أفضلها- نجد الإمام الشافعي يقول: "لا أعلم في أن للولاة أمرا مع المرأة في نفسها شيئا ... ليس نكاح غير الكفء محرما فأرده بكل حال إنما هو تقصير المتزوجة والولاة فإن رضيت ورضوا جاز"(٦). وهناك الكثير من الآراء التي تشبه قول ابن حزم الظاهري: " أهل الإسلام كلهم أخوة لا يحرم على ابن زنجية لغية نكاح ابنة الخليفة الهاشمي والفاسق الذي بلغ الغاية من الفسق المسلم ما لم يكن زانيا كفؤ للمسلمة الفاضلة وكذلك الفاضل المسلم كفؤ للمسلمة الفاسقة ما لم تكن زانية"(٧).

كان لكل مديرية في مصر، ولكل مذهب فقهي، مُفتٍ، قبل نشأة دار الإفتاء المصرية في سنة ١٨٩٥ تقريبا، لكن المفتي الحنفي وحده مَن كان يطلق عليه لقب مفتي الديار المصرية، وكان رأيه حاسما عند اختلاف المفتين وملزما للقضاء(٨). ربما تراجعت سلطة المفتي الرسمي الآن، بعد أن تكاثر المفتون المستقلون، في المساجد/ النوادي/ القنوات الفضائية/ الدوريات الصحفية/ مواقع الإنترنت، غير أن هذا التعدد- خلافا للمتوقع- لم يفد المجتمع بشيء، إن لم يكن أضر بقيم الحرية والاختيار والمساواة، نظرا لنمطية أداء المفتين.

يعتمد المفتون غالبا على نمط الاجتهاد البحثي، بمعنى استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها النقلية في كتب المذاهب الفقهية، وهذه تزخر بشروح تفصيلية مقيدة لعامة المسلمين في مواقف حياتهم المتغيرة، ومع السلطة المعنوية للفتوى، في حد ذاتها،

يكتسب النص الفقهي القديم قداسة موازية لقداسة القرآن والحديث، فيعلو على الواقع ومصالح الناس المقصودة من التشريع.

أي حديث عن إصلاح الخطاب الديني إذن ينبغي أن يلتفت إلى مؤسسات الإفتاء، الرسمية والمستقلة، بوصفها الوسيط الأهم بين هذا الخطاب والعامة، مع ملاحظة أن هذه المؤسسات انعكاس لثقافة المجتمع، وكثيرا ما تنظر إلى قضايا الزواج تحديدا من منظور الثقافة التقليدية، حليفة أفضلية الرجل وسيادته، وبذلك تدعم ممارسات العنف والتمييز ضد المرأة باسم الدين، وتهمل إمكانية النص الديني في التغير وبالتالي دعم التطور الاجتماعي.

إشارات

❖ سجل مرافعات محكمة مديرية قنا بدار الوثائق القومية لسنة ١٢٦٢هـ رقم (٧)

١- انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٦، ج١ص٣٢٥

٢- انظر: تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٩٦٤، ج٣ص١٦٠ .

٣- يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٣٦٨-٤٦٣)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي،- محمد عبد الكبير البكر، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، ج١٩، ص ١٦٢ .

٤- انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ط٢، ج٦ص٩١ وما بعدها.

٥- التمهيد، سابق، ص١٦٣ .

٦- كتاب الأم، دار المعرفة، بيروت، ط٢ ١٣٩٣هـ، ج٥ ص١١ .

٧- كتاب المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ج١٠ص٢٤

٨- انظر موقع دار الإفتاء المصرية على شبكة المعلومات.