الشرق الأوسط الديمقراطي

مجلة فصلية فكرية تحليلية تعنى بشؤون الشرق الأوسط

العدد ٥١ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٢٠م

إدارة المجلة

مجلس الإدارة

الاشراف العام

زياد محمد

رئيس التحرير

صلاح الدين مسلم

هيئة التحرير

روشن مسلم

عواس علي

أحمد دالي

مصطفى شيخ مسلم

الهيئة الاستشارية

السيد عبدالفتاح

ياسر شوحان

جاسم الهويدي

حسن ظاظا

هجار شكر

الإخراج الفني

يريفان عثمان

الآراء المنشورة تعبر عن رأي أصحابها وليس بالضرورة أن تعبر عن رأي المجلة

وسائل التواصل

يمكنكم متابعتنا والإدلاء بآرائكم ومقترحاتكم وإرسال مساهماتكم عبر وسائل التواصل التالية:

http://www.alawset.info

serqalawset@gmail.com

@AlawsetMagazine

@KovaraAlewset

@/alawsetmagazine

رقم الاعتماد
لدى نقابة الصحفيين العراقيين
١٤٨
رقم الإيداع
دار الكتب والوثائق ببغداد
٨٦٨ لسنة ٢٠٠٥

لدى وزارة الثقافة المصرية
دار الكتب والوثائق في القاهرة
رقم ٢٤٢١٧

مكتب القاهرة:
18 شارع ضريح سعد - القاهرة
ت: 27907104 / 01554349602

محتويات العدد

العدد :51 - كانون الاول - 2020

كلمة العدد — رئيس التحرير — ٣

محور النسوية

النسوية... إطار مفاهيمي — ولاء عبد الله أبو ستيت — ٤ - ١٧

الجندر والحقوق الأساسية للنساء في الفقه الإسلامي — أسماء كفتارو — ١٨ - ٢٩

التطور التاريخي لتمكين المرأة بين العقبات والمكتسبات — آلاء محمود — ٣٠ - ٣٧

المرأة في فكر المفكر عبد الله أوجالان — روشن مسلم — ٣٨ - ٤٣

أسس بناء الدولة في الشرق الأوسط

الأسس الفكرية لبناء الدولة — أحمد دالي — ٤٤ - ٥٢

بنية الدولة القبلية في الشرق — عواس علي — ٥٣ - ٥٨

مفهوم الدولة والشعب في «الكتاب الأخضر» — ريما خليل — ٥٩ - ٧١

الدولة العميقة... الدولة الحاكمة — خليل القاضي — ٧٢ - ٧٤

تطور الصراع الرأسمالي الاشتراكي واضمحلاله

التّطبيع بين العرب وإسرائيل..الجذور.. الدّوافع والأهداف — جميل رشيد — ٧٥ - ٩٥

الشرق الأوسط بين الرأسمالية والاشتراكية — صلاح الدين مسلم — ٩٦ - ١٠٨

التركيبة الجديدة للتوازن ما بين الرأسماليّة والاشتراكية في العالم — اسماعيل خالد محمد — ١٠٩ - ١١٦

ليبيا والتحول الاقتصادي — فوزي عمار — ١١٧ - ١٢٤

مواضيع متنوعة

حوار مع المؤرخ وعالم السياسة حميد بوزرسلان — ترجمة سامي داؤود — ١٢٥ - ١٢٨

كُرد القوقاز — عبدالله شكاكي — ١٢٩ - ١٤١

المفكر الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل — هيئة التحرير — ١٤٢ - ١٤٣

قراءة في رواية المجنون ـ «دينك» للروائي عواس علي خليل — هشام مهنا — ١٤٤ - ١٤٨

قراءة في كتاب ابن وحشية (شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام) — جاسم الهويدي — ١٤٩ - ١٥٠

الفردانيّة والذاتانيّة — هيئة التحرير — ١٥١ - ١٥٢

كلمة العدد ٥١

هيئة التحرير

في معمعة الشرق الأوسط تبرُز تساؤلاتٌ حول هذه القضايا التي تعصف بالمنطقة، مثل مسألة المرأة، والجندر والنّسويّة، والتطور التاريخي لتمكين المرأة بين العقبات والمكتسبات، والمرأة عند المفكر عبد الله أوجالان، وبما أنّ عدم وضع حلٍ لمشكلة المرأة هو جوهر ترسيخ الصراع في الشرق الأوسط، فحل موضوع المرأة هو الحلّ السحريّ والرئيس في عملية ترسيخ الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في الشرق الأوسط.

فنشأة هذه التعصّبات الجنسوية تحول دون وصول المجتمعات إلى ديمقراطيتها المجتمعيّة، وهي المرتكز لنشأة الديكتاتوريات، والابتعاد عن هويّة المجتمع الطبيعي الذي كان الشرق الأوسط مهده الرئيس، فهنا نشأت أولى الحضارات والديانات، فكان المجتمع الديمقراطيّ هو مهد الثورة النيولويتية التي كانت تقوده المرأة دون منازع، فكان الذكاء الطبيعيّ في أوجه، وكان الذكاء العاطفيّ متصالحاً مع الذكاء التحليليّ، ولم يكن هناك صراع ذكوريّ أو أنثويّ، إلى أن نشأت الدولة من خلال تغلّب الذهنية الذكورية على الذهنية الأنثوية، ومن هنا بدأ الصراع الحقيقيّ للدولة، في نهب الديمقراطيّة المجتمعيّة، وسيادة مفهوم السلب والنهب، وبدأت الحضارات تتحوّل إلى حضارات مدنيّة، ونشأت المدن العملاقة التي صارت تنهبُ كلّ شيء، فتبتلع الأخضر واليابس، فنشأت الدولة القبلية والدولة القومية والدولة القانونية والدولة الملكية والدولة الديكتاتورية القمعيّة. . . وكان الغرب يغذي هذه الدول القوميّة، ويغذّي الأثنيات بطابع القومية.

لا شكّ أنّ أول دولة نشأت في التاريخ كان مهدها الشرق، فكانت أوروك حيث كانت عاصمة السومريين قبل خمسة آلاف عام، وهنا كان النهب الأوّل للحضارة الشرقية، وكان الغرب له دور في تعزيز هذا التناقض ابتداءً بحملات الإسكندر المقدوني وصولاً إلى تحوّل الشرق الأوسط إلى مخبر للتجارب الغربيّة من أفغانستان وصولاً إلى اليمن في بداية القرن الماضي.

لا شكّ أنّ الشرق كان ضحيّة الحرب الباردة بين الاتّحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نشأت التيارات الاشتراكية والرأسمالية، وكانت كل دولة تعتنق أيديولوجية وتروّج لها، وليس من مبدأ القناعة بذاك المبدأ الأيديولوجي، وإنّما من خلال بسط النفوذ، والصراع ما بين قطبَي الحرب الباردة.

لقد ارتأينا أن نعالج في هذا العدد ثلاثة محاور وهي (محور النسوية) و(محور أسس بناء الدولة في الشرق الأوسط) و(محور تطوّر الصراع الرأسمالي الاشتراكي)، فكان لكتّاب المجلة الفضل في إنجاح هذه المحاور فخرجت عدّة مواضيع مهمّة، استطاعت إلى حدّ ما أن تخرج بتركيبة حلّية مهمّة وهي أن حضارة الشرق الأوسط هي الأساس في الوصول إلى الآلية لتي ستنقذ هذا الشرق المدمّى، فلا علاج من الخارج، فالحلّ في الداخل فحسب.

يعدّ هذا العدد الانطلاقة الجديدة للمجلة بعد العدد الخمسين، وتتمنى أن تنهض بفكر المجلة ووعيها، لتكون النبراس للشرق الأوسط الديمقراطيّ الذي ننحو إليه، وكلّ الشكر لكلّ من ساهم في إنجاح هذا العدد، وتتمنى أن ينال هذا العدد من إعجاب قارئي المجلّة.

«النّسويّة».. إطار مفاهيمي

ولاء عبد االله أبو ستيت
باحثة في العلوم السياسيّة - مصر

«نحن متشابكات معاً مثل حبّات اللؤلؤ المنظومة في عقدٍ لا ينتهي..
من أمّهات لنا سالفات»
ليليانا هبيانوفيتش كاتبةٌ صربيّةٌ

ملخّص:

يحاولُ البحثُ الحالي تقديمَ تأصيل لمفهوم النّسويّة، كنظريّة، والمدارس المُندَرِجة تحتها وتأثيراتها الرّاهنة. كما يسعى للتأصيل لمفهوم النّسويّة وما يرافقها من مفاهيم متّصلة كالجنوسة (الجندر)، كما يسعى إلى المقارنة بين واقع مفهوم الفكر النّسويّ بين الغرب والشرق الأوسط، ويقدّم قراءة في أهمّ مدارس النّسويّة، خاصّة في إطار دراسة العلوم السياسيّة وسياقاتها النظريّة كنظريّة سياسيّة، وكذلك كأحد النظريّات المهمّة في سياق العلاقات الدّوليّة، والتي جاءت ضمن ما يُسمّى بـ «الحوار الثالث».

يُقدّم البحث أيضاً إشارة لأهمّ الكتابات التي أصّلت للنّسويّة في بداياتها، كما يتطرّق بالحديث إلى موجات النّسويّة الثلاث وتأثيراتها.

مقدّمة:

يبقى نضال المرأة وسعيها على مدار التّاريخ لنيل حقوقها وتأصيلها، هو القيمة الرّئيسة التي يتحقّق معها سعي المرأة في كلّ مكان، مع اختلاف الجغرافيا والتّاريخ وحتّى الهُويّة الثّقافيّة والعرقيّة، فكلّ نضال المرأة يسير في تراتبيّة هرميّة، وصولًا للغاية المنشودة، ربّما تعتريه عقبات هنا أو أزمات هناك، فتقف الثّقافة المجتمعيّة حائلًا أمام تحقّقها، أو أنّها تسهم في إعطائها دُفُعات أكبر، لكن تبقى النّسويّة مسألة وجوديّة وقضيّة لا تُبطَل بالتقادم، بل إنّ منجزاتها قائمة وممتدّة. وفي ظلّ البُعد العولميّ للبشريّة؛ فإنّ كلّ هذه المنجزات يمكنها التّشابك والتغلغل لإظهار صورة كاملة لملمح القضيّة المصيريّة والأزليّة، والتي ستظلّ قائمة ما ظلّت الحياة، سواء نشطت الحركة النّسويّة أم لا، أو حتّى في أحلك ظروفها.

ورغم ما حقّقته المرأة من مكاسب على طريق نيل حقوقها، تبقى القضيّة مطروحة، وبقوّة، ويبقى السعي نحو تحقيق مزيد من المكاسب والحقوق. وتتصدّر قضايا «حقوق المرأة، المساواة بين الجنسين، وتمكين المرأة» أهداف خطّة التنمية المستدامة حتّى عام ٢٠٣٠، لتؤكّد على الأهميّة الكبرى التي يوليها المجتمع الدّوليّ لقضايا المرأة.

وتبقى النّسويّة من بين النظريّات الهامّة والمؤثّرة في مجال العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة أيضاً، وتتعدّد النظريّات بتعدّد المدارس الفكريّة التي تخوض غمارها.

ورغم اختلاف واقع ووضع المرأة في الشرق الأوسط عن مثيلاتها في الدّول الغربيّة، لكن تبقى المرتكزات المُحدِّدة للنظريّة النّسويّة متقاربة، خاصّة أنّ نشأتها كانت غربيّة رغم قِدَم وجُذُر تاريخ تجربة المرأة في الشرق الأوسط، والتي هي قديمة قدم الإنسانيّة والحضارة. فالمرأة في الشرق، ومنذ فجر التّاريخ تبوّأت مكانة خاصّة وصلت حدَّ القداسة، فبرزت الآلهة في صورة نسائيّة، كما تبوّأت أعلى المناصب السياسيّة، لتدير شؤون البلاد في عصور فجر التّاريخ، فرأينا لجارب مختلفة من «حتشبسوت» في مصر، و «سمير اميس» في بلاد الرافدين، و «بلقيس» في اليمن و «زينوبيا» ملكة تدمر.

ويُخطئ من يعتبر أنّ النّسويّة صوتٌ واحدٌ، أو أنّها منحى فكريٌّ واحدٌ، إنّما هي متعدّدة الأصوات والأطر الفكريّة والاجتماعيّة وكذلك الثّقافيّة، التي تُعتبر كلّها روافد تؤثّر في مسار النظريّة. كما كان لها تأثيرها على مسيرة الحركة النّسويّة التي بالتأكيد تختلف من بلد لآخر، بما يشكّل خصوصيّة، يقابلها أيضاً الرؤية الشاملة، فيما يمكن أن نعتبره الإطار الدّوليّ العولميّ الذي وضع مُحدّدات نظريّة للمسألة التي بدأت بدعوة لحُرّيّة المرأة، ووصلت إلى الدعوة لمزيد من التمكين لها في كافّة المجالات، لا سيّما السياسيّة منها، في وقت لا يزال تمثيل المرأة في العمليّة السياسيّة أقلّ من المأمول.

وتخرج الدّراسة من أُطُرِ نظريّة مفاهيميّة؛ لتجيب عن أسئلة متعدّدة من أبرزها؛ ما مفهوم النّسويّة والجنوسة؟ وما الفوارق بين الفكر النّسويّ في العالم الغربيّ والشرق الأوسط في ضوء موجات النّسويّة الثلاث؟ كما أنّها تتناول أهم وأشهر مدارس النّسويّة، والفرق بين النّسويّة والنّسائيّة.

وفي هذا السياق؛ فإنّ الدّراسة تنطلق من منهج وصفيّ تحليليّ، توصف فيه حالة النّسويّة وما يندرج داخلها من نظريّات تتشابه في الهدف وتختلف في المسارات المؤديّة إليه وفي الأفكار المؤطّرة له، كما تحلّل المسارات التي وصلت إليها النّسويّة منذ انطلاقة موجتها الأولى في منتصف القرن التّاسع عشر، وصولاً إلى واقعها المعاصر التي طرقت فيه أبواب مختلفة من العلم، وإلى حقل العلاقات الدّوليّة، والتي تُعرَف بـ»الحوار الثّالث»، والذي يوصف المنظورات النّسويّة للعلاقات الدّوليّة والتي تقوم في جانب كبير منها على بناء ثقافيّ تعتمد على أساطير الذّكوريّة والأنوثة، مقابل الحرب والسّلام، وهو ما

سيتمّ التطرّقُ إليه في مسار الدّراسة.

أولًا: الإطار المفاهيمي النسوية

أ – النسوية Feminism

النّسويّة في اللّغة هي: مصدر صناعيّ من نُسْوة/ نِسْوَة، وهي حركة فكريّة مُهتمَّة بحقوق المرأة، تنادي بتحسين وضعها وتأكيد دورها في المجتمع، وتشجيعها على الإبداع[1].

والنّسويّة في معجم مصطلحات الثّقافة والمجتمع هي: «نُصرة حقوق النّسوة». ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التّاسع عشر في سياق حركة نساء نشيطة، ثمّ بدأ استخدامه لوصف الأفكار والأفعال المؤيّدة للنساء منذ الأزمنة القديمة وحتّى الوقت الحاضر[2].

واختلفت حالة التّعاطي مع النّسويّة بتدرّج الموجات الثلاث التي أصّلت للنّسويّة في شكلها الرّاهن، والتي يمكن أن نصيغَ تعريفاً لها: بأنّها حركة فكريّة اعتمدت على بناء معرفيّ وإحداث مراجعات من داخلها – لا زالت قائمة – مؤكّدة على ضرورة نيل المرأة حقوقها كاملةً، ورافضةً سياسة إقصاء النّساء وإسكات أصواتهنَّ وتغييب حضورهنَّ عمداً.

ويرى النّسويّون: أنّها في أصولها حركة سياسيّة (النّسائيّة إن جاز التعبير)، تهدف إلى غايات اجتماعيّة تتمثّل في نيل المرأة حقوقها وإثبات ذاتها ودورها، معتبرين أنّ الفكر النّسويّ عامّة هو أنساق من المفاهيم والقضايا والتحليلات التي تصف وتفسّر أوضاع النّساء وخبراتهنَّ وسُبُلَ تحسينها وتفعيلها[3].

ب – العمل النسويّ:

> **يبقى نضال المرأة وسعيها على مدار التّاريخ لنيل حقوقها وتأصيلها، هو القيمة الرّئيسة التي يتحقّق معها سعي المرأة في كلّ مكان، مع اختلاف الجغرافيا والتّاريخ وحتّى الهُويّة الثّقافيّة والعرقيّة، فكلّ نضال المرأة يسير في تراتبيّة هرميّة، وصولًا للغاية المنشودة. ربّما تعتريه عقبات هنا أو أزمات هناك، فتقف الثّقافة المجتمعيّة حائلًا أمام تحقّقها، أو أنّها تسهم في إعطائها دُفعات أكبر**

وهو من بين المُسمّيات المهمّة في سياق النظريّة النّسويّة، إلا أنّه لا يعبّر حقيقة عن قبولٍ أو رفضٍ للنّسويّة، وإنّما هو مصطلحٌ يعطي، وفقاً لكلّ من فاليري سبيرلنج، ومايرا ماركس فير وباربرا ريسمان، المشاركة الصريحة قيمةً لتحدّي التراتب النوعيّ وتغيير وضع النّساء الاجتماعيّ، سواءً عبّرنَ عن تبنّيهُنَّ لتسمية النّسويّة أو رفضَنَها[4].

ج – النشاط النسويّ العالميّ:

وتُعرّفه ماري هوكسورث بأنّه: تعبئة نسويّة دوليّة تشمل نساء في أكثر من بلد أو إقليم، تسعين إلى صياغة هُويّة جماعيّة بين النّساء لتحسين حالة النّساء[5].

د – النوع الاجتماعيّ (الجنوسة) Gender

وهو مصطلح يميّز الجنس «الثّقافي

١ - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008، المجلد الثاني، ص٢٢٠٧

٢ - طوني بينيت وآخرون، معجم المصطلحات الثقافية والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص٦٨٣.

٣ - يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، بدون ت، ص 11.

٤ -فالنتين مقدم، العولمة والحركات الاجتماعية، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017، ص172.

٥ فالنتين مقدم، المرجع السابق نفسه، ص١٧٢.

والاجتماعيّ» عن الجنس «الطبيعيّ».. والأهمّ أنّه أصبح الآن سياقاً ومدخلاً هامّاً وضروريّاً في تعريف النّسويّة، التي لم تعد لتُعرّف بدون الذّهاب لسياق الجندر أو النّوع الاجتماعيّ.

ويُعرّفه النّسويّون بأنّه: مجموعة من الخصائص المبنيّة اجتماعيّاً، والتي تصف ما ينبغي للرّجال والنّساء أن يكونوا عليه[٦].

ويُعرّف معجم المصطلحات الثّقافيّة والمجتمع «الجندر»، باعتباره مفهوم تحليل في ميدان واسع من الدّراسة، تدلُّ عليه مفاهيم مترابطة مثل الرّجال والنّساء، الذّكور والإناث.. التذكير والتأنيث.. الجنس والجنسيّة. وتدلُّ في العادة على التمييزات الاجتماعيّة والسياسيّة والثّقافيّة والتّاريخيّة بين الرّجال والنّساء، وأحياناً توصف بأنّها دراسة التذكير والتأنيث[٧].

ويعود مفهوم الجندر إلى الموجة الثانية من النّسويّة، في حين يُرجعها بعض الباحثين إلى حقل العلاقات الدّوليّة، ويعتبرون أنّها جاءت في إطار الموجة الثّالثة أو الرّابعة في هذا الحقل المتطوّر في مجال دراسة العلوم السياسيّة، معتبرين أنّ النّسويّة هي أحد النظريّات المُهمّة في هذا الحقل لتحليل السياسة الدّوليّة وتوصيف وضعها.

ويذهب (روبرت ستولر) إلى أنه في الوقت الذي يتحدّد فيه الجنس بيولوجيّاً؛ فإنّ هُويّة الجنوسة (النّوع الاجتماعيّ) هي نتاج تأثيرات نفسيّة واجتماعيّة.

ويعتبر علماء النّفس السياسيّ أنّ النّوع الاجتماعيّ يظلّ في هذا الحقل الأوسع صوغاً بصورة غامضة، كمفهوم، ودون مستوى التنظير. ويذهبون إلى أنّ علاقته بعلم النّفس السياسيّ نادراً ما يتمّ استكشافها خارج ملاحظة الفروق بين الجنسين في السياق الاجتماعيّ. كما يضعون أربع ملاحظات لها تطبيقاتها المُهمّة للنظريّة في هذا السياق، وتتمثّل في[٨]:

1- أنّ النّوع الاجتماعيّ: ظاهرة مبنيّةٌ اجتماعيّاً ومشكّلةٌ تاريخيّاً، كما أنّ تعريفات الأنوثة – الذّكورة، الأنثى – الذّكر قد تنوّعت بطرق جوهريّة على مرّ التّاريخ وعبر الثّقافات المختلفة.

2- أصبح يتمّ التّعامل مع المعايير المبنيّة اجتماعيّاً في جميع المجتمعات، على أنّها حقائق أساسيّة في الحياة، حتّى أصبحت هناك ضرورة حتّى لتحذير الباحثين من افتراضاتهم حول الفروق «الطبيعيّة» بين الجنسين.

3- كان النّوع الأساس للتفريق ولتوزيع المهام والأنشطة والمناصب في جميع المجتمعات المعروفة، وواجهة النّساء غالباً استعباداً متواصلاً من السياسات التقليديّة.

4- لم يكن النّوع أساس التّفرقة فحسب، بل أيضاً لانعدام المساواة، خاصّة في السياسة، ويعود جزء كبير منه إلى «الاستعباد التّاريخي للنّساء» والذي يعتبر مشكلةً مهمّةً ومثيرة في حقلِ علم النّفس السياسيّ.

ثانياً: الفكر النسويّ في العالم الغربيّ والشرق الأوسط:

يمكن القول إنّ الفكر النّسويّ بمفهومه الحديث، كان إطاراً غربيّاً في بدايته، كما أنّه سبق النّسويّة في الشرق الأوسط بوقت طويل، وكانت بدايته دعوة لنيل المرأة بعض الحقوق، وصولاً للدّعوة بالمساواة بين الجنسين، والتي اعتبرت أولى موجات النّسويّة التي أجمع الباحثون على تأصيلها في ثلاث موجات رئيسة، وكان ذلك في خلال القرن التّاسع عشر، حيث ظهرت في أربعينيّات وخمسينيّات ذاك القرن، وارتبطت

٦ - تيم دان وآخرون، نظريات العلاقات الدولية.. التخصص والتنوع، ترجمة: ديما الخضرا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ص 472.

٧ طوني بينت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص٢٦٢.

٨ - دافيد أو. سيرز، وآخرون، المرجع في علم النفس السياسي، ترجمة: ربيع وهبه وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مج 2، ص1012، 1013، 1014.

بحركة حقّ النّساء في الاقتراع[٩]. وظهرت نسويّة الموجة الثانية في أمريكا الشّماليّة وأوروبا في ستينيّات القرن الماضي، وكانت ذات توجّهات قوميّة، وتأثّرت بشكل كبير بصعود تيّار اليسار. وحدّدت نسويّات هذه الموجة الوضع الذّكوري القائم، عن طريق إعلان اختلاف المرأة، بل وانتقدن أفكار الموجة الأولى الخاصّة بالمساواة، فيما أصبح شغل نسويّات الموجة الثّالثة الشاغل هو تأصيل ووضع النظريّات، والتي سُمّيت بالنّسويّة الثّالثة، أو ما بعد النّسويّة. واعتبرت أنّها بمثابة تحوّل جذريّ في مسار التنظير النّسويّ، حيث جرت عمليّات مراجعة شاملة للأطروحات الرّاديكاليّة النّسويّة الثانية، وهنا ظهرت أيضاً النّسويّة كنظريّة سياسيّة في حقل العلاقات الدّوليّة[١٠].

- **موجات النَسويَة الثلاث:**

❖ **الموجة الأولى:**

برزت هذه الموجة في أربعينيّات وخمسينيّات القرن التّاسع عشر، وارتبطت بحقّ النّساء في الانتخاب، والتي تزامنت مع الدّعوة للمساواة بين الجنسين، لكن في الغالب تعود في أصولها إلى حركة التنوير في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر.

تميّزت حركة الدّعوة إلى المساواة بين الجنسين، بشكل خاص بموقفها السياسيّ، وكانت المحاولات الجاهدة بربط تقدّم الدّول الاجتماعيّ بالنّساء. وفي ضوء ذلك ظهرت حركات المرأة، وكذلك الحركات الدّاعمة للمرأة، والذين كانوا يرفضون سياسة هيمنة الرّجال وخضوع النّساء في أغلب المجتمعات إن لم يكن كلّها[١١].

وكان التركيز الأبرز للموجة الأولى للنّسويّة على حقّ التّصويت والعدالة للنّساء، وأحدثت هذه

> **رغم ما حققّته المرأة من مكاسب على طريق نيلها حقوقها، تبقى القضيّة مطروحة، وبقوّة، ويبقى السعي نحو تحقيق مزيد من المكاسب والحقوق. وتتصدّر قضايا «حقوق المرأة، المساواة بين الجنسين، وتمكين المرأة»، أهداف خطّة التنمية المستدامة حتّى عام 2030، لتؤكّد على الأهميّة الكبرى التي يوليها المجتمع الدّوليّ لقضايا المرأة. وتبقى النّسويّة من بين النظريّات الهامّة والمؤثّرة في مجال العلوم كافّة**

الموجة منظّمات النّساء الدّوليّة بشأن الإجهاض، وحقّ النّساء في التّصويت، ومعارضة الاتّجار بالنّساء، ومعاداة النّزعة العسكريّة، وتشريع العمل من أجل النّساء والأمّهات العاملات[١٢].

ويؤرّخ باحثو هذه الموجة بما جاء بعد ظهور كتاب «دفاعاً عن حقوق النّساء» لماري ولستون كرافت عام ١٧٩٢، والذي أصّل لحقل الكتابة النّسويّة بعد المطالبات التي جرت في أعقاب الثّورة الفرنسيّة بمساواة المرأة بالرّجل.

وكان كتاب كرافت أوّل «النّصوص التي تعبّر عن حركة المساواة، وكتبته على خلفيّة الثّورة الفرنسيّة، قبل ظهور حركة الاقتراع للنّساء بسنوات عدّة»[١٣]، هذا يعود بنا إلى الحديث عن مهد الموجة الأولى، حيث كانت ممثّلة فيما جرى من مطالب نسائيّة خلال الثّورة الفرنسيّة، لكنّها حقيقة لم تصل للدّور المرجوّ فعليّاً،

٩ أندرو هيوود، النظرية الساسية، ترجمة: لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ١١٥.

١٠ -أحمد عبد المنعم العدوي، تقاطعات النسوية والاستشراق، مجلة فصول، القاهرة، عدد 103، ربيع 2018، ص 295 و296 و297.

١١ أندرو هيوود، المرجع السابق نفسه، ص١١٥.

١٢ فالنتين مقدم، العولمة والحركات الاجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٩.

١٣ أندرو هيوود، النظرية السياسية، مرجع سابق ص١١٨.

» النّسويّة في اللّغة هي مصدر صناعيّ من نَسْوة/ نِسْوَة، وهي حركة فكريّة مُهتمّة بحقوق المرأة، تنادي بتحسين وضعها وتأكيد دورها في المجتمع، وتشجيعها على الإبداع. والنّسويّة في معجم مصطلحات الثّقافة والمجتمع هي: «نُصرة حقوق النّسوة». ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التّاسع عشر في سياق حركة نساء نشيطة، ثمّ بدأ استخدامه لوصف الأفكار والأفعال المؤيّدة للنساء منذ الأزمنة القديمة وحتّى الوقت الحاضر «

وكذلك في أعقاب الحرب الأهليّة الأمريكيّة التي خرجت بمسار تحرير العبيد وإلغاء الرقّ، ومنها بدأت مطالب النّساء بالمساواة مع الرّجال في الحقوق والأجور والواجبات السياسيّة والاجتماعيّة. ولهذا فإنّ أهمّ الكتابات الأولى التي تعتبر أمّهات الكتابة في هذا الحقل تنقسم بين النّسويّات الفرنسيّات كـ «كرافت، وسيمون دي بوفوار» والأمريكيّات أمثال كات ميلية، إضافةً إلى بعض إسهام الإنجليزيات كجولييت ميتشيل.

ومن هنا يقدّم سيلفي أ. جامبودو، أستاذ الفلسفة والفلسفة النّسويّة بجامعة دورهام البريطانيّة، مقارنةً بين النّسويّة الفرنسيّة، مقارنة بالنّسويّة الأنجلو – أمريكيّة، لافتاً إلى أنّ المرأة النّسويّة الفرنسيّة تعبّر عن الاتّجاه المثالي للفكر البنيويّ، متجاهلاً الخصوصيّة التّاريخيّة والاجتماعيّة للبُنى اللّغويّة، لافتاً إلى أنّها دخلت إلى جوليات مصطلحات العلوم وصارت مصطلحاً يشرح ذاته. وبالمقابل يشير إلى أنّ رؤى النّسويّات الأنجلو – أمريكيّات حول المرأة، كونَها عندهم تفتقر إلى الأصالة، وذلك تأسيساً على الاهتمام الأمريكيّ بالذّات والاهتمام البريطانيّ بالطَبَقة[١٤].

❖ الموجةُ الثانيةُ:

يُرجع الباحثون تشكّل الموجة الثانية للنّسويّة إلى ستينيّات القرن الماضي، حيث بدأت الموجة في أمريكا الشّماليّة وأوروبا وكانت ذات توجّهات قوميّة، ووجه النّسويّات اهتمامهم إلى داخل دولتهم القوميّة، كما تأثّرت الموجة بالحرب الباردة وظهرت النّسويّة الأيديولوجيّة والليبراليّة والرّاديكاليّة[١٥]، وتأثّرت بشكل كبير بصعود تيّار اليسار، وتحدّت نسويّات هذه الموجة الوضع الذّكوريّ القائم، عن طريق إعلان اختلاف المرأة، بل وانتقدنَ أفكار الموجة الأولى الخاصّة بالمساواة، وبدأت مرحلة التنظير للفكر النّسويّ، بل إن التفكير في الاختلافات الجنسيّة بين الرّجال والنّساء أو الذّكور والإناث لم تعد قائمة، بل أصبح النّوع الاجتماعيّ (الجندر) هو الأساس للتحليل في هذا الميدان.

وتحوّل مسار التّحليل لدى منظّري النّسويّة إلى استخدام علم الجنس والتحليل النّفسي لوصف الأدوار الاجتماعيّة الذّكوريّة والأنثويّة[١٦].

ووفّر التمييز بين الجنس البيولوجيّ والجندر، المكوّن اجتماعيّاً أساساً عقليّاً لإنكار الجبريّة البيولوجيّة، وتَخيّل مستقبل يختلف عن الماضي والحاضر، يشترك الرّجال والنّساء في الفرص المتساوية والقيمة الثّقافيّة. وإذ لا مفرَّ من الجنس؛ فإنّ الجنوسة (النّوع الاجتماعيّ) طيّعة، وحيث كان الجنس قدراً لازماً؛ كانت الجنوسة إرادةً حرّة، وهكذا اكتسبت الجنوسة إيحاءات سياسيّة وثقافيّة جذريّة، مازالت تحتفظ بها اليوم.[١٧]

١٤ - سيلفي أ جامبودو، النسوية الفرنسية مقارنة بالنسوية الأنجلو أمريكية.. إعادة بناء، ترجمة: ياسر سعيد أحمد، مجلة فصول، القاهرة، عدد ١٠٣، ربيع ٢٠١٨، ص ٧٢.

١٥ -فالنتين مقدم، العولم والحركات الاجتماعية، مرجع سابق ص ١٧٣، ١٧٤.

١٦ -طوني بينيت وآخرون، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق ٢٦٣ و٢٦٤.

١٧ -المرجع السابق نفسه، ص 263

وشهدت هذه الموجة تطوّرات كبيرة، لاسيّما أنّها جاءت مع انطلاق حركة تحرير النّساء، كما أنّ أسباباً عدّة كان لها دور كبير في هذا التطوّر، من بينه تعليم النّساء، وانضمامِهنّ إلى أسواق العمل[18]. وأسهم ذلك في إعادة صياغة المفاهيم النّسويّة؛ بدءاً من التّاريخ واللّغة والفلسفة، إلى تفسير الرّموز.

وخلال هذه الموجة، ظهرت أيضاً من بين مدارس النّسويّة، والتي سنتطرق إليها لاحقًا، النّسويّة الإيكولوجيّة، وهي شكل من النّسويّة الرّاديكاليّة، ينظر فيها إلى السيطرة على الطبيعة، واعتبار أنّ السيطرة والصراع واستغلال الموارد مرتبط ارتباطاً عميقاً بالاستغلال الذّكوريّ للنّساء. واعتبر النّسويّون أنّه ليس من المصادفة أنّ الطبيعة غالباً ما يُشارُ إليها على أنّها أنثى، بل والرّبط بين النّساء والطبيعة بسبب مشاركتهنّ الإنجابيّة. وفسّرت النظريّة ذلك باعتبار التّراث الطويل من الفلسفة السياسيّة الأبويّة، والتي كانت ترى أنّ استعباد النّساء في الحياة العامّة والسياسيّة على أساس زعم كونهنّ غير عقلانيّات، ولا يمكن توقّع تصرّفهنّ واحتمال أنّه لا يمكن السيطرة عليهُنّ تماماً كما قوّة الطبيعة.

لكن ومع هذا فإنّ: النّسويّون الأيكولوجيّون يقولون: «إنّ الرّجال والنّساء مغروسون في العالم الطبيعيّ» وكشكل من أشكال الإيكولوجيا العميقة الأخرى فإنّ: النّسويّة الإيكولوجيّة تدعو إلى طريقة جديدة على نحو جذريّ لرؤية العلاقة بين النشر والطبيعة، حيث تنكر التعارض بينهما وترفض الهيمنة والسيطرة والاستغلال بين الرّجال والطبيعة[19].

❖ الموجةُ الثّالثةُ:

ظهرت الموجة الثّالثة من النّسويّة في بداية تسعينيّات القرن الماضي، كرَدٍّ على حالة التّراجع التي شهدتها الموجة الثّانية للنّسويّة في الثمانينيّات، بل إنّه في المقابل ظهرت حركة مناهضة للنّسويّة في نهاية الثمانينيّات، ما اعتبرها ديكر وبيبمبير بأنّ «الحركة النّسويّة على ما يبدو كانت ضحيّة لنجاحاتها». فبدأت في هذا الوقت تظهر توتّرات من داخل الموجة الثّانية للنّسويّة واشتباكات سياسيّة وأيديولوجيّة بين النّسويّات الرّاديكاليّات والاشتراكيّات، المغايرات جنسيّاً والسحاقيّات ونساء الطبقة الوسطى[20]. وفي هذه السياقات الحاصلة، ظهرت الموجة الثّالثة للنّسويّة، مع تسميات: النّسويّة الثّالثة، أو ما بعد النّسويّة، واعتُبرت أنّها بمثابة تحوّل جذريّ في مسار التنظير النّسويّ، حيث جرت عمليّات مراجعة شاملة للأطروحات الرّاديكاليّة النّسويّة الثّانية، وهنا ظهرت أيضاً النّسويّة كنظريّة سياسيّة في حقل العلاقات الدّوليّة.

وكانت انطلاقة «النّسويّة الثّالثة» في الولايات المتّحدة، ونشأت هذه الموجة في جانب كبير منها من برامج دراسات المرأة التي تحوّلت إلى برامج دراسات النّوع الاجتماعيّ (الجندر)، لتنطلق هذه الموجة من حركة نقديّة ذات أسس علميّة، لتواجه ما وصفته ديلان لامور، أستاذ علم الاجتماع بقسم العلوم السياسيّة (جامعة لافال بكوبيبك الكنديّة) بـ«تكلّس موضوعات النّسويّة في موجتها الثّانية»[21]. ومثّلت هذه الموجة منعطفًا جذريّاً في التنظير النّسويّ، واتّسمت بالمراجعة الشاملة لنظريّات الرّاديكاليّة النّسويّة الثّانية (الموجة الثّانية). وسعى باحثو هذه المرحلة نحو تفكيك كافّة الفرضيّات المهيمنة التي صاغتها «النّسويّة الثّانية»، وخاصة فرضية سيمون دي بوفوار: «بأنّ المرأة لا تولد امرأةً؛ لكنّها تصير ذلك»، وتحوّلت النظريّة في ذلك السياق من إدانة التفرقة بين الجنسين، إلى التنظير الخطابي لنوع الجنس وأثره

18 - المرجع السابق نفسه، ص684.

19 -كاثرين سميتس، تطبيق النظرية السياسية.. قضايا ونقاشات، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهر، ص٤٣٨ و٤٣٩.

20 - للمزيد راجع؛ دنيز أدريانا أوبريا، عن النسوية (الموجة الثالثة) وما بعد الحداثة، ترجمة: لطفي السيد منصور، مجلة فصول، مج (٢٦/٣) عدد ١٠٣، ٢٠١٨.

21 -دايان لامور، هل هناك موجة نسوية ثالثة، ترجمة: حسن عبدالفضيل، مجلة فصول، القاهرة، مج (٣ /٢٦) عدد ١٠٣، ٢٠١٨، ص ٢٠٠، ٢٠١ و٢٠٢.

> **إنّ الفكر النّسويّ بمفهومه الحديث الغربيّ قد سبق النّسويّة في الشرق الأوسط بوقت، وكانت بدايته دعوة لنيل المرأة بعض الحقوق، وصولاً للدّعوة بالمساواة بين الجنسين، والتي اعتبرت أولى موجات النّسويّة التي أجمع الباحثون على تأصيلها في ثلاث موجات رئيسة، وكان ذلك في خلال القرن التّاسع عشر، حيث ظهرت في أربعينيّات وخمسينيّات ذاك القرن، وارتبطت بحركة حقّ النّساء في الاقتراع**

على الحياة لدى الجنسين، لتبرز مفهوم الأنوثة بوصفها ضرورة للحفاظ على الهُويّة النّسويّة في حدّ ذاتها. والتعامل مع مفهوم المساواة باعتباره «مفهوم ذكوريّ» يقتضي الاعتراف بأنّ المرأة بها نقصٌ ما[٢٢].

وفي هذا التوقيت وصلت النّسويّة إلى مرحلة مميّزة في سياق التنظير العلميّ، وبرزت النظريّة النّسويّة في حقل العلاقات الدّوليّة التي برزت خلالها مساحات للتحليلات النّسويّة بطريقة لم تتبعها الأبحاث الأكاديميّة الأخرى في حقل العلاقات الدّوليّة، ارتكزت فيها النظريات النّسويّة إلى العلاقات الاجتماعيّة، لاسيّما العلاقات بين الجنسين، وبدلاً من التّعامل مع النظام الدّوليّ على أنّه فوضويٌّ؛ تحرّكت النّسويّات من منطلق رؤية لنظام دوليّ يتشكّل من خلال تسلسلات هرميّة جندريّة مبنيّة اجتماعيّاً وتُساهم في التبعيّة الجندريّة[٢٣].

وهكذا، وبالتطرّق لتاريخ النّسويّة وموجاتها الثلاث، نكون قد أجبنا على الجزء الأوّل من المبحث المتعلّق بالفكر النّسويّ في العالم الغربيّ، ويبقى الجزء الثّاني والذي يتطرّق إلى النّسويّة في الشرق الأوسط ويلتفت إلى محدّداتها المختلفة، والتي رغم أنّها تأثّرت بالتأكيد بالنّسويّة الغربيّة، إلا أنّ لها مرتكزاتَها الخاصّة الأربعة: الهُويّة والعادات والتّقاليد وكذلك تأثير الدّين والتدّين على مسيرتها.

➢ تاريخُ النَسويَة في الشرق الأوسط:

تأثّرت النّسويّة في الشرق الأوسط تأثّراً كبيرًا بالنّسويّة الغربيّة، وساهم انفتاح الشرق على الغرب في القرن التّاسع عشر، سواءً عبر البعثات العلميّة إلى أوروبا أو بحركة الاستشراق وجولات المستشرقين الغربيّين في الشرق الأوسط، تأثيراً كبيراً، وكان لمصر النّصيب الأكبر من هذه الحركة.

واعتُبِرَ أنّ تأخّر وتدنّي وضع المرأة العربيّة خاصّة والمشرقيّة عامّة، سببها الاستبداد السياسيّ أو استبداد الرّجل، وتخلّف العادات والتّقاليد والأعراف[٢٤]. ومع بداية التّلاقح الثّقافيّ بين الشرق والغرب، الذي تبدّت ملامحه الأولى في عصر محمّد علي باشا القولي وإرساله البعثات العلميّة إلى أوروبا، بدأت معها أولى الكتابات عن المرأة وظهر ذلك في كتابات صاحب تلخيص الإبريز رفاعة الطهطاوي، رائد حركة الترجمة في العصر الحديث، لكنّها كانت كتابات تتطرّق إلى ملامح ظاهريّة في أغلبها، فاعتبر أنّ مظهر النّساء الأوروبيّات، خاصّة الفرنسيّات، لديهُنَّ خصائص رديئة تمثّل قِلّةَ العَفاف، وغير ذلك.

أمّا الملمح الجليّ في تحوّل الرؤية؛ فيُحسب للأميرة نازلي فاضل حفيدة إبراهيم باشا ابن محمّد علي، والتي كانت صاحبة أوّل حجر فعليّ يُرمى في بحيرة المجتمع المصريّ، ليُدشّن أوّل

٢٢ -أحمد عبد المنعم العدوي، تقاطعات النسوية والاستشراق، مرجع سابق، ص297 و298

٢٣ -ج. آن تكنر ولورا شوبيرغ، النظرية النسوية، في نظريات العلاقات الدولية التخصص والتنوع، تحرير: تيم دان وآخرون، ترجمة: يما الخضرا، ص٤٧٥

٢٤ -أحمد محمد سالم، المرأة في الفكر العربي الحديث، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2012، ص 48.

صالون ثقافيّ سيتّخذ مرتادوه على عاتقهم تحرير المرأة كسبيل للتغيير في المجتمع. وكان من بين روّاد صالونها الأوائل محمّد عبده، قاسم أمين وسعد زغلول، وقد أثّرت في الأخيرين بشكل كبير. أسهم في إحداث حراك سياسيّ واجتماعيّ. واستطاعت نازلي فاضل أن تُغيّر في تفكير قاسم أمين الذي أخرجَ كتابَه الأوّل «المصريّون» في ١٨٩٤ ردّاً على الدّوق داركور وكتابه «سِرُّ تأخّرِ المصريّين»، ليُدافع عن الحالة المجتمعيّة المعاصرة وقتها، ويعتبر أنّ غياب النّساء في خدورِهُنَّ دفاع عنهُنَّ وقضاء جذريٌّ على مصدر الشرّ. كما دافع عن تعدّد الزّوجات باعتباره يضمن للمرأة المأوى. لكن تتغيّر بعد ذلك رؤية قاسم أمين الذي سيطلق عليه اسم «محرّر المرأة»، ويُصدر كتاب الشهير «تحرير المرأة» في ١٨٩٩ ويطبعه على نفقة الأميرة نازلي وتحت رعايتها، ويليه كتابه «المرأة الجديدة».

وانضمت لصالون نازلي في مرحلة لاحقة «هدى شعراوي»، التي ستكون أحد أهم رائدات الحركة النّسويّة والتي شاركت في ثورة ١٩١٩ ضدّ المستعمر البريطانيّ. وأسهمت هذه الثّورة في دخول معترك الحياة العامّة، ولتشارك المرأة الرّجل الكفاح الوطنيّ وتدخل في الإدارة العامّة والكتابة في الصحف، بل وتأسيس المجلّات والجمعيّات النّسائيّة بأموالها الخاصّة[٢٥]. كما ازدهر تعليم الفتيات وكانت «ملك حفني ناصف» أوّل فتاة تحصل على الابتدائيّة في ١٩٠٠م، و«نبويّة موسى» التي حملت أول شهادة بكالوريا في ١٩٠٧، ولتخوض النّضال في سبيل عمل المرأة ونيلها حقوقها، حتّى أنّها في التفرقة بين المرأة والرّجل في كتابها عمل المرأة تقول: «نعم، المرأة أرقّ قلباً وأسمى عاطفة من الرّجل؛ لأنّها تتأثّر أكثر منه، وهذا ما يزيد اعتقادي أنّها أكثر منه عقلاً وإدراكاً»[٢٦].

ومن هذا الملمح؛ يتّضح أنّ النّسويّة في الشرق الأوسط كانت متأخّرة ومختلفة عن مثيلتها الغربيّة، ففي وقت كانت النّسويّات الغربيّات تطالبن بالمساواة مع الرّجل في الحقوق، كانت النّسويّات في المشرق تطالبن بالتحرّر من سلطة الرّجل واستبداده، لكنّها أيضاً استفادت من الانفتاح على الثّقافات الغربيّة وعلى حركة الترجمة ولم تنفصل عن جذورها في جوانب ومراحل مختلفة، إلا أنّها في وقت من الأوقات بدأت تنظر إلى النّسويّة على أنّه انتقاصٌ من قدَرِ المرأة وقيمتها التي حقّقتها عبر نضالاتها الوطنيّة. نرى هذا في التّجارب النّسويّة المختلفة في الشرق الأوسط، والتي كانت تجربة كلّ بلد فيها مرتبطة بالوضع السياسيّ والفكريّ فيها، فتجربة المرأة الشاميّة في سوريّا ولبنان تختلف عن تجربة المرأة التركيّة التي استفادت من الحركة الأتاتوركيّة، وتختلف عن الحالة الإيرانيّة التي شهدت تطوّراً كبيراً خلال الحكم الشاهنشاهي، ثمّ عايشت ردّة كبيرة بعد الثّورة الإسلاميّة في ١٩٧٩.

وفي المقابل من ذلك، كان للمرأة الكرديّة أيضاً مسارٌ مشابهٌ، أثّرت فيه ملامحُ الاستبداد المجتمعيّ، وفي ١٩١٩ شكّلت النّساء الكرديّات أوّل منظّمة لهن تحت اسم «جمعيّة النهوض بالمرأة الكرديّة» في إسطنبول، ولكن نضال النّساء الكرديّات اتّخذ طابعاً أكثر صعوبةً وكان مشابهاً لحالة النّساء في الدّول التي عُشن فيها متقسّمات بين تركيا وإيران والعراق وسوريّا، لكن تظلّ النّساء الكرديّات في الشقّ التركيّ هُنَّ الأبرز في بدايات الحركة النّسويّة والأكثر استهدافاً أيضاً، ظهر ذلك في الثّورات الكرديّة في الفترات اللّاحقة وكُنَّ الأكثر استهدافاً، حتّى أنّ كثيرات منهُنَّ لجأن إلى الانتحار للهروب من استهداف الدّولة التركيّة لهُنَّ خوفاً من الاغتصاب وسوء المعاملة، وظلّ ذلك حتّى ظهر المفكّر عبد الله أوجلان، وطرح رؤية فكريّة جديدة بخصوص تحرّر المرأة، وهو صاحب فلسفة حُرّيّة المرأة، الذي بدأ بتناول قضيّة المرأة، وبتحليلها من جميع النّواحي، وبإضفاء المعاني الجديدة عليها، ورسم مسارٍ شاملٍ وجذريٍّ على درب حُرّيّتها، وأعتبر بمثابة تمرّد ثوريّ جذريّ على الوضع المنحطّ الذي أُقحِمَت فيه المرأة (وبالتالي الطفل

٢٥ - أحمد محمد سالم، المرأة في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص 63.

٢٦ - نبوية موسى، المرأة والعمل، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص 19.

والعائلة والمجتمع) تحت اسم العادات والتّقاليد والشرّ، ليكون أوّل قائد ثوريّ يتناول قضيّة المرأة، ويترجمها على أرض الواقع ضمن صفوف حزب العمّال الكردستانيّ، الذي انطلق من حقيقة وواقع الشعب الكرديّ، باعتباره أضعف حلقة في منطقة الشرق الأوسط. فقد اعتمد المفكّر أوجلان في نضاله التحرّريّ الوطنيّ على أضعف حلقة لدى الشعب الكرديّ، ألا وهي حقيقة وواقع المرأة الكرديّة، وسعى من خلالها إلى بناء نموذج المرأة الحرّة، مرتكزاً على قناعة أنّ «كسب المرأة يعني كسب الثّورة وإنجازها وإنجاحها».[٢٧]

ثالثاً – مدارس النسوية:

تنوّعت المقاربات النّسويّة إلى مدارس مختلفة، يمكن إيجازها في ثمان مدارس أو مقاربات واضحة هي على النحو التالي:

1- النّسويّة الليبراليّة
2- النّسويّة الأصوليّة
3- النّسويّة الماركسيّة/ الاشتراكيّة
4- النّسويّة النقديّة
5- النّسويّة البنائيّة
6- النّسويّة ما بعد البنيويّة
7- النّسويّة ما بعد الحداثيّة
8- نسويّة ما بعد الكولونياليّة

❖ النَسويَة الليبراليَة:

يسعى النّسويّون الليبراليّون إلى البحث في الطرق التي تمّ إبعاد المرأة وإقصاءها عن لعب دور كاملٍ في النّشاط السياسيّ وفي الحياة السياسيّة بشكل عام، كما يبحثن في أسباب تجاهل وإهمال المرأة في السياقات السياسيّة، كما تلفت النّسويّة الليبراليّة إلى المكانة التّابعة للمرأة في السياسة العالميّة، وتوثّق لجوانب متعدّدة من تبعيّة المرأة. وقد أجروا تحقيقات، مثلاً في المشكلات المتعلّقة باللّاجئات، وانعدام المساواة في الأجور بين الرّجال والنّساء، وانتهاكات حقوق الإنسان الخاصّة بالمرأة كالاغتصاب أثناء الحروب والاتّجار بالبشر، كما يبحثون عن النّساء في مؤسّسات السياسة العالميّة، ويتساءلون كيف سيبدو العالم إذا احتلّ عدد أكبر من النّساء مناصب ذات سلطة[٢٨].

وقد حققت النظريّة النّسويّة الليبراليّة نجاحات في دعم دخول المرأة لسوق العمل، وساعدها في تغيير ذكوريّة الوظائف وهيمنة الذّكور على فرص العمل المتاحة، لكنّها مع ذلك كانت أقلّ نجاحاً في القضاء على أشكال التمييز الأخرى، وظلّ هناك هذا السقف الزّجاجيّ الذي يمنع المرأة من الترقّي والحصول على أعلى المناصب في مؤسّسات العمل التي تلتحق بها. ومع ذلك كان لها دورَها الأهمّ في تحقيق المساواة بين الجنسين.[٢٩]

❖ النَسويَة الأصوليَة (الرَاديكاليَة):

تستندُ النظريّة النّسويّة الرّاديكاليّة إلى مسألة عدم المساواة الاجتماعيّة، وتعتبر أنّ المجتمع هو نظام أبويّ فيه ألوان من الاضطهاد المُمارَس على المرأة عبر هيمنة الرّجل وتسلّطه عليها. ويعتبر النّسويّون الأصوليّون أنّ النّزعة الجنسيّة هي المشكلة الأصليّة لبُنية القهر التي تواجهها المرأة، ويعتبرون أنّ النظام الاجتماعيّ كلّه يجب إعادة فحصه وإعادة تحديده من جديد. وقد وصل التوجّه الرّاديكاليّ لدى البعض إلى رؤية شديدة التطرّف؛ عبر ما دعت إليه الحركة النّسويّة السّحاقيّة الشهيرة بدعوى «توقّفوا عن الممارسة الجنسيّة مع عدوّنا، وتحوّلوا إلى النّساء بحثاً عن الشّغف الجنسيّ والصُحبَة الفكريّة والدّعم العاطفيّ».[٣٠]

❖ النَسويَة الماركسيَة/ الاشتراكيَة:

ترتكز هذه النظريّة على الدّور الكبير والحاسم الذي تلعبه القوى الماديّة، وخاصّة الاقتصاديّة، في

٢٧ للمزيد؛ بشرى علي، المرأة الكردية.. من أين وإلى أين، المجمع الثقافي المصري، القاهرة ٢٠١٩.

٢٨ -نظريات العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 479.

٢٩ - صالح عبد العظيم، النظرية النسوية ودراسة التفاوت الاجتماعي، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، مج 41، ملحق 1، 2014، ص 461

٣٠ صالح عبد العظيم، المرجع السابق نفسه، ص٦٤٥.

تحديد شكل حياة النّساء، ويطلق عليها (النّسويّة الماديّة). ويعتبر النّسويّون الماركسيّون أنّ السبب في عدم المساواة هو النّظام الرّأسماليّ وطبيعته، وأنّه وحتّى يتسنّى تحقيق المساواة؛ لابُدَّ من إسقاط النّظام الرّأسماليّ. لكن النّسويّون الاشتراكيّون يذهبون إلى أنّ اضطهاد المرأة وظلمها قد جرى في المجتمعات ما قبل الرّأسماليّة واستمرّ حتّى في المجتمعات الاشتراكيّة أيضاً، وبالتالي فهم لا يُرجِعونَ وضع المرأة المتدنّي للرأسماليّة وحدها كما في الماركسيّة، وإن كانوا يحملون الرّأسماليّة نسبة كبيرة في ذلك إضافة إلى النّظام الأبويّ، وبالتالي فإنّ الحلّ يكمن في انتهاء الرّأسماليّة والنظام الأبويّ معاً، للقضاء على الهيمنة الذّكوريّة القائمة[٣١].

❖ النَسويَة النَقديَة:

هذه النظرية ملتزمة بفهم العالم كي تحاول تغييره، وفي الغالب يعتمد منظّروها على الجندر في فهم الظروف الواقعيّة للرّجال والنّساء.

وتستكشف النظرية النّسويّة النّقديّة التجلّيات الفكريّة والماديّة للهُويّات المحدّدة جندريّاً في السياسة العالميّة، وتعتبر أنّ العالم يتكوّن من ثلاث فئات من القوى المتفاعلة تبادليّاً والتي تشكّل البُنى التّاريخيّة، وهي: الظروف الماديّة والأفكار والمؤسّسات. وتتفاعل هذه القوى الثلاث على ثلاث مستويات هي: علاقات الإنتاج، تركيبة الدّولة والمجتمع، والأنظمة العالميّة المعروفة تاريخيّاً. بمعنى أنّ الأفكار مهمّة في إعطاء الشرعيّة للمؤسّسات، وبما أنّها نتاج أفراد من البشر؛ فإنّ التغيير ممكن دوماً[٣٢].

❖ النَسويَة البنائيَة:

في الوقت الذي تهتمّ فيه النظريّة البنائيّة بالأفكار والهُويّة؛ فإنّ النّسويّة البنائيّة ترتكز هي الأخرى على الطرائق التي تقوم من خلالها الأفكار المتعلّقة بالجندر بتشكيل السياسة العالميّة، والتشكّل منها. ويشدّد النّسويّون البنائيّون على العناصر الفكريّة بدلاً من العناصر الماديّة للسياسة العالميّة، وترى أنّ الحياة الدّوليّة اجتماعيّة، وأنّ الوكلاء والهياكل تتشكّل بطريقة تشاركيّة. كما يهاجمون الافتراضات الواقعيّة المتعلّقة بالدّول، باعتبارها جهات فاعلة واحديّة، ويرون بدلاً من ذلك أنّ الدّول هي النتائج الديناميّة للعمليّات الاجتماعيّة التي تشكّل وجودَها[٣٣].

❖ النَسويَة بعد البنيويَة:

تُعنى النظريّة النّسويّة بعد البنيويّة بالطريقة التي تسهم فيها البُنى اللّغويّة ثنائيّة التقسيم (المتضادّين)، قويّ مقابل ضعيف، عقلانيّ مقابل عاطفيّ، عام مقابل خاص، في إعطاء سلطة للمذّكر على المؤنث، ويرى منظّرو ما بعد البنيويّة النّسويّة بأنّ هذه الفروق لها نتائج في العالم الواقعيّ، فالنظام مقابل الفوضى، والمتطوّر مقابل المتخلّف، ومن ثمّ فإنّ البُنى

> **إنّ تأخّر وتدنّي وضع المرأة العربيّة خاصّة والمشرقيّة عامّة، سببها الاستبداد السياسيّ أو استبداد الرّجل، وتخلّف العادات والتّقاليد والأعراف. ومع بداية التّلاقح الثّقافيّ بين الشرق والغرب، الذي تبدّت ملامحه الأولى في عصر محمّد علي باشا القولي وإرساله البعثات العلميّة إلى أوروبا، بدأت معها أولى الكتابات عن المرأة وظهر ذلك في كتابات صاحب تلخيص الإبريز، رفاعة الطهطاوي.**

٣١ أحلام السعدي فرهود، النظرية النسوية، محاضرات غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ٢٠١٩.

٣٢ نظريات العلاقات الدولية.. التخصص والتنوع، مرجع سابق، ص ٤٨٠

٣٣ المرجع السابق نفسه، ص ٤٨٢.

> تشكّلت الموجة الثانية للنّسويّة في ستينيّات القرن الماضي، حيث بدأت في أمريكا الشّماليّة وأوروبا وكانت ذات توجّهات قوميّة، ووجه النّسويّات اهتمامهنّ إلى داخل دولتهنّ القوميّة، كما تأثّرت الموجة بالحرب الباردة وظهرت النّسويّة الأيديولوجيّة والليبراليّة والرّاديكاليّة، وتأثّرت بشكل كبير بصعود تيّار اليسار. وتحدّت نسويّات هذه الموجة الوضعَ الذّكوريّ القائم، عن طريق إعلان اختلاف المرأة، بل وانتقدنَ أفكار الموجة الأولى الخاصّة بالمساواة

المنقسمة ثنائيّاً تلك تحمل دلالات دونيّة وخطرة، كما أنّها متحيّزة جنسيّاً، ولها مضامين عنصريّة. ويحاول ما بعد البنيويّين النّسويّين الكشف عن هذه الهرميّات من أجل هدمها ويكون ذلك غالباً عبر تحليل النّصوص ومعانيها، كما أنّهم يرون في الجندر بناءً اجتماعيّاً مركّباً، ويؤكّدون أنّ المعنى المحَكي للجندر يتطوّر ويتغيّر باستمرار[٣٤].

❖ **النّسويّة ما بعد الحداثيّة:**

استفاد النّسويّون ما بعد الحداثيّين من منظّري النّسويّة ما بعد البنيويّة، خاصّة في تحليل مفهوم الجندر ووجّهوا انتقاداتٍ للتمييز بين الجنس والجندر، الذي وجدته النظريّات السابقة مفيداً في التفكير حول أدوار حياة الرّجال والنّساء في السياسة العالميّة وفي تحليل المفاهيم الجندريّة للسياسة العالميّة في حدّ ذاتها.

كما أنّهم أعلنوا كُليّةً رفضهم لتقسيم ذكر/ أنثى، رجل/ امرأة، وذلك استناداً إلى اعتقادهم بكونه يهدف إلى تكريس علاقات غير متكافئة، وبالتالي الحفاظ على فهم أو تصوّر ذكوريّ للعالم. وهم يؤكّدون أنّ فهمَنا للجنس والفروقات البيولوجيّة يتأثّر بشدّة بفهمِنا للجندر، وذلك رغم تسليمهم بأنّ الجندر هو بناءٌ اجتماعيٌّ[٣٥].

❖ **النّسويّة بعد الكولونياليّة (ما بعد الاستعماريّة):**

يرى بعض منظّري النّسويّة أنّ كُتّاب بعد الاستعماريّة أو عد كبير منهم هم من منظّري البنيويّة، وأنّ اهتماماتهم تنصبُّ تحديداً على العلاقات الاستعماريّة المتعلّقة بالسيطرة والتسلّط والتبعيّة التي أُنشِئت في ظلّ الامبرياليّة، ويعتبرون أنّ علاقات السيطرة تلك استمرّت حتّى بعد منح الاستقلال للدّول التي كانت مستعمَرةً سابقاً[٣٦].

ويشتغل منظّرو النظريّة على التّقاطع بين مفاهيم الطَبَقَة، الجنس والجندر، خصوصاً تأثير الأحداث على الحالة الوطنيّة، والتقسيم غير المتساوي للعمل في الاقتصاد السياسيّ العالميّ. ويَدعُون إلى ضرورة الانتباه لمشكلة النّساء في الدّول التي خضعت للاستعمار، ويؤكّدون أنّها جزء من المشكلة العامّة التي تعانيها مجتمعات هذه الدّول، رجالاً ونساءً. وهدف نسويّو هذه النظريّة التحرّرَ من تَبِعات الاستعمار، وفق نظرة شموليّة تَدمُج النّساء مع الرّجال في عمليّة التحرّر تلك[٣٧].

رابعاً – النسوية والنسائية.. ما الفرق؟

هناك خلطٌ شائعٌ بين النّسويّة والنّسائيّة كحركة، لكن مع ذلك؛ هناك فرقٌ جوهريٌّ واضحٌ بين المصطلحين، فكما أنّ الحركة النّسويّة هي حركة فكريّة؛ فإنّ الحركة النّسائيّة هي بالأساس حركة اجتماعيّة إصلاحيّة تنادي بتحسين وضع المرأة والدّفاع عن حقوقها وتأكيد دورها في المجتمع[٣٨].

٣٤ نظريات العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص٤٨٣ و٤٨٤

٣٥ - أحلام السعدي فرهود، النسوية مرجع سابق، ص10.

٣٦ نظريات العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص٤٨٥

٣٧ أحلام السعدي، النسوية، مرجع سابق، ص١٢.

٣٨ أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٢٠٧.

رَأْيٌ آخرٌ يرى أنّ الأمر أكبر من الاصطلاح اللّغويّ للنّسويّة والنّسائيّة، ويعتبر أنّ النّسويّة ليست مقابل النّسائيّة، وأنّ الفرق هنا هو نفسه الفرق بين الجندر والجنس البيولوجيّ.

ويعتبر الجنس البيولوجيّ أساسا بيولوجيّاً للفرق بين الذّكر والأنثى، في حين أنّ الجندر هو بالأساس بناء اجتماعيّ وثقافيّ وتاريخيّ.

وفي هذا السياق فإنّ الفصل بين البيولوجيّ والثّقافيّ سيشهد صوراً من التّعارض مع المعتقدات الشائعة[٣٩].

خامساً – كتابات أصلّت للنسوية:

أصّلت الكتابات النّسويّة للنظريّة، وكانت تعبّر عن مسار الحركة النّسويّة ومكاسبها المختلفة منذ بداية المطالب التي بدأت مع كتب ماري ولستونكرافت، مروراً بسيمون دي بوفوار، وغيرها. وفي هذا القسم نتناول عدداً من عناوين الكتب التي تؤصل للنّسويّة على النحو التالي:

➢ دفاعاً عن حقوق النّساء عام ١٧٩٢:

كانت أوائل الكتب الفكريّة النّسويّة، للكاتبة ماري وولستونكرافت، أكّدت فيه ضرورة تعليم المرأة كونها جزءٌ أساسيٌ في هذا المجتمع.

والكتاب يعتبر أوّل عمل يُعبّرُ عن حركة المساواة بين الجنسين، كتبته على خلفيّة الثّورة الفرنسيّة قبل ظهور حركة حقّ الاقتراع للنّساء بسنوات عديدة، وعبره أسّست ما أصبح جوهر مبدأ حركة المساواة بين الجنسين الليبراليّة[٤٠].

➢ إخضاعُ النّساء عام ١٨٦٩:

دافعت ليبراليّة القرن ١٩ عن حُرّيّة النّساء ومساواتهُنَّ في الفرص.. وكان أبرزها كتاب «إخضاع النّساء» لـ»جون ستيوارت ميل» عام (١٨٦٩).

➢ الجنس الثاني ١٩٤٩

يعتبرُ هذا الكتاب لسيمون دي بوفوار النصّ المؤسّس للكتابات النظريّة التي تميّزت بها النّسويّة، وقد ساعدت دي بوفوار على فتح قضيّة السياسة الجنسيّة، وكان كتاب «الجنس الثّاني» العمل الرّئيسي في مجال المساواة بين الجنسين[٤١]. واعتبرت دي بوفوار أنّ الكينونة الإنسانيّة أُحاديّة الجوهر بالنسبة للجميع، ذكراً كان أو أنثى.

➢ السياسة الجنسيّة عام ١٩٧٠:

وهو العمل الرّئيسيّ للكاتبة الأمريكيّة (كات ميليه) التي طوّرت الحركة الرّاديكاليّة للمساواة بين الجنسين، إلى نظريّة مُصاغة في شكل مجموعة متماسكة من المبادئ والأفكار. وصوّرت النظام الأبويّ على أنّه ثابتٌ اجتماعيٌّ متغلغلٌ خلال كلّ الهياكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ويرتكز على عمليّة تكييف تعمل من خلال الأسرة التي هي المؤسّسة الرّئيسة للنظام الأبويّ[٤٢].

➢ منزلة النّساء عام ١٩٧١:

وهذا الكتاب من أهمّ كتب الكاتبة البريطانيّة (جولييت ميتشيل)، والتي كانت هي الأكثر تأثّراً بين منظّري الحركة الاشتراكيّة للمساواة بين الجنسين، والتي تبنّت منظوراً ماركسيّاً حديثاً يسمح بالتفاعل بين القوى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة في المجتمع، وكانت ميتشيل أوّل منظّرة للنّسويّة تستخدم نظريّة التحليل النّفسيّ كوسيلة لتفسير الاختلاف الجنسيّ.

➢ جدليّة الجنس: قضيّة الثّورة النّسائيّة عام ١٩٧٠:

والكتاب للكاتبة والناشطة النّسويّة

٣٩ - طوني بنيت وآخرون، معجم ومصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص٢٦٣.

٤٠ أندرو هيوود، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص١١٨ و١١٨.

٤١ أندرو هيود، المرجع السابق نفسهص 118.

٤٢ المرجع السابق نفسه، ص١١٨ و١١٩.

(شولاميث فايرستون)، التي طوّرت نظريّة سياسيّة للمساواة بين الجنسين، كما كيّفت الماركسيّة مع تحليل دور النّساء[٤٣].

➢ خاتمة:

تبقى النّسويّة بمدارسها وموجاتها محلَّ نقاشٍ وجدلٍ، رغم مرور القرون عليها، وتجذّر الدّراسات التي تهتمّ بها، لكن تبقى هي السياق الفلسفيّ المؤكّد على حقوق المرأة. ورغم تعدّد الأطروحات والأفكار المفاهيميّة والنظريّة، إلا أنّ قدر ضئيل منها تحقّق على أرض الواقع، ولا تزال المرأة لم تحصل على كثير من حقوقها، لاسيّما على صعيد السياسة العالميّة والدّوليّة، فأعداد محدودة من النّساء وصلن إلى سُدَّةِ الحكم في قِلّةٍ من الدّول، وقلّة منهُنَّ تبوّأن مناصب قياديّة مسؤولة، كما أنّ الكثير من الدّول تتعامل مع قضيّة المرأة، كونها أحد أنواع اكتمال مظهر الرّفاه والتحوّل الدّيمقراطيّ، لذا تلجأ إلى تقديم كوتا (نسبة) معيّنة للمرأة في المناصب، سواء في السلطة التنفيذيّة أو التشريعيّة وحتّى القضائيّة. لكن الجديد في الأمر؛ أنّ العديد من السلطات الاستبداديّة فتحت المجال للمرأة وقدّمت لها حقوقها؛ خوفاً من إحداث حراك مجتمعيّ قد يطيح بهذه السلطات. لكن تبقى آمال النّساء في طور التحقّق، ولن تصلن إليها إلا عبر نضالهُنَّ والبناء على مكتسبات سابقاتهُنَّ، فالقضيّة تبقى واحدة مع تعدّد المدارس والأفكار، مع اختلاف الجغرافيّات وتنوّع مكاسب التّاريخ.

➢ المراجع:

معاجم:

-1 أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مج2008، 2.

-2 طوني بينيت وآخرون، معجم المصطلحات الثّقافيّة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2010.

كتب:

1- أحمد محمد سالم، المرأة في الفكر العربيّ الحديث، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2012.

2- أندرو هيوود، النظريّة السياسيّة، ترجمة: لبنى الرّيدي، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013.

3- بشرى علي، المرأة الكردية.. من أين وإلى أين، المجمع الثّقافيّ المصريّ، القاهرة 2019.

4- تيم دان وآخرون، نظريّات العلاقات الدّوليّة.. التخصّص والتنوّع، ترجمة: ديما الخضرا، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.

5- دافيد أو. سيرز، وآخرون، المرجع في علم النّفس السياسيّ، ترجمة: ربيع وهبه وآخرون، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، مج 2، 1014.

6- فالنتين مقدم، العولمة والحركات الاجتماعيّة، ترجمة: أحمد محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2017.

7- كاثرين سميتس، تطبيق النظريّة السياسيّة.. قضايا ونقاشات، ترجمة: أحمد محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013.

8- نبويّة موسى، المرأة والعمل، مؤسّسة هنداوي، القاهرة.

9- يمنى طريف الخولي، النّسويّة وفلسفة العلم، مؤسّسة هنداوي، القاهرة.

10-

أبحاث ودراسات:

1- أحلام السّعدي فرهود، النظريّة النّسويّة، محاضرات غير منشورة، معهد البحوث والدّراسات العربيّة، القاهرة، 2019.

2- أحمد عبد المنعم العدوي، تقاطعات النّسويّة والاستشراق، مجلّة فصول، القاهرة، العدد 103، ربيع 2018.

3- صالح عبد العظيم، النظريّة النّسويّة ودراسة التفاوت الاجتماعيّ، دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مج 41، ملحق 1، 2014.

4- دنيز أدريانا أوبريا، عن النّسويّة (الموجة الثّالثة) وما بعد الحداثة، ترجمة: لطفي السيّد منصور، مجلة فصول، مج (3/26) عدد 103، 2018.

5- دايان لامور، هل هناك موجة نسويّة ثالثة، ترجمة: حسن عبد الفضيل، مجلّة فصول، القاهرة، مج (3 /26) عدد 103، 2018.

6- سيلفي أ جامبودو، النّسويّة الفرنسيّة مقارنة بالنّسويّة الأنجلو – أمريكية.. إعادة بناء، ترجمة: ياسر سعيد أحمد، مجلّة فصول، القاهرة، عدد 103، ربيع 2018.

مواقع:

1- شولاميث فايرستون، جدليّة الجنس، ترجمة: فريق ما العمل، موقع الحوار المتمدّن، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=482450 تاريخ الزيارة 6أغسطس 2020.

٤٣ شولاميث فايرستون، جدلية الجنس، ترجمة: فريق ما العمل، موقع الحوار المتمدن، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=٤٨٢٤٥٠ تاريخ الزيارة ٦أغسطس ٢٠٢٠.

الجندر والحقوق الأساسية للنساء في الفقه الإسلامي

أسماء كفتارو
دمشق

مع أن مصطلح الجندر حديث نسبياً ولكن يمكن متابعة حضوره منذ فجر الثقافة الإسلامية، وفي جوهر دلالات الكتاب المبين الذي نصّ بوضوح على المساواة بين المرأة والرجل، فقال: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

وقوله تعالى: "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجراً عظيما".

وهذا النص تأسيسي في الوعي الإسلامي، وهو يدلّ بوضوح على اللغة الجندرية في القرآن وتبادل المسؤوليات بين الرجل والمرأة وفق الكفاءة التي يتحلى بها كل منهما، ولا شك أن الولاية هي أعلى مراتب الإدارة والمسؤولية، وهي كما دلّ ظاهر الكتاب الحكيم مسؤولية متبادلة بين الرجل والمرأة، كما إن المساواة في الخطاب والتكليف واحدة بين الرجل والمرأة.

وفي هذا السياق فإن ثلاثة من أكبر فقهاء التاريخ الإسلامي وهم ابن حزم وابن حجر والقرطبي جزموا بأن المرأة قد تبلغ رتبة النبوة كما في حال مريم، وهي رتبة ليس فوقها رتبة، وبذلك فهي أهل لرتبة الرئاسة العامة والوزارة والقضاء، ولا تُصدّ عن رتبة دونها من حكم أو سفارة أو مسؤولية.

وتعتمد هذه الدراسة تفريقاً دقيقاً بين دور رجال الدين ورجال الفقه، فرجل الدين مهتمّ بالموعظة والنصيحة، وشأنه الانفعال والعاطفة، أما الفقيه فهو ما نقصده هنا وهو العالم بالشرع والقانون، وهو الذي يتخيّر أجود ما قاله الفقهاء في التاريخ لينتج من خلاله قانوناً تشريعياً ملائماً، وهؤلاء في الحقيقة هم من نجحوا في العقود الأخيرة في تقديم قوانين عصرية تستجيب لكثير من تطلعات النساء، على أساس من الوعي بالجندر والحاجات الاجتماعية المتجددة.

ويجب الاعتراف مسبقاً بأن الفقه الإسلامي منجم غزير يحتوي المتناقضات، وبإمكانك أن تستخرج منه النص الداعشي للتعامل مع المرأة، كما يمكنك إن تجد فيه النص العلماني التركي والتونسي، وعلى الرغم من التناقض التامّ بين المدرستين ولكن كلاهما تنتميان إلى هذا الفقه الإسلامي، فالفقه في الحقيقة هو ديوان العقل الإسلامي في لحظة نهوض حضارية، ويمكننا التقاط اللحظة المناسبة للمرأة والمجتمع، كما يتعيّن الأسى والأسف من لحظات أخرى بائدة ومتوحشة ضدّ النساء، منعت المرأة من الخروج من عتبة دارها وفرضت عليها النقاب وأذنت بسبْيِها واغتصابها، وألقت على هذه الممارسات ثوب القداسة، وهو ما نناضل كل يوم لمواجهته ورفضه.

ونؤكد أن مواجهة هذا التراث الماضوي لا يتمّ بالتنكر لهذا التراث ونصب منصات العداء ضده، بل بتوحيد الجهود لتخيّر ما هو الأصلح والمفيد، وهو ما نسعى إليه ونعمل لأجله وفق بيان القرآن الكريم: «الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه».

أمّا ما يتداوله الناس من كلام الواعظين والخطباء وبشكل خاص على منصات التواصل فهو من غير حجة ولا مصدر، وللأسف فقد بات تهشيماً لصورة المرأة في الإسلام ومنعها من الحرية والإبداع والعلم والعمل بحجة سد الذرائع، ولا أشك أنه عهد بائد، ومن المؤسف أنهم يقودون جمهوراً واسعاً، ويتركز خطابهم الانفعالي على رفض كل تطور حققته المرأة واعتبار كل وعي جندري أو نسوي مؤامرة على الإسلام.

وتعرض هذه المقالة لعشرة من الحقوق الأساسية للمرأة في الشريعة، وفق ما اختاره الفقهاء المتنورون من منجم الفقه الإسلامي الغزير، والذي يؤكد على خطاب النساء في تحقيق اللغة الجندرية النسوية والمساواة الإنسانية.

حقها أن تعيش حياتها العاطفية والغريزية

جاء الإسلام مطابقاً للفطرة السليمة، فأقرّ حاجة المرأة الطبيعية للعاطفة، وأكد حاجتها الغريزية الفطرية، وفتح لها الأبواب لإشباع هذه العاطفة في حلال مشروع، ومنع الرهبانية والتبتّل الذي دعت إليه الأديان الغنوصية والرهبانيات المتشددة، كما أنه لم يأذن بتحوّل المرأة إلى سلعة للهوى تبيع ذاتها على قارعة الطريق.

والأسرة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، والدعامة الأساس في النظام الاجتماعي للأمم، والزواج هو سبيل تكوين هذه الخلية والدعامة، ولذلك عنيت كل الشرائع بالزواج وهيّأت له أسباب قيامه واستقراره واستمراره وإثماره على نحو يضمن تحقيق أهدافه، ويحقق مطلوبه في الاتجاهين المعنوي والمادي، أما المعنوي فإنما يتمثل في ذلك الجانب العاطفي الذي أشارت إليه جملة آيات في كتاب الله من مثل قوله تعالى:

«ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً»

حقها في إبرام عقد الزواج:

منح الشارع المرأة الحق كاملاً في قرار الزواج، فقد يقتنع الأهل بالزوج صهراً مناسباً بالنظر لقدراته المالية والمادية، أو لموقعه الاجتماعي والعشائري والقبلي، ولكن هذه القناعة لا يصحّ أن تُفرض على الفتاة، والأصل في حق المرأة الكامل في الاختيار. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تُنكح الأيم حتى تُستأمر، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن)[1]. والأيم هي من سبق لها الزواج أو الكبيرة و(تستأمر) هو طلب الأمر منها، فلا يُعقد عليها حتى تُشاور ويُطلب الأمر منها.

ويجب القول: إنّ ما اختاره بعض الفقهاء من إجبار الصغيرة على الزواج لا يمكن قبوله أبداً، وإنما نرفض ذلك بالمطلق لمعارضته الصريحة لهذه النصوص النبوية الواضحة، ولمعارضته الأصل القرآني الواضح: «لا إكراه في الدين». فقد نصت الآية الكريمة أن الدين الذي هو رأس مقاصد الإسلام لا يصح فيه الإكراه، فكيف يصح الإكراه في شأن الزواج، ولا يصح الالتفات إلى المعاذير التي ساقها من يفتي بحق الأولياء في إجبار الصغيرة على الزواج.

ويؤكد ذلك اتفاق الفقهاء أنه ليس للأب أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وأمر زواجها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف فيه مع كراهتها وعدم موافقتها؟

حقها في الاشتراط في عقد زواجها:

ثبت عن النبي أنه قال: (إنّ أحقّ الشروط أن توفوا به ما استحللتم به النساء) ولما للزواج من جانب كبير من القدسية والاحترام، إذ تقوم عليه أسرة يجب المحافظة عليها، وتأسيساً على ذلك أجاز الفقهاء لكلا الزوجين أن يشترط ما شاء من

> **ما اختاره بعض الفقهاء من إجبار الصغيرة على الزواج لا يمكن قبوله أبداً، وإنما مرفوض ذلك بالمطلق لمعارضته الصريحة للنصوص النبوية الواضحة، ولمعارضته الأصل القرآني الواضح والذي ينص: «لا إكراه في الدين».**

الشروط التي له فيها منفعة مقصودة، كاشتراط المرأة ألا يسافر بها زوجها، أو ألا ينتقل بها من دارها يسكن معها، أو ألا يتزوج عليها، فإذا لم يوفِ الزوج بالشرط كان الطرف الآخر المشروط له مخيراً بين الاستمرار وفسخ العقد عن طريق القاضي بسبب عدم الوفاء بالشرط.

إن منح المرأة الحق في أن تضع من الشروط ما يعود عليها بالنفع ولو حسب تقديرها الشخصي، يدل على مسؤولية المرأة في بناء الحياة الزوجية، ويشير إلى رتبتها التشريعية، وأنها تستحق المساواة الكاملة في الالتزامات والحقوق والواجبات.

ولا شك أن واقع الفتاة العاطفي خلال فترة الخطوبة وغلبة الحياء عليها يحول دون اشتراط أي شرط، وهذا ما يفرض على المجتمع أن يبادر لحماية حقوقها والاشتراط لها، ومن الممكن هنا أن تتم طباعة عقود زواج واضحة يتم فيها التصريح بالشروط التي هي عادة محلّ اتفاق لفظي بين الخاطبين، وذلك ضماناً لحق المرأة وللحيلولة دون ضياع هذه الحقوق في غمرة المجاملة والمصانعة والحياء، فيكون الأصل أن كل مطالب المرأة محفوظة في العقد إلا ما اتفق الطرفان على شطبه، وهذه مسؤوليات الفرق الناشطة في شأن الجند وحقوق المرأة، وبالتأكيد هو أيضاً حق الدولة وواجبها.

١ رواه البخاري في الصحيح كتاب النكاح ج٦ ص 255 كما رواه مسلم وأصحاب السنن

حقها في المهر

مبدأ المهر أو الصداق ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، واستقرّ عليه العمل وعرفه الخاص والعام من أبناء المسلمين، فأصبح من المعلوم بالدين بالضرورة، وهو اسم للمال الذي يجب للمرأة في عقد الزواج، وقد جعلته الشريعة حقاً على الرجل لها وليس لأبيها أو أخيها أن يأخذ منها شيئاً إلا برضاها.

وفي الآية: }وآتوا النّساء صدقاتهنّ نحلةً فإن طبْنَ لكم عن شيءٍ منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً{ (النساء:٤) أي آتوا النساء مهورهن عطاء مفروضاً لا يقابله عوض.

وقد استقر هذا العرف في المجتمعات الإسلامية وتأكدت فوائده، ومنها:

١- تكريم المرأة بأنها المطلوبة لا الطالبة، وأن الرجل يسعى إليها ويبذل في سبيل ذلك ما يؤكد قدرها ومقامها.

٢- الإشعار بجدية هذا العقد ومصداقيته، فالمهر قيد مادي وأدبي فيه احترام لمن يُبذل المال لها لأجل أن تستبين صدق طلب الزوج وجديته فيه.

والمهر في الأصح رزق عام
تذخره الفتـــاة للأيام
من لم يوفق في ادخاره سنة
يعيش كل عمره في المسكنة

ولا شكّ أنّ المهر ليس ركناً في الزواج ولكنه من شروط تمامه، وقد يتواصى الخاطبان على حطّ المهر كله، ولا اعتراض في الفقه على ذلك، إلا إذا صدر عن تدليس أو تغرير فيحفظ لها الشرع حق مهر المثل في هذه الحالة.

حقها في النفقة والسكنى

فرضت الشريعة على الرجال مسؤولية الإنفاق تأسيساً على قاعدة عقلية اتفاقية، وهي الغرم بالغنم، فمن يغنم انتساب الولد إليه فإنه يغرم تبعاً لذلك مسؤوليته؛ تربية وإنفاقاً وتعليماً وتوجيهاً، وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة}وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف{ (البقرة: من الآية٢٣٣)

وتبعاً لذلك فإنّ الزوج هو من يتحمل النفقة ويتكلف أسباب سكنى الزوجة وأولادها لقوله تعالى في وجوب النفقة: }لينفق ذو سعةٍ من سعته{ (الطلاق: من الآية٧) ولقوله في وجوب السكنى: (أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجدكم) (الطلاق: من الآية٦)

ويراعى في النفقة ما هو معتاد في سائر الالتزامات البيتية التي صارت بالنسبة للزوجة مألوفة، بحيث يحصل التضرر بمفارقتها أو التضجر أو التكدر، ويدخل في ذلك خدمة الزوجة التي يكون لأمثالها خادم.

أما بالنسبة لرأي الفقهاء في تقدير النفقة، فقالوا هي مقدّرة بالشرع ويضبطها العرف الناظم لها بما اتفق عليه العقلاء، ويراعى في هذا العرف - وهو مصدر تبعي من مصادر الشريعة- حال الزوج عسراً أو يسراً.

ويجب القول: إنّ ما ألزمه الفقه للرجل من النفقة، لا يتعارض مع أي صيغة رضائية يتبادلها الزوجان في طريقة الإنفاق وشكله والتزاماته، فهو خيار يختارانه، ولكن الشرع معنيّ بالنص على الإنفاق إذا لم يكن هناك اتفاق واضح.

حقها في الإنجاب والأمومة والحضانة

المرأة شريكة سواء بسواء مع زوجها في حق الاستيلاد والإنجاب، والمضارة في الآية يعم مفهومها ليشمل كل مضارة تلحق بالمرأة بسبب ما منحته من حق الوالدية، فإن تحرم من الإنجاب فذاك مضارة وضرر لاحق بها، نهى عنه الشارع في قوله تعالى: (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده).

وكما ضمن لها الشرع الحق في الإنجاب والأمومة والحضانة، فقد ضمن لها الحق أيضاً في تنظيم حمولتها، ومع أن نصوص الشريعة لا تنص

على عدد محدد من الأولاد تلزم به المرأة بناء على رغبة الرجل، ولكن من المؤكد أن الرجل ليس له أن يرغمها على الحمل بعد أن شعرت بالكفاية، وذلك استدلالاً بالنصوص العامة في الشريعة التي تنهى عن الإكراه، وتنص على الأهلية المتساوية للرجال والنساء: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر).

ولا شك أن عضل المرأة من الإنجاب ظلم، وانتقاص لكرامة المرأة وإنسانيتها، كما أن إجبارها على الإنجاب المتواصل أمر غير مقبول شرعاً، وخلاصة القول إن الإنجاب أمر متروك لإرادة الطرفين وفق ظروف الزوجين البدنية والصحية في المقام الأول، والاجتماعية والمادية في المقام الثاني.

حق الزوجة الأم في حضانة وليدها:

وتعاني المرأة المسلمة اليوم حال الطلاق من استلاب حق الحضانة منها وتسليمه للرجل الذي يكون عادة مشغولاً، ما يؤدي بالأطفال في أحوال كثيرة أن يعيشوا مع زوجات آبائهم، في حين أن الأم الحقيقية محرومة من متابعة شؤونهم وحضانتهم.

والحضانة لغةً: **حفظ الصغير الذي لا يستقل بأمور نفسه عما يضره بقدر المستطاع والقيام بأعباء تربيته وتنشئته ومصالحه وتدبير شؤونه في سن معينة.**

والنص القرآني واضح في توكيد حق الأم في الحضانة والرضاعة: [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين...]

وأخرج أبو داوود عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن امرأة جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال لها: (أنت أحق به ما لم تنكحي)[2].

ومع ذلك فإن زواج الأم من زوج جديد لا يعني

> **المهر ليس ركناً في الزواج ولكنه من شروط تمامه، وقد يتواصى الخاطبان على حطّ المهر كله، ولا اعتراض في الفقه على ذلك، إلا إذا صدر عن تدليس أو تغرير فيحفظ لها الشرع حق مهر المثل في هذه الحالة**

سقوط الحضانة ضرورةً، بل يمكن للقاضي الاجتهاد في تحديد شروط ضامنة لحق الأطفال تستمر فيها حضانة الأم، وقد منح الفقه الإسلامي للقاضي مسؤولية نزع الحضانة إذا قامت لديه الأدلة أن الحاضن كان مفرطاً وعابثاً سواء أكان الحاضن أماً أو أباً.

واختار الفقهاء تقديم الأم في الحضانة على كل أحد، وأنها أحق بحضانة وليدها بعد الفرقة بطلاق أو وفاة بالإجماع لوفور شفقتها، وقد ورد الوعيد من النبي صلى الله عليه وسلم على من ينتهك حق المرأة في ضم أطفالها، فقال صلى الله عليه وسلم: (من فرّق بين والدة وولدها فرّق الله بينه وبن أحبته يوم القيامة).[3]

ولعلّ من جميل ما أخذ به الفقهاء في ترتيب الأحقية في الحضانة تقديم الإناث على الذكور لما ثبت من إشفاقهن وعطفهن وصبرهن، وإذا اجتمع الأقارب الذكور مع الإناث قُدم الإناث وعلى رأس القائمة الأم، فإن لم تكن تُقدّم أم الأم وإن علت بشرط أن تكون وارثة، وأرى في هذا القيد أو الشرط زيادة خيرٍ من الشارع الحكيم باختيار الأكثر حنواً وعطفاً.

حقها في الميراث والتوريث:

قررت الشريعة أن النساء شقائق الرجال،

٢ رواه أبو داود، انظرسنن ابي داود ج ٢ ص ٢٥١

٣ رواه الترمذي وأحمد عن حريث بن سليم العذري ج3 ص 186

> **إن ما ألزمه الفقه للرجل من النفقة، لا يتعارض مع أي صيغة رضائية يتبادلها الزوجان في طريقة الإنفاق وشكله والتزاماته، فهو خيار يختارانه، ولكن الشرع معنيّ بالنص على الإنفاق إذا لم يكن هناك اتفاق واضح**

وفرضت لها في الميراث نصيباً عادلاً، وقسمت الميراث بينها وبين الرجل بشكل عادل يتناسب مع واجبات كل منهما في النفقة والتزامات الحياة.

وفي مثال قريب لمعرفة ما منحه الإسلام للمرأة من نصيب، نشير إلى هدي النبي صلى الله عليه وسلم حين جاءته امرأة سعد بن الربيع وكان زوجها قد توفي، فأخذ إخوته الذكور ماله وتركوا بناته الإناث، فقالت يا رسول الله... هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قُتل أبوهما يوم أُحُد شهيداً وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدعْ لهما مالاً، ولا تنكحان إلا بمال. قال: يقضي الله في ذلك. فنزلت آية الميراث، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمهما فقال: أعطِ ابنتي سعد الثلثين وأعطِ أمهما الثمن، وما بقي فهو لك.

وبمقتضى ذلك أخذت البنت الواحدة ضعفي ما أخذ الأعمام الذكور بمجموعهم، وفي ذلك غاية الإنصاف والعدالة.

وتؤسس هذه الأمثلة لحق الأمة في الاجتهاد في تحديد أنصباء المواريث ومقاديرها بما يستجيب للعدالة التي هي مقصد الشرع، ومجاله كثير مما سكت عنه النص.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً الاجتهاد الفقهي الناضج الذي ذهب إليه الحنفية في توزيع الأراضي الأميرية بالتساوي بين الذكر والأنثى، وإنما روعي في ذلك وضع الوارث ومدى حاجته، ونوع العلاقة بينه وبين مورثه، ذكراً كان أم أنثى.

ومن المدهش أن أحكام الميراث بشكل خاص تطورت بشكل لافت، وقد تم اعتماد مبدأ الإجماع ولو خالف النص في مسائل الإرث تأسيساً على وجوب العدل في الميراث ولو خالف ظاهر النص، وفي سبيل ذلك نقل ابن المنذر ١٤ إجماعاً اتفق فيها المسلمون على ترك ظاهر النص من كتاب وسنة في الميراث خاصة وذلك لمصلحة المسلمين.

وبمثل ما أخذ به الحنفية فإن الفقهاء اليوم مدعوون للاجتهاد في الدين لإنصاف المرأة العاملة، خصوصاً بحيث تكون شريكاً كاملاً فيما يجنيه الرجل، وقد سبق إلى تقرير هذا الحق فقهاء كرام، منهم ابن عرضون المالكي الذي أسس للمساواة بين المرأة والرجل في الميراث على مبدأ التشارك في الكد والسعي، وهي قيم يمكن للفقهاء في كل عصر أن يحددوها، وهذا الحق بات اليوم أصلاً في التشريع الجندري في تونس والمغرب.

حق المرأة في إنهاء الحياة الزوجية:

الأصل أن من مقاصد الإسلام بناء الأسرة، أما هدم الأسرة فلم يكن أبداً من مقاصد هذه الشريعة، ومع ذلك فقد جاءت الشريعة بافتراض السبل الحكيمة لإنهاء الحياة الزوجية عندما يتعذر استمرارها وتتحول إلى علقة شقاء وعذاب.

ومع أن السائد أن الرجل وحده هو من يملك حق إنهاء الحياة الزوجية بسلطة الطلاق، فإن الشريعة أقرت حق المرأة أيضاً في إنهاء الحياة الزوجية عندما تشعر بالحيف والظلم.

وأقرت الشريعة حق الزوجة في إنهاء الحياة الزوجية في أحوال كثيرة، نعدّ منها الخلع، والطلاق لعدم الإنفاق، والطلاق للغيبة، والطلاق بالاشتراط في العقد.

ولا شك أن ما حققه الفقهاء من حقوق للمرأة قابلٌ للمراجعة والزيادة باستمرار، وإننا بحاجة إلى مزيد من الاجتهاد والتجديد في فقه المرأة، والتضييق على حالات الطلاق الانفعالي،

وتقديم ضمانات تشريعية وواقعية قبل إيقاع أي طلاق، وذلك عملاً بهدف الشريعة في بناء البيوت وليس في هدمها، وأبغض الحلال إلى الله الطلاق.

حق الزوجة بالنفقة بعد الطلاق:

ولعل قضية النفقة (المتعة) عقب الطلاق إن وقع، تُردّ ههنا بإلحاح لما نعانيه يومياً من إشكالات تتعلق بهذه القضية، حيث يستفحل الخلاف بين الزوجين إبان الطلاق، وتحتقن النفوس، وربما تقوم العداوات فتقع الزوجة والأولاد ضحية تعنت الزوج حيناً، وإعساره حيناً آخر، وربما تزويره لتقارير تثبت إعساره وربما لم يكن الأمر كذلك بل انتقاماً من مطلقته.

لقد اصطلح الفقهاء على هذه النفقة (بمتعة المطلقة) وهي عند البعض المال الواجب على الزوج لزوجته المطلقة زيادة على الصداق مستندين إلى قوله تعالى:}ومتّعوهنّ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقّاً على المحسنين} (البقرة: من الآية٢٣٦)

فالأمر في قوله (ومتّعوهنّ) يفيد الوجوب في كل مطلقة إلا تلك التي طلقت قبل الدخول واستحقت به نصف المهر، فهذه لا متعة لها لاكتفائها بما حدد لها المشرع ولعدم ترتب اعتبارات توجب المتعة لعدم تمام الزواج.

ولا تزال هذه القضية التي نص عليها القرآن الكريم غائبة في التشريعات في البلدان الإسلامية، حيث ينظر إلى المتعة على إنها محض إحسان يقوم به الرجل، في حين إنها في الواقع واجب أمرت به الشريعة، وهذا يحتاج إلى جهود تشريعية وحقوقية لإيجاد صيغة تضمن كفاية المرأة ونفقتها بعد الطلاق، خاصة في ظل حالات كثيرة من الطلاق التعسفي الذي يجب معه إن يفرض القاضي على الزوج المطلق تعويضاً ينسجم مع درجة التعسف ونسبته.

حق المرأة في الأهلية:

الأهلية هي الحقوق المدنية من تملك وحق تصرف بالممتلكات من بيع وإيجار وهبة وتبرع، وكذا إنفاذ للعقود ومباشرتها وغير ذلك.

وقد أكد الإسلام حق المرأة في التملك والبيع والشراء والإيجار، وأنشأ لها ذمة مالية كاملة، ونذكر هنا السيدة الطاهرة خديجة بنت خويلد التي كانت أول قلب اطمأن بالإسلام والتي كانت لها تجارة عظيمة تعدل نصف تجارة قريش، وهي التي حظيت بقلب المصطفى وصارت أول أم للمؤمنين في الإسلام.

وتستطيع المرأة تملك المباحات، إجراء العقود المالية، الاستثمار، الميراث، الهبات وما في حكمها من الصدقات، وهي بعض المصادر المشروعة لتملك الرجل والمرأة دون أي تفريق.

ولا تتوقف الأهلية التي منحها الإسلام للمرأة عند حدود التملك بل تتجاوزه لتشمل كل أشكال الأهلية المعتبَرة، ومنها الأهلية الحقوقية والاجتهادية والسياسية.

وفي نص القرآن الكريم بيان صريح لاستكمال أهلية المرأة واشتراكها مع الرجل في تبادل الولاية، وهو قوله تعالى:

}والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة ويطيعون اللّه ورسوله أولئك سيرحمهم اللّه إن اللّه عزيزٌ حكيمٌ} (التوبة:٧١)

فقد قررت هذه الآية ما يسمى بالولاية المتبادلة بين الرجل والمرأة في سائر شؤون الحياة، وذلك لا يتحقق إلا بتكامل الأهلية في كل منهما.

حق المرأة في التعلم والتعليم:

مع أن هذه المسألة لا تبدو اليوم ذات بال في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث أصبح تعلم المرأة والرجل محل اتفاق بين كل حركات التنوير العربي والإسلامي، وصار الدفاع عن حق المرأة في المعرفة شعاراً ترفعه حركات النهضة المختلفة في سائر بلاد المسلمين.

> **إن أحكام الميراث بشكل خاص تطورت بشكل لافت، وقد تم اعتماد مبدأ الإجماع ولو خالف النص في مسائل الإرث تأسيساً على وجوب العدل في الميراث ولو خالف ظاهر النص، وفي سبيل ذلك نقل ابن المنذر ١٤ إجماعاً اتفق فيها المسلمون على ترك ظاهر النص من كتاب وسنة في الميراث خاصة وذلك لمصلحة المسلمين.**

ولكن المسلمين فوجئوا بالحركات المتطرفة التي ترفع شعار الإسلام وتدعو إلى تطبيق حاكمية الله، كطالبان وداعش الذين ما إن تسلموا السلطة حتى أغلقوا مدارس النساء كافة، وألزموا المرأة دارها، ومنعوها من التعليم والمعرفة، تحت عنوان «سد ذرائع الفتن».

وقد استند هؤلاء إلى عدد من النصوص التي رويت في كتب التفسير والسنن، وهي نصوص ورد معظمها بأسانيد واهية لا يصحّ اعتمادها في تقرير الحلال والحرام، ومنها حديث رواه الحاكم: (لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة (يعني النساء) وعلموهن المغزل وسورة النور).

ولكن الإمام الذهبي الذي يُعتبر ميزان المحدثين قال في التلخيص هو حديث موضوع، أي كذب مفترى على رسول الله.[٤]

ولم نكن نظن أن أحداً من المسلمين يمكن أن يتصور نهي المرأة عن العلم والتعلم خاصة وأن السيدة عائشة التي نُسب إليها رواية هذا الحديث، كانت من أشهر القارئات والحافظات والعالمات والفقيهات في الإسلام، فكيف يُتصور أن نروي عنها خلاف ما تعمله وتلتزمه؟

وقد تكرّس مبدأ تعليم المرأة في عهد الخلفاء في العصور الإسلامية جميعها، وقد اشتُهرت نساء كثيرات بصالونات الأدب الراقية التي تلتقي فيها المواهب، ومن أشهر سيدات الصالون الأدبي في الإسلام السيدة سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنها، أكثر نساء عصرها علماً وفضلاً، فقد كانت مجالس الأجلة من قريش، ويجتمع إليها الشعراء والأدباء فتسمع كلامهم، فتفاضل بينهم، وتناقشهم وتجيزهم، وكذلك عائشة بنت طلحة، وكانت عائشة ترفض حجب وجهها وتقول: لا أحجب جمالاً كسانيهِ الله.

حق المرأة في العمل:

تقتصر النظرة التقليدية عن العمل على أنه وسيلة لاكتساب الرزق، ولكن هذه النظرة السطحية لرسالة العمل تختلف اختلافاً شديداً مع الرسالة الشريفة للعمل في الإسلام، وهي شبيهة بما تأخذ به المجتمعات المتحضرة، حيث يكون العمل التزاماً أخلاقياً من المرء تجاه مجتمعه وأمته، ويتشارك الناس في أداء واجبهم العملي من أجل بناء حياة كريمة مستقرة وسعيدة، ويتعاون الرجال والنساء في بناء أوطانهم وتحقيق الازدهار والحياة الكريمة.

وقد جاءت النصوص تتلى في القرآن الكريم ببيان منزلة العامل من ذكر وأنثى في أي سبيل يعود بالنفع والخير عليه أو على المجتمع: }فاستجاب لهم ربّهم إني لا أضيع عمل عاملٍ منكم من ذكرٍ أو أنثى{ (آل عمران: من الآية١٩٥)

وجاء التأكيد على الدعوة إلى عمل الصالحات وهي دعوة تشمل العمل الدنيوي والأخروي: }من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنحيينّه

٤ المستدرك على الصحيحين للحافظ الذهبي، وقد ورد استدراك الذهبي في التلخيص مطبوعاً على هامش المستدرك ج ٢ ص ٤٣٠

حياةً طيّبةً} (النحل: من الآية٩٧)

والحق أننا نورد ما أوردناه من الأدلة عن عمل المرأة على سبيل الاستئناس، مع قناعتنا بأن ظروف المجتمعات الحديثة وما تتطلبه من مشاركة وتعاون في بناء الحياة وتحقيق كفاية الأمة وازدهارها، يتطلب اشتراك المرأة والرجل جميعاً في العمل النافع، وذلك ليس لمحض اكتساب الرزق وإنما للإسهام في رفعة الأمة وازدهارها.

حق المرأة في المشاركة السياسية:

شاركت المرأة المسلمة منذ فجر الإسلام في الحياة السياسية، وكانت خديجة رضي الله عنها تشارك رسول الله في كل أمر من أمور حياته، وكانت تشتري العبيد وتحتسبهم عند الله في خدمة الرسالة.

وبعد حياة النبي صلى الله عليه وسلم شاركت المرأة في الحياة السياسية، واشتهرت السيدة عائشة رضوان الله عليها بالعمل المباشر في الشأن السياسي وكان لها رأي في كل موقف مفصلي في حياة الأمة، وقد بادرت بالعمل المباشر بعد مقتل عثمان بن عفان، وقامت بتأسيس جيش قادته بنفسها وقد انتظم فيه كبار الصحابة من أمثال طلحة والزبير.

ومع أن التوفيق لم يحالفها في جهة خروجها وأوقع بها أعداء الأمة في حرب ظالمة ضدّ علي، ولكن ذلك لا يلغي مشروعية ما نهضت إليه من انتصار للمظلوم، وحشد القدرات السياسية للأمة في سبيل الدفاع عن أمنها والعدالة فيها.

وإذا كنا نتحدث عن مشاركة المرأة السياسية، فإن هذا بدوره يقودنا إلى الحديث عن مشاركتها العسكرية ومشاركتها الرجل في الدفاع عن الوطن.

حيث إن النشاط النسائي - وتأسيساً على ما ورد - يشمل كل مناحي الحياة، وإذا كان البحث قد توجه إلى ترسيخ مفهوم المشاركة الحقيقية بين الرجل والمرأة في كل مجالات الحياة وأسباب بنائها، فإننا لن نستغرب إذا ما وجدنا المرأة المسلمة وعبر العصور المتتابعة تجد لها موطأ قدم بين المحاربين.

فعن أم عطية قالت: (غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، سبع غزوات، أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى)[٥] وروى مسلم عن أنس: (إن عائشة وأم سليم، كانتا في يوم أُحُد مشمّرتين، تنقلان القرب على متونهما «ظهورهما» ثم تفرغانها في أفواه القوم، ثم ترجعان فتملآنها). ووجود عائشة هنا - وهي في العقد الثاني من عمرها - يرد على الذين ادعوا أن الاشتراك في الغزوات والمعارك كان مقصوراً على العجائز والمتقدمات في السن، فهذا غير سليم. وماذا تعني العجائز في مثل هذه المواقف التي تتطلب القدرة البدنية والنفسية معاً؟

وروى الإمام أحمد: (إنّ ست نسوة من نساء المؤمنين كنّ مع الجيش الذي حاصر خيبر، يتناولن السهام ويسقين السويق ويداوين الجرحى ويغزلن الشعر ويعنّ في سبيل الله، وقد أعطاهن النبي صلى الله عليه وسلم نصيباً من الغنيمة).

بل صحّ أن نساء بعض الصحابة شاركن في بعض الغزوات والمعارك الإسلامية بحمل السلاح، واتخذت أم سليم خنجراً يوم حنين، تدافع به عن النساء من الصحابة لمواجهة كيد الغادرين من ثقيف وهوازن.

روى مسلم عن أنس بن أم سليم: إن أم سليم اتخذت يوم حنين خنجراً، فكان معها، فرآها أبو طلحة - زوجها - فقال: يا رسول الله، هذه أم سليم معها خنجر! فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما هذا الخنجر)؟ قالت: اتخذته، إن دنا مني أحد المشركين بقرت به بطنه، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك قائلاً: (يا أم سليم إن الله قد كفى وأحسن)[٦].

---

٥ رواه مسلم في الجامع الصحيح عن أم عطية ج٥ ص ١٩٩

٦ رواه الإمام مسلم في الجامع الصحيح، ج٣ ص ١٤٤٢

ما حققه الفقهاء من حقوق للمرأة قابلٌ للمراجعة والزيادة باستمرار، وإننا بحاجة إلى مزيد من الاجتهاد والتجديد في فقه المرأة، والتضييق على حالات الطلاق الانفعالي، وتقديم ضمانات تشريعية وواقعية قبل إيقاع أي طلاق، وذلك عملاً بهدف الشريعة في بناء البيوت وليس في هدمها، وأبغض الحلال إلى الله الطلاق

وقد عقد البخاري باباً في صحيحه في غزو النساء وقتالهن، ومن ذلك ما روي عن الربيع بنت معوذ قالت: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم نسقي وندوي الجرحى، ونرد القتلى إلى المدينة.

وقد أثنى النبي الكريم على مشاركة السيدة أميمة بنت قيس الغفارية في غزوة خيبر، وكان لمشاركتها أثر هام في اندفاع الناس وحماسهم.[٧]

وتحدث مراراً عن شجاعة أم عمارة نسيبة بنت كعب الأنصارية التي قاتلت يوم أحد وجُرحت اثنتي عشرة جراحة، وداوت جرحاً في عنقها سنة، ثم نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حمراء الأسد، فشدت عليها ثيابها فما استطاعت من نزف الدم، وقال عنها الرسول الكريم: (لَمقامها خير من مقام فلان وفلان)، وقال: (ما التفت يمنة أو يسرة إلا وجدت أم عمارة تذب عني).[٨]

٧ أسد الغابة في معرفة الصحابة الجزء الخامس، أميمة بنت قيس

٨ مغازي الواقدي، غزوة أحد، ج١ ص ٢٧٢

حق المرأة في تولي القضاء:

من الوظائف التي يمكن أن تندرج في سلك الوظائف السياسية القضاء، فهو وإن كان مجاله تنفيذ الأحكام الشرعية بين المتخاصمين، إلا إنه من حيث هو جزء من نظام الحكم في الإسلام يُعدّ جزءاً من البنيان السياسي للدولة.

وفي إطار مذاهب الفقهاء في مسألة مشاركة المرأة في القضاء نجد مذاهب ثلاثة:

- منع المرأة من القضاء، وهو رأي الشافعية والمالكية.
- السماح للمرأة بالقضاء فيما سوى الحدود، وهو رأي الحنفية.
- السماح للمرأة بالقضاء في كل القضايا، وهو رأي الطبري وبعض الشافعية.

وهكذا فقد اختار السادة الحنفية عدم اشتراط الذكورة في وظيفة القضاء في حدود أعمال القضاء المدني نظراً إلى صحة شهادتها في سائر القضايا المدنية، فهي تملك الحق في أن تشهد على ما تشاء.

ومع إن هذا القيد كان ضرورياً في عهد الإمام أبي حنيفة ولكن عدداً من الفقهاء اندفعوا إلى ما هو أكثر من ذلك في إطار حقوق المرأة وقدراتها العلمية والقضائية، وقد ذهب ابن جرير الطبري إلى جواز إسناد وظيفة القضاء إلى المرأة مطلقاً، مستدلاً بأن القضاء مثل الفتوى، ولما كان إسناد وظيفة الفتوى إلى المرأة جائزاً بالاتفاق اقتضى ذلك أن يكون إسناد القضاء إلى المرأة جائزاً أيضاً أو أن يكون حكمها في شؤون القضاء نافذاً.

وإلى مثل هذا الرأي ذهب عدد من فقهاء الشافعية أيضاً، منهم أبو الفرج بن طرار الشافعي كما نقله ابن قدامة في المغني وذكره ابن حزم الظاهري في المُحَلّى.

ومما يُستدل به في هذا السياق مؤيداً جواز إسناد وظيفة القضاء للمرأة، أنه يجوز للمرأة أن

تكون محكّماً فيما عدا الحدود والقصاص، وكذلك يجوز أن تكون قاضياً فيما عدا ذلك، لأن القضاء والتحكيم كلاهما من أنواع الولاية الملزمة، فقد نصّ الفقهاء على أنه يجب على المتحاكمين الالتزام بقرار المحكّم وتنفيذه.

ولا شك أن ما ذهب إليه ابن جرير الطبري وهو شيخ المفسرين، يُعتبر بياناً لما تتضمنه الشريعة الغرّاء من سعة في الاجتهاد في مسألة مشاركة المرأة في العمل القضائي، وهي تدل على أقل تقدير أنه لا يوجد نص محكم يمنع من تولي المرأة هذه المسؤوليات القضائية.

وهكذا يترجح حسب الأدلة المنقولة والمعقولة، والأقيسة الجلية جواز تولي المرأة للقضاء، وقد أثبتت الوقائع أن المرأة استطاعت أن تملأ هذا الثغر السياسي والديني معاً بجدارة حينما رأيناها قاضية، ومحامياً عاماً، بل نائباً عاماً يصول ويجول في تنفيذ الأحكام وسماع البينات والفصل في الخصومات، ولا شك أن ذلك يتطلب جهوداً مستمرة لتأهيل المرأة ووضع الضوابط الضرورية التي تحمي أنوثتها وتحول دون انخراطها فيما لا يليق بمكانتها وأنوثتها، وهذا كله من مسؤولية العلماء في كل عصر.

حق المرأة في ممارسة الرياضة:

الرياضة حاجة إنسانية أكيدة، وهي شأن إنساني يعرفه البشر منذ فدر التاريخ، وهي ضرورة جسدية وروحية للإنسان، وهي لون من شكر نعمة الله تعالى على الإنسان، وطاعة لله تعالى في حفظ النعمة وحماية الجسم السليم، وهذه كلها مقاصد إسلامية ضرورية.

وقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم هذه الحقائق بقوله: (علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل)[٩].

وفي معرض ثنائه على نساء قريش أشار النبي الكريم إلى مهارتهنّ في ركوب الإبل: (خير نساءٍ ركبْنَ الإبل نساء قريش).

ومن دلالات الحديث أن الخيرية التي استحقتها نساء قريش تلازمت مع كونهن ركبن الإبل، وهو يشير إلى الجسم الصحيح، وتنشئة الولد على الصحة الغذائية والجسمية والتي لا تحققها إلا الرياضة والتمرين.

وفي مواضع كثيرة ذكر النبي رياضته المستمرة مع عائشة رضي الله عنها، حيث كان يسابقها وتسابقه، وفي الرواية رصدٌ للواقع الصحي والرياضي لعائشة، وتفاوت قدرتها على الجري والسباق بين أول فترة الإسلام وآخره: (خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا خفيفة اللحم فنزلنا منزلاً، فقال لأصحابه: تقدموا، ثم قال لي: تعالي حتى أسابقك، فسابقني فسبقته، ثم خرجت معه في سفر آخر، وقد حملت اللحم - أي ثقل وزنها - فنزلنا منزلاً، فقال لأصحابه: تقدموا، ثم قال لي: تعالي أسابقك، فسابقني فسبقني، فضرب بقيده كتفي وقال: هذه بتلك)[١٠].

مشاركة المرأة في الفنون:

من المؤسف أن نجد أنفسنا مدعوّين لتقديم حجج وبراهين عن جواز الفن في الإسلام، فالفن هو روح الحياة ومعناها، ولكننا ابتُلينا بتيار متشدد يمنع كل جميل ويخنق كل أصيل، ولذلك فنحن نتخيّر أدلتنا لهذا الفصل من سنة رسول الله القولية والعملية.

ولعلّ من أوضح الأدلة على عناية الرسول الكريم بفنون النساء الغنائية، هو ما ارتبط في أذهان المسلمين في العالم كله بمشاهد اليوم الأول في الإسلام، يوم وصول النبي الكريم إلى المدينة المنورة وتفاصيل الحفل الفني الرائع الذي أطلقته حناجر النساء عبر جواري من بني النجار، وخلّده التاريخ بالقصيدة الرائعة:

- طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
- وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

وفي البخاري ومسلم اثنتا عشرة رواية جمعها الإمامان الجليلان عن غناء الجواري بحضرة

٩ سنن أبي داود، ج٣ ص ٢٩

١٠ سنن النسائي ج٥ ص ٣٠٤

النبي صلى الله عليه وسلم.

وعن عائشة أن أبا بكر دخل عليها أيام منى وعندها جاريتان تغنيان وتضربان بدفّين، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى على وجهه الثوب لا يأمرهنّ ولا ينهاهنّ، فنهرهنّ أبو بكر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعهنّ يا أبا بكر فإنها أيام عيد.

وفي رواية أنه قال: يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا، ورُوي أيضاً عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ ببعض المدينة فإذا هو بجَوارٍ يضربن بدفّهنّ ويتغنين ويقلن:

- نحن جواري بني النجار

يا حبذا محمد من جار

فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهن: والله يعلم أني لأحبّكن[11].

وروى النسائي عن عامر بن سعد قال: دخلت على قرظة بن كعب، وأبي مسعود الأنصاري في عرس، وإذا جَوارٍ يغنين، فقلت: أي صاحبي رسول الله أهل بدر يفعل هذا عندكم؟ فقالا: اجلس، إن شئت فاستمع معنا، وإن شئت فاذهب، فإنا قد رخّص لنا اللهو عند العرس.

وهكذا فقد أقرّ النبي صلى الله عليه وسلم أنواعاً من الفن البريء وشجع على تطويره وحمايته من العبث والمجون، حتى يكون وسيلة راقية نظيفة في اكتشاف مكامن الروح والفطرة في الإنسان وتوجيهها إيجابياً لما فيه الخير العام.

وأحب أن أختم هذه المقالة بتأمل عميق في آيات السيدة العذراء مريم عليها السلام:

خصص القرآن الكريم سورة كاملة لهذه السيدة، وهي رمز أعلى للإيمان الإسلامي والمسيحي، ويمكن القول بدون أدنى تردد: إنها أشهر امرأة في الأرض، وصورتها تزيّن نصف بيوت العالم، وباسمها خُصّصت سورتان عظيمتان في القرآن: آل عمران ومريم، وقد قامت ألوف الدراسات حول شخصيتها وقداستها ونبلها وطهرها، ولكنني أحب أن أتوقف عند واحدة من أهم الرسالات التي قامت بأدائها في التاريخ، ولكن جانباً حرياً بالدراسة لم نكتب فيه ما يكفي، وهو مسؤولية المرأة في العمل العام.

فقد جاءت الآيات ببيان رغبة امرأة عمران أن تهب ما في بطنها لله لخدمة العمل العام في الهيكل، وحين وضعتها كان بيان امرأة عمران صريحاً بأن العمل العام يتطلب ذكراً، وأنه ليس الذكر كالأنثى حيث لم تكن تقاليد الكهنة تسمح للنساء بممارسة العمل العام.

هكذا ولدت مريم محكوماً عليها بالعقل الجاهلي أن تبقى حبيسة البيت فليس للنساء شرف الخدمة في الهيكل ولا الخدمة في الشأن العام، وعليها أن تلزم بيتها.

ولكن مريم بنت عمران شقت طريقها بنجاح، ودخلت الهيكل وتفوقت فيه وصارت محط الأنظار، وكلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، وكانت قدرتها الفائقة على توفير رزق مبارك تذهل الجميع حتى صارت الأنبياء تفزع إلى المحراب وتطلب من الله رزقاً ونعمة وإيماناً كالذي بلغته مريم، وصارت للناس إماماً وهدى ورحمة، يعظّمها كل محبّ للمسيح وكل محبّ لمحمد.

إن فرادة مريم وتفوقها يكمن في أنها كسرت الشرط الجاهلي الذي يمنع المرأة من الإسهام في الشأن العام، وألغت هذه الأحكام وأعادت الاعتبار للمرأة وفق كفاءاتها ومواهبها.

ومع أن هذا المثال غارق في الغيب ولكنني أردت أن أقول إن أعمق نصوص الغيب التي يؤمن بها المسلمون بيقين، تؤسّس لحقيقة أساسية وهي أن المرأة ليس محض تابع إضافي في بناء الحياة، بل هي شريك كامل، في المسؤولية والحق والواجب.

وعلينا اليوم مسؤولية كبيرة تجاه تبيّن الحقوق للنساء في عالمنا العربي وإبعاد الشبهات عن الأديان أنها ظلمت واستبعدت النساء عن الحياة العامة.

١١ سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦١٢ والسيرة النبوية لابن كثير ج٢ ص ٢٧٥

التطور التاريخي لتمكين المرأة بين العقبات والمكتسبات

آلاء محمود
مصر

تميز القرن العشرين بالاهتمام بقضايا المرأة، حيث تشكّلت أسس حركة حقوق المرأة والحركة النسويّة للمطالبة بوضعها على قدم المساواة مع الرجل في كافة الحقوق، كما تميّز هذا القرن بالوعي بالقضية الديمقراطية والتي من أهم مرتكزاتها المساواة وإعطاء الفرصة للجميع دون تفرقة بين الجنسين، وبناءً عليه فإنّ وضع المرأة في المجتمع يُعتبر أحد المؤشّرات الرئيسة والمقاييس الهامة المعبّرة عن واقع هذا المجتمع من درجة الديمقراطية السائدة في هذا المجتمع ومدى تطوره وتقدمه،

أما في العالم العربي فقد ارتفعت الأصوات في أربعينيات القرن الماضي من أجل المطالبة بتحسين وضع المرأة في المجتمع؛ من خلال المناداة بتعزيز وجودها في مركز القرار السياسي وممارسة حقها بعيداً عن ذكورية السياسة، بعد قرون طويلة من الإقصاء والتهميش من قبل المجتمع وعدم الاعتراف بحقها في أن يكون لها دور فاعل وواضح ومتكامل في الميدان السياسي والشأن العام، وحصرها فقط في الوظيفة البيولوجية من الإنجاب وإدارة المنزل، فالمشاركة السياسية للمرأة هي معضلة تاريخية، حيث تعددت وجهات نظر المفكرين والفلاسفة في هذه القضية على مرّ العصور، من فكر ابن رشد الذي سبق عصره حيث أكد على المساواة بين المرأة والرجل، ورأى في تعطيل دور المرأة في الحياة العامة سبباً في تخلف مجتمع بكامله، على عكس أرسطو الذي حقر المرأة، فهو يرى ضرورة أن تكون النساء خاصات للرجال بحيث لا يكون لهنّ سلطة، و يقول عن المرأة «إن الطبيعة لم تزود المرأة بأي استعداد عقلي يُعتدّ به؛ ولذلك يجب أن تقتصر تربيتها على شؤون التدبير المنزلي والأمومة والحضانة وما إلى ذلك».

مفهوم التمكين السياسي

هذا المفهوم يشكل عملية مركبة تتطلب تبنّي سياسيات وإجراءات وهياكل مؤسساتية وقانونية، بهدف التغلب على أشكال عدم المساواة وضمان الفرص المتكافئة للأفراد في استخدام موارد المجتمع وفي المشاركة السياسية تحديداً، وليس القصد من التمكين المشاركة في النظم القائمة كما بُنيت، بل العمل الحثيث لتغييرها واستبدالها بنظم إنسانية تسمح بمشاركة الغالبية في الشأن العام وإدارة البلاد وفي كل مؤسسات صنع القرار ضد هيمنة الأقلية.

فتمكين المرأة بشكل عام يعني فتح المجال أمامها للوصول إلى ما تستحقه من مكانة في المجتمع، ويعني أيضاً أن تكفل الدولة حقوقها وأن يعترف المجتمع بهذه الحقوق.

القرارات والتوجيهات الدولية

أحرزت الأمم المتحدة تقدماً كبيراً في النهوض بالمساواة بين الجنسين انطلاقاً من قاعدة أنها ليست مجرد حق أساسي من حقوق الإنسان، ولكن لتحقيقها تداعيات اجتماعية واقتصادية هائلة، ومن أجل هذا الغرض عقدت الأمم المتحدة العديد من المؤتمرات التي أكدت جميعها على ضرورة تمكين المرأة ومشاركتها في التنمية، عن طريق المشاركة الفاعلة في عملية صنع القرار، باعتبار أن القيادة ومواقع اتخاذ القرار هي قوة مؤثرة وموجهة ومخططة في عمليات التنمية الشاملة، ولهذا طالبت العديد من الهيئات والمنظمات الدولية الحكومات بالإسراع في عملية المساواة.

والجدير بالذكر أن دعم الأمم المتحدة لحقوق المرأة جاء مع الإطار الدولي المعلن في ميثاق الأمم المتحدة، وقد مثل ميثاق الأمم المتحدة حجر الزاوية في التنظيم القانوني الخاص بكفالة حقوق الإنسان وضمان مراعاتها، ومن بين مقاصد الأمم المتحدة المعلنة في المادة (١) من ميثاق الأمم المتحدة: «لتحقيق التعاون الدولي ...على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء».

كما أكّد الإعلان التاريخي الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨، على أنه «يولد جميع الناس أحراراً ومتساويين في الكرامة والحقوق» وأن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، ... أو المولد، أو أي وضع آخر».

إن بنود هذا الإعلان تؤكد على المساواة المطلقة في الحقوق دون فصل أو تمييز، فهي تشمل كل إنسان، وهذا يعني ضمناً شمولها النساء بشكل عام، فلا يمكن فصل حقوق النساء عن مفاهيم حقوق الإنسان بشكل عام.

وتمثلت الجهود المبذولة في إطار الأمم المتحدة من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين وتفصيل المبادئ والحقوق المتضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وصياغتها في شكل التزامات قانونية محددة في موافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦ على ثلاث وثائق دولية مهمة، وهي العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والبروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الأول المتعلق بالشكاوى المقدمة من الأفراد ضدّ أي انتهاك لحقوقهم.

كما تمثلت هذه الجهود أيضاً في وثائق الأمم المتحدة الخاصة بالمرأة والتي صدرت عن العديد من الاتفاقيات والمؤتمرات، منها الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق السياسية للمرأة عام ١٩٦٦ التي أكدت على حق النساء في التصويت في جميع الانتخابات، وكذلك للنساء الأهلية في أن ينتخبن جميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام، بشرط التساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز، وكذلك ضرورة تقلد المناصب العامة دون أي تمييز ضدهم.

وعندما بدأت الحركة النسائية الدولية تكتسب زخماً خلال فترة السبعينيّات، توالت المؤتمرات المهتمة بمسألة تمكين المرأة ومساواتها مع الرجل، فقد نظّمت الجمعية العامة عام ١٩٧٥ المؤتمر العالمي الأول المعني بالمرأة الذي عُقد في المكسيك، وفي عام ١٩٧٩ اعتمدت الجمعية العامة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة «الشرعة الدولية لحقوق المرأة»، وهي أول معاهدة لحقوق الإنسان تؤكد على الحقوق الإنجابية للمرأة، وقد حددت الاتفاقية في موادها الثلاثين صراحةً، التمييز ضد المرأة ووضعت برنامجاً للعمل الوطني لإنهاء

تعدّدت وجهات نظر المفكّرين والفلاسفة في قضيّة المشاركة السياسيّة للمرأة في السُلطة على مرّ العصور، من فكر ابن رشد الذي سبق عصره، حيث أكّد على المساواة بين المرأة والرّجلِ، ورأى في جعل تعطيل دور المرأة في الحياة العامّة سبباً في تخلّف المجتمع بأكمله، عكس أرسطو الذي حقّر المرأة، فهو يرى ضرورة أن تكون النساء خاصات للرجال بحيث لا يكون لهنّ سلطة

هذا التمييز، وقد استهدفت الاتفاقية بالدرجة الأولى الإرث الثقافي والاجتماعي بوصفهما قوى مؤثرة في تشكيل الأدوار بين الجنسين والعلاقات الأسرية.

ولعل أهم المؤتمرات التي عُقدت في هذا الشأن كان مؤتمر المساواة والتنمية والسلام الذي عُقد في نيروبي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، ووُصف هذا الحدث بأنه ولادة للحركة النسوية العالمية، ثم عُقد مؤتمر بيجن في بكين عام ١٩٩٥، وكان يهدف إلى تعجيل تطبيق استراتيجيات نيروبي التطلعية لتمكين المرأة، والارتقاء بها وإزالة كل العوائق أمام مشاركتها في كل أوجه الحياة العامة والخاصة، والتأكيد على حقوقها بوصفها حقوقاً إنسانية أصيلة، والالتزام باتّخاذ إجراءات محددة لضمان احترام هذه الحقوق.

ولعلّ الحدث الأهم في هذا المجال كان اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٩ لاتفاقية

سيدوا الدولية على أنها مشروع قانون دوليّ لحقوق المرأة، والتي تهدف إلى القضاء على جميع أشكال التمييز ضدها، وتُعتبر هذا الاتفاقية المرجعية والمصدر للاتفاقيات والمؤتمرات الخاصة بالمرأة، وتتألف من مقدمة و(٣٠) بنداً، ودخلت حيّز التنفيذ عام ١٩٨١، ووقعت عليها أكثر من ١٨٩ دولة من بينهم أكثر من خمسين دولة وافقت مع بعض التحفظات والاعتراضات، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وإن كانت قد وقعت عليها إلّا أنّها ظلت إلى القرن الحادي والعشرين دون المصادقة عليها، حيث يُعتبر توقيع الدول موافقة ضمنية على بنود الاتفاقية، أما المصادقة فتعني إقرارها بهذه البنود والالتزام بالعمل بها، ومثلها المملكة السعودية والتي وقعت مع تحفظ عام على كل الاتفاقية، حيث تحفظت على بندين من بنودها خصوصاً في حال تعارض الاتفاقية مع الشريعة الإسلامية، فيما جاء البند الثاني مع البنود المتعلقة بجنسية الأطفال، حيث لا تمنح القوانين السعودية الجنسية لأطفال المرأة المتزوجة من غير سعودي، كما وافقت الأردن على الاتفاقية مع التحفظ على ثلاثة بنود خاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة، وتُعتبر هذه الاتفاقية بمثابة صكّ دولي لضمان حقوق المرأة وضمان مشاركتها في مراكز صنع القرار.

واجهت جهود الأمم المتحدة التي كانت تهدف إلى تعزيز المساواة بين الجنسين على الصعيد العالمي لسنوات عديدة الكثير من التحديات، ومن بينها عدم كفاية التمويل وعدم وجود محرّك موحّد معترف به لتوجيه أنشطة الأمم المتحدة بشأن قضايا المساواة بين الجنسين، ما دفع الجمعية العامة للأمم المتحدة لإنشاء هيئة الأمم المتحدة للمرأة في يوليو/ تموز ٢٠١٠، وهي كيان معنيّ بالمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة، ومن مهماته التصدي لهذه التحديات، ويمكن القول: إنّ إنشاء هذه الهيئة يُعدّ بمثابة خطوة تاريخية في تسريع وتيرة العمل لتحقيق أهداف المنظمة بشأن المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة.

معوقات التمكين السياسي للمرأة

جدلية تمكين المرأة تحكمها العديد من العوامل التي تُعتبر بمثابة معوقات تضغط على طموحها وتمنع ترقيتها وممارسة حقوقها في كافة المجالات، لا سيّما في الحقل السياسي الذي ظلّ مدّة طويلة من أكثر المجالات مقاومةً لإدماج المرأة في هذه المعوقات المترابطة والمتشابكة.

ويمكن إجمال المعوقات فيما يلي:

الإرث الثقافي ونظرة المجتمع

على الرغم من خروج المرأة إلى معترك الحياة العملية، وشغلها العديد من الوظائف والمناصب التي كانت حكراً على الرجل، والاهتمام الذي حظيت به في قضايا تمكين المرأة ضمن اتفاقيات، ومعاهدات أكدت على ضرورة فسح المجال للمرأة في المشاركة السياسية، والتزمت بها معظم دول العالم باستثناء بعض الدول العربية، إلّا أنه ما زالت فكرة عمل المرأة في الحقل السياسي، وتقلّدها مناصب قيادية يلقى عدم قبول ومعارضة من قبل المجتمع الذي ترسّخت في أذهانه عبر عقود، تلك النظرة المتدنية للمرأة المتمثلة في محدودية قدراتها، وأنها لا يمكن إلّا أن تكون تابعة للرجل، وحصرها داخل المنزل، فهي لا يمكن أن تقوم بأي عمل خارج هذا الإطار.

هذا إلى جانب الاعتبارات الدينية التي فسّرت بعض النصوص تفسيراً خاطئاً، أو جرى تفسيرها على النحو الذي يصبّ في مصلحة جهة ما، حيث ترى الآراء المعارضة لمشاركة المرأة في الحقل السياسي من ممارسة السلطة وتقلّدها المناصب القيادية أنها تمثل ولاية عامة، فهم يرَون وفقاً لفهمهم وتفسيرهم بعض النصوص، أن الولاية العامة تقتصر على الرجال دون النساء، وهم يستدلون في هذا الخصوص بالآية الكريمة «الرجال قوّامون على النساء» وأيضاً استناداً إلى الحديث الشريف «لن يفلح

قوم ولّوا أمرهم لامرأة».

وهنا يجب الإشارة إلى أن هذا الفهم للآية الكريمة والحديث الشريف هو فهم ضيق ومغلوط. فهذه الآية مختصة بتنظيم العلاقات الزوجية وشؤون الأسرة. فقراءة الآية في سياقها يؤكد ذلك. لأنها تعني أن الرجال مسؤولون عن النساء. ولذلك هم يقومون على حاجة النساء من النفقة مثلما يقومون على حاجة أطفالهم. ولا علاقة لذلك بمسألة الحقوق السياسية للمرأة ومنعها من الولاية وتقلد المناصب العليا.

وأيضاً الحديث الشريف قد فُهم خطأ على غير وجهه. فهذا الحديث صحيح لا شبهة فيه. ولكن إذا رجعنا إلى الحديث ومناسبة وروده لعلمنا وجه الحق في فهمه. فهذا الحديث خاص بتولي بنت كسرى الحكم خلفاً لأبيها. وذلك عندم علم النبي (ص) أن دولة الفرس قد ولت أمرها للنساء. ما يعني أن دولة الفرس ستنتهي وأن الأكاسرة سينتهون وليس عندهم رجال يتولون الأمور. فإذا ما تولّتِ النساء فإن بموت المرأة ينقطع النسل. ومن المعروف في الأسر المالكة أنّه إذا انتهى الذكور وانتهى الأمر إلى النساء فإنّ ذلك يأذن بزوال الدول. فما أورده النبي (ص) في هذا الحديث خاص بهذه المناسبة. وليس حكماً عاماً يتعلق بأحكام شرعية تربط بين ولاية المرأة. وعدم الفَلاح.

والجدير بالذكر أنّ القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية تقوم على المساواة العامة في الحقوق العامة والواجبات بين الجنسين. إلّا ما تم استثناؤه بنص صريح. وفي الحقيقة لم يثبت ورود نص قرآني أو سنة نبوية أو إجماع صحيح أو كتاب يحرّم حق الانتخاب والترشّح على المرأة. فليس من حق البشر أن يقوموا بالتحريم من غير دليل.

مستوى التعليم

من أهم مرتكزات تمكين المرأة هو مستوى التعليم ونوعه. فالتعليم هو الذي يخلق الوعي

”أكّد الإعلان التاريخي الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1948، على أنه ”يولد جميع الناس أحراراً ومتساويين في الكرامة والحقوق“ وأن ”لكل إنسان حقّ التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع كان، لا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، ... أو المولد، أو أي وضع آخر“.

لديها بحقوقها ويشعرها بقيمتها ومكانتها. ويمكّنها من خوض غمار المناصب والوظائف التي ظلت لفترات طويلة حكراً على الذكور.

فعلى الرغم من تنامي الاهتمام بقضية تعليم المرأة منذ منتصف العشرينيّات من القرن الماضي. وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها الدول العربية للارتقاء بالمستوى التعليميّ للمرأة. وتحسين أوضاعها في هذا المضمار. نجد أن المرأة حتى وقتنا الحالي مازالت تعاني من سوء الأوضاع التعليمية. لا سيما في الأرياف التي تتسم بارتفاع مستوى الأمية للإناث. حيث تكون الأولوية في هذه المجتمعات للزواج وتكوين الأسرة. بالإضافة إلى المناهج التربوية التي تتضمن بعض الرسائل التي تحصر المرأة في البيت. وبعض الفضاءات الخاصة. وتربط المسؤولية التي تقوم بها بالدور الإنجابي. الأمر الذي يؤدي إلى ترسيخ تلك الأفكار والنزعات الذكورية التي لا تعطي الثقة بالمرأة ويهيمن فيها الذكور على كل المجالات.

> ما زالت فكرة عمل المرأة في الحقل السياسيّ وتقلّدها مناصب قياديّة، يلقى عدم قبول ومعارضة من قبل المجتمع الذي ترسّخت في أذهانه عبر عقود تلك النظرة المتدنيّة للمرأة؛ المتمثّلة في محدوديّة قُدُراتها، وأنّها لا يمكن إلا أن تكون تابعاً للرّجل، وحصرها داخل المنزل، فهي لا يمكن أن تقوم بأيّ عمل خارج هذا الإطار

المعوقات السياسية

مع تنامي الحركات النسوية والحقوقية في جميع أنحاء العالم، تزايدت المطالبات بتفعيل دور المرأة وإشراكها في المسارات السياسية كحقّ أصيل من حقوق المواطنة، حيث إن مشاركتها في تحقيق التنمية الشاملة على قدم المساواة مع الرجل هي جوهر المواطنة.

رغم كلّ هذه المجهودات الدولية والإقليمية لتحقيق المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة سياسياً، نجد - إذا ما نظرنا إلى الواقع - أنّ هذا التمكين ظلّ نظرياً، وأنّ وضع المرأة يُعتبر هشّاً في الميدان السياسي، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدة أسباب؛ منها عدم تأهيل المرأة للمشاركة السياسية، وتنمية الوعي لديها؛ ليكون لها دور فاعل في المجتمع، بدءاً من مشاركتها كمواطن بالإدلاء بصوتها في الانتخابات مروراً بالاهتمام بالشأن العام ومعرفة مجريات ما يحدث حولها، وانتهاءً بالانخراط في العمل السياسي.

فالعادات والتقاليد التي حصرت المرأة في الدور النمطي خلق عقيدة لدى المرأة أن الاهتمام بالمسائل السياسية هي أمور خاصة بالرجل، وكأنّها ليست عضواً في هذا المجتمع تتأثر به، وإذا ما أرادت يمكن أن تؤثر به، فمن النادر أن نرى امرأة تتحدث في السياسة، أو تمسك بجريدة لمطالعة الأخبار إذا ما قارنّاها بالرجل.

وأيضاً رغم اعتماد الكوتا في بعض الدول إلّا أنّ نسبة النساء لا تمثل سوى ١٦٪ من البرلمانيين على مستوى الأحزاب السياسية، كما نجد أن المرأة العضو في حزب سياسي تبتعد عن الترشح في دوائر معينة خوفاً من تضييع الفرصة فتتركها لمرشح رجل في حزبها، لأنها تعلم مقدّماً أنها لن تحظى بأصوات كونها امرأة، كما تفيد الدراسات الصادرة عن المنظّمات الدولية أن المرأة لا تحتلّ إلّا ١٠٪ من المناصب القياديّة داخل الأحزاب السياسية على الرغم من أنّها منخرطة فيها بنسبة تتراوح بين ٤٠ و٥٠٪، وتكاد المرأة تكون غائبة عن المراكز القيادية العليا في الأحزاب السياسية في الدول العربية، فضلاً عن افتقار النساء إلى الدعم المالي والمعنوي في حملاتهنّ الانتخابية وعدم توفر دعم من القيادات السياسية الرسمية وغير الرسمية، بالإضافة إلى ضعف فاعلية المنظمات المعنية بحقوق المرأة.

ويمكن إرجاع ذلك إلى:

- قلة الموارد المالية، فالدعم الذي تلقاه هذه المنظمات قليل جداً، وهذا يستلزم بناء استراتيجية مستمرة لتوفير الدعم والتمويل الذاتي والوطني لهذه المنظمات.

- وجود القوانين المقيدة لنشاط الجمعيات وإخضاعها عندما تنشأ لأشكال مختلفة من الإشراف والرقابة بالإضافة لمحاصرتها والتضييق عليها، وعدم قدرة هذه المنظمات على الحصول على التسجيل القانوني في بعض الدول العربية.

- غياب استراتيجية تمكين شاملة، وضعف عملية بناء قدرات المنظمات النسائية وتحويلها إلى مؤسسات فاعلة ذات قيادات مؤهلة ومدربة.

المعوقات التشريعية

ويضاف إلى ما سبق من معوقات، المعوقات التشريعية بما تتضمنها من قوانين مجحفة بحق المرأة، وعلى الرغم من أنه من المعروف أن القوانين مرجعها الأساسي للشريعة الإسلامية طبقاً للدستور، لكن إن نظرنا إلى الواقع نجد أن القوانين بعيدة كل البعد عن أحكام الدين الحنيف، ونجد أكثرها تمّ تفصيلها على مقاس الرجل، فهي في الحقيقة مرجعها العادات والتقاليد التي تبجّل الرجل وتمنحه حقوقاً مطلقة على حساب المرأة، فنجد العديد من الدول في المنطقة العربية تحتفظ بقوانين تمييزية ضدّ المرأة تعمل على التقليل من درجة مواطنتها وإبطال واستلاب حقوقها.

فعلى سبيل المثال: التمييز في قانون العقوبات في البلدان العربية، والذي يفرق بين الرجل والمرأة في الجرائم المخلة بالشرف، مع أن الله ساوى بين الرجل والمرأة في عقوبة الزنى بقوله: (الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد....)، وكذلك التمييز في قوانين الأحوال الشخصية، حيث كثيراً ما تقف حاجزاً أمام المرأة أكثر من الرجل إذا رغبت في إنهاء زيجة تعيسة، أو في بدء إجراءات الطلاق، أو ضمان حقوقهن المتعلقة بالأطفال بعد الطلاق، وأيضاً التمييز في قوانين الجنسية التي ما تزال تؤثر على حياة الملايين من النساء وأسرهن، ولا بد من الذكر أن هناك اليوم ما يقارب من ٢٧ دولة مازالت تمارس التمييز ضد المرأة من خلال حرمانها من الحق في نقل جنسيتها إلى أطفالها، وأكثر من ٦٠ بلداً ينكر حقوق مساواة المرأة بالرجل في اكتساب الجنسية أو تغييرها أو الاحتفاظ بها، ما يعني أن أطفال هؤلاء النساء يفتقرون إلى الوضع القانوني، وفي أسوأ الأحوال يصبحون عديمي الجنسية.

فهذا التمييز في القوانين له آثاره المدمّرة والسلبية على المرأة، حيث أنّ انشغال المرأة في الحصول على حقوقها وحقوق أطفالها يجعلها لا تجد الوقت الكافي للقيام بدور آخر خارج الدور النمطي المرسوم لها من قبل المجتمع، وفيما يتعلق بالتشريعات المتعلقة بتمكين المرأة وكفالة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، فإذا ما نظرنا إلى الواقع، نجد أنها مجرد حبر على ورق، فبعض الدول استخدمت المرأة كأداة للدعاية السياسية لتحقيق بعض المكاسب وتحسين صورتها أمام العالم تحت ستارة تمكين المرأة، دون أي تمكين فعلي.

فتمكين المرأة يحتاج إلى إيمان وثيق بقدرتها على المشاركة الفعالة في كافة المجالات بشكل عام وفي الميدان السياسي بشكل خاص، كما يحتاج إلى توفر الرغبة الحقيقة لدى القيادة السياسية وصنّاع القرار بتمكينها وإفساح المجال أمامها لإثبات قدراتها في هذا المضمار.

العلاقة بين التمكين السياسي للمرأة وبين ثقافة المجتمع وقيمه

إن قضية تمكين المرأة سياسياً وتعزيز دورها في الفضاء السياسي ما زالت حديثة العهد في المجتمع الشرقي مقارنة بالمجتمع الغربي، وعلى الرغم من أن مشاركة المرأة في العمل السياسي تُعتبر مؤشراً ومقياساً على مدى ديمقراطية وتحضّر المجتمع، ولكن ما تزال مشاركتها في الحياة السياسية باهتة ودون الطموح في مجتمعنا العربي الذي تحكمه عادات وتقاليد وقيم جامدة وراسخة من الصعب تغييرها، خاصة فيما يتعلق بعمل المرأة في المجال السياسي، فالمجتمع العربي يتّسم بهيمنة السلطة الأبوية، حيث يرى في الرجال وحدهم دون النساء القدرة على الإدارة والأخذ بنواصي الأمور، وأنهم الأجدر في اتخاذ القرارات، وهذه النظرة تنطبق على كافة مناحي الحياة بدءاً من الأسرة وانتهاءً بممارسات كافة المناصب القيادية والمراكز الهامة.

فالثقافة العربية السائدة تقوم على منظومة من القيم والعادات والتقاليد التي ترسخت عبر عقود، وقد رسمت صورة نمطية للمرأة وحددت ما هو مناسب وما هو غير مناسب من أدوار بالنسبة للرجل والمرأة، فالمناسب للمرأة هو اهتمامها ورعايتها لأطفالها وزوجها، وكذلك المناسب للرجال هو توليهم للمناصب والمراكز السياسية والتشريعيّة، فعلى الرغم ممّا حققته المرأة من إنجازات ملموسة في شتى المجالات وإثبات قدرتها على العمل في المناصب العليا والمشاركة في عملية صنع القرار، فإنها مازالت تعاني من التفرقة بينها وبين الرجل وعدم الثقة فيها للعمل بالحقل السياسي، فنجد في الانتخابات النساء أنفسهن يعطين أصواتهن للمرشح الرجل لاعتقادهن أنه أصلح للسياسة من المرأة.

الخاتمة

إنّ قضية تمكين المرأة سياسياً هي مسألة شائكة ومعقدة، ولا يمكن القول: إنّه من السهل حلها في القريب العاجل لارتباطها بالعديد من العوامل التي حالت دون ذلك، وعلى رأسها الموروث الثقافي والاجتماعي القائم على العادات والتقاليد والذي من الصعب تغييره، لكن ليس بالمستحيل، ويلعب الإعلام دوراً هاماً في إمكانية تغيير الأفكار المترسخة عن الدور النمطي، عن طريقة التوعية بأهمية دور المرأة ومساهمتها في المجتمع بدلاً من توجيه الخطابات الاستهلاكية التي حصرت المرأة في الرعاية والتجميل والموضة، فالإعلام يقوم بدور كبير في تشكيل الوعي المجتمعي الذي يمكن أن يكون له عظيم الأثر في تغيير الصورة الذهنية الثابتة لديهم عن دور المرأة، مع ضرورة قيام مؤسسات المجتمع المدني بقيادة عملية تغيير ثقافي في المجتمع مع التركيز على قطاع المرأة.

وكذلك عقد دورات ثقافية وتدريبية لتوعية المرأة بأهمية مشاركتها السياسية وخلق الثقة بقدرتها على الدخول إلى المعترك السياسي، مثلها مثل الرجل، حيث أنّ انعدام ثقتها في إمكانياتها وقدراتها، يجعلها تبتعد عن طرح نفسها للمنافسة في المناصب القيادية والعليا، الأمر الذي يترتب عليه استمرار بقاء العديد من النساء في المقاعد الخلفية.

ومن الناحية التشريعية لا بدّ من تعديل القوانين والأنظمة التي تحمل تمييزاً ضد المرأة، إذ أنّ عملية تمكين المرأة ودمجها في عملية التنمية يرتبط ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بوضعها التشريعي والقانوني، وأن يتم تطبيق النصوص القانونية التي تقرّ بالمساواة بين الرجل والمرأة على أرض الواقع بدلاً من أن تكون مجرد نصوص شكلية دون تطبيق، وعلى الحكومة إفساح المجال للمرأة وإعطاؤها الفرصة للمشاركة في المواقع القيادية والحساسة بدلاً من حصرها في الوزارات الناعمة مثل وزارة التضامن الاجتماعي وغيرها من الوزارات، التي تُعدّ امتداداً للدور النمطي والتقليدي المتمثل في رعاية الأسرة.

كذلك يقع على عاتق رجال الدين مهمة تصحيح التفسيرات المغلوطة لبعض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وسرد القصص التاريخية التي توضح إسهامات المرأة ومكانتها قديماً.

المراجع

- دكتور صابر بلول / التمكين السياسي للمرأة العربية بين القرارات والتوجهات الدولية والواقع.
- وسيم حسام الدين الأحمد / التمكين السياسي للمرأة
- قوانين الجنسية - ساحة معركة جديدة من أجل تحقيق المساواة للمرأة / موقع OPEN DEMOCR

المرأة في فكر المُفكر عبد الله أوجالان

روشن مسلم

يستعرض المفكر والمناضل «عبد الله أوجالان» في مرافعته الخامسة من ضمن (مانيفستو الحضارة الديمقراطية) المسمّاة (القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية «دفاعاً عن الكرد المحصورين بين فكّي الإبادة الثقافية») يستعرض عدداً من القضايا السياسية والاجتماعية، في الشرق الأوسط مُركزاً في ذلك على القضية الكردية.

يقول المفكر «عبد الله أوجالان» في مقدمة مرافعته: **«علينا ألا نستغرب أو نعجب من ممارسات الأنظمة الشوفينية القومية المتسلطة على رقاب الشعوب منذ أكثر من مئة عام تقريباً، التي تسند سياستها إلى التهجير والتطهير العرقي والتغيير الديمغرافي، على خلفية عنصرية، محاولةً إبادة شعب من أقدم شعوب منطقة ما بين النهرين، من خلال اتفاقيات ومعاهدات، بين الأنظمة الأوروبية الرأسمالية المستحدثة، لتدخل المنطقة في صراعات لا نهاية لها، لتعكس حجم الاحتقان المتراكم والمكبوت تاريخياً.»**

«عبد الله أوجالان» المولد سنة ١٩٤٩م، في قرية أمارا التابعة لمدينة رها (أورفا)؛ جنوب شرق تركيا، صاحب المرافعات الخامس الرائدة في اتحاد الأمم الديمقراطية، والتي قدمها إلى محكمة حقوق الإنسان الأوروبية في ستراسبورغ- فرنسا، سعياً فيها لتسجيل آرائه على صفحات التاريخ، وكيف باتت قرارات الأنظمة الأوروبية الرأسمالية أمام إبادة ثقافية في عصر الحداثة.

خصص المفكر "عبد الله أوجالان" الفصل الأول من المجلد عن الإطار النظري للسلطة المهيمنة المركزية، والسلطة والإدارة الديمقراطية، والأمة الديمقراطية، والاشتراكية والرأسمالية.

عن المرأة

اختصّ السيّد أوجالان المرأة في قسم خاص في كتابه بعنوان (الحياة الندّيّة الحرّة). حيث يقول: «نحن بصدد الكتابة عن الحياة الندّيّة الحرّة، ثمة حاجة مهمة؛ أوّل كل شيء وهو تعريف مصطلح الحياة الندّيّة الحرّة، لأنّه يتحدث عن كل امرأة أين ما كانت، عابرة للزمان والمكان، فهو يلامس عمق أعماق المرأة، ويجعل الحياة الحرة مع المرأة ضرورة اضطرارية. لكي نفهم أكثر كيفية العيش المشترك بين الرجل والمرأة، بعيداً عن التقييد والتبعية، واستلزام تطوير القيم البنيوية الجنسوية الاجتماعية في جميع مجالات الذهنية المؤسساتية، حيث تُوطد فيها المساواة الاجتماعية.

وبناءً على هذه المعايير، وفيما يتعلق بالعلاقة الزوجية يعرض علينا المفكر «عبد الله أوجالان»، في الصفحة ٦٤ من كتابه عن أساس عبودية المرأة، قائلاً: "فلدى قيام مؤسسة الزواج- المفروضة على المرأة في المجتمع الهرمي، ومجتمع المدينة بمنوال أحادي الجانب- بإنشاء حاكمية الرجل متعددة الجوانب، يكون بذلك قد رصفت أرضية مؤسسة عبودية وتبعية خاصةٍ بالمجتمع البشري، وربما لم يشهدها أي كان كائن حي آخر في الطبيعة".

فهو بذلك يوضح لنا مجموعة من العوامل والأسباب المؤثرة في الواقع المعني بوضع عبودية المرأة المتأسسة على ذلك الاساس، والمجتمع العبودي الذي أهمل أهم عنصر في المجتمع وهو المرأة، وهذا يفسر برأي سبب فشل أي مشروع ديمقراطية ضدّ الدولة القومية التي تنبذ المساواة، والقيم الوجودية للفرد الساعي وراء الحرية الوطنية ببعدها الكامل التي تهدف إلى إقامة دولة متعددة الثقافات.

فانطلاقاً من هذه القيم يبدأ المفكر "عبد الله أوجالان" بدراسة وتحليل شخصية المرأة ضد العبودية والاستغلال والأنظمة القمعية المتسلطة، المرافقة لحياتها منذ آلاف السنين التي طعُمت حياتها ورسمت ملامحها، والذي برز فيه كهدر حقيق لقيمة المرأة، كهدر سلب منها إنسانيتها

والاحترام الجديرة بها.

واقع مرير

وهنا يبرز المفكر «عبد الله أوجالان» رأيه في الصفحة ٦٥ من كتابه، فيقول: "التركيز على ظاهرة المرأة، وإسناد أنشطة الحرية والمساواة إلى حقيقة المرأة لدى الشروع بتحليل القضايا الاجتماعية، ينبغي ان يكون أسلوباً بحثياً رئيساً من جهة، وأرضية للجهود العلمية والأخلاقية والجمالية المبدئية من جهة ثانية. ذلك أن أسلوب البحث الذي تغيب فيه حقيقة المرأة، وكفاح الحرية والمساواة الذي لا يتخذ من المرأة محور له، لن يقدرا على بلوغ الحقيقة، ولا على نيل الحرية وتوطيد المساواة".

الحياة الندّيّة الحرّة من المحاور العصية على الشرح، لأنّ كلّ فكرة أو جملة فيها هي تجسيد حقيقي لواقع كل امرأة، وهي حل لكل امرأة مقهورة في هذا العالم، هي دارسة تحليلة للحياة التشاركيّة بين الرجل والمرأة، وفيها يعرض المفكر "عبد الله أوجالان" مجموعة من النظريات التي تعرف المرأة، وإمكانية ورود تعريف الرجل أيضا، والتي انتهت بنتيجة مفادها أنّها محال علينا صياغة تعريف صحيح للمرأة والحياة انطلاقاً من الرجل. وإلى أنّ الوجود الطبيعي للمرأة يتحلّى بمنزلة محوريّة أكثر.

عداء الحياة

كما يوضح لنا المفكر «عبد الله أوجالان» سبب هيمنة المجتمع الذكوري إلى الحط من شأن المرأة وتهميش دورها إلى أقصى الحدود، وإقصاء دور المرأة الاجتماعي إلى آخر درجة. هنا يبرز المفكر «عبد الله أوجالان» حقيقة أمر الرجل فيوضح ذلك في الصفحة ٦٦

"اختصّ السيّد أوجالان المرأة في قسم خاص في كتابه بعنوان (الحياة الندّيّة الحرّة). حيث يقول: «نحن بصدد الكتابة عن الحياة الندّيّة الحرّة، ثمة حاجة مهمة؛ أوّل كل شيء وهو تعريف مصطلح الحياة الندّيّة الحرّة، لأنّه يتحدث عن كل امرأة أين ما كانت، عابرة للزمان والمكان، فهو يلامس عمق أعماق المرأة، ويجعل الحياة الحرة مع المرأة ضرورة اضطرارية"

"يهجم الرجل بتعسف وجُور وبقوته المبيدة على الحياة متجسّدة في المرأة. وعداء الرجل للحياة وإفنائه إياها بوصفه مسيطراً اجتماعياً، إنّما هو على علاقة كثيبة مع الواقع الاجتماعي الذي عاشه".

إن السيطرة التي تفرض أساساً وغالباً من خلال المجتمع الذكوري المهيمن يمكننا أن نجد هذا النمط من العلاقة، في كل مفاصل سيطرة الدولة أي من أعلى قمة هرم إلى ادنها، من الحاكم المستبد الى أعوانه ووزراءه، ومن هؤلاء إلى أقل منهم رتبة، ومنهم إلى غالبية الشعب والمواطنين، وبين المواطنين من الرجل الأقوى الى الأضعف تجاه الإنسان العادي تجاه الإنسان الذي يراجع في مؤسسات دولة ما وصولاً إلى الإنسان البسيط الذي يتبع هذه السلسلة من العلاقات سوءاً من الرجل إلى زوجته وأولاده، لتصبح اللغة السائدة هي لغة التسلط والعنف والعبودية.

وايماناً بحقيقة المرأة وتدفق دورها في الحياة يعرض علينا المفكر "عبد الله أوجالان" في الصفحة ٦٦ تشبيه المرأة بالطاقة، فيقول: "بوسعنا اتّخاذ قرينة الطاقة- المادة أساساً، لدى تصييرنا هذا الحكم عالمياً. الطاقة أساسية أكثر نسبة إلى المادة. والمادّة بذاتها طاقة متحوّلة إلى بنية. أي أنّ المادّة هي شكل إخفاء الطاقة وإكسابها وجوداً ملموساً. بالتالي، فهي بخاصيتها هذه تحبس الطاقة في قفص، وتوقف تدفقها. لكل شكل مادي حصّة مختلفة من الطاقة. وبالأصل، فهذا الاختلاف في الطاقة هو الذي يحدد اختلاف وتباين الأشكال والبنى المادية. الطاقة الموجودة في شكل المرأة ومادتها تختلف عن تلك التي في مادة الرجل. ذلك أن الطاقة المنقولة إلى المرأة أكثر كماً ومختلفة نوعاً على حد سواء. وينبع هذا الاختلاف من شكل المرأة. عندما تتحول طاقة الرجل في الطبيعة الاجتماعية إلى أجهزة السلطة، فإنّها تتّخذ لنفسها الأشكال المادية الملموسة. والأشكال العصبية في الكون برمته، بوصفها طاقة متجمدة. لذا، فالتحول إلى رجل مسيطر في المجتمع، يعني التحول إلى تجسيد عيني للسلطة.

وفي هذه الحالة ما تكون الطاقة اكتسبت شكلا عينياً، وقليلة هي الطاقة غير المتحولة إلى شكل ملموس. حيث تحافظ طاقتها على حالتها المتدفقة. وتستمر في تدفقها كطاقة حياة، في حال لم تحبس في شكل الرجل وقفصه. والجمالية والشاعرية وطاقة المعنى الكامنة وغير المجمدة لدى المرأة، هي ذات صلة وثيقة مع هذه الحالة السائدة من الطاقة. ولأجل فهم هذه الحقيقة، يتوجب إدراك الحياة الحية بكل أعماقها.

أمّا من الناحية الفلسفية يعرض علينا المفكر "عبد الله أوجالان" باختصار، حقيقة المرأة بحيث يوصلنا إلى نتيجة يستوجب عقد أواصر الحياة القيمة مع المرأة بكل ميزاتها التي تعطيها قيمة الحسنة، وانطلاقاً من هذا الحكم فهو يستعرض في الصفحة ٦٩ ما يلي: "ما من معان جادة في فلسفة الحياة المرتكزة إلى التكاثر عبر المرأة. لقد حملت المرأة الولود بمعاني خاصة في المجتمع الطبقي، انطلاقاً من ظواهر كالميراث والقوة. وهي معانٍ معنية بالقمع والاستغلال، وسلبية وعلى حساب المرأة. أي أنّ المرأة التي تنجب كثيراً هي التي تموت باكراً. من هنا، فالحياة نفيسة جداً مع المرأة التي لا تنجب أبداً، ما دام ثمة مشكلة كزيادة السكان عموماً بالنسبة للنوع البشري".

بعد ذلك يقول المفكر "عبد الله أوجالان" ببحث مسهب بوضوح من خلال تعريف التطور الطبيعي للحياة ويبدأ بعدة أسئلة، عن غاية الحياة. لماذا نعيش؟ لماذا تواصل الحياة نفسها وتغذيها وتصونها؟

ثمّ يطرح جواباً بديهياً غير كافٍ، وذلك بقوله: إن المأكل والمأمن والتكاثر لأجل الحياة ليس جواباً كافياً. ثم يطرح سؤالاً آخر وهو: لماذا نتكاثر ونتغدى ونحمي أنفسنا؟ وعند الجواب: كيف نعيش؟

ولأجل الجواب شرح المفكر "عبد الله أوجالان"، كيفية العيش من خلال التطور الطبيعي للكون.

وقد بين ذلك في الصفحة ٦٧ (فالتطور الطبيعي للكون، والذي يبلغ منزلة الانسان، إنما يبسط للعيان قوة معنى متنامية ومزدهرة دون انقطاع. وكأن الواقع الخفي أو الكموني المستتر في الكون، يروم إلى بلوغ نتيجة أقرب ما تكون إلى الانكشاف والتجلي والفهم المتبادل. الحاجة إلى الفهم المتبادل محرض ومحفز أساسي على التطور الطبيعي).

ثمّ وجد من الآن وصاعداً وجوب طرح سؤال آخر

وهو يتعلق بالفهم المتبادل ذاته. فطرح السؤال التالي: **ما هو الشيء المراد فهمه وإفهامه؟** هنا استشهد بالآية القرآنية: "ومن آياته خلق السموات والأرض"، ثم وصل إلى نتيجة وهي أنّها جوابٌ غير كافٍ لسؤالنا. ثم عرض النتيجة في المعنى التالي: (الحاجة إلى التعريف بالذات لا تكفي تماماً لتعريف المعنى، لكن وكأنها تُفشي جزئياً بسرها في الحياة).

كذلك طرح المفكر "عبد الله أوجالان" تعريف الروح المطلقة من خلال نظرية هيغل للروح المطلقة للتعريف بذاته، أي الروح والعقل، أو الفكرة المطلقة، أو روح العالم.

ثمّ استعرض نتيجة التطابق بين غاية الحياة والمعنى، والتي أستعرضها في تساؤلاته الهامة التي ذكرها، إلى أن وصل إلى عدمِ إمكانية الردّ التام على الأسئلة مادام كنا بشراً.

وانتهى إلى تعريف المرأة وبرأيه ومن المنظور الفلسفي، إلى ضرورة عقد أواصر الحياة القيمةِ مع المرأة بكل إيجابياتها.

الحياة التشاركية

يطرح المفكر «عبد الله أوجالان» بإيجاز ما يلزم تحقيقه بشأن المرأة، ببحث مسهب يوضح من خلالها الملامح النفسية والذهنية للحياة التشاركية بين الرجل والمرأة مثل (شروع المرأة بمشاركة الرجل في ممارسة الجنس، تتطور المرأة نمط حراكها قبل البدء بالزواج، استيعاب المرأة للهدف الرأسمالية الأساسي وهو تصيرها عبدةً عصريَّة، إصرار المرأة على البقاء حر أو تحمل النتائج نمط عقدة النقص، ومشاعر الدونية والعجز الذي تعيشها والتي تسلبها القوة والقدرة، وتسلبها الثقة بنفسها.

وكذلك يتناول المفكر «عبد الله أوجالان» ما يلزم على الرجل فعله، ويحلل بشكل عجيب

> **"يطرح المفكر "عبد الله أوجالان" بإيجاز ما يلزم تحقيقه بشأن المرأة، ببحث مسهب يوضح من خلالها الملامح النفسية والذهنية للحياة التشاركية بين الرجل والمرأة مثل (شروع المرأة بمشاركة الرجل في ممارسة الجنس، تتطور المرأة نمط حراكها قبل البدء بالزواج، استيعاب المرأة للهدف الرأسمالية الأساسي وهو تصيرها عبدةً عصريَّة، إصرار المرأة على البقاء حر أو تحمل النتائج نمط عقدة النقص.**

وواقعي عقلية الرجل المهيمن على المرأة، وتشابك الواعي مع اللا واعي وأثرهما على حياة المرأة، ويعيد توازن العلاقة بين الرجل والمرأة، وذلك من خلال مايلي: (علم الرجل بتعرض المرأة لشتى أنواع العبودية طيلة تاريخ المدينة المعمرة خمس آلاف من السنين، على الرجل المندرج في زواج الشراكة الإدراك أنه معرّض لتأثير العبودية بقدر المرأة على الأقل، على الرجل خوض الصراع مع النفس دوماً وبمنوال موفق تجاه تسليط الحداثة الرأسمالية لثقافة الجنسوية المغوية والمغرية، نضال الرجل الحر ضروري بقدر ضرورة نضال المرأة الحرة بأقل تقدير).

يبقى أن نشير في النهاية إلى موضوع مهم جداً ركز عليه المفكر «عبد الله أوجالان» وهي عدم تمكننا من عيشنا الحياة التي هدمتها الحداثة الرأسمالية، ولا مشاطرتها، إلا بحياة الشراكة الندّيّة الحرّة، وبشخصيتها

الحياة الندّيّة الحرّة من المحاور العصية على الشرح، لأنّ كلّ فكرة أو جملة فيها هي تجسيد حقيقي لواقع كل امرأة، وهي حل لكل امرأة مقهورة في هذا العالم، هي دارسة تحليلة للحياة التشاركيّة بين الرجل والمرأة على السواء، وفيها يعرض المفكر «عبد الله أوجالان» مجموعة من النظريات التي تعرف المرأة، وإمكانية ورود تعريف الرجل أيضاً

الاشتراكية وكفاحها الاجتماعي.

فقدان الكرامة

فالمرأة في منظوري، تعيش في عالم فقدان الكرامة الإنسانية بمختلف مجالات الحياة، عالم تتحوّل فيه المرأة إلى مجرد شيء مجرد أداة أو وسيلة إلى مجرد عدد مهمش لا قيمة ذاتية له، وان وجدت تكون بخسة جداً، فهي بالنهاية تكون نتيجة لمجموعة قوى قمعية متسلطة، تمارس كل أنواع التسلط على الإنسان لثقافتهم المختلفة، ولممارستهم القمعية. وبذلك تتكون شبكة قمعية للسيطرة والرضوخ والتبعية، التي تفرض أساساً وغالباً العنف، ويمكن أن نلاحظ تلك العلاقة في كل مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية وعلى أعلى المستويات، مثلما الحال في سلطة الدولة القومية المهيمنة.

فمنذ أن تولد الأنثى وهي محرومة من أبسط حقوقها الطبيعة، لا تملك مصيرها، لا تملك حريتها، لا تستطيع أن تعيش حياتها كما تريد، كما تحب، فضلاً عن أنّها غير مستقلّة ماديّاً، وكأنها لم تولد لذاتها ولتعيش لنفسها، وإنما لتكون في خدمة السلطة المهيمنة ذات الحاكمية الذكورية، ثم إنّها معرضة دائمة لكثير من الأخطاء، فهي معرضة للأمية، ومعرّضة للجهل وسوء التغذية وفقدان فرص العمل وصعوبة الحياة باستقلالية، ولقسوة الذهنية الذكورية القمعية بكل ظواهرها دون أن تكون لها أي حماية تذكر، لذلك تقف المرأة في المجتمع المتسلط عاجزة مستلمة، واذا أردنا ان نعي الشلل المجتمعي الذي نعيشه سوف نرى إنه تم استهداف المرأة وقمعها المنهج والترهيب، والذي تمارسها السلطة الذكورية المتحكمة في هذا المجتمع على شكل عنف، سوى كان علنياً أو ضمنيّاً، خالقة بالتالي نموذجاً عامّاً من العلاقة يحكمها التسلط والرضوخ، وبذلك تتكون الشبكة الاجتماعية للتسلط، فهناك دائماً علاقة سيطرة من طرف، ورضوخ وتبعيّة من طرف آخر، هذه السيطرة التي تفرض أساساً وغالباً، من خلال تسلط وقمع الدول القومية الخاضعة لهيمنة وحداثة الدول الرأسمالية.

ومن الواضح في النهاية أنّ قضية المرأة التي اهتم بها المفكر «عبد الله أوجالان» جاءت في سياق التطوّرات الاجتماعية والسياسية، وأيضاً في إطار السياق التاريخي للمنطقة وللكرد. وبدا أنّ قضية تحرّر المرأة مرتبط بتحرّر الرجل والوطن وفي إطار حلّ المشكلة القومية للكرد، نظراً للارتباط العضوي بين القضيّتَين.

الأسس الفكرية لبناء الدولة

أحمد دالي

سنتحدث في بحثنا هذا عن تطور المجتمعات البشرية حتى وصولها إلى الآلية الناظمة لها والمتمثلة في قيام الدولة ككيان سياسي وقانوني وإداري، ولذا لابدّ فيه من مقدمة تمهيدية.

ثم سننتقل بالحديث إلى مفهوم بناء الدولة وما رافقه من إشكالات وجدل.

وبعد ذلك سنخوض في النظريات والأسس الفكرية لبناء الدولة، وسنتطرّق إلى:

- النظرية المثالية. والنظرية الواقعية والنظرية الماركسية (الاجتماعية). والنظرية الرأسمالية (الاقتصادية).

تمهيد

منذ بداية تطور المجتمعات الإنسانية وأخذها بالانتقال من أشكال بدائية إلى شبه مستقرة وانتهاءً بالاستقرار والركون حين استقرّت تلك المجموعات البشرية البدائية على ضفاف الأنهار في البداية، وإلى أن بدأت بالتنامي والتقدم وصولاً إلى تجمعات أكثر تحضّراً واستقراراً، منذ ذلك الوقت ومشكلة الحكم موجودة ومازالت قائمة، ومنذ انطلاقة البشرية الأولى والخلاف على السلطة حاصل، وكبار المفكرين والفلاسفة أمثال أرسطو وأفلاطون وابن خلدون وهوبز وروسو والكواكبي على اختلاف عصورهم وتباعدها، قد خاضوا في هذا المضمار، وحاولوا أن يطرحوا أشكالاً لبناء الدول والمجتمعات، فأحياناً أخذوا على عاتقهم مسؤولية إيجاد أفضل النماذج لنظام الحكم، فمنهم من دخل في الطوباوية بحثاً عن عالم مثالي خالٍ من المظالم والقسوة كجمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة، ومنهم من حاول أن يكون أكثر واقعية بطرح أمثلة تاريخية بغية محاولة تطبيقها وإسقاطها على مجتمعات باتت تعيش خارج تلك العصور وظروفها الموضوعية مثل أطروحة الكواكبي في كتابه (أم القرى)، التي طالب فيها بمجتمع إسلامي موحّد عاصمته مدينة مكة.

فإذاً؛ تاريخ الفكر السياسي وشكل الحكم تاريخ قديم رافق ظهور المجتمعات البشرية منذ نشأتها البدائية الأولى، لأنها كانت من الضرورات التي تنظم الوجود الاجتماعي، وبفضل هذا التنظيم انتقل الإنسان من طور التوحش إلى طور الرقي والتحضّر بشكل نسبي حسب المراحل الزمنية التي مرّ بها، وهذا الأمر ومع التقدم في الزمن وتوالي العصور دفع الأفراد في كل مجتمع إلى البحث عن إيجاد جهاز أو آلية لتدبّر هذا الشكل الحديث من التعايش وضمان استمراره وتحسين صورته ما أمكن، فنتج عن ذلك ولادة جهاز يسمى "الدولة"، وهذه التسمية لم تخلُ من الجدل والاختلاف بين المدارس السياسية والفلسفية منذ ولادتها.

وتوالت المحاولات بعد ذلك وكلها كانت ومازالت تهدف إلى الوصول للصيغة الفضلى التي ينبغي أن يعيش فيها الإنسان، فجاءت الأفكار الوسطية من جهة والمتطرفة من جهة ثانية، وتعددت الدعوات المطالبة بتغيير أشكال المجتمعات أو الدول، منها ما كان ومازال يطالب بفكرة الدين كأساس لبناء الدول وقيادة المجتمعات، ومن المطالبين من رفع صوته بالطرح لفكرة القبلية، ومنهم من كان من أنصار الفكر القومي كأساس لذلك البناء، ولكل فريق آراؤه ومنطلقاته ونظرياته التي تشدّق بها واتخذها أساساً لأفكاره، والحقيقة أنّ جميع تلك الأسس لاقت تطبيقاً حقيقياً في مختلف الأماكن والدول على وجه الأرض، ولذا فإننا نرى الدولة القومية في مكان ما ونجد الدول المبنية على الأسس القبلية في أماكن أخرى، والدول القائمة على الأسس الدينية، وخاصة الدول القائمة على أساس الشريعة الإسلامية.

وإلى جانب ما تقدّم من أسس ثمة الأساس الفكري في بناء الدولة والمجتمع وتحديد شكل الحكم والإدارة فيهما، والواضح أن هذه مشكلة قديمة جديدة على مرّ التاريخ، وفي ذلك يقول الكواكبي في كتابه (**طبائع الاستبداد**): **"قضية الحكم هي أكبر مشكلة عبر التاريخ"**.

وهذه المشكلة التاريخية الكبيرة قديماً وحديثاً تولدت عنها تساؤلات كبيرة لا تقلّ عن حجم المشكلة وأهميتها، ولا سيما عندما تخرج عن إطارها وسياقها المجتمعي والتاريخي ليمتزج الاجتماعي بالسياسي، فتبدأ الأسئلة تطرح نفسها:

- هل من الضروري وجود السلطة في كل تجمع إنساني؟

ـ وهل وجود هذه السلطة يتطلب وجود مؤيد ومعارض لها؟

ـ وكيف يمكن أن يكون شكل الحاكم؟ أهو ذو طبيعة بشرية أم إلهية؟

ـ وكيف يمكن تنظيم العلاقة ما بين الحاكم والشعب؟

وغيرها الكثير من التساؤلات وعلامات الاستفهام حول مشكلة الحكم ونظرية السلطة وأشكالها، وما تولّد عنها من انقسامات في الفكر السياسي، وكثيراً ما دخلت الفلسفة على هذا الخط من خلال النظر في طبيعة النفس البشرية، وما بين من يراها خيّرة في فطرتها ومن يراها شريرة، انقسمت الرؤى حول قيام السلطة في هذا المكان أو ذاك، فالذي وجد النفس البشرية شريرة بطبيعتها وفطرتها طالب بسلطة مستبدّة تقمع الوحش البشري المستبدّ بالنفس البشرية والمتحكّم بها، وأصحاب النظرة الخيّرة إلى طبيعة النفس البشرية، وجدوا أن هذه النفس هادئة ومهذبة وأن الشرّ ما هو إلا أمر طارئ عليها ويمكن التغلب عليه.

ومهما يكن من أمر شكل الحكم والسلطة في مكان ما، فإنه لا بدّ من توفر أسس تُعتبر بديهية في العصر الحديث، على رأسها تحقيق الحريات العامة والمساواة والعدالة الاجتماعية، وبغيابها لا يمكن أبداً الخوض في الحديث عن الدولة الحديثة ونظام الحكم فيها وحتى أسس بنائها.

مفهوم بناء الدولة:

لطالما شكّلت مفاهيم بناء الدولة تحديات كبيرة تمثلت في الرؤية النظرية ما بين وجود الدولة كشكل وهيكلية نظرية، وبين وجودها الواقعي الفعلي على الأرض، وظلت مشكلة بناء الدولة ما بين الثابت والمتحوّل متأرجحة بين هذه الثنائية وعقدة مزمنة وعالقة إلى

إنّ تاريخ الفكر السياسي وشكل الحكم تاريخ قديم رافق ظهور المجتمعات البشرية منذ نشأتها البدائية، لأنها كانت من الضرورات التي تنظم الوجود الاجتماعي، وبفضل هذا التنظيم انتقل الإنسان من طور التوحش إلى طور الرقي والتحضّر بشكل نسبي حسب المراحل الزمنية التي مرّ بها، ومع مرور الزمن دفع الأفراد إلى البحث عن إيجاد آلية لتدبّر هذا الشكل الحديث من التعايش

اليوم، وخاصة فيما يتعلق بسيادة الدولة ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول ومدى توافق كل ذلك مع القانون الدولي.

ثم إنّ مسألة ادّعاء الدولة أنها تقوم على أسسٍ بعينها وأنها تلتزم بتلك الأسس شكلت من جهة أخرى معضلة أمام حقيقة قيام الدولة، ومدى جدّيتها في احترامها لميلها أو ادّعاءاتها بالميل والاستناد إلى تلك المعايير أو الأسس التي تنطلق منها، وليس بخافٍ على أحد أن دولاً كثيرة تدّعي الديمقراطية وهي نفسها أحوج ما تكون إلى الديمقراطية، ودولاً أخرى ترى في نفسها أنها تقوم على أسس دينية في قيامها ولكن ربما تميل إلى العلمانية أكثر في سلوكها ونهجها، وأخرى تطرح نفسها دولاً ليبرالية تجدها راديكالية أو متطرفة في سلوكياتها وعلاقاتها ضمن الأسرة الدولية، وكثير من دول العالم اليوم تدّعي الحداثة مع أنها في الحقيقة تعود إلى أسسها القبلية والعائلية.

برزت إلى الوجود في حقل بناء الدولة نظريتان: تقليدية وحديثة. فالنظرية التقليدية تفترض أنّ الدولة هي أكبر وحدة قياس سياسية في المجتمعات الإنسانية؛ لأنّ الدولة بشكلها المعروف هي الجامع لكافة المؤسسات والإدارات المنظمة داخل المجتمع. فالمفاهيم دائماً تؤدي إلى خلق وبروز نظريات. والنظريات ما هي إلا انعكاسات للممارسات. وهذه الممارسات العملية لجميع نواحي الحياة قد أصبحت متركزة في الدولة بجميع مؤسساتها. وبالتالي هي تمثّل الوحدة السياسية الكبرى الناظمة للمجتمعات باعتبارها تشكل بناءً دستورياً وقانونياً وإدارياً.

بينما تركز النظريات الحديثة للسياسة في بناء الدولة على ترشيد السلطة والمشاركة السياسية واحترام مبدأ المساواة وبناء سلطة سياسية موحّدة وقوية بدل السلطة الأسرية أوالدينية أوالعرقية بأشكالها وصورها التقليدية. وهذه النظرة الحديثة تنظر بشكل أساسي إلى المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية في عملية بناء الدولة. بالإضافة إلى تطوير أنظمة الترشيد والحوكمة والتخصص الوظيفي. وفي هذا سعيٌ حثيث للوصول إلى بناء دولة الرخاء والرفاهية. وعلى ذلك برزت منذ دخول الألفية الثالثة فكرة المؤسساتية الجديدة بمدارسها الفكرية الثلاث: (المؤسساتية التاريخية. المؤسساتية الاجتماعية. مؤسساتية الخيار العقلاني):

. المؤسساتية التاريخية لبناء الدولة: تدعو إلى تكوين الأهداف وتحديدها وبناء الخيارات بواسطة الأفكار والأعراف.

. المؤسساتية الاجتماعية: تتمحور حول خيارات وحسابات المصلحة من خلال الإجراءات والهياكل الروتينية المتبعة في الدولة.

. مؤسساتية الخيار العقلاني: وهذا النوع من المؤسساتية يعتبر عملية بناء الدولة عملية بناء خيارات من خلال قواعد الخلاف والجدل.

وهذه الرؤية بالنسبة للعملية المؤسساتية في بناء الدولة خلقت اختلافاً في التعاطي مع مشكلة اختيار الآلية المؤسساتية الأنسب لشكل الدولة.

النظريات الفكرية لبناء الدولة:

١ـ النظرية المثالية:

هناك من يعرّف المثالية على أنها توجّه فلسفي مقابل للمادية. ولا تخلو الفلسفة الإغريقية من عديد المؤلفات التي تدور حول مفهوم الدولة وماهيتها. وقد يكون أفلاطون على رأس أولئك الفلاسفة والمنظّرين في هذا الميدان. لأنه ومن خلال تمييزه بين حاجات كل من الفرد والمجتمع أدرك أنه يمكن الوصول إلى شكل لحياة منظمة. وهذا الشكل الناظم والمثالي الذي يؤمّن حاجات الجميع هو "الدولة". لأنه ـأي أفلاطون ـ أخذ يؤمن بضرورة إخراج المجتمع والناس من حياة الصراعات والحروب والتنافس والقسوة إلى حياة التعايش والتكامل والانسجام. وهذا من شأنه أن يوصل البشرية إلى مجتمع مثالي فاضل.

والجدير بالذكر ههنا أن المجتمع اليوناني في أثينا كان يعرف الديمقراطية ومعنى القوانين قبل أفلاطون. لأن (صولون) وهو من مشاهير وعباقرة الفكر والفلسفة قد سنّ القوانين في القرن السابع قبل الميلاد. إذْ سنّ القوانين الاجتماعية بعد الحرب الأهلية التي خاضها الفقراء ضد طبقة المُلّاك والأسُر الأرستقراطية وهو ما كان يُعرف بحكم النبلاء. نتيجة أزمة اقتصادية عصفت باليونان. حيث عمد الأثرياء إلى مصادرة أراضي جيرانهم الفقراء وضمّها إلى إقطاعاتهم بسبب عمليات الرهن. ما دفع صولون إلى سنّ وتشريع القوانين لإعادة العدالة الاجتماعية وكبح جماح الأقوياء ورفع شأن الطبقات الفقيرة والمستضعفة.

ثم كان ظهور نخبة السفسطائيين (المعلمين) الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تعليم المجتمع اليوناني، ما فتح الأبواب أمام الشعب على مصاريعها للخوض والمشاركة في العمل السياسي، فلعبوا بذلك دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية والسياسية وإرساء قواعد الديمقراطية. ثم جاء "سقراط" ليُعلي من شأن القوانين الوضعية ويفرض احترامها على المجتمع، لأنها قوانين صادرة عن العقل وهي عادلة، ويجب احترامها بوصفها صورة عن القوانين الإلهية التي أودعها الله في قلوب البشر، ومن يحترم هذه القوانين ويلتزم بها فإنه يحترم النظام الإلهي والعقل الإلهي.

الأسس المثالية لدى أفلاطون:

أفلاطون كان يرى أن سوء النظام السياسي سببه هو انخفاض المستوى الثقافي لدى الطبقة الحاكمة، وهو بذلك يشاطر سقراط، ولذلك جسّد أفكاره حول نظام الحكم والدولة في ثلاثة كتب (القوانين، السياسي، الجمهورية) لكن مشروعه الأساسي يكمن في كتاب الجمهورية، لأنّه جامع بين السياسة والاجتماع والفضيلة والأخلاق والفن، وقد قدّم هذا الكتاب كدستور لبناء مجتمع إنساني فاضل.

ومن أهم محاور الجمهورية:

- يتحدث فيه عن العدالة: والعدالة عنده هي المبدأ المثالي أو الطبيعي الذي يحدد معنى الحق.

- ويعالج كذلك الفضيلة والأخلاق وعالم المُثل العليا الراسخة في النفس.

- ثم ينتقل إلى علاقة الأخلاق بالسياسة: حيث يرى أنهما مرتبطان ارتباطاً شديداً، ويرى أنّ "العدالة" هي حلقة الوصل بينهما لأنها تنتمي إلى الأخلاق بنفس القدر الذي تنتمي إلى السياسة، وإذا كانت السياسة تدبيراً لأحوال الناس في الدولة فإن الأخلاق استكمال لفضائل النفس الإنسانية، والذي يجمع بين

> **"هناك أساس فكريّ لبناء الدولة والمجتمع وتحديد شكل الحكم والإدارة فيهما، وهي مشكلة قديمة جديدة على مرّ التاريخ، وفي ذلك يقول الكواكبي: "إنّ قضية الحكم هي أكبر مشكلة عبر التاريخ". وهذه المشكلة التاريخية الكبيرة قديماً وحديثاً تولدت عنها تساؤلات كبيرة لا تقلّ عن حجم المشكلة وأهميتها، لا سيما عندما تخرج عن سياقها المجتمعي والتاريخي ليمتزج الاجتماعي بالسياسي"**

الأخلاق والسياسة هو الخير، وتطلّع الإنسان إلى الخير يعني التطلع والبحث عن السعادة.

- تقسيم النفس لدى أفلاطون تديرها ثلاث قوى:

أ. النفس العاقلة: فضيلتها الحكمة، وتقابلها طبقة الحكّام في الدولة.

ب . النفس الغضبية: فضيلتها الشجاعة، وتقابلها في الدولة طبقة الحرّاس.

ج . النفس الشهوانية: فضيلتها العفّة، وتقابلها طبقة الشعب وعامة الناس.

- التربية في الجمهورية: يرى أفلاطون أن التربية تعني بلوغ الشيء حدّ الكمال، ولذلك عمل على أن يكون في الدولة فلاسفة توكل إليهم الأمور بعد الوصول إلى الاكتمال العقلي، وعلى ذلك وضع نظاماً تربوياً وتعليمياً طويل المدى عن التربية النفسية والبدنية، وعلى ذلك

"شكّلت مفاهيم بناء الدولة تحديات كبيرة تمثلت في الرؤية النظرية ما بين وجود الدولة كشكل وهيكلية نظرية، وبين وجودها الواقعي الفعلي على الأرض، وظلت مشكلة بناء الدولة ما بين الثابت والمتحوّل متأرجحة بين هذه الثنائية وعقدة مزمنة وعالقة إلى اليوم، وخاصة فيما يتعلق بسيادة الدولة ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول ومدى توافق كل ذلك مع القانون الدولي"

نهى في منهجه الموسيقي عن الألحان المخلّة كألحان السكر والكسل والنواح والأنين.

ومن أهداف التربية التي نادى بها أفلاطون في جمهوريته، الإعلاء من شأن العقل فوق الأمور الحسية، وإحاطة الأطفال بالمثل العليا الصالحة وتعريفهم بالخير الأسمى، وبناء شخصية تشعر بالولاء للمثل السياسية العليا في المجتمع والدولة لتحقيق وحدة الدولة، وذلك عن طريق هدم الروح الفردية السلبية، كلّ ذلك إلى جانب الإحساس بالجمال والحق والخير.

هذا جانب مختصر جداً من نظرية أفلاطون المثالية في بناء الدولة من خلال جمهوريته.

أمّا عن المثالية في العصر الحديث فيما يتعلّق بالعلاقات الدولية، فيعتقد كثيرون أنها نشأت بعد الحرب العالمية الثانية بهدف تبسيط السياسة الدولية وتيسيرها حتى تكون أقرب إلى فهم الناس وإدراكهم لها، وتستند هذه المثالية إلى أولوية الأخلاق في العلاقات الدولية ووجوب خضوع الأفراد للقوانين التي وُضعت في الأصل لخدمة الجماعة. ويرى كثير من الباحثين أن الفترة الذهبية التي ازدهرت خلالها الأفكار النظرية المثالية كانت فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وما تمخّض عنها من إنشاء عصبة الأمم والأفكار المثالية للرئيس الأمريكي "ويلسن" في جعل العالم أكثر أماناً، ونبذ الحروب أو اللّجوء إليها لحل المشكلات السياسية، ورفض المعاهدات السرية بين الدول، والدعوة للّجوء إلى الأدوات القانونية والسياسية في العلاقات والمشاكل الدولية، تلك الأفكار طرحَها "ويلسن" في مؤتمر فرساي في فرنسا عام ١٩١٩.

٢ـ النظرية الواقعية:

للمدرسة الواقعية بصمات صريحة وواضحة في ميادين الممارسة السياسية والتنظير السياسي، فالواقعيون يرَون أن الوحدات الأساسية المكوّنة للعلاقات الدولية هي الدول نفسها، والدول وفق هذا المنظور إنما هي كيانات أو تجمعات بشرية عقلانية يحكمها الوعي والإدراك السليمين في التعاطي مع أقرانها ضمن المجتمع الدولي، ويُفترض بها أن تكون بعيدة كلّ البعد عن المزاجية والفوضى لتأمين مصالحها وتعظيم قوتها ودورها.

ولكن هذا التنظيم الدولي وفقاً للنظرية الواقعية ليس بمنأى عن حالة الفوضى والشكوك بين الدول، فالواقعية الكلاسيكية لا تنكر أن الدول تحمل بطبيعتها ميلاً للعدوانية ونزوعاً إلى استخدام القوة وخاصة في المجال العسكري، وهذا هو سبب الفوضى في رأي أصحاب هذه الواقعية.

بينما ترى الواقعية الجديدة أن غياب الضمانات التي من شأنها أن تكبح الدول القوية عن التوسع وتمنعها من العدوان، هو السبب في النهاية الذي يخلق أزمات أمنية ومشاكل

دولية، وهي التي تعود إليها الفوضى في العلاقات الدولية في نهاية المطاف. وهؤلاء الواقعيون الجدد يُرجعون أسباب الأزمات الدولية إلى غياب سلطة دولية مركزية موحّدة وقوية تعلو سلطة الدولة.

والاتجاه الواقعي بشكل عام يرى صعوبةَ تطبيق الأخلاقيات والقيم في السياسة الدولية، وهو يربط كذلك بين السياسة الدولية للدول والطبيعة الإنسانية للأفراد، لأن كلا الطرفين (الدول والأفراد) يسعَون جاهدين إلى تحقيق مصالحهم بالدرجة الأولى، وهنا تفرض الأنانية نفسها سواء الأنانية الدولية أو الأنانية الفردية، وإذا كان بالإمكان ضبط الأنانية الفردية من خلال بعض القوانين والأعراف، فإنّ الأمر غير ذلك بالنسبة للأنانية الدولية التي حكماً تؤدي إلى خلق الفوضى الدولية، وبالتالي تنتج عنها الأزمات الدولية، وحينها تصبح قيم الخير والشر قيماً نسبية في عالم الدول.

هذه هي المدرسة الواقعية من الناحية العملية، ولكن من الناحية الأكاديمية النظرية يحاول الواقعيون إصلاح الحال وتلطيف الآثار، ويبرّرون كلّ ذلك بأن جميع الدول تسعى لزيادة قوّتها ونفوذها لتحمي بقاءها ومصالحها، والذي يحكم هذه العلاقة بين الدول هما معياران ثابتان: "القوة والمصلحة".

٣ـ النظرية الماركسية (الاجتماعية):

ترى الماركسية أنّ التاريخ البشري يدور في فلك صراع دائم بين الطبقات الاجتماعية: الطبقة المُسيطِرة والطبقة المُسيطَرة، الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة، الطبقة الظالمة والطبقة المقهورة، وحسب رؤية ماركس وتحليله للتجمعات البشرية الحديثة والقديمة، فإنّ الدولة تُعتبر البنية الفوقية في المجتمع وهي في الوقت نفسه انعكاس ونتاج للبنية التحتية التي تقوم وتنشأ في أساسها على طرق الإنتاج، وطرق الإنتاج هذه هي التي

> **"تبقى فكرة العيش الإنساني في سلام ورخاء ورفاه تحاكي خوالج الإنسان على مرّ الزمان، ولكن يبدو أنه لم تستطع أي من الشرائع سواء السماوية منها أو الوضعية أن تصل بالإنسان إلى تلك الآمال المشروعة والأحلام المنشودة بعالم مثالي يرقى فوق عالم المظالم، وعجزت معظم النظريات بشكل أو بآخر عن إرساء قيم الخير والمحبة والعيش المشترك الآمن بين جميع البشر"**

تحدد العلاقات بين طبقات المجتمع كافة، وهذه العلاقات هي التي حددت في وقت لاحق أطر وأسس البنية الفوقية في المجتمع وهي (الدولة والقانون والإيديولوجية والأخلاق والدين).

وترى الماركسية أن الدولة بهذا المعنى ما هي إلا أداة اضطهاد من قبل الطبقات القوية المسيطرة على الطبقات الضعيفة المغلوب على أمرها، وخاصة أنّ طبقة المستثمِرين والمستغلين جعلت من الأطر التي تم تحديدها ملزمة وواجبة الاتباع والانصياع لها للمحافظة على سيطرتها وقي ادتها للمجتمع وديمومة تلك السيطرة.

وبعبارة مختصرة: قامت الماركسية كإيديولوجية ومدرسة فكرية وكمذهب سياسي على أساس التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ والإنسان وهو ما يُعرف بالمادية التاريخية.

”نهى أفلاطون في منهجه الموسيقي عن الألحان المخلّة كألحان السكر والكسل والنواح والأنين، وأعلى من شأن العقل فوق الأمور الحسية، وناشد إلى إحاطة الأطفال بالمثل العليا الصالحة وتعريفهم بالخير الأسمى، وبناء شخصية تشعر بالولاء للمثل السياسية العليا في المجتمع والدولة لتحقيق وحدة الدولة، وذلك عن طريق هدم الروح الفردية السلبية، كلّ ذلك إلى جانب الإحساس بالجمال والحق والخير“

وبما أن البشرية مرت بعهود طويلة من القهر والويلات، وبما أنه من المعروف أن آثار تلك الويلات والصراعات لم تكن بالدرجة نفسها على جميع طبقات المجتمع وأفراده، بدأت بعض الأصوات تتعالى من أجل إعادة كرامة الإنسان وحقوقه وحريته، وبالتالي انطلقت بعض الأصوات التي نادت بضرورة اختفاء وزوال الدولة بشكلها القائم آنذاك، لأنّ الدولة بتلك الصورة أصبحت وبالاً على أكثرية الفئات في المجتمع من أجل خدمة طبقات محدودة، ومن أجل حل تلك الأزمة يجب هدم الدولة وذلك عن طريق هدم الأسباب التي خلقت الدولة على هذه الصورة ألا وهي طرق الإنتاج، فعن طريق تغيير طرق الإنتاج في المجتمع سوف تُلغى الملكية الفردية كوسيلة وحيدة للإنتاج، وعندما تصبح أدوات ووسائل الإنتاج جماعية، وسوف تختفي الطبقات المستغلة، والدولة حينها لن تكون أداة اضطهاد.

لكنّ ماركس لا يريد من فكرة زوال الدولة هدمها والقضاء عليها بشكل كامل، ولكن هو يريد زوال وظيفتها الاضطهادية والاستغلالية وتغيير بنيتها هذه، لأن الدولة بمفهومها التقليدي هذا هي أداة لحكم الناس، بينما يريد ماركس للدولة أن تكون خادمة للناس وأداة لحكم وإدارة الأشياء لا الناس.

٤ـ النظرية الرأسمالية (الاقتصادية):

يمكن فهم النظام الرأسمالي ببساطة شديدة عند قلب النظام الاشتراكي رأساً على عقب، فهما ضدّان متناقضان، لأنّ الرأسمالية تقوم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج والحرية الفردية في إدارة العملية الإنتاجية، وأيضاً الحرية الاقتصادية في تسيير وممارسة الأنشطة الاقتصادية.

فهو نظام اقتصادي يرتكز على فلسفة اجتماعية وسياسية تدعم مفهوم الملكية والحرية الفردية، وهما من صميم الفطرة البشرية، ومؤسس هذه النظرية هو ”آدم سميث“ في كتابه (ثروة الأمم) الذي نشره عام ١٧٧٦.

لقد أسس سميث نظريته على قاعدتين أساسيتين:

الأولى: الحرية الاقتصادية وما يتبع ذلك من حق التملك للأفراد ”الملكية الفردية“ وحرية الربح والزيادة في الثروة.

الثانية: قوانين السوق التي تقوم على المنافسة الحرة.

ومن الأسباب المبررة لطرح هذه النظرية من قبل أصحابها والمؤمنين بها، أن تشجيع الملكية الفردية يدفع الأفراد إلى حفظ الثروة لا تبديدها، وزيادتها لا هدرها، لأن الفرد في هذه الحالة سيبذل كلّ جهده للحفاظ عليها بدل الإسراف فيها باعتبارها تعود بالنفع عليه قبل

الآخرين. ولذلك لا مانع من حق الملكية الخاصة طالما لا يتعارض ذلك مع القوانين السائدة.

وبالنسبة إلى الحرية الاقتصادية فإن الدولة لا ينبغي عليها أن تملك، بل هي تحكم. فالحكم للدولة والملكية للأفراد وفق القوانين السائدة في الدولة والمجتمع. والحرية الاقتصادية تطلق يد الفرد في العملية الإنتاجية وتحدّ في المقابل من يد الدولة وتدخلها في أضيق نطاق.

ثم إن النظام الرأسمالي يفتح الباب واسعاً أمام المنافسة الحرة، وهذا من أهم العوامل لزيادة الكفاءة الاقتصادية والجودة الإنتاجية وانخفاض الأسعار، وهذا ينتج عنه أيضاً الاستخدام الأفضل للموارد وتقليل الهدر.

ومن جانب آخر هناك حافز الربح الذي يُعتبر بمثابة الدافع والمحرك لزيادة الإنتاج، وبما أنّ الربح هو الفارق بين التكاليف والإيرادات، فإن المنتجين يختارون الأنشطة الاقتصادية الملائمة لاستثمار مواردهم بأفضل الطرق المتاحة والممكنة، وبالتالي يحصل المجتمع على أقصى دخل ممكن من موارده وعلى أفضل إنتاج، لأنه في النهاية زيادة الأرباح تعني زيادة في الإنتاج.

وعلى هذا الأساس من النظر إلى وسائل الإنتاج وشكل الملكية وطريقة إدارة الاقتصاد وتسيير الإنتاج، نسمع على الدوام بالدولة الاشتراكية والدولة الرأسمالية، والنظام الرأسمالي منذ نشوئه ارتبط بالدولة، وبالمقابل لعبت الدولة دوراً في دعم رأس المال وتوفير فرص نموّه، كما سعت الدول الرأسمالية دائماً إلى فرض سيطرتها على غيرها من الدول، ومدّ نفوذها خارج حدودها لزيادة مصادر الثروة لديها.

ومع بروز المجتمع الطبقي وظهور رأس المال كطبقة مسيطِرة بدأت تبرز أكثر فأكثر الصلة الوثيقة بين الدولة وهذه الطبقة، وهذا هو السبب الذي يدفع الماركسيين إلى وصف الدولة الحديثة بـ (الدولة الرأسمالية)، وقد ساهمت هذه الدولة إلى حدّ كبير في التضييق على الطبقات العاملة وحرمانها من الحصول على أجر أعلى أو تقليل ساعات العمل، كان هذا في فترة نشوء الرأسمالية الصناعية في انكلترا عندما أصدرت تشريعاً عام ١٧٩٩ بذلك الخصوص، ثم إن تركيز وتمركز رأس المال في أيدي الشركات العملاقة يزيد من توثيق العلاقة بينها وبين الدولة، لأنه حين ذاك يتعلق اقتصاد الدولة نفسها بتلك الشركات، فتدهور اقتصاد تلك الشركات يعني انهيار اقتصاد الدولة، وهذا يؤدي مرة أخرى إلى تقديم الدولة الدعم لهذه الشركات.

خاتمة

تبقى فكرة العيش الإنساني في سلام ورخاء ورفاه تحاكي خوالج الإنسان على مرّ الزمان، ولكن يبدو أنه لم تستطع أي من الشرائع سواء السماوية منها أو الوضعية أن تصل بالإنسان إلى تلك الآمال المشروعة والأحلام المنشودة بعالم مثالي يرقى فوق عالم المظالم، وعجزت معظم النظريات بشكل أو بآخر عن إرساء قيم الخير والمحبة والعيش المشترك الآمن بين جميع البشر، وما يتحقق من ذلك هو تحقيق نسبيّ ليس إلّا، إمّا لأسباب موضوعية متوقفة على أنظمة الحكم والسلطة، أو لظروف ذاتية تتبع لمجتمعات بعينها، أو قد ترتبط بظروف فوق الإرادة البشرية.

بنية الدولة القبلية في الشرق

عواس خليل

بالرغم من تطور العالم إلى هذه المرحلة التي تبدو مرحلة عالية من التقنية والمعلوماتية، إلا أنه مازال محافظاً على بعض العادات والتقاليد التي تبدو أنها من العصور الوسطى، ونرى أن هذا التطور من الناحية الإنسانية مازال يمارس الكذب والنفاق ليغطي على تقصيره في المواضيع الإنسانية، وماتزال الفوارق بين فرد وآخر قائمة على أساس العرق أوالطائفة أوالقبيلة أوالدين أوالعائلة.

فإن نظرنا حولنا بهدوء وتؤدة، نجد أن بعضهم يولد غبياً بأفكاره وقدراته في عائلة أو قبيلة نبيلة، فيصبح نبيلاً وعالماً بكل الأمور، بينما يولد آخر نبيلاً بأفكاره وقدراته في عائلة متواضعة فيتحول إلى آلة شحن يشحن الأول منها قدراته وطاقاته، فيبقى الأول نبيلاً والثاني وضيعاً، فيطلقون على الثاني اسم مستشار.

وفيما إذا أراد هذا الشخص أن يتحول من وضيع إلى نبيل فسنجد أنه بحاجة إلى ثورة ضد الطرف الآخر، وفيما لو انتصر سيُطلق عليه اسم المحرّر ولو أخفق فسيقال عنه أنه متآمر أو إرهابي حسب المصطلح الدولي الحديث.

إنها ليست إلا قوانين الطبيعة بداية وصاغها الإنسان حسب طموحاته الفردية والجماعية، ومن المؤسف أن أوربا التي تُعتبر منبع الحريات العامة والإنسانية، نجدها تحافظ إلى اليوم على بعض العائلات على أنها من سلالة نبيلة، وكأننا في معرض للخيول. وإذا كان الشأن في أوربا هو الحفاظ على بعض العائلات، ففي الشرق الأوسط مازال الحفاظ على العشائر، وضمن العشائر نجد بعض العائلات، وضمن العائلة الواحدة نجد الأفراد الطاغين على الدولة، فالعشائرية ههنا فوق الدولة والقانون، وربما بقاء الشرق الأوسط لعقود تحت ظل الاستعمار جعله يتوقف في مراحل تاريخية ويعيش حالة سبات تاريخي صعُبَ عليه تخطّيها، فبينما كان التاريخ يجوب بخطاه الوئيدة العالم الآخر، نجد أوربا مثالاً تعبر التاريخ بكل مراحله الاجتماعية والسياسية والدينية، ونجد الشرق الأوسط يعيش حالة ركود سياسي واجتماعي، وربما كانت أطول مرحلة عاشها الشرق الأوسط هي مرحلة الولوج في المرحلة الدينية التي تُعتبر مرحلة دمج بين المرحلتين العبودية والاقطاعية، فنجد تلك المرحلة مازالت طاغية على الشرق الأوسط، تلك المرحلة التي جمعت بين مرحلة العبودية ومرحلة الإقطاع، فلا نرى حداً فاصلاً بين مرحلتي العبودية والإقطاع، فالوطن العربي الذي ولج مرحلة العبودية قبل الإسلام انتشرت فيه أنواع مختلفة من القوانين التي تقدّس العبودية، كقانون الشغار أو وفاء الدين مقابل العمل لدى المدين كعبد، ومن المؤسف أن بقايا تلك القوانين مازالت سارية حتى يومنا هذا لدى بعض القبائل، حتى في سوريا نجد العبيد لدى بعض شيوخ القبائل، ناهيك عن دول الخليج العربي وبعض الدول الإفريقية.

ومن المؤسف أنّ الطبيعة هي من تحدد إن كان هذا الإنسان نبيلاً أو عبداً أو من عامة الشعب، فالأمير تشارلز لا يتمتع بذكاء أو بجمال شخص وُلد في إفريقيا أو ولد في عائلة مستعبَدة من قبل شيخ قبيلة أوملك أو أمير، ولذا نجد الأمير يعيش كاليعسوب على حساب الشعب.

وإن أمعنّا النظر في ذلك وجدنا أن الطبيعة هي من تتحكم في منح الإنسان قدَره وقيمته بين المجتمع، فذاك وُلد في قبيلة أوعائلة ذات نسب عريق، وهذا وُلد في قبيلة ذات قيمة متدنية على الرغم من أنّ هذا الشخص لديه الإمكانية والقدرة العقلية أكثر من الأول، فيُعامل الأول على أنه وجيه ونبيل بينما يُعامل الثاني على أنه من رِعاع القوم، وهذا التناسب مازال العمل به جارياً حتى يومنا هذا في زمنٍ الكلّ ينادي فيه بشعار (قيمة الإنسان تكمن في ما يقدمه للمجتمع)، بينما الحقيقة غير ذلك بتاتاً، إذ نرى أن المجتمع يقدم لبعض الأشخاص خدماته بينما هم لا يقدمون أي شيء للمجتمع سوى التفاخر بالانتساب لتلك العائلة أو القبيلة، وبعضهم يولد فيجد له منصباً في القبيلة، فابن الراعي راعٍ وابن الشيخ أمير وابن العبد عبد، إنها قوانينٌ صاغتها الطبيعة، وهي قوانين متوارثة أباً عن جد صاغتها القوى مرة، ومرة صاغها الثراء الذي يعود إلى ما وهبته الطبيعة لبعضهم.

إن تلك الفروقات التي صاغتها الطبيعة وفق قوانينها الصارمة تحولت إلى قوانين بُنيت عليها أسس بعض الدول، فنجد الدولة يتحكم بها رجل معتوه أو صُرفت عليه مبالغ طائلة ليكون عارفاً بشؤون الدولة، بينما في الطرف الآخر نرى شخصاً لديه الإمكانات والقدرات التي طوّرها بنفسه وأضحى عارفاً بكل شاردة وواردة في القانون والنظم، فيتحول إلى آلة تمنح كل ما

لديها من أجل تطوير شخصية الرجل النبيل، ليظهر بمظهر يليق بالمكان الذي مُنح له كونه من عائلة أو قبيلة مرموقة أو نبيلة.

حتى أنّ بعض الشخصيات التي عملت جاهدةً من أجل خرق هذه القوانين عبر ثورات قاموا بها، وجدوا أنفسهم منساقين مع هذه القوانين، فحوّلوا الدولة القبلية إلى دولة محصورة في العائلة، على الرغم من أنهم ظهروا في البداية ثائرين ضدّ هذه القوانين، والأمثلة في الشرق لا تُحصى؛ من مصر التي حكمها حسني مبارك إلى سوريا التي سُميت باسم عائلة الأسد مروراً بإقليم كردستان الذي تحولت فيه الدولة إلى دولة عائلة البرزاني، فكل من يلد في عائلة البرزاني يولد مشحوناً بالقدرات التي تؤهله أن يكون رئيساً أو قائداً، ولا نذهب بعيداً عن الأحزاب التي ظهرت في الشرق وتحولت إلى أحزاب احتلت مكان القبيلة أو العشيرة، ففي حزب الطالباني وحزب البرزاني انحصرت القيادة بيد تلك العائلة، وحزب خالد بكداش خاصّ بعائلة خالد بكداش، وهذه القوانين والأعراف في الشرق تُعتبر موروثاً ثقافياً يصعب تجاوزه.

إن الباحث في الشرق يجد أنّ القبائل كانت عبارة عن دولة مصغّرة في الشرق ولها قوانينها وأعرافها، فلكلّ قبيلة قانونها الخاص الذي يُلزِم أفراد القبيلة، وتتّسع الدائرة لتضمّ في بوتقتها عدداً من العشائر التي ترضخ للقانون الخاص بالقبيلة، فتسود بذلك قبيلة على كلّ القبائل، فنجد قريش هي سيدة القبائل العربية "قريش كفؤها قريش" فالرجل القريشي سيّد بحد ذاته على باقي القبائل، ولم يكن الأمر ببعيد عن القبائل الإفريقية، وحتى بين اليهود نجد أنّ الأنبياء كلهم من سلالة داوود، وعُرفوا بآل داوود «مجمع الأنبياء»، بيد أن الأمر كان مختلفاً في بلاد فارس التي كانت تخضع للقادة الأقوياء بعيداً عن القبلية والعشائرية، فنرى أن معظم الممالك في بلاد فارس يقودها الفرسان الأقوياء، وقد يظهرون من بين عوائل فقيرة، ولذلك

> **"من المؤسف أن أوربا التي تُعتبر منبع الحريات العامة والإنسانية، نجدها تحافظ إلى اليوم على بعض العائلات على أنها من سلالة نبيلة، وكأننا في معرض للخيول. وإذا كان الشأن في أوربا هو الحفاظ على بعض العائلات، ففي الشرق الأوسط مازال الحفاظ على العشائر، وضمن العشائر تجد بعض العائلات، وضمن العائلة الواحدة تجد الأفراد الطاغين على الدولة، فالعشائرية ههنا فوق الدولة والقانون."**

استدام الوضع في بلاد فارس على ذلك المنوال حتى تحولت القيادة إلى أشخاص ضعفاء، كما في البلاد العربية التي أضحت القيادة في القبيلة بيد الشيخ الذي يرثها عن والده، وعادة تكون القيادة بيد الابن الأكبر للشيخ، الذي عادة ما يتم التمرد عليه من قبل أحد الفرسان فيما لو كان الشيخ ضعيفاً وغير قادر على قيادة الغزوات تجاه القبائل الأخرى.

ومن ذلك مثلاً: نجد أن سعدون العواجي في الصحراء العربية يتمرد عليه ابن عمه بعد أن فقد عزمه وتم إبعاد ابنيه (عقاب وحجاب) عنه، فتعود القيادة له بعد عودة ابنيه الفارسين.

والمتمعّن في تاريخ القبائل يجد أن القبيلة ما زالت تحافظ على بنيتها حتى هذا التاريخ، ومازالت تأتمر بإمرة شيخها.

ظهور الإسلام بين القبائل العربية

إن ظهور الإسلام بين القبائل العربية التي كان بعضها يدين بالديانة اليهودية أوالمسيحية، جعل القبائل العربية تقف ضدّ هذا الدين كون المبشّر بهذا الدين ليس من علّية القوم، فالكل وقف بوجهه وحاربه، وأول من حارب الدين الجديد هم علّية القوم من قبيلة قريش، التي كانت تُعتبر سيدة القبائل العربية عبر رجالها الأثرياء بتجارتهم، فتعرّض الرسول "ص" للظلم على يد زعماء قريش، ولم يقبل أحد بالدين الذي بشّر به إلا بعد أن تحوّلت قوة الرسول إلى قوى ضاربة خشيَ منها زعماء قريش.

وعبْر الإسلام انتشر نظام الدولة الدينية إلى أصقاع واسعة في بلاد فارس وحتى أجزاء من أوروبا وشرق آسيا، فبدأت بالظهور الدولة ذات النظام الإسلامي، ففي عهد الرسول"ص» ظهرت بوادر الخلافة على السلطة، فكان الكل يتطلع إلى الإمام علي على أنه الأقرب لرسول الله، بيد أن عليّاً كان من فقراء القوم على الرغم من تمتعه بخصوصية القيادة ـ القوة والمعرفة ـ فذهبت الخلافة إلى أبي بكر كونه من أثرياء قريش.

ولا نعرف الحقيقة التي جرت في بيعة السقيفة، فالبعض يردّها إلى عمر بن الخطاب، فالقول إن عمر هو من عيّن أبا بكر خليفة للرسول "ص "، والبعض يردها إلى أمور إلهية، فانقسم المسلمون في لحظتها إلى سنة وشيعة، فبدأ الصراع صراعاً قبلياً بين آل البيت وهم من أقرباء الرسول "ص" وبين المقرّبين للخلفاء بالتتالي، والمتمعن في باطن الصراع يجد أنه صراع قبلي مبطن، ومستمر حتى تاريخ اليوم، فآل البيت مازالوا يتمتعون بالسيادة بين المسلمين، ونجدهم يتميزون عن البقية بعماماتهم السوداء، ولهم ما ليس لبقية المسلمين، وأكثر ما نراه في إيران الشيعية، فالسيادة تنحصر ضمن آل البيت وهم من أقرباء الرسول، ولو بحثنا في التاريخ الإسلامي نجد أن الصراع بين الأمويين والعباسيين هو صراع قبلي على السلطة، ونجد أن أعته الطغاة ظهروا في تلك الحقبة، واستمر الوضع على ماهو عليه حتّى تحول الشرق الأوسط إلى بقعة ووجهة لكل مستعمر وطامح بالحصول على الثروة، وجلّ من هاجم الشرق استغلّ روحانيته؛ من الإسكندر المقدوني و جنكيز خان حتى نابليون والعثمانيين، فروحانية الشرق أضحت معبراً للغزاة والطامعين.

ونجد حتى الثورات التي قامت ضد الغزاة كانت ثورات ذات طابع قبلي، فثورة الشريف حسين كانت ثورة مبطنة بالقبلية، واتضح ذلك من خلال تنصيب أولاده فيصل وغازي على سوريا والعراق.

وربما كانت بعض الدول في الشرق الأوسط تجاوزت مرحلة العشائرية، ويرجع ذلك إلى سبب تركيبتها الاجتماعية المتنوعة كما هو الحال في العراق وسوريا، فسوريا تجاوزت مرحلة العشائرية، كونها ذات مجتمع يتكون من عدد من المكونات المختلفة، كالعرب والكرد والآشوريين والشركس والأرمن، ونجد بعض التحركات العشائرية ظهرت ولكنها أخفقت أمام التنوع الاجتماعي في سوريا، وكانت تطمح تلك العشائر بالنهج الذي سارت عليه القبائل في شبه الجزيرة العربية.

والصراع ما بين آل الرشيد وآل السعود ليس إلا صراعاً قبلياً على السلطة، وأكثر الدويلات التي تشكلت هي عبارة عن دويلات عشائرية، كالبحرين وقطر واليمن والسعودية، والإمارات العربية ليست إلا اتحاداً بين عدة قبائل.

بنية الدولة القبلية:

تتكون الدولة القبيلة من قبيلة تسود على القبائل الأخرى على أساس القوة التي تتجمهر تحت ستار كثرة أفراد القبيلة المسيطرة، وكثرة رجالاتها المتميزين بفنون القتال، وأكثر ما نجده بين القبائل العربية البدوية في شبه

الجزيرة العربية، وسيطرة آل سعود على شبه الجزيرة العربية وتوحيد نجد والحجاز، وبناء دولة السعودية كان نتيجة تميزهم بفنون القتال والحنكة والذكاء، فهم يُعتبرون أسياداً أمراء شبه الجزيرة العربية، وباعتبار السعودية تحتوي على مركز مهمّ من مراكز المقدسات الإسلامية ـ مكة المكرّمة ـ نجدها ما زالت متمسّكة بالشريعة الإسلامية كنظام للحكم، وتتخذ من الشريعة الإسلامية دستوراً لها، وكون الدويلات المتناثرة على أطراف شبه الجزيرة العربية عبارة عن إمارات، نجد أغلبها تتّخذ من الشريعة الإسلامية دستوراً لها، وأغلبها تُعتبر إمارات كجزء من المملكة السعودية.

ـ سيد القبيلة أو شيخها في الدولة القبلية يتربّع على عرش السلطة من حيث أنّ العرش هو حقّ من حقوقة التي اكتسبها من نسبه النبيل بين القبيلة، أو انتزعه من قبيلة أخرى بالقوة، فأضحى حقاً له، فقانون القبيلة هو السائد فوق كل القوانين، وغالباً ما يكون سيد القبيلة هو المشرّع للقوانين.

ـ سيد القبيلة يملك الأرض التي تُعتبر إقليم الدولة ويملك كل ما عليها وما تحتها وهو حق مكتسب له ولأفراد عائلته، وكل ما يعود على القبائل الأخرى ـ التي تُعتبر هي الشعب ـ عبارة عن هبة أو مكرمة يمنحها سيد القبيلة للآخرين، وغالباً ما يمتاز سيد القبيلة بالكرم والجود.

ـ عائلة سيد القبيلة فوق القانون، وغالباً ما يمتازون بالشرف والاحترام والابتعاد عن كل ما يلوّث سمعة العائلة، غير أن الحال غير ذلك.

ـ أغلب الدول القبلية تتخذ من الدين دستوراً لها كونه يناسب بنيتها القانونية، ويمنح القدسية للعائلة والقبيلة، فقريش كفؤها قريش، ومازال العمل جارياً على ذلك، ففي إيران التي يحكمها الملالي المعتبَرون من آل البيت يتخذون الإسلام دستوراً للدولة، وكما هي

"إنّ ظهور الإسلام جعل القبائل العربية تقف ضدّه؛ كون المبشّر بهذا الدين ليس من علّية القوم، فالكل وقف بوجهه وحاربه، وأوّل من حارب الدين الجديد هم علّية القوم من قبيلة قريش، التي كانت تُعتبر سيدة القبائل العربية، ولم يقبل أحد بالدين الذي بشّر به إلا بعد أن تحوّلت قوة الرسول إلى قوى ضاربة خشيَ منها زعماء قريش"

عليه فإن الدين الإسلامي يلبّي مطالب العائلة المالكة التي تتخذ لها عبيداً يقومون بخدمة العائلة وأفرادها، فحتى الآن نجد أن بعض العائلات في الجزيرة السورية يمتلكون العبيد ولكن تحوّل اسمهم إلى حرس أو خدم يقومون بالإشراف على خدمة العائلة وأفرادها.

وربما يتبادر إلى الذهن:

لماذا استمرت الدولة القبلية حتى الآن بحكمها بهدوء واستقرار؟

على الأغلب أنّ الثراء الذي جادت به الطبيعة هو الذي جعل تلك الدول تستمر بحكمها حتى الآن، فكلّ ما يهمّ الفرد أن يعيش برفاه، وطالما الدولة القبلية تقدم له الرفاهية فهو ليس بحاجة إلى بعض الغطرسة التي تُدعى الديمقراطية، وهو قادر على ممارستها عن طريق الذهاب إليها في أي مكان كانت عليه.

فنجد المملكة العربية السعودية رفعت رواتب

”أغلب الدول القبلية تتخذ من الدين دستوراً لها كونه يناسب بنيتها القانونية، ويمنح القدسية للعائلة والقبيلة، فقريش كفؤها قريش، ومازال العمل جارياً على ذلك، ففي إيران التي يحكمها الملالي المعتبَرون من آل البيت يتخذون الإسلام دستوراً للدولة، وكما هي عليه فإن الدين الإسلامي يلبّي مطالب العائلة المالكة التي تتخذ لها عبيداً يقومون بخدمة العائلة وأفرادها“

الموظفين إلى مئتين بالمئة في فترة الموجة التي اجتاحت الوطن العربي (موجة ما يدعونه بالربيع العربي) ولم تكن تلك الزيادة إلا عربوناً قُدِّم للمواطنين لقاء سكوتهم وعدم التأثر بتلك الموجة. وربما نجد بعض المعارضات في تلك الدول وهي عبارة عن معارضات عشائرية تطمح في السلطة وليس غايتها التغيير أو الثورة بمعناها الفكري والاجتماعي.

ولكن بالرغم من كل ذلك لو أجرينا مقارنة بين هذه الدول وبعض الدول ذات النظام الديمقراطي التي يأتي حكامها بالانتخابات، وسرعان ما يتحولون إلى دكتاتوريات ويتربّعون على عرش السلطة ويحولونها إلى أنظمة شمولية يُتوارث فيها الحكم من الأب إلى الابن، كما هو الحال عليه في سوريا وكان في مصر، فسنجد شيخ القبيلة أكثر نفعاً لشعبه، كما كان عليه الشيخ زايد حتى أنه لقّب بزايد الخير من كثرة ما قدّمه لأبناء قبيلته والقبائل التي أجرى معها اتحاداً فيدرالياً، فلو أجرينا مقارنة بين الشيخ زايد وما قدّمه لشعبه مع بعض الرؤساء الذين جاؤوا إلى السلطة بالانتخابات، فسترى أن هؤلاء الرؤساء سرقوا ونهبوا خيرات شعوبهم، وحوّلوها إلى بنوك خارجية بأسماء أبنائهم وعوائلهم، وكذلك كما هو عليه الحال فإن الشرق الأوسط في دوله كلها ذو بنية قبلية أوطائفية أوعشائرية، و حتى الذين جاؤوا إلى السلطة عن طريق ثورات نضالية أو قومية كما نراه في إقليم كردستان، سرعان ما تحولوا إلى مثيلاتهم من الدول في الشرق، فإقليم كردستان تحول إلى إقليم خاص بعائلتَي البرزاني والطلباني، والرئيس أو الحاكم حصراً من إحدى العائلتين، وكأنّ هاتين العائلتين هما الوحيدتان اللتان قاتلتا وناضلتا من أجل تحرير إقليم كردستان من الظلم والقهر.

ومع ذلك نجد أنّ بعض تلك الدول القبائلية تحولت في أنظمتها باتجاه الأنظمة الملكية البرلمانية كما هو الحال عليه في دولة الكويت، ويبقى هذا العالم مهما تطوّر، فإن تطوره لا يظهر إلّا في المعدّات الحربية ومعدّات التجسس والمراقبة على الإنسان، ويظل يدّعي الإنسانية خلف ستار الديمقراطية، فالقتل من أجل الحرية والاستعمار من أجل الديمقراطية، وربما يأتي يوم ينظر الإنسان إلى تاريخ البشرية في القرن الواحد والعشرين ويقيّم الغباء الوحشي الذي كان يرتكبه الإنسان بحق أخيه الإنسان.

وتبقى الدولة ذات البنية القبلية ربما أكثر أخلاقاً من بعض الدول التي تدّعي الديمقراطية ولا تعرف من الديمقراطية إلا ما يتوافق مع مصلحتها ومصلحة شعوبها على حساب الشعوب الأخرى.

مفهوم الدولة والشعب عند العقيد القذّافي في كتابه "الكتاب الأخضر"

ريما خليل

الدول الصغيرة أفكار مفكريها صغيرة مثلها، الباحث في تاريخ القارة الإفريقية لا يستطيع أن يتخطى العقيد الذي قام بثورة ضد الأمراء في ليبيا (معمّر القذافي)، وبذل قصارى جهده محاولاً أن يحوّل تلك الدولة الغنية بثرواتها إلى دولة ذات اقتصاد اشتراكي، وربما في مرحلة من المراحل أضحى محطّ سخرية من قبل الحكّام العرب، فمنهم من نعته بالمجنون والآخر بالمتهور، وكما أنه لكل شخص تصرفاته الغريبة كان للقذافي تصرفاته، ولكن لم تكن تصرفاته أكثر غرابة من تصرفات الرئيس الأمريكي ترامب.

في مرحلة من المراحل التي مرّ بها العالم ـ مرحلة القطبين المتناحرين ـ في محاربة الظلم المتفشي بين العالم من أجل تحرير الشعوب المستعمرة، لا أحد يستطيع أن ينكر مواقفه من تلك الشعوب وتقديم الدعم لها، وكانت آخر محاولاته أن يحوّل القارة الإفريقية إلى قارة اتحادية كما في أوروبا، غير أن تلك المحاولة ربما كانت السبب في انقلاب العالم القوي عليه، ولا بدّ من التذكير بما حاول العقيد القذافي أن يقدمه كنظرية خاصة به، حاول من خلالها أن يكشف المستور من وراء الاشتراكية والديمقراطية في عالم دولي لا يهمه من الإنسانية غير مصالحه، ومن خلال تلك النظرية حاول أن يطرح بعض الحلول لمفهوم الديمقراطية، التي تنحصر بثلة من الأشخاص فازوا بالانتخابات، متجاهلين هؤلاء المعارضين لهم وإن كانوا قلة لا تتجاوز نسبتهم ٤٩ بالمئة، وحارب بنظريته الأحزاب الشمولية، وربما يعود سبب معاداة العالم العربي له من خلال نظريته الثورية، وحضّه على تقديم الدعم لحركات التحرر في العالم .

ويجب ألّا ننسى تنبؤات العقيد في المستقبل العربي، ومستقبل العالم في ظل الصراع العالمي على خيرات الدول الفقيرة.

قدّم العقيد القذافي نظريته وتصوّره عن صراع المجتمعَين السياسي والديمقراطي وطبقات المجتمع، وحاول أن يحلل المجتمع حسب ما يراه.

قدّم ذلك في كتاب أسماه الكتاب الأخضر (النظرية الثالثة)، ويعود تسميته لما طرحه بالنظرية الثالثة إلى ما طرحه بعد النظريتين الرأسمالية والشيوعية، واعتبرها نظرية جديدة للصراع الاجتماعي والاقتصادي.

كيف تم تقديم النظرية؟

لقد قدم نظريته في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حل مشكلة الديمقراطية (سلطة الشعب).

الفصل الثاني: حل المشكل الاقتصادي (الاشتراكية).

الفصل الثالث: الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة.

سنتناول كل فصل بدراسة مستفيضة حول ما ذهب إليه العقيد القذافي في نظريته وتصوره عن المجتمع الدولي الجديد.

الفصل الأول

حل مشكلة الديمقراطية (السياسية) عن طريق سلطة الشعب:

يرى العقيد القذافي أن حل المشكلة يكمن في أداة الحكم؛ التي تعني السلطة، والصراع الدائم عبر التاريخ بدأ في الأسرة، حيث أن الصراع على السلطة ظهر في الأسرة في بداية تكوّن المجتمعات، وتطور الصراع على السلطة مع تطور البشرية، حتى وصل إلى النموذج المناسب للدولة الحديثة عن طريق الانتخاب، وفوز الأكثرية على الأقلية، ويرى العقيد بأن فوز الأكثرية على الأقلية في الانتخابات ليس إلا تعبيراً عن الديمقراطية المزيّفة التي تعني الدكتاتورية بثوب الديمقراطية.

وجنح في برهانه على ذلك من خلال التطرق إلى مثال من الواقع عندما يكون فيه المرشحون أكثر من اثنين، فتتوزع الأصوات على ثلاثة مرشحين.

مثال: لو حصل الأول على ٤٠ صوتاً والثاني على ٣٠ صوتاً والثالث على ٣٠ صوتاً أيضاً، فالفائز في هذه الحالة هو من حاز على ٤٠ صوتاً، وفي الحقيقة هو لا يمثل الأكثرية نسبة إلى بقية الأصوات المعارضة له والتي تساوي ٦٠ بالمئة.

وهذه هي حقيقة النظام العالمي الجديد المتستّر خلف ثوب الديمقراطية.

المجالس النيابية: انطلق العقيد من مقولة "لا نيابة عن الشعب، والتمثيل تدجيل» والمجالس النيابية تزييف للديمقراطية، وظهور فكرة الممثلين عن الشعب في المجالس النيابية ظهرت في عهد الملوك والسلاطين حينما كان الشعب

يُساق إلى صناديق الانتخابات كما تُساق قطعان المواشي. فالمجالس النيابية قد تكون منتخبة عن طريق دوائر انتخابية، وقد يمثل العضو الآلاف من المواطنين وهو لا يرتبط مع منتخبيه بأية صلة سوى الدعاية الانتخابية التي تنحصر بين الأثرياء القادرين على البذخ، ويبقى الفقراء بعيدين كل البعد عن تلك المجالس، ولا يعرفون ممثليهم إلا عبر الصور المعلنة على قارعات الطرقات والجدران، وبمجرد أن يحصل العضو على أصوات الجماهير يصبح مفوّضاً عنها في كل أمورها سواء السلبية أوالإيجابية، وبالتالي يتصرف بعيداً عن إرادة منتخبيه.

وقد يكون هذا العضو ممثلاً لحزب ما، وبالتالي تتشكل كتل نيابية باسم الأحزاب، فيصبح المجلس النيابي مجلس أحزاب، سواء كان حزباً واحداً أم تكتلاً من الأحزاب، ويجد العقيد أن هذه المجالس هي عبارة عن مجالس حزبية لا تمثل إلا الأحزاب، وهي بعيدة كل البعد عن الشعب: «أرى أن هذه المجالس الحزبية بالإضافة إلى أنها مجالس حزبية فهي تولد الصراع الإيديولوجي على السلطة". وبدل أن تبني شعباً وطنياً فهي تخلق شعباً مؤدلجاً يسعى وراء المصالح الحزبية الضيقة بدل المصالح الوطنية، وهي بذلك لا تختلف كثيراً عن التعصب للقبيلة أو الطائفة، فتولد التناحر بين أبناء الشعب الواحد مما يدفعها في النهاية إلى السعي وراء التمسك بالسلطة، والتحوّل إلى أحزاب دكتاتورية متمسكة بالسلطة عن طريق تعيين أعضائها في هرم السلطة، فيقول العقيد: "إذاً لا يُعقل الآن بعد انتصار عصر الجمهوريات وبداية عصر الجماهير أن تكون الديمقراطية هي الحصول على مجموعة قليلة من النواب ليمثلوا الجماهير الغفيرة، إن السلطة يجب أن تكون بالكامل للشعب".

الحزب: عرّف العقيد الحزب على أنه أداة من أدوات الديكتاتورية، فالحزب يتشكل من أشخاص تربطهم مصالح مشتركة إما فكرية أو قومية أو ثقافة واحدة أو عقيدة واحدة، وهؤلاء لا يمثلون المجتمع المتباين في الأفكار والعقائد والمصالح،

> **لقد حاول العقيد معمّر القذّافي أن يحوّل القارة الإفريقية إلى قارة اتّحادية كما في أوروبا، غير أن تلك المحاولة ربما كانت السبب في انقلاب العالم القوي عليه، فكانت له نظريته الخاصة به حاول من خلالها أن يكشف المستور من وراء الاشتراكية والديمقراطية في عالم دولي لا يهمه من الإنسانية غير مصالحه**

وفي النهاية هدف كل حزب هو السلطة، فهؤلاء يفرضون سلطتهم على الشعب تحت مسمى الحزب، ويبدأ الصراع بين الأحزاب على السلطة مضحية بمصالح الشعب من أجل تحقيق مصالح الحزب، وقد تصل إلى صراع مسلّح في بعض الأحيان، ولابدّ من تخوين الحزب المعارض للحزب الحاكم حتى يتسنى له الوصول للسلطة ونعته بالخيانة.

وفي الحقيقة هذا ما نراه في الواقع، خاصة في الدول المتخلفة التي تنجرّ وراء المصالح الحزبية الممثلة لبعض الأفكار والعقائد الفكرية، «إن المجلس النيابي للحزب الفائز هو مجلس الحزب وليس مجلس الشعب، فالحزب هو قبيلة العصر الحديث».

الطبقة: يرى العقيد أن الطبقة ليست إلا التقاء مصالح بين فئة محددة من الشعب، وبالتالي مثلها مثل أي حزب، وهي لا تمثل إلا مصلحتها ولا تمثل مصلحة الشعب الذي يتكون من فئات

متعددة حسب التقارب في المصالح، فسيادة طبقة ما على الطبقات الأخرى عن طريق محق الطبقات المنافسة لمصالحها، حتماً سيولد طبقة معارضة تتناحر مع الطبقة الحاكمة التي تتحوّل إلى طبقة دكتاتورية، مثلما عايش العالم ذلك في التجربة الشيوعية التي نادى بها ماركس ولينين، فتحولت الطبقة العاملة بعد القضاء على الطبقات الأخرى إلى طبقة متسلطة ودكتاتورية.

الاستفتاء: يرى العقيد أن المستفتين بقولهم نعم أو لا، هم لا يعبّرون عن رأيهم الحقيقي وراء كلمة نعم أو لا، ولا بدّ من تحديد السبب والتعليل الذي دفع المستفتي إلى قول كلمة نعم أو لا، وغالباً ما لا نجد حرف « لا « في الاستفتاء في العالم الثالث أو الدول الفقيرة، وإذا وُجد يكون الاتفاق مسبقاً ما بين قائله والفروع الأمنية، والغاية تعديل النتيجة من ١٠٠٪ إلى ٩٩,٩٩٪.

طرح الحل: يرى العقيد أنه طالما المشكل المستعصي في قضية الديمقراطية يكمن في أداة الحكم عبر صراع الأحزاب والطبقات، فلا بدّ إذاً من إيجاد الحل في إيجاد أداةٍ ليست حزبية ولا طبقية؛ أداةِ حكم الشعب برمته، بدون تمثيل أو نيابة عنه، فالحل يكون عن طريق الديمقراطية المباشرة المنظمة بواسطة سلطة الشعب المباشرة البعيدة عن الفوضى.

ينتقد العقيد الديمقراطية المباشرة التي أثبتت فشلها في العالم كونها ديمقراطية غير منظمة، ولا بدّ من إيجاد ديمقراطية مباشرة منظمة ضمن المجالس الشعبية التي تنبثق عنها لجان شعبية، وينبثق عن هذه اللجان المؤتمر العام للشعب ممثلاً بالأمانة العامة لمؤتمر الشعب العام.

إن الباحث في هذا الشأن سيجد أن هناك تقارباً بين الأفكار والأنظمة في شمال شرق سوريا (الإدارة الذاتية) وأفكار العقيد، ولكن هذا النوع من الأنظمة لا شكّ أنه يحتاج إلى شعبٍ واعٍ تحكمه الأخلاق بدل القوانين، وبعيدٍ كل البعد عن العصبية القبلية أوالطائفية أوالقومية.

المؤتمر الشعبي الأساسي (مؤتمر القاعدة):

هو عبارة عن تكتلات على مستوى مهني أوفكري أوعقائدي تتشكّل سنوياًعلى مستوى الحيّ أو القرية، وتطرح رؤيتها أو مطالبها عن طريق ممثّلين لها يتّخذون مكانهم في اللجان الشعبية على مستوى المدينة أو المقاطعة، وينقلون مطالب المجالس الأساسية إلى المؤتمر الشعبي العام عن طريق ممثلين للجان الشعبية.

وفي ذات الوقت؛ المجالس الشعبية الأساسية هي جهة رقابية على اللجان الشعبية التي تُعتبر بدورها جهة رقابية على المؤتمر الشعبي العام.

فإذا أمعنّا النظر في المجالس الشعبية الأساسية، سنجد أن العقيد غفل عن تحديد عدد الأعضاء في هذه المجالس وكيفية تشكيلها على التقسيمات الجغرافية في الدولة، ولم يحدد عدد أعضاء اللجان الشعبية وكيفية تشكيلها من أعضاء المجالس الأساسية، وكذلك كيفية تمثيل تلك اللجان في المؤتمر الشعبي العام.

ولا بد للمجتمع من التنويه إلى أن هذا النوع من النظام يحتاج إلى مجتمع متطور وواعٍ، وربما يعود سبب فشل العقيد في تطبيق أفكاره إلى تخلف المجتمع الليبي.

الشريعة: عرّفها العقيد على أنها «ثقافة المجتمع"، وحصرها في العرف والدين فقط، وحسب المفهوم العام للثقافة، فإن هذا التعريف أبتر وغير شامل لثقافة المجتمع، حيث جنح إلى اعتبارهما ـ أي العرف والدين ـ القوانين التي تحكم المجتمع، وهذا بعيد عن الواقع الحقيقي للثقافة التي تعتبر القوانين جزءاً من الثقافة العامة للمجتمع بما تحتويه من أعراف وتقاليد ودين، وذهب العقيد إلى أن الدستور الوضعي يمثل شريعة المجتمع، وبذلك اعتبر الدستور أساس الشريعة في المجتمع، والحقيقة

أن الدستور قد لا يمثل ثقافة المجتمع كلها كونه يتضمن أسلوب وطريقة نظام الحكم في المجتمع، وطريقة التعاطي ما بين إدارات المجتمع الممثلة في المجالس واللجان الشعبية، وقد يكون الدستور بعيداً كل البعد عن ثقافة المجتمع بما يحتويه من قوانين وضعية ومنقولة.

وحسب رؤية العقيد؛ لطالما كانت الحريات العامة تتشابه بين جميع المجتمعات، يجب أن تتساوى الشرائع بين المجتمعات والتي اعتبرها الدساتيرَ التي تمثل شريعة المجتمع، واعتبر أن الدساتير والقوانين الحالية في الدول الديكتاتورية توضع حسب مزاجية أداة الحكم، وبالتالي تتغير بتغيّر أدوات الحكم، ويرى أن الدساتير الحقيقية يجب أن تستند إلى القانون الطبيعي المتمثل في شريعة المجتمع (الدين والعرف)، ونحا العقيد إلى وجوب أن تتوافق الدساتير مع شريعة المجتمع التي اعتبرها القانون الطبيعي الذي يجب أن يحدّد الفارق بين الحق والباطل، وتحديد حقوق الفرد وواجباته، وبذلك اعتبر تلك الشريعة هي القوانين الطبيعية للعدالة الاجتماعية التي يجب أن تحكم تصرفات أفراد المجتمع.

والواقع أن مصطلح القانون الطبيعي أو قانون العدالة الاجتماعية هو مصطلح فضفاض ولا يمكن تحديد قواعد ثابتة تحكم وفقها المحاكم، وظهر ذلك من خلال التجربة التي سارت عليها الإدارة الذاتية في شمال شرق سوريا، وأحدث تطبيق القانون الطبيعي (قانون العدالة الاجتماعية) تبايناً في الأحكام الصادرة عن المحاكم، وقد تحكمها مزاجية القضاة في ظل انعدام قواعد ثابتة، فلا بدّ من تحديد قواعد ثابتة وفق القانون الطبيعي (قانون العدالة الاجتماعية)، وربما تم تدارك الأمر في شمال شرق سوريا بداية عن طريق لجان الصلح التي تُعتبر بوابة المحاكم.

يقول العقيد: «إن الدساتير الوضعية مليئة بالعقوبات المادية الموجهة ضد الإنسان، أما العرف فهو خالٍ تقريباً من العقوبات، والدين

> **عرّف العقيد الحزب على أنه أداة من أدوات الديكتاتورية، فالحزب يتشكل من أشخاص تربطهم مصالح مشتركة، وهؤلاء لا يمثلون المجتمع المتباين في الأفكار والعقائد والمصالح، وفي النهاية هدف كل حزب هو السلطة، فهؤلاء يفرضون سلطتهم على الشعب تحت مسمى الحزب، ويبدأ الصراع بين الأحزاب على السلطة مضحية بمصالح الشعب من أجل تحقيق مصالح الحزب**

احتواء للعرف، والعرف تعبير عن الحياة الطبيعية للشعوب، فإذاً؛ الدين المحتوي للعرف، هو تأكيد للقانون الطبيعي».

والحقيقة أن الدين لا يحتوي العرف دائماً، فقد يخالف العرفُ الدينَ، فظهور الناس قرب السواحل شبه عراة مخالف للدين، ولكنه بات عرفاً يُعمل به ولا يخالف الآداب العامة.

من يراقب سير المجتمع:

من الذي يحدد إن كان هناك انحراف اجتماعي أو لا؟ ترجع الرقابة للمجالس الشعبية واللجان، والحقيقة أن هذه الرقابة فيها نوع من الطوباوية، فمعظم الجرائم تتمّ في الخفاء والتستر، وبالتالي فهي بحاجة إلى أناس مختصين في العمل لمنع وقوع الجرائم والانحرافات الاجتماعية، وفرض العقوبة على مرتكبيها، وربما كان من الأجدر لو نهج العقيد إلى إيجاد رجال مختصين في الرقابة الاجتماعية وتشكيل محاكم شعبية تقوم بفرض العقوبات على مرتكبي المخالفات

انطلق العقيد من مقولة «لا نيابة عن الشعب، والتمثيل تدجيل»، والمجالس النيابية تزييف للديمقراطية، فالشعب يُساق إلى صناديق الانتخابات كما تُساق قطعان المواشي، فالمجالس النيابية قد تكون منتخبة عن طريق دوائر انتخابية، وقد يمثل العضو الآلاف من المواطنين وهو لا يرتبط مع منتخبيه بأية صلة سوى الدعاية الانتخابية التي تنحصر بين الأثرياء القادرين على البذخ

والانحرافات، كما هي عليه الحال في شمال شرق سوريا.

كيف يصحح المجتمع اتجاهه إذا انحرف عن شريعته؟

كان الجواب على هذا السؤال هو تصحيح الانحراف عن طريق المجالس واللجان بدون استخدام العنف، وربما ينطبق ذلك الذي يطرحه العقيد على الانحراف غير المضرّ بالآخرين مادياً، فالانحراف الذي يلحق الضرر بالآخرين يتطلب التعويض المادي عن الضرر، بالإضافة للعقوبة الرادعة.

الصحافة: الصحافة وسيلة تعبير للمجتمع، والفرد الذي يملك صحيفة هي صحيفته الخاصة وتعبّر عن وجهة نظره هو فقط، والادّعاء بأنها صحيفة للرأي العام هو ادّعاء باطل، لأنها تعبّر في الواقع عن وجهة نظر شخص، ولا يجوز ديمقراطياً أن يملك الفرد الطبيعي أية وسيلة نشر أو إعلام، ولكن من حقه أن يعبّر عن رأيه بأي وسيلة حتى لو كانت جنونية.

إن الصحافة الديمقراطية هي التي تصدرها لجنة شعبية مكوّنة من كل فئات المجتمع المختلفة، وإذا أصدر المهنيون الطبيون أي صحيفة، فلا يحقّ لها إلا أن تكون طبية بحتة، فالشخص الطبيعي يحق له أن يعبّر عن نفسه فقط.

إن عرض موضوع الصحافة وحلّ مشكلته فيه تخبّط بين طيات الحل، فما طرحه العقيد بعيد كل البعد عن معنى الصحافة وحرية التعبير عن الرأي، فمن الممكن أن يمتلك الفرد صحيفة تفتح أبوابها لجميع الناس ليطرحوا أفكارهم من خلالها للعالم بأسره، مع الحفاظ على حرية رأيهم كأفراد.

ويتنبأ العقيد بعصر الجماهير الحاكمة، فبالقدْر الذي يبشّر بحرية حقيقية للجماهير يُنبئ بالقدْر نفسه بمجيء عصر الفوضى.

هذه هي الديمقراطية الحقيقية من ناحية نظرية، أما من الناحية الواقعية فإن الأقوياء دائما يحكمون، أي أنّ الطرف الأقوى في المجتمع هو الذي يحكم.

نرى أنّ العقيد في نهاية المطاف يعتبر كل ما أورده أنه عبارة عن أفكار طوباوية يصعب تطبيقها في نهاية الأمر، فالتسلسل الذي تحدّث عنه في المجالس واللجان يحتاج إلى شعب واعٍ ومتطور تحكمه الأخلاق بدل القوانين التي ترتّب عقوبات على انحراف الشعب عن مسار شرعيته، وبالتالي فإنّ الفوضى هي المطاف الأخير لحكم الجماهير، والحقيقة أن أيّ تسلسل في الكون يحتاج إلى نظام، والنظام هو اللبنة الأولى على طريق التطور، وربما لا يعني النظامُ التطورَ المتراتب، فالنظام قد يتعرض لانتكاسات وسكون وركود، وحركة إلى الأمام أو الخلف، فالسكون لا يعني الفشل، كما أن الرجوع إلى نقطة البداية لا يعني الفشل في النظام، فالعودة بحدّ ذاتها نظام متطور.

الفصل الثاني

ـ حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية:

بدايةً طرح العقيد القذافي نظريته للحل الاقتصادي، فحاول أن يزاوج ما بين النظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية، فحاول أن يعقِد القران بين النظريتين لإنجاب نظريته الثالثة.

لنرَ كيف عالج العقيد القذافي المشكل الاقتصادي؟

يرى العقيد أنّه بالرغم من التطور الذي شهده العالم من تحقيق حقوق العاملين والإقرار بها، غير أنّ هذا التطور لم يمنح العامل حقّه وأبقى على العامل عبداً شبه محرَّر من خلال منحه بعض الحقوق، كالإجازات وتحديد ساعات العمل والضمان الاجتماعي والصحي، ومنع الفصل التعسفي، وظهر ذلك مع ظهور الأنظمة الاشتراكية التي تحدّ من الملكية الخاصة وتتجه إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج وأدواته، أي ملكية الدولة، وفي حقيقة الأمر تمّ حلّ بعض المشاكل الخاصة بالأجر، غير أنها لم تُحَلّ مشكلة العامل أو الشغّيل حلاً جذرياً، فالعامل ظلّ عبداً مأموراً سواء عند الدولة أو عند المُلّاك الأفراد، وسيبقى عبداً لطالما هو بحاجة للأجر الذي يتقاضاه من جرّاء ما يقدمه من جهد، فهو في الحقيقة يبيع جهده لربّ العمل سواء كانت الدولة أو الفرد المالك، فما يتقاضاه العامل من أجر عبارة عن إحسان يقدمه أصحاب المؤسسات للعاملين، ويرى العقيد أن الحلّ يكمن فيما يلي، فالعملية الإنتاجية لا تتحقق إلا بتوفر طرفين أو ثلاثة أطراف:

١ ـ وسائل الإنتاج ٢ ـ مواد الإنتاج ٣ ـ المنتج.

ولكل عنصر من هذه العناصر حصته الإنتاجية التي تتساوى مع الأطراف الأخرى، بالتالي يجب أن يُقسَّم العائد الإنتاجي على ثلاثة أطراف بالتساوي، وغير ذلك يُعتبر منافياً للمساواة، فالعامل يُعتبر طرفاً في هذه العملية وبالتالي له الثلث من المنتَج. وقد تكون العملية الإنتاجية ذات طرفين، كالفلاح والأرض، فيقسَّم المنتَج مناصفة، وهذه هي المساواة.

ولم ينسَ العقيد التنبيه على منع الاكتناز والاكتفاء بأخذ ما يلبي الحاجة فقط، ويرى أن تلك العملية الإنتاجية التي تحولت من البساطة إلى التعقيد، ليست إلا عملية تطور للعملية الإنتاجية البدائية الطبيعية التي كان الإنسان يسعى من ورائها الحصول على حاجته، ولا بدّ من العودة إلى العملية الإنتاجية الطبيعية، والابتعاد عن تحقيق الربح الذي يخلق تبايناً في المجتمع، ويجب الابتعاد عن نظام الأجور الذي يجعل العامل عبداً لدى المنشأة الإنتاجية سواء كانت خاصة أم عامة، فلا بدّ من تقسيم الإنتاج بين أطراف العملية الإنتاجية بالتساوي، فالمصنع المنتج للحديد يجب أن يقسِّم الإنتاج على ثلاثة أطراف: موادّ الإنتاج ووسائل الإنتاج والمنتج. وكذلك في العملية الإنتاجية الزراعية تقسم إلى قسمين: قسم للأرض وقسم للفلاح، وفيما لو أُدخِلت آلة إلى الإنتاج فالحصص تقسم إلى ثلاث.

وتحولت العملية الإنتاجية بفعل التطور العلمي إلى مكسب للإنسان الذي تحول من عامل عادي إلى مهندس وفني، وتدريجياً ستحل محل نقابة العاملين نقابة المهندسين، وبذلك يكون العالم قد حقق ما يسعى إليه من تسهيل العملية الإنتاجية وسيبقى الإنسان محور هذه العملية.

مرتكزات الحل:

١ ـ في الحاجة تكمن الحرية: إن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكّم في حاجته شخص آخر، فالحاجة تؤدّي إلى استعباد إنسان لإنسان آخر، وهو سبب الصراع، لذلك يرى العقيد أنّ الإنسان يجب أن يتجاوز مرحلة تحكّم الآخرين بحاجته عن طريق إنتاج الإنسان لكل ما يحتاجة من الطبيعة وحسب حاجته.

٢ـ المسكن (البيت لساكنه): وهو حاجة

> **ذهب العقيد إلى أنّ الدستور الوضعي يمثل شريعة المجتمع، وبذلك اعتبر الدستور أساس الشريعة في المجتمع، والحقيقة أنّ الدستور قد لا يمثل ثقافة المجتمع كلها كونه يتضمن أسلوب وطريقة نظام الحكم في المجتمع، وطريقة التعاطي ما بين إدارات المجتمع الممثلة في المجالس واللجان الشعبية، وقد يكون الدستور بعيداً كلّ البعد عن ثقافة المجتمع بما يحتويه من قوانين وضعيّة ومنقولة.**

ضرورية للفرد والأسرة، فلا بدّ أن يكون لكل أسرة مسكن حسب الحاجة، ويجب ألّا يزيد عن حاجتها، لمنع استغلال شخص آخر عن طريق التأجير وتحقيق ربح فائض من خلال استغلال حاجة شخص آخر، فلا يحق لأي طرف حتى لو كان هذا الطرف هو الدولة التحكم في حرية المسكن لأي فرد. ويبدو أن العقيد يرى أن الدولة المتمثلة بالمجالس الشعبية ملزمة بتوزيع المساكن على المواطنين، من خلال الفائض الإنتاجي الذي تحققه من المنتوج الوطني.

٣ ـ المعاش: لا يجوز أن يكون معاش أي فرد أجراً من أحد أو صدقة، فلا أجر في المجتمع الاشتراكي، بل ثمة شراكة، فالمعاش عبارة عن حصتك من الإنتاج تديره حسب إشباع حاجاتك، وبالتالي هو جزء من العملية الإنتاجية التي تديرها أنت، وهنا عاد العقيد إلى توزيع الفائض من الإنتاج على جميع الشعب واعتبره حصة كل فرد من الإنتاج الوطني، وكان العقيد يقوم بتوزيع مبلغ يقدر ب (٣٠٠٠) دولار لكل مواطن على أنه حصته من إنتاج النفط.

٤ ـ المركوب: في المجتمع الاشتراكي ممنوع تملّك المركوب بقصد الاستثمار والتأجير، فذلك يُعتبر تحكماً في حاجة الإنسان، فلا بد لكل شخص أن يكون له مركوبه الخاص به، وهنا يريد العقيد أن يحارب كل ما يهدف إلى تحقيق الربح الفائض على أنه رأسمال يُستثمر لغاية تحقيق الربح، ولن يتحقق هذا الربح إلا عن طريق استغلال الأفراد في المجتمع.

٥ ـ الأرض: الأرض ليست ملكاً لأحد، بل يحقّ لكل واحد استغلالها والانتفاع بها في حدود جهده الخاص، وفي حدود إشباع حاجاته، وغاية المجتمع الاشتراكي تكوين مجتمع سعيد، ولا تتحقق السعادة إلا بعدم استغلال أحد واستبعاد الغير.

فالإنسان يعمل لنفسه لإشباع حاجاته، وإذا عمل لصالح منشأة اشتراكية فهو شريك فيها، ولا يحق لأحد أن يعمل من أجل الاستحواذ على الربح، لأن الربح الزائد عن الحاجة هو حرمان شخص آخر من نصيبه، والادّخار الزائد عن الحاجة هو حاجة إنسان آخر من ثروات المجتمع تمّت سرقتها من قبل شخص آخر.

إن العمل بأجر هو عمل دون بواعث، وبالتالي هو إهمال تامّ في العمل، أمّا الشريك في الإنتاج فله باعث للعمل، وبالتالي يكون مخلصاً في عمله.

إن ناقشنا جميع هذه الأقوال للعقيد فسنجد فيها جانباً من الصواب، والدليل على ذلك أنّ القطاع العام في الدول الاشتراكية خاسر بامتياز، والسبب أنّ العامل بأجر ثابت ليس له دافع وباعث للعمل، فنجده مهمِلاً في عمله، ولكن إن كان شريكاً في العمل والإنتاج فسيكون له باعث على العمل، وبالتالي يتم تحقيق الربح الزائد عن الحاجة، وهذا ما يرفضه العقيد في فلسفته الاقتصادية، فندخل مرة أخرى في مداخل طوباوية لا يمكن الخروج منها، فالربح يبقى هو الغاية الثانية بعد إشباع الحاجات الخاصة بالفرد، وخاصة كلنا يعلم أنّ إشباع

الحاجات الإنسانية لا يمكن تداركها مطلقاً، فالذي يمتلك سيارة يرغب بامتلاك طيارة، والذي يمتلك طيارة يرغب بامتلاك يخت، وهكذا نجد أنّ حاجات الإنسان لا يمكن تداركها، وكل ما ذُكِر لا يمكن تحقيقة إلا عن طريق تحقيق الربح، فالربح هو وسيلة لتحقيق حاجات أخرى.

في الحقيقة وقع العقيد في مطبّ الربح بعد أن آب إلى مناقشة الباعث على العمل فقال: «أمّا الأفراد فلهم أن يدّخروا ما يشاؤون من حاجاتهم فقط، إذ ن الاكتناز فوق الحاجات هو أخيراً ملك لكل أفراد المجتمع". وقال: «إن المجدّين والحُذّاق ليس لهم حقّ في الاستيلاء على نصيب الغير نتيجة جهدهم وحذقهم، لكنّهم يستطيعون أن يستفيدوا من تلك المزايا في إشباع حاجاتهم والادّخار من تلك الحاجات".

لكن ماذا عساهم أن يفعلوا بتلك الحاجات المدّخَرة الزائدة عن حاجاتهم؟ فليس أمامهم سوى تصريف تلك الحاجات الزائدة وتحقيق دخل زائد عن حاجاتهم، وهو الربح الذي سيدفعهم إلى السعي من أجل الحصول على حاجات أخرى يرغبون بالحصول عليها، بالرغم من أنها قد لا تكون حاجة ضرورية بالنسبة لباقي الأفراد (الكماليات).

في الواقع إن ناقشنا جميع الأطروحات على مرّ التاريخ، التي تدور حول المساواة والحاجات نجد أنها ضربٌ من ضروب الخيال الفكري، فالمساواة بين الإنسان لا يمكن تداركها وتحقيقها طالما أن الطبيعة جعلت التباين بين الأفراد قانوناً كونياً، فمنهم الضعيف ومنهم القوي ومنهم الحذِق ومنهم الأبله، فالإنسان الكسول بطبيعته لا يمكن أن يتساوى مع الإنسان النشيط بطبيعته والذكي، فالأوّل يعمل بكسل والثاني يعمل بنشاط، الأوّل يجني الكثير والثاني يجني القليل، وبالتالي سيكون الثاني عالة على الأول، فتفقد المساوة طريقها، وربما لو طرِح موضوع العدالة بين الناس كان أفضل وأقرب للواقع من المساواة، فالعدالة تعني حصول الفرد على حاجاته التي تتناسب مع الجهد الذي يبذله، ولا يمكن أن يتساوى مع الفرد الذي وهبته الطبيعة قدرات أفضل، وبالتالي يحصل على حاجاته التي تتناسب مع قدراته، وربما يقول قائل: لا يوجد إنسان بدون قدرات، وهذه حقيقة، ولكن هناك من يرغب في تطوير قدراته ومن لا يرغب في تطويرها.

يطرح العقيد الحل بالمقولة التالية: «إنّ الحل هو إلغاء الربح، ولكن الربح هو المحرك للعملية الإنتاجية، إن العمل من أجل زيادة الربح هو الذي يؤدي إلى اختفاء الربح في النهاية». وفي الحقيقة عاد العقيد إلى البداية التي بدأ منها في مناقشة الربح الزائد عن الحاجة، على أنّه المحرك الرئيسي للعملية الإنتاجية، وجُلّ ما فهمناه من أطروحة العقيد هو أن يكون جميع الأفراد شركاء في العملية الإنتاجية، وفي هذه الأطروحة وجد العقيد نفسه أمام فئة تعمل تحت إمرته ولا يمكن أن تكون شريكة في العملية الإنتاجية، وهي فئة خدم المنازل، فهم لا يعملون في عملية إنتاجية ليجدوا أنفسهم شركاء فيها، لذلك نجد العقيد حارب مهنة العمل كخدم في المنازل، وطالب بمحاربة هذه المهنة "المنزل يخدمه أهله"، ثم عاد وقال في نهاية البحث: "أمّا حلّ الخدمة المنزلية فلا تكون بأجر أو بدون أجر، وإنما تكون بموظفين قابلين للترقية أثناء أداء وظيفتهم المنزلية، ولهم الضمانات الاجتماعية والمادية كأيّ موظف في خدمة عامة".

في الواقع كان عدد خدم العقيد وحرّاسه يصعب إحصاؤهم، ففي الحقيقة أنّ عمليات التنظير من السهل ابتذالها، لكن يجب على طارح الفكرة أن يعمل بها، وإلا تبقى ضرباً من ضروب الخيال الفكري.

خلاصة القول المطابق للواقع: لطالما أن الطبيعة الكونية تقوم على الاختلاف فلا يمكن أن تتحقق المساواة بين الأفراد.

> **يُعدّ كلُ ما أورده العقيد عبارة عن أفكار طوباوية يصعب تطبيقها، فالتسلسل الذي تحدّث عنه في المجالس واللجان يحتاج إلى شعب واعٍ ومتطور تحكمُه الأخلاق بدل القوانين التي ترتّب عقوبات على انحراف الشعب عن مسار شرعيته، وبالتالي فإنّ الفوضى هي المطاف الأخير لحكم الجماهير، والحقيقة أنّ أيّ تسلسل في الكون يحتاج إلى نظام، والنظام هو اللبنة الأولى على طريق التطور**

الفصل الثالث

الركن الاجتماعي: يبدأ العقيد هذا الركن بطرح الدافع الذي يجعل الإنسان يضحّي من أجل جماعة محددة بحدّ ذاتها، ويرى أن الدافع هو الرابط الذي يربطه مع هذه الجماعة وهو الرابط القومي. ويرى أن الرابط القومي هو المحرّك الأساس للتاريخ والثورات، فكلّ قومية تريد التخلص من سيطرة قومية أخرى والفوز باستقلالها، أي أنّ الحركات عبر التاريخ هي حركات الجماعة من أجل استقلالية نفسها، ويضرب لنا مثالاً على ذلك بأن الجماعة القومية هي عبارة عن رابط تجذب إليها أفرادها كالأجرام السماوية، فهي تجذب إليها كل ذرّة داخلة في تكوينها، وإذا حدث أي انفجار تتطاير هذه الذرّات وينعدم الجرم السماوي، وكذلك القوميات بعضها انمحق من التاريخ نتيجة التشتت الذي أصابها من جرّاء استعمارها واستعبادها من قبل قومية أخرى.

وكما أنه لكل جماعة قومية خاصة بها، كذلك لكل قومية دين خاص بها، أي معتقد، فلا بد من أن يكون لكل جماعة قومية وكذلك يجب أن يكون لكل قومية دينها الذي يُعتبر شريعة الجماعة، فيحصل الانسجام وتستقرّ حياة الجماعة وتقوى وتنمو نمواً طبيعياً.

في حقيقة الأمر ما ذهب إليه العقيد، يتعلق بحقبة تاريخية مرّت بها البشرية؛ هي بداية السبعينيات من القرن الماضي التي واكبت تاريخ طباعة هذا الكتاب؛ زمن حركات التحرر العالمية، ولكن العالم تخطى هذه المرحلة ودخل في مرحلة انهيار الدول القومية والتحول إلى الدول الوطنية حالياً، وأصبح الرابط الوطني هو الرابط الأساسي بدل الرابط القومي، ولم نعدْ نرى حركات تحرر قومية، وبتنا نرى حركات تحرر وطنية تسعى إلى الحصول على الحريات العامة والفردية متجاوزة الرابط القومي، ورويداً رويداً تتجه هذه الحركات باتجاه الرابط الإنساني على مستوى العالم، فموقف البرلمان الأوربي تجاه قضية الأكراد والأرمن، ليس فيه رابط سوى الرابط الإنساني، وتقديم المساعدات للدول المنكوبة ليس فيه رابط سوى الرابط الإنساني أيضاً، وإن كان هذا الرابط رابطاً مبطّناً بمصالح الحكومات الدولية، لكن يبقى الرابطُ الأساسيُّ الدافع لذلك هو رابط الإنسانية، وربما سيتحول إلى الهدف الأساسي في نهاية القرن الحالي، حينما تصل شعوب العالم إلى مستوى عالٍ من الرقي الأخلاقي، ويصبح هدف الإنسان الأساسي السعادة التي يطالب بها لنفسه ولغيره، فالإنسان السويّ لا يمكن أن يشعر بالسعادة إلا مع غيره.

الأسرة: إن المجتمعات التي يتهدّد فيها وجود الأسرة ووحدتها بسبب أي ظرف، هي مثل الحقل النباتي الذي يتهدد نباته بالانجراف أو العطش أو الحرق أو الذبول. يرى العقيد أن أساس المجتمع هو الأسرة، وبالتالي يجب الحفاظ عليها من التفكك، فالأسرة بالنسبة للفرد أهمّ من الدولة، لأنها مهدُه ومنشؤه ومظلته الاجتماعية، وإذا وصل المجتمع الإنساني إلى وجود الإنسان دون أسرة فسيصبح مجتمع صعاليك، مثله مثل النبات الصناعي.

كل ما ورد في هذا البحث هو حضّ العقيد الفرد على الحفاظ على الأسرة.

القبيلة: القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتيجة التوالد. فإذاً: القبيلة هي أسرة كبيرة والعالم هو الأمة بعد أن تشعّبت إلى أمم نتيجة التكاثر. إذاً العالم هو أمة كبيرة. والعلاقة التي تربط الأسرة هي التي تربط القبيلة. وهي التي تربط الأمة.

يرى العقيد أن المجتمع الدولي هو عبارة عن أمم تترابط بالقوميات التي تترابط بالقبيلة ثم الأسرة. ويشجع على الحفاظ على المجتمع كما أورده في تفاصيله من الأسرة فالقبيلة فالأمة فالمجتمع الدولي.

فالمجتمع الأسري أفضل اجتماعياً من المجتمع القبلي. والمجتمع القبلي أفضل اجتماعياً من المجتمع القومي. والمجتمع القومي أفضل من المجتمع الأممي من حيث الترابط والتراحم والتضامن والمنفعة.

نجد أن العقيد يريد من المجتمع الثبات والركون. وهذا ما يناقض التطور الاجتماعي الذي يقوم على أساس تحقيق المساواة وسيادة القانون. فالمجتمع الذي يحكمه القانون ويحمي مصالح أفراده ويؤمن له حاجياته. ليس بحاجة للرابط القبلي أوالقومي أوالأسري. وربما سيتخلى العالم عن رابط القومية والأمة في مرحلة المجتمع الدولي الذي يحكمه القانون الدولي. فالرابطان الأسري والقومي دائماً يأتيان من التخوّف والحاجة للقوة لدرء الخطر. ونجد أن التكتل العشائري يوجد حيث يضعف القانون. فتسود القوة والعصبية.

ويرى العقيد أن الحفاظ على رابط القبيلة له منافع.

فوائد القبيلة: القبيلة هي عبارة عن جهة رقابية على تصرفات الفرد المشينة. فوجودها يُعتبر رادعاً لبعض التصرّفات المشينة من قبل الفرد. وبالتالي القبيلة تمنح الفرد تربية خاصة أفضل ممّا تمنحه المدرسة الفرد من تربية.

> **يرى العقيد أنّ المجتمع الدولي عبارة عن أمم تترابط بالقوميات التي تترابط بالقبيلة ثم الأسرة، ويشجع على الحفاظ على المجتمع كما أورده في تفاصيله من الأسرة فالقبيلة فالأمة فالمجتمع الدولي، فالمجتمع الأسري أفضل اجتماعياً من المجتمع القبلي، والمجتمع القبلي أفضل اجتماعياً من المجتمع القومي، والمجتمع القومي أفضل من المجتمع الأممي من حيث الترابط والتراحم والتضامن والمنفعة.**

فالفرد يتشرّب أخلاق القبيلة منذ الصغر على عكس التربية والعلوم التي يتلقاها في المدرسة والتي تتلاشى تدريجياً كلّما كبر الفرد. لأنها رسمية وإجبارية.

ـ القبيلة مظلة اجتماعية طبيعية للضمان الاجتماعي. فهي توفر لأفرادها ديّة جماعية وغرامة جماعية وثأراً جماعياً ودفاعاً جماعياً؛ أي حماية اجتماعية.

في الحقيقة لقد تطرق صاحب النظرية إلى فوائد القبيلة وجنح عن مثالبها وسلبياتها في الثأر الأعمى والتعصّب والابتعاد عن القانون والعدالة. فالقبيلة ملزمة بالدفاع عن أفرادها سواء كان الفرد على حق أو على باطل. بالإضافة إلى الصراعات القبلية التي تثيرها بين بعضها البعض. إلى جانب التمسك بالعرف القبلي والابتعاد عن الحق. بالإضافة إلى أنّ شيخ القبيلة غالباً لا يمثل إلا مطامح قبيلته وبالتالي يؤدي إلى تفكك المجتمع بدل الترابط.

الأمة: الأمة هي مظلة سياسية قومية للفرد، والقبيلة هي إفساد القومية، فالولاء القبلي يضعف الولاء القومي.

إنّ الأمة في المجتمع الدولي هي مثل الأسرة في القبيلة، فكلما تناحرت عائلات القبيلة وتعصّبت لذاتها تهدّدت القبيلة.

تطرّق العقيد في سرد تكوين الأمة على المستوى الدولي، وهو سرد غير منطقي وبعيد عن الواقع التاريخي، فهو يُرجِع تكوين الأمة تارة إلى الدين وتارة إلى القومية، وتارة إلى تزايد عدد أفراد القبيلة حتى تحولت إلى أمة، وأنبأ العقيد أنّ الدول التي تتضمّن أكثر من أمة مصيرها التفكك، وجاء بأمثلة عن إمبراطوريات عدّة وأرجع السبب إلى طغيان الصراع القومي على الرابط الديني، ولم يبحث في الأسباب الأساسية، ولم يتطرق إلى بعض الدول التي تحتوي أكثر من أمة وما زالت تحافظ على وحدتها، وأكّد على أن الرابط القومي هو أقوى الروابط وهو سبب تفتت الدول المركّبة، على الرغم من أن الرابط القومي في بعض الدول تحوّل إلى رابط ثقافي فقط، وتجاوز الرابط العصبي في ظل الاحترام المتبادل لخصوصية كل قومية.

المرأة: نجد أنّ العقيد ولجَ في سرد مطوّل عن المرأة، فنجده يدخل في شرح عن المرأة وكأنه معلم يشرح لطلابه الصغار درساً: «المرأة إنسان والرجل إنسان، المرأة تأكل وتشرب كما يأكل الرجل ويشرب، المرأة تكره وتحب كما الرجل يكره ويحب، المرأة تحتاج إلى مركوب ومأكل ومشرب كما يحتاج الرجل إلى ذلك، المرأة تجوع وتعطش كما يجوع الرجل ويعطش».

والحديث للعقيد: «ولكن لماذا رجل ولماذا امرأة؟ فالمجتمع الإنساني ليس رجالاً وليس نساء، أي رجل وامرأة بالطبيعة، إذاً كلّ واحد ليس هو الآخر، هناك فرق طبيعي بين الرجل والمرأة، والدليل عليه وجود رجل وامرأة بالخليقة، لا بدّ من ظرف يعيشه كلّ واحد منهما ويؤدي دوراً مختلفاً، ولا بدّ من التعرف على الفروق الطبيعية بينهما".

ـ المرأة أنثى والرجل ذكر، المرأة تمرض كلّ شهر لكن الرجل لا يمرض كل شهر، المرأة تحمل وبالتالي تمرض لمدة تسعة أشهر، وتلازم مولودها سنتين من الرضاعة وتصبح مشلولة الحركة، والرجل لا يلد ولا يرضع، كذلك المرأة تلازم طفلها لتساعده في الوظائف البيولوجية، إذاً هذه المعطيات الطبيعية تكوّن فروقاً خلقية لا يمكن أن يتساوى فيها الرجل والمرأة، وبذلك يكون لكل واحد منهما دور مختلف في الحياة ووظيفة مختلفة، وهي وظيفة طبيعية ليست اختيارية وليست إجبارية.

إن الاستغناء عن دور المرأة الطبيعي في الأمومة: أي أن تحلّ دُور الحضانة محلّ الأم هو بداية الاستغناء عن المجتمع الإنساني وتحويله إلى مجتمع بيولوجي وإلى حياة صناعية، إن فصل الأطفال عن أمهاتهم ومن ثم وضعهم في دُور الحضانة، هو نفس العملية التي يتم فيها تحويل أفراخ الدجاج تماماً، إنها كمحطة تربية الدواجن، وحتى الدواجن تحتاج إلى الأمومة، لذلك تربيتها في محطات تشبه دور الحضانة ضد نموها الطبيعي، حتى لحومها أقرب إلى اللحم الصناعي منه إلى اللحم الطبيعي. إن النمو الطبيعي للأشياء هو النمو الحرّ، فلو خيّرنا الطفل بين دار الحضانة وأمه فإنه سيتجه إلى أمه بشكل طبيعي، فمن المنافي للإنسانية أن يُساق الأطفال إلى دار الحضانة قسراً، فالمرأة التي تتخلى عن دورها في الأمومة قد مورست عليها الدكتاتورية والظلم، إنّ العمل العضلي الذي يُفرض على المرأة قسراً هو عمل يخالف طبعها الجسدي، فالمرأة التي تمارس العمل البدني لا تقوم بذلك إلّا لأنّ المجتمع المادي القاسي وضعها في ظروف قاهرة دون علمها، إنّ المساواة بين الرجل والمرأة من ناحية العمل جور و ظلم لجمالها، فالرجل مارس دور القوي في الطبيعة والمرأة مارست الدور الرقيق الجميل وهي خُلقت هكذا، لكن الشرق ينظر اليها باعتبارها متاعاً، والغرب ينظر إليها باعتبارها ليست أنثى.

إنّ المرأة مثل الأزهار تماماً التي خُلقت لتجذب

إليها بذور اللقاح. وعمل المرأة في ذات عمل الرجل يطمس معالم أنوثتها.

وهكذا....

فالمسألة ليست أن تعمل المرأة أو لا تعمل، فهذا طرح مادي سخيف، فالعمل يجب أن يوفره المجتمع لكل أفراده القادرين عليه والمحتاجين له رجالاً ونساءً، ولكن أن يعمل كل فرد في المجال الذي يناسبه. ليست هناك فروق في الحقوق الإنسانية بين الرجل والمرأة، ولكن يجب ألّا تكون هناك مساواة فيما يقومون به من واجبات.

ـ كل ماورد أعلاه هو سرد من رأي العقيد في دور المرأة في المجتمع، ونترك التعليق للقارئ ليبدي رأيه فيما أورده من رأي وطرح.

الأقليات: الأقلية نوعان لا ثالث لهما؛ أقلية تنتمي لأمة وأقلية ليس لها أمة، وهذه ستتحول مع مرور التاريخ إلى أمّة لها حقوقها الاجتماعية، ومن الجَور المساس بهذه الحقوق.

هذا ما قاله العقيد عن الأقلية، ولم يورد غير ذلك، والواقع أن موضوع الأقليات موضوع شائك، وإن بحثنا فيه فسنجده موضوعاً متشعّباً بالرغم من أنّ التاريخ يورد مواقف مشرّفة للعقيد بخصوص دعم ثورات الأقليات في إفريقيا وآسيا، ولا ينبغي أن ننسى موقفه بخصوص الشعب الكردي وخاصة تصريحه العلني بوجه تركيا عن حقوق الشعب الكردي.

ختم العقيد بحثه بخصوص الأقلية بمقولة: "إنّ النظر إلى الأقلية على أنّها أقلية من الناحية السياسية والاقتصادية هو دكتاتورية وظلم».

التعليم: يرى العقيد أن فرض التعليم الإلزامي على الطلاب فوق المقاعد الدراسية هو نوع من أنواع الدكتاتورية، بل يجب أن يختار الفرد نوع العلم الذي يريد أن يتعلمه حسب رغبته وهوايته، إن فرض التعليم بالطريقة السائدة هو عبارة عن طمس المواهب للفرد، ويدعو إلى ثورة ثقافية عالمية لتكسير القيود المفروضة على الفرد، لتقدم المعرفة لكل إنسان حسب الطريقة التي يختارها.

الألحان والفنون: يدعو العقيد العالَمَ إلى ابتكار لغة للتفاهم على مستوى عالمي وهي لغة الفنون، سواء كان رسماً أولحناً، وبواسطة هذه اللغة يستطيع العالم أن ينقل أحاسيسه للغير سواء كان حزناً أوفرحاً، فلا بدّ للإنسانية أن تصل إلى مرحلة نقل الأحاسيس بشكل شفاف عبر لغة مشتركة بين البشر ككل.

الرياضة: "من غير المعقول أن تدخل الجماهير إلى معبد لتتفرج على مجموعة تصلي، ومن غير المعقول أن تدخل الجماهير إلى ملعب لتتفرج على لاعب أو لاعبين دون أن تمارس هذه الجماهير الرياضة".

يجد العقيد أن الرياضة ملك الشعب ويجب أن تُمارس من قبل الشعب بشكل جماعي أو فردي، فليس من حق أحد أو مجموعة احتكار الرياضة بفئة معينة وحرمان الشعب منها، فالنوادي الرياضية هي عبارة عن أدوات احتكار للرياضة، لذلك يجب أن تكون الرياضة في متناول كل فرد يرغب بها أو يمارسها، وينظر العقيد إلى بعض الأنواع من الرياضة على أنها أعمال وحشية، كالمصارعة، ويجب أن تُمنع هذه الأعمال الوحشية.

هكذا نكون قد عدنا من الإبحار في النظرية الثالثة للعقيد معمّر القذافي، فمرة وجدناها تلامس الواقع في طرحها ومرة كانت غريبة بعض الشيء عن الواقع وتجنح باتجاه الطوباوية، وفي بعض الفصول كانت بسيطة في طرحها إلى حدّ الذهول، لكن تبقى للعقيد نظريته التي أراد بها أن يقول للعالم إن كلّ ما تقومون به يتنافى مع الإنسانية وبعيد كل البعد عمّا تدّعونه من ديمقراطية، سواء كان العالم الاشتراكي أو الرأسمالي بفلسفتيه الماركسية والمثالية.

الدولة العميقة..... الدولة الحاكمة

خليل القاضي
لبنان

تصاعدت في السنوات العشر الأخيرة الأصوات بالحديث عن الدولة العميقة التي تتحكم في مفاصل الدولة العلنية، فالمفهوم العام التقليدي أنّ أيّ دولة في العالم لها ضوابط شرحها المشرعون والعاملين في القانون، وحدّدوا ملامحها ووظائف المؤسسات التي تقوم عليها، غير أنّه وبالتوازي ظهرت فكرة الدولة العميقة، أو الدول الحاكمة التي تتحكّم بمفاصل الدولة الظاهرة أو العلنية، وفي هذا السياق فسّر المؤرخ الأميركي؛ كريك كراندن، مفهوم الدولة العميقة ، بأنّها حكومة خفيّة تآمرية عميقة في أحشاء الدولة، تمثّلها مراكز قوى، أو سلطة دينية، أو اجتماعية مخفيّة عن الأعين، وإنّها تعمل ضدّ المصالح الوطنية، لتكبح تطور الدولة، وتجعلها أداة طيعة لتحقيق مصالحها، وتتحكّم بمصادر وثروات الدولة ، كما أنّها تتحكّم في تطوّر المجتمع، وغالباً ما تكون الدولة الظاهرة او العنية عاجزة أمام الدولة العميقة.

وفي سياق إعطاء مثال على الدولة العميقة نتحدث عن الدولة العميقة في تركيا، وتشير الدراسات والمعلومات أنّ الدولة العميقة في تركيا نشأت في أوائل عشرينيّات القرن العشرين مع بروز نجم مصطفى كمال أتاتورك حيث قام بتأسيس مجموعة سرية عرفت باسم «Derin Devlet» ومعناها الدولة العميقة» ووفق الوثائق تتألف هذه المجموعة من عدة مجموعات من الشرطة وضباط القوات المسلحة وبعضاً من رجال القضاء والبيروقراطيين ومجموعات أخرى، وتقوم هذه المجموعة بالقيام بأعمال سرية، والهدف منها المحافظة على علمانية الدولة التركية التي أنشأها كمال أتاتورك، وقمع أيّ أفكار أو حركات أو أحزاب أو أعضاء الحكومة التي من شأنها تهديد العلمانية.

كما برزت الدولة العميقة في الولايات المتحدة الأميركية مع إنشاء الوكالة المركزية للاستخبارات الأميركية، وبدا أنّ الدولة العميقة تتمثل في شبكات السلطة السياسية في واشنطن والسلطة الاقتصادية والمالية في وول ستريت، والتي تعمل على حماية مجموعة من شبكات المصالح المختلفة.

والجدير ذكره نشأت الدولة القومية الحديثة بعد معاهدة ويستفاليا للصلح عام ١٦٤٨، وكان هدف قيام هذا النموذج هو الحفاظ على القوميات والحدود ووضع أطر واضحة للعلاقات بين الدول وشعوبها، وإنهاء حالة الصراع التي كان أحد أسبابها وفق نظرة من أبرموا هذه المعاهدة هو وجود الامبراطوريات، وعدم وجود ترسيم واضح للحدود ممّا يؤدي إلى زيادة الصراعات بين الشعوب وأنظمة الحكم المختلفة في ذلك الوقت. إنّ الدولة القومية الحديثة ترتكز على مبادئ ومن أهمها مبدأ "السيادة"، وهذا المبدأ يعدّ من المبادئ المشكلة والرئيسية لفهم دور الدولة القومية، ففي إطار السيادة تمنح الدولة السلطة والحقّ المشروع في استخدام كلّ الوسائل للحفاظ على النظام العام في الدولة، وعليه هي لا تتحكم بالمؤسسات فقط ولكنها أيضا تتحكم في افراد الشعب والمقيمين في الدولة.

هذا ويرى بعض المراقبين أنّ «الدولة العميقة» هي «دولة داخل الدولة»، وتتحكّم بكل مفاصل الدولة من أعلى المؤسسات الى أدناها. ويقولون: **إن الدولة العميقة تتألف من الموظفين الحكوميين السابقين الكبار من المدنيين والعسكريين ورجال الأعمال، إضافةً الى مثقفين واختصاصيين.**

أرجنكون الدولة العميقة ... الدولة داخل الدولة أو الدولة الحاكمة

ولعلّ من أبرز الأمثلة على فكرة الدولة داخل الدولة؛ هي منظمة أرجنكون، فمن هي؟

تقول الأسطورة بأنّ «أرجنكون» هو واد عميق احتمى به من تبقّى من قبائل الأتراك في موطنهم الأصلي في وسط آسيا، بعد أن هاجمهم الصينيون فقتّلوهم وصلّبوهم، وبعد سنوات من الاختفاء والتكاثر، خرج الأتراك إلى العلن ليقيموا دولتهم الكبرى، وأصبح «أرجنكون» يمثّل للأتراك رمز الحفاظ على الهويّة واستمرار الجنس التركي.

وذهب البعض من كتاب التاريخ الى القول: إنّ تاريخ نشأة منظمة «أرجنكون» يعود إلى بدايات القرن العشرين، وأنها امتداد لجمعية الاتحاد والترقي التي أطاحت بالسلطان عبد الحميد، وقضت بعد ذلك على الخلافة سنة ١٩٢٤. ويذهب البعض الآخر الى القول: إنّ الاستخبارات الأميركية قد أسست هذه المنظمة في تركيا سنة ١٩٥٢، وعرفت فيما بعد باسم «الدولة العميقة»، وكان الهدف الأساسي لهذه المنظمة هو التحكم في قرارات قيادات الجيش، وصنّاع القرار، والمسؤولين السياسيين الكبار في مختلف مواقع السلطة والإدارة العامة في الدولة التركية.

«أرجنكون»، أو حكومة الظل أو الدولة العميقة كما يحلو للكاتب البريطاني الراحل روبرت فيسك أن يسمّيها، إنّها فكرة، إنّها قوّة، إنّها أدوات حكم، إنّها قوّة مضادّة، إنّها دولة داخل الدولة، وتشير التقديرات إلى أنّ أعضاء هذه المنظمة في تركيا قد بلغ أكثر من ٤٠ ألف شخص، و قد انتشروا في كلّ مفاصل الدولة، وأهمّها المؤسسة العسكرية، والقضاء، والإعلام، والتعليم؛ دون أن يعلم أحد عن حقيقة انتمائهم شيئاً، ويعتبر هؤلاء الذراع الضارب في «الدولة العميقة» داخل تركيا، وترمز كلمة «أرجنكون» -في الأساطير السياسية القديمة- إلى النزعة القومية التركية المتفانية في الدفاع عن هوية ونقاء العرق التركي.

في سنة ٢٠٠٣، أي بعد أشهر قليلة من وصول حكومة أردوغان إلى السلطة في كانون الأوّل (ديسمبر) ٢٠٠٢، تمّ اكتشاف خيوط مؤامرة كبرى لإسقاط الحكم عن طريق انقلاب عسكري، وقد تمكنت السلطات من اعتقال الكثير

من قيادات «الحكومة العميقة»، بالدلائل والوثائق التي لا يرتقي إليها الشكّ، وتمكنت السلطات أيضا من فكّ رموز العديد من الأحداث الغريبة والاغتيالات التي حدثت على مدى سنوات.

ولعل البعض قد سمع بمصطلح «الدولة العميقة» و لم يعط الأمر أهمية مع أن هذا المصطلح يعبر عن حالة لها أبعادها الخطيرة في المجتمع التركي و تناولها الكثيرون بالبحث والتدقيق دون أن ينتهي إلى نتيجة حاسمة خاصة في ظل ما تتميز بـــه هذه «الدولة العميقة» من أسرار و بحث دائم عن السرية و الصمت، وفي اختصار شديد رغم أنّ كلّ ما كتب في هذا الشأن لم يحدّد مفهوم «الدولة العميقة» فإنّ تركيا هي من بين دول قليلة في العالم لها هذه «الخاصية» الفريدة من نوعها، بحيث أنّ ما نراه في العلن من مؤسسات تشريعية وتنفيذية لا يمثل إلّا الواجهة، في حين أنّ الدولة تدار في الخفاء بواسطة «حكومة ظل» مكوّنة من المافيا، و مـــن العسكر، و من بعض قدماء السياسيين.

فعلى مرّ التاريخ كانت تركيا «مسرحاً» للعسكر و «للدولة العميقة» وكانت الطبقة السياسية الحاكمة هي التي تنفذ رغبات العسكر ومصالح «الدولة العميقة». تمثّل منظمة «أرجنكون» جزءاً هاماً، وكبيراً من «الدولة العميقة» وهي من يتهمها الجميع في تركيا بارتكاب الجرائم السياسية من اغتيالات وتصفيات حركات الرأي العام.

«المطرقة الثقيلة» هي الاسم الذي اشتهرت به محاكمة العصر في تركيا، والتي انتهت بالأحكام القاسية، إلّا أنّ محاكمة «أرجنكون» و «الدولة العميقة» تعود بدايتها إلى سنة ٢٠٠٨ حين اكتشف الرأي العام التركيّ جانباً خفيّاً من هوية أعضاء «الدولة العميقة» ومنظمة «أرجنكون» وعلى رأسهم جنرالات متقاعدون، ورتب كثيرة مختلفة من الجيش وبعض رجال الشرطة ورئيس جامعة إسطنبول، وبعض كبار الصحفيين، وغلاة المتطرّفين المتشبّثين بأفكار كمال أتاتورك.

شكّلت المحاكمة في حدّ ذاتها صدمة عنيفة للرأي العام التركي و للمؤسسة العسكرية التي كانت الحكم الفعلي من وراء الستار و الموجهة الحقيقية للسياسة الخارجية و الدفاعية والمنخرطة بالتمام و الكمال في الاستراتيجية الهجومية الأميركية في المنطقة التي تمثل حماية إسرائيل، و تحجيم الدور الروسي في المنطقة أولوية أولوياتها... فالصدمة كانت لأن الجيش التركي كان البعض يحيطه بهالة مبهرة من التقديس، ويعتبره الكثيرون الوريث الشرعي لفكر كمال أتاتورك، و حامي العلمانية، و الوصي على الخيار الجمهوري. غير أنّ البعض يدرك أنّ «المطرقة الثقيلة» ما كانت لتضرب ضربتها لولا صعود التيار الديني ذو الخلفية الإسلامية بقيادة حزب العدالة والتنمية الذي يقوده رجب طيب أردوغان في بدايات سنة ٢٠٠٣.

إلّا أنّ قضية «أرجنكون» تتميّز بالعديد من الخصائص المميّزة، وإحداها ظهور اسم ألكسندر دوجن زعيم ما يسمّى بالحركة اليورو-آسيويّة الدّوليّة الرّوسيّة، بوجود علاقة له بالمؤامرة التي خططت لها الدولة العميقة في تركيا والمتمثلة بالانقلاب على حكم أردوغان.

من هو هذا الرجل؟

ألكسندر دوجن هو دكتور في العلوم السّياسيّة، وهو معلّق متمكّن، ويقول البعض، بأنّه مختص، وذو تأثير في روسيا الرئيس فلاديمير بوتين الحديثة. منظّر معروف للفاشيّة في سنوات التّسعينيّات من القرن الماضي، ويطرح دوجن نفسه اليوم بأنّه «متطرّف وسطي» ومؤيّد متحمّس لسياسات روسيّة استبداديّة محلّيّة وخارجيّة مناهضة للغرب.

أرجنكون والقاعدة

هذا وكشفت الاستخبارات التركية عن حصولها على وثائق رسمية موثقة تفيد أن مجموعة من ضباط الجيش من عصابة «أرجنكون» كانت تخطّط للقيام بعملية انقلاب على الحكومة التركية في عام ٢٠٠٣، فيما يسمى بعملية «باليوز»، وتشير المعلومات إلى ظهور علاقة ظلّت خفية لسنوات بين الهجوم الذي أعلنت القاعدة مسؤوليتها عنه، و المتمثل باستهدف بنكHSBC في شهر تشرين الأول (أكتوبر) من عام ٢٠٠٣ وبين قضية «أرجنكون» التي قامت بعمليات عسكرية، ومحاولات انقلاب في تركيا على مدى سنوات عديدة.

وتكشف الوثائق والمعلومات أنّ هذه العلاقة الخفية تم إثباتها بدلائل واضحة تبيّن بشكل واضح استخدام «أرجنكون» عناصر القاعدة لتنفيذ مخططاتها في تركيا، فالدولة العميقة هي الدولة الحاكمة في تركيا.

التّطبيع بين العرب وإسرائيل..الجذور.. الدّوافع والأهداف

جميل رشيد

تمهيد:

يُعتبرُ التّطبيع مع إسرائيل، بكلّ أشكاله ومستوياته، إحدى القضايا الشّائكة والمعقّدة التي تواجهها كلّ من الأنظمة والشّعوب العربيّة منذ نشأة دولة إسرائيل وإلى يومنا هذا. وتختلف الآراء والمواقف منه، تبعاً للأنظمة ولموازين القوى بينها وبين إسرائيل، فضلاً عن المعادلات السياسيّة الإقليميّة والدّوليّة السائدة، والتي لها دور فاعل في الضغط باتّجاه عمليّة التّطبيع.

إلا أنّ ردود الفعل المجتمعيّة والشّعبيّة حيال التّطبيع رافضةٌ لأيّ نوعٍ من التّطبيع، وربّما يستمدّ هذا الرّفض المُطلق قوّته من الأسباب التّاريخيّة والدّينيّة التي صنعت خلافاً متأصّلاً بين اليهود والمسلمين على مدار قرون من الزّمن، وهي تُعبِّرُ عن المزاج الشّعبيّ والذّاكرة الجمعيّة للشعوب العربيّة والإسلاميّة، رغم المحاولات الحثيثة لزرع قيم السّلام والتّعايش المشترك بين جميع شعوب المنطقة، والبحث عن تقاطعات، من شأنها تهيئة الأرضيّة للعودة للثّقافة المشتركة للشعوب إبّان الفترات الذّهبيّة التي مرّت عبر حقب التّاريخ المختلفة.

في مبحثنا هذا، سنستعرضُ أهمّ الدّوافع لدى كلّ الأطراف الباحثة عن التّطبيع، حيث يُرجِعُها البعض إلى حاجة الأنظمة العربيّة إلى نوع من الاستقرار والانفتاح على إسرائيل، وأنّها أضحت «دولةً"، و»كياناً» معترفٌ بها، بحكم الأمر الواقع، ولا يمكننا تجاوزها وإلغاؤها، مستندين إلى مبدأ "الواقعيّة السياسيّة»، بعد استحالة نفي إسرائيل والقضاء عليها، أو رميها في البحر. كما ساد هذا المفهوم في ستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي.

وسنحاول قدر الإمكان البحث في أهداف كلا الطرفين من عمليّة التّطبيع، وتبيين المبرّرات المنطقيّة التي يُسوّقُ لها كلّ طرف، دون إغفال الجانب البراغماتي المتّسمِ بمصالح الأنظمة، وهل فعلاً عمليّة التّطبيع هدفها الوصول إلى عمليّة سلام شامل بين إسرائيل والدّول والشّعوب العربيّة؟ وسنحاول تقديم قراءة له على ضوء العمليّات التي أقدمت عليها عدد من الأنظمة العربيّة، وما جلبته من تغييرات.

كما سنتطرق، بالأدلّة والقرائن، إلى تجارب التّطبيع، وما أسفرت عنه من نتائج سلبيّة أو إيجابيّة، على كلّ المستويات، وهل تمّ تجاوز العقدة الكأداء بين إسرائيل والشّعوب العربيّة بمجرّد توقيع معاهدة سلام من قبل أحد الأنظمة العربيّة، وهل ساحات الرّفض الشّعبيّ ما زالت تمتلك أدواتها الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة في استمرارها في نبذ إسرائيل، وعدم قبولها بأيّ نوع من أنواع التّطبيع معها؟ ومادام أنّ التّجارب "التّطبيعيّة" قد خلقت شرخاً بين الأنظمة وشعوبها، كيف عبّرت الأخيرة عن رفضها للتطبيع، وهل جاءت بالنتيجة التي تتوخّاها منه، أم أنّها لازالت تصارعُ طواحين الهواء الدونكيشوتيّة؟

كما أنّ مستويات وأشكال التّطبيع، لها أهميّتُها في الدّراسة، وهي تمثّل بمجملها، مسائل خلافيّة عميقة بين الطرفين، طالما أنّ النظام الرّسميّ العربيّ سعى من خلاله إلى سبغ نوع من المشروعيّة على خطواته التّطبيعيّة، وعدم حصرها في الجانب السياسيّ المتضمّن الاعتراف وتبادل السّفراء، لنقلها إلى الجانب الاقتصاديّ والثّقافيّ والمجتمعيّ، من خلال وضع آليّات للتطبيع متمثّلة في الزّيارات المتبادلة بين أبناء المجتمعين الإسرائيليّ والعربيّ، وتنشيط حركة السياحة وما إلى ذلك.

إلا أنّ النقطة الرّئيسيّة في البحث تتمثّل في مواقف القوى والحركات السياسيّة من عمليّة التّطبيع مع إسرائيل، والتي لها أهميّة كبيرة في انتقال التّطبيع من مجرّد عمليّة اتّفاق بين أنظمة، إلى ترسيخه في بنية المجتمعات وتحوّله إلى ثقافة دائمة. وتنقسم الآراء والمواقف، بين رافضة لها جملة وتفصيلاً، معتبرةً إيّاها «خيانة» موضوعيّة وذاتيّة، لا تمثّل رغبات وطموحات شعوبها، بقدر ما تمثّل مصالح الأنظمة، منطلقة في ذلك من ثوابت قوميّة متشدّدة. في حين أنّ قوى اليسار العربيّ، تتبنّى هي الأخرى مواقف الحركات القوميّة، متذرّعة بأنّ التّطبيع بحدّ ذاته يُعدُّ تنازلاً للقوى الرّأسماليّة العالميّة في تثبيت أركانها في المنطقة عبر إسرائيل، وأنّ أيّ تطبيع معها، يُضعف الصراع مع الرّأسماليّة التي دخلت مرحلة العولمة. كما أنّ بعض القوى الإسلاميّة، وقفت في المنطقة الرّماديّة، رغم تبجّحها بمناهضة أيّ عمليّة تطبيع مع إسرائيل، معتبرةً أنّ الصراع مع إسرائيل أزليّ، غير محكوم بالظروف والشروط الآنيّة، طالما أنّه

يأخذ أبعاداً دينيّة. لكن التباينات في مواقفها ظهرت خلال أكثر من مناسبة، لتلعب سياسيّاً على قضيّة التّطبيع، وبشكل موارب. كما حصل مع حركة الإخوان المسلمين في مصر إبّان تطبيق اتّفاقيّة كامب ديفيد، أو من خلال مواقف حركة المقاومة الإسلاميّة الفلسطينيّة (حماس)، وكذلك ما قام به عددٌ من نوّاب جماعة الإخوان المسلمين في مجلس النوّاب الأردنيّ، ومنهم قياديٌّ إخوانيٌّ، هو حاليّاً نائب في "كتلة الإصلاح"، والذي التقى مع وفدٍ من الكنيست الإسرائيليّ خلال مؤتمر (الاتّحاد من أجل المتوسّط) في إيطاليا، لا بل تعدّت الأمور لالتقاط صور تذكاريّة مع الوفد الإسرائيليّ". فيما عقدت حركة حماس (الجناح الفلسطينيّ لحركة الإخوان المسلمين) عدّة لقاءات ومفاوضات مع الجانب الإسرائيليّ.

فيما أبدت التّيارات الليبراليّة العربيّة مواقف مشجّعة للتطبيع مع إسرائيل، معلّلة مواقفها بضرورة إنهاء الصراع في المنطقة بكلّ أشكاله وألوانه، والالتفات إلى مسائل التنمية والتعليم وبناء الدّولة الوطنيّة، التي طالما كانت ضحيّة هذا الصراع المزعوم الذي تتستّر خلفه الأنظمة العربيّة الاستبداديّة، حسب طرحها.

ولا تغفل الدّراسة آخر محاولات التّطبيع مع إسرائيل في الآونة الأخيرة، وسعي أنظمة أخرى إلى الإسراع في عمليّات التّطبيع، مثل الإمارات العربيّة المتّحدة ودولة البحرين والسّودان، لتكسر النمطيّة السّائدة في العالم العربيّ، وتحذو حذوها ربّما أنظمة أخرى.

في حين أنّ إلقاء الضوء على انعكاسات عمليّات التّطبيع على القضيّة الكُرديّة، بكلّ أبعادها، تشكّل الخُلاصة التي يمكن التوصّل إليها من خلال المُعطيات والنتائج، مع كشف التأثيرات وردود الفعل عليها على الصعيدين الرّسميّ والشّعبيّ، ومقارَنتها مع مواقف أخرى صدرت من مختلف الأطراف، حينما وجّهت تُهمٌ جزافاً إلى حركة التحرّر الوطنيّة الكردستانيّة، بمحاولة إقامة "إسرائيل ثانية" إن كان في شمال العراق أو في روج آفا "شمال سوريّا".

"تتبنّى قوى اليسار العربيّ، مواقف الحركات القوميّة، متذرّعة بأنّ التّطبيع بحدّ ذاته يُعدُّ تنازلاً للقوى الرّأسماليّة العالميّة في تثبيت أركانها في المنطقة عبر إسرائيل، وإنّ أيّ تطبيع معها، يُضعف الصراع مع الرّأسماليّة التي دخلت مرحلة العولمة. كما أنّ بعض القوى الإسلاميّة، وقفت في المنطقة الرّماديّة، رغم تبجّحها بمناهضة أيّ عمليّة تطبيع مع إسرائيل، معتبرةً أنّ الصراع مع إسرائيل أزليّ، غير محكوم بالظروف والشروط الآنيّة، طالما أنّه يأخذ أبعاداً دينيّة"

تعريف التَطبيع

يختلفُ تعريفُ التّطبيع، تِبعاً للمآرب والأهداف التي يتوخّاها منه كلّ طرف منها، فتجد من يُخضعه لمقصلة الإيديولوجيا التي يتبنّاها، دون القدرة على الفكاك من تأثيراتها وإسقاطاتها الفكريّة والسياسيّة، وبحصر المصطلح في الزّاوية الحرجة للمعنى، مطلقاً عليه مختلف التوصيفات المرتبطة بإيديولوجيّته، معتبراً ما عداها تعاريف خاطئة ومغلوطة، القصد منها تحريف المعنى وتحويره، دون تقديم أدنى قيمة معرفيّة أو جوهريّة له. ومعظم الحركات والأحزاب القوميّة واليساريّة تتبنّى هذا التعريف، منطلقة من نظريّتها القوميّة لتنعته بـ"الخيانة القوميّة»، وتُعدّهُ تنازلاً عن الثّوابت القوميّة في الحفاظ على تاريخ وجغرافيّة الوطن العربيّ وعدم التفريط بأيّ شبرٍ منه، تحت أيّة ظروف أو شروط كانت. في حين

زادت الحركات الإسلامويّة على ما سبق، بإصدار فتاوى دينيّة، لتصف أيّ عمليّة تطبيع مع إسرائيل بـ"الكفر" و" الخروج عن الملّة".

غير أنّ تعريف عمليّة التّطبيع، لغويّاً، وكما يذكر الكاتب الفلسطينيّ "معاذ العمودي" في مقالة له في موقع "نون بوست"، أنّه "في اللّغة تأتي لفظة تطبيع على وزن تفعيل، وهي تتّخذ شكل الدّوام لا خطوة واحدة عابرة سريعة أو غير سريعة".

فيما يَعرض الكاتب "نبيل السهلي" في مقالة له بعنوان "عندما توقف الشّعوب العربيّة عجلة التّطبيع مع إسرائيل"، تعريفاً لغويّاً آخراً للتطبيع، بقوله: **"التطبيع في اللّغة يعني العودة بالأشياء إلى سابق عهدها وطبيعتها"**، ويضيف أنّه "تمّ الترويج لمصطلح التّطبيع مع إسرائيل بعد انعقاد مؤتمر مدريد للسّلام في نهاية العام ١٩٩١».

كما عرّفته "حملة المقاطعة الدّوليّة لإسرائيل BDS" بأنّه "المشاركة في أيّ مشروع أو مبادرة أو نشاط، محلّيّ أو دوليّ، مصمّم خصيصاً للجمع (سواء بشكل مباشر أم غير مباشر) بين فلسطينيين (و/أو عرب) وإسرائيليّين (أفراداً كانوا أم مؤسّسات) ولا يهدف صراحة إلى مقاومة أو فضح الاحتلال وكلّ أشكال التمييز والاضطهاد الممارس على الشعب الفلسطينيّ".

وهذا التعريف الأخير، يفيد بأنّ التّطبيع هو "الاستسلام"، فيما الأوّل، يشير إلى أنّ التّطبيع عمليّة مستمرّة، لا تنتهي بمجرّد التوقيع على اتّفاقيّة بين دولتين، بل تتعدّاها لتنتقل إلى ترسيخ مفاهيم التّواصل البينيّ والتّلاقح الثّقافيّ، وصولاً إلى التشارك في البناء، ونبذ جميع الخلافات.

غير أنّ التّطبيع في جوهره، ومن حيث هو عمليّة طابعها البدئيّ سياسيّ، يفيد الانتقال من حالة العداوة والصراع، إلى بناء علاقات أبعد من السياسيّة والاقتصاديّة، لتصل إلى حدّ قبول الآخر وإمكانيّة التّعايش معه، في أجواء من السّلام الدائم، وهو ما تسعى إليه إسرائيل دائماً من خلال الاتّفاقيّات التي وقّعتها مع عدد من الدّول العربيّة. ويذهب عدد من الباحثين المختصّين في الصراع العربيّ – الإسرائيليّ للقول بأنّ دولاً عربيّة عديدة تسعى إلى إقامة سلام دائم مع إسرائيل وتطبيع علاقاتها معها، إلا أنّ إسرائيل ترفضها، نظراً لأنّ تلك الأنظمة لا تمثّل شعوبها، وإسرائيل ديدنها إقامة سلام مع الشّعوب وليس مع الأنظمة. فالتّطبيع لا انحياز فيه للشروط والإملاءات التي يفرضها هذا الطرف أو ذاك، ويأخذ معناه الحقيقيّ من خلال الديمومة في إقامة أفضل علاقات التّواصل، وإسقاط الأحكام الإيديولوجيّة والسياسيّة والدّينيّة المُسبقة، والانتقال إلى حالة التّكامل، لبناء جسور الثّقة المجتمعيّة بين الطرفين، بما يعزّز أواصر التّعاون بينهما.

عمليّة التّطبيع تاريخيّاً

تُفيد كُتُب التاريخ أنّ الرّسول (ص) مسك العصا من المنتصف، كما يُقال، خلال تعامله مع اليّهود والنصارى، على حدّ سواء. ويذكر كُتّابُ السيرة النّبويّة أنّ الرسول لم يُفرّق بينهم، بل دعاهم إلى الدّخول في الإسلام، أو البقاء على ديانتهم وممارسة طقوسهم، ولم يُكرِهُهم على دخول الإسلام، على عكس ما يروّج له عُلاةُ شيوخ وعلماء الدّين الإسلاميّ، بأنّ عليهم دفع الجزية، مع الحفاظ على ممتلكاتهم وتجارتهم. ويؤكّد باحثون آخرون أنّ الرّسول تعامل مع اليهود في العديد من الأحيان، خاصّة قبل نزول الرّسالة السّماويّة عليه، عندما كان يعمل في التّجارة بين شبه الجزيرة العربيّة وبلاد الشّام. ويذهب البعض بعيداً في وصف تلك العلاقة؛ ليؤكّد أنّ الرّسول كان يُحسِنُ معاملة اليهود ويزور مرضاهم، وأنّ اليهود كانوا يتقاضون أمام قُضاة المسلمين للفصل في نزاعاتهم ودعاواهم.

وفي إحدى القصص التي تروى عن الرّسول (ص)، أنّ الرّسول كان يَؤُمّ بجمعٍ من المسلمين في صلاة الظهر، وبعد أن فَرِغوا منها، مرّت جنّازة بجانبهم، فقال الرسول: "عليه رحمة الله"، فردّ

عليه أحد الصحابة بالقول: "يا رسول الله إنّه يهودي، ولا تجوز عليه الرّحمة!"، فردّ عليه الرّسول (ص): "أليست هي نفسٌ خَلَقَها الله؟!"، فقال الصحابيّ: «بلى»، فردَّ الرّسول: "إذاً تجوز أن تنزل عليه رحمة الله"، وبعدها نزلت الآية الكريمة: "وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين".

ودستور المدينة الذي طرحه الرّسول بعد استقراره في المدينة المنوّرة، واعتبارها مركز حكمٍ وإدارة له، إنّما ساوى فيه بين المسلمين واليهود والنصارى، فحافظ يهود بني "قينقاع والنضير وخيبر وقُريظة» على ديانتهم، في ظلّ ذاك الدّستور، السّاعي إلى بناء وتنظيم وتوطيد أسس دولة عربيّة متينة متكاملة الأركان، وفق شروط عصرها، معتمداً على كلّ الشرائح والقوميّات والأديان فيها.

وفي عهد عمر بن الخطّاب، التمَّ شمل اليهود والنصارى والمسلمين في أرض فلسطين، وحصل توافق بينهم، بعدما تمكّن بن الخطّاب من حلّ الخلاف المتعلّق بالمسجد الأقصى، حول أحقيّة أيّ دين فيه، فطرح ما يُسمّى "العُهدةَ العمريّة"، بأن سلّم مفاتيح بيت المقدس إلى عائلة مقدسيّة مسلمة، ولا تزال تلك العُهدة مستمرّة إلى اليوم.

يَعدُّ بعض الباحثين في الشؤون الإسلاميّة أنّ أولى خطوات التّطبيع في التّاريخ العربيّ والإسلاميّ، بدأت في عصر الرّسول وعلى يده، وما جرى بعدها، إنّما يُعدُّ انحرافاً عن الخطّ الإستراتيجيّ الذي وضعه الرّسول، أي أنّ ظاهرة التّطبيع ليس غريبة عن التّاريخ العربيّ، في حين يعتبر البعض أنّ التحوّلات التّاريخيّة الكبيرة التي طرأت على أوضاع اليهود والمسلمين فيما بعد، وإنشاء دولة إسرائيل في المنطقة وتهجير الفلسطينيّين من أراضيهم، خلق هُوّةً عميقة بينهم.

التدرّجُ التّاريخيُّ في تصاعد التباينات بين اليهود والعرب في المنطقة، مَردُّهُ مصالح السُّلطات الحاكمة. ففي الفترة التي تحوّل فيه الإسلام إلى دين «السُّلطة»، أي الملك يحكم بموجب ما يُشرّعُ له الإمام والعالم الدّينيّ، وصلت الخلافات إلى ذروتها، وانقطعت كلّ سُبُلِ التّواصل مع اليهود، بعد أن تمّ تكفيرهم.

"يختلفُ تعريفُ التّطبيع، تبعاً للمآرب والأهداف التي يتوخّاها منه كلّ طرف منها، فتجد من يُخضعه لمقصلة الإيديولوجيا التي يتبنّاها، دون القدرة على الفكاك من تأثيراتها وإسقاطاتها الفكريّة والسياسيّة، ويحصر المصطلح في الزّاوية الحرجة للمعنى، مطلقاً عليه مختلف التوصيفات المرتبطة بإيديولوجيّته، معتبراً ما عداها تعاريف خاطئة ومغلوطة، القصد منها تحريف المعنى وتحويره، دون تقديم أدنى قيمة معرفيّة أو جوهريّة له."

عاش اليهود بين ظهراني الدّولة الإسلاميّة، الأمويّة والعبّاسيّة، ومن ثمّ العثمانيّة، كأقليّات دينيّة في المدن الكبرى، وضمن أحياء خاصّة بهم، سُمّيت بـ"الغيتوهات"، وفُرِضَ نوع من الحصار الاقتصاديّ والسياسيّ عليهم، وحُرِّمَ عليهم ممارسة طقوسهم، إلّا ما ندر وفي سُرّيّة تامّة. غير أنّ نشاطهم لم يتوقف، حيث لم ينقطع تواصلهم مع اليهود في البلدان العربيّة والإسلاميّة، وكذلك في الدّول الأوروبيّة، وعملوا على لَمِّ شمل اليهود وإقامة وطن قوميّ لهم في فلسطين.

في الفترة التي تلت انهيار السلطنة العثمانيّة وظهور الدّول القوميّة العربيّة، تصاعدت نبرة العداء بين اليهود والعرب، ووصلت إلى ذروتها بعد صدور وعد بلفور عام ١٩١٧ بإقامة وطن قوميّ لليهود في فلسطين، حيث بدأت قوافل ومجموعات من يهود الخزر وأوروبا والمغرب العربيّ

> **دستور المدينة الذي طرحه الرّسول بعد استقراره في المدينة المنوّرة، واعتبارها مركز حكم وإدارة له، إنّما ساوى فيه بين المسلمين واليهود والنصارى، فحافظ يهود بني «قينقاع والنضير وخيبر وقريظة» على ديانتهم، في ظلّ ذاك الدّستور، السّاعي إلى بناء وتنظيم وتوطيد أسس دولة عربيّة متينة متكاملة الأركان، وفق شروط عصرها، معتمداً على كلّ الشرائح والقوميّات والأديان فيها**

وأفريقيا، تتوافد إلى أرض فلسطين، لتتوّج تلك الجهود التي بذلتها المنظّمة الصهيونيّة العالميّة وبريطانيا إلى إنشاء دولة إسرائيل في ١٥ مايو/ أيّار عام ١٩٤٨.

هنا شهد التّاريخ انقطاعاً في تدفّقه، وبرزت تناقضات دينيّة وإثنيّة عميقة، أفضت إلى ولادة صراع، يُعدُّ الأعنف والأكثر دمويّة ومأساويّة على مرّ العصور، ومازال مستمرّاً بتلك الحدّيّة إلى يومنا هذا.

الأهداف الإسرائيليّة من التّطبيع

بعد تأسيس دولة إسرائيل في وسط عربيّ، أعلنت جميع الدّول المحيطة بها، والتي تُسمّى "دول الطوق"، مصر، الأردن، سوريا، ولبنان، فرض حصار كامل عليها، والانتقال إلى حالة الرّفض لوجودها والاستعداد لإزالتها من الوجود، وخاصّة بالوسائل العسكريّة.

دعمت الدّول الغربيّة إسرائيل على كافّة المستويات، وخاصّة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث سعت الأخيرة إلى تعزيز وجود إسرائيل في منطقة الشرق الأوسط، دون الاعتماد على أيّ مساعدات من إقليمه، من خلال التّعاون المشترك، اقتصاديّاً وعسكريّاً وتقنيّاً، وأبرز مثال هو "وادي السيليكون" في "تل أبيب" الذي يُشبه إلى حدٍّ كبير وادي السيليكون في كاليفورنيا "Silicon Valley" في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ويُعتبر أكبر حقول الإنتاج للاقتصاد التّقني في العالم، حيث تدخل "رقائق السيليكون" في الصناعات الإلكترونيّة.

إلا أنّ إسرائيل تدرك جيّداً وجودها ضمن بيئة معادية لها من كلّ الجهات، فما فتئت تسعى إلى كسر هذا الطوق المفروض عليها، وبشتّى الوسائل. فمهما يكُن وقوف الدّول الغربيّة معها طوق نجاة بالنسبة لها، إلا أنّها تجد أنّ محيطها الحيويّ هو ضمن العالم العربيّ وفي منطقة الشرق الأوسط وليس في الغرب، وأنّها لا يمكن أن تنعم بالأمن والاستقرار كدولة وشعب؛ إلا بفكِّ عُقَد هذا الطوق والحصار. فالموقف الإسرائيليّ، على الأقل الرّسميّ، مبنيٌّ على براغماتيّة مفرطة في إبداء مقاربات انتهازيّة من قضيّة التّطبيع مع الدّول العربيّة، فهي تبحث عن شرعيّتها في محيطها، وتدرك جيّداً أنّه سيرتَدُّ عليها بمزيد من الاستقرار والهدوء، بعد عقود طويلة من الصراع والتوتّرات مع الدّول العربيّة.

يطرح باحثون إسرائيليّون أنّ المرحلة الرّاهنة المرحلة التي يَمُرُّ بها الصراع العربيّ الإسرائيليّ هي "انتقاليّة"، عبر التسويق لتدرّج مسألة "التطبيع"، بمعنى تحوّله من "صراع" إلى «نزاع»، ومن ثمّ إلى «خلافات»، والانتقال إلى التّعاون المشترك وتطبيع العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة والصحيّة ووو، وأنّها كفيلة بوضع نهاية للصراع. ويذكر الكاتب الفلسطينيّ "معاذ العمودي" أنّ «التّطبيع كان موجوداً سابقاً، فقبل قيام الاحتلال الإسرائيليّ كان هناك اتّفاق صهيونيّ مع السّعوديّين عُرِفَ باتّفاق "فيصل وايزمن"، وتوتّرت العلاقات تماماً في

عصر عبد الناصر والإخوان المسلمين، وقد أُطيح بالملك فاروق والسّنوسي وفي العراق الملك فيصل، وبعدها أصبحت العلاقات سُرّيّة بين "غولدمائير والملك حسين وبين المسيحيّين في لبنان والاحتلال الإسرائيليّ"، إلى أن جاءت كامب ديفيد وأوسلو".

وتنظر الأوساط البحثيّة الإستراتيجيّة الإسرائيليّة أنّ مجرّد التوقيع على اتّفاقيّة سلام بين إسرائيل ودولة عربيّة ما، لا يجلب لها السّلام الدّائم والاستقرار، في ظلّ رفض فئات وقطّاعات واسعة من الشّعوب العربيّة فكرة التّطبيع مع إسرائيل. وتطرح تلك المؤسّسات فكرة التّواصل الثّقافيّ كأساس لاستكمال عمليّة التّطبيع.

تتلخّص الأهداف الإسرائيليّة من وراء عمليّة التّطبيع مع الدّول العربيّة في عدد من المسائل الأساسيّة، وهي:

١– إنهاء حالة الصراع العسكريّ معها، لما يُشكّل ذلك من استنزاف لطاقات وإمكانات المجتمع الإسرائيليّ، الماديّة والبشريّة، وعدم قدرة إسرائيل على ضبط الأمن والاستقرار داخل دولتها، بعد مرور عقود على الصراع، ما يجعلها دولة مُهدَّدة من قبل محيطها، والسّلام الذي تَنشُدُهُ إسرائيل لا يأتي إلا عبر التّطبيع الشّامل مع الدّول العربيّة.

٢– نيل الاعتراف والشرعيّة التي تفتقدها في المنطقة، وهذا يساعدها على سعيها في طرح نفسها كنموذج رائد في المنطقة.

٣– الانتهاء من عُقدة الشعب الفلسطينيّ التي مازالت تلاحقها منذ تأسيسها، عبر البحث عن حلول مشتركة مع الدّول العربيّة التي طبّعت معها العلاقات، وإقناعها بأنّ القضيّة الفلسطينيّة هي مجرّد «نزاع»، ويمكن حلّه بالمفاوضات بين الطرفين، وعزلها عن محيطها العربيّ.

٤ – التمدّد اقتصاديّاً في المنطقة، والاستفادة من الثروات الهائلة فيها، النفط والغاز والمياه، وحاجة إسرائيل إلى مصادر الطّاقة. وقد طرح الرّئيس الإسرائيليّ الأسبق «شمعون بيريز» مشروع الشرق الأوسط الجديد، قبل أن تطرحه وزيرة الخارجيّة الأمريكيّة السّابقة "كونداليزا رايس" في تل أبيب. والمقوّمات التي استند إليها في طرحه لمشروعه، هي:

أ – الخبرة والإمكانات التكنولوجيّة لدى إسرائيل.

ب – الأموال والثّروة النفطيّة والغاز في دول الخليج العربيّ، كأهمّ مصادر للطّاقة والتمويل في الشرق الأوسط.

ج – يد عاملة مصريّة وسوريّة.

د – مياه تركيّة، عبر تزويد إسرائيل بمياه نهرَي دجلة والفرات، بشقّ أقنية عبر الأراضي السّوريّة والأردنيّة وإيصالها إلى إسرائيل.

هـ - اعتماد أسواق دول الشرق الأوسط كسوق رئيسيّة لتصريف المُنتجات، ما يُفضي إلى نوع من

التّكامل الاقتصاديّ بين دولها.

٥ – التّبادل الثّقافيّ مع شعوب المنطقة، بعد حالة النّفور التّام لكلّ ما هو مرتبط بإسرائيل، وتمرير الثّقافة الإسرائيليّة بشكل سلس ضمن البناء الثّقافيّ والحضاريّ في المنطقة، اعتماداً على إقامة النّدوات الفكريّة والثّقافيّة المشتركة والمهرجانات الثّقافيّة، وتبادل الزيارات الشخصيّة مع البلدان العربيّة.

٦ – القبول بدولة إسرائيل كإحدى دول المنطقة، وإشراكها معادلات الحلّ والتسوية أسوة بغيرها من الدّول العربيّة.

٧ – إسقاط المفاهيم العدائيّة المتشكّلة في العقل الجمعيّ لشعوب المنطقة، المتمثّلة بنسب كلّ ما هو سيء وشاذٍّ إلى اليهود، وبناء جسور وعلاقات التّعاون المشترك في كافّة المجالات.

٨ – تبادل الخبرات الأكاديميّة بين إسرائيل والدّول العربيّة، واستخدام التفوّق الإسرائيليّ في مجال العلوم والتكنولوجيا، وتوظيفه في خدمة عمليّة

> **عاش اليهود بين ظهراني الدّولة الإسلاميّة، الأمويّة والعبّاسيّة، ومن ثمّ العثمانيّة، كأقليّات دينيّة في المدن الكبرى، وضمن أحياء خاصّة بهم، سُمّيت بـ»الغيتوهات»، وفُرِضَ نوع من الحصار الاقتصاديّ والسياسيّ عليهم، وحُرِّمَ عليهم ممارسة طقوسهم، إلا ما ندر وفي سُرّيّة تامّة. غير أنّ نشاطهم لم يتوقّف، حيث لم ينقطع تواصلهم مع اليهود في البلدان العربيّة والإسلاميّة وكذلك في الدّول الأوروبيّة، وعملوا على لَمّ شمل اليهود وإقامة وطن قوميّ لهم فِي فلسطين**

التّطبيع.

٩ – الاستفادة من المعلومات التي توفّرها الممثّليّات الإسرائيليّة في كلّ دولة أقامت علاقات دبلوماسيّة مع إسرائيل، والتي تستهدف دولة إسرائيل، وإمكانيّة ردع أيّ اعتداء عليها، أي جمع المعلومات الاستخباراتيّة.

١٠ – بناء مشاريع اقتصاديّة وثقافية مشتركة، تُسهم في إزالة العوائق أمام التّطبيع، وإزالة حاجز الصدّ النفسيّ بين اليهود والمسلمين، والتشديد على أنّهم أصحاب ديانات سماويّة لا خلاف بينها، وأنّهم ينتمون لعرق واحد، ومحاربة لا ساميّة اليهود.

أهداف الدّول العربيّة من التّطبيع

خاضت الدّول العربيّة أربع حروب رئيسيّة مع إسرائيل في أعوام (١٩٤٨، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٨٢)، بهدف تحرير فلسطين، إلا أنّها في المحصّلة لم تُسفِر سوى عن إلحاق مزيد من الخسائر البشريّة والاقتصاديّة، وخلقت معها انكسارات معنويّة عميقة في الوجدان العربيّ، باستحالة التفوّق على إسرائيل في ظلّ موازين القوى العالميّة والدّعم اللا محدود لإسرائيل من قبل الدّول الغربيّة. ربّما يعتقد البعض أنّ حالة الهزيمة التي عاشها النظام الرّسميّ العربيّ، ظلّت محدودة التأثير على شعوبها، إلا أنّ هذا الأمر انعكس في تثبيط قدرة الشّعوب العربيّة في إدارة الصراع مع إسرائيل. ويرجع عدد من الباحثين العرب إلى أنّ حالة اليأس المسيطرة على الشّعوب العربيّة، مردُّها انعدام الحُرّيّات والدّيمقراطيّة في الدّول العربيّة، وسيطرة أنظمة ديكتاتوريّة شموليّة وأوليغارشيّة على مقاليد السُّلطة فيها، وأنّها لا تُعبِّر عن إرادة شعوبها في المواجهة مع إسرائيل.

إنّ فشل الأنظمة العربيّة في إدارة الصراع مع إسرائيل، هو أحد الأسباب الرّئيسيّة لقبولها بعمليّات التّطبيع معها. فبعد عقود من الحروب وحالة القطيعة واستنزاف الموارد البشريّة والماديّة لشعوبها، ورفعها شعارات "تحرير فلسطين وتدمير إسرائيل"، اتّجهت معظم الدّول العربيّة إلى المُهادنة مع إسرائيل والبدء بعمليّات التّطبيع، وهو ما يعتقد البعض أنّها محصّلة لحالة الانكسار والتفكّك التي يعيشها النظام الرّسميّ العربيّ، ولا تُعبّر بأيّ حال من الأحوال عن توجّهات شعوبها.

ترى الأنظمة العربيّة أنّ عمليّة التّطبيع مع إسرائيل، تفكّ عُزلتها الدّوليّة والإقليميّة، بعدما غدت إسرائيل لاعباً رئيسيّاً في السّاحتين الإقليميّة والدّوليّة، بحكم الدّعم الدّوليّ اللا محدود لها. ويمكن تلخيص أهداف الدّول العربيّة وراء عمليّة التّطبيع في النّقاط التّالية:

١ – إنهاء حالة الحرب المفتوحة مع إسرائيل، حيث أنّها تستنزف طاقات وإمكانات شعوبها، ويمكن توظيفها في مسائل التنمية وبناء دولها وفق أسس عصريّة حديثة، بدلاً من استخدامها في الحروب والنّزاعات التي أثبت التّاريخ عدم جدواها، واستحالة إلغاء دولة إسرائيل من الوجود.

٢ – الاستفادة من الخبرات الإسرائيليّة في المجال التكنولوجيّ، وفتح آفاق التّعاون مع مؤسّساتها العلميّة والأكاديميّة لتطوير إمكانات شعوبها على أسس علميّة متقدّمة.

٣ – تكثيف التّعاون الاقتصاديّ مع إسرائيل وفتح الحدود معها، وزيادة التّبادل التّجاريّ، بما يحقّق لها مستويات عالية من النّهوض الاقتصاديّ في مختلف القطّاعات الاقتصاديّة.

٤ – التّعاون الأمنيّ وحماية إسرائيل لأنظمتها من أيّ عدوان خارجيّ عليها، تَحَسُّباً للإطاحة بها داخليّاً، وهو ما تبحث عنه الأنظمة العربيّة لديمومة سلطتها، من خلال تكثيف التّعاون الاستخباراتيّ والعسكريّ، وهذا يُبرّر حاجة النظام الرّسميّ العربيّ للتّطبيع، فبعد انطلاق ما سُمّيَ انطلاق "ربيع ثورات الشّعوب» أو «الربيع العربيّ» في المنطقة، باتت أنظمة الحكم العربيّة تتعرّض لاهتزازات عنيفة، حتّى أنّ العديد منها سقطت، وبعضها ما تزال تعيش سَكَرات السقوط، فالصراعات الدّاخليّة التي تعيشها، تجعل إمكانيّة الاعتماد على إسرائيل في وأد أيّ معارضة لها، من أولويّات الأنظمة في التوجّه نحو التّطبيع مع إسرائيل، لتفاضله على عدم امتثالها لرغبات وطموحات شعوبها في التغيير.

٥ – القدرة على إقناع إسرائيل للانسحاب من الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام ١٩٦٧ من خلال المفاوضات والحوار، وإنشاء دولة فلسطينيّة، ووقف كافّة المشاريع الاستيطانيّة، مقابل منح إسرائيل السّلام الدّائم وفكّ عزلتها الإقليميّة.

٦ – تحقيق انفتاح أوسع مع العالم الخارجيّ، اعتماداً على القُدُرات الإسرائيليّة ولوبياتها في الغرب، والتي تلعب دوراً كبيراً في وضع ورسم سياسات واستراتيجيّات العديد من الدّول، وخاصّة الولايات المتّحدة الأمريكيّة وعدد من دول الاتّحاد الأوروبيّ، فدولة مثل السّودان، بحاجة إلى انفتاح على العالم ورفع العقوبات الاقتصاديّة التي فُرِضَت عليها إبّان حكم الإخوانيّ البشير، وتتطلّع القيادة السّودانيّة الحاليّة إلى أنّ التّطبيع مع إسرائيل هو البوّابة التي يمكن أن تعبر منها إلى إقامة علاقات متوازنة مع العالم الخارجيّ والعودة إلى الأسرة الدّوليّة كدولة فاعلة ونشطة.

٧ – قناعة الأنظمة العربيّة أنّ إسرائيل أصبحت دولة بحكم الأمر الواقع، ولا يمكنها تجاوز هذه الحقيقة في منطقة الشرق الأوسط، والواقعيّة السياسيّة تفترض الاعتراف بها وصولاً إلى التّطبيع الكامل.

٨ – وصول بعض الأنظمة العربيّة إلى حقيقة أنّ الغرب يُحابي إسرائيل عليها، وأنّها وعلى مرّ عقود من الصراع، تيقّنت أنّ الغرب لا يُغيّر مواقفه، ولا بُدَّ في النّهاية من الجلوس حول طاولة المفاوضات لوضع نهاية للصراع العربيّ – الإسرائيليّ.

٩ – قناعة بعض الأنظمة أنّ أصحاب القضيّة الرّئيسيّة في الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، أي الفلسطينيّين، شرعوا في فتح باب المفاوضات والتّطبيع مع إسرائيل، ما شجّع الآخرين للإسراع في عمليّات التّطبيع.

١٠ – إخضاع عمليّة التّطبيع إلى العمليّات الرّياضيّة في الرّبح والخسارة، وأنّ ما ستكسبه بعد التّطبيع أكثر ممّا ستخسره في استدامة الصراع.

جملة هذه العوامل، دفعت العديد من الأنظمة العربيّة إلى الشّروع في عمليّات التّطبيع مع إسرائيل، وبشكل منفرد، دون وجود إجماع عربيّ أو موقف مشترك حيال عمليّات التّطبيع التي شهدت في الآونة الأخيرة تسارعاً غير مسبوق، رُبَّما يمكن تفسيره في إطار التحوّلات الكبيرة والترتيبات الجديدة الجارية في منطقة الشرق الأوسط، وإدراك تلك الأنظمة أنّ رياح التغيير ستأتي عليها، فتداركت في اللّحظة المناسبة لتُقدِم على الدّخول في عمليّات التّطبيع.

مراحل عمليّة التّطبيع

يعتقد البعض أنّ عمليّة التّطبيع تبدأ

”تنظر الأوساط البحثيّة الاستراتيجيّة الإسرائيليّة أنّ مجرد التوقيع على اتّفاقيّة سلام بين إسرائيل ودولة عربيّة ما، لا يجلب لها السّلام الدّائم والاستقرار، في ظلّ رفض فئات وقطّاعات واسعة من الشّعوب العربيّة فكرة التّطبيع مع إسرائيل. وتطرح تلك المؤسّسات فكرة التّواصل الثّقافيّ كأساس لاستكمال عمليّة التّطبيع.“

بالسياسة وتنتهي بها أيضاً، إلا أنّ العديد من الباحثين والمهتّمين المختصّين بأمور وتفاصيل التّطبيع، يذهبون إلى القول بأنّ التّطبيع السياسيّ وإقامة العلاقات الدّبلوماسيّة، يُعَدُّ مدخلاً إلى المراحل والمستويات الأخرى من التّطبيع، ولكنّه لا يُشكّل أيّ جزء منها، وتليه مراحل أخرى أكثر أهميّة، مثل التّطبيع الاقتصاديّ والثّقافيّ والأكاديميّ وما إلى ذلك.

ويمكن تقسيم عملية التطبيع إلى المراحل التالية:

١- التّطبيع السياسيّ:

يعتبرُ البعض التّطبيع السياسيّ الخطوة الأولى في عمليّة التّطبيع بين أيّ دولتين متعاديتين، ويَمرُّ عبر التّوقيع على اتّفاقيّة سلام، ومن ثمّ إقامة العلاقات الدّبلوماسيّة وتَبادلٍ للسّفراء، بعد إنهاء حالة الحرب بينهما، واسترجاع حقوق الدّولتين لديهما، كما حصل في اتّفاقيّة كامب ديفيد التي وقّعتها مصر، حيث أعادت إسرائيل أراضي شبه جزيرة سيناء إلى سيادة الدّولة المصريّة.

وفي الأعراف الدّبلوماسيّة؛ لا يمكن التوصّل إلى أيّ اتّفاق أو توقيع معاهدة سلام بين طرفين، دون تقديم كلا الطرفين تنازلات عمّا تعتبرها ”ثوابت“ كانت فيما سبق من المسلّمات التي لا يمكن المساس بها أو تغييرها. إلا أنّه عند جلوس أعضاء الفريقين المتخاصمين وجهاً لوجه حول طاولة واحدة، وبحضور بعض الوسطاء، ضمن الغرف المغلقة، تغدو تلك المسلّمات مسائلَ تفاوضيّة وجدليّة قابلة للتغيير والتبديل، وفق شروط وظروف التّفاوض.

ويؤكّد الكاتب ”إبراهيم نصّار“ في مدوّنته: ”ما هو التّطبيع، لماذا يجب مقاومته بقوّة وما هو البديل؟“، أنّه: ”بدأ الحديث عن مفهوم التّطبيع مع توقيع اتّفاقيّات كامب ديفيد بين مصر و“إسرائيل“ عام ١٩٧٩، وهو يعني إقامة علاقات سياسيّة، اقتصاديّة، ثقافيّة واجتماعيّة وأكاديميّة طبيعيّة بين الدّول العربيّة و“إسرائيل“ قبل تحقيق السّلام العادل والشّامل، وبالتالي فإنّ التّطبيع مع ”إسرائيل“ هو قيام علاقات طبيعيّة في واقع وشروط غير طبيعيّة، ذلك أنّ بناء وتأسيس تلك العلاقات والبنى الطبيعيّة يَشترط أوّلاً وقبل أيّ شيء أن تصبح ”إسرائيل“ دولة طبيعيّة وأن تتصرّف تجاه مواطنيها كدولة طبيعيّة وأن تتخلّى عن عدوانيّتها واحتلالها وعنصريّتها.“

هذا التحليل يقودنا إلى حقيقة أنّ الدّول العربيّة غير رافضة للتطبيع مع إسرائيل، إلا أنّها تريد مقابله سلاماً دائماً وشاملاً. ولمسنا تغيّراً في مواقف ورؤى بعض النُّخب المثقّفة العربيّة التي بدأت تنظر إلى التّطبيع بشيء من الواقعيّة السياسيّة، وتخطّت ذهنيّة السبعينيّات الرّافضة بشكل مطلق أيّ تطبيع مع إسرائيل. وهذا يُلزِمُ الجانب الإسرائيليّ إبداء المزيد من المرونة والقبول بشروط الطرف الآخر، بالتخلّي عن عنجهيّتها المعهودة، وهذا ما قصده الكاتب في مدوّنته بالتشديد على تخلّي إسرائيل عن ”عدوانيّتها واحتلالها وعنصريّتها“.

غير أنّ معظم المثقّفين والسياسيّين العرب غير الرّافضين فكرة التّطبيع، يضعون مقوّمات أساسيّة لنجاح عمليّة التّطبيع، وتتلخّص في أربعة مفاهيم رئيسيّة، هي: «التّعايش، التّسامح، الحوار، الندّيّة". وهي آليّات التّطبيع التي لا يمكن دونها أن يكون التّطبيع فعلاً مُمارساً على الأرض، أو يحقّق شروطه الطبيعيّة.

٢- التّطبيع الثّقافيّ:

يعتبر التّطبيع الثّقافيّ من أهمّ المراحل، ويتوقّف عليه نجاح واستمراريّة المراحل التي تسبقها والتي تليها. إنّ التبادل الثّقافيّ والأدبيّ والمعرفيّ بين الشّعوب يُعدُّ نقطة الانطلاق نحو بناء حضاريّ مشترك. وعلى مرّ التّاريخ، تَلاقُحُ الثّقافات أنتج شعوباً متجانسة في الميول والآمال والطموحات، فخلقت معها مناخات اجتماعيّة مستقرّة، كانت سبباً في انتفاء النّزاعات والصراعات والأحقاد. وغالباً ما ساهم الدّين – في فترات معيّنة – في تقارب الثّقافات بين الشّعوب المختلفة في اللّغة والمنبت الثّقافيّ. وفي الحالة الإسرائيليّة – العربيّة، يَعتقد البعض أنّ الجذر التّاريخيّ المشترك للدّيانات الموسويّة والمسيحيّة والإسلاميّة، ربّما يمكن البناء عليه في إحداث خرق في جدار التزمّت المفروض بينهما، وإيجاد صيغة معقولة وواقعيّة في قبول الآخر المختلف، على اعتبار أن لا أحد يرفض وجود ديانة وعقيدة الآخر، على العكس تماماً، فالشّعبين اليهوديّ والعربيّ المسلم، عاشا قروناً طوال في كنف الدّولة الإسلاميّة مترامية الأطراف، دون أيّ تمييز، وخلقوا معاً بيئة وثقافة مشتركتَين، ساهمتا في توطيد الأمن والاستقرار في المنطقة.

غير أنّ غُلاةُ القوميّين في كلا الطرفين، الإسرائيليّين والعرب، يذهبون إلى حدّ إثارة كلّ المتناقضات التّاريخيّة والدّينيّة والقوميّة بين الشّعبين. فدُعاة القوميّة العربيّة، يعتبرون أنّ ما يفرّق الشّعبين أكثر ممّا يجمعهم، معتبرين أنّ إسرائيل كدولة بُنِيَتْ على فكرة الاستعلاء القوميّ للعنصر اليهوديّ على كلّ ما عداه من المكوّنات الأخرى «الإسرائيليّون شعب الله المختار"، وأنّها تعتمد على نظريّة توسعيّة في المنطقة، شعارها "من النيل إلى الفرات". ويرى الكاتب "هشام البستاني" في مقالة له بعنوان: "مقاومة التّطبيع" نشرت في جريدة الإخبار اللبنانيّة أنّ: "الجوهريّ في تعريف التّطبيع هو: الاعتراف بشرعيّة الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ المُسمّى «إسرائيل»، وشرعيّة مشروعه، وشرعيّة الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين، والتعاطي معها على أنّها جميعها أمرٌ طبيعيٌّ أو مسألة حُتّمها «الواقعيّة السياسيّة» أو أيّ مبرّر آخر. «إسرائيل» لكونها التشكّل الماديّ للاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ تمثّل ظلماً لا يمكن القبول به لمجرّد وجوده، حالها في ذلك كحال الموقف من أيّ نوع من أنواع الظلم كالعبوديّة والاستغلال وغيرهما، فكيف إن أضفنا إليها سلسلة طويلة من المذابح والاعتداءات، وارتباطاتها مع القوى الإمبرياليّة والاستعمار، ومحاولاتها في توسيع كيانها والهيمنة على محيطها، بل وأدائها دوراً مسانداً للأنظمة القمعيّة والدّيكتاتوريّة في العالم (جنوب أفريقيا، العديد من أنظمة دول أمريكا الوسطى والجنوبيّة، وغيرها)؟".

في حين يعتمد أصحاب النظريّة الصهيونيّة، اعتبار أرض فلسطين هي خاصّة ببني إسرائيل، ويَحقُّ لها طرد الفلسطينيّين منها وبناء دولة لشعبها عليها، معتبرين أنفسهم أوّل الشّعوب التي استوطنت في المنطقة، وبنوا فيها حضارة انتشرت في أرجاء المنطقة، وأنّ آثارها ما زالت باقية إلى اليوم، مستندين في ذلك إلى ما ورد في التوراة والتلمود، لتثبيت وجودهم في المنطقة.

إنّ هذه النّزعات القوميّة المحمّلة بالفكر التعصّبيّ الإنكاريّ، لا تُنتج في النهاية إلا أحقاداً وصراعات لا تنتهي، ومن الأجدى لشعوب المنطقة، البحث في أدوات التّواصل البينيّ المبنيّة على مدّ الجسور الثّقافيّة، وعدم القبول بنفي وجود الآخر، فهناك حقائق تاريخيّة وجغرافية يجب الرّكون إليها وقبولها، فلا أحد يستطيع نسفَ وجود شعب ساهم في بناء حضارة المنطقة طيلة قرون خلت، والرّغبويّة القوميّة بالتفوّق وإنكار وجود الآخر، أثبتت فشلها في أكثر من مكان، ليس في

إسرائيل والمنطقة العربيّة، بل في تركيّا وإيران، وقبلها في أوروبا التي عاشت صراعات دامية، إلى أن توصّل الوعي الجمعيّ الأوروبيّ إلى حقيقة أنّه لا يمكن الفصم بين التّواصل الحضاريّ للشّعوب بشكل إراديّ.

إنّ إقحام الإيديولوجيّة القوميّة في ثنايا التّطبيع، لا ينتج إلا تطبيعاً ثقافيّاً هشّاً سينكسر عند أوّل امتحان جدّي له. فمحاولة أيّ طرف فرض ثقافته القوميّة على الآخر، سيزيد من حدّة الصراع، وسيشعل النّزاعات ويؤجّجها. والحالات التي يتلمّسها العرب من المقاربات الإسرائيليّة، تصبُّ في هذه البوتقة، من خلال فرض الثّقافة النمطيّة الإسرائيليّة على الشّعوب العربيّة، عبر استخدام تفوّقها التكنولوجيّ والإعلاميّ، ومحاولة إنشاء ذهنيّة داخل المجتمعات العربيّة متوافقة مع الأهداف الإسرائيليّة كدولة. وسعت الدّول العربيّة طيلة عقود الصراع إلى محاولة التأثير على الشّارع الإسرائيليّ، عبر وسائل وأدوات مختلفة، الإعلام الموجّه والسينما والمسرح والأدب. ورغم فشل الجانبَين في تغيير الخصوصيّة الثّقافيّة والقوميّة لكلّ طرف، لا تزال بعض المؤسّسات والجهات تراهن على ذلك.

ويستعرض الكاتب "إبراهيم نصّار" في مدوّنته: "ما هو التّطبيع؟ لماذا يجب مقاومته بقوّة؟ وما هو البديل؟" ليظهر الأبعاد السلبيّة للتّطبيع، بالقول: إنّ التّطبيع الثّقافيّ يَطال "اللّغة، الوعي، الذّاكرة"، ويُسهِبُ في سرده بالقول بأنّ التّطبيع يعني "القبول بالمفردات والمقاربة الصهيونيّة الإيديولوجيّة، إعادة صياغة التّاريخ، إعادة صياغة مناهج التّعليم وشطب كلّ ما يُشير إلى الاحتلال، تغيير أسماء الأمكنة، الاستيلاء على التُّراث (أزياء، أكلات شعبيّة، رقص شعبيّ)، العبث بالآثار وسرقتها، إخفاء وتدمير كلّ آثار الجرائم التي أدّت إلى تدمير القرى والمدن والأحياء العربيّة، تغيير الخارطة التّاريخيّة لفلسطين".

ويورد الكاتبُ والباحثُ الفلسطينيّ في المركز الدّيمقراطيّ العربيّ "بكر أبو بكر"، بعض الاستثناءات في التّواصل الثّقافيّ مع شخصيّات ومفكّرين أو مؤسّسات إسرائيليّة تنحاز إلى الحقّ الفلسطينيّ موجودة على جانبي الخطّ الأخضر داخل إسرائيل، ويطلق عليهم اسم "أنصار فلسطين من اليهود في فلسطين وجمعيّاتهم الحقوقيّة"، ويورد أسماء بعض تلك الشخصيّات من أمثال "إيلان بابِه، شلومو ساند، عميرة هاس، لطيف دوري، وزئيف هرتزوغ".

٣- التَطبيع الإعلاميّ:

يحتلّ الإعلام مكانة كبيرة في عالمنا المعاصر، لما له من تأثير مباشر على أنماط تفكير المجتمعات وذهنيّاتها، فهو يدخل بكلّ سهولة إلى جميع البيوت، دون رقيب أو حسيب، وليس كما كان في السابق، حيث كانت الأنظمة والسُّلطات تضع ضوابط وروادع أمام دخول الصحف والمجلّات ووصول البثّ الإذاعيّ والتلفزيونيّ إلى مناطق مختلفة. والتطوّر التكنولوجيّ الذي شهده القرن الحالي ووصول خدمة «الإنترنت» إلى مختلف أصقاع العالم، جعل العالم كلّه قرية كونيّة صغيرة، ولم تَعُد عين الرّقيب ومقصّه قادرة على التحكّم في إدخال المعلومة التي تُبثُّ عبر الأثير، وبات معها المواطن في أيّ دولة قادر على التّفاعل مع أيّ حدث كان وإبداء رأيه فيه. غير أنّ المراكز الإعلاميّة المتخصّصة والتي لها باع طويل في صناعة الإعلام، مازالت تُمسِكُ بتلابيب التوجيه الإعلاميّ، وجذب انتباه المستمع أو المشاهد إلى حدث ما تريد إشغال الرأي العام به، حيث يُشرف على إعداد نشرات الأخبار والبرامج الإعلاميّة المختلفة وصناعة الأفلام السينمائيّة، خبراء في علم النفس والاجتماع وضبّاط استخبارات متخصّصين في الإعلام، لديهم المقدرة في التحكّم حتّى في الذّائقة الفنيّة لمتابعيها، وأحياناً تفتعل حدثاً ما لجذب اهتمامهم وصرف أنظارهم عمّا يحيق بأوضاعهم وأوطانهم من أحداث.

الحرب الإعلاميّة بين إسرائيل والأنظمة العربيّة منذ نشأة دولة إسرائيل إلى الآن، كانت دون هوادة، سعى كلّ طرف إلى التأثير على مواطن الآخر، عبر سلسلة طويلة من المؤثّرات الإعلاميّة، وإظهار العدو بصفة سلبيّة دائماً، ورغم أنّ الغلبة

كانت لإسرائيل، نتيجة امتلاكها القُدُرات الفنيّة والتكنولوجيّة المتطوّرة، إلّا أنّ العالم العربيّ، ومنذ تأسيس أوّل إذاعة عربيّة في أواخر أربعينات القرن الماضي «إذاعة صوت العرب التي كانت تُبَثُّ من القاهرة»، لم يتوانَ هو الآخر عن تشويه سمعة إسرائيل في الدّاخل والخارج، حتّى تكونت لدى المواطن العربيّ صورة مقيتة للإسرائيليّ، وأنه «يجب قتلهم وسحلهم ورميهم في البحر». فيما دأبت إسرائيل إلى نعت العرب بالتخلّف وعدم قدرتهم على مواكبة الحضارة، وكشف مَواطِن الضعف التي تعتري الأنظمة العربيّة، فضلاً عن تأليف برامج توجيهيّة غايتها إثارة المواطن العربيّ ولفت انتباهه عن قضاياه المصيريّة وإشغاله بالأمور الثّانويّة.

ألقى استمرار الحرب الإعلاميّة على وتيرتها بظلالها على انعدام إمكانيّة أيّ تعاون بين إسرائيل والأنظمة العربيّة. وفي بداية القرن الحالي، حدث اختراق في أكثر من دولة عربيّة، حيث استقبلت عدّة قنوات فضائيّة عربيّة، وخاصّة الخليجيّة منها، محلّلين سياسيّين وخبراء إسرائيليّين، ليتحدّثوا عبرها إلى المواطن العربيّ، ويوصلوا رسالتهم إلى العالم العربيّ. حيث كان لقناة «الجزيرة» القطريّة السبق في استضافة المستوطن الإسرائيليّ المتطرّف «مردخاي كويدار» في برنامج الاتّجاه المعاكس.

إنّ التّطبيع الإعلاميّ والثّقافيّ ربّما يحتاج إلى وقت أطول كي يغدو واقعاً فعليّاً، من خلال وقف الحرب الإعلاميّة الموجّهة من قبل كلا الطرفين، والانتقال إلى تبادل الخبرات، والبدء ببثّ البرامج التي من شأنها زرع الثّقة بينهما، ونشر ثقافة السّلام والتّسامح الدّينيّ. فجارب التّطبيع المُعاشة بعد التّطبيع السياسيّ والاقتصاديّ، فشلت في ردم الهُوّةِ السحيقة بين الطرفين، رغم المحاولات الحثيثة من الجانبين في تحويل التّطبيع إلى تطبيع «شعبيّ»، واستخدام القوّة النّاعمة في جعل التّعاون الإعلاميّ أمراً اعتياديّاً يسهُل استساغته وقبوله.

٤ – التّطبيع الاقتصاديّ:

إنّ فشل الأنظمة العربيّة في إدارة الصراع مع إسرائيل، هو أحد الأسباب الرّئيسيّة لقبولها بعمليّات التّطبيع معها. فبعد عقود من الحروب وحالة القطيعة واستنزاف الموارد البشريّة والماديّة لشعوبها، ورفعها شعارات «تحرير فلسطين وتدمير إسرائيل»، اتّجهت معظم الدّول العربيّة إلى المهادنة مع إسرائيل والبدء بعمليّات التّطبيع، وهو ما يعتقد البعض أنّها محصّلة لحالة الانكسار والتفكّك التي يعيشها النّظام الرّسميّ العربيّ، ولا تُعبّر بأيّ حال من الأحوال عن توجّهات شعوبها.

يأتي التّطبيع الاقتصاديّ في المرتبة الثانيّة بعد التّطبيع السياسيّ، من حيث أهميّة الاقتصاد في عالمنا المعاصر ودوره في تحديد مصير الدّول والشّعوب. وكما أنّه لا يمكن فصل السياسة عن الاقتصاد، كذلك لا اقتصاد دون سياسة، ولا سياسة دون اقتصاد.

فالمشروع الذي طرحه الرّئيس الإسرائيليّ الأسبق «شمعون بيريز»، وأتينا على ذكره أعلاه، يُعبِّرُ عن حقيقة التّطبيع الاقتصاديّ الذي تسعى إسرائيل لتحقيقه في المنطقة، استناداً إلى قوّتها الاقتصاديّة.

ويرى مفكّرون اقتصاديّون عرب أنّ الغرض من المشروع، هو إلحاق اقتصاديّات الدّول العربيّة بالاقتصاد الإسرائيليّ، عبر فتح الأسواق العربيّة أمام تدفّق البضائع الإسرائيليّة، لتُزاحم البضائع المصنّعة في الدّول العربيّة، ولتقضي بذلك على فكرة «التّكامل الاقتصاديّ العربيّ»، وتُحيّد استخدام الثروات العربيّة، وخاصّة النفط، في عمليّة التنمية وكأداة فاعلة في الصراع العربيّ –

الإسرائيليّ.

ويورد الكاتب الفلسطينيّ «نبيل السهلي» إحصائيّات حول خسارة إسرائيل جرّاء المقاطعة العربيّة لها، ويشير إلى أنّ «مراكز البحث الإسرائيليّة المختلفة تؤكّد أنّ خسائر إسرائيل جرّاء المقاطعة العربيّة يصل إلى نحو مليار دولار سنويّاً، أي أنّ الاقتصاد الإسرائيليّ تكبّد خسائر متراكمة وصلت إلى نحو (٧٢) مليار دولار في الفترة (١٩٤٨-٢٠٢٠)». ويضيف «إلا أنّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة قد ساهمت في التعويض عن الخسائر المحتملة لإسرائيل جرّاء المقاطعة العربيّة لها، وذلك عبر المساعدات السنويّة السخيّة لها، حيث تجاوزت ثلاث مليارات دولار سنويّاً خلال العقد الأخير».

وتبرز القضيّة الأساسيّة الشائكة لدى إسرائيل في إمدادها بمواد الطّاقة اللّازمة لتدوير عجلة الصناعة لديها، حيث دأبت إسرائيل إلى التزوّد بالنفط العربيّ بطريقة موارية، عبر إقحام شركات وهميّة، أمريكيّة وأوروبيّة، في عمليّة شراء النّفط العربيّ، ومن ثمّ إرساله إلى إسرائيل، وهو ما منح الحجّة القانونيّة للأنظمة العربيّة في استمرار تدفّق النّفط إلى إسرائيل، لتغلق الأبواب على كلّ المعارضين لبيع النّفط إلى إسرائيل. وطفت قضيّة تزويد إسرائيل بالغاز المصريّ في السنوات المنصرمة، كإحدى المسائل التي تحوّلت إلى قضيّة رأي عام، وانكشف الغطاء عن الصفقات التي أبرمها النظام المصريّ السّابق (نظام حسني مبارك) مع إسرائيل، في بيع الغاز المصريّ لها بأقلّ من أسعار السّوق الدّوليّة للمتر المكعب، إلا أنّه رغم ذلك، تمّت تسوية القضيّة بشكل هادئ، وعاد الغاز ليتدفّق إلى إسرائيل ثانية.

إنّ حاجة الدّول العربيّة إلى تطوير صناعاتها، تحتاج إلى خبرات كبيرة، وهو ما تمتلكه إسرائيل. وإذا ما تمّ التّطبيع الاقتصاديّ الكامل، حسب المدافعين عن فكرة التّطبيع؛ يمكن أن تزوّد إسرائيل الدّول العربيّة بالتكنولوجيّات الصناعيّة الحديثة، وهو ما يُعدُّ حكراً لدى الأولى، بينما يُعدُّ مطلباً هامّاً للثانية لدفعها نحو التّطبيع الاقتصاديّ مع إسرائيل. وتتشعّب التّداخلات والتّعاملات الاقتصاديّة، بحكم تنوّع مصادر الاقتصاد وفروعه التي تشمل الصناعة والزّراعة والتّجارة. وتتطلّع إسرائيل إلى رفع حجم التّبادل التّجاريّ مع الدّول العربيّة التي طبّعت العلاقات معها إلى مستويات غير مسبوقة. فتنوّع الثروات السطحيّة والباطنيّة لدى الدّول العربيّة، يجعلها مصدر جذب للاستثمارات الإسرائيليّة، مثلما يدّعي أنصار التّطبيع، وهو ما لم ينعكس على الأرض إلى الآن، على الأقلّ مع الدّول التي أقامت علاقات سياسيّة واقتصاديّة معها.

يبقى التّطبيع الاقتصاديّ بين الدّول العربيّة وإسرائيل، مرهوناً بالتّطبيع السياسيّ، وقد يحتاج إلى فترة زمنيّة أطول من المتوقّع لدخوله حيّز التنفيذ، هذا في حال وجود بيئة ومناخ اجتماعيّ وثقافيّ غير رافض للتطبيع، وهو لا يزال في حكم التخطيط المستقبليّ.

هناك أساليب وطرق أخرى للتطبيع، مثل التّطبيع الأكاديميّ، وينحصر في إقامة علاقات طبيعيّة علميّة وأكاديميّة بين الجامعات والمعاهد الأكاديميّة العربيّة ونظيراتها الإسرائيليّة، وهو لم يحصل إلى الآن بين إسرائيل والدّول العربيّة التي وقّعت اتّفاقيّات سلام مع إسرائيل. كذلك يأتي التّطبيع الاجتماعيّ ضمن أولويّات الطرفين، ويتمثّل في بناء علاقات بين الشّعب الإسرائيليّ والشّعوب العربيّة، مثل إقامة الأنشطة الرّياضيّة المشتركة، المهرجانات الفنيّة، تشجيع السياحة، بما فيها السياحة الدّينيّة، أي زيارة المعابد والأمكنة الدّينيّة. وفي هذا الخصوص دأبت إسرائيل إلى استغلال ظاهرة السياحة بشكل سيء، عبر محاولتها سرقة آثار العديد من الدّول، وظهرت ردود فعل شعبيّة عليها، مثلما حصل في مصر أثناء زيارة وفد سياحيّ إسرائيليّ لمعبد يهوديّ في سيناء في ثمانينيات القرن الماضي، وتبيّن أنّ المنطقة عسكريّة وممنوع الدّخول إليها، إلا أنّ السيّاح الإسرائيليّين بدؤوا بالتقاط صور الموقع العسكريّ، ما اضطر حرّاس الموقع إلى إطلاق النّار عليهم – سليمان خاطر هو الجنديّ المصريّ الذي أطلق النار، إلا أنّ السُّلطات المصريّة آنذاك اعتقلته

وقتلته تحت التعذيب – وفيما بعد أظهرت الأدلّة بأنّ معظم السُيّاح كانوا عناصر من الاستخبارات الإسرائيليّة.

مخاطر التّطبيع:

يختلف العديد من الباحثين والسياسيّين في شرح أبعاد التّطبيع وانعكاساته على واقع ومستقبل الشّعوب العربيّة والإسرائيليّة. فيشرح الكاتب «صلاح الدّين المصري» مخاطر التّطبيع، منطلقاً من إيديولوجيّة قوميّة، لا ترى الوجه الآخر من اللّوحة، رافضاً أيّ نوع من أنواع التّطبيع، ومفنّداً المزاعم التي يسوّق لها «المطبّعون»، معتبراً أنّها مجرّد حالة «انسحاق» لحركة التحرّر العربيّة، تُفضي إلى تبعيّة مُطلقة لإسرائيل، وعلى كلّ المستويات. ويُعدّد تلك المخاطر على الشكل التّالي:

أ – المساهمة في بناء الشرق الأوسط الكبير الذي يقوده الكيان الصهيونيّ، وهو الهدف الذي تسعى إليه الولايات المتّحدة الأمريكيّة والصهيونيّة منذ بدايات التّطبيع (كامب دافيد، أوسلو).

ب – التّسليم بالتفوّق الإستراتيجيّ للكيان الصهيونيّ اقتصادياً وعسكريّاً، ومحاصرة أيّ محاولة لمنافسته، بل إنّ المنافسة تصبح جريمة في منظور المطبّعين كما هو الشأن مع الحالة الإيرانيّة وملفّها النّووي.

ت – الإمضاء على وثيقة الموت الطوعيّ للمشروع العربيّ في التحرّر والوحدة والاستنهاض.

ث – التّطبيع: هو تنازلٌ عن المعنى الإنسانيّ عند العرب والبشر، ومن العجيب هذا التناقض القاتل عند بعض الغربيّين بين وقوفهم ضدّ "الهولوكوست" وقبولهم بمجازر الصهيونيّة ضدّ العرب؟ السؤال الكبير الذي يطرح على كلّ إنسان: الصهيونيّة حركة عنصريّة، فكيف نقبل بوجودها بيننا؟

ج – الكيان الصهيونيّ قام على القتل والسرقة، ويستمرّ بهذا الأسلوب، فكيف نقبل بوجوده؟ فإذا قبلنا وخاصّة نحن العرب؛ فكأنّنا نضع أمننا واستقلالنا واقتصادنا وثورتنا في طبق نقدمّه هديّة إلى عدوّنا.

ح – التّطبيع قبول بتخريب الكيان الصهيونيّ لوطننا، وقد ظهر هذا التخريب في تقسيم السّودان وفي مصر وفي لبنان وفي العراق وفي سوريّا.

غير أنّ الأحكام المسبّقة قد لا تؤدّي دائماً إلى نتائج سليمة، والحكم على التّطبيع من خلال النظريّات والفرضيّات التي بُنِيَ عليها في الستينيّات والسبعينيّات في غمرة الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، قد تحمل في بعض الأحيان قرارات مُتسرّعة وعواقبها غير محمودة، أو تعيد إنتاج منظومة فكريّة وسياسيّة ومجتمعيّة لا تتناسق مع روح وجوهر التطوّرات العصريّة. مثلاً، لا نزال نسمع في إسرائيل أيضاً بعض الأصوات والتيّارات الرّافضة فكرة التّطبيع، وتُنادي بالتفوّق الإسرائيليّ، وتتبنّى نظريّات دينيّة متطرّفة، تستمدُّ قوّتها من الأحزاب الدّينيّة والمتشدّدين المتمسّكين بفكرة الغلوّ القوميّ الإسرائيليّ.

اتّفاقيّة كامب ديفيد:

تُعدُّ اتّفاقيّة "كامب ديفيد" التي وقّعها الرّئيس المصريّ الأسبق "محمّد أنور السادات" مع رئيس الوزراء الإسرائيليّ حينها "مناحيم بيغن"، وبرعاية من إدارة الرّئيس الأمريكيّ الأسبق "جيمي كارتر"، في ١٧ سبتمبر/ أيلول ١٩٧٨، أوّل اختراق في حائط الممانعة العربيّة لإسرائيل، وأوّل ضربة للموقف العربيّ الموحّد المُعادي لإسرائيل. تَعهّدَ بموجبها الطرفان الموقّعان بإنهاء حالة الحرب وإقامة علاقات وديّة بينهما، تمهيداً للتسوية. كما انسحبت إسرائيل من سيناء التي احتلّتها عام ١٩٦٧.

إنّ إعادة قراءة ظروف وشروط الاتّفاقيّة، في سياقها الزّمنيّ، ورؤية نتائجها من زاوية الحلول والسّلام، وكذلك ضمن دائرة الصراع الإسرائيليّ – العربيّ، تُفيد في فهم المراحل اللّاحقة، بما لها وما عليها من انعكاسات على صراع استنزف

”في الأعراف الدّبلوماسيّة؛ لا يمكن التوصّل إلى أيّ اتّفاق أو توقيع معاهدة سلام بين طرفين، دون تقديم كلا الطرفين تنازلات عمّا تعتبرها «ثوابت» كانت فيما سبق من المسلّمات التي لا يمكن المساس بها أو تغييرها. إلا أنّه عند جلوس أعضاء الفريقين المتخاصمين وجهاً لوجه حول طاولة واحدة، وبحضور بعض الوسطاء، ضمن الغرف المغلقة، تغدو تلك المسلّمات مسائلَ تفاوضيّة وجدليّة قابلة للتغيير والتبديل، وفق شروط وظروف التّفاوض“

الكثير من الطاقات والإمكانات البشريّة والماديّة، ورؤية آفاق إحلال السّلام العادل، وبناء علاقات ندّيّة متكافئة، لطالما كان، ولايزال، هدفاً لدى كلا الطرفين، كما يُعلنان.

لا شكّ أنّ الاتّفاقيّة، شكّلت منعطفاً هامّاً وخطيراً في أتّون احتدام فيه الصراع بين إسرائيل والدّول العربيّة، خاصّة أنّها جاءت بعد حرب خاضتها كلّ من مصر وسوريّا، حرب ٦ أكتوبر/ تشرين الأوّل عام ١٩٧٣ مع إسرائيل، حقّقت فيها الدّولتان انتصارات لا بأس بها في تعديل موازين القوى لصالح الأخيرة. في حين أنّ العديد من الباحثين يُرجِعون أسباب إقدام ”السادات“، على توقيع اتّفاق منفرد مع إسرائيل، إلى رؤيته المستقبليّة وقناعته بأنّه لا يمكن «محو إسرائيل من خارطة الشرق الأوسط وإلغاء وجودها»، وهذا ما أكّدت عليه زوجته الدّكتورة ”جيهان السادات“ في حديثٍ لها مع قناة الجزيرة، ”بأنّ السادات كان شخصاً واقعيّاً، وأدرك قبل غيره من الرّؤساء العرب آفاق الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، وبأنّه لا يمكن لأيّ طرف تحقيق النصر المؤزّر وإلغاء وجود الآخر، وهذه الحقيقة أصبحت واقعاً ملموساً بعد رحيله“.

ردود الفعل العربيّة، الرّسميّة والشّعبيّة، على الاتّفاقيّة، وصفتها بـ“الخيانيّة“، وخروجاً عن الإجماع العربيّ، وضرب للمساعي العربيّة لتحرير فلسطين، وإهداراً لحقوق الشعب الفلسطينيّ في العودة إلى أرضه وبناء دولته المستقلّة وعاصمتها القدس. أحدثت الاتّفاقيّة حالة صدمة عند قادة الدّول العربيّة والشّارع العربيّ، فعلّقت عضويّة مصر في الجامعة العربيّة ونُقِلَ مقرّها من القاهرة إلى تونس. وعقدت الدّول العربيّة مؤتمراً في نوفمبر/ تشرين الثاني عام ١٩٧٨ في بغداد، حضرته عشر دول عربيّة، أصدرت قراراً برفض الاتّفاقيّة ومقاطعة مصر، باستثناء سلطنة عُمان والصومال والسودان، وتمّ تشكيل ما يُسمّى بـ«جبهة الرّفض» بزعامة العراق. وبعد أيّام من مقاطعة مصر، عقدت قمّة عربيّة في تونس، أكّدت استمرار المقاطعة، وتمّ تعيين الشاذلي القليبي، كأوّل أمين عام غير مصريّ للجامعة.

لم تتمكّن القيادة المصريّة، أن تعكس مضمون اتّفاقيّة كامب ديفيد واقعاً مُعاشاً ومُستساغاً في مصر، وظلّت الهُوّة المجتمعيّة بين الشّعبين الإسرائيليّ والمصريّ كبيرة لجهة التّطبيع الشعبيّ. فبقيت أوساط وشرائح مجتمعيّة، مثقّفين، رجال دين، أكاديميّين، قوى سياسيّة... رافضة للاتّفاق، ودفع الرّئيس المصريّ السادات حياته ثمناً له، في حين واصل خلفه ”محمّد حسني مبارك“ السير على خطّ سلفه، ولم يلغِ الاتّفاقيّة، بل وسّع من العلاقات مع إسرائيل، لتشمل ميدان التّجارة، بعد أن رُفِعَ العلم الإسرائيليّ فوق السّفارة الإسرائيليّة وسط القاهرة. فيما أبدت القوى السياسيّة مواقف رافضة للاتّفاقيّة، أعنفها كان موقف «جماعة الجهاد المصريّة» التي اغتالت الرّئيس أنور السادات في ٦ أكتوبر/ تشرين الأوّل ١٩٨١، فيما رفضته كلّ من «حزب التجمّع، جماعة الإخوان المسلمين، الحركة المصريّة من أجل التغيير (كفاية)، الحزب العربيّ الناصريّ، الحزب الشيوعيّ المصريّ، حزب الوفد الجديد»، كذلك انضمّت إليها منظّمات مجتمع مدنيّ مثل «نقابات الصحفيّين والمهندسين والمحامين والأطبّاء

وعدّة نقابات مهنيّة»، ودعت لمناهضة كلّ أشكال التّطبيع.

استأنفت الدّول العربيّة علاقاتها الطبيعيّة مع مصر بعد عشر سنوات من المقاطعة، ونُقِلَ مَقرُّ الجامعة العربيّة إلى القاهرة من جديد، وتمّ تعيين المصريّ "عصمت عبد المجيد" أميناً عامّاً لها.

اعتبرت بعض الأوساط السياسيّة أنّ الرّئيس المصريّ الرّاحل "أنور السادات" هو "رجل الحرب والسّلام"، فقد انتصر في حرب أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٧٣، وكذلك في عمليّة السّلام، بعد توقيعه اتّفاقيّة كامب ديفيد بين مصر إسرائيل، حيث عادت منطقة سيناء بالكامل إلى السيادة المصريّة. في حين يوجّه منتقدوه بأنّه «شرّع لعمليّة تطبيع مع العدوّ الأوّل للعرب، ونسف الإجماع العربيّ حول مفاهيم وقيم الوطن العربيّ المشتركة»، وأن خروج مصر من المعركة مع العدو، تعتبر خسارة استراتيجيّة كبيرة للعرب، وإضعاف للتنسيق العربيّ في مواجهة التحدّيات المشتركة، وشرعنة لوجود إسرائيل في قلب الوطن العربيّ.

إنّ قراءة مواد وبنود الاتّفاقيّة وملحقاتها؛ تظهر بكلّ جلاء، نوايا الطرفين في الانتقال من مجرّد التوقيع على اتّفاقيّة ثنائيّة، إلى التّطبيع في كلّ المجالات، ليغدو أساساً لسلام شامل يسود المنطقة، وينهي حالة الصراع المستمرّ منذ عقود بين إسرائيل والعرب. غير أنّ الطرفَين فشلا في تحويل الاتّفاقيّة إلى ثقافة سلام وتعايش مشترك بين البلدين، وخلق مناخ ملائم لتجاوز عُقَدِ الماضي ووضع حدّ للكراهية بينهما.

التّطبيع بين إسرائيل والإمارات:

بين صحّة التسريبات والتأكيدات على وجود تاريخ طويل من العلاقات السرّيّة بين دول عربيّة عديدة وإسرائيل، حتّى قبل التّوقيع على اتّفاقيّة كامب ديفيد بين إسرائيل ومصر، الثّابت أنّ تواصلاً، وإن بمستوياته الدنيا، كان موجوداً بين عدّة دول عربيّة وخاصّة الخليجيّة منها مع إسرائيل. إلّا أنّ ما شهدناه في الفترة الأخيرة من تسارع عمليّات التّطبيع بين إسرائيل وعدد من الدّول العربيّة، يُشير إلى رغبة مشتركة لدى تلك الأطراف في إنهاء مرحلة الصراع، والدّخول في تسويات شاملة، بعد أن تلمّست رياح التغيير التي تضرب المنطقة، وتبديل خرائط وحدود دول، ورضوخ العرب والإسرائيليّين للضغوط الغربيّة، وخاصّة الأمريكيّة، في حثّها على مزيد من الانفتاح والتحرّر من التابوهات القديمة التي عفا عليها الزمن، والبدء بانطلاقة جديدة، تُعيدُ للشّعوب عافيتها، وتَشرع في عمليّة التنمية والبناء، مع الحفاظ على الحقوق والثّوابت الوطنيّة.

مبادرة دولة الإمارات العربيّة المتّحدة في توقيع اتّفاقيّة السّلام مع إسرائيل، وبرعاية الرّئيس الأمريكيّ دونالد ترامب، في هذه الأجواء السياسيّة والعسكرية العاصفة في منطقة الشرق الأوسط، تُعدُّ انزياحاً للأولى عن الإجماع العربيّ، وإضعافاً للعرب أمام تنامي قوّة إسرائيل السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة في المنطقة، فيما يصفها البعض بأنّه "انسحاق" للموقف العربيّ، بعد حالة التفكّك في السّاحة العربيّة، وانفراد كلّ دولة في الإقدام على خطوات التّطبيع، وبشكل علنيّ، في حين كانت طيلة سنين مضت سُرّيّة ويلفّها الكُتمان.

تراوحت ردود الفعل الرّسميّة والشّعبيّة العربيّة على خطوة الإمارات، بين الرّافضة والمرحّبة بها، ففي حين طالب الفلسطينيّون بعقد اجتماع لجامعة الدّول العربيّة لإصدار بيان تنديد بالاتّفاقيّة، إلا أنّ الجامعة لم تُصدر أيّ بيان إدانة، وألقى الفلسطينيّون باللّائمة على أمين عام الجامعة. وصدرت مواقف من حركات سياسيّة وهيئات اجتماعيّة وأطر برلمانيّة ومنظّمات مجتمع مدنيّ عربيّة عديدة، رافضةً ومندّدةً بالاتّفاق. أمّا الأنظمة العربيّة، فتراوحت مواقفها بين الرّافضة والمؤيّدة، ففي حين رفضتها كلّ من سوريّا واليمن، دون أن تشير إلى موقف دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، أيّدت كلّ من "مصر، البحرين، سلطنة عُمان، وموريتانيا" الاتّفاق، فيما اشترطت الأردنّ أنّ مستقبل الاتفاق "سيكون مرتبطاً بما ستقوم به إسرائيل من أجل تحقيق السّلام العادل، عبر إنهاء

الاحتلال"، فيما ظهر الموقف السّوداني ضبابيّاً، بداية.

وتستعرض وحدة الدّراسات السياسيّة في المركز العربيّ للأبحاث، في دراسة لها أرقام وإحصائيّات عن حجم التّبادل التّجاريّ والاقتصاديّ بين إسرائيل والدّول العربيّة التي طبّعت العلاقات معها. وأكّدت أنّ التّطبيع يجري على عدّة مستويات، اقتصاديّة، تجاريّة، أمنيّة، عسكريّة، ثقافيّة، ورياضيّة. ونشرت الدّراسة "بيانات دائرة الإحصاء المركزيّة الإسرائيليّة"، والتي "قدّرت إجمالي الصادرات الإسرائيليّة من السلع والخدمات إلى أسواق منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بنحو /٧/ مليارات دولار أمريكيّ سنويّاً، من بينها أكثر من مليار دولار أمريكيّ لدول الخليج العربيّة. وتمثّل أسواق منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا نحو /٧/ في المئة من إجمالي الصادرات، و/٦/ في المئة من إجمالي الواردات الإسرائيليّة من السلع والخدمات.

وتبحث الدراسة في ارتدادات تطبيع الإمارات العلاقات مع إسرائيل، لتركّز على التّعاون الأمنيّ والعسكريّ، وتصفه بأنّه يعني "انتقال الإمارات لمعسكر الشراكة مع "إسرائيل" رسميّاً، بما يحمله ذلك من تبنّي مفاهيم مشتركة أو متقاربة في مجالات الأمن، والأمن القوميّ، والمصالح الإستراتيجيّة، وتشخيص مصادر التهديد والجهات المعادية. كما أنّ هذه الترتيبات تشير إلى الانزياح الإماراتي نحو تبنّي المعايير الإسرائيليّة في هذه الجوانب، وما يترتّب عليه من تأثير على نظم وتيّارات عربيّة عديدة، وسياسات هذه الأطراف تجاه حركات المقاومة الفلسطينيّة والعربيّة، وخطوط إمدادها وتحرّكها".

وتشدّد الدّراسة على تبيان جانب التّعاون الاستخباراتيّ والأمنيّ بين إسرائيل ودولة الإمارات، وتضيف: "أمّا على مستوى الاستخباراتيّ والأمنيّ؛ فتُعدُّ بعض الدّول العربيّة متلقيّاً رئيساً للخدمات الأمنيّة والتقنيّات الاستخباراتيّة الإسرائيليّة. ففي عام ٢٠٠٨، وقّعت هيئة المنشآت والمرافق الحيويّة في أبو ظبي عقداً مع شركة "إي جي تي إنترناشونال – AGT International"، وهي شركة سويسريّة مملوكة لرجل الأعمال الإسرائيليّ، "ماتي كوتشافي"، لشراء معدّات مراقبة للبنية التحتيّة الحيويّة، بما في ذلك منشآت النّفط والغاز". وتؤكّد الدّراسة أنّ الشركة "زوّدت أبو ظبي بثلاث طائرات مسيّرة، بهدف تعزيز قُدُراتها الاستخباراتيّة والأمنيّة، كما زوّدت شرطة أبو ظبي بنظام مركزيّ للمراقبة الأمنيّة، يُعرَف باسم "عين الصقر – Falcon Eye"، بدأ العمل به رسميّاً في يوليو/ يوليو ٢٠١٦".

وتعود الدّراسة لِتَسرُدَ تواريخ وتفاصيل مذهلة ومفاجئة عن تعاون أمنيّ بين إسرائيل وبعض الدّول العربيّة التي لم توقّع أيّ اتّفاق سلام مع إسرائيل، وحتّى قبل توقيع الإمارات العربيّة المتّحدة اتّفاق تطبيع العلاقات مع إسرائيل، ومنها السّعوديّة. وتؤكّد الدّراسة أنّه "في واقعة عُدَّت بداية للتّعاون الاستخباراتيّ والأمنيّ الإسرائيليّ مع السّعوديّة، استعانت الرّياض، في أغسطس/ آب ٢٠١٢، بمجموعة من الشركات العالميّة في الأمن السيبراني (المعلوماتيّ)، من بينها شركة إسرائيليّة لحماية أمن المعلومات لوقف الهجوم الذي تعرّضت له شركة "أرامكو السّعوديّة"؛ فقد اخترق متسلّلون أجهزة كومبيوتر تابعة للشركة باستعمال فيروس يُدعى "شمعون"، الأمر الذي أدّى إلى تعطيل إنتاج النّفط السّعوديّ". وتضيف الدّراسة أنّ "بعض دول الخليج العربيّة أقبلت على شراء التكنولوجيا الاستخباراتيّة المصنوعة في إسرائيل، لتعتمدها للتجسّس على معارضيها السياسيّين، ومراقبة وتتّبع نشاطاتهم، مثل تطبيقات "واتس آب – WhatsApp" الذي أنتجته مجموعة "إن إس أو – NSO" الإسرائيليّة باستعمال تكنولوجيا "بيغاسوس – Pegasus" للتجسّس".

ولا تقتصر أوجه التّعاون بين إسرائيل والدّول العربيّة على المجالات الاقتصاديّة في توريد النّفط والغاز من دول الخليج العربيّ إلى إسرائيل والتكنولوجيّات المتقدّمة، بل تشمل التّعاون العسكريّ، حيث شاركت بعض الدّول العربيّة في مناورات عسكريّة مع إسرائيل، مثل «المناورات

التي شاركت فيها السّعوديّة والإمارات في مناورات "العلم الأحمر – Red Flag"؛ وهو تمرين متقدّم على القتال الجوّيّ، تُشرف عليه القوّات الجوّيّة الأمريكيّة. وفي مارس/ آذار ٢٠١٧ وإبريل/ نيسان ٢٠١٩، شارك سلاح الجوّ الإماراتيّ في تدريبات عسكريّة تُعرَف باسم "إينيو هوس – Iniohos" في اليونان، شاركت فيها إسرائيل أيضاً".

لا يمكن التكهّن بمسار عمليّات التّطبيع بين الدّول العربيّة وإسرائيل ومستقبلها في ظلّ التقلّبات التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط، فرغم إقدام دولة "البحرين"، ومن بعدها "السّودان" على التّطبيع، إلا أنّ العمليّة برمّتها مرتبطة بالديناميّات والقوى الشّعبيّة المنظّمة التي تحرّك المجتمعات، وهي مازالت تقف في الجبهة المضادّة لأيّ عمليّة تطبيع مع إسرائيل، دون تلبية شروطها في عودة الحقوق الفلسطينيّة وضمانات الأمن والسّلام، والتي لا تقدّمها إسرائيل. فالعمليّة في النهاية تأتي في إطار ضعف مواقف الدّول العربيّة وتقديمها لتنازلات، دون مقابل لإسرائيل وحليفتها الولايات المتّحدة الأمريكيّة، لفرض شروطهما . فالحوامل الثّوريّة والمجتمعيّة لديها القدرة على نسف أيّ عمليّة تطبيع مع إسرائيل، إن لم تلبِ حاجاتها ومصالحها، وكلّ الاعتقاد أنّ إسرائيل تبحث في الثّغرات التي يمكن أن تتسلّل منها، لتقيم سلاماً وتطبيعاً مع الشّعوب وليس مع الأنظمة والحكومات فقط، ويبدو أنّ هذا المسار قد يطول، نظراً لتعقيدات وعوامل تلفّه، منها الدّين والثّقافة والتوجّه السياسيّ والذهنيّة المجتمعيّة، والأنظمة العربيّة غير قادرة على تقديم ضمانات كافية لإسرائيل بأن ينتقل التّطبيع من المستوى الرّسميّ إلى المستوى الشّعبيّ.

إلّا أنّه في ذات الوقت؛ ستبقى كلّ الاتّفاقات الموقّعة مع إسرائيل سارية المفعول وتحظى بشرعية كلّ الحكومات والأنظمة التي تتعاقب على السُّلطة في الدّول التي دخلت معها في عمليّات التّطبيع، لطالما أنّها اكتسبت صفة الشرعيّة الدّوليّة، حيث تمّ تسجيل كلّ تلك الاتّفاقات وإيداعها لدى الأمم المتّحدة، لتأخذ الصفة القانونيّة، لكن يبدو أنّها بحاجة إلى مزيد من الوقت لتأخذ شرعيّتها ضمن مجتمعاتها.

> **"إنّ الأحكام المسبقة قد لا تؤدّي دائماً إلى نتائج سليمة، والحكم على التّطبيع من خلال النظريّات والفرضيّات التي بُنِيَ عليها في الستينيّات والسبعينيّات في غمرة الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، قد تحمل في بعض الأحيان قرارات مُتسرّعة وعواقبها غير محمودة، أو تعيد إنتاج منظومة فكريّة وسياسيّة ومجتمعيّة لا تتناسق مع روح وجوهر التطوّرات العصريّة"**

انعكاس عمليّات التّطبيع على القضيّة الكُرديّة:

إنّ شرح الملابسات التي تنطوي عليها هذه القضيّة الشائكة وفكّ طلاسمها، هي في غاية الصعوبة، نظراً لاختلاف المرجعيّات والمنهجيّات التي ينطلق منها كلّ باحث، وهي على العموم خاضعة لإيديولوجيّات معيّنة تحكمها الرؤية الأحاديّة، ولا تدرسها من كلّ جوانبها.

بداية ينبغي التأكيد على أنّ القضيّة الكُرديّة تُعدُّ إحدى القضايا السّاخنة والمحوريّة في الشرق الأوسط، وحلّها مرتبطٌ بجملة الحلول والمعادلات السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة في المنطقة، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال فصلها عن تلك المسارات، فالتّاريخ القريب والبعيد، يؤكّد أنّ القضيّة الكُرديّة تأثّرت أكثر من غيرها من قضايا المنطقة بالمتغيّرات، خاصّة خلال الحربَين العالميّتين والحرب الباردة، والآن أيضاً.

فأيّ تحوّل في المنطقة، يُلقي بظلاله على الشّعب الكرديّ وقضيّته، لأنّه شعب أساسيّ من شعوب المنطقة، ساهم في بناء حضارتها وتاريخها، وأيّ إنكار لدوره، حاضراً ومستقبلاً، يعتبر تنصّلاً من المسؤوليّات التّاريخيّة وإبقاء المنطقة في حالة عدم استقرار.

اتّهمت عدّة أطراف قوميّة في الفترات السّابقة، الحركة التحرّريّة الكردستانيّة في الأجزاء الأربعة من كردستان، وخاصّة في جنوب كردستان (الجزء الملحق بدولة العراق) بالسعي "لإقامة إسرائيل ثانية في شمال العراق" واتّهامها "بالانفصال" و"إلحاق جزء من الأراضي العربيّة بدولة أجنبيّة"، وانتقلت هذه المقولة لِتُدرّس في الكتب المدرسيّة. ففي سوريا ورد في كتاب الصفّ التّاسع الإعداديّ في سبعينات القرن الماضي فصل خاص في كتاب اسمه "التربية الوطنيّة»، تناول القضيّة الكُرديّة، ليوسمها بالانفصال و"إقامة إسرائيل ثانية". كما ردّد ذات الجملة والمفهوم الكاتب والأديب السّوريّ "ناصيف عبد الكريم"، في روايته المشهورة "الحلقة المُفرغة"، فيما تناولها آخرون من باب التهكّم والسُخرية، مثلما وصفها الأديب والدّكتور "عبد السّلام العُجيلي" في روايته "باسمة بين الدّموع". فيما شارك الجيش السّوريّ بقيادة اللّواء "فهد الشاعر" في قمع الثّورة الكُرديّة التي قادها مصطفى البارزاني في جنوب كردستان.

الأمثلة التي أتينا على ذكرها، حفرت بعيداً في الوعي الجمعيّ للشعوب العربيّة، وأبعدتها عن رؤية القضيّة الكُرديّة بجانبها الكفاحي، على اعتبار أنّها تعبّرُ عن مظلوميّة شعب طالما عانى من الاحتلال والقمع ومنعه من التحدّث بلغته الأم وتعلّمها. حيث سادت ثقافة قوميّة ضيّقة متّسمة أحياناً كثيرة بالشوفينيّة، وللأسف الشديد، حتّى بين النُّخب الثّقافيّة والسياسيّة العربيّة، لتربط، وبشكل مجحف، بين حقوق الشعب الكرديّ في الحُرّيّة، وبين إسرائيل، وهذه مغالطة فكريّة وسياسيّة وثقافيّة مجتمعيّة كبيرة وقعت فيها تلك النُّخب، وانعكست في الوجدان الشّعبيّ بعدم تقبّل الكرد. وإحدى مرتسمات هذه الذّهنيّة المتشكّلة عبر عقود، تجلّت في الثّورة السّوريّة، وغذّتها الدّول والأنظمة المغتصِبة للوطن الكُرديّ، مثل تركيّا، لتُعيد تلك المقولة "إقامة إسرائيل ثانية في شمال سوريّا".

تبنّت عدّة أوساط وقوى عربيّة مختلفة معارضة (قوميّة، يساريّة، علمانيّة، ليبراليّة، دينيّة.. إلخ)، مواقف أنظمتها في اتّهام الحركة التحرّريّة الكُرديّة بإقامة علاقات مع إسرائيل، وخاصّة في ستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي، ولتنصب العداء للقضيّة الكُرديّة، وتزيد في شحن الشّارع العربيّ ضدّ أيّ خطوة لنيل الكُرد حقوقهم، وحلّ قضيّتهم العادلة.

إنّ أيّ انفراج في الصراع الدّائر في الشرق الأوسط، يُمهّد الأرضيّة لحلّ قضاياه العالقة، وأهمّها القضيّة الكُرديّة والفلسطينيّة، ويُطلق مشاريع تلاقي بين شعوبها التي فرّقتها خرائط سايكس – بيكو، والحروب الطاحنة التي لم تبقِ ولم تذر على شيء.

إنّ اتّفاقات التّطبيع بين الدّول العربيّة وإسرائيل في الآونة الأخيرة، والتي أصبحت في حكم "الأمر الواقع"، لها أبعاد إقليميّة ودوليّة، لجهة إعادة النظر في الاصطفافات والتّحالفات الرّاهنة وفي جملة المفاهيم التي سادت في الفترة الماضية، واعتبرتها بعض القوى من "المسلّمات" لا يجوز المساس بها.

كلّ الاعتقاد أنّ مقولة "إقامة إسرائيل ثانية في كردستان" فقدت مفاعيلها وديناميّاتها المجتمعيّة والسياسيّة، بفعل إقدام العديد من الدّول لتطبيع علاقاتها مع إسرائيل، وفي ظلّ رفع العلم الإسرائيليّ وسط بعض العواصم العربيّة والإسلاميّة، كتركيّا، وهي في ذات الوقت تفتح الطريق أمام إبداء مقاربات أكثر إيجابيّة من الحركة التحرّريّة الكردستانيّة.

إنّ إقحام الكُرد في الصراع الدّائر بين إسرائيل والعرب، يعتبر خطأً جسيماً ارتكبته الأنظمة العربيّة والقوى الأخرى المتّسقة معها في الفكر والرؤية، وأنتجت على مرّ عقود كتلة كبيرة

من الأحقاد والكراهية والقمع والظلم. وشروع الدّول العربيّة على إنهاء صراعها مع إسرائيل، تدفعها إلى تعديل مواقفها من قضيّة الشعب الكُرديّ، مثلما بدأنا نلمس في مواقف كلّ من المملكة العربيّة السّعوديّة ودولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومصر من الإدارة الذاتية في شمال وشرق سوريّا وحكومة إقليم باشور/ جنوب كردستان.

الخاتمة:

إنّ قضيّة التّطبيع بين الدّول العربيّة وإسرائيل في ظلّ موازين القوى الرّاهنة، والتكتّلات والتّحالفات الإقليميّة والدّوليّة، ترجّح الكفّة لصالح الثانية. فبقدر ما يكون التّطبيع والسّلام العادل حاجة ومطلباً لشعوب الشرق الأوسط؛ فإنّه في ذات الوقت يشكّل انعكاساً لمشاريع تُعدُّها القوى الكبرى لإعادة رسم خرائط المنطقة وفق مقتضيات مصالحها، وبالتشارك مع الأنظمة الرّاهنة. ومنذ توقيع أوّل اتّفاقيّة سلام بين مصر وإسرائيل (كامب ديفيد) عام ١٩٧٨، مروراً باتّفاقيّة (أوسلو) عام ١٩٩٣ بين إسرائيل والفلسطينيّين، واتّفاقيّة (وادي عربة) عام ١٩٩٤ بين إسرائيل والأردنّ، وصولاً إلى اتّفاقيّات السّلام الأخيرة بين إسرائيل وكلّ من الإمارات والبحرين والسّودان، لم ينتقل التّطبيع من مستوى اتّفاقات الأنظمة مع إسرائيل، إلى مستوى القبول الشّعبيّ، ليعكس رغبة مجتمعيّة في إنهاء حالة العداء والصراع في المنطقة. والمؤكّد أن الشّعوب العربيّة ستستمرّ في رفضها لأيّ حالة تطبيع، إن قُدِّرَ لها أن تُعبِّرَ عن إرادتها وتشارك في صنع قرار دولها وتقرّر مصيرها. ففي ظلّ الاستبداد الضارب بجذوره عميقاً في كافّة مفاصل دول المنطقة، وعدم إتاحتها المجال أمام أيّ تحوّلٍ ديمقراطيّ يكفل بممارسة شعوبها لحقوقها في التعبير بكامل حُرّيّتها، تبقى تلك الدّول المنخرطة في عمليّات التّطبيع مع إسرائيل عاجزة عن جعل التّطبيع واقعاً مُعاشاً ومقبولاً على المستوى الشّعبيّ، وسترتدّ عليها في تضعضع أسس أنظمتها الهشّة، مهما حاولت ترميمها، عبر الاعتماد على القوّة اللّحظيّة والمؤقّتة التي منحتها لها إسرائيل والدّول المشاركة معها في مشاريع التّطبيع.

لن يغدو التّطبيع فعلاً مُمارساً على الأرض، إلا بإشراك كافّة شرائح المجتمع ونخبه الثّقافيّة والسياسيّة، وهذا غير مأمول في المستقبل المنظور، ما ينسف كلّ مبرّرات التّطبيع، ويظلّ محصوراً ضمن قصور الحكام وأروقة إداراتهم الأمنيّة والعسكريّة والاقتصاديّة.

المراجع:

– مقالة الكاتب الفلسطينيّ "معاذ العمودي" في موقع "نون بوست".

– مقالة الكاتب "نبيل السهلي" بعنوان "عندما توقف الشّعوب العربيّة عجلة التّطبيع مع إسرائيل".

– دراسة لـ" حملة المقاطعة الدّوليّة لإسرائيل BDS".

– كتاب " مشروع الشرق الأوسط الجديد "للرّئيس الإسرائيليّ الأسبق "شمعون بيريز".

– مدوّنة الكاتب "إبراهيم نصّار" بعنوان "ما هو التّطبيع، لماذا يجب مقاومته بقوّة وما هو البديل ؟".

– مقالة الكاتب "هشام البستاني" بعنوان "مقاومة التّطبيع" – جريدة الإخبار اللبنانيّة.

– دراسة للكاتب والباحث الفلسطينيّ في المركز الدّيمقراطيّ العربيّ "بكر أبو بكر".

– مقابلة قناة "الجزيرة" القطريّة مع المستوطن الإسرائيليّ المتطرّف "مردخاي كويدار" في برنامج الاتّجاه المعاكس.

– الكاتب صلاح الدّين المصري – مخاطر التّطبيع.

– مقابلة قناة "الجزيرة" القطريّة مع الدّكتورة "جيهان السادات" أرملة الرّئيس "أنور السادات".

– وحدة الدّراسات السياسيّة في المركز العربيّ للأبحاث.

– بيانات دائرة الإحصاء المركزيّة الإسرائيليّة.

– كتاب "التربية الوطنيّة" من مناهج وزارة التربية السّوريّة كان يُدرّس للصفّ التّاسع الإعداديّ في سبعينات القرن الماضي.

– الكاتب والأديب السّوريّ "ناصيف عبد الكريم"، روايته المشهورة "الحلقة المُفرغة".

– الأديب والدّكتور "عبد السّلام العُجيلي" روايته بعنوان "باسمة بين الدّموع".

– اللّواء "فهد الشاعر" – قائد القوّات السّوريّة التي شاركت في قمع الثّورة الكُرديّة التي قادها مصطفى البارزاني في جنوب كردستان.

– تقرير لموقع "جفرا نيوز" الأردنيّ الإلكترونيّ، بعنوان " الإخوان المسلمون والتّطبيع مع إسرائيل"، بتاريخ 22 مايو/ أيار 2017.

– "Tony" Assessing Israel's Trade with its Arab Neighbours," Blair Institute for Global Change, 14/8/2018, accessed on 14/6/2020, at: https://bit.ly/2XZMrFZ

الشرق الأوسط بين الرأسمالية والاشتراكية

صلاح الدين مسلم

تمهيد

كان الشرق حلمَ الغرب منذ القدم، منذ أن غزا الإسكندر المقدوني بابلَ، ومنذُ أن وسّعتِ الإمبراطورية الرومانية والبيزنطيّة أراضيها وصولاً إلى بلاد الشام ومصر، وكانت الحملات الصليبية أيضاً من تدخّلات الغرب في الشرق الساحر حسب تعبيره، وصولاً إلى الاستعمار الغربيّ له.

لم تكن هذه التدخّلات توسّعيّة احتلاليّة للبحث عن البترول والمواد الخام والمواد الزراعيّة وتسويق المنتجات الغربيّة فحسب، وإنّما كان هذا التدخّل أيضاً، وحتّى الآن ضريبة أسبقيّة الشرق في الحضارة (الدولتيّة والمجتمعيّة على حدّ سواء)، ولأنّ نهضة الشرق تعني ضعضعة الغرب.

لقد أضحت التدخّلات الغربيّة في القرن العشرين في أوجها، وذلك نتيجة ضعف الدولة العثمانيّة التي أضعفت الحضارة الشرق أوسطيّة، وتضعضع المجتمع الشرقيّ، وأمسى في غياهب الجهل والظلمات، ولم يعد يمتلك ثقافة ووعياً، وهذا ما أدّى إلى تقدّم العلم في العالم على حساب الميثولوجيا والدين والفلسفة، وبدت المعرفة محصورةً في العلم، وهذا ما أدّى بالعالم إلى انتهاج العلم وسيلة وحيدة للمعرفة، فباتت النظريات السائدة علميّة بحتة، وهذا ما أدّى إلى سيطرة التيّارَين اليساري واليميني، أو سيطرة الاشتراكيّة والرأسماليّة في العالم كأنموذجين وحيدَين للتفكير، وإن كانت الاشتراكية تعتمد على الأخلاق كغاية أكثر من الرأسمالية التي تنظر إلى الأخلاق كوسيلة، وكسلعة.

لقد باتت الديمقراطيّة محصورةً في الغرب، وكان التعامل مع الشرق غير التعامل مع الغرب، فكان الاستعمار الغربيّ قمعيّاً ديكتاتورياً في الشرق، وديمقراطياً في الشرق في بعض الأحيان، فكان المستعمر الإيطاليّ على سبيل المثال يستخدم كلّ وسائل العنف في قمع أيّة ثورة كانت، وكذلك كان الاستعمار البريطانيّ في مصر، والاستعمار الفرنسيّ في الجزائر.

لم تختلف ذهنية التعامل الغربيّ مع الشرق ما بعد أفول عهد الاحتلال، فقد كان هناك تفاوت في تعامل المستعمر الغربيّ مع الدول المستعمَرة، فكان تعامل البريطانيين مع العراق يختلف عن تعاملهم مع المصريين، وكان الفرنسيون أيضاً مستبدين في الجزائر أكثر من سوريا على سبيل المثال، وكانت الخطط الأميركيّة في المنطقة مختلفة، فعلى سبيل المثال كانت تدعم الديمقراطيّة في تركيا، وبالمقابل تدعم الاستبداد في العراق، يقول نعوم تشومسكي: «وكان الخطر الأعظم في أندونيسيا يتمثّل في الديمقراطية، كما كان في إيطاليا عام ١٩٤٨م وفيما بعد التخوّف من (عدم تمكّن الوسائل الديمقراطيّة الانتخابيّة من ضرب الشيوعيين) ومن ثمّ كان لا بدّ من خلال ذبح حوالي نصف مليون إندونيسي – معظمهم من الفلّاحين غير المالكين – مما يظهر لمحة عن الحضارة الغربيّة، وهي لمحة قد تمّ نسيانها بالتأكيد .»

لقد كانت هذه المزاجيّة مدروسة، فعندما تتضارب مصالح الدول تلجأ إلى العنف، وعندما تخاطب مجتمعاتها تلجأ إلى الديمقراطيّة، وبالمقابل تدعم الدول التيارات المسيحيّة في مكان، وتدعم الإسلام ضدّ المسيحيين في مكان آخر، فصمت العالم المريب تجاه مذابح الأرمن (المسيحيين) هو دليل قويّ على كلامنا، وبالمقابل تتصارع الدول على حماية المسيحيين في لبنان، وتوزيع السلطة فيها بطريقة غريبة.

الصراع الاشتراكي الرأسمالي في الشرق

أمسى الصراع الاشتراكيّ الرأسماليّ في الشرق من سلسلة التدخّلات الغربيّة في المنطقة ، فقد ساهم المعسكران (الاشتراكيّ والرأسماليّ) في خلق التناحرات، وصعود التيارات الأصوليّة، التي بدأت تكفّر الشيوعيين، وتصوّرهم شياطين يجب قطع رؤوسهم، فقد ساهم الاتّحاد السوفيتي في دعم الأحزاب الشيوعية، ونشر الفكر الماركسيّ واللينيني، وباتت تدعم دولاً كسوريا ومصر والعراق وليبيا... وبالمقابل صارت بريطانيا تدعم الإخوان المسلمين، وباتت أميركا تدعم تنظيم القاعدة في أفغانستان ضدّ الاتّحاد السوفيتيّ، وصار الشرق ملعباً للتيارَين الاشتراكي والرأسماليّ البعيدَين عن الفكر، وإنّما القريبَين من مصالحهما الدولتية في المنطقة.

لقد تمّ تطبيق نموذج «مونرو» في منطقة الشرق الأوسط في ظلّ إدارة كلينتون عندما أعلنت وزيرة الخارجية السفيرة في الأمم المتّحدة – حينذاك – «مادلين أولبرايت» بكلامها أمامَ مجلس الأمن، مبيّنة الأهمّيّة القصوى للمنطقة بالنسبة للمصالح الأمريكيّة، قائلة: إنّنا سنتصرّف «جماعيّاً عندما نستطيع، وسنتصرف أحاديّاً إذا استلزم الأمر»؛ لأنّنا «نعتبر هذه المنطقة ذات أهمّيّة قصوى للمصالح الأمريكيّة القوميّة».

ومن ثَمَّ لا نعترف بأيّة حدود أو عراقيل، أو حتّى بقانون دوليّ أو أمم متّحدة .

كان مبدأ مونرو بياناً أعلنه الرئيس الأمريكي؛ جيمس مونرو في رسالة سلّمها للكونغرس الأمريكي في ٢ ديسمبر ١٨٢٣م. حيث نادى مبدأ مونرو بضمان استقلال كلِّ دول نصف الكرة الغربي ضدَّ التدخُّل الأوروبي بغرض اضطهادهم، أو التّدخُّل في تقرير مصيرهم. ويشير مبدأ مونرو أيضاً إلى أن الأوروبيين الأمريكيّين لا يجوز اعتبارهم رعايا مستعمرات لأي قُوى أوروبية في المستقبل. والقصد من هذا البيان هو أنّ الولايات المتحدة لن تسمَح بتكوين مستعمرات جديدة في الأمريكتين، بالإضافة إلى عدم السماح للمستعمرات التي كانت قائمة بالتوسع في حدودها .

بالمقابل كان للاتحاد السوفيتي دورٌ كبير في الشرق الأوسط، وكان لهذا التدخُّل إيجابيات وسلبيات، ومن الإيجابيّات أنّه وقف أمام الهيمنة الليبرالية، وسيطرة الدول الاستعمارية على مقدّرات الشعوب، وسيطرة الرأسمال الذي يجلب معه التفاوت الطبقي والبطالة، وتخريب البيئة وتسليع القيم، وتمييع الأخلاق، لكنّ كانت هناك تداعيات سلبية منها سيطرة الديكتاتوريات في الدول التي كانت تدعمها، والكيل بمكيالين، كما تفعل دول العالم الغربيّ، أو الدول الرأسمالية، فقد كانت تدعماً دولاً على حساب حركات التحرّر العالميّة، وتُحدِث شرخاً ما بين اليساري واليمينيّ المحافظ، وبين الليبرالي والاشتراكيّ.

إنّ كلا المعسكرين لم يخرجا من إطار (مفهوم الدولة) أو النظام الطبقي للدولة، حيث رسّخ كلا المفهومَين ثوابت الدولة، وديمقراطيتها، والابتعاد عن الديمقراطية المجتمعيّة التي كانت هدفاً للاشتراكيين، لكنّ الدولة الاشتراكيّة وقعت في أسر الدولة، وفي أسر الدولة القومية التي تعدّ منتوجاً رأسماليّاً بامتياز.

لقد أضحى التمسّك باليساريّة مثل التمسّك بالدين، فظاهرة التقديس باتت واضحة في الفكر

أضحت التدخّلات الغربيّة في القرن العشرين في أوجها، وذلك نتيجة ضعف الدولة العثمانيّة التي أضعفت الحضارة الشرق أوسطيّة، وتضعضع المجتمع الشرقيّ، وأمسى في غياهب الجهل والظلمات، ولم يعد يمتلك ثقافة ووعياً، وهذا ما أدّى إلى تقدّم العلم في العالم على حساب الميثولوجيا والدين والفلسفة، وبدت المعرفة محصورةً في العلم، وهذا ما أدّى بالعالم إلى انتهاج العلم وسيلة وحيدة للمعرفة.

الشرقي في اعتناقه أي فكر، وهذا ما عبّر عنه الأديب والمفكّر بولا ت جان في كتابه: (في نقد العقل الشرقيّ) بقوله: «تحوّلت الشيوعيّة إلى دين ماديّ، وماركس إلى إله ولينين إلى نبيّ ورسول، والقادة الشيوعيّون إلى صحابة وحواريين. كما أنّ النقاشات في الشرق ضمن اليساريّين باتت شبيهة تماماً بالنقاشات البيزنطيّة العقيمة مثل المذاهب والطرق الدّينيّة التي اختلفت حول حرف أو كلمة أو تأويل آية من آيات القرآن أو الإنجيل. فاليسار في الشرق أصيب بذات المرض الدّينيّ المعروف. كما أنّ تقديس النصّ الماركسيّ والنقل الحرفيّ والتقليد الأعمى؛ قد حلّ محلّ الإبداع والإنتاج الفكريّ، وتوليف الماركسيّة واليساريّة وفق ظروف الشرق، من حيث الزمان والمكان، والتمايز الاجتماعيّ لشعوب الشرق .»

قد تكون هذه المشاكل جزءاً من الصراع، لكنّ الصراع الحقيقيّ كان في نشوء الفكر الراديكالي المتعصّب الذي كان ردّة فعلٍ على الفِكرين الاشتراكيّ والليبرالي، ولا تكمن المشكلة في الفكرين

المتناقضَين، إنّما في الدول التي كانت متناقضة في طرح أحد هذين الفكرين، والشخصيات التي كانت تدعو إلى أحد هذَين الفكرين، إذْ كانت تهمل المضمون وتهتمّ بالقشور، وكانت التبعيّة العمياء في الشكل الماركسيّ حاضراً، وتقليد الأنموذجَين الغربيّ (الليبراليّ) والسوفيتيّ (الاشتراكيّ) كشكل مفرّغ من مضمونه.

كان دمج الليبرالية بالدين، ودمج الاشتراكية بالقومية إحدى المصاعب التي أدّت إلى خلق هجين غير طبيعيّ مرافق للتعصّب، فالتعصّبُ بحدّ ذاته خروجٌ عن المنطق، ودمج التعصّب الدينيّ بالليبراليّة أيضاً خروج عن المنطق، وبالتالي خروج فكره مشوّه أدّى إلى خلق بذور الصراعات والتناحرات التي أدّت إلى هذا التشرذم الثقافي وتشظّي الذهنيّة الشرقيّة، فخرجت تيارات هاربة من هذا التطرّف إلى الغلوّ في السلفية والعودة إلى الماضي كـــ (داعش) وأيضاً الهروب إلى الكنف الغربيّ والاستئصال من الجذور (الهجرة من الشرق إلى الغرب)، والابتعاد عن الهوية واللجوء إلى العبثيّة.

لكن بعد انهيار الاتّحاد السوفيتي، وسيادة القطب الواحد، انهار سند منظومة التيّار الاشتراكيّ، وساد مفهوم القطب الواحد، ودأب بوتين على نشر الفكر الأوراسيّ كفكر جغرافي توسّعي بعيدٍ عن الفكر الاشتراكيّ، وانساق في منظومة الدول الرأسمالية المهيمنة، بطريقة أو بأخرى.

وبات التدخّل الرأسماليّ بقيادة الولايات المتّحدة واضحاً في الشرق الأوسط، ورأى النظام الرأسماليّ الليبراليّ في نفسه النموذج الأمثل لهذه المفاهيم، ممّا يعطيه حقّ التدخّل لفرض الديمقراطيّة ضدّ النظم الحكوميّة القائمة، ولذلك دعا إلى تدخّل المنظّمات الدوليّة لفرض ذلك بالقوّة لأنّ النظم التي لا تحكم بالديمقراطيّة في نظرهم نظم غير شرعيّة، ممّا يستوجب تغييرها ولو بالقوّة المسلّحة .

الديمقراطيَة في الشرق الأوسط

إنّ جملة (لا توجد ديمقراطيّة في الشرق الأوسط) هي جملة فضفاضة تحتاج إلى شرح مفهوم الديمقراطيّة في العالم، وسيطرة النظام المهيمن والأيديولوجية الليبرالية على العالم، فإنّ استخدام ورقة الديمقراطية وحقوق الإنسان لإضفاء الشرعيّة على التدخُّل الدولي يتنافى مع مفهوم الديمقراطيّة بحدّ ذاته، واستخدام القوّة لفرض الديمقراطيّة هو قمّة التناقض، وهو يتّفق مع مفهوم الاستعمار سابقاً والعولمة حالياً، فقد رفض الغرب التجربة الديمقراطيّة التي جرت في الجزائر، وأتت بالجماعة الإسلاميّة فانقلب الغرب على التجربة الديمقراطيّة لأنّها لم تأتِ بمن على هواها، وأيضاً ما حدث في النمسا عام ٢٠٠٠ م حينما فاز في الانتخابات ووصل إلى الحكم حزب الأحرار. فالديمقراطية التي يجب الأخذ بها هي الديمقراطية الغربية أي من وجهة النظر الغربيّة .

إذْ ظلّت الديمقراطية كتعريف (**حكم الشعب نفسه بنفسه**) يوتوبيا خياليّة طوباويّة، فالديمقراطيّة تعني الزيادة التي لا تُقهر للمطالب التي تضغط على الحكومات، وتتسبّب في تدهور السلطة وتجعل الأفراد والجماعات عصيّةً على الانضباط وعلى التضحيات التي يتطلّبها الصالح العام .

فقد ظلّت الديمقراطيّة الشعار الذي يطرح في الوطن، وخارج الوطن لا يهمّ في كثير من الأحايين، وقد ظلّت الولايات المتحدة وبريطانيا تدعم الديكتاتوريات والجماعات الإسلاميّة، وكذلك كان الاتّحاد السوفيتي، وروسيا فيما بعد انهيار الدولة الاشتراكيّة، «وظلّت العائلات الديكتاتوريّة في الشرق الأوسط النموذج المفضّل والمحبّب للولايات المتّحدة، وبغضّ النظر عن سلوكياتها الوحشيّة وغير الآدميّة، إلّا أنّها تحظى بشرف واحترام، ما دامت تخدم مصالح الولايات المتّحدة، وإلى شريكها البريطانيّ، وإلى شركات الطاقة التي يمتلكونها، وإلى مشاريع أخرى تمّ الاتّفاق عليها .»

أمسى الشرق يعيش في حالة من صراع ما

بين مصالح الدول الداعمة للاشتراكية، والدول الداعمة للرأسمالية، وخاصّة الولايات المتّحدة والاتّحاد السوفيتي، وروسيا حالياً، وتكمن المعاناة الكبرى في أنّ التحوّلات العالميّة يتمّ اختبارها على الشرق، كونها التربة الخصبة للتحوّل الفكريّ العالميّ من خلال موقعها وتنوّع أثنيّتها، وأفكارها، وأيضاً لوجود المواد الخام فيها، وتاريخها الروحيّ والريادي للتاريخ.

فالديمقراطيّة الشكليّة التي نشأت في الغرب، كانت احتكاراً عليهم، فمن ناحية تطبّق الديمقراطيّة في الغرب، ومن ناحية تدعم هذه الأنظمة الديمقراطيّة كلّ الأنظمة الديكتاتوريّة في الشرق، بل هي التي خلقت هذه الديكتاتوريات من العدم، وحتّى الديمقراطية الموجودة في الغرب بحاجة إلى مراجعة، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، فكيف لرئيس أميركيّ مثل دونالد ترامب ما زال على سدّة الحكم يشكّك في نزاهة الانتخابات في بلدٍ يحكمه، وفي بلدٍ يعتبر الأوّل في العالم من حيث تطبيق الديمقراطية، والتي يدعونا فوكوياما إلى تقليدها، هنا تكمن الازدواجيّة، ويكمنُ التمعّن في مقولات ترامب التي تعدّ تعبيراً عن نصف الشعب الأميركيّ الذي صوّت له.

لا يمكن النظر إلى الترامبيّة على أنّها حالة طارئة، أو عابرة على الفكر الديمقراطيّ، فقد صعد هذا الرئيس إلى سدّة الحكم عن طريق صناديق الاقتراع، وهو تعبير عن الشكل الحقيقيّ للديمقراطيّة في العالم، فهو يستطيع أن يبيع كلّ شيء، فما يهمُّه هو المال، وهذا ما عبَّر عنه في معظم خطاباته، بأنّه قادر على تحويل الولايات المتحدة إلى شركة تبثّ المال فحسب، من خلال كلّ وسائل الاحتكار، والسرقة والنهب، ويستطيع أن يأمر دولة ما ليهاجم حلفاءه، فالكرد الذين ضحّوا بأرواحهم في سبيل القضاء على الخطر الداعشي الذي كان يهدّد الكون، كافأه ترامب بأن سمح لعدو الكرد (أردوغان) أن يحتلّ أراضيه، وأردوغان نفسه كان وما زال الداعم الرئيس للإسلاموية في الشرق الأوسط.

"أمسى الصراع الاشتراكيّ الرأسماليّ في الشرق من سلسلة التدخّلات الغربيّة في المنطقة ، فقد ساهم المعسكران (الاشتراكيّ والرأسماليّ) في خلق التناحرات، وصعود التيارات الأصوليّة، التي بدأت تكفّر الشيوعيين، وتصوّرهم شياطين يجب قطع رؤوسهم، فقد ساهم الاتّحاد السوفيتي في دعم الأحزاب الشيوعية، ونشر الفكر الماركسيّ واللينيني، وباتت تدعم دولاً كسوريا ومصر والعراق وليبيا... وبالمقابل صارت بريطانيا تدعم الإخوان المسلمين."

خيار الاشتراكيّة أو الرأسماليّة

حاربت فئة من المثقّفين الشرقيّين الرأسماليةَ، واعتبرتها السرطان المجتمعيّ الذي يفسّخ المجتمع، وهيمنةً وتسلّطاً، ونظاماً ظالماً يحوّل المجتمع إلى عبيد أرقّاء، بل عبوديّة طوعيّة لا فكاك منها، واعتبروا الوضعيّة التي فيها دين علمويّ، وبالتالي حورب هذا المثقّف وظلّ مُتّهماً بأنّه شيوعيٌّ ملحدٌ كافر بعيد عن أخلاق المجتمع، مرتدّ، ومن هنا نشأ التكفير الذي حارب التفكير.

بالمقابل رفضت فئةٌ من المثقّفين الاشتراكيّة والشيوعيّةَ، ونظرتْ إليها على أنّها حلّلت الرأسماليّة بنفس أدواتها العلميّة والوضعيّة، وبقيت عاجزة أمامها، بل لم تتطرّق إلى موضوعَي السلطة والدولة، وحلّلت التاريخ بشكل مستقيم فقط، أيّ أنّ التطوّر حتميّ والرأسماليّة حتميّة، وأسقطت الفيزياء الكمّيّة الكوانتوميّة من قواميسها، وجعلت التاريخ مادّة، في حين كانت السلطة تعيد ترتيب بيتها الداخلي لتتناسب

كان دمج الليبرالية بالدين، ودمج الاشتراكية بالقومية إحدى المصاعب التي أدّت إلى خلق هجين غير طبيعيّ مرافق للتعصّب، فالتعصّبُ، ودمج التعصّب الدينيّ بالليبراليّة هو خروج عن المنطق، وبالتالي خروج فكره مشوّه أدّى إلى خلق بذور الصراعات والتناحرات التي أدّت إلى هذا التشرذم الثقافي وتشظّي الذهنيّة الشرقيّة، فخرجت تيارات هاربة من هذا التطرّف إلى الغلوّ في السلفية والعودة إلى الماضي كـ (داعش).

مع هذه الحداثة الجديدة، وتسرق العلم المجتمعيّ وتوظّفها في خدمتها، وتستخدم نفس تقنيات المعرفة السلطويّة العائدة إلى النظام الرأسماليّ، وباتت تلك الفئة متّهمة بالمثاليّة المفرطة، وأنها من أذيال الرأسماليّة، وأنّها ضدّ مفهومَي الثوريّة والصراع الطبقيّ.

بات محاربة فكر الدولة القومية كالشرك بالله، وصار العلم مقدّساً، واللغة مقدّسة، مع أنّ الدولة هي الداء الذي ألمّ بالمجتمع منذ خمسة آلاف عام وحتّى الآن، وقد طوّرت الدولة نفسها، واستفادت من الحركات المناهضة لها، وساهمت الحركات الثوريّة بعد تولّيها السلطة في ترسيخ مفهوم الدولة وهيمنتها على المجالات كافّة، إلى أن جاء عصر التنوير الأوربيّ الذي كان في خدمة المجتمع في أوّل الأمر حتّى تحوّل إلى أداة لفرض السلطة، وابتكار أساليب متطوّرة في القمع، من خلال البرمجة اللغويّة العصبيّة في ترويض المجتمع كمثال، فارتكزت الدولة على الصناعويّة والدولة القوميّة وفائض الإنتاج واعتبرتها ديناً حلّ محلّ الأديان السماويّة، واعتمدت على الرأسمال المالي.

لقد باتت المدينة وحشاً يبتلع كلَّ شيء جميل، وصارت تتّسع دائماً وأبداً على حساب المجتمع، وأضحت تقتات على الريف، وهي السبب في الحروب والنكبات، فما من مدينة قديمة إلا ونشأت فيها الحروب، وهي موطن العنف، والحروب، والسلب، والجرائم، وهضم الحقوقِ... ومن يذكر هذا القول يقالون عنه: القرويّ المتخلّف.

لم يكن هناك خيار للمثقّف إلّا الاشتراكيّة أو الرأسماليّة، إمّا اليمين وإمّا اليسار، أو دمجها وتطعيمها بالقومية والدين، لذلك أصبح المكان مرتعاً خصباً للعودة إلى الذاكرة، والتاريخ المجيد، في العودة إلى سيرة حياة الخلفاء والأنبياء والقادة والسلاطين، والعودة إلى السلف الصالح، فكان أرضيّة خصبة لنشوء التيارات الراديكالية المتعصّبة التي وصلت إلى داعش، وبالطبع أثّر كلّ هذا على مناحي الحياة كلّها، وعلى الفنون على وجه الخصوص.

الليبرالية مميَعة العالم والشرق

إنّ المعنى الأوّليّ لليبرالية هو تسخير الدولة لخدمة الاحتكار الاقتصادي كلياً، وتصيير الدولة السياسية دولة اقتصادية، فالليبرالية دون دولة يعني ترك الماشية دون راعٍ، إذْ تسوّقُ الليبراليّةُ وتسلّعُ كلَّ شيء في خدمة الفرد على حساب الجماعة، وقد باتت الليبرالية أيديولوجيّة اللا انتماء والتفرّد والتبعيّة، والتي تعتبر نفسها الكلمة الفصل في التاريخ، وأنّها أبديّة أزليّة، واعتبر منظّروها أنّها نهاية التاريخ.

وقد بات يتردّد هذا المصطلح في ذهنيّة المشرقيين دون التمعّن جليّاً فيه، فشأن هذا المصطلح هو شأن جميع المصطلحات التي ختمت بالطابع الشرقيّ، فالشرق يبتلع جميع المصطلحات، منذ أن ترجم الفارابي كتب أفلاطون وغيّرها حسب المزاج الشرقيّ حتّى الآن، لكنّ الليبرالية انتصرت في كثير من المجالات، وفي الكثير من الدول الشرقيّة،

وما زلت تنتصر، لكنّها لا تصل إلى الليبرالية الغربيّة، وقد تكون هناك ليبرالية شرقيّة، أو ليبرالية ذات طابع شرقيّ.

لقد استفادت الرأسماليّة من التراكمات الفكريّة على مرّ التاريخ مجملها، وصبّتها في خدمتها، وزانت تلك الأفكار واصطفت منها ما يؤمن الربح، والمال، فجعلت العلم سلعة، وحوّلت الأفكار التي تخدم مصالحه إلى فلسفة، بل باتت ديناً جديداً تبثّه عبر وسائل المجتمع في المدارس التي احتكرتها، والكتب التي احتكرتها، فالكتاب الذي يروق لها، تروّج له ويصبح متاحاً أمام الجميع عبر الدعاية المنظّمة الممنهجة، وتقوم بعرضها أمام الملأ على أنّها الليبراليّة أو الوضعية منقذة المجتمع، فالليبرالية والوضعية دين الرأسماليّة، وكتابها المقدّس في أيديولوجيتها.

تقوم الرأسمالية على تقويض العلم في بوتقة الوضعيّة، كما تقوّض الشعب من خلاله، وما مراكز الدراسات الاستراتيجيّة التي تقام في أميركا على سبيل المثال لا الحصر، والتي تنفق عليها أكثر من ثلاثمئة مليار دولار عليها سنوياً، إلّا لتقويض العلم، بل ترويضه، وتسويق ما يناسب الرأسماليّة، وكأنّها حرب ضدّ المبادئ والقيم والأخلاق من خلال أداتها (الليبراليّة) التي ترى في الدولة القوميّة إلهاً يستشري في الذهنيّة المجتمعيّة التي شوّهتها هذه الحداثة الرأسماليّة، ومجّدت الفرد، وطرحت مفهوم النجاح والفشل من خلال تصعيد الفرديّة التي أدّت إلى ارتكاب المجازر والإبادات التاريخيّة.

وقد أضحى الشرق الأوسط مستنقع الحداثة الرأسماليّة الأوحد في العالم، فتخبّطت وانهزمت كثيراً، على الرغم من صولاتها وجولاتها، وما خلُق حالات الفوضى والدمار والهلاك في العالم الذي ترى أنّها سيّدتها الأولى إلا تعبيرٌ واضح لعجزها، حيث صرفت الكثير الكثير من أموالها التي سرقتها من هذا الشرق الدامي وصرفتها على هذه المنطقة، وقد فشلت الحلول الوضعيّة في هذه البقعة، وبات العقم مسارها، سواء الوضعيّة الرأسماليّة أو الاشتراكية العلميّة الوضعيّة أيضاً.

بالمقابل نشأ التطرّف الرأسماليّ بصعود الرأسمال المالي ، وقد انتهجت النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة ديناً لها، إذْ تتّصف الليبرالية الجديدة بالليبرالية العولميّة، أو الليبرالية المتوحّشة (ديكتاتورية الأسواق) و(ديكتاتورية تقنيات الإعلام الجماهيري) بالتوتاليتارية ، وتقوم النيوليبرالية على الدعوة المتطرّفة إلى الحريّة الاقتصاديّة، وإنكار دور الدولة في ضبط آليات وحركة النظام الرأسمالي والتخفيف من شروره الاجتماعيّة تحديداً في مجال التوزيع والعدالة الاجتماعيّة

ما أدّى إلى ظهور توتاليتارية الليبرالية الجديدة وسطوتها وتنمّرها هو سقوط الاتّحاد السوفيتيّ، وبالتالي ضعف قوى اليسار، فقد بات (البنك العالمي المركزي وصندوق النقد الدولي والبنك المركزيّ الأوروبي والشركات متعدّدة الجنسيات) مراكز القرار في العالم بل صارت تمارس السلطة المطلقة على كبريات المجموعات الإعلاميّة المتخصّصة في إنتاج وتوزيع السلع الثقافيّة والسيطرة على العقول من خلال الإعلام، لترويج ما يتوافق مع مصالحها، والتوافق مع المصالح الاقتصاديّة والماليّة لسادة العالم الجديد.

تقوم النيوليبرالية على المرتكزات التالية: الدعوة المتطرفة إلى الحرية الاقتصادية, وإنكار دور الدولة في ضبط آليات وحركة النظام الرأسمالي والتخفيف من شروره الاجتماعية (تحديدا في مجال التوزيع و العدالة الاجتماعية)، هيمنتها على المنظمات المالية الدولية كما أسلفنا (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي), وتعاملها مع البلدان النامية من منطلق التكيف وضرورته مع السوق الرأسمالي العالمي، وإبعاد الدولة وإضعافها، و ترك آليات السوق لكي تعمل طليقة.

«ومن جهة يؤكد اغناسيو رامونيه في كتابه الذي يحمل عنوان «طغيان الإعلام» إن أجهزة الأعلام في عصر العولمة قد غدت «أفيون الشعوب الجديد». فتحت ستار «موت الإيديولوجيا»

” أمسى الشرق يعيش في حالة من صراع ما بين مصالح الدول الداعمة للاشتراكية، والدول الداعمة للرأسمالية، وخاصّة الولايات المتّحدة والاتّحاد السوفيتي، وروسيا حالياً، وتكمن المعاناة الكبرى في أنّ التحوّلات العالميّة يتمّ اختبارها على الشرق قبل كلّ شيء؛ كونها التربة الخصبة للتحوّل الفكريّ العالميّ من خلال موقعها وتنوّع أثنيّتها، وأفكارها، وأيضاً لوجود المواد الخام فيها، وتاريخها الروحيّ والريادي للتاريخ. “

تروّج للإيديولوجيا الوحيدة التي مازالت حية بالفعل، وهي الإيديولوجية الليبرالية المنزوعة عنها صفتها الإيديولوجية، مما يتيح لها أن تتسلل بسهولة أكثر وبلا مقاومة إلى الأذهان لتخدّرها، ولتشلّ طاقتها على التفكير النقدي. وفي نظر رامونيه إن هذه الدعاية الصامتة أشدّ فاعلية بما لا يقاس من الدعاية الصاخبة في عصر الخطابة الإيديولوجية .

النزوع الاشتراكيّ في الشرق الأوسط

انخرطت الأحزاب اليسارية في الشرق الأوسط ضمن منظومة اشتراكيّةِ الدولة، واعتبرت الاتّحاد السوفيتي آنذاك الأساس الأيديولوجيّ والسياسيّ لها، وبالمقابل تسلّلت الأفكار اليمينيّة إليها، وانحرفت عن بنية النظام في الكثير من الأحايين، وحافظت على العلاقات مع الحركاتِ الاشتراكيةِ في البلدانِ الأخرى أيضاً، وقد سيطرت الأفكار الاشتراكيّة على حركات التحرّر، ومن ضمنها القضية الكرديّة في تركيا وإيران وسوريا والعراق وإيران، ونشأت العلاقات مع الاتّحاد السوفيتيّ، لكنّ المصالح الدولتية تضاربت فيما بينها، فكيف سيتّخذُ الاتحاد السوفيتي موقفاً متصالحاً مع اشتراكية الدولة في العراق وسوريا على سبيل المثال وبين الحركات المناهضة لها، فقد باتت العلاقات منفعيّة تكتيكية آنية، لم تصل إلى البعد الاستراتيجيّ المأمول، إذْ سيطرت الحرب الباردة فيما بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة على الفكر، لذلك تسلّلت الأفكار القوميّة التطرّفية إلى الطرفين على السواء، ولم تستطع التيارات الاشتراكية سواء المستلمة السلطة أو المناهضة لها من الخروج من بوتقة الهيمنة العالمية الرأسماليّة، لأنّ فكر الدولة القومية هو الذي انتصر، والذي يعتبر دعامة رئيسية من دعامات النظام الرأسماليّ، فكما وقع الاتحاد السوفيتي ذاته في هذا الفخ، وقعت الأحزاب الاشتراكية في هذا الفخ بالضرورة، فطغت القوموية الضيقة على الأممية، فصارت أداة لسيطرة المصالح والهيمنة.

لقد ساد اعتقاد لدى الأحزاب اليسارية والتيارات اليسارية في الشرق الأوسط أنّ التحرّر الطبقيّ والوطنيّ هو الحلّ والترياق لكلّ مشاكل الشرق الأوسط ولكلّ العالم، وهو الحلّ ضدّ الليبرالية والفاشية الشرقية، وطغت على الثورات مفاهيم الشعارتية، الاشتراكية، الوحدة، الحرية، التحرّر العالمي، انهزام الرأسمالية، حقّ الشعوب في تقرير مصيرها... فتطبَّعت الأحزاب الاشتراكيّة بالطابع القوميّ، وتطلّعت إلى الدولة القوميّة أسوة بالاشتراكيّة المشيّدة في الاتّحاد السوفيتي الذي سيطرت عليه دكتاتوريّة البروليتاريا، واعتمد المنهج التنويري الذي سيطر على الماركسيّة في الاعتقاد بتحقّق وبناء المجتمع الجديد (الشيوعيّة) على أرضيّة الرأسماليّة انطلاقاً من تجاوز المجتمع الرأسماليّ، واعتبار هذا المفهوم اشتراكيّة علمية، ويتحدّث المفكّر عبد الله أوجالان في هذه الناحية: «هذا الموقفُ بذاتِ نفسِه أيضاً يحتوي خطأَين رئيسيَّين: أولُهما؛ العجزُ عن رؤيةِ الحقيقةِ التي أُدرِكَت لاحقاً، والتي تنصُّ على عدمِ سَرَيانِ الجزمِ العلميِّ التامِّ والمُطلق، سواءً

في العلومِ الفيزيائيةِ أم البيولوجية (من المهمّ ملاحظة علاقة ذلك مع الثقةِ المكنونةِ لعلوم ذاك الوقت). بالتالي، سادَ العجزُ عن فهمِ استحالةِ إخضاعِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ لمعادلاتٍ علميةٍ قاطعةَ. فالطبيعةُ الاجتماعيةُ ثقافةٌ بذاتِها. وهي تَطفَحُ كلَّ لحظةٍ بتداعياتِ الذهنيةِ غيرِ القابلةِ للضبط. بناءً عليه، فما يكمنُ وراء الأخطاءِ البارزة، هو مطابَقةُ قوانينِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ مع القوانينِ الداروينيةِ الفيزيائيةِ أو البيولوجيةِ تحت اسمِ سلوكِ الموقفِ العلميّ. الخطأُ الثاني متعلقٌ بفلسفةِ التاريخ. حيث لَم يَجرِ الانتباهُ إلى كونِ المجتمعِ بذاتِ نفسِه ظاهرةً تاريخية، ولكنْ مع ضرورةِ تقييمِه كطبيعةٍ ثانيةٍ ومغايرة. بل وحتى لَم يُرَدْ فَهمُ أنّ الحاضرَ الاجتماعيّ هو بنسبةٍ كبرى تاريخٌ اجتماعيّ. فالفكرُ التنويريُّ لا يفسحُ المجالَ أمام هكذا إدراك. وما يتبقى هو التقييماتُ الرأسمالية التي صاغتها الآراءُ العالميةُ الوضعيةُ الفظةُ التي أفرَغتها الليبراليةُ من جوهرِها. بالتالي، اعتُبِرَت الرأسماليةُ المجتمعَ الوحيدَ المسيطرَ والتقدميَّ حسبَ عصرِه. أي أنّ الأمرَ تَعَدّى النظرَ إلى الرأسماليةِ كشكلٍ من أشكالِ الاستغلال، فطابَقَها مع المجتمعِ الجديدِ وساواها به. هكذا، اعتُبِرَ نظامٌ استغلاليٌّ كالرأسمالية، ينهبُ الكيانَ المجتمعيَّ البشريَّ العالميَّ المُعَمَّرَ ملايين وربما مليارات السنين، ويَسلبُه بأساليبَ لا إنسانية، وبالتالي غير مألوفةٍ عالمياً؛ اعتُبِرَ حقيقةَ المجتمعِ المنتصر! وهنا مربطُ الفرسِ في ضعفِ البراديغما الماركسية. بالتالي، فهذا أيضاً هو العاملُ الأوليُّ الكائنُ خلفَ انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدة. وأيُّ حركةٍ تتطلعُ إلى تصحيحٍ وإعادةِ ترتيبِ الماركسيةِ أو الاشتراكيةِ المشيدة، عليها بالانطلاقِ من هذه الحقيقة .»

تعدّ تجربة اشتراكية الدولة نسخة دولتيّة أشدّ رجعيّة من الليبرالية الرأسمالية. وبالمقابل لم تذهب كفاحات الشعوب للبحث عن الحرّيّة والديمقراطيّة والاشتراكيّة أدراج الرياح أمام تصاعد المدن وتغوّلها المرتع الخصب للهيمنة الرأسماليّة، وباتت الأساس للحداثة الديمقراطيّة. فالحداثة الرأسماليّة التي تبدو وهي في أوجها مع تسنّم ترامب سدّة الحكم، إلّا أنّها انهارت مع أنّه استلم الحكم أربع سنوات استطاع فيها أن يميّع حركة التاريخ، ويساهم في تنمية اليمين المتطرّف الوجه الأسوأ للنيوليبراليّة، والتي تعدّ استمراراً للفاشية والحركات المناهضة للديمقراطيّة والإنسانيّة، والتي ساعدت في تمييع كلّ الثورات المجتمعيّة، فقد ساهمت في سيطرة التيارات الإسلاميّة في الشرق الأوسط والعالم بأسره، وقوّت السلفيّة، وحركة الإخوان المسلمين والقاعدة وصولاً إلى داعش، وبالمقابل صعدت التيارات القوميّة المتعصّبة، وسيطرت على الساحة ردحاً من الزمن، وبثّت بعض الحركات الإسلاميّة أفكارها عبر الوسائل الليبرالية، وقد دعم الرأسمال العالميّ هذه التيارات وصارت مدلّلة لديها، فالنظام الرأسمالي لا يكتفي بتدمير المجتمعات وتشطيرها، بل يدمّر الطبيعة.

لقد وقع الاتحاد السوفيتي والصين في فخّ الاقتصاد الرأسمالي، الذي ينكر الاقتصاد ويحلّ محله الاحتكار والسيطرة على السوق من خلال حيتان الشركات، ونسف كلّ ما يمتّ إلى الاقتصاد، فوقع الشرق في هذه الأزمة أيضاً، فهذه التغييرات في المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي قد أثرا على الشرق الأوسط، فتطوّرت الديكتاتوريات وانغلقت وانسابت في أزمات الاقتصاد، وأثّرت على المجتمع، فتطوّرت الحركات المناوئة والتيّارات الدينيّة والقوميّة وحملت التعصّب في طيّاتها، وبالمقابل كانت هناك دول انزلقت إلى الرأسمال المالي ونظام البورصة والاحتكارات، وتطبّع الإخوان المسلمون بالنيوليبرالية، وكذلك الحركات الجهاديّة التي كانت لها ردّة فعل على ناطحات التجارة العالميّة، فكانت بداية القرن الواحد والعشرون هو بداية انهيار برجَي التجارة العالميين، وانهيار الاتحاد السوفيتي، وتصاعد حدّة الخطاب والعنف تجاه الإرهاب، وغزو العراق وأفغانستان، وبداية الصراع الجديد الذي تجاوز مسألة الاشتراكية والرأسمالية والقطبين.

كانت اليوتوبيا الاشتراكية الكلاسيكية في الشرق

رفضت فئةٌ من المثقّفين الاشتراكيّة والشيوعيّةَ، ونظرتْ إليها على أنّها حلّلت الرأسماليّة بنفس أدواتها العلميّة والوضعيّة، وبقيت عاجزة أمامها، بل لم تتطرّق إلى موضوعَي السلطة والدولة، وحلّلت التاريخ بشكل مستقيم فقط، أيّ أنّ التطوّر حتميّ والرأسماليّة حتميّة، وأسقطت الفيزياء الكمّيّة الكوانتوميّة من قواميسها، وجعلت التاريخ مادّة، في حين كانت السلطة تعيد ترتيب بيتها الداخلي لتتناسب مع هذه الحداثة الجديدة.

الأوسط مثل دين جديد ضدّ التفاوت الطبقيّ والتطلّع إلى الحرية والعدالة والمساواة، وكان هذا دأب الثائرين في العالم على مرّ التاريخ، وعلى رأسهم الشرق الأوسط؛ مهبطِ الروحانيين والقديسين والأنبياء والمتصوفة والدراويش.. فكان الدفاع عن المجتمعية هاجس أولئك المتطلّعين إلى الحرية، فحاربوا الفردية الليبرالية، وصارت الرأسمالية نظام الهيمنة والتسلّط ونظام التفاوت الطبقيّ، فباتت صراعات اليمين واليسار صراع الحرية ضدّ التسلّط، وقد تطبّع كلا اليسار واليمين بالأفكار اللاهوتية الدينية، والأثنية العرقية القوميّة، فظهر اليمين القومي واليسار القومي، كذلك اليسار الديني واليمين الديني، إلى أن وصل إلى التطرّف اليميني القومي الديني، والتطرّف اليساري الديني القومي، وهذه حالات لم نشاهدها إلّا في الشرق الأوسط؛ موطن التناقضات.

لقد سيطرت التيارات الدينية على المشهد السياسي مع بداية ٢٠١٠ مع اندلاع ثورات ربيع الشعوب التي اختصرت في ثورات الربيع العربي، والتي ابتدأت من تونس وانتهت في سوريا، وبات المشهد خالياً من كلمة اليسار والاشتراكيّة، وانهزمت الاشتراكية في هذه الثورات، وتطبّع اليسار بالقومية والدين تارة، وانحصرت في النظام السائد تارة أخرى، وانزوت خارج إطار المشهد السياسيّ تارة، لكن في ثورة روجآفا حافظت الاشتراكية على رونقها، وتصالحت مع الرأسمالية، وطوّرت مفهوم الحداثة الديمقراطيّة التي لا تحارب الرأسمالية بوسائلها، وإنّما بوسائل الدفاع والقدرة على التوافق مع النظام العالميّ المهيمن.

الإسلاموية في الشرق الأوسط

استطاعت الإسلاموية أن تقضي على كلّ المؤسسات الإصلاحيّة الإسلامية فهي مثل الجرّافة التي تمهّد الطريق أمام الحداثة الرأسماليّة، وكلّ محاولات المفكّرين الليبرالين كصموئيل هنتغتون وفوكوياما ونداف سامين... تكمن في دمج الإسلاموية بتيار التحديث العالمي، وكلّ تشبيهاتهم تكمن في تشبيه الإسلاموية بالشيوعيّة والفاشية، وذلك لسهولة استدراجها نحو الحداثة الرأسمالية، كما سيطرت على الشيوعية والفاشية وضمتهما إلى النظام المهيمن، فكذلك تفعل مع الإسلاموية، ففوكوياما يربط ما بين الإسلاموية والفاشية بقوله: «استعار البنا فكر الولاء الكامل الذي لا جدال فيه للزعيم ذي الشخصيّة الكاريزميّة من الفاشيين في إيطاليا، واضعاً شعار منظمته شبه العسكرية (العمل – الإطاعة – الصمت) على نموذج أوامر موسوليني (آمن – أطعْ – حارب)... ويمكن أن يعزى المصدر الأوروبي للإسلاموية مولانا المودودي، الذي أوجد حركة جماعة الإسلام في الباكستان في أوائل الأربعينيّات. وقد أيّد المودودي الصحفي الضليع في الفكر الماركسي، الصراع إلى جانب الطليعة الثوريّة الإسلاميّة ضدّ كلّ من والإسلام التقليدي. وكما لا حظ الأخوان بورواماند، فقد كان المودودي أوّل من ربط صفة الإسلاميّة بمصطلحات غربيّة مميّزة مثل (الثورة) (الدولة) و(الإيديولوجيا)

هكذا ربط المفكّر الليبرالي فوكوياما - وهو أهمّ دعامة من دعامات النظام المهيمن، والداعي إلى العولمة وهيمنة الشركات لتكون الجنّة المنتظرة ونهاية التاريخ – ربط بين الإسلاموية والفاشية والاشتراكيّة، مع أنّ الإسلاموية هي العدوّ اللدود للاشتراكيّة والشيوعية، وتعتبرهم كفّاراً يجب قطع رؤوسهم، فهذا هو الاستشراق الذي جلب معه التحليلات المشوّهة للتاريخ؛ لقتل الهويّة وتدميرها، ولسهولة دمجها بالنظام العالمي المهيمن الذي يرفض كلّ الهويّات، ويحصرها في هويّة الدولة القوميّة.

مع نهاية الحرب العالميّة الثانية توجّهت بريطانيا إلى غزو الشرق عن طريق زعزعته، فقد دعم سيّد قطب كي يكون منظّر الأخوان المسلمين الأوّل، ففي كتابه (معالم في الطريق) دعا إلى إقامة دولة يقودها حزب إسلاميّ؛ أي ربط الدين بالدولة، باستخدام وسائل العنف كافّة للوصول إلى غايته، وقد برر الوسيلة للوصول إلى الغاية، فقد كانت أفكار القرون الوسطى في أوروبا هي المرشد له، واستخدم الطريقة الميكافيلية في كلّ أفكاره السياسيّة، مستفيداً من الأفكار التحرّرية اليسارية الاشتراكية كوسائل لغاياته الدينية الدولتيّة، فدمج اليمين باليسار، الأمر الذي اعتبره بوروماند (لينيّة بثوب إسلاميّ).

اعتبر فوكوياما الإسلاموية الشرق أوسطيّة تكمن في (الإسلام السنّي الراديكالي في الأخوان المسلمين وصولاً إلى بن لادن) وأيضاً (الثورة الإيرانيّة عام ١٩٧٩ بقيادة الخيمني) يقول: «على الرغم من نشأة الإسلاموية وتطوّرها بين السنّة، إلّا أنّ هذا المزيج الإيديولوجي الخبيث (الفتّاك) وصل كذلك إلى العالم الشيعي... فقد منحت الثورة الإيرانيّة درجة كبيرة من الاحترام الديني للإسلاموية لم تكن تحظى به أبداً من قبل، لكنّ حقيقة أنّ الحركة يمكنها بسهولة مدّ الجسور بين الانقسام السنّي – الشيعي المرير، توحي أيضاً كم هي منفصلة تماماً عن التاريخ والعرف الإسلاميّ «

إنّ المعنى الأوّليّ لليبرالية هو تسخير الدولة لخدمة الاحتكار الاقتصادي كلياً، وتصيير الدولة السياسية دولة اقتصادية، فالليبرالية دون دولة يعني ترك الماشية دون راعٍ، إذْ تسوّق الليبراليّة وتسلّعُ كلّ شيء في خدمة الفرد على حساب الجماعة، وقد باتت الليبرالية أيديولوجيّة اللا انتماء والتفرّد والتبعيّة، والتي تعتبر نفسها الكلمة الفصل في التاريخ، وأنّها أبديّة أزليّة، واعتبر منظّروها أنّها نهاية التاريخ.

لقد دعمت الدول الغربية نشوء التيّارات الإسلامويّة، وساعدت في تنميتها وتطوّرها، وقد ساهمت الإسلامويّة في تدمير الشرق الأوسط، ونشأت الصراعات فيما بين هذه التيّارات نفسها؛ (الإسلام الشيعي – الوهابيّة – الأخوان المسلمون – القاعدة – داعش...) فتفسّخ الشرق الأوسط، وبات على شفير الهاوية، فأرسل الغرب المبشّرين بالحداثة الرأسماليّة أمثال فوكوياما وهنتغتون ليخلّصوا هذا الشرق من الوباء، ويدعوهم إلى الدين الجديد؛ وهو العالم الليبرالي في النظام المهيمن الحالي (المنقذ، أو الحلّ السحريّ)، بالمقابل ضعُفت الدولة الاشتراكية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانحدار روسيا في هاوية النظام العالمي الجديد، فصارت روسيا تابعاً للولايات المتّحدة بعد أن كانت ندّاً له.

في الختام

قبل خمسة قرون من الآن رأى فرانسيس بيكون أنّ الفلسفة ما عادت تنفع، فنفى الماضي نفياً قاطعاً،

نشأ التطرّف الرأسماليّ بصعود الرأسمال المالي، وقد انتهجت النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة ديناً لها، إذْ تتّصف الليبرالية الجديدة بالليبرالية العولميّة، أو الليبرالية المتوحّشة (ديكتاتورية الأسواق) و(ديكتاتورية تقنيات الإعلام الجماهيري) بالتوتاليتارية، وتقوم النيوليبرالية على الدعوة المتطرّفة إلى الحرّيّة الاقتصاديّة، وإنكار دور الدولة في ضبط آليات وحركة النظام الرأسمالي والتخفيف من شروره الاجتماعيّة تحديداً في مجال التوزيع والعدالة الاجتماعيّة.

وآمن بالعلم وبقدرته إيماناً مطلقاً على تحسين أحوال البشر. فجعل العلم أداة في يد الإنسان، تعينه على فهم الطبيعة، وبالتالي السيطرة عليها، وآمن بسيادة الإنسان على المخلوقات جميعاً، ثم أدّى فساد العلم إلى فقدان هذه السيطرة، ومن هنا كانت غايته مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم. فكانت وسائل العلم والبحث العلميّ هي الأداة الوحيدة للغرب في تحليل أيّة مشكلة ووضع الأسباب لها، ووضع الحلول قياساً على الاستنتاج الحتميّ لهذه المعادلة الرياضيّة التي تعتمد على وسائل العلم في (الاستنباط، الاستقراء، النظريات والبراهين، الأدلة، العيّنة، التجربة، الاستبيان، الملاحظة، الاختبار...) وكلّ ذلك يعتمد على الإدراك والحواس الخمس، وبات شعار التجربة خيرُ برهان هو الفيصل والحسام الحقيقيّ لكلّ ظاهرة من الظواهر، إذاً أضحى العلم السبيلَ الوحيد للمعرفة، لذلك كان تحليل الأمور ومنها تحليل الشرق الأوسط بهذا المقياس، لذلك ظهرت الأزمة إلى الوجود، ومازالت تلك الأزمة تتجدّد منذ مئة عام على الأقل إلى الآن.

لكنّ المجتمع في الشرق الأوسط لم يستسغْ هذه الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعرفة، لذلك ظهرت أزمات الشرق الأوسط في الحوار العلمي الروحي أو اللاهوتيّ.

كان الشرق الأوسط مهدَ الأيديولوجيّات سواء المفيدة للمجتمع أو التي أثّرت بشكل سلبيّ عليه، لكن الحداثة الرأسماليّة لم تغذِّ سوى الأيديولوجيّات المتطرّفة السلبيّة على المجتمع التي تفكّكه وتخرّبه، كالأيديولوجيّة السلفيّة الإسلاميّة الأصوليّة الراديكاليّة، وهي تتقاطع مع القوميّة العنفيّة التي لا ترى أمامها سوى صهر الشعوب في بوتقة الأمّة الأكبر عدداً، وبذلك يتحقّق تنميط المجتمع ووضعه في بوتقة واحدة وقالب واحد.

إنّ أنظمة السلطة وأنظمة توزيع الثروة قد اتخذت اليوم طابعاً عالميّاً، وصار مركز النظام المهيمن: أميركا، ومركز التجارة العالميّ: نيويورك، ومركز المدينة: ول ستريت، مقرّ الرأسمال العالميّ، وكلّ ملفّات الاحتكار العالميّ تُدار من هناك، كما كانت لندن سابقاً وستوكهولم والبندقية وباريس... إنّها المركزيّة التي تقلّد مركزيّة أوروك، أور، بابل، بغداد، دمشق...

وكما قال وارن بافت ؛ ثالث أغنى أغنياء العالم حينما سئل: عمّا إذا كان هناك صراع طبقي، قال: (مؤكد، هناك صراع طبقي. طبقتي، طبقة الأثرياء، هي الطبقة التي تخوض هذا الصراع، ونحقق الانتصارات. مهمتنا فيما أرى أن نقلب الآية، ألّا نجعل طبقته تنتصر. ولكي نفعل ذلك علينا أن نتخلص تماماً من الطريقة النيولبرالية الحاكمة لرأسماليتنا المعاصرة.)

مع أنّ وارن بافت قد تبرع ب ٩٩٪ من أمواله ولم يُبقي سوى على ١٪ من أمواله لأولاده، وما المعنى من أن يمتلك ١٪ من أميركا ما يمتلكه ٩٩٪ من هذا المجتمع، إذاً أدرك بوفيه أنّ الحياة الحرّة هي أن تعيش ضمن ٩٩٪ من المجتمع، لذلك لم يرتض لأولاده أن يعيشوا ضمن مجتمع ١٪، لقد كان يدرك أن هذه

١٪ تكفي أولاده، وبتصريح منه: (لئلا يفسدوا كما فسد هو)، وكذلك جاكي شان الذي تبرّع بكامل أمواله ولم يبق شيئاً لأولاده، وكذلك ٩ من ١٠ من أغنى أغنياء العالم فعلوا نفس الفعل، أي كانوا يدركون أنّ المال مفسد للناس.

إنّ صرخات نيتشه لم تسمع في الغرب، وعلينا كشعب الشرق الأوسط أن نستمع إلى حلوله الميتافيزيقيّة والفلسفية والدينيّة والعلميّة، ليس الحلّ العلميّ أحاديّ الجانب الغربيّ الذي فتح مراكز دراسات ضخمة تحلّل الشرق الأوسط بنظرتها الوضعية وتصرف عليها مليارات الدولارات سنويّاً، وما أولئك العلميّون الوضعيّون الذين ارتهنوا للمخفيّ وجعلوه مجهولاً، لا ينظرون إلا وفق ما تمليه عليهم سيطرة الحداثة الرأسماليّة، ومازالوا يستهزئون بالذين يصلون إلى الحقيقة والمعرفة عبر زوايا المعرفة الأربعة (العلم، الميثولوجيا، الفلسفة، الدين) والتي تمكّن من الإحاطة بالموضوع المعروض أكثر من الصورة العملية الإلهيّة أحاديّة الجانب.

يرى إيمانويل والرشتاين أنّ القوة الأميركية تنحو نحو الانحدار، والولايات المتحدة في عالم فوضى؛ ولم يعد يجدي خطاب القوة، وأفول نجم الهيمنة الأمريكية قد خلق مجالاً للصراع على الهيمنة، إذْ يؤكّد والرشتاين أنّ صعود الدمقرطة حتميّ في منطقة الشرق الأوسط والعالم بأسره، بعد تراجُع النزعة الليبرالية، حيث أنّ الأساس في ولادة الليبرالية هي حصر وضبط الطبقات الاجتماعية الخطيرة برأيه، أولاً في دول المركز التاريخي ثم في داخل منظومة النظام العالميّ كله، وكان الحلّ الليبراليّ في منح هذه الطبقات منفذاً محدوداً إلى السلطة السياسية كما صوّر والرشتاين.

> **انخرطت الأحزاب اليسارية في الشرق الأوسط ضمن منظومة اشتراكيّة الدولة، واعتبرت الاتّحاد السوفيتي آنذاك الأساس الأيديولوجيّ والسياسيّ لها، وبالمقابل تسلّلت الأفكار اليمينيّة إليها، وانحرفتْ عَن بنية النظام في الكثير من الأحايين، وحافظت على العلاقات مع الحركاتِ الاشتراكيةِ في البلدانِ الأخرى أيضاً، وقد سيطرت الأفكارَ الاشتراكيّة على حركات التحرّر، ومن ضمنها القضية الكرديّة في تركيا وإيران وسوريا والعراق وإيران.**

المصادر

1- أوهام الشرق الأوسط /ناعوم تشومسكي /تعريب شيرين فهمي/ مكتبة الشروق الدولية/الطبعة الثانية/القاهرة 2006

2- في نقد العقل الشرقيّ/ بولات جان/ مركز غزلنوس للنشر والطباعة/الطبعة الأولى/السليمانيّة 2020

3- التدخّل الدولي من أجل الديمقراطيّة/د. عبد الهادي العشري/ منتدى سور الأزبكيّة/الطبعة الأولى/القاهرة 2005

4- كراهية الديمقراطيّة/جاك رانسيير/ترجمة: أحمد حسان/دار التنوير/الطبعة الأولى/بيروت 2012

5- أوهام الشرق الأوسط /ناعوم تشومسكي /تعريب شيرين فهمي/ مكتبة الشروق الدولية/الطبعة الثانية/القاهرة 2006

6- التوتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الإرهاب/توفيق المديني/منشورات اتّحاد الكتاب العرب/دمشق 2003

7- مانيفستو الحضارة الديمقراطية – المجلد الخامس: القضيّة الكرديّة وحلّ الأمّة الديمقراطيّة/عبد الله أوجالان/ترجمة: زاخو شيار/الطبعة الأولى/مطبعة آزادي - 2013

8- الإسلام والحداثة والربيع العربي/فرنسيس فوكوياما/حاوره: د. رضوان زيادة/المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى/المغرب 2015

9- المواقع الالكترونية: زيارة 11/11/2020

https://ar.wikinews.org/wiki

https://www.youm7.com

« التركيبة الجديدة للتوازن ما بين الرأسماليّة والاشتراكية في العالم »

وتأثيراته على قضايا البيئة والاقتصاد والسلطة والإدارة، وتداعياته على الشرق الأوسط

إسماعيل خالد إسماعيل

مقدمة

وُصفَ الصراع الدائر بين مشروع ديكتاتورية الرأسمالية المسيطرة والنماذج الاشتراكية والمشاريع التي نشأت عبر النضالات الاجتماعية المعبرة عن طموحات الشعوب بـ « الصراع الحضاري».

هذا الصراع يمكن وصفه بالمعركة المستمرة بين الرأسمالية والاشتراكية التي هي ضرورية أكثر من أي وقت مضى على الإطلاق، نظراً لمخاطر الدمار الهائل الذي لا يسمح استمرار الرأسمالية بتلافيه، طبعاً بشرط أن نفهم الاشتراكية كنتاج لإبداع تخيلي جماعي لا وصفة محددة مسبقاً.

ويتركز الجدل القائم بين الاشتراكية والرأسمالية منذ النشأة وبعدها حول محاور متعددة منها المساواة الاقتصادية ودور الحكومات وإدارة الاقتصاد والموارد والسوق الحرة والبيئة وغيرها.

يعتقد الاشتراكيون أن انعدام المساواة الاقتصادية أمر سيء بالنسبة للمجتمع وأن الحكومة مسؤولة عن الحد من ذلك عن طريق البرامج التي تعود بالنفع على الفقراء. على سبيل المثال مجانية التعليم العام، والرعاية الصحية المجانية أو المدعومة، والضمان الاجتماعي للمسنين، وفرض ضرائب أعلى على الأغنياء. من ناحية أخرى.

بينما يعتقد الرأسماليون أنّ الحكومة لا تستخدم الموارد الاقتصادية بكفاءة مثلما تفعل المؤسسات الخاصة، وبالتالي فإنّ حال المجتمع يكون أفضل مع السوق الحرة.

تعتبر الولايات المتحدة معقل الرأسمالية، بينما تعدّ أجزاء كبيرة من الدول الكبرى مثل الصين وروسيا وأوروبا الشرقية ديمقراطيات اشتراكية. ومع ذلك فالحقيقة هي أنّ كلّ البلدان المتقدمة لديها بعض البرامج الاشتراكية ضمن منظومتها الرأسمالية، وهنا تكمن التركيبة الجديدة وهي الموازنة بين الرؤى الرأسمالية ودمجها ببرامج اشتراكية تواكب المستجدات المتعدّدة.

الفكر الرأسمالي البرجوازي والفكر الاشتراكي

شهد القرن العشرون تحديات بعضها استلهم الماركسية التاريخية وبعضها استلهم الكينزية وثالثة شعبوية وطنية كان قسم منها اشتقاقاً تراجعياً من الاشتراكية، وكذلك تيارات من ناقدي الرأسمالية المعولمة التي صنفت نفسها ضمن الكينزية الجديدة أو ما بعد الرأسمالية وأشارت هذه التصنيفات إلى أفراد وكيانات وتيارات فكر وممارسة مشغولة بالرؤيا البعيدة المدى للأهداف (١).

إن تاريخ تطور الفكر والاقتصاد الاشتراكي، والقضايا الاقتصادية المعاصرة للنظامين الرأسمالي والاشتراكي. طرحت أوجهاً متعدّدة للحوار، بدءاً بالاقتصاد والإدارة والسلطة، مروراً بالقضايا البيئية، وصولاً إلى مواضيع متعلقة بحقوق الانسان واخطار الصراعات الدولية والحروب، والحدود التي تقف عندها قدرة الدولتين العظيمتين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية، وضرورة العمل على اختيار أفضل السبل للتعايش السلمي.

وإن ما يجري بين الشرق والغرب يمكن وصفه بأهم مراحل التغييرات التي عرفها الزمن المعاصر وأعمقها. وقد هدف الحوار الى التوصل إلى إيجاد الحلول أمام الصعوبات والمشاكل التي يواجهها النظامان الرأسمالي والاشتراكي من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والجوانب الدولية المتعلقة بالاستراتيجية السياسية والعسكرية وحدود هيمنة القوى العظمى(٢) .

فخلال القرنين التاسع عشر والعشرين، اعتقدنا على الاغلب أننا بصدد صراع بين الرأسمالية والاشتراكية - كالنظامين الاقتصاديين البديلين باختلافهما عن بعضهما بكيفية ارتباط الفرد بالدولة. مؤسسات خاصة مقابل مؤسسات عامة، وأسواق حرّة مقابل تخطيط مركزي: هكذا كان الجدل الفردية مقابل الدولة، وفي الاقتصاد، ظهر هذا الجدل على شكل الرأسمالية مقابل الاشتراكية. لكننا نعرف الآن أنه لا ينبغي لنا أن نساوي بين نقاش الخاص مقابل العام مع الرأسمالية مقابل الاشتراكية. لقد تعلمنا أنّ الرأسمالية قد تكون على شكل خاص أو على شكل دولة، والاشتراكية تختلف عن كل منهما.

١ - سمير أمين / ما بعد الرأسمالية المتهالكة، ترجمة د.فهمية شرف الدين، دار الفارابي للنشر، بيروت ،٢٠٠٣م ص ٢١٠

٢ - المصدر السابق / ص٢١٥

الرأسمالية لها تاريخ مواز. وكثيراً ما تتعايش المؤسسات الخاصة (التي يملكها ويشغلها أفراد وجماعات خاصة لا يشغلون أي منصب حكومي) مع مؤسسات عامة أو حكومية. وهذه الأخيرة مملوكة من قبل الدولة ويديرها مسؤولون حكوميون. وفي كل من المؤسسات الرأسمالية الخاصة والعامة، القاسم المشترك هي العلاقة الأساسية بين صاحب العمل والموظف. هذه العلاقة تشبه علاقة العبد بالسيد في مؤسسات الرق الخاصة والعامة، وأيضاً علاقة اللورد بالخدم بالمؤسسات الإقطاعية الخاصة والعامة.

فخلال القرن ونصف الماضي كان الخلط بين الرأسمالية الخاصة ورأسمالية الدولة من جهة، والرأسمالية والاشتراكية من جهة أخرى. حيث معظم الناس كانوا يصفون المفارقة بأنها مفارقة بين الرأسمالية والاشتراكية، لكنّ تعريفهم للاشتراكية هو رأسمالية الدولة. هؤلاء الناس رأوا أن الرأسمالية اقتصاد قائم على المؤسسات الرأسمالية الخاصة (أو «المؤسسات الحرة») والأسواق كنظام لتوزيع موارد المؤسسات ومنتجاتها. واعتبروا الاشتراكية اقتصاداً قائماً على المؤسسات العامة (أو «مؤسسات الدولة») والتخطيط المركزي كنظام لتوزيع الموارد والمنتجات. في الواقع وازوا بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة.

نشأت هذه الاختلافات في المصطلحات والمعاني لأنّ الاشتراكيين في القرن التاسع عشر والعشرين ركّزوا استراتيجياتهم على الاستيلاء على الدولة (إمّا عن طريق الثورة أو السياسة البرلمانية). لقد خططوا لاستخدام الدولة كوسيلة لتحويل الرأسمالية إلى الاشتراكية. كانت ستكون الرأسمالية الحكومية بمثابة نوع من محطة انتقال حيث تسود الشركات الرأسمالية الحكومية والتخطيط المركزي (تحتل «مرتفعات القيادة») على الشركات الرأسمالية الخاصة والأسواق.

يعتقد الاشتراكيون أن انعدام المساواة الاقتصادية أمر سيء بالنسبة للمجتمع وأن الحكومة مسؤولة عن الحد من ذلك عن طريق البرامج التي تعود بالنفع على الفقراء. مثل مجانية التعليم العام، والرعاية الصحية المجانية، والضمان الاجتماعي، وفرض ضرائب أعلى على الأغنياء. بينما يعتقد الرأسماليون أنّ الحكومة لا تستخدم الموارد الاقتصادية بكفاءة مثل المؤسسات الخاصة، فإنّ حال المجتمع يكون أفضل مع السوق الحرة.

ومن ثم سيتحول هذا الاقتصاد إلى اقتصاد اشتراكي، من قبل الاشتراكيين الذين استولوا على سلطة الدولة، على سبيل الفرض. وكثيراً ما كان الاشتراكيون غامضين جدّاً بشأن هدفهم النهائي المتمثّل في الاشتراكية، لا سيما بالمقارنة مع تركيزهم الواضح على الاستراتيجيات السياسية لكسب سلطة الدولة وإرساء رأسمالية الدولة..

معظم الاشتراكيين توقفوا تدريجياً عن النظر إلى الدولة باعتبارها مجرد وسيلة (رأسمالية الدولة كمحطة طريق) إلى مزيد من التحول. وبدلا من ذلك، اعتُبرت الرأسمالية الحكومية (التي يديرها جهاز الدولة الذي يسيطر عليه أشخاص يعرفون بأنهم اشتراكيون) في حد ذاتها تحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية. تحويل الشركات الرأسمالية الخاصة إلى رأسمالية حكومية وإخضاع الأسواق للتخطيط المركزي جاء كإنجازات لـ «الاشتراكية». وقد تمّ الخلط بين مرحلتين متتاليتين - الأولى من الرأسمالية

الخاصة إلى رأسمالية الدولة والثانية من رأسمالية الدولة إلى الاشتراكية - إلى الأولى فقط، من الرأسمالية الخاصة إلى رأسمالية الدولة.

وبالتالي فإنّ ما يسمى بالمسابقة الكبرى بين الرأسمالية والاشتراكية في القرن الماضي كانت في الواقع مسابقة بين الرأسمالية الخاصة ورأسمالية الدولة. الولايات المتحدة، على الأغلب، فضلّتِ الرأسمالية الخاصة.

وعرضت الولايات المتحدة بشكل رئيسي مؤسسات خاصة مع حالات هامة من المؤسسات الرأسمالية الحكومية؛ كما عرضت نظام السوق للتوزيع إلى حد كبير مع حالات كبيرة من نظام التخطيط للتوزيع. وفي الوقت نفسه كانت روسيا ممثلة بالاتحاد السوفيتي السابق في الغالب نظام رأسمالية الدولة. وعرض بشكل رئيسي مؤسسات رأسمالية حكومية، والتخطيط المركزي للتوزيع مع حالات كبيرة من الشركات الرأسمالية الخاصة، ونظام السوق للتوزيع. ومع ذلك وصف معظم مناصري ونقاد الاتحاد السوفياتي بأنه نظام «اشتراكي».

تاريخياً، إذا كانت ثورة ١٩١٧قد حققت الانتقال من الرأسمالية الروسية الخاصة إلى رأسمالية الدولة السوفيتية، فإنّ انهيار عام ١٩٩٠م قد حقّق بالتحديد التحوّل العكسي. وبأسلوب جدلي جيد، تمكّنت تلك التذبذبات بين الرأسماليات الخاصة، ورأسماليات الدولة من توضيح فكرة أنّ الاشتراكية هي أعمق من هذين النظامين.

برزت أهمية منطقة الشرق الأوسط في التخطيط الاستراتيجي والسياسي الأمريكي بعيد الحرب العالمية الثانية، وأصبحت تدرك ممارسة مسؤولياتها كدولة قطبية ذات مصالح كونية، وبالرغم من ذلك كانت لها علاقات سياسية واقتصادية مع دول الشرق الأوسط (٣).

ومن خلال الوكالات والمنظمات الرأسمالية التي تم إنشاؤها، فإنّ الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية وهي وكالة تابعة لحكومة الولايات المتحدة الفيدرالية أعلنت مسؤوليتها في المقام الأول عن إدارة المساعدات الخارجية المقدمة للشعوب وبالأخص في الشرق الأوسط.

حدّدت الوكالة أهدافها والتي تتضمن توفير المساعدة الاقتصادية والتنموية والإنسانية حول العالم لدعم تنفيذ السياسات الخارجية للولايات المتحدة». ويمكن تعميم عمل هذه الوكالة على آلاف المنظمات والجهات الرأسمالية التي تعمل لصالح القوى المهيمنة في العالم، وبالمقابل إنّ «سياسة كل من روسيا والصين تجاه الشرق الأوسط هي سياسة انتهازية توجّهها دبلوماسية عملية وحذرة». ولا تتمثّل في السيطرة على قواعد هناك ليكون لها موطئ قدم، وإنما لجمع أوراق مساومة وامتيازات تستفيد منها في تحقيق مصالح أكبر في العالم».

«الصين مقارنة بالنزاعات العالمية مع الولايات المتحدة والصراعات مع الجيران، تمتلك مصالح ذات أولوية منخفضة في الشرق الأوسط». وحريصة على تجنّب أي نوع من أنواع المواجهة المباشرة مع الولايات المتحدة في المنطقة، وروسيا كذلك ترغب في ملء الفراغ الذي تتركه الولايات المتحدة في منطقة الشرق الأوسط وأوراسيا «.

تضارب وتقاطع المصالح

إن العمليات الدؤوبة والنائية لوكالات الاستخبارات الأمريكية هي دليل عملي على أنه ليس هناك بقعة على وجه الأرض بمنأى

٣ - الصراع الأمريكي السوفياتي في الشرق الأوسط، ممدوح محمود منصور، مكتبة المدبولي، القاهرة، دون ذكر العام، ص٦٩

عن دائرة الرأسمالية الأمريكية. فكل قارة وكل دولة وكل منطقة يتم النظر إليه من منظور المصالح الاقتصادية والجيوسياسية للإمبريالية الأمريكية. إنّ الطبقة الحاكمة الأمريكية تضع كل تركيزها على تطوير استراتيجية لمواجهة أي تحدي حقيقي أو محتمل.

تعتبر واشنطن الصين أكبر تهديد حقيقي للسيادة الأمريكية على العالم. فقد تحولت الصين بفضل التطور الذي جلبه الاستثمار العابر للحدود وترسيخ قدرة إنتاجية ضخمة إلى شريك تجاري رئيسي لعدد من الدول حول العالم، وإلى ثاني أكبر اقتصاد في العالم. فمع نمو ثقل الصين عالمياً، روجت الصين بدائل لأنظمة الاستثمار والتجارة التي تسيطر عليها الولايات المتحدة حالياً، وتسعى للحصول على دعم دولي، بما في ذلك من حلفاء واشنطن الأوروبيين والآسيويين. وتخشى الولايات المتحدة من أن تطورات من قبيل تكوين بنك استثمارات البنية التحتية الآسيوي ومسعى الصين لمبادرة «الطريق الحريري» في أوراسيا سيؤدي بدرجة كبيرة إلى تقويض موقعها في الاقتصاد العالمي(٤).

« كيف يمكن التحول من النظم الرأسمالية إلى النظم الاشتراكية وبالعكس وأين يمكن أن تتوازن ؟:

حتى تصبح الصراعات بين الرأسماليات الخاصة والحكومية وسائل أو خطوات نحو التحول إلى الاشتراكية، يجب أن نتفهم محدوديات هذه النظم.

إن الاشتراكية الناشئة في القرن الحادي والعشرين، التي تركز على نظام ما بعد الرأسمالية الحكومية، تمثل كلا من العودة إلى رؤى ماركس الأساسية والاستفادة من نجاحات وفشل ما أطلق عليه القرن العشرون اسمَ

> **إن العمليات الدؤوبة والنائية لوكالات الاستخبارات الأمريكية هي دليل عملي على أنه ليس هناك بقعة على وجه الأرض بمنأى عن دائرة الرأسمالية الأمريكية. فكل قارة وكل دولة وكل منطقة يتم النظر إليه من منظور المصالح الاقتصادية والجيوسياسية للإمبريالية الأمريكية. إنّ الطبقة الحاكمة الأمريكية تضع كل تركيزها على تطوير استراتيجية لمواجهة أي تحدي حقيقي أو محتمل.**

الاشتراكية. وسيكون هذا النوع من الاشتراكية أقوى وأكثر تطوراً لمواجهة الرأسمالية التي أصبحت تناقضاتها الداخلية وعيوبها ونقاط ضعفها موضعَ اهتمامٍ أكثر من أي وقت مضى.

إن أزمة الانظمة الرأسمالية (القومية) تفرز وجهتين سياسيتين لا يمكن التوفيق بينهما. فالإمبريالية تسعى للتغلب على صراع المصالح الاقتصادية والجيوستراتيجية المتأصل في نظام الدولة القومية الرأسمالية عن طريق انتصار قوة عالمية مهيمنة واحدة على جميع منافسيها. وهذا هو هدف الحسابات الإمبريالية الجيوستراتيجية، والنتيجة الحتمية لذلك هي حرب عالمية.

ولمعارضة الجغرافيا السياسية للطبقة الرأسمالية، تعدّ الطبقة العاملة الدولية القوة الاجتماعية التي تمثل، وبموضوعية، القاعدة الجماهيرية لثورة اشتراكية عالمية تنذر بنهاية نظام الدولة القومية برمته وإقامة

٤ - الأممية الرابعة من تروتسكي مؤسساً إلى الآن، فرانسوا مورو، ترجمة كميل داغر، دار الفارابي للنشر بيوت ٢٠٠٧م

"٥ـ إن أهداف السياسة الخارجية الروسية تجاه آسيا والشرق يشكل جزءاً من اهدافها العامة التي تتضمن تحقيق مكانة مرموقة على الساحة الدولية، وإلى تشكيل نظام عالمي متعدد الأقطاب وتدعيم علاقاتها مع الدول صاحبة الطرح المشابه في القارة الآسيوية مثل الصين وكوريا الشمالية وإيران وماليزيا. كذلك حلّ الخلافات مع الجوار ذلك لاعتبارات اقتصادية، وحركة الأسطول الروسي وحقوق الصيد والمواد الخام في المنطقة"

اقتصاد عالمي يقوم على المساواة والتخطيط العلمي.

وإنّ ظاهرة التكامل الاقتصادي بين دول رأسمالية هي ظاهرة تسعى من خلالها إلى توفير القاعدة الاقتصادية لتنمية القوى الإنتاجية، وهنا تلعب الشركات الرأسمالية متعددة القوميات دورها في عملية تدوير الراهنة، وأدى ذلك الى تغيير في الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وأدّت إلى ظهور مشاكل جديدة ذات طابع دولي شغلت العالم مثل القضايا البيئية، وقضايا تأمين موارد طاقة، وتوفير غذاء وغيرها (٥).

التوازن الرأسمالي الاشتراكي والوكالات المروجة للديكتاتورية الرأسمالية

في عام ٢٠٠٠م أعلن الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، عن أهم المبادئ التي تشملها العقيدة الجديدة للسياسة الخارجية الروسية في منطقة الشرق الأوسط وآسيا والتي منها:

- إن المنافسة من أجل الهيمنة على العالم أصبحت الصفة الأساسية للمرحلة الراهنة من التطور العالمي

- إن الاتحاد الأوروبي سيبقى شريكا هاما لروسيا، روسيا تتطلع إلى تعاون مستقر

- إن روسيا ستنتهج منهج التسوية السياسية الدبلوماسية للنزاعات في الشرق الأوسط دون تدخل خارجي.

- إنّ روسيا تنظر إلى تعزيز مكانتها في منطقة، كاستراتيجية مهمة في سياستها الخارجية.

- إن روسيا تهتم في إقامة علاقات متبادلة المنفعة مع الولايات المتحدة، مع الأخذ بعين الاعتبار مسؤولية الدولتين الخاصة عن الأمن الدولي.

- إن روسيا لا تعترف بتعميم الولايات المتحدة لتشريعاتها خارج أراضيها بتجاوز القانون الدولي و لا تقبل بمحاولات الضغط من قبل الولايات المتحدة، وتحتفظ بحق الرد بقوة على الإجراءات غير الودية بحقها.

لقد سعى بوتين وعلى الصعيد السياسة الخارجية إلى تحقيق أمور منها:

الأول: العمل على تجديد القدرة العسكرية الروسية وعودتها إلى لعب دور متعاظم على المسرح الدولي بالاستناد إلى ثرواتها الطبيعية باعتبارها الممثلة الاشتراكية الأقوى في العالم.

الثاني: الوقوف بجدية وحزم أمام محاولات توسع حلف ناتو نحو الشرق واستخدام القوة لفعل ذلك إن اقتضى الأمر.

٥ - الرأسمالية تجدد نفسها، فؤاد مرسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٠، ص ١٠٧

وبالتالي التأكيد على رفض إملاءات أو تدخلات خارجية في الشأن الروسي والتأكيد على المكانة العالمية لروسيا وهي عقيدة فرض التوازن الاستراتيجي (٦)

إن إصرار بوتين على تلك الرسائل القوية هي تأكيد على التأكيد على مكانة روسيا الجيوسياسية والجيوستراتيجية وهو عامل النهوض والخروج من دائرة التهميش التي كانت فرضت على الاتحاد السوفيتي السابق.

إن أهداف السياسة الخارجية الروسية تجاه آسيا والشرق يشكل جزءاً من اهدافها العامة التي تتضمن تحقيق مكانة مرموقة على الساحة الدولية، وإلى تشكيل نظام عالمي متعدد الأقطاب وتدعيم علاقاتها مع الدول صاحبة الطرح المشابه في القارة الآسيوية مثل الصين وكوريا الشمالية وإيران وماليزيا.

وكذلك حلّ الخلافات مع الجوار ذلك لاعتبارات اقتصادية، وحركة الأسطول الروسي وحقوق الصيد والمواد الخام في المنطقة(٧) .

تكمن الإجابة في السياسات الموالية للرأسمالية والإمبريالية من قبل من يقدمون أنفسهم كذباً على أنهم «اليسار» الاشتراكي.

إنّ الوظيفة السياسية الخاصة لمنظمات اليسار الزائف وشركائهم هي التغطية على أكاذيب الدول الرأسمالية مثل الولايات المتحدة وحلفائها – لتبرير التدخل سواء في البلقان أو ليبيا أو سوريا – من خلال الادعاءات الاحتيالية بـ»حقوق الإنسان». فقادة اليسار الزائف يستنكرون «معاداة الإمبريالية غير المحسوبة» لوقوفها في وجه أي عملية أو أخرى يعد لها البنتاغون من قبيل «مسؤولية الحماية».

وقديماً مع مطلع القرن العشرين، دعا الليبرالي الناقد للإمبريالية، جون أ. هوبسون، بشكل ساخر إلى الانتباه إلى الدور الذي تلعبه «كذبة الروح» في التغطية على الغزو والاحتلال. وكما كتب هوبسون، فإنه وكنتيجة لمثل هذه الأكاذيب «قد تدنست العملة الأخلاقية للأمة»(٨).

وفي مسعى حثيث لتقديم ولائهم للمخططين الاستراتيجيين في البنتاجون من خلال شرعية نظرية وسياسية ما، قامت مجموعة كبيرة من مؤسسات اليسار الزائف بإعلان روسيا والصين كقوتين «إمبرياليتين». وقد تمّ إطلاق هذا التعريف اعتباطياً، دون أية محاولة لشرح العملية التاريخية التي تحولت من خلالها كل من روسيا والصين، في غضون ٢٥ سنة، من دولتين عماليتين ضعيفتين ومشوهتين بيروقراطياً إلى قوتين إمبرياليتين.

ويتعين السؤال هنا، ما الغرض السياسي من وراء إضافة كلمة «رأسمالية» لوصف الصين وروسيا من الناحية السياسية العملية؟ فإن هذا الوصف يخدم أغراضاً محددة جداً. في المقام الأول؛ هو يضفي الطابع النسبي على الدور العالمي الأساسي والحاسم المتصدي للثورات من قبل الرأسمالية الأمريكية والأوروبية واليابانية وبالتالي يقلّل منه. وهذا ييسر التعاون الفعال من جانب اليسار الزائف مع الولايات المتحدة في عمليات تغيير الأنظمة كما في سوريا، حيث تساند روسيا نظام الأسد. ثانياً، وهو الأهم، توصيف الصين وروسيا كقوتين إمبرياليتين – وبالتالي، ضمنياً، كقوتين استعماريتين تقومان بقمع الأقليات العرقية والقومية واللغوية والدينية – يدعم مساندة اليسار الزائف لانتفاضات «التحرر الوطني» و «الثورات الملونة» داخل حدود الدول القائمة، بدعم من الإمبريالية الأمريكية.

٦ - روسيا الأوراسية، تأليف سيرغي لافروف، ترجمة (وسيم خليل قلعجية)، الدار العربية للعلوم ، ص٤٥

٧ - روسيا الأوراسية، تأليف سيرغي لافروف، ترجمة (وسيم خليل قلعجية)، الدار العربية للعلوم ، ص١٠٥

٨ - فرانسوا مورو، ترجمة كميل داغر، الأممية الرابعة من تروتسكي مؤسساً، إلى الآن، دار الفارابي للنشر بيوت ٢٠٠٧م

التوازن الرأسمالي الاشتراكي وتداعياته على الشرق الأوسط

إنّ التطورات السريعة في العالم كان لها أثرها في منطقة الشرق الأوسط التي شهدت تغييرات سياسية متسارعة مع اندلاع الحراك السياسي العربي بدءاً من تونس ومصر وليبيا وصولاً إلى اليمن وسوريا، وهو ما نتج عنه تحالفات جديدة قد تعيد تشكيل الخارطة السياسية لدول المنطقة وإعادة هيكلة التحالفات واستبدال الحلفاء القدماء بآخرين جدد وفقاً لاعتبارات تقتضيها مصالح الدول المنطقة.

فروسيا تدرك أنّ للصين طموحات تتجاوز سقف التحالف معها، وأنّ سعي الصين لتقويض النفوذ الأميركي والغربي في الشرق الأوسط، وكسر الهيمنة الأحادية الأميركية والغربية، يندرج في إطار طموح بكين إلى فرض قطبية عالمية ترث القطبية الأحادية الأميركية، قطبها الأول الصين وقطبها الثاني الولايات المتحدة، ويكون فيها للدول الكبرى الأخرى مقاعد في الصف الثاني.

أبعد من ذلك، لا تبدو المكاسب الروسية مضمونة تماماً، فثمة عقبات تعيق قيام شراكة استراتيجية بين روسيا وتركيا، فمواقف البلدين ما زالت متناقضة إزاء العديد من الملفات الجيوسياسية الساخنة، كالموقف من نظام حكم الرئيس بشار الأسد والصراع الأذربيجاني الأرمني، بالإضافة إلى وجود خلافات عميقة فيما يخص الملف الكردي في سوريا، ناهيك عن توجس روسيا من النفوذ التركي القوي في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق الناطقة بالتركية، (أذربيجان وأوزبكستان وكازاخستان وقيرغيزيا وتركمانستان) وهو ما تنظر إليه موسكو من منظور منافسة جيوسياسية لها في «حديقتها الخلفية»، إن صح التعبير.

ولا يمكن لروسيا في أي حال الحديث عن واقعية قيام تحالف استراتيجي بين روسيا وإيران، فزواج المصالح بين البلدين من البوابة السورية لا يلغي احتمال الشقاق بينهما من البوابة نفسها، كما أن عدم وضع روسيا ضوابط في علاقتها مع إيران يؤدي إلى خسارتها الدول السنية، وبالتالي خسارة منطقة الشرق الأوسط ككل.

خاتمة

في خضم الصراع المخفي والعلني فيما بين الأنظمة الرأسمالية والبرجوازية الجديدة والاشتراكية يتبادر إلى الذهن أنّ التحولات التاريخية التي طرأت على الساحة الدولية قد أفسح المجال أمام القوة الرأسمالية المتمثلة بالولايات المتحدة الأمريكية التي تبوّأت لوحدها زعامة النسق العالمي الراهن، ومن الطبيعي أن يلقي بظلالها على منطقة الشرق الأوسط وعلى التفاعلات السياسية التي تجري فيها، وإنّ صعود نجم روسيا الاتحادية وريثة الاتحاد السوفياتي السابق ما هي إلا دليل على إعادة تدوير وتوزيع الأدوار وإعادة صياغة أنماط التفاعلات الإقليمية في هذه المنطقة الحيوية.

المراجع

1 - ما بعد الرأسمالية المتهالكة - سمير أمين، ترجمة د.فهمية شرف الدين، دار الفارابي للنشر ، بيروت ،2003م .

-2 الصراع الأمريكي السوفياتي في الشرق الأوسط، ممدوح محمود منصور، مكتبة المدبولي، القاهرة

3 - الأممية الرابعة من تروتسكي مؤسساً، إلى الآن، فرانسوا مورو، ترجمة كميل داغر، دار الفارابي للنشر بيروت 2007م

-4 الرأسمالية تجدد نفسها، فؤاد مرسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990.

-5 روسيا الأوراسية، تأليف سيرغي لافروف، ترجمة (وسيم خليل قلعجية)، الدار العربية للعلوم.

ليبيا والتحول الاقتصادي

فوزي عمار

عضو فريق المسار الاقتصادي لمؤتمر برلين حول ليبيا

تتربّع ليبيا على أكبر مخزون نفطي في إفريقيا، ما يُقدَّر بأكثر من أربعين مليار برميل نفط يمتدّ على ثلثي مساحة ليبيا، هذا غير الغاز الطبيعي، والنفط الصخري، وهذا ما قد يفسر سبب الصراع المحلي والدولي حول من يحكم ليبيا بعد أحداث ما سمّيت بالربيع العربي في بداية 2011 وسقوط النظام السابق.

اهتمت مؤخرا البعثة الأممية لليبيا، بالعملية الاقتصادية لأول مرة، منذ الأزمة الليبية في 2011 . وهذا شيء جيد. فبرغم من أهمية العامل الاقتصادي، خاصة إذا عرفنا أنه كان سبباً رئيساً لخروج الشباب على النظام السابق، بسبب الفشل في الاقتصاد والمشروع التنموي.

وكأحد المهتمين بالاقتصاد والتنمية، أودّ مشاركة بعض النقاط مع أهلنا في ليبيا، فيما يخص بالعملية الاقتصادية.

فالاقتصاد لا يمكن الحديث عنه، وحلّ مشاكله دون تعريفه وتحديد هويته وتنافسيته ودور القطاع العام والقطاع الخاص فيه، والتنسيق بينهما في شراكة رابحة تملك فيها الدولة الموارد، وتشتري الخدمة من القطاع الخاص حتى ترفع المؤشرات الدولية في التنمية. من رفع دخل الفرد إلى جودة الحياة وغيرها من المؤشرات المعترف بها كمؤشرات الأداء.

والأهم حلّ مشكل المال المشاع (النفط) والتفريق بين المشكل الهيكلي والتشغيلي، إذ لا يمكن بناء الدور الأول والثاني ونحن لم نحدد شكل القاعدة التي سيقف عليها المبني. ثم يأتي دور التكامل بين السياسيات الاقتصادية والمالية والنقدية معاً، حتى لا تعمل في جزر منعزلة. مع مراعاة تموضع الاقتصاد الليبي داخل اقتصاد عالمي وعولمي (بعد تحديد هويته وتنافسيته) اقتصاد عالمي وعولمي يستفيد منه ويتفاعل معه. اقتصاد معرفي يخلق القيمة المضافة ويراكم الثروة. ويهتم بمناطق الظلّ، وذوي الاحتياجات الخاصة ومشروعات للمرأة.

إنّ وجودنا الجغرافي على مرمى حجر من سوق أوروبا التي تحتوي على ٥٠٠ مليون نسمة و١٨ ترليون يورو سنويا، فكيف سنتعامل معه؟ وماذا نصدر له؟ وماذا نستورد منه؟ وما هي خطة الميزان التجاري معه؟ أراعَينا الضوابط البيئة في هذا السوق حتى نتمكن من التصدير له؟ أم سنبقى إلى الأبد نعتمد على تصدير النفط والغاز واستيراد المواد الضارة بالصحة والمسرطنة مثل النوتيلا وغيرها من نفايات أوروبا؟

يجب على الاقتصاد يجب ألا يحدّد أركانه تاجر فقط؛ فببساطة يتداخل مع الاجتماع وحاجات المواطن من السكن إلى الزواج والتعليم والصحة والخدمات العامة.

والأهم أنّه يحدّد السلم الاجتماعي، كما أنه يقضي على البطالة، وهي أم الكبائر وسبب انتفاضات الشعوب فيما سميت بالربيع العربي، والتي جنحت إلى الفوضى والعنف.

إنّ حل المشكل الاقتصادي يبدو سهل التعامل معه، لكنّه من أكثر الأمور دقة وخطورة وتعقيداً.

فبدون الاتفاق على مشروع اقتصادي، والاصطفاف وراء المشروع المتّفق عليه لن نرى أيّ استقرار، بل مزيدا من الفرص المهدورة، والهدر العام، ليس فقط في المال، بل في الأرواح أيضاً، فجزء كبير من الصراع هو الصراع على المال؛ لذلك لا بدّ من الاهتمام بالتوزيع العادل للثروة.

أوّلاً - لا يعدّ الاقتصاد تقسيماً للثروة، بل توزيعاً عادلاً لها.

ثانيا - المصطلح أصله إنجليزي Wealth distribution ويقصد به حرفيًا (توزيع الغنى) وتوزيع الغنى ليس في بيع النفط، وتقسيم عوائده فقط، بل أيضاً في تحسين ظروف معيشة الفرد، والمناطق، وانتشالهما من تحت خط الفقر بطرق وعلاجات ترفع الدخل العام للدولة GD وتحسّن الاقتصاد الكلّي لينعكس إيجاباً على الاقتصاد الجزيء، ويرفع دخل الفرد.

لقد أشرت في مقالة سابقة بعنوان (أخطاء في تقارير دولية) أن قياس دخل الفرد في الدولة النفطية يتمّ بطريقة خاطئة، وهي إجمالًا دخل الدولة مقسوم على عدد السكان. والحقيقة أنّ دخل النفط لا يصل إلّا من خلال مرتبات هزيلة، وتخصم منه ما يصرف على تسيير الحكومة، ومشروعات التنمية، وما يشوبها من فساد.

إنّ الأساس النظري لشكل الاقتصاد الليبي الذي يحقق توزيع الغنى لم يطرح بعد، وهذه دعوة كل المفكرين والاقتصادين والمعنيين بالتنمية للتفكير في نموذج يحل مشكل توزيع الغنى ويحلّ مشكل الصراع على المشاع وهو النفط والغاز، ويحلّ مشكل العدالة والمساواة، لأنّ الصراع القائم اليوم كما أشرت، أساسُه صراع على المشاع، وهو ثروة النفط والغاز، ومازلنا بين نموذجين؛ أوّلها فشل وهو ملكية الدولة للموارد والخدمة، والآخر يدعو له تاجر فاسد؛ وهو اقتصاد

السوق الحرة في غياب قوانين منع الاحتكار ومنع الإغراق والمنافسة، حتى لا نتحول إلى تجربة سقوط الاتحاد السوفيتي، وظهور طبقة اليجاريكية التي تشتري ممتلكات القطاع العام بأبخس الأثمان، خاصة وأنّ الشريحة الكبيرة قد خسرت كلّ مدّخراتها، لتغدوَ الليبرالية المتوحشة النموذج الليبي القادم.

شخصيًا أجد نفسي أميل الى اقتصاد السوق المختلط، وهو ملكية الدولة للموارد؛ مثل النفط والغاز والرمل والشواطئ، وشراء الخدمة من القطاع الخاص الذي يجب أن تعترف به الدولة كرافد ثانٍ للاقتصاد الوطنيّ تماماً مثل القطاع العام، وندخل في شراكة القطاع العام مع القطاع الخاص وفق نظام محاسبي شفاف وحوكمة.

لكنّ كلّ هذا يتطلب بنية تشريعية، بدءاً من الدستور، انتهاءً بالقوانين واللوائح، فكيف سنتعامل مع المال المشاع، وهو النفط الذي هو حكر اليوم الحكومة، وموظف فاسد يقرّر كم تنتج الدولة، ويقرر رفع إنتاج النفط دون حساب الأجيال القادمة. وفي خلط بين سياسيات النفط والرقابة عليه مع شركة تملكه وتقوم باستخراجه وبيعه في طبخة أقل ما يقال عنها أنّها تكرس صراع المصالح Conflict of interest.

ثم ماذا عن الشباب في الجبهة؟ هل سيبقون موظفين في الحكومة؟ أو عند تاجر فاسد، بدلًا من أن يكونوا شريكا له في ثروة بلدهم التي انتفضوا من أجله، وبالتالي حلّ إشكالية العدالة أو المساواة.

وكيف ستقسم الثروة على مناطق الإنتاج المحرومة؟ العديد من الأسئلة بحاجة إلى التفكير بصوت عال، وإقامة العديد من الدراسات والندوات حول هذا الموضوع المهم، فالمشكل الأساس في ليبيا - من وجهة نظري - هو وجود مال مشاع؛ وهو النفط. وما لم نضع أساساً نظريّاً لتوزيعه بعدل واتفاق واصطفاف وراء الفكرة سيستمر الصراع على شكله السياسي والعسكري وحتى الاجتماعي إلى ما لا نهاية. يقول الرسول الكريم: {الناس شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار} صدق سيد الخلق صلى الله عليه وسلم. فإنّ حلّ جدلية العدالة أو المساواة جزء من أهداف الغاية العامة لحلّ مشكل المال المشاع.

إنّه الصراع بين ثائر رفع السلاح ودفع ثمن تجهيله، وتاجر احتكر المال والسلعة ويرى أنّه الأجدر من حيث الآليات والإجراءات الشكلية في الحصول على المال المشاع، وسياسي يسعى إلى كرسيّ بكل الوسائل للحصول على المال المشاع من خلال السلطة والكرسي.

هنا سيبقى الصراع، وسيستمر في شكله السياسي والإداري، صراع سيطحن المواطن البسيط من حيث الفساد والتضخم في حالة رفع الدعم مثلاً، وهي فكرة يطالب بها التجار للحصول على المال المشاع. بينما الثائر والسياسي يطالب بنصيب سلطة الأمر الواقع، إنّها جدلية لا أحد يريد أن يتصدّى لها. التاجر الذي يحارب من أجل الدولار (القادم من المشاع) ويريد تطبيق قانون الأجدر إداريا بالاعتمادات. وثائر يرى أنّه صاحب الحق في التحرير من الطغيان، وسايس يريد المال السهل (القادم من المشاع)، أمّا عندما نتفق على المشروع فإنّ توظيف التقنية كفيل بحل ٩٠٪ من مشاكل الفساد. وإلى أن نتفق على كيفية توزيع الثروات والمشاع سيستمر الصراع.

من أهم عوامل نجاح أي مشروع اقتصادي لدولة ما، هو نجاح مجموعة قراراتها الاقتصادية المؤسسة لهذا المشروع، فالقرار الاقتصادي في العالم الحديث يُبنى على معرفة علمية وإنتاج عقلي. ويتم اتخاذ القرار بناءً على معلومات هي عبارة عن محصلة لبيانات تمت معالجتها وفق أنظمة حاسوبية.

إنّ صنّاع القرار الاقتصادي في العالم اليوم، بالإضافة إلى امتلاكهم الرؤية، يحتاجون إلى جيش جرّار من المتخصصين يضعون أمامهم

"مازلنا بين نموذجين لشكل الاقتصاد الليبي؛ أوّلها فشل وهو ملكية الدولة للموارد والخدمة، والآخر يدعو له تاجر فاسد؛ وهو اقتصاد السوق الحرة في غياب قوانين منع الاحتكار ومنع الإغراق والمنافسة، حتى لا نتحول إلى تجربة سقوط الاتحاد السوفيتي، وظهور طبقة اليجاريكية التي تشتري ممتلكات القطاع العام بأبخس الأثمان، لتغدوَ الليبرالية المتوحشة النموذج الليبي القادم"

كلَّ المعطيات من معلومات ودراسات جدوى القرار وزمن اتخاذه والمكان المناسب. والسؤال المعرفي المؤسس لصناعة القرار يتم إنتاجه في العقل المعرفي للإنسان حيث أنّ عقل الإنسان هو تداخل معقّد من عقل معرفي حسابي وعقل انفعالي وعقل شهواني كما جاء في تقسيمات سيغموند فرويد. واتخاذ القرارات على أساس انفعالي أو أيديولوجي وليس على أساس معرفي دقيق وصارم لا يحقق النتائج ويقود إلى خسائر. فالقرار الذي لا يتحول إلى فعل ونتائج ليس بقرار وإنما هو في أحسن حالاته نوايا حسنة.

إن انتقال المجتمعات الحديثة من عصر بدائي رعوي زراعي إلى مجتمع صناعي، أدّى إلى نمو العقل المعرفي؛ لما للصناعة من دقة، وبدأ عندها تكوّن العقل الحسابي.

ومن الصناعة انتقل الإنسان إلى عصر الخدمات وتأسست اقتصاديات دول على الخدمات مثل التجارة والتعليم والصحة والسياحة وتطورت هذه القطاعات مع اكتشاف الحاسوب والانترنت والاتصالات، والآن يدخل العالم عصر البيولوجيا والاستنساخ مع الإبقاء على الاقتصاديات التقليدية الثلاثة السابقة، وعدم هدمها، بل البناء عليها وحديثاً تحول الاقتصاد إلى اقتصاد المعرفة، ومؤخرا دخلنا حقبة جديدة كما يسميها عالم الاجتماع البريطاني المعروف أنتونى جدينز" وهي حقبة الحداثة المتأخرة أو المعاصرة، وأهمّ صفات هذه الحقبة هو ارتباط القوى بين العلم والتكنولوجيا والتطور السريع الذي لا يمكن ضبطه أو التحكم به، والاعتماد الزائد على الخبرة الفنية للالتحاق بركب التطور في عالم اليوم". وعالم اليوم عالم التطورات الكبيرة والسريعة ولم يعد مفهوم الأكبر يقضي على الأصغر بل تحول إلى مفهوم الأسرع يغلب الأبطأ، وأصبح عالماً لا يهمل بل يهمل كل من لا يتكلم لغة العصر. فالظروف التي يمر بها العالم اليوم من تكاثر الأزمات وتشعبها بحيث لم يعد الهروب منهجاً قوياً في معالجة الأزمات بل إن النقد الذاتي، وكذلك النقد لجميع ما حولنا أضحى أمراً ضروريّاً، ومعالجة هذه المشاكل والأزمات لا تتمّ إلا وفق نسق جديد يقوم على رؤية أكثر أخلاقية وأكثر إنسانية مع حسن توظيف عامل المعرفة، والبحث في مداخل ومخارج الحقل الاقتصادي وبطريقة موضوعية.

لقد اهتمت دولنا العربية بتوزيع الثروة ولم تهتم بصناعة الثروة، فتوزيع الثروة طرح أيديولوجي بينما صناعة الثروة سؤال معرفي، خاصة بعد دخول العالم في اقتصاد المعرفة والانتقال من الاقتصاد الصلب القائم على الزراعة والصناعة إلى الاقتصاد الناعم القائم على المعلومات والاتصالات والخدمات.

لمعرفة اقتصاد أية دولة الآن ما علينا سوى النظر إلى مجموع المؤشرات، من بينها تلك التي تبين قوة العملة وقيمتها، مقابل العملات الأجنبية والناتج المحلي وقيمة المشاركة في الناتج العالمي ومستوى النمو، ومستوى التضخّم ونسبة البطالة والشفافية والتنافسية، بالإضافة إلى مقاييس الفساد، وحديثا مقياس أداء الأعمال "Doing Business" وغيرها من المؤشرات

التي هي عبارة عن أرقام حسابية دقيقة لها دلالات علمية محددة.

اقتصاد اليوم له تأثير اجتماعي وسياسي وأصبح يتداخل مع مفهوم الأمن القومي والسيادة للدول، فالفقر يقود إلى التهميش والعنف، والعنف يقود إلى الجريمة والتطرّف، وغيرها من المظاهر الهدامة. ولم تعد الحلول الأمنية حلولاً ناجعة إلى أمد بعيد.

وأصبح مفهوم السيادة الجديد هو مدى تأثيرك في الآخرين ومدى تأثرك بهم. وأصبح الاعتراف والاهتمام بالقطاع الخاص هو الحل، على أن يتم التركيز على التكامل مع القطاع العام وعن طريق فتح المجال لمشروعات صغرى ومتوسطة، وحتى كبيرة منتجة تساهم في تحريك عجلة الاقتصاد وتتشابك وتتداخل مع المشروعات الاستراتيجية الكبرى تفاعليّاً، وتعمل بمبدأ فكّر محليّاً، وتصرّف عالميّاً، وبالتالي يتم استيعاب مخرجات التعليم في سوق العمل لتساهم في القضاء على البطالة؛ التي تعتبر (أمّ الكبائر).

إن الشراكة بين القطاع العام والخاص، وفي وجود الشريك الأجنبي، تعتبر من أنضج السياسات، والاستثمار الأجنبي يجب أن يُنظر إليه كحل من الحلول وخاصة مع الشريك المتخصص والذي يوفر تقنية ويوطد معرفة ويزيد من القيمة المضافة ويفعل التنمية المكانية، ويتبني نموذج شراكة PPP. فعلى سبيل المثال مشروعات BOT تتيح للدولة فرصة الدفع مقابل المنتج بدل الدفع مقابل المعدات، مشروعات تشتري فيها الدولة الخدمة من القطاع الخاص، بدلاً من استنزاف أموال الدولة في معدات تصدأ، وننسى أن نخصص لها ميزانية للصيانة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ القطاع الخاص سيلعب دوراً مهمّاً ، لأنه الوحيد القادر والمؤهل لما له من القدرة على التعامل مع المتغيرات في زمن إيقاعه سريع جدّاً، وكذلك هو الأكثر كفاءة من ناحية إطلاق المبادرات لردم الفجوة بين الواقع والمؤمل، لكن تحت مظلة الدولة.

والمصارف أيضا مطالبة الآن، وأكثر من أيّ وقت مضى بإصلاحات جذرية في الهندسة المالية الحالية. فالتمويل المالي هو أحد أهم المحاور الحاكمة لصناعة الثروة ولبعث اقتصاد قوي وفاعل كما يتطلب إفراز وتدريب مستمر لقيادات اقتصادية تمتلك الرؤية والمعرفة معاً لتواكب العصر وتتحدّى الصعاب.

لقد عرف العالم ثلاث مدارس في الاقتصاد ؛ هي اقتصاد السوق والاقتصاد الاشتراكي والاقتصاد المختلط. فقد نشأ اقتصاد السوق في أمريكا البلد التي ليس لديها سكان بل مهاجرون استباحوا الثروات بقتل السكان الأصلين و استعملوا فيها البارود لقتل الناس العزّل، ونهب كل ثروات الأرض المكتشفة حديثاً. بعد ذلك جاءت الحرب الأهلية الامريكية واستمرت اربع سنوات حتي عام ١٨٦٥ وكانت حرباً شرسة ثمّ استقرت أمريكا بعد انتهاء الحرب، وصحّح الاقتصاد الحر نفسه من خلال الديمقراطية التي هي نتاج ثورة صناعية، وسوق حر واعلام حر، وتأسست الدولة المنظمة.

أمّا الاشتراكية التي نشأت في الاتحاد السوفيتي، فقد كانت الدولة ضامنة لكلّ شيء تقريباً باعتبارها تملك كلّ شيء، ودخلت في حرب باردة مع أمريكا أنهكها التسلح والصرف على تقنية الوصول إلى القمر، فسقط الاتحاد السوفيتي اقتصادياً وليس عسكرياً.

المدرسة الثالثة في الاقتصاد هي الاقتصاد المختلط، حيث تملك الدولة الموارد، وتشتري الخدمة من القطاع الخاص، ونشأ الاقتصاد المختلط في أوروبا ويعتبر مثال النرويج أوضح مثال. إذْ يعتمد الاقتصاد النرويجي على الاقتصاد المختلط Mixed Economy حيث تملك فيه الدولة الموارد الطبيعية؛ مثل النفط والغاز مع تبني للقطاع الخاص، بالإضافة إلى تطوير دول إسكندنافيا نموذج الشمال لدولة الرفاه Nordic model for welfare state فيعتمد هذا النموذج

على شيئين: هما تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة من خلال نظام ضريبي قاسٍ، للدخول العالية التي تذهب إلى الصرف على مشروعات للبنية التحتية. كما أنّ الدولة تشجّع القطاع الخاص من خلال صناديق تمويل مثل صندوق القطاع الخاص، والبنية التحتية PSI . private sector and infrastructure الممول والمراقب بالكامل من الدولة.

يفتخر صديقي المحاضر النرويجي أثناء زيارتي له في أوسلو بأن بلده تحصلت على الترتيب الأول في مؤشر التنمية البشرية HDI لعدة سنوات، هذا المؤشّر الذي أسسه العالم الباكستاني محبوب الحق، والعالم الهندي أمارتيا صن الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد.

و في الوقت الذي كان المجال الاقتصادي يعاني هو الآخر دون أن تكترث له حكومات ليبيا المختلفة على الرغم من أهمية الأمر وخطورته وتأثيراته على المشهد الليبي ككل، إلّا أنّ هذا الملفّ لم يُولَ بالاهتمام المناسب حتى الآن. وربما البداية كانت من تشكيل لجنة اقتصادية لمخرجات مؤتمر برلين حول ليبيا، فالوضع الاقتصادي في ليبيا حتى هذه اللحظة لم يتم النظر إليه بصورة جدية، باعتبار أنّ الحديث كله منصب ويدور حول السياسة والخطاب الديني، ونظراً إلى عدم قيام الدولة إلى هذه اللحظة كمؤسسات في ليبيا بعد أحداث ٢٠١١، فلا يوجد اتفاق على مشروع اقتصادي إلى الآن، ولا يوجد اتفاق حول ما هو شكل الاقتصاد الليبي في المرحلة القادمة، هل سنبقى على ما كان متواجداً في السابق حيث كانت الدولة هي الضامنة والتي تقوم بتوفير احتياجات المواطن، أم سيتم التحول كما ينادي الكثير من رجال الأعمال إلى اقتصاد السوق أو الاقتصاد الحر، حيث تصبح كل أصول الدولة مطروحة للبيع والشراء. كما أن وجود المال المشاع الذي هو النفط والغاز يجعل الصراع أكثر حدة على المال العام وما لم نتّفق على مشروع يراعي العدالة قبل المساواة، ويعترف بالاقتصاد الخاص، ويؤسّس للشراكة بين القطاع العام والقطاع الخاص، وصولاً إلى تحسين مؤشرات التنمية من خلال الاعتماد على الاقتصاد المبني على المعرفة الذي يهتم أولا بصناعة الثروة وبراكمها، وهو سؤال معرفي وليس التفكير في توزيع الثروة التي هي طرح أيديولوجي، وصولا إلى تحسين دخل الفرد وجودة الحياة، وإلّا فلن يحل المشكل في ليبيا لأن جزء كبير من الصراع سببه اقتصادي، بالأساس وهذا ما أهملته كل محاولات الحل من قبل بعثة الأمم المتحدة في السابق.

فالاقتصاد الليبي اقتصاد ريعي، هو عادة الاقتصاد المبني على النفط، أو اقتصاد الدول النفطية، أما الاقتصاد المعرفي هو اقتصاد التقنية أو الصناعات التكنولوجية والابتكار والاختراع كالأجهزة الإلكترونية الحديثة، السيارات، الهواتف الذكية، وفي ليبيا يمكن تطبيقه في صناعة منتجات المصافي، أو الصناعة التكميلية القائمة على الحديد والصلب، ولكن المهم هو أنّ ينتقل إلى مرحلة أكثر تطوراً ويتم سنّ التشريعات والقوانين، وأن يتم الاهتمام به والصرف عليه والاهتمام بالبحث العلمي الخاص به.

ففي السابق كانت الدولة هي الضامن، الآن هناك دعاوى للتحوّل إلى الاقتصاد الحر واقتصاد السوق، خاصة من خلال شريحة قليلة من رجال الأعمال الذين أثروا من خلال علاقات مشبوهة مع السلطة الحاكمة سابقا والآن.

من (وجهة نظري) أرى أن هذا ليس ممكناً الآن، حيث اتضح بعد التقييم أنه ليس من السهل أو من الحكمة أن نتحول إلى اقتصاد السوق وذلك لسبب بسيط جداً، وهو وجود عنصر المال المشاع وهو النفط، لأنّ النفط يخص كل الليبيين، و٩٥ ٪ من موارد الدولة وميزانيتها من مورد النفط.

الاقتصاد الحر في أمريكا مثلا الذي ينص على أنّ من يملك الأرض يملك ما عليها وما تحتها، وهذا ما لا يمكن أن يطبق في ليبيا في ظل وجود النفط، وبالتالي نحن في المركز الليبي للتنافسية الاقتصادية، ننظر إلى تجربة الاقتصاد المختلط المطبقة في إسكندنافيا (السويد والنرويج والدنمارك وفلندا)، وفكرة الاقتصاد المختلط هي

أن الدولة تملك الموارد وتشتري الخدمة من القطاع الخاص. فمثلا شركة كـــ (ستات أويل) في النرويج هي التي تملك كل النفط الموجود في النرويج. على عكس ما هو موجود في أمريكا. وهو أنّ القطاع الخاص هو من يمتلك قطاع النفط. ويدفع فقط الضرائب للدولة بل نحن مع أن تملك الدولة الموارد والخدمة تشتريها من القطاع الخاص. ولا تنافس الدولة القطاع الخاص بل تعترف به كرافد من روافد الاقتصاد الوطني أسوة بالقطاع العام.

وكما نرى فإنّ دول اسكندنافيا دائما متواجدة في قمة مؤشرات التنمية. مثل مؤشر جودة الحياة ومؤشر السعادة. كذلك ظهر مؤخّراً ما يسمى بالاقتصاد الإنساني والاقتصاد الأخضر. الذي يعتمد على إعادة تدوير المخلفات بحيث يصبح الاقتصاد صديقاً للبيئة.

ورؤيتى أنّ أقرب نموذج يمكن أن يطبق في ليبيا هو نموذج ما يسمونه بـ "نموذج الشمال للرفاه". فمع وجود المشاع يفترض علينا ويقيدنا بأن يكون لازماً علينا أن نستعمل هذا النوع من طبيعة المشروع الاقتصادي. أو الاقتصاد النفطي. هناك دراسة تمت في المجلس الوطني للتطوير الاقتصادي في السابق. ترى أنّ ليبيا قد تكون سوقاً جيدة للخدمات. ومحطة جيدة لتجارة العبور. نظرا للموقع الجغرافي المميز. إذا تم الاهتمام بالبنية التحتيّة. وهذا يتطلب بنية تشريعية تناسب الرؤية وتجعل من بيئة الأعمال بيئة جاذبة وليست طارئة وبعد استتباب الأمن فلا تنمية في وجود الفوضى وانتشار السلاح الذي يهدد حياة الناس قبل المستثمرين.

إنّ التطوير الاقتصادي يرفع دخل الفرد. وكلّ الدول التي طورت اقتصادها بداية من ماليزيا. وأندونسيا وغيرها ارتفع فيها حجم دخل الفرد إلى ١٠ مرات و١٥ مرة كما شاهدنا في سنغافورة بتطوير نموذج اقتصادي مدروس. وهذا النموذج لا يمكن تطويره إلا بالنظر إلى التنافسية الاقتصادية. وهي تحديد تنافسية أي دولة. فلم يعد الاقتصاد ينظر إلى المنافسة في الأسعار. وفي أحيان كثيرة لا تستطيع منافسة منتج مثل المنتج الصيني

"إنّ صنّاع القرار الاقتصادي في العالم اليوم يحتاجون إلى جيش جرّار من المتخصصين يضعون أمامهم كلّ المعطيات من معلومات ودراسات جدوى القرار وزمن اتخاذه والمكان المناسب. والسؤال المعرفي المؤسس لصناعة القرار يتم إنتاجه في العقل المعرفي للإنسان حيث أنّ عقل الإنسان هو تداخل معقّد من عقل معرفي حسابي وعقل انفعالي وعقل شهواني كما جاء في تقسيمات سيغموند فرويد"

فنجد على سبيل المثال فلندا عملت على شركة نوكيا. وسويسرا اشتغلت على الساعات. مثلا في ليبيا قد يكون النفط هو الرافعة إذا توجّهنا إلى الصناعات المعتمدة على الطاقة.

فالتنافسية هي تحديد قطاع من القطاعات يرفع دخل الدولة وتستمر الاستدامة ولا يستطيع غيرك أن ينافسها. وإذا طبقنا هذا الكلام على ليبيا نجد أن الميزة الموجودة في ليبيا هي النفط. وبالتالي المشروعات التي تعتمد على الطاقة لا يمكن لدولة مثل تونس أو مصر أن تنافس ليبيا عليها. فميزة ليبيا التنافسية هي الطاقة. كذلك الموقع الجغرافي. كل هذا يمكن التركيز عليه كتنافسية اقتصادية. ترفع النمو الاقتصادي وتحقّق فائضاً في ميزان المدفوعات.

كما أن نموذج الاقتصاد المختلط يعتبر أجذر النماذج الاقتصادية المناسبة لليبيا اليوم والجدير بالإشارة إلى ضرورة حلّ المشكل البنيوي أوّلاً قبل المشكل التشغيلي.. (ولهذا حديث آخر في مقام آخر).

ثم نأتي إلى القيمة التنافسية للدولة، فهي مسألة مهمة جدّاً وهي حديث العصر، فمن الضروري جدا أن يبنى المشروع الاقتصادي على تحديد التنافسية، إضافة إلى التركيز على مجموعة أخرى من النقاط وهي الاهتمام بأن يكون التخطيط للمشروعات عن طريق التخطيط بالمشاركة، والتخطيط الشامل والاهتمام أيضا بجودة التعليم، وربط التعليم بالمشاكل الموجودة في الدولة، وتحقيق نموذج خماسية التكامل التنموي التي تربط بين كلٍّ من (القطاع العام- القطاع الخاص- الجامعات - التمويل- المؤسسات الأهلية والتواصل الرقمي)، هذا النموذج الجديد الذي نظر له الأستاذ فوزي عمار اللولكي.

وكذلك العمل على تحقيق التكامل بين دول الجوار، فجزء من الاقتصاد هو أن تعرف مركز قوتك، وأن تأخذ وضعك في الاقتصاد العولمي، ودور القطاع العام في هذا الصدد أن يقوم بتوقيع اتفاقيات تعاون مزدوج بين الحكومات، مثل توقيع اتفاقية عدم الازدواج الضريبي أو إلغاء الجمارك، والاتفاق على فتح مناطق حرة مشتركة، كما يجب الاهتمام بدور البحث العلمي في معرفة وتحديد احتياجات السوق، والتركيز على قوانين البيئة وقوانين الجودة.

ولذلك يجب خلال المرحلة القادمة أن يتم الإعداد والتجهيز لمجموعة من الخطوات تبدأ بأن يتم الاعتراف بالقطاع الخاص، وأن يتم تحديث القوانين التشريعية، والاهتمام بقوانين الجودة والبيئة، وأن تسعى الحكومات إلى عقد اتفاقيات مع الدولة وخاصة دول الاتحاد الأوروبي، على أن يتم التكامل بين الصناعات والقطاعات والتشابك وألّا يتم العمل في جزر منعزلة، وأن يتم التخطيط بالمشاركة مع التخطيط التأشيري، فبعد اعتراف الدولة بالقطاع الخاص أو نجاح المشروع الاقتصادي الحديث أن يجمع بين القطاع العام والخاص دون تغول أحد القطاعات على الآخر بل في تكامل وتشارك.

والاهتمام بالتنمية المكانية للمناطق الأقل حظا يعتبر جزءاً أصيلاً من أي خطة تنموية فالتنمية معنية بحياة الفرد في كل مكان وليس فقط في نمو الاقتصاد الذي يحقق ربحاً للدولة، أو الاقتصاد كلّي التخطيط التأشيري الذي يعتبر نهجاً حديثاً، وهو يمثّل المنهج الوسط بين أساليب حلّ المشكلة الاقتصادية الذي له خصوصية وأسلوب متكامل، يتضمن عملية مزج دقيقة بين ملكية الدولة للموارد وبين تخطيط إصلاحي تقوم به الدولة بدور محدود في النشاط الاقتصادي يعالج الاختلالات والمتاعب دون أن تتدخل بشكل مباشر في القطاع الخاص والملكية الفردية.

كما يعتمد الاقتصاد المختلط اليوم على التخطيط التأشيري حيث يسمح بتكامل أدوار قطاعات الملكية دون أن تصبح الملكية العامة مسيطرة بالكامل ودون أن تلقي بهموم إدارة الاقتصاد، وحل مشاكله. فعلى أي طرف ما يميز هذا الأسلوب ويجعل منه الخيار الأفضل ما يتمتع به من مرونة في التطبيق، بحيث يتماشى مع الواقع الذي تعيشه الدولة، ويعتبر منهجاً، ويتطوّر من خلال مراحل التخطيط والتنفيذ. كما أنّ الغاية في النهاية هي الوصول إلى تحقيق الأهداف التنموية المستدامة، والتي تحددت بـ ١٧ هدفاً.

لكل ذلك ولتطوير القطاع الاقتصادي الليبي نوصي بعقد سلسلة من الاجتماعات واللقاءات تضم عدداً كبيراً من المتخصصين من كافة الأطراف للتفكير في المشروع الاقتصادي الأنسب لليبيا، والذي نرى أنه من الضروري أن يتمّ التركيز خلاله على تحقيق العدالة أوّلاً قبل المساواة والتي تعدّ أهم النقاط التي لابد أن يقوم عليها مشروع اقتصادي في ليبيا لحماية الشباب والطبقات الهشّة وتوفير فرص متكافئة لجميع الشرائح للدخول إلى مجتمع الأعمال دون الخوف من المنافسة الشرسة مع الشركات الكبرى، أو كبار المستثمرين. ويكون الهدف واحد لكل من الحكومة والقطاع الخاص بدلاً من العمل في جزر منعزلة وتناقض في الأهداف.

حوار مع المؤرخ وعالم السياسة حميد بوزرسلان

ترجمة سامي داوود

بوزرسلان: « الخطاب المتبع من طرف تركيا، هو خطاب الإبادة.»

ربما لا تكون حالة الطوارئ بالنسبة إلى روسيا ضرورية من أجل إنهاء الصراع. لكنها قلقة من تواجد الأتراك في المنطقة، وعلى نحو خاص، وجود الجهاديين السوريين.... هكذا يرى المؤرخ وعالم السياسة بوزرسلان.

حسناً، يتواجه الأرمنيون والآذربيجانيون منذ قرابة الشهر في إقليم ناغورني كارباخ، وقد بات التدخل التركية جزءاً من استراتيجية أنقرة المتبعة في الإقليم.

حميد بوزرسلان، المؤرخ وعالم السياسة المختص في شؤون الشرق الأوسط وتركيا، ومدير الأبحاث في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية في باريس (EHESS). يستعرض لنا السياسة التركية، وطبيعة هذا الصراع المجمّد منذ ٣٠ سنة.

المجلة: كيف تشرح لنا استئناف العداوة في اقليم ناغورني كارباخ في ٢٧ سبتمبر الماضي.

بوزرسلان: هي تُفسر نفسها بداية، من خلال التطور المزدوج للاستراتيجيات الأذربجانية من طرف والأتراك من طرفٍ آخر، والتي تشهد منذ سنوات، في أذربيجان، صعوداً للنزعة الانتقامية من التاريخ. وذلك من أجل مسح العار الذي تعاني منه منذ بداية تسعينات القرن المنصرم.

فالدولة تسعى إلى استعادة الأراضي التي خسرتها واحتلّت من قبل الميليشيات الأرمنية منذ النهاية الرسمية للحرب سنة ١٩٩٣. علماً أنّ الأرمنيين كانوا دائما يعلنون استعدادهم للدخول في مفاوضات لحل النزاع. بينما كان الأذربيجانيون يفضلون حل المشكلة بقوة السلاح، دون اللجوء الى المفاوضات. مستندين في ذلك، إلى إمكانية الاعتماد على تركيا. التي أرسلت مجموعة من مستشاريها العسكريين إلى الجبهة في القوقاز. وهم يشرفون عملياً على جزء من العمليات العسكرية. وقد قامت أذربيجان بإرسال المعدات الثقيلة. وبشكل خاص، طيارات الدرون التي اشترتها من تركيا وإسرائيل.

من جهة أخرى، تتبع تركيا استراتيجية متغطرسة، إذ باتت تعتبر نفسها قوة كبيرة، لذلك تقوم بنشر قواتها على جبهات متعددة. فبعد ليبيا وسوريا والبحر المتوسط. اعتقدت تركيا أن اللحظة مواتية لكي تفرض نفسها بالقوة. وبشكل خاص في إقليم كارباخ. هناك حيث تقوم أنقرة بإرسال المرتزقة الجهاديين الذي قامت بتكوينهم في سوريا.

يضاف إلى هذا التطور المزدوج، السياق الدولي المأخوذ تداعيات جائحة كوفيد ١٩. فالسلطات الأوروبية مكبلة بالكامل. ناهيك عن ترنح القارب الثمل للولايات المتحدة الأمريكية. فإدارة ترامب، لم تتخذ أية اجراءات ملموسة ضد رجب طيب أردوغان. وبالرغم من أن التهديدات التركية قائمة دائماً، إلّا أنّ هذا القارب الثمل مشغول بالمسار الانتخابي. الأمر الذي أحدث فراغاً في الساحة الدولية.

وقد قامت تركيا وأذربيجان بمحاولة الاستفادة من ذلك. بالرغم من أنّ الإحداثيات العسكرية على جبهات القتال، أظهرت أنّ استراتيجيتهم لم تأتِ ثمارها حتى الآن.

المجلة: ما هي الذرائع التي تعتمدها تركيا لتسويغ موقفها العدواني.؟

بوزرسلان: قامت تركيا منذ البداية بإثارة قضية التاريخ. لفت هذه الدولة الأنظار إلى عدائها التاريخي مع الأرمن. الذين هم أساساً ضحايا الإبادة الجماعية لسنة ١٩١٥. قسم كبير من الطبقة السياسية التركية، لديها التصور ذاته لدى زعيم اليمين المتطرف دولت بهجتلي. تخالف هذه القوى السياسية على اعتبار أنّ الأرمن يشكلون عقبة أمام تأسيس الوحدة التركية مع الأتراك الآخرين. ولقد قام هؤلاء السياسيّون بتغذية المشروع المعروف، المتعلق بخلق إمبراطورية طورانية. وستكون أولى خطوات ذلك المشروع هو التوحيد شبه الكامل بين أذربيجان وتركيا. لذلك، بالنسبة لهم، يُعتبر الأرمن عقبة في الطريق، ويتوجّب أزلتهم لتمهيد الطريق نحو خلق هذه الوحدة.

يضاف إلى ما تقدم، أنه وُجدت في سنة ١٩٩٠، قوة شبه عسكرية في تركيا، وهي قائمة بالفعل. نعم، قد تم تهميشهم فترة، لكنهم اليوم يفرضون ديناميكيتهم الخاصة على الأحداث، وباتوا يشكلون دولة داخل دولة. كل هذه القوى العنصرية هي مناهضة للأرمن.

يأتي في ذيل هذه القائمة، العنصر الثالث المتمثل في الأردوغانية ذاتها. فرجب طيب أردوغان يحبذ باستمرار أن يُذكر الآخرين بأن أرضهم الأم هي الإمبراطورية العثمانية. والتي تمتدّ على مساحة قدرها ١٨ مليون كيلومتر مربع. أما تركيا الحالية، بيجدها قد تقلصت إلى مساحة قدرها ٦٨٠٠٠٠ كيلومتر مربع. أظهر هذا القيادي التركية نزعة نوستاليجية للإمبراطورية.

ومن الجدير ذكره؛ أنّ الاقتصاد التركي يشهد انهياراً شاملاً منذ سنوات، وفقد القدرة على التوازن الاقتصادي، لذلك فطنَ قيادتهم إلى ضرورة أن تفرض تركيا نفسها بقوة السلاح، عبر التورط في جبهات متعددة، ليتمّ قبولها كقوّة إقليمية كبيرة.

المجلة: إرسال القوات التركية إلى الأراضي القوقازية التي يكاد يكون خطاً أحمر بالنسبة إلى القوى المسؤولة عن إيجاد حل للنزاع في كارباخ- هل تجد ذلك ممكناً؟

بوزرسلان: لا يبدو لي هذا الطرح ممكنا. قد يصبح بعض الجنرالات الأتراك جزءاً من لجنة المراقبة- لكني أشك في أن يمضي هذا أبعد من ذلك. فالأرمن مع حلفائهم الروس لن يقبلوا بذلك، إنّ التقارب الظاهر بين الروس والأتراك ليس سوى واجهة، فها هو الإعلام التركي ذاته، يتداول قيام القوات التركية بإسقاط العديد من الدرونات التركية خلال هذا الأسبوع.

كما أن الصراع، وعلى خلاف ما كان يعتقده المتحاربون، لا يبدو بأنّه يرجح الكفّة لصالح طرف ما، بل علق في مجال محدد. في الواقع، حينما نلاحظ الخطاب الذي اعتمده الرئيس الآذري إلهام عليف منذ استئناف العدوان ندرك أنّه كان لدى الرئيس الآذري اعتقادٌ بأنه سوف ينهي الصراع خلال ٤٨ ساعة فقط. حتى أنه وجّه إنذارا على قوات الاستقلال الأرمنية، وخيّرهم بين الاستسلام أو الموت. وها قد مرّت خمسة وعشرون يوماً من القتال المستمر، ولم تتحقّق آماله في القيام بما يعرف بمبدأ الحرب الخاطفة. لقد فقد الجانب الأرمني بعض المناطق، لكن المقاومة ما زالت مستمرة. وما زالت القوات الأذربيجانية بعيدة عن الدخول إلى وسط ناغورني كاراباخ.

المجلة: أين نحن بالتحديد وفقاً لميزان القوّة على الأرض؟

بوزرسلان: تنقضنا كلّيّاً المعلومات المتعلقة بالأوضاع على الأرض، علاوة على أنّ الجانب الأذربيجاني لا يصرح أبداً بعدد القتلى في صفوفه، لكن يبدو أن الآذريين لديهم الأفضلية في سلاح الجو، لكنهم إن فقدوا القدرة على استخدام طائراتهم الحربية ودروناتهم، وفقاً لاحتمالية أن تقوم القوات الروسية باستهداف الدرونات التركية، حينذاك سيجبرهم ذلك على التفكير بأنّ استراتيجيتهم قد تفقد ميزاتها.

على سبيل المثال، أعلن الجانب الأرمني هذا الأسبوع أنّه استعاد السيطرة على مدينة جبراييل التي كانت منذ ١٩٩٣ خاضعة للجمهورية المحلية التي أعلنت استقلالها ذاتيّاً. حيث أعلن الأذربيجانيون أنهم سيطروا عليها في ٩ اكتوبر المنصرم، لكنّهم خسروها قبل أيام.

الروح المعنوية ضمن صفوف القوات الأرمنية عالية جدّاً. بينما يدور الشك حول معنويات القوات الأذربيجانية. وقد لوحظت مشاهد الفوضى بين المرتزقة السوريين. إن أكثر ما يمكن أن يخشاه المرء في ضوء الأوضاع الراهنة، هو أن تبقى الحرب عالقة على ما هي عليه، ما لم يحدث تدخل خارجي.

المجلة: مرتان متتاليتان تمّ الإعلان عن وقف لإطلاق النار، وتمّ خرقهما. كيف تفسر لنا ذلك؟

بوزرسلان: لقد اعتقد الأذربيجانيون منذ بداية هذا الصراع أن استراتيجيتهم ستجعلهم

يتفوقون في المواجهات. لذلك لم يكن موضوع وقف إطلاق النار من ضمن اهتماماتهم. واستمرت القوات الأذربيجانية في المعارك. واقع الأمر أنّ الأرمنيين احترموا وقف إطلاق النار، وخسروا بذلك التقدم.

لكن من الضرورة بمكان أن يتم تأسيس لجنة تحقيق دولية لمعرفة كيفية سير الأمور هناك. فإحدى الأسباب التي أدت إلى عدم احترام الهدنة؛ هو عدم وجود لجنة متابعة، أو قوة تشرف على تطبيق وقف إطلاق النار.

فهناك من جهة روسيا التي لا تريد أن تضحي بالأرمن. وتنتهج من جانب آخر استراتيجيتها الإمبراطورية التي يعود إلى تاريخها في القرن التاسع عشر، والمتمثلة في عدم التدخّل في نزاع ما من أجل الاستمرار في أو الحفاظ على لعب دور المحكم في النزاع.

تحاول روسيا عمليّاً أن تجد توازنا بين المتحاربين، فقد قامت موسكو يوم الخميس الماضي بشجب احتلال الأراضي الآذرية. ومن جهة أخرى قامت بالإشارة إلى الإبادة الجماعية الأرمنية في سنة ١٩١٥. والتي سيؤدي إليها الصراع القائم في ناغورني كاراباخ.

بالنسبة إلى الكرملين، قد لا يكون ضروريّاً إعلان حالة الطوارئ من أجل إنهاء الصراع. لكن من المؤكد أنّها قلقة من تواجد الأتراك في الإقليم. وبشكل خاص من تواجد الجهاديين السوريين. لقد أبدى طرفاً النزاع عن استعدادهما لمناقشة مقترح هدنة أخرى هذا الأسبوع. والذي يبدوا كإعلان لحالة وقف إطلاق نار ثالثة. وقد عبر إلهام عليف ونيكولا باشينيان عن رغبتهما في العودة إلى موسكو.

المجلة: هل يمكننا أن نقارن بين موقف تركيا الراهن وبين موقف الإمبراطورية العثمانية أثناء الإبادة الجماعية للأرمن سنة ١٩١٥؟

بوزرسلان: يجب التذكير بداية أنّ السياق مختلف كثيراً. فأرمينيا الآن هي دولة. وبما أنّ الأرمن ضمن هذه الجمهورية، فلن يتعرضوا للتهديد بحكم تحالفهم الاستراتيجي مع روسيا. لأن حدود الجمهورية الأرمنية والمجال الجوي الأرمني محميّ من قبل القوات الروسية. من هذا المنطلق، أجد أنه من الصعوبة تخيل إمكانية حدوث غزو تركي ـ آذري ضد الجمهورية الأرمنية. غير أنه من جانب آخر، فإن الخطاب المتبع من قبل تركيا هو خطاب الإبادة.

نشاهد في تركيا، وكذلك في أذربيجان، خطاباً قوميّاً متطرّفاً، إسلامويّاً، وسوسيوداروينية. هذا الخطاب الذي قدم الأمم كمجموعات في حالة حرب ضد بعضها البعض. وهو هنا يسعى إلى نزع الصفة الإنسانية عن الأرمن. يعطي هذا الخطاب انطباعاً أنّ صفحة جديدة من الإبادة قد فتحت، إنّه نظام الخطاب، لكنّه، دون شك، خطابٌ للقتل.

باغورني كاراباخ خالية حاليا من سكانها. وهناك ١٠٠٠ قتيل في صفوف الأرمن. لذلك، علينا ألّا ننسى أبداً أنّ الكلام يمكنه أن يقتل، خطاب الموت هو الخطاب الذي يدعو إلى القتل.

أجرى الحوار: نورا دوخي، لصالح صحيفة «الشرق اليوم» الصادرة باللغة الفرنسية.

كرد القوقاز

عبدالله شكاكي
باحث تاريخي

لمحة تاريخية عن القوقاز

القوقاز منطقة جغرافية تقع في غرب آسيا، ومحصورة بين البحر الأسود غرباً وبحر الخزر- قزوين- من الشرق والجنوب الشرقي، يسميها الروس من جهتهم قافقاسيا الأمامية أو ما وراء القوقاز، وهي امتداد لجغرافية كردستان، وتقدر مساحتها بـ ٤٤٠ ألف كم^2، حيث تشكل الجبال نسبة ٨٥٪ من أراضيها، التي تتكون من سلسلة جبلية متصلة عاصية تنحدر من الشمال الغربي نحو الجنوب الشرقي حيث بحر قزوين، ويصل ارتفاع أعلى قمة فيها إلى ٥٦٤٦ متراً، تتخلّلها وديان سحيقة، وأنهار كثيرة الروافد، أهمها؛ نهرا كورا وآراكس- آراس، اللذان يلتقيان في منطقة سهلية غرب

بحر قزوين ويصبان فيه، وقد شكلت تلك الجبال حاجزاً طبيعياً منعت الأقوام التي تعيش على شمالها من اجتيازها، وهذا الواقع الطبوغرافي الذي منع التواصل بين شعوبها ميّزت هذه البلاد بتعدّد لغاتها، حيث قال المؤرخ المسعودي: «في هذه الجبال اثنتان وسبعون أمّة، ولكلّ أمّة ملكٌ ولسان بخلاف لغة غيرها»، ولا زال سكان القوقاز على الحالة نفسها، وتنتسب لغات القوقاز إلى عوائل متباينة، منها الهندو جرمانية: كالأرمنية، والطاليشية، والتاتية، والأوسيتية (لغة شعب اللان)، والكردية، ومجموعة من العائلات التركية كالأذرية والبلكارية وقره جاي وغيرها، ومجموعات أخرى لا تدخل ضمن أي مجموعة لغوية في العالم حيث صنفت بدورها في ثلاث مجموعات؛ مثل: الكرتفالية كالجيورجية واللازية، واللغات الداغستانية، واللغات الأبخازية والأديكية ومن ضمنها الشركسية والجاجانية والآفارية وغيرها، وعلى هذه الجغرافيا قامت دولٌ كردية كالسالارية والروادية والشدّادية، وأشهر دول القوقاز حالياً:

١- **الكرج- جيورجيا** سمّاها العرب بلاد الجرزان وعاصمتها مدينة تفليسي، وتشمل منطقتين ذات حكم ذاتي هما: أبخازيا و أوسيتيا يسكنها أخلاف اللان القدماء.

٢- **أرمينيا (بلاد هايك- هايستان)** وعاصمتها مدينة إيريفان وتقع في منتصف المسافة بين البحر الأسود وقزوين، وهو اسم جغرافي قديم ضمّ أقواماً عديدة من بينهم الكرد.

٣- **أذربيجان واسمها القديم أتروباتكان-** أتروبايكان- والمصحّفة من اسم القائد الميدي أتروبات وعاصمتها مدينة باكو، وكانت جغرافيتها خاضعة لسلطة الدولة الميدية منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وبعدها أقيمت على أرضها حكومة ميديا الأتروباتكانية ذات الاستقلال الذاتي وحافظت على استقلالها في ظل سلطة الإسكندر المكدوني منذ سنة ٣٣١ ق.م، واستمرت في عهود خلفائه السلوقيين، ثم وقعت تحت سلطة البارث والساسانيين والعرب المسلمين والرومان ثم القبائل التركية، وبعد قيام الاتحاد السوفييتي تشكّلت تحت سلطتها جمهوريات: جورجيا وأرمينيا وأذربيجان السوفييتية وكردستان الحمراء، وإن مصطلح أذربيجان أو القومية الآذرية تسمية حديثة، ولم ترد في أية وثيقة حتى عهد ستالين ١٩٢٤، وكان لينين يشير إليهم في كتاباته باسم «تتار القوقاز»، حيث ظهر مصطلح أذربيجان في عهد ستالين.

وفي تموز من سنة ١٩٢٣ تأسست جمهورية كردستان الحمراء وعاصمتها بيريجان (لاجين) الواقعة بين أذربيجان وأرمينيا على مساحة قدرها ٦٢١٠ كم^2، وفي نيسان ١٩٢٩ تمّ حلّها من قبل ستالين تجاوباً مع أماني المتطرفين الآذريين وأتاتورك.

حدث سنة ١٩٩١ حرب بين أرمينيا وآذربيجان حول مقاطعة ناكورني قره باغ الواقعة داخل حدود أذربيجان وأصبحت تحت سيطرة الأرمن، يذكر أن قره باخ التي تجري فيها الحرب حالياً كانت قديماً موطن الكرد الشدّاديين، وكانت فيها إمارة كردية باسم خان قره باخ.

ومن المفيد التطرق إلى بعض مقاطعات القوقاز وشعوبها لصلتها بالكرد، مثل:

شيروان: هي ناحية على الساحل الغربي من بحر قزوين تقع شمال نهر كورا، وتضم من مدينة دربند وحتى مدينة باكو، وحسب د. جمال رشيد فإن شيروان كانت مدينة «اليزيدية» تحميها قلعة كوليستان في العصر الإسلامي، حيث كانت القلعة مقر قيادة الأمير ودعيت «لشكركه»، وحالياً تدعى بقايا القلعة «قزقلاسي» بمعنى قلعة البنات، وكان ملوك شيروان يتخذون لقب شيروانشاه، حيث بناها الملك الساساني كسرى الأول نوشيروان (٥٣١-٥٧٩)م فسميت باسمه، وفيها الممر الوحيد

لعبور تلك الجبال.

أرّان: هي التسمية العربية المصحفة من آران وقديماً كان يقال «آرانك» تصغير لاسم «آرا»، وقد سماها الإغريق آريانا، والرومان ألبانيا، والأرمن آلوان، وجميعها مشتقة من «آر- آري» وهو اسم الشعب الآري، و كانت جغرافيتها مكان الدولة الشدادية الكردية الذي يقع بين نهري كورا و آراس.

بَرْتاف: هي مدينة «بردا» حالياً تابعة لأذربيجان و»برذعة» في المصادر العربية، وكانت مركز الإدارة العربية الإسلامية في القوقاز، وذكر الاصطخري أنه: في برذعة باب يدعى «دَرْ كُردان» يعني باب الكرد، ويقام فيه سوقٌ كلَّ يومٍ أحدٍ يدعى سوق الكَرَكي، ولذلك كان أهلها يعدون أيام الأسبوع كالتالي: شَمُبي، كَرَكي، دوشمبي، سه شمبي، جارشمبي، بنج شمبي، آدِينه، ولا زال أحفادهم في لاهيجان يعدّون أيام الاسبوع بهذا الشكل، وقد كانت برتاف منطقة صراع بين جميع القوى المتصارعة في القوقاز، إلّا أنّها مع مدينة بيلقان كانت تميل نحو حكم الملكية الشدادية.

شكَا: هي الصيغة العربية لمدينة سكاسيني- شكاشيني، وهي مركز وموطن شعب الإسكيت الآري الذي عاصر الدولة الميدية وجرت بينهما حروب كثيرة، ومن ثَمَّ انصهر أغلبهم ضمن المجتمع الكردي، حالياً تابعة لأذربيجان، ومن آثار الإسكيت الباقية مدينة «سقز- سَكز» الحالية في شرق كردستان، ويقول وكيل مصطفاييف إنّ عشيرة «شكاك» انحدرت منها.

دربند (الباب): مدينة دَرْبَنْدْ وصيغتها العربية مدينة الباب أو الأبواب أو باب الأبواب، وتقع على الحدود الجنوبية من داغستان، وغالباً ما كانت تدعى دربند شيروان حيث كانت تابعة لحكومة «شيروان شاه» منذ القرن العاشر الميلادي، وتشتهر بأسوارها المنيعة التي أقامها الساسانيون المنحدرون من الكرد بين بحر قزوين والجبال في عهد نوشيروان بين القرنين الخامس والسادس الميلاديين لسدّ ممر دربند، وردع غزوات البدو من شمال القوقاز وخاصة من قبائل اللان- الآلان- جيرانهم منذُ القرن الثاني الميلادي، وكان للمدينة شأن عظيم في العصر الإسلامي.

تنتسب لغات القوقاز إلى عوائل متباينة، منها الهندو جرمانية: كالأرمنية، والطاليشية، والتاتية، والأوسيتية (لغة شعب اللان)، والكردية، ومجموعة من العائلات التركية كالأذرية والبلكارية وقره جاي وغيرها، ومجموعات أخرى صنفت بدورها في ثلاث مجموعات؛ مثل: الكرتفالية كالجيورجية واللازية، واللغات الداغستانية، واللغات الأبخازية والأديكية ومن ضمنها الشركسية والجاجانية والآفارية وغيرها، وعلى هذه الجغرافيا قامت دولٌ كردية كالسالارية والروادية والشدّادية.

ويقيم في جنوب الدربند قوم «التات» وهم جبليون أغلبهم مسلمون يقيمون في نواحي باكو و «كِبالا» (قبله بالعربية)، وبعضهم في «كنجه» عاصمة الشداديين، يتكلّمون لغة إيرانية بين الفارسية الحديثة والكردية لأنها مشتقة عن اللغة الميدية التي كانت متداولة حتى بداية العصر الإسلامي، وننوه أن التات مصطلح تركي للتحقير، يماثل مصطلح الأعجمي عند العرب.

اللان-الآلان: يقع موطنهم في وسط سلسلة جبال القوقاز وفي مكان استراتيجي، حيث

فيه الممر الرئيسي بين شمال القوقاز وجنوبه الذي يدعى «دَرْيال» (باب اللان) والتسمية مصحفة من «دَري» بمعنى باب و»آل» من آلان، ويقع بين جورجيا وبلاد الشراكسة، حالياً تابعة لجيورجيا، وهم الشعب الأقرب إلى الكرد حيث شاركوا سلمياً بتأثيرهم على شعوب كردستان ودخلوا إليها من خلال ممر «دربند» في القرن الأول الميلادي، وعاشوا في منطقة مكريان، وقد ظهر تأثيرهم في الأزياء الشعبية والأسماء القبلية، مثل: عشيرة آلان التي كانت تقيم في منطقة سردشت، ويعتقد الدكتور جمال رشيد أن «مى آلان» عاشق «زين» وصاحب الملحمة الكردية الشهيرة ينتمي إليها، وينتسب مقاطعة أردلان إليهم حيث اسمها مصحّف من «أرض + آلان» وهو الإقليم الكردي الواقع بين فارس ولورستان، وكانت دولة كردية بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر الميلادي، يذكر أنّ السلطان السلجوقي؛ سنقر الذي أطلق أول مرة اسم كردستان وسمّى الولاية الأولى منها باسم «آلاني» وذلك في التقسيم الإداري لدولته، كما أنّ الآلان ينحدرون مثل الكرد من الشعوب الآرية.

وبالاطلاع على خريطة القوقاز، وخاصة على المنحدر الجنوبي الشرقي، نلاحظ من الشرق والشمال الشرقي على سواحل بحر الخزر- قزوين ولايات آذربايجان التي كانت تدعى ميديا الأتروباتية، وأرّان، وأرمينيا، وقد أقيمت عليها عدد من الحكومات الكردية مثل: الروادية، والسالارية، والشدادية، واشتهر اسم الحاكم الكردي محمد الروادي في تلك المناطق منذ القرن العاشر وبعدها، وكانت عدداً من المقاطعات القوقازية تتبع الدولة الساسانية القائمة في إيران، تقليداً لسلالات عربية قامت هنالك تتبع الخلافة الإسلامية، كسلالة بني مزيد العربية، وكان ملوك شيروان تابعين لسلالة محمد بن مسافر الروادي الكردية في آذربايجان، حيث كانوا يمتلكون عدداً من الحصون على الجبال المطلّة على بحر قزوين.

أمّا من الغرب (حسب ما ذكره أندريه ميكيل) بلاد: ليزان، وفيلان، وموقان، وشكّى، وصنّار، ثم أمة آفاريا، وكذلك بلاد السرير التي سميت بهذا الاسم لأنّ عرش ملكهم كان سريراً من الذهب يعود لملوك بني ساسان، وبعدها يأتي أمة اللان أو الآلان حيث كانت مملكتهم تتألّف من ألف قرية، وبعدها أمّة «سوار» أو يقال «الساسبير» المتداخلين مع الأرمن، وأخيراً بلاد الجرزان حسب التسمية العربية وهي جورجيا، ثم بلاد الأبخاز والشراكسة.

في بداية العصر الإسلامي دخلت معظم بلاد القوقاز تحت السيطرة العربية الإسلامية، وذلك جرّاء الحملة التي قادها سلمان بن ربيعة الباهلي أثناء خلافة عثمان بن عفان، حيث دخل إلى بعض البلدان صلحاً على الجزية مثل: أرّان، وبيلقان، وشيروان، ومدينة دربند، ودعا عشيرة البلاشجان الكردية إلى الإسلام، لكنها رفضت وقاومت الغزاة، وقد تمكّن الجيش العربي الإسلامي من كسر المقاومة، ودخول بلادهم عنوة، وحسب ابن الأثير فقد «أقرّ بعضهم على الجزية وأدّى بعضهم الصدقة وهم قليل»، ثم توجّه الجيش الاسلامي نحو مدينة شامكير الواقعة غرب مدينة كنجه شمال بحيرة سيفان، حيث قاومت عشيرة السناوردية الكردية، ثم استسلمت جميع المناطق للجيش الإسلامي ومن بينها أرّان، ثم تعرضت تلك المناطق لموجة انتقامية من الخزر لرضوخها للإسلام، وانفصلت أرّان عن شيروان التي كانت تابعة لها سابقاً، حيث حكمتها الأسرة الشدادية التي كانت تقيم في مدينة كنجة التي دعاها العرب جنزة، وفي سنة ١٨٠٤ دعتها الروس «اليزابيت بول» عندما أصبحت تحت سلطتها.

الدولة الروادية

قامت هذه الحكومة في جنوب القوقاز (أذربيجان، وأرّان)، وكانت حاضرتها أوردبيل،

وذلك في بداية القرن التاسع الميلادي. أسستها سلالتان تنتميان إلى العشيرة الروادية- الراوندية، وهي العشيرة التي ينتسب إليها صلاح الدين الأيوبي، وقد حكمت واحدة تلو الأخرى، وكان محمد الروادي على رأس أول وأقدم سلالة كردية حاكمة في العصر الإسلامي، وعاصرت الخليفتين المتوكل، والواثق، وكان مركزها مدينة «تبريز»، ويؤكد ذلك المؤرخ الفارسي الشهير ابن خرداذبة الذي زارها عام ٨٤٦ م، ورأى بعينَيه هذه الحكومة تتوارثها أحفادها من بعدها حتى عام ٩٢٩م، حين قضى عليها الأمير المظفر من الكرد الديلم وأحفاد الروادين، ثم يسدل الستار على هذه السلالة الحاكمة، لتحلّ محلّها سلالة أخرى من العشيرة نفسها باسم السلالة السالارية.

يبتدئ تاريخ الحكومة الروادية- السالارية التي ترأستها الأسرة «السالارية»، عندما تمكن السالار (القائد) مرزبان بن ماملان مؤسس الدولة السالارية، بالاستيلاء على مدينة أُردبيل، ومن ثم السيطرة على كامل إقليم آذربيجان، وننوّه أنّ إقليم آذربيجان كان على مدى التاريخ موطن الميديين أسلاف الكرد، وفيها قامت إمبراطورية ميديا العظمى، ومن بعدها الإدارة المستقلة لميديا الصغرى (ميديا الأتروباتية)، بعد سيطرة الإسكندر المكدوني عليها سنة ٣٣١ ق.م، حيث عيّن الأخير أتروبات حاكماً عليها، ثم استولى عليها الملك الأشكاني (البارثي) فرهاد الرابع وسلبها استقلالها، لكنه لم يتمكن من إضعاف الروح المعنوية لدى شعبها وفشل في قمع حريتهم، وقد استمر أسلوب حياتهم في ظل استقلال ذاتي جزئي ترعى مصالحهم، حيث بقي إقليم آذربيجان مسرحاً للعمليات الحربية والنزاعات الدائمة، بين الحكومات الإيرانية والدولة الرومانية.

لم يترك الروس الفرصة للسالار مرزبان ينعم بإدارة شعبه ودولته، حيث شنّوا عليه هجوماً قوياً عن طريق بحر قزوين عند مصب نهر

”شيروان هي ناحية على الساحل الغربي من بحر قزوين، وكانت مدينة ”اليزيدية“ تحميها قلعة كوليستان في العصر الإسلامي، حيث كانت القلعة مقر قيادة الأمير ودعيت ”لشكركه“، وحالياً تدعى بقايا القلعة ”قزقلاسي“ بمعنى قلعة البنات، وكان ملوك شيروان يتخذون لقب شيروانشاه، حيث بناها الملك الساساني كسرى الأول نوشيروان (579-531)م فسميت باسمه، وفيها الممر الوحيد لعبور تلك الجبال.“

«كورا»، واستولوا على شمال آذربيجان، دون أن يتمكن الروس من تثبيط عزيمة المرزبان، الذي استطاع تجهيز جيش قوي قوامه ثلاثون ألفاً من المقاتلين الكرد، وقاد بنفسه المعركة، وقد واجه الروس بشجاعة نادرة الذين لم يتمكنوا من الصمود أمام بسالة جنوده، وفرّوا من ساحة المعركة، ومع أنهم أعادوا الهجوم مرات عديدة لكنهم لم يفلحوا في استعادة السيطرة عليها، وكانت النتيجة التقهقر والخذلان للروس، وفي المرة الأخيرة نصب لهم المرزبان كميناً كانت نتيجتها هزيمة منكرة، بعد أن تركوا وراءهم كثيراً من القتلى ومن بينهم قائدهم، وفرَّ الناجون حيث التجؤوا إلى قلعة شهرستان.

وبينما كان السالار مرزبان يحاصر القوات الروسية في القلعة، هاجم أبو عبدالله الحمداني (الذي كان والياً على الموصل) على آذربيجان، فاضطر مرزبان إلى توجيه قسم من قواته لملاقاة الحمداني وردّه، وقد لجأ الأخير إلى

اشتهر اسم الحاكم الكردي محمد الروادي في القوقاز منذ القرن العاشر وبعدها، وكانت عدداً من المقاطعات القوقازية تتبع الدولة الساسانية القائمة في إيران، تقليداً لسلالات عربية قامت هنالك تتبع الخلافة الإسلامية، كسلالة بني مزيد العربية، وكان ملوك شيروان تابعين لسلالة محمد بن مسافر الروادي الكردية في آذربايجان، حيث كانوا يمتلكون عدداً من الحصون على الجبال المطلّة على بحر قزوين.

مدينة سلماس (شرق كردستان)، وعقد اتفاقاً مع رئيس عشيرة الهذبانية الكردية الحاكمة هناك، لكن ذلك لم يثبط عزيمة قوات المرزبان واشتبكت القوتان المتحاربتان، ولم تصمد قوات الحمدانيين أمام عزيمة القوات الكردية، وقد ساعدتها الطبيعة أيضاً بهطولٍ غزيرٍ للثلوج ترافقت مع زمهرير البرد، الأمر الذي لا يتحمله الجندي العربي، ففرّوا من ساحة المعركة .

أمّا الروس المحاصرون في قلعة شهرستان فكان مصيرهم مثل الحمدانيين، حيث فشلوا في هجومهم وفي دفاعهم عن أنفسهم، وما إن اكتشفوا مخرجاً في القلعة المحاصرة حتى فرّوا هاربين تحت جنح الظلام نحو سفنهم، وعادوا أدراجهم إلى بلادهم خائبين.

يبدو أن السالار مرزبان الذي انتصر في المعركتين مع الروس والعرب الحمدانيين أسكرته نشوة الانتصار، فقد أراد توسيع رقعة دولته وإعلاء شأنها، وذلك بالاستيلاء على «الري» الذي كان يحكمها ركن الدولة البويهي، ورد الاعتبار للإهانة التي لقيها سفيره من السلطان معز الدولة البويهي، في عهد الخليفة المطيع (٩٧٤-٩٤٦) م، ومع أن والده محمد حذّره من مغبّة هذه المغامرة، إلا أن السالار أصرّ على خوضها، ولما علم «ركن الدولة» بخطته طلب المساعدة من أخويه عماد الدولة ومعز الدولة، فلبّيا طلبه وأرسلا القوة الكافية، وكان ذلك سنة ٩٤٨ م، وما إن التقى الجيشان ورأى مرزبان جحافل الجيش البويهي، أيقن أن الخسارة مؤكدة، لكنه رأى من العار أن يتراجع، ومع أن جيشه المكوّن من الكرد والديلم كان منظماً ويمتلك مهارات حربية فائقة، ويبلغ تعداده حوالي خمسة آلاف مقاتل، إلّا أن تعداد جيش خصمه كان يفوقه مرّات عدّة في العدد والعتاد، ومع أنّه أبدى بسالةً لا مثيل لها، وقدّم جيشه استماتة لا تضاهى في الدفاع عن كرامته، إلّا أنّ النتيجة كانت الهزيمة لجيشه، حيث وقع المرزبان ومعه الكثير من أفراد جيشه في الأسر، حيث «سلّمه ركن الدولة إلى وزيره؛ أبي الفضل الذي اصطحبه مخموراً بقوة إلى قلعة سميروم» .

أمّا وضع أفراد جيش المرزبان بعد اعتقال قائدهم، والمكون من ألف مقاتل من الناجين، بقيادة كل من «جستان بن سرمزن- شرمزن»، و «علي بن فضل»، فقد تمكنا من دخول أردبيل، واجتمعا مع محمد بن ماملان والد المرزبان، واتّفقا معاً على توليته أميراً عليهم مكان ابنه، ولكن بسبب إساءة الأمير محمد للعسكر والأهالي، تركه ابنه «وهسوزان» وتوجّه إلى حصن تارم ، عندئذٍ تمرّد العسكر وأرادوا التخلص من الأمير، ممّا اضطر الأخير إلى الهرب، والالتجاء إلى ابنه وهسوزان طالباً منه الأمان والحماية، لكنّ الأخير قبضَ على أبيه وأودعه السجن إلى حين وفاته.

رفض السالار مرزبان المعتقل في القلعة حياة الذل والإهانة، وأعلن الإضراب عن الطعام، فبعث إليه ركن الدولة طبّاخه الخاص، ليعدّ

طعامه ويبقى في أمرته، وقد تمكّن المرزبان من استمالة الطباخ إليه، حيث أخذ يبحث معه عن سبيل لإخراجه من السجن، لكن أمره قد اكتشف قبل التحرّك، حيث قُذِفَ الطباخ من فوق الأسوار وشدّدت الحراسة عليه، وفي تلك الأثناء كانت والدته التي تتحرّق شوقاً له تبحث عن سبيل لإخراجه، وقد تمكّنت من تأمين شخصَين قويين بارعَين بعد دفع مبالغ طائلة لهما، اللذين أعدا خطة متكاملة لتحريره، ونفذت الخطة في يوم الجمعة، حيث اعتاد محافظ القلعة على تفقد المساجين والتأكد من وجود القيود والأصفاد عليهم، ولدى دخول المحافظ إلى زنزانة المرزبان انقض عليه المرزبان الذي كان متحللاً من قيوده مسبقاً حسب الخطة، وتمكن من قتل المحافظ وفرقة الحراسة المرافقة له، وحرّر السالار مرزبان من السجن، وذلك سنة ٩٥٣ م، وتوجّه صوب آذربيجان، وأرسل من يخبر أمّه بالحدث، لكنه لم يعمّر طويلاً، ولم يفعل شيئاً سوى قضائه على حركة «ديسم» المناوئة له، ثم أصيب بمرض عضال، وأوصى وهو على فراش الموت بإدارة الدولة من بعده لأخيه «وهسوزان»، وبولاية العهد لابنه «جستان» وتوفي سنة ٩٥٦ م.

حاول وهسوذان استلام الحكم، والطلب من حكام المدن والقلاع تقديم فروض الطاعة له، لكن لم يرضخ أحد لطلبه خاصّة قادة الجنود، لأنهم قد سمعوا سابقاً أن المرزبان قد أوصى بالولاية من بعده لابنه جستان، ومن بعده إلى ابنه إبراهيم، ثم لابنه الناصر من بعدهما، وإذا لم يتواجد كل هؤلاء وجبت الطاعة لأخيه وهسوذان، ولذلك رُفِضت ولاية وهسوذان، وهذا ما أثار غضبه، خاصة عندما قام الأمير إبراهيم بإطلاق سراح حميه «ولكين بن خورشيد» زعيم الديلم، والذي كان معتقلاً من قبل المرزبان في أردبيل، وقد غادر سراً متجهاً إلى قلعة تارم، حيث ترك الأمر لجستان الذي انفرد بالحكم وأدار البلاد دون منافس، باستثناء والي أرمينيا جستان بن شرمزن الذي حاول التفرد بحكم أرمينيا.

وفي قلعة تارم أخذ وهسوذان يثير الفتن ويزرع البغضاء بين أبناء أخيه، ويؤلّبهم على بعضهم، وحدث ما كان يتمناه، حيث استفحل العداء بين الأخوة، وقد وجّه وهسوذان دعوة إلى إبراهيم ومثلها إلى الناصر، واستقبلهما بحفاوة بالغة وتمكّن من تأليبهم على جستان، لكن الأخير رفض طاعته وتوجّه نحو إمارة «موقان»، حيث قاد الناصر حملة عسكرية على أخيه واحتل مدينة أردبيل، فالتجأ جستان إلى قلعة «نيزك» ، وفي تلك الأثناء طالب أفراد الجيش من الناصر دفع مستحقاتهم، وهنا انتبه الناصر إلى أن هذه المطالبة فتنة من عمه وهسوذان، عندئذٍ أرسل إلى أخيه جستان طالباً منه الصلح، فوافق الأخير فوراً وجرى الصلح بينهما، واعترف الناصر بملكية أخيه جستان، لكن مطالبات الجيش عادت من جديد وحدثت الفوضى، فطالب الأخوَان مقابلة عمهما وإجراء الصلح بينهم، حيث وافق الأخير فوراً، ولدى وصول الأخوَين برفقة أمهما زجَّ وهسوذان جميعهم في السجن، ونصّب ابنه ولياً للعهد واستبدَّ بجميع الأمور، وأكثر من أعطيات الجند، وما إن علم إبراهيم بما جرى لأخويه حتى شنّ الحرب على ابن عمه إسماعيل، وذلك سنة٩٦١ م، عندها عمد وهسوذان إلى قتل جستان والناصر «سنة ٩٦١» ، كما أعدَّ حملة عسكرية وضمّ إليها القائد جستان بن شرمزن بقوة المال ، لكن إبراهيم لم يتمكن من الصمود بعد أن خسِر كثيراً من جنده، إضافة إلى مدينتَي «مراغة» و»أورميه» من ممتلكاته.

استصعب إبراهيم بن السالار مرزبان مقتلَ أخوَيه جستان والناصر، والاستيلاء على ممتلكاته من قبل عمه وهسوذان وابنه إسماعيل، لكنه لم يستسلم للهزيمة، فقصد أرمينيا لاستنفار الكرد، والاستعداد للحرب لإعادة الحق إلى أصحابه، ومن أجل هذا اتصل بجستان بن شرمزن وصالحه واتفق معه،

كان إقليم آذربيجان على مدى التاريخ موطن الميديين أسلاف الكرد، وقامت فيها إمبراطورية ميديا العظمى، ومن بعدها الإدارة المستقلة لميديا الصغرى (ميديا الأتروباتية)، بعد سيطرة الإسكندر المكدوني عليها سنة ٣٣١ ق.م، حيث عيّن الأخير أتروبات حاكماً عليها، ثم استولى عليها الملك الأشكاني (البارثي) فرهاد الرابع، لكنه لم يتمكّن من إضعاف الروح المعنوية لدى شعبها وفشل في قمع حريتهم.

وقبيل البدء بالحملة العسكرية توفي ابن عمه إسماعيل، حيث سار نحو أردبيل فملكها، ثم توجه نحو عمه للمطالبة بدم أخويه، فهرب وهسوزان منه والتجأ إلى بلاد الديلم في كيلان، وقد تمكّن إبراهيم من الاستيلاء على كافة الممتلكات التي استولى عليها وهسوذان، وأهان أصحابه، حيث خاف وهسوذان على نفسه منه والتجأ إلى قلعة تارم، وهناك جمع الرجال لملاقاة إبراهيم، وبعد قتال شديد انهزم إبراهيم والتجأ إلى «ركن الدولة» زوج أخته في «الري»، فاستقبله بحفاوة وأكرم وفادته .

وبينما كان السالار إبراهيم في ضيافة ركن الدولة تعرضت الري لغزو خراساني قوامه عشرون ألفاً من الجنود، كما قام الديالمة بانتفاضة ضد ركن الدولة، حيث قدم إبراهيم خدمات جليلة ورفع الأذى عنه وعن بلاده، وقد كلّفه ركن الدولة بحملة إلى أذربيجان يرافقه وزيره أبو الفضل ابن العميد وذلك ليردّه إلى ولايته، وانتصر في الحملة وتمكّن من إعادة العصاة إلى طاعته، حيث صالحه جستان بن شرمزن وغيره من طوائف الكرد، واستقرّ السالار إبراهيم في إمارته.

ويعتقد أن السالار مرزبان استمر في الحكم حتى عام ٩٩٠ م، ثم خلفه ابنه «روادي»، ومن بعده ابنه «كلاس بن روادي»، ومن ثم ابنه «وهسوذان بن كلاس» في عام ١٠٢٤ م.

وهسوذان الثاني: تمكّنت جحافل الأتراك الأوغوز في عهده من الاستيلاء على أذربيجان سنة ١٠٢٩ م، مع أنه حاول قدر استطاعته تجنّبهم بتقديم كل ما يمكن عمله لإرضائهم اتقاء شرّهم، حيث عاثوا في البلاد فساداً وقتلاً ونهباً وتدميراً، كما عملوا مثلها في مدينة «مراغة» وزادوا عليها حرق المساجد ونهب محتوياتها، وأصبحت البلاد جهنماً لا يطاق، ولما وصل الأذى إلى القبائل الكردية في أطراف المدينة واكتوت بنارها مثلهم، اجتمعوا إلى أبي الهيجاء رئيس العشيرة الهذبانية، واتفقوا على مناصرة وهسوذان.

أرهب هذا الاتفاق قبائل الأوغوز وأصابتهم بالهلع قبل اندلاع الحرب، حيث فرّوا زرافات ووحداناً باتجاه مدينة الري، وقد لاحقتهم القوات الكردية وقتلت الكثيرين منهم، وكان قسمٌ من قبائل الأوغوز قد اجتاح أرمينيا، فلما وصلتهم أخبار مقتل إخوانهم في الري لاذوا بالفرار نحو مدينة أورميه، وتمكّن هسوذان منهم حيث قتل الكثيرين منهم، وفرّ الناجون.

وعندما توجّهَ السلطان طغرل سنة ١٠٥٤ م إلى آذربيجان قادماً من أصفهان، تقدم إليه حاكم تبريز أبو منصور وهسوذان بن محمد الروادي' الذي كان قد اتخذ لقب «سيف الدولة وشرف الملة أبو منصور وهسوذان بن ماملان»، وقدم له فروض الطاعة والولاء، وبهذا أصبحت حكومة آذربيجان الروادية حكومة تابعة للسلطان طغرل ولم تعد حكومة مستقلة، وتوفي وهسوذان سنة ١٠٦٥

م. ثم حكم ابنه إبراهيم من بعده حتى سنة ١٠٩٦ م. وفي عهده سقطت تبريز في أيدي الترك، وبقي حكم الرواديين في مدينة المراغة فقط. ثم انتقلت السلطة إلى الأمير أحمديل بن إبراهيم بن وهسوذان، الذي قام بإنعاش حكومته في المراغة قليلاً، والتي عمّرت حتى سنة ١٢٢٦ م. ولا يوجد ما يستحق الذكر في مرحلة أحمديل، سوى اشتراكه في بعض الحروب كتابع للسلطان طغرل، مثله كمثل غيره من الأمراء الكرد الذين ساعدوا دولة السلاجقة. وأخيراً قُتِل أحمديل بطعنة خنجر من قبل إحدى الفرق الباطنية في سنة ١١١٦ م.

آق سنقر الأول: هو ابن أحمديل خلف والده على إمارة المراغة واستمر في الحكم مثل أبيه كتابع، ولم يعتمد على قواه الذاتية في طموحه وسياسته. وأخيراً فقد حياته مثل أبيه بطعنة خنجر على يد باطني مرسل من قبل وزير السلطان طغرل في سنة ١١٣٢ م.

آق سنقر الثاني: خلف أباه آق سنقر بن أحمديل، حيث وضع كلّ آماله للاستيلاء على أرّان لكنه لم ينل مراده، وبقيت المراغة وتبريز تحت حكمه وأحفاده حتى سنة ١١٧٤ م.

ومن الجدير بالذكر في تاريخ الحكومة الروادية، أن آخر ملوك هذه الأسرة كانت الملكة «من هيوا داد Min Hîwa dad» (قاصدة العدالة) التي قاومت قوات المغول عندما هاجمت «مراغة»، ونجت منها بأعجوبة، وهي حفيدة علاء الدين بك أمير مراغة وقرينة جلال الدين شاه، وقد استقرت أخيراً في قلعة رواندز، ولم يسبق أن تقلدت امرأة مسلمة في العصر الإسلامي هذا المنصب، ثم «انقرضت الحكومة الروادية الكردية وأسدل الستار عليها بعد أن عمّرت أكثر من ثلاثة قرون» .

تسلسل حكام الدولة الروادية (١٢٢٦ - ٩١٢) م:

الدولة الشدادية

تعود بداية الدولة الشدادية الكردية إلى محمد بن شداد بن قرطق، والكنية تعني «كردي» حيث التسمية مصحّفة من «كرتيك-كرديك» باللهجات الإيرانية بصيغة المفرد لمصطلح الكرد، وكانت أسرة محمد بن شداد تقيم في مدينة دفين (بالعربية دبيل)، وتنحدر هذه الأسرة من الكرد الروادية (أي الراوندية الهذبانية التي انحدرت منها الأيوبيون)، ويعود تواجدها في جنوب القوقاز إلى أزمنة قديمة حسب رواية «كسروي تبريزي»، ثم سكن محمد بن شدّاد مع أهله في بلدة «كنجه-تدعى حالياً إليزابيت پول» بعد أن اتخذها عاصمة لدولته منذ سنة ٩٥١م وبدأ حكمه منها، وهي بداية تأسيس الدولة الشدادية، وذكر المؤرخ أحمد لطف الله منجم باشي «... إن بني شداد حكام أرّان الكرد كان دار ملكهم دبيل (دڤين) ثم جنزة (گنجه) وابتداء ظهورهم سنة٩٥١م وانقراضهم سنة ١٠٧٥» . وفي الحقيقة إنّ فترة حكم السلالة الشدادية الكردية المسلمة لم تُدرس بشكل وافٍ من قبل المؤرخين، لكن «عُرف عنهم ولعهم الشديد بالحرب إلى جانب نشاطاتهم العملية في السلم، حيث وقعوا في تماس مباشر مع جيرانهم المسيحيين من الأرمن والجيورجيين ومختلف الغزاة الشماليين، ومن ضمنهم اللان (الآلان) والروس»، فقد ظهر بنو شداد على المسرح السياسي في وقت كانت أباطرة بيزنطة يلتمسون على حساب أعصابهم، ضمان أوضاعهم في القوقاز عامة وأرمينيا خاصة، وبالتزامن مع قدوم موجات الغزوات التركية العنيفة من الشرق، ولذلك اعتبر د. جمال رشيد أن «الحكم الكردي الشدادي أحد الفواصل لعصر هام رفيع المستوى وقصير الأمد بين دوري السيادة العربية الإسلامية والاحتلال التركي الطويلين».

بينما كان السالار مرزبان يحاصر القوات الروسية في القلعة، هاجم أبو عبدالله الحمداني (الذي كان والياً على الموصل) على آذربيجان، فاضطر مرزبان إلى توجيه قسم من قواته لملاقاة الحمداني وردّه، وقد لجأ الأخير إلى مدينة سلماس (شرق كردستان)، وعقد اتفاقاً مع رئيس عشيرة الهذبانية الكردية الحاكمة هناك، لكن ذلك لم يثبط عزيمة قوات المرزبان واشتبكت القوتان المتحاربتان.

وحسب ما دونه أحمد السعيد سليمان في كتابه «تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة» إن الدولة الشدادية أسسها «بنو شدّاد الكرد الأصل» سنة ٩٥١ في إقليم أرّان بالقوقاز الذي يتوزع بين جمهوريات: أذربيجان وأرمينيا وجيورجيا، حيث تقدمت الحكومة بسرعة هائلة وارتقت مكانتها، وغدت ذات عزة وسلطان خلال أربع سنوات، وضمت مدن: كنجة، ونخجوان (نشوى في المصادر العربية)، وتفليس، وقره باخ، وغيرها، واتخذت حكومتها مدينة «كنجة» بداية عاصمة لها والتي تبعد ٣٥ كم عن مدينة يريفان الحالية ومن ثم انتقلت العاصمة إلى مدينة «دفين».

ومع الوضع الحساس للدولة الشدادية المسلمة التي اتّخذ مؤسسها خطاً إسلامياً مستقلاً، بين خطر النظام الإسلامي العربي، والتركي الإسلامي حديثاً، دخل محمد بن شداد في خصام مع الحامية الديلمية في مدينة دفين، حيث ساعده في ذلك الكرد القاطنون بجوار كنجه وعلى رأسهم ديسم بن إبراهيم الكردي الذي حقق نجاحاً باهراً وحطم القوة الديلمية، يذكر أن الديلم شعب جبلي كانوا يعيشون في منطقة جبال البورز بين كيلان ومازنداران ويتحدثون لهجة إيرانية شبيهة بالكردية.

سار محمد بن شدّاد إلى نخجوان (فاسبوركان بالأرمنية) وبعد عبوره نهر آراس حسب ما ذكره د. جمال رشيد: زار ملك الروم أو ممثله في شرق آسيا الصغرى سنة ٩٥٤ م، في وقت كانت الأراضي الواقعة بين مدينتي: وان و نخجوان تحت سلطة ملك فاسبوركان الأرمني، وضع محمد بن شداد خطة لتوسيع سلطته، لكنه واجه في سنة ٩٧١م هجوم آشوت بن سمباط الأرمني الذي حكم بين سنوات (٩٥٢-٩٧٧) م، وننوه أنّ المؤرخ الأرمني؛ وارطان الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي يقلّل من شأن هذه الأسرة الشدادية، ويعتبر حسب ما نقله كسروي تبريزي أن: «أولاد محمد بن شدّاد الثلاثة مرزبان ولشكري وفضلون كمؤسسي الدولة الشدادية، ولا يتطرق إلى اسم أبيهم الذي لعب دوراً أساسياً في تشييدها، كقوله: إنهم مع أمهم قد وصلوا من إيران وتركوا أمّهم في ضيافة الملك كريكور واستولوا على قلعة شاميرام وبقية المقاطعة، ثم صادقوا أمير كنجه وخدعوه ثم قتلوه ووضعوا أيديهم على كنجه»، ومردّ ذلك يعود إلى التعصّب الديني، وإلاّ كيف يستطيع أطفال ثلاثة مع أمهم أن يستولوا على سلطة بلاد وهم غريبون عنها، بعد أن أمنوا على والدتهم عند حاكم غير مسلم، ثم تحايلوا عليه وقتلوه!، وهذه الصفات بعيدة عن الأخلاق الإسلامية والعشائرية.

تعتبر مخطوطات «منجم باشي»- جامع الدول- الذي استقى معلوماته من كتاب قديم مجهول، حول أخبار الدولة الشدادية، وعلاقات الكرد مع الشعوب القوقازية، من الحقائق

المعتمّدة، ونسرد فيما يلي تسلسل حكام الدولة الشدادية استئناساً بجداول المؤرخين : أمين زكي، أحمد السعيد سليمان، وستانلي لين بول، بعد اعتبار مؤسس الدولة محمد بن شداد الحاكم الأول، الذي حكم بين سنوات (٩٥١- ٩٧٠)، ثمّ حكم بعده ابنُه لشكري علي بن محمد شداد (٩٧٠-٩٧٨)، وبعده الابن الثاني مرزبان بن محمد بن شداد (٩٧٨-٩٨٥).

٤- الفضل بن محمد بن شداد (٩٨٥-١٠٣١)

أشهر وجوه الأسرة الشدادية بعد أبيه اشتهر باسم فضلون، تولّى مكان أخيه مرزبان وهو الحاكم الرابع، بعد تثبيت إدارته في «دفين» استولى على قسم كبير من أرمينيا، وكتب عنه الدكتور جمال رشيد في كتابه لقاء الأسلاف: «تخايل عليه الكتّاب المسيحيّون لأنه انتصر عليهم في حروبه، ووضع الجزية عليهم حسب الشريعة الإسلامية، وقد قام فضلون بهذه الأعمال في وقت كان الحمدانيون العرب في صراع مع بيزنطة، وكانت الدولة الشدادية تعاون الدولة الحمدانية بصورة غير مباشرة، وذلك ضمن مشروع غير مخطط لإعاقة وصول الدعم البيزنطي لإخوانهم في الدين، الذين يواجهون الفتوحات الكردية في قفقاسيا، حيث كان الأمير الكردي فضلون يتمتع حينئذ بلقب حاكم إسلامي مستقل» وليس تابعاً للخليفة الإسلامي.

ذكره ابن الأثير في المجلد التاسع باسم «فضلون»، وقد أبدى براعة في إدارة البلاد، وتميّز عهده بالسلم والرخاء وعلوُّ المنزلة، واكتسب محبّة الناس بفضل خدماته لهم من خلال الاهتمام بالمرافق العامة، وإقامة المشاريع العمرانية، فقد ذكر منجم باشي أن فضلون: «بنى قنطرة (جسر) كبيرة على نهر آراس كرمز لانتعاش التجارة في بلاده في سنة ١٠٣٠، وربما بهدف الاستيلاء على أذربيجان»، ويعتقد مينورسكي أن القنطرة هي التي تربط منطقتين جبليتين شمال آراس المعروفة باسم

رفض السالار مرزبان المعتقل في القلعة حياة الذل والإهانة، وأعلن الإضراب عن الطعام، فبعث إليه ركن الدولة طبّاخه الخاص، ليعدّ طعامه ويبقى في أمرته، وقد تمكّن المرزبان من استمالة الطباخ إليه، حيث أخذ يبحث معه سبيلاً لإخراجه من السجن، لكن أمره قد اكتشف قبل التحرّك، حيث قُذِفَ الطباخ من فوق الأسوار وشدّدت الحراسة عليه.

«قرجه داغ» تدعى حالياً «خودا آفَرين» بمعنى «إبداع الله»، كما ذكر حمد الله المستوفي القزويني سنة ١٣٤٠ اسم قرجه داغ باسم «كيلاني فضلون» ربما لقربها من جبال كيلان، وكانت تحوي على خمسين قرية سكانها من أتباع بابك الخرمي، ولذلك اعتبر فضلون المؤسس الثاني للدولة الشدادّية.

وتشير الوقائع إلى أنّه بين سنتي ١٠٢٦- ١٠٢٧ تعرّضت الدولة الشدادية لحملتين قويتين من قبل «كيورك» ملك جيورجيا، بالتحالف مع خاجيك الأول ملك الأرمن وحاصرا مدينة شامكير (غرب كنجه) الشدادية، حسب ما ذكره ابن الأثير في الكامل ٤٠٩/٩ حيث كتب: «قتل منهم وغنم شيئاً كثيراً ...» ومن ثمّ تصالحا، وجرى التعاون بينهما، ولقب فضلون في المصادر الجيورجية بـ «بدلون العظيم»، من المؤسف أنّ المؤرّخين المسلمين أهملوا حروب وأخبار الدولة الشدادية، رغم أهميتها لأنّ منطقة جنوب القوقاز كانت من الثغور

بينما كان السالار إبراهيم في ضيافة ركن الدولة تعرضت الريّ لغزو خراساني قوامه عشرون ألفاً من الجنود، كما قام الديالمة بانتفاضة ضد ركن الدولة، حيث قدم إبراهيم خدمات جليلة ورفع الأذى عنه وعن بلاده، وقد كلّفه ركن الدولة بحملة إلى أذربيجان يرافقه وزيره أبو الفضل ابن العميد وذلك ليردّه إلى ولايته، وانتصر في الحملة وتمكّن من إعادة العصاة إلى طاعته

الإسلامية الهامة، ومركز الصراع بين العالمين الإسلامي والمسيحي، الذي تمَثَّلَ بالحروب الكردية- الجيورجية على تفليس، باستثناء ابن الأثير الذي أشار قليلاً إلى حروب فضلون.

ظهر اسم فضل على مسكوكتين بصيغة «الأمير فضل بن محمد بن شداد»، واستمرّ في الحكم خادماً لبلاده سبعاً وثلاثين عاماً، وتوفي سنة ١٠٣١.

تولّى الحكم بعده ابنه موسى بن فضل (١٠٣١-١٠٣٤) الملقّبُ «أبو الفتح»، ثم حكَمَ بعدَه:

٦- علي بن موسى (١٠٣٤-١٠٤٨)

ورثَ الحكم عن أبيه، ولقّب بـ «لشكري»، شهدت فترة حكمه تحديات حاولت وقف دور الكرد في قيادة حركة النهضة، حيث واجهت الدويلات الكردية في كلّ من أذربيجان وأرّان وميافارقين مشاكلَ سياسية وعسكرية، وضغطاً بشرياً يصعب التصدّي له مدّة طويلة، حيث زحفت من الشرق قبائل التركمان والأوغوز والسلاجقة، ومن الشمال المسيحيون من الجيورجيين والأرمن واللان، ومن الغرب البيزنطيون، ولذلك كانت زمن حكم الأمير «لشكري» فترة متوترة جداً، فقد حاصر قوتلمش بن آلب أرسلان بين عامي ١٠٤٦-١٠٤٧ العاصمة كنجه، لكن لشكري صدّه بمهاراته الحربية، إضافة إلى الحملات البيزنطية، ويشير تصديه لتلك الهجمات المتواصلة إلى متانة قاعدته العسكرية، وقد استمر حكمُهُ خمسةَ عشرَ عاماً حتى وافتْه المنية سنة ١٠٤٨م، وقد ظهر اسمه على المسكوكات التي تعود إلى سنة ١٠٤٠ م بصيغة «الأمير الأجلّ علي بن موسى اللشكري».

ثم تولّى السلطة ابنه نو شروان بن لشكري علي وهو صغير السن وليس بقدر المسؤولية، وقد عتم عزله بعد ثلاثة أشهر فقط.

٨- الأمير شاور (أبو الأسوار) بن فضل بن محمد (١٠٤٩- ١٠٦٣)

تولّى الحكم «شاور بن فضل» وهو حفيد محمد بن شدّاد، ولقب «أبو الأسوار- سيد الفرسان» سنة ١٠٤٩م، ظهر اسمه ولقبه في المسكوكات بصيغة «الأمير الجليل شافور بن الفضل الشدّاد»، كما دوّن اسمه على باب حديدي يرجع تاريخه إلى سنة ١٠٦٢م ونهبه الجيورجيون بصيغة «مولانا الأمير السيد الأجلّ شافور بن الفضل أدام الله سلطانه»، الذي ذاع صيته في الآفاق، وتفوّق على أسلافه في إدارة الحكم ورفع شأن بلاده، وكان أشهر إخوته، وأمه من أميرات شيروان، وتزوج ابنة آشوت بقرادوني ملك الأرمن.

قام أبو الأسوار في كُنجه بثلاث حملات سنة ١٠٦٣م على شيروان، حيث رحب به كرد شيروان المحليين، وفي سنة ١٠٦٥م هدد الكرد مدينة مساكيت (بالعربية مسقط)، وبعدها بدأ اسم فضل بن أبي الأسوار الشدادي يقرأ في

خطب مدينة دربند (الأبواب) منذ سنة ١٠٦٩م .

ومما يؤسف له أنّ معظم المصادر عن تاريخ هذا الأمير قليلة ومتقطعة ومن مدونات أعدائه، وتفيد أن أبو الأسوار حكم بلاده بحزم في مركزه «كنجه» وفرض هيبته على جيرانه، وشمل سلطته مدينة «آني» الشهيرة، وثأر لأبيه فضلون وللأمير الروادي الكردي ما لقاه من الجيورجيين والأرمن، ولقي صدى أعماله في كتابات المؤرخين والشعراء، مثل: الشاعر «قطران» التبريزي، في كتابه «قابوسنامه» الذي أشاد بأعماله من خلال خمس عشرة قصيدة، كما ذكره ابن الأثير عندما تعرض لهجوم طغرل بك سنة ١٠٥٤، وانتهت بإجراء الصلح وبقائه على حكم بلاده، وقد ظهر باسمه مسكوكة بصيغة «الفضل بن شدّاد» ويعتقد بعض المؤرخين ومنهم مينورسكي أن اسم شدّاد هو في الأصل لقب الكياسة والنبل، وتوفي أبو الأسوار سنة ١٠٦٣ م.

٩- الفضل الثاني منوجهر بن شاور

خلف أباه الأمير «فضلون» وقد صدر كتاب قابوسنامه الذي كتب سنة ١٠٧٥ م على شرف أبو الفضل الثاني، وكان الشاعر في ضيافته وحمايته، حيث كان أبو الفضل بطل رواياته وأمثاله.

حسب ما ذكره المؤرخ ماثيوس الأورفلي أن مدينة «دفين» تعرضت لهجوم أرمني قوامه اثنا عشر ألفاً من المقاتلين بقيادة أبيراد، لكن الأمير الكردي أبا الأسوار واجهه برباطة جأش وقتل قائدهم، وبعدها انقسمت الأسرة الشدادية إلى شعبتين إحداهما في «كنجه»، والأخرى في مدينة «آني»، التي كانت تسكنها أغلبية أرمينية، وتشتهر المدينة بجامعين مبنيين وفق طراز معماري محلي مميّز من أعمال الشداديين، كما تعرف هذه المدينة بمدينة الألف كنيسة وكنيسة، «ومع أن الكرج (جورجيا) استولوا على مدينة آني سنة ١١٢٤، إلا أن بني شداد استردوها سنة ١١٢٦ م، ثم أعاد الكرج الهجوم والاستيلاء عليها سنة ١١٦٦ م، وأخيراً (حسب ما سجله ستانلي لين بول) تعرضت البلاد والعاصمة للغزو في سنة ١١٧٤، ووقعت مدينة آني نهائياً في أيدي الكرج».

وفي الختام يمكن القول: إنّ الحروب التي قامت بين الدولة الشدادية والقوى الأخرى، كانت بسبب الفراغ السياسي الذي تركته الدولة الدوستكية في ميا فارقين وآمد، حيث كانت علاقاتها متوازنة مع الدول الكبرى الثلاثة (الخلافة العباسية والفاطمية والبيزنطية)، وتعرضت ملازكر لهجوم الأرمن والجيورجيين ودخلت في حصار خانق بسبب نفاذ المؤن وتم إجلاء سكانها منها، أما دول القوقاز الكردية الإسلامية فكانت تتعرض باستمرار لهجمات المسيحيين من الجيورجيين والأرمن واللان والروس، وكذلك من الخزر، إضافة إلى هجمات الأتراك بمختلف طوائفهم الإسلامية في المرحلة الأخيرة، كما تعرضت لهجمات الدول الإسلامية التابعة للخلافة العباسية بدل تلقي الدعم منها، ويعتبر عهد الدولة الشدادية مرحلة انتهاء صفحة من تاريخ جنوب القوقاز، لتظهر مكانها صفحة جديدة بوصول الروس إليها، ليلعبوا دورهم في رسم حوادثها السياسية.

المراجع

- ابن الأثير الجزري — م 9
- أحمد د. جمال رشيد، لقاء الأسلاف، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1994
- زكي محمد أمين، تاريخ الكرد وكردستان، ج 2.
- سليمان د.أحمد السعيد، تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، ج 2
- ستانلي لين بول.
- ميكيل أندريه، جغرافية دار الإسلام، ج 2، ترجمة ابراهيم خوري، سوريا 1985

المفكّر الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل

هيئة التحرير

وُلد جورج فيلهلم فريدريش هيغل المفكر الألماني في مدينة شتوتغارت عام ١٧٧٠م، والده كان موظفاً صغيراً في بلاط دوقية فوتمبرج. أنهى هيغل دراسته الثانوية بتفوق، فحصل على منحة دراسية في كلية لاهوتية شهيرة بمدينة توبينجن، حيث درس الفلسفة وعلم اللاهوت. وبعد إنهاء هيغل دراساته في توبينجن، قام بالتدريس في جامعة برلين من عام ١٨١٨ وحتى وفاته في عام ١٨٣١م. في هذه الفترة واصلَ هيغل قراءاته وتأملاته حول المسائل الفلسفية.

بدأ هيغل في إعداد أول أعماله الرئيسية في كتاب» فينومينولوجيا العقل» وكان ذروة حياته الفلسفية عندما قدم كتاب «فلسفة الحق» إلى جانب ذلك قدم محاضرات في فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وعلم الجمال وتاريخ الفلسفة.

النقطة المهمة التي وصلت هيغل إلى هذا الإبداع الفلسفية، وهي كيف نفسر الواقع فبدأ بكتابة الفلسفة، وأحدث تأثيراً عظيماً في العالم في القرنين التاسع عشر والعشرين، الاستثناء الوحيد المحتمل لهذا التعميم هو كارل ماركس، الذي تأثر هو نفسه تأثراً كبيراً بهيغل، فالمنهج الذي يشير إليه ماركس هو المنهج الجدلي، الذي يصفه هيكل، بأنه المنهج الحقيقي الوحيد الفكري والعلمي.

ولولا هيغل لم تكن أي من التطورات الفكرية أو السياسية التي طرأت على مدار المائة والخمسين عاماً الأخيرة لتسلك المسار الذي اتخذته، وهذا ما ذكره المفكر عبد الله أوجلان في مانيفستو «الحضارة الديمقراطية «وعرفه بالمفكر العظيم للفكر التنويري، ولكن بعد تمريره من التحوير والتعديل. وإلى أنه خص التاريخ الاجتماعي بالمكانة التي يستحقها، بالإضافة إلى إنه بسط للملأ فلسفة العلم أيضا بقوة لم يتخطاها أحد بعد (بمعنى من المعاني).

اعتمد هيغل على فكرة الجدلية، الموضوع، والنقيض، والمركب. واهتم بفلسفة التاريخ، فقد كان يرى أن العقل هو أساس الوعي والمعرفة، كل ما هو عقلي كما كان يقول هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي، بمعنى أن الواقع ما هو إلا انعكاس لما ما ينتجه العقل من أفكار. بناءً عليها فإنّ تاريخ الكون وتاريخ البشرية ما هو إلا تاريخ الفكر والأفكار. كان هيغل يرى الجدل الديالكتيك هو القانون المسير لحركة التاريخ باتجاه الارتقاء والتطور. هذا الجدل الهيغلي الذي يحدث ما بين أفكار متناقضة وأفكار متعارضة، لإن كل فكرة أو قضية تحمل بشكل طبيعي في داخلها نقيضها، فيسهم هذا الجدل في نشوء وخلق أفكار جديد، لتأخذ مكان الأفكار القديمة فتحصل بالتالي عملية التطور التاريخي.

تبنى كارل ماركس من جهته آلية جدل هيغل فقط، من دون مضمونها المثالية أو الفكرية. رفض ماركس أن يكون الفكر هو المحرك للتاريخ، وأكد بالمقابل على أن الواقع هو انعكاس للبيئة الاجتماعي، والاقتصادية، وان ظروف الإنتاج وعلاقتها هي القاعدة التي تشكل الوعي للإنسان ويبنى عليها الأنظمة والقوانين والتشريعات وحتى الثقافة والدين والاخلاق. بمعنى أن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي، هو من يحدد وعيهم، وبذلك نرى أن ماركس رد كل هذا الأمر إلى النواحي المادية فقط. بناءاً عليه كان من الطبيعي، أن يرفض ماركس ذلك البعد الروحي، الذي فسر بها هيغل عمليات التقدم والتطور التاريخي، واعتبار بالمقابل أن التاريخ هو فعلاً خاضع لمنطق التناقض، لكن ليس بين الأفكار، كما يقول هيغل، بل هو في حقيقته هو تناقض وصراع بين قوى الانتاج، وعلاقات الانتاج، الذي يأخذ شكل صراع طبقي داخل المجتمع الواحد. كمثل (كصراع ما بين طبقة البرجوازيين، أصحاب المال وطبقة العمال البروليتاريا) وهذا الصراع المتعارض، هو مادة الجدل الذي يفضي في النهاية إلى ثورة ينتج عنها مجتمع جديد.

كما أنّ حديث هيغل عن العالم الشرقي، والتي تتعلق كلها، بفكرة أنه في المجتمع الشرقي يوجد شخص واحد، فقط يتمتع بحريته ألا وهو الحاكم، أما بقية المجتمع فجميعهم يفتقرون إلى الحرية، لأنهم يجب أن يخضعوا إرادتهم للبطريرك، أو الإمبراطور، أو الفرعون، أو أياً كان اللقب الذي قد يطلق على الحاكم المطلق المستبد.

وفقاً لهيغل تأخذ حالة انعدام الاستقلالية الشخصية هذه أشكالا مختلفة، في الثقافات الشرقية المختلفة لكن النتيجة دائما ما تكون واحدة.

من الممتع أن نتأمل ما قد يقوله المفكرون الذين رحلوا منذ زمان طويل، إذا ما استطاعوا العودة إلى الحياة، ورؤية ماحدث لأفكارهم سيكون القليل منهم مذهولاً، مثلما كان من الممكن أن يكون هيغل، إذا ما رأى أنّ ذروة التاريخ في فلسفته لم تكن إدراك الفكرة المطلقة، وإنّما رؤية لمجتمع شيوعي ألهمَ الحركات الثورية حول العالم لما يزيد على مائة عام.

قراءة في رواية المجنون «دينك» للروائي عواس علي خليل

هشام مهنا

المجنون، هو الإنسان الوحيد الذي يتكلم بالحرية المطلقة، وهو الوحيد القادر على إسعاد نفسه، ولديه لذة خاصة في الحياة، لذلك قيل «مالذة العيش إلا للمجانين».

ومما أذكر من المجانين، أنه مرَّ بي ذات عشية مجنون ويخالط جنونه الخمر وهو يغني بصوته الرخيم «موالاً» يقول في شطرٍ منه: «من يوم فراگ الولف عگلي شرد مارد». وتقول العامة: إنّ للمجانين ثلاثين صنفاً، الحالة الأسهل بينهم حالة أولئك الذين يمزّقون ثيابهم في الأسواق، أما التسعة والعشرون الباقية: فإنهم يندسّون فيما بيننا، ومن المجانين من كان واعظاً، كما كان عليه «البهلول» الذي عاصر «هارون الرشيد» الخليفة العباسي كذلك المجانين الذين ورد ذكرهم في كتاب «عقلاء المجانين»

ويحكى أنّه قيل لمجنون ليلى: أيهما أحق بالخلافة «علي» أم «معاوية» رضي الله عنهما؟ فقال: ليلى! يعود ذلك لربيع العام «١٩٩٤» حيث كان لقاؤنا الأول في ساحة الجامعة، كان شبابنا في أوجه، وكنّا نحمل عبق الشعر، والقص، والحكايات، كانت مدينة «بيروت» مسرحاً لكلّ ما تعصف به أفكارنا، بجرائدها اليومية، ومجلاتها، ودور نشرها، وكنّا ننشر أحياناً بذات العدد، أخبرني يومها بأنه يكتب الفصول الأولى من روايته المجنون «دينك» نعم إنّها ابنة السادسة والعشرين عاماً، ترى النور، للكاتب الروائي «عواس علي خليل» والتي كتبها في بداية تعارفنا وكنت أسأله عنها، كلما التقينا.

ذات عصر في بداية هذا الصيف، قرع باب منزلي بهدوء وتوجس، ففتحته وإذ بشاب لا أعرفه: هذا الكتاب لك، ثم انسحب مبدياً عجله، فتحت الكتاب «دينك» بحلّته الأخيرة.

عملٌ روائيٌ بكرٌ بشكله وصوره وأحداثه، شجون وحكايات وتمرّد، وذكريات، وثورة، وجزئيات من حياة يومية لقرى وجبال نساها الزمن، وتركها الإعلام، ولم يعرف عنها العالم المتحضّر إلّا ما تحدّث عنه المارة من المستشرقين، والباحثين، وظّفت فيها أحداثاً جمعها الكاتب من إرثه الاجتماعي، حيث البيئة البدوية التي ورثها الكاتب عن والدته التي يعود نسبها إلى إحدى العشائر العربية البدوية العريقة، ويتجلى ذلك في مفردات الرواية الجزلة، والتي وظّفها أحسن توظيف، وبدت فيها كرصائع تزين تلك اللوحة التي حملها بين يديه بكل ثقة، وبيئة والده الكردي القادم من الشمال حيث الجبال وحكاياتها وإرثها الاجتماعي، وتقاليدها، وأفكارها، وأحلامها التي استُغلت لتظهر المفاجأة للقارئ في أحداث عدة، كما تضمنت نقل صراعات بعضها ماض، وبعضها الآخر قائم ،ثم تبدو الصورة أكثر تألقاً، في جلّ ما احتوت من أحداث؛ الحدث فيها مركب حيث يمكنك استخراج العديد من القصص منها دون تكلف أو تشابه.

أسلوب الكاتب غير تقليدي لجهة الحدث المبعثر الملفوف بعناية العارف والداري والمتخصص، حيث تجد فيها عبد الرحمن منيف في مدن الملح، والآن هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى في الحديث عن السجون والشرق والصراعات فيه، وتجد موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح في الحديث عن الرغبة بمجتمع يأخذ الجنس والغيرة والشك شطراً كبيراً من حياة مجتمعه.

تقع الرواية في /٥٠٠/ صفحة ونيف، من القطع المتوسط، تدور أحداثها في الشمال كما أسماه الكاتب لتنتقل إلى دول أوربية ثم عربية ثم يعرج الكاتب إلى أحداث في «ليبيا» ويسلط الضوء على الصراعات الإيديولوجية، والدينية، وما أنجب تزاوج السياسات، والتي يرويها على لسان أبطال روايته، والتي ترافقه فيها جمالية المفردة أينما حل.

«بطل الرواية «دينك» المجنون الذي يظهر في قرية جبلية في الشمال اسمها «تل الرماد» حيث يظهر بعريه الذي يزرع الشك والغيرة في قلوب بعض رجال تلك القرية، وحيث «ريما» التي ركنت قلبها للزمن، وغموض الحدث الذي يجد فيه القارئ صوابية اختيار الكاتب له؛ عندما ينتهي من قراءة الرواية، يمسي متوجساً بكل مايحيط به ليس إلا حالة من التناقضات؛ الحب، الحرب، الثلج والنار، القصف والمشافي، لكنّ العشق الأزلي يبقى بين روح الكاتب وأنفاسه، ليرسمه بريشة الفنان البارع، الحكيم الذي علمته التجربة ذلك «العشق يا صاح يشرب الإنسان كما تشرب الشرفات نور الصباح الدافئ، عندما تستأنس بروحك فاعلم أنك عاشق» هكذا هي وهكذا وجدتها وألفتها كما ألفت كاتبها، حب، وإخلاص، وحنين، وأخلاق قلّ نظيرها.

التعاريفُ الممكِنة لبعض الشّخصيات في

الرواية

الخال: بقامتهِ الطويلة وجلستهِ المعتدلة، وهو يخللُ لحْيته الكثَّة مُحركاً كتفيهِ بينَ اللحظةِ والأخرى... بدا كقائدٍ شجاعَ، خسِرَ كُلَّ حروبِهِ، وهوَ ينتظرُ خلفَ أبواب الحياةِ...

تذكرتُ قولَ «ثورة»: (بعضُ الناسِ الّذينَ نتعثرُ بهم بينَ زحمة الجسور المتشابكة، يجعلوننا نتساءل: - منذُ متى نحنُ نعرفهُمْ...؟)

وددتُ لو أصرخ بهِ بأعلى صوتي: إيهْ، أنت أيُها البحْرُ الخاسرُ حتى ملوحته، رغبتُ بأن أفتشَ جيوبه.. أنبشها، من المؤكّد أنّني سأعثرُ على سنداتٍ مستحقة الدفع، للخطوط الوهمية المحفورة على جبينه بإتقان، فنان مخبول، أكثر من شخص منحشر بداخل شخصية واحدة.

دينك: هو الشخص الوحيد الذي يمدّ يده باتّجاه الشمال، ملوّحاً لكلّ العابرين؛ تعالَوا ذاك هو القبر..! أو الزول الوحيد الذي يقف أمام ناصية القبر المزخرف كلّ صباح، ضاحكاً من قلبه وبكلّ حماقته مشيراً إلى ما بين ساقيه... ماذا أخذتَ معك..؟

ناي: هو نايٌ مصنوع من الحديدِ، يجهل الأنغام، منغلق من الطرفين، يعزفُ به دينك أنغاماً لخسارته الكبرى.

ريمة: امرأة متناثرة ملء الكون، لها رائحة الشيح والنعنع البرّي، طعمها عذب كالتراب، مجهولة تعثّر بها «محمّد صالح» على دروب الضياع المؤبّد، صديقها الوحيد هو الجدار المطلي بالطين وكومة القش، امرأة غير موجودة ويستحيل العثور عليها إلّا في الشرق... تتقن التنقيب في فضلات فناجين القهوة عن آمالِ من لا أمل له... وأحياناً تجيد صناعتها.

شريف: رجل ساخر من كلّ الأشياء، وعندما لا يجد مَن يسخر مِنه، يسخر مِن أصابعه الطويلة وأنفه المحدوب... قنبلةٌ موقوتة بالضحك.

العاصي: شاب مطارَد حتى في أحلامه. خيول العالم كلّها في إمرته، لا يعيقه عائق من الوصول إلى مَن يريد. شاب غير قابل للانكسار أبداً.. مملوء بالحبّ والأغاني الغجرية. يرقص للا شيء...حكيم لغيره.

حارس الشهيد: رجل مخصيّ من أعماقه يبحث عن خزن مفقودة، وثائر منهار، لا يملك من الأصدقاء إلا الليل والجبل وحفيف الأشجار ودينك...

الحفيد: رجل مكسور الخاطر مع امرأته، غير قادر على المقارعة المعهودة، يحلم بالشيء الذي يفتقده... تستهويه رائحة الأنوثة الدافئة.

محمّد صالح: شاب تستهويه الخسارات الكبرى، وهي تزحف على أذيالها، قايض عقله بكّومة من الأحجار وحفنة من التراب، وخصلات شعر ناعم مربوط بسنارة صدئة. غير قابل للبكاء، مفعم بالتناقضات متّحد مع دينك اتّحاداً وهميّاً صنعته الصدف العابرة، وبعض الحقائق التافهة، ويضيف قائلاً: - وامرأة متناثرة..

رجل متغيّر بين لحظة وأخرى، في اليوم تمرّ به فصول متعذّرة التحديد، تكوينه الفلكي: نار وهواء وماء وتراب، لا يمكن أن تحكمه قوانين روحية، يحبّ حسب قناعاته المتحولة.. رجل خاسر حتى النَّقيّ.

حكمته المعهودة: - عندما تتثاءب الجدران من حولك، لملم أشياءك وارحل. عالم بالجهات والدروب، فاشل حتى الفجيعة.

بكر: ابن عجوز أرملة، منفتح على العبث بكلّ ما هو جديد، تعلّم التلاعب بالأحرف الأبجدية، ومن عبثه تولّدت لديه روح الثورة على كلّ ما هو قديم، ينقطع صوته من اتّجاه، فينفتح باتّجاه

آخر، فيتحوّل إلى ثائر متصوّف، تسوقه الثورات الفاشلة إلى القباب والمحراب.

ثورة: فتاة مغامرة، رصيدها الوحيد: ... قلوب المجانين.

«شمسٌ»: كأي امرأة في الشرق تتحكّم بها الأقدار، دائمة النعاء لحبّها المفقود.

شيخ الجناح: رجل ذو عانة لامعة كالشمس، يطارد الطنين في الليل، رأسماله حمار ولحية وبعض التسبيحات، محارب شرس لأبجدية التجديد، له تكية، ومريدون، ونساء.

تل الرماد: قرية منثورة على صدر تل من الرماد، ليس لها حدود معروفة ولا جهات معلومة.. مربوطة بخيوط كرَكوزية، خارجة عن قانون الجاذبية، تظهر صباحاً وتختفي مساءً، محاصرة بالجبال.

الأكتع: رجل فقد ذراعه، وعوّضه بصوته.

الأعرج: رجل لم يخسر في عمره كلّه سوى فضلاته المطروحة.

ريتا: امرأة لا يمكن أن نجدها إلّا عبر أسلاك الهاتف، ساقتها الأقدار إلى شِباك دينك، فاقتادها عنوةً إلى الشمال، فجُبلت في أوهام وأساطير الشرق، امرأة هاربة إلى الشرق الفاضح بعناده الأبديّ.

نينو، أو العرّاب، أو الخال: رجل عاشق أبديّ للوفاء، يمتهن الحب الأبديّ، أقحمه «محمّد صالح» عنوةً في معمعة الشرق، فاقتاده إلى أحضان الشمال، استطاع أن يحقّق نصف أحلامه، والباقي دسّها في جيب شرواله، أخذها معه، ربّما إلى حياة أخرى يظنّ بها ما يظن، أسبل رمشيه في مواجهة الفجر، وظهره مسنَدٌ على صخرةٍ بدل جذع السنديانة.

الرجل المُعطَّر: رجل ذو حبّ مُشوَّه وأحلام صغيرة، وحكيم فاشل حتى القلق، تستهويه المدن والنساء المشوَّهة، والدروب الطويلة، فاشل في كلّ الجهات، لكنّه مدير ناجح في فشله وأحلامه وعمله.

كازَفيرو: سيد لذاته فقط، عكازٌ للمسافات القصيرة، وُلد ويده في جيوب الآخرين.

حارث البحر: شخص يقترن اسمه بشخصيته، اقتراناً عجائبياً، زاهد بكلّ الأشياء، يبكي لأبسط الأمور، ويضحك في عزاء أمّه، لا يعرف الخجل، مالُه ورأسماله خزانة محشوَّة بالكتب والمجلات المهترئة، وديون معدومة، ليس لهُ أصدقاء سوى المنحرفين عن السلطة، مدوِّن سيرة دينك.

دَيانا: أرملة، تستهويها الكلمات المدّاحة، يُمكنكَ أن تربحها بكلمة طيبة، أملها أن تصحوَ يوماً فتجدَ نفسها فوق عربة جرّها الخيول إلى حيث الشخص الذي تحب.

موزاك: رجلٌ يمتهن الصمت: قال عنه «**الرجل المُعطّر**»: إنه يتّخذ من جسده أرضية لأيّة لوحة لا يجد لها أرضية من القماش. رسامٌ مرَّ كأيّ عابر بهذه الرواية، دسّ يده في جيب بنطاله الفضفاض، وتوقّف قليلاً، ثمّ هزّ رأسه ومضى.

خيزران: جوقةٌ من المتناقضات، فتاة دون ذاكرة، صحفية تستهويها مطاردة المجانين، متألّبة على ذاتها، منغلقة بامتياز على خصائصها الموروثة من الشرق، تطارد سيرة حياة مجنون، تعثّرت به على دروب ليس لها حدود سوى المعابر المتثائبة، عاشقة لرجل بلا عنوان.

الإمام: إمام أحد الجوامع في الجهة، رجل متحوّل يشكّ بأنه على دراية بحياة دينك والغريب والخال، رجلٌ طارئ على الجهة، مثله مثل الغريب، لا أحد يعلم الأقدار، أمّا الدروب... فاقتادته إلى هذه الجهة...

قال البعض: إنّ الله استدرجه رحمة إلى هذه الجهة فقط، كأي وليّ من أولياء الله الصالحين.

زوجة الإمام: امرأة، مجرّد امرأة، تجيد الصلاة والدعاء علناً، والرقص سراً كأيّ امرأة في الشرق.

حقيبة الغريب: مجرّد حقيبة حبلى بأشياء لا معنى لها، اعتادت مرافقة الغريب في أسفاره الباحثة عن أداةٍ لرفع الظلم في قلب الإنسان.

ثورة: ابنة «حارث البحر» فتاة تتطابق مع محبوبة الغريب في صباه، يستهويها الحبّ الطائش. تعثّرت بالغريب في غربتها التي انتهجتها للدراسة، ترجمت سيرته إلى لغات عدّة.

روكسان: فتاة انفلتت من قيود الشرق على يد والدها، قلبُها يحتوي على فتافيت من مخلفات الحياة، تمارس الصحافة على أصولها، فقدنا عنوانها بين زحمة الهتافات والرقص المتهالك على إيقاعات ثورية لبلدانٍ سقطتْ سهواً من حقيبة التاريخ أو عنوة.

أبو سيف: رجلٌ من الشرق تطاول على محرّمات الشرق نفسه، فزُجّ به في غياهبه، يصلّي في اليوم خمسة فروض، وأحياناً ستة.

يصوم ويفطر بكأس من الخمرة، يقول وعلى ذمته، إنّ ما يأتيه سُنّة مؤكدة، وأنّ الخمرة تجعله الأقرب إلى الله، شاهداً، وسارداً لوقائع التعذيب.

روحٌ نبيلة في جسد هشّ.

هيوا أو غريب: طبيب منفرد الخصوصية، شغله الشاغل؛ إنقاذ الأطفال من مسنّنات طواحين الشرق المستدامة (حروب على السلطة)، لم يجد الوقت الكافي لبناء أسرة في مهبّ الشرق، انتصر على غرائزه ببعض المسكّنات، وما شابه ذلك. يقول: - الثقافة النبيلة تضعف الغرائز..

عابر الخليل: شاب ثائر فاشل في مهنته، لا يجيد القتل، بل يجيد امتهان الصيد بشِباك سياسية حاكها له الزمن، يتسلّل من المعابر الضيّقة خفية، كاد أن يتسلّل إلى قلب خيزران في لحظة ضعف ما، تنقطع رسائلُه لأسباب مجهولة، ثم ما تلبث أن تظهر، تناقلت أخبارَه الصحفُ والإعلام المجترّ بين فكّي السلطة والمال... ليس له عنوان ولا وطن ولا حتى حبيبة، يسير ووجهه إلى الوراء، ليلمح أثره، امنيته أن يرقص لحبيبته «فيما لوكان له حبيبة» عارياً تحت المطر.

مروان: كأيّ ثائر شريف في نهاية الثورة، ليس له مكان إلّا عتبة الوطن، وبعض الأحلام اللولبية، وأعرام من الخيبات المجنية من الثورة، هذا إذا لم تنوبه عاهة مستدامة كأقرانه. حكمته المفضلة؛ (مَن يروّض الحمير فعليه أن يتحمّل رفسها). خرجَ مِن بين الجموع وغابَ في وسطها.

مروج وزهور: فتاتان من جهة ما ليس لهما من الصفات ما يذكر.

حورية: لحظة عشق عابر في جلسة طارئة.

بعض الشخصيات التي لمحنا عبورها مِنْ بُعد: الرجل الطائر ـ كريستينا ـ قنديل ـ هابين ـ منزّل ـ دحام ـ سالم ـ مضر ـ الاطفال، محمّد صالح، ريمة، دوشير، وموج ـ الرجل ذو الحزام العريض، وبعض الشخصيات السياسية التي لا نجرؤ على النطق باسمها.

قراءة في كتاب ابن وحشية (شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام ـ وقلم الكرد)

جاسم الهويدي

هو من أندر الكتب في معرفة أصول الأقلام التي تداولتها الأمم الماضية من الفضلاء والحكماء السابقين والفلاسفة العارفين.

ابن وحشية – هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار الكلداني ، ويعتبر أحد فصحاء النبط بلغة الكسدانيين وهو من أسرة آرامية بالعراق ، ولقد عني بالكيمياء والفلاحة والسحر والسموم والعلوم الخفية، ومعنى كسداني أي نبطي وهم سكان الأرض الأول من ولد سنحاريب وهو من أهل قسّين.

يقول ابن وحشية في كتابه (شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام) ((وأما الكلدانيون... فكانوا أعلم الناس في زمانهم بالعلوم والمعارف والحكم والصنائع وكان الأكراد الأوّل يريدون مناضرتهم (أي موازاتهم) ومماثلتهم، لكن شتّان، وإنما كانت براعة الأكراد الأول في صناعة الفلاحة وخواص النبات))

يقول عنه بروكلمان : (حاول في كتابه الأساسي – الفلاحة النبطية –على طريقة الشعوبية أن يثبت أن حضارة البابليين القدامى كانت تسمو كثيرا على حضارة العرب الغالبين ولكن لأنه لم يكن له علم حقيقي بتلك الحضارة اخترع مصادر كاملة أضافها إلى المصادر الهلنسية القليلة التي أمكنته الاطلاع عليها مترجمة) .وقد ترجم كتاب (شمس الشموس وقمر الأقمار في كشف رموز الهرامسة ومالهم من الخفايا والأسرار) وقد ألفّ وترجم ابن وحشية الكثير من الكتب نافت على الخمسين كلها بالكيمياء والنجوم والكواكب ومنها كتاب الفلاحة الكبير والصغير يذكر بها الأكراد وغيرها.

ان كتاب ابن وحشية –شوق المستهام – سجل أثرا تاريخيا في معرفة الأقلام القديمة ذلك أنه اكتشف في دلتا مصرالغربية (حجر رشيد) عام ١٧٩٩م من قبل الضابط الفرنسي في حملة نابليون بونابرت –بوشار- ثم نقل الحجر الى لندن عام ١٨٠٢م هدية الى ملك انكلترا جورج الثالث الذي أهداه الى المتحف البريطاني ومازال فيه حتى الآن وقد بدت على الحجر ٣ مقاطع بخطوط مختلفة هي – الهيروغليفية (الكتابة المصرية القديمة الرسمية) واليونانية الديموطيقية وقد بدأ تحليل اللغتين من الانكليزي توماس ينغ وأتم التحليل النهائي العالم الفرنسي (جان فرانكو شامبليون)

الذي قدم نتائج عمله الى الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٢٢م ومن هذا التاريخ قرئت الهيروغليفية فتعرّف العالم على تاريخ وحضارة مصر القديمة ونسب اكتشاف رموز الكتابة الهيروغليفية الى العالم الفرنسي شامبليون.

لكن الحقيقة والواقع أنّ كتاب ابن وحشية هو الذي يقدم حلاًّ» لحروف الهجاء والأشكال التي كان يستعملها المصريون القدماء والهرامسة في كتاباتهم قبل ألف عام من حل شامبليون للكتابات الهيروغليفية. ويرى الباحثون السوريون ومنهم الدكتور يحيى ميرعلم – ومحمد حسان الطيان والدكتور محمد مراياتي- وأنا كذلك أنّ شامبليون استعان في حل رموز الكتابة الهيروغليفية بواسطة كتاب شوق المستهام في معرفة رموز الاقلام –لابن وحشية وقد التقيت السيد حكمت هلال بدمشق صاحب مكتبة دار الهلال في الحجاز فوجدت لديه صورة عن الكتاب الاساسي الموجود في متحف لندن .وقد ذكر لي أن شامبليون قد سرق الكتاب من متحف لندن ثم أعاده بعد حلّ رموز حجر رشيد.

إنّ كتاب ابن وحشية بل كتبه كاملة لها أهمية كبرى بما حوته من أبجديات الأولين وأقلامهم وخاصة الكرد. إنّ هذا الكتاب كشف عن جوانب مهمة من تاريخ تلك الحضارات الكلدانية والميدية وغيرها ففي الصفحة ٢١ من كتاب شوق المستهام الباب الأول في معرفة الاقلام يذكر أنّ الثلاثة أي القلم الكوفي والعربي والهندي هم الفصل الأوّل من الباب الأوّل الذي وضعه سيدنا اسماعيل وفي الصفحة ٢٢ معرفة القلم الهندي وهي ٣ أنواع وفي الصفحة ٢٤ من الفصل الثالث الباب الثاني يذكر القلم العبراني والقلم البرياوي وفي الفصل الحادي عشر من السادس في صفة قلم برج الدلو كوكبه زحل وهو من جملة الاقلام المنسوبة للكلدانيين والصابيين وبه رتبوا صلواتهم ودعواتهم وأسرار نواميسهم الخاصة مما فاضت به عليهم روحانيته .

وفي الصفحة ٥٣ في ذكر البروج الاثني عشر وأصولها .كما قد اصطلح عليه القدماء مما وجدنا في كتبهم وذخائرهم ووضعناها في هذا الكتاب ليقبس منه كل طالب لبيب --- الباب ما يخصه من الأسرار والنكت التابع من شوق المستهام في معرفة رموز الاقلام في ذكر أقلام الملوك التي تقدمت من ملوك السريان والهرامسة والفراعنة والكنعانيين والكلدانيين والنبط والأكراد والكسدانيين والفرس والنبط وفي الصفحة ٩٠ من الكتاب يذكر (وإنّما كانت براعة الأكراد الأول في صناعة الفلاحة وخواص النبات ويدعون أنهم من أولاد بني شادي وقد وصل اليهم سفر الفلاحة لآدم عليه السلام) وفي الصفحة ٩٢ ص – جاء فيها صفة قلم من الأقلام القديمة وفيه حروف زايدة عن القواعد الحرفية تدعي الأكراد وتزعم أنّه القلم الذي كتب به بنو شادي وماسي التوراتي جميع علومهما وفنونهما وكتبهما بهذا القلم. ويتمم (وباقي هذه الحروف وقد رأيت في بغداد في ناووس من هذا الخط نحو ثلاثين كتاباً. وكان عندي منها بالشام كتابان في أفلاح الكرم والنخيل وكتاب في علل المياه. وكيفية استخراجها واستنباطها من الأراضي المجهولة الأصل. فترجمتها من لسان الأكراد الى اللسان العربيّ لينتفع بها أبناء البشر وكنت قبل ذلك هذا لما تممته ويسّر الله لي إتمامه في احدى وعشرين علفا جاء بحمد الله وعونه في المراد. والمقصود بعون الرتب المعبود وجعلته ذخيرة لخزانة حضرة أمير المؤمنين عبدالملك بن مروان متعة بسعادة دولته. وأقام عماد الدين بشوكة ملكه وسلطته يوم الخميس المبارك ثالث شهر رمضان سنة إحدى وأربعين ومائتين. والحمد لله وحده فرغ من كتابة النسخة المكتوبة من الأصل المذكور حسن بن فرج بن علي بن داود بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني البابلي).

الفردانيّة والذاتانيّة

شيران زادة

تعني الفردانيّة في اللغة: هي اسم، مصدر صناعيّ من فَرْد، والجمع منه أفرادٌ، وفِرَادٌ، والفَرَدُ من الإنسان وغيره هو الفَرْدُ، وجاءَ القومُ فِرادًا أي؛ واحدًا بعد واحد، فرَدَ بـ / فرَدَ عن / فرَدَ في يَفرُد، فُرودًا، فهو فارد، والمفعول مفرود به، فَرَدَ بِأُمُوره: انْفَرَدَ بِهَا وَاسْتَقَلَّ بِهَا، وفَرَدَ فِي عَمَلِه أي؛ تَفَرَّدَ فِيه، وفَرَدَ عَنِ الْجَمَاعَةِ أي انْعَزَلَ عَنْهَا، اعْتَزَلَ، تَنَحَّى.

أي كلّها تصبّ في بوتقة الخروج عن الجماعة، والتفرّد والانعزال والتنحّي، ويروى أنّ المهلب بن أبي صفرة لما أشرف على الوفاة، استدعى أبناءه السبعة، ثمّ أمرهم بإحضار رماحهم مجتمعة، وطلب منهم ان يكسروها، فلم يقدر احد منهم على كسرها مجتمعة، فقال لهم: فرقوها، وليتناول كل واحد رمحه ويكسره، فكسروها دون عناء كبير، فعند ذلك قال لهم: اعلموا أن مثلكم مثل هذه الرماح، فما دمتم مجتمعين ومؤتلفين يعضد بعضكم بعضا، لا يناك منكم أعداؤكم غرضاً، أما إذا اختلفتم وتفرّقتم، فإنّه يضعف أمركم، ويتمكن منكم أعداؤكم، ويصيبكم ما أصاب الرماح فيقول:

كونوا جميعاً يا بنيّ إذا اعترى
خطْبٌ ولا تتفرقُوا آحادا
تأبى الرماح إذا اجتمعنَ تكسُّراً
وإذا افترقنَ تكسرتْ أفرادا

أمّا الفردانيّة في السياسة فهي مذهب سياسي يعتدّ بالفرد ويحدّ من سلطان الدولة على الأفراد، ويرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد الفردانيّة، وهي ميزة من مزايا المجتمعات المتقدّمة والمتطوّرة حسب الفكر الليبرالي الذي يعلي من شأن الفرد، فالفرديّة هي النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد.

تدعو الفردانية إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته لتكون قيمه مستقلة، وليكون الفرد معتمداً على نفسه فحسب، وتعتبر الفردانيةُ الدفاعَ عن مصالح الفرد مسألةً جذريةً يجب أن تتحقّق فوق اعتبارات الدولة والجماعات، في حين يعارض الفردانيون أيّ تدخل خارجي على مصلحة الفرد من قبل المجتمع أو المؤسسات مثل الحكومة، وهذا ما تناشده النيوليبرالية التي تريد سوقاً مفتوحة بعيدة عن سيطرة الدولة.

تجعل الفردية من الفرد مركز اهتمامها ويبدأ ذلك «مع الفرضية الأساسية أن الفرد البشري هو العامل الأولي الأهم في النضال من أجل التحرير. فالليبرالية، والوجودية، واللا سلطوية هي أمثلة عن الحركات التي تتخذ من الفرد وحدة مركزية للتحليل. وبالتالي فإن الفردية مشاركة في السعي نحو «حق الفرد في الحرية وتحقيق الذات»، فالفردانية متعلقة بامتلاك الشخصية الفردية؛ الفريدة.

فالفردانيون قلقون بشكل دائم حول حماية استقلالية الفرد من الواجبات التي تفرضها المؤسسات الاجتماعية، فالتحررية المدنية هي سلالة من الفكر السياسي التي تدعم الحريات المدنية، أو التي تؤكد على سيادة الحقوق الفردية والحريات الشخصية ضد أي نوع من أنواع السلطة أو التي تراها هيمنة كالأعراف الاجتماعية، التحررية المدنية هي أيديولوجية الحريات المدنية والحقوق المدنية.

يقول لويس دومون «من خصائص الأيديولوجيّة الحديثة أنّها تُخضع الكليّة الاجتماعيّة للفرد، باعتباره كائناً «معنويّاً» مستقلّاً بذاته. هذه الأيديولوجية تميّز بين المجتمعات الغربيّة والمجتمعات الأخرى التي تعطي قيمةً للكليّة الاجتماعية وتُخضع الفرد لها.

تنحو الفردانيّة الذاتانية إلى إنكار الموضوع، فتدَّعي الوصولَ إلى الحقيقة عبر وسائل الإدراك الحسي دون الحاجة إلى الموضوع الشيء، وهذا ما يصل إلى مذهبِ الوجودية (الأنطولوجيا)؛ فهي تَعتبِرُ الإنسان موجوداً بقدرِ ما يخلق نفسَه، وبالتالي تنكر الطبيعة والمجتمع، وتؤدّي الفردانية الذاتانيةُ إلى الفكر الدوغمائي المنحرف الذي مفاده «الحقيقةُ بقدرِ الأنا».

يروّج النظام الرأسمالي لهذه البنية الفكرية، لما فيها من فائدة على مستوى رأس المال وتكديسه، وقد انعكس هذا النمطُ الفكري على الميادين الفنية كافّة، وعلى رأسها الآداب، وما العالم الافتراضيّ الذي انخرط فيه المجتمع إلّا تعبيراً عن تصاعد الفرديّة، وانحطاط الفنّ، وتتميزُ ذاتانية الشرق المثالية بتفوّقها على موضوعانية الغرب الشيئية بمعالجتها الأخلاقية للمجتمع والطبيعة، وهذا ما يميّز ذاتانيّة الشرق عن ذاتانية الفرد.

ترتبط الفردية بالفن، والبوهيمية وأنماط الحياة، حيث يوجد ميول نحو الإبداع والتجريب خلافاً للعادات والتقاليد، والأعراف والسلوكيات السائدة. وذلك ينطبق أيضاً على مواقف الفلسفة الإنسانية والأخلاقيات، لذلك ترى الأدب المنفلت من عقاله البعيد عن أخلاقيّات المجتمع.