رواق عربي

القانون والتعايش
محمد السيد سعيد

بيت أجاممنون
محمد عفيفي مطر

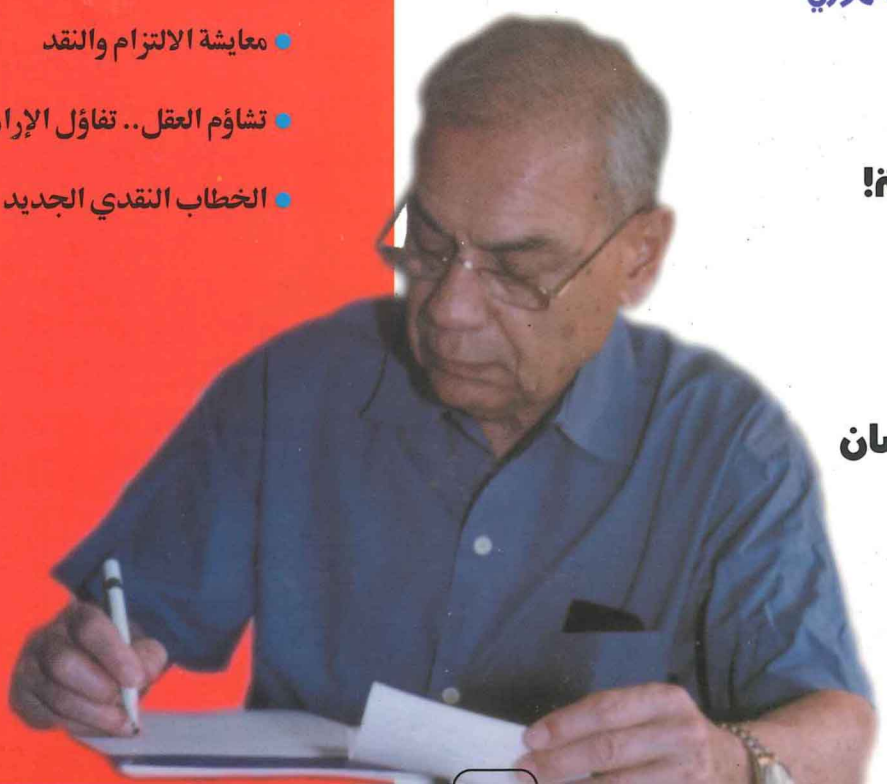
قراءة أنثروبولوجية للقانون العرفي
سهير حسين الدمنهوري

درية شفيق.. امرأة مختلفة!
محمود الورداني

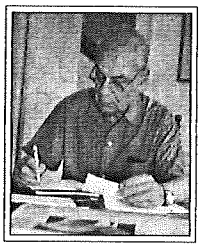
الإسلاميون وحقوق الإنسان
رضوان جودة

هشام شرابي
ملف خاص

- التمرد والاغتراب في فكره
- النظام الأبوي أو هُجنة المجتمعات العربية
- نحو تأصيل الهوية النضالية للقضية الفلسطينية
- أبعاد البنية التنظيرية في كتاباته
- معايشة الالتزام والنقد
- تشاؤم العقل.. تفاؤل الإرادة
- الخطاب النقدي الجديد



كتاب غير دوري يصدره
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العدد (٢٤) شتاء ٢٠٠١



رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

هيئة التحرير
السيد سعيد
آمال عبد الهادي
عبد الله النعيم
بهي الدين حسن
هيثم مناع

المراسلات
باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

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

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

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

---

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٦٠٦٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢)
E. mail:
cihrs@soficom.com.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثماني (تونس)
أسمى خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبد الهادي (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

منسق البرامج
بسري مصطفى

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

رواق عـــربـــي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) - ٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
E-mail: cihrs@soficom.com.eg
صف الاكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: مركز القاهرة: **أيمن حسين**
تدقيق لغوي : **سيد اسماعيل**
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

كلمات مفتاحية

درية شفيق، هشام شرابي، قانون عرفي، التمرد، النظام الأبوي، الخطاب النقدي، القضية الفلسطينية، أجاممنون، هجنة المجتمعات، الإغتراب، الحادي عشر من سبتمبر، نزاعات دينية/ثقافية

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي "**رواق عربي**" أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

المحتويات

❖ الافتتاحية:

التعايش الثقافي والقانون الغائب!
رئيس التحرير ٦

❖ بورتريه

درية شفيق: ٢٣
في عام ١٩٥١ اقتحمت مع مجموعة من نساء اتحاد بنت النيل البرلمان واعتصمن به من أجل إصدار قانون يمنح المرأة حقوقها السياسية في الترشيح والانتخاب، وقدمت للمحاكمة، كما شاركت في تنظيم المظاهرات احتجاجا على استمرار الاحتلال حتى قيام حركة ١٩٥٢ فأيدتها درية، ووافق الضباط الذين استولوا على السلطة على تحويل اتحاد بنت النيل إلى حزب سياسي وكان أول حزب سياسي نسائي في مصر. لكن شهر العسل القصير بين الثورة ودرية انتهى بأسرع ما يمكن!
محمود الورداني

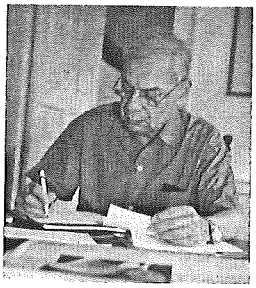
❖ دراسات

هشام شرابي .. مفكر من زماننا: ٢٩ / ١١٤
ملف خاص نقدم فيه هذا المفكر العربي الكبير من خلال قراءات متعددة لجوانب أصيلة من فكره الإشكالي بأقلام باحثين مرموقين في مصر والعالم العربي

■ **نحو تأصيل الهوية النضالية للقضية الفلسطينية** — جورج المصري
■ **أبعاد البنية التنظيرية في كتابات هشام شرابي** — صلاح الدين عبد الله
■ **هشام شرابي.. معايشة الالتزام والنقد** — عاطف عطية
■ **الخطاب النقدي الجديد .. قراءة في فكر شرابي** — أحمد عبد الحليم عطية
■ **التمرد والاغتراب في فكر هشام شرابي** — صايم عبد الحكيم
■ **النظام الأبوي أو هجنة المجتمعات العربية** — إبراهيم الإبراشي
■ **تشاؤم العقل.. تفاؤل الإرادة** — هاني نسيرة
■ **في تكريم هشام شرابي** — علي حمّية

❖ إبداع

● **بيتٌ أجاممنون** (شعر) — محمد عفيفي مطر ١١٦
● **الرجيع** (قصة) — جار النبي الحلو ١٢٢
● **الشجرة المقطوعة والبداهات المختفية في كتاب "الحداثة أخت التسامح"** — عبير سلامة ١٢٥



❖ كتب ومؤتمرات:

١٣٢

الإسلاميون وحقوق الإنسان

شكل الإسلاميون منذ ظهورهم خطاباً سياسيا من الصعب تجاهله ، إذ امتلك هذا الخطاب قدرة هائل ة على الحشد والتجييش وجمع الأنصار ، مما استدعى دراسة هذا الخطا ب من قبل الباحثين وتحليل مكوناته ، لا سيما بالمقارنة مع المفاهيم السياسية الحديثة كالديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وغيرها . وفي هذه الدراسة يتنا ول الباحث رضوان جودة الكيفية المنهجية التي عالج بها كل من الأساتذة هيثم مناع والباقر العفيف وعمر القراي هذا الخطاب الإسلامي ، وذلك من خلال كتب ثلاثة صدرت عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

رضوان زيادة

❖ تقارير:

١٤١

في هذا التقرير يطوّف الباحث في بلدان العالم العربي راصداً التحولات والتطورات قبل وبعد "الحادي عشر من سبتمبر" وتأثيراتها على أوضاع الحريات العامة، والمرأة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان العربي.

عبد الخالق فاروق

❖ وثيقة

١٥٦

نص ا لقانون العرفي
لمجتمع " أولاد علي "

❖ قراءة في وثيقة

١٦٤

قراءة أنثروبولوجي ة للقانون العرفي

يمكن القول أن القانون العرفي إنما هو الشكل الذي ارتضاه المجتمع القبلي لتحقيق الضبط الاجتماعي ، وهذا القانون يختلف إلى درجة كبيرة عن القانون الوضعي (الرسمي) في عناصره الاجتماعية. وإذن فإن " العرف " هو الاتفاق على اتباع خطة معينة، و القاعدة العرفية لا تصدر عن " السلطة الحاكمة " وإنما تستخلص من واقع حياة الجماعة.

سهير حسين الدمنهوري

التعايش الثقافي والقانون الغائب

بذلت الإدارة الأمريكية وغيرها من الحكومات الغربية جهدا ملحوظا لحصر المسئولين عن أحداث ١١ سبتمبر وتجنب توسيع الاتهام ليشمل المسلمين أو الإسلام. وأعلنت رفضها لمنطقة صدام الحضارات أو الحروب الدينية. بل إنها سعت باستماتة لكسب الرأي العام العربي والإسلامي إلى صفها فيما أسمته بالحرب ضد الإرهاب، وأكدت أن تلك الحرب لا يجب ولا يمكن أن تفسر كحرب ضد الإسلام. بل وتكاثرت التصريحات التي تبرئ الإسلام من الإرهاب وتقيم فهما صحيحا باعتباره دين سلام وتعارف ومودة بين الشعوب.

وبالمقابل، بذل ت الحكومات العربية جهدا ملحوظا لتبرير أي غموض حول موقفها المضاد للإرهاب عموما ولعمليات ١١ سبتمبر والمسئولين عنها خصوصا. فأكدت أنها كانت سباقة في الدعوة لمدخل عالمي لمناهضة الإرهاب، ومعاملة كل صوره وأشكاله معاملة متساوية كتهديد لأمن وسلام جميع الشعوب والدول ووضع اتفاقية دولية لاقتلاعها جميعا. كما أكدت تلك الحكومات أنها تميز بين الإرهاب والنضال المشروع ضد الاحتلال. وأنها لا تعتبر أحداث ١١ سبتمبر من هذا النوع الأخير وإنما إساءة بالغة للإسلام ترفضها كافة السلطات الدينية والسياسية العربية والمسلمة. وبوجه عام توفرت إرادة سياسية كافية لتجنب الانزلاق إلى هذه الحروب أو الصراعات الدينية.

بل إن المخاوف من التهاب مشاعر الرأي العام واشتعاله في العالمين العربي والإسلام ضد الولايات المتحدة والغرب وتدهور الموقف إلى أبعد من مجال السيطرة مع بدء العمليات العسكرية الأمريكية في أفغانستان لم تثبت أنها صحيحة وتبددت مع الوقت. حدث بالفعل أن ثارت قطاعات مهمة من الرأي العام في عدد من الدول الإسلامية مثل باكستان وإندونيسيا ومصر، ولكن التعبير الشعبي عن رفض تلك الحرب لم يصل أبدا إلى درجة الدعوة إلى حرب أو اشتعال موجة عارمة من الكراهية التي ت تطور إلى صدام. بل وسريعا ما ظهر حجم الغضب والرفض للنظام الطالباني في داخل أفغانستان نفسها، الأمر الذي كان له دور في تخفيف

حدة الاشتعال الشعبي المشروع ضد الحرب داخل العالم العربي والإسلامي.

ولكن هذا كله لا يعني أن الطريق قد قطع نهائيا على احتمالات انفجار صراع ثقافي مرير، يحفز مزيدا من الاحتقان السياسي والصراعات العسكرية والاقتصادية فيما بين دول وشعوب عربية ومسلمة من ناحية والولايات المتحدة والغرب من ناحية ثانية. ولا يمكن الاطمئنان للقول بأن ما قد يحدث هو صدام للجهالات وليس صراعا بين الثقافات، كما يقول أستاذ كبير مثل الدكتور إدوارد سعيد.

صدام الحضارات هو سلسلة من المنازعات والحروب الباردة أو الساخنة تشتمل على منازعات دينية وثقافية.

إننا لا نعرف ماذا يعني مصطلح صراع أو صدام الحضارات بالضبط. ولكننا نعرف أن المقصود منه هو سلسلة من النزاعات والحروب الباردة وربما الساخنة التي تنطلق من أو تشتمل على منازعة أو منازعات دينية وثقافية، أي أنها إما أن يكون الارتطام بين نظم المعاني ورؤى العالم هو دافعها أو أن يكون هدفها هو تصفية أو إيذاء أو إخضاع نظام ثقافي أو ديني لصالح نظام ثقافي أو ديني آخر.

ومعظم الصراعات العظمى في التاريخ استدعت هذا الارتطام الثقافي إن لم يكن هو المحرك الأصلي لها. ولم يكن ذلك بالضرورة ناجما عن تناقضات أصيلة بين أعلى صور ومستويات التعبير عن تلك الثقافات، وإنما سوء فهم وعداء ثابت أو جاهز وصور نمطية قد لا يكون لها أدنى صلة بالحقيقة، وغالبا ما تكون شائعة بين الأشياع التعصبوية لكل ثقافة أو الجمهور الجاهز لتلقي أسوأ الدعايات وأنواع التحريض. وبوجه عام لم تصطدم الثقافات كمبارزة بين الفلاسفة والعلماء، حتى لو أن هؤلاء كان يتم تجييشهم في إتون الصدام، وإنما بين المتحمسين المشتعلين رغبة في إعلاء ثقافتهم ودينهم دون أن يكون لديهم أدنى فهم لثقافة أو دين الآخرين، أو حتى ثقافتهم ودينهم هم أنفسهم. إن صدام "الحوارات" كان في الحقيقة هو الشكل الشائع لصراع الثقافات في المستوى السياسي، طوال التاريخ.

فهل يمكن القول بأن الج م هور المتعصب والمتعطش للعنف ضد الآخر قد قل على الجانبين أو انكمش أو أخذ في مراجعة منطلقاته بعد أحداث ١١ سبتمبر أو بعد نهاية الحرب في أفغانستان بنتائجها المعروفة؟ بالقطع لا.

لم تنته احتمالات الانزلاق إلى هوة الصراع الثقافي والصدام بين الحضارتين الغربية، والعربية الإسلامية في المستقبل القريب أو الوسيط لأن العناصر الأساسية التي قادت إلى سوء الفهم والتحريض المستديم والكراهية والاحتقان فيما

بين أنباء هاتين المنظومتين الثقافيين لازالت حاضرة ومستنفرة. وبوجه عام يمكننا الحديث عن عناصر مشتعلة معينة. فهناك أولا فاعلين على الجانبين لهم حضور ومصلحة في مزاولة التحريض على العنف المدفوع ثقافيا ضد الآخر، ثم أن هناك أجندة حقيقية أي موضوعات لنزاع شديد وبالغ الحدة بين العالمين أو المنظومتين الثقافيتين-السياسيتين، وثمة أيضا حالات أو تمظهرات ثقافية/أيديولوجية تحفز على العنف وتحضر العقل العام للقطيعة والكراهية والنبذ المتبادل.

وحيث إننا قد تناولنا هذه العناصر بالتحليل في العدد الماضي، سوف نحصر مهمتنا في الكيفية التي يمكن بها لا فقط تجنب انفجار حرب ثقافية، وإنما الأهم التوصل إلى تواصل مستدام بين النظامين الثقافيين/ السياسيين على قاعدة السلام والقبول المتبادل والنفع العام للبشرية كلها.

ويخيل لي أن المهمة الجوهرية والملحة للغاية هى العلاج السريع والفعال لموضوعات التناقض، والنزاع، وأهمها قاطبة في تقديري هو الصراع العربي-الإسرائيلي والحقوق غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني.

هذا النزاع سياسي بامتياز. ولكن محيطه العام ومبرراته والخطابات التي تدور في فضاءاته، بل ولغته ومحركاته كلها ثقافية. ومن ثم يبدو لي أن رفع الالتباس وتجنب الارتطام الثقافي الكامل هو المستوى الذي يجب أن تبدأ منه أية مناقشة، وأي علاج جاد لهذا الصراع فيما بين العرب والمسلمين من ناحية وأمريكا والغرب من ناحية أخرى.

قانون التعايش

من الطبيعي أن نجد اختلافات مهمة في التكوين الثقافي بين الطرفين. وفي تل ك اللحظة التي حقق فيها الغرب انتصارا تاريخيا ضد الاتحاد السوفيتي والكتلة الشيوعية، من المنطقي أن يتزايد الشعور بالثقة في القيم والأعراف الأساسية في العالم الغربي، مقابل كل الحضارات والثقافات الأخرى. وتمتد هذه الثقافة إلى اليقين بصحة ما ترفعه القوى الأساسية في المجتمعات الغربية من شعارات ومشروعات مثل العولمة والخصخصة واقتصاد السوق.. الخ. وبالمقابل، من المنطقي تماما أن يتعاظم قلق أبناء الحضارات والثقافات الأخرى من الضغوط التي تمارس عليهم لقبول كافة هذه المشروعات والمشروعيات، بدون مناقشة.

فالاختلاف في الاستعداد نحو قبول أو عدم قبول أو تحوير أية أطروحة تتعلق بالمياه الاجتماعية والاقتصادية للشعوب هو أمر منطقي ومشروع تماما، في بالنا بطائفة طويلة من الأفكار والأطروحات التي تمتد إلى أكثر المجالات تلامسا مع الخصوصية الثقافية وأكثرها تأثيرا على الحياة الفردية والاجتماعية مثل معنى العائلة وتكوينهما الداخلي وعلاقاتها، ونظم العمل ومعاييره، لقد أظهرت البشرية قلقا مشروعا من التلاعب بالموروثات البيولوجية، ومن الطبيعي تماما أن تظهر شعوب وثقافات شتى قلقا مماثلا من التحولات العفوية والضاغطة على الموروثات الثقافية، وخاصة في مراحل القلق وعدم الأمان وانهيار الثقة بالآخرين وأحيانا بالذات القومية. والعالم العربي والإسلامي بوجه عام يعيش في اللحظة الراهنة تلك الحالات العاصفة من القلق والخوف وعدم الثقة، وهو ما يجعله ينظر بقلق وميل لرفض المشروعيات الجديدة التي يطرحها ويضغط عليها الغرب بدءا من العولمة مرورا باقتصاد السوق ووصولا إلى حقوق المرأة، كما يراها الغربيون. بل ومن المنطقي أن يصر ويدافع ويكثف دفاعاته عن بعض الموروثات أو المعطيات والمقترحات الثقافية التي يراها جوهرية بالنسبة لبيئته أو هويته، أو حتى لإرادته. وتؤدي خلافات أو اختلافات كهذه إلى توترات واحتقانات في مختلف المفاصل التي تلتقي فيها الحضارتان.

العالم العربي يعيش حالة من القلق والخوف وعدم الثقة في ما يطرحه عليه الغرب من مشروعات فكرية واقتصادية.

ولكن مثل هذه الاختلافات توجد أيضا بين الحضارة الغربية وجميع الحضارات أو النظم الثقافية الأخرى مثل الكونفوشيسية والهندوكية والبوذية وغيرها، دون أن يتولد عن ذلك مرارات أو شكاوى وصراعات حادة بالدرجة التي تظهر في علاقة العرب والمسلمين بالغرب.

بل إنه رغم أهمية هذه الاختلافات والخلافات ذات المحتوى أو الدافع الثقافي، فمن المشكوك فيه بشدة أن تكون هى السبب الذي يدفع لكل هذه السخونة في العلاقة، أو لكل هذه التوترات والتي عكستها بصورة منحرفة أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

وعلى أية حال، فإن من الضروري لنا أن نبحث عن "قانون للتعايش" السلمي والتسامح أو القبول المتبادل بين مختلف الثقافات. ومن الواضح أن أهم قاعدة لهذا القانون هى ما يتعلق بإدارة العلاقات بين أبناء هذه الثقافات والنظم الثقافية.

وبتعبير آخر، قد يكون مقبولا أن تسري القواعد التي تكرسها ثقافة ما على

العلاقات بين أبناء نفس الثقافة، أيا كانت مقبوليتها أو عدم مقبوليتها من جانب أبناء الثقافات الأخرى. فليس من الممكن عمليا ولا من المقبول أخلاقيا ومبدئيا أن تقيم حضارة أو ثقافة ما علاقاتها وتفاعلاتها مع الأخريات على أساس من النسبية الأخلاقية والثقافية الكاملة. إذ يستحيل ضمان التعايش إلا إذا وقع الاتفاق على قيم ما مشتركة. كما أنه من المستحيل ضمان التعايش السلمي إلا إذا ترجمت هذه القيم والأعراف المشتركة إلى قانون قابل للتطبيق ومرهون الجانب من حيث المبدأ .وأخيرا، فإنه لابد من أن تكون هناك مرجعية ما متفق عليها وتحظى بالاحترام العام لتسوية الخلافات بين الدول والأمم والشعوب.

أليست هذه المعايير الدنيا هى التي تشكل معنى ومضمون فكرة القانون، وهو المعنى الحاسم في التمييز بين الهمجية والحضارة أو بين الفوضى والنظام.

وبطبيعة الحال، فإن الاتفاق على هذه المعاني حادث بالفعل من الناحية النظرية، وإلا ما قام النظام الدولي الراهن واستمر شئ من الاحترام الشكلي على الأقل لهيئة الأمم المتحدة وميثاقها، ولما حرس كل الفاعلين حتى عند الاقتراب من حافة الحرب على تأكيد احترامهم لهذا الميثاق واتهام الآخرين باختراقه وانتهاك نصوصه أو مبادئه.

ومع ذلك، فإن هذا الاتفاق الشكلي لم ينقذ العالم منذ تأسيس الأمم المتحدة من انفجار عشرات من الحروب، والنزاعات. بل إن "شكلية" هذا الاتفاق وعدم التطبيق الفعلي أو التهرب الواضح من وضعه موضع التطبيق هو ما أدى إلى الاحتقان الحالي بين الحضارتين الغربية والعربية/الإسلامية، أو بين العرب والمسلمين من ناحية والولايات المتحدة من ناحية أخرى.

ويعني ذلك أن التوافق الشكلي يحظى على خلاقات وانتهاكات عميقة للمتطلبات الأساسية لفكرة القانون والنظام كما حددناها في الفقرات السابقة. وبوسعنا أن نضيف أيضا أن جوانب مهمة من النظامين الثقافيين: الغربي، والعربي/الإسلامي قد تفسر من جانب قوى متطرفة. على نحو يقود إلى تناقضات خطيرة مع هذه المتطلبات والمعاني. ومع ذلك، فلا يمكن أن تساوي بين أوزان ما قد تنطوي عليه تلك التناقضات من خروقات خطيرة لمتطلبات التعايش السلمي أو لجرائم العنف والجرائم ضد الإنسانية.

وربما نعرض هنا بقدر أكبر من التفصيل لهذه المعاني.

فكرة الأخلاق والقيم العالمية

بمجرد أن نتحدث عن النظم الثقافية كناتج إنساني، يتوفر أساس قوي للغاية للقول بوجود أخلاق وقيم عالمية. وبالفعل، نجد أن لدى كل الثقافات مفهوماً ما عن "الإنسان"، وعن الإرادة، والخير، والعدالة، ومعنى للحرية".

ولا توجد ثقافة تنسب لنفسها وصفا أو مركزا أقل من غيرها. ولكن في المقابل فلكل الثقافات فيها منحى لأن تنسب لذاتها تفوقا أو وضعا أفضل من غيرها، ومركزا وقيمة "لإنسانها" أعلى وأرقى من الآخرين. ولذلك، فإن ما قال به كانط من أن "الأخلاق" عالمية بطبيعتها، قد تصطدم بحاجز صلد، يتمثل في نزعة التمركز حول الذات الثقافية أو العرقية.

كما تتدخل علاقات القوة على جميع مستويات التفاعل بين الأنا الجماعية والآخر، وهو الأمر الذي يضع قيدا قويا على مبدأ المساواة لدى مختلف الثقافات، ويضاعف الشكوك في سلاسة مفهوم الحق والقانون وتطبيقاته على المستوى الأممي، إن لم يكن على جميع المستويات العلائقية الاجتماعية.

وحتى بالنسبة لأرقى صور التعبير عن الثقافة غالبا ما يسهل الإشارة إلى جرثومة البدائية الكامنة أو حتى الظاهرة في أعماقها. وإذا حصرنا المسألة هنا في الثقافتين الغربية، والإسلامية العربية، لن يكون من الصعب استنباط قيم ومستويات أخلاقية مشتركة وعميقة. ولكن لن يكون من الصعب أيضا الإشارة إلى نزعات مناقضة.

والواقع أن الثقافة الغربية تنظر لجميع النظم الثقافية الأخرى، بما فيها الثقافة العربية-الإسلامية باعتبارها في أفضل الأحوال متخلفة، بالمقارنة بها.

فالثقافة الغربية ومؤسساتها تمثل قمة التطور، بل إن البعض يراها الغاية النهائية للتطور، وهو ما يجعل "الإنس ان الغربي" أيضا "الإنسان الأخير" بالمعنى الهيجلي، كما حاول فوكوياما أن يبرهن.

وفي المقابل، فإن ثمة نوعا من الارتباك في موقف الثقافة العربية من الغرب. ويتفق الجميع تقريبا على أن ثمة "عقدة نقص" تسم موقف العربي من العالم الغربي. ومع ذلك، فإن هناك أيضا شعورا عميقا بالتفوق، ربما تمتد جذوره إلى الفكرة الجوهرية للديانة الإسلامية من التاريخ الديني للبشرية، وهي الفكرة التي تؤكد أن النبي محمد "خاتم المرسلين" وأن الإسلام هو آخر الرسالات السماوية،

علاقات القوة تضع قيداً على مبدأ المساواة لدى مختلف الثقافات وشكوكاً حول مفهوم الحق وتطبيقاته على المستوى الأممي.

ومن ثم أرقاها.

والواقع أنه من الممكن إثبات وجود أخلاق وقيم عالمية بالرغم من أن لدى كل ثقافة نزعة ما لإثبات تفوقها على الأخريات. ولكن الصخرة التي تتحطم عليها فكرة الأخلاق والقيم العالمية هى ما تشتمل عليه بعض الثقافات من تأكيد على جدارتها أو استحقاقها لا بالتفوق بذاته،وإنما الغزو وتكييف الثقافات الأخرى وإخضاعها وتحويلها بهدف فرض تماثلها مع الذات بصورة جبرية، وباختصار، فإن فكرة "حق الغزو" وليس مجرد "استحقاق التفوق" هى النقيض الفلسفي لفكرة "الأخلاق العالمية".

إذ تكمن داخل تلك الفكرة كامل النتائج والمضاعفات الفكرية والتاريخية لأشد صور النسبية الأخلاقية عنفا.

إن الخوف من الإسلام يستند جزئيا على الأقل على تصور أن المسلمين ينسبون لأنفسهم حق غزو "الشعوب و الثقافات الأخرى". والواقع أن جانبا من الدعاية التي بثها "الأفغان العرب" تبرر جزئيا هذه المخاوف. فلم يكتف هؤلاء بمجرد الإشارة إلى الأمريكيين وغيرهم من الغربيين كقوى الاستكبار العالمي، أو حتى "ككفار". وإنما اهتموا بمشابهتهم بالإمبراطورية الرومانية التي سقطت تحت معاول "الجهاد الإسلامي".

وتستند فلسفة "التيارات الجهادية" في الحركة الإسلامية المستحدثة عموما على ما هو أبعد من "حق الدعوة" للإسلام. فرجال مثل المودودي وسيد قطب وعبد السلام فرج أصروا على أن الجهاد يشتمل أيضا على واجب ملزم دينيا بإقامة "النظام الإسل امي" في كل أنحاء العالم، وليس مجرد نقل الدعوة الإسلامية لكل الشعوب. ومن المحتمل أن تكون هذه الفكرة حجر الزاوية في ممارسات رجال مثل أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري وغيرهم من قادة تنظيم القاعدة الذين تنسب لهم أمريكا مسئولية التخطيط لأحداث ١١ سبتمبر.

ولابد من ا لاعتراف من ناحيتنا- بأن ثمة قدر اً ما من الغموض الذي يبرر مخاوف الآخرين. فمن ناحية، لا يكاد المعنى الذي يدافع عنه المتطرفون مثل المودودي وسيد قطب يرد في أذهان الغالبية الساحقة من المسلمين. ومن المنظور السياسي، فإن مجرد الإشارة إلى "غزو" إسلامي للغرب يبدو مدعاة لدهشة الجميع تقريبا هنا في العالمين العربي- والإسلامي. إذ ما كدنا نحن نتحرر من

الاستعمار الغربي. كما أننا لا نزال نشعر بمطارق الدول الغربية فوق رؤوسنا. ولا مجال لمقارنة القوة بين الغرب والعرب والمسلمين.

ولكن من ناحية أخرى، فإن هذا التفسير المتطرف للدين لم ينحسر تماما، ولا يمكن القول بأن جذوره وبعض نتائجه الخطرة قد انتهت كلية في الممارسة أو حتى في مجال "الدعوة" ويحتاج الأمر إلى إعلان أئمة الإسلام وأئمة الفكر وقادة الوعي والثقافة في العالمين العربي والإسلامي قطيعة كاملة مع هذا المنظور. فالجهاد هو مفهوم دفاعي صرف وواجب المسلمين في الدعوة لدينهم محصور قطعيا في "الموعظة الحسنة" ولا يشمل أي نوع من القسر أو العنف في الداخل والخارج. والأهم هو أن الإسلام يدعو أتباعه لقبول الآخر الديني، والتعايش السلمي مع الآخرين.

والواقع أن هذا هو مفهوم الغالبية الساحقة من المسلمين في كل مكان. وإذا كانت ثمة أقلية ضئيلة للغاية تمارس العنف ضد الآخر الديني باسم الجهاد ، فإنها لا تملك لا حق ولا جدارة الحديث باسم الإسلام.

موازاة شعار "الحرب ضد الإرهاب" بشعار "الدفاع عن الحضارة" يجعل الحضارة والغرب مترادفان!

وإذا كان القائلون بالعنف ضد الآخر باسم الجهاد الإسلامي أقلية ضئيلة للغاية في الإطار الواسع للثقافة العربية/ الإسلامية الحاضرة، فإن القائلين بغربنة الشعوب غير الغربية Westernization يشكلون الغالبية ويجسدون المفهوم أو التيار الرئيسي داخل الثقافة الغربية نحو الثقافات الأخرى. وإن لم يصر سوى أقل القليل في العالم الغربي يدعو للغربنة عن طريق القسر أو العنف، أو الغزو والاحتلال. ولكن المنظور نفسه يشتمل على قدر كبير من العنف الرمزي وغير المباشر. إذ تصل الثقافة الغربية لدرجة أنها مفهومة من جانب أبنائها لا باعتبارها الأشد تطورا أو الأرقى فحسب، بل باعتبارها "الثقافة" أو "الحضارة". ومن هنا نجد أن الشعار الموازي "للحرب ضد الإرهاب" الذي رفعته إدارة بوش الأبن هو "الدفاع عن الحضارة". فالغرب والحضارة يصبحان مترادفان، ومقابل هذين المنظورين المتضادين، لا يمكن إنقاذ العالم إلا من خلال فكرة القيم المشتركة والأخلاق العالمية وهى فكرة تحتمل، بل وتدافع عن التعدد الثقافي دون أن تغرق المصير المشترك في بحار النسبية.

ونحن نرى من جانبنا أن ثمة تهديداً حقيقياً للحضارة الإنسانية المشتركة ال مفهومة تحديدا باعتبارها التجسيد المادي للأخلاق العالمية والقيم المشتركة.

وبهذا المعنى فإن هناك حاجة حقيقية لتحالف عابر للحدود ليس فقط من أجل الدفاع عن الحضارة، وإنما أيضا لتطويرها. وإذا جاز التعامل مع المسئو لين عن أحداث ١١ سبتمبر ومع حركة الطالبان وغيرها من الحركات الإسلامية المتطرفة باعتبارها خصما وتهديدا للحضارة، فإن الواجب التعامل مع جميع الأصوليات وتيارات العنف الأصولي الشبيه في كافة النظم الثقافية الأخرى بما فيها الغرب نفسه- بنفس الطريقة: أي النظر لها ب اعتبارها تهديدا للحضارة وخصما.

وبوجه خاص، فإن المسلمين في جميع أنحاء العالم سيقبلون الانضمام لتحالف عالمي مناهض للإرهاب والعنف والتطرف، إذا تعامل العالم والغرب تحديدا مع "الصهيونية" باعتبارها أهم صور الإرهاب والعنف والتطرف المعاصر.

وتبدو مشكلتنا كعرب- مع الغرب تحديدا في أنه يتبنى الصهيونية ويكرسها ويدافع عنها ويحميها ويكرس عدوانها بالرغم من أنها أيديولوجيا أصولية، متطرفة وعنيفة، بل وفي الجوهر بدائية وهمجية. ولا يمكن الدفاع عن الصهيونية لمجرد أن إسرائيل فيما يقول الغربيون "ديمقراطية"، إلا بالقدر نفسه الذي يبرر فيه نظام الأبارتيد المنحل في جنوب أفريقيا لمجرد أنه كان "ديمقراطيا".

فالصهيونية أيديولوجيا معادية للعالمية، وتقوم على الفكرة الأسطورية القائلة بعبقرية الشعب اليهودي أو كونه "شعب الله المختار"، وهى تطلب لنفسها امتيازا فوق البشرية.وصلب العقيدة الصهيونية يؤسس قومية ودولة على أساس الدين، وينفي إمكانية الاندماج أو التكامل بين الشعوب، ولا يرى أفقا لحل ما يسمى، "المسألة اليهودية" إلا بانسلاخ اليهود عن الشعوب التي ينتمون إليها وتحالفهم معا لتكوين دولة انتزعت أراضيها من شعب آخر تماما عاش فوقها طوال التاريخ المكت و ب وهو الشعب الفلسطيني.

فكرة القانون الدولي

الفارق الحاسم بين الهمجية والحضارة هو القانون. كما أن الفارق الحاسم بين التعايش والحرب، والنظام والفوضى، والإنصاف والظلم أو سياسات القوة هو القانون الدولي.

أين تقع مشكلة إدراك القانون عموما، والقانون الدولي خصوصا في الحضارتين، وبالتحديد في العلاقة بين الحضارتين. تنهض الثقافة العربية-

الإسلامية بكل تأكيد على معنى صارم ومكانة مركزية للقانون الذي يسمى هنا الشريعة دلالة على محتواه الديني وسلطانه المقدس.

ولكن الثقافة الإسلامية الصرفة تجد مشكلةحقيقية مع القانون الوضعي، الذي صار النمط السائد للنظم القانونية في المجتمعات والدول الإسلامية، لقد حرصت النخب الوطنية والمدارس القانونية السائدة في هذه المجتمعات والدول أن يأتي التشريع الوضعي متوافقا إلى حد بعيد جدا مع ما يطلق عليه "الشريعة الإسلامية". ومع ذلك فإن الفروق البالغة الضآلة تثير حفيظة تيار عريض وهو الذي يسمي نفسه بالتيار الإسلامي. وبكل أسف، فإن هذا التيار يرى القانون الوضعي تعبيرا عن انحراف خطير يصل إلى درجة الكفر. وثمة شروح عديدة لهذا الموقف تبدأ من أقصى الاعتدال حيث يشار إلى إضافة مطالب بسيطة للتشريع إلى أقصى التطرف حيث يلغي القانون الوضعي كلية ويحل محله القرآن كدستور. إن تجربة الثورة الإيرانية التي أخذت بهذا الموقف الأخير تشير إلى خروقات خطيرة لحقوق الإنسان ولبعض الأسس الجوهرية لمبدأ أو فكرة القانون المجرد أو القانون المقارن. وبطبيعة الحال، فإن هذه المسألة تشكل أحد مصادر العداء الذي يكنه "الإسلاميون" للغرب على اعتبار مظنة كونه المصدر المباشر للقانون "الوضعي" المطبق في أكثرية المجتمعات المسلمة.

ولكن التناقض ربما يكون أكبر وأشد في مجال القانون الدولي. فقد استقر فقهاء المسلمين لفترة طويلة إلى نحو ما منذ بدء الرسالة الإسلامية على نظرية تميز بين دار الحرب ودار السلام. ورغم أنهم قد فصلوا في القواعد العامة التي جاء بها البيان القرآني لقواعد الحرب والتي يمكن اعتبارها أهم تطوير لما يسمى بالقانون الدولي الإنساني خلال العصور الوسطى، فإن الحرب مثلت الأصل العام للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وتجاوز الفكر والواقع معا هذه النظرية حيث تأسس مفهوم واسع النطاق "للمعاملة بالمثل" كأساس لإدارة العلاقات الدولية بين الطرفين. وفي القرنين الأخيرين وعندما صعد القانون الدولي الغربي المنشأ، لم يكن لدى الغالبية الساحقة من المجتمعات الإسلامية أية مشكلة حقيقية في قبوله والنظر إليه كحكم مقبول في العلاقات بين الدول.

ومع ذلك، فإن التيارات "الإسلامية" والتي لم تعترض قط بوضوح على فكرة القانون الدولي باعتباره قانونا للسلام بين الشعوب والأمم كانت مستعدة دائما

مثلت الحرب الأصل العام للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، إلا أن الفكر والواقع تجاوز هذه النظرية وتأسس مفهوم "المعاملة بالمثل" كأساس لإدارة العلاقات الدولية بين الطرفين.

للإشارة إلى الإهدار الفعلي لمنظومة القواعد الأساسية للقانون الدولي من جانب الدول الغربية الكبرى لتبرير "التحلل" من الالتزام به في حالات بعينها.

وبوجه عام، فإن "التيار الإسلامي" كان يعد القانون الدولي الغربي أقرب إلى النفاق منه إلى الحقيقة، وذلك لكثرة انتهاكه عندما يتعارض مع مصالح الدول الغربية المهيمنة.

أما عند مستوى التفاصيل الجوهرية، فإن أهم المشكلات التي تواجه مفهوم "التيارات الإسلامية" للقانون الدولي تتمثل في طموح هذه التيارات لسلخ المسلمين في كل مكان عن الدول التي ينتمون لها وتوحيدهم معا لتشكيل "دولة" أو بالأحرى "خلافة" إسلامية. ويؤدي هذا المفهوم إلى تشجيع الحركات الإسلامية الانفصالية بدون قيد أو شرط.وثمة شئ من هذا المفهوم بدأ فعلا في التسرب إلى الوعي الشعبي لدى المجتمعات العربية والإسلامية. وهو ما يشكل صدعا كبيرا في فكرة القانون الدولي، بل ومفهوما مناقضا لبعض منطلقاته الجوهرية، حيث يصبح الدين وليس القومية أو السيادة هو المبدأ المنظم للانتماء والولاء السياسي والقانوني.

لقد تجاوزت الحضارة الغربية بصورة قوية فكرة القانون الإلهي (وهو فحوى فكرة أو مفهوم الشريعة). وصارت المبادئ الديمقراطية القائمة على سيادة الأمن وحكم القانون والمؤسسات التمثيلية والمدنية هى الحكم النهائي وأساس الاستقرار السياسي في هذه المجتمعات.

ومع ذلك، فإنه قد تكون ثمة مبالغة في مدى القطيعة التي أحدثها القانون الوضعي الحديث مع المصادر الدينية في أغلبية الدول الغربية. ولكن المسألة الأهم نجدها في محاولة هذه المجتمعات مد فلسفاتها التشريعية إلى العالم الخارجي عموما، والى المجتمعات العربية والإسلامية خصوصا، وهو الأمر الذي أشرنا إلى ما يسببه من احتقان وتوتر لدى قطاع من هذه المجتمعات.

ولكن المصدر الحقيقي والأكبر، بما لا يقاس، للتوتر والتناقض فهو كامن في الموقف المفارق للحضارة الغربية من "القانون الدولي". ففي بداية طرح فكرة القانون الدولي الحديث في القرنين السادس والسابع عشر، كان يشار إلى أن نطاق سريان هذا القانون هو البلاد المتحضرة، وغيرها من التعبيرات التي تستبعد كل ما هو غير غربي. واعتبرت هذه البلاد أن من حقها استعمار أراضى الغير بدون مناقشة، وهو مفهوم أقل تطورا بكثير حتى من مفهوم المسلمين الأوائل عن "دار الحرب". ولا

شك أن تلاوينا قوية من العنصرية كيّفت موقف الغربيين من العالم غير الغربي حتى وقت قريب جدا.

ولم يعد من الممكن في عالم ما بعد الاستعمار التباهي أو التماهي مع المفهوم العنصري للعالم. ولكننا نستطيع أن نتحدث بكل قوة ووضوح عن خيانة الغرب ككل والولايات المتحدة بالذات لمشروع أو لهجمة الدفاع عن القانون الدولي باستقامة وتطبيقه بصورة نزيهة ومجردة عن الهوى.

بكل بساطة كان العالم العربي من بين المناطق التي وقعت ضحية "خيانة" الغرب ونفاقه فيما يتصل بالقانون الدولي. ويهمنا في هذا السياق أن نشير لبعض الصياغات العامة التي بررت هذه الخيانة من الناحية الفعلية أو حتى من الناحية المبدئية.

يدرس علم العلاقات الدولية بالجامعات الأمريكية وبالأكاديمية الغربية عموما انطلاقا من مفاهيم القوة وعلاقتها. ويبدأ أي تحليل منهجي لهذا العلم بالإشارة إلى "الفوضى"الكامنة في النظام الدولي، وليس بصفات النظام ومن ثم لأطروحة القانون. المدهش في هذا التحليل هو أنه يتحول إلى نوع من "النبوءة التي تجسد نفسها بنفسها". فليس هناك دولة أو قوة مؤهلة أكثر من الولايات المتحدة القوة العظمى الأولى ثم الوحيدة- لحراسة الاحترام الواجب للقانون الدولي، وتأكيد إمكانية وضعه موضع التطبيق.

وهى إذ تشير إلى "الفوضى" تبرر لنفسها ألا تقدم على تبني هذا المشروع باعتباره أعلى مستويات الدفاع عن الحضارة.

وبوسعنا أن نفهم لماذا لا تطرح الولايات المتحدة على نفسها الدفاع عن القانون الدولي بوصفه حقيقة أو على الأقل مشروعا عندما تطلع على النقد المستديم الموجه من جانب أصوات أمريكية منتقدة للأمم المتحدة. ويتضح من هذا النقد تشبيه الأمريكيين بما يسمونه "الأغلبية الأوتوماتيكية": أي أن يفرض العالم الثالث الذي يشكل أغلبية دول العالم ما يراه مناسبا على الولايات المتحدة، بالرغم من أن سلطة هذه الأغلبية محصورة في الجمعية العامة.

وما يهمنا الإشارة له هنا هو أن العرب تحديدا كانوا ضحية خيانة أو تخلي الولايات المتحدة عن القانون الدولي، وهو ما يظهر في هذه الحالة في تشكل منح إسرائيل امتياز انتهاك القانون الدولي دون أية خشية من عقاب. بل إن هذا

نستطيع أن نتحدث بكل قوة عن خيانة الغرب لمشروع الدفاع عن القانون الدولي باستقامة وتطبيقه بصورة نزيهة ومجردة عن الهوى.

الامتياز هو جزء من الدعم المستديم.

تملأ قائمة انتهاكات إسرائيل للقانون الدولي بوجه عام ولقرارات الأمم المتحدة بوجه خاص مجلدات كثيرة. ويهمنا منها هنا ما يجب أن يكون محل تفكير عميق وحوار متصل بين العرب والغرب.

الانتهاك الأول: هو تأسيس دولة على أساس الحق الإلهي أو التفويض الديني. بما يتناقض تماما مع أبسط أسس القانون الدولي الحديث.

الانتهاك الثاني: هو بكل بساطة تدمير الشعب الفلسطيني وإنكاره واغتصاب أرضه وممتلكاته واسمه وتراثه الثقافي، وإجبار الجزء الأكبر منه على اللجوء خارج بلاده، وفرض نظام احتلال غاية في القسوة على الجزء الباقي.

الانتهاك الثالث: هو اكتساب أو اغتصاب- أراضي الغير بالقوة وعن طرق الحروب. فلا زالت أراضي سوريا محتلة حتى الآن وكانت أراضي مصر ولبنان محتلة حتى وقت قريب.

الانتهاك الرابع: هو خرق وتجاهل تطبيق جميع القرارات الدولية ذات الصلة بالحقوق غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني.

وبوسعنا أن نضيف سلسلة طويلة أخرى من الانتهاكات التي لا تخص العرب تحديدا مثل أعمال الإرهاب الدولي، التلاعب في السوق السوداء للسلاح، دعم كثير من الحكومات أو حركات التمرد حسب الظروف بغية تحقيق مكاسب سياسية واقتصادية.

لم يكن من المحتم أن تقود هذه الانتهاكات بذاتها إلى صدع هائل في العلاقة بين العرب والمسلمين من ناحية والولايات المتحدة والغرب عموما من ناحية أخرى لولا تحيز هذه الأخيرة لإسرائيل وتغطيتها على جرائمها وحمايتها ودعمها ومن ثم تشجيعها على انتهاك القانون الدولي، وعلى استمرار تدمير الشعب الفلسطيني.

لقد أدى ذلك إلى انهيار ثقة العرب أجمعين في إخلاص الولايات المتحدة للقانون الدولي كفكرة ومبدأ. ويتفق العرب في كل مكان وبغض النظر عن الانتماء السياسي أو الديني أو المذهبي على أن الولايات المتحدة تمارس سياسة مزدوجة وتكيل بمكيالين. ويستغل القطاع المتطرف من الساسة والمجتمع في العالم العربي هذه الخيانة للقانون الدولي بهدف البرهنة على أنه لا يوجد شئ اسمه القانون الدولي أصلا، أو طعن مصداقيته.

ويحتاج الأمر إلى حوار متعمق يستعيد احترام القانون وعالميته وجدارته بالتطبيق الأمين والنزيه على المستوى العالمي.

مرجعية تسوية الخلافات: القضاء الدولي

يدرك الجميع أن النظرية القانونية السائدة داخل الولايات المتحدة تكاد تكون الوحيدة في العالم التي تدافع عن "ثنائية القانون"، إذ ينأى الفكر الأمريكي بنفسه عن التطبيق التلقائي للقانون الدولي أو النظر إليه بما هو جدير به من احترام. ويشكل هذا الاعتبار أحد أهم أسباب "خيانة" القانون الدولي وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنزاعات بين الغرب أو امتداداته المزعومة مثل إسرائيل- من ناحية والعالم الثالث والعربي تحديدا من ناحية أخرى.

الولايات المتحدة كانت ولا تزال تغطي على مسئولية إسرائيل عن تهجير الشعب الفلسطيني وفرض حالة اللجوء عليه!

ومع ذلك، فإن أمريكا لا تفسر تخليها عن القانون الدولي وخاصة في تلك الحالات إلا كمجرد خلاف حول التشخيص والمسئولية والتفاصيل الإجرائية. وعلى سبيل المثال، فإنها ترى أن إسرائيل عندما شنت حرب ١٩٦٧ كانت في حالة "دفاع عن النفس". كما أن أمريكا توافق إسرائيل على نظريتها العجيبة والتي ترى أن القرار ٢٤٢ لا يملى انسحابها من جميع الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧، وإنما من "أراضي" محتلة، وهو الأمر الذي يحتم التفاوض كأسلوب لحل النزاع. بل إن الولايات المتحدة كانت ولا تزال تغطي على مسئولية إسرائيل عن تهجير الشعب الفلسطيني وفرض حالة اللجوء عليه، ولذلك أرسلت البعثة تلو الأخرى لإقناع العرب والفلسطينيين بتسكين وتوطين اللاجئين في بلاد عربية أخرى غير بلادهم، وهكذا.

يبدو الأمر إذن ليس كخلاف على المبادئ القانونية المستقرة، رغم أنه كذلك بالفعل، وإنما على تفاصيل إجرائية وتاريخية.

والواقع أن "جميع" الخلافات حول ذات معنى القانون وذات معنى الحق تصور في العادة من جانب طرف ما على أنها إجراءات وتفاصيل لا على أنها خيانة أو تخلي عن مبادئ. ونادرا ما اعترف سارق ما بأنه اغتصب ما ليس حقه. ولذلك يتحتم أن تعترف الثقافة أو الحضارة بمعنى معين لسلطة القضاء. وفي هذه الحالة سلطة القضاء الدولي.

هنا يبدو اللبس مجرد وضعا إجرائيا. ولكنه ليس في الحقيقة كذلك. فبالنسبة

للعرب والمسلمين لم يكن هنا في ثقافتهم ما يدعوهم لإنكار الحاجة إلى قضاء دولي. ولكن لم يكن هنا ما يدعوهم ما هو أكثر من "تحكيم بسيط". فإذا ما نحينا جانبا مشكلة نزاهة القضاء، يبدو أن هناك مشكلة أعمق وذات طابع جوهري للغاية وهى طبيعة القيم والمرجعية القانونية التي تترجم هذه القيم والتي يتم الإحالة لها. فإذا لم تكن هنا مرجعية عالمية حقا، وإذا لم يستند النص القانوني على قيم مشتركة أو قيم محددة وقابلة للتطبيق على جميع الحالات المتماثلة وعلى نحو مقبول سلفا من الجميع لن يكون من الممكن قبول الأحكام الصادرة حتى عن أكثر القضاة إخلاصا لعملهم.

وكما أشرنا فإن ثمة بعض الفجوات في الثقافة العربية الإسلامية عندما يتعلق الأمر بالاعتراف الصريح بالقيم العالمية والمرجعية الأعلى التي يتم الإحالة لها لدى النظر في خلاف ما بينهم وغيرهم من الشعوب أو بين المسلمين وغير المسلمين. ولكن لم يحدث قط في التاريخ الحديث أن عارضت دولة النظام القانوني برمته، أو تشريعا دوليا بكامله. وبينما ظلت بعض الدول العربية خارج بعض العهود أو الاتفاقيات الدولية وتحفظت أخرى عليها، فإن غيرها من الدول فعل ذلك أيضا. المهم أنه لا يمكن علميا القول بأن العرب والمسلمين عارضوا معارضة صريحة فكرة القيم العالمية أو المرجعية العالمية للقانون الدولي بالرغم من أنه تشريع وضعي.

وكامتداد لتلك الحقيقة، فإن العرب لم ينكروا أبدا القضاء الدولي أو السلطة القضائية لهيئات الأمم المتحدة ذات الصلة وخاصة محكمة العدل الدولية. ولم يكونوا من بين المعترضين على توسيع اختصاصاتها وسلطانها الولائي، رغم أنهم لم يكونوا من بين الدول الأشد حماسة للقضاء الدولي.

وتبدو المشكلة بالنسبة للغرب والولايات المتحدة خاصة مختلفة تماما إذ مارست الولايات المتحدة بذاتها بعض اختصاصات القضاء الدولي وفرضته فرضا فيما بعد الحرب العالمية الثانية مثلا (محاكم نورمبرج) وذلك باعتبارها دولة منتصرة. والواقع أن ذلك قد بدا نوعا من الاغتصاب لسلطة القضاء الدولي المفترضة أو خلطا بين قضاء المنتصر في حروب دولية والقضاء الدولي الذي كان يجب أن يتمتع بالحياد التام.

وفضلت الولايات المتحدة الاعتماد على المحاكم الخاصة لتوقيع العقاب على من تعتبرهم مجرمي حرب، كما حدث بالنسبة للصراع في البوسنة والهرسك، وفي

كوسوفا ولكنها عارضت إيجاد سلطة قضائية دولية تكون مهمتها هى فض المنازعات بالطرقة السلمية وعلى ضوء القانون الدولي، وللتعبير عن سلطة المجتمع الدولي فيما يخص الخلافات والصراعات وحالات النزاع المسلحة

والواقع أنه كان من الممكن تجنب عشرات من الانفجارات الكبرى في العالم لو أن الولايات المتحدة تحديدا تحمست أو آمنت بسلطة القضاء الدولي بالمقارنة بأي هيكلية أخرى لصنع القرار. فمجلس الأمن يقوم بوظيفة قضائية بمعنى ما، عندما تعرض عليه المنازعات التي تهدد السلم والأمن الدوليين. ولكنه لا يقوم بهذه الوظيفة انطلاقا من مرجعية قانونية بما في ذلك مرجعية الميثاق التي يعد مقيدا بها. وإنما يصدر المجلس قراراته بصورة سياسية وعلى ضوء تصويت الدول حسب مصالحها المباشرة.

وفي الأعوام العشرة المنصرمة، فضلت الولايات المتحدة العمل أساسا من خلال التصرف المنفرد أو من خلال حلف الأطلنطي الأمر الذي أدى إلى تهميش حتى مجلس الأمن الذي تتمتع فيه بسلطة النقض والقيادة الفعلية.

ومما يدعو للدهشة أن تكون الولايات المتحدة هى الطرف الذي بادر بالدعوى إلى إنشاء نظام عالمي جديد دون أن تطرح أي تصور عن الأساس القانوني الدولي لهذا النظام. ولذلك ورغم أن هناك لجنة لتلقي الاقتراحات الخاصة بإصلاح منظومة الأمم المتحدة، فإن أحدا لا يتوقع حدوث طفرة، وخاصة فيما يتعلق بدور محكمة العدل الدولية.

ومن هذا المنظور، فإن الولايات المتحدة خاصة والدول الغربية الكبرى عامة تتحمل مسئولية إهدار فرص ثمينة لإصلاح منظومة الأمم المتحدة، وتأسيس هيكلية جديدة لوضع القانون الدولي موضع التطبيق عبر آلية قضائية محايدة.

فأمريكا والغرب يفضلان الأساليب السياسية لاتخاذ القرار الدولي على الأساليب القضائية، ويفضلان الهياكل التحالفية مثل حلف الأطلنطي على الهياكل المنضبطة والشاملة مثل الأمم المتحدة، ويفضلان الهياكل الشاملة الضيقة مثل مجلس الأمن بالمقارنة بالهياكل الشاملة الموسعة مثل الجمعية العامة. وبتعبير آخر، تفضل الدول القوية الإفادة من مزايا القوة بالمقارنة بتكريس قوة القانون.

ولهذا السبب أي غياب سلطة قضائية دولية أو سلطة دولية نزيهة تطبق القانون والقرار الدولي- دفع العرب ضريبة باهظة. فقد كان الظلم الواقع على

الولايات المتحدة هى الطرف الذي بادر بالدعوى إلى إنشاء نظام عالمي جديد دون أن تطرح أي تصور عن الأساس القانوني الدولي لهذا النظام.

الشعب الفلسطيني مزدوجا، حيث لم يكن القرار الدولي عادلا بما فيه الكفاية لوقف التدمير المروع الذي حدث لهذا الشعب على يد إسرائيل، وثانيا، هذا القرار الدولي ناقص العدالة لم يكن يطبق بسبب معارضة إسرائيل وأمريكا وأحيانا الغرب كله، وهو ما يعيدنا إلى قضية القضاء الدولي أو فقدانه.

رئيس التحرير

امرأة مختلفة اسمها درية شفيق

محمود الوردانى*

لم أر درية شفيق مطلقا، ومع هذا أشعر أنني أعرفها جيدا، ولم يتكرر هذا الأمر إلا في مرات قليلة جدا. عندما تقرأ عن إنسان وتشعر بهذا القدر اللامحدود من الفهم والتعاطف والحب والمشاركة، فإن هذا يعني أنك عرفته جيدا ومنحك كل هذه الطاقة من الحب والتفهم والإدراك..

سألتني نفسي: لماذا درية شفيق تحديدا؟ لماذا أشعر أنني كثيرا ما التقينا وتحدثنا ومشينا؟ لماذا فتحت لي قلبها وصارحتني بكل هذه الهموم؟

الإجابة تكمن في سيرة حياتها التي عكفت على تدوينها باحثة أمريكية اسمها سينثيا نلسون وصدرت في كتاب "امرأة مختلفة".. ترجمة نهاد أحمد سالم. وتشكل هذه السيرة لوحة تراجيدية نارية الألوان، تخلط فيما مشاعر الفراق واللوعة بالتحقق والاكتمال، والانكسار بالانتصار، وخاضت تجارب على مدى أكثر من ستين عاما، وجابت الدنيا ممثلة لمصر في عواصم العالم مدافعة عن حقوق المرأة ضد مضطهديها، وعن مصر الملكية إلى مصر جمال عبد الناصر، لم تتوقف عن اختياراتها ومواقفها حتى حُددت إقامتها لتخلد إلى الصمت الذي فُرض عليها سبعة عشر عاما متصلة، قبل أن تضع حدا لحياتها بنفسها.

غابت درية شفيق وغاب دورها مبكرا، غير أن بصماتها على القضية التي نذرت حياتها من أجلها مازالت تتلألأ على الرغم من غبار السنين وتراب النسيان الذي قامت بنفضه عن صورتها باحثة أمريكية للأسف وليست مصرية. وعكفت على مذكرات درية شفيق المكتوبة بالإنجليزية والفرنسية ولم

* كاتب مصري.

تنشر بعد (!!)، كما قامت بإجراء مقابلات شخصية مع معاصريها وأفراد أسرتها وقرأت كل ما توافر لها من أدبيات الحركة النسائية في مصر حتى استطاعت أن تخرج لنا في نهاية الأمر هذه اللوحة الحافلة النابضة بالحياة..

ولدت عام ١٩٠٨ في دلتا مصر في بيت جدتها لأمها وجاء ترتيبها الثالثة بين أخوتها الستة. ينتمي أبواها لطبقتين مختلفتين، فالأم تنحدر من أسرة من كبار الأعيان ويحمل أبوها لقب باشا، بينما ينحدر الأب من أسرة بسيطة واستطاع بالكاد أن ينهي دراسته بمدرسة المهندسخانة.

وظل هذا الفارق الطبقي مصدر ألم للطفلة الصغيرة درية، على الرغم من أن أباها كان يحترم أمها ويحبها وظل وفيا لها، فقد رحلت الأم بينما كانت درية في الثالثة عشرة من عمرها، لتتلقي أعنف صدمة نفسية وهي في أوائل سني مراهقتها، لكنها استطاعت الحصول عن البكالوريا الفرنسية التي كانت إحدى أرفع الشهادات الدراسية خصوصا بالنسبة للفتيات، ولم تكن درية أصغر الحاصلين على هذه الشهادة فحسب، بل انتزعتها بتفوق وكانت الثانية على البلاد.

بسبب هذا التفوق والنبوغ المبكر راودتها فكرة السفر إلى باريس والالتحاق بالسوربون، غير أن موارد أبيها المالية لم تكن تسمح بذلك فكتبت رسالة إلى هدى شعراوي رائدة الحركة النسائية تطلب منها مساعدتها في تحقيق حلمها، وساعدتها هدى بالفعل وحصلت على منحة من وزارة التعليم.

وفي أواخر صيف ١٩٢٨ استقلت الباخرة من الإسكندرية إلى مارسيليا بصحبة إحدى عشرة مبعوثة مصرية. وشأنها شأن طلاب البعثات واجهت صدمة الغرب المتفوق، غير أنها سرعان ما استعادت وعيها وانصرفت إلى دراسة الفلسفة والاجتماع والأمراض العقلية، كما هامت حبا بالموسيقى، وتعرفت إلى شاعر فرنسي أدرك موهبتها الشعرية منذ أطلعته بخجل على بعض محاولاتها.

ثم عادت إلى الوطن بعد حصولها على ليسانس الدولة بمرتبة الشرف عام١٩٣٢. ومنذ وصولها لم تتوقف عن بذل الجهود للحصول على منحة أخرى لاستكمال دراستها وإعداد رسالة الدكتوراه من السوربون.

وعادة ما كانت درية تقضي الصيف في الإسكندرية، وفي صيف ١٩٣٥ تعرفت إلى الصحفي الشاب أحمد الصاوي محمد. وبسبب ملابسات عديدة (من بينها دخولها مسابقة ملكة جمال مصر في ذلك الوقت) تزوجته بسرعة شديدة، فقد كان صحفيا موهوبا معروفا بمقالاته المستنيرة دفاعا عن حرية المرأة وتخرج في السوربون. أصرا معا على أن يكون صداقهما ٢٥ قرشا ليحطما بذلك أعتي التقاليد. لكن زواجها لم يستمر سوى أسابيع قليلة، فقبل زفافهما الرسمي كشف الصاوي عن حقيقته كشرقي عادي وطالبها بأن تلزم البيت وحاول ابتزازها بأساليب غير أخلاقية، إلا أنها أصرت على

الطلاق الذي أجبرته عليه درية إجبارا، على الرغم من أن الطلاق في تلك الأيام كان يعتبر سبة أخلاقية في جبين أي امرأة.

واجهت جرحها وصدمتها بالعودة للسوربون لتحضير شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، وهي الشهادة التي تؤهلها للتدريس في جامعات فرنسا. وهناك التقت بابن خالتها نور الدين رجائي الذي كان هناك للحصول على الدكتوراه أيضا في القانون التجاري. وبسبب فارق السن بينهما لم تنشأ بينهما علاقة في الوطن، فضلا عن أن خالتها كانت تنتمي لطبقة أعلى بسبب زواجها من أحد الأثرياء.

ودون أن تدبر من جانبها ربط الحب بينهما وتزوجا بعد شهور قليلة من لقائهما. كانت هي في التاسعة والعشرين وهو في الثانية والعشرين غير أن حبهما كان أقوى من كل ذلك..

عادا إلى الوطن في نهاية الأمر، وكل منهما يحمل شهادته. عمل نور أستاذا في كلية الحقوق، بينما عُرض على درية أن تعمل مفتشة للغة الفرنسية في المدارس الثانوية، وهي وظيفة أقل بكثير من شهادتها إلا أنها قبلت مؤقتا بعد أن رفض عميد كلية الآداب أحمد أمين (الكاتب والمفكر المعروف) قبولها للتدريس بسبب أناقتها الباريسية بعد أن التقى بها مرة واحدة، وأصر على تقديم استقالته لو التحقت درية أستاذة بالكلية رغم أنها كانت واحدة من قلة قليلة جدا ممن حصلوا على دكتوراه الدولة في ذلك الوقت من الرجال والنساء.

أنجبت درية طفلتين هما عزيزة وجيهان، عاشت أهدأ سنوات عمرها مع زوج تحبه ويحبها في بحبوحة من العيش، وسكنا في شقة الزمالك على النيل الذي كانت تعشقه عشقا منذ طفولتها. وانضمت هي وزوجها لنادي السيارات الذي كان أحد النوادي المعدودة للأرستقراطية المصرية بسبب اعتياد الملك فاروق السهر فيه على موائد القمار، وكثيرا ما لعب زوج درية على مائدة الملك، وهو الشرف الذي كثيرا ما كلفه مبالغ هائلة!

أما بداياتها لرفض هذه الحياة والانقلاب عليها فكانت عام ١٩٤٤ حين نشرت بحثها المكتوب بالفرنسية "المرأة الجديدة في مصر" والموجه بالطبع للصفو ة التي تقرأ بالفرنسية، وأشارت فيه إلى الأوضاع الجديدة وركزت على الجانب الاجتماعي تحديدا، وناشدت الصفوة من نساء القصر والطبقات العليا أن يعبئن مواردهن المعنوية والمادية من أجل إحداث التغيير والتحول في الظروف الفظيعة التي تعاني منها البلاد. ومن أجل مكافحة الثالوث البغيض: الفقر والجهل والمرض.

وفي الشهور الأولى من عام ١٩٤٥ تلقت درية اتصالا هاتفيا من أحد أصدقاء زوجها الذي تعمل زوجته وصيفة للأميرة شويكار مطلقة الملك فؤاد عارضا عليها أن تتولى تحرير مجلة ثقافية تنوي الأميرة شويكار إصدارها.

وعندما قبلت، كان أحد أحلامها أن تشترك في الحياة العامة وتضع أفكارها موضع التطبيق لكنها سرعان ما عانت من دسائس القصر ومؤامراته، وفشلت في التواؤم مع هذا الوضع الجديد، فهي محسوبة على مجتمع فاسد ومطعونة في هيبتها ووطنيتها بسبب ارتباطها بفساد القصر وأميراته، فتركت كل ذلك فجأة في خطوة بدت جنونية، إلا أن زوجها وقف بجانبها، وكان قد استطاع أن يؤسس مكتبا للمحاماة مما وفر له موارد مالية جيدة. ولأنه كان يحبها ويحترمها وافق على أن تخوض تجربتها الجديدة، وأنفق على إصدار المجلة النسائية (بنت النيل) التي استمرت في الصدور حتى عام ١٩٥٧، وباعت في الساعتين الأوليين من صدورها ٥٠٠٠ نسخة وهو رقم مذهل بمقاييس ذلك الزمان.

كانت تجربتها تلك أكثر تطورا وقربا من الواقع وقضاياه، واستعانت بعلمين من أعلام تدريس الصحافة في ذلك الوقت وهما إبراهيم عبده وخليل صابات في البداية، ثم استعانت بعد ذلك بالصحفي اليساري الشاب لطفي الخولي.

كتبت مؤلفة الكتاب مسينثيا نلسون:

"مجلة (بنت النيل) و(المرأة الجديدة) تمثلان معا محاولة درية لتشكيل صورة جديدة للمصريين وللمرأة العربية في مرحلة ما بعد الحرب، وهما أيضا تكشفان عن الخطين المتنافسين في حياتها: الجمال والنضال. وكيف أنهما مرتبطان بعمد في تجربتها وهي تستكشف مصيرها. المرأة الجديدة هي صوت درية الجمالي/ الثقافي المتجه إلى الخارج نحو الغرب. أما بنت النيل فهي صوت درية النضالي/ النسائي المتجه نحو الغرب..

وبعد هزيمة جيوش الملوك العرب أمام الصهاينة عام ١٩٤٨ هاجمت درية شفيق التخاذل العربي ووقوف الغرب مع الصهيونية، من جانب، ومن جانب آخر كانت الحركة النسائية تحتضر في مصر خصوصا بعد رحيل هدى شعراوي رائدة العمل النسائي. لذلك اتجهت درية بكل قواها نحو إنقاذ الحركة بتأسيس اتحاد بنت النيل وانتخبت رئيسة له.

إن التناقض الذي ظل معلقا ولم تستطع حله، فهو عدم إدراكها أن القضية ليست تحرر النساء، بل تحرر المجتمع، وأن الأمر ليس مجرد أغنياء يتوجب عليهن مساعدة الفقيرات مهضومات الحقوق، على عكس نساء أخريات ينتمين للأرستقراطية أيضا مثل إنجي أفلاطون التي اختارت أن تكافح في صفوف اليسار من أجل نفس الأهداف تقريبا.

نجح لطفي الخولي نجاحا محدودا في تسييس اتحاد بنت النيل، غير أن هذا أدى إلى نشء خلافات بين نور رجائي ودرية شفيق. وفي عام ١٩٤٩ سافرت إلى زيورخ لتسجيل اتحاد بنت النيل في المجلس الدولي للمرأة، ثم إلى باريس بعد أن نشرت مجموعتها الشعرية الأولى في دار كانت تصدر أعمال كبار الشعراء الفرنسيين مثل اراجون والوارو نيرودا..

في عام ١٩٥١ اقتحمت مع مجموعة من نساء اتحاد بنت النيل البرلمان واعتصمن به من أجل إصدار قانون يمنح المرأة حقوقها السياسية في الترشيح والانتخاب، وقدمت للمحاكمة، كما شاركت في تنظيم المظاهرات احتجاجا على استمرار الاحتلال حتى قيام حركة ١٩٥٢ فأيدتها درية، ووافق الضباط الذين استولوا على السلطة على تحويل اتحاد بنت النيل إلى حزب سياسي وكان أول حزب سياسي نسائي في مصر.

لكن شهر العسل القصير بين الثورة ودرية انتهى بأسرع ما يمكن، خصوصا بعد أن رفضت مجموعة من قرارات حكام يوليو ونظمت إضرابا عن الطعام مع مجموعة من عضوات الاتحاد حتى تستجيب الحكومة لمطالبهن السياسية وتمنحهن كامل حقوقهن في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية.

وبعد نجاح مجموعة عبد الناصر عام ١٩٥٤ في حسم الصراع مع محمد نجيب قامت درية بجولة طويلة وحضرت الاجتماع الهام للمجلس الدولي للمرأة في هلسنكي، ومن هناك سافرت إلى أمريكا ثم اليابان والهند وباكستان، وأصبحت واحدة من أشهر نساء العالم فيما يتعلق بالحركة النسوية.

عند عودتها كان عبد الناصر قد أصبح زعيما بارزا في حركة التحرر الوطني وحقق إنجازات هائلة على المستوى الداخلي، من بينها منح المرأة حق التصويت، ومن ناحية أخرى كان قد أصدر قرارات بأن تتولى الدولة الإشراف على كل المنظمات الاجتماعية بعد إلغاء الأحزاب، فكانت بداية النهاية، وبداية عزلتها.

وفي عصر الأربعاء ٦ فبراير ١٩٥٧ دخلت السفارة الهندية -على بعد خطوات من منزلها- وأعلنت الإضراب عن الطعام حتى الموت في بيان وجهته بالعربية إلى جمال عبد الناصر وبالفرنسية إلى الأمين العام للأمم المتحدة أعلنت فيه:

نظرا للظروف العصيبة التي تمر بها البلاد قررت بحزم أن أضرب عن الطعام حتى الموت بغية نيل حريتي الداخلية والخارجية. وأنا كمصرية وعربية أطالب السلطات الدولية بإجبار القوات الإسرائيلية على الانسحاب فورا من الأراضي المصرية والتوصل إلى حل نهائي لمشكلة اللاجئين العرب. ثانيا أطالب السلطات المصرية بإعادة الحرية الكاملة للمصريين رجالا ونساءً، وبوضع حد للحكم الدكتاتوري الذي يدفع ببلادنا إلى الإفلاس والفوضى. وأنا وحدي أتحمل مسئولية التخلي عن حياتي من أجل تحرير بلادي تاركة ورائي زوجي الدكتور نور الدين رجائي وابنتي، فإذا مسهم شيء فإني أحمّل الرأي العام العالمي والمصري المسئولية.

بالطبع كانت أزمة سياسية انتهت بتحديد إقامة درية في بيتها ومنعها من الخروج من باب شقتها نهائيا.. ثم تتابعت الكوارث، فقد قبض على زوجها بزعم اشتراكه في مؤامرة ضد عبد الناصر، وبعد

أن قضى عدة شهور رهن الاعتقال أفرج عنه، وبعد عدة شهور تم الطلاق بينه وبين درية في هدوء واستسلمت هي للعزلة الإجبارية التي فرضت عليها بعد أن كانت ملء السمع والبصر في رحيل عبد الناصر، حيث سمح لها بالسفر للولايات المتحدة لحضور ولادة أول حفيدة لها من ابنتها عزيزة، وحين عادت استمرت عزلتها الإجبارية التي فرضتها على نفسها سنوات وسنوات..

ولأنها امرأة غير عادية، فقد أنهت حياتها بطريقة غير عادية أيضا فقد هاجمها اكتئاب نفسي حاد منذ عام ١٩٥٣، ووضعت حدا لحياتها بالانتحار -شأن أغلب مريضات الاكتئاب- وانتحرت في ٢٠ سبتمبر ١٩٥٧ بأن ألقت بنفسها من شرفة مسكنها بالدور السادس..

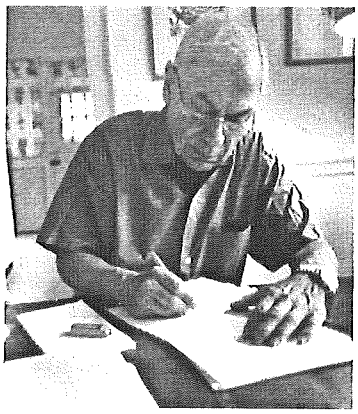
تلك هي الخطوط العريضة لرحلتها.. وهي أبلغ من أي تعليق سوى أنني عرفتها جيدا وشعرت نحوها بكل المحبة والإعزاز، فقد عاشت كل تناقضات أجيال متوالية، وبعد أن وصلت إلى الذرى ألقي بها إلى السفح!!

ملف خاص

هشام شرابي

مفكر من زماننا

ملف خاص تقدم فيه رواق عربي هذا المفكر الكبير من خلال قراءات متعددة لجوانب أصيلة في فكره الإشكالي بأقلام باحثين مرموقين في مصر والعالم العربي



- جورج المصري
- صلاح الدين عبد الله
- عاطف عطية
- أحمد عبد الحليم عطية
- صايم عبد الحكيم
- إبراهيم الأبراشي
- علي حمية
- هاني نسيرة

نحو تأصيل الهوية النضالية للقضية الفلسطينية

بحث في رؤية د. هشام شرابي للقضية

جورج المصري*

تتدفق الأفكار الأساسية للمفكر الفلسطيني د. هشام شرابي لتصل إلى القارئ واضحة. ويمتلك د. شرابي الأدوات التحليلية والحجج المنطقية التي يصعب معها النفاد إلى ثغرات لانتقادها. فهو يبسط المعلومات ويضعها في سياق منهج متكامل من الرؤية الأعم للأوضاع العالمية والإقليمية. وتمثل نظرته للقضية الفلسطينية ترجمة أصيلة لقناعاته الفكرية وانتمائه الوطني ونضاله بشتى الوسائل الموضوعية لنصرة الحق الفلسطيني . ولقد جمع د. شرابي هذه القناعات في كتابه "نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية (١٩٧٠-٢٠٠٠) الصادر عن دار نلسن بالسويد عام ٢٠٠١ ولذا ستعرض هذه الدراسة لرؤيته للقضية بالاستناد إلى الكتاب وعبر ثلاثة محاور رئيسية هي: الكفاح المسلح، عرب ١٩٤٨ ثم عملية السلام.

مقدمة لابد منها

لا تسعى هذه الورقة إلى نقد أفكار د. شرابي وإنما تستهدف إبراز جوانبها المتعددة وإعطاء (بعض) الملاحظات التي تلقي (بعض) الضوء عليها خاصة وأنه يمتلك العديد من المقومات الفعلية التي أعطته البعد العميق في تناول القضية. فهو لم ينعزل في كرسي أستاذية ا لتاريخ بجامعة جورجتاون الأمريكية أو الاكتفاء بالمتابعة النظرية، وعندما رغب في تعريف الرأي العام العربي والعالمي بالقضية

* باحث مصري في الشئون العربية.

مكث عدة أشهر في فترة السنتين ونصف السنة عامي ١٩٦٨و ١٩٦٩ بزيارات متعددة للبنان وسوريا والمخيمات الفلسطينية (ص٢٢) واستطاع مقابلة العديد من الفدائيين ومسؤولي فتح والجبهة الشعبية. ويستكمل د. شرابي جهوده من خلال رئاسته وفد من الأمريكيين العرب لاطلاع وزير الخارجية الأمريكية على وجهة نظر الجالية العربية بصدد السياسة الأمريكية إزاء القضية الفلسطينية (ص٥٤٤) كما استطاع تأسيس مؤتمر اللاجئين للعودة وتقرير المصير (٥٤٩) فضلا عن نشاطه الأكاديمي برئاسة المركز الفلسطيني للدراسات السياسية في واشنطن منذ أيلول ١٩٩٠ (ص٤٩٦).

المحور الأول: الحركة الفدائية الفلسطينية

يرى د. شرابي أن حرب ١٩٦٧ قد وضعت الفلسطينيين على خريطة الأحداث حتى أصبح من المستحيل اتخاذ قرار يتعلق بفلسطين من دون أن يكونوا طرفا فيه. وبداية، كانت كفة ميزان الوثوق حتى النكسة راجحة كثيرا في جانب إسرائيل وتغير الوضع بعد ظهور المقاومة الفلسطينية حين اكتسب الفدائيون ثقة بأنفسهم ونالوا تأييد الجماهير العربية، فرض الكثير من ضبط النفس على الطريقة التي عالجوا الإعلام بها مما حقق ارتفاعاً تدريجيا ولكن ثابت في الوثوق من العمل الفدائي، ولقد تأثر موقف إسرائيل نتيجة الاندفاع نحو سياسة إعلام متزايدة في صراحتها. أي نوع سياسة الإعلام المكشوف التي كانت إسرائيل قادرة عليها حتى سنة ١٩٦٧ أخذت تكاليفها في التصاعد بعد الحرب وتنوع نموذج رقابتها على الإعلام تبعا لأنماط الجماهير الثلاثة الرئيسية التي تخاطبها وهي: المحلي والغربي والعربي، كذلك اختلفت طريقتها الأساسية بين مواقفها من الكبت الكلي للأخبار أو الإنكار الكلي أو الاختيار العفوي ويحمل الزعماء الإسرائيليون عن الفدائيين فكر ة تستند في معظمها إلى افتراضات معنية تتعلق بالنفسية والمجتمع العربيين. أن الفكرة قائمة على المعالجة الاجتماعية - العلمية ولاسيما السلوكية منها نتيجة البحث بعد حرب ١٩٦٧، في أوضاع السكان العرب في الضفة الغربية والقطاع حتى يؤكد الجنزال هاركابي أن الفلسطينيين يدعون كفاحهم ضد اليهود "حرب تحرير قومية" لا لسبب قابل للتحليل موضوعيا، بل بتأثير دوافع مفهومة نفسيا وذلك بسبب ميل إلى إرجاعها إلى الوراء ووصف الكفاح كأنما شن الفلسطينيون على اليهود حربا فدائية شعبية متواصلة. ويشعر العرب الآخرون بالازدراء لهم لأن خسارة الأرض والممتلكات كانت ضربة لكرامتهم ذلك بات مقياس المركز والنفوذ في المجتمع العربي هو ملكية الأرض وأن الكفاح المسلح ممثل صفة الرجولة. ويرى د. شرابي أن هذه الصورة التي يرسمها الإسرائيليون لا تقنعهم بتخلف العرب اجتماعيا وعجزهم النفسي فحسب بل تثبت أيضا تفوق إسرائيل وأن أية نجاحات عربية إنما تعود إلى العامل الخارجي وحين ظهر الفدائيون الفلسطينيون قوة في العالم العربي إثر معركة الكرامة ١٩٦٨/٣/٢١ تكهن كثيرون من

زعماء الإسرائيليين بان حركة المقاومة ستنهار وتسحق عاجلا أو آجلا وسيتم تحقيق ذلك في الأراضي المحتلة بسياسة حازمة تهدف إلى إقناع السكان المدنيين بعدم التعاون مع الفدائيين وبمنافع إطاعة سلطات الاحتلال لأن الفدائيين كسائر العربي غير قادرين على العمل المتواصل لأن الإرادة والتماسك الاجتماعي الضروريين لدعم الحركة الفدائية غير موجودة لديهم. وتضر إسرائيل على اعتبار الفدائيين إرهابيون حتى تقنع بعدم وجود شعب فلسطين أو حقوق فلسطينية وإنما هم مجرد لاجئين خلقتهم الدول العربية كمشكلة لا تتحمل إسرائيل مسؤوليتها. ولقد اتبعت إسرائيل ردا على المقاومة الفلسطينية سياسة صارمة قائمة على مبدأ العقاب والمكافأة وعلى مبدأ التهديد والانتقام و ترجع طريقة إسرائيل في عدم الاسترضاء إلى حيازتها المستمرة لقوة هائلة وإلى قدرتها على العقاب والانتقام بصورة فعالة. أما رد الفعل الإسرائيلي للضغط الخارجي فيقوم على مبدأين أساسيين هما التحصين والانتقام بهدف ردع الفدائيين والجيوش العربية من مهاجمة المراكز الإسرائيلية وعن التسلل إلى الأراضي المحتلة وتتمثل ذلك بثلاثة أنواع من التهديد: الضرب الشامل من الأراضي والانتقام اليومي لغارات جوية محدودة وجمع هذين النوعين في عمليات متوسطة وكبيرة.

ويستمد د. شرابي معلومات عن الحركة الفدائية من مصادر فدائية، ومقابلات مع الفدائيين لتقويم التدريب العسكري داخل المخيمات حتى عام ١٩٦٩ بتبدل الأسلحة والمرافق وتحسين نظام العقد الذاتي القائم على الطريقة الصينية مع الاهتمام بالتربية السياسية مما قلل من المخاطر وزاد من الروح القتالية، وأدخل النساء والأطفال في العمل الثوري المنظم. ويفصل د . شرابي الحركة الفدائية، في الجبهة الشعبية التي تتبنى نظام الخلايا والحرب الجماعية وانصرفت إلى التخريب في المدن والعمليات الخاصة كخطف الطائرات مما جعلها أول حركة ماركسية لينينية تكتسب قاعدة شعبية في العالم العربي. أما حركة فتح فهي على العكس تستند إلى قيادة مرنة بعيدة النظر ذات كفاءة فائقة نتيجة معركة الكرامة التي نقلتها من المجال الفدائي إلى المجال السياسي/ التنظيمي حتى أصبحت دولة داخل دولة وحققت فتح في شباط ١٩٦١ نصرا بفوزها بأكثرية كبيرة في م.ت.ف من خلال المجلس الوطني وبالتالي السيطرة على الشبكة الإدارية والمالية وعلى جيش التحرير الفلسطيني وعلى قوات التحرير الشعبية فضلا عن فوزها بالاعتراف والتمثيل اللذين كانت م.ت.ف تتمتع بها منذ عام ١٩٦٤.

وفي هذه المرحلة الدقيقة واجهت الحركة الفدائية عدة أخطار هددت وجودها مثل الصراع الداخلي الذي يجد له د. شرابي حلاً في تصاعد المقاومة وتأليف جهة مقاومة واسعة ثم محاولة الحكومات العربية لاحتوائها والإجراءات الإسرائيلية فضلا عن التسوية التي تخطط لها الدول الكبرى وكأن د. شرابي كان عام ١٩٦٩ يقرأ الغيب، ولكن برؤية موضوعية وتحليل منطقي لدور الحركة

الفدائية في التحول الاجتماعي العربي حتى حدث اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣.

والحقيقة فإن انبعاث الحركة الفدائية تعود إلى نكسة ١٩٦٧ التي أظهرت عمق التناقضات القطرية عربيا وفلسطينيا ومدى التناقض بين واقع الأمن القطري في دول الطوق العربي (خاصة الأردن ولبنان) والمتطلبات النظرية المقترحة للأمن العربي وبين الخطاب السياسي الملئ بكلمات التأييد المطلق للقضية الفلسطينية وبين ما هو واقع على أرض التنفيذ العملي للمقررات والاتفاقات وجدية الاستعداد لمواجهة العدو الإسرائيلي سواء على المستوى القطري أو على المستوى القومي.

ويمكننا القول أن معركة الكرامة عمدت قدرة المقاتل الفرد على تدمير الدبابات الإسرائيلية بقذيفة ب-٧ الأمر الذي أوجد أساسا لتطلع الثورة المسلحة إلى رفع مستوى العمليات إلى الحركة المتحركة وأدى إلى حدوث تطور في نوعية الأسلحة المستخدمة وأساليب القتال المتبعة ومساهمة عدة منظمات أحيانا في عمليات مشتركة كبيرة، وأدى ذلك الأمر إلى زوال التناقض الذي كان موجودا منذ مطلع عام ١٩٦٥ بين فتح وباقي منظمات الثورة الفلسطينية ولكن أفرزت معركة الكرامة تناقضا بين الثورة والنظم العربية في دول الطوق العربي خاصة في الأردن ولبنان حيث اتسعت القواعد الثورية العلنية وتزايدت العمليات العسكرية المنطلقة من أراضيهما ومن ثم تبلورت بوضوح مشكلة ازدواجية السلطة والسيادة على المناطق الحدودية والقريبة من حدود الدولتين مع إسرائيل وفاقم من ذلك الانشقاقات في بعض المنظمات الفدائية (الجهة الديمقراطية والشعبية/ القيادة العامة من الشعبية وظهور منظمات جديدة مثل الجبهة العاملة لتحرير فلسطين وكتائب النصر وفلسطين العربية وجبهة التحرير العربية الأمر الذي أضعف الوحدة الداخلية، وفاقم من مشكلة التجاوزات التنظيمية والفردية.

ومثل اتفاق القاهرة ١٩٦٩ وجود القواعد الارتكازية في جنوب لبنان وحرية الحركة والتنقل في المناطق الضرورية ورفع كابوس المكتب الثاني عن المخيمات وحرية التنقل والعمل بالنسبة إلى الفلسطينيين المقيمين في لبنان، كما كفل السياحة الوطنية للدولة اللبنانية الحرة، وأكد أن المقاومة وجدت لتبقى. وأكسبت حرب الاستنزاف على الجبهة المصرية دعما للمقاومة حيث تم استخدام أسلحة المدفعية والطيران والغارات الصاعقة والمظلين المحمولين بطائرات الهليكوبتر وغارات الضفادع البشرية مما انعكس على الأردن الذي شهد العديد من عمليات الردع الإسرائيلية التي كانت تستبق العمليات الفدائية وتقصف المخيمات والقواعد، الثورية في العمق. وأصدرت الحكومة الأردنية في ١٩٧٠/٢/١٠ قرارا بعنوان "مجتمع موحد ومنظم" أعلنت فيه سلسلة إجراءات مقيدة للعمل الفدائي عرف بقرار الأحد عشر بنداً والذي رفضته منظمات المقاومة مما ساهم في توتر العلاقات بين الطرفين خاصة بعد قبول مصر الناصرية مبادرة روجرز التي رأت فيها فرصة لبناء الدشم الخرسانية

لوقاية وتأمين أطقم بطاريات الصواريخ وتهيئة الأوضاع لتقدم وحدات جدار الصواريخ.

أما النتيجة فكانت تورط الثورة الفلسطينية في خضم السياسات العملية للدول العربية التي يحكم مسارها منطق الدولة القطرية وأمنها القطري مهما كانت تطلعاتها ذات توجهات قومية ومن ضمن معطيات الواقع العربي في لبنان والأردن غير الميالين لعمل عسكري فلسطيني من أراضيهما كان هناك أحد حلين نظريين أمام الثورة الفلسطينية لحل مشكلة حماية ظهرها الأول هو إعطاء الثورة عمقا عربيا بشريا وجغرافيا أي خلق هانوي عربية تسمح بعمل القواعد الثورية دون أن تتأثر بعمليات العدو الانتقامية ولكن الأردن لم يكن فيتنام الشمالية، فكان الحل النظري الثاني بمحاولة إسقاط النظام الأردني لمتابعة العمل ضد إسرائيل في الضفة الشرقية دون التعرض لمخاطر ضربات من الخلف وهو أمر دفع الثورة إلى مهاجمة مبادرة روجرز ومصر الناصرية حتى كانت أحداث أيلول الأسود ١٩٧٠ التي شهدت خطف الجبهة الشعبية لثلاث طائرات ركاب مدنية أمريكية وتفجير إحداها ومحاولة الأردن تعزيز سيادته على أراضيه فتمت مهاجمة قوات الثورة ووقوع مذابح دموية انتهت بتوسط الرئيس عبد الناصر لإيقاف القتال بعد أن تكبدت م.ت.ف ٢٥ ألف قتيل وجريح ثم الاتفاق مع الأردن الذي ترتب عليه انسحاب قواعد الثورة الفلسطينية من المدن والقرى إلى إحراج الجرش (الشمال الغربي من عمان بنحو ٢٥ كلم وتبعد عن نهر الأردن بنحو ٣٢كلم) وعجلون (٤٧كلم إلى الشمال الغربي من عمان تقريبا ونحو ٢٠ كلم من نهر الأردن) وفقدان معظم قواعد منطقة الغور وخسارة جميع قواعد وادي عربة فضلا عن انخفاض عدد ومستوى معسكرات التدريب وهكذا ابتعدت قواعد الثورة عن جماهيرها التي تردفها بالرجال ومنحتها الزخم المعنوي واضطرت للعيش في مناطق تندر فيها مصادر المياه والغذاء ولا تشكل امتدادا لأرض صديقة مجاورة ويقطنها سكان غير موالين للثورة ومعبأون ضدها.

ومن ثم بدا واضحا مدى عمق التناقض الكامن في بنية الثورة الفلسطينية المسلحة ومنطلقاتها الاستراتيجية النابع من كونها اعتمدت بشكل رئيسي على العمل العسكري ضد العدو الإسرائيلي من قواعد خارج الأرضي المحتلة في فلسطين خاضعة لسلطة دول الطوق العربي وهو التناقض الذي كان لابد أن تبرزه متطلبات ممارسة العمل العسكري وتطويره وفقا لنظرية حرب التحرير الشعبية وردات الفعل الإسرائيلي الانتقامية والإحباطية والردع غير المباشر ضد دول الطوق. وتستند فكرة الردع الإسرائيلي غير المباشر على أن ضخامة هدف النزاع بالنسبة إلى المواطن الفلسطيني تجعل ردعه صعبا، ولهذا استفادت إسرائيل من النزعات الإقليمية لدى العرب.

ومن الواضح من استقراء بعض القوانين العامة للحرب الثورية أن فلسطين المحتلة التي يحكم واقعها العوامل الموضوعية الثلاثة: ضيق الرقعة الجغرافية والتفوق السكاني للمستوطنين الصهاينة

وقوة وطبيعة تراكيب المؤسسة العسكرية الصهيونية لا تتيح إمكانيات لقيام حرب عصابات قادرة على التحول إلى حرب ثورية أو حرب تحرير شعبية انطلاقا من قواعد استراتيجية موجودة داخلها قبل حرب ١٩٦٧ أو في الفترة بعد النكسة. ولذلك فإننا نتفق مع د. شرابي في أن خيار الكفاح المسلح انطلاقا من داخل الأرض المحتلة لا يزال منحصرا في أسلوب عمليات المقاومة السرية التي تنفذ لمجموعة صغيرة العدد والتسليح من المناضلين المنطلقين من مساكن عادية في المدن والقرى ويتجمعون سرا لينفذوا عملياتهم العسكرية المحدودة الشكل والمدى وفقا لخطط دقيقة محكمة ثم العودة بسرعة وبطريقة آمنة قدر الإمكان إلى مساكنهم أو أي مآوٍ سكانية آمنة أخرى. ولعل الحل الذي كان مناسبا لدى كتابة د. شرابي لكتابه: "الفدائيون الفلسطينيون" هو التوريط الواعي للجماهير العربية الذي سيجرها إلى تبني حرب التحرير الشعبية التي تقوم بها الثورة الفلسطينية بدور طليعي رائد بواسطة شن هجمات حرب عصابات صغيرة انطلاقا من قواعد في أراضيها واعتمادا على أن التكامل في الدفاع والهجوم يخلق الاستراتيجية الثورية المطلوبة حيث إن حرب التحرير الشعبية غير متلائمة موضوعيا مع واقع الكيان الصهيوني أرضا ومكانا وقوة عسكرية، ولكن ظلت حركة فتح دون الشعبية أو الصاعقة أو الديمقراطية مرتبطة أكثر بالقطرية الفلسطينية والزعم التقليدي باستقلالية قرارها بصورة مطلقة ومجردة أو من حيث تقديم العمل العسكري على العمل الجماهيري السياسي في الثورة الوطنية من موقع اللا أيديولوجية بحكم كونها ليست ضربا وبدعوى تجميد التناقضات الاجتماعية لصالح تفجير التناقض الرئيسي الذي يحكم بمرحلة التحرر الوطني. ويؤكد هذا بوضوح حالة العجز عن رؤية الأبعاد العملية للصراع العربي -الصهيوني ضمن المعطيات العربية الواقعية. والحقيقة أن هناك عدة أسباب ساعدت على عدم وصول الثورة الفلسطينية في (١٩٦٥-١٩٧١) إلى أهدافها:

١- ضخامة هدف الصراع لدى إسرائيل من حيث إنشاء وطن قومي يهودي مسيطر في المنطقة والاحتفاظ به وتطويره تجعل إرادة الصراع قوية وطويلة النفس خاصة في ظل الدعم الإمبريالي الخارجي.

٢- ميزان القوى العسكرية بأبعاده الاقتصادية والدولية يحول دون تحقيق استراتيجية الإنهاك من قبل قوات الثورة الفلسطينية أو من قبل قوات عربية ليس لديها مقومات الصمود.

٣- عدم توفر دولة الوحدة العربية ذات الخط السياسي الثوري الحقيقي والنفس الطويل في الصراع ضد إسرائيل. لكل هذه الأسباب لم تكن هناك ظروف موضوعية تسمح بانتصار الثورة الفلسطينية المسلحة لأن الصراع هو بالأساس عربي -إسرائيلي وليس فلسطينيا- إسرائيليا وهذا لا يعني تجاهل الشعب الفلسطيني أو تغييبه ولكنه في طليعة الثورة العربية التي لا تسعى إلى قمعه خاصة وأن قدرة المقاومة على تثوير الشعب العربي والإطاحة بالأنظمة أثبتت عجزها.

المحور الثاني: الصراع الصامت بين عرب ١٩٤٨ والعدو الصهيوني

يشكل الموقف العربي من فلسطيني ١٩٤٨، الذين ظلوا في فلسطين بعد اغتصابها، أحد أهم المثالب في الصراع ضد إسرائيل. ويتعامل العرب مع هؤلاء بتجاهل ودون توظيف لإمكانية وجودهم داخل الدولة العبرية أو حتى بتوطيد انتمائهم للأمة العربية. ويأتي د. شرابي على هذا الموضوع بحساسية مفرطة من خلال عرض أهم محطات السيرة النضالية للمواطن صالح برانسي وباقتحام نادر لمواطن القوة لدى فلسطيني ١٩٤٨ ومكامن القوة في الهجمة الإسرائيلية الشرسة لمسح هويتهم. ويرى د. شرابي أن مصادرة الأراضي الفلسطينية وتحويل الشعب الفلسطيني إلى بروليتاريا عمالية تعيش على هامش الاقتصاد اليهودي تغير أوضاع الشعب اقتصاديا واجتماعيا لكنها لا تغير ماهيته. لأننا نعيش في عصر التحرير وعصر نهاية الاستعمار الكولونيالي: خلال مدة من الزمن لا تزيد عن ثلاثة عقود انحسر المد الكولونيالي في أفريقيا وآسيا وتحررت الشعوب في أقطار العالم الثالث كافة ماعدا جنوب أفريقيا وفلسطين (كان هذا عام ١٩٧٩) ولقد بدأ التاريخ في كليهما عده العكسي. إن الصهاينة يرفضون التخلي عن الأراضي التي احتلوها عام ١٩٦٧ إلا أنهم في الوقت ذاته يدركون أن الأوضاع التي مكنتهم سنة ١٩٤٨ من ابتلاع ما احتلوه آنذاك لم تعد قائمة اليوم ورفضهم الاعتراف بالفلسطينيين وبحقوقهم إنما مصدره عزمهم على تملك الأراضي والأمر الأول يؤدي إلى الثاني والعكس صحيح. إن ما اقترفته الصهيونية بحق العرب في فلسطين ليس أمرا مهما بالنسبة إلى الإسرائيليين وهم لا يعترفون بجرم أو ذنب. إن الهلوكوست والحظر العربي وأمن إسرائيل هي وحدها الموضوعات التي تثير اهتماماتهم والعجيب أن اليهودي إسرائيليا كان أم أمريكيا يتحدث عن إسرائيل وكأنها أمر واقع منذ عشرات أو مئات السنين وليست وليدة اغتصاب وتشريد حدث أمس، ويتحدث عن عرب إسرائيل وعن المناطق والأقليات كأنه يتحدث عن أمر واقع منذ أجيال لا عن نتيجة انقضاض الأقلية اليهودية سنة ١٩٤٨ على الأكثرية العربية وقمعها بحد السيف. فمنذ اليوم الأول للاحتلال بدأت مصادرة الأراضي. فقد أمر الحاكم العسكري بصرانه، ثم في مكان عينه بنفسه ثم أعلن الأراضي التي على الجانب الغربي من الحكم كلها مصادرة كما بدأت عملية الضغط الاقتصادي وعمليات القتل والإرهاب والإذلال.

ويضفر د. شرابي أحاديث المناضل برانسي الإنسانية عن الأحوال المعيشية الصعبة أثناء اعتقال الإسرائيليين له وبين الأوضاع الاجتماعية والسياسية الصعبة التي يرزح تحت عبئها فلسطينيو ١٩٤٨. ويقول "نص العرب الذين بقينا في أرضنا بعد قيام إسرائيل وقعنا بين أيدي عدو لا يرحم. العالم العربي تخلى عنا وصار العرب في الخارج يسموننا بعرب اليهود لذا أقول إن أول إحساس عندنا كان الإحساس بالضياع. كنا مشتتين إذ اعتدنا الحياة تحت قيادات وفجأة وجدنا أنفسنا دونها، أضف إلى

ذلك أن نسبة المتعلمين من العرب الذين بقوا في فلسطين كانت ضئيلة جدا إذ أن معظمهم كان من الفلاحين والأميين البسطاء".

وينص القانون الإسرائيلي على أن كل مواطن عربي كان غائبا عن بلده عام ١٩٤٨ يعد غائبا ومهما كان سبب غيابه وظروف ذلك الغياب حتى أن ثلث عدد العرب الموجودين في فلسطين هم لاجئون وإن قسما كبيرا منهم يعد حاضرا غائبا وقسما لا يحق له الجنسية الإسرائيلية فيأخذ إقامة دائمة والقسم الآخر يحق له امتلاك الجنسية الإسرائيلية، ولذلك فإن الأغلبية الساحقة من العرب الذين بقوا في فلسطين منذ عام ١٩٤٨ هم أشد إحساسا بالوطنية والقومية من غيرهم والسبب ظروفهم الموضوعية مثل مصادرة الأراضي ورفض الجامعة لهم والسجن والتشويه الثقافي.. الخ. واتبعت الحكومة الإسرائيلية أسلوبا خبيثا للغاية ركز على تحطيم التركيبة الطبقية للمجتمع العربي في إسرائيل لتمييع وانحلال المجتمع ليسهل حكمه واستيعابه لأن التركيبة الطبقية هي التي تنبثق عنها العلاقات الاجتماعية وحطمت إسرائيل الأساس الاقتصادي للمجتمع الفلاحي لعرب ١٩٤٨بإقدامها على مصادرة الأراضي (نحو ٨٠٪ من أراضي الفلاحين صودرت بعد سنة ١٩٤٨). ففي عام النكسة كان عدد سكان قرية الطيعة ٣ آلاف نسمة ويزيد عددهم عام ١٩٧٩ (وقت إعداد الحوار بين د. شرابي وبرانسي) على ١٨ ألف كانت تمتلك عام ١٩٤٨ (ما بين ٦٠-٧٠ ألف دونم وصلت إلى ٧ آلاف دونم فقط وعمدت إسرائيل إلى ضرب طبقة الفلاحين دون تحويلها إلى عمال صناعيين. ٥٦٪ من العمال العربي يعملون في أعمال البناء أو الحفر، ١٠٪ في الزراعة و١٣٪ في الخدمات والباقي في المصانع ليس كمهنيين بل كعمال عتالة وتنظيف وخدمات شتى. أما نسبة الأطباء والمهندسين فضئيلة للغاية والذين يجدون عملا بين فئة المهنيين هم المعلمون والموظفون الإداريون وتتحدد العنصرية الإسرائيلية تجاه عرب ١٩٤٨ من انعدام الخدمات وأزمات السكن والعمالة فضلا عن الإهانة الشخصية وازدراء اللغة العربية نتيجة شعور الانتصار عند اليهودي وما ينتج عنه من تعالى وعظمة المحتل، والحقيقة أن ذلك يرجع إلى تماثل التنشئة اليهودية مع مثيلتها النازية في التعالي والذهنية المتعالية على باقي الشعوب وهو ما يؤكد صعوبة إقامة دولتين جنبا إلى جنب والتعايش السلمي بينهما أمر مستحيل إذ أن نوعية الثقافة التي طرحها النظام الصهيوني تمنع ذلك وترفض قبول التعايش بين اليهود والعرب وتكرس العداء والحق تجاههم.

استطاعت الصهيونية ترسيخ الإحساس الشوفوني عند معظم الإسرائيليين بالتخلي عن الأحاسيس الإنسانية وقيمتها خاصة تجاه عرب ١٩٤٨. فقيام الدولة كان على أساس عنصري بقصرها على اليهود، ولكن فوجئت بأنه على الرغم من كل الوسائل التي اتبعتها لترحيل المواطنين من ديارهم بقى نحو ١٥٦ ألف عربي راسخين في قراهم رغم المآسي والاضطهاد اليومي لهم. وكان

الترحيل الجماعي على شكلين؛ ترحيلهم إلى ما وراء الحدود فضلا عن الضغط الاقتصادي ومصادرة الأراضي بعيدا عن الديمقراطية والمساواة مثل قانون الحاضر الغائب وقانون القلم. وتقوم إسرائيل بضرب أي نظام اقتصادي مستقل في أراضي ١٩٤٨ لتمنع أي تحرك قومي أو إقامة تنظيم سياسي لتعويم المجتمع العربي. ويرى د. شرابي على لسان برانسي انه لن يوجد عمل عن طريق دولة فلسطينية في الضفة والقطاع وإنما إقامة الدولة العلمانية الديمقراطية دون حلول سلمية لأن طبيعة الصهيونية ترفض أي طريق غير الحرب وأما البديل الآخر فهو نشوء قوة عربية سياسية اقتصادية عسكرية قادرة على إقناع الصهيونية بأنها لن تستطيع تحقيق أهدافها الاستيطانية التوسعية ولكن ما تزال الأنشطة العربية متنازعة من جهة ومعظمها غير مخلص لقضايا شعوبها من جهة أخرى وهو ما يمنع تشكيل قوة لمجابهة الصهيونية.

ونتفق مع هذه الآراء المتعلقة بحرب ١٩٤٨ حتى يمكننا القول أن انتفاضة الأقصى حسمت خيار العروبة لهم مقابل الأسرلة. فعلى الرغم من انهم يحملون الجنسية الإسرائيلية إلا أن رغبتهم في الاتحاد بنضال عرب ١٩٦٧ تحت الاحتلال كان نتيجتها ١٣ شهيداً ونحو ٦٠٠ جريح فضلا عن الاعتداء على الممتلكات العربية والتهديد بالقتل. ولا ينكر عرب ١٩٤٨ رغبتهم في الاندماج داخل الدولة العبرية مع حقهم في المحافظة على انتمائهم إلى الأمة العربية لكن إسرائيل هي التي تسد الطريق أمامهم وتقوم أذرعتها الأمنية بالقمع وخططها الاقتصادية بالأسرلة. ولذلك لا تشكل الأسرلة خيارا فعليا لهم لأنها لا تتضمن حلا للقضية الفلسطينية خاصة بعد تجاهل اتفاق أوسلو لظرفيتهم كما أن إسرائيل ليست دولة الإسرائيليين وإنما هي دولة اليهود وهو ما يؤدي إلى المزيد من التهميش.

وأثبتت انتفاضة الأقصى استحالة ثنائية القومية أو ازدواجية الهوية لدى عرب ١٩٤٨ لعدة أسباب:

١ــ قامت إسرائيل على أساس قرار ١٨١ لعام ١٩٤٧ الذي نص على ضمان كل دولة من الدولتين قيام مساواة في كافة الشؤون وصيانة الحقوق ورغم ذلك لم يحصل العرب على الحقوق الليبرالية للمواطنة إلا وتلازم معه الوعي بالاضطهاد العنصري حتى بعد المحاولة المشوهة للاندماج في مؤسسات الدولة لاعتمادها على سلطة الشاباك في القمع. ٢ــ هناك نوعان متمايزان من المواطنة في إسرائيل: لليهودي والعربي. الأول هو المواطن المعني بحرفية الكلمة التي تتعدى التعريف القانوني للمواطنة أما الثاني فهو بحسب الفرض القانوني القابل للتبديل والتغير. فالفارق بين اليهودي في إسرائيل وخارجها عرضيا في الوضعية القانونية فقط لأن قانون العودة يعطيه حق المواطنة بالحقوق الدينية والتاريخية والقانونية في حين يظل العربي متمتعا بالحق القانوني وحده الذي أنعمت به فضائل الدولة العبرية (!!) وبالتالي فليس من حقه المطالبة بحسن توزيع الموارد والسلطة السياسية وإدارة شؤون البلاد وهو ما يخلق لدى عرب ١٩٤٨ نزعات للبعد عن الأسرلة المهينة للكرامة والتي

تمارس الإجحاف ضدهم بالقانون وبالقمع. ٣- يثبت الواقع، أن مفتاح الانتماء إلى الدولة والحصول على الحقوق الكاملة في إسرائيل هو الانتماء القومي وحده. والدليل على ذلك وضع المواطنين العرب من أبناء الطائفة الدرزية الذين يؤدون الخدمة العسكرية كاملة ولا تنطبق عليهم المساواة. وعلى سبيل المثال قامت مجموعة من الجنود الدروز المسرحين الذين يعانون ضائقة سلفية كطلب من السلطات الإسرائيلية السماح لهم بالاستيطان في هنطرة جنيه، التي تبعد عن قريتهم نحو ٢ كلم والتي أقيمت على أرض سبق مصادرتها من قريتهم وكان الجواب الرسمي هو الرفض لأن الوكالة اليهودية هي المسؤولة عن سكان هذه المناطق والدروز ليسوا يهودا ولم يشفع لهذه المجموعة كون رئيسها ضابطا احتياطيا من مؤسسي الحلفة الدرزية الصهيونية وأظهرت انتفاضة الأقصى الانتماء للقومية العربية بالنسبة لعرب ١٩٤٨ حيث كرست إسرائيل وجودهم كأقلية معارضة ووصلت الشوفونية ـــ اليهودية إلى حد إسباغ صفة التخريب والخروج على شرعية الدولة مع خروجهم للتظاهر السلمي بعيدا عن التضامن، ويجد المتابع للأحداث مصداقية لرؤى د. شرابي فيما يخص تلك الإشكالية. فقد اعتبرت إسرائيل أن ذلك خروجا على الإجماع الوطني في المسائل السياسية رغم عدم إعطاء هؤلاء الإسرائيليين أي حقوق سياسية مساوية لليهود. وفي الواقع فإن الوعي القومي والسياسي لدى عرب ١٩٤٨ تأثر بالانتفاضة وبالتماس المتجدد مع فلسطيني ١٩٦٧ ولكنه اعتبر أن العروبة هي الخيار الأوحد مقابل الأسرلة التي تفرضها النازية الصهيونية أن هذه التطلعات والمنحى الراديكالي في الاحتجاج والنضال من أجلها باعتبارها حقا مشروعا هي التي تزيد في الالتحاق بالعروبة والدخول في صدام الأسرلة. إن عامة اليهود الإسرائيليين والنخبة الحاكمة لا يستطيعون فهم واستيعاب هذا التحول لأنهم تعودوا أن يكون العرب مجرد سقاة وحطابين دون طردهم من البلاد كما قال مستشار بن جوريون للشؤون العربية لوري لويران عام ١٩٥٥. وهكذا تعد انتفاضة الأقصى تحولا نحو الهوية العربية وتعزيزا للحس القومي للأقلية العربية ورفضا لإجراءات الأسرلة. ومع تزايد السياسات العنصرية ضد عرب ١٩٤٨ في منع الحقوق السياسية وتقليص التعليم ورفض الوظائف والضمان الاجتماعي وغيرها من مقومات المواطنة تبقى إسرائيل على شفا حرب أهلية من جانب اليهود الساعين إلى فرض الأسرلة على عرب ١٩٤٨ وهو ما دعا بعض المثقفين إلى طرح إمكانية الحماية الدولية لهؤلاء العرب والذين يقعون بين شفى الأدوات القمعية لإسرائيل وعدم القدرة على حماية أنفسهم فضلا عن تمسكهم بالمكوث في فلسطين.

المحور الثالث: مثالب عملية السلام الفلسطينية -الإسرائيلية:

تدل قراءة د. شرابي لاتفاق أوسلو وتبعاته على عمق النظرة النضالية للقضية الفلسطينية واستحالة خيار التسوية وأولوية المقاومة. وتتدفق مشاعر وأفكار هذا المفكر إزاء أوسلو بسلاسة واضحة ناتجة عن عمق القناعة بعدالة القضية من جانب والمتابعة الميدانية بالزيارات المتتابعة لفلسطين المحتلة من جانب آخر. فبعيد الاتفاق تخوف د. شرابي من أن مناطق الحكم الذاتي في غزة وأريحا يمكن أن تتحول إلى عمان أو بيروت أو تونس جديدة لقيادة م.ت.ف وحكاية مسؤولية شعب عن أخطاء قيادته ومسؤولية القيادة ورئيسها عرفات عن إهمال الشعب وفقدان الصدقية ومسؤولية موالين ومعارضين في مواجهة مستقبل يحمل كل بذور التفجر. ويشبه د. شرابي وضع الفلسطينيين مع اتفاق غزة ـــ أريحا بوضع شخص يقف على حافة مياه وجاء من دفعه إليها. وجد نفسه في المياه فإما السباحة وإما الغرق. ودفع الاتفاق الفلسطيني إلى واقع جديد عليهم التعامل معه. لا يستطيعون القول إنه اتفاق خطأ لأنه جرى باسمهم ووقعه الممثل الشرعي الوحيد لهم. وهذا التشبيه يستحضر موقف مفكر فلسطيني ومؤرخ ومحاضر جامعي وأكاديمي مبرز ينظر إلى الحال الفلسطينية من موقفه المستقل والمعني عن كثب بمساري الصراع وعندما يتوصل إليه يكون قد انطلق من الحاضر واسترجع عهد انطلاقة الثورة ومسار ثلاثة عقود ليقوم التجربة بموضوعية العارف تفاصيل الأحداث والأشخاص ويضع الأصبع على جروح الأخطاء ووجع الانتفاضة وأسلوب التفاوض ويقف أمام حاضر مشوش يستكشف منه احتمالات للمستقبل لا تحول غزة أريحا أولا إلى غزة أريحا أخيرا.

ويرى د. شرابي أن خيار أسلو استفردت بعرفات وقام به بسرية ووضع نفسه في موقف ضعف مع الإسرائيليين نتيجة عدم تمكنه من القيام بعقلانية يستشير معها الأطراف العربية والكفايات الفلسطينية في خروج واضح عن الاستراتيجية العربية الموحدة. ولكل ذلك فإن الاتفاق لا ينطلق منه شيء لأن تناول المسائل الحساسة مثل القدس واللاجئين والاستيطان والانسحاب يتم كلما احتاجت قيادة م.ت.ف إلى دب الصوت لتبرير موقف أو تغطية موقف أو تحييد النظر عن أشياء أخرى. وهو بالطبع ما ينهي أسطورة مقاومة المنظمة التي تحولت إلى نظام عربي آخر، لقد أجهضت القيادة الانتفاضية التي بدأت بتنظيمات وترتيبات داخلية بلجان شعبية محلية لتحقيق الاستقلال الاقتصادي عن إسرائيل بإقامة جمعيات تعاونية في شتى المواضع منها تعلم الأطفال والاستمرار في أماكن مختلفة. ويرجع السبب إلى أن هذه القيادة لم تعر الشعب الفلسطيني الكثير من الاهتمام ولم تجرب تثقيفه بثقافة التحرير كما تفعل كل حركات التحرير حتى أنها تركت نموذج مانديلا الذي حقق الاستقلال وقاد المقاومة من السجن وارتضت بالتبعية لإسرائيل وإجهاض في الانتفاضة وضرب حماس والجهاد. ويعطي د. شرابي البديل المناسب لأوسلو في مرحلة ما بعد أوسلو بالتخطيط

الفلسطيني وعودة قومية الصراع ثم إعادة بناء المجتمع الفلسطيني على أرض فلسطين وفي أماكن الشتات لتهيئة فلسطينيي الشتات للعب دور محوري من خلال: ١- تأمين صيغة للتعاون والعمل المشترك داخل التجمعات الفلسطينية في الخارج ومحاولة ربح الجاليتين العربية والإسلامية في أمريكا. ٢- التنظيم المالي المتكامل ووضع الخطط المدروسة للتبرعات. ٣- إنشاء بنية إدارية متكاملة على أسس عقلانية لتنفيذ البرامج المختلفة وهو ما يساهم في التصدي للتشريعات الأمريكية الجائرة والوصول إلى موقع القوة السياسية التي يتمتع بها اليهود الأمريكيون، وبالتالي من التأثير على السياسة الأمريكية الداخلية والخارجية. ولعل نشاطات د. شرابي في هذا المجال منذ عام ١٩٤٩ تعد من الأمور الريادية التي تحتاج إلى اهتمام من الدول العربية في سبيل بلورة لوبي عربي أمريكي.

ويجيب د. شرابي على سؤال حاسم في مسيرة عملية السلام وهو لماذا فشل الفلسطينيون بعد نصف قرن من النضال في تحرير وطنهم؟ وهنا يربط بين الجزء الفلسطيني والكل العربي من خلال تبنيه أطروحة النظام الأبوي والثقافة الأبوية في المجتمع العربي والتي تعطي للعشائرية والقبلية والعلاقات الخاصة مكانة أفضل. وفي رأيه فإن مستقبل م.ت.ف كتب عليه الفشل حين أعيد ترتيب قيادتها تحت إمرة عرفات حتى أنه خلال الثلاثين سنة من هذه القيادة هيمنت على المنظمة قيادات محافظة مرتبطة بالأنظمة النفطية الثرية وتتحرك في إطار النمط الأبوي لزعامة عرفات. وبالحكم على وقائع الماضي فإن قيادة يسارية كانت على الأرجح قادرة على توفير عاملين أساسيين لم يكن عرفات بقادر على توفيرهما: رؤية سياسية وتنظيم وممارسة واعيين. لأنه يمثل الشخصية الأبوية المستحدثة من حيث الخبرة في المراسم الاجتماعية وعجز في التعامل مع المسائل التقنية والنظرية وقصور في توزيع المسؤوليات والاستئثار بالمهمات التي لا يقوى عليها وهذا مصدر فشله الذريع في تعبئة الطاقات الفلسطينية وتحويل المنظمة منذ ولادتها إلى جهاز بيروقراطي عاجز ناقص الكفاءة والفعالية.

ويطرح د. شرابي نظريته الشاملة في تغير منطق الأنظمة الحاكمة العربية بما فيها السلطة الوطنية والمتمثل في موازين القوى والخضوع للأمر الواقع إلى:

١- حتمية التغير الاجتماعي في الوطن العربي وبالتالي إمكانية تحويل موازين القوى في المنطقة.

٢- استحالة استعباد إسرائيل للشعب الفلسطيني في عصر تحررت فيه كل شعوب العالم.

٣- حتمية نهاية الهيمنة الأمريكية في العالم وفي المشرق العربي. أما الدليل على ذلك انه بعد عام ١٩٨٨ ومرور عشر سنوات على اتخاذ المجلس الوطني الفلسطيني قراره التاريخي بقبول مبدأ التعايش مع اليهود والتقسيم والمفاوضة فإن اليهود يرفضون هذا المبدأ وهذا الحل ويصرون على فرض حل يقوم على الأمر الواقع بالتوسع والاستيطان والهيمنة.

ويرجع د. شرابي مقومات الأزمة الراهنة للسلام في بقاء القيادة الفلسطينية بتنظيمها المؤسساتي على ما كانت عليه في بيروت وتونس. وعليها الانفتاح على كل فئات وقوى وتنظيمات الشعب الفلسطيني في سبيل تعبئة القدرات الوطنية تجنبا لغضب شامل من الشعب الذي صارع لسنوات طويلة لإثبات وجوده.

ولا يجد المتابع لأطروحات د. شرابي عن التسوية إلا تأملها باحترام وموضوعية ومشاركته آرائه القيمة النابعة من التراث النضالي الفلسطيني لأن التسوية التي تتم مجرد عملية توفيقية بين أهداف طرفي الصراع طبقا لميزان القوى الذي عمدت قيادة م.ت.ف على نزع كل مسوغات قوته والتركيز على جيل التسوية أما السلام الحقيقي، فلا يكون إلا بإقرار حق العودة وتقرير المصير وإعلان الدولة المستقلة اعتمادا على توازي المصالح واستخدام كافة الأوراق الفاعلة ضد إسرائيل بوحدة وطنية شاملة.

وتعتبر إيضاحات د. شرابي حول الطبيعة السرية لاتفاق أوسلو مقدمة منهجية وتفصيل علمي لرفض المفاوض الإسرائيلي لتضمين الاتفاق أيا من المفاهيم المستقرة في القانون الدولي مثل حق تقرير المصير والسيادة والاحتلال والقوة المحتلة واكتفى بالتنويه إلى الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني ومتطلباته العادلة في المادة الخاصة بالانتخابات في إعلان غزة -أريحا.

والحقيقة أن ذلك تم بمعزل عن النص على هذه المفاهيم والتي تعفي إسرائيل من أية مرجعية قانونية دولية تفرض عليها الانسحاب من الأراضي المحتلة وهو ما تم في عهد حكومة نيتنياهو وباراك وقبلهما رابين وبيريز لتجاهل الاتفاق سائر الأسس القانونية، التي تعزز حق الشعب الفلسطيني في التحرر من الاحتلال.

ومن الملاحظ أن أوسلو سلط الأضواء على غموض عبارة إعادة الانتشار ذاتها فتدعو مرحلة غزة -أريحا إلى الانسحاب كما هو في الملحق الثاني من الإعلان لكن كشفت المحادثات التالية والتطبيقات العملية صعوبة التمييز بين الانسحاب وإعادة الانتشار، ويشير المصطلح الثاني إلى أن حركة الجنود مؤقتة وعارضة لمنح مرونة عامة للجهة التي تقوم بتنفيذه لكن الانسحاب يتصف على الضد بشيء من الشمول والنهائية. فعلى إسرائيل أن تنسحب من ناحية وأن تظل طليقة الحركة لتكفل أمر المستوطنات والإسرائيليين وأن تتمكن كذلك من إعادة الانتشار من ناحية أخرى وبذلك يبدو التناقض أن نصوص الاتفاق توضح فلسفة إعادة الانتشار في اتفاق أوسلو. فمنطقة أريحا التي تتجاوز ٣٣٠ كم أصبحت ٦٢,٥كم٢ بالإضافة إلى بعض الإجراءات الخاصة بحقوق الإسرائيليين في الإشراف والزيارة لبعض المقامات (المغطش -النبي موسى) ثم تلك المتعلقة بالمشاركة في بعض المزروعات الفلسطينية على ضفة البحر الميت ضمن مواقع محددة لا يمكن الخروج عنها. وقرر اتفاق القاهرة ١٩٩٤/٥/٤ السماح بوضع

الطرقات الداخلية فقط تحت الإشراف الفلسطيني على أنه يضيف نصا بالقول "ويمكن تسيير دوريات مشتركة بقيادة مركبات فلسطينية على الطرق الرئيسية. وسيجري الاتفاق حول موضوع العوجة وطرقاتها في القريب العاجل" ويفرغ هذا النص الانسحاب من مضمونه لأي الطرق الرئيسية تخضع لدوريات مشتركة التي تبقى فيها الهيمنة الإسرائيلية كطرق أقوى في الاتفاق ـــ فهل الشارع الرئيسي لمدينة أريحا يندرج في وصفه طرقا داخلية أم رئيسية؟؟ ومن المؤكد أنه التصنيف الثاني الأمر الذي يعني إبقاء الدوريات والتواجد العسكري الإسرائيلي في أريحا وباقي المناطق تحت ذريعة دوريات مشتركة تفقد الانسحاب مضامينه واحتوى الملحق الخاص باتفاق القاهرة على إفراغ مضاعف لمعنى الانسحاب من غزة. فتم تحديد مساحة المستوطنات فيها بنحو ١٨كم٢ أضيف إليها مساحة مشابهة تحيط بها على شكل أحزمة أمنية للمستوطنات ليتم إعادة تموضع القوات الإسرائيلية بدعوى حماية المستوطنات والمستوطنين إضافة إلى تيسير دوريات الاحتلال على الطرق التي تربطها وتتجاوز ٢٢كم.٢ ولعل ما يؤكد الخطورة على السياسة الفلسطينية هو الامتداد العرضي والطولي للطرقات الممتدة من الشرق إلى الغرب وبالعكس ومن الشمال إلى الجنوب والعكس أي أنها لكافة أرجاء القطاع مما يجعل كافة بلدياته ومجتمعاته أسيرة، للطرقات الرئيسية التي تسيطر عليها قوات الاحتلال.

وجاء اتفاق واشنطن ١٩٩٥/٩/٢٨ ليلغي الوحدة الجغرافية لفلسطين بأكملها وحمل في طياته المزيد من التأجيلات لمواعيد إعادة انتشار الجيش الإسرائيلي التي كان من المفترض إنجازها على مراحل كل سنة أشهر لتمتد إلى عامين وأقر الاتفاق إقامة ٦٢ قاعدة عسكرية إسرائيلية جديدة في الضفة كما أن القوات التي كانت تنسحب من المراكز الرئيسية للمدن في الضفة (باستثناء الخليل الذي أبقت على ٤٢٠ مستوطن مصدر توتر دائم في انتفاضة الأقصى) احتفظت بسيطرة كاملة على مداخل ومخارج المدن والطرقات.

وبعد مرور أكثر من سبع سنوات على بدء عملية السلام في أوسلو أصبح واضحا ما تنبأ به د. شرابي في تحليلاته المتماسكة حول دور السلطة الفلسطينية في الحفاظ على الأمن الإسرائيلي. فقد أرادت إسرائيل التخلص من المقاومة الإسلامية والوطنية التي لم تستطع التغلب عليها أثناء الانتفاضة أو إيقاف عملياتها الاستشهادية ورأت في الموافقة على الحكم الذاتي الإداري للفلسطينيين ما يحمل السلطة الفلسطينية مسؤولية حماية المستوطنات والمستوطنين وفي هذا الصدد جاء البند السادس من المادة السابقة لاتفاق واشنطن ليزيد من الهيمنة الإسرائيلية إذ نص على أن حركة البوليس سواء بالزي الرسمي أو العادي أو بأسلحة أو بدون أسلحة في المنطقة (ج) يجب أن تكون منسقة ومصدقا عليها في نقطة التنسيق في المنطقة وحركة البوليس بين المنطقتين (أ) و(ب) يجب أن يكون موافقا عليها من مكتب التنسيق في المنطقة. فإذا علمنا بأن كل قرية مفصولة عن أية قرية أخرى بواسطة

المنطقة ذاتها نصل إلى الاستنتاج بأن انتقالات البوليس الفلسطيني من أي موضع لآخر يحتاج إلى موافقة إسرائيل إن أخطر ما في إعلان غزة ـــ أريحا ليس تقسيمه للأراضي بصورة جديدة فحسب ولكن تفتيته للشعب ما بين أهل نابلس وأريحا أو ما بين رام الله وغزة. أما بين فلسطين الداخل والخارج فإن الإعلان ثم مقترحات كلينتون قبل رحيله من البيت الأبيض وحتى كامب ديفيد ـــ الثانية، تغلق باب الأمل أمام نحو أربعة ملايين فلسطيني في الشتات وهو ما دعا د. شرابي إلى مؤتمر العودة إدراكا لخطر الاتفاقات.

وينص البند الثامن من إعلان المبادئ على أنه من أجل ضمان النظام العام والأمن الداخلي الفلسطيني في الضفة والقطاع سينشئ المجلس قوة شرطة فلسطينية قوية، بينما تستمر إسرائيل في الاضطلاع بمسؤولية الدفاع عن التهديدات الخارجية وكذلك مسؤولية الأمن الإجمالي للإسرائيليين. ويتضح من هذا النص أن ولاية المجلس التشريعي الفلسطيني لا تشمل إنشاء جنس وطني ولا المستوطنين زائريم اليهود ولا مسائل النظام العام (كلمة مطاطة تفسر دائما لصالح الأمن الإسرائيلي) ولذلك يمكننا التبسيط بأن بنية الاتفاق تقوم على تقسيم العمل في الأمن والنظام، فالأمن الداخلي يعني أن المهام الأمنية الموكولة للشرطة الفلسطينية إنما يستهدف رفع العبء الفلسطيني المعارض عن كاهل الاحتلال بالإضافة إلى مساهمتها في معالجة الهجمات ضد الإسرائيليين في مناطق الحكم الذاتي التي عجزت إسرائيل عن التصدي لها أثناء الانتفاضة، وبالقطع فإن السلطة الفلسطينية تتولى وقف أية أعمال معادية لإسرائيل على قاعدة حفظ النظام ومكافحة الشعب واستندت أجهزة الأمن الفلسطيني التسعة إلى إطار فضفاض في تنفيذ الاعتقالات الجماعية وتوقيف المعارضين لفترات طويلة وإجراء محاكمات سريعة ومجحفة ضد العديد منهم والحكم على البعض بالسجن لسنوات دون إعطاء حق الدفاع عن النفس حيث غالبية المحاكم لا يجوز نقد أحكامها القاطعة، وعلى الصعيد الأمني كان سعي السلطة لتحقيق الأمن كنموذج تطبيقي لاتفاقية أوسلو مثيرا لانتقادات الكثير من الحقوقيين والمراقبين خصوصا فيما يتعلق بأسلوب إنشاء جهاز الأمن الفلسطيني وحجة وتعدد مسمياته وتداخل صلاحياته وسلطاته وما نجم عن ذلك من آثار وانعكاسات سياسية خطيرة. وزاد الأمر تعقيدا مع تشكيل السلطة لمحاكم أمن الدولة للقصاص من المعارضة خاصة الإسلامية وتؤكد ازدواجية المواقف بين السلطة الفلسطينية والمعارضة الإسلامية أي عامل الأمن هو المحدد لصياغة مستقبل ما يسمى عملية السلام. فطالما ظلت الشراكة من السلطة وإسرائيل بصورها المتعددة وفي ظل غياب ميزان القوى الملائم مع عدم استقلال السلطة لانتفاضة الأقصى ودعمها سيكون الطرف الفلسطيني عرضة للابتزاز الإسرائيلي دائما. وليس أمام عرفات، كما يقرر د. شرابي في شرحه لسرية الاتفاق، من أن نؤكد أنه سيرضخ للمطالب الإسرائيلية في غياب المرجعية الدولية للاتفاق

وخط أمريكا المؤيد لوجهة نظر إسرائيل وهو ما اتضح في كامب ديفيد الثانية ومقترحات كلينتون لسيطرة إسرائيلية على الحرم القدسي الشريف ورفض حق العودة إلا فيما يسمى لم شتات العائلات لنحو ١٠٠ ألف فلسطيني بدلا من أربعة ملايين فلسطيني على مدار عشرة أعوام.

والحقيقة أن هذا يرجع إلى بنية مجتمع الثكنة العسكرية الصهيونية لعدة أسباب:

١- غلبة أيديولوجية التطرف سواء لدى اليساري باراك أو اليمني الليكودي شارون، وبالتالي تغليب ما يسمى الشق الإسرائيلي للطائفة اليهودية والتي تدعي استمرار الشعب اليهودي التاريخي وهو شعب يكره الأجانب ويحتقرهم ويحمل ثقافة عشرة آلاف سنة من التنافر مع العرب، ومن ثم تزايد نسبة الأحزاب الدينية وقوة المستوطنين.

٢- استناد العقلية الإسرائيلية على ما يسمى وقف أعمال العنف استنادا إلى تمحور الخوف والدين في مرجعتيها الفكرية والجمع بين هذين العاملين يقود إلى التطرف ورفض التنازل وعدم الواقعية.

٣- سيطرة الموضوع الأمني على النخبة الإسرائيلية حتى أن سائر المحادثات التي تتم منذ اتفاق أوسلو وبعد انتفاضة الأقصى تتركز حول وقف أعمال العنف أو إعادة التنسيق الأمني والدوريات المشتركة بين الطرفين ووصل الأمر إلى حد اقتحام مناطق السلطة التي تسيطر عليها أمنيا وإداريا للقبض على بعض المشتبه في قيامهم بالهجوم على الجيش (الإسرائيلي أو مستوطنيه فضلا عن الحصار الاقتصادي وإغلاق الطرق والممرات أمام السيارات ووضع أسيجة ووسائل إلكترونية في المقاطع الحيوية الحساسة. ويصل القارئ لأطروحات د. شرابي حول اتفاق أوسلو إلى النتيجة التي وصل إليها في عدم تحقيق السلام عبر أوسلو بل تتجه إسرائيل إلى مزيد من التعنت لغياب الإجماع الفلسطيني وعدم تمكن السلطة من امتلاك أوراق تفاوضية قوية خاصة مع إلزامها أمام إسرائيل بتطبيق الجانب المتعلق بمواجهة معارضي الاتفاق.

خاتمة

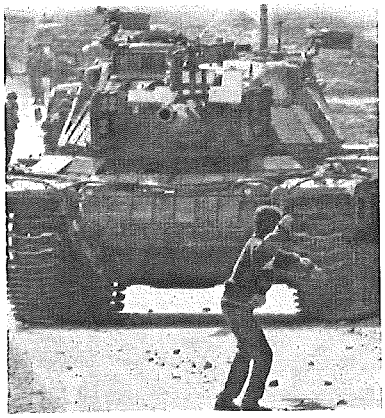
حرصت هذه الدراسة على القول بالطبيعة الفكرية النضالية لرؤى د. هشام شرابي بشأن القضية الفلسطينية. ومما يزيد من مصداقية هذه الرؤية انتفاضة الأقصى التي أنهت كل دعاوى التسوية مع المحتل الإسرائيلي وأبرزت بما لا يدع مجالا للشك حتمية الاعتماد على خيار المقاومة الذي يقع في مرجعية أطروحات د. شرابي لعدة أمور:

١- ربط الجزء الفلسطيني بالكل العربي بتسليط الضوء على انتشار نمط الثقافة الأبوية في المجتمع العربي الذي أدى بقيادة م.ت.ف إلى الوصول إلى أوسلو وما اكتنفها من طبيعة سرية وتنازلات

مؤلمة إضافة إلى اختيار عناصر فاسدة وعديمة الكفاءة كمستشارين ودون أن ت بقى للسلطة حق السيادة على مناطق الحكم الذاتي.

٢- الأفق المحدود لمسار التسوية السياسية الذي يستثنى الاعتماد على الديمقراطية والشعب الفلسطيني وحقوقه المشروعة وفق الشرعية الدولية.

٣- النضال في صفوف الجماهير بغض النظر عن المكاسب الوقتية أو الحسابات الضيقة. فالدكتور شرابي يشغل موقعا متميزا في السلك الأكاديمي الأمريكي ورغم ذلك يتبنى مؤتمر العودة ويدين النهج الأمريكي للتسوية ويتحرك بدأب وفعالية داخل أوساط الجاليتين العربية والإسلامية لتكوين لوبي ضاغط لمصلحة العرب ضد إسرائيل.



أبعاد البنية التنظيرية في كتابات الدكتور هشام شرابي

صلاح الدين عبد الله*

لم يخل مجتمع قط قديما كان أم حديثا من وجود أزمة أو أزمات قد تكون ناشئة عن نقص عناصر يكون المجتمع في أمس الحاجة إليها، أو متولدة من وجود عناصر زائدة على ما يحتمله المجتمع، أو منبعثة عن وجود عناصر لا تنسجم مع الأنسجة المكونة للبنية الداخلية لهذا المجتمع أو ذاك.

ورغم أن الإحساس بالأزمة يكون عاما عمومية الأزمة نفسها، فإن المقدرة على قراءتها والتفاعل معها تظل رهنا بالوعي النقدي الذي ينطلق من القدرة على الرصد والتحليل بهدف التفسير لينتهي إلى محاولة طرح حلول يمكنها تجاوز الواقع الراهن إلى رؤية مستقبلية نافذة أكثر قدرة على التماسك، وهو مالا يتوفر إلا لقلة قليلة من المفكرين.

ورغم أن الوعي النقدي هو بطبيعته نتيجة من نتائج "الحدس" غير المبرر، فإن تتبع حركته في التفاعل مع الأزمة إنما هو نتاج جهود عقلية نشطة ومكثفة وهنا يتفاوت المفكرون فيما بينهم.

فمن حيث علاقة المفكر بفكره هناك من يظل أسير الإعجاب بما تولد في نفسه من "حدس نقدي". وعند هذه النقطة يفرغ المفكر على حدسه النقدي مقدارا كبيرا من الارتياح معتبرا إياه آخر المشوار. وهناك مفكرون آخرون ينظرون إلى نشأة هذا الحدس النقدي بوصفه آخر الراحة وأول العناء. وأولئك هم الفئة التي تتأسس على قبس من رؤيتها نهضة المجتمعات القوية.

فأول هذين الفريقين عالة على حدسه النقدي. أما الفريق الثاني فإن حدسه النقدي الشائك عالة

* باحث مصري/ دار العلوم / القاهرة

على ما كان مقدرا له من الارتياح الذي هو ابن شرعي للغفلة.

ومن حيث علاقة المفكر بالمجتمع الذي ينتمي إليه، هناك مفكرون قد أفرغوا جهودهم في بحث مدى الاتساق الداخلي للفكرة النظرية، عاذلين إياها عن الزمان والمكان، مذعورين من أي تناقض قد يتسلل إلى أفكارهم التي تظل حبيسة مناهجهم المنغلقة على ذاتها، بمقدار ما يظلون هم حبيسي أبراجهم العاجية التي يتردد عليها طلاب المدارس الفلسفية المختلفة من حين إلى حين.

وثم مفكرون آخرون قد أبى عليهم الاكتراث إلا أن ينفثوا في أفكارهم روح الحياة، بحيث تصبح هذه الأفكار أشخاصا وأحداثا وأشياء وعلاقات.

ولنضج الوعي ضريبة لابد أن يبذلها المفكر من ذات نفسه، ثمة جدلية خفية بين تطور الوعي- في بعض أوجهه- إنما يعكس مدى انتظام المفكر وتورطه في تفاصيل الواقع.

والحقيقة الماثلة للعيان أن المجتمع العربي الذي نعيش داخله ونفكر في قضايا ه يعاني من أكثر من أزمة: منها أزمات ذات طابع مركزي يؤدي حلها إلى حل مشكلات أخرى هى بالضرورة تبع لها، وأزمات أخرى جزئية مؤقتة تنتمي إلى تفاصيل الواقع أكثر من انتمائها إلى الحقائق الكلية التي تأسست عليها بنية المجتمع.

والمزية العظمى التي يتلمسها المطلع على كتابات الدكتور هشام شرابي هى مقدرته الخاصة على معالجة نوع الأزمات جميعا، بناءً على أن الأزمات الصغرى ربما تعوق حلول الأزمات ذات الطابع المركزي. فمن كبريات القضايا التي تصدى لمعالجتها قضية النقد الحضاري، تلك التي تعني بتشريح ماهية الحضارة العربية المعاصرة، والفصل بين العناصر الماضوية المعوقة، والعناصر الحداثية التي لم يعد هناك بد من الرهان عليها لإحداث التغيير الجوهري حتى يتسنى للمجتمع العربي المعاصر مواجهة ما يحيق به من مشكلات تهدد بابتلاع الوجود العربي ذاته، بحيث أصبح البحث عن حل جذري لتلك المشكلات ضرورة من ضرورات البقاء لا ترفا فكريا:

"إننا على شفى كارثة قو مية قد تؤدي في السنوات القليلة القادمة، إلى بعثرة المجتمع وبلقنته، فيصبح الوطن العربي منطقة نفوذ مباشر للإمبريالية والصهيونية، ونتحول من أمة تناضل منذ مطلع هذا القرن يقصد القرن العشرين- لتحقيق الاستقلال والوحدة والعدالة الاجتماعية، إلى مجموعة من الدويلات والطوائف المتنازعة والمتخلفة والضعيفة"(١).

والمدقق في سيرة هشام شرابي يجد أن المتناقضات ، التي وقعت له في حياته ، مدين بعضها لبعض، ففي تربة الاغتراب ينمو الاقتراب، وفي أجواء الثقافة الغربية يسمع صهيل الانتماء إلى الحضارة العربية. والمسألة في النهاية ليست مسألة أحداث يعقب بعضها بعضا، فإلى جانب هذه الأحداث المتعاقبة يتوهج خط آخر هو خط الحياة الباطنية التي لم يلبث شرابي أن جعلها موضوعا

لتأملاته، وكون هذه الحياة باطنية لا يعني أنها مجرد ذكريات خاصة، بل صيغة مختزلة تتضمن تعقيدات اجتماعية لم يكن بد من الصدام معها، فليس من المبالغة في شئ أن نقرر أن مشكلات الحياة الباطنية لهشام شرابي هى نفسها ربما بصورة مصغرة على قدر ما تحتمله حياة فردية- مشكلات المجتمع العربي ككل، فبمقدار شجاعته في وصف سلبياته الذاتية كانت شجاعته في وصف سلبيات المجتمع العربي. وتلك هى النقطة الأولى التي يتأسس عليها الحل الشخصي/ العام.

وكلا المحورين (الذات / المجتمع) كانا بحاجة ماسة لا إلى مجرد الإقرار بالسلبيات، بل إلى مواجهة انفجارية تنسف الحلول التلفيقية من أساسها، ليقرر بصراحة ووضوح: إما أن نحيا حياة متسقة أو لا نحيا أساسا.

والمتصفح لكتابي هشام شرابي: "الجمر والرماد" و"صور الماضي" يلاحظ أن: "الحقيقة التي يتم بحث شجاع عنها: كما يفصح عنها هذان الكتابان، هى الدلالة الكلية التي ينطق بها عنوان الكتاب الأول: "الجمر والرماد"، فهشام شرابي استطاع، بما يملك من مؤهلات الباحث- المؤرخ، أن يجعل ذاته الفردية- الجمعية ذاتا موضوعية يتأملها كأنه يتأمل شيئا موضوعيا في مرآة، ما أتاح له أن يستجمع صورها الناطقة بأن إنسانا عصرا- بدأ جمرا يتوهج بأحلام النهضة وما لبث أن خبا، وما انفك يتحول إلى رماد الهزائم والخيبات"(٢).

ولعل نظرة عابرة إلى المراحل التعليمية التي مر بها هشام شرابي تقف بنا على حقيقة مروعة هى أنه منذ البدء قد كتب عليه أن يظل ماثلا بين نرجسيتين كلتيهما تعمد إلى مجتمعات بأسرها فتقتلعها أو تبتلعها: إحداهما نرجسية المجتمع العربي غير المبررة، تلك التي لا تجد سوى التاريخ مشعلا تضيئه بين يدي مسيرتها التائهة، والأخرى نرجسية المجتمع الغربي، تلك التي تراهن على منجزاتها في إطار العلم المادي، لتؤكد ولو بوقاحة- أن منظومتها القيمية لا تقل نجاحا عن ثمراتها المادية.نقول، رغم هذا، فإن هشام شرابي لم يسعه إلا أن يتعالى النرجسيتين جميعا، فيؤكد للأولى أن التاريخ هو التاريخ، ونحن نحتاج إلى شئ ذي قيم أخرى يسمى "الحاضر" ويؤكد للثانية أن تفوقها المادي ليس الكلمة السحرية التي تتضمن حلا لمشكلات جميع المجتمعات. وما هذا التعالى في حقيقته إلا هبوطا إلى أرض الواقع ليسوي بين آلام البسطاء وحقائق الفكر الكبرى. ولكن هل يعني هذا أن نتعامل مع الواقع بآلياته التي أخلد إليها قرونا طويلة حتى صارت جزءا لا يتجزأ من صميم بنيته؟.

هذا ما يجيب عنه هشام شرابي بصراحة وصرامة حين يقول:

"لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي مجابهة حقيقية من داخله، من ضمن إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية. فالمجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك تصبح التعددية قادرة على

خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد"(٣).

ولكن ما عسى أن تكون أشد الآليات فاعلية في الوسطين الثقافي والعام داخل المجتمع العربي. لا شك أن أول وأهم هذه الآليات هى "اللغة" وذلك المصرف الذي نودع فيه أفكارنا وقيمنا، والجسر الذي نعبر عليه من ذاتيتنا إلى عالم "الآخر".

فأول ما يجب التعويل عليه في إحداث "التجديد" هو الوقوف موقف المتوجس من اللغة إرسالا واستقبالا. فالتعبيرات المصكوكة التي يتم تداولها بغير قليل من الغفلة كما لو كانت مسلمات- تنطوي على غير قليل من الأفكار التي تمت الموافقة عليها سلفا من لدن "العقل الجمعي".

وهنا تعمل الحاسة النقدية على إعادة النظر إلى تلك اللغة لتمييز العناصر السلبية من العناصر الإيجابية وخلق لغة جديدة يحدث فيهما التكامل بين عمليتي الإرسال/ الكتابة والاستقبال/ القراءة، إذ "إن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص. فالقراءة تأتي فعلا قبل الكتابة، وتأتي أيضا بعدها، ولا وجود لنص دون قارئ. وكيفية قراءة النص تحدد تفسيره وتركز معانيه. بهذا المعنى، فإن القراءة في صميمها مشاركة في كتابة النص"(٤).

ولكن ما بال هذا الركام الضخم من النصوص التي تنتمي إلى لغة تقليدية أترانا نزيلها عن بكرة أبيها لنستبدل بها تراثا جديدا مع ما تنطوي عليه هذه العبارة من تناقض، أم نعيد قراءتها بواسطة ما جد من أفكار وما استحدث من تصورات.؟

هذا ما يجيب عنه الدكتور شرابي بقوله: "إحدى وسائل التفسير وتسهيل الفهم وضع النص بـ"كلام آخر" غير أن "الكلام الآخر" هو نفسه اللغة الجديدة التي يستعملها النقد الحديث. أي أن "الصعوبة" التي يجابهها القارئ (في المجتمع الأبوي) هى نفسها صعوبة الخروج من لغة الوعي الأبوي المألوفة إلى لغة الحداثة الجديدة غير المألوفة(٥).

والملاحظ أن إعادة قراءة النصوص إن هى في حقيقتها إلا نواة لعملية أوسع وأشمل، هى عملية إعادة لبناء الذات العربية من أساسها "إذ أن التحرر الذهني يتطلب عملية غسل دماغ جذرية، وطويلة المدى، وإعادة نظر في جميع ركائز الفكر الموروثة، والمستمدة من الثقافة المهيمنة، وإخضاع هذا الفكر لنقد مستمر وشامل(٦). ولا شك أن تحرر الذهن هو بدوره أيضا عبارة عن خطوة أولى على طريق التحرر الواقعي، فهى ضرورية بمقدار حاجتنا إلى واقع جديد، وبعيدا عن الصراع الدائر حول مدى الأسبقية بين الفكر والمادة، فمن الملحوظ أن العلاقة بينهما الفكر والمادة- قد أصبحت من التعقد، بحيث يستحيل الحكم على فعالية كل عنصر على حدة، فالثقافة السائدة في مجتمع ما وبخاصة المجتمعات البرجوازية الإقطاعية- تعمل على إبقاء الوضع الثقافي الراهن على ما هو عليه، "فالثقافة البرجوازية الإقطاعية تقدم وسائل تغطية العجز والتهرب من المسئولية، وذلك عن طريق المواقف

الشكلية التي تؤدي إلى إخفاء الواقع، وجعله أكثر استساغة. فالتمسك بالشكليات فيه تأييد للمظاهر ، وتقاس فعالية ذلك بقدرة الشكليات على دعم صورة مقبولة عن الواقع، مع العلم أن اللغة المستعملة بطريقة كهذه هى لغة التمويه التي تتمكن من تغيير المظاهر، دون التطرق إلى الوقائع ذاتها، أي أنها تجعل الواقع غير المقبول يبدو أكثر قبولا (مثال ذلك أن الوجود المهدد في ظل توسع استعماري، يصبح مؤقتا، وجودا طبيعيا، بحيث تحل الاستجابة الكلامية محل الاستجابة العملية(٧). وليت الأمر قد اقتصر على الوضع الثقافي، بل تعداه إلى ما لا يقل عنه خطورة، نعني الوضع الاجتماعي نعني حركة الحياة التي يمارسها البسطاء غير القادرين على أن يملكوا ناصية معيشتهم، إذ "إن الطبقة البرجوازية الإقطاعية، كي تستطيع المحافظة على مكانتها كطبقة حاكمة، تعمل على إبقاء العلاقات الاجتماعية الراهنة كما هى، مدافعة عن الوضع الأيديولوجي السائد، والواقع أن نمط سيطرة الطبقة البرجوازية الإقطاعية، في مختلف الأنظمة الاجتماعية في العالم العربي، تضع حدودا للتغير، وذلك بتحديدها ما هو "حسن" وما "سيئ" بالنسبة إلى المجتمع، ونجد في النهاية، أن الشرط المسبق للاحتفاظ بالسلطة، في كل المجتمعات البرجوازية الإقطاعية، هو الإبقاء على تركيب هذه السلطة، المتمركز ضمنا على تجميد التركيب الطبقي، وعلى تأمين خضوع الأكثرية من الناحيتين السياسية والاقتصادية (أي خضوع ٩٠ إلى ٩٥ بالمائة من السكان لإدارة خمسة أو عشرة بالمائة منهم"(٨).

والحديث عن الجمود الاجتماعي يجرنا إلى تناول نقطة مركزية في التفكير الاجتماعي للدكتور هشام شرابي، ألا وهى مشكلة النظام الأبوي، فهو لم يزل يتعقبها في أعماله المختلفة ويترصد تجلياتها المتباينة في الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد، وأول خطوة على هذا السبيل هى أن نلتمس الخطوط العريضة التي تشكل رؤيته للنظام الأبوي، الذي يتداخل نسبيا مع بعض المفاهيم الأخرى السابقة عليه أو اللاحقة له أو التي تسير معه في خطوط متوازية دون إهمال للمحطات الكبرى التي مر بها المجتمع العربي خلال مسيرته الطويلة فـ "من المستحيل التوصل إلى فهم دقيق لتصور النظام الأبوي المستحدث دون التعرف على تعبيرية الضمنيين والسابقين له، أي الأبوية والتبعية، ذلك أن هذا التعرف يمكننا من فهم الأبوية المستحدثة برمتها، في نواحيها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ورؤيتها على أنها تشكل تاريخ ملموس قولبته قوى داخلية وخارجية متزامنة. وباعتماد وجهة النظر هذه، فإن المشكلة المنهجية (والعقائدية) التي تنشأ عن التعارض بين الموقف "الداخلي" والموقف "الخارجي" تنحل وينهض مكانها منظور موحد يرتكز على التأليف بين الموقفين"(٩).

وإذا جاز لنا أن نفترض أن أبسط معنى للنظام الأبوي هو الوصاية المطلقة من الطبقة الحاكمة على الطبقات المحكومة، أو من المديرين على مرءوسيهم، أو من أرباب الأسر على أسرهم، فإن هذه

الوصاية لم تعد مجرد قشرة خارجية يمكن إماطتها للفوز بالثمرة، بل هى قشرة بذلت كل ما في وسعها لكي تصير ثمرة، ومن هنا فليس يضير الذين يديرون رحى النظام الأبوي أن يحولوا المجتمع إلى مجرد ألفوقة تنطوي على آلاف الأنسجة المتنافرة بصرف النظر عن أية مرجعية ذهنية أو واقعية تستند إلى قناعة العقل الجمعي، ولهذا "يعاني المجتمع الأبوي المستحدث من الانفصام في الدرجة الأولى، ذلك أن حقيقته الخفية تقع مباشرة تحت مظهره الحديث، فينشأ عنهما تنافر وتوتر وتناقض. إن تحليل هذه الظاهرة يوفر فهما أساسيا لديناميات المسلك الخاص بالأبوية المستحدثة وأنماطه، ويمكننا من استيعاب حقيقة جوهرية: إن المجتمعات الأبوية وبغض النظر عن اختلافها في المظهر تتقاسم البنى العميقة نفسها.

وتبعا لهذه الوجهة، فإنما نتمكن مباشرة من استيعاب ناحية هامة تتميز بها كافة أنواع الأبوية المستحدثة، ألا وهى غياب التقليدية الأصلية، وبالمقدار نفسه غياب الحداثة الحقة"(١٠).

ولندقق في بعض تجليات هذا النظام الأبوي، فعلى الصعيد السياسي تدل ممارسات النظام الأبوي على فكرة موجزها أن الطبقات المحكومة لا تتمتع بمقدار من الرشد يمكنها من أن تتخذ بنفسها قرارات تتعلق بأمورها الجوهرية، وهذا ليس تحننا على الطبقات المحكومة أو رغبة في الوصول بها إلى بر الأمان، بل هو ضمان لبقاء القسمة كما هى أطول فترة ممكنة، وليس أدل على ذلك من أن "أكثر النواحي فعالية وتقدما في الدولة ذات النظام الأبوي المستحدث (في كل من الأنظمة المحافظة والتقدمية) هى جهاز الأمن الداخلي، أي المخابرات، ففي سائر الأنظمة ذات البنية الأبوية المستحدثة يهيمن جهازان متوازيان عسكري بيروقراطي وبوليسي سري، ويتحكم هذا الأخير بشئون الحياة اليومية، فيقوم بضبط مجريات الأمور المدنية والسياسية، تبعا لذلك، فإن المواطنين العاديين ليسوا محرومين فعليا من بعض حقوقهم الأساسية فحسب، بل إنهم أيضا سجناء الدولة وعرضة لحكمها الطاغي وقهرها الدائم، تماما كما كان واقع مواطني السلطة العثمانية. وكما سنرى لاحقا، فإن الدولة ذات النظام الأبوي المستحدث، وبغض النظر عن بناها التشريعية والسياسية وأشكالها، ليست سوى نسخة محدثة عن السلطنة الأبوية التقليدية"(١١).

وتأتي عملية الخطاب تتويجا لهذا النوع من الممارسات الأبوية، فنحن في عملية الخطاب لا نجد إلا "نص الأستاذ الدكتور العالم الخبير ذي الحس المرهف والفكر الرفيع، إنه تجسيد للمقال (الخطاب) الأبوي في تراكيبه (الأيديولوجية الأدبية الفكرية) المختلف. إنه نص رجالي لا مكان للمرأة فيه، لا يسمع فيه إلا صوت الأب بنعرته العارفة الآمرة"(١٢).

ولعل من نافلة الأمر في هذا الإطار أن أذكر أنني قد عايشت بنفسي أسرة مصرية بسيطة كان كاسبهم حين يقعد بينهم يتنزل الذهول على القاعدين من حوله، وربما نازعته نفسه إلى شئ من

الفكاهة، فيسوق ما عنَّ له في غير روية، فإذا أقواله التي يصلح أن تنسج منها سرادقات المآتم تحدث في القاعدين من حوله ضجة من الضحك، فإذا هذا الرجل بواسطة النظام الأبوي لم يمتلك فقط زمنهم ومفردات معيشتهم، بل راح يملك عليهم ملكاتهم، فهم يجب أن يكونوا مسرورين أو حزانى مستفهمين أو منكرين أو نياما أو أيقاظا، كيفما يتأتى له على حسب ما تسفر عنه حالته الراهنة، وهذه الأسرة الصغيرة ليست نبتا شيطانيا في صحراء الحياة، بل هى صورة مصغرة لمجتمع بأسره.. مجتمع يتحدى التحدي ليصبح النموذج الأمثل فيه نموذج الحاضر الأشبه بالغائب، ولو كان مكتوبا لمجتمع أن يصير أيقونة لصار المجتمع العربي الراهن هو قول الشاعر "غبت حتى لو أنهم صفعوني قلت كفوا بالله عن صفع جاري". وتحت غبار هذا الغياب تصبح القدرة والعجز وجهين لعملة واحدة ويصبح النجاح والفشل توأمين من رحم واحد، فما زال: "يتعلم الفرد أنه يستطيع تدبير أموره إذا قبل بوضعه الراهن ولم يتمرد الفرد عليه، فهو يكتشف أن ظهوره بمظهر الضعيف يكسبه نوعا من القوة ذلك لأن الثقافة التي ينتمي إليها تكافئ الضعف بقدر ما تعاقب التحدي. فالعبارة "مسكين مش طالع بإيدو" ليست مجرد عطف على الفرد الفاشل، بل أيضا تبرير لفشله، والفشل ليس مرفوضا في المجتمع، طالما يرضي صاحبه بوضعه ويخضع لمتطلباته. ذلك أن التصدق والشفقة فضيلتان يعني بهما في كافة المجتمعات المبنية على التسلط، بحيث يتعلم الفرد أن الحط من قدره هو الثمن الذي يجب أن يدفعه ليتدبر أمره في المجتمع الذي يعيش فيه"(١٣)

وفي هذا الصدد لا يمكننا أن نتهرب من أحد وأهم تجليات النظام الأبوي، نعني به التجلي الاقتصادي، ففي هذا العصر الذي نعيشه أصبح الاقتصاد لا يتجزأ من السياسة..!

بل ربما كانت السياسة نفسها قمة الهرم الاجتماعي الذي قاعدته الاقتصاد، فالنظام الأبوي التلفيقي يحرص على النهوض بذاته عن طريق تبني كيانات زائفة بقطع النظر عما إذا كانت هذه الكيانات تلائم مجتمعه أم لا.

ومن هنا فقد قبلت مشروعات المستعمرين بوصفها طريقا من طرق الإصلاح. فالطبقة الحاكمة- بحكم وعيها الأبوي الذي سلطها على الطبقات المحكومة قبلت "أبوية" أعلى منها أتتها من تلقاء المستعمر "فإن المشروعات العصرية التي بدأتها الإمبريالية: الطرق، السكة الحديد، تسهيلات المرافئ، المؤسسات الإدارية والتعليمية والصحية والزراعية.. الخ- لم تكن لتنفذ لولا أنها تخدم المصالح الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية للاستعمار"(١٤).

وثمة قضية أخرى، قديمة جديدة، لم ينقص قدمها من حساسيتها، ولم تستطع جدتها أن تحدث قطيعة مع التاريخ، لأنها باقية ما بقيت حركة الحياة المعاصرة تدور بين قطبي ذلك المجتمع، نعني: الرجل، والمرأة.

فرغم عشرات المجلات النسائية، ورغم عشرات الكتب التي تتناول المرأة من كل اتجاه، سيكلوجيتها، ودورها، وحقوقها، وأدبها، وفكرها، أقول رغم كل ذلك، فمازالت قضية المرأة مثار اهتمام غير قليل من المفكرين، لا سيما الذين يقارنون تاريخها بحاضرها والمفكرات اللواتي التبست عليهن حدود الحرية والفوضى.

والذي علينا الآن هو أن ننظر إلى وضعية المرأة داخل النظام الأبوي السائد في المجتمعات العربية من خلال كتابات هشام شرابي.

"إننا لا نستطيع أن نفصل قضية المرأة عن أعمال شرابي ونتناولها باعتبارها قضية مستقلة لأنها قضية محورية، مركز كل القضايا التي شغل بها، لا تنفصل عن تفكيره في نقد النظام الأبوي وتخلق المجتمع العربي. وهو ينعي على وضع المرأة في المجتمع العربي، ويرى أنه من المفجع أن يولد الإنسان أنثى في مجتمعنا،فلا يوجد مجتمع في العالم حتى المجتمعات البدائية- وضع الأنثى فيه مثل وضعها في المجتمع العربي"(١٥).

غير أننا، قبل أن نتطرق إلى المعالجات المختلفة لقضية المرأة في كتابات هشام شرابي، يحسن بنا أن نؤسس هذه المعالجة على أسس معيشية، فلا ريب أن كتابات هشام شرابي عن المرأة ليست حاصل قراءات ولا نتاج مجرد مشاهدات، بل هى ثمة تفاعل حار دام على مدار حياته كلها، بحيث أصبحت الحياة تجريدا للمرأة، بمقدار ما أصبحت امرأة تجسيدا للحياة. هنالك تجب قراءة سيرته الذاتية لاستشفاف أدوار وأطوار المرأة المختلفة داخل مراحل حياته العديدة. ولسنا نجد أصدق وأدق مما كتبته الدكتورة مها كيال عن المرأة في حياة هشام شرابي، إذ كتبت تقول:

"إن صور المرأة العربية في شريط ذكريات هشام شرابي، هى صورة جانبية الموقع، هامشية، نستقرأ ملامحها من خلال ردات فعل الكاتب الذكورية عليها. هذه الردات التي إن دلت على شئ، فهى تدل وتترجم نوعية نمط الرباط العلائقي الجنسي في مجتمعه العربي في تلك الفترة التاريخية. فالمرأة عنده في سن الطفولة جسدتها صورة الجدة والأم. الأولى، ظهرت بملامح المرأة "المدبرة" القائدة المنزلية لعائلتها، المتدينة تدينا يغلب عليه الطابع الطقوسي الفطري، لا الإيمان المبني على فهم عميق لأمور الدين، وبملامح المرأة المحدودة الوعي السياسي. أما الأم فلم يظهر منها، وبشكل مقتضب، إلا صورة المرأة الحنون، الرؤوف الحاضن لأسرتها. أما المرأة عنده، وفي سن المراهقة، فهى التي يلاحقها عن بعد، يحلم بها يخافها وفي ذات الوقت، يجهلها، يراها بمنظور مجتمعه ويحكم عليها وفق مفهوم هذا الأخير لمعنى البراءة والدناسة. والمرأة في المرحلة الجامعية، هى تلك الزميلة التي يحاول لفت انتباهها ليتباهى، كما أقر أنه، بصحبتها إلى المقهى أو السينما فترة ما بعد الظهر، وهى المرأة التي لا يعرف كيفية التصرف معها، وهى أيضا امرأة بيوت الهوى، مكان المغامرات الجنسية

للرجل في ذلك الوقت عموما، خارج إطار الزواج. إن صورة المرأة التي نستقرئها من ذكريات شرابي سواء في مرحلة الاحتضان العائلي (مرحلة الطاعة والإذعان لحضن المرأة الأم، والجدة إن وجدت، أو لحضن أي امرأة في العائلة تقوم بدور التربية)، أو في مرحلة المراهقة (مرحلة الحشرية في اكتشاف الذات والآخر جنسيا)، أو في مرحلة الرجولة (مرحلة الصيد" و"الاصطياد" للتباهي الذكوري)، إن نمت عن شئ فهى تنم عن وجود "عالمين" منفصلين عن بعضيهما هما "عالم النساء" و"عالم الرجال" تربطهما علاقات محددة يفرضها العرف واليد، بدل المعرفة والفهم المتبادل بين الجنسين"(١٦).

ولم تقتصر كتابات هشام شرابي عن المرأة على مجرد رصده هو لما يراه إشكاليات تعانيها الأنثى داخل المجتمع الأبوي الذكوري، بل إنها تحاول أن تترصد طبيعة التراكيب التي تعتبرها "هناك مشكلة لا يكاد النقاد العرب يعيرونها اهتماماً، في حين تمنحها الحركة النسائية أكبر الاهتمام، وهي التمييز بين مفهوم المساواة ومفهوم الاستقلال الذاتي.

فالمساواة بنظر الحركة النسائية هي علاقة بين طرفين بحسب مقاييس يقررها الرجال ويكون فيها أحد الطرفين النموذج أو المقياس للطرف الآخر. فالمرأة في هذه المعادلة هى الطرف الذي يسعى للوصول إلى مستوى الرجل لكي تتم المساواة بين الرجل والمرأة (وليس العكس صحيحا). أما مفهوم الاستقلال الذاتي فيختلف عن مفهوم المساواة بأنه ينبع من حق كل من الطرفين في تقرير المقاييس أو النماذج التي تتناسب مع طبيعته ونظرته الخاصة. ويمكننا التعبير عن هذا الاختلاف بالنسبة إلى الحركة النقدية العربية في التمييز بين الاستقلال السياسي والاستقلال الثقافي"(١٧).

ولعل القارئ يتساءل: ما كل هذا الاهتمام الذي يوليه هشام شرابي للحركة النسائية، لا سيما أن ردود أفعال الحركات النسائية في العالم العربي تكاد تكون متشابهة كتشابه مطالبها. هذا ما يجيبنا عنه هشام شرابي في لغة تكاد تكون منحازة انحيازا تاما للمرأة. إنه يرى الحركات النسائية مرآة مصقولة يتلألأ على صفحتها مستقبل هذه الأمة بأسرها "فإن الحركة النسائية هى الأكثر أهمية لأنها الأكثر جذرية من حيث طاقتها الكامنة فيها. وإذا ما قدر لهذه المرحلة من النضال أن تتمكن من إحداث تغيير ديمقراطي جذري، فإن حركة تحرير المرأة ستصبح وبالضرورة رأس حربة التغيير الاجتماعي والثقافي. وحتى على المدى القصير، فإن الحركة النسائية هى الفتيل الذي سيعمل على إشعال المجتمع الأبوي المستحدث من الداخل. وإذا ما أتيح لها أن تتنامى ثم تستقل فإن هذه الحركة ستكون بمثابة الدرع الواقي من شراسة الأبوية والانتكاسات الرجعية، وسترسخ نفسها على أنها حجر الزاوية الذي سيقوم عليه نظام الحداثة. المرأة العربية هى أمل المستقبل"(١٨).

والمتصفح لكتابات هشام شرابي يخطر في هاجسه سؤال عن طبيعة العلاقة بين المثقفين الذين هم رواد الوعي، وقضايا المرأة، أتراهم ينظرون إليها في حد ذاتها بمعزل عن أية قضايا أخرى، أم

أنهم قادرون على أن يضعوها داخل نسق فكري متكامل يشمل كافة الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية. هذا ما يجيب عنه هشام شرابي بقوله: "إذا كان تحرير المرأة هو بالفعل مفتاح تحرير المجتمع كما يدعي البعض (وأنا منهم)، فالطريق إلى تحقيق الهدف المزدوج، تحرير المرأة، وتحرير المجتمع، لابد أن يكون واحدا أيضا. بهذا، فإن قضية المرأة ليست قضية اجتماعية خاصة بالمرأة وحدها، بل قضية سياسية ترتبط بالمجتمع ككل، وتشكل هدفا مركزيا في حركة التحرر والخلاص. هذا الطرح لا يتقبله المثقفون العرب بعامة، وإذا تقبلوه فبصورة سطحية. إذ إن المثقفين العرب بمعظمهم غرباء عن الفكر النسائي ولا يتفهمون لغته أو مقولاته الأولية. إنهم ما زالوا ذكوريين في مقارباتهم لكل ما يتعلق بالمرأة، مع أن معظمهم يعتبرون أنفسهم أنصار المرأة. ما الذي يمكننا من تسييس قضية المرأة وإدخالها في الوعي السياسي لتصبح قناعة داخلية وقضية قومية كبرى؟ ليس هناك حل واحد شامل لهذه الإشكالية، غير أن نجاح أي عملية لتسييس قضية المرأة وإدخالها في الوعي السياسي لتصبح قناعة داخلية وقضية قومية كبرى؟ ليس هناك حل واحد شامل لهذه الإشكالية، غير أن نجاح أي عملية لتسييس قضية المرأة يتوقف، في نهاية المطاف، على مدى الإسهام الذي يسمح للمرأة بأن تمارسه في الحياة العامة وفي الحركات الاجتماعية"(١٩).

وفيما يتعلق بعلاقة المثقفين بالغرب يلاحظ الدكتور هشام شرابي أن حركة التعليم والثقافة الناجمة عن الاتصال بالغرب قد اضطلعت بدور مهم في عملية التنوير التي يتسم بها ذلك العصر كما اضطلعت بهجران الجيل الجديد كثيرا من العادات والتقاليد التي نشأ عليها آباؤه وأجداده إذ "إن بروز المثقفين والتطوير الأيديولوجي الذي رافقه يجب أن ينظر إليهما كتعبير عن عملية التعليم والتنوير التي نجمت عن الاتصال المتزايد بأوروبا. وارتبط ذلك بتحول في السلطة السياسية للعائلات الأرستقراطية وزعماء الإقطاع المقيمين في المدن، وظهور طبقة التجار، وانحلال السطوة العثمانية.

وتاليا اتساع النفوذ الأوروبي. وأخذ النظام الاجتماعي القديم يتفكك أمام القيم الجديدة. فاتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد بما أدى إلى نمط في التصرف ترسخ أكثر فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم. كان من الطبيعي أن يرافق التحرر من القيم التقليدية، تحرر من المجتمع المحكوم بالتقاليد، وابتعد الجيل المتعلم عن سائر السكان في الوقت ذاته والدرجة ذاتها كما تشرَّب الثقافة الجديدة. وهكذا عملية اشملت التنوير على صعيد الوعي، على عملية اغتراب اجتماعي وثقافي"(٢٠).

وقضية التنوير هذه تسلمنا إلى قضية أخطر وأشد غموضا هى قضية الحداثة التي لم تزل موضوع جدل شديد بين الباحثين، فمنهم من يراها مجرد مذهب في التعبير الشعري ومنهم من يصر على أن يراها مذهبا كاملا ينتظم الإنسان والوجود وإذا كان كثيرون من الباحثين يصرون على مجرد

التوصيف، بحيث يضيفون إلى غموض القضية غموضا آخر من عند أنفسهم، فإن هشام شرابي يحاول محاولة ولو أولية أن يقدم لنا تعريفا للحداثة وتحديدا لمعانيها المتباينة. يقول: "يتجسد معنى الحداثة بالنسبة إلينا في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع. والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه. غير أن الحديث ليس هربا من الحاضر بل تأكيد له. فالإبداع والخلق لا يتحدثان إلا في اللحظة الحاضرة. في الآن تتحول إلى زمن جديد. الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه، ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبناؤه"(٢١).

ولعلنا لا نشرف في القول إذا قلنا أن غموض الموضوع في حد ذاته قد أملى على الدكتور هشام شرابي بعض الجمل التي تحتاج إلى غير قليل من التأمل، بل ربما كنا فيما يتعلق بها أميل إلى الانكار منا إلى الإقرار. نضرب لذلك مثلا بجملته. "والحديث ليس جزءاً من الحاضر بل هو تأكيد له".

ونحن نتساءل أليست الحداثة مفهوما من تلك المفهومات التي ترتبط بمعنى من معاني الزمن، فلماذا يسوق هذا التحفظ مع أن السياق كله يدور في الاتجاه الذي قام هو بوضع محدداته، فمن الواضح أن الحاضر لابد أن يترك بعض بصماته على أية نظرية يتم استحداثها داخله، ولكن ما عسى أن يكون موقف أولئك المثقفين الجدد في ضوء مفهوم الحداثة والمفهومات الملابسة له والتي تكمل معناه بشكل أو بآخر، إنهم لا شك مضطلعون بدور حضاري حساس هو نتاج طبيعي للمسئولية الخاصة الملقاة على عاتقهم بوصفهم يمثلون معبرا بين عصرين إن لم يكونا متناقضين، على أقل تقدير- متباينان في كثير من الخصائص الجوهرية. ورغم كل ذلك فإن هشام شرابي ينوط بهم غير قليل من التفاؤل "من هنا كان دور مثقفي الجيل الجديد حاسما، إذ إنهم يمثلون القوة الذاتية الوحيدة في المجتمع العربي المعاصر، التي تملك الوعي والقدرة على تحقيق هذه المهمة التاريخية. إنهم في قدراتهم العقلية والتقنية والعلمية، يمثلون قوة المجتمع وطاقته الإنسانية، وفي وعيهم يعبرون عن إرادة هذا المجتمع وأهدافه. إن دورهم دور لا يقوي الخبراء أو الاخصائيون الأجانب على تأديته. وإذا أعطى الأجنبي هذا الدور فمعنى ذلك أننا فقدنا زمام التاريخ، ورضخنا لإرادة خارجة عن إرادتنا".

وهنا أيضا يتلقانا حجر عثرة في كتابات هشام شرابي لأن معنى المثقف لابد أن يختلف من أمة لأمة ليس فقط على صعيدي الكم والكيف، بل على صعيد الاحتياج الحضاري الذي تفرضه المرحلة بآلياتها الضرورية. ومن هنا فإن الثقافة لن تصبح مجرد تحصيل وقراءة واختزال، بل سوف تصبح نوعا من القدرة على اتخاذ القرارات المبنية على رؤية شاملة. فإذا انتهينا إلى هذا فلسوف نكون بصدد طوائف متباينة من المثقفين الذين هم بالضرورة أولو نزعات شتى. فإذا كان الدكتور شرابي يصر على أن يطرح الثقافة بمفهومه هو فمن حق المختلفين معه والمناقضين له أن يسلكوا نفس

المسلك، فلا عجب إذن أن تبلغ الأزمة ذروتها فما عسى أن يكون الحل؟ لست أجد بأسا من أن أقرر بصراحة شديدة أن كل تيار من تيارات الفكر في العالم العربي يجب أن يقدم بعض التنازلات التي تمكنه من التعامل مع آليات خطاب لم يتعود عليه بمقدار ما يمكنه في الوقت نفسه من ترشيد ذلك الصهيل المتوحش الذي قد تنطوي عليه آليات خطابه هو وإلا فهى القطيعة المعرفية التامة، ويومئذ يحل الاجترار محل الابتكار. وأخيرا وليس آخرا، فحين نلتمس حلا في كتابات هشام شرابي فإننا نعثر على ذلك الحل التقريبي على شكل نقاط تخص كل فئة على حدة، ثم تعود لتشكل كلا متكاملا يستطيع كل فرد أن يجد داخله دوره، فالذي يلاحظه الدكتور شرابي أن هناك قصورا حادا في توظيف العرب لإمكاناتهم الخاصة وإذا ما استمر هذا التوظيف إلى نهاية الشوط فسوف تضمحل الأمة العربية حين تجد نفسها محصورة بين كيانات ضخمة قد استعدت في حاضرها لما ينتظرها من قرن جديد، وهو بعد هذا التحذير يؤكد لنا في لهجة مفعمة بالتفاؤل المدروس "إن العرب قادرون على تحقيق النقلة التاريخية. والخطوة الأولى من هذه النقلة تقوم على الاعتبارات العملية التالية:

أولا: على أن مشروع التغيير ومسئولية تحقيقه يقعان ضمن إطار الدولة الوطنية أي في المجتمعات القطرية، لا خارجها.

ثانيا: إن العامل الحاسم في التغيير القطري، ليس القرار الذي يؤخذ من قبل الدولة منفردة، بل يقوم على مشاركة الحركات الاجتماعية من أحزاب وتجمعات واتحادات نسائية وطلابية وعمالية.

ثالثا: إن التغيير لا يتحقق بواسطة العنف أو الإكراه، بل بواسطة القانون والقرارات الدستورية والحوار والتعاون بين السلطة والحركات الاجتماعية. وأخيرا هناك للمثقفين العرب في أقطار الوطن العربي وخارجه دور خاص يلعبونه في عمليتي الإصلاح العلمي والتغيير الاجتماعي. فهم صلة الوصل بين ما يجري في الجامعات ومراكز البحوث وبين ما يجري في المجتمع. إنهم، بكلمة أخرى، الجسر الرابط بين صراعات المجتمع الكبرى وبين قضاياه المصيرية وفي مقدمتها ترشيد المعرفة وتحرير المرأة وإ قامة النظام الديمقراطي الحديث"(٢٢).

وبعد فلعل القارئ يلاحظ أننا قد ألزمنا أنفسنا بما وسعنا من الحيدة فاقتصرنا فيما يتعلق بالأفكار على التوصيف وفيما يتعلق بالنصوص على التو ظيف إيمانا منا بأن القارئ يجب أن يكون له تصور كامل أو متكامل عن الرجل أو المو ضوع الذي يقرأ حوله، ولكن هل يعني ذلك أننا مقرون بالمفهومات الأساسية التي تنطوي عليها البنية التنظيرية لهشام شرابي؟ إن أقل ما نريد أن نسجله في هذا الصدد أن كثيرا من هذه المفهومات بحاجة إلى المراجعة بغرض الاستفسار إن لم يكن بغرض النقد ولنضرب لذلك بعض الأمثلة خذ مثلا مفهوم العلمانية. هل يعني مجرد الفصل بين الدين والسياسة؟ كلا الأمر أبعد من هذا والذي يترتب عليه أكثر من هذا. فالعلمانية في أبسط تصور من

تصوراتها فصل السياسة عن الدين ، وفصل الدين عن العلم وعلى هذا تترتب مقولات بالضرورة لا يمكن الصدام معها:

- إن القول بالفصل التام بين الدين والعلم سوف يترتب عليه تشبيه كل من حقائق العلم وحقائق الدين ، ومعنى هذا أن الكون كله لا يتضمن حقيقة مطلقة واحدة، وفي ضوء هذا سوف تعجز عن تفسير كثير من الظواهر التي تنتمي إلى الوجود الإنساني الخاص الذي يوجد عند كثير من المتميزين نفسيا كالحدث والتخاطر وما جرى مجراهما إلى آخر تلك الظواهر التي تفتقر إلى الدين في تفسيرها لا سيما أن القول بنسبية حقائق العلم والدين سوف ينتهي بالضرورة إلى الحكم بأسبقية الماد ة على الفكر أي أن الفكر سيكون مجرد صنيعة من صنائع المادة وهكذا نكون بدأنا بالحياد حيال الدين وانتهينا إلى إبطاله تماما.

أضف إلى هذا أن فكرة العلمانية على الصعيد السياسي هى فكرة سلبية بمعنى أن الشرط الوحيد في تحققها هو استبعاد النسق الديني فإذا قمنا باستبعاده فاليمين علماني واليسار علماني والوسط علماني والدكتاتورية علمانية والفوضى علمانية. أي أن المشكلة التي كانت قائمة قبل استبعاد الدين هى التي بقيت قائمة بعد استبعاده غاية ما سيحدث أن الذين يبحثون عن الطريق القويم سوف يظلون يبحثون وقد أودعوا أنفسهم من القلق ما كانوا في غنى عنه أساسا ومما يدلل على أن مفهوم العلمانية مفهوم غير مستقر تماما أنك لا تكاد تجد لها وجود في المعاجم الفلسفية المتخصصة وإنما تتمتع بوجود واضح أو باهت داخل المعاجم العامة والمعاجم التاريخية خصوصا عندما تكون بصدد التأريخ لعصر النهضة ، ومن هنا يمكن القول أن فكرة العلمانية هى نتاج الانفجار الجماهيري الذي ضاق ذرعا بأفكار العصور الوسطى وليست نتاج العقول الفلسفية المصقولة. لهذا تجب الحيطة فيما يتعلق بتبني المجتمعات العربية لهذا المفهوم.

- لم تزل فكرة الحداثة من أشد الأفكار غموضا فهي من ناحية تستلزم مفهوم الزمن ومن ناحية أخرى تجتهد في تجاوزه، لكن الأزمة تكمن في الآليات فلا تكاد توجد مدرستان تتفقان اتفاقا، ولو تقريبيا على معظم آليات الحداثة ناهيك عن كلها. ومعنى هذا أننا عندما نكون بصدد عملية التحديث فإن صعوبات كثيرة سوف تكتنف عملنا ليس فقط على الصعيد الميتافيزيقي المعنى بالحقائق الكبرى، بل على الصعيد الإجرائي الذي لا يجد بديلا عن الصدام مع كثير من التفاصيل، لهذا نتصور أن المعول يجب أن يكون على علاقة العقل بالوجود في عملية استخلاص الحقائق بقطع النظر عن الزمن الذي استكشفت فيه هذه الحقيقة أو تلك. وليس عجيباً أن دارسي الفلسفة قد أنكروا على ابن تيمية قوله بسبق الوجود على الماهية وكان عليهم أن ينتظروا حتى تقرر سيمون دي بفوار نفس الفكرة ليضعوها محل النظر ، ونفس الشئ بالنسبة لقول فيثاغورس بدوران الأرض وأنها ليست مركز الكون

فأعرض الناس عن قوله إلى قول بطلميوس وأرسطو، بل عوقوا مسيرة كوبرنيركوس وجاليليو اللذين أكدا ما كان قد ذهب إليه فيثاغورس. إن التعصب لمفكر دون مفكر أو مستكشفات زمن دون زمن، قديما كان هذا الزمن أم جديدا لهو من أشد معوقات العقل البشري في سبيل وصوله إلى الحقيقة ، يستوي في ذلك المتعصبون إلى القديم أو الجديد، لهذا فإن فزعنا يجب أن يكون للحقيقة ذاتها بقطع النظر عن عوامل الحب والكراهية والاحترام والاحتكار وغيرها من العوامل الشخصية. والدليل على أن الدكتور هشام شرابي. ربما يقع ضحية التهور في التصور أنه قد يستعمل بعض التعبيرات العامة التي لا تصمد كثيراً أمام التفكيك، ناهيك عن التفتيت، تأمل مثلا قوله وهو يحدد علاقة الجماهير بالمثقفين "لماذا إذا طالعت كتابا لأحد المفكرين أو المثقفين العرب وجدته في أكثر الأحيان متعبا، مملا، مليئا بالتصنع والتكلف حتى لو تناول موضوعا ممتعا ومثيرا؟.

هذا لأننا نحن الكتاب والمثقفين، بمعظمنا، مملون بأفكارنا وبأسلوب كتابتنا. أول ما يجابهك حين تقرأنا (وإذا كنت أنت كاتبا أو مثقفا، حين تقرأ نفسك) هذه الجدية السخيفة وهذه المعرفة المتعالية. كأن ما تقوله هو أهم ما يمكن للعصر الحديث أن يسمعه"(٢٣).

إننا لا نحتاج أن نكون اختصاصيين في المنطق لنؤكد أن هذه العبارات شعرية أكثر مما يجب فالارتباط الكائن بين القارئ والكاتب يتوقف على ما في القارئ من صبر واهتمام عام واهتمام خاص وعلى ما في الكاتب من معالجة واختيار موضوع وما إلى هذين الأمرين من شروط أخرى لا نرى داعيا للنظر عليها. وقس على ذلك هذا كثيرا من العبارات التي كانت تحتاج منا إلى مراجعة لولا أن المجال لا يتسع لأننا كنا معنيين أشد العناية بتتبع الخطوط العريضة التي تنتمي إليها البنية التنظيرية، وفي النهاية فإننا ندعو جميع المنتمين إلى التيارات الفكرية المختلفة أن يحذوا حذو الدكتور شرابي في التلحي بالقلق المعرفي والاكتراث بهموم الأمة العربية والربط الجاد بين قضايا الفكر النظري وممارسات الواقع العملي ويومئذ سوف نجد نقاط التقاء كثيرة تمكننا من البدء وتبعث فينا الأمل على الاستمرار.

الهوامش

١- د. هشام شرابي: النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر. دار نلسن. ط٣- ٢٠٠٠م.

٢- عبد المجيد زراقط: الكتابة/ الوطن- البحث الشجاع عن الحقيقة: قراءة في السير الذاتية لهشام شرابي. مجلة اتجاه. العدد السابع عشر- السنة الرابعة- تشرين الثاني: كانون الأول ٢٠٠٠ن, ص ٦.

٣- هشام شرابي: النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر. دار نلس ن. ط٣- ٢٠٠٠م- ص.٢٣

٤- المرجع السابق. ص ٢٧

٥- المرجع السابق. ص ٣٦

٦- د.هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي. دار نلسن- ط.٦ سـ ١٩٩٩، ص ١٨

٧- المرجع السابق ص ٧٠

٨- المرجع السابق ص ٨٤

٩- د. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. دار نلسن ط٤ ٢٠٠٠م ص ٣٢

١٠- المرجع السابق ص٦٠، ٦١

١١- المرجع السابق ص٣٥، ٣٦

١٢- د. هشام شرابي: النقد الحضاري مرجع سابق ص ٣٧

١٣- د.هشام شرابي مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مرجع سابق ص٧٦، ٧٧

١٤- د. هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، مرجع سابق ص ٢٦٣

١٥- د. أحمد عبد الحليم عطية: هشام شرابي وقضية المرأة- مجلة اتجاه- العد السابع عشر- السنة الرابعة- تشرين الثاني/ كانون الأول ٢٠٠٠م. ص ٣٣

١٦- د. مها كيال: المرأة العربية: توصيف وتحليل لواقعها المعيش من خلال فكر شرابي- مجلة اتجاه- العدد السابع عشر- السنة الرابعة- تشرين الثاني: كانون الأول ٢٠٠٠م. ص١٩- ٢٠

١٧- د. هشام شرابي: النقد الحضاري- مرجع سابق ص ١٣٢

١٨- د. هشام شرابي: النظام الأبوي- مرجع سابق ص٢٥٨- ٢٥٩

١٩- د. هشام شرابي: النقد الحضاري- مرجع سابق ص ١٩٥- ١٩٦

٢٠- د. هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب- مرجع سابق ص ٢٦٣

٢١- د. هشام شرابي: مقدمة في النقد الحضاري- مرجع سابق ص ١٤٣

٢٢- د. هشام شرابي: النقد الحضاري- مرجع سابق ص.٢٣٨

٢٣- د. هشام شرابي: النقد الحضاري- مرجع سابق ص ٢١.

هشام شرابي

معايشة الالتزام والنقد

عاطف عطية*

من المهم التأكيد، أولا، أن الأوساط الجامعية الأميركية عرفت هشام شرابي قبل أن يعرفه العالم العربي كباحث ومفكر، وإن عرفه بعض هذا العالم كملتزم ومسؤول في حزب عقائدي -علماني قبل هجرته العشرية إلى الولايات المتحدة في نهاية الأربعينيات من القرن المنصرم. هذه الهجرة التي ربما ساهمت في إضفاء شيء من الالتزام، والنضال من أجل هذا الالتزام، في اللحظة التي عاد فيها إلى الاهتمام بقضية وطنه فلسطين وبقضايا العالم العربي. عرفته الأوساط الجامعية الأميركية، أقول، لأنه بدأ بنشر أبحاثه المتعلقة بالقضية الفلسطينية ، وبالعالم العربي، باللغة الإنجليزية قبل نشرها باللغة العربية بفترات تراوحت بين سنوات عشر وسنة واحدة[1]. وكان الهم الأساسي الذي يحكم شرابي في هذه الأبحاث هو تعريف الجامعيين الأميركيين، وغير الأميركيين، ومن طلبة الدراسات العليا، على الخصوص، في جامعة جورج تاون في واشنطن العاصمة، إلى قضايا تخص الشرق الأوسط والعالم العربي فيه، وخصوصا القضية الفلسطينية . لذلك شكلت دراساته الأكاديمية ومحاضراته الجامعية البدايات لنشاطه الفكري الذي بدأ بجدية منذ نهايات الستينيات، وما يزال حتى الآن.

في هذه البدايات، نجد السبب الذي يفسر ظهور الدراسات الأولى والهامة، في العربية، التي أعطت لهشام شرابي مكانته بين المفكرين العرب، هذه المكانة التي زادت في ترسيخها تلك النقلة النوعية التي حولته من مجرد باحث أكاديمي، إلى مفكر ملتزم بقضايا مجتمعه، وعلى الخصوص،

* أستاذ العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية

قضيته المركزية فلسطين. وكان من إنتاج هذه الفترة الدراسة القيمة عن "المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا في العام ١٩٧٠، منقولا عن الإنجليزية في "دار النهار[٢]" و"الفدائيون الفلسطينيون، صدقهم وفاعليتهم"، في العام نفسه، والموضوع بالإنجليزية والعربية عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية[٣] و"الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي" في العام ١٩٧٥ عن الدار المتحدة للنشر، و"الرحلة الأخيرة"[٤] الرواية الوثائقية لتجربة الثورة الفلسطينية في مرحلتها الذهبية: ١٩٦٩-١٩٧٥. وغيرها الكثير.

ما يهم في هذا المجال، التأكيد على مسألة في غاية الأهمية، وهي تدخل هشام شرابي في مؤلفاته وأبحاثه السابقة شطبا وإلغاء وتخليا، عن أبحاث، أو عن أجزاء من أبحاث نشرت وظهرت علنا في فترات تتراوح بين اثنتى عشرة سنة وثلاثين. وهي أبحاث ظهرت في أوقاتها مستجيبة لتحديات سياسية واجتماعية لها أهميتها في حينها، تخلى عنها شرابي بالكلية، أو هذا ما بدا لي، كما في "المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا، أو اكتفى بنشر المقدمة فقط، كما في الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي، أو ألغى فصلين من "الرحلة الأخيرة". وما يمكن قوله هنا أن شرابي كان متعسفا في تعامله مع إنتاجه الفكري، مهما كانت التبريرات: القصور في التحليل، أو عدم مطابقة التحليل مما آلت إليه الأمور الراهنة، أو البحث في أمور يشتم منها رائحة العداء للسامية من خلال ذكر العنصرية اليهودية -الصهيونية. وهو تعسف لم يعط الأهمية اللازمة للتحليلات السياسية والفكرية المرتبطة بظروفها التاريخية المتعلقة بحيثيات الصراع العربي-الإسرائيلي في ذروة احتدامه.

هذا على الأقل، ما أظهره كتابه الأخير: "نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية ١٩٧٠-٢٠٠٠"[٥]. ونرجو أن يعيد النظر في هذا التصنيف الذي يعيق تلمس الخطوط الأساسية للتطور الفكري لهشام شرابي من خلال ربط النصوص بالواقع الاجتماعي -التاريخي الذي أنتجها، وينشر ما تم نشره سابقا دون حذف أو إلغاء.

لم تكن بدايات هذه الدراسات المتعلقة بالقضية الفلسطينية إلا المقدمة لتحول شرابي إلى التأمل في قضايا المجتمع العربي، وفي المعوقات التي تمنع تقدمه. فبدأ أولا بالتفتيش عن أسباب الخسارة في أية معركة نخوضها، وعن أسباب العجز، من خلال طرح التساؤل التالي: "لماذا نعجز عن تحقيق أهدافنا الاجتماعية، في حين تبدو الظروف الموضوعية مواتية لتحقيق هذه الأهداف؟ لماذا نقبل في أعمالنا ما نرفضه في أقوالنا وفي تفكيرنا الخاص"؟[٦]

هذه التساؤلات أعادت شرابي إلى قلب العالم العربي بحثا وتنقيبا ليصل إلى نتيجة مفادها أن ثمة ترابطا وثيقا بين السلوك الاجتماعي وتركيب المجتمع. وهو ترابط لا يمكن فهمه من دون تحليل بنية

العائلة العربية والعلاقات التي تقوم عليها. هذا طبعا مع التأكيد على وجود التنوع في تركيب هذه العائلة، إن كان على المستوى الاقتصادي -الاجتماعي، أو على المستوى الديني -الطائفي، أو الريفي- المديني. وهو تنوع يجمعه نمط متماثل من التربية والتثقيف هدفهما قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع، وتقرره الثقافة المسيطرة(٧).

ظهرت هذه الأفكار في منتصف السبعينيات في كتاب هشام شرابي "مقدمات لدرا سة المجتمع العربي"(٨)، أثار منذ ظهوره، لأول مرة، ولا يزال، ردود فعل متباينة وحادة، أدخلت الجميع في نقاشات حول مسائل لا تزال حساسة في بنية العرب الذهنية، وخصوصا فيما يتعلق بالدين، وبالعناصر الأساسية المكونة للشخصية العربية وبالأسلوب المقارن الذي يذكر بعض أصحاب ردود الفعل بأساليب الاستشراق والمستشرقين.

على أي حال، فإن جملة هذه الأفكار تنبني على بنية العائلة العربية، باعتبارها المفتاح السوسيولوجي لفهم وتحليل بنية العالم العربي الكبرى بكل تعقيداتها. ذلك أن العائلة العربية هي المنتجة للعلاقات التي تقوم بوظيفة ا لحفاظ على الوضع القائم، وعلى استمرارية السلطة الفوقية التي هي الصورة المكبرة عن سلطة الأب في العائلة بتصرفاته ونظرته لنفسه، وعلاقته بمن هم دونه(٩).

هنا، في المقدمات، وفي هذه الفكرة بالذات، نلتقط البذور الأولى لمقولة هشام شرابي الأساسية: "النظام الأبوي". وهي المقولة التي حاول أن يوضحها، وبشكلها العملي، في مذكراته الشخصية "الجمر والرماد"(٨) من خلال إظهار العناصر الأساسية التي يمكن أن تشكل النظام الذي يسّير حياته وحياة الآخرين على المستويات كافة في العائلة والمدرسة والجامعة، وفي العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي التنظيم الحزبي.

في البداية، يجد شرابي صعوبة إجرائية في شرح مقولة النظام الأبوي. ويعتبر أن أي شرح لهذا النظام ينتقص من مضمونه. فهو مقولة تحليلية، أو مبدأ تفسيري، وحتى نموذج مثالي، يشير إلى بنى اجتماعية كلية، وكذلك إلى بنى جزئية. وهو في كل حال، ظاهرة مشتقة من مفهومين يكونانها، هما: الحداثة والنظام الأبوي.

ويعرفه على أنه "تشكل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة التي تتحلى بها الجماعة، وتعوزه مظاهر الحداثة التي ينعم بها المجتمع "المتصف بهدره للطاقات وتخلفه وتبعيته في اقتصاده وبنية طبقاته، "وفي تنظيمه السيا سي والاجتماعي والثقافي"، والمتفسخ بتناقضاته ونزاعاته الداخلية(١١). وهو نظام يحكم حياة الفرد فيخضع فيه إلى نظام واحد بأشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب(١٣).

يربط شرابي الإحاطة بمفهوم النظام الأبوي المستحدث بفهم آلية حركة المجتمع في عنصريه الأساسيين: المجتمع الأبوي التقليدي القديم، والتبعية للغرب. فهو لذلك، نتيجة تلقيح بين المجتمع الأبوي التقليدي وهيمنة أوروبا الحديثة.

يرتكز النظام الأبوي، حسب شرابي، إلى ركيزتين اثنتين: القبيلة والعقيدة الدينية. القبيلة من حيث هي نظام قرابة متكامل، والعقيدة الدينية من حيث هي نظام حياة متكامل ومنفصل مع نظام القرابة، وأعادا إنتاج العلاقة القائمة على السلطة الأبوية[١٣] ويستحيل فهم الطبيعة المميزة للنظام الأبوي المستحدث دون فهم هذا الأساس والإحاطة بآ لية تحركه. ويستمد هذا الأساس قوته من العصبية. والعصبية هذه تلعب دورها وتقوم بوظيفتها على مستويين في ثنائية لا تنفصم: الأنا والآخر، الأنا في الممارسة الفعلية حيث "يتصرف المرء خلقيا فقط داخل البنى الأولية.. وفي غالب الأحيان يعيش المرء لا خلقيا في "الغابة"، أي في المجتمع الأوسع"[١٤]، (الآخر).

يستعمل شرابي مقولة النظام الأبوي في تفسيره التغيرات العميقة الحاصلة على المستويين الديني والسياسي الاجتماعي، أي : الإسلام والقومية العربية. الإسلام سعى إلى إبدال الرابط القبلي برابط "الأمة" الإسلامية، والقومية العربية سعت، عن طريق أيديولوجيا علمانية، إلى إبدال الرابط القبلي والديني بالرابط الوطني. وعلى المستويين، أثبت النظام الأبوي مقاومته التغيير، وبقى حجر الزاوية في تكوين الأمة بالمعنى الديني والقومي على السواء[١٤].

يتجلى النظام الأبوي عند شرابي بجملة من النشاطات والممار سات في الحياة العملية يمكن إبرازها على مستويات السلطة والولاء، الخطاب واللغة، وعلى مستوى العلاقة مع الطفل والمرأة.

في المجتمع الأبوي المستحدث لا مكان للسلطة القائمة على الاحترام المتبادل والعدالة. بل هي سلطة متدرجة في شكلها القمعي من العائلة إلى القبيلة والجماعة الاثنية والدينية. وتتعزز دائما من خلال عمل السلطة على ربط مصير الفرد بمصير الجماعة بما تقدمه هذه الأخيرة من الحماية والدعم للفرد. فيتعزز موقعه بانتمائه للجماعة وتعزز الجماعة بهذا الانتماء: الكل للفرد والفرد للكل. في هذا الإطار من الخضوع والتبعية لا مكان لمفهوم العقد الاجتماعي، ولا روادع للعقيدة الفردية لرأس الجماعة إلا القوة المادية والدين. ولا قانون إلا لخدمة الوضع القائم (العرف).

في هذا التوجه تكمن المفارقة، حسب شرابي. فالوضع القائم لا يمكن أن يبقى على ثباته، لأن المجتمع دائم التغير تاريخيا. والظروف الاجتماعية التي أ فرزت نوعا محددا من الرعاية والولاء والتماسك الاجتماعي للمجتمع الأبوي التقليدي لم تعد قادرة على الاستجابة لمتطلبات المجتمع الحديث، أولا، لأنها لم تعد تقليدية، وثانيا لأن المجتمع لم يعد تقليديا، ولم يتحول إلى مجتمع حديث، بل تحول إلى مجتمع أبوي مستحدث، هجين، لا هذا ولا ذاك، مجتمع يقف بنظامه وبنيته الاجتماعية

الهجينتين "وراء كل محاولة يقوم بها المجتمع الأبوي لإبقاء الحداثة بعيدا"(١٥).

أما على مستوى اللغة والخطاب، فأهميتهما تكمن في ما يقومان به من وظائف من خلال تحديد الشكل والمحتوى لتربية الطفل وللأعراف التربوية السائدة في المجتمع، وخصوصا من خلال النص الديني المحفوظ دون فهم(١٦). وتنميان لديه حس تمثل القيم السائدة، والتعلم عن طريق الحفظ وتخزين المعلومات. وهي لسان حال عناصر المجتمع الأبوي المستحدث من الأب في الأسرة إلى الحاكم، مرورا بالمعلم في المدرسة والشيخ في الجماعة القبيلية أو الدينية. ووظيفة هذا الخطاب واللغة التي تدعمه، الحفاظ على الوضع القائم، وتعزيز علاقات الخضوع والتبعية.

وعلى مستوى المرأة، يتجلى النظام الأبوي بأوضح مظاهره في علاقتها معها. فالمرأة حسب شرابي، هي ركيزة هذا النظام بجميع مظاهره. لذلك يحافظ النظام الأبوي المستحدث على وضعها بكل قوته. وتبقى لا إمكانية التغيير طالما المرأة لا تستطيع قول لا. أما إذا بدأت بالتحرك فكل الاحتمالات واردة، مما يعني أنه عندما يتغير وعيها، وتصبح قادرة على الرفض والمقاومة، تتزعزع أسس النظام وتتخلخل شرعية سلطته وتتفكك بنيته. وهذا يعني أيضا أن لا إمكانية لتحرير المجتمع إلا بتحرير المرأة فيه.

لم يكتف شرابي بتحليل النظام الأبوي، ورصد تكونه، وتفكيك عناصره في المجتمع الأبوي، بل تجاوز ذلك إلى نقده، وإظهار السبل الآيلة إلى تغييره بالتغيير في عناصره المشكلة له، وخصوصا على المستويات التي ذكرت. ويقرر شرابي أن الموقف الجذري الصحيح يكمن في المشروع النقدي الحضاري العلماني الذي يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى حقوق المرأة أو تربية الطفل، والنظر إلى المسألة نظرة جديدة "بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي، وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث"(١٧).

هذه النظرة الجديدة، ما هي إلا النقد الذاتي، والنقد الجذري، المنبثقين من الالتزام. والالتزام والنقد هما الشرط الأول للقضاء على الخطاب الأبوي المستحدث، وعلى الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ينبثق منها ويعبر عنها، ولتمهيد الطريق لنشوء الحداثة.

الهوامش

١- انظر في هذا الخصوص لائحة مؤلفات شرابي الإنجليزية والعربية في:-هشام شرابي، الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي - الإسرائيلي، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، (الأولى، ١٩٧٥)، بيروت، ص ١٠١

٢- هشام شرابي، المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا، ترجمة أنعام رعد، دار النهار للنشر، ١٩٧٠، بيروت، ٢٣٨، ص.

٣- هشام شرابي، الفدائيون الفل سطينيون، صدقهم وفاعليتهم، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، ١٩٧٠، بيروت.

٤- هشام شرابي، الرحلة الأخيرة، دار ت وبقال، ١٩٨٨، تونس، ١٧٠ص.

٥- هشام شرابي، نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية ، ١٩٧٠-٢٠٠٠، دار نلسن، ٢٠٠١، بيروت، ص ٥٦٦

٦- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط السادسة، دار نلسن، ١٩٩٨، السويد، ص٢٤

٧- المصدر نفسه، ص ٢٦

٨- ظهر هذا الكتاب في طبعته الأخيرة مع تعديل أدخله المؤلف عليه. فقد أدخل المقدمة في صلب الكتاب بعد أن حذف منها الفقرة الأولى، بعد أن كتب مقدمة جديدة، وألغى في الفصل الأخير دور التلفزيون في عملية التثقيف الاجتماعي مع الحفاظ على عناصر هذا التثقيف، وأضاف إليه فصلا جديدا عن "نهاية المجتمع البطركي وبداية المجتمع الديمقراطي"، علما أن مقولة "البنية البطركية" أو "النظام الأبوي" لم تظهر إلا بعد اثنتى عشرة سنة من "المقدمات" . هذه الملاحظة تساعد على تتبع مقولة البنية البطركية التي توجد بذورها الأساسية، كما سنرى في "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" وفي الكتابات اللاحقة. انظر في هذا الخصوص:

- هشام شرابي، مقدمات لدراسات المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٧٧ (الأولى ١٩٧٥)، وخصوصا الفصل الأخير، التثقيف الاجتماعي والتلفزيون، ص١٠٩- ١٥٣

أيضا:

- شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٨، مذكور سابقا: ص١٥١- ٢٠٤، والفصل الثامن الجديد، ص ٢٠٥- ٢١٧ أيضا:

- شرابي، البنية البطركية، بح ث في المجتمع العربي المعاصر ، الطبعة الأولى، دار الطليعة ١٩ ٨٧، بيروت، ص ٤١٤

٩- شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، سابق، ص ٢٧

١٠- هشام شرابي، الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، بيروت، الطبعة الثالثة، دار نلسن، ١٩٩٨، السويد، ٢٧٨ص.

١١- انظر للتفصيل:

- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، الطبعة ال رابعة، ترجمة محمود شريح، دار نلسن، ٢٠٠٠، السويد، ص٢٩- ٣١

١٢- هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، دار نلسن، ٢٠٠٠، السويد، ص١٤٨- ١٤٩

١٣- شرابي، النظام الأبوي، سابق. ص٧٨-٨٢.

١٥- المصدر نفسه، ص ١٠٢

١٦- المصدر نفسه، ص ١٥٣

١٦- المصدر نفسه، ص ١٥٧

١٧- شرابي، النقد الحضاري، مذكور سابقا، ص١٦٣

الخطاب النقدي الجديد

قراءة في فكر هشام شرابي

أحمد عبد الحليم عطية*

تتشابك الخيوط وتتداخل المناهج وتتقاطع الأفكار فى خطاب هشام شرابى المتميز والمختلف. يتداخل فيه الفكر والممارسة؛ الفلسفة والسياسة والتاريخ وتتعدد فيه المناهج: الجدلية والتحليلية والنقدية. إنه مفكر لم يعتد الطرق المطروقة وقد لا يغامر بالسير فى الطرق الوعرة، بل يسعى ويطالبنا بالسعى نحو تدشين طرق بديلة. إنه المثقف المغاير، والمفكر المخالف والكاتب الفاعل؛ مثالى مادى، وجودى ماركسى فرويدى حداثى مستقبلى فلسطينى عربى إنسانى، إنه مثقف يتجاوز الحدود ويعلو فوق التصنيفات المعروفة؛ أكاديمى يتجاوز الجدران الأكاديمية الآمنة، مناضل سياسى لا تقنعه الصيغ الأيديولوجية الجاهزة، يسكن داخل نفسه الهادئة قلق خلاق، يجمع العقل والإرادة يزرع فى بؤس الحاضر أمل المستقبل، كالطبيعة التى تجدد نفسها فى كل لحظة، بالكشف عن مكنونات الذات مع الإعلان عن المسكوت عنه. يؤرقه السؤال أكثر من الإجابات الجاهزة. إنه يطارد نفسه، وجيله وأجيالنا، يطارد وعينا التعس وتاريخنا الراكد بالأسئلة الحافزة الحارقة، الهادئة الصاعقة. لا يزال رغم الزمان فى بداية الزمان مشغولاً به، يطرح الأسئلة حوله وحول موقفنا منه. وهذا هو أحد خيوط نسيج فلسفته المتشابكة المتداخلة التى تداخلت فيها المثالية المتعالية فى مرحلة مبكرة مع الوجودية المؤمنة وارتبطت فيها الإنسانية المتمردة مع الجدلية الاجتماعية.

ربط شرابى الفكر بالواقع، الفلسفة بالتاريخ، الذات بالموضوع الأنا بالنحن، الوجودية بالماركسية، ليس بهدف استرجاع "صور الماضى بل لإشعال الجمر فى الرماد مؤكداً "أن الفرد لا يعيش حياته

* أستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة.

الشخصية فحسب بل أيضاً حياة عصره، وحياة جيله" أدرك إمكانية حياة واحدة تجمع "الأنا" و"النحن" وتولد حياة أخرى للنحن وبالنحن. يرى "أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد". ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد "كل ما هو عربى" يقول: "ليس فاسداً إلا ما نفسده نحن (نحن نفسد حياتنا) وليس صالحاً "إلا ما نصلحه نحن" هذا ما يؤكده فى "الجمر والرماد" فيلسوف "النحن".

يعلم من يتابع أعمال شرابى أنه ليس فيلسوفاً بالمعنى المتعارف عليه فقد أضاف إلى دراسته للفلسفة فى بيروت التى وقع أثناءها فى هوى الفلسفة المثالية والوجودية والفكر القومى الاجتماعى؛ الذى يؤمن بالحياة والمجتمع وينطلق من اليقظة والنهضة، كما مزج بين الفلسفة الإنسانية التى تخصص فيها فى مرحلة الماجستير فى الولايات المتحدة بين دراسة القيم ودراسة التاريخ الحضارى وفلسفة التاريخ وجمع فى تحليلاته بين المنهج الجدلى الماركسى الاجتماعى التاريخى والتحليل النفسى الفرويدى الذى وظفهما لدراسة قضايا ومشكلات المجتمع والإنسان العربى.

يؤكد فى منتصف السبعينات ثقته أن العرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة والعمل الفدائى الفلسطينى فى بداياته. وفى مقدمة الطبعة الثانية من "الجمر والرماد" ١٩٨٦، أى بعد مرور عشر سنوات ومع الهزيمة والانكسار يشعر بالخطأ فى هذا الحكم "عصر الانحطاط لم ينته ونحن فى مرحلة جديد ة منه. إن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذى ينتمى إليه هى المستقبل الذى حلمنا به، مستقبل الإنجازات والانتصارات التى كنا سنحققها" (الجمر ص١٧) والتى يحلم بها ولا يزال. ماذ ا حدث؟

ظن شرابى وهو يكتب سيرته، أنه يسجل فيها نهاية مرحلة من حياته اعتقد أنها انتهت، وبداية مرح لة جديدة ظنها بدأت أو على وشك البدء. إلا أن هذه المرحلة الجديدة لم تتحقق والمرحلة القديمة مازالت مستمرة.. إنه يشعر أن الفرصة قد فاتته وأنه لن يعود إلى وطنه، بل سيمضى ما تبقى له من العمر هنا فى هذه البلاد الغريبة الولايات المتحدة". والوطن له دلالات متعددة عند شرابى. لكن لا. هكذا يؤكد توكيداً يقينياً إرادياً متفائلاً. يستدرك "هذا لن يحدث. شعبى هو جزء من حياتى لم أتركه يوماً، ووطنى أحمله فى قلبى لا أقدر أن أتخلى عنه سأعود يوماً". (الجمر .. ص١٥).

والعودة المكانية والفعلية إلى الوطن، والتى ستتحقق يوماً نرجو أن يكون قريبا، هى حلم كل غريب. طوبى للغرباء. لتحلم يا شرابى ولتحلم كل أجيالنا "الحلم العربى". والحق فى الحلم بالعودة يسبقه العودة العقلية والإرادية. وتلحقه العودة الفعلية ونحن عقلياً وإرادياً نبصر ونعى حقيقة وضرورة العودة رغم كل ما يحيط بنا، رغم كل ظواهر التخلف والتبعية والإحباط. إنها العودة بالخيال والوعى فى الزمان. إننا نبصر فجراً جديداً رغم كل الظروف المخيبة لكل الآمال. وشرابى يدرك ويبصر فى مقدمة طبعته الجديدة من الجمر ١٩٦٨ ذلك الفجر بوعيه العلمى النقدى العربى رغم أن الاحتلال

اليهودى مازال قائماً والأنظمة الأبوية بما فيها النظام الأبوى الفلسطينى (٢٨١-٢٨٠) اهتم شرابى بنقد النظام الأبوى الفلسفى فى دراسات عديدة فى كتابه : نصوص ومقا لات فى القضية الفلسطينية دار نلسن، بيروت ٢٠٠١ انظر صفحات ٤٧٩/٤٨٠/ ٤٩١ / ٤٩٢ / ٥٠١ / ٥٠٨) تهيمن على أرض الواقع والإحباط واليأس يخيمان على الوطن العربى كله، إلا أن الظلام الذى نراه لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك كما يقول بوادر فجر جديد : النظام الأبوى محتم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع، آخر مراحل الانحطاط تحمل فى أحشائها بذرة العصر الجديد". (الجمر .. ص١٢).

هنا يتداخل تحليل الباحث الأكاديمى وإرادة المناضل ورؤية الأيديولوجى مع استشراف فيلسوف التاريخ للمستقبل؛ الذى يدرك كما أدركنا دلالة انطلاق الشباب العربى على امتداد أقطاره، الشباب الذى تربى على أجهزة إعلام الأنظمة الأبوية المستحدثة لمناصرة الانتفاضة الفلسطينية بحثاً عن "النحن" المفقودة التى تخلى عنها الزمان وضاعت فى هذا العصر. ومن هنا فإنه من الأهمية بمكان أن نتوقف عند العلاقة الوثيقة بين شرابى المفكر وشرابى المناضل، الذى يؤكد على أن التاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب والجماهير لا من خلال "المفكرين" أو "المثقفين" أو "القادة" إنه يؤمن مع آلان تورين أن الحركات الاجتماعية لا تقوم خارج أو ضد الفكر أو النظرية بل من خلالهما. فالممارسة والفكر يسيران يداً بيد فى الحركات الشعبية، ولا يمكن للتغير الاجتماعى أو السياسى أن يحدث دون نضوج الرؤية والهدف داخل المجتمع" (النقد الحضارى ص ١٣).

تقدمه أعماله باحثاً اجتماعياً، محللاً نفسياً، مفكراً واقعياً، أيديولوجيا صاحب رؤية مفتوحة تطورت عبر مراحل متعددة من حياته إنه بلغة سارتر المفكر الملتزم وباصطلاح جرامشى المثقف العضوى وبتعبير جارودى مناضل بلا ضفاف أو متعدد الضفاف. وأولى هذه الضفاف الباحث الفلسفى وثانيها الناقد الاجتماعى وثالثها المفكر الحضارى. وعلى هذا سنتناول فى دراستنا الحالية توجهات شرابى الفلسفية ثم تحليلاته الاجتماعية ورؤيته المستقبلية لقضايا المجتمع العربى خاصة قضية المرأة.

أولاً: شرابى والفلسفة

انتقل شرابى من الفلسفة إلى التاريخ، وهو يدرك إدراكاً حاداً التاريخ والزمان وسوف نتناول جهوده الفلسفية انطلاقاً من وعيه بالزمان. حين كتب فى الفصل الأول من "صور الماضى" بصحوة الوعى أتمسك، فإن القارئ يكتشف حقيقة الوعى الذى يتمسك به، ألا وهو الوعى التاريخى الزمانى. إن هذا الكتاب عودة أخرى إلى استكشاف الماضى والتعرف إلى تلك الخطوط والمعالم التى حددت

حياته والتى مازالت تنبع من السنين التى عاشها فوق أر ض وطنه. "ليس الماضى مجرد ذكريات بل إنه إعادة لقراءة التاريخ، ذاتياً كان أم عاماً. خطوات الذات ومعالم الأحداث تتغير كلما أعيد النظر فيها. الأنا التى نسكنها ليست وحدة الذات التى نتصورها فى مخيلتنا. إنها تدفق لحظات الزمن المعاش" (صور الماضى ص ١٢-١٣) لذا تجدنا حين يتكثف الزمان أو يتوقف نعود إلى أنفسنا، تلك هى لحظة الوعى التى حدثنا عنها هيدجر، الذى يستشهد به شرابى، والذى يمثل فى وعيه ويحضر فى كتاباته حضوراً خاطفاً فاعلاً، إلا أن لحظة الوعى هذه لا تدوم إذ سرعان ما يبلغنا الزمن ثانية ونغطس فى دوامته التى لا تتو قف" (صور .. ص١١).

إن إحساس شرابى الزمانى بالزمن يحتاج أن نتعامل معه فى صيرورته أو زمانيته. فالإنسان بالنسبة إليه كما هو بالنسبة إلى هيدجر هو زمانية. والزمان كما يسكننا، نسكنه، يرتبط بنا ونرتبط به، يختلف عند المواطن المقيم عنه عند المغترب، كما يختلف باختلاف مراحل العمر. وهذا ما تؤكده عبارات دالة يكتبها شرابى؛ الذى يقول: "كلما اقتربنا من المرحلة الأخيرة من حياتنا ازداد تذكرنا للماضى وتقلص المستقبل بازدياد تجاهلنا له. لا لعدم اهتمامنا به بل لخوفنا من نفاده. فإننا بتجاهل المستقبل نرغب فى تثبيته على الشكل الذى أردناه طيلة حياتنا امتداداً لا نهاية له، يحقق لنا أهدافنا وأحلامنا.(صور .. ص ٢٤-٢٥).

وشرابى مفكر يحيا فى الغربة يحلم بالوطن، بالعودة إلى الوطن، والزمان فى هذه الحالة له معنيان: زمن الغربة وهو زمن مؤقت وعابر وزمن الوطن الحى الدائم المتدفق. إنه "كالمسافر الذى يملأ الحنين قلبه منذ اللحظة التى يغيب فيها ساحل بلاده عن ناظريه ويعيش محكوماً بالآنى والعابر، حقائبه دائماً معدة ينتظر ساعة العودة" (صور .. ص ٢٦). من هنا نفهم كثرة تردد اسم هيدجر؛ الذى تناوله بالبحث فى دراسة مستقلة مقارناً بينه وبين لوكاش، ورافقه كتاب هيدجر "الشعر، اللغة والفكر" فى أصعب لحظات مرضه وفى انتظاره نتيجة التحاليل".

نستطيع أن نتبين فى رحلة شرابى الفلسفية ثلاث صور أو لحظات للزمن. أولها الزمن المطلق المجرد، الذى يميز مرحلته المثالية فى فترة دراسته بالجامعة الأمريكية فى بيروت، والذى تسرب إليه من محاضرات شارل مالك وفلسفة ميخائيل نعيمة الصوفية. والزمن الإنسانى الفردى الوجودى؛ زمن القلق والتناقض والصراع بعد التقائه وأنطون سعادة، الذى يمثل لحظة أساسية فى حياة شرابى. لحظة إعداده للماجستير فى الفلسفة حيث شغل بكيركجارر أكثر من ذى قبل بتأثير جان فال وكذلك نيتشه ونستطيع أن نلمح لديه ميلاً إلى فلسفة الحياة والنهضة نلتمسه فى حديثه عن فلسفة القيم فى المدرحية وإشاراته إلى نيتشه. واللحظة الثالثة أو المعنى الاجتماعى للزمن الذى يظهر مع تحوله إلى فلسفة تاريخ الأفكار وبتأثير الثورة الطلابية ١٩٦٨ واليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت خاصة

هابرماس حيث اتجه ثانية إلى "النحن" والمجتمع والزمن الجماعى والتاريخ الحضارى العام.

يذكر أثر شارل مالك فى المرحلة الأولى من حياته حين درس عليه فى بيروت قبل أن يتحول إلى آفاق أكثر رحابة وواقعية وإنسانية. ومالك من أنصار الفلسفة المثالية، الذى يمثل النموذج الكامل للشخصية الأبوية "إنه التجسيد الكلى لما قصده بمقولة الأبوية المستحدثة التى تحدد التناقض القائم فى جوف الشخصية بين النظام الأبوى والحداثة" (صور .. ص١٧٣). وعن طريقه هو وفايز صايغ عرف كيركجارد؛ فقد كان اسم كيركجارد يتردد كثيراً على لسانه "، "هو الذى عرفنا به" "ومازلت كلما قرأت كيركجارد اسمع صوت مالك يتحدث عنه". وهو يتذكر كيركجارد فى لحظات الزمن الشخصى العميق؛ وذلك مثل لحظة الحب الأول حيث كان يقرأ حياة كيركجارد وعلاقة الحب التى جمعته بريجينا أولسن" (صور .. ص١٦١). كما يظهر فى آفاق حياته فى لحظة المرض والخوف من الآتى، الذى يصحبه فيفكر فى كيركجارد بسبب الخوف الذى تحكم فى حياته كلها، كان خوفاً دينياً، كان يبغى الخلاص بواسطة إيمان رفضه عقله" (صور .. ص١٩). وتتعمق معرفته لفلسفة كيركجارد بتأثير دراسته على جان فال أعظم أخصائى بوجودية كيركجارد" (ثلاث مدن ص ٣١).

لقد كان لمحاضرات جان فال تأثير فعال على نزعته الرومانيطيقية التى غذتها طريقة دراسة كيركجارد فى بيروت ويظل الفيلسوف الدانمركى تجربة فلسفية أولى عميقة فى تفكير شرابى. فها هو وهو يكتب "الجمر والرماد" يعود إلى بحث مبكر قدمه إلى جان فال حول "الجدلية الكيركجاردية: الحقيقة والوجود" (الجمر والرماد ص١٣٤). إن الوجودية حاضرة دائماً فى وعى شرابى وهاهو يقدمها مقابل براجماتية جيمس فى بحثه إلى تشارلز مورس (الجمر .. ص١٣٧) الذى ساعده مع أساتذة آخرين على تجاوز وعيه اليقينى ومثاليته المطلقة وحقائقه المجردة وتحوله عن هذا النوع من الفلسفة الأكاديمية الباردة إلى فلسفة الحياة الاجتماعية والإنسان التاريخى وهو ما تزامن فى هذه الفترة وارتبط باعتناقه الفكر القومى الاجتماعى. ويعطينا أمثلة بسيطة ساعدت على هذا التحول. يخاطب أستاذه تشارلز موريس، وحين انتهى من قوله "مهما يكن من أمر فإن الحقيقة لا يمكن إلا أن تفرض نفسها" طلب أستاذه أن نضع الحقيقة جانباً، فالحقيقة ليست موضوع بحثنا الآن" يقول: "صعقنى قوله فقد كانت الحقيقة بالنسبة لىّ شيئاً مقدساً وموضوع كل بحث". ولم يفهم ما عناه مورس إلا بعد مضى وقت طويل" ظهرت لىّ الحقيقة على حقيقتها مقولة فكرية بين المقولات الفكرية الأخرى. منذ ذلك الحين بدأت أتخلص من عبودية "الحقيقة" الغيبية التى زرعتها فى نفسى دراستى الجامعية فى بيروت وأخذت أرى الأمور فى ضوء جديد يختلف كل الاختلاف عما تعودت عليه حتى ذلك الحين" (ص٥٢) (-٢٨١-٢٨٠) قد سبق ذلك واقعة شبيهة حين قدم للأستاذ كراك بحث فى موضوع "نظرية الجمال" وجاء فى مقدمته الجملة التالية "إن الحقيقة ماهيتها مطلقة، فليس فى ذلك

أدنى شك" وكانت ملاحظة أستاذه "هذا خطأ، الحقيقة ليست مطلقة أو كلية، فهناك وجهات نظر مختلفة فى ماهيتها" ومنذ ذلك الحين بدأ يعيد النظر بالحقيقة "المطلقة" دون أن يتخلى عن السعى وراءها مما أدى كما يقول إلى ابتعاده رويداً رويداً عن الجو اللاهوتى الذى كان مسيطراً على دائرة الفلسفة". (الجمر والرماد ص ٥٣) .

لقد ركز كيركجارد على أولوية التجربة الحية ورفض التجريدات الفكرية التى أقامها هيجل أساساً لفلسفته، إلا أنه تحول عنه، ذلك لأن الفيلسوف الدانمركى تناول الفرد والحياة الفردية إطاراً نهائياً لتفكيره بينما عالج ماركس الفرد والوجود الفردى ضمن حياة المجتمع ككل. وعند قراءة ماركس فى ضوء ثورة الستينات وجده أقرب إليه من كيركجارد. ومع هذا لم يؤمن شرابى بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كأيديولوجية حزبية. لقد اكتشف فيها أسلوباً جديداً فى منهجية المعرفة الأسلوب النقدى التحليلى" (صور .. ص٣٢).

يتضح تحول شرابى الفلسفى الأول فى تلك المنهجية العلمية التى تحصل علها أثناء دراسته للماجستير فى الولايات المتحدة. وما أجمل تلك الصفحات التى يسرد لنا فيها كيفية تحوله عن النظرة المثالية المجردة للحقيقة المطلقة إلى النظرة التحليلية النقدية للوقائع التاريخية النسبية المرتبطة فى نفس الوقت بحقبة انتمائه السياسى القومى الاجتماعى واعتقاده فى حقيقة الأمة. مما يجعلنا نؤكد على اللحظة الثانية أو الأساسية فى فكرة شرابى وهى لحظة الفكر القومى الاجتماعى الذى شغل به وشكل تفكيره فى لحظة الانتقال من بيروت إلى الولايات المتحدة. وهو ليس انتقالاً مكانياً فقط بل انتقال فكرى فلسفى من الفردية إلى الاجتماعية. كان الأثر الكبير على شرابى بعد وصوله إلى الولايات المتحدة مصدره ارنولد براجستراسر الأستاذ الألمانى المناوئ للنازية. فقد كان بمثابة المنفذ النفسى والمعنوى له فى تلك الفترة الأولى: "كان له تأثير عميق فى تحوله الفكرى. درس معه "نيتشه" وأرسل إليه تعليقاً على طريقة تدريسه؛ الأسلوب العقلانى الذى يتناول به الأستاذ يقضى على حيوية نيتشه المتدفقة ولغته السحرية مما لا يسمح بحضور روح نيتشه فى الدرس. وشرابى يعتقد كما كتب إلى أستاذه أنه من الممكن إشعال نار الفلسفة فى قلوب الطلاب بالتعاطف الذى يقدمه المحاضر لهذه الفلسفة" إن رفع هذه الشعلة التى تضيئ فلسفة نيتشه كلها هو الشرط الأساسى لتفهم نيتشه فيلسوفاً وشاعراً ونبياً (الجمر١٤٣).

رد الأستاذ كان بمثابة درس فى منهجية دراسة وتدريس الفلسفة، فالجامعة لا تقدم سوى منهج التفكير النقدى الموضوعى؛ الذى اهتدى إليه فى هذه الفترة وأشاد به. لقد ساعدته هذه الطريقة على التقدم خطوات فى إعادة النظر فى الفكر السائد المسيطر والواقع الاجتماعى القائم. لقد حجبت عنه المثالية النواحى اللاموضوعية باسم الموضوعية العلمية. لقد أخفى الحياد الفكرى المزعوم فى طياته

التزاماً مسبقاً بوجهة نظر معينة تعبر عن الأيديولوجية المسيطرة والطابع التأملى التجريدى الذى يميز الفكر البورجوازى وبفضل ارنولد براجستراسر تخلص شرابى مما أسماه القوالب النفسية العتيقة التى زرعتها ثقافته القديمة وتحول من الفلسفة إلى دراسة فلسفة التاريخ والحضارة الأوربية متحرراً من النظرة الفلسفية التجريدية التى نشأ عليها وأدت إلى اكتشافه آفاق وطرق جديدة، عالم العلوم الاجتماعية التى حجبتها الفلسفة الوجودية المثالية المتعالية" (الجمر .. ص١٤٧).

شغل شرابى بفلسفة نيتشه. ولفت نظره فى المكتبة المختصة بالفلسفة أعمال نيتشه الكاملة بالأصل الألمانى وبالترجمتين الإنجليزية والفرنسية تليها مؤلفات بلغات مختلفة عن حياة نيتشه وفلسفته (الجمر .. ص١٦١) ومازال يحتفظ بالكتاب الذى يجمع عدداً من أعمال نيتشه.

وقد كان اهتمام شرابى فى هذه الفترة بفلسفة الحياة والقوة والبطولة مرتبطاً باهتمامه القومى الاجتماعى متزامناً وسابقاً وبمعزل عن اهتمامه بفلسفة نيتشه، ونتيجة ارتباطه بمؤسس النهضة القومية السورية انطون سعادة. حيث يظهر فى كتاباته الفلسفية المبكرة فى هذه الفترة ابتعاده عن القضايا النظرية والمعرفية واهتمامه بالإنسان والقيم. كتب فى الحلقة السادسة من مجلة "النظام الجديد" التى قام بتحريرها باعتباره وكيلاً لعمدة الثقافة بالحزب فى ح ز يزان ١٩٤٩ الافتتاحية بعنوان "عصر النهضة"، وتمثل هذه الافتتاحية مع دراسته "القيم فى المدرسة المدرحية" بدايات توجهه الفلسفى الذى يمثل أساس تفكيره الاجتماعى والحضارى الذى جعلنا مع اعتبارات كثيرة نطلق عليه "فيلسوف النحن".

وظف شرابى مفهوم "النهضة" للتعبير عن دور الحزب القومى السورى الاجتماعى فى حياة الأمة. يقول: "والحركة القومية الاجتماعية ليست حركة سياسية وحسب. هى قبل كل شئ "نهضة " تعبير ليقظة روح أمة وابتداء حياة جديدة وعصر جديد. الحركة القومية الاجتماعية هى هذه النهضة". وينهى افتتاحيته بالتأكيد أن القوميين الاجتماعيين هم أبطال عصر "النهضة" خالقوا المثالية السورية. ينطلق شرابى ليس من الفلسفة النظرية الأكاديمية، بل من مفهوم النهضة التى تستدعى فى الأذهان؛ النهوض، الحركة، والحياة. وتلك مفاهيم أساسية عند شرابى تضاف إلى العقل والإرادة، الفكر والعمل والقيم التى تجمع بين هذه المفاهيم. فالإنسان فى كل ما يعمل وفى كل ما يفكر، يعمل ويفكر ضمن نطاق من القيم" (ثلاث مدن ص٢٣).

يعنى الاهتمام بالقيم الذى شغل به شرابى التأكيد على الإنسان. وقبل أن نوضح معنى القيم فى هذه الدراسة المبكرة نشير إلى بيانه لمعنى الفلسفة المدرحية كما حددها الزعيم المعلم الذى يمثل بالنسبة إلى شرابى رفض للأبوية السائدة وهو إيجاد فلسفة اجتماعية تتناول حياة الإنسان فى محيطه الاجتماعى وترتكز على أسس فكرية وعلمية ذات قواعد واضحة بدون أن تنزلق فى نظرتها

الشاملة إلى موقف مقرر تجاه المشاكل الغيبية. يقدمها مقابل السلبية المبنية عليها الفلسفة المادية لتعلقها بالمرتكزات الحسية فى حياة الإنسان الاجتماعية. والسلبية المماثلة المبنية عليها الفلسفة الروحية فى جعلها المرتكزات المادية وسائل لما هو فوق ووراء المادة، تذوب فى إيجابية موحدة بين الاتجاهين المتناقضين فى مندمج (مركب) Synthesis يعلو على الاثنين فى تحديد علاقة ما هو روحى فى حياة الإنسان المجتمع وما هو مادى وربطهما ضمن اتجاه قيمى متولد من الخلق المتمخضة به الروح السورية اليوم" (المرجع السابق ص٢٥).

الفكر القومى الاجتماعى بنظر شرابى بما هو مذهب نهضة، هو مذهب فلسفى من حيث هو فلسفة اجتماعية تتناول قضايا المجتمع والفرد فى المجتمع، القضايا التى بدورها تثير من قضايا الفلسفة أعمقها وأ بعدها أثراً (المرجع السابق ص٢٤) لذا فهو يؤكد على أن فلسفة الحركة القومية الاجتماعية هى فلسفة نهضة. لكن كيف نحدد معنى النهضة ونعرفها؟ إن تعريف النهضة إنما يكون بتحديد مفاهيمها القيمية المستمدة من روح الأمة. وعلى هذا الأساس فإن القيم التى وضعتها النظرة القومية الاجتماعية والتى يؤكد عليها شرابى هى قيم حياتية.

الحياة هى مصدر القيم وروح الأمة وأساس النهضة، التى أرسى دعائمها انطون سعادة، والذى وجد حياة الأمة فى الفعل والحركة والتطور فى الزمان والتى جعل منهما شرابى الخلق والولادة والصراع. إن قيم النهضة هى ركائز الحياة المثلى التى نسير إليها وهى: القوة والواجب، النظام والحرية. تظهر هذه القيم كالزخم العضوى الذى يجعل الكائن الحى حياً. والتعبير عن فاعلية هذه القيم هو تعبير مستمر خلاق لا يحد نفسه بحد معين. وتتجسد الحياة فى البطولة. هنا تمتزج أفكار نيتشه وبرجسون وسعادة معاً. فالقيمة المناقبية الأساسية التى بواسطتها تعبر أسمى قيم النهضة وأعمقها عن نفسها هى قيمة البطولة" (السابق ص٢٦) ففى الربيع الأول من كافة النهضات فى طور الخلق والولادة والصراع الناتج عنهما تأخذ البطولة من بين القيم كلها مكان الصدارة. البطولة هى مجموعة من أعلى القيم المناقبية تتحقق فى الحياة. فى البطولة نجد إيماناً أعلى فى الحياة وقوة عظيمة على التضحية وفناء كلياً فى سبيل ما لم يتحقق. البطل فى النهضات هو سعد الرجال. إذ أن للحياة فى عصر النهضة أسمى الأهداف وأعمقها، وإفناء البطل نفسه فى أهداف النهضة ومثلها هو إعطاء أسمى وأعمق معنى لوجوده". (المرجع السابق ص٢٧).

تمثل هذه الفترة التى اهتم فيها شرابى بإعداد نفسه للحصول على الدكتوراه فى الفلسفة من الولايات المتحدة التأسس النظرى لفكر الحزب القومى السورى الاجتماعى؛ والتى وقع فيها تحت تأثير فلسفات الوجود والحياة فترة هامة فى حياته شغل فيها بالبحث فى القيم والأخلاق فمهمته تقدم تصور نهضوى لمجتمع جديد علمانى. لذا فإن التخصص فى هذا الفرع الجديد فى الفلسفة، الذى

ازدهر فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر هو ما جذب شرابى لاتفاقه مع مهمته. ويظهر اهتمامه بالقيم فى اختياره دراسة كتاب "الأخلاق" عند جرين فى الفصل الدراسى الثانى. واختار "مشكلة القيم فى فلسفة نيقولاى هارتمان وسى. أى. لويس" موضوعاً للماجستير وكان ردولف كارناب من أعضاء لجنة مناقشته. لقد دارت الأطروحة حول القيم عند هارتمان الذى ينتمى إلى الفلسفة الفينومينولوجية، والذى أعطى للقيم وجوداً موضوعياً ممثلاً للتراث الفلسفى الأوربى مقابل لويس، الذى يعبر عن روح الفلسفة البراجماتية الأمريكية. القيم الإنسانية إذن محور اهتمام شرابى فى هذه الفترة وأيضاً الأمة وروح الأمة مما ينقلنا إلى المجال الاجتماعى. المرحلة الثالثة أو اللحظة الزمانية التى شغل بها شرابى وقدم فيها أعماله التى عرف بها والتى يؤكد فيها على الارتباط الوثيق بين حياة الفرد وحياة جيله وعصره. وهى ما ستخصص لها الفقرة التالية.

ثانياً: شرابى والنقد الاجتماعى

إذا افترضنا أن أطروحة "النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى" هى محور تفكير هشام شرابى، الذى يجمع كتاباته السابقة عليها والتالية لها، تنطلق منها وتدور حولها القضايا المختلفة التى شغل بها المفكر العربى الفلسطينى. فإن هذا يعنى بالنسبة لنا عدة أمور هى:

١- تحول شرابى عن قضايا الفكر النظرى والتأملات المجردة حول مشكلات تاريخ الفلسفة والمذاهب الغربية والابتعاد عن المشكلات المستهلكة والزائفة والاتجاه إلى قضايا الواقع العربى الراهن السياسى والاجتماعى والثقافى؛ والتخلف والتبعية والتفاوت الاجتماعى. يوضح تمايز واختلاف كتاباته وتحليلاته المنهجية لهذه القضايا عن الجهود العربية المستمرة طوال العقود الثلاثة الأخيرة؛ والتى تسعى إلى تبنى أحد المذاهب الفلسفية الغربية لإعادة النظر فى قضايا التراث والفكر العربى.

٢- ويتطلب هذا الاتجاه إلى قضايا التخلف العربى بدئاً من تحليل بنية الأسرة والعلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية السائدة، رؤية و مناهج تحليل وخطاب يختلف لغة وتحليلاً ومنهجاً عن السائد فى الخطاب الأدبى والفلسفى والسياسى فى الفكر العربى المعاصر.

٣- من الصعب تصنيف أعمال هشام شرابى -الذى انتقل من الفلسفة إلى تاريخ الأفكار، إلى التحليل الاجتماعى لقضايا المجتمع العربى- فى حقل معرفى محدد. فهى لا تنتمى إلى الفلسفة التقليدية، تاريخها ومذاهبها رغم اهتمامه باتجاهاتها المعاصرة وتخصصه فيها وحصوله على الماجستير فى فلسفة القيم. ولا النقد الأدبى رغم انشغاله بالخطاب النقدى الجديد وتعامله مع أعلامه. ولا علم النفس والاجتماع مع استخدامه لمناهج فرويد وتلاميذه وماركس وماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورت، تتداخل العلوم فى كتابات شرابى وتمتزج المناهج إخلاصاً لموضوع

البحث ووحدته وهدفه.

٤- واستقراء أعمال هشام شرابى سواء من حيث العناوين والمحتويات يخلص بنا إلى موضوع محورى، مثل أساس أفكاره وكتاباته يمكن أن نحدده بلغة تقليدية "الإنسان والمجتمع" أو بلغة معاصرة أكثر تحديداً "المثقف والسلطة". ومن ثم سنعالج القضية الأساسية لدى شرابى، وهى قضية السلطة السائدة المسيطرة الأبوية ودور المثقف فى مواجهتها كما تظهر فى كتاباته المختلفة.

يتحدد توجه شرابى بعد ثورة الطلاب ١٩٦٨ نحو الماركسية الجديدة النقدية. فما تجدر الإشارة إليه أنه لم يعتنق الماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كأيديولوجية حزبية على صعيد عالمى، بل أسلوب جديد فى منهجية المعرفة (صور .. ص٣٢) وأضاف إليها منهج فرويد فى التحليل النفسى وجمع بين الاتجاهين الماركسى والفرويدى فى تحليله للمجتمع العربى وللخطاب الأبوى المهيمن عليه. وذلك من أجل تحليل المجتمعات الأبوية السابقة على الحداثة والوصول إلى زمن الحداثة العربى. وكان سؤاله كيف يمكن لمجتمع تقليدى سابق للنظام الرأسمالى أن ينتقل من حالة الأبوية إلى حالة الحداثة وأن يقيم نظاماً عقلانياً ويحقق العدالة الاجتماعية والديمقراطية وحرية وحقوق الإنسان فى المجتمع المدنى؟ ما هى العلاقة فى المجتمع الأبوى والأبوى المستحدث بين القاعدة الاجتماعية الاقتصادية والنظام السياسى الأيديولوجى الممثل بالقيم والعلاقات الأبوية المستحدثة فى مختلف الأنظمة العربية وكيف نفسر تغيرهما؟ لقد شغل شرابى بإيجاد نظرية اجتماعية ومنهج لفهم وتفسير هذا الواقع الاجتماعى، حيث لا يمكن تفهم معنى الأحداث والعلاقات الاجتماعية دون نظرية علمية متماسكة. ووجد لدى ماركس وفرويد ما يبحث عنه من هنا حدث التحول لدى شرابى وبدأ مرحلة جديدة من حياته أخذ فيها بإعادة النظر جذرياً بمواقفه الفكرية والسياسية السابقة جميعاً. وكان من نتائج ذلك اكتشافه مقدرة الثقافة المسيطرة فى إخضاع عقلية الفرد لقيمها وتضليله على أعمق المستويات.

وإذا نظرنا إلى عمل شرابى الأول "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" ١٩٧٥ والذى ظهرت طبعته السادسة ١٩٩٩ الذى يرتبط ويمهد لإنجازه الأساسى "النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى" الصادر بالإنجليزية ١٩٨٨. لوجدنا اهتمام شرابى فى هذه "المقدمات .." ينصب على تفصيل عملية التثقيف الاجتماعى باعتبارها الأداة الرئيسة فى إنتاج وإعادة إنتاج تلك القيم والأنماط التى يتطلبها المجتمع الأبوى للحفاظ على نظامه القائم من خلال العائلة الأبوية، حيث تزرع أسس البنى النفسية والعلاقات الاجتماعية التى تؤمن علاقات الهيمنة الأبوية السائدة، وبخاصة تلك التى تتمثل فى سلطة الأب، من خلال تجسيداتها ا لاجتماعية والسياسية المختلفة.

تبدأ السلطة فى الأسرة حيث ينشأ الشعور بها وتتجسد القيم السلطوية فى وجدان الطفل. إن

الواقع الذى يجابهه الطفل فى العائلة هو واقع سلطوى. فنظام العائلة كنظام المجتمع فى كل مؤسساته نظام هرمى يقوم على السلطة والعنف. ويمثل الأب فيه المركز الرئيسى والأول، ويمثل الطفل فيه المركز الأدنى وتتميز تربية الطفل فى العائلة السلطوية بالعنف والقهر المستمرين. وبكون التصرف نحو الطفل فى العائلة التى يلعب ضمنها الأب الدور المسيطر تصرفاً فى غالبه سلبياً، بحيث ينتقل إلى الطفل وينمى فيه الشخصية السلطوية ، التى تتميز بخضوعها للسلطة. وفى الوقت نفسه بتعاليها على من هم دونها وبنزعتها للمحافظة. فى حين تزرع بذور هذه الشخصية ضمن العائلة وتنمى صفاتها فى كل المراحل اللاحقة التى يمر بها الفرد فى المدرسة والجامعة والدولة. (مقدمات.. ص ١٠٣).

إن التربية والتثقيف فى العائلة وفى المدرسة إنما يهدفان فيما يرى إلى قولبة الفرد على النحو الذى يريده المجتمع وتقرره الثقافة المسيطرة. فالمجتمع بثقافته المسيطرة لا يفرض بواسطة نظامه الاقتصادى وتركيبه الاجتماعى كيفية توزيع السلطة والجاه وحسب بل يخضع أيضاً كل فرد من أفراده لعمليتي تربية وتثقيف هدفهما الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذى هو فيه.

وقد وجد شرابى أن الطابع الذى يطبع هذا النظام هو طابع السلطة، فصاحب السلطة فى المجتمع هو الذى يمتلك ويستفيد بينما باقى "الناس" تقبل وترضخ وتمتثل. وصاحب السلطة والمركز فى المجتمع عند شرابى ليس إلا صورة مكبرة للأب فى العائلة بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه. إنه يجسد السلطة التى يختبرها كل منا، أول ما يختبرها فى العائلة قبل أن يعيشها إلى آخر حياته فى المجتمع يقول: "إن الإرهاب والقهر والرضوخ الذى يعانيه كل منا فى المجتمع، هى نفسها التى عانيناها فى طفولتنا وفى فترة تربيتنا وتثقيفنا". (مقدمات.. ص٢٧).

إن العائلة فى خصائصها الأساسية صورة مصغرة عن المجتمع. فالقيم التى تسودها، من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع، هى التى تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة، فالنزاع والتباين والتنافر هى عوامل تميز العلاقات بين أعضاء المجتمع كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلة. كذلك فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة أيا كان النظام الاجتماعى، مع العلم أن الفرد مضطهد فى كل منها على حد سواء. (ص٤١). وبالتالى فإن قيم ومؤسسات الطبقات المهيمنة اجتماعياً هى القيم السائدة فى هذا المجتمع.

ويوضح شرابى أصل السيطرة النفسى والاجتماعى كما يظهر فى عملية التربية التى تقمع التساؤل والتفكير المستقل. فالنظام التربوى والاجتماعى يثنى الطفل عن الثقة بآرائه الخاصة ويشجعه على قبول آراء الآخر ين دون تردد أو تساؤل، وهذا ما ينمى فى نفسه الإذعان للسلطة، أى لأبيه وللشيخ وللمعلم وفيما بعد لكل من هو أقوى منه أو أعلى منزلة أو جاهاً. وهو إذ يكبر، يتعلم أن يكون

متحفظاً، ولا يتخذ موقفاً من الآخرين ويتخذ من رأيهم رأياً له لعجزه عن اتخاذ قراراته بنفسه. (م ق دمات .. ص٤٤).

ويتوقف عند دور التعليم فى ترسيخ السلطة الأبوية. فالتعليم كما يجرى فى إطار العائلة وخارجها يتميز بصفتين رئيسيتين فهو، من جهة يقلل من أهمية الإقناع والمكافأة ومن وجهة أخرى يزيد من أهمية العقاب الجسدى والتلقين.

ولكى يوضح طبيعة الضرر الذهنى والعاطفى لمثل هذه الشخصية فى العائلة السلطوية فى مجتمعنا السلطوى والنتائج المترتبة على هذه التربية يستعين بتحليلات علماء النفس: ميلانى كلاين وفرويد وفيلهلم ريش الذى يربط بين الكبت الجنسى وضعف القدرة على النقد والتمرد عند الفرد فى تأكيده على أن، "هدف الأخلاق وما يسمى القيم الأخلاقية هو تنمية أشخاص خاضعين يتقبلون النظام السلطوى وقيمه دون تردد، ويتكيفون معه دون مقاومة، رغم الألم والإهانة اللذين يكبدهم إياهما هذا النظام وقيمه".. وإن قهر الفرد فى سنوات الطفولة والمراهقة ومنعه من امتلاك استقلاله الذاتى فى تسيير أمور حياته كما يرى رايشن يؤدى فى سن الرجولة إلى اتخاذه مواقف سياسية تكون فى الغالب إما محافظة، وإما لا مبالية سياسياً. وهو يرى أنه كلما ازدادت شدة التربية الجنسية ازدادت مقدرة العائلة (وبالتالى مقدرة المجتمع) على كسر شوكة الفرد وتدنيه سياسياً (مقدمات (١٥٩) + (١١٧)).

ويرى شرابى فى دراسته "الإنسان العربى والتحدى الحضارى" أن مفتاح التغير الاجتماعى يكمن فى وضع حد لهذا الإرهاب الذى يمارسه المجتمع على أطفاله بواسطة الآباء والأمهات. (مقدمات ص ١١٩).

إن المجتمع لا يقوم فقط على الاستغلال والقهر والعنف، بل أيضاً على الكذب والتمويه على النفس وحجب الحقيقة عن الذات. ومن هنا ربط شرابى بين التغير والوعى. إن المعرفة الذاتية عنده هى الشرط الأساسى لتغيير الذاتى، فى الفرد كما فى المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد، والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التى ينطلق منها سلوكنا الاجتماعى، وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا. وعلى هذا يؤكد شرابى أهمية "المعرفة النقدية" مقابل المعرفة الدفاعية والفكر الدفاعى التى تقوم على الفكر التبريرى فى وجه سيطرة الغرب ونفوذه. حيث أصبح هدف المعرفة درء الخطر عن الذات بدلاً عن معرفة الذات وتفهمها (مقدمات ٩٢). إن عملية النقد الاجتماعى تقع على عاتق الجيل الجديد من المثقفين فهو أكثر قدرة على رفض التمويه. واتخاذ مواقف نقدية نحو القيم والأفكار السائدة.

يربط شرابى بين الثقافة والدور الاجتماعى كما يتضح فى دراسته "المثقف العربى والمستقبل" فهو

يؤكد على أن ما يميز المثقف فى أى مجتمع صفتان أساسيتان:

الوعى الاجتماعى: الذى يمكِّن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة. ومن تحليل هذه القضايا على مستوى نظرى متماسك.

والدور الاجتماعى الذى يمكِّن وعيه الاجتماعى من أن يلعبه، بالإضافة إلى القدرات الخاصة التى يضيفها عليه اختصاصه المهنى أو كناياته الفكرية.

وعلى ذلك يمكن القول أن شرابى يواصل جهود رجال النهضة العربية. والنهضة عنده "ليست مجرد إشكالية فكرية أو مقولة أدبية بل حركة اجتماعية شاملة تصارع على جبهتين، جبهة داخلية وأخرى خارجية". الصراع الخارجى نستقرؤه فى المواجهة الحضارية المتعددة الأطراف مع أوربا أو "الغرب". والصراع الداخلى هو الصراع بين العلمنة والدين، بين الحداثة والأبوية. ويتساءل شرابى ما نتيجة هذا الصراع فى نهاية القرن العشرين؟ ويجيب الفشل على كلتا الجبهتين: على الجبهة الخارجية عودة الامبريالية، وانغراس إسرائيل، وانكسارات الأنظمة المتكررة. وعلى الجبهة الداخلية انهيار الإصلاح، وتراجع العلمانية، وسيطرة الوعى السلفى. (المثقفون ١٠).

وأمام هذا الفشل ومقابله يقدم شرابى ما يطلق عليه النقد الحضارى. يأتى النقد الحضارى عند شرابى بعد فشل النهضة فى تحقيق أهدافها. حيث لم يؤد هذا الفشل إلى إخفاق حركة الإصلاح والعلمنة فقط بل إلى تعزيز سلطة النظام الأبوى وإلى تراجع حركة التحرير وعودة العصبيات الدينية والقبلية والإثنية وانحسار المد القومى مع نهايات القرن العشرين.

ويهدف النقد الحضارى كما طرحه شرابى إلى تجاوز خلافاتنا والمشاركة فى مشروع نقدى يقوم على الحوار المفتوح وليس على الفكر المطلق. من أجل طرح خطاب معرفى يبدد ظلمة الفوضى والتناقض التى غمرت حياتنا السياسية والاجتماعية. ويقودنا إلى الممارسات النظرية والعملية التى تمكننا من الفعل فى الواقع لتغييره.

وفى مقدمة ذلك قضية المرأة التى سنخصص لها الفقرة التالية:

ثالثاً: قضية المرأة

تعنى قضية المرأة بالنسبة إلى شرابى تفكك السلطة الأبوية وتحرر المجتمع العربى من كافة أشكال الهيمنة والسيطرة الأبوية والأبوية المستحدثة "لن يكون هناك تغير أو تحرير دون إزاحة الأب رمزاً وسلطة وتحرير المرأة قولاً وفعلاً" (النظام الأبوى ص٢٨). ونحن لا نستطيع أن نفصل قضية المرأة فى أعمال شرابى وتناولها باعتبارها قضية مستقلة. لأنها قضية محورية، مركز كل القضايا التى شغل بها، لا تنفصل عن تفكيره فى نقد النظام الأبوى وتخلف المجتمع العربى. وهو ينعى على وضع المرأة

فى المجتمع العربى ويرى أنه من المفجع أن يولد الإنسان أنثى فى مجتمعنا، فلا يوجد مجتمع فى العالم - حتى المجتمعات البدائية وضع الأنثى فيه مثل وضعها فى المجتمع العربى. وهو يربط بين تغير وضع المرأة وتغير المجتمع العربى "فمن المستحيل أن يتغير المجتمع العربى ما دامت المرأة العربية فى وضعها الراهن، وذلك لأنها هى التى تصنع الإنسان العربى، وطالما أن المرأة العربية لم تتغير بعد، فالإنسان العربى غير قابل للتغير" (مقدمات ص١٢٠).

يخصص شرابى فى سياق اهتمامه الكبير بقضية المرأة الفقرة السادسة من الفصل الخامس من "مقدمات لدراسة المجتمع العربى"، والذى يدور حول الإنسان العربى والتحدى الحضارى لدراسة علاقتنا بالمرأة، الفقرة السابعة عن شخصية الفتاة العربية (ص١٢٠-١٢٣) وتدور الفقرة الرابعة من الفصل الثالث الخاص بالتشكل الاجتماعى للأبوية المستحدثة من كتاب "النظام الأبوى" عن المرأة والأبوية المستحدثة حيث يتناول جهود كل من قامت بدور فى هذه القضية من النساء العربيات نوال السعداوى فى كتابها "المرأة والجنس" الذى يعده أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس فى المجتمع العربى وفاطمة المرنيسي التى قامت بتعرية الوضع، الذى عمل منظرو الأبوية المستحدثة على التستر عليه باللجوء إلى الخرافة. ووجدت هاتان الكاتبتان أن التغير لا يأتى إلا مع تبديل العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة عن طريق الممارسة فى المجتمع (النظام ص٧٣-٧٧).

ويفيض فى دراسته "الذات فى صورة الآخر"؛ الفصل الثانى من النقد الحضارى لواقع المجتمع العربى فى بيان جهود المرأة حيث يتناول ثانية أعمال: السعداوى والمرنيسى وخالدة سعيد التى تظهر الشعور بالخطر فيما يتعلق بالمرأة ومصيرها فى المجتمع القائم. والحقيقة أن أهمية ما تقدمه الكاتبات الثلاث يظهر فى تحليلهن لعلاقة المرأة بالسلطة. لقد قامت السعداوى - كما يؤكد - بتنظيم حملة واسعة للتأثير المباشر فى المجتمع وتجاوز الموقف التقليدى لتحرر المرأة معلنة أن التحرر الحقيقى لا يحققه "البعث الدينى" ولا "الحرية الجنسية" بل يقوم على "الانعتاق السياسى والاقتصادى" (النقد ص١١٩) وكذا فاطمة المرنيسى التى تؤكد فى كتابها "الحريم السياسى" أن غياب الحرية السياسية وفقدان المساواة بين الرجل والمرأة هى المشكلة المركزية التى تدور حولها قضية الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى (ص١٢١) وتصل خالدة سعيد إلى أن تحرير المرأة غير ممكن بلا عمل جماعى يتجاوز مجرد النشاط النسائى (ص١٢٦).

ومن الواضح أن متابعة شرابى لأعمال هؤلاء بالإضافة إلى قراءاته فى النقد النسائى Feminist Criticism قد غيرت من تفكيره حول قضية المرأة. لقد كان يعتقد أن مشكلة المرأة لا حل لها إلا بتحقيق الحل الاجتماعى العام، أى تحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية فى المجتمع ككل. إن هذا الاهتمام بمتابعة النقد النسائى العربى والغربى أتاح له تكوين رؤية جديدة ليس لمشكلة المرأة فقط

بل للمشكلة الاجتماعية الكلية بأبعادها التاريخية والأيديولوجية.

لقد ظهرت له فى إطار الفكر النسوى حضور مشكلة السلطة بوضوح فى أعماق البنية النفسية وفى الفكر الذكورى بأنماطه المختلفة. وأخذت علاقات السلطة التى شغل بها فى مراحل حياته المختلفة وظلت على هامش وعيه تظهر بوضوح. لم تعد السلطة بالنسبة إليه مجرد اختبارات ذاتية منقطعة ، بل هى نظام اجتماعى صارم يجب تغييره جذرياً. لهذا ارتأى أن الموقف الجذرى فى المشروع النقدى العلمانى يتمثل فى رفض التوقف عند ما يسمى "حقوق" المرأة، بل فى الدعوة إلى إعادة النظر فى معنى الإنسان، بحيث يتجاوز الانفصام المعنوى والفكرى والحياتى وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية فى قلب المجتمع كخطوة أساسية فى قلب المجتمع تمكنه من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوى تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث (النقد الحضارى ص١٦٣).

ويقدم لنا شرابى خلاصة جهده وتحليله وتفكيكه ونقده فى موضوعنا فى البحث الذى شارك به فى مؤتمر "مائة عام على تحرير المرأة" الذى عقد بالقاهرة فى ٢٤ أكتوبر ١٩٩٩ تحت عنوان "المرأة والسلطة: نحو تذويب الأبوية من الداخل". وفيه يطالبنا بإعادة النظر وتصحيح الأفكار وفتح حوار جديد من أجل تكوين رؤية كلية نجمع عليها ونسير على ضوئها. وهذا يحتاج منا كما يرى أن نستمع إلى وجهة نظر النصف المكبوت والمكبل فى حياتنا، إلى صوت المرأة العربية الذى إن قال سيقول "ما لم يسمع مثله من قبل "وهو يميز بين جيلين فى الفكر النسائى العربى؛ الأول جيل نوال السعداوى وفاطمة المرنيسى وخالدة سعيد الذى ظهر بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام الاستقلال، والجيل الثانى الذى يظهر الآن، وأهم ما يميزه أنه بدأ يضع الشعارات الرجالية جانباً و ي طرح قضايا واستراتيجيات جديدة، إ حداها هى موضوع "المرأة والسلطة". وإذا كان هذا هو عنوان بحث شرابى وهو فى نفس الوقت قضية الجيل الجديد فى الفكر النسائى العربى فهو فيما نرى الموضوع المركزى الذى يدور حوله فكر شرابى؛ والذى يظهر على استحياء فى كتاباته السابقة لكنه يمثل جوهر القضايا التى يعالجها، والتى لم يعالجها أحد بالطريقة المعرفية الواعية والتحليل الابستمولوجى مثلما عالجها هو.

يرى شرابى أن المرأة تجابه السلطة على مستويين: الأول على صعيد السياسة (فى العائلة والمجتمع) -كما ظهر فى كتاباته السابقة التى أشرنا إليها- وعلى صعيد المؤسسة الدينية فى كافة نواحى حياتها. ومن هنا فإنه فى البلدان التى تفصل بين الدين والدولة تستطيع الحركة النسائية مجابهة المؤسسات الدينية داخل المجتمع المدنى، وبإمكانها التمتع بحرية الدستور ومجابهة التيار الدينى المعارض من خلال القانون. ولذلك فهو يرصد أهم مطالب الخطاب النسوى الجديد وهو مجابهة السلطة ومشاركة المرأة فى اتخاذ القرار. والمهم فى هذا المطلب هو أن المشاركة لم تعد فى اتخاذ القرار بل فى تغير الإطار الذى يصنع فيه القرار. يرى وهذا هو الطرح الجديد الذى يقدمه لنا "أن علينا تذويب السلطة الأبوية من الداخل بتفكيك الخطاب الأبوى السلطوى واسترجاع خطاب الأم

المنسى، واستحداث خطاب جديد يشارك الرجل والمرأة بوضعه سوياً ومعاً" (النقد ص١٨٤).

وباستقراء شرابى للخطاب النسوى الجديد يرى أن ما يطرحه هذا الخطاب، يقدم نموذجاً جديداً فى محاولة الكشف عن الواقع الاجتماعى وكذلك موضوع الديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية وفيه بدأت تظهر ويبدو هذا إسقاطاً من شرابى على الخطاب النسوى الجديد ملامح بدائل جديدة لتغيير الوعى وتحقيق التغيير الاجتماعى فى مراحل وخلال خطوات تقوم على التراكم والنمو. فهذا هو نفس ما يهدف إليه شرابى ويقدمه لنا تحت عنوان ما العمل؟ ويقدمه هنا عن طريق اختيار استشهادات من فهمية شرف الدين فى مجلة مواقف وفاديا حطيط فى مجلة باحثات وفاطمة إبراهيم تمهد الطريق للخطاب الإنسانى الحقيقى الذى يشارك فيه الرجل والمرأة.

يظهر هذا الفهم فى محاضرة أعدها شرابى فى نفس التوقيت مع ندوة القاهرة وألقاها فى صيدا تحت عنوان "المثقفون العرب وإشكالية التغير الاجتماعى" حيث يؤكد أن قضية المرأة هى قضية تحرر المجتمع، وخلاصة ما يقول: "إذا كان تحرير المرأة هى قضية تحرر المجتمع كما يدعى البعض (وأنا منهم)، فالطريق إلى تحقيق هذا الهدف المزدوج، تحرير المرأة وتحرير المجتمع لابد وأن يكون واحداً أيضاً بهذا، فإن قضية المرأة ليست قضية اجتماعية خاصة بالمرأة وحدها، بل قضية سياسية ترتبط بالمجتمع ككل وتشكل هدفاً مركزياً فى حركة التحرر والخلاص" (النقد الحضارى ص١٩٥). والسؤال الذى يطرحه شرابى هو ما الذى يمكننا من تسييس قضية المرأة وإدخالها فى الوعى السياسى لتصبح قناعة داخلية وقضية قدسية كبرى؟ ويرى أن ذلك يتوقف على مدى الإسهام الذى يسمح للمرأة بأن تمارسه فى الحياة العامة وفى الحركات الاجتماعية.

ويقدم فى واحدة من آخر وأهم دراساته وهى "دور الديمقراطية فى التحرر من الأبوية" قوة جديدة دافعة تمثل مركز اهتمامه الأساسى والدائم بقضايا التغير فى المجتمع العربى وتجاوز إشكاليات التخلف خلاصة موقفه من قضية المرأة وأن هذه القضية محور الممارسة السياسية ويقدم لنا مجموعة من المبادئ المفترضة التى تفيد ليس فقط حركة تحرر المرأة ، ولكن أيضاً حركات الإصلاح السياسى. إذا وضعت فى بؤرة الممارسة لحركات المعارضة فى الوطن العربى. وذلك بفتح جبهات مختلفة حول قضايا محددة تتعلق بحقوق المرأة مثل حق المرأة فى الطلاق الذى يمثل من وجهة نظره اختراقاً هاماً فى بنية السلطة الأبوية ويضيف إلى ذلك: المطالبة بحق مساواة المرأة بالإرث، محاربة الأمية عند النساء وحقهن فى التعليم، حقهن فى العمل وفى المساواة مع الرجال فى الرتب، وعلى المدى البعيد التساوى الكامل فى حقوق المواطنة، الاستقلال الاقتصادى والمالى. هذا الاهتمام المكثف يؤكد خلاصة موقف شرابى وهو أنه لن يكون هناك تغير أو تحرير دون إزاحة الأب رمزاً وسلطة وتحرير المرأة قولاً وفعلاً.

التمرد والاغتراب
في فكر شرابي

صايم عبد الحكيم*

" اي فلسفة عرفها التاريخ، لم تكن سوى مجرد اعترافات أدلى بها صاحبها، او لعلها نوع من المذكرات التي سجلها الفيلسوف بطريقة لا إرادية غير محسوسة"

الفيلسوف الألماني نيتشه

إن الترجمة الذاتية، تقليد فلسفي يساهم إلى حد ما في الفهم العميق على أساس استنطاق الذات لذاتها، واستحضار الذاكرة و حدودها اللامنطوقة. وتجربة المفكر المعاصر هشام شرابي، في -الجمر والرماد) و(صور الماضي)، نعتبرها المدخل المنهجي لقراءة مؤلفاته، وبعبارة أخرى نفضل قراءة هشام شرابي من خلال هشام شرابي ذاته، لأن "كل نظرية رمادية اللون، وشجرة الحياة خضراء للأبد" أو هكذا تحدث الشاعر الألماني غوته على لسان فاوست.

إن واقع هشام شرابي متعدد في مكانه وزمانه، ومع ذلك يعي اللحظة التي يوجد فيها، فقد "كان يوما شديد البرودة في منتصف شهر كانون الأول ١٩٤٧"(١) وفي هذه اليوميات يتجلى الألم وتظهر المعاناة، لأن "الحلم إذا تحقق كالرغبة، إذا أشبعت يترك وراءه فراغا موحشا"(٢)، بسبب صراعه الوجودي بين عالم الذات والواجب -أرض فلسطين- ، وعالم الحلم والمعرفة -أرض أمريكا- وفي كل الحالات يفضل ما آل إليه وجوده الفكري لأنه صار يرى "الحياة بضوء آخر"(٣)، ومن بريق هذا الضوء اكتشاف حقيقة الذات التي غرسوا فيها "مركب النقص تجاه الغرب وعقدة تقديسه معا"(٤)، فهو لم يعد يفكر في دائرة المقولات الإطلاقية، فقد صار يرى "الأمور في ضوء جديد يختلف كل الاختلاف

* أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة وهران

عما تعودت عليه في ذلك الحين"[٥]. ومن بريق هذا الضوء أيضا الحدود المنهجية والاصطلاحية التي امتلكها شرابي في (المثقفون العرب والغرب) وفي (مقدمات لدراسة المجتمع العربي)، وفي (النظام الأبوي، وإشكالية تخلف المجتمع العربي)، وفي (النقد الحضاري للمجتمع العربي) .

أ- الذات وفلسفة اللا:

إذا كان المفكر المعاصر فهمي جدعان، اعتبر ما كتبه شرابي عن تجربته الذاتية "نرجسية زائدة تدل على غرام شرابي بذاته"[٦]، فإن فهم حقيقة تلك النصوص لا يمكن الاقتراب من معانيها إلا داخل الإطار الفكري الذي اهتم بدراسة السيرة الذاتية، ونعني به الفكر الأوربي والأمريكي على السواء الذي ربط السيرة الذاتية انطلاقا من تصورات الفكر المسيحي من جهة، وبالتحولات التي عرفتها أوربا خلال تطورها الحديث وانتصار الحياة الفردية من جهة أخرى.

إن مراجعة بسيطة لتاريخ الفلسفة، نكتشف من خلالها دور الذات في الفكر الإنساني، خاصة مع ظهور فلسفات الحياة وتجاوزها للأنساق الفلسفية الشمولية أو الاطلاقية. وبالتالي كان من البديهي أن يتفاعل شرابي مع هذا الأسلوب في الكتابة، أو هذا الشكل التعبيري، ليعلن عن استحقاقه الثقافي، لأن "العلم ما هو إلا اكتساب موضوعي، ولا يشكل ثقافة في حد ذاته، إنه يصبح ثقافة بالمعنى الشامل إذا توفر لدى المتعلم الوعي الاجتماعي، ذلك العامل الذاتي الذي من خلاله فقط يصبح الفرد مثقفا.."[٧]، وهذا الوعي الثقافي بدأ مجاله الفكري بالسؤال من أكون؟ بحيث صار الفيلسوف الفرنسي ألبير كامي A. Camus "يصنع، في تلك الأيام المشمسة حقيقة حياتنا الفكرية"[٨] وبدا ذلك من تمرد الذات على قيودها النفسية والفكرية، فقد صار شرابي في "اتجاه فكري مستقل" يستمده "من قوة داخلية، وليس من قوة تسيطر (عليه) من الخارج"[٩]

فالذات وحدها المؤهلة لتحقيق التواصل مع الوجود الحقيقي، لأنها الجمر والرماد في الوقت ذاته، جمر بقلقها الدائم لاستعادة الوجود الطبيعي، ورماد بألم المعرفة المستمر لتحرير الذات من الأوهام الكاذبة والخيالات الخادعة، وفهم علاقتها بالآخر بدون يأس أو قنوط.

إن هذا البعد الصوفي العميق، لا يتناقض مع فلسفة التحرر التي يحيا فيها وبها شرابي لأنه رمز الذات الفلسطينية التي لا تمثل "تحرير فلسطين وحسب" وإنما تمثل أيضا "إرادة التحرر الإنساني الشامل، وإن لم يستوعب ذلك ذاتيا كل فلسطيني"[١٠]. وفي ضوء هذا الوعي النقدي الذي تجاوز الوجود الذاتي وتساؤلاته الفردية إلى الوجود الاجتماعي وقضاياه الإنسانية، تبدو مواقف شرابي خالية من الحزبية الفلسفية والرغبة الأيديولوجية، عندما تفضل التعبير الصريح والقول الواضح، فيه ترى أن أصل النظرية العلمية ومنهجيتها الموضوعية، هي "أرضية لا علمية، ولا موضوعية أساسا، بل أنهما يعبران عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح (خفيفة ولا شعورية) يمكن إظهارها بتفكيك اللغة التي

يستعملها الباحثون في أبحاثهم العلمية، وبطريقة عرضهم للموضوعات التي يتنا ولونها والموضوعات التي يتجنبون تناولها في هذه الأبحاث"[١١]. إن مثل هذا الدرس المنهجي وغيره، يدفعنا إلى ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الخطابات النقدية العربية لأن: "مقاربة الذات من موقع الآخر.. تؤدي بالضرورة إلى تبعية فكرية يصعب التغلب عليها"[١٢] وبالتالي، تظل مبررات شرابي -رغم أهميتها- لمفهومه المركزي (البطريركية) إحدى علامات اغترابه في الفكر الأوربي.

ب- الاغتراب والفكر النقدي

إن هاجس شرابي في (صور الماضي) هو إعادة التفكير في التاريخ، سواء تعلق الأمر بالتاريخ الذاتي أو التاريخ العام، لأن التاريخ يظل في النهاية تجربة معاشة، وتأمل متواصل، وذاكرة اجتماعية، وهذا ما يفسر موضوعات بحوثه وإشكاليات مقالاته، فهى تشير إليه قبل أن يشير إليها. في مسألة اللغة مثلا، يوضح موقفه بقوله: "أشعر بالغربة عندما أكتب بالإنجليزية، ورغم عراكي مع الفصحى أشعر نحوها بحب عميق.. وتعلمتها خطا رقعيا، لعل ذلك ما جعلني أكتب في اللاشعور خوفا عميقا من الكتابة العربية"[١٣] ومثل هذه التربية التقليدية تفرض رؤية نقدية لأسلوب التلقين "فهو يجمع بين العقاب والتشريب . وهو طريقة تعمد على الترديد والحفظ، بحيث لا يبقى مجال للتساؤل والبحث والتنقيب وهذا ما يبرر اختياره للحرف اللاتيني، فالموضوع لا يتعلق بعلاقة المتعلم بالمعلم، حيث وجدنا معلمته تحدثه "الإنجليزية بلهجة رزينة كأننا راشدون.. وهكذا تعلمت اللغة الإنجليزية بشكل تلقائي، دون العذاب الذي رافق دراستي العربية الفصحى في ما بعد"[١٥] وإنما الأمر يعود إلى سيكولوجية المؤلف الانهزامية التي يشعر بأنه خارج قيم العصر، لأن "ما يقال ويكتب في هذا الخطاب بالفرنسية والألمانية والإنجليزية يصدر عن مواقع تنبع من مشاريع وإشكاليات تختلف وتتفق فيما بينها ضمن أطر معرفية يقف المثقفون العرب خارجها[١٦] يظل الوعي بالذات كإطار مرجعي أساسي لتجاوز كل الأشكال الاغترابية قصد تحقيق التغيير الاجتماعي المستقبلي "بإرادة ذاتية قادرة على استيعاب اللحظة التاريخية والعمل بمقتضاها"[١٧] ووفق هذا التفاعل الإيجابي بين الذات واجتماعية قيم العصر يثير شرابي أسئلة اغترابية.

"كيف يمكن فهم ماركس أو دريدا في اللغة العربية؟

ماذا تعني (حقيقة) أن يكون المرء غريبا ثقافيا ولغويا لدى قراءته نصا غربيا"[١٨]

إن درس الفلسفة العربية ومدى استيعابه للخطابات الفلسفية[١٩] منذ بيت الحكمة إلى الفلسفة الرشدية دليل على مناهضة الأسئلة المزيفة في الخطاب النقدي، رغم أهمية هذا الأخير في ضرورة التمييز بين الاغترا ب المكاني الذي يدعو إلى مقولات الخطاب الغربي "مثل العقل والعلم والإنسانية

والديمقراطية"، والاغتراب الزماني الذي يلح على مقولات الخطاب التقليدي الذي "يعمد إلى إشاعة الطاعة وتعزيزها وليس إلى الإيصال والتوضيح،[٢٠] من خلال " تفوق المقولة الدينية ويلغى تلقائيا أي مقولات ومواقف مختلفة أو متعارضة فيجردها من شرعيتها"[٢١] . فهو خطاب "ينبع من أطراف وحركات فكرية متعددة تتناول المجتمع وثقافته من مواقع ومن أبعاد مختلفة" لكنه عندما يشترط "لنهوض فكر عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله، ولا حرج في أن تكون هذه الأصول خارجية"[٢٢] ألا يكون الخطاب النقدي في تناقض مع ذاته؟ وبعبارة أخرى، يصبح الفكر النقدي بهذه المنهجية مغتربا عن ذاته وفعلها التحرري.

على العموم، وحدها القراءة "الفاعلة المشاركة،[٢٣] بإمكانها الاقتراب من فكر شرابي، ومع ذلك يجب أن نعترف أن هذا الاكتشاف الجزئي لشخصه وفكره يتطابق نسبيا مع مرجعيته النظرية، لأن شرابي لا يفرض على القارئ مفاهيم معينة، ولا يجعله يشعر بسلطة أبوية في التعامل مع النصوص، لأن اقتراحاته في تحليل المشكلات وطرح الموضوعات هي أقرب إلى سيكولوجية الوجود العربي منها إلى التنظير الفكري المجرد.

هوامش

١- هشام شرابي -الجمر والرماد.
× دار نلسن -الطبعة الثالثة بيروت ١٩٩٨ ص ١٩
٢- المصدر نفسه ص ٢٣
٣- المصدر نفسه ص ٢٦
٤- المصدر نفسه ص ٢٧
٥- المصدر نفسه ص ٤٢
٦- فهمي جدعان، نقلا عن: إبراهيم العيادي - هشام شرابي وأطروحة النظام الأبوي - مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثالث ١٩٩٨، ص٢١٨ نقلا عن جريدة الشرق الأوسط. العدد (٥٩٤٣) بتاريخ ٣/١٠/ ١٩٩٥
٧- هشام شرابي-مقدمات لدراسة المجتمع العربي. دار نلسن -الطبعة السادسة -بيروت ١٩٩٩ ص ١٣٧
٨- المصدر نفسه ص ١٤
٩- المصدر نفسه ص ١٨
١٠- المصدر نفسه ص ٢١
١١- هشام شرابي - النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين -مركز الدراسات الوحدة العربية-الطبعة الأولى بيروت ١٩٩٠ ص٣٥- ٣٦
١٢- المصدر نفسه ص ٩٢
١٣- هشام شرابي -صور الماضي
دار نلسن الطبعة الثالثة بيروت ١٩٩٨ ص ٣٧
١٤- هشام شرابي -مقدمات لدراسة المجتمع العربي المصدر نفسه ص. ٥٢
١٥- هشام شرابي -صور الماضي المصدر نفسه ص ٧١
١٦- هشام شرابي-المثقفون العرب والغرب. دار نلسن -الطبعة الخامسة بيروت ١٩٩٩
١٧- هشام شرابي -مقدمات لد راسة المجتمع العربي. المصدر نفسه ص ١٤٩
١٨- هشام شرابي - النظام الأبوي وإشكالية تخلق المجتمع العربي. ترجمة محمد شريح. دار نلسن -الطبعة الرابعة بيروت ٢٠٠٠ ص ٢٠٨
١٩- انظر: عثمان أمين - الجوانية- أصول عقيدة وفلسفة ثورة -دار القلم القاهرة ١٩٦٤ (د.ط) ص.١٦ حيث يرى بأنه: "المفاهيم الإسلامية هي نفسها من الناحية الفلسفية مفاهيم العربية".
٢٠- هشام شرابي-النظام الأبوي، المصدر نفسه ص ١٦٩
٢١- المصدر نفسه، ص ١٧٠
٢٢- هشام شرابي -النقد الحضاري للمجتمع العربي، المصدر نفسه ص ٢٢
٢٣- المصدر نفسه ص ١٩

النظام الأبوي

أو هجنة المجتمعات العربية

إبراهيم الأبراشي*

بعد حوالي قرن ونيف على انطلاق خطاب النهضة العربية، وبعد حوالي أربعة عقود من الاستقلال وبعد عقود من تجريب نظم سياسية: إسلامية وعلمانية واشتراكية وقومية.. وبعد تجريب كل أنماط التنمية والتحديث سواء تلك المستلهمة من نماذج غربية أو المستلهمة من نماذج شرقية اشتراكية، بعد كل ذلك تقف المجتمعات العربية في نهاية نفق يبدو أنه مسدود، واكتشف الجميع أن ما كانوا يعتبرونه تحديثا لم يكن كذلك وأن ما كانوا يعتقدونه تحررا لم يكن كذلك أيضا، واكتشف الناس أن لا الإسلاميين كانوا إسلاميين ولا العلمانيين كانوا علمانيين ولا القوميين كانوا قوميين ولا الاشتراكيين كانوا اشتراكيين.. الجميع وحدهم المأزق والطريق المسدود، وحدهم التخلف البنيوي الشامل، مأزق المديونية ومأزق تضخم الأجهزة الأمنية، ومأزق تعثر المسار الديمقراطي ومأزق التطرف الديني، ومأزق فشل مشاريع التنمية أو تعثرها، ومأزق النظام التعليمي المتخلف عن ركب الحضارة، ومأزق انتشار الثغرات القبلية والطائفية والإثنية ومأزق التبعية للخارج بالإضافة إلى مأزق تراجع المستوى المعيشي للمواطن وزيادة حدة الفروق بين الطبقات.

وكان لابد لمثل هذا الوضع المهدد ليس للأنظمة القائمة فحسب بل للوجود الحضاري للأمة العربية ولمصالحها القومية، من أن يدفع الغيورين المخلصين من المثقفين والمفكرين العرب للتساؤل عن أسباب الخلل عن الأسباب التي جعلت كل الأيديولوجيات والنظريات تتحطم على صخرة الواقع ا لعربي العنيد؟

---

* إبراهيم الأبراشي- أستاذ العلوم السياسية، كلية الحقوق، الرباط

وتعددت المقاربات والتحليلات الباحثة عن موطني الخلل والراسمة لطرق النجاة، تحليلات حاولت أن تبحث عن أسباب تأبد التخلف في المجتمع العربي، وعجز هذا المجتمع عن الخروج من واقع التخلف إلى آ فاق الحداثة و التقدم، حاولت أن تفسر السبب في أنه كلما حدث ما نفتقده بداية نهضة أو خطوة نحو التقدم، إلا وتبعها ارتكاسة تبدد الآمال.

وأدلى الكل بدلوه فذهب القوميون إلى القول بأن السبب يعود إلى غياب الوحدة العربية، فالتجزئة هي المسئولة عن حالة التخلف وتأبيدها وحل المشكلة يكمن بالوحدة العربية. وذهب الاشتراكيون إلى القول إن المشكلة تكمن في تحكم الطبقات الرأ سمالية والإقطاعية في المجتمع، و إن الاشتراكية هي الحل بل الحل التاريخي والوحيد. أما العلمانيون فتخلف المجتمع العربي في نظرهم يعود إلى هيمنة تفكير وأنماط سلوك محكومين بتفسيرات وتصورات خاطئة للدين، ومادام المجتمع لم يفصل بين الدين والسياسة وتجريد رجال الدولة والقوى السياسية من سلاح الدين فلن يتقدم المجتمع إلى الأمام وهم يستلهمون التجربة الأوربية في هذا السياق. أما التقانيون فقالوا إن سبب تخلف المجتمع العربي يعود إلى عدم أخذه بالتقانة، بالتكنولوجيا وعلومها وثقافتها. والإسلاميون يقولون إن المجتمع العربي تخلف منذ أن تخلي المسلمون عن دينهم وإبدالهم الشريعة الدينية بشرائع وصفية مستوردة والحل لا يكون إلا بالرجوع إلى الأصل أي إلى الإسلام الحقيقي. وآخرون أرجعوا الخلل إلى بنية العقل العربي، فالعقل العربي عقل عرفاني مناقض للانفتاح والإ بداع والتحديث، والمطلوب إحداث ثورة على مستوى العقل ومنها يتم الانتقال إلى ثورة اجتماعية، أما أنصار (نظرية التبعية) فقد حملوا الاستعمار المسؤولية فالاستعمار كان وما يزال المسؤول الأول عن التخلف العربي .

ويأتي كتاب هشام شرابي "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي "ليشكل مساهمة علمية متميزة في دراسة تخلف المجتمع العربي، فمنذ البداية يحدد هدف الدراسة بالقول "هدف هذه الدراسة الكشف عن أسباب التخلف العربي وكيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه".. والتخلف الذي يتحدث عنه شرابي ليس مجرد تأخر في مجال من المجالات عن الدول المتقدمة، بل هو تخلف "كامن في أعماق الحضارة الأبوية (والأبوية المستحدثة) ويسري في كل أطراف بنية المجتمع والغرب وينتقل من جيل إلى آخر كالمرض العضال". هذا التخلف يتميز بخاصيتين: اللاعقلانية في التدبير والممارسة والعجز عن التوصل إلى الأهداف التي يسعى إليها العرب.

إن مشكلة تخلف المجتمع العربي في نظر هشام شرابي تكمن في نظامه الأبوي المستحدث، وعليه فالخروج من التخلف لا يكون إلا بكسر مرتكزات هذا النظام، وهذا هو موضوع كتابه حيث يقول: "يمكن تحديد الأطروحة التي يدور عليها هذا البحث على الشكل التالي: إن مصير هذا المجتمع يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي (والأبوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث".

ولكن ما هو المجتمع الأبوي المستحدث؟ وما مفهوم الحداثة التي هي شيء غير المجتمع المستحدث؟

ومن المعلوم أن مصطلح النظام الأبوي مأخوذ من نظام الأسرة الأبوية وهو نظام الأسرة القديمة حيث كان لرب الأسرة سلطة مطلقة على أفراد أسرته، بل له عليهم حق الحياة وحق الموت، فكان يستطيع أن يبيع أفراد أسرته أو يراهنهم سداداً لدين، الخ، والنظام الاجتماعي الأبوي هو الذي تكون فيه العلاقة بين الحاكم والمحكومين على شاكلة علاقة رب الأسرة بأفراد أسرته في المجتمعات القديمة، فالحاكم راع والشعب ر عية وهكذا ، فالأبوية في النظام الأبوي لا تقتصر على الأسرة بل هي سمة عامة تطبع المجتمع ككل فيه في الأسرة وفي القبيلة وفي الدولة أو حسب تعبير شرابي أنها "سمة العلاقة الاجتماعية المركزية للتشكل الاجتماعي السابق على الرأسمالية". والنظم الأبوية إذ كان يجمعها قواسم مشتركة فإن الخصوصيات تميزها عن بعضها البعض فالأبوية في المجتمع العربي مثلا اتخذت شكلا محددا ومميزا مرتبطا بالخصوصيات الجغرافية والمناخية والبشرية.

إن الأبوية العربية ترتبط ذهنيا عند هشام شرابي بشعور محدد لكلية نفسية/ اجتماعية تقع عليها في بنى اجتماعية ونفسية، تنطوي هذه الكلية على سلم قيم وممارسات اجتماعية تنتمي إلى اقتصاد وثقافة واضحة المعالم.

إلا أن هشام شرابي ولمزيد من توضيح معنى النظام الأبوي يضعه في مواجهة نقيضه وهو مجتمع الحداثة، وفي تعريفه للحداثة يعتمد ما جاء به مارشل برمان من كونها ظاهرة أوربية جاءت كمحصلة عملية تاريخية استمرت لقرون، أدت هذه العملية لانهيار مجتمع وإحلال مجتمع جديد ومفسحا المجال لعلاقات اجتماعية جديدة وقوى اجتماعية جديدة تقودها البورجوازية.

والمجتمع الأبوي العربي على الرغم من احتكاكه بالحداثة وتواص له مع الحضارة الغربية، ورفع رواده لشعارات النهضة منذ قرن من الزمان، فلم يتحول إلى مجتمع حديث، وبقى على هامش الحداثة والسبب في ذلك أن المجتمع الأبوي العربي لم يضع الحداثة بل أقحمت عليه إقحاما، ولانها كذلك، فقد حولته إلى مجتمع أبوي مستحدث، والأبوية المستحدثة تشير إلى "ظاهرة محلية ناتجة عن الاحتكاك بالحداثة الأوربية خلال العصر الإمبريالي".

هذه الأبوية المستحدثة تتميز بشكل اجتماعي/ سياسي تبرز فيه:

١- تفشي القبلية في كافة أنواعه-سواء كان ملكيا أو جمهوريا اشتراكيا أو محافظا دينيا أو علمانيا- والقبيلة كما هو معروف رابطة تؤسس العلاقة على رابطة الدم وتقصي الآخر -غير المنتمي إلى القبيلة- بل وتكفره وتحل دمه وماله، وأهم النتائج السلبية للقبيلة في المجتمع الأبوي المستحدث، أنها تجعل ولاء المواطنين للقبيلة سابق على ولائهم للدولة.

٢- إن العائلة تعتبر حجر البناء الأول، وهي عائلة ممتدة وأبوية ولأنها كذلك فهى تعارض

الديمقراطية في بنائها وعلاقتها الداخلية ؛ لأن الديمقراطية تحد من سلطة رب الأسرة على أفراد أسرته من خلال إعطائها مز يدا من الحرية والاستقلالية للأبناء ومساواتها الرجل بالمرأة.

٣- أيضا يتميز المجتمع الأبوي المحدث بتهميش المرأة، فهذه الأخيرة تبقى محاصرة بعوائق قانونية واجتماعية تجعلها على هامش المجتمع.

٤- وأخيرا فإن المجتمع الأبوي المستحدث يتناقض مع الوعي القومي بل ويحاربه، فقيامه على القبيلة والأسرة الأبوية يجعله في مستوى من التخلف في الوعي ومحدودية في التطلعات بحيث لا يتقبل الفكر القومي أو يعمل من أجله بصدق.

بنية المجتمع الأبوي المحدث لم تتكون في لحظة، بل هي محصلة صيرورة تاريخية أنها جزء من تاريخ المجتمع العربي منذ ما قبل الإسلام، حتى اليوم ولكنها في كل فترة كانت تأخذ شكلا متميزا، فهناك النظام الأبوي الجاهلي، والنظام الأبوي بعد ظهور الإسلام، وهناك النظام الأبوي عندما دخلت عليه الإقطاعية، وهناك النظام الأبوي الناتج عن محاولات التحديث العثماني، ثم النظام الأبوي المستحدث بعد خضوعه للاستعمار ثم النظام الأبوي في السلطنة الحديثة.

وشرابي عندما يطلق على الدولة العربية الحديثة مصطلح السلطنة فإنه يعني ما يقول، ف هى أنظمة بالرغم مما عرفته من تعليم وثورة في المواصلات والاتصالات، فإنها أسست لمجتمعات تشبه السلطنات القديمة بدلا من أن تقيم مجتمعات ديمقراطية رأسمالية أو اشتراكية ديمقراطية "وأصبحت هذه السلطنات بشكليها (التقدمي) و(الرجعي) -بمثابة القلاع الحصينة، وذلك بسبب ما توفره للأنظمة من وسائل حديثة للسيطرة الكاملة بمختلف الأشكال وعلى المستويات كافة".

ومع ذلك فإن هشام شرابي يبين أن الأبوية المستحدثة خلال تاريخها الطويل عرفت تحديات وخصوصا في عصر الإمبريالية . كتحدي الاستعمار، والحركات الأصولية والثورية والقومية، والتعليم وما صاحبه من وعي هدد أحيانا مرتكزات الأبوية، إلا أن الملاحظ أن الأبوية العربية المستحدثة كانت تنتصر في النهاية، بحيث تستوعب هذه التحديات وتدمجها في نظامها الاجتماعي/ السياسي، فكانت هناك أبوية مستحدثة أصولية وأبوية مستحدثة علمانية وأبوية مستحدثة يسارية وهكذا.

إلا أن الخطر الأكبر الذي واجه الأبوية المستحدثة كان مصدره المثقفون، فهؤلاء مارسوا نقدا جذريا للثقافة الأبوية المستحدثة، وكتاب شرابي ملئ بعشرات الاستشهادات من كتابات هؤلاء المثقفين: علي زيعور، جورج طرابيش، نوال السعداوي، فاطمة المرنيسي، سمير أمين، حليم بركات، جلال صادق العظم، عبد الكبير الخطيبي، إلا أن أهم أعلام النقد الجديد هو ذلك الذي جاء من نقاد مغاربيين ويذكر شرابي ثلاثة منهم: محمد عابد الجابري من خلال دراساته الهادفة إلى الكشف عن البنية الحقيقية للعقل العربي وآلياته، ومحمد أركون من خلال محاولاته كسر طوق الهيمنة التي يمارسها

التفسير التقليدي الأبوي المستحدث للنصوص المقدسة ولمجمل الثقافة الإسلامية ودعوته في هذا السياق إلى الأخذ بمنهج علماني يستفيد من تداخل العلوم الإنسانية بغرض تفسير القرآن. وبالنسبة لعبد الله العروي فقد استشهد شرابي بكتابه أزمة المثقفين العرب، حيث مارس العروي نقداً مزوجا - نقد ضد التوجهات السلفية والانتقائية للخطاب الأبوي المستحدث ونقد ضد اضطراب النص وغموضه، فهذا الخطاب بسلبيته المشار إليها يؤدي إلى الفشل في رؤية الواقع، وبالتالي الفشل في التعامل معه عقلانيا، والمخرج في نظر العروي هو تبني الفكر التاريخي النقدي حيث يقول: "إن السبيل الوحيد لتجاوز هذين النمطين من التفكير هو الالتزام الكلي بنظام الفكر التاريخي وقبول كافة افتراضاته: .. الحقيقة بوصفها سياقا Process ، إيجابية الحدث، حكم الوقائع، مسئولية الفاعل، هناك آخرون يجدون مجال التاريخية: وجود قوانين التطور التاريخي، وحدة معنى التاريخ، إمكانية نقل المعرفة، فعالية المثقف ودور رجل السياسة".

ومع ذلك فقد كانت لشرابي انتقادات على منتقدي خطاب الحداثة، حيث إن أغلب هؤلاء "غرباء" ليس دينا أو قومية ولكنهم غرباء تبعا لثقافتهم وحضارتهم وطرق تفكيرهم وكلامهم وكتابتهم المتمايزة، فغالبيتهم لا يكتب باللغة العربية، بل بالإنجليزية أو الفرنسية، وإن كتب بالعربية فيكتب بلغة لا يفهمها الإنسان العادي ولا يفهمها مثقفو المجتمع الأبوي المستحدث، ويضيف إلى ذلك أن هؤلاء المثقفين لا تجمعهم نظرية شاملة أو مشروع فكري واحد بل يعيشون حالة من التشرذم دون هدف سياسي واضح.

بعد هذه الدراسة التفكيكية والتحليلية لبنية النظام الأبوي العربي التي يعتبرها شرابي سبب تخلف المجتمع العربي، يتساءل في الفصل الأخير ما العمل؟

عندما يتساءل ما العمل فإنما هو يعلن أن التخلف ما زال هو الوضع الذي يحكم المجتمع العربي، لأن ما تعرفه الدول العربية من وجود دول مستقلة وأعلام وحدود والانضمام لمنظمات دولية لا يعني الخروج من حالة التخلف وربق التبعية "وليس التحرر مجرد استقلال سياسي وقيام حكم وطني، هذا ما تعلمه واستوعبه على مدى ثلاثين عاما من المعاناة والعذاب جيل المثقفين العرب الذي انتمي إليه".

وإذا كان القوميون والاشتراكيون والعلمانيون قد فشلوا في كسر طوق التخلف والتبعية فهل سينجح الأصوليون في ذلك؟

لا يرى شرابي ذلك ممكنا لأن الأصوليين يستلهمون الرؤيا الخلاصية نفسها التي استلهمها فيما مضى القوميون والعلمانيون والعقائديون اليساريون، ولذا وحتى لو وصل الأصوليون إلى الحكم في أي بلد عربي فلا ضمانة بأن أي تغير أساسي في البنية الاجتماعية والسياسية القائمة سيحدث. "بل من الأرجح أن يبقى جوهر المجتمع الأبوي المستحدث على ما هو عليه إثر أي انتصار للحركة الأصولية ولا يتغير منه إلا المظهر واللغة".

ومن دواعي تشكيكه بإمكانية نجاح الأصولية في تغيير الواقع هو قناعته من خلال التجربة أن الاستيلاء على السلطة بالقوة لا يضمن إقامة البديل الدستوري، وهذا لا يعني في نظره نبذه العنف بالمطلق بل سيبقى اللجوء إليه ماثلا في حياتنا ولا مفر من اللجوء إليه في ظروف معينة- مثلا النضال ضد النظام الصهيوني في فلسطين- ولكن ما يمكن أن يحطم مرتكزات الأبوية المستحدثة هي أنماط تنظير جديدة وواقعية، وبناء مضامين قانونية تنبذ العنف وتطمح إلى إجراء حوار سياسي مع السلطة، حوار من أجل الحد من استبداد السلطة وأنسنة العلاقات الاجتماعية، وتحرير الحياة السياسية من العنف، وضمان الحريات الديمقراطية وعلى رأسها حرية المرأة، بالإضافة إلى ذلك تفعيل المجتمع المدني، بتشكيل مؤسسات قطرية وقومية للتغير الاجتماعي والثقافي، كالجمعيات الأكاديمية وجمعيات الأطباء والمحامين والنقابات المهنية والتعاونيات الفلاحية والاتحادات النسوية والطلابية، الخ.

إن إمكانية تحقيق أهدافنا بالتحرر والديمقراطية متاحة ما دمنا متشبثين بالأمل، إن تشاؤم العقل لا يقاومه كما قال جرامشي إلا تضاؤل الإرادة هذه المقولة المعبرة عن التضاؤل هي التي تتصدر كتاب الأستاذ شرابي وينهي بها خاتمته.

شرابي

تشاؤم العقل.. تفاؤل الأرادة

هاني نسيرة*

مقدمة

إن الحداثة كهدف وغاية لم تنجز في مسيرة النهضة العربية منذ بدايات القرن التاسع عشر أو قبلها حتى الآن، لأمر مثير للتساؤل الفكري عن معوقاتها وعوائقها. وقد تعددت التفسيرات لهذه الأزمة ما بين أنواع ثلاثة:

١- **التفسير الفوقي**: إن مشاريع النهضة كانت مشاريع فوقية في الغالب، منفصلة عن القاعدة وعن الجماهير، صاغها حكام مثل محمد علي وعبد الناصر، وكانت استجابة الأمة لها استجابة سطحية وظرفية غير عميقة(١).

٢- **التفسير الخارجي**: وهو أمر نجده لدى كثير من الأيديولوجيين القوميين والماركسيين العرب، وله كثير من الصحة والمشروعية متى استحضرت حوادث التاريخ في ضرب عديد من المشاريع النهضوية في مصر (محمد علي وإسماعيل، أو في غيرها (ضرب الثورة العربية) أو ما عانته الأمة العربية من استهلاك لطاقاتها ومواردها طيلة الصراع العربي-الإسرائيلي وخاصة بلاد الجوار مع إسرائيل ولكن حين نستغرق في النظرة الفكرية لمسيرة التاريخ العربي، يخرج غن موضوعه، وعن مشروعيته، لأنه كما يقول فرح أنطون منذ عشرات العقود الأرض ليست كلها أمة واحدة، بل هي **أمم مختلفة المصالح**، متضاربة المذاهب، ولكل واحدة من هذه الأمم مصالح تناقض مصالح رفيقتها، وبعضها لبعض أعداء، فينبغي أن نبحث أسباب المطاوعة للمؤامرة، لا فعل المؤامرة نفسها، لأن الحرب

---

* مقدم برامج بالإذاعة المصرية- شبكة صوت العرب، سكرتير تحرير مجلة رواق عربي سابقاً

خدعة، والعالم عالم من الغلبة كما يقول ابن خلدون في مقدمته.

٣- **التفسير السلفي:** في هذا التفسير، يتحد الفوقي والتحتي ليصعد الديني والثقافي، فالمشكلة هي ابتعاد الأمة عن دينها وعدم توليدها نهضتها من تراثها، وانبعاثها من خصوصيتها، وهذا التفسير الذي يجد صدى جماهيريا واسعا بفعل حركات الإسلام السياسي، وصعود الأصولية الثقافية لدى عدد غير قليل من المفكرين والأكاديميين، وهذا التفسير يغيب الواقعي والحياتي والحقيقة الحاضرة المشاهدة لصالح الماورائي والغيبي والمطلق،

٤- **التفسير الشامل أو النقد الحضاري:** وهو تفسير يسعى إلى دراسة المجتمع العربي ومعوقاته البنيوية غير متجاهل للإرادة السياسية الفوقية، جامعا بين الفوقي والتحتي في جدلية الحضارة الكلية ساعياً إلى تفكيك بنائها وتشذيبها وتطعيمها بالإنساني والفاعل، ورفض الأبوي والمستبد والمتسلط بدءا من بنى المجتمع البسيطة (الأسرة والعائلة) حتى أعلى بنى السلطة فيه.

وهذا التفسير هو ما نتبناه ونميل إليه، وهو الرابط بين ما يسميه د. هشام شرابي الأبوية أو التخلف الأبوي" وبين مسألة الحداثة.

وشرابي بمسعاه إلى النقد الحضاري إنما يسعى إلى ما سعى إليه رجال النهضة ونساؤها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من "تجاوز للفكر القديم وابتداع أنماط فكر جديد يغير نظرتنا إلى المجتمع، ويمكننا من تغيير أنفسنا وبناء مجتمع حديث، الأمر الذي لم تستطع النهضة تحقيقه[٣].

كان د. شرابي أحد المبشرين إن لم يكن أولهم بحركية النقد الحضاري العربي كفكر نقدي ديمقراطي حر، يناهض في آن واحد أيديولوجية الفكر الثوري القديم، وغيبيات الفكر الأصولي النامي لكنه كما يقول شرابي "لا يعارض ولا يرفض ما ينادي به أي من هذين التيارين من حقائق كلية وما يرفع من قيم أزلية بقدر ما يركز اهتمامه في شؤون الحياة الوجودية، ومشاكلها العملية التي تتناول حياة المجتمع وفئاته المختلفة، وبخاصة الفئات المهمشة والمسحوقة، وإشكاليات التعبير الاجتماعي والتغيير الذاتي"[٤] فهذا الفكر كما يمثله شرابي ليس ضد القيم الأزلية والروحية ولكنه يقترب من فكرة الروح الهيجلي ويتحرك بدافع عقلاني ونزعة علمانية تهدف إلى فصل الغيبي عن الاجتماعي والسياسي، فلا يؤخذ الديني مطية لهما، أو قائدا لمجال مختلف عنده.

مجال النقد الحضاري: إن فكر شرابي النقدي فكر عقلاني ديمقراطي إنساني، يدرك مسألة الحقوق والمواطنة، إلى تحرير الذوات ثم تحرير الأوطان تحريرا داخليا وخارجيا في آن واحد، وشرابي في هذه المهمة الضرورية لا يهدف إلى إنفاذ هذا الفكر فوقيا أو معالجته سطحياً، ولكنه يسعى به، ويحاول توصيله إلى الرأي العام والممارسة اليومية، في عصر هو عصر الجماهير، انتهت

فيه كما يذكر فكرة القائد الملهم، والفيلسوف المرشد، ليكون عصر الحركة والصورة والجماهير، والمجتمع المدني وحقوق الإنسان لذا لو استقرأنا مهمة النقد الحضاري التي ألقاها المفكر د. هشام شرابي على عاتقه، لوجدناه يتسع بها ويمتد إلى كل مجالات الحياة بدءا من نقد السلطة إلى الأيديولوجيا إلى النخبة إلى الثقافة السائدة إلى الفئات المهمشة والمسحوقة من الشعوب.

لذا نرى أن نقض الأبوية والدعوة إلى الحداثة في فكر شرابي لم تكن عملا جزئيا سريعا انفعاليا ولكنه عمل فاعل ومشروع متكامل يهدف إلى التغيير الاجتماعي الكلي، يعيد طرح الأسئلة، وتفكيك الإجابات، ويحاول التنوير في إصرار بالغ على إنجازه، والانتقال بالمجتمع العربي من الأبوية والبطركية إلى المجتمع الحديث الديمقراطي.

ففي سؤاله حول، ما يجلب الحداثة في البنية الاجتماعية وبالتالي في تركيب الفرد النفسي؟ وما الذي يمنع قيامها أو نشوءها أو بعبارة أخرى: كيف يمكن تجاوز المجتمع البطركي الحديث وإقامة المجتمع الحديث فعلا؟[٥] يقول:

إن العقبة الكبرى التي تمنع التغير الجذري، ويحول دون قيام الحداثة الحقيقية، هي الحضارة البطركية نفسها. فهى قادرة في كونها مركز السلطة، أن تحافظ على نفسها وعلى علاقاتها وقيمها، وذلك ليس فقط بالقوة والإكراه، بل من خلال العائلة والمدرسة والجامعة، ومركز العمل ومؤسسات الدولة وهي قادرة من خلال هذه البنى والمؤسسات على الحؤول دون تطور وقيام علاقات المساواة والتعاون والحرية والاستقلال الذاتي التي تمكن المجتمع وأفراده من تجاوز هذه الحضارة وتغيير بنيانها الاجتماعي من الداخل[٧] وهكذا يمتد شرابي بالتحليل لينسحب على الفرد والمجموع والسلطة، وهو يهدف إلى تغيير بنيان هذه الحضارة السائدة من الداخل.

حضارة البطركية الحديثة التي يناضل شرابي من أجل نقضها وهدمها هي ما يحياه. مجتمعنا العربي المعاصرة من سلفية بنيوية وحداثة مظهرية ما زالت راسخة بها كل قيم المجتمع الزراعي وشبه الإقطاعي في مؤسساته وعلاقاته، يحافظ على استمراره بمحافظته على عاداته وتقاليده وقيمه وعقيدته وهو بذلك يحافظ على العلاقات الإنتاجية، وعلى احتكارات الطبقة الصغيرة المسيطرة فيه. والطابع الذي يجمع كل هذه العلاقات هو طابع السلطة القومية الأبوية من الأب في العائلة حتى المدير في المؤسسة والرئيس في الدولة. ويتبع شرابي في تحليل ذلك منهجا يجمع بين التحليل النفسي والعرض الاجتماعي، مؤمنا أن سلوكنا الاجتماعي وتركيب مجتمعنا مترابطان ترابطا وثيقا. لذا حاول شرابي دائما تأكيد ذلك منطلقا في تحليله من بنية العائلة. وتفكيك العلاقات التي تقوم عليها وخصوصا علاقة الأب الذكر بالطفل والمرأة. هذا مع وجود مسحة سطحية من الحداثة لا تستطيع النفاذ أو التحديث في ظل بنى المجتمع العميقة من الأبوية والاستبداد والسلطوية التي تبدأ من الأسرة

وتنتهي بالمؤسسة كما أسلفنا القول.

لذا كانت أسئلة شرابي ضرورية في تفكيك هذه البنية الأبوية البطركية، خاصة وأن فشل النهضة العربية في تحقيق أهدافها في القرن العشرين رسخت وزادت من قوة هذه البنية وتعزيز سلطة النظام الأبوي بشكله التقليدي أو المستحدث، وإلى تراجع حركات التحرير وعودة الثغرات والعصبيات القبلية والإثنية وانحسار المد القومي، وإهدار كافة المقومات التي تملكها المنطقة العربية التي تؤهلها لإقامة الدولة العصرية. والبطركية المستحدثة التي يرى شرابي هيمنتها هي العائق الأول والأساس في وجه الحداثة وإن استئصالنا لها هو الطريق الأول للتحديث وللحداثة بالتغيير الجذري لنمط القيم السائد في المجتمع لأنها عملية انتقال من نظام إلى نظام ومن نسق إلى نسق، ويكون ذلك بالنقد الحضاري الذي يكشف ويسلط الضوء على سلبيات الواقع وتاريخه ويحاول تجاوزه راسما الخريطة الفكرية التي تضئ سبل الفكر والممارسة معا، فهو كما يقول شرابي الخطوة الأولى لأية حركه اجتماعية جديدة ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا والسير به نحو مستقبل أفضل يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلة المنتفعة به(٨)

لغة جديدة .. النقد الحضاري: في الفصل الأول من كتابه "النقد الحضاري". الذي عنونه شرابي (لغة النقد الحضاري يؤصل ويؤسس شرابي للغة الفكر النقدي الجديد) كيف تكون، وينبغي أن تكون؟! وينطلق فيه من أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الاجتماعي الثقافي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض التغيير في اللغة والفكر، ولا يرضي إلا بما هو مقبول أو موروث أو عصري(٩). الخضوع للثقافة المهيمنة لغة وفكرا، لذا لا يوافق شرابي ما يراه بعض المثقفين من أنهم قادرون على تجاوز الثقافة الأبوية إذا تعامل معها من ضمن حدود معنية فيضع لنفسه الحدود التي يعتقد أن السلطة السياسية الأيديولوجية تقبل بها. مشاركا بذلك في عملية الإخضاع السياسي والأيديولوجي المفروض على المثقفين من قبل حضارة البطركية. ثم يدعو شرابي إلى الممارسة النقدية لهذه الحضارة التي لا تكون داخلها أو من خلال لغته التقليدية، ولكن بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك الاختلاف تكون قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد، واللغة عند شرابي هي الإطار والوعاء الحامل للفكر الجديد فكيف يمكن أن نصل إلى هذه اللغة؟ يرى شرابي أن هذه اللغة أو هذا الفكر ينبغي أن يقوم على الحرية والمساواة ويطرح الديمقراطية على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة نابذا للشمولية والفوقية. ويكون ذلك باستلهامه لعدد من الحريات الفكرية والتعددية التي تتناول المجتمع وثقافته من أبعاد مختلفة(١٠) والسبيل إلى المجابهة خاصة في ظل موقف المثقف العربي المساوم للسلطة السياسية أو المتردد تجاه السلطة الدينية يحدده شرابي بالآتي:

١- إعادة تجديد النقد الديني والتمييز بين الحركات الدينية والتراث الديني، وذلك بإصرارعلى المجابهة العقلانية والسياسية الواقعية دونما دخول إلى لاهوتيات تراثية أو جدل حول النصوص المقدسة أو محاولات توفيقية بين الحقائق الدينية واكتشافات العلم الحديث.

٢- طرح الديمقراطية وحقوق الإنسان والفئات المهمشة على صعيد الفكر والممارسة السياسية.

٣- تبسيط لغة النقد الحضاري بالإيضاح والتفسير شريطة عدم التخلي عن استعمال المقولات والمفاهيم الحديثة.

لأن العودة إلى اللغة التقليدية لتفسير الخطاب الجديد لا يكون إلا تعزيز اللغة التقليدية وخطابها الأبوي وهكذا يرفض شرابي اللغة الأبوية التقليدية الفصحى لأنها في رأيه تغل الفكر وتشل التعبير، كما أنها في رأيه لغة علوية تظهر بجانبها لغة الحياة التي نتكلمها في الحياة اليومية ناقصة مشوهة(١١).

وقد لا نتفق في ذلك مع د. شرابي لأن الفصحى في أيدي كثير من المثقفين والم فكرين ط يعة، لأن الأفكار التقدمية والحداثية عرفناها من خلالها، ترجمة عن الغرب، أو قراءة لرواد الفكر النهضوي فهى لا تغل الفكر ولا تشل التعبير.. وإن كان يقصد عملية الاغتراب الاجتماعي عن الجماهير، فالجماهير معتادة عليها في النصوص المقدسة والخطب؟ ولغة الصحافة السياسية والإعلام التي يسمونها اللغة الفصحى العصرية، ولكننا نتفق معه في أهمية إقامة لغة عربية نقدية جديدة مختلفة في آن عن لغة الوعي الأبوي، وعن لغة الترجمات العربية للنصوص الأجنبية، وإن كان سيادته يلاحظ أن القارئ الواحد والمتخصص قد يكونان قارئا واحدا في أحيان كثيرة.. إلا أن أهم، ما يطرحه شرابي في رأيي هو دعوته إلى خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والفكري، ويضع حقوق الإنسان والحريات والديمقراطية وقضية المرأة. على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية(١٢) رافضا بذلك الخطاب الثوري التقليدي والأصولية الدينية أو الثقافية، داعيا إلى خطاب لا يقبل اللاهوتيات الساذجة بما فيها الدينية والماركسية والأرثوذكسية التقليدية لتقيم فكرا ثوريا جديدا، وماركسية جديدة تستطيع الانفتاح على التيارات الفكرية الطليعية المختلفة، وعلى استنباط فكر مبدع يجمع بينها في جدلية متنورة تتفاعل مع الفكر الديني والفكر التفكيكي والفكر العلمي التجريبي على السواء، وبهذا يتخلى الخطاب الثوري القديم عن شعاراته ويتحول تعبيرا خلاقا متفاعلا مع إيجابيات الواقع السياسي والاجتماعي ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة ومن خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق. وهكذا تتضح العملية والتسامح والرحابة الفكرية في فكر شرابي بعيدا عن "الدوجما" وعن الغيبيات والشعارات الزائفة.

وشرابي في دعوته هذه إلى اللغة الجديدة تتفق مع دعوة أركون المماثلة. وإن كانت محاولة شرابي أوسع في رأينا إلى "أن ينال التغيير المنشود طريقة التعبير عن هذا الواقع في اللغة، ومن خلال اللغة، فينبغي تغيير اللغة أيضا أي علمنتها و عقلنتها(١٣) وهكذا يعتني مفكرنا شرابي بقضية اللغة الجديدة من أجل نقد جديد ينبني منه مجتمع ديمقراطي حديث، لغة تكشف عن الواقع بدل أن تحجبه، وتعالجه دون أن تتورط في التمويه والتوفيق الكاذب، ولا تغرق في الاعتلاج والتعقد فيصعب التجاوب معها.

وقد سعي شرابي في ذلك إلى تحليل الخطاب النقدي الجذري الجديد في الخطاب الثقافي في العربي، محللا لغته وتصوراته ورؤاه موضحا وجود عائق اللغة أساسا فيه.

منطلقات شرابي ومصادره

إن مصادر الفكر عند شرابي متعددة، رسبت في ذاكرته وتراكمت في وعيه على مر التاريخ والأيام متطورا معها مطورا لها أو مضيفا إليها. ظني أن ذاكرة شرابي النشطة منذ رحيله عن بلده يافا، مسقط رأسه ومرتع صباه وبيروت مركز دراسته الجامعية، وارتباطه الوثيق بأنطون سعادة فيلسوف المدرحية ومؤسس الحزب القومي السوري ثم رحيله عن بيروت عقب إعدامه وتفرغه للبحث الأكاديمي سنوات عديدة بل عقودا أتاحت له الاطلاع الرصين على مختلف مصادر الفكر التاريخي والاجتماعي الأوروبي ثم مراجعته لنفسه بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧(١٤) وبحثه عن نظرية كلية أو تفسير شامل لواقع التخلف العربي، ليجيب عن هذا السؤال العتيد في ثقافتنا الذي بدأ منذ شكيب أرسلان، لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟ ثم انفتاحه الفكري وأيضا على ماركس ومراجعته لرؤيته له وكذلك فرويد وتحليله النفسي الاجتماعي وفيبر وقراءته المبكرة لنتشه وتأثره بهايدجر وكيركغارد واستفادته من فوكو ودريدا ودولوز كما يبدو من كتاباته كل هذا الامتداد رغم إعلان شرابي ودفاعه عن الماركسية ولكن الماركسية المنفتحة غير الأرثوذكسية أو الزادانوفية تقبل التعددية والحوار والتطور البنيوي، وهذا ما شاهدناه في شرابي الذي طور نفسه من استعمال مصطلح المجتمع الإقطاعي والبرجوازي. في دراسته المبكرة مقدمات في دراسة المجتمع العربي المعاصر ليحل محلها في كتابه " البنية البطركية في بحث المجتمع العربي المعاصر الذي صدر بالإنجليزية ١٩٨٦ وظهرت ترجمته العربية في العام التالي ١٩٨٧ ليحل محلها مفهوم "البنية الأبوية والنظام البطركي. وهذا المفهوم يمثل اقترابا كبيرا وموفقا من خصوصيته الحقيقية المجتمعية، بقدر ما يعني تحررا إيجابيا من القول به الماركسية التقليدية التي عممت إلى درجة التسطيح المخل مصطلحات مثل الإقطاع والبرجوازية(١٨).

نهاية المجتمع البطركي بداية المجتمع الديمقراطي أو الحديث: المعالم والطريق

لقد حدد شرابي للفكر العربي مسيرته، ومحطاته، فهو يقف على محطة الأبوية المستحدثة والتي هي جوهر الحضارة البطركية، وسيره نحو الحداثة حيث راحة الإنسان ورفاهيته وتحرره، لذا كانت مفردة الحداثة والأبوية الأكثر انتشارا في قاموس شرابي الفكري، والمقابلة الدائمة بينهما سمة متكررة بها ولكنها تضيف إلى نفسها دائما، مؤكدة وممتدة بالتفسير الشامل لأزمة النهضة العربية وتحريرها وإقامتها من عثرتها.

تعني الحداثة عند شرابي وحدة متماسكة ذات خصائص واضحة المعالم، ثلاث منها أساسية تمكننا من رؤية الحداثة على ثلاثة أشكال

١- بنية شاملة الحداثة.

٢- سياق متكامل (التحديث).

٣-وعي ناضج (الحداثوية).

فالتحديث هو عملية التحول الاقتصادي والثقافي كما جرت في أوروبا والحداثة منعت من سياقه كرؤية ووعي يهدف إلى تغيير النفس والعالم، أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة والقوة والسعادة والنمو والتحول في نفوسنا وفي العالم، وتعني في الوقت نفسه تهديدا بتحطيم كل ما نمتلك ونعرف ونكون.[١٦] وفي تناوله للحداثة شرح شرابي مفهومها عند ماركس وفيبر وبرمان Borman، ولكنه يلاحظ أن التحديث بمعنى الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الإمبريالي ينتج حداثة مشوهة لم تكتمل، ومن هنا تميز شرابي في استخدامه للأبوية التي استخدمها ماركس وفيبر أو الحداثة بصياغته مفهوم الأبوية المحدثة، ذلك المفهوم الهجين الذي يفسر تخلف المجتمع العربي المعاصر. ففي كافة الثقافات كما يذكر شرابي جرى التحديث في أوضاع تبعية أدت إلى حداثة مشوهه وزائفة أو أبوية محدثة باستثناء اليابان[١٧]

وهذه الحداثة الهشة (المظهرية) أو الأبوية المحدثة هي أم التخلف الذي نجابهه في مجتمعنا العربي المعاصر على مختلف مستوياته السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، مما ينتج على الصعيد النفسي والاجتماعي كما يذكر شرابي أشكالا عدة تتميز جميعها بصفتين مترابطتين هما: اللاعقلانية العجز. اللاعقلانية في التدبير والممارسة والعجز عن الأهداف التي نرنو إليها"[١٩]

وقد فصل شرابي في كتابه "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" الأبوية المحدثة معرفا هذا المفهوم بأنه: تشكل اجتماعي مهدورة طاقته ومتميز بطبيعته الانتقالية وضروب شتى من التخلف والتبعية، وهذا كله متجسد في اقتصاده وبنية طبقاته، وكذلك في تنظيمه السياسي والاجتماعي

والثقافي كما أنه شكل غير مستقر أبدا تفسخه التناقضات والنزاعات الداخلية. ويفصل بنية وحدته الصغيرة العائلة وقيمها وأنظمتها "القبلية -الولاء- الخضوع.. "(٢٠) كما شرح مراحل الأبوية المحدثة، وتناول على طريقته في تفجير الأسئلة مجيبا عن السبب في أزمة التحديث العربي رغم وجود الرأسمالية وأن ذلك راجع إلى أنها رأسمالية تابعة. هي الشكل الوحيد المتاح للرأسمالية الممكن نشوؤها في ظل تنامي الرأسمالية الأوروبية وهيمنة الغرب. وقد انتخبت هذه الأبوية المحدثة نخبة برجوازية حاكمة من نفس طابعها تتميز بعقلانية قمعية سلطوية.

شرابي والنقد الحضاري

وقد مارس شرابي مهمته النقدية على الأبوية المحدثة وتفكيك مقولاتها ونقد الخطاب النقدي الجذري العربي ولغته، وركز داعيا إلى الاهتمام بالفئات المسحوقة والمنسية والمهمشة في المجتمع (المرأة -الطفل- الأقليات) وقد أضاف لكتابه "النقد الحضاري" فصلا خاصا عن المرأة. ثم حدد سيادته طريقا إلى الانتقال الديمقراطي يمكن أن نوجز معالمه فيما يلي:(٢١)

١- ابتكار أنماط تنظير جديدة وواقعية، تفيد النظر في مفاهيم الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية، وصياغتها من جديد وفقا لمعطيات الواقع المستجد في المجتمع العربي والعالم أجمع.

٢- معالجة الإمكانيات العملية القابلة للتحقيق والموجودة ضمن الوضع القائم ومؤسساته، والتي يمكن من خلالها تطويره بمنأى عن الطوباوية والأحلام الأيديولوجية.

٣- الحد من استبداد السلطة وأنسنة العلاقات الاجتماعية وتحرير الحياة السياسية من العشوائية والعنف.

٤- الاعتناء والدعوة لنشر وحماية حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والفكرية وعلى رأسها قضية تحرير المرأة التي هي لب النظام الأبوي.

٥- رفض العنف السياسي و تبني منهجية نقدية حوارية وتعددية، تؤمن بالحوار السلمي والانتقال السلمي للسلطة.

٦- التكتل من أجل هذه الأهداف والتكتيل لها من مؤسسات المجتمع المدني كالجامعات واتحادات الطلاب والحركة النسائية وقد ختم شرابي مطالبه بمقولة جرامشي "إن تشاؤم العقل لا يقاومه إلا تفاؤل الإرادة" كما افتتح بها كتابه عن النظام الأبوي(٢٢).

وهذه الكلمة الجرامشية المناضلة هي مفتاح الشخصية في شرابي المناضل الفكري والسياسي والإنساني والحقوقي، والباحث الأكاديمي اللامع. فهو نموذج لما نسميه المفكر المدني فقد جمع شرابي

بقدرة عجيبة بين سماوات الفكر والنظرية وأعماق الأرض، بين الفلسفة والتاريخ والاجتماع والسياسة.. في بانوراما مبهرة تستدعي الإعجاب والتقدير.. لم ينفصل عن الأسرة والطفل كما ركز على المرأة وعلى السلطة وعلى اللغة وعلى خطاب النقد الحضاري لدى الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والعالمي.. في بساطة ويسر غير معتلج فلا تختلف كتاباته في البطركية والنظام الأبوي والنقد الحضاري عن كتابته السيرة الذاتية "صور من الماضي"أو جمر ورماد" يأخذك معه بعيدا حيث الحقيقة واليقين المراوغ والقلق المعرفي والنظرة الكلية المتسعة لفهم الفكري والمجتمعي والسياسي والتربوي.. يأخذك إلى المستقبل.

أي جلد أيها الرجل المرهق المريح.. القريب البعيد

إنه تشاؤم العقل .. تفاؤل الإرادة..

وتبقى لنا دراسة عن الرؤى المستقبلية في فكر هشام شرابي وخاصة في نقده للأصولية والنقد العلماني للمفكرين العرب.

هوامش

١- راجع مثلا، محمود العالم: هشاشة الفكر النظري "مقدمة كتاب من قضايا فكرية (١٩)، ورقة فيصل دراج "الحداثة الزائفة" في مؤتمر مستقبل الثقافة العربية -القاهرة ١٩٩٧.

٢- راجع جريدة "صوت الأمة "مصر يوم الثلاثاء ٢/١/٢٠٠٠ مقال عماد الدين أديب، حلقة نقاش بين الصحفي الأمريكي توماس فر يدمان ود. مصطفى الفقي الكاتب المصري المعروف، وتفسيره أسباب أزمة النهضة في مصر.

٣- هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر "ط٣ ٢٠٠٠ ص ١١

٤- المصدر السابق نفس الصفحة.

٥- راجع شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي ط٦، ١٩٩١ ص٢١٠، دار نلسن، بيروت.

٦- م. س. نفس الصفحة.

٧- م.س ص ٢١١.

٨- راجع شرابي: النقد الحضاري. م. س ص ١٧.

٩- م. س ص.٢٢

١٠- م.س. ص٢٣ .

١١- م.س، ص٢٩

١٢- م. س، ص -ص ٥٠، ٥١.

١٣- أركون: مقابلة، مجلة الوحدة باريس ديسمبر ١٩٨٤، نقلا عن شرابي.

١٤- راجع مذكراته في صور من الماضي دار نلسن بيروت ١٩٩٨م.

١٥- هشام شرابي النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ط٤ دارسة ٢٠٠٠ ص.٢٥٤

١٦- م. س، ص٥٦، ص ٥٧.

١٧- م. س، ص ٦٠.

١٨- محمد جابر الأنصاري: الدولة القطرية مرحلة إقطاعية متأخرة ، مجلة المستقبل العرب، عدد (١٦١) يوليو س١٩٩٢ ص٦٠، ص ٦١.

١٩- النظام الأبوي، مرجع سابق ص ٢٣.

٢٠- راجع مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ٢. في ص ٣٣ وما يعدها.

٢١- النظام الأبوي ص٢٥٣ وما بعدها.

٢٢- النظام الأبوي ص٢٦٠، ص ٧.

في تكريم هشام شرابي

"تكريمكم لي تأكيد على أن للحياة بعد هدفاً"

علي حمية*

في الثالث من نوفمبر الماضي غصّ مسرح المدينة في بيروت، على رحابته، بحشد من المثقفين والفنانين والصحافيين وأساتذة جامعات وطلاب، لبنانيين وعرباً وأجانب، احتفاء بالمفكر الدكتور هشام شرابي، في مناسبة صدور أعماله الكاملة عن دار نلسن، في سبعة أجزاء هي: المثقفون العرب والغرب، الجمر والرماد، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، النظام الأبوي، صور الماضي، النقد الحضاري، ونصوص ومقالات في القضية الفلسطينية.

نظمت مجلة "اتجاه" بالتعاون مع دار نلسن، وتجمع الباحثات اللبنانيات، ومجلة حريات، هذا اللقاء الذي افتتح بعرض فيلم وثائقي عن هشام شرابي، تلاه نشيد: أجراس العودة للسيدة فيروز، ثم توالى على الكلام الشاعرة سوريا بدور طويلة، فالأستاذ ايلي عون، فالدكتور علي حمية، باسم مجلة اتجاه، فالكاتب سليمان بختي مدير دا ر نلسن، فالدكتورة نجلا حماد عن تجمع الباحثات اللبنانيات، فالدكتورة فهمية شرف الدين عن السوسيولوجيين العرب، فالسيدة ناديا شرابي كريمة الدكتور هشام شرابي، فالدكتور جوزف معوض عن مجلة حريات، فالدكتور أحمد عبدالحليم عطية من جامعة القاهرة، فالمحتفى به الدكتور هشا م شرابي، بعدها أزيح الستار عن تمثال لرأس امرأة مستوحى من الفن السومري، وقدم إلى الدكتور شرابي تقديراً لجهوده في حقل الدراسات السوسيولوجية.

قدمت الشاعرة سوريا طويلة كلمتها بعنوان الصحوة العقلانية قائلة:

إن حضوركم هو فعل حب وإكبار، وأنه ينعقد حول قامة عالية تنصب بيننا متواضعة تواضع القمم، وهي تمارس فضيلة النبت المتواصل كرمى لعين الحياة، وألم التمخض الدائم المعقود لفرح الولادات

---

* رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية

فكراً وفلسفة ونضالاً تتدفق من عقل استثنائي لم يكف يوماً عن استنطاق ذاته، منذ حاورته الزوابع في البدايات وأحدثت تلك الفوضى المباركة التي تسبق كمال الانتظام! نلتقي لقاء الأحبة حول هذا الكانون القديم الاشتعال مستنيرين بتوهج جمره، مستدفئين بحرارة رماده وقد جمع ذاته من الرياح الأربع، وعاد إلينا متوحداً ثابتاً يؤكد انتماءه القديم الجديد إلى جراحنا المشتركة، وهو المثقف الكبير الذي لم يزده النهل من الثقافات المتغايرة إلا تماسكاً في ذاته الأصيلة، فكانت تضيف وتصقل دون مساس بنقطة الضوء الخالدة العميقة المستقرة في قدس أقداس الروح. فلقد طاف في الأرض ساحباً خلفه في الموانئ بحر عكا بكل أزرقه وأبيضه حاضناً وجه سعادة وحفنة من دمه، منطوياً على جد يحمل مفتاح بيته في فلسطين ويتوجه نحو البحر، ليكتشف أنه لا يحمل مفتاح البحر.

وبقي شجرة مشرقية يطلع عليها صباح أمريكا فيجدها مبتلة بندى فلسطين جاذبة إليها الدفء من شمس تعبر فوق بيروت، بيروت التي عاد إليها يوماً ليكسب في راحتها أمجاد غربته أمام نفسه قراره الكبير: "شعبي هو جزء من حياتي لم أتركه يوماً. ووطني أحمله في قلبي لا أقدر أن أتخلى عنه .. سأعود يوماً".

اختزن في ذاته كمال زعيم وراح يقيم مملكة الوفاء للأمة والوطن في ظل قناعة العقل الذي هو مذهبه وليس تحت خيمة الحنين، مبتعداً عن جمود الأطر وغلط التشنجات، موجهاً روا فده الفكرية والفلسفية الكبيرة نحو تلك البحيرة المركزية المتمثلة في قيام مجتمع جديد بإنسانه وقيمه على أرض الوطن المنهوش الأطراف الذي لا خلاص له في استلهام الموروث الجامد ولا في القفز فوق خصائصه المادية والروحية بل في الصحوة العقلانية التي تحدث عنها خائفاً من أن لا تحدث أبداً، لكنه يرد عنه تشاؤم العقل بتفاؤل الإرادة معاهداً ألا يتراجع مهما طال الليل وضاقت الطريق!

وتحدث الأستاذ سليمان بختي تحت عنوان الحوار والكفاح والعقلانية.

قائلاً: لعل أهم ما في تجربة هشام شرابي أنه ظل متصلاً بروح النهضة، بالتنوير، بالتغيير، بتفاؤل الإرادة الحرة التي وحدها جديرة بالإنسان. أروى مشهدين وأنقل رسالة.

المشهد الأول: هشام شرابي يقف على شرفته المطلة على بيروت والبحر. يتأمل ثم يقول "كم تبدو الرؤية وضاحة، كم تبدو الأمور صافية حتى لتكاد تقرأها بالعين". واستدار وأردف "ولا يزال هواء بلادنا أطرى وأرق، وإنسان بلادنا كذلك". كان قدر شرابي أن يرى ويستشرف فضاء بلادنا، وأن يقف دائماً على ذروة هذا الفجر وأن يتهجاه ويقرأه ويشرحه إزاء كل ليل، وكم حافلة لياليا.

المشهد الثاني: عام ١٩٩٤ يتفقد أساس منزله الموعود في المشرف الذي لم يتحقق، قال: "من يافا إلى عكا إلى رام الله إلى بيروت إلى دمشق إلى عمان إلى واشنطن، أيمكن أن أمضي الردح الأكبر من حياتي تحت سقف الغربة؟"

دعني أجيبك الآن: كلا. لم تغادر وأنت في قلب الوطن ولك في قلوب وعقول محبيك وعارفيك

منزلة ومنازل، وأنت لم تقطع مع جذورك أساساً ولبثت تبنى مع أصوا ت الداخل، وكتاباتك تقول إن حياتك فى هذا المجتمع وفى مستقبله وأطفاله.

أما الرسالة فهى من صديقك يوسف سلامة الذى رافقته ردحاً من العمر ووطأة أخرت حضوره. قال: ما أقوله هو بينى وبينك، وها أنا أنقله بينى وبينكم. أكثر ما يعجبنى فى هشام شرابى أنه الصديق الأسد. الكلمة لديه صدقية والتزام. علاقة الكلمة والفعل وكيف يجسر المسافة. علاقة الفكر والممارسة وكيف يردم الهوة. وفى الوقت نفسه لديه قابليات هائلة للتغيير عبر الحوار والنقد والعقلانية والاقتناعات مدركاً أن الحقائق تتبدل كما يتبدل الإنسان. وطوال حياته لم تقولب أفكاره فى إطار أو شكل جامد. وهو دائماً فى تواصل حيوى مع الأوضاع والأحوال والشروط، والظروف. الفكر لديه تعبير وتجسيد ونتيجة للمعاناة الذاتية الموضوعية. وإن أدخل شرابى تغييراً ما فى أفكاره فإنه تغيير من صدقية لا من مصلحة أو غرض. تغيير مبنى على قراءة رصينة ونفاذ عميق إلى جوهر الأشياء. وأذكر أنه قال شيئاً جميلاً وأثيراً عن رفقة هذا الصديق الكبير فى مشوار الحياة.

وبعد، ماذا نقول فى رجل قُدّ من نقد وحوار وتغيير، فى عالم يفتح أفقاً معرفياً جديداً ويسعى. إن تكريم شرابى هو تكريم للأصالة فى مفكر من طراز خاص تتمثل أصالته فى حرية التفكير وإبداع المفاهيم مع ربط ذلك بغنى الحياة تطويراً وقوة وإنماء. وفى إضافته شيئاً إلى عالمه الخاص قد يصبح إضافة إلى هذا العالم كله فى معاصرة متجددة. هشام شرابى رمز المثقف العربى فى كفاحه القومى والاجتماعى والإنسانى والثقافى ضد الفقدان: فقدان الوطن والهوية والدور والأمل. كيف واجه شرابى كل ذلك؟

أدرك أن تغيير الوعى شرط أساسى لتغيير الموقف والممارسة. ذهب إلى النواة مشرحاً النسيج الاجتماعى لمعرفة أسباب تخلفنا. بنى جسراً بين الفكر الأكاديمى المجرد والتفاعل الاجتماعى، اكتشف أن قضية المرأة هى الأساس فى مجتمع يقوم عليه نظام الحداثة، وأن الحركات الاجتماعية تقيم الحوار واللغة والخطاب وتنقض السلطة وتملك قضاياها الحقيقية. زرع شرابى القلق فى البنية العربية. جاء ليفتح النوافذ وإذ للحياة معنى جديد. والهواء النضر غير الهواء المستعمل. أرسى فى مسيرته الفكرية المفاهيم والمصطلحات التى ارتبطت باسمه وكتاباته: الوعى، النظام الأبوى، النقد الحضارى، مقدمات لدراسة المجتمع العربى، تحرير المرأة، الذهنية واللغة، ثقافة الأسئلة، الفكر والحياة، خلخلة البنى الذهنية واللغوية والاجتماعية. وهو السابر غور ذاته ليطلع بالجمر والرماد وصور الماضى.

وقالت د. نجلاء حمادة: علمنى فن الاقتصاد فى الكلام.

إن أحد الأثمان التى يدفعها المعلمون أو أحد التشويهات المهنية التى تصيبهم أنهم فى الغالب يغدون كثيرى الكلام معتادين على سماع أصواتهم، وبعضهم لا يعود يطرب إلا لها. أما الدكتور شرابى،

فرغم كونه عربياً وأستاذاً فإن إحدى خصائله اللافتة هى قلة كلامه.

وعندما علمنى الدكتور شرابى مادة الفكر العربى الحديث، إذ كان أستاذاً زائراً وكنت تلميذة ماجستير فى الجامعة الأمريكية فى أوائل السبعينات، كان من جملة ما أفدته منه تعلم بعض أصول فن قلة الكلام. اكتشفت بفضله أن قلة الكلام قد تكون رفيقة لما دل منه وصنواً لعمق التفكير وللكلام المسؤول. وقد طلب منى مرة أن أقدم للصف بحثاً عن فكر أنطون سعادة فى عشر دقائق. اعتبرت ذلك أول الأمر مهمة تعجيزية، وبعد معاناة كانت النتيجة أننى لم أكتب فقط بحثاً أفضل من كل ما كتبت قبله من بحوث، بل إننى تعلمت بفضل هذا الاقتصاد فى الوقت وبالتالى فى الكلام كيف يجب أن تُكتب البحوث.

كان الدكتور شرابى فى تدريسه تلك المادة لنا قليل الكلام كعادته لكنه كان فناناً فى حسن إدارة الكلام القليل مما جعل صفه غنياً بكلمات قليلة من النوع الذى لا يُنسى. أذكر مرة أنه كان يحدثنا عن استحالة انبثاق العمل الثورى عن الطبقات الموسرة والمستفيدة من الأوضاع القائمة. لم تكن تلك المرة الأولى التى أسمع فيها هذا القول، وكان يؤلمنى فى كل مرة لاعتقادى بأننى محسوبة على الطبقات الراضية عن الأوضاع فى الوقت الذى كنت أتحرق فيه إلى التغيير ويسهدنى الغضب من شدة امتعاضى مما هو سائد ومستشير. طلبت الكلام ولما سمح لى به سألته: "ألا تعتقد أن النساء من جميع الطبقات، حتى غير الكادحة منها، يشكلن خامة ثورية؟ فأجابنى بكل اقتناع وحماسة "طبعاً".

ومن مزايا الدكتور شرابى أيضاً التفاؤل، ذاك التفاؤل الذى طالما ميّز النفوس الطيبة. فهو مثلاً يتحدث فى كتاب "النقد الحضارى للمجتمع العربى المعاصر" عن مثقف عربى "حقيقى" مستقل عن النخب الحاكمة والنخب المتمولة، مثقف يجد معنى لحياته "فى التزامه بالخير العام لا بالعيش للمصلحة الشخصية". وهو من تفاؤله، إذ يتحدث عن هذا المثقف لا يضعه فى خانة الغول والعنقاء والخل الوفى. ومن تفاؤله أيضاً أنه يميز بين النخب الحاكمة والنخب المتمولة. وكل من عرف أستاذنا الكبير الطيب تنطبع فى ذهنه صورة وجهه إذ يجلس بين الأصدقاء أو الطلاب وقد ارتسم على ملامحه ما يشبه الرادار المتحفز لالتقاط كل فكرة تنبئ عن وعد بتميز ما أو باستعداد لملء بعض الفراغات الكثيرة فى ما تحتاجه مجتمعاتنا من عمل، وكثيراً ما يضفى علينا من تفاؤله وطيبته مزايا لا نملكها. هذا التفاؤل الذى نشعره ثقة بنا وبإمكانية صناعتنا لمستقبل أفضل من زمن الهزائم الكثيرة والتقهقر الاجتماعى والسياسى المطرد هو أمسّ ما نحن بحاجة إليه، فبمثل هذه الثقة والطيبة يمكننا أن نثابر على غزل ونحت تاريخ يرفعنا ونرفع به أجيالنا القادمة. لعلها ترى فينا أناساً عملوا كثيراً وتكلموا قليلاً، على عكس أجيال النكبات والنكسات، من تكلموا كثيراً فلم يتركوا لأنفسهم وقتاً للعمل.

وتناول د. يوسف معوض: الالتقاء والتنافر بين الجمر والرماد عند شرابى:

سأتكلم عن هشام شرابى الروائى، أجل الروائى. فهو راو دوّن لشخصيتين أو بالأحرى لبطلى

سيرته الذاتية: واحد يدعى جمر والآخر رماد. جمر هو الشاب المتحمس والطالب الطموح والمناضل الحزبى الذى تتأجج فيه نار الثورة والتغيير. أما الآخر ويدعى رماد فهو الرجل المكتمل بالسن الذى شبع من الأيام وأضحى حكيماً يراجع تجربته. السيدان جمر ورماد لم يتوقفا عند الكتاب الذى كُرّس لهما بل تخطيا الحدود وتسللا إلى كتاب "صور الماضى". وبالنتيجة أشرف صراعهما، أى صراع جمر ورماد، على إنتاج كتاب آخر وهو "النظام الأبوى". وإنى أميل للاعتقاد أن كل إنتاج هشام شرابى الفكرى هو حصيلة هذا الالتقاء والتنافر بين العاطفة والعقل، بين التيه والانضباط، بين الفرد والجماعة، وبين ذهنية ابن العرب وذهنية الإفرنجى.

وللرماد طعم المرارة وللشباب طعم الملح. فإن فسد الملح فبماذا يملح؟

يذكرنا جمر بـ Julien Sorel بطل رواية "الأحمر والأسود لستندال عندما يقول: "كل ما أطلبه من الحياة هو أن تمنحنى من العمر ما يكفى لتحقيق الأهداف التى وضعتها لنفسى والتى تحقق مطالبى الروحية؟. وجواب السيد رماد وهو المتغلغل فى النص فأقرب إلى السخرية الناعمة: "لكنى فى ذلك الوقت كنت مازلت لا أرى الأشياء بوضوح". ويتابع قائلاً أنه ترك "مرحلة المراهقة والأحلام الصوفية".

وفى النهاية الغلبة لرماد، فأوراق الخريف أقوى من نبضات القلب.

إلا أن الصراع لا يعود فقط إلى الفجوة بين الأجيال والفرق فى العمر بين الفتى والرجل الناضج. فالتحول من واحد إلى آخر، أى من جمر إلى رماد، واكبه انقلاب فكرى. يقول جمر: "كنت أتوق إلى أن أصبح جزءاً من كل أكبر تندمج فيه هويتى الخاصة بهويتى الجماعية الشاملة". فقد وجد فى أنطون سعادة الملاذ وقبل "دون تردد" إسباغه صبغة الكلية على المجتمع واعتباره قيمة نهائية بحد ذاته، كما تبنى نظرته إلى الفرد على أنه مجرد وسيلة يستعملها المجتمع لتحقيق أهدافه، كما آمن بأن المجتمع يمثل "الحقيقة" الثابتة الباقية، أما الأفراد "فيتساقطون كأوراق الخريف".

مقابل هذا يعترض التوأم رماد قائلاً: "فالموضوعات التى كانت تمثل لى فى ذلك الحين صلب الحقيقة لم تعد الآن تعنى لى الكثير. موضوع الأمة، ماذا يعنى لى اليوم؟ وتاريخ الأمة أو حضارتها، عربية كانت أو سورية، ما أهميته؟ الأفكار المصاحبة لهذه النظرة أو تلك، لم تعد لها قيمة متميزة بالنسبة إلىّ". ويتابع: "صار تفكيرى مشبعاً بالنظرة الليبرالية الأميريكية، وقبلت بنظرية التنافس الحر والديمقراطية البرلمانية دون أى تساؤل أو تردد"... "ففى تلك المرحلة تكسرت القوالب النفسية العتيقة التى زرعتها ثقافتى الاجتماعية القديمة". فرماد يتكلم عن "نضوج الفرد ونموه النفسى وتوصله إلى مستوى معين من الوعى، فلابد أن تجابه القيم السلطوية نقيضها، فى قيم العقل الناقد، وينهض الفكر حراً رافضاً مجرد الإيمان أساساً للحقيقة".

وتحدثت د. فهيمة شرف الدين قائلة: هل أستطيع ادعاء معرفتك أيها الصديق؟

لا يعيش الفرد حياته الشخصية وحسب بل يعيش حياة عصره وحياة جيله".

بهذه الكلمات لتوماس مان (قالت) يفتتح شرابى سيرته الذاتية، متخذاً من قصة الذات أو الحياة الشخصية مدخلاً للحديث عن الذات الجماعية، فالأنا فى نظر شرابى والأنت لا تشكلان نحن بالمعنى الجماعى الصحيح: "كنت أتوق إلى أن اصبح جزءاً من كل تندمج فيه هويتى الخاصة بهويتى الجماعية". والحديث عن قصة الحياة الشخصية كما يقول بيار بورديو يفترض على الأقل وهذا ليس شيئاً بسيطاً أن الحياة لها تاريخ وأن عمر الفرد لا ينفصل عن مجموعة الأحداث التى عاشها هذا الفرد. هكذا تكتسب السير الذاتية معناها، وهى بهذا المعنى قادرة على أن تكتب التاريخ، لنقل التاريخ الحقيقى! لأنه سيكون هذه المرة مكتوباً من وجهة نظر الفاعلين الاجتماعيين فكيف إذا كان الكاتب هو هشام شرابى؟. من هذا المنظور اخترت أن أحيى شرابى الفرد الذى لم يعش حياته الشخصية فحسب بل حياة عصره وحياة جيله.

لقد آمن بالحرية كشرط للإبداع واعتبرها مفهوماً تحليلياً قادراً على تشخيص المشكلات التى تعصف بالمجتمعات العربية وآمن بالنقد كوسيلة للتقدم. وكانت حياته مرآة لمعتقداته، أخضعها للنقد كما أخضع كل شئ حوله، وبقى فى ثورة دائمة أولاً على نفسه ثم على ما يحيط به ويعتبره عائقاً فى سبيل تقدم المجتمعات العربية.

وليس موقفه من قضايا النساء وجعله تحرير المرأة شرطاً لتحرير المجتمعات العربية، ومن ضرورة تغيير نظام القيم الأبوية والأبوية المستحدثة الذى يؤسس لها استبداد السلطات رافقت حياة هشام شرابى ولا تزال.

أن أتكلم فى مهرجان تكريمى للدكتور شرابى فذلك مبعث سرور فى النفس وشرف كبير لى. لكن الكتابة تشترط المعرفة كما يقول هشام شرابى، أن تكتب عن إنسان ما يعنى أنك تعرفه، وأن تعرفه كفرد، يعنى أنك ولجت عالم صداقته. فهل أستطيع ا دعاء الكتابة ومن ثم ادعاء معرفتك أيها الصديق؟

وتحدثت السيدة ناديا شرابى شهابى موجهة الحديث له قائلة: كم نحن فخورون بك!

بداية، ينبغى أن أقول لكم إنه من الرائع العودة إلى البلاد، بعد غياب طويل. كنت يافعة حين سكنت بيروت، ولولا الحرب الأهلية، لأصبحت، بكل تأكيد، لبنانية، غير أنه، وللأسف، دفعتنى الأحداث فى اتجاهات أخرى. لكن، سيكون دائماً، للبنان مكان مميز هنا، (وأشارت بيدها إلى قلبها). أنا سعيدة لوجودى معكم الليلة لتكريم هشام شرابى، المؤرخ والفيلسوف ، والمفكر، والكائن الاستثنائى، وأيضاً الوالد: والدى.

دعونى إذاً أشارككم بعض اللحظات التى تُظهر جانباً من هشام، من المحتمل أنكم لا تعرفونه: تخيلوا هشام جالساً مع أحد أولادى: عمر (١٢سنة)، أو دينا (١١سنة) أو فيصل (٦سنوات) يشاهدون

معاً رسوماً متحركة على التلفزيون. بطبيعة الحال، هشام لا يسعى إلى فتح باب الحديث ولا إلى التواصل، وأولادى أيضاً يتجاهلونه. وفجأة، ينفجرون بالضحك سويا، حين يشاهدون إحدى شخصيات الكرتون التى تلعب دور الغبى. وفى لحظة الفرح المشترك هذه، تقع عينا هشام على عينى أحد الأولاد، وتبدأ هنا صلة بالانعقاد، بشكل طبيعى ودون أى إرغام. على هذا النحو يكون هشام مستعداً وقد قدم للطفل المناسبة والثقة كى يصبح أقرب إليه.

كان الأمر نفسه معنا، نحن بناته، تركنا ننمو ونتقدم من دون أن يضع لنا عوائق عمادها الآراء الجاهزة أو الخطب الكبيرة فى شأن هذا الموضوع أو ذاك. وإذا حدث وطلبت منه: "بابا، ماذا يجب أن أفعل بخصوص موقف ما"، كان جوابه: "ماذا تعتقدين أنت أنه يجب أن تفعلى"؟ بالتأكيد، أحياناً، بل وغالباً، كنا نشعر أنه غير متفرغ لنا. ومع انصرام الأيام، والوضع فى فلسطين والشرق الأوسط يصير من سيئ إلى أسوأ، أضحى حزنه وانشغاله بالأحداث ملموساً. فى الأيام تلك، كان من الصعب إقامة أى اتصال شفهى أو عقلى مع والدنا. ولقد اعتاد أصدقاؤه المقربون على فترات صمته الطويلة. غير أنه كان من الصعب على بناته أحياناً، وهم يكبرون، تفهم و تقبل هذا النقص فى التواصل.

لاحقاً، وبعد وقت فهمنا عظم تفانيه فى سبيل قضيته. ونحن نحبه ونقدره أكثر لهذا السبب أيضاً. ومع الأيام، أصبحتُ قريبة جداً من هشام. وبلغنا نقطة اللقاء الرائعة التى تصل الأب ببنته فى التواطؤ المتبادل وأيضاً فى الفرح العفوى حين نكون معاً.

كبرت وأنا أفكر أنه لا يوجد فىّ إلا القليل من هشام. فحيث هو منغلق على ذاته، أكون أنا منفتحة وحيث هو كلاسيكى، أكون أنا متجاوزة، وحيث هو هادئ أكون أنا صاخبة. لكن، وكما قال له أحد أصدقائه الخُلص، يوماً، حين التقانى وأنا فى العشرين من عمرى: "هشام، ابنتك تشبهك كثيراً .. غير أنها أجمل منك!".

اليوم، أشعر أن هشام يحيا فى داخلى، فى ليلى، وفى أحفاده، نحن نشبهه فى أمور مهمة ومتنوعة مثل: عنادنا وتفانينا إزاء الآخرين وجدنا للحياة. لا أملك سوى بضع دقائق كى أعبر عن وجه هشام، والدنا.

امنحونى مزيداً من الثوانى كى أقول له، ليلى وأنا نحبك بعمق، ونحن فخورتان أننا حظينا بك كوالد لنا!.

وأخيراً تحدث الدكتور هشام شرابى مؤكداً أن: تكريمكم لى تأكيد على أن للحياة بعد هدفاً!

أود أن أ تقدم بشكرى إلى مجلة اتجاه على تنظيم هذا الاحتفال الجميل وإشرافهما على إصدار العدد الخاص من مجلة اتجاه. وأتقدم أيضاً بالشكر والتقدير إلى مجلة "حريات" و"تجمع باحثات" ودار نيلسن على مشاركتهم فى رعاية هذا الاحتفال. أريد بخاصة أن أشكر الصديقة العزيزة والفنانة الموهوبة نضال الأشقر على حفاوتها الحارة ومساهمتها القيمة فى إقامة هذا الاحتفال فى هذا المركز

الثقافي الكبير. وأود هنا أن أسجل تقديري للأساتذة والكتّاب الذين ساهموا في الدراسات والشهادات الصادرة في العدد الخاص من "اتجاه" بين أيديكم. وأخيراً أغتنم الفرصة النادرة لأرحب بأصدقائي الحميمين، أصدقاء "الحيز الخاص" من حياتي، وهم ينتمون إلى ثلاثة أجيال، منهم من هم فوق السبعين، ومنهم من هم دون الثلاثين. إنهم الأصدقاء الذين ثبّتوا ارتباطي بهذا الوطن وهذا المجتمع وعمقوه طيلة سنوات البعد والاغتراب، وأضفوا على حياتي معنى وغنى لا يثمنان بثمن. أود أن أتناول في الوقت المحدد لكلمتي موضوعاً كثيراً ما تطرقت إليه في الماضي، إنما بشكل سريع، أريد الآن، أن أتوقف عند هذا الموضوع على صعيد شخصي.

ما العلاقة بين حياتنا الخاصة، الفُسحة التي نعيش فيها أفراداً نبحث عن السعادة والنجاح الشخصي ، وبين حياتنا العامة، حياةُ التزامنا في تقرير مصير مجتمعنا.

كلاهما، حياتنا الخاصة، وحياتُنا العامة يحكُمها نظام واحد هو النظام الأبوي. هذا النظام بوجوهه وأشكاله نعرفُه جميعاً بالتجربة الحياتية، نعيشُهُ في العائلة وفي المدرسة، وفي الجامعة وفي مركز العمل وفي الدولة ومؤسساتها. إنه نظام يستند إلى قيم ومؤسسات ترتكز على الانتماءات العائلية والطائفية والعشائرية، وهذه الانتماءات والهوية المنبثقة عنها هي شرط استمرار النظام الأبوي وهيمنته في المجتمع المدني كما في الدولة الأبوية.

توصلت إلى مفهوم الأبوية لا فقط من خلال النظرة التحليلية، بل أيضاً من خلال تجربتي المباشرة. ولدتُ في بيت أبوي (كالذي ولد فيه أبناء جيلي والطبقة الاجتماعية التي انتميت إليها). خرجت من حيز العائلة باكراً، فقد أصرت أمي التي أخرجت من المدرسة في سن السابعة عشرة لتتزوج أبي على إرسالي إلى المدرسة الداخلية (مدرسة الفرندز في رام الله) وعمري لم يتجاوز الثامنة، تعويضاً لا شعورياً، بنظري، عما حرمت منه. هذا ما كان يحصل، وإلى حد بعيد مازال يحصل لفتياتنا عندما يصلن إلى سن الزواج فيحرمن من استكمال تعلميهن وتطورهن النفسي. منذ ذلك الوقت وحتى تخرجي من الجامعة الأمريكية، ثم سفري إلى أمريكا سنة ١٩٤٧ في العشرين من عمري لتكملة دراستي العليا، أي في الفترة من العمر التي ينضج فيها الفرد وتتكون شخصيته، عشت خارج إطار العائلة. كنت لا أعود إلى يافا إلا زائراً لبضعة أيام في عطلتي الميلاد والربيع. أما عطلة الصيف فقد كنت أ قضي معظمها في عكا عند بيت جدي والد أمي. عشتُ طيلة هذه المرحلة خارج السلطة الأبوية ولكنني كنت أشاهدها عن قرب.

كانت علاقتي بأبي شبه رسمية. يقبلني عندما أعود من المدرسة، ولا يسألني عن دروسي، عن علاماتي (وكانت دائماً جيدة). وكان هذا اهتمام والدتي، ولا أذكر أنه قدم لي نصحاً أو قص عليَّ حكاية. أ ما علاقتي بجدي فكانت على العكس تماماً، علاقة حميمية كلها رفق وحنو. كلما جئت إليه راكضاً ينفرج وجهه ويأخذني بين ذراعيه. كنت أدخل عليه بعد القيلولة وهو يطالع جريدة "الدفاع" في

الفراش، فيضع الجريدة جانباً ويحادثني، يسألني إذا ما كنا قد ذهبنا لصيد السمك، وإذا كنت سأذهب إلى السينما مع صديقي كامل وأكرم. كان رجلاً هادئاً وديعاً، يقضي معظم وقته في البيجاما والروب، ولا يغادر البيت إلا نادراً، عندما تريده جدتي أن يصلي صلاة الجمعة في الجامع الصغير المحاذي لبيته، أو لقيامه بواجب زيارة الشيخ أسعد الشقيري في بيته الكبير المطل على البحر، أو لقص شعره عند حلاّقه المعتاد في سوق عكا القديم.

سيدة البيت كانت جدتي بشخصيتها المهيمنة على بناتها الأربع، وعلى رجُلي البيت أنا وجدي. كانت متدينة ملتزمة بطقوس الدين، ومتمسكة بمواقف سياسية وفلسفية معينة، تعلنها وتدافع عنها كلما سنحت لها الفرصة في نقاشات طويلة مع من يسقط في شباكها الجدلية.

كانت جدتي، من دون أن تدري، هيجيلية الاتجاه، لكنها في الوقت نفسه ترفض جدلية هيجل، خاصة في أسلوب تعاملها مع إشكالية التناقض، كانت تمارس منطقاً مضاداً يقبل أن يكون الشيء ذاته ونقيضه في الوقت نفسه.

تميزت علاقتي بجدتي بصراع إيديولوجي خفي وعميق تركّزت إحدى حملاتها الفكرية على تثقيفي دينياً، وكنتُ، مثل معظم الأطفال السعداء، يسارياً علمانياً. أصرت على إرسالي إلى الجامع فجر كل يوم لدارسة أصول الدين على يد مؤذن الجامع شبه أمي، إلى أن تمردت يوماً وأعلنت عصياني بعدم قيامي قبل الفجر. وأعلنت بتحد مستقتل أني أفضل النوم على دراسة الدين.

تعلمت أشياء كثيرة من صراعاتي مع جدتي، منها أصول المنطق التفكيكي قبل أن أسمع بجاك دريدا. أذكر كمثال قناعتها أن تناول عدة أقداح من البابونج في اليوم بعد غليه ساعات حتى يسودّ لونه ويصبح مراً، يعتبر وقاية من كل الأمراض، خاصة أمراض المعدة. كانت تنتظر قدومي في الصيف لإجراء تجاربها العلمية عليّ. كنت عندما تحاول أن تفرض عليّ القدح الرابع أو الخامس في ذلك اليوم أقول لها: "يكفي بابونج يا تاتا. بيعمل لي إمساك". فتجيب بلا تردد: "إيه شو هالحكي كل الناس بتعرف إنه ما في مثل البابونج يشفي من الإمساك". وعندما أقولُ لها إن كثرة شربه يسبب الإسهال، تجيب باستهزاء قاطع: "شو ها الكلام اللي ما إله طعمه، كل الناس بتعرف إنه ما في مثل البابونج لوقف الإسهال". مازلت أشرب البابونج، وأعترف أني حتى هذا اليوم لم أحسم بعد هذه الإشكالية الديالكتيكية كما صاغتها جدتي، لا تجريبياً ولا فكرياً!.

هكذا كان عالم طفولتي ومراهقتي، مليئاً بالمغامرات الفلسفية والتجارب الطبية، وبالحب والحرية والفرح، عالم لم أجابه فيه قسوة الأبوية أبداً. لا أذكر أن أحداً قسى علي، أو أني صُفعت كفاً، أو تعرضت لقصاص جسدي. لهذا عندما أصبحت راشداً، كنتُ على استعداد نفسي كامل لربط حياتي الخاصة بحياة مجتمعي، وعلى الالتزام بالمصلحة العامة- الخير العام. وجدت ببساطة تلقائية أن السعادة في الحياة ليست في السعي وراء المنفعة الفردية (المال والمركز) ، بل في العمل من أجل الخير

العام، فى تغيير المجتمع وتحريره.

فى ذلك المنعطف دخل أنطون سعادة حياتى من خلال كتاباته التى قرأتها بكاملها تحضيراً لبحث كنت أعده فى مادة الاجتماع السياسى التى كان يدرّسها شارل عيساوى فى الجامعة الأمريكية، ثم لقائه شخصياً بعد بضعة أيام من عودته إلى الوطن فى مطلع مارس ١٩٤٧. كنتُ آنذاك فى سنتى الدراسة الأخيرة أتخصص فى الفلسفة، الأمر الذى لفت نظره إلىّ وجعله يُرسل فى طلبى أنا ورفيقى فؤاد نجار الذى كان يدرس الفلسفة أيضاً، للقائه فى بشامون حيث التجأ بعد صدور المرسوم باعتقاله، إثر إلقائه خطابه الثورى فى الغبيرى يوم عودته من المهجر. خلال الأشهر اللاحقة قبل مغادرتى إلى أمريكا فى أواخر ١٩٤٧ وبعد عودتى منها فى مطلع ١٩٤٩ قضيت معه أوقاتاً طويلة فى الجبل وبيروت. كان آخر لقاء فى دمشق فى أواخر حزيران قبل إعدامه ببضعة أيام.

حسب رواية الكاهن الذى رافقه فى لحظاته الأخيرة، سأله الضابط إذا كان لديه طلب، قبل تنفيذ حكم الإعدام. طلب فنجان قهوة، ووقف يحتسيه صامتاً بانتظار تنفيذ حكم الإعدام. فى كل السنوات التى مضت لم يمر يوم إلا استرجعت فيه هذه الصورة.

موت سعادة غيّر مجرى حياتى. تأتى إلىّ كلماته، مثل رياح الفجر، صافية، ناصعة، شفافة: إننا نقتُل العيش لنقيم الحياة. كيف لمجتمع هيمنت فيه الأبوية والمصالح الفردية، وغابت فيه الرؤية الاجتماعية وقيم الصراع والتضحية والعطاء أن يفهم أو يتقبل رجلاً يظهر فجأة فى قلب المجتمع معلناً: "إن كل ما فينا هو من الأمة. وكل ما فينا هو للأمة، الدماء التى تجرى فى عروقنا عينها ليست مُلكنا، هى وديعة الأمة فينا متى طلبتها وجدتها"؟ إعدام سعادة كان نهاية عصر النهضة.

إن سعادة الرجل الذى هدف إلى تحقيق ما هدفت إليه حركة النهضة العربية فى مطلع القرن العشرين رمى إلى تحقيق الرؤية التنويرية وقيمها الاجتماعية والسياسية: الحرية والمساواة والإخاء فى كتابه المدهش "نشوء الأمم"، وفى سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى الندوة الثقافية فى السنتين الأخيرتين من حياته ركّز على مفهوم الإخاء، المفهوم الأكثر غموضاً وعمقاً من حيث الممارسة السياسية، من مفهومى الحرية والمساواة. فى نظره كان مفهوم الإخاء الاجتماعى شرط قيام المجتمع العلمانى، وشرط قيام الحرية والمساواة، وشرط بناء المجتمع البديل للمجتمع الأبوى، المجتمع العلمانى الحديث.

أود أن أشكركم ثانية لحضوركم ومشاركتكم فى هذا الاحتفال. وإذا كانت احتفالات التكريم تشابه أحياناً حفلات التأبين بكونها نوعاً من أنواع الوداع، فإن تكريمكم لى هذا المساء ليس وداعاً، بل تأكيد لى على أن للحياة بعدُ هدفاً، وأن للصداقة بعدُ أمداً، وأن للحب بعدُ أواناً.

أتمنى لكم جميعاً الصحة والقوة والسعادة، ولشعبنا العز والانتصار.

إبداع

بيت أجاممنون

شعر

■ محمد عفيفي مطر

الرَّجيع

قصة

■ جار النبي الحلو

الشجرة المقطوعة والبداهات المختفية

قراءة نقدية في كتاب الحداثة أخت التسامح

■ د. عبير سلامة

شعر

بيت أجامنون

محمد عفيفي مطر*

-١-

من أيِّ مقلاع يطير النيزكُ الكونيُّ مشتملاً
بشـــال حـــرِّيره الناريِّ وهو يشق في لحم
الظلام
سبيله ويجرِّر الحبَبَ الدخانيَّ المضيءَ وراءه
فالأفق طاووس يرفرف في متاهات الفَلَكْ:
المجدُ لكْ
اهبْط خفيفاً وانطفئْ شيئاً فشيئاً
وانتشر كحلاً يفتِّق أعينَ الأحياءِ والموتي..
لكلِّ آيةٌ مما يخط جناحُك المنثورُ في
الألواح تنبض في جوارح من هَلَكْ
أو ترفع السُّدفَ الثقيلة عن بصيرة من يرى
الأشكالَ
تشْغَبُ بين صمت الصخر والإزميلَ
أو تتسمَّع المكنون من سر الغوايةِ
في كلام الرمل والأمواج والعصف المؤجَّلَ
في السرا ئر والقلوب..
المجد لكْ

يا أولَ الإيقاع في الفوضى وفاتحةَ الجمال
فاهبط خفيفاً واستمعْ:
-: يُتقَبَّلُ القربان منك وقُرْبتي رُدَّتْ عليّ
أختان من بطنين حاليةٌ وعاطلةٌ..
وأنتَ جميلةُ الشتين لكْ
وأنا رجيمٌ، والقبيحة لعنةٌ قدرتْ عليّ
فارفع سلاحك نحتكم لمن الغنيمةُ،
سوف آخذ ما أشاء كما أشاء
ولأقتلنَّك..

-٢-

لعبتْ بها الأهواءُ فاستَغْشَتْ بأقنعةٍ وأثوابٍ
وبدَّلت الملامحَ والكلامْ
هي قدَّمتْ قربانها وصلاتها وأقامت
العيد المدنَّسَ كل عام
نسجتْ غصون الغار والزيتون فوق القبرِ،
صَبَّتْ تقدمات الخمر والزيتِ،
استجاشت زفرةُ الذكرى..

* شاعر مصري

وكنتُ أرى..
ترفرف في أصابعها أشعةُ سيفه المكسورِ،
والأغصان تقْطرُ تحت شمس الرعبِ
بالمسفوح من مخِّ العظامْ
بين السرير ومرمر الحمَّام،
أسمع موته المكتومَ وسوسةً
من الدم والذهبْ
تلتفُّ حول أساور الزندين،
ينكشف الحريرُ عن المجامر والمعاهرِ،
في التراب يسيل لحم أبي بمر قده مسيلَ
الثأر والصرخاتِ..
كنتُ بمسْمعٍ منه
وأقسى من صراخ الموت كان رنينُ كأس
الفاجر الروَّاغ وهو يصب تقدمةَ الصلاة
وخُفُّه المسروق من قدمي أبي يخطو على
حصْباء مدفنه،
وكنتُ بمشهد من خَتْل خطوته
ولحم أبي ينزُّ نجيعه المغدور ما بين الحصى،
ويهب -في عينيَّ-أخيلةً وهُولاتٍ وينشر
في الفضاء قباءَه ويطير بي،
بيني وبين حنانه العريان شِكَّتُهُ
ومغفَرُهُ وهلهلةُ الزَّردْ
ودمٌ وشعرٌ نافرٌ قد عفّرتهُ الحربُ..
كنتُ على مدى الطيران بين يديه
ألتقط الخثارة من بروق جراحه،
وأضفرُ الصرخات والكلمات:
يا عنُقاً تلبَّبَ بالقلائد والذهبْ
للسيف موعده، وللدم رجفةٌ تحت المحزِّ
يفور
منها ثم يقطر نازلاً من حَلْمة الثديين
ثم يسيل بين معاطن الأرْفاغِ
والفرج الدنيء المنتَهَبْ
فتنظَّري.. للسيف موعدُ ثأره..
ولأقتلنَّك..

-٣-

غدرٌ وطغيانٌ ولحمٌ في القدور يئنُّ والأطباقُ
دائرةٌ بهول المكر:
سفاحٌ يؤاكلُ ضيفَه أعضاءَ طفليْه
بمكر خيانةٍ سيدبُّ من عارٍ إلى عارِ
ومن ثأرٍ إلى ثأرٍ ومن سلفٍ إلى خلفٍ
فتصطخِب الحتوفْ
ميراثَ بيتٍ عامرٍ بالقتل..
أعلم علمَ عجز صاغر، وأنا الأسيرةُ،
أيَّمُ أمةٍ، أساقٌ على بساط الأرجوانْ
أهلي وأبراج المدينة من وراء البحر مَحْرَقَةٌ
وَهَبْو دم يقلّبه الرمادُ على أكفِّ العصفِ،
أعلم علمَ عجز صاغر، وأنا الأميرةُ،
مهرة دميَتْ شكيمةُ سبيّها
"والموت أشهى من معايشة الطغاة"
أتَمَضَّغُ الكلماتِ والرؤيا من الغيب المخيفْ
وأرى مشاهدَ من دم:
القصرُ مرمرهُ ينزُّ ويقطر الدمُ من حجارته
وأين يفرُ من دمه القتيلُ القاتلُ؟!
ضريت وحوشُ الثأر وانفجرت خفافيش
الصراخ:
-: الغوثَ..
إن اللبْوةِ ادَّرَعَتْ لبوسَ الليث وهي تخاتلُ
-: الغوثَ..
لا تصرخْ.. فإن دمي سيملأ ماضغيْك

بلقمةٍ لا يشتهي طغيانُ طاغيةٍ سواها
ما كنتَ لي رجلاً ولا كنتُ الضجيعةَ،
ليس يجمع بيننا إلا زئير اللبوة المجدولُ
من لحمي ولحمكَ
-: طعنةٌ أخرى. . أغيثوني من القتلِ..
الصدى مهر شموس سوف يركض فيَ
براري القتل ثم يعود مرتداً على صهواته
الولدُ البعيدْ
مستنفراً إياه وجهُ أبيه من تحت الحصى،
وليقتلنَّك..

-٤-

ألقى الرماةُ قسيَّهم وسهامهم
والدار عون من الفوارس والملوكِ
كأنهم نقشٌ على الفخَّار:
لا ريحٌ تهبُّ ولا مياهُ البحر تكشف عن
طرائقها
وقد هلكت زنودُ مجذِّفي الأسطولِ وانهرستْ
مجاذيف السفائن بامتضاغ الملح
والقواد يتكئون في الزرد المهلهل قد
أحاط بهم من النمل الأكولْ
صدأ، وصمت هشاشةٍ، ورمادُ أحلام تذرِّيه
الهواجس في العقولْ
عام يجر وراءه عاما ونحن على فلاة من
ذهول
تتكشف الرؤيا وتنتفض المهاجعُ في سهوب
النوم عن
صيدٍ وسرٍّ فريسةٍ يطويه في جنبيه كل
مقاتل:
هي أمكنتْ صيادَها

وتقلَّبتْ في عريها المجنون تُغويه
ففرّ بها وفرَّتْ
والجيوش وراءها نزوٌ وتخليطُ اشتهاءاتٍ
وأخيلةُ اغتصابْ
وأنا مضيتُ بنجْوةٍ، وحدي، على كتفي الكنانةُ
في يدٍ قوسٌ وفي الأخرى مثقَّفةُ الحرابْ
أوغلتُ في الآجام أبغي الصيد فانفلتت
أمامي
ظبيةٌ لما تفارقْ بعدُ دفءَ كناسها
شخصت إليَّ فأرعدتني بين جفنيها شموسُ
الكحل
والذهبُ المشعشعُ في تفتُّر هُدبها
والطيبُ من أنفاسها
فابتلَّ وجهي بالدموع..

-٥-

خرج الزناةُ وراءها
وازّلزلَ الشبقُ المراهق في العروق وفي
العظامْ
واستُصرخَ الدمُ والرمادُ بكل هاجعةٍ من
النزوات
في ظُلَم الكلامْ:
شرفٌ هوَ الطغيانُ،
ميثاقٌ هو الكذبُ المداهنُ،
صيحةٌ للغزو محضُ غواية لعبتْ بأفئدة
الزناة،
الحلْفُ أخلاطٌ فأوشابُ الملوك مع العوامّ
والعلْجُ كان بتاجه يزهُو وتعلو ريشةُ الطاووس
مُفرقه، وقد رفعوا الرماح كأنهم رفعوا
على أطرافها جسدَ البغيّ المرتخي

بغموضه وبهائه،
وارتجّت الآفاقُ في تهليلة الثيران..
هل كانت سوى ماعون كلب والغٍ..
أغوته فاستغوى وأغواها
وهم حشدُ الكلاب يهرُّ من شبق
ويرهفُ من معاطسه وراء شميمها!!
فعقدتُ عقدةَ الانتقام:
أقسمت أنَّ خيانةً بخيانة،
رجلاً بآخر،
وانكسار موَلَّه بالمستبدِّ الطاغية،
بالدارعين وشكة الزَّرد المحبَّكِ فيض
دانتيلا،
بقعقعة السلاح نزالَ محمومَيْن
في لعب السرير
وعرفت أن الوحش قد ذبح ابنتي منه بليلة
عرسها:
كانت قد اخُتدعتْ،
فكيف تخادعتْ مني الأمومةُ فارتضيتُ
وقوعَها في كفَّ مجنونين؟!
أبصرتُ الصبيّةَ نيزكاً تهوي من
الأفلاك جمرتُه
إلى رحمي فما انطفأت وما وُلدَتْ
فأقسمتُ البقية كلما صَعَّدْتُ أنفاسي
وأحرقني الجنون:
لأقتلنَّك..

-٦-

أخواي كانا يكبران
من بقعة القيء التي انفجرتْ بها الأحشاءُ
بين يديك عن لحمٍ وعن مرقٍ يعوم عليه
من هول الجريمة أصبعان
غَشيتْكَ غاشيةُ الجنون وأنت تنظر أعيناً
ترنو إليك بلحمها المهروس في إثم الوليمةِ،
كان أو شابٌّ من الكهان والغوغاء ينتشرون
في سوح المدينة بالمزاهر والصنوج:
"دقوا المزاهر واغسلوا عرشاً يدنسه طعامُ
الشؤم
واللحمُ الحرامْ
التاج رجْس والمليكُ يسيل من شفتيه لحمُ
ابنيه،
بين يديه من عظم الذبيحة صولجان
ولهاثه جيف الكلام.."
فخرجتُ من زمني وميراثي
تعضُّ أصابعي أطرافَ ثوبك
فهي دائرةُ الفضاء وأول الدنيا وآخرها
فلِمْ أغْويت زوجَ أخيك حتى أطعمتْك يداهُ
لحمَ ابنيكَ،
لم أولمتني لمهالك المنفى فذرَّتْني العواصفُ
في شقوق الأرض؟!
كنتُ أدور كالخذروف عرياناً، أشق
مسالكي كالنملة العمياء،
نورٌ كان يقدحه هوانُ مذلتي والجوعُ،
ما من نأمةٍ إلا نداءُ العرش والميراثِ
والثأرِ الذي في ظله أخواي كانا يكبرانْ
حتى سمعت زئيرها المنقوعَ في الشبق
المدمىَّ واحتدامِ
الثأرِ، قلتُ:
استَأْسَدَتْ في القصر لبوتهُ،
وعرشُك في انتظارك فاقتحمها تقتحَمه،
واقتحم ماضيك من أبوابه الأولى:

رماد الجوع، صُفرةُ الانكسار على جبينك
خطوةٌ لمكامن الطغيان كي تسخو غرائزه،
خطوتُ ..
هشاشتي كسرُ ارتباكاتٍ من
الإغواء والخوف،
ارتميتُ مَدَّ لهاً ولثمتُ أطراف الأصابع
وهي من شبق وطغيان تلملمني وتنثرني
فلان رخامها
مَشَّطْتُ قبضة عشبها وسرحْتُ من كفل
الحرير
لمرمر الأ عكان ثم بسطْتُها وطويتُها
في كل جارحة يرطِّبني دمي كي لا تفوح
بمهجع النزوات
رائحةُ احتراقي فوق جمر الثأر،
ثم تقلَّبت واستطعنتْ فطعنتُ وانفجرتْ
بنهنهة وشخرة لبوةٍ وزئير عاهرة مضفَّرة
التغنُّج باللّدَدْ
واْستَطعنْتْ فطعْنتُ.. عاماً بعد عامٍ.. كان
مائي
يحفر الأعصاب بالشهوات و الإرواء حتى
لحظة الوعد المقيمْ
روَّضتها وعقدت من صبواتها عُقداً من
الطغيان
والشبق اللدود، نفثتُ فيها ما أشاء لما أشاءْ
أقسمتُ أني لن أدنس بالدم المسفوح من
علْج العلوج أصابعي
ورسمت كيف تكون طعنةُ خنجري من كفِّ
لبوته،
وما طال التربُّصُ في نداوة عشبها
وتململتْ روحي برعدة ركبتيها وانفجار
زئيرها بالغنج والشبق اللدود
إلا تشظَّت في دمي حرقُ مكتمَّةٌ الوعيد:
لأقتلنَّك..

-٧-

الأرض حبلي والزمانُ القابلة،
حمأٌ من الثارات، ذوبُ أجنةٍ نضجتْ لمولدها
المعادِ
ولملم الميقاتُ شملَ العائلة
صفاً تصفِّده الصفائح في ظلام الإرثِ،
كان اليتم والمنفى جناحيْ طائر
يعلو فأبصر مَجْحَرَ الأفعى،
يسفُّ فأبصر الدم في سُراه إليَّ
من قلب البلاد:
صِلٌّ يفحُّ على سريركَ يا أبي في حضن
أفعى قاتلة
ودماك في ظُلم الرماد
برقتْ بصرختها فضوَّات المسالكَ لانكشاف
الأرض عن أرواحها
فدخلتُ.. أعضائي الطريق وجمرُ دمعي
القافلة
ورأيت مجحرها، رأيت مساحب الدم من
جراحك
شعشعت بنضيحها من مرمر الحمَّام
حتى المرقد الطينيِّ..
يا عجباً.. أقربانٌ على قبر القتيلِ
وطقس ترتيل لهدأة روحه في
العالم السفليِّ ترسله إليه القاتلة؟!
عجبا.. وما خطب الصبايا من إماء القصر!!
يرفعن الغصون الذابلة

يسكبن من زَنَخ الجرار الزيت، ثم يُرقِّن
خمراً فاسداً، يَغمزْن أو يلمزْن في الترتيل..
-: فلتفصحن.. لستُ سوى فضوليٍّ غريبَ
جررته الوشوشات من البلاد إلى البلاد
ما خطبكنَّ.. لمن تقدمَّن القرابين الدنيئة؟!
-: إنه رعب الجنون
فزعت به مولاتُنا فانشقَّ ليلُ القصر
عن صرخات رؤيا ذاهلة:
"طلْقُ الولادة مخرزٌ ينسل من طعناته
رعبُ المخاض وقد تغشّاني الظلامْ
وانسلَّ من فخذيَّ صل أفعوانْ
حجرٌ من البرق المدوَّر محجرانْ
وملاسة زحفتْ بهول دبيبها
فالرعب دَرَّ وارتعاد الموت في جسدي الحنان
ألقمته ثديي فعضَّ بنابه المسموم حلْمته
وفحَّ فحيحه الدمويّ فانقشع المنام"
قالت: لعلَّ عظامه ظمئتْ وأوحشها مذاقُ
الزيت أو طعمُ النبيذ وأغصن الغارِ
المضفَّر والنشيدْ
-: عجباً.. لقربان من الفوضى وأدمعِ نادباتٍ
يرتجلَن الغمز واللَّمز!!
-: استمع.. للغمز سالفةٌ من القصص
القديم وللدموع نكاية وكناية عما
نريد ولا نريدْ..

-٨-

ما للرخام ازَّحزحتْ أحجاره والمرمر
انبجستْ مكامنه
فكلُّ دم يطل عليَّ من ظمأ لمعناه ومن
جوع لتأويل الكناية في المنام!!
إني أنا المعنى المخبأ والتآويلُ الخفيةُ في
الكلامْ
وأنا الخطابُ الفصلُ:
كنت أريق غُسْلَ دمِ الخسيس النذل فوق
الصندل المسروق،
وانقدحتْ هنيهةُ حيرةٍ في ركبتيَّ وساعديَّ
أمي وهولُ القتل، بل أمي وقتل أبي ورجس
سريره،
وفتحتُ باب الموتِ.. بابُ الموت مصراعان:
مصراعٌ على جسدين ملفوفين في عار الأبدْ
والآخرُ انفتحتْ به سبلي إلى مجد الزيارة..
كان طيرٌ من دم الأفعى يرفرف في قميصي
ثم يعلو فالسماوات امتدادُ جناحه
والغيمُ يقطرُ من دماه على السهولْ..

٢٠٠١/٩/٢٨

قصة قصيرة

الرجيع

جار النبي الحلو*

حين توقف القطار قليلا بمحطة ليس لها رصيف وقفزتُ أغترز حذائي في زلط ينحدر حتى الغيطان، غمرني فرح ، ومسحت بعينيّ خضرة المكان كله، وحطت في صدري كل الروا ئح المعطرة التي بها حلمت، وأخذني طريق ترابي بين حقول، ورحت أتأمل بالكاد بعض الطيور، كنت أريد طيورا من كل شكل ولون ترفرف وتغني، لكنه الصباح الخريفي ربما حجبها. شممت رائحة الخبيز فمررت بين بيوت صغيرة من طوب أحمر ولاحظت بسهولة أجهزة التلفزيون في صدر البيوت بجوار الزير أو قاعدة نورج قديم. تمتمت لنفسي كم أنا محظوظ، أنا موظف التربية والتعليم لأنني جئت هذا المكان البعيد، وسأعمل في مدرسة الشهيد عبد الرحيم الابتدائية.

ما إن رأيت الكلاب وبعض الأوز وبعض الأطفال حتى أدركت أن البناء القادم سيكون هو المدرسة،ولا أعرف كيف طلعت عليّ ووقفت فوق كوم القش فتاة سمراء بعينين واسعتين وعلى رأسها قبعة من قماش. هزت قلبي من طول ها الفارع وابتسامتها الموحية في صباح باكر. ابتسمت فابتسمت ومدت يدها لأسفل لتلوح لي بخجل وارتباك وفرح. ساخت روحي وأومأت لها برأسي، وكان عليّ أن أمضي رغم تعثر خطواتي. إلى أن وجدتهم في طابور الصباح.

انتبهت إلى أنني وصلت في موعدي، وأنني حين استيقظت فجر اليوم كان الجميع نائمين ما عدا أمي التي جهزت لي كوب شاي باللبن وقطعة الجبن والمربى، وأن شارع المدينة كان في لحظة صفاء نادرة.

مد يدين غليظتين في وجهي مرحبا وشدني حضرة الناظر لأقف بجواره لأشاهد اللحظة التاريخية لطابور الصباح. شممت رائحة البصل تفوح من فمه. كان سمينا ويقف بجدية، ووشم

* قاص مصري

أخضر باهت على صدغه الأيمن. تشاغلت برؤية التلاميذ فأصابني هلع إذ أنهم لا يرتدون الزي الموحد، يختلطون في الجلاليب والقمصان. تلفت لحضرة الناظر فوجدته يرتدي البدلة بنية اللون وفي قدميه حذاء بني لامع ومن جيب الجاكت يطل منديل أبيض بقوة في حين..

تحيا جمهورية مصر العربية.

هكذا انطلق التلاميذ بقوة. ابتسم الناظر وكان في غاية الرضا والتلاميذ في غاية الشحوب، حاولت عبثا تأمل الوجوه؛ فكلها وجه واحد يردد في عصبية. تحسست خطاب انتدابي لمدرسة الشهيد.

غير صف الفصول توجد حجرة وحيدة: حجرة الناظر والمدرسين والموظفين والعامل، حجرة صغيرة بها ثلاثة مكاتب كالحة اللون، وبعض الملفات المتهرئة. رحب بي الناظر وهو يمسح بمنديله قطعة الزجاج المربعة فوق مكتبه، ولما سألته عن الشهيد عبد الرحيم، قال بلا مبالاة:

عبد الرحيم.. ابن عمك خليل الفقي.. كان عسكري مطافئ

واستشهد وهو يساهم في إطفاء حريق في البلد.

ثم اندفع يحدثني بفرح واستغراب وإعجاب عن قريب له رجع من القاهرة أم الدنيا ومعه هدية لابنه عبارة عن سيارة تسير وحدها وعندما تقترب من حائط أو عائق فإنها ووحدها تنحرف وتسير في سكة أخرى .

تخيل يا أستاذ!

قدمت له اسمي، وادعى أنه أحبني من أول نظرة وطلب شايا. أخذتني الحجرة الضيقة قليلا. نافذة صغيرة ودولاب خشبي.. ياه إنه تحفة فنية قديمة. ضحك الناظر كثيرا وقال بالفعل إنه دولاب جدته وقد أحضره ليساهم في أثاث المدرسة، تلك المدرسة المتنائية في قلب الفيطان، لا يأتيها ضيوف أو موجهون أو حتى درج جديد.

ولكن ماذا نفعل يا أستاذ والناس تريد التعليم؟

ثم عاودته الدهشة وسألني كيف تصحح سيارة بدون سائق مسارها وتتحاشى ا لاصطدام بباب الحجرة!!

اتسعت ابتسامتي لرؤية مروحة هواء كهربائية من طراز قديم قديم جدا موضوعة فوق الدولاب، لم أكتشف لونها الحقي قي من كمية التراب الهائلة التي ح طت عليها.. و.. ما هذا؟ فتحت فمي دهشة فقد كان الإطار غريبا، إطار صورة عتيق معلق على الحائط وكا نت بداخله صورة البكباشي جال عبد الناصر بزيه العسكري في بداية الثورة.. بكباشي أركان حرب. والصورة تؤطرها من الداخل تيجان الملك فاروق! هنا ضحك الناظر موضحا:

كان لابد من وضع صورة للرئيس، ولأن الإطار عهدة وضعنا الرئيس فوق الملك.

تمتمت صورة فوق صورة.

وكأنه سمعني قال بجدية:

- نعم

قلت بجدية أيضا:

- ولكن أين صورة السادات؟

ضحك طويلا وضرب يدا بيد، وقال:

- ياه.. هذا موضوع كبير، لابد أن ترسل المديرية صورة للإدارة، ثم ترسل الإدارة صورة للمدرسة، والمدرسة في قلب الغيطان.. كيف تصل الصورة يا سيدي؟ مشوار. لكنها ستأتي.

ثم غمز، وقال:

- بيني وبينك أفكر في شراء صورة على نفقتي الخاصة

ثم نهض فجأة وهو يقول:

- كله الآن عال العال.

ومضى يهز في يديه وكرشه السمين.

خرجت بوهن من الحجرة الوحيدة الضيقة. فاجأتني شمس قو ية، وكلب يجري بسرعة تجاه بوابة المدرسة المفتوحة، فيما نهض بكسل شديد عامل البوابة ومسح على جلبابه بيديه وحبك طاقيته فوق رأسه . وعندما جلسنا معا بجوار الجرس وفي ظل الجدار سأل عن سبب ضيقي ولم يفهمني ، تنهدت، فقال كمن وضع يده على السر:

- آه.. الغربة.. أنت ابن مدينة.. ونحن في البراري..

- والمواصلات..

خلع طاقيته وابتسم، وقال وهو يتفحص نسيجها:

- لا تحمل هما.. عندي لك حجرة فخمة، لأرضها بلاط، ولسقفها عروق خشب، ولبابها مفتاح.

ثم مال عليّ وهمس :

- أنا بقار حضرة الناظر.. أرعى بقره.. و.. و.. عندي لك عروسة.

تأملت عينيه الجادتين. أردف:

- تخدمك بعينيها،ولا سفر ولا غربة ولا ..

نهضت، مشيت حتى شجيرة جافة يرعى النمل عليها. لحق بي الرجل ، وهمس:

- سرير ودولاب.. قمر

وعندما انطلق التلاميذ في الفناء الضيق، شعرت بضيق كل الأشياء.. المدرسة والحجرة والفناء. أعطيتهم ظهري ومضيت في الطريق الزراعي باتجاه محطة القطار التي تخلو من رصيف وساعة وبشر. ضايقتني الشمس، جف حلقي وسمعت النباح يصدر من بطن الأرض. كورت خطاب الانتداب في يدي، لم يهتم الناظر باستلامه؛ فرميت به إلى ترعة ضحلة. من البعيد رأيت قطارا يمرق، ولكنها طلعت عليّ بعينيها الواسعتين وقبعتها القماش ، لوحت لي بيدها، وبيدها الأخرى قلة ماء رفعتها لأعلى وابتسمت، كنت عطشانا ولكن خفت من هذه الطالعة كالزهرة من كوم قش.

قراءة نقدية

الشجرة المقطوعة والبداهات المختفية

في كتاب (الحداثة أخت التسامح)

د . عبير سلامة*

علة وجود النقد أن يختلف مع النص، ويقول ما يسكت عنه مما لم يخطر للمؤلف أنه بشكل أو بآخر- يقوله. ويموت النقد حين ينفي علة وجوده، ليثبت النص، بخضوعه لسلطته وترديده لخطابه. من هنا تقود محاولة استنطاق الخطاب النقدي بالضرورة إلى كشف النقائص المحتجبة والبداهات المختفية في جميع أنواع الخطاب، عبر الاشتغال على النصوص بتفكيكها ونبش طبقاتها المتوالية، لإخراج آليات خداعها التي تمارسها لمحو الحقيقة أو للتمويه عليها.

الخطاب بمجازيته واستعاريته حجاب، فخطاب العقل قد يحجب السفسطة أو الجنون، وخطاب الوجود قد يغيب الموجود، وخطاب السماحة قد ينفيها.

وفي هذا السياق سنجد أن كثيرا من الخطابات المتعارضة ظاهريا تتفق في نظرتها الأحادية للحقيقة، وفي استخدامها أدوات مفهومية واحدة، وآليات تفكير متشابهة، مثلما يبدو من الخطابات الدينية والماركسية، الأصولية والحداثية، أو الرجعية والتقدمية[1].

"الحداثة أخت التسامح" عنوان مبتكر، عاطفي ومسالم، ولا يخلو محموله الفكري من تناقض واضح سكت عن تفسيره الشاعر حلمي سالم[2].

ورغم كثرة الأبواب النقدية الثقافية المفتوحة في هذا الكتاب. كان أكثر الأبواب المغلقة هو مبرر تلك الأخوة المزعومة بين الحداثة والتسامح، وطبيعة الصلة بينهما من جانب، وبينهما وبين مراكز حقوق الإنسان من جانب آخر.

قد يتعنت الناشر ويفرض على عنوان الكتاب تركيبا تجاريا أو إعلاميا، لكن المؤلف يتحمل المسئولية غالبا بالقبول أو الإيجاب، فلماذا وافق حلمي سالم على هذا العنوان؟!

إما أنه يؤمن فعلا بأن الحداثة أخت

* كاتبة وناقدة مصرية.

التسامح، وإما أنه لا يؤمن بذلك ورضخ لسلطة الناشر. إذا كان يؤمن فالسؤال هو لماذا لم تتحقق لهذا العنوان علامات صريحة قوية في متن الكتاب؟

وإذا كان لا يؤمن، فكيف يستسلم لسلطة هشة مزيفة تتآمر عليه، وتتنصل منه سريعا مثلما تتنصل من أسباب شرعية وجودها؟!

تباغتنا قبل مقدمة الكتاب جملة تقليدية تقول إن "الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان".

كيف نقبل هذه الجملة التي تفيض بالتواطئ والخذلان من "هيئة علمية" وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي". لماذا لا يعزز المركز حق حلمي سالم في أن يعتقد فيما يشاء من آراء، وأن يعبر عنها كيفما شاء؟! ولماذا لا يجاهر بهذا التعزيز؟!

خاصة إذا كانت الآراء الواردة بالكتاب تتصل بطبيعة أنشطة المركز، وتصب في مصلحة هدفه المعلن(٣).

ألا يجوز أن نفقد الثقة في قدرة المركز على حماية أهدافه ما دام لا ينخرط في "أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق" إذ ماذا يكون موقفه لو قامت إحدى الهيئات السياسية الفاشية وما أكثرها في العالم العربي- بسلب حقوق إنسان عربي، كيف سيتعاون المركز مع الظالم والمظلوم" من هذا المنطلق"؟!

نعود إلى الافتراض الأول: أي براءة الناشر وتورط الكاتب في اختيار العنوان الملتبس دون أن يتعرض له بالتوضيح فيما بعد، بل يزيدها التباساً في تأملاته النظرية، كأن يقول: "الحداثة ممارسة لحق من حقوق الإنسان هو حق الكشف والبحث والمغامرة".

البداهة الكامنة في هذا القول هى تعارض معنى الحداثة مع التسامح، لأنها تعني أن تكون أنت أو لا تكون، أن توجد أنت متحققا أو يوجد الآخر غير الحداثي. وجودك الحداثي يستتبع حصولك على حق الكشف والبحث والمغامرة، وينفي بالضرورة حق الآخر في الإخفاء والثبات والقناعة بالموجود، مما يعني نشوب الاختلاف بين الفريقين والصراع غير المتسامح. ويقول الكاتب: "خاضت الحداثة الشعرية العربية المعاصرة ولا تزال- صدامات عاتية مع السلفيين من خصوم حرية الرأي والتعبير والاعتقاد". السلفيون من وجهة نظر الكاتب الحداثي والحداثيين -كلهم- خصوم للحرية، رغم أن السلفيين في الحقيقة أنصار لحريتهم هم في الرأي والتعبير والاعتقاد. والحداثيون من وجهة نظر السلفيين مخربون للتراث، رغم أن الحداثيين في الحقيقة ينطلقون من التراث، ويعتمدون عليه لتأسيس حداثتهم. لا يوجد تسامح إذن بين الفريقين، ولا توجد أية محاولة لإدراك الوجه الآخر من مسألة الخلاف بين الفرقاء النمطيين في كل عصر.

صرح الكاتب في نهاية المقدمة بأنه "من خصوم شرح مضامين الشعر"، ومع ذلك تخير عنونا فرعيا هو (الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان) ليشير بذلك إلى كونه بحثا مضمونيا

يرصد ملامح التعبير عن حقوق الإنسان في الشعر الحديث. البداهة المحتجبة هنا هى أن محاولة التعسف في استخراج مضامين حقوقية مدنية من الشعر، هى محاولة ضد الحداثة بالأساس، فهذه الإحالة المستمرة إلى مرجعية خارجية لم يعتمدها الشعراء بوعي تام- تضع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى جوار الأديان والأحلام والأساطير بوصفها جميعا مصادر للتعامل الثقافي مع الوجود في الشعر. إضافة إلى أن قبول هذا الطرح النقدي يطالبنا باسم صلة الرحم المزعومة بين الحداثة والتسامح أن نقبل طرحا مضادا بعنوان الشعر العربي المعاصر وانتهاك حقوق الإنسان مثلا- ولن نعدم النماذج القوية المؤيدة لمنطقية هذا الطرح.

والعجيب حقا أن الكاتب نفسه يهدم حجة طرحه بقوله (ص٩٩)، "الشاعر نقيض دائم للنظام المستتب سواء كان هذا النظام المستتب نظاما سياسيا أو اجتماعيا أو معرفيا أو جماليا، والشاعر نقيض للمعلوم ، رديف للمجهول، وهو لذلك صوت صارخ في البرية".

أليس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نظاما تشريعيا سياسيا واجتماعيا، ومبرر وجود الشاعر من وجهة نظر الفكر الحداثي أن ينقضه؟!

وكيف يقبل الكاتب باسم الحداثة أن يقوم الشاعر بكسر "تابو" الدين، ونقض وثيقة لاهوتية، وفي الوقت نفسه يحتفي به إذا حافظ ولو بدون قصد- على مضمون وثيقة مدنية وضعية؟!

إن تتبع هذه الزوايا الحقوقية سيقود إلى تحو ل درس الشعر إلى استقصاءات طبية وإسكانية، نباتية وحيوانية، أو تاريخية. محاولة الخلط بين الحقول المعرفية المختلفة محفوفة دائما بالخطر، وغالبا ما تقود إلى التعسف للجمع بين ما لا يجتمع، كما في محاولة الكاتب هنا الربط بين مضامين الشعر والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. يقول مثلا (ص٧٩): "إن التعبير عن الشخصيات المهمشة أو المعوقة أو المنتهكة هو تجسيد مبكر عند السياب للتعاطف مع الانحراف والجنوح واختراق العرف السائد، وهو تجسيد مبكر عنده- للميل إلى تصوير السلامة عبر تصوير التشوه وإلى مدح الخير عبر رصد الشر. والسياب بذلك كله رائد من رواد انتهاك المحرم واستطيقا القبح والشر. وإعلاء الهامش وغير ذلك مما صار من المقومات الملحوظة للكتابة الشعرية الراهنة. وإذا علمنا أن بداية ظهور قصائد السياب التجديدية كانت في العام ١٩٤٨ وهو العام الذي صدر فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أدركنا أن توافقا طبيعيا أو تواكبا تلقائيا قد تم بين شعر السياب وبين دعوة ذلك الإعلان إلى احترام حقوق المعوقين وإلى التعامل الإنساني الذي يترفق بالاحتياج البشري ويرحم الضعف والتشوه الإنسانيين".

ويقول الكاتب (ص٨٠) بعد أن ذكر أن فكرة "العمى" انتشرت في الإبداع الجديد بوصفها نقيضا لفكرة "الرؤية أو جوهرا لها، أو بوصفها مزيجا من النقيض والجوهر في آن "-" وفي هذا النطاق فإن فكر حقوق الإنسان الحديث قد أولى عناية بالغة بسائر أنواع الإعاقة البشرية. حيث يعبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - كما

يشرحه د. محمد السيد سعيد- عن جوانب معينة من فلسفة حقوق الإنسان أي عن كونها ناشئة عن التزام أخلاقي وشوق لمثل أعلى، وقد وردت حقوق هذه ال فئة الخاصة من الناس في الإعلان بشأن حقوق المعوقين الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة.. الخ"(٤).

قال جان كوكتو معرفا الأسلوب انه طريقة بسيطة جدا لقول أشياء معقدة جدا، وقد حقق الكاتب الشاعر حلمي سالم هذه المقولة، فقدم لنا بعد الالتباسات السابقة- بطريقة بسيطة جدا وممتعة جدا جملة أفكار مركبة، أهمها: دور التحولات الاجتماعية والسياسية في الخمسينيات والستينيات في ازدهار حركة الشعر الحديث. وعلاقة أبناء هذا الشعر بآبائه.

يتساءل حلمي سالم ويجيب: "كيف يكون الأمر إذا كتب سعدي يوسف عن بدر شاكر السياب؟ أظن أننا سنكو ن أمام حالة فريدة من الحساسية والمحبة والرفقة، يغلفها جميعا نبل الاختلاف بين الآباء والأبناء" وهذا نفسه ما قام به حلمي سالم في كتابه حين كتب عن صلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي ومحمد عفيفي مطر وأمل دنقل وملك عبد العزيز، فأضاء بطريقة مميزة اتجاهات الحركة الشعرية والعلاقات الإنسانية المرتبطة بها، وطبيعة التأثر الفعلي ومسارات التلقي والاقتباس. كانت كتابته بالفعل حالة فريدة من المحبة والرفق والسماحة، والارتفاع فوق ضرورات الاختلاف بين الأجيال.

لقد مارس حلمي سالم نوعا نقديا مركبا من جدل الخاص والعام، رصد فيه أصداء الواقع في الشعر، واستقصى ذات الشاعر من كتابته، تتبع ردود الأفعال الموجهة للشعراء، ثم قام بنقد النقد.

كان حريصا على ذكر وجهة النظر المضادة للشاعر، وعلى إبراز فكرة تراجع كبار الشعراء عن بداياتهم التجديدية والتجريبية، كأنه يلمح إلى أن العلاقة بين آبا ء الشعر وأبنائه ليست دائما بهذا القدر من التسامح الفكري، وهذا أمر طبيعي، لأن الحداثة تعني بين ما تعني- عقوق الآباء في الثقافة والفكر، فالبر هنا اتباع، والحداثة في أصل معناها ابتداع.

من الأفكار الكبرى في كتاب (الحداثة أخت التسامح) تتبع محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وهى محاولة قديمة مارسها جميع المستنيرين في الفكر العربي بالأخذ من مقومات الحضارة الغربية والتراث معا، وكانت أوضح ما تكون في اجتهادات فكرية لمحمد أحمد خلف الله، وحسين مروة، ومحمود إسماعيل، يقول حلمي سالم عنها: "كانت إيجابية من زاوية أنها تبحث في تراثها عن مرتكزات للتغيير ومنصات للانطلاق، وكانت سلبية من زاوية أنها بدت كأنها تلتمس للحاضر والمستقبل شرعية من الماضي، كما لو كانت تبرر الحديث بالقديم أو التقدم بالتخلف، وإذا كانت هذه النظريات قد أخفقت على المستوى الفكري والسياسة فإنها لم تخفق على مستوى الشعر".

وهذا ما يمكن الاختلاف فيه مع الكاتب، إذ لو كانت هذه النظريات الاجتهادية قد أخفقت على المستوى الفكري والسياسي، لأخفقت في المقابل شعريا، لأن الشعر موقف وجودي، فكري

وسياسي في المقام الأول، إضافة إلى كونه ينهل من روافد الفكر والسياسة وهما بالضرورة يصبان فيه وفي المجتمع.

كما أن فكرة التوفيق بين الماضي والحاضر ليست مذمومة دائما، فعلينا أن نفرق بين فعل التأصيل بوصفه غرضا حداثيا من جانب وبوصفه إجراءً حداثيا من جانب آخر، فحين يكون التأصيل غرضا يكون مذموما، لأنه ينم عن عدم ثقة بالحاضر وتشكك يقودان إلى هوس إضفاء الشرعية على الحالي بالتماس إرهاصاته في الغائب.

أما التأصيل بوصفه إجراء حداثيا أو تقنية، فهو ينم عن ذكاء ومكر محمود، إذ كيف يتعامل الحداثيون مع الأبنية العقلية التي اكتملت في كنف ثقافة ماضوية، فأصبحت مغلقة على تصور كمال التراث وحسنه وكفايته، لإدارة حياة الإنسان وخلاص روحه؟!

لا يكون ذلك بغير اختراق هذه الأبنية المتحجرة بوسائط من جنسها، أي بالتراث نفسه، ليكتبوا ثقتها أولا، ثم يحركون رويدا رويدا جمودها.

حين يوقع حلمي سالم تحت إهداء مثلا- يبدو اسمه معكوسا، كأنه على سطح مرآة، مما يقود الذهن سريعا إلى شخصية أسطورية مفارقة للواقع، فإذا علمنا أن العالم المرآوي نفسه عالم افتراضي لا حقيقي، أدركنا أن وجود الشاعر يتعلق أكثر بكل ما هو مفترض أو محتمل.

والفكر الغالب في هذا الكتاب يتنازعه وجودان مختلفان. أحدهما الشاعر الحداثي الذي يعي تماما التعقيدات النفسية والعقلية المصاحبة للعملية الإبداعية في الشعر، والمتداخلة في الوقت نفسه مع مفردات البيئة الحضارية المحيطة بالشاعر، فيرفض من ثم محاسبة الشعر بمقاييس أخلاقية أو اجتماعية. والوجود الآخر هو الناقد التقليدي الذي يعتبر الشر مجلي لذات الشاعر، ومعرفا لأفكاره وقيمه، فيزنه بالتالي على ميزان وثيقة أخلاقية اجتماعية كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لذلك تعامل حلمي سالم مع النصوص الشعرية من منحيين، الأول من الخارج حيث السياق الاجتماعي وعلاقاته المؤثرة سلبا وإيجابا في النصوص، والآخر من الداخل حيث البنية الفنية الخاصة المستقلة عن أية ظاهرة خارجية. ولا شك في أن الاتجاهين يمثلان توازنا على نحو ما في دراسة الشعر، ولا يخل بهذا التوازن بروز اتجاه منهما في فصل دون آخر، كما حدث في الفصل الأخير، حيث لم يربط الكاتب فيه خلافا للفصول الأولى- بين حياة الشاعر والشعر، بل رصد التحولات الداخلية في التجربة الشعرية، والدلالات التطورية المختلفة، مع العناية باستخلاص الدلالات ربما لذلك جاء هذا الفصل من أكثر الفصول إقناعا- ويوحي هذا الاختلاف الواضح في المنهج بين البداية والنهاية بنوع من التطور النقدي انتقل معه الكاتب من الخارج إلى الداخل، حيث المنابع الحقيقية لروافد الشعرية، وحيث المجالي العظيمة لفتنة الشعر.

لم تكن هذه الازدواجية الرؤيوية في الفكر النقدي لحلمي سالم خيرا دائما، فقد أوقعته في

مأزق منهجي، جعله يبدو كمن يبني جدارا في فصل، ثم يهدمه في فصل آخر، وأحيانا في الفصل نفسه، ما حدث في فصل (قامع ومقموع وبينهما كتابة) وهو فصل رائع، ويفسر بوعي شديد وعقلانية مدهشة ظاهرة الكتابة النسوية، ومنطلقها الأساسي من فكرة قهر الرجل للمرأة، ليخرج بالنتائج القيمة التالية:

١-تعبير هذه الظاهرة عن محاولة النظام العالمي الجديد إحلال مقولات ومفاهيم جديدة محل بعض مقو لات الاشتراكية ومفاهيمها المهزومة، فالصراع بين الجنسين بديل للصراع الطبقي، حقوق الأقليات بديل للعدالة الاجتماعية، وجدل الطبيعة بديل لجدل التشكيلات الاجتماعية.

٢- أن الاضطهاد الذي يتعرض له الكاتب يعود إلى المواقف الأدبية والفكرية التي يتخذها لا إلى نوعه.

٣- أن الأيديولوجيا التفضيلية الرجالية التي تحفل بها اللغة العربية لم ينتجها الرجل. بل السياق الثقافي الاجتماعي الذي تشكلت اللغة في إطاره.

وينهى الكاتب هذا الفصل المهم بشواهد من التراث الشعري العربي الحافل ببوح المرأة الحسي الصريح، للتدليل على حق الشاعرات في اختراق "تاب و" الجسد، ما دام قد حدث من قبل ولم يتبعه عقاب من أي نوع. و يهدم هذا الدفاع المتسامح رؤية الكاتب للشعر بوصفه تعبيرا عن ذات واقعية محددة، فما دام كذلك فكل ما فيه سيؤخذ باعتباره وثيقة حقيقية على اجتراء شخص حقيقي على حق آخرين في رفض هذا الاجتراء أو الاختراق الحاد للمحرمات. كما أن الاعتراض على حق الشاعرات في البوح، أو مواجهته بعقاب، لم يحدثا لأنهن كن في حماية السلطة، فأكثرهن من الأميرات أو الجواري المحظيات، وشعرهن لم ينتشر في حياتهن خارج حدود الطبقة النخبوية ثقافيا وسياسيا.

إن حسن النيات حيال الأشياء لا يحول دون إساءة فهمها، ونحن لا نستطيع أن نفرض نتائج تطور الوعي على التار يخ بأثر رجعي، لم يكن التسامح منهجا فكريا لحلمي سالم في مطلع حركته الشعرية، وهو بالتأكيد ليس شقيقا للحداثة، إنه شقيق لما بعد الحداثة، حيث المصالحة مع الواقع كما هو، والتصالح مع الاختلاف والتعدد والتغيير، الفوضى والنسبية وعدم المنطقية.

الحداثة ببساطة مقطوعة من شجرة التاريخ، لأ أهل لها ولا بنين ولا أصدقاء، الحداثة على الأرجح مادمنا في سياق العلاقات- مطلقة جميلة تخشاها قعيدات البيوت المغلقة على بريقها المفتعل وكمون الفساد، يحاربها الأزواج المدجنون في العلن، ويعشقونها في الخفاء، الحداثة كروانة تغني للمستوحدين في السحر والمساءات، جنية نداهة تتربص دون تسامح بالشاردين في الفلوات بحتمية طبيعية وجمال.

إشارات

١- أكثر الخطابات التي تجول في ساحة نصرة الدين وحراسة العقيدة تموه على محاولة تأسيس سلطتها الخاصة بوصفها مصدر

التفسير والتوجيه، أي مصدر الأمر والنهي، ومن ثم محل الثقة والطاعة تماما كالرب الخالق تعالى. وبالمثل الخطاب الماركسي المعارض للخطاب الديني- حين يدعو لمحاربة الاستغلال والاستبداد، وفي الوقت نفسه يمارس هيمنة صارمة على أتباعه بسلطة الفكر والاعتقاد. وبذلك نجد أن الخطاب يحجب نفسه، وما يتكلم عنه، ثم يحجب عملية الحجب نفسها. انظر/ علي حرب، نقد النص، و نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.

٢- حلمي سالم: الحداثة أخت التسامح (الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠٠

٣- كتاب الحداثة أخت التسامح مساهمة في عقد الأمم المتحدة لتعليم حقوق الإنسان (١٩٩٥- ٢٠٠٤) مما يعني أنه كتاب تعليمي، فإلى أي حد تصلح مضامين شعر الحداثة للتعليم؟!

٤-إن هذه المضامين بتعريف حلمي سالم والجميع نخبوية خارجية متمردة، وتتمحور غالبا حول كسر "تابوهات" الدين والسياسة والجنس ، فهل هذا ما تريد الأمم المتحدة تعليمه لشعوب لا تجد قوت غدها، ولا تملك من أمر يومها شيئا؟! لنتأمل نتيجة ما يلي: يقول الكاتب (ص١١٥) بعد أن تتبع انعكاس مقولة للإمام علي بن أبي طالب في شعر عبد الوهاب البياتي: "القتل عمل جنائي فظ، ترفضه الأخلاق ويجرمه القانون، حتى لو كان القتيل هو الفقر". وهذا قول خطير يرد ببساطة في سياقه التعليمي الطبيعي، أي في كتاب ثقافة ينشره أحد مراكز حقوق الإنسان التي تزايدت في السنوات الأخيرة مطالبتها بإلغاء عقوبة الإعدام، بدعوى أنها عقوبة وحشية غير منطقية. والعجيب أن يأتي هذا القول في إطار من التسامح يستعين بنصوص الثقافات الإسلامية وبرموزها الإنسانية، ثم يتجاهل مكونا فكريا أساسيا في هذه الثقافة، وهو ضرورة تكافؤ الجريمة والعقاب، لإقرار قيمة الردع المحققة للسلام الاجتماعي ■

الإسلاميون وحقوق الإنسان

إشكاليات التوفيق والتفريق

رضوان زيادة*

لقد شكل الإسلاميون منذ ظهورهم رقما سياسيا من الصعب تجاهله أو اعتباره هامشيا لا قيمة لوجو ده ولا أهمية لوزنه، إذ امتلك هذا الخطاب ومنذ بدء ظهوره قدرة هائلة على الحشد والتجييش وجمع الأنصار، مما استدعى وبشكل حثيث من قبل الباحثين دراسة هذا الخطاب وتحليل مكوناته ومعطياته لاسيما بالمقارنة مع المفاهيم السياسية الحديثة كالديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وغيرها[1]، فدرس علاقة الإسلاميين مع هذه المفاهيم يكشف عن قدرة أدائهم السياسي على التطور ، وبالتالي تبني مفاهيم الحداثة السياسية المستجدة وقدرتهم مرة أخرى على التواصل مع الآخر الغربي الذي يقيم علاقة الآخرين معه بناء على توظيفهم لمصطلحاته ومفاهيمه، وإذا كان ذلك يمثل إشكالية نظرية يجب الوقوف عندها، فإننا نود هنا أن نقف عند ثلاثة كتب صدرت عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وتبحث في علاقة الإسلاميين مع حقوق الإنسان لنرى طبيعة معالجتها لهذه العلاقة والمسبقات النظرية التي تحكمها عند تصديها لهذا النوع من التحليل.

يعتبر هيثم مناع في كتابه (الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان)[2] أن الأصوليات الإسلامية جميعها استمدت مر جعيتها من أبي الأعلى المودودي، إذ يمثل الأب الروحي لهذه الحركات جميعها، وبناء على ذلك نجده يستحضر المودودي دوما في قراءته لعلاقة الإسلاميين مع حقوق الإنسان، فالإخوان المسلمون في مصر وعلى رأسهم الخطاب الأكثر

* كاتب سوري

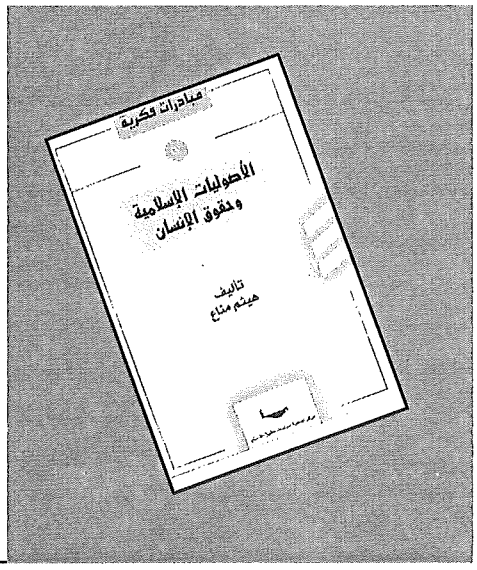
تمايزا لسيد قطب ، يجد جذورا له لدى المودودي، وتقوم الأيديولوجية المودودية كما يسميها على قاعدتين أساسيتين، الأولى اعتبار الثوابت الفطرية للإنسان، فالإنسان مخلوق ولخلقه حكمة إلهية، لذلك فهو بطبعه مفطور على التبعية، أما القاعدة الثانية فهي الألوهية، إذ أن الإنسان من منطلق العجز والتبعية يحتاج إلى من يعرفه على نفسه وعلى مصلحته، وبناء على ذلك يبني المودودي تصوره عن الدولة الإسلامية التي تنحصر في أربع نقاط كما يرى مناع، الأولى اعتبار الدولة الإسلامية دولة فكرية، كل إنسان فيها يقبل بالإسلام والثانية أنها دولة توتاليتارية، والثالثة أنها دولة تقوم على الحاكمية لله والخلافة للإنسان الذي يتمتع بحاكمية مقيدة تحت سلطة الله القاهرة، والنقطة الرابعة هي الشمولية المودودية كما يسميها مناع، وتعني ربط السلطات الثلاث بالحاكم وترهن السلطة القضائية بالاعتقاد وتلغي حق الدفاع ومهنة المحاماة، لذلك يعتبر مناع أن دولة المودودي المنشودة لا تقدم أية ضمانات على صعيد الحريات والحقوق السياسية والمدنية والثقافية وتعتبر القسر وسيلة تربوية رادعة وتؤمم الحقيقة، وهي إضافة إلى ذلك تلبس طبيعتها التوتاليتارية والدكتاتورية ثوب القدسية والإسلام، بعد ذلك ينتقل لتحليل خطاب سعيد حوى، إلا أننا نلاحظ دوما محاولة إرجاع خطاب حوى لما حدده المودودي سابقا، والأمر نفسه نجده لدى تحليله لخطاب الخميني والحركات الأصولية الأخرى كجبهة الإنقاذ الجزائرية وغيرها ، رغم أنه يصر دائما على وجود فروقات بين خطابات الإسلاميين على مستوى تبنيها لحقوق الإنسان، إلا أن هذه الفروق لا نلحظها في دراسته، وإنما نجد دائما خطابا حقوقيا يواجه خطابا أصوليا من الصعب التوفيق بينهما أو الالتقاء بين أطروحاتهما.

أما الباقر العفيف في كتاب (حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين)[٣] والذي قدم فيه الورقة الأساسية للنقاش ، فيصنف الإسلاميين إلى فئات متعددة بناء على موقفهم من حقوق الإنسان، إذ يعتبر أن مفهوم حقوق الإنسان كما جسده الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ يكتسب صبغة كونية تنبع من عدد الدول المصدقة عليه ومن كونه شكل توافقا على مستوى التعبير بين مختلف الثقافات.

وبناء على رؤيته هذه أو انحيازه المسبق إذا شئنا. يبدأ بتصنيف الخطاب الإسلامي إلى فئات متعددة بناء على موقفها من حقوق الإنسان ، فهناك المنهج الإخفائي ويمثله المودودي والترابي ومحمد عمارة وهؤلاء يؤمنون بالسيادة المطلقة للمبادئ الإسلامية حسبما جرى شرحها وتقعيدها بواسطة الفقهاء الكلاسيكيين على جميع المبادئ الأرضية الأخرى، مما يجعلهم يعتقدون بأن في التمييز بسبب الدين أو النوع أو الحرية تخصيص وتجسيد للعدل الإلهي، غير أن مشكلتهم كما يرى الباقر العفيف تكمن في إدراكهم لافتقار موقفهم للأساس المنطقي

العقلاني واعتماده على السند النصي، والقبول به بباعث الإيمان والتسليم رغم الشعور بتناقضه مع الحياة واختصامه مع روح العصر الذي نعيش فيه، فهم يمتنعون عن التصريح بموقفهم الأصلي لكي لا يضطرون للدفاع عن قضية يعرفون أنها خاسرة.

وعلى ذلك يشكل هذا المنهج مخرجا مريحا لهم من أزمتهم يساعدهم على الاحتفاظ بسلامة عقيدتهم أو يعفيهم في نفس الوقت من عناء تبرير ما لا يبرر، أما المنهج الاعتذاري والذي يمثله محمد أحمد سعيد ، فإن أصحابه يشتركون مع أنصار المنهج الإخفائي في انطلاقهم من الفهم المحافظ للشريعة، واعتمادهم على الفقه التقليدي في تصوراتهم ورؤاهم الدينية، لكنهم يختلفون عنهم في كونهم لا يتفادون القضايا التي تثير الجدل كما يفعل



أصحاب المنهج الإخفائي، بل على العكس يواجهون كل الأسئلة المحرجة المحتملة ويستغرقون في محاولات الإجابة عنها كحق المرء في تغيير دينه أو ما يسمى بقضية الردة في الفقه الإسلامي، وحق المسلمة في الزواج من غير المسلم، والمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء ، إذ تعتبر هذه القضايا من أبرز القضايا الخلافية التي يجري النقاش حولها عند مقارنة حقوق الإنسان في الإسلام مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فالمنهج الاعتذاري يبرر تعدد الزوجات بناء على أن الإسلام يدعو لأن يكون لكل رجل امرأة واحدة ولكن الرجل هو الذي يكسر قوانين الطبيعة ويسعى لاتخاذ أكثر من امرأة واحدة وقد سمح الإسلام للرجل بهذا الاستثناء ليحميه من الفساد، وهنا يعلق المؤلف أن هذا المنهج يظهر الإسلام وكأنه يعتبر الرجل غاية كل تشريع، وما المرأة إلا وسيلة لهذه الغاية، وكذلك يظهر المشروع وكأن وظيفته الأساسية هي إرضاء نزوات الرجل وانحرافاته عن قوانين الطبيعة.

أما المنهج الدفاعي فيمثله كورنليوس الذي لا يبدو أصوليا إلا أنه يستخدم هذا المنهج في دراسته عن الإسلام، ويشترك معه المودودي أيضا، إذ يرى المودودي أن الحريات الكاملة التي دعا لها الإعلان العالمي، قد أدت إلى الإباحية في المجتمعات الغربية، ومن هنا فتحريم الإسلام المطلق للإباحية يتسق مع تقييده للحريات الفردية.

أما المنهج الصريح ، فيعبر عنه سلطان حسين طبندة الذي يتطابق طرحه مع موقف الفقه التقليدي في قضية الردة وتعدد الزوجات وغيرها من حيث كونها أمورا لا يجب الخروج عليها، ولذلك فالمؤلف يرى أن النقاش مع أصحاب هذا المنهج أيسر وأفيد من النقاش مع الآخرين، إذ إن أصحابه يتحلون بفضيلة الصدق مع النفس ومع الغير.

أما المنهج المراوغ فإن أتباعه كما يصفهم المؤلف يعيشون أزمة نفسية شائكة، لم يجدوا معها من وسيلة تبقيهم طافين على السطح سوى المراوغة والتضليل، ومحاولة خداع كل الناس كل الوقت ، فمن ناحية هم يدركون أنه لا يمكن التوفيق بين الشريعة كما يفسرها الفقه التقليدي وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومن ناحية أخرى هم يشعرون بالحاجة إلى الإصلاح ولكنهم لا يهتدون إليه ، ومن ناحية ثالثة هم يخشون أن يظهروا بمظهر المتزمت الذي لا يبالي بحقوق الإنسان، لذلك يتبعون سبيل المراوغة، فهم يسعون إلى تضليل الناس وإيهامهم بأن هذه الإشكاليات لا توجد أصلا، فمحاولته ترمي لإظهار الشريعة وكأنها تستوعب وتحمي جميع حقوق الإنسان، وإن كانوا في قرارة أنفسهم يدركون أن هذا أمر مضلل، وأفضل نماذج هذا المنهج هو الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، أما المنهج الملتوي كما يمثله فهمي هويدي ، فهو شبيه بالمنهج الاعتذاري، فأوضح ما يتسم به أصحاب هذا المنهج هو التواء الفكر، فهم يتبعون أسلوبا منطقيا يغالط النتائج التي تعطيها البديهة، ويستخدمون جدلا ملتويا يحاولون بواسطته تحويل الأشياء إلى نقائضها، وهم يعتمدون على نفس النصوص التي يعتمد عليها الفقهاء، ولكنهم يتوصلون لنتائج تناقض تلك التي يخلص إليها الفقه التقليدي، فكأن التجديد بالنسبة لأصحاب هذا المنهج لا يعْني تغيير العلاقات المجتمعية القديمة، بل يعني تكريسها بتجديد المنطق الذي تقوم عليه، ويضرب مثلا لذلك بموقف هويدي من توريث المرأة، أما المنهج الانتقائي ويمثله محمد أحمد حسن خان وصغير حسن موسومي فإنه يؤيد حقوق الإنسان وفق ما تنص عليه المعايير الدولية، وهو في نفس الوقت يؤمن بالإسلام كدين يوجه ضمائر الأفراد وكفضاء ثقافي للمجتمع، لذلك فهو يسعى إلى التوفيق بين مبادئ الإسلام كدين يوجه ضمائر الأفراد وكفضاء ثقافي للمجتمع، لذلك فهم يسعون إلى التوفيق بين مبادئ الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولكن باتباع أسهل الطرق وأكثرها تبسيطا عن طريق اختيار النصوص المتفقة مع حقوق الإنسان، أما المنهج الثامن فهو المنهج الخطابي ويمثله أيضا خان وكورنليوس والذي يعتمد على إصدار تصريحات ذات طابع دعائي ويرسلونها إرسالا بغير حساب، أما المنهج الأخير والذي ينتصر له المؤلف فيطلق عليه اسم المنهج الشامل ويمثله بحسب ما يرى الإخوان

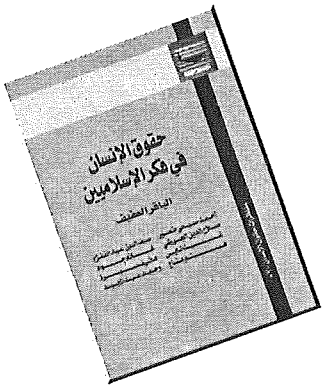
الجمهوريون في السودان وزعيمهم المقتول محمود محمد طه ويتخذ نموذجا له عبد الله النعيم في كتابه عن تطوير الشريعة، إذ هناك فترتان تشريعيتان نسخت إحداهما الأخرى، والنسخ لديه مرحلي وليس أبديا، وأن أحكام القرآن تقسم إلى حسن وأحسن، وملاءمة الحكم المعين للوقت المعين هي التي تقرر أفضليته، لذلك فعلينا الآن أن نعود إلى الشريعة المكية ، إذ فيها أفضل ما في ديننا من أحكام محققة للحرية والمساواة، وفي النهاية يخلص الباقر العفيف إلى أنه باستثناء المنهج الشامل فإن جميع المناهج تعكس مدى التشويش والخلط الذي يتعرض له خطاب حقوق الإنسان في المنطقة العربية الإسلامية، إذ غالبية هذه الخطابات تشكو من فرط عمومية الطرح والنزوع إلى التجريد والانتخاب والاستغراق في التفكير الرغبوي واتخاذ المنحى الدفاعي أو الاعتذازي، ويندر وجود فكر أصيل يناقش القضايا الثقافية والفلسفية والأخلاقية الكبرى محاولا طرح حلول بدل الاجتهاد في إخفائها وتجنبها أو السعي المكدود لتبريرها، واضح بعد ذلك أن المؤلف قام بتصنيف النصوص وتحليلها، إلا أنه في كثير من الأحيان تخطي ذلك إلى عملية التقويم، بل وبدا التحليل كما لاحظ سيف الدين عبد الفتاح في مداخلة أنه يحمل معان تقويمية، إضافة إلى ذلك نلحظ غياب المنهج الذي قام على أساسه هذا التصنيف، فمثلا يعتمد كل من الموقف الاخفائي والصريح والانتقائي على كيفية التعامل مع الأصول الإسلامية من منظور ما يتم إبرازه أو عدم إبرازه منها، أما الموقفان الدفاعي والاعتذاري، فهما يتعلقان بكيفية التعامل مع المستمع أو القارئ غير المسلم أو الغربي، إلى غير ذلك مما يكشف بجلاء اضطراب التصنيف، بل ولجوؤه أحيانا إلى تصنيف الشخص نفسه ضمن منهجين تبعا للفقرة التي يقتطعها من نص المؤلف، فبدأ المودودي إخفائيا ودفاعيا بنفس الوقت رغم تناقض اجتماع هذين الوصفين، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أيضا أن المؤلف يتخذ من الكلام عن المنهج لدى الإسلاميين متكأ له ومستندا مما لا يبرر له هذا الاقتطاع والابتسار، إضافة إلى أن انحيازه إلى مفهوم حقوق الإنسان كما جسده الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جعله يحاكم النصوص كلها وفقا لمبادئ الإعلان، بل ولم يكتف بذلك فأخذ يعيب على الثقافات والحضارات الأخرى كونها لا تؤكد على المساواة التامة بين الرجل والمرأة وإلى ذلك مما جعله يتناقض في أكثر من موقع، فأحيانا يدعو إلى الخصوصية ويتمسك بها لكننا نراه تارة أخرى يهزأ بها ويعتبرها تعلة أمام رفض المفهوم الكوني لحقوق الإنسان، المفهوم الذي أقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إن دراسة الخطاب الإسلامي وعلاقته بحقوق الإنسان بحاجة إلى توسيع لشريحة النصوص أكبر من ذلك بكثير وحيادية في التناول تمنع من التصنيف المبكر، وتعالج

النصوص وفقا لبنيتها الداخلية وأطروحتها الخاصة بها، وهذا ما افتقده البحث رغم ادعائه المتكرر أنه تمكن من تغطية القسم الأكبر من الإسلاميين.

أما عمر القراي في كتابه (حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي)[٤] فيتبع المنحى نفسه الذي اتبعه الباقر العفيف، فيدرس علاقة الإسلاميين مع حقوق المرأة مقسما إياهم إلى الفكر الإسلامي السلفي التقليدي، وذلك كما يظهر في الخطاب الفقهي منتهيا إلى أن الفقهاء والمفكرين الإسلاميين السلفيين يتبنون آراء في المرأة تضع لها قيمة كونها إنسانة إلا أنها لا تساوى الرجل في الحقوق الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية، ويتجه منهجهم إلى عدم الاجتهاد في وضع المرأة هذا، معتمدين في كل تصوراتهم على آية القوامة وعلى الحديث النبوي الذي ينص على أن النساء ناقصات عقل ودين، وبذلك يتعارض مفهوم الفكر السلفي مع حقوق المرأة كما وردت في القانون الدولي لحقوق الإنسان كما يتعارض بصورة ظاهرة مع إنجازات المرأة في الواقع المعاصر.

أما الفئة الثانية، فتشمل فكر الحركات الإسلامية الحديثة حيث يدرس علاقتها مع حقوق المرأة ويستند في ذلك إلى نصوص حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر وحسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية القومية في السودان والشيخ متولي الشعراوي والشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية، وينتهي إلى أن فكر الحركات الإسلامية الحديثة يتطابق مع الفكر السلفي التقليدي بالنسبة لعدم المساواة بين الرجل والمرأة ويتجه إلى تبرير هذا الوضع بدعاوى جديدة لم يطرحها الفكر السلفي من قبل، كما أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يؤيد تعدد الزوجات ويفضل زواج الواحدة، ومع ذلك لم يجرؤ على المطالبة بذلك، ثم ينتقل لبحث حقوق المرأة في فكر رواد النهضة والإصلاح كرفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، ويركز في النهاية بشكل كبير على الطاهر الحداد الذي كان حسب ما يرى الأكثر شمولا وتقدما من آراء من سبقوه من رواد النهضة، إلا أنه يرى أنه على الرغم من نجاح الطاهر الحداد في تحديد الأحكام التي أضرت بالمرأة وعطلت المساواة، إلا أنه لم يملك البديل عن هذه الأحكام من داخل الدين الإسلامي نفسه، مما يعرض بعض أفكاره كما يرى للنقد باعتبارها شبيهة بأفكار نهضة المرأة التي تقوم على أسس



علمانية، أما الفصل الأخير فإنه يخصصه لحقوق المرأة في الفكر الجمهوري الذي ينتصر لموقفه في قضية المرأة، إذ يحقق المساواة التامة بين النساء والرجال، وهو بذلك يتفق تماما مع كافة مواثيق حقوق الإنسان واتفاقيات حقوق المرأة، كما أن الفكر الجمهوري يمتاز عن اجتهادات المحدثين ودعاة الإصلاح في أنه نفذ إلى لب المشكلة وهو النص، وقدم الفهم الذي به يتم تجاوز نص اعتمادا على روح الدين وحاجة العصر، في حين أن كثيرا من المفكرين المتقدمين دعوا إلى روح العصر دون أن يكون لهم سند من الدين.

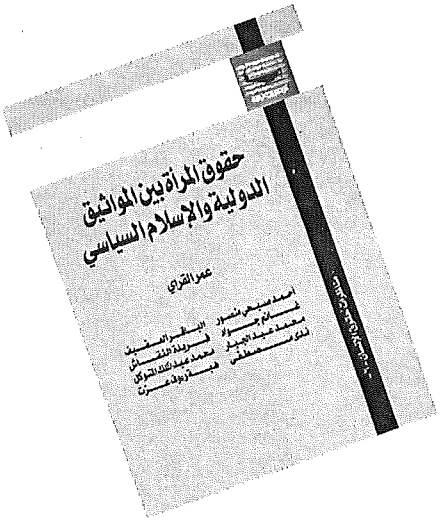
يبدو تقسيم عمر القراي هنا نمطيا وتقليديا بمعنى عدم وضعه مقياسا تصنيفيا جديدا يتناسب مع الموضوع الذي تصدى له بحيث يقدم تعريفا جديدا من خلال التصنيف، وإنما كل ما نجد لديه هو التقسيم التاريخي المتعارف عليه من عصر النهضة والحركات الإسلامية الحديثة مع انتصار غير مبرر لفكر الإخوان الجمهوريين، وبقدر ما يشكو تصنيف الباقر العفيف من فرط التأويل والتقسيم، يشكو تصنيف عمر القراي من نقص التقسيم ويعاني من الإجمال والتعميم، إذ لا يبدو أن فكر الحركات الإسلامية الحديثة بالنسبة لقضية المرأة بهذا الاتحاد والانسجام، بل هناك فروقات وتمايزات عديدة لم يلحظها المؤلف، بل ولم يلق بالا بالعثور على هذه الفروقات كونها تضعف تقسيمه الضعيف مسبقا، الأمر الآخر الذي نلاحظه في هذه المؤلفات جميعها وغيرها ممن عالجت قضية علاقة الإسلاميين وعن حقوق الإنسان هي أنها مفهوم حقوق الإنسان ذو الإفراز التاريخي الصبغة القانونية مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحيث يغدو الإعلان العالمي الصيغة الأفضل تعبيرا عن حقوق الإنسان لكنها ليست الأمثل بدليل تعرضه للكثير من الانتقادات منذ وقت صدوره ومن قبل العديد من المؤلفين والقانونيين الغربيين كجان مورانج الذي اعتبر الإعلان بمثابة تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك لم يأت على ذكر حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة وغيرها[٥]، وعبر أدلمان برنارد عن ذلك عندما قال (عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صبغة قانونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجها من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن[٦] ويكفي أن نذكر أن حق تقرير المصير لم يذكر في الإعلان وانتظر هذا الحق حتى ميثاق ١٩٦٦ حتى ظهر لدى التعبير عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسبب واضح، إذ يكفي أن نذكر أن غالبية دول العالم الثالث كانت تحت الاستعمار مما يناقض حقها في تقرير المصير، مهما يكن فإن علينا أن نفصل بين مفهوم حقوق الإنسان وبين ما عبرت عنه المواثيق والإعلانات الدولية، إذ المفهوم لا خلاف حوله وحول ضرورته الإنسانية إلا أن الخلاف ربما يعبر عنه عندما يجري حصر هذا المفهوم بصيغة محددة

لا ترضي كل الأطراف[٧].

الإشكال الآخر يتحدد بضرورة التدقيق بشكل أفضل بين الإسلاميين، ليس لغاية معرفية فحسب وإنما لضرورة أن يتم التعامل معهم سياسيا وفق ما يتبناه كل طرف وليس وفق ما يجري نسبته إليهم، ولعل هذه الأزمة تعاني منها غالبية الأطراف الإسلامية لدى تعاملها مع الدولة ونخبتها السياسية.

الأمر الآخر الذي يجب أن نجد له تفهما هو أن مفهوم حقوق الإنسان بصبغته الكونية فرض نفسه على الحضارات كافة، ولما كانت التيارات الإسلامية تطرح أو تقدم نفسها على أساس أنها المعبر عن الهوية والخصوصية الحضارية فإنه ينبغي تفهم موقفها المحاذر من التبني الكامل لهذا المفهوم، إلا أن هذا لا يبرر لها رفضها له أو عدم حاجتها إليه كما يدعي بعضهم بحجة وجود بديل له في الإسلام، بل عن التواصل والتثاقف بين الحضارات الذي فرض نفسه في الوقت الحالي وأصبح سمة العصر يفرض على هذه التيارات التفاعل مع هذه المفاهيم وتقديم أطروحتها دون التذرع أو التحجج بمواقف مسبقة حتى نصل إلى صيغة متوافقة يتم اعتبارها بمثابة الحد الأدنى من الاتفاق على هذا المفهوم حتى نستطيع أن نتفاعل مع العصر دون أن نتروى دائما بعيدا عنه بحجة الخصوصية وما إلى ذلك[٨].

وأخيرا كنت قد أوضحت في دراسة لي سابقة عن (الإسلاميون وحقوق الإنسان إشكالية الخصوصية والعالمية)[٩] نشرت في مجلة المستقبل العربي، ضرورة الوصول إلى خطاب التوفيق[١٠] ورفض خطاب القطيعة الذي يبني تصوره على اعتبار أن مفهوم حقوق الإنسان مفهوم غربي بامتياز ولا قدرة له على الانسجام مع المنظومة الإسلامية حيث أن المفهوم تطور في سياق ظرف تاريخي خاص به، فمن الصعب قبوله دون فلسفته الخاصة القائم بها وعليها، إن هذا الخطاب رغم وجاهته المعرفية لا يدرك مدى الأبعاد الكارثية التي ينتهي إليها في ضرورة إعادة بناء المنظومة الفكرية الإسلامية وفقا للتصور الغربي والانحلال والتماهي بالخطاب الغربي، وكأنه خطاب انتهى وأنجز تاريخيا على مستوى التقدم والحداثة، وهذا ما يخلف ردات فعل سلبية ليس أقلها هذه الأصوات المتطرفة المتناثرة هنا وهناك.



الهوامش

١- انظر: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦) وأيضا: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مجموعة من الباحثين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

٢- هيثم مناع، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩).

٣- الباقر العفيف وآخرون، حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠).

٤- عمر القراي وآخرون، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩).

٥-جان موران ج، الحريات العامة، ترجمة وجيه البعيني (بيروت، باريس: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٩).

٦- نقلا عن: د. رافع بن عاشور، حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات، مجلة التوحيد، العدد ٨٤، تشرين الأول/ ١٩٩٦، ص٦٩

٧- للمزيد، انظر: كريستيان توموشات، نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ضمن كتاب (الإسلام وعالمية حقوق الإنسان) ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري ١٩٩٥) ص ٣٣

٨- حاول محمد عابد الجابري في كتابه الديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٤) تقديم رؤية تنطلق من الخصوصية الإسلامية كي تنسجم مع النظرة العالمية لحقوق الإنسان.

٩- رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان إشكالية الخصوصية والعالمية، المستقبل العربي، العدد ٢٣٦، ١٠/ ١٩٩٨

١٠- هذا ما حاوله محمد السيد سعيد في دراسته القيمة، نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية، أبواب، العدد ١٤، خريف١٩٩٧

انعكاس التطورات السياسية والاقتصادية في المنطقة والعالم على واقع حقوق الإنسان

عبد الخالق فاروق*

تقديم

شهد العالم خلال الشهور الأخيرة، مجموعة من التغيرات السياسية والاقتصادية والعسكرية عميقة الأثر، وواسعة المجال.

والحقيقة أن ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، برغم أنه علامة فارقة ومميزة في التاريخ الإنساني عموما، وفي تاريخ العلاقات الدولية، فإنه لم يكن مقطوع الصلة عن ظواهر بدت على السطح، و علامات خطر أبرقت في الأفق، وملامح احتقان اجتماعي وسياسي في أكثر من منطقة؛ ومشاعر للإحباط واليأس والرغبة في الانتقام لدى جماعات وشعوب رأت في نفسها ضحية لسياسات أمريكية وغربية من ناحية أو جدارة أيديولوجية وعقائدية لشن حرب ضد مواطن القوة وغطرستها من ناحية أخرى.

ولن يكون ممكنا، فهم ما جرى من هجوم استراتيجي انتحاري ذي طابع إرهابي- على الأراضي الأمريكية لأول مرة في تاريخها، علاوة على تصور تكرار حدوثه، دون التوقف بعمق أمام أسباب ما جرى، وطبيعة المشاعر الكامنة بين شعوب منطقة الشرق العربي، والتخلي عن تلك النظرة البراجماتية (النفعية) التي تدار من خلالها سياسات القوى الكبرى عموما والولايات المتحدة خصوصاً في عالم ما بعد الحرب الباردة في هذه المنطقة الحساسة من العالم.

وإذا كان صحيحا أن المنطقة القول بأن على بحيرة ضخمة من النفط والغاز وهو شريان حياة الحضارة الغربية المعاصرة- فإنه من الصحيح كذلك القول بأنها منطقة تختزن في أعماقها أكبر و أعمق مخزون من الإحباط والإذلال

* باحث مصري.

والكراهية من جراء ظلم تاريخي حاق بسكانها منذ الاحتلال الأوروبي لها منذ بدايات القرن التاسع عشر فمزق أوصالها ورسم على الأرض حدوداً وأقام أسلاكاً عازلة، ولم يكتف بذلك فغرس قبل أن يرحل عنها خنجرا مسموما أصابها بجرح ما زال ينزف منذ خمسين عاما أو يزيد، عبر حل المسألة اليهودية وليدة الاضطهاد الأوروبي لليهود لديهم على حساب المنطقة العربية و شعوبها، وصاغ بذلك أسوأ أنواع الاحتلال والاستعمار الاستيطاني الإحلالي العنصري المسلح هذه المرة بعقيدة دينية وحلم أسطوري بالعودة.

وهكذا تشكلت العلاقات السياسية والإقليمية في المنطقة ، في صورة صراع اجتماعي ممتد، بدأت خيوطه واستمرت زهاء مائة عام، ولم يبد في الأفق حتى الآن أية منفذ لحل تاريخي مقبول ومتوازن يرد الحقوق لأصحابها من العرب الفلسطينيين.

ومن هنا، فإن ما جرى من هجوم انتحاري استراتيجي على رموز القوة والغطرسة الأمريكية في يوم الثلاثاء الحادي عشر من سبتمبر الماضي؛ قد انعكس دون أدنى شك سلبا، ليس على واقع حقوق الإنسان في العالم العربي فحسب، بل تعداه للتأثير بصورة غير مسبوقة على مساحة الحريات العامة والفردية في الولايات المتحدة ذاتها وبعض دول غرب أوروبا وفي مقدمتها بريطانيا.

لذا فإن عرضنا في هذا التقرير، للتطورات التي طرأت بالتحسن النسبي في الحقوق العامة والفردية وفي مقدمتها حقوق المرأة- في بعض البلدان العربية، سوف يتوقف عند ما قبل الحادي عشر من سبتمبر، ثم نستتبعه برصد لأهم التحولات الجارية في الاتجاه العكسي بعد ذلك التاريخ.

أما ما جرى من جهد سياسي وحقوقي وإعلامي من المنظمات والجمعيات الأهلية العاملة في حقل الحقوق المدنية في العالم العربي وفي طليعتها الجمعيات المصرية- في مؤتمر "دربان" بجنوب أفريقيا في شهري يوليو وأغسطس عام ٢٠٠١، ونجاحها في حصار الوجود الإسرائيلي والأمريكي المؤيد للممارسات الصهيونية الإجرامية في فلسطين المحتلة، وكشفها للطابع العنصري الواضح للدولة العبرية؛ ونجاحها كذلك في إقامة تحالف مع أكثر من ٧٠ منظمة أهلية على المستوى العالمي لمناهضة العنصرية الصهيونية واستجماع طاقة تأييد دولية شعبية للحقوق التاريخية للسود ضد العبودية التي مارستها الدول الغربية عموما والولايات المتحدة خصوصا ضد السكان الأفارقة؛ فسيكون محل تحليل معرض مستقل.

أولا: الملامح الرئيسية للتطورات السياسية والاقتصادية: قبل الحادي عشر من سبتمبر

تميز المشهد السياسي والاقتصادي في العالم العربي خلال الشهور التسعة السابقة على

أحداث الحادي عشر من سبتمبر، بمجموعة من السمات الخاصة،لعل أبرزها اندلاع ثورة الغضب الفلسطيني في الثامن والعشرين من سبتمبر عام ٢٠٠٠ واستمرارها في التصاعد، وما حفزته في مجرى الضمير العربي العام من جرائم ومذابح قامت وتقوم بها يوميا قوات الاحتلال الإسرائيلية ضد شعب أعزل سوى من إرادة التحرر والرغبة في الاستقلال وإنهاء الاحتلال، وتداعيات أحداث انتفاضة الأقصى ومشاهدها اليومية، لتستفز حالة من الغليان والتظاهر الاحتجاجي في بعض المدن العربية، كالقاهرة وعمان، وبغداد والرياض وغيرها لتضغط بدورها على أعصاب جميع الأطراف في الخريطة السياسية العربية، حكاما كانوا أو محكومين. وهو ما دفع كثيراً من الأنظمة العربية لتحركات سياسية ودبلوماسية نشطة لدى الأطراف المؤثرة على مسرح السياسة الدولية مثل الولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوروبي وروسيا والصين، وغيرهم، ودون أن تسفر هذه التحركات المتلاحقة عن نتائج إيجابية لصالح القضية الفلسطينية، بل على العكس، لاحظ المراقبون والمحللون السياسيون، اكتفاء الولايات المتحدة وإداراتها الجمهورية الجديدة بدور المتفرج علنا والداعم سرا للتصرفات الوحشية والهمجية التي تمارسها الآلة العسكرية والسياسية الإسرائيلية سواء تحت قيادة حزب العمل "وإيهود باراك" أو بعد صعود اليمين المتطرف بزعامة "آرييل شارون" إلى سدة الحكم في أبريل عام ٢٠٠١.

وكأن رد الفعل الوحشي الإسرائيلي المدعوم بوضوح من الولايات المتحدة- بمثابة رسالة عكسية ومحاولة لامتصاص حالة الانتشاء القومي التي سرت في المشاعر العربية بعد نجاح المقاومة اللبنانية بقيادة "حزب الله" في إجبار إسرائيل -لأول مرة في تاريخها كله- على الانسحاب ليلا من الأراضي اللبنانية المحتلة ومن طرف واحد ودون الحصول على أية ضمانات من الدولة اللبنانية أو قوات المقاومة في الخامس والعشرين من مايو عام ٢٠٠٠.

وعلى الصعيد السياسي أيضا، شهدت عدة دول عربية عملية انتقال للسلطة من جيل قديم تميز بممارسات سياسية وقانونية معادية في جوهرها للحريات العامة والفردية والممارسة الديمقراطية إلى جيل جديد من الحكام استبشر البعض به خيرا وأملوا فيه تغييرا.

ففي البحرين تولى الشيخ حمد بن عيسى شئون الإمارة خلفا لوالده المرحوم الشيخ عيسى بن سلمان الذي وافته المنية في شهر فبراير من عام ١٩٩٩.

وفي المغرب تولى محمد السادس ولاية العرش في يوليو من عام ١٩٩٩ خلفا لوالده الملك الحسن الثاني الذي تميز حكمه بالكثير من البطش والتعذيب.

وبعد عدة شهور توفى الملك حسين بن طلال، وأورث العرش لابنه عبد الله الثاني (فبراير ٢٠٠٠). أما في سوريا فقد شهدت أولى مظاهر

وراثة "العرش الجمهوري"، حين تولى النجل الأكبر بشار الأسد (رئاسة الجمهورية في يوليو ٢٠٠٠ خلفا لوالده المرحوم حافظ الأسد الذي استمر في حكم سوريا زهاء ثلاثين عاما (١٩٧٠-٢٠٠٠)، وساد في المنطقة العربية وشعوبها هواجس بالخوف ومشاعر بالرهبة من عودة نظم وراثة "العرش الجمهوري" في عدة دول عربية يجري فيها مظاهر للوراثة واستعدادات للتأهيل والتجهيز؟!

وعلى المستوى الاقتصادي، تميزت الشهور الأولى من هذا العام باستقرار نسبي في أسعار النفط بعد فترة التدهور والتذبذب في أسعار برميل نفط الأوبك، حيث سجل انخفاضا كبيرا أوصله إلى ما دون ٢٥ دولارا للبرميل، مما أدى لتأثيرات سلبية على خطط النمو الاقتصادي في كثير من الدول العربية المنتجة للنفط سواء من أعضاء الأوبك أو من خارجها. وقد استمر هذا الاتجاه النزولي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حيث سجل البرميل ما دون التسع عشرة دولار للبرميل في أول نوفمبر وأوائل ديسمبر، وهو اتجاه يناقض التطور الطبيعي للأمور سواء من حيث تداعيات أزمة الحادي عشر من سبتمبر وبداية العمليات العسكرية الأمريكية ضد أفغانستان في السابع من أكتوبر والمتوقع استمرارها لشهور عديدة أو باقتراب موسم الشتاء الذي يزداد فيه عادة الطلب على النفط واستهلاكه. وهو ما حدا ببعض دول الأوبك (مثل إيران وفنزويلا) إلى الدعوة لخفض كمية إنتاج الأوبك بحلول شهر يناير ٢٠٠٢ حتى يتسنى رفع سعر البرميل مرة أخرى للحفاظ على برامج التنمية في هذه الدول، كما أجرت الأمانة العامة لمنظمة الأوبك محادثات مع بعض الدول المنتجة للنفط من خارج منظمة الأوبك (مثل روسيا والمكسيك والنرويج) بهدف تخفيض هذه الدول لإنتاجها ،وتنسق سياساتها في مجال إنتاج النفط مع دول الأوبك للوصول إلى سعر توازني مناسب لكلا الطرفين المنتجين والمستهلكين.

وصاحب هذه التطورات الاقتصادية في مجال النفط ظاهرتان متناقضتان على الصعيد الإقليمي، فمازالت محاولات إقامة منطقة تجارة عربية حرة (FTZ) تتعثر وسط مخاوف متبادلة بين الأطراف العربية المختلفة وتعدد وتضارب القوائم السلبية والقوائم المحظورة بين الدول العربية وجمعيات رجال الأعمال العرب المشاركين في الاجتماعات الرسمية.

وعلى النقيض، تشهد الساحة العربية، اندفاع هذه الدول فرادى للالتحاق بقطار الشراكة الأوروبية-المتوسطية، حيث وقعت تونس والمغرب والجزائر ومصر على اتفاقيات شراكة مع الاتحاد الأوروبي، وهناك دول عربية أخرى تصارع للالتحاق بالقطار (لبنان- ليبيا- سوريا.. الخ) تحت تصور إمكانية تحقيق كل طرف عربي لمكاسب من هذه الشراكة دون مراعاة لتأثيراتها السلبية الطويلة الأجل على بنيان ها الاقتصادي من ناحية ولا على تآكل فرص التكامل الإقليمي العربية من ناحية أخري.

٢-بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر

تغيرت الملامح السياسية والاقتصادية الإقليمية والدولية، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة، تغيرا كبيرا. فبخلاف الخسائر الاقتصادية التي منى بها الاقتصاد الأمريكي والاقتصاديات العالمية، وانهيار سوق الأوراق المالية وسوق الأوراق، وتدهور أداء قطاعات السياحة والطيران والتأمين والتجارة الدولية عموما، ودخول الاقتصاد العالمي مرحلة ركود متوسط الأجل، لن تفلح معها، الاستعدادات الأمريكية للحرب أو حتى خوضها لمدى زمني طويل نسبيا. فإن الأهم والأخطر هو ما ترتب على هذه الأحداث من تداعيات ونتائج على شكل العلاقات الدولية التي تعزز فيها مفهوم "دبلوماسية القاذفات" تدشن بها ملامح القرن الحادي والعشرين، كما سبق وشكلت "دبلوماسية البوارج" العلاقات الدولية في القرنين الثامن والتاسع عشر.

كما كان للتراضي الغربي مع الولايات المتحدة والمساندة الروسية الفعلية والصينية الصامتة، للجهد السياسي والعسكري الأمريكي ضد ما يسمى "بؤر ومراكز الإرهاب" في أفغانستان وفي غيرها، تأثير كبير على شكل التعاطي الغربي عموما والأمريكي خصوصا مع قضايا العالمين العربي والإسلامي، سواء على صعيد الأيديولوجيا والنبرة الإعلامية الغربية التي اعتمدت جوهريا حتى لو تم نفي ذلك رسميا- مفهوم "صراع الحضارات" نزولا إلى مستوى "صراع الأديان"؛ أو بانغماس الإدارة الأمريكية والبريطانية- باستخدام مجموعة من الإجراءات القانونية والبوليسية، والسعي لإجراء تعديلات دستورية في كليهما، فيما يشبه الانقلاب على مفهوم "الحياة الأمريكية" والغربية القائمة على احترام الحريات العامة والخصوصية الفردية، فيما يكاد أن يشكل بناء سياسياً وقانونياً وبوليسياً لدولة من دول العالم المتخلف الاستبدادي. حيث صدرت قوانين- فيما يشبه الإجماع من مجلس الشيوخ والنواب الأمريكي تتيح لأجهزة الأمن والاستخبارات الأمريكية (FBI) أو (CIA) صلاحيات واسعة في مطاردة الأجانب خاصة العرب- والتصنت على المكالمات الهاتفية واعتقال الأفراد واحتجازهم والتحقيق معهم دون رقابة قضائية ولمدى زمني غير محدد، وعبئت أهم المنابر الإعلامية والصحفية الأمريكية والبريطانية- ضد العرب المسلمين، فيما يشبه الحملة الصليبية وتحت شعار رسمي أمريكي "من ليس مع أمريكا فهو مع الإرهاب".

وأجبرت كافة الحكومات العربية والإسلامية، على فتح خزائن أسرارها وملفاتها السرية لتقديم كل ما لديها من معلومات أمنية واستخباراتية عن مواطنيها لأجهزة الاستخبارات الأمريكية بل وصل الأمر بإحدى الحكومات العربية. بتقديم قائمة تضم أكثر من أربعة آلاف مواطن من مواطنيها مشتبه في تعاونهم مع

التيارات الأصولية الإسلامية في أوروبا، وكأنها بذلك تحث أجهزة الاستخبارات الأمريكية والأوروبية على مطاردة رعاياها في الخارج.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن بعض الدول العربية (ومن أبرزها مصر واليمن) لجأت في سبيل درأها لأية شبهة عن مهادنتها للإرهاب، إلى تنظيم حملات أمنية واسعة النطاق لاعتقال عناصر وقيادات بعض الفصائل الإسلامية وأنصارها (الإخوان المسلمين في مصر وما سمي بتنظيم الوعد) وتقديمهم لمحاكمة عسكرية عاجلة.

والمثير للدهشة والحيرة، هو السلوك الأمريكي بمجرد بدء عملية القصف الجوي والصاروخي لأفغانستان في السابع من أكتوبر الماضي، بما يسقط أية دعاوى حول حرية المعلومات وحرية المعرفة، وذلك بإقدام الإدارة الأمريكية على شراء أو احتكار -إن شئنا الدقة- لصور الأقمار الصناعية التجارية الأمريكية عن سير العمليات الحربية في أفغانستان حتى لا يتسنى عرضها على الرأي العام الأمريكي أو العالمي، وحتى لا يستثار هذا الرأي العام من وحشية القصف الصاروخي والجوي الأمريكي دون تمييز جدي بين الأهداف المدنية أو العسكرية هناك.

وليس من شك، أن تأثير أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة سيكون له انعكاس سلبي واسع المدى على كثير من الأقطار العربية، فعلى الصعيد الاقتصادي ستتأثر معدلات النمو فيها من جراء الخسائر المؤكدة ستلحق ببعض قطاعاتها الاقتصادية الحيوية مثل السيادة والتجارة والسفر بالطائرات ومعدلات المخاطر، ومن ثم أقساط التأمين التجاري على تجاراتها ومرافقها، كما سيؤدي انخفاض الطلب الأوروبي والأمريكي من جراء الركود العالمي- على منتجاتها وخدماتها إلى أضرار بالغة على فرص التوظف والعمالة وتحسين شروط الحياة عموما.

وعلى الصعيد الحقوقي والسياسي، فإن الضرورات الأمنية والاستخباراتية العربية- المدفوعة بهواجس الخوف والمندفعة بمتطلبات التعاون والتحالف مع أمريكا- ستطول دون شك هامش الحريات العامة والفردية ومساحة الحركة لدى منظمات المجتمع المدني والقوى السياسية والحزبية المختلفة خاصة أنصار التيار الديني الإسلامي .

وهو ما بدا واضحا في دول مثل مصر واليمن وتونس والأردن والسعودية.. الخ.

ثانيا: أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان العربي

شهدت أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان في بعض البلدان العربية تطورا إيجابيا، قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كما ظلت الأوضاع دون تغيير إيجابي في بعضها الآخر، وتدفعنا القراءة المتأنية لما جرى في الحادي عشر من سبتمبر إلى القول بأن كثيراً من بعض

التطورات الإيجابية في مجال الحقوق العامة والإصلاح الدستوري والسياسي الذي شهدته بعض بلداننا العربية سيتعرض للتجمد إن لم يكن التآكل التدريجي، فبعض هذه التطورات الإيجابية كانت تحت تأثير ضغوط أوروبية وأمريكية بقدر ما كانت استجابة لتفاعلات داخلية واضطرابات محلية، ومع انشغال الطرف الأوروبي والأمريكي بما يسمى "محاربة الإرهاب"، تخففت بعض النظم السياسية العربية من أحد مصادر الضغط الدولية المؤثرة في توجهات إصلاحية متوسطة المدى.

وسوف نتناول هذه الأوضاع العربية خلال الشهور الستة الماضية من خلال أربعة محاور أساسية هى: الحقوق السياسية والدستورية وحقوق المرأة العربية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية ثم أخيراً دراسة مستوى العنف المتبادل بين السلطات الحكومية والتيارات السياسية الدينية في بعض هذه الدول العربية، ثم نفرد وضعا خاصا لتطور الانتفاضة الفلسطينية وما يلاقيه الشعب الفلسطيني من عنف وحشي، من جانب قوات الاحتلال الإسرائيلي.

١-الحقوق السياسية والحريات العامة

برغم تغير بعض القيادات السياسية الحاكمة في عدد من البلدان العربية، فقد ظلت أوضاع الحقوق والحريات العامة والسياسية تراوح مكانها في معظمها، مع تطور ملحوظ في بعضها الآخر.

ففي البحرين، التي تعرضت خلال السنوات الخمس الماضية لتوترات سياسية واجتماعية واضطرابات واسعة النطاق، وما ترتبت عليها من حملات من جانب السلطات البحرينية لاعتقال بعض القيادات السياسية والدينية في البلاد، واضطرار البعض الآخر للهجرة والإقامة بالمنفى الاختياري في بعض الدول الأوروبية.

ومنذ أن تولى شئون الإمارة الشيخ حمد بن عيسى آل سلمان، خلفا لوالده الراحل في شهر فبراير من عام ١٩٩٩؛ والبحرين تشهد تطورات سياسية ودستورية وحقوقية على درجة من كبيرة من الأهمية، شكلت دون شك نقلة نوعية في تاريخ البحرين، بل وأيضا في منطقة الخليج العربي ودفعت قضايا حقوق الإنسان والحريات العامة خطوات بعيدة للأمام.

ففي فبراير من هذا العام (٢٠٠١) أعلن الأمير الجديد عفوا عاما، شمل جميع المعارضين السياسيين المعتقلين داخل البحرين وكذلك الموجودين خارجها، وتم إلغاء قوانين الطوارئ وتلى ذلك تنظيم استفتاء حول ما أسماه الشيخ حمد بن عيسى "مبادئ ميثاق العمل الوطني" اشتمل على مبادئ الإصلاحات الديمقراطية وإعادة بناء الحياة النيابية في الإمارة التي توقفت منذ عام ١٩٧٥، كما منح الميثاق حق التصويت والترشيح في الانتخابات العامة للمرأة البحرينية.

وفي نفس الوقت عرضت "الجمعية البحرينية لحقوق الإنسان" مقترحاتها بشأن

قضية المبعدين خارج البلاد والسكان الذين يطلق عليهم "بدون" بهدف منحهم الجنسية البحرينية وفقا لشروط وأوضاع معينة.

وتأكيدا للمناخ الجديد السائد في البلاد أعلن السيد عبد الوهاب حسن المتحدث باسم ما يسمى "مجموعة أصحاب المبادرة". وهى مجموعة من المعارضين البحرينيين تأسست في السجن عام ١٩٩٥- بأن هناك درجة من الثقة والتفاهم على أسلوب العمل الوطني بينهم كجماعة سياسية وبين القيادة السياسية للبحرين.

وقد انعكس هذا الشعور الإيجابي على أداء منظمات المجتمع المدني، حيث وافقت وزارة الشئون الاجتماعية بالإمارة في يوليو الماضي على إنشاء ٥٢ صندوقا وجمعية اجتماعية جديدة في البلاد ليصل بذلك عدد الجمعيات والصناديق الاجتماعية العاملة في البحرين إلى ٢٣٥ صندوقا وجمعية في بلد ما زال تعداد سكانه لم يزد عن ٦٦٦ ألفا. وعلى الجانب الآخر، فبرغم وجود مجلس شورى معين في الإمارة منذ عدة سنوات يتألف من أربعين عضوا، إلا أنه ظل بدون سلطات رقابية أو تشريعية، والجديد الذي أتى به ميثاق العمل الوطني هو مبدأ إجراء انتخابات برلمانية جديدة بحلول عام ٢٠٠٤. يتمتع بسلطات تشريعية ورقابية كاملة.

وعلى النقيض من ذلك تماما، ففي سوريا، التي تولى فيها الحكم في يوليو عام ٢٠٠٠ الطبيب الشاب بشار الأسد النجل الأكبر للرئيس السوري الراحل حافظ الأسد الذي استمر في حكم سوريا ثلاثين عاما كاملة، وبرغم انتعاش الآمال لدى بعض الدوائر السياسية والنخبوية في البلاد، ببداية عهد جديد، يتسم باحترام الحريات العامة والحقوق الديمقراطية للجماعات والقوى السياسية وهو ما عززته صمت الدوائر الرسمية السورية إزاء انتشار ظاهرة "المنتديات" الثقافية والسياسية التي تداول فيها السوريون قضايا الإصلاح السياسي والدستوري وضرورة إطلاق الحريات العامة وإصدار عفو عام عن السياسيين المعتقلين في السجون السورية منذ سنوات طويلة.

وفي سبيل ذلك أصدر مجموعة من المثقفين السوريين في أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠٠ ما سمى "وثيقة الـ ٩٩" متضمنة تلك المطالب، وعاودت في يناير عام ٢٠٠١ إصدار وثيقة أخرى تطالب الرئيس الجديد بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين الذين يزيدون عن عشرة آلاف مواطن وأنشأت عدة لجان "لحقوق الإنسان".

وقد تغاضت السلطات السورية في البداية عن مواجهة هذه النشاطات، بل إنها أقدمت على تعديل بعض مواد قانون المطبوعات الذي كان قد مضى على إصداره أكثر من خمسين عاما بما يسمح لبعض الأفراد والأحزاب بإصدار صحف جديدة بعد موافقة السلطات- وهو ما أدى فعليا إلى صدور جريدة أسبوعية جديدة لأحد المثقفين السوريين.

بيد أن تداخل الشأن اللبناني مع الأوضاع السورية، على خلفية الصراع العربي-الإسرائيلي قلب الموقف الرسمي الصامت رأسا على عقب ضد تزايد أصوات المعارضة في سوريا.

ذلك أن تصاعد حملة بعض القوى اللبنانية طليعتهم أنصار العماد ميشيل عون وأنصار سمير جعجع والبطريرك الماروني نصر الله بطرس صفير بشأن ضرورة انسحاب القوات السورية في لبنان في وقت لم تكن لبنان قد ارتوت من حلاوة النصر الذي تحقق للمقاومة بالانسحاب الإسرائيلي المذعور من الجنوب اللبناني في ليلة الخامس والعشرين من مايو عام ٢٠٠٠، بعد احتلال دام اثنين وعشرين عاما، قد أثار كل تلك الشكوك في الدوائر السورية المسئولة بشأن وجود تنسيق ما بين تحركات القوى اللبنانية المدعومة من إسرائيل والولايات المتحدة ضد الوجود السوري في لبنان وبين تزايد نبرة المعارضة من جانب قيادات ورموز للنخبة السياسية والثقافية في سوريا ذاتها.

ومع تزايد الدعوات في لبنان ضد سوريا وإثارة الاضطرابات والمظاهرات بما هدد لبنان بالعودة إلى أجواء الحرب الأهلية، اندفع الحكم في سوريا إلى خط التشدد إزاء أصوات وتحركات ومطالب قوى المعارضة الجديدة في سوريا، وترافقت الحملة الأمنية التي قامت بها أجهزة الأمن اللبنانية في شهري يوليو وأغسطس من هذا العام (٢٠٠١) وأدت لاعتقال عشرات العناصر النشطة من رفضها العماد عون والقوات اللبنانية مع حملة سورية مماثلة للتضييق على المعارضة في سوريا فتم القبض على النائب السوري مأمون الحمصي ووجهت إليه اتهامات بمعاداة النظام والتخابر مع جهات أجنبية كما تم القبض على رياض الترك سكرتير عام الحزب الشيوعي السوري والنائب محمد مأمون الحامصي أيضا في البرلمان بتهم العمل على إحداث انقلاب في سوريا، وجرى اضطهاد الصحفي نزار نيوف مما أجبره على الانتقال إلى فرنسا والإقامة فيها، والتجاء السلطات الأمنية السورية للتضييق على أسرته مما أدى لتداعيات إضراب جماعي للأسرة عن الطعام في الخامس من ديسمبر وكذا إقدام نزار نيوف نفسه على الاعتصام والإضراب في مقر منظمة اليونسكو في العاصمة الفرنسية.

كل هذا قد أدى لشيوع مناخ من التوتر والاضطراب والإحباط لدى النخبة السورية وسلط الأضواء لدى كافة منظمات حقوق الإنسان الإقليمية والدولية على الأوضاع الاستبدادية وغير الإنسانية التي يحياها المواطن السوري.

وفي المغرب شهدت الفترة الأخيرة من حكم الملك الحسن الثاني، سماحة وديمقراطية محدودة تمثل في قبول الملك لتشكيل حكومة جديدة مكونة من تآلف أحزاب المعارضة المغربية التي فازت في انتخابات عام ١٩٩٧ دون أن تقترب بالطبع من الوزارات السيادية التي ظلت محجوزة للملك يختار بنفسه من يشغلها.

وبوفاة الملك الحسن الثاني في يوليو عام ١٩٩٩ بعد أن حكم البلاد زهاء ثمانية وثلاثين عاما وتولى العرش ابنه محمد السادس، شهدت البلاد مظاهر هامش أوسع نسبيا في الحريات العامة، برزت معالمها منذ أن أقصى الملك الجديد أهم شخصية وزارية في البلاد؛ والمرتبط تاريخه الطويل بالقمع والاعتقالات وهو وزير الداخلية السيد إدريس البصري والذي استمر في منصبه أكثر من ربع قرن. كما أصدر الملك الجديد عفوا عاما عن بعض المحكومين السياسيين والسماح بتخفيف القيود والتضييقات عن أسر بعض المعارضين والوزراء السابقين مثل أسرة الوزير السابق محمد أوفقير وغيرهم من المعارضين السياسيين.

وقد أدى هذا الهامش الديمقراطي النسبي في المغرب إلى تفجير واحدة من أهم القضايا التي ظلت تشغل الضمير العام في البلاد طوال خمسة وثلاثين عاما ماضية وهى قضية اغتيال المناضل الكبير المهدي بن بركة.

فمنذ شهر يونية الماضي والمغرب تعيش حالة من الجدال الواسع والاتهامات المتبادلة بعد إقدام ضابط الاستخبارات المغربية السابق أحمد البخاري على نشر مذكراته في بعض الصحف الفرنسية والمغربية في آن واحد، والتي كشف فيها عن حقائق جديدة بشأن كيفية اختطاف المناضل المغربي وقتله على يد عدد من ضباط الاستخبارات المغربية المسماة وقتئذ (كاب واحد) بالتعاون مع بعض العناصر في الاستخبارات الفرنسية ومساعدة الموساد الإسرائيلي.

وكان لتسمية العناصر المغربية المتورطة في هذه الجريمة وعلى رأسهم الجنرال محمد أوفقير ومحمد الدليمي وغيرها وقع الصدمة في الأوساط المغربية والفرنسية، حيث قررت إحدى المحاكم في فرنسا استدعاء الضابط المغربي السابق أحمد البخاري للمثول أمامها والإدلاء بشهادته حول هذه الجريمة، وهو ما وضع الحكومة والعرش المغربي في مأزق شديد الحرج، فما كان منهما سوى القبض على الضابط أحمد البخاري بتهمة إصدار شيكات بدون رصيد عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦ واحتجازه بهدف منعه من السفر والإدلاء فعلا بشهادته أمام المحاكم الفرنسية. ومازالت قضية اغتيال المهدي بن بركة تثير في المغرب وفرنسا تداعيات ستؤثر دون شك على الأوضاع القانونية والسياسية بالبلاد خلال الشهور القليلة الماضية.

ومن جانب آخر، تقدمت الحكومة المغربية بمشروعات قوانين جديدة في شهر يونية الماضي (٢٠٠١) من شأنها الإضرار بأوضاع الحريات العامة وحرية التجمعات وإصدار الصحف حيث تضمنت هذه المشروعات الجديدة وضع قيود على إصدار الصحف وصرح وزير الثقافة المغربي السيد محمد الأشعري بأن مشروع القانون الجديد للصحافة منح صلاحيات منع أو حجز أية مطبوعة إلى القضاء، ولكنه في نفس الوقت منح صلاحيات مماثلة لوزير الداخلية

تحت شرط أن يقدم مبررا لذلك، على أن يطعن في قراراته لذوي الشأن أمام القضاء خلال ٢٤ ساعة من إصداره قرار المنع. وبهذا ترتد المغرب إلى وضع المنع الإداري للصحف والمطبوعات وهو الاتجاه الذي تميل إلى إلغائه والتخلص منه النظم القانونية في الدول ذات الممارسة الديمقراطية.

أما في مصر، فقد خلت الشهور الستة الماضية بالكثير من الأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية والقانونية بما يمس بوضوح أوضاع حقوق الأفراد والجماعات.

ولعل من أبرز الأحداث ذات الأبعاد المتعددة، تلك التي عرفت بقضايا جريدة "النبأ" التي تفجرت في الثامن عشر من شهر يونيه الماضي، حينما أقدمت الجريدة على نشر موضوع مصور في صدر صفحاتها يحتوي على عدد كبير من الصور الفاضحة لراهب قبطي سابق يمارس الجنس مع امرأة، وتضمن الموضوع مجموعة من التعليقات المكتوبة غير الموثوق في صحتها- بشأن استخدام هذا الراهب للأديرة والكنائس وأبرزها "دير المحرق" وكرا لممارسة هذا الفجور الأخلاقي.

وقد أدى نشر هذا الموضوع وبهذه الكيفية- إلى حالة استياء عام بين كافة المواطنين مسلمين ومسيحيين- وعلى الأثر انفجرت حالة من الغضب لدى كثير من الشباب الأقباط وتجمع منهم المئات في المقر البابوي بالعباسية وأخذوا في ترديد شعارات منددة بالجريدة ومعادية لبعض السياسات الحكومية المسئولة عن تفشي ظاهرة الصحف الصفراء والمثيرة للفضائح والغرائز في المجتمع المصري وفي طليعتها جريدة "النبأ" ومسئولية وزير الإعلام صفوت الشريف شخصيا عن هذه الظاهرة.

وقد أدى هذا إلى تدخل أجهزة الأمن ومحاصرة المكان، كما جرت بعض الاشتباكات بين قوات الأمن وبعض الشباب المتظاهرين وتم القبض على عدد منهم، وبالمقابل أصدر المجلس الكنسي بيانا ندد فيه بالجريدة وأوضح أن النشر بهذه الصورة، خاصة وأن هذا الكاهن المعروف بانحرافاته والذي سبق طرده من الخدمة الكنسية منذ عام ١٩٩٦ كان يستهدف الإساءة إلى المسيحيين ولعقائدهم ومراكز عبادتهم ومن ثم إثارة فتنة طائفية في البلاد.

وإن كان البيان قد طالب الشعب القبطي بالتزام الهدوء والبعد عن العنف، واللافت للنظر أن السلطات المصرية في مستوياتها العليا- قد نجحت في إدارة الأزمة ملتزمة فيها بالقوانين ودون اللجوء لنصوص قانون الطوارئ وما تتيحه من صلاحيات حيث رفض رئيس الجمهورية الأخذ بنصيحة بعض مستشاريه باستخدام نصوص قانون الطوارئ بوقف الجريدة وإحالة المسئولين عنها للقضاء، بل أمر بإحالة الموضوع برمته إلى القاضي الطبيعي مع التوصية بسرعة الفصل في القضية لتهدئة الخواطر، كما طالب نقابة الصحفيين بإعمال مواد ميثاق الشرف الصحفي في هذه الحالة.

وبالفعل أصدرت المحكمة المختصة قرارها بوقف ومصادرة الجريدة وقضت محكمة القضاء الإداري في الرابع من يوليو عام ٢٠٠١ بسحب ترخيص الجريدة وفي نهاية شهر أكتوبر من العام ذاته، حكمت محكمة أمن الدولة (طوارئ) على ممدوح مهران رئيس تحرير "النبأ" بالحبس ثلاث سنوات.

وفي أواخر شهر يونيه اتخذ مجلس نقابة الصحفيين قرارا بشطب ممدوح مهران ونجله المحرر بالجريدة والمقيد بجدول تحت التمرين من جداول القيد بالنقابة لمخالفتهم لقانون الصحافة بشأن امتلاكهم حصصا من أسهم الشركة المصدرة للجريدة.

ومن أبرز التطورات السياسية والقانونية التي شهدتها مصر خلال صيف عام ٢٠٠١، هو ما حسمت به المحكمة الإدارية العليا قضية مزدوجي الجنسية من الترشيح لعضوية مجلس الشعب، وبهذا أسدلت الستار على قضية شغلت الرأي العام المصري والنخبة السياسية والفكرية والأكاديمية في البلاد بعد بروز ظاهرة ترشيح ونجاح عدد من المواطنين المصريين حاملي جنسيات دول أخرى (فرنسا- ألمانيا- أمريكا- سويسرا- .. الخ) في دخول البرلمان المصري مما وضع علامات استفهام حقيقية حول أولوية الولاء لهؤلاء.

والحقيقة أن دراسة جذور هذه المسألة تبدأ من عام ١٩٧٥ حينما عدلت قوانين الجنسية بما يسمح للأفراد المصريين الذين حصلوا على جنسيات بلاد المهجر في الاحتفاظ بجنسيتهم المصرية.

وعلى صعيد آخر شهدت الساحة السياسية في مصر أزمة قيادة داخل حزب الوفاق القومي، مما أدى لإصدار لجنة شئون الأحزاب السياسية قراراً بتجميد نشاط الحزب بسبب التنازع بين أعضائه على قيادة الحزب.

في نفس الوقت الذي استمر فيه النزاع والخلاف بين قيادات حزب الوفد الجديد. بما يهدد الحزب بشل نشاطه وفاعليته في العمل السياسي.

وفي أوائل شهر أغسطس، برزت إلى السطح قضية من نوع جديد، أخذت أبعادا دولية دون مبرر مقبول أو مفهوم في الأوساط المصرية، حيث تم الإعلان عن القبض على ٥٢ شابا مصريا في قارب (كوين بوت) يمارسون شذوذا جنسيا ويزدرون الأديان، وقد أعقب الإعلان عن القضية حملة من منظمات الشواذ في أوروبا والولايات المتحدة لمهاجمة الحكومة المصرية، كما دعت بعض منظمات حقوق الإنسان في أمريكا وبعض الدول الأوروبية المنظمات والجمعيات المصرية المماثلة لتبني قضايا هؤلاء والدفاع عن حق الشواذ في مصر، كما تبنى عددا من أعضاء الكونجرس الأمريكي حملة لمنع المساعدات الاقتصادية عن مصر والتشهير بها والزعم بأن حقوق الشواذ هى جزء من حقوق الإنسان وأنها في خطر!

وقد جاء رد منظمات حقوق الإنسان

المصرية، مفاجئا للمنظمات الأمريكية، حيث اعتبرت هذا النوع من القضايا خارج نطاق مفهومها واهتمامها بحقوق الإنسان وأن التقاليد والتراث والقيم الدينية والأخلاقية العربية والإسلامية والمسيحية يحول دون اعتبار هذا السلوك الشاذ من مشتملات حقوق الإنسان.

وعلى الجانب الآخر، استمرت الحملات الأمنية ضد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في مصر وبقية الجماعات الأخرى خلال شهري مايو ويونية الماضيين فتم القبض على ٢٥ من قادة الإخوان المسلمين في شهر يوليو بينهم الأستاذ الجامعي محمد حبيب الذي وصف بأنه عضو مكتب الإرشاد للجماعة.

وفي شهر أغسطس جرى اعتقال ٧ من أعضاء الجماعة في محافظة المنوفية وزادت وتيرة هذه الحملات الأمنية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حيث جرى اعتقال ١٥ عضوا من الجماعة في ٦ نوفمبر الماضي.

والجديد في الأمر هو صدور قرار جمهوري في منتصف شهر نوفمبر بإحالة ٩٤ مواطنا من المقبوض عليهم منذ مايو الماضي وحتى شهر نوفمبر إلى محاكمة عسكرية بتهمة إعادة تشكيل تنظيم إسلامي جديد باسم (الوعد) منهم بعض الأجانب والعرب (طاجيكستان وغيره.. الخ) واتهموا بجمع تبرعات بهدف شراء أسلحة وإعداد مخطط لاغتيال شخصيات عامة في مصر.

كما شهدت الساحة السياسية المصرية تفجر الخلاف العلني داخل حزب العمل بين جناحي المهندس إبراهيم شكري رئيس الحزب ومجدي أحمد حسين الأمين العام ورئيس تحرير جريدة الشعب الموقوفة، وجاء الخلاف الجديد بسبب قرار رئيس الحزب المهندس إبراهيم شكري باختيار رئيس تحرير جديد للجريدة بدلا من مجدي أحمد حسين ورد جناح مجدي أحمد حسين بحملة هجوم شديدة على رئيس الحزب، والمطالبة بعزله من موقعه وإصدار مجدي حسين قرارا، بتعيين أحد معاونيه وهو طلعت رميح رئيسا لتحرير الجريدة الموقوفة حتى الآن.

وأخيرا فقد حظيت قضية نقل الأعضاء ومشروع القانون المعد لذلك وانقسام الرأي العام والأكاديمي والديني حوله بمساحة واسعة من الجدل الدائر في البلاد، خاصة بعد تصاعد الحملة ضد أخطاء الأطباء وممارستهم التي تتنافى مع القيم النبيلة للمهنة، وسلوك المستشفيات الخاصة التي أطلق عليها الكثيرون "البوتيكات الصحية" والتي استند إليها الرافضون لفكرة نقل الأعضاء، والتحذير من مغبة تحولها إلى تجارة بشعة منافية للأديان في ظل مناخ عام يتسم بالفوضى والإهمال والسعي وراء المكاسب المادية بأية صورة وبصرف النظر عن الوسيلة.

يبقى أن نشير إلى خبرين هامين يعكسان أوضاعا مازالت قلقة في البلاد، الأول هو ما تناقلته وكالات الأنباء من منح سويسرا أحد ضباط الشرطة المصريين ويدعي محمد الغنام

لحق اللجوء السياسي، بعد أن تعرض على حد وصفه- لاضطهاد من جانب رؤسائه في وزارة الداخلية المصرية بسبب مقالاته التي تكشف عن تفشي الفساد في أجهزة الشرطة وانتهاك حقوق الإنسان، وكان هذا الضابط وهو برتبة العميد يشغل وظيفة مدير إدارة الشئون القانونية بالوزارة، وهى مسألة تثير قضية على درجة عالية من الأهمية وهى غياب الشفافية وحرية التعبير عن الرأي، واستمرار البيروقراطية المصرية في أسلوب الاضطهاد لكل من يخالف قياداتها العليا في البلاد وهى ظاهرة موجودة ومنتشرة وتحتاج إلى نظرة سياسية وثقافية في إطار إصلاح ديمقراطي حقيقي في البلاد.

والخبر الثاني: هو ما قضت به محكمة الأحوال الشخصية برفض دعوى التفريق التي أقامها أحد المحامين المنضوين تحت الجماعات الدينية ضد الكاتبة والمفكرة والمصرية د. نوال السعداوي بينها وبين زوجها بزعم إدلائها بتصريحات صحفية تنكر فيها صحيح الدين وتزدري فيها الدين الإسلامي. وهو ما يشير إلى ضرورة مراجعة المشرع لقانون الحسبة القائم وإلغاء أي بند أو ثغرة تتيح لبعض الأفراد التدخل في حياة الأفراد الخاصة ومطاردتهم قضائيا في حياتهم الاجتماعية والأسرية على قاعدة الخلاف والاختلاف حول أفكارهم ومعتقداتهم.

وفي تونس سيطرت قضيتان على ساحة الجدل والنقاش العام في المجتمع خلال الشهور الستة الماضية، وأثارتا الكثير من التساؤلات حول واقع ومستقبل الممارسة الديمقراطية والحريات العامة واحترام القضاء في البلاد.

جاءت القضية الأولى بعد أن رشح حزب التجمع الدستوري الحاكم الرئيس زين العابدين بين علي للانتخابات الرئاسية للمرة الرابعة في البلاد المزمع تنظيمها في العام القادم (٢٠٠٢) حيث عارضت معظم القوى والتيارات السياسية هذا الترشيح واعتبرته خروجا عن النص الدستوري.

وفي شهر يوليو الماضي تفجرت أزمة جديدة بين جمعية القضاة التونسيين من جهة والحزب الحاكم من جهة أخرى حينما أقدم الأمين العام للحزب الدستوري الحاكم على قذف أحد القضاة؛ مما أدى لتفاعلات وتداعيات كبيرة، حينما اصطفت الهيئة القضائية لمؤازرة زميلهم والمطالبة باعتذار أمين عام الحزب الحاكم ووقف تعدي ممثلي السلطة التنفيذية على أعضاء الهيئة القضائية في البلاد، وقد اعتبر الكثير من المراقبين أن هذه القضية قد نكأت جراحا غائرة حيث اعتاد بعض مسئولي وممثلي السلطة التنفيذية تجاوز صلاحياتهم والتعدي على صلاحيات القضاة وهو ما يرشح هذه المسألة لتداعيات أكثر عمقا في الشهور القليلة القادمة.

ومن جانب آخر حظرت الشرطة التونسية في شهر أغسطس تجمعا لنشطاء حقوق الإنسان ومنعتهم من عقد اجتماع لهم في

العاصمة التونسية.

وفي اليمن شهدت البلاد حالة من الجدل والاضطراب بين الحكومة وقوى وأحزاب المعارضة السياسية بسبب مشروع القانون الذي أعدته الحكومة لوضع "نظام جديد للانتخابات" اعتبرته المعارضة اليمنية بمثابة قيد جديد على الممارسة السياسية وطالبت بالمقابل بالأخذ بنظام القائمة النسبية في حساب المقاعد والأصوات.

وعلى صعيد آخر مازالت تداعيات عملية المدمرة الأمريكية "كول" التي جرى تفجيرها في ميناء عدن اليمن في اكتوبر من عام ١٩٩٩ وأدى إلى مقتل سبعة عشر جنديا أمريكيا تؤدي فعلها من حيث استمرار عمليات الملاحقة الأمنية وتوسيع إطار "الاشتباه" للعناصر الدينية وازداد الأمر سوءاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حيث زادت علمية الملاحقة والاعتقال وحل الجمعيات والتنظيمات الإسلامية المشبوه بتورطها في دعم جماعة بن لادن، خاصة مع تزايد الضغط الأمريكي على الحكومة اليمنية والتلميح بإمكانية استهداف اليمن لعمل عسكري أمريكي بعد الانتهاء من معركة أفغانستان.

وفي الأردن استقال ٨٣ إسلاميا من أعضاء المجالس البلدية في شهر أغسطس الماضي احتجاجا على خطة الحكومة الأردنية الرامية إلى دمج بعض هذه المجالس المنتخبة وتعيين نصف أعضائها من جانب الحكومة مما يفقدها طابعها الديمقراطي والشعبي، علما بأن انتخابات البلديات كانت قد أجريت في جنيف عام ١٩٩٩ مما أدى لخلق مناخ سياسي شديد التوتر بين الحكومة من جهة وقوى المعارضة الإسلامية من جهة أخرى.

أوضاع المرأة العربية

مازالت أوضاع المرأة في الكثير من الدول العربية، دون المستوى المناسب لظروف ومقتضيات العصر من ناحية وعلى مستوى التطور الاقتصادي والثقافي والاجتماعي الذي طرأ على الحياة العربية خلال الربع قرن الماضي.

فكثير من هذه الدول لم تقر بعد، حق المرأة فيها للعمل العام وحق الترشيح والتصويت في الانتخابات العامة.

صحيح أن حق المرأة في التعليم قد أصبح مكسبا قائما ومصونا، بيد أن هذا الحق يتعرض لبعض أشكال التمييز ضدها.

ففي الإمارات العربية المتحدة، شهد شهر يوليو الماضي (٢٠٠١) قرارا غريبا من وزارة التعليم العالي تم فيه تحديد نسبتين مختلفتين من مجموع الدرجات الحاصل عليها الطلاب والطالبات للالتحاق بالكليات الجامعية، إحداها للذكور وهى الأدنى والأخرى للإناث وهى النسبة الأعلى فيما اعتبرته منظمات المرأة في دولة الإمارات تمييزا ضد الفتاة وهو ما حدا بالشيخة فاطمة قرينة الشيخ زايد رئيس دولة الإمارات إلى التدخل لدى وزير التعليم العالي

لإلغاء هذا التمييز ضد الفتيات في جامعة الإمارات بصفتها رئيسة "الاتحاد النسائي الإماراتي".

وفي الكويت مازالت قضية المرسوم الأميري الذي صدر أثناء عطلة البرلمان الكويتي في صيف عام ٢٠٠٠ بمنح المرأة الكويتية حق التصويت في الانتخابات العامة وحق الترشيح يثير الكثير من الجدل في الساحة السياسية والبرلمانية، حيث قام البرلمان بأغلبية أعضائه برفض التصديق على هذا المرسوم الأميري، مما أبطل العمل به، وهو ما أدى لرفع إحدى المنظمات النسائية الكويتية الأمر إلى المحكمة العليا في البلاد والتي قضت في أواخر العام الماضي بعدم دستورية المرسوم وقضت بذلك على أمل كان قد انتعش لدى المرأة الكويتية في مشاركتها في الحياة العامة.

ومازالت الكويت تعاني ورغم مرور أكثر من سبعة عشر عاما على بدء المعركة الشهيرة الدائرة بين التيار الديني والأصولي في البلاد وبين أنصار التيار الليبرالي والقومي والعلماني بشأن ما يسمى "الاختلاف بين الجنسين في جامعة الكويت" من آثار هذه المعركة المستمرة حتى يومنا وتجر معها المجتمع الكويتي برمته إلى الوراء.

وفي السعودية مازالت المرأة تعاني من حرمانها من حقوقها الأساسية سواء بسبب غياب الممارسة الديمقراطية للرجال أو النساء (الانتخابات) أو من حقها حتى في الحصول على بطاقة هوية ورخصة قيادة.. الخ.

ويمكن الإشارة إلى ما تتحمله المرأة في السودان من مصاعب متعددة، ليس أقلها المشاركة في الحياة العامة والتصويت في الانتخابات، بل يزيد حقها في الأمن والحصول على القدر المناسب من الغذاء لها ولأسرتها وأطفالها بسبب تفشي المجاعات والاضطرابات الإثنية والعرقية والحرب الأهلية في الجنوب.

وقد حظى وضع المرأة العربية باهتمام دوائر البحث العلمي في البلاد العربية، ففي اللقاء الحادي عشر للجمعية العربية لعلم الاجتماع الذي عقد في العاصمة تونس في الأول من يوليو الماضي واستمرت أعماله يومين كاملين، تناول المؤتمرون وضع المرأة العربية وأكدوا بأن المرأة بقدر ما هى "رهان اجتماعي" فهى مازالت "رهينة اجتماعية" أيضا لأوضاع لم تتطور بالقدر الذي يفي المرأة حقها في التعليم والمشاركة السياسية في البلاد العربية.

ومما لا شك فيه أن تطور وضع المرأة العربية يرتبط إلى حد كبير بمدى التطور السياسي والاجتماعي الذي تمر به المجتمعات العربية وما يحظى به الرجل أيضا من حقوق. وعلى سبيل المثال، فإن التطور الإيجابي الذي شهدته البحرين خلال العام الماضي قد انعكس على أوضاع المرأة البحرينية، حيث أقر حق المرأة البحرينية في الترشيح والتصويت في الانتخابات العامة؛ وقد شجع هذا التطور المرأة هناك للمشاركة والمنافسة في انتخابات غرفة التجارة

البحرينية التي جرت في أكتوبر من هذا العام (٢٠٠١) بمرشحتين، علما بأن المرأة البحرينية تمتلك نحو ٣٠٪ من إجمالي السلطات التجارية العاملة في السوق البحريني سواء بالأصالة عن نفسها أو نيابة عن أقربائها أو أزواجها الذين تحظر عليهم وظائفهم الحكومية الاشتغال بالتجارة.

كما شهدت إمارة دبي تأسيس أول نادي للمرأة العاملة في مجال الصحافة وأطلق عليه نادي "مجموعة الإعلاميات"؛ يضم ٧٠ امرأة من العاملات في حق العمل الإعلامي في الإمارات.

كما شهدت مصر في العام الماضي إنشاء "المجلس القومي للمرأة" بهدف تبني قضايا المرأة وحثها على المشاركة في العمل العام وأنيطت رئاسته إلى السيدة سوزان مبارك قرينة رئيس الجمهورية.

وفي السعودية ولأول مرة في تاريخ المملكة، صرحت السلطات فيها الأسبوع الأول من ديسمبر هذا العام (٢٠٠١) للمرأة باستخراج بطاقات هوية، مما يعد مكسبا وإن كان متواضعا للمرأة السعودية.

ولعل هذا الوضع البائس للمرأة العربية، ما حدا بالسيدة سوزان مبارك بأخذ زمام المبادرة بعد تأسيس المجلس القومي للمرأة في مصر، بالدعوة إلى عقد أول مؤتمر في التاريخ العربي الحديث لقرينات رؤساء وملوك وأمراء الدول العربية في نوفمبر من العام الماضي (٢٠٠٠) بهدف مناقشة قضايا المرأة العربية على مستوى رسمي عالي المستوى. وقد عكس الحضور وغياب بعض قرينات الملوك العرب (غابت السعودية والكويت وقطر والبحرين وسلطنة عمان وليبيا) حيث تمثلت المرأة ببعض القيادات النسائية في هذه الدول الأخيرة طبيعة وضع المرأة في هذه المجتمعات ودورها المتواضع في الحياة العامة والظهور العام.

بيد أن ذلك لم يحل دون استمرار الجهود المصرية، في هذا الاتجاه حيث دعت السيدة سوزان مبارك لعقد مؤتمر قمة نسائي استثنائي جديد انعقد بالقاهرة يومي ٦و٧ نوفمبر عام ٢٠٠١ بهدف وضع نظام لتأسيس منظمة رسمية للمرأة العربية تحت مظلة جامعة الدول العربية وباعتبارها إطارا مؤسسيا لرعاية مصالح المرأة في العالم العربي وتعزيز فرص مشاركتها في الحياة العامة والسياسية وهى خطوة بكل المقاييس- إيجابية سيكون لها تأثير كبير في صالح قضية المرأة العربية وصيانة حقوقها وتوسيع مشاركتها العامة.

ومع ذلك ينبغي التأكيد على مقدار التفاوت في قضايا المرأة من دولة عربية إلى أخرى؛ فبينما مازالت المرأة محرومة من شغل بعض الوظائف كالقضاء مثلا في مصر وغيرها نجد المرأة في بعض الدول العربية الأخرى تتولى وظائف قضائية مرموقة، وعلى سبيل المثال وفي شهر أغسطس الماضي أصدر الرئيس الجزائري قرارا جمهوريا بتعيين ست عشرة امرأة في سلك القضاء منهن امرأتان على رأس مجالس قضائية

في بوجـرداس وبرج بوعـريج وتولت أخـريات رئاسـة محـاكم متنوعـة. وبهـذا اكتسبت المرأة الجزائرية إقرارا جديدا بأهليتها لشغل الوظائف القضائية المرموقة في ظل حرب أهلية داخلية وحشية تسعى بعض أطرافها لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

والحقيقة أن جهود المرأة العربية لم تنقطع يوما في الدفاع عن مصالحها ومحاولة تحسين مركزها في البناء الاجتماعي العام، بيد أن غياب الإطار المؤسسي الناظم للحركة الجماعية لهن لعب دوراً في إضعاف دورها وتآكل مركزها في العمل العام.

٣- العنف والاحتلال

تشهد المنطقة العربية، مستويات متعددة للعنف، تختلف في أسبابها وبواعثها كما تختلف الأطراف المشاركة فيها والفاعلة في مسارها.

وبرغم وحدة الشكل والنتيجة التي تتبدى بها مظاهر العنف من حيث سقوط قتلى وجرحى بين الأطراف المنغمسة فيها، بيد أن تباين المنابع والمصادر واختلاف الأهداف تستدعي التمييز بين هذه المستويات للظاهرة.

لعل من أبرز وأسوأ مظاهر العنف، تلك المصاحبة لأسوأ وآخر أشكال الاحتلال العنصري الاستيطاني في عالمنا الحديث وهو الاحتلال الصهيوني في فلسطين.

فوجود الاحتلال هو التكثيف المركز لكافة مظاهر العنف والاستعلاء من دولة أو جماعة عرقية أو دينية أو سياسية تجاه جماعة أو جماعات أخرى، حيث تتعدد مصادر العنف الاحتلالي بدءا من اغتصاب أراضي الغير مرورا بمحاولة طمس هويته القومية أو ذاكرته وتاريخه الوطني انتهاء بمحاولات الدمج القسري من الناحيتين اللغوية والثقافية. وبرغم أن التاريخ الإنساني، بل وتاريخ المنطقة العربية- قد شهد نماذج للاحتلال الاستيطاني (فرنسا والجزائر) فإن الاحتلال الصهيوني الاستيطاني الإحلالي في فلسطين هو نموذج فريد في طابعه وغير متكرر في أسانيده. إنه احتلال تختلط فيه الأسطورة الدينية بالأحلام الاستعمارية التقليدية، وتتغذى كلها بمرارات دينية وثأرات تاريخية بين مكوناتها جميعا.

وعلى هذا الأساس يمكن فهم أوضاع العنف في فلسطين المحتلة في موجاتها المتعاقبة (منذ عام ١٩٢٩، ١٩٣٦، ١٩٤٨، ١٩٦٠، ١٩٨٧) ثم أخيرا في أحدث موجاتها في انتفاضة الأقصى التي اندلعت في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر من العام الماضي (٢٠٠٠) حيث وجهت بأقسى وأبشع أشكال العنف الإسرائيلي من آلة حرب حديثة ليس لها مثيل في المنطقة كلها.

ومنذ أن اندلعت انتفاضة الأقصى وحتى تاريخ كتابة هذا التقرير فإن الملمح الأساسي فيها هو استمرار المذابح التي يرتكبها جنود الاحتلال الإسرائيلي وقطعان المستعمرين اليهود وتجريف الأراضي وهدم المنازل بما يشكل جريمة حرب متكاملة الأركان.

وفي المقابل شهدت الأراضي الفلسطينية مقاومة بطولية، لا نظير لها في تاريخ النضال والكفاح حتى كافة صور الاحتلال الأجنبي، وعبر هذه المقاومة البطولية والأعمال الاستشهادية صيغت سبيكة جديدة ومتماسكة من الوحدة الوطنية الفلسطينية.

وقد أدى هذا السلوك الوحشي للاحتلال الإسرائيلي ومستوطنيه، مقابل هذا الصمود الأسطوري إلى كشف الطابع العنصري واللا إنساني لإسرائيل كمجتمع وكدولة، خاصة بعد أن أظهرت نتائج استطلاعات الرأي العام التي أجراها عدد من المعاهد المتخصصة في إسرائيل عن منحى ملحوظ وطاغ بين المواطنين الإسرائيلي لتأييد التصرفات الوحشية للجيش الإسرائيلي وزيادة نبرة الكراهية والعداء للعرب بمختلف انتماءاتهم الدينية أو الطائفية.

كما كشفت دراسة قام بها باحث إسرائيلي بين الأطفال الإسرائيليين بأنهم باتوا يصفون الفلسطينيين بأنهم أشرار ومتعطشون للدماء ويفضل هؤلاء الأطفال اليهود أن يموت العرب بالإيدز.

وبالقدر نفسه كشف رد فعل الشرطة الإسرائيلية ضد السكان العرب الحاملين للجنسية الإسرائيليين (عرب ١٩٤٨) أثناء المظاهرات التي قاموا بها في شهر أكتوبر من العام الماضي تأييدا للانتفاضة الفلسطينية ومقتل ثلاثة عشر منهم، الطابع المزيف للديمقراطية الإسرائيلية وهو ما تأكد حين صوّت أعضاء الكنيست الإسرائيليون في السادس من نوفمبر من عام ٢٠٠١ لرفع الحصانة البرلمانية عن النائب العربي في الكنيست عزمي بشارة تمهيدا لتقديمه للمحاكمة أو تصفيته جسديا من جانب المستوطنين المتطرفين، وبزعم دعوته الدول العربية لمقاومة التوسعية الإسرائيلية في خطابه الذي ألقاه في قرية القرداحة في سوريا في الذكرى السنوية الأولى لوفاة الرئيس السوري حافظ الأسد.

وفي ذات الوقت الذي أصدرت فيه المحكمة العليا في إسرائيل قرارها لصالح مجموعة يهودية متطرفة لوضع حجر الأساس لما يسمى "الهيكل اليهودي" في الحرم القدسي للمسلمين، كانت الحكومة الإسرائيلية تصدر يوميا قراراتها باغتيال القادة والكوادر الفلسطينية النشطة في المقاومة لتصل إلى حد اغتيال القائد الفلسطيني البارز أبو علي مصطفى الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في مدينة رام الله في السابع والعشرين من أغسطس الماضي، لتؤكد بذلك مفهوم "إرهاب الدولة اليهودية المنظم" والخروج عن أية أطر متعارف عليها في القانون الدولي والشرعية الدولية.

ويصاحب كل ذلك حصار خانق وغير مسبوق على المدن والقرى الفلسطينية لتحيل حياة الشعب الفلسطيني إلى جحيم لا يطاق.

ولم تكتف حكومة اليمين الصهيوني المتطرف بقيادة آرييل شارون بذلك بل أنها سارعت إلى توسيع نطاق المستوطنات اليهودية ونزع أي

مظاهر لوجود عربي فلسطيني في مدينة القدس، وفي هذا السبيل أقدمت يوم العاشر من أغسطس على احتلال "بيت الشرق" والاستيلاء على محتوياته في خطوة جديدة وغير مسبوقة لاجتثاث أي صور للوجود الرمزي الفلسطيني في المدينة المحتلة.

وفي الوقت الذي تمكنت مجموعة فلسطينية وعربية من ضحايا مذبحة صابرا وشاتيلا في لبنان عام ١٩٨٢ من تسليط الأضواء على جرائم آرييل شارون والاستفادة من نص في القوانين البلجيكية تسمح برفع دعوى من ضحايا جرائم الحرب، كانت المؤسسات الصهيونية تخطط لتفجير تناقض جديد في جبهة المثقفين العرب من خلال تقديم عروض إلى بعض الأدباء والمثقفين لترجمة بعض أعمالهم إلى اللغة العبرية لتشتعل الخلافات بين المثقفين وبعضهم البعض لتضيف لعوامل الانقسام والصراع والخلاف العربي- العربي بعدا جديدا وفي جبهة من أكثر الجبهات حساسية ألا وهى جبهة الوجدان والضمير.

وعلى المستوى الثاني للعنف: مازالت بعض الدول العربية تعاني من آثار حرب أهلية دموية راح فيها مئات الآلاف من المواطنين، واستثمر عنفها بعض الدول الخارجية ذات المصالح في تفتيت الإقليم وفي مقدمتهم إسرائيل والولايات المتحدة، ومن أبرز هذه الحروب ما يجري في السودان وما تحفل به الأخبار في الجزائر.

وفي السودان اتسم الوضع خلال الشهور الستة الماضية، باتجاهين للحركة متناقضين إلى حد ما، فمن ناحية استمر الجيش الشعبي لجنوب السودان بقيادة الدكتور جون جارانج في عملياته العسكرية في بعض الأقاليم الجنوبية ضد الحكومة المركزية، خاصة بعد تصدع الاستقطاب الحكومي الذي تم لبعض قيادات الجنوب المتمردة مثل لام أكول (قبيلة الشلك) وزياك مشار (قبيلة النوير) وعودتهم إلى مواقعهم القديمة ورفض الائتلاف مع الحكومة المركزية مما أدى لعودة بعض قواتهم إلى صفوف الحركة الشعبية بقيادة جون جارانج، وهو ما انعكس في تصلب مواقف جون جارانج في المفاوضات مع الحكومة المركزية.

وفي نفس الوقت، نجحت الحكومة المركزية بقيادة الفريق عمر البشير في توسيع أطر المصالحة ومساحات التفاهم مع القيادات التاريخية للأحزاب الشمالية مثل الصادق المهدي زعيم حزب الأمة وطائفة المهدية الذي عاد إلى الخرطوم في أوائل هذا العام ولحقه في نوفمبر من العام ٢٠٠١ السيد أحمد الميرغني زعيم الحزب الاتحادي وطائفة الختمية.

وبهذه العودة يكون التجمع الوطني الديمقراطي الذي ضم سابقا الحركة الشعبية وحزب الأمة والحزب الاتحادي والحزب الشيوعي وجماعات أخرى صغيرة قد تصدع عمليا لتنحصر حركة التمرد في الحركة الشعبية.

ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد فض التحالف

الذي سيطر على الحكم في السودان منذ انقلاب يونيه ١٩٨٩ بين العسكريين بقيادة عمر البشير وحزب المؤتمر الشعبي بزعامة الدكتور حسن الترابي، والذي أدى طابعه الديني واتجاهه المتنامي لفرض الشرعية الإسلامية وتحويل السودان إلى بؤرة من بؤر الملاذ الأمني للجماعات الدينية المتطرفة في المنطقة العربية إلى دخول السودان مرحلة من التفتت والانهيار كدولة وكمجتمع وإلى تدهور علاقاته السياسية والإقليمية والدولية.

وأدى إزاحة الدكتور حسن الترابي وبعض مؤيديه من رئاسة البرلمان ورئاسة المؤتمر الشعبي في العام قبل الماضي (١٩٩٨) إلى إنهاء هذه المرحلة الصعبة من تاريخ السودان الحديث، وتسهيل مهمة عودة القيادات التاريخية في الشمال السوداني.

وبرغم استمرار اعتقال الدكتور الترابي منذ العام الماضي (٢٠٠٠) بتهمة إدارة مفاوضات مع المتمردين في الجنوب، فقد استمرت محاولات الحكومة في التخفيف من حدة التوتر بإطلاق سراح عدد من القيادات السابقة للمؤتمر الشعبي في يوليو من هذا العام (٢٠٠١) ومنهم الحاج آدم وصالح حميدة وعيسى بشرى ومحمد أحمد عبد الله ومحجوب سردار والعدوي أمين وعبد الرحمن سالم وغيرهم.

وفي شهر أغسطس أعلنت الحكومة السودانية عن ضبط شبكة تجسس يديرها التونسي علي بن مصطفى الذي حكم عليه بخمسة عشر عاما، وتبين أن هذه الشبكة والتي ضمت سودانيين، كانت تتولى نقل وتلفيق الأخبار على حد المتحدث الرسمي السوداني- عن السودان ومعسكرات الإرهابيين فيه إلى السفر التونسي بالخرطوم، ومنها تنقل إلى دول أخرى لم تحدد بالاسم وإن كان البعض من المحللين يرجح أن تكون الولايات المتحدة، وهو ما ترتب عليه أزمة في العلاقات السياسية بين السودان وتونس مازال الطرفان يسعيان إلى احتواء آثارها وتداعياتها.

أما الجزائر فقد ظل أهم ما يميز الحياة فيها منذ عام ١٩٩٢ وحتى الآن، هو استمرار مسلسل العنف الدامي بين الجماعات الدينية والإرهابية المسلحة من جانب وقوات الحكومة وميلشيا الدفاع الذاتي من جانب آخر.

وبرغم الجهود التي بذلها الرئيس عبد العزيز بوتفليقة ودعوته "للسلم الأهلي" واستجابة بعض التيارات السياسية الدينية لهذه الدعوة مثل جبهة الإنقاذ وجناحها العسكري جيش الإنقاذ فمازال هناك بعض الجماعات الدينية الرافضة لدعوة "السلم الأهلي" وعلى رأسها "الجماعة الإسلامية المسلحة" وجماعة "أبو حطاب" اللتان مارستا أبشع أنواع الجرائم دموية ووحشية في طول البلاد وعرضها.

وخلال الشهور الأربعة (يوليو- أكتوبر) الماضية قامت هذه الجماعات بعمليات ذبح راح ضحيتها نحو مائتي مواطن منهم نحو خمسين من العسكريين، وردت القوات الحكومية بعمليات

كمائن وإغارات على بعض أوكار هذه الجماعات أسفرت بدورها عن مقتل عدد كبير غير محدد من هذه الجماعات.

ومنذ بداية شهر يونيه الماضي، برز في الحياة السياسية والاجتماعية الجزائرية، مصدر آخر للتوتر والقلق وهو الاضطراب في منطقة القبائل البربرية، وارتفاع نبرة المطالبة بحقوق الأقلية البربرية واعتماد اللغة "الأمازيغية" كإحدى اللغات الرسمية المعتمدة إلى جانب العربية والفرنسية.

وقد أدى الرد العنيف من جانب قوات الدولة (الشرطة) الجزائرية وسقوط ما يربو على خمسين قتيلا من المتظاهرين البربر، إلى اشتداد حدة المسألة البربرية بصورة غير مسبوقة في تاريخ الجزائر الحديث.

وفي الخامس من شهر يوليو نظم البربر مظاهرة ضخمة في العاصمة الجزائرية، ومرت المظاهرة بسلام حيث لم تتعرض لها قوات الدولة. وفي سبيل المصالحة أعلن الرئيس الجزائري، استعداده لمنح الأقلية البربرية بعض المزايا واعتماد اللغة الأمازيغية لغة ذات وضع رسمي معترف به في البلاد.

وكما هى العادة للجماعات الإرهابية المسلحة ازدادت وتيرة العنف وذبح المدنيين خلال شهر نوفمبر وديسمبر الماضيين (الموافقين لحلول شهر رمضان الكريم) وكأن هذا الشهر بكل ما يمثله في التراث الإسلامي من مودة ومحبة قد أصبح راية من رايات المذابح وترويع الأبرياء في عرف وأيديولوجية الجماعات الإرهابية في الجزائر.

ثم نتوقف عند المستوى الثالث للعنف والإرهاب والذي شهدته عدة دول عربية، مستهدفة بذلك أهداف مدنية في جوهرها وخارج نطاق صراع سياسي أو اجتماعي محدد مفهوم.

ففي اليمن استمر مسلسل عمليات خطف الرهائن من الأجانب من جانب بعض القبائل اليمنية في إطار لعبة ابتزازية محفوفة بالمخاطر على سمعة اليمن والمسلمين عموما حيث شهد شهر أغسطس الماضي إقدام عناصر من إحدى القبائل اليمنية على خطف مواطن ألماني واتخذته رهينة في مدينة "مآرب" ومطالبة الحكومة في صنعاء بفدية مالية ومطالب خاصة بالقبيلة. وتكرر نفس الأمر في شهر نوفمبر من نفس العام باختطاف قبيلة أخرى لبعض الرهائن الأجانب وهو ما أدى في النهاية إلى إقدام الحكومة اليمنية على عمل عسكري ضد المختطفين بهدف وقف هذا السلوك الإرهابي من ناحية وتخليص الرهائن من ناحية أخرى.

وفي بيروت تعرض مكتب الخطوط الجوية القطرية في شهر أغسطس كذلك إلى عملية تفجير وأعلنت منظمة قطرية مجهولة تدعي "الخلايا الثورية في الخليج العربي" مسئوليتها عن الانفجار لتضيف بذلك لعوامل التوتر السياسي في لبنان بعدا جديدا.

وفي العراق الذي يعاني شعبه من جريمة

حصار دولي ظالم، أودت بحياة مئات الآلاف من مواطنيه وأطفاله، تتواتر الأنباء عن عمليات تعذيب داخل السجون ومراكز الاستخبارات العراقية كما أدى تفشي الفساد وعدم المصداقية في النظام القضائي وجهاز الشرطة إلى إعادة الاعتبار لنظام العشائر ونفوذها وزاد لجوء الأفراد إلى النظام القضائي العرفي لحل المنازعات والخصومات التي تنشأ بين الأفراد والجماعات بما يهدد هيكل وفكرة الدولة القومية ذاتها.

وفي الأردن قامت أجهزة الأمن بضبط واعتقال عدد كبير من الأفراد زعم أنهم منضوون في شبكات أصولية مسلحة، وجماعات للمقاومة ضد إسرائيل، وهو ما أدى لزيادة حالة التوتر في الأردن. وفي شهر يوليو الماضي (٢٠٠١) أصرت المحاكم الأردنية أحكاماً بالأشغال الشاقة المؤبدة بحق خمسة من أعضاء إحدى هذه المنظمات الأصولية اتهموا بارتكاب عمليات تفجير في عمان عام ١٩٩٨.

وفي الكويت توتر المناخ السياسي في البلاد على أثر إعلان السلطات الأمنية عن ضبط ستة عشر مواطنا كويتيا في شهر يونيه الماضي بزعم أنهم يشكلون شبكة تخريبية، وأحيلوا إلى المحكمة التي قضت بالسجن مدداً مختلفة على تسعة منهم وبرأت سبعة آخرين.

وفي السعودية مازالت قضية البريطانيين الأربعة المتهمين بإحداث التفجيرات ببعض المدن السعودية في العام الماضي، وما أظهره التحقيق معهم من ارتباطهم بشبكة تهريب للخمور تتفاعل، خاصة بعد أن جرى جلدهم علنا مما أثار حفيظة الحكومات الأوروبية وخاصة الحكومة البريطانية.

وهكذا يبدو واضحا أن مستويات العنف الثلاثة (العنف الوطني والعنف الأهلي والعنف الفردي الإرهابي) تتفاعل في دوائر متداخلة محدثة كثير من الارتباك لدى بعض الدوائر المسئولة في الداخل والخارج، ومسببة مزيدا من التوتر والاضطراب في الإدلاء العام للمجتمع العربي برمته.

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

لا شك أن التطورات الأخيرة التي شهدتها معظم دول المنطقة العربية، وهى في مجملها سلبي لم تترك لعملية التنمية والتحديث والممارسة الديمقراطية فرصة للتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، بل على العكس ازدادت التوترات الاجتماعية، وتدهور الأداء الاقتصادي، واستغلت بعض الدوائر المسئولة في هذه الدولة أو تلك ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر لتجهز على الهامش المتواضع للحريات العامة والمشاركة الجماهيرية ناهيك عن تداعيات الأزمة على الصعيد الاقتصادي.

ففي مصر شهد شهر يوليو ما يمكن وصفه "بمظاهرات العاطلين الشباب" حينما تفجرت المظاهرات في تسع محافظات مختلفة من جانب

الشباب المتعطلين بعد أن أعلنت الحكومة عن شروط شغل ١٧٠ ألفا وظيفة بالقطاع الحكومي، وتضمنت هذه الشروط، قيد السن، حيث مضت على عدم جواز التقدم لشغل هذه الوظائف لمن تجاوز سنه ٢٨ عاما، مما اعتبره الكثيرون من الشباب إهدارا لمبدأ المساواة ومخالفة للدستور وإخلالا لمبدأ تكافؤ الفرص فاندلعت المظاهرات في عديد من المحافظات، واندفع أحد الشباب بمحافظة الشرقية تحت ضغط الإحساس باليأس والإحباط ـــ لإطلاق النيران على أحد مراكز أمن الدولة بالمحافظة مما أدى لاشتباك بينه وبين حراس المبنى وسقط على أثره المهاجم سريعا.

وقد ترتب على ذلك، إعلان رئيس الحكومة الدكتور عاطف عبيد، التخلي عن شرط السن، وفتح باب التقدم لكل من يرغب في ذلك، مع نقل ملف التشغيل هذا من يد وزير التنمية الإدارية الدكتور محمد زكي أبو عامر ووزارته، إلى لجنة وزارية موسعة برئاسة رئيس الوزراء ذاته، ومعاونة مركز معلومات مجلس الوزراء، وقد تبين من واقع استمارات المتقدمين لشغل هذه الوظائف أن عددهم قد تجاوز ٥,٥ مليون شاب وفتاة في جميع محافظات الجمهورية، بما عزز من صدق الدراسات المحايدة التي أعدها البنك الدولي وغيره من المصادر الإحصائية المتخصصة بشأن حجم البطالة في مصر والتي تزيد عن ٦,٥ مليون إنسان معظمهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة.

وفي اليمن تفجرت أعمال المظاهرات في شهر يوليو في بعض المدن احتجاجا على قرارات الحكومة اليمنية بزيادة أسعار الوقود والمحروقات، وهو ما أدى لمواجهات بين المتظاهرين وقوات الأمن أصيب من جرائها عشرات من المجتمعين وجرى اعتقال أعداد أخرى منهم.

وإذا كان العاملون العرب والأجانب في المملكة مازالوا لا يتمتعون بحرية الانتقال وهى أحد حقوق الإنسان الأساسية- بسبب اتباع نظام الكفيل، وهو ما تحاول الحكومة السعودية الآن إعداد مشروع قانون جديد في يوليو الماضي يسمح بمقتضاه للمقيمين في المملكة بحرية التنقل بين المدن دون ضرورة للحصول على إذن مسبق من الكفيل، فإن قوارب المهاجرين غير الشرعيين من المغرب إلى أسبانيا وأوروبا ومن أكراد سوريا والعراق والتي تعرف بعضها للغرق خلال الشهور الستة الماضية وموت الكثيرين منهم تعكس ما يشبه نزوحا جماعيا للشباب الذين ضاقت بهم ظروف الحياة الاقتصادية والسياسية وتعطلت أمامهم فرص التقدم والاستقرار الاجتماعي، وهو ما يثير مسألة وضرورات الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفئات المحرومة والمهمشة ■

وثائق

نص وثائقس نادر يتضمن القانون العرفي الذي يمثل رؤية مغايرة لتعامل الجماعة فيما بينها ويتكون من ٦٧ مادة.

نص القانون العرفي

في مجتمع "أولاد علي"*

نسخة من عوايد أولاد علي المتبعة في الصحراء الغربية والجاري الحكم بموجبها:

المادة الأولى:

عوايدهم في القتل عمدا هو وقرابته ينزلون على بيت من بيوت أولاد علي السعادي فقط ويسير المنزول عليه بوفد من أعيان القبائل جبرانية لأهل القتيل ويعملوا معهم شروط وتعهد تمنع التعدي على نزيله وحفظ للأمن العام ويعطوا نزالة حولا كاملا وبعد الحول يتألف وفد من أعيان القبائل ويجتهد في عمل الصلح بينهم بكل طريقة وبكل وسيلة تجلب الصلح حتى يصلحوا بهم، والصلح عادة على دفع دية القتيل ثلاثمائة جنيه مصري ولما حدثت الخيانة في قتل الصنيع في هذا الزمان الأخير العادة أبطلت الصناعة وعملت الدية أربعمائة جنيه مصري مائتان نقدا ومائتان حيوانا تقسم على ثلاث سنوات.

المادة الثانية:

قتل الخطأ فيه الدية فقط وديته ثلاثمائة جنيه لابد أن تقسم على ثلاث سنوات.

* قبيلة عربية تسكن صحراء مصر الغربية.

المادة الثالثة:

عوايدهم في الجراحة يحضر طبيب شرعي معتاد عند العرب عارف بأحكام الجراحة وقاضي شرعي من قضاة العرب العارفين بعاداتهم وبعمل بلادهم، الطبيب يجس الجرح والقاضي يحكم بدية الجرح بما في الشرع.

المادة الرابعة:

عوايدهم في الجراحة إذا ادعى بعدم من سبب الجرح والجرح ليس فيه إنكار ودعواه يشبه الصدق بعد الجرح يقدر العدم بمعرفة القاضي والطبيب السابق ذكرهما ويحلف المدعي بأن عدمي هذا الذي قدره القاضي من سبب هذا الجرح ويدفع الجاني ديته هو وعائلته حسب العادة الجارية وأن الجاري في جميع الديات يدفع كفرد من عائلته عمراء دمه وحلف اليمين بتزكية من عمراء دم المدعي ممن ينتخبهم المدعي عليه وكونه يحلف وهو المدعي لأمرين أولا عدم الإنكار والدعوى شبه الصدق في العدم بذمة أهله وثانيا لتختبر الصدق في العدم إلا من جهته.

المادة الخامسة:

عوايدهم في التزكية تكون على حسب الدية إن كانت الدية مقررة بمبلغ ربع الدية الزكاية ثلاثة عشر رجلا وإن كانت ديته تقررت بثلث الدية الزكاية سبعة عشر رجلا وهكذا كلما زادت الدية زاد الزكاية حتى تصل الدية دية روح، كان زكايته خمسة وخمسين رجلا.

المادة السادسة:

عوايدهم في سبب شروع التزكية لأمرين أولا القرب عالم بأحوال قريبه في الصدق والكذب وثانيا أن هذا الزمن فيه قليلون من أهل الذمة الوافية.

المادة السابعة:

عوايدهم في تقابل الصفين ودخل بينهم حجاز ليحجزهم عن بعض وضرب بينهم في أثناء الحجز لهم ومات أو جرح ولم يتميز موته أو جرحه من أي صف عوايدهم في ذلك يحلف الصفان كل صف ما موته أو جرحه منه ويدفعان أنصافا بينهما وإذا تأخر أحد من الصفين عن اليمن يدفع دية الحاجز أو قيمة جرحه وحده والصف الذي حلف لا يدفع.

المادة الثامنة:

عوايدهم إذا كان رجل له ضد مع آخر واتفق مع اثنين أو ثلاثة من قرابته بأنهم ينتصروا عليه ويضربوه ضربا بدون قتل وعملوا بهذا الاتفاق فعلى كل فرد منهم دفع عشرة جنيهات كبارة المضروب في نصرتهم عليه فضلا عن الجراحة

التي فيه فتنظر وتدفع له أيضا مع الكبارة. والكبارة تكون على قدر العمل وعادة يسقط أو يطلق نصفهم للحاضرين في الصلح إكراما لهم.

المادة التاسعة:

عوايدهم في المغرق فهو المقتول لأخذ ما معه من المال خفية فالعوايد تستحسن ترك هذا العمل الشنيع لعقاب القانون المصري.

المادة العاشرة:

عوايدهم في دية قطع اليد أو الرجل أوالرجلين أو في ذهاب نور العين أو العينين أو في ذهاب الأذن أو الأذنين أو الشفة أو الشفتين أو في ذهاب الشم أو الذوق أو قطع اللسان أو قلع الأسنان والموضحة والهاشمة والمأمومة والجائفة وجميع جراحات الإنسان يحول ذلك كله الطبيب والشرع الشريف يحكمان بدية ذلك جميعه الطبيب يجس الجرح والقاضي يحكم بالدية وعندهم تقدير الدينار في جراحة السلامة يحسب بخمسة قروش صاغ وفي تقدير العدم يسحب بعشرين قرش والعدم هو ذهاب منفعة العضو أو قلع السن.

المادة الحادية عشرة:

عوايدهم في المتحدين من الجهات الأربعة شهادتهم تقدم على شهادة غيرهم.

المادة الثانية عشرة:

عوايدهم في مسائل قضايا الأرض إذا ادعى أحد على قطعة أرض يكلف المدعي بالبينة وإذا عجز عنها يكلف المدعي عليه باليمين للحديث الشريف "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" وحلف اليمين بدون تزكية إذا كانت الأرض لا تأخذ من التقاوى إلا أردبا واحدا أما إذا كانت تأخذ من التقاوي أردبين فيزكيه واحد وإذا كانت تأخذ أكثر من ذلك فيكون الزكاية على قدر ما تأخذ الأرض من تقاوي أي كل أردب بواحد من الزكاية من عمراء دمه ممن يختارهم المدعي.

المادة الثالثة عشر:

عوايدهم في المدعي إذا كان يدعي على أحد واضع يده على بير روماني أو ساقية من السواقي أو عقار يكلف المدعي بالبينة وإن عجز عن إثبات ما يدعيه بالبينة يكلف المدعي عليه باليمين ويزكيه أربعة وعشرون رجلا من عمراء دمه وبعد حلف اليمين فيكون هو صاحب الملك وله الحق فيما عنه حلف.

المادة الرابعة عشرة:

عوايدهم في البينة التي يكلف بإحضارها المدعي لأداء الشهادة يحلف اليمين الشرعي أنها لا تشهد بين هؤلاء الخصوم إلا بالحق.

المادة الخامسة عشرة:

عـوايدهـم في المدعـي إذا قـدم دعـوى على عقار أو أرض أو خـلافهـا والمدعي به تحت وضع اليـد في المدة الطويلة وهو مـجـاور لـه، وواضع اليـد يتـصـرف في الأرض أو العـقـار بالهـدم أو البناء أو بجـمـيع أنواع التـصـرفـات لمدة خـمس عشـرة سنة والآخـر ساكت وعـالم بذلك فـلا حق للمـدعي الأجنبي غـيـر القـريب لأن يدعي بأن وضع يده أو تصـرفه عن إيجار لأجل أي منيحة فيكلف بإثبات ذلك وإلا فلا.

المادة السادسة عشرة:

عوايدهم في المدعي على أرض ساير عليها خصومه مع وضع اليد والمدعي عالم بالخصومة والحلف وساكت في وقتها فلا حق له ولا ينظر في دعواه.

المادة السابعة عشرة:

عوايدهم إذا كان أحد قدم ورقة فيها تحديد أرض مع قـرابتـه أو مع آخـرين غـيـر حـديدة في الأرض المجاورة لها وبزعم عن خصومته ونزاعه لجاره أنها تنفعه تلك الورقة وتثبت له ما يدعيه على جـاره من أرض إلا بتـوقـيع عن جـاره على ذلك الحد بختمه أو بإمضائه.

المادة الثامنة عشرة:

عـــوايدهم إذا تعين يمين الله على المدعي بتزكية أو بغير تزكية وحددوا لحلف اليمين يوما معينا وتخلف المطلوب عن اليمين وعن الحضور في ذلك اليـوم تحـدد له ثلاثة أيام أخـرى بعـد اليـوم المعين فـيـه اليـمين وإذا لم يحـضـر هو وزكايته أو حضر وبعض من الزكاية غايب يحكم بإسـقـاط حقـه في اليـمين والمدعي هو صـاحب الحق فيما يدعيه.

المادة التاسعة عشرة:

عوايدهم في المعين عليه باليمين في يوم كذا أو شـهـر كذا أو في عام كـذا إذا حـدث له عـذر مـقـبـول شـرعـا أو في أحـد من الزكـاية يبـادر بتقديم عـذره الحادث لـه فيـه أو في زكايته قبل الأجل وإن لا فلا.

المادة العشرون:

عوايدهم إذا تقدم المعين عليه اليمين بعذره المقبول شرعا وكانت تقديمه قبل الأجل يحدد له أجل آخر.

المادة الحادية والعشرون:

عـــوايدهم إذا تنـازع اثنان على أرض بـراح خالية من وضع اليد، وكل منهما يدعي أنه سابق للآخر بعمل اليد والأب والجد يكلف كل منهما

بإحضار بينة على سبقه أو بعمل أبيه أو جده أو عام وبينة كل منهم تؤدي شهادتها بغير حضور الآخر وتقر شهادة أيهما سابق تاريخ والسابق قبل سنة ألف ومائتين وتسعة وتسعين هجرية مشهورة بذلك التاريخ بعام عرابي منه إلى الآن ينظر في أيهما سابق تاريخ في هذا النزاع على أرض بساحل البحر وأما الأرض البعيدة من الساحل فيه بالحديدة والمحراث يعني من سنة ١٣١٣هجرية ومشهورة ذلك بعام البيوض منها إلى الآن ينظر في أيهما سابق تاريخ.

المادة الثانية والعشرون:

عوايدهم إذا توجهت تهمة سرقة نحو رجل غير صالح بدون بينة فلا عليه شئ. إلا اليمين بتزكية والتزكية على قدر قيمة المبلغ المتهوم به إذا كانت بجمل أو قيمة ثمن الجمل وعن قيمة ثمن الجمل أربع زكاية من عمراء دم المتهم ممن ينتخبهم المدعي وإذا امتنع عن الحلف أو لم يجد من يزكيه من قرابته فيدفع ثمن السرقة المتهوم بها إذا كانت من ذوات القيمة أو بعينها إذا كانت نقدا أو ما وزنها إذا كانت وزنا والدفع بغير تربيع من ماله الخاص بدون مساعدة من العيلة وإذا دفع جانب وأفلس ولم يكن عنده شئ من المال بالمرة فيدفع المبلغ أقرب الناس إليه وإذا أفلس أقرب الناس إليه فيسد الأقرب فالأقرب ويدفع الأقرب فالأقرب من غير تربيع ومعنى التربيع أنه الكاط أربعة.

المادة الثالثة والعشرون:

عوايدهم في الأشياء التي تثبت الترابيع على السارق ليثبت التربيع على السارق يضبط السريقة في بيته أو في مخزنه الذي مفتاح بيده أو إذا ضبطت في يده أو عند شروعه في السرقة، وأخذه بها من مكانها أو بإقرار منه في حالة طوع الإكراه فهذه الأسباب توجب على السارق دفع التربيع وأما العائلة فلا تدفع في التربيع مع السارق لا في حالة يسره ولا في حالة عسره بل تدفع العائلة عند عسر السارق قيمة المسروق فقط ومتى كان عند السارق من المال قليل أو كثير لا تدفع العائلة شيئا إلا بعد تجريده عن المال فتدفع العائلة أو أقرب الناس إليه الفاضل من قيمة السرقة فقط التربيع.

المادة الرابعة والعشرون:

عوايدهم في النزيل الذي نزل على واحد من أعيان أولاد علي إذا قتل بعد إعطاء النزالة لنزيله قبل الحلول أو قتل النزيل وهو رفيق المنزول عليه فعلى القاتل وعائلته وعمراء دمه مائة جنيه مصري دفع كبارة في خونتهم بعد إعطاء النزالة والدفع يكون تحت نظر المجلس الحاضر وقته.

المادة الخامسة والعشرون:

عوايدهم في العائلة التي تبرأت من عمير يجرها قريبهم السارق إلا ببراءة سابقة عملت على يد الزوايا أو أعيان أولاد علي إن كانت البراوة وفي الزمن الأول قبل وجود الحكومة في الصحراء الغربية وإلا براوة بعد وجود الحكومة على يد المشايخ والموظفين فيها ويوقع عليه من مفتش القسم أو المأمور الذي تتبعه تلك العائلة أو بقسم آخر غير الذي تتبعه.

المادة السادسة والعشرون:

عوايدهم في النزول إذا تجاوز الحدود في شروط النزالة وتصادف مع طليبه وقتله فلا كبارة للنزول عليه لمخالفة نزيله للشروط المعمولة له يوم إعطاء النزالة.

المادة السابعة والعشرون:

عوايدهم إذا كان رجل له جار يجاور وعليه أي ذلك الجار دين لآخر أو دعوى يدعيها عليه ووسعته من جاره ذلك الرجل حيوان أو غيره بدون رد على جاره لجاره كبارة عليه عشرة جنيهات جزاء تعديه على جاره بدون شكوى منه له.

المادة الثامنة والعشرون:

عوايدهم إذا دخل رجل بيت رجل في غيابه أو بالليل بنية خيانة لحريمه أو ضبط داخل البيت عند شروعه في العمل فعليه كبارة لصاحب البيت ماية ريال وإذا أنكر في حالة عدم الضبط له داخل البيت يحلف ويزكوه أربعة من أقرب الناس إليه.

المادة التاسعة والعشرون:

عوايدهم إذا أفسد رجل حريم رجل وخربها حتى فرطها فعلى الرجل مائة ريال كبارة يدفعهم الرجل لجوره مع صداقها الذي دفعه وتحرم عليه معاملتها بنقيض مقصودة.

المادة الثلاثون:

عوايدهم في الرجل الذي يعلم أو يسمح بالفاحشة بين أهله ويسكت ويرضى بذلك، أنه لا كبارة ولا شرف له.

المادة الحادية والثلاثون:

عوايدهم في المرأة الثيب التي لا يجوز لها إذا أحبت رجلا وخشت عليه بدون رضاء أهلها يدفع كبارة لأهلها عشرة جنيهات مع دفع صداقها والكبارة تكون بشرط أن أهلها من أهل الصون والعفاف.

المادة الثانية والثلاثون:

عوايدهم في المرأة السايبة المصرح لها من

أهلها بدخولها في الأسواق ومكثها فيها وحياتها بجوار السوق. مأوى لكل صايع وضايع فلا كبارة لأهلها ولا لها شئ إذا ادعت لعمل عمل فيها.

المادة الثالثة والثلاثون:

عوايدهم في المعتدى على البنت البكر من تعدى على بنت بكر وأزال بكارتها يدفع كبارة لأهلها، عشرون جنيها كبارة لهم وإذا رغب أن يتزوجها فيكون جوازا لها برضاء أهلها ويدفع مهرها.

المادة الرابعة والثلاثون:

عوايدهم في ضالة الإبل من ساقها من محل مرعاها ضامن لها إلا إذا كان ساقها الخوف عليها من سارق.

المادة الخامسة والثلاثون:

عوايدهم في ضالة الإبل التي ليس عليها سمية أو ليس عليها علامة إذا ادعى عليها مدعي أنها له وضالة منه في عام كذا وعرف جسم بال وهم يحلف عنها بتزكية أربعة ويأخذها ويدفع رعايتها للراعي.

المادة السادسة والثلاثون:

عوايدهم في ضالة الإبل التي عليها شيمة المدعي وضالة من مدة معينة ينظر في سيمتها وينظر في سيمة وينظر في سيمة ثلاثة أسنان من إبله يعني ينظر في سيمة بنت العشار وبنت اللبون وبعدها يحلف يمين الله بتزكية أربعة إذا تصادف الوسام على الوسام وصيغة اليمين يقول والله لا وهبت ولا تصدقت ولا بعت في هذا الجمل أو في هذه الناقة وهى باقية على ملكي للآن ويدفع أجرة رعايتها كالعادة الجارية عند أهل الإبل.

المادة السابعة والثلاثون:

عوايدهم إذا قدموا العدوان على إبل وأخذوها وجاء الفزاع الجيران ولقوها وردوها ليس لهم إلا الزغوطة ولو غابوا وراها ثلاثة أيام وإذا كانوا وتروا أنفسهم من متعة وشراب وذو ماله وردوها ولو في راح المراح الثلث طايب لهم حلالا.

المادة الثامنة والثلاثون:

عوايدهم إذا صارت عيطة وفزعت العرب وواحد وجد فرس سايبة ركبها وفرع عليها ورمحها فوقعت ماتت أو ضربت ماتت فلا عليه شئ يوم الهولة الفرس للروكة.

المادة التاسعة والثلاثون:

عوايدهم في الرجل الذي ضرب زوجته وهى مغتاظة في بيت من بيوت أقاربها التي مغتاظة

عندهم أو يضرب بنته في بيت رجل رامية عليه يدفع كبارة عشرة جنيهات لصاحب البيت تأديبا له:

المادة الأربعون:

عوايدهم في الرجل الذي يعثر بنت الرجل فعليه معتبها وصداقها إذا تزوجها وإن لم يرض أن يتزوجها فعليه أن ينفق عليها مدة الحمل ومدة الرضاعة فقط.

المادة الحادية والأربعون:

عوايدهم في المواشي إذا أكلت زرع إنسان أو بستان ليلا فأربابها ضامنين لقيمة ما أكلت خلا عن أكل النهار فلا ضامن لوجوب حفظ الزرع في النهار.

المادة الثانية والأربعون:

عوايدهم إذا استأجر رجل دابة من عند رجل بأن يركب عليها لمكان معلوم لها كذا لمكان كذا وتعدي فيما ذكر وضاعت الدابة فعليه قيمتها يوم تعديه عليها ولو ضاعت بأمر سماوي إما ضياعها فيما استعارها فيه فلا ضمان عليه.

المادة الثالثة والأربعون:

عوايدهم في الوديعة فهى الأمانة من يتعدى عليها ضامن لها.

المادة الرابعة والأربعون:

عوايدهم في الصبي الذي لم يدرب على حمل السلاح إذا أعطاه رجل سلاحه وحدث بسبب هذا السلاح ضرر في اليد أو في غيره فعلي عاطي السلاح للصيد قيمة جميع ما حدث من ضرر في الصبي نفسه أو غيره.

المادة الخامسة والأربعون:

عوايدهم في واحد يتمهقل بندقية أحد أو طبنجة إنسان وهى في ديه فحدث منها ضرر فيهما أو في غيرهما الإثنان ضامنين لما حدث من الضرر فيهما أو في غيرهما.

المادة السادسة والأربعون:

عوايدهم في واحد وضع سلاحه وهو ملآن أي معتمر في محل غير معتاد لوضع السلاح أي في محل خطر عادة يقع السلاح فإذا وقع وحدث فيه جرح أو قتل نفس فصاحبه ضامن لما حدث من جميع الضرر من هذا السلاح هذا إذا وقع من حركة إنسان وإما بسبب حركة إنسان فيشتركان هذا بتسببه في وقع السلاح وذاك بوضعه في محل خطر.

المادة السابعة والأربعون:

عوايدهم في الذي سقطت بندقيته من يده أو من على ظهره أو من مرج مركوبه كلهم

ضامنون لما حدث من ضرر من سلاحهم.

المادة الثامنة والأربعون:

عوايدهم في رجل سقط دلوه في بئر فنزل لها صبي صغير دون البلوغ بدون إذن والده وفي أثناء نزوله انقطع الحبل ومات أو جرح العادة تحكم على المنزل للصبي غير البالغ بدينه إن مات أو نظارة الجراحة إذا كان جرح.

المادة التاسعة والأربعون:

عوايدهم في رجل أعطى صبي صغير فرس ليسقيها من بير أو أي دابة وإن كان حدث للصبي من الفرس شئ أو غيره أو وقع في البير في حالة سقيها فعلى صاحب الفرس الأمر به للصبي بغير إذن والده فعليه ضمان ما حدث من موت أو جرح.

المادة الخمسون:

عوايدهم في رجل ركب فرس ورمحها فصدت إنسان أو حيوان فقتلته أو جرحته فالراكب ضامن لإصابة الفرس من دية إنسان في موته أو في قيمة نظارة جرحه أو قيمة الدابة.

المادة الحادية والخمسون:

عوايدهم في الصغير الذي بدأ السفاهة في الكبير بسب أو شتم دون ضرب فعليه ذبيحة حائلة العظم يذبحها الكبير.

المادة الثانية والخمسون:

عوايدهم في الصغير الذي يمد يده للكبير ولو كان الكبير عايب فعليه ذبيحة وعليه ما يرضى خاطر الكبير وهو رجل كبارة إن شاء الكبير يأخذه كله أو يسامح في نصيب منه هو صاحب الشأن فيه هذا في حالة الضرب بدون جرح وأما إذا مد يه وجرحه فعليه كبارة رجلين.

المادة الثالثة والخمسون:

عوايدهم في جراحة السائلة الذي يجرح قريبة يعطى نظارة الجرح والكبارة وإن لزمته يدفعها من ماله الخاص له من دون الأسئلة بدون مساعدة العلية له.

المادة الرابعة والخمسون:

عوايدهم في روابط العائلات الداخلية وشروطها مع بعضها بأوراق منهم أو عادة ماشية عندهم نافذة المفعول ويحق عليهم العمل بها لأن تكون حكما محرما شرعا فلا يعمل بها ولا تطابقه على الظلم.

المادة الخامسة والخمسون:

عوايدهم في المخاواة بينهم والعمار العمير

يدفع مع عميره جميع ديات الجراحة الحادثة في غير عميره. وكذلك جميع دية القتيل مع عميره ويزكيه عند حاجته له للتزكية وإذا تأخر عن التزكية يكون ملزوم بدفع ما لزم العائلة بسبب تأخيره إلا أن يوري سببا مقنعا أو صداقة يبديها ويظهر صداقتها للعائلة بشواهد قاطعة حقيقة تبرأ من غيرها فله الحق في عدم التزكية وعلى العمير تجنب مخالطة ومجالسة عدو عميره إلا عاقلة الفريقة إذا كان ساعيا في الصلح وفاتحا لباب الخير بين عائلته وعدوانهم فتجوز له المخالطة والمكالمة وذلك مطلوب من كل عاقلة.

المادة السادسة والخمسون:

عوايدهم في الأشياء التي تثبت البراوة بينهم على مستندات البراوة العمير إذا حلف يمين روح وعميره موجود بقرية ولم يحلف معه براو ة بدون براوة ومن أكل ثلث الدية أو دفعها وحده وغيره موجود برطنة براوة بدون براوة وكذلك من كسر عظم عميره أي قتله عمدا لا خطأ براوة من غير براوة.

المادة السابعة والخمسون:

عوايدهم في النافس أي الذي يعارك مع غير عميرة الجراحة التي فيه يسببها المنفس له وكل ما يحدث في جراحة يكسرها على حالة فيما خلا العدم والموت إذا كان المنفس له ظهر له زود دية جراحة فللناس نظارة جراحية الحادث فيه من تلك المعركة وعادة النافس لا يأخذ ولا يعطي إلا أن يكون هناك زود.

المادة الثامنة والخمسون:

عوايدهم في امرأة انقلبت على ولدها وهى نائمة أو سقته دواء فشربه فمات فلا عليها شئ من الدية في الحالتين إلا إن ثبت عليها ذلك العمل قصدا عمدا.

المادة التاسعة والخمسون:

عوايدهم فيمن يعطي السلاح لغير القريب المؤكدة قرابته كالأخ وابن العم فقط وهو ملآن ومن أعطاه لغير ذلك وهو ملآن فالعاطي والمعطي له شريك إن هذا بسبب إعطائه البندقية وهى مليانة وذلك بسبب إطلاق النار والعيار الناري.

المادة الستون:

عوايدهم في جار الأطناب ورفيق الركاب وقت التعدي يجوز الجار عن جاره والرفيق عن رفيقه الدفاع بما يمكنه والتخليص لهم من أيدي المعتدي ولو أدى ذلك للقتل إذا لم يمكنهم التخليص إلا به وإذا كان المعتدي انقضى بسلامة يتشكل مجلس وينظر فيما على المعتدي على جار

الأطناب ورفيق الركاب والمجلس وقتها هو صاحب الشأن.

المادة الحادية والستون:

عوايدهم في المرأة في دية الخطأ دون العمد ودية الأنثى في حالة الجراحة تساوي الرجل إلى ثلث دية ثم ترجع لديتها الشرعية فهى النصف من دية الرجل أما العبد إذا قتل وكان معتوقا والقتل عمدا فديته مائتان جنيه وأما العبد الذي أبويه عبيد وهو متزوج وله أولاد فديته مائة جنيه وأما العبد الرق الذي سبق مشتراه ولا يزال رقا فقاتله يلزم يدفع ثمنه وقت مشتراه.

المادة الثانية والستون:

عوايدهم في الحطاط الذي يحط طليب على طلبيه أو يرشده لقتله و يرشد غازي على بهائم لآخر أو يأويه أو يتستر عليه أو يموته أو يمنعه وهو يعلم أنه غازي على عائلة خصومة و على وطن فكل ما ينهب ذلك المتستر عليه يلزم بسداده لأربابه الشخص الذي عامله أعمال الأول إلا إذا كان حاط على طليب بان وقتل سدادا فيلزم الحاط بدفع ماية ريال لأهل المقتول كبارة.

المادة الثالثة والستون:

عوايدهم في جنين المرأة إذا ضربت على بطنها أو انفجعت وتسبب عن ذلك إسقاط الجنين فدية الجنين الذي لم يكن تمت خلقته عشرون جنيها مودية الجنين الذي تمت خلقته إن نزل من بطن أمه ميتا فديته إن كان ذكرا ثلث دية الذكر وإن كان أنثى ثلث دية الأنثى وإن كان نزل حيا ومات قبل أن يرضع أي مات على الفور فديته ثلث الدية.

المادة الرابعة والستون:

عوايدهم في جناية المرأة منها وعليها أن المرأة إذا جنت وهى ضانية أي عندها أولاد فجنايتها على أولادها وعلى مالها إذا كان عندها مال وفي إنكارها مكلفين بالحلف عنها وإذا كانت الجناية عليها لهم الحق في أخذ ديتها في الموت وفي الجراحة وإذا ماتت بسبب جراحة جناية عليها ولزمت أولادها اليمين بالتزكية ليزكوهم عمراء دمهم ويأخذوا النصف في ديتها مع أولادها بالنسبة أنها جنت جناية فبعد تجريدها من مالها الخاص يلزم أولادها وعائلاتهم دفع الباقي عنها وأن المرأة التي ليست ضانية وليس لها أولاد فجنايتها على مالها الخاص بها أولا وبعد ذلك فعل أهلها وكذلك لهم أخذ ديتها إن ماتت بسبب جناية عليها يأخذون مالها ويدفعون ما عليها ويحلفون عنها ويحلفون خصمها إذا لزمه يمين.

المادة الخامسة والستون:

عوايدهم في مشايخ العائلات أي غوافل القبائل إذا دخلوا بين المتعاركين في حالة عراكهم بنية حجزهم عن بعضهم ما داموا يحجزون بنية صافية خالية من الأغراض فلا يجوز ضربهم ولا أيضا وهم سيارة صلح والضرب في الحالتين فيه كبارة عشرة جنيهات إلا أن تكون الجراحة الناتجة من الضرب بهم أكثر قيمتها من القيمة فلهم الخيار بين الكبارة والنظارة.

المادة السادسة والستون:

عوايدهم في الشاهد لابد أن يتعدل من عائلته عن كل شاهد إثنان من أعدل عائلته.

المادة السابعة والستون:

عوايدهم في ولد عم المرأة لا يجوز له أن يحجز بنت عمه عن الجواز إلا وهو قادر على دفع صداقها وأما المفلس الفقير فلا يجوز له الاعتراض عليها ولا الكلام عنها مطلقا أبدا.

قراءة في وثيقة

القانون العرفي

رؤية أنثروبيولوجية للقانون العرفي

د . سهير حسين الدمنهوري

في هذه القراءة تقدم الباحثة القانون العرفي باعتباره الشكل الذي ارتضته الجماعة لتحقيق الضبط الاجتماعي من جهة والحفاظ على هويتها الثقافية من جهة أخرى.

لا توجد حياة اجتماعية منظمة في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، مالم تنظمه علاقات تربط بين أعضائه، وتتحقق هذه العلاقات الاجتماعية المنظمة عن طريق القيود والالتزامات والقواعد التي تفرض على أعضاء المجتمع خاصة في حالة الخروج على المعايير الموضوعة لهم.

ويلجأ كل مجتمع من المجتمعات إلى بعض الأساليب والوسائل التي تحقق له الضبط الاجتماعي وذلك للمحافظة على النظام الاجتماعي مهما اختلفت هذه الأساليب والوسائل والقواعد المنظمة لأنها تقوم مقام السلطات السياسية الدستورية وتماثلها من حيث الوظيفة والهدف.

ويتميز المجتمع التقليدي أو البدوي بعدم وجود بناء تنظيمي للسلطة يستخدم القوة الفيزيقية، حيث تنتشر السلطة السياسية على مدى واسع بين عدد من كبار البدنات إذ تستند هذه السلطة على قوة الدين والسحر أكثر من قيامها على القوة الفيزيقية، ولكن هذا لا ينفي ممارسة القوة الفيزيقية في كثير من الأحيان، وبذلك يشتمل كل مجتمع على مجموعة من القوانين السلوكية تملي على الأفراد الاستجابة بطريقة معينة وفقا لمواقف بعينها، ولكي تستمر هذه القوانين لابد وأن يكو ن ثمة إجماع عام من أفراد المجتمع على حتمية السير في إطارها بوصفها محددة للسلوك.

فالمجتمع لكي يستمر لا يحتاج فقط لعمليات التكاثر ، ولكنه يستمر

مدرس الأنثرولوجيا بكلية الآداب- جامعة حلوان.

بوسائل يصطنعها عن طريق التطبع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية للصغار الذين يجب عليهم التشبع بما تحويه ثقافتهم من معايير سلوكية حتى يكونوا قادرين على حمل التبعات الاجتماعية التي سوف يضطلعون بها، ولذلك يمكن القول بأن الضبط الاجتماعي يعني في إطار هذا السياق (العملية التي تستقل الجماعة الاجتماعية مصادرها المختلفة لتحقيق المطابقة والتوافق مع معاييرها وقيمها حتى تعمل بكفاءة) ، وهذا التوافق نطلق عليه التوقعات المعيارية وإذا لم تتوافر هذه المطابقة بين الأفراد، تنشأ الفوضى الاجتماعية والمشكلات التي من شأنها أن تهدد كيان الجماعة، إذن فالدافع لهذه المطابقة والتوافق لهذه المعايير هو حاجة الفرد إلى أن يكون موضع حب وتقدير الآخرين وزيادة في التفاعل الاجتماعي مع بعضهم البعض.

إذن يمكن القول بأن الضبط الاجتماعي هو عملية تدريجية، وجدت وسائله في بداية الأمر تحت الشكل الأبوي ثم ما لبث أن تحول إلى النمط الاجتماعي، وإذا كان في كل مجتمع طرق شعبية، وسنن اجتماعية ورأي عام يمثلون أساليب الضبط الأبوي لأنها تتوافق مع الجزاءات الأبوية، فقد ترتب على هذه السلطة من قبل الأعضاء نوعا من التمرد عليها ولذلك فحصرت السلطة الأبوية بعض الشيء ليحل محلها الضبط الاجتماعي وذلك من قبل أعضاء المجتمع الذين وضعوا الجزاءات لمن يخرج عن معايير الجماعة، إذ يتكون بهذا الشكل القانون الذي يعتبر بمثابة الحارس على القيم التي ارتضاها الناس، وقد يمارس الرد بدوره نوعا من السيطرة والضبط على المجتمع كما هو الحال في وجود (الشيخ أو العاقلة في المجتمع البدوي على سبيل المثال) حيث يمارس الشيخ السلطة والتأثير في الجماعة ويوجهها من أجل الحفاظ على القيم التي ارتضاها والأنماط السلوكية التي يتضمنها قانونهم العرفي.

القانون العرفي

أما فيما يتعلق بالقانون باعتباره محددا للقواعد العامة التي تحكم النشاط السياسي في المجتمع بجوانبه المختلفة، سواء فيما يتعلق بالعلاقات التي تقوم بين أشخاصه وجماعاته، وما يتعلق بالأسس التي تحكم علاقات هذا المجتمع بالمجتمعات الأخرى، فلقد ذهب العديد من العلماء في تعريف القانون أو القواعد لكثير من التعريفات ، ولكنهم اتفقوا على أن وجود القانون مرتبط بوجود مجتمع يؤلف دولة و هيئة قضائية متخصصة بتنفيذ الأحكام عن طريق القوة، ولكن في الجانب الآخر، أكد مالينوفسكي عندما تعرض لدراسة نسق التقنين والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية على أهمية النظم التي تؤدي نفس الوظيفة التي يحققها القانون في مجتمع الدولة وأن ما عدا ذلك يعتبر مسائل شكلية لا تغير شيئا من وظيفة هذه النظم في الحياة الاجتماعية.

إذن يمكن القول بأن القانون العرفي إنما هو

الشكل الذي ارتضاه المجتمع القبلي لتحقيق الضبط الاجتماعي، وبالتالي المحافظة على بنائه التقليدي ، وهذا القانون يختلف إلى درجة كبيرة عن القانون الوصفي (الرسمي) في عناصره الاجتماعية وإن كان كلاهما يتفقان معا على تحقيق الضبط الاجتماعي.

وقبل إلقاء الضوء على القانون العرفي يجب أن نشير إلى ما تعنيه كلمة (العرف) تقول العلامة الأنثروبولوجية روث بندكت في هذا الصدد (إذا نظر الإنسان من حوله بعين فاحصة فإنه سيرى أنه مقيد بمجموعة محددة من الأعراف والنظم وطرق التفكير حتى في معاناته الفلسفية فإنه لا يستطيع أن يذهب بعيدا عن العرف وأن مجرد أفكاره عن الحقيقة والزيف إنما تشير بدرجة ما إلى بناء لعاداته التقليدية الخاصة).

فالعرف إذن من الأهمية بمكان، بل إن الفرد قد يستطيع أن يهرب من القانون ولكنه لا يستطيع أن يهرب من العرف لأنه مراقب من أفراد جماعته أشد مراقبة وأن أي محاولة للخروج عن معايير الجماعة سترفض على الفور، لأنه سوف يشعر بقهر الجماعة، فإذا ما حاول الفرد في المجتمع القبلي مثلا أن يتنكر لما يقضي به العرف من مساندة أحد أفراد قبيلته في المشاركة في دفع الدية مثلا، فإن ثمة عقاباً رادعاً من الجماعة القبلية سوف يلحق بهن بل إن العرف يظهر تأثيره في حالات الضيافة مثلا فإذا لم يقدم البدوي لضيفه ما يستحق من التكريم، فإن هناك عقابا رادعا قد يلحق به فيما يسمى (بالكبارة) وتعني غرامة مالية قد تصل إلى عشرة جنيهات و (دبيحة).

إذن فإن العرف إنما هو بمثابة الاتفاق على اتباع خطة معينة في مختلف ألوان النشاط الاجتماعي مع الشعور بضرورة اتباع هذه الخطة كقاعدة قانونية، فالقاعدة العرفية لا تصدر عن السلطة الحاكمة وإنما تستخلص من واقع حياة الجماعة، فهى خطة أو عادة ألفها الناس في تعاملهم بعضهم مع بعض واعتادوا عليها حتى تكون في أنفسهم إحساس بضرورة اتباعها.

ويرى دوركايم أن أسباب سيادة سلطة العرف في الجماعات البسيطة البدوية ترجع في أساسها إلى صغر الحجم وقلة السكان التي تجعلهم مترابطين ولا تمكن أي فرد من أن يفلت من سلطة العرف، كما يرى أن أهم سبب في قوة العرف ينحصر في صرامة النظام الأسري، وكذلك لأن لديهم تجانسا في التقاليد والآداب والمعتقدات والقيم ونماذج السلوك، ولأن لهم (ضمير حي) وهو ضمير قاس يجعلهم يوقعون عقوبات بالغة القسوة على من يخرج على مجموعة أوامرهم ونواهيهم التي أصبحت عرفا ذا سلطة قاهرة وليس لهذا القانون العرفي إجراءات معقدة كتلك التي نراها في القانون الوصفي، بل أن هناك اختصاراً لهذه الأدوار وإن كانت تؤدي نفس الدور الذي تلعبه الإجراءات

المعقدة في القانون الوصفي.

وسوف نحاول في هذا المقال أن نعرض لبعض النصوص العرفية التي تعبر عن النظم الاجتماعية في مجتمع أولاد علي الذي يقطن الصحراء الغربية المصرية ، والذي انحدر من قبائل بني سليم التي استقرت في ولايتي برقة وفزان وشرق طرابلس حتى اليوم، وتتضمن هذه النظم إجراءات اجتماعية تقوم بوظائف معينة توضح طبيعة القانون والضبط الاجتماعي في ذلك المجتمع القبلي، وقد يطلق على القانون العرفي كلمة (العوايد أو الدرايب) ويقصد بها القواعد العرفية أو هى مجموعة قواعد القانون العرفي التي تنظم العلاقات القرابية والاقتصادية والسياسية لهذه المجتمعات، ويرجع أصل هذه العوايد أو تاريخ الاتفاق عليها إلى يوم معروف لديهم بيوم (الحقفة) ويعني المكان الذي يشبه الكهف في الأرض الصحراوية ويقول أولاد علي أن هذا اليوم أشبه بالمؤتمر الذي جمع بين الوحدات القبلية المتمايزة التي تسكن الصحراء الغربية في منطقة الساحل الشمالي الغربي للاتفاق على تقنين هذه العوايد أو الدرايب وأمور أخرى تتعلق بالحدود القبلية والإقليمية لتلك الوحدات السياسية، وقد ظهر ذلك في المادة السابعة والعشرين، إذ تم تدوين هذه القواعد العرفية في عام ١٢٩٩ هجرية ولكن هذه القواعد العرفية كان معمول بها من قبل وتطبق هذه القواعد أيضا على بعض القبائل القاطنة في ليبيا وهى قبائل برقة التي تربطها بأولاد علي في مصر أصل واحد مشترك .

وفي الواقع نجد أن عوايد أولا علي قد تضمنت جوانب الحياة القبلية المختلفة الاقتصادية والقراية والسياسية والاجتماعية والتي تتمثل في:

١- الزعامة القبلية ومسئولياتها والدور الذي تلعبه في الحياة السياسية والاقتصادية.

٢- الالتزامات الثأرية بين الوحدات الانقسامية المتمايزة التي ترتبط برابطة الوحدة القبلية.

٣- مظاهر التضامن والالتزام بين أعضاء الجماعة الثأرية المتمايزة تجاه الجماعات الأخرى من نفس النوع والدرجة.

٤- المسئولية الفردية للرجل والمرأة وحقوق وواجبات كل منهما تجاه الآخر والمجتمع.

٥- الملكية وحقوق الحيازة ومظاهر التضامن في مسئولية حمايتها بين أعضاء الجماعات القبلية والثأرية.

٦- التبادل بالبيع أو الإيجار ونقل حقوق الحيازة.

٧- حقوق الجيرة والتزامات الجار والرفيق.

٨- التعويضات في منازعات القتل العمد والخطأ والجروح والاعتداءات البدنية التي لا تنتهي إلى جروح والاعتداءات الجنسية، وإجراءات تسوية المنازعات وتكوين هيئة الفصل في تلك المنازعات.

وقد جمعت درايب أولاد علي في وثيقة خاصة بهم تنضوي على سبع وستين (مادة)

تغطي معظم حالات النزاع التي يحتمل قيامها بين الأشخاص والجماعات القرابية والقبلية مع إجراءات التسوية والأحكام الخاصة بكل حالة، وأن مجموعة الأحكام التي يعتمدون عليها إنما هى مستمدة من الشريعة الإسلامية وتتناول جميعها الأنماط المتوقعة للانحراف ووضع الجزاءات لها وهذا ما يميزهم عن بقية القبائل الأخرى في المجتمع المصري، فمثلا تفتقر الجماعات القبلية في شبه جزيرة سيناء إلى قانون عرفي مدون ومكتوب حتى يحتفظ المجتمع بهويته الثقافية الخاصة به ، ولكنه قانون شفاهي يعلق بذاكرة كبار السن فقط فهم حملة مسئولية (العهد المكين) الذي يتحمله القضاة العرفيون للقيام بدور القاضي الذي لابد أن يتمتع برجاحة العقل والقدرة على الحفظ والتذكر لقواعد القانون ويتمثل العهد في (البحر بحر- البربر- والكف ما ينبت شعر- إخوان إشحاح متماسكين لغاية يوم الدين) وبذلك يحمل الشيخ لواء القضاء العرفي ويساعده اثنان يختارهم شيخ القبيلة أو الأفراد من ذوي المكانة الاجتماعية ويطلق عليهم الوكلاء أو الرفايع للتشاور مع القاضي العرفي في حيثيات القضية، وهكذا يعتبر قانون أولاد علي من القوانين الهامة لأنه مكتوب وليس شفاهيا ويكون عرضة للاندثار في يوم ما.

المجلس العرفي

يمثل المجلس العرفي لدى قبائل أولاد علي في الصحراء الغربية في مصر العواقل والمشايخ حين ينعقد في (الميعاد) حيث يتفاوت عدد العواقل أو المشايخ من ميعاد لآخر، ويقوم رؤساء العائلات من ذوي السلطة القرابية الذين يحضرون المجلس لتمثيل المتنازعين من أفراد الجماعة القرابية، فمنهم (المراضي) الذين يختارهما كل من المدعي والمدعي عليه للفصل في النزاع وتقرير العقوبات المادية والأدبية طبقا لدرايب أولاد علي والتي تقنن العلاقات بين أعضاء القبائل، كما يوجد (النظار) وهو الشخص الذي يقوم بدور الطبيب الشرعي الذي يقرر مدى الضرر والإصابات التي لحقت بالمجني عليه ليقوم المراضي بتطبيق الدربة وتحديد قيمة التعويض، أي أنه يقدر الإصابة أو الكسر أو (العدم) ثم يكتب تقريره ويوقع عليه ويرفعه إلى المجلس العرفي، والجدير بالذكر أن ثمة نظارين أكثر شهرة من غيرهم ومرد ذلك إلى حسن سيرتهم وإخلاصهم في العمل، ومن ثم يحرص الكثيرون على الانتقال إليهم لتوقيع الكشف على إصاباتهم، وفي حالات أخرى يحاول المجني عليه أن يحصل على أكثر من تقرير من أكثر من نظار لكي يزيد من حجم الإصابة صعوبة ولتكون الإدانة قوية ودامغة.

وقبل تحديد جلسة (الميعاد) يقوم أشخاص آخرون من ذوي المكانة الاجتماعية من الجماعات القرابية بدور الوساطة بين العائلتين المتنازعتين لتقريب وجهات النظر في الالتزامات والحقوق والاتفاق على كل التفاصيل الممكنة

لتحقيق الأمن والاستقرار فيما بينهم حتى يصل الطرفان إلى اتفاق عام يجب أن يدين له جميع الأطراف المعنية بالولاء، فانعقاد هذا المجلس إنما هو رهن بحضور ثلاثة عناصر: طرفا النزاع والمؤدين لهما من العوامل والمشايخ وفئة ثالثة محايدة تأتي أهميتها في حسم النزاع ووضع حد للخلافات القائمة، وغالبا ما يناط بهذه الفئة من العواقل اتخاذ القرارات أو التخفيف من حدتها، على اعتبار أن اتخاذ القرار أو الحكم أمر يقضي به العرف السائد، وبذلك يكون (الميعاد) الشكل النهائي للقضية المطروحة والتي يتم فيها التراضي من كلا الجانبين، وقديما ينعقد (الميعاد) في الزوايا السنوسية معقل قبائل أولاد علي، أما الآن فيحضرها المرابطون المشهود لهم بحسن السمعة والأخلاق ورجاحة العقل، حيث يلعبون دورا مهما في الضغط على الأطراف المتنازعة لتقديم التنازلات حتى تتقابل وجهات النظر، وتتفاوت أنواع العقوبات المنصوص عليها في بنود القانون العرفي لأولاد علي عن الدية واليمين والنظارة والكبارة التي تساوي قيمة التقدير والاحترام لكبار السن عند تعرضهم للإهانة من صغار السن، وأيضا البراوة التي تعتبر أعنف جزاء في القانون العرفي وتعني الطرد أو الإبعاد عن القبيلة بكل التزاماتها وهذه البراوة تحدث في أضيق نطاق على أن يسجل ذلك في أوراق رسمية يقرها أفراد الوحدة القرابية من ذوي السلطة والتأثير، ويكون ذلك بمثابة الحكم القاطع بأن المذنب لا ينتمي إلى العائلة أو القبيلة، وبالتالي فليس ثمة أي مسئولية تجاه أفعاله وتصرفاته وإن كان العقاب يمكن أن يكون دون ذلك كما يحدث في حالة القتل (العمد والخطأ).

وعندما يقرر المجلس العرفي الدية فيمكن القول هنا بأن الدية بين أولاد علي غالبا ما تتم بالاتفاق بين العائلتين المتنازعتين طبقا للعرف السائد وأنها مائة جمل تقسم إلى أربعة أقسام وتسدد على أربع سنوات، فإذا لم يكن لديهم جمالا فإنهم يسددونها نقدا، ونادرا ما تكون الدية جمالا، وأنهم يفرقون بين نوعين من القتل العمد والخطأ فالأول قائم على سبق الإصرار والترصد وتوفر النية السيئة، أما الثاني فهو يعتمد على إرادة الله، وقد يكون الجزاء أقل من ذلك بكثير كما هو الحال في الدية الجزئية، ولهم في ذلك تقديرات وتفسيرات كثيرة في حالتي السلامة أو العدم، قد شملت جميع أجزاء الجسم من شعر الرأس إلى أصبع القدم، وقد يتضاءل الجزاء إلى أن يصل إلى حد التهكم أو السخرية أو الاستهزاء بالمذنب، ومما تجدر الإشارة هنا، أن أكثر صور العقاب في المجتمع القبلي (المقتب) حيث يلتزم المذنب بدفع (الكبارة) وهى بمثابة تعويض مناسب وغالبا ما يتم هذا في حالات الاعتداء على النفس أو الملكية أو الإهانة.

ويستغل القانون العرفي التضامن القبلي والارتباط العائلي لتحقيق نوع من الضبط الاجتماعي حين يتعذر الوصول إلى تسوية

وتفشل المجالس العرفية في أولى جلساتها في الوصول إلى نتيجة حاسمة ومن ثم تكون محاولاتهم تطبيق المبدأ القانوني الهام (اليمين على من أنكر والبينة على من ادعى) واليمين من أهم دعائم القانون العرفي الذي يفرد له إحدى عشرة مادة تفسر وتبين أحواله والحكم في اختيار (الذكاية) أولئك الذين يختارون من أشهر أفراد العائلة وأفضلهم سيرة لأداء اليمين على اعتبار أن القريب أكثر علما بذلك الذي ينتمي إليه في أحوال الصدق والكذب (وفيه يحق لعائلة المجني عليه تذكية عدد معين رفقا لما تقضي به الدرايب وغالبا يختارون من كبار السن والعواقل لتأدية اليمين -هذا في حالة عدم وجود شهود نفي أو إثبات- على براءة من ينتمي إليهم في هذا الفعل أو ذاك، ويكون امتناع أي منهم عن أداء اليمين بمثابة إدانة لعمير الدم (أي بني دمه) أما فيما يتعلق بالبينة (الشهادة) فهى ركن هام في درايب (أولاد علي) حيث أن الاعتماد عليها من الأهمية بمكان فتعاليم الدين تنهي عن إنكارها، وبالتالي فإنه قد يترتب عليها نتائج بعيدة المدى في العلاقات الاجتماعية بين العائلات، ولهم في ذلك تفسيرات كثيرة تناسب ظروفهم ومقتضيات الأحوال التي يعيشون فيها، فالمجتمع القبلي مثلا يأخذ بأقوال المرأة التي تتعرض لأي اعتداء، لأن توزيع العمل بين الذكور والإناث يقضي بأن تخرج المرأة أحيانا كثيرة لرعي الغنم وجلب المياه، وهى مناشط تتطلب حرية الحركة وتوفير الأمن والتعاون في توقيع العقوبة يخل بمبدأ توزيع العمل ويؤثر على النشاط الاقتصادي القبلي الذي يكون مثل المرأة فيه من المناشط الأساسية والهامة خاصة رعي الغنم الذي يعد جوهر الحياة البدوية حتى بعد حدوث أنماط التغير التي بمقتضاها عملت على توطين البدو واستقرارهم ولذا توقع جزاءات قاسية في حالة الاعتداء على النساء وكثيرا ما يأخذ القاضي بأقوال دون مناقشة يعرض قضيتها عن طريق الأب.

ولكن هذا لا يمنع من سماع أقوال المتهم لتحقيق العدالة لأنها أمور تتعلق بالشرف والعرض اللذين يمثلان قيمة اجتماعية كبيرة لأفراد المجتمع ويعبر عن ذلك بالقول (المره قدمها بطنها والبت قدمها عرضها) ولذلك تعتبر المصالح الاقتصادية في المجتمع البدوي عاملا هاما من عوامل الضبط الاجتماعي نظرا لأنها تضع قيودا معينة يلتزمون بها حتى تمكنهم من المحافظة على تلك المصالح وتنميتها، ونظرا للغرامة المالية التي تدفع كتعويض لعائلة الأنثى فلا يستطيع المعتدي دفعها بمفرده، فيقوم أفراد جماعته القرابية بالمساهمة في دفع الغرامة لتحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي فيما بينهم.

وترتبط قيمة الدية التي تدفع للأنثى حسب الظروف المحيطة بها، فإذا كانت بكرا وتعرضت لحالة اغتصاب وكان هناك شهود عيان فتدفع غرامة تقدر بثلاثمائة جنيه هذا بالإضافة إلى قيمة المهر الذي تفرضه أسرة الأنثى مضاعفة

وذلك بخلاف الذبائح، أما إذا لم يوجد شاهد عيان، اعتبر البلاغ حجة وفي حالة الإنكار من جانب المتهم فلابد أن يؤدي بعض أفراد جماعته القرابية حلف اليمين، ويقوم بذلك خمسة من الرجال الموثوق فيهم حتى تتم التسوية بين طرف النزاع، وحلف اليمين كما أشرنا من قبل من الأهمية بمكان لدى أولاد علي، ويكررون في كل مناسبة فإن من يحلف اليمين كذبا على قبر الشيخ فلان يتعرض للأذى في (بدنه وماله وولده). ولهذا فإن بني دم المتهم لا يحلفون معه إلا إذا كانوا واثقين تماما من براءته، وقد يغالي أولاد علي في حلف اليمني بقولهم لابد من حضور أربعين رجلا من قبيلة المتهم لحلف اليمين حتى يصعب الأمر على من تسول له نفسه القيام بجريمة الاعتداء على الإناث لأن في ذلك تهديدا لأمن وسلامة المجتمع.

ويقابل أهمية حلف اليمين لدى أولاد علي ما يسمى لدى قبائل سيناء (بالبشعة) وذلك في حالة تشكك القاضي من رواية الأب عن الاعتداء على ابنته، وتمثل البشعة إحدى الوسائل المستخدمة لتحقيق الضبط الاجتماعي وهى عبارة عن قطعة من المعدن توضع على النار لتصبح كالجمر وتمرر على لسان المتهم ثلاث مرات ثم يمضمض بالماء البارد، فإذا التهب اللسان أصبح المتهم مذنبا ويحكم عليه بالعقوبة المقررة، أما إذا لم يلتهب فيكون صادقا في روايته أمام المجلس العرفي الذي يقضي أيضا بالعقوبة المقررة على الأنثى التي ادعت كذبا، ويعتبر (المبشع) والقاضي المخصص للجرائم التي لا شهود لها، كما توجد اختبارات أخرى لكشف الكذب والصدق من خلال (الماء أو بالرؤيا) ويأخذ المبشع إبريقا من النحاس ويجعل الجاني مع حكم أهله داخل حلقة ثم يشرع في التعزيم على الإناء ببعض الآيات القرآنية لكي تحل البركة كما يتصورون فإذا تحرك الإناء من تلقاء نفسه نحو المتهم، صار ذلك دليلا على اتهامه، أما إذا وقف الإناء في مكانه لدى المبشع فكان دليلا على براءته، أما اختيار الرؤيا فيرتبط ذلك بوضع ما قام به المتهم في فكر المبشع أثناء النوم، إذا ظهر الجاني في الحلم فيكون متهما وتحق عليه العقوبة في الصباح، أما إذا لم يظهر فيكون بريئا لما نسب إليه.

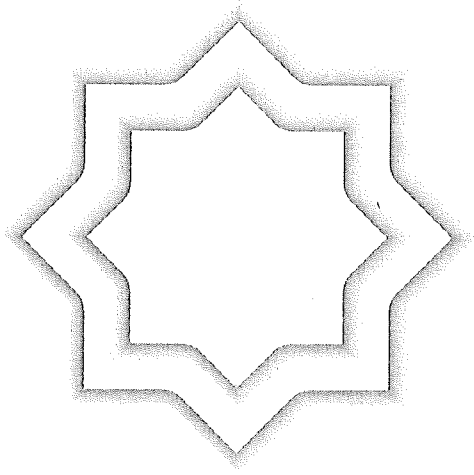
وحفاظا على عدم تعرض الأنثى لحالات الاغتصاب وحماية شرفها وشرف الجماعة القرابية كلها، يقوم أحد الأقارب من الذكور باغتصاب أنثى من عائلة الذكر الجاني لمغتصب انتقاما منه ويطلق على ذلك محليا في قبائل أولاد علي (السلف) إذ يقال عنه (العين بالعين والسن بالسن) وبذلك تشير النساء من كبار السن بقولهن (طهرن تنسى تبعد الرجال منهم) ويعني ذلك نصيحة بابتعاد الإناث عن الذكور، كما يعبر أفراد المجتمع عن ذلك بالقول (الجمل ما يحكش عوج رقبته) ويعني ذلك عدم تعرض الذكور للإناث حفاظا عليهم وحماية لشرف الجماعة القرابية كلها ولم يترك القانون العرفي حالات الزنا، وفي حالة التلبس يقضي القانون

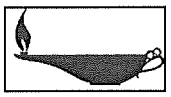
بقتل الزاني أو دفع دية قتيل خطأ بعد خصم قيمة المهر وكافة مصروفات الزواج مضافا إليه مائة جنيه (كبارة) للقاتل الذي قام بالثأر لتصدي القتيل على حرمته، أما إذا غوى ذكر أنثى متزوجة وجعلها تتبرم من معيشتها مع الزوج وساعدها ذلك على هجرانه فيدفع الذكر مائة جنيه، بالإضافة إلى صداقها الذي دفع الزوج ويحرم عليه الزواج منها، ولم يترك القانون العرفي حالات الأحوال الشخصية بين الأزواج فإذا ضرب الزوج زوجته وهى حامل فيدفع لها نصف الدية، وإذا ثبت أمر الجنين سقط منها حيا، يجب عليه دفع دية القتل الخطأ وتحدد قيمته تبعا لنوع الجنسية ذكرا أو أنثى، وأيضا حالات اغتصاب المرأة المطلقة والأنثى البكر وتسري نفس الغرامة على كل ذكر فعل فعلاً فاضحا أو مخلا بالشرف ولحماية النساء احتوى القانون العرفي على ثلاثة عشر بندا من بنوده وذلك لتحقيق الأمن والسلامة للمجتمع.

كما يشتمل القانون العرفي في كثير من مواده على الوسائل التي تكفل الحفاظ على البناء الاقتصادي في مجتمع أولاد علي، ففي حالات الخلاف أو النزاع على ملكية الأرض مثلا فإن الشهادة مطلوبة من الطرفين وقد يستعان بأصحاب الملكية المجاورة، والاعتداء على الماشية من الأهمية بمكان، وأن سرقة أي منها سرا ما تكتشف خاصة وأن كل شاه تحمل (سيما) علي علامة تشير إلى العائلة التي تملكها أو رمزا لها، ومن هنا فإن السابق لا يستطيع أن ينتفع بما استولى عليه لأنه سرعان ما يكتشف أمره ليدفع الثمن (مربعا) أي أربعة أضعاف، ويهتم القانون العرفي أيضا، بأن يكفل الأمن بين العائلات المتنازعة، ففي أشد حالات العداء بين عائلتيهن، وحين يسقط أحد أطراف النزاع قتيلا، فإن القانون سعى ما يحدد مناطق معينة للرعي والتجارة لكلا الطرفين ويحرم ارتياد مناطق الطرف الآخر، فإن هوج أحد أفراد عائلة الجني وقتل في المنطقة المسموح لهم بارتيادها فإن العائلة التي اقترفت الهجوم سوف تكون ملزمة بأن تدفع الدية كاملة للعائلة التي أعطت حمايتها، ولكن إذا حدث القتل خارج الحدود التي تم الاتفاق عليها فليس ثمة شئ على الإطلاق وسوف يعتبر القتل بمثابة نهاية للنزاع بين الطرفين، والجرائم الكبيرة لا تجدي وليس هاك فائدة مرجوة منها، فالقتل والاغتصاب قلما يحدث وبطبيعة الحال يتوقف الجزاء العرفي على نظرة المجتمع إلى الإساءة وكيف وقعت وظروفها وملابساتها والنتائج المترتبة عليها، أي أن القانون العرفي لا ينظر للفصل في ذاته ولكنه ينظر بنوع الضرر الذي لحق بالمجتمع أو ترتب على هذا الفصل وبشخصية الفاعل وشخصيته من تعرضه للضرر، كما يرتبط بالأنواع الطبقية والمصالح الاقتصادية والبعد الإقليمي والمسافة النهائية التي تفصل بين الجاني والمجني عليه.

والواقع أن مثل هذه القرارات التي تصدر

من المجالس العرفية إنما تقوم بدور هام وحاسم في تحقيق الضبط الاجتماعي، وبالتالي فإن توافق السلوك لما يقضي به العرف السائد أمر مرغوب فيه، ومن ثم فإن الفرد على دراية تامة بالجزاءات التي يمكن أن يوقعها القانون العرفي عليه في حالة الانحراف عن السلوك السوي لأن الأبناء يتعلمون من آبائهم الأدوار وأنماط السلوك المتوقعة من خلال غرس القيم والمعايير وبالتدريج يكتسبون الخبرات التي تتألف منها الثقافة البدوية والتي تنتقل من جيل لجيل في كثير من المواقف المتكررة والتي تهدف إلى تحقيق أهداف الجماعة وذلك من خلال حضور مجالس كبار السن للذكور ومن سن العاشرة من العمر وفي جلسات الميعاد لتكون مكافأة لهم على السلوك الحسن حتى يكتسبوا قواعد القانون العرفي وحفظ الأساليب المختلفة للضبط الاجتماعي الذي يعمل على استمرار وتماسك الجماعات القبلية، ويعتبر القانون العرفي لأولاد علي من القوانين التي جمعت كنصوص، أو مواد تفتقر للصياغة الدقيقة المحكمة مثل التي يصاغ بها القانون الوضعي أو الرسمي في المجتمعات الحديثة، وهى بذلك تترك هامشا من حرية التصرف أمام المجالس العرفية التي تنظر في المنازعات لتصدر أحكامها في ضوء مقتضيات الموقف والعلاقات الاجتماعية والاعتبارات القبلية المعقدة، بل وأيضا في ضوء الظروف التي يتم فيها نظر النزاع.





قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).

٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.

٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.

٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.

٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).

٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).

٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).

٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.

٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).

٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).

٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.

٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.

١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).

١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.

١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.

١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.

١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون**. صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام**. د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة**. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري**: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول**: د.أحمد يوسف القرعي.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان**. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي**. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان**. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر**: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن**. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني**. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان**: محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان**: محمد أمين الميداني.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر**: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر**: د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث**: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث**: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة**: جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال: الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة: والخطاب التاريخي في علم العقائد:** علي مبروك.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان:** سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل- الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٤٢ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٢٤ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١٠ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تمكين المستضعف.** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان.** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ ٢٥ أبريل ١٩٩٩.

٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان.** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.

٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين.** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.

٦- **الكيل بمكيالين مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني.** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).

٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.

٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية** (باللغتين العربية والإنجليزية).

٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب: مع مقارنة بمصر والمغرب.** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- **التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.

٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- **عندما يحل السلام -موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان.** تحرير: يوانس أجاوين واليكس دوفال

* * *

الأرض حبلى والزمانُ القابلة
حمأ من الثارات، ذوبُ أجنة نضجتْ لمولدها المعادِ
ولملم الميقاتُ شملَ العائلة
صفا تصفِّده الصفائح في ظلام الإرثِ،
كان اليتم والمنفى جناحي طائر
يعلو فأبصر مَحْجرَ الأفعى،
يسفُّ فأبصر الدم في سُراه إليَّ
من قلب البلاد:
صلِ يفحُّ على سريركَ يا أبي في حضن أفعى قاتلة
ودماك في ظُلم الرماد
برقتْ بصرختها فضوَّأت المسالكَ لانكشاف الأرض عن أرواحها
فدخلتُ.. أعضائي الطريق وجمرُ دمعي القافلة

محمد عفيفي مطر

روافد عربي

"روافد عربي" كتاب غير دوري يستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها كما يستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.