الرقم التسلسلي المعياري الدولي: 2788-8037
المزيد عن رواق عربي وقواعد تقديم الأبحاث للنشر
https://rowaq.cihrs.org/submissions/?lang=en

تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان

محمد السيد سعيد

الإشارة المرجعية لهذا المقال: سعيد، محمد السيد (2009) *تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان*. رواق عربي، 14 (1)، 71-96.

إيضاح
هذا المقال يجوز استخدامه لأغراض البحث والتدريس والتعلم بشرط الإشارة المرجعية إليه. يبذل محررو رواق عربي أقصى جهدهم من أجل التأكد من دقة كل المعلومات الواردة في الدورية. غير أن المحررين وكذلك مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لا يتحملون أي مسؤولية ولا يقدمون أي ضمانات من أي نوع فيما يخص دقة أو كمال أو مناسبة المحتوى المنشور لأي غرض. وأي آراء يعرضها محتوى هذا المقال هي آراء تخص كاتبيه، وليست بالضرورة آراء محرري رواق عربي أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

حقوق النشر
هذا المصنف منشور برخصة المشاع الإبداعي نَسب المُصنَّف 4.0.

جدل

تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان

د. محمد السيد سعيد*

مقدمة:

لم يتغير النمط الرئيسى للسياسة العربية بما تفرزه من خطابات معبأة بثقافة تسلطية وشمولية. ولكن النضال من أجل التحول الديمقراطى واستعادة كرامة الإنسان في العالم العربى اشتد فى الأعوام القليلة الأخيرة. إذ تنمو حركات إصلاحية فى كل مكان وسط تحديات واقع استبدادى مرير وبالغ التشوه على المستويين السياسى والاجتماعي. ولا يمكن تصور أن يتم حسم الصراع السياسى بسرعة أو بصورة أحادية الاتجاه. والأرجح أن الانتصارات والانتكاسات والتقدم والتراجع على طريق إقرار الحقوق الأساسية للمواطنين في العالم العربي سوف تستمر لفترة، وبالتوازى مع هذا المنحنى تشتعل صراعات الثقافة والأيديولوجيا فى المحيط العربى ككل بل فى كل المستويات الوطنية والمحلية.

البداية السليمة لفهم تحولات الثقافة العربية تنطلق من فهم مدى المعاناة التى تخوضها حتماً كل الثقافات التقليدية لاستيعاب والاستجابة لتحديات داهمة، قد تعصف بالإجماع عليها. ولذلك علينا توقع أن تمر كل الثقافات التاريخية الكبرى بعملية إنكار، بل بعملية نكوص مؤقتة تسعى عبرها؛ لتأكيد سموها وتفوقها على غيرها وهو ما يؤدى لصعوبة استيعاب المستجدات. غير أن الثقافات التاريخية الحية تضطر فى النهاية وتبعا لظروفها للانفتاح –بدرجة أو أخرى وعبر آليات ما ليست كلها صريحة أو مقصودة أو مباشرة– على المنجزات الجديدة فى المعرفة والقانون والتنظيم الاجتماعى.

* نائب رئيس مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ورئيس تحرير "رواق عربي".

والمقولة الرئيسية لهذه الدراسة تكمن في أن ثمة تحولا جزئيا طرأ أو يطرأ على الثقافة السياسية العربية خلال الأعوام القليلة الأخيرة، وهو تحول موات للقبول بالقانون الدولى لحقوق الإنسان. ويظهر هذا التحول بالذات فى بنية الخطابات السياسية المعارضة، خاصة تلك التى تصدر عن التيارات الراديكالية القومية واليسارية والإسلامية، فضلا عن الليبرالية بالطبع. وكما أشرنا لا يمكن القول إن هذا التحول جذرى أو كامل أو أنه مستقر وثابت وغير قابل للانتكاس. بل إنه لا يمر أبدا بسهولة، ولا ينضج بصورة مطردة أو بدون معارضة ضارية من جانب بعض المنظرين الأقدم لهذه التيارات، أو دعاتها والمحرضين السياسيين الكبار، بل وبعض القادة المعترف بهم لهذه التيارات. ومع ذلك فإن هذا الفصل يدعى أن هذه التحولات تجري.

وفيما يلى نعرض لبعض الأدلة على التحول الجزئى فى الثقافة السياسية العربية فيما يتعلق بقضايا حقوق الإنسان. ويسمح هذا العرض بتقديم تقدير موضوعى لمواقف التيارات الكبرى على المستوى العربى ككل. ومن المحتم أن نعرض أيضا لبعض الخصوصيات الإقليمية أو الوطنية.

أولا: التحول في ثقافة التيارات السياسية

١- بعض مشاهد التحول فى الثقافة الإسلامية السياسية

نبدأ بعدد من المشاهد الرئيسية، أولها وأهمها من حيث تشكل الوعى الجماهيرى، هى التحولات الثقافية فى قلب الظاهرة الدينية السياسية التى اجتاحت العالم العربى خلال العقود الثلاثة الماضية. حيث هيمنت هذه الظاهرة تقريبا على تشكل الوعى، خاصة فى صفوف الطبقة الوسطى المتعلمة تعليما عاليا، والمتخرجة في كليات النخبة فى الجامعات، وبصفة أخص الطب والهندسة والعلوم. والظاهرة الواضحة نسبيا فى هذا الحيز هى هبوط المنابع السياسية للعنف الدينى.

وبينما لا توجد بحوث دقيقة، فإنه يمكن القول –بصورة لا تخلو من الانطباعية– إن المنبع "العنفوى" فى الظاهرة الإسلامية السياسية بدأ يجف بالتدريج. وما زالت هذه الظاهرة محصورة فى المجال السياسى، حيث تقل نزعة الأجيال الشابة للانضمام لجماعات العنف السياسى، لا سيما تلك المرتبطة بالقاعدة. ولكن ما زال المنبع الثقافى نشيطا.

وفى حالات معينة لا يجف المنبع الثقافى للدعوات "العنفوية" بذريعة الجهاد، ولا تقل حالة الجمود والتطرف الدينى الشديد والقولبة القطعية فى تفسير الإسلام، ولكن يتم نزع موقف المعارضة للنظم السياسية القائمة منها. وغالبا ما تتحول من معارضة نظم الحكم إلى معارضة تيارات الفكر والسياسة الأخرى، أو الطوائف وأصحاب الأديان الأخرى فى الداخل، وإلى أعداء حقيقيين

أو وهميين فى الخارج. ويشهد انبعاث ونمو الحركة السلفية "الصديقة" للحكومات الاستبدادية القائمة فى ربوع العالم العربى، وإن كانت "الخصم والعدو" للآخر الدينى والحضارى، والنابذ كلية لجميع تأثيراته الثقافية والأخلاقية... يشهد بأن التطرف قد يكون ثقافيا أساسا، وأنه قد يمتد للسياسات الداخلية أو لا يمتد. كما يشهد أن الدولة غالبا ما تقف وراء الجمود والتطرف الدينى وتوظفه سياسيا.

وفى حالة الأيديولوجيا السلفية نجد إمكانيات واسعة للغاية للتوظيف السياسى الحكومى المباشر للتدين، لصالح تثبيت العقد الاستبدادى استنادا إلى تبريراته الفقهية التاريخية، وخاصة فى أعمال الإمام أبوحامد الغزالى وبعض تلاميذه القدامى والمتأخرين، وخاصة الإمام محمد بن عبد الوهاب مؤسس المدرسة الوهابية التى تشكل قاعدة الدولة العائلية السعودية. حيث تقول هذه المدرسة الفقهية بعدم جواز الثورة على الحاكم، وإن الحاكم الظالم أفضل من الفوضى، وبجواز أن يكون "السلطان لمن غلب"؛ أى أن تحسم الشرعية بالسيف إلا أن يبوح الحاكم بالكفر الصريح.

وبوجه عام تستند الظاهرة السلفية المطعمة بمعانى الطاعة، على قوة الإسناد الآتي من المملكة السعودية، ومن أسر معينة فى سائر بلاد الخليج العربى. وفى العادة يكون هذا الإسناد ماليا واقتصاديا وأحيانا مؤسسيا؛ حيث تم توظيف عدد لا بأس به من المشتغلين بالعلوم الدينية من بلاد أخرى، وخاصة مصر واليمن والمغرب والسودان وسوريا وفلسطين فى المؤسسات الفقهية والجامعية بالمملكة السعودية وبلاد خليجية أخرى. وقدم دعما ماليا كبيرا لمؤسسات التعليم والفقه الدينى فى هذه البلاد من المصادر نفسها.

واليوم تتغير بصورة سريعة صور الدعم والإسناد، وتتمحور حول الأشكال السياسية والمؤسساتية. ويرجع هذا التحول فيما يبدو لنجاح السلفيين فى تشكيل منابر أو منظمات سياسية، بعضها خاض واكتسح الانتخابات المحلية فى السعودية وقطر وعمان، والبرلمانية فى الكويت.

يخدم صعود السلفية الثقافية -بالمقارنة بالسلفية الجهادية- مصالح العائلات الحاكمة، حيث تمدها بآليات مناسبة للغاية للتأثير السياسى فى الخارج، وكسب المعركة ضد الجهاديين فى الداخل. ومع ذلك؛ فإن هذه الظاهرة تستند أيضا لمزاج ثقافى بعينه، حيث تميل عناصر كثيرة للتشدد الدينى، دون أن تضطر لمدافعة سلطات الحكم، وخوض معاناة عظيمة فى سياق المواجهات الجهادية معها. وتتفق هذه الظاهرة أيضا مع أصول وروافد اجتماعية مختلفة نسبيا عن الظاهرة الجهادية. ويبدو أن أغلب هذه العناصر وخاصة فى الكويت والخليج نشأت فى سياق ولاءات قبلية وعشائرية، وأحيانا حظيت برعاية بعض الأسر التجارية. وأخيرا فإن تعزيز السلفية جاء كرد فعل للصعود الشيعى، الذى تمتع تقليديا بتنظيم أقوى حتى قبل تدفق الإسناد السياسى الايرانى.

وتكاد الجزائر تنفرد بظاهرة استمرار وتجدد ظاهرة "السلفية الجهادية"؛ أى تلك التى تتسم بجمود وتشدد ثقافى بالغ، يقربها من القوالب المعروفة للحياة والسلوك فى القرون الغابرة، مع الاستعداد للثورة وشن الحرب بكل الصور المعروفة، بما فى ذلك العنف ضد الشعب والحكومة معا. وتلى الجزائر فى القائمة دول عربية أخرى وإن بمسافة كبيرة للغاية، مثل السعودية واليمن والسودان وربما ليبيا. ويعجب كثيرون لأن الدولة الجزائرية فشلت إلى هذا الحد فى إنهاء التمرد العسكرى السلفى الجهادى منذ انبثاقه عام ١٩٩٢. أما فى سائر البلاد العربية فقد تم تسجيل "نجاحات" ملموسة للغاية فى تجفيف منابع السلفية الجهادية.

وفى هذا الإطار تجدر الإشارة إلى حدوث عملية انتقال واضحة من مفاهيم السلفية الجهادية -وهى المسئول الأساسي عن العنف والإرهاب الدينى- إلى مختلف تيارات الأصولية الأخرى، وعلى رأسها بالطبع السلفية التقليدية. وهذا يقودنا إلى ثاني مشاهد التحول، وهى حركة المراجعات الفكرية، التى قام بها عدد من أبرز القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد فى مصر، باعتبارها العقل المفكر للسلفية الجهادية فى سائر البلاد العربية.

تستند المراجعات عموما إلى رؤية متشددة وبعيدة تماما عن الاجتهاد، أو عن أنسنة الممارسة الدينية والسياسية، حيث أنها اتجهت للتركيز على جانبين: الأول هو تحريم العنف العشوائى ضد بقية عموم المسلمين والمدنيين المسالمين، وهو ما ينسف الأساس الفقهى والثقافى لواحدة من أشد مظاهر العنف إجراما وبشاعة فى التاريخ العربى، أى المجازر الجماعية التى ترتكب بحق المدنيين. والثانى هو التدليل على أفضلية الوسائل السلمية فى الجهاد، دون إسقاط العنف والإرهاب كاختيار أو وسيلة من حيث المبدأ. ويعنى ذلك أنه حتى فيما يتعلق بالعلاقة مع الغرب ومع المجتمعات والثقافات الأخرى، بدأت التنظيمات الأم لفقه العنف، فى التراجع عن الأساس الفقهى للحرب الدائمة ضد الآخر الدينى، وهو الأمر الذى تمارسه القاعدة وبعض التنظيمات الأحدث الأخرى.

ونتيجة لذلك، أثّر هذا التحول بشدة على بعض المصادر المؤثرة على الثقافة السياسية العربية الراهنة. وبوجه عام لا يزال الجهاديون، وبالذات المتعاطفون مع تنظيم القاعدة يمارسون نشاطا واسعا للغاية فى المجال الإلكتروني، كأداة أقل كلفة للتجنيد ونشر الأفكار. ولكن دور السلفيين الموالين للحكومات أخذ فى الاتساع بصورة رهيبة. وفيما يبدو فإن تأثيراتهم السلبية تتركز فى متابعة إشعال وبث الكراهية ضد الأقليات الدينية والطائفية. إن التوجه نحو محاربة المذهب الشيعى هو أهم هذه التأثيرات السلبية من الناحيتين الثقافية والسياسية. وخلال الأعوام القليلة الماضية ساد الصراع الثقافى الطائفى بين السلفية السنية والحركات الشيعية بطريقة غير مسبوقة

فى التاريخ العربى الحديث، منتجة آثارا وخيمة على قضية حقوق الإنسان والمساواة الكاملة فى امتيازات المواطنة، والتى هى قليلة للغاية على أى حال بسبب الاستبداد المعمم.

ولكن الاستبداد المعمم صار أحد المحاور الأساسية لنشاطية قطاع عريض من الحركات الأصولية وبالذات حركة الإخوان المسلمين. وتصدق هذه الظاهرة فى كل من مصر والعراق وسوريا. ويبدو أن اشتداد الاهتمام بمحاربة الاستبداد ونقد الدولة الاستبدادية، نتج كرد فعل ضد محاولة نظم الحكم التسلطية والبوليسية سحق الحركة الإخوانية، بعد أن نجحت فى سحق الحركات الجهادية. والملحوظ أن الدولة سعت للحصول على دعم حركة الإخوان المسلمين فى مصر أثناء المعركة مع الجهاديين، ولم تحصل عليه غير مشروط. أما فى سوريا فقد نشأ النقد عن المعاناة المذهلة على يد نظام الحكم، أثناء وبعد سحق انتفاضة حماة عام ١٩٨٠ واستمر حتى الآن. وفى العراق فضلت حركة الإخوان المسلمين التعاون مع الغزاة الأمريكيين كراهة فى نظام صدام حسين، ولقطع الطريق على احتمال انتصار البعثيين أو السلفية الجهادية ذات الأصول الخليجية. أما فى الجزائر فيبدو المشهد مختلفا إلى حد ما، حيث حصلت الدولة الاستبدادية على تعاون حركة الإخوان، بسبب العنف ضد الشعب نفسه والذى مارسته السلفية الجهادية، فضلا عن عوامل أخرى. وفى حالة الجزائر بالذات يخفت نقد الإخوان للدولة الاستبدادية لصالح اتجاه أكثر تحفظا مما نراه فى مصر وسوريا بالتحديد.

وبوجه عام؛ فإن نقد الدولة الاستبدادية فى هذه الحالات، نشأ بتأثير الأجيال الوسيطة التى تربت وتدربت فى الجامعات خلال عقدى السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، وتعاطت بقوة مع قضايا المجتمع والثقافة على نحو لم يحدث من قبل فى تاريخ الحركة الإسلامية. ومع ذلك فإن المنابع الأصلية والأصولية لهذه الحركات ما زالت طاغية، فى جوانب مختلفة من الحياة التنظيمية والسياسية. وتشهد المناقشات حول برنامج حزب الإخوان المسلمين في مصر، على عمق واتساع الصراع حول طبيعة خطابها، والتناسبات المحتملة بين مصادرها الفكرية الأصولية الصرفة ومصادرها الثقافية والاجتماعية المعاصرة.

أما ثالث مشاهد التحول فى الظاهرة الإسلامية فهو صعود بعض الحركات التقدمية الجديدة على أرضية الإسلام السياسى، ونجاحها فى خطف بعض الأضواء من الحركات المتشددة التى هيمنت على الحياة السياسية والثقافية الشعبية فى البلاد العربية. إن النموذج الأكثر تقدما برز فى تجربة المغرب خلال الأعوام القليلة الماضية، ممثلا فى حركة العدالة والتنمية. وقد حصدت الحركة نجاحا انتخابيا صارخا ومفاجئا إلى حد ما فى الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٥، جعلها أكبر تكتل برلمانى منفرد فى البلاد.

وبوجه عام بدأت الأجيال الوسيطة والجديدة فى الحركة الإسلامية، تهتم وتنهل من منابع الثقافة العصرية، ومن ثم تطالب بتفسير اجتماعى منفتح للإسلام. وما زالت الأجيال القديمة تقاوم هذا الميل لصالح التركيز على الفقه التقليدى الموروث من العصور الوسطى، ودون فهم أعماقه الاجتماعية.

وكانت الكتابات التقليدية المتأثرة بالإسلام السياسى أو الثقافى تتجه لإبراز فكرة مركزية، وهى أسبقية الإسلام وتفوقه فى هذه المجالات جميعا، رغم أنها تعد بوضوح منجزات للعصر الحديث ولكفاحات الشعوب. وبطبيعة الحال سوف نجد فى القرآن والحديث الشريف والمصادر الأخرى للفكر الإسلامى، وخاصة فى الفلسفة أسسا كبرى لإحقاق الحق وإقامة العدل بالمعنى الواسع للكلمة. غير أن القول إن الفقه شرع هذه الحقوق بصورة كافية أو بالكامل، يعد مغالطة تاريخية. فالأقرب للواقع أن العكس كان هو الصحيح. وبوجه عام يبدو أن أعدادا متزايدة من الإسلاميين بدأوا يدركون التناقضات والفجوات الكبيرة بين الفقه التقليدى من ناحية، ومنجزات العصر الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى. وبعض هؤلاء بدأ ينهل من جديد من المصادر الحديثة للمنجزات الاجتماعية وللفكر التنموى والنهضوى. وبطبيعة الحال فإن مقارباته للفكر الفقهى بدأ يأخذ منحى مختلفا وأكثر تحفظا إلى حد ما عما كان سائدا فى الماضى.

ولا شك أن الأدبيات الإسلامية القادمة من علماء وفلاسفة مسلمين يعيشون فى الغرب منذ فترات طويلة، كان له دور كبير فى إيقاظ قطاع مهم من الأجيال الشابة للحركات الإسلامية والشباب المسلم بوجه عام. ويتحرك هؤلاء العلماء أساسا بدافع التوفيق بين المكتسبات الحديثة التى يعيشونها فى الغرب من ناحية، وبين إيمانهم الدينى العميق من ناحية ثانية. ويمكن اعتبار بعث الاهتمام بالتوفيق بين الحداثة الاجتماعية والفقه الإسلامى، أحد أهم المشاهد المستجدة فى الساحة الثقافية العربية، بعد عقود من التحريض السلفى ضد الغرب والحداثة معا. وبالطبع فقد مر هذا المشهد بمسار طويل ومتعرج منذ نهاية القرن التاسع عشر، والمناظرات المعروفة بين الشيخ محمد عبده وبعض المستشرقين مثل أرنست رينان. غير أن العقدين الأخيرين مثلا إضافة مهمة، لأن التناقض والصدام وصلا إلى قمته بين المسلمين والغربيين وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر. ويضطر الفقهاء العرب والمسلمون الذين يعيشون فى الغرب، لإنتاج اجتهادات دينية تيسر على غيرهم من المسلمين الاندماج بدرجة أو أخرى فى محيط ثقافى مغاير لما ألفوه فى بلادهم الأم. ولكن الأهم هو اتجاه قطاع متزايد من العلماء الاجتماعيين العرب من النساء والرجال، الذين تشربوا العلوم الغربية، وتعلموا فى الأكاديميات الدولية، للاهتمام بالتنظير والتجديد من منظور إسلامى. ويشكل هذا المصدر بدوره أحد أهم المشاهد المستجدة فى الساحة الثقافية العربية.

٢- التحولات الثقافية في التيارين القومي واليساري

بادر التيار القومي ممثلا فى مركز دراسات الوحدة العربية بالدعوة لاستيعاب وتمثل والدفاع عن حقوق الإنسان فى النظرية والممارسة. والمركز كان الأب الحقيقى للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، ولكثير من المنظمات والجمعيات التى تعمل فى مجال الفكر، وتشكل منظومة حقوق الإنسان أحد اهتماماتها. كما أن المركز كان ولا يزال الأب المباشر للمؤتمر القومى العربى، الذى يعبر عن التيار الاعتدالى فى الفكر القومى. ويعقد هذا المؤتمر اجتماعات سنوية يصدر عنها مواقف أساسية تنتصر لقضية حقوق الإنسان ومناهضة الاستبداد، فضلا بالطبع على الموضوعات المفضلة والمعبرة عن هذا التيار، مثل رفض التجزئة ومواجهة الاستعمار ووجود القواعد العسكرية فى ربوع العالم العربى.

غير أن ما يهمنا هنا هو الإشارة للتدفق الهائل للأدبيات المتعلقة بحقوق الإنسان من هذا المركز والمراكز الأخرى المشابهة.

ويشكل هذا التدفق أحد أهم مشاهد التجديد والتغيير فى الثقافة السياسية العربية المعاصرة فيما يتعلق بحقوق الإنسان[١].

لكن هذا لا يعني أن مركز دراسات الوحدة العربية، يحتكر التعبير عن التيار القومى العربى. فبعض أهم التعبيرات السياسية مثل حزب البعث فى العراق وسوريا، يعد مصدرا مهما للفكر القومي الذى يجحف بحقوق الإنسان، ويصادر عليه وينقضه بضراوة وعنف فكرى وسياسى كبير. كما لا يمكن إعفاء التيار البعثى في العراق من المسئولية على الأقل عن بعض المجازر الجماعية والتفجيرات العشوائية.

وبينما لا يوجد إطار يُسمى الحوار القومى الليبرالى، فقد يكون فى الواقع أكثر تأثيرا فى فكر القوميين العرب بتفريعاتهم المختلفة عن الحوار القومى الإسلامى الذي يتمتع بهيئة خاصة به. بينما يتسم الأخير بغلبة الاعتبارات السياسية المباشرة، إلا أن الأول هو الأكثر تجذرا فى الجانب الثقافى المباشر. فبعض أهم المدافعين عن الديمقراطية والمشتغلين بالهم الحقوقى ينتمون أو كانوا ينتمون للتيار القومى وبالذات التيار القومى الناصرى.

ويمكن القول أيضا إن ثمة اتجاها متزايدا "للبرلة" التيار القومى. ونشهد هذه العملية بنشاط أكبر فى البلاد العربية الأقل تعرضا للأزمات الداخلية والخارجية. حيث نجد تعبيرات عن ظاهرة اللبرلة الفكرية والسياسية في الغرب العربي، وأيضا في مصر واليمن والخليج. وتتولى الهيئات والمراكز والمنظمات الفكرية التى كانت وما زالت موالية للفكر القومى، نشر الفكرة الديمقراطية

والدفاع عن حقوق الإنسان بدرجات مختلفة من الحماس.

وبطبيعة الحال، فإن اليسار أيضا تأثر بهذه الميول نفسها. وكان اليسار العربى الأكثر اهتماما باستيعاب تراث النهضة والحركات التقدمية والثورية فى الاتحاد السوفيتى والصين وأوربا الشرقية والغربية. وفى الوقت نفسه خاض فى الممارسة العملية نشاطا يركز بصورة رئيسية على القضيتين الوطنية والديمقراطية. ومع ذلك؛ فإن الاضطراب فى فكر اليسار بين المسعى العدالى والديمقراطى، وبين المسعى الوطنى والقومى والاهتمام بالعالمية ضرب المصداقية الديمقراطية لليسار طويلا. ومنذ انهيار الاتحاد السوفيتى والتحول الراديكالى فى تكوين ونسيج الدولة الصينية بدأ التوجه نحو استيعاب قيم الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان يشكل هما رئيسيا لجناح مهم من المفكرين اليساريين العرب.

وبالطبع فإن هذا الهم لا يوحد خلفه جميع فرق اليسار، وبعض هذه الفرق لا تزال مصرة على ازدراء الفكرة الديمقراطية وخاصة فى تعبيراتها الليبرالية. وبعض أشكال الهجوم الكاسح على ما يسمى بالليبرالية الجديدة ليس فى الواقع غير نقض للديمقراطية فى الممارسة الفعلية. ويحاجى كثيرون اليوم نفس المحاجاة التقليدية لليسار: الليبرالية ليست سوى ديكتاتورية رأس المال.

ومع ذلك فإن اليسار لا يزال يميل بغالبيته لصالح أولوية حل الأزمة الديمقراطية ومكافحة الدولة الاستبدادية. وينظر لهذه المهمة باعتبارها مقدمة لا غنى عنها إطلاقا، لإطلاق مبادرات كبيرة فى فكر وممارسة التنمية والتحول الاجتماعى، الذى هو المبرر الأول والهم الأعلى فى جدول أعمال اليسار العربى، مثله فى ذلك مثل اليسار فى سائر أنحاء العالم.

ثانيا: تحولات جدول الأعمال: احتقانات وإحراجات ثقافية كبرى

وبموازاة ذلك تشهد أيضا التغيرات العميقة فى الأجندة الثقافية الحقوقية، بمدى المعاناة التى تعيشها الثقافة العربية فى طورها الراهن. أهم مصادر المعاناة هى بدون شك علاقتها بالآخر. ولكن إشكاليات العلاقة بالآخر لم تعد عامة وقابلة للتهرب من التحديد. كما أنها لم تعد خارجية ومتعالية على الوضع الداخلى. بل صارت أهم مجال للإشكاليات والمنازعات السياسية والاجتماعية فى الداخل والخارج معا. وثمة استجابات متباينة للغاية حيال التحديات الكبرى التى تشهدها هذه الثقافة فيما له صلة بقضايا حقوق الإنسان.

إن أبرز الموضوعات هو الصعود المستجد لقضايا الأقليات والمرأة والجماعات المهمشة. وكما هو معروف عاشت الثقافة العربية طويلا خاضعة لما يسمى بخطاب الهوية، الذي أدى إلى صعود

التيار القومى منذ الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦، وبدء تبلور وعى عربى مستقل عن أو معاد للإمبراطورية العثمانية. وسريعا ما بدأ هذا الخطاب يلتهب بتأثير الصدام بين خطابات هوية مختلفة، وبالذات بين الخطابين القومى العربى، والإسلامى السياسى. وخلال المرحلة الناصرية بلغ هذا الصدام أوجه سواء فى مصر أو على امتداد العالم العربى، حتى تمكن التيار الإسلامى من فرض هيمنته شبه التامة على العقل الشعبى، وعلى حقل الخطاب السياسى منذ نهاية عقد السبعينات من القرن العشرين.

١- من الهوية الواحدية إلى صدمة التنوع:

شكلت الهزيمة العسكرية فى يونيو ١٩٦٧ للعرب على أيدي إسرائيل، أكبر مصدر للشكوك فى سلامة التوجهات القومية. وبينما التهبت المشاعر واستمرت الولاءات الفكرية، وتعاظم التمسك بالوحدوية، فإن هزيمة الناصرية فككت قوة الربط العاطفية الكبيرة. وبدأت نزعة الشك فى التعبير عن نفسها من خلال دحض الاعتقاد القومى بعدم شرعية التجزئة. وبدأ المفكرون العرب وخاصة فى البلاد البعيدة نسبيا عن مركز الحركة القومية فى مصر والمشرق، يكرسون مفهوم الدولة الوطنية، وهو مصطلح ينضح بالشرعية الداخلية بالمقارنة بمفهوم الدولة القطرية. كما بدأت المناظرات تدور حول جواز أو عدم جواز نسب كل صور "التجزئة والتخلف" للاستعمار. وببساطة انتشر الاعتقاد بأن الدولة الوطنية أو حتى القطرية موجودة لتبقى فترة طويلة، وأن على الخطاب القومى أن يجهز نفسه لاستيعاب هذه الحقيقة.

أما الصدمة الثانية فكانت الصعود الصاروخى للحركة الإسلامية فى نهاية سبعينات القرن العشرين. ورغم ولادة هذا التيار قبل ذلك بنحو نصف قرن فكريا على يد الشيخ رشيد رضا، وسياسيا على يد حسن البنا، إلا أنه لم يشكل تحديا ساحقا لا لمفهوم الدولة الوطنية ولا لمفهوم القومية العربية، إلا بعد هزيمة ١٩٦٧. بعدها سحقت هيمنة الخطاب القومى ودخلت الدولة الوطنية وخطاب الوطنية ذاته أزمة طويلة، وخاصة بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد عام ١٩٧٨ وانفجار الثورة الإسلامية فى إيران، حتى كاد التيار الإسلامى يهيمن تماما على الممارسة السياسية وعلى ولاءات الأجيال الشابة.

غير أن الخطاب الإسلامى نفسه سريعا ما بدأ يواجه تحديات خطيرة. جاءت أولى الصدمات مع اكتشاف المسافة الكبيرة بين المفهومين السنى السلفى للإمامة، والمفهوم الشيعى الخومينى للولاية. واتسعت الشقة بين الطرفين مع احتدام الصراع العراقى-الإيرانى فى البداية، ثم بين

المركزين الرئيسيين للأيديولوجيات والخطابات الإسلامية فى طهران والرياض. وبدا أن الإسلام السلفى السائد فى العالم العربى، قد بدأ يتعرض لهجوم واسع مضاد من جانب الإسلام الشيعى وبالذات فى الخليج. ووصل الأمر إلى مستوى غير مسبوق أثناء الحرب الإسرائيلية ضد لبنان وحزب الله صيف ٢٠٠٦. إذ أيدت حركة الإخوان المسلمين حزب الله ضد إسرائيل، ولكن الرياض باعتبارها مركز الرؤية السلفية السنية والأيديولوجيا الأصولية السلفية الطابع أخذت الموقف المعاكس وبدأت تبث خطابا طائفيا بدون لبس.

ولم يكن ذلك بالطبع هو التحدى الوحيد. فالطائفية كانت تعبيرا خاصا عن انقسامات أوسع نطاقا بين حركات وتيارات متباينة التوجهات وذات تأويلات مختلفة كثيرا للإسلام والتاريخ. وخلال الأعوام القليلة الأخيرة شهدنا فى الواقع تفجر الصراع فيما بين الحركات السياسية المنتمية للطائفة نفسها. بل إن النزاعات داخل الطائفة الواحدة شكلت المظهر الرئيس للصراع السياسى فى العراق وبلاد أخرى.

ففى الساحة "الجهادية" برزت المناظرات حول ما يسمى بالمراجعات الفكرية، التى اضطلع بها جناح قوي يتكون من المؤسسين التاريخيين لتنظيم الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد فى مصر. أثارت هذه المراجعات معارضة متشددة سواء من منظرى تنظيم القاعدة أو من بعض القيادات التاريخية اللاجئة فى الخارج وخاصة فى أوروبا. والواقع أنه ليس لهذه المناظرة مضاعفات جوهرية بالنسبة لفكر ومرجعية حقوق الإنسان. فهى تمت على قاعدة فقهية متشددة فى الحقيقة من الجانبين. ولا تكاد تتلامس مع مرجعية حقوق الإنسان، سوى قضية وحيدة وهى "عدم جواز قتل غير المحاربين". وفى جميع الحالات لم يتراجع طرف من القيادات العليا عن فكرة "قتل الكافر"، ولم يقترب أى طرف من المتناقشين، ولو ببوصة واحدة نحو الاعتراف بمبدأ قدسية الحياة الإنسانية بذاتها، وعدم جواز فرض أى عقوبة إلا بقانون، وعدم جواز أي نوع من أنواع المصادرة، أو التقييد للحق فى الضمير والاعتقاد[٢].

على العكس تماما، أفلتت فرصة مهمة من جانب منظرى الحركات الإسلامية السنية المتشددة لتجسير الفجوة الكبيرة التى تفصلها عن مرجعية حقوق الإنسان.

أما على الجانب الآخر فقد شهد العراق بالذات حربا متواصلة بين تيارات وأجنحة متعددة داخل الحركة الأصولية الشيعية. ونال الصدام بين المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، وهو التكتل الرئيسى داخل الحكومة، وحركة الصدريين مركز الصدارة فى الاهتمام الإعلامى والسياسى.

ولا شك أن هذا البروز الحديث أكثر صعوبة بالنسبة للثقافة السائدة عما شهدته ربما طوال

تاريخها، لأنه يتعلق بإشكاليات كامنة فى صميم الإيمان أو المبادئ والعقائد الدينية كما يراها المسلمون وغيرهم.

وخلال الأعوام القليلة الماضية أدى "تديين الصراع والسياسة فى العراق" إلى بروز نزعة معادية بصورة خاصة للأقليات الدينية. وصرفت التيارات الإرهابية جانبا مهما من طاقاتها العدوانية، لاستئصال الأقليات غير المسلمة، فضلا بالطبع على استهداف المسلمين من الطوائف الأخرى.

ومع استيلاء حماس على غزة وتمدد نفوذها فى الضفة الغربية، بدأ لأول مرة التضييق على المسيحيين الفلسطينيين. وفى الوقت نفسه فإن استفزاز المسيحيين فى مصر وبلاد عربية أخرى تصاعد بصورة ملموسة للغاية خلال الأعوام القليلة الماضية. وترتب على ذلك لجوء هذه الأقليات بشكل متزايد للهجرة خارج بلادها، وهو ما أثار شكوكا حول تصفية الوجود المسيحى فى بعض أقطار العالم العربي.

شكل تحول بعض الأشخاص فى مصر خلال العامين الماضيين من الإسلام إلى المسيحية وتقدمهم بطلبات رسمية لإثبات هذا التحول، صدمة لغالبية المسلمين[٣]، الذين لم يتصوروا احتمال الجهر بذلك. كما سبب إحراجا شديدا لسلطات الدولة وبالذات السلطات القضائية. حيث لا تزال الدولة توثق دين الشخص فى البطاقة الشخصية، وحيث يترتب على هذا التوثيق ممارسة عدد من الأمور الشخصية، بما فيها الزواج والطلاق والإرث وحضانة الأطفال، كان من المحتم أن يتم اتخاذ موقف ما. ولم يكن هناك سوى موقفين: إما الثبات على الموقف الفقهى التقليدى الذى يُعدّ المتحول عن الإسلام مرتدا، ويؤثمه ويعاقبه على هذا الإثم بالقتل، أو الاعتراف بالحق فى التحول من الإسلام وتوثيق هذا الاعتراف فى وثيقة رسمية.

الموقف الأول ينطوى بوضوح على إنكار الحق في حرية الضمير والاعتقاد، مما يصطدم مع بعض أهم القيم الإسلامية، وينسخ الآيات القرآنية التى تؤكد هذا الحق دون قيد أو شرط "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". فالمسلمون درجوا على التبشير بدينهم، وتحويل غيرهم إلى عقيدتهم دون أن يقبلوا بالعكس. والتطبيق العلنى لفقه الردة يذيع على العالم أن التحول من الإسلام لغيره من الأديان غير جائز. ويعد هذا هو الموقف التقليدى بالنسبة للسلطات الفقهية والقضائية. أما الموقف الثاني، هو ما درج المسلمون على الحديث به لأنفسهم، أي الموقف التفوقى أو القول بسمو الإسلام المطلق (وهذه المرة "المقنن") على غيره من الأديان. ويعنى هذا الموقف أن الحقوق التى يطلبها المسلمون لأنفسهم يرفضون منحها لغيرهم.

مظهر آخر لا يختلف كثيرا نجده أيضا فى مصر، حيث تقدم البهائيون خلال العامين الماضيين، وهم أقلية محدودة العدد جدا، بطلبات رسمية لتوثيق هويتهم الدينية فى البطاقة الشخصية. وهنا وقعت السلطات القضائية والفقهية فى المطب نفسه ، وربما بصورة أشد. فقد يكون ثمة مشكلة فقهية فى الاعتراف بالحق فى الارتداد، أو فى وصف المرتدين بالكفر، ولكنها مشكلة أقل شدة من إنكار حق فئة من الناس فى تبنى دين آخر ابتداءً. هنا تضطر السلطات الفقهية والقضائية لاقتراف انتهاك أشد لمبادىء حقوق الإنسان، وهو القول إن الدولة لا تعترف إلا بالأديان "السماوية وحدها". فى هذه الحالة يتم تعريف الدين السماوى بأنه الدين الذى يعترف به الإسلام أو الفقه الإسلامى السنى، وهو تحديدا اليهودية والمسيحية دون غيرهما.

وإضافة إلى أن هذا المعنى يحجب حقا رئيسيا من حقوق الإنسان، بل هو أكثرها تعلقا بضميره وبكرامته، فإنه يفسد بصورة عميقة علاقة الثقافة العربية الإسلامية بسائر الثقافات الكبرى فى العالم، بل وأكثرها ضخامة ممثلة فى الثقافة الكونفوشية والبوذية والهندوسية وغيرها، والتى لا تعد أديانا سماوية.

وسواء تحدثنا عما يسمى بالارتداد، أو عن أديان لا تعترف بها المؤسسات الفقهية والقضائية الإسلامية، فالمشكلة أنها تعكس مواقف متجذرة تجذرا عميقا فى التاريخ الإسلامى.

وهو ما يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن لثقافة درجت طويلا على التحولق حول نفسها والانغلاق، أو رفض ما هو خارجها، أن تتعامل مع إشكاليات منطقية وعقيدية معقدة على هذا النحو؟ وكيف يمكن لثقافة درجت طويلا على اتخاذ موقف حاسم من هذه الإشكاليات أن تغير موقفها التاريخى أو التقليدى، فى ظل ظروف تحتم نيل القبول أو المعاملة بالمثل على المستوى العالمى.

٢- اضمحلال نظرية المؤامرة وحتمية مواجهة الواقع:

قد تمد الظروف الثقافية السائدة بحيلة ما للاستمرار فى تبنى الموقف الفقهى التقليدى والمتعارض مع بعض القيم العالمية لحقوق الإنسان. وتشعر الثقافة العربية الإسلامية وسلطاتها الأعلى بما فيها سلطاتها القضائية والفقهية والسياسية، بأنها محاصرة أو خاضعة للتمييز أو واقعة تحت عدوان. وبوسع المسلمين والعرب التدليل بقوة على أنهم معرضون لعدوان سياسى دائم، وهو ما تشهد عليه حالات فلسطين المحتلة ولبنان والعراق. وتظهر المشكلة عندما تتخذ الثقافة أعمال العدوان الخارجى، للثبات على مواقف غير عادلة بذاتها، سواء من الأقليات الدينية أو من المرأة. وكأن البحث عن العدالة والمساواة بذاتهما يعبر أو يعكس أو يمد هذا العدوان فى

ميدان العقيدة والثقافة.

ومن ثم يسهل على السلطات الفقهية والقضائية، وبعض تيارات الثقافة الحديثة الاستناد على نظرية المؤامرة، سواء بالإشارة إلى التاريخ الاستعمارى أو لبعض النماذج الحديثة من التطرف والاستهداف السياسى من جانب الغرب تحديدا، وبالذات فى علاقة هذا الاستهداف بإسرائيل. غير أن هذا الإسناد لنظرية المؤامرة لم يعد مقبولا بصورة ميكانيكية كما كان في الماضى. بل هناك تيارات فكرية منظمة ومتنامية تقوم على الاشتباك الدائم معه ودحضه، كما أن هذه الحجة ليست مقبولة عالميا. فحتى لو اقتنع العالم بأن ثمة ارتباطا بين الاضطهاد الواقع على العرب والضغط عليهم للاعتراف بالحق في المساواة وحق الضمير والاعتقاد، فإن ذلك لن يفلتهم من حتمية هذا الاعتراف. بل يكون من الأجدى إدانة صور التمييز الدينى أو ضد الأقليات أو انتهاك حقوق الإنسان عموما، والذى تمارسه ثقافة تتعرض هى ذاتها للتمييز والاضطهاد من الخارج. وتتعزز هذه الإدانة حال صدورها عن تيارات فكرية أو منظمات تحترم وتدافع عن حقوق العرب والفلسطينيين.

كل ثقافة تميل عموما للتهرب من اتخاذ موقف جديد على قاعدة أخلاقية متسقة بالنسبة لحقوق أقلياتها وخاصة الأقليات الدينية، فيما لو كانت تشعر أنها تحت ضغوط ثقيلة ومستدامة. ولكن العكس صحيح أيضا: إذ لن يكون من السهل على أى ثقافة أن تغير موقفا خاطئا تتنازل به عن امتياز ما، فيما لو لم تتعرض لضغوط حقيقية من داخلها وخارجها.

ومن الممكن تصور أن ثمة نوعا من التحقيب أو التوالى العملى، لمراحل معينة تغالب فيها الثقافة إعاقاتها وموانعها، فيما يتعلق بتأمين الحق في المساواة بين جميع الأشخاص، بغض النظر عن الدين والجنس والنوع الاجتماعى وأى اعتبار آخر. ويبدو أن الاختبار الأصعب يتعلق بالأقليات العرقية والدينية.

فى المرحلة الأولى لابد من توقع مقاومة أولية شديدة للاعتراف بالمساواة فى الحقوق أمام القانون، وتغيير بعض العقائد التاريخية المرتبطة بالدين، مثل الاعتقاد بوجود شىء اسمه "حد الردة".

وهذا هو بالطبع ما حدث فى استجابة السلطات الفقهية والقضائية والسياسية المصرية لأزمة الاعتراف بالبهائيين والمتحولين عن الإسلام[٤].

والواقع أن الصحافة المصرية حفلت بالمناظرات حول هذه القضايا ربما لأول مرة منذ عقود. إذ لم يحدث من قبل أن تقدم قطاع من المثقفين والنشطاء الحقوقيين والديمقراطيين بالتصدى

للحجج التقليدية وذلك فى الصحف اليومية والأسبوعية، فضلا بالطبع على الفضاء الإلكتروني. حيث دافع هؤلاء النشطاء عن حق "المرتدين عن الإسلام" فى حرية الضمير والاعتقاد، وعن حق البهائيين فى الاعتراف بمعتقدهم. وبالمقابل نشأت ظاهرة "الوكلاء المتطوعون" للثقافة التقليدية، وتشكلت من صحفيين ومحامين وأعضاء ورؤساء بنقابات مهنية مختلفة، وشخصيات عامة من مجالات متباينة. تركز دفاع الفريق الأول على الثبات على الحقوق الأساسية للإنسان، وكذلك على ضرورة رفع الظلم والدعاية السلبية التى تلحق بالإسلام نفسه، نتيجة الزج به فى ممارسات باطشة. الفريق الثانى اكتفى كالعادة بالتشكيك فى إيمان ووطنية المدافعين عن حقوق الإنسان والحريات العامة، وواصل القول بالفكرة التقليدية إن تبنى الدفاع عن هذه الأديان يمثل خيانة للثقافة والأمة والدين(٥)!

وفى حالة مصر استعرت المعركة حول القضية إلى حد أثار فضيحة حقيقية، عندما وقف عدد من أعضاء مجلس نقابة الصحفيين والجمعية العمومية ممسكين بـ "الشوم"، لإغلاق باب نقابة الصحفيين المصريين بالقوة في ١١ أبريل ٢٠٠٨، أمام مؤتمر كانت جماعة "مصريون ضد التمييز الديني"، تنوى عقده بالنقابة، الذي سبق أن وافقت على استضافته.

ولكن هذه الفضيحة الأخلاقية والثقافية لا تسدل الستار على المشهد كله. فعلى أى حال لابد أن نقدر للثقافة المصرية أنها احتضنت جمعية ذات عضوية كبيرة متنوعة سياسيا ودينيا لمنع التمييز الدينى. ونجد نموذجا مبكرا لهذا الموقف فى السودان؛ حيث دافع عدد كبير من المثقفين والنشطاء السياسيين والمدنيين السودانيين عن حق شعوب الجنوب فى المساواة، بل وحقهم فى تقرير المصير. وربما تكون هذه القوى قد ضمرت بعد أكثر من عقدين من الحكم الشمولى باسم الإسلام، ولكن يظل هذا النموذج ملهما وحيا فى الذاكرة لآماد بعيدة فى المستقبل. ولا نعدم أمثلة لهذا الموقف الشجاع نفسه، فيما يتعلق بالحقوق اللغوية والثقافية للأمازيغ فى المغرب والجزائر.

وتمثل هذه الحقيقة بذاتها تمهيدا لدخول الثقافة العربية– الإسلامية عموما لمرحلة تالية، تحاول فيها أن تنتج حلا وسطا بين بعض "ثوابتها" التقليدية مثل ما يسمى بـ"حد الردة" من ناحية، وحقوق الإنسان والحريات العامة من ناحية أخرى. وفى البداية سوف يكون هذا الحل أقرب ما يكون للمخارج السطحية، التى لا تضطر فيها الثقافة للتنازل عن امتيازات حقيقية (بغض النظر عما إذا كانت مفيدة أم ضارة، لأننا نراها فى الحقيقة ضارة بهذه الثقافة). ومع ذلك فسوف تضطر الثقافة –عاجلاً أم أجلا– لفتح الباب أمام مفاوضات شاقة. وقد ينتهى الأمر بحل مفروض من أعلى –أي من جانب السلطات السياسية– يتحوط أساسا للضغوط الدولية، كما جرت العادة فى أحوال مشابهة. والواقع أن هذا النوع من الحلول يمنع تدفق التعلم الخلاق، ويجعل الرأي

العام أقل استعدادا للفهم والاستيعاب السليم لمضاعفات وأبعاد القضية. ولذلك أتصور أن الثقافة تدخل مرة ثالثة، إما أن تثور فيها ضد الحلول الوسط التى فرضت من أعلى، وتعود القهقرى للمواقف التقليدية والمتسمة بالتمييز، أو أن تمر بمرحلة أطول من المناقشات تتمكن فيها قوى ديمقراطية شعبية من الفوز بثقة الناس، وتفويضهم بايجاد حلول خلاقة وسليمة، لما بقى لفترة طويلة مفارقات أو أحجيات بدون حل.

وبينما تحتاج المفارقات أو الإشكاليات المهمة فى الفكر الدينى لاجتهادات من داخل المنطق الدينى، فالقضية تبدو بكل تأكيد أقرب لقضايا علم الاجتماع منها للعلوم الدينية. ونعنى بذلك أن العلاقات بين الأغلبيات والأقليات تكتسب بعض الجمود نتيجة لتوافقها مع الانقسامات الطبقية والاجتماعية. فاحتلال أقلية لفترة طويلة مكانة منخفضة فى الكيان الاجتماعى، هو فى الحقيقة أكثر ما يعيق الاعتراف بحقها فى المساواة بالمقارنة مع الاعتبارات المتعلقة بالهوية بذاتها.

ويفترض مثلا أن تفرض الأقليات القومية والعرقية أو الطوائف والقبائل التى تعانى التهميش، مشكلات أقل حدة بكثير عما تواتر عليه الفقة التقليدى من مواقف متشككة وتمييزية ضد الأقليات الدينية أو غير المسلمة. ولكن الحقيقة شىء آخر. فالصعوبات والإعاقات الحقيقية فى الحالتين واحدة، وهى عدم استيعاب الأغلبية أو السلطات الراسخة وذات الامتيازات الميكانيكية لضرورة الاستيعاب المتساوى للأقليات على قاعدة المواطنة فى بنية دولة وطنية حديثة.

ولذلك تبدو المشكلة الحقيقية موضوعية ومادية إلى حد كبير. فالدولة العربية ما بعد الاستعمار لم تتطور أبدا وحتى الآن إلى بنية الدولة الوطنية الحديثة. وهذه الدولة التى تتطور تطورا مشوها، وصارت مزودة بإمكانيات هائلة، ما زالت عاجزة سوسيولوجيا وثقافيا وأيديولوجيا عن مجرد تدشين مشروع للإدماج المتساوي حتى للمسلمين، بغض النظر عن الطائفة الدينية أو المنطقة والجهة والقبيلة. بل يبدو أن العكس هو الصحيح. فلم تتدهور قدرة الدولة العربية فى حالات كثيرة على الاستيعاب المتساوى فحسب، بل إنها استعملت استراتيجيات عرقية وطائفية ودينية لإسباغ شرعية سطحية على أدائها وسلوكها السياسى، وخاصة فى اللحظات الحرجة.

ففي قضية الأقليات الثقافية أو العرقية سنجد القاعدة العامة نفسها أن الركود الطويل للتمييز الطبقى والاجتماعى، يجعل من الصعب على ثقافة أن تقبل بالإدماج المتساوى للأقليات الأفقر والهامشية اقتصاديا وجغرافيا. وتزداد الصعوبة عندما يتعلق الأمر بالتنازل عن امتياز سياسى أو ثقافى بالمقارنة بالامتيازات الاقتصادية الصرفة. هذا هو ما نجده عموما فى الجزائر والمغرب. وتقدم حالة المغرب بالذات أمثلة حية هذا العام عن المعاناة العظيمة للثقافة العربية الإسلامية فى مواجهة التغيير، وخاصة فيما يتعلق بقضية الأمازيغية.

إن المشكلة غالبا ما تكون كامنة فى طول أمد التمييز السيوسيولوجى-القائم على الطبقة والمكانة- بالمقارنة بالجانب الدينى الصرف. فكما هو معروف ليس هناك تمايز دينى ولا حتى عرقى بين المتحدثين بالأمازيغية والمتحدثين بالعربية فى المغرب الكبير. ولكن العرب شكلوا العنصر المتميز من ناحية الطبقة والمكانة لقرون طويلة. إن توفر حد أدنى من التوازن السياسى قد يكون أمرا لا غنى عنه لتحريك موقف الثقافة السائدة من الأقليات، سواء كانت دينية أو قومية. وبتعبير آخر تبدو المسألة ثقافية، ولكنها فى عمقها التاريخى مادية للغاية ومرتبطة إلى حد كبير بالتوازن النسبى بين الجماعات، التى تشكل قاعدة الدولة والتشكيل السياسى الطبقى السائد.

ففى لبنان مثلا أدى هذا التوازن النسبى لأكثر حالات العلاقة بين الأقليات عنفا وأكثرها توازنا فى الوقت نفسه. ويلاحظ أن التوازنات والصراعات الطائفية فى هذا البلد انتقلت خلال العامين الماضيين من المحور الإسلامى المسيحى إلى المحور الطائفى الإسلامى-الإسلامى.

أما فى السودان فإن أكثر من عشرين عاما من النضال العسكرى، فى أعقاب فرض الأحكام العرفية والشريعة الإسلامية على السودان شمالا وجنوبا، منح الجنوبيين أول فرصة حقيقية للاعتراف بهم كفاعل رئيس فى الحياة السياسية للبلاد. وبوجه عام بدأ الجنوبيون -وهم من أرومة عرقية مختلفة- فى فرض احترام حقوقهم وثقافاتهم، حتى على طبقة عسكرية متهمة بتبنى عقيدة تفوق دينية وعرقية وهى حكومة البشير.

هاتان الحالتان أكثر توازنا فيما يتعلق بالعلاقة بين الأغلبية والأقلية، حتى من دول عربية قطعت شوطا أطول بكثير على طريق بناء الدولة الوطنية. ويبدو أن المشكلة فى هذه الحالة الأخيرة تزداد حدة، بسبب الإرث الطويل للغاية للدولة المركزية البيروقراطية، التى تميل للتنميط وفرض الانسجام أو التجانس الإجبارى كتعبير عن طبيعتها هى من ناحية، وعن الافتقار لقوة العوامل الاقتصادية التلقائية فى بناء التجانس القومى التلقائى من ناحية ثانية.

ويمكن القول أيضا إنه كلما تمتعت الأقليات نفسها بمصدر ما من مصادر القوة، كلما تمكنت أيضا من إيجاد طريقها التفاوضى للتوازن والمساواة. ففى حالة لبنان تأسس الوضع الممتاز للأقلية المارونية والمسيحية عموما على الامتياز الاقتصادى، حيث شكلت لفترة طويلة البرجوازية الوحيدة فى البلد. وفى حالة مصر مثلا لا يمكن إسناد ادعاء الصحافة الصفراء بسيطرة الأقباط على الاقتصاد فى مصر. غير أن التقدم النسبى للأقباط فيما يتعلق بثقافة البزنس ونجاحهم الأكبر فيه، وتوفر فرص اقتصادية أكبر لهم بصورة عامة، سيجعلهم مستقبلا أكثر قوة فى المجال السياسى، مما يبدو عليه الأمر على السطح. وفى الحالتين اللبنانية والمصرية وقعت تغيرات عاصفة وعميقة فى التوازنات بين الأغلبية والأقلية، بسبب تحولات فى بنية الدولة والسياسة. وفى

حالة لبنان حسمت التطورات قضية "الأقلية المتميزة" لصالح الشيعة فى النهاية، وهى الطائفة التى عانت من الفقر والتهميش طويلا. أما فى مصر فكان للدولة البيروقراطية دور طاغ لا يعادله دور آخر فى الهبوط بمكانة الأقلية القبطية فى التكوين السياسى للمجتمع، رغم استمرار تفوقها الاقتصادى النسبي. ومع ذلك فثمة مقاومة ضخمة وغير مسبوقة فى تاريخ البلاد من جانب شباب الأقباط، لأية محاولة لتقنين الهبوط بمكانة الأقباط.

وبوجه عام يبدو أن ثمة تعددا واسعا فى القاعدة المادية لعلاقات الأغلبية- الأقلية فى العالم العربى. ولكن الثقافة تبدو أسيرة معاناة لا حد لها فيما يتعلق بالتطور فى هذا المجال. ومع ذلك فثمة جهود كبيرة للتغلب على صعوبات وإعاقات الاعتراف بالمساواة ومنع كل صور التمييز. ورغم ما تبدو عليه الأمور أحيانا، فالصورة ليست ثابتة بل تموج بالحركة: تقدم وتراجع، وتطبيق حيل تمكن الثقافة من المراوحة فى مكانها، مع إرضاء بعض التطلعات والاستجابة لبعض الضغوط. ومع ذلك فالحيل السلطوية تثبت أحيانا قدرا من الكفاءة فى مواجهة مقاومات ضارية ضد التغيير.

والواقع أن مثل هذه الحيل هو ما مكن النساء من الحصول على بعض الحقوق المدنية، ولو منقوصة مثل الحق فى فك رابطة الزوجية، بعد أن صارت عبئا خالصا وقهرا لا يطاق. وقد اقترح بعض الفقهاء فى مصر بعث مفهوم "الخلع"، الذي كان مدفونا فى كتب الفقه القديمة لمئات السنين بسبب كراهية الرجال له. وتمكنت الدولة بفضل أغلبيتها الأوتوماتيكية من تمرير إصلاح تشريعى فى قانون الأحوال الشخصية، يقر هذا الحق فى ظروف معينة. ورغم أن هذا الإصلاح لا يزال يقابل بالتشكك الشديد من جانب القوى التقليدية، فمجرد وضعه فى إطار الفقه الدينى جعل المعارضة أقل شدة بكثير، مما لو وضع الإصلاح فى لغة حقوق الإنسان أو القانون الوضعى. واليوم تحصل أعداد كبيرة ومتزايدة من النساء على هذا الحق في الطلاق، الذى حرمن منه قروناً طويلة. ومع ذلك فإن التغير فى موقف الثقافة العربية الإسلامية والأيديولوجيا السائدة من المرأة، كان ولا يزال هو الأبطأ والأقل. ولذلك لم تحقق المرأة العربية أى إنجاز مهم فى المجال العام. وقل تمثيل النساء فى المغرب والجزائر، وكاد ينعدم فى العراق ولبنان ومصر فى سياق الانتخابات الأخيرة. ولذلك يحذرنا مفكرون كثيرون من الرهان على "الثقافى" لأنه يظل تابعا "للسياسى"، وخاصة فيما يتعلق بقضية حضور المرأة فى المجال العام.

ولذلك أيضا قد لا تكون الحيل الفقهية أو حتى السياسية هى أفضل الأساليب لإقرار حقوق أساسية. ويراهن البعض على الوعى وعلى نشر ثقافة حقوق الإنسان ومبادئ العدالة والمساواة لإقرار مثل هذه الحقوق، لأن هذا هو الضمان الوحيد لعدم وقوع نكسات أو ردود فعل رجعية. وعلى سبيل المثال؛ فإن إقرار نظام الحصص النيابية للنساء في مصر واجه عداءً، ليس فقط من

جانب السلطات الدينية، بل أيضا السلطات القضائية، والتى نجحت فى إسقاطه بذريعة خرق المادة ٤١ من الدستور، والمتعلقة بالمساواة أمام القانون فى حكم شهير للمحكمة الدستورية العليا. وفى الوقت نفسه لم تكن حركة النساء قد تقدمت فى مصر، بما يمكنهن من الدفاع عن هذا الحق. هنا أثبتت التشريعات الآتية من أعلى –ولو كانت تقدمية بذاتها– أنها طريقة فاشلة للإصلاح الاجتماعى والحقوقى فى ثقافة تقاومها وتضع فى طريقها صعوبات حقيقية. ولهذا السبب فإن فرض نظام الحصص يضاعف تمثيل المرأة، ولكن إلغاء هذا النظام يعود للهبوط بهذا التمثيل بصورة أشد. فوفقا لأرقام برنامج الأمم المتحدة للمرأة كان تمثيل النساء فى البرلمان المغربى ١٪ زاد بعد تطبيق نظام الحصص إلى ١١٪. وزاد هذا النظام تمثيل النساء فى الأردن من ٦,٨٪ إلى ١١,٥٪، وفى العراق من صفر إلى ٢٥٪، وفى موريتانيا من ٥,٦٪ إلى ١٢٪. أما فى مصر فقد أدى إلغاؤه إلى الهبوط بالنسبة من نحو ١٠٪ إلى ما يقارب ٢٪ فقط.

ثالثا: التغير فى بنية المناظرات السياسية والثقافية

تناقش هذه الصعوبات على مستويات وطنية يوما بيوم. ولكن النقاش الأهم يثور على المستوى القومى العربى. هذه المناقشات تعكس الضغوطات المتعاكسة التى تمر بها الثقافة العربية الإسلامية اليوم، وعلى رأسها العدوان الخارجى الذى يولد شعورا عميقا بالاستهداف. وهذا الشعور يطغى على كل المناقشات ويلون جميع الموضوعات.

ومع أن الثقافة العربية لم تتشرب بعد مبدأ "عالمية حقوق الإنسان"، فهناك بدايات قوية أو لا بأس بها لاجتذابها نحو مواقف أقرب لهذا المبدأ. ولأول مرة بدأت النقاشات ذات الاتساع القومى خلال هذا العام، تعكس ثقل الوعى بعالمية حقوق الإنسان أو الإيمان بأن النضال ضد الاستبداد والقهر والاستغلال عالمى، أو يجب أن يكون عالميا.

ولا مجال للقول إن الوعى بعالمية حقوق الإنسان يماثل فى الثقل الشعور العاتى بالاستهداف والمؤامرة الخارجية فى وعى الطبقة الوسطى من المثقفين العرب. ومع ذلك لم يعد هذا الشعور هو العامل الوحيد الذى يحسم سلفا وبسرعة النقاشات الكبرى.

ويمكننا هنا أن نعرض لبعض أهم هذه النقاشات.

١- النقاش حول الرسوم الدانماركية:

بدأ هذا النقاش من اللحظة الأولى لتفجر الأزمة بين المسلمين والدانمارك فى أعقاب نشر

الرسوم المسيئة للنبى محمد (صلى الله عليه وسلم) عام ٢٠٠٥. وبينما انطلق التيار الإسلامى بكل قواه ليدين دولة وشعب الدانمارك، ويطالب بفرض مقاطعة تجارية ويهدد أمن وسلامة سفارات وقنصليات هذه الدولة فى عدد من الأقطار العربية، حدث شىء مفاجىء وهو أن عددا لا بأس به من المثقفين والكتاب من جميع الأقطار العربية، ناضلوا لاسترداد حس التوازن والفهم الأعمق للقضية موضع الخلاف. وكان من الواضح أن ثمة ارتباطا بين التحركات الشعبية والسياسية التى أدارها السلفيون –بمشاركة الحركات الإسلامية السياسية الأخرى، بما فيها حركة الإخوان المسلمين وقناة الجزيرة– وبين الحكومات والنظم السياسية خاصة فى مصر والسعودية وسوريا وليبيا. وشكلت هذه الحقيقة مدخلا مهما لمحاولة المعتدلين والنشطاء الحقوقيين توعية الرأى العام بما يحدث حقا. إذ بدا من العجيب استهداف الحكومات العربية لهذه الدولة الأوروبية الصغيرة باتهام "معاداة الإسلام"، الذي يمارس كل يوم داخل الولايات المتحدة، ودون أن تقوم هذه الحكومات بأى تحرك معادٍ للإدارة الأمريكية التى ترعى هذا الاتجاه المعادى للإسلام.

وأكد النشطاء الحقوقيون على أن التلاعب الحكومى والسياسى بقضية الرسوم المسيئة للرسول، يؤكد أولا على نية الحكومات توجيه السخط الشعبى ضد دولة وشعب لا يعد بحال خصما للعرب، بل يعد من أكثر الدول اقترابا من الاعتراف بالحقوق الفلسطينية. ومن ناحية أخرى؛ ثمة سباق بين الحكومات والتيارات الأصولية للهيمنة على الرأى العام من خلال المدخل الدينى، وليس المدخل الحقوقى أو حتى الوطنى والقومى مثلا. وأكد بعض النشطاء على ضرورة التوازن بين حرية الرأى والتعبير من جهة، واحترام المقدسات الدينية لجميع المجتمعات والجماعات من جهة أخرى. وأشار الحقوقيون والمثقفون العرب إلى كم المواد السمعية والبصرية والخطابات الدينية الإسلامية التى تهين الرموز المسيحية والدينية الأخرى فى البلاد العربية، بتواطؤ من بعض الحكومات العربية.

٢- النقاش حول مذكرة إحالة الرئيس السوداني للمحكمة الجنائية الدولية:

الواقع أن هذا النقاش كان الأول من نوعه الذى شهد موقفا صريحا من جانب المناضلين الحقوقيين، ومن جانب تيارات فكرية وسياسية لم تلتفت تقليديا للأبعاد الإنسانية والحقوقية. ثارت هذه المناظرة بمناسبة قيام المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية فى بداية صيف عام ٢٠٠٨ بإحالة الرئيس السودانى عمر البشير، للتحقيق والمحاكمة أمام المحكمة الجنائية الدولية، بتهم ارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم إبادة جماعية وجرائم حرب. وكان من المتوقع أن ترفض الغالبية العربية هذا القرار، وأن توظف مقولات "الكيل بمكيالين" والازدواجية والمؤامرة والاستهداف

الغربى والسياسى للمسلمين والعرب دون غيرهم لرفض القرار. أما الجديد والمفاجىء بدرجة معينة، فهو أن عددا كبيرا من المثقفين والنشطاء أذاعوا موقفهم المؤيد لإحالة الرئيس البشير للمحاكمة الدولية من منابر رأي، ينتمي بعضها للتيار القومى[٦].

وبينما قبل النشطاء العرب مقولة الازدواجية، فقد دافعوا عن قرار المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية، انطلاقا من مقولات أخرى غير مناقضة؛ فالازدواجية ليست مسألة أساسية فى هذه الحالة، لأن الجرائم المنسوبة للرئيس البشير لا تتعلق بشعوب أخرى –مثلما هو الحال فى سياسات الاحتلال الإسرائيلى ضد الشعب الفلسطينى، أو سياسات الاحتلال الأمريكى في العراق– وإنما هى جرائم ضد شعبه. ومن ناحية ثانية، أكد النشطاء وكثير من المفكرين العرب أن عدم اكتمال العدالة لا يعنى التفريط فيها كلها. وأن الحكمة العربية تقول إن "ما لا يدرك كله لا يترك جله". ومن ناحية ثالثة، فإن رفض فكرة مسئولية الرؤساء العرب أمام المجتمع الدولى، يكرس استبدادهم ويطلق يدهم فى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية ومنها جريمة التعذيب، التى تعد من أبرز الانتهاكات لحقوق الإنسان فى العالم العربى. وأخيرا فإنه يمكن التوفيق بين تأكيد مبدأ المساءلة الدولية، وخاصة حيال جرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية من ناحية، والكفاح ضد الازدواجية من ناحية أخرى. فلا يجب على النشطاء العرب أن يكفوا أبدا عن طلب محاكمة الرئيس الأمريكى جورج بوش الابن ومساعديه الكبار وجنرالاته، بالتهم نفسها الموجهة للرئيس السودانى عمر البشير، أى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب ضد الشعب العراقى، وطلب محاكمة الساسة والعسكريين الإسرائيليين، لجرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب فى لبنان والأرض الفلسطينية المحتلة.

٣- النقاش حول "الفيدرالية":

فى السنوات الأخيرة واجهت الثقافة العربية ظاهرة ثورة ومطالب الأقليات القومية والعرقية بالاستقلال الذاتي أو حق تقرير المصير. وفى عدد من الدول العربية تتعرض الدولة لضغوط قد تؤدى إلى إضعافها أو تفتتها إلى وحدات سياسية عرقية وقومية فرعية. ولا شك أن حالة العراق مثلت إنذارا شديدا بما يمكن أن تنتهى إليه الأمور لو أطلق العنان لقوى التفتيت. ومن هنا ثار نقاش حاد للغاية فى العراق والسودان تحديدا، وإن كان صدى هذا النقاش يتردد فى أرجاء العالم العربى كله.

فمن وجهة نظر القوميين العرب والمتشددين الآخرين لا يمكن، ولا يجب على الدولة الاستجابة

للمطالب الفيدرالية أو للضغوط التى تؤدى لتفتيتها. ويلاحظ القوميون أن عملية التفتيت بدأت بالمستوى القومى، وتدخل الآن مرحلة تفتيت الدولة القطرية أو الوطنية، وبدلا من التوق العميق للوحدة العربية بدأت عرى العلاقات بين الدول والشعوب العربية، بل بين الجماعات العرقية والدينية والقومية فى البلد الواحد ذاتها تضعف أكثر فأكثر. وتزداد التناقضات والصراعات وتهترىء الروابط الوطنية والقومية فى وقت واحد.

بدأت هذه العملية كما أشرنا بتركيز الضغوط ضد الفكرة القومية العربية باسم الهويات الوطنية. ولما بدا أن النظام العربى تمزق بالفعل، وأنه صار مخلخلا إلى هذا الحد، وخاصة بعد أزمة الخليج الثانية، وعزل واحتلال العراق، انتقلت الضغوط إلى تكوين الدولة الوطنية. وبدأت الدولة العربية تتعرض لضغوط التفتيت نفسها التى تعرض لها النظام العربى ككل. فانطلق الخطاب الهوياتى الفرعى، وبدأت أقليات كثيرة تنشط مطالبة بحقوق تاريخية وسياسية وترابية. واليوم تواجه عدة أقطار عربية مخاطر التمزيق إلى عدة دول. وفى كل الأحوال ترتبط هذه الضغوط بصورة غير قابلة للغموض أو اللبس مع العدوان الخارجى. وربما يكون النموذج العراقى الأكثر وضوحا. فلم يفكر الكونجرس الأمريكى كثيرا، عندما صوت لصالح الاقتراح الذى تقدم به السيناتور جوزيف بايدن هذا العام، بتحويل العراق إلى "دولة فيدرالية" من ثلاث ولايات أو دول على أسس عرقية وطائفية. ولم يلتفت الكونجرس لأبسط الحقائق فى هذا المجال، وهو أن ليس له الحق فى تقرير مصير بلد آخر، حتى لو أن حكومته احتلت هذا البلد بالقوة وعلى خلاف التزاماتها بالقانون الدولى.

وفى السودان يقر اتفاق نيفاشا بحق الجنوب فى تقرير المصير ويضع تواريخ للتصويت على المصير النهائى للبلاد. وكان كثيرون قد حذروا من أن التنوع العرقى فى الجنوب نفسه لن يسمح باستتباب السلام هناك، وخاصة أن ثارت الأقليات مطالبة بدورها بحق تقرير المصير، أو ثارت الصراعات حول الموارد والحدود، سواء بين الشمال والجنوب أو بين ولايات الجنوب نفسه. ولكن اتفق الأفارقة والأمريكيون على حتمية هذا الاعتراف، وكان ذلك هو ثمن وقف الحرب الأهلية.

وفى لبنان تطل سياسات الأقليات برأسها فى كل أزمة جديدة. وخلال عقود كان الجميع يضع يده على قلبه خوفا من تصدع البلاد تماما وفقا للحدود بين الطوائف، وإن كانت بعيدة عن أن تشكل حالة جغرافية.

ثمة انقلابات إذا فى العلاقات بين الأغلبيات والأقليات. وبالمقابل هناك انقسام عميق فى كيفية علاج إشكالية الأقليات فى العالم العربى. أمام هذا الواقع نشهد نزعتين ثقافيتين رئيسيتين: الأولى تشفق على الحالة البائسة التى تنتهي إليها الدولة العربية فى الطور الراهن، وخاصة فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر. وهذه النزعة تعارض تفتيت الدول العربية.

أصحاب هذه النزعة قد لا ينكرون "أصالة" قضية الأقليات القومية والعرقية فى بعض الأقطار العربية. غير أنهم يفسرون بروز فكرة الفيدرالية أو الكونفيدرالية، وخاصة فى حالتى العراق والسودان بأنها تطبيق لمخطط التفتيت، الذى تدعو له دوائر إسرائيلية وأمريكية وعالمية، بهدف إضعاف العرب. وبوجه عام يعتقد أصحاب هذه النزعة أن الفيدرالية والكونفيدرالية والحركات الانفصالية وقضية الأقليات بوجه عام اصطنعها الاستعمار، وأن استمرارها لا يخدم غير مصالح إسرائيل وأمريكا.

ويتساءل أصحاب هذه النزعة: هل يمكن للعالم العربى الذى يعانى من توترات وتصدعات شديدة بالفعل، أن يحتمل مزيدا من الضغوط الانفصالية وعمليات التفتيت؟

ويجيبون أن العرب لا يمكنهم إنجاز التحول إلى دولة القانون والمؤسسات والتداول الديمقراطى للسلطة، بدون إنجاز مهمة أسبق، وهى بناء الدولة والتوحد القومى. هنا تصبح قضية الأقليات مجرد أداة لفرض الإضعاف والتخلف على العرب، لتحقيق مصالح استعمارية.

وقد مثلت هذه النزعة الموقف التقليدى للثقافة العربية حيال مشكلة الأقليات[٧].

والجديد حقا هو بروز نزعة جديدة ذات خطاب مختلف في قلب الثقافة العربية. يؤكد هذا الخطاب أن الحديث المرسل عن "تفتيت" العالم العربى ليس صحيحا؛ إذ لا تعانى من حركات استقلالية أو متشددة سوى دولتين عربيتين فقط، وهما العراق والسودان. وفى الحالتين يصعب القول إن ثمة قرارا نهائيا، سواء من الخارج أو من الداخل باستقلال الأقليات. ففى العراق ورغم القانون الذى مرره الكونجرس، يسبب استقلال الأكراد مشاكل سياسية إقليمية ودولية لا حصر لها. ولذلك ورغم تمنيهم للاستقلال، من المستبعد أن يأخذ الأكراد بهذا الاختيار. أما فى السودان فما زالت هناك فرصة لإنقاذ وحدة البلاد. ولا يبدو أبدا أن اختيار الجنوب للاستقلال أو الانفصال مؤكد فى الاستفتاء الذى يفترض أن يتم عام ٢٠١١.

ولكن أصحاب هذه النزعة يذهبون إلى تحدى الفكر العربى التقليدى من ناحيتين: الأول هو تتبع التاريخ الفعلى للدعوات الانفصالية وللمطالب السياسية والمدنية للأقليات القومية والثقافية. والثانى يتعلق بتوقعات نتائج الفيدرالية، أو الاستجابة المرنة والديمقراطية للحقوق المشروعة للأقليات من جانب الدول العربية.

ويحاجى أصحاب هذه النزعة أن التشدد والتطرف فى مواقف بعض الأقليات العربية، قد نجم فى الحقيقة عن البطش والقمع المتعاظم وعن الأداء السلبى بوجه عام للدولة العربية فى مواجهتها. وقد اتسم هذا الأداء بالعنف، وشمل أحيانا جرائم إبادة مثل جريمة "حلبجة" فى

العراق عام ١٩٨٧، ومحاولة الجيش السودانى سحق تمرد الجنوب بتكثيف الحرب، أو محاولة الرئيس ورجاله إخراس دارفور، عن طريق مجزرة جماعية غير مسبوقة.

ولو أن الدولة العربية تعاملت مع مطالب الأقليات بمرونة لما تطرفت هذه الأقليات، ولما ساءت العلاقات بين الأغلبيات والأقليات إلى هذا الحد. ومن ناحية أخرى يرى هذا الخطاب أن الفيدرالية ليست حلا سيئا، بل هو أكثر تقدمية وديمقراطية. بل هو أيضا الحل الذى يحافظ على وحدة الدولة، وليس الذى يفتتها. وحتى لو أن ثمة حالة وحيدة أو حالتين قد تذهب فيها الأقليات القومية للأخذ بالاستقلال أو الانفصال، فإن ذلك قد يكون أفضل للدولة الأم ومستقبلها من الاستمرار فى حروب أهلية للأبد. فالعامل الحاسم فى مستقبل الدولة ليس ضخامتها الجغرافية بل فى تأهلها للتقدم السريع، بفضل تركيز الموارد على مهمة التقدم الاقتصادى والاجتماعى، بدلا من الأمن والقهر والحروب.

رابعا: خلاصات

السياسات و"الثقافات" العربية

بوجه عام فإن التطورات فى الثقافة خلال العقود والسنوات الأخيرة، ترتبط على نحو عضوى بالتغيرات والضغوطات السياسية. ولا يبدو أن التغير فى الثقافة السياسية العربية يسير فى اتجاه واحد. ومن ثم فإن الاكتشاف الكبير هو أن هناك "ثقافات" عربية وليس ثقافة واحدة، كما أنه ليست هناك "حالة ثقافية" واحدة.

فثمة بعض الدول التى تحقق تقدما فى استيعاب الخطاب الحقوقى وتتكيف بصورة أفضل مع تحديات العصرنة. وهناك بالمقابل بعض الدول العربية الأخرى التى تتراجع فيها الثقافة السياسية للخلف، حتى بالمقارنة مع الوضع الشمولى والتسلطى السابق. وأخيرا هناك دول عربية تشهد تراجعا فى بعض الجوانب وتقدما فى جوانب أخرى. وبوجه عام يمكن القول إن التغير الثقافى الإيجابي يتحقق فى المدى القصير فى أقطار عربية لا تعانى من ضغوط خارجية كبيرة. أما فى الأقطار التى تعانى من هذه الضغوط الخارجية أو من مواقف صراعية داخلية محتدمة، فيحدث تراجع شديد على الأقل لفترات معينة قبل أن تبدأ فى استيعاب حتمية التغيير. وثمة بلاد تعانى من ضغوط داخلية وخارجية متوسطة، وهى تمزج بين احتمالات التقدم والتراجع. ويعنى ذلك ضرورة أن نميز بين ثلاثة مستويات مختلفة للعلاقة بين السياسى والثقافى فى العالم العربى:

١) المستوى الأول: يجسد نتائج "صدمة أولية ذات طابع كارثى" داخلية أو خارجية. ونجد هذا المستوى فى عدة حالات، أبرزها العراق والسودان ولبنان وفلسطين. إذ نجد الواقع العراقى

شاهدا بالغ القسوة على مدى تردى وانحطاط المعتقدات المحركة للسياسة العربية عموما، مما يجعلها فى هذه اللحظة الحالة الأكثر همجية للثقافة السياسية فى أى مكان فى العالم. لقد تحول العراق إلى كابوس "حرب الجميع ضد الجميع"، وشهد تصفية منهجية لبعض الأقليات الدينية وخاصة المسيحيين، وهو ما يشير فى الحقيقة إلى أن الواقع الذى نتج عن الاحتلال أسوأ مما كان عليه الحال، فى ظل طاغية "قومى علماني" هو صدام حسين.

وفى السودان عكس انقلاب ١٩٨٩ نكسة ثقافية كبيرة، سواءٌ فيما يتعلق بتكوين المجتمع السياسى أو قضية الأقليات وبالذات فى الجنوب والغرب، أو من قضية الديمقراطية ونظام الحكم. ومثّل الارتداد للشمولية وبروز عنف الدولة المنهجى المنظم ربما لأول مرة فى تاريخ السودان الحديث صدمة شديدة للمجتمع السودانى المسالم. وبينما حظى انطلاق الجيش لقمع ثورة الجنوب بتأييد الأصوليين. ولكنه لم يسلم من النقد الشديد من جانب جميع تيارات الفكر والسياسة الأخرى. أكد الأخيرون أنه لا يوجد حل عسكرى لثورة الجنوب، وأنه حتى لو أمكن إخماد هذه الثورة بالقوة، فذلك يعمق عدم الثقة ويوسع الفجوة النفسية والسياسية بين الشمال والجنوب، ويسىء إساءة بالغة للعلاقات بين العرب وغيرهم فى الجنوب والغرب ومناطق النوبة، وغيرها من مناطق وولايات السودان.

ويمكن القول بصورة عامة إن توقيع اتفاقية نيفاشا عكس بداية استيعاب العسكريين والأصوليين لهذا الدرس الثمين، الذى تجاهلوه طويلا. وبهذا المعنى قد يكون للتغير الثقافى بعض الدور فى المصالحة الوطنية. ومع ذلك فلا يمكن القول إن هذا التغيير كان منسجما أو كاملا. فما إن وضعت الحرب فى الجنوب أوزارها، حتى انفجرت قضية درافور بما هو معروف عنها من جرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة. وتشير هذه الحقيقة أولا لتعقيد العلاقة بين السياسة والثقافة، كما تشير لحقيقة أنه نادرا ما يكون التطور الثقافى منسجما أو خاليا من الفجوات والتناقضات.

وهذا هو ما عكسته أيضا حالة فلسطين. إذ تعرضت لسلسلة من الصدمات الكبيرة فى سياق الحرب المفتوحة من جانب الاحتلال الإسرائيلى، منذ ٢٨ سبتمبر عام ٢٠٠٠. ويمكن القول إن المجتمع الفلسطينى تعرض لتراجع كبير فى ثقافته السياسية خلال السنوات الأخيرة بسبب الضغوط الخارجية، والتوترات العميقة فى الداخل. وعلى سبيل المثال تتدهور العلاقات الإسلامية / المسيحية، بسبب تصاعد تيار التطرف الدينى فى الأرض المحتلة. وكذلك فإن التسامح فيما بين فصائل النضال الوطنى الفلسطينى يتراجع بوضوح، وخاصة بعد انقلاب حماس فى غزة صيف ٢٠٠٧.

وفى لبنان تعرضت العلاقات الطائفية لهزات إضافية بعد العدوان الإسرائيلى، فى صيف ٢٠٠٦. وفاقمت الضغوط الإسرائيلية والأمريكية من ناحية، والسورية من ناحية ثانية من مستوى الاحتقان السياسى، وهو ما أدى إلى شلل الدولة اللبنانية لأكثر من عام كامل. وبوجه عام ما زالت الأوضاع السياسية فى لبنان تنذر بالانفجار فى أية لحظة، لأن الثقافة السياسية ما زالت معبأة بالطائفية والنفور أو الرفض المتبادل.

٢- **المستوى الثانى**: يجسد الميل العام لتطور سياسى سلمى ولو كان متوترا؛ وتشمل هذه الفئة دول الخليج. وبوجه عام تمكنت هذه الدول من تحقيق مستويات مرتفعة من الاستيعاب الاجتماعى والتشغيل بفضل الثروة النفطية. ورغم انتشار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، إلا أنها أقل بكثير من البلاد العربية الأخرى. ومع ذلك فهناك مناظرات شتى بعضها علنى كما هو الحال فى الكويت والبحرين، وبعضها مكتوم مثلما هو الحال فى المملكة السعودية وقطر والإمارات وعمان حول العلاقات بين الطوائف، وإمكانية الانتقال إلى نموذج الدولة الوطنية الحديثة، عبر دستور مكتوب ومنظومة قوانين عصرية، تتوافق مع الشريعة وتؤمن بحقوق المواطنة فى الوقت نفسه. والواقع أن ثمة خطابا جديدا يبرز من الخليج، على نحو يبدو مفاجئا لكثير من المراقبين. لا شك أن قضية المرأة تقع فى قلب الخطابات الجديدة للإصلاح السياسى والاجتماعى[٨]. ويجب متابعة هذا الخطاب لفهم التطور الثقافى فى هذه المجتمعات بالغة الخصوصية. وفى الوقت نفسه يجب متابعة الكيفية التى يستخدم بها خطاب الطائفية، لقمع وقطع الطريق على التطور الحداثى على المستوى الوطنى، وهو ما نشهده بصورة خاصة فى حالة الكويت.

٣- **المستوى الثالث**: هو مزيج من المستويين السابقين، ويشهد "توترات" داخلية وخارجية، ولكنها لا تصل إلى مستوى الكوارث التى قد تعصف بمستقبل المجتمع وهويته. ويشمل هذا المستوى الأقطار العربية الأخرى، وهى مصر وسوريا واليمن والأردن وتونس والمغرب. وفى هذه البلاد تنتعش حركات المعارضة دون السماح بتقنينها، ولا باحتلالها لحيز كبير فى الواقع السياسى. وفى هذه البلاد تتصاعد حركة الإسلام السياسى "المعتدل" وأحيانا بعض الحركات المتطرفة. وتتسم الدولة بطبيعة تسلطية عنيفة تنتهك الحقوق الأساسية للإنسان على نحو منهجى. وتتسم هذه الفئة من البلدان بأنها تتطور بتأثير مباشر وغير مباشر، أولا بتاريخها الليبرالى السابق فى مرحلة ما قبل الاستقلال، وثانيا بنجاح خطاب حقوق الإنسان فى أن يطبع وأن يقتحم المناظرات الكبرى، حول الموقف من القضايا الشائكة وحول صورة المستقبل. وبوجه عام تسمح الثقافة بحيز كبير لنمو الحركة الحقوقية في هذه البلدان.

الهوامش

١. انظر الدكتور الطاهر المناعى: الخطاب القومى العربى المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٥-١٩٩٠. بيروت. ٢٠٠٨.

٢. انظر عرضاً للمناظرة حول مراجعات الدكتور سيد إمام فى البديل، " في تقرير حول التنظيم بعد ٢٠ عاماً علي تأسيسه، إعداد: أحمد زكي عثمان، أحمد محجوب، ١٧ يوليو ٢٠٠٨.

٣. انظر عرضاً لقضية المتحولين للمسيحية فى مصر فى: "كيف نحسم السجال الديني؟"، جريدة البديل، ١٢ أغسطس ٢٠٠٧.

٤. انظر عرضا لهذه القضية في البديل: « دين الدولة ودين الناس»، بتاريخ ٢٤ أغسطس ٢٠٠٧، وفى المصرى اليوم: «البهائية.. وحرية العقيدة في الشريعة والقانون»، بقلم المستشار رأفت عبد الرشيد، ١٥ سبتمبر ٢٠٠٨.

٥. انظر موقع «مصريون ضد التمييز الدينى» .. http://www. maredgroup.org

٦. انظر مثلا تغطية جريدة العربى للحدث، «٥١ متهما لدى الجنائية الدولية.. والأدلة والأوراق حملتها سيارتا لوري من جنيف إلى لاهاي.. والجرائم مازالت مستمرة...»، نور الهدى زكى، ٣١ أغسطس ٢٠٠٨ .

٧. انظر مقالات عزمى بشارة مثلا فى جريدة الحياة اللندنية، منها: «إسرائيل ليست حريصة على أي طائفة في لبنان» بتاريخ ٢٠٠٦/١٢/٧، وأيضاً « ليس الحديث عن ديمقراطية أصلاً « بتاريخ ٢٠٠٤/٦/٣، وكذلك انظر كتابه «العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل «، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.

٨. انظر: تقرير منظمة «مراقبة حقوق الإنسان HRW» عن السعودية فى ٢٠٠٧.