

2013

25

SEYASAT

سياسات

دراسات

- أسئلة الدين والسياسة في فلسطين: من تأجيل التحرير وصولاً إلى مقايضات الإسلام السياسي
- إسلامية- علمانية، أم هندسة إخضاع؟
- التمركز الفلسطيني حول خطاب الدولة: خيار الانزياح لـ "مجتمع الصمود"
- رؤية التنظيمات الفلسطينية لعلاقة الدين والمجتمع والدولة (الندوة)

مقالات

- أوسلو: طريق الانتقال من الفكرة إلى الدولة
- الدولة المدنية والدولة الدينية: وجهة نظر
- مصر: الواقع على مسرح التاريخ

سياسة دولية

- الموقف الأميركي من حركات الإسلام السياسي: "الإخوان المسلمون" نموذجاً



فصلية سياسية تصدر عن معهد السياسات العامة

سياسات

فصلية سياسية تصدر عن معهد السياسات العامة

25

2013



سياسات
SEYASAT



معهد السياسات العامة
Institute for Public Policies

FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG

In cooperation with:
Friedrich-Ebert-Stiftung

سياسات

SEYASAT

فصائلية تصدر عن معهد السياسات العامة



رئيس التحرير : الدكتور عاطف أبو سيف

مدير التحرير: أكرم مسلّم

المراسلات: معهد السياسات العامة، عمارة ابن خلدون، المصيون، رام الله، فلسطين، تليفاكس: ٢٩٥٩٣٠٦ - ٠٢

صفحة معهد السياسات العامة الإلكترونية: www.ipp-pal.org

بريد "سياسات" الإلكتروني: info@ipp-pal.org

رام الله (٢٥) تشرين الأول ٢٠١٣

الإخراج والطباعة : مؤسسة "الأيام" - رام الله - فلسطين

التصميم الفني ولوحة الغلاف: حسني رضوان

المواد المنشورة لا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المعهد

معهد السياسات العامة، جمعية أهلية تأسست عام ٢٠٠٦ في رام الله، تُصدر إلى جانب «سياسات» أوراق تقييم أداء، وأوراقاً سياساتية إلى جانب تنظيم برامج تدريبية تندرج ضمن محاولة موسعة للمشاركة في تصويب الأداء المؤسساتي ورفد النقاش السياسي بالمعلومات الدقيقة والتحليلات المعمقة والأرقام.

ترحب «سياسات» بمساهمات الكتاب والباحثين الفلسطينيين والعرب في السياسة الفلسطينية وتشابكاتها الإقليمية والدولية، وفي البحث في السياسة العامة وتطبيقاتها. يتم تصنيف المواد إلى دراسات (٥٠٠٠-٦٠٠٠ كلمة) ومقالات (٣٠٠٠-٤٥٠٠ كلمة) وعروض كتب (١٠٠٠-٢٥٠٠).
بذلك ترحب «سياسات» بأي اقتراحات لعرض كتب سواء صدرت بالعربية أو بلغة أجنبية. مع مراعاة أن تلتزم المساهمات المقدمة القواعد المتعارف عليها في البحث والكتابة من حيث الأصالة والرصانة والصنعة العلمية، وألا تكون مقدمة لأي مكان آخر للنشر أو سبق نشرها مستقلة أو نشر جزء منها.
تبلغ «سياسات» الكاتب بقبول مادته للنشر في غضون شهر من تسلمها للمادة. وتقدم «سياسات» مكافأة مالية على المواد التي يتم نشرها.
ترسل المواد على بريد المجلة الإلكتروني أو على عنوان معهد السياسات العامة البريدي.

الفهرس

- ٧ في البداية
- أسئلة الدين والسياسة في فلسطين:
- ٩ من تأجيل التحرير وصولاً إلى مقايضات الإسلام السياسي / أ.د إبراهيم أبراش
- إسلامية - علمانية، أم هندسة إخضاع !
- ٣٦ من التأويل المقدس إلى الرأي العام / د. وليد الشرفا
- التمركز الفلسطيني حول خطاب الدولة:
- ٥٢ خيار الانزياح لـ «مجتمع الصمود» / تيسير محيسن و عياد البطينجي
- ٧٥ أوصلو: طريق الانتقال من الفكرة إلى الدولة / محمد هواش
- ٨٠ الدولة المدنية والدولة الدينية: وجهة نظر / ريهام عودة
- ٧٥ المشهد المصري: الواقع على مسرح التاريخ / جرجس شكري
- ٨٩ تأرجح السياسة الخارجية الأميركية .. ما بين المصالح والقيم / د. محمد الدجاني الداودي
- ٩٤ مواقف التنظيمات الفلسطينية من علاقة الدين والمجتمع والدولة (الندوة).
- ١١٩ تقييم السياسات العامة في إقليم كردستان العراق / أ.م.د محمد علي حمود
- ١٣٤ الموقف الأميركي تجاه حركات الإسلام السياسي... الإخوان المسلمون نموذجاً / مأمون سويدان
- ١٤٦ قراءة في كتاب «أستراليا والعرب» / علي القزق
- ١٥٣ قراءة في كتاب «الشمس تولد من الجبل» / موسى الشيخ ومحمد البيروتي
- ١٥٨ المكتبة

الفلسطينية يأخذ خصوصيةً أكبر بوصف المؤسسة السياسية الفلسطينية ليست دولة؛ لذا فإن علاقتها التضامنية مع المواطنين تنبع من نوع آخر من العقد الاجتماعي، كما أن السؤال العميق حول دور الدين في الصراع يظل دائم الحضور في الأذهان.

لذا تحاول «سياسات» في هذا العدد تسليط الضوء على هذا السؤال، حول علاقة الدين بالمجتمع والمؤسسة السياسية في السياق الفلسطيني من خلال تقديم مجموعة من الدراسات والمقالات والندوة حول الموضوع لتقديم مدخل يصلح للمزيد من الدراسات حول هذا الموضوع المهم. في زاوية الدراسات في جعبة «سياسات» ثلاث دراسات حول الموضوع. الأولى للدكتور إبراهيم أبراش أستاذ العلوم السياسية في جامعة الأزهر بغزة بعنوان «أسئلة الدين والسياسة في فلسطين: من تأجيل التحرير وصولاً إلى مقايضات الإسلام السياسي»، فيما يكتب الدكتور وليد الشرفا من جامعة بيرزيت دراسة بعنوان «إسلامية- علمانية، أم هندسة إخضاع؟»، ويكتب الباحثان تيسير محيسن وعياد البطني دراسة بعنوان «التمركز الفلسطيني حول خطاب الدولة: خيار الانزياح لـ «مجتمع الصمود».

وكما تدل عناوين ومحتويات الدراسات السابقة فإنها تحاول سبر أغوار الموضوع من جوانب مختلفة سواء نظرية أو تطبيقية.

وتنشر «سياسات» في زاوية المقالات أربع مقالات. يكتب محمد هواش مقالاً بعنوان «أوسلو: طريق

طغى النقاش حول هوية الدولة العربية بعد الربيع العربي، حين بات واضحاً أن الإسلام السياسي الذي بقي في ظل المشهد السياسي العربي عشرات السنين قد قفز على صهوة الحصان ليقود الدول العربية التي لم يتصالح معها يوماً. وبعد أن خرجت الجماهير العربية للشوارع ضد الطغاة، وجد الإسلام السياسي فرصته السانحة في التقاط دفة القيادة، إلا أن الجماهير نفسها التي خرجت وصوتت للإسلام السياسي، خرجت رافضةً محاولاته صبغ الدولة بهويته الخاصة، كما حدث في مصر في موضوع الدستور وبعض القرارات مثل تلك المتعلقة بصلاحيات الرئيس وتشكيل المحكمة الدستورية.

كانت فلسطين سباقاً في كل شيء، ففي فلسطين صعد لأول مرة الإسلام السياسي للحكم عبر انتخابات نزيهة، وفيها استخدم الإسلام السياسي القوة لفرض رؤيته؛ ما أحدث شقاً وانقساماً في المجتمع وفي المؤسسة الحاكمة، كما فيها خرجت الجماهير عن بكرة أبيها، مؤكدةً على هويتها الوطنية كما حدث في مليونية انطلاق الثورة الفلسطينية المعاصرة الثامنة والأربعين.

في ظل هذا الصراع بقي النقاش دائماً حول علاقة الدين والمجتمع والمؤسسة السياسية أو الدولة في الحالة العربية أساسياً في ظل البحث عن تطوير دعائم الدولة الوطنية التي ولدت من رحم المرحلة ما بعد الاستعمارية، وهو سؤال عام واجهته الكثير من الدول التي خرجت من نير الاستعمار، لكنه في حالته

الأميركي من حركات الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون نموذجاً» يحاول فيها فهم موقف الولايات المتحدة من الإسلام السياسي وذلك لموضعة النقاش حول علاقات الدين بالمجتمع والدولة في سياقها الدولي.

في زاوية مراجعات الكتب تقدم «سياسات» قراعتين، واحدة لكتاب السفير علي القرزق الموسوم بـ«أستراليا والعرب» الصادر العام الماضي، والأخرى لكتاب موسى الشيخ بعنوان «الشمس تطلع من الجبل» الصادر هذا العام. وكما العادة تقوم «سياسات» بتقديم مجموعة من الكتب الفلسطينية والعربية الصادرة حديثاً في المكتبات.

ما زالت مصر تحاول الخروج من أزمتها، فيما دخلت الأزمة السورية مرحلة الهدوء الحذر، وتم تأجيل الضربة الأميركية بسبب التدخل الروسي، وتونس تبحث عن مخرج للتخلص من حكامها الجدد. فلسطينياً فإن المفاوضات التي استؤنفت ما زالت تراوح مكانها، ولا حديث عن مصالحة وطنية بل إن الوضع في غزة يزداد سوءاً خاصة على الصعيد الاقتصادي ودعوات كثيرة للخروج من المأزق الذي عرف الجميع بوابة الخروج الوحيدة الصالحة منها بإنهاء الانقسام. و«سياسات» تضم صوتها مرة أخرى كما في كل عدد إلى تلك الأصوات التي تطالب بإنهاء هذا الانقسام حتى يعاود الفلسطينيون البحث عن مستقبلهم بصورة أفضل.

الانتقال من الفكرة إلى الدولة»، وتكتب الباحثة ريهام عودة مقالاً بعنوان «الدولة المدنية والدولة الدينية: وجهة نظر» تستكمل فيه نقاش «سياسات» حول الدين والمجتمع والدولة، ويكتب الشاعر والصحافي المصري جرجس شكري دراسة بعنوان «مصر: الواقع على مسرح التاريخ» يعالج فيه السياق المصري، أما الدكتور محمد الدجاني الداودي رئيس قسم الدراسات الأميركية في جامعة القدس فيكتب حول «تأرجح السياسة الخارجية الأمريكية».

وتعود «سياسات» في زاوية الندوة للتركيز على موضوع عددها الأساسي حول الدين والمجتمع والدولة، وهي تفعل هذا هنا من خلال استقراء موقف الفصائل حول هذه العلاقة، حيث تقرر هذه المرة أن تقوم بلقاء ممثلين عن الفصائل المختلفة لمحاورتهم منفردين حول هذه العلاقة. تلتقي «سياسات» عضو ثوري فتح إبراهيم أبو النجا وعضو التشريعي عن حماس يحيى موسى، وعضو القيادة السياسية لحركة الجهاد الإسلامي الشيخ خالد البطش، وعضو المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية صالح زيدان، وعضو المكتب السياسي لحزب الشعب طلعت الصفدي.

وفي زاوية السياسات العامة تقدم «سياسات» دراسة للدكتور محمد حمودة من جامعة النهدين العراقية حول سبل تقييم السياسات العامة بغية تحفيز البحث في السياسات العامة وطرق تقييمها. وفي زاوية السياسة الدولية تقدم «سياسات» دراسة للباحث والكاتب السياسي مأمون سويدان «الموقف

أسئلة الدين والسياسة في فلسطين: من تأجيل التحرير وصولاً إلى مقايضات الإسلام السياسي

أ.د إبراهيم أبراش*

قوميين ويساريين وعلمانيين.

بتنا نعيش زمن صعود جماعات إسلام سياسي استطاعت توظيف نفوذها المالي ودقة وسرية تنظيمها وسياستها البراغماتية التي تؤسس لتحالفات غير مبدئية من أجل الوصول للسلطة على حساب الدولة الوطنية والثقافة الوطنية والوحدة الوطنية، وأصبحنا نعيش زمناً تجري فيه عملية أدلجة وتسييس فظ للدين الإسلامي بما يُخرجه عن روحانيته وجوهرة المتسامح والمنفتح.

ما كان كل ذلك ليحدث لولا تراجع الأيديولوجيات القومية والماركسية والثورية، وأزمة الدولة الوطنية، وفشل النخب الحاكمة وغير الحاكمة في عملية الانتقال الديمقراطي، ولولا الجهل والفقر، وهما

مقدمة

أيّما يمت النظر في ربوع الشرق الأوسط وخصوصاً في العالم العربي تصطدم بحروب أهلية وصراعات مذهبية وطائفية تهدد وحدة الأمة ووحدة الدولة الوطنية. فمنذ ظهور جماعات الإسلام السياسي لم تعد الأمة هي الأمة ولا الوطن هو الوطن ولا المواطن هو المواطن.

انقلبت مفاهيم العداوة والصداقة، أصبح المسلم عدو المسلم، والعربي عدو العربي، والجار عدو جاره، بل الأخ يناصب أخاه العدا، وأصبح (العدو القريب أولى بالجهاد من العدو البعيد)، وأصبح الأميركيون والغرب أهل كتاب يجوز التحالف معهم لمحاربة (المسلمين المرتدين) من

*أستاذ العلوم السياسية في جامعة الأزهر، غزة، فلسطين.

مع مصالحها وتطلعاتها السلطوية أو مصالح حلفائها الغربيين.

وسط كل ذلك صُيرت القضية الفلسطينية أرضاً وشعباً كبش فداء المرحلة، حيث تراجع الاهتمام بالقضية الفلسطينية رسمياً وشعبياً ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل عدنا لزمان كنا نعتقد أنه ولي، زمن توظيف القضية الفلسطينية خدمة لأجندة ومشاريع خارجية، وتغلغل الانقسام الذي تشهده الدول العربية والإسلامية بين مشروع إسلامي ومشروع وطني أو قومي إلى الساحة الفلسطينية في تجاهل لخصوصية أن الشعب الفلسطيني يخضع للاحتلال، وظروفه لا تسمح بالدخول في جدل الإسلامي والوطني، بل يحتاج لجهة وطنية يتم فيها توظيف كل الأيديولوجيات، ففي فلسطين ليس مطلوباً إقصاء الدين من الصراع مع إسرائيل، ولا إقصاء جماعات الإسلام السياسي الفلسطينية - حماس، الجهاد الإسلامي، حزب التحرير، السلفيين - بل المطلوب توظيف الدين في إطار إستراتيجية وطنية بعيداً عن حسابات السعي للسلطة أو الارتباط بأجندة خارجية، والمطلوب أن توظف جماعات الإسلام السياسي أيديولوجيتها لتصبح جزءاً من المشروع الوطني التحرري لا أن نلحق هذا المشروع بمشاريع وأجندة خارجية، حتى وإن كانت تزعم أنها إسلامية.

سنقارب إشكالات الدين والسياسة في فلسطين من خلال المحاور الآتية:

التربة الخصبة لترعرع التطرف والتعصب الديني. وحيث إن السياسة لا تعرف الفراغ فقد فرضت الجماعات الإسلامية نفسها على المشهد السياسي من خلال العمل الاجتماعي والإغاثي حيناً، والعنف أحياناً، والتواطؤ مع الأنظمة الدكتاتورية الحاكمة حيناً آخر، وتوظيف آليات الديمقراطية أخيراً كما جرى في تونس، وفي مصر بعد ثورة ٢٥ يناير (كانون الثاني) ٢٠١١، مع تعاون وتنسيق خفي حيناً وظاهر حيناً آخر مع الغرب، وعلى رأسه واشنطن، وهو ما تجلى فيما يسمى الربيع العربي.

يحدث كل ذلك على حساب القضايا الاقتصادية والتنمية المستعصية من فقر وجوع وتخلف معمم في قطاعات الصحة والتعليم والسكن... خلال ثلاثة عقود تقريباً من حالة الفوضى والخراب التي تشهدها غالبية الدول العربية واستنزاف مقدرات الأمة وثرواتها في حروب ومؤامرات لم يستفد منها سوى أعداء الأمة.

تعيش الولايات المتحدة عصرها الذهبي وتنتشي إسرائيل فرحةً لأنها لم تعرف هدوءاً على جبهاتها مع العرب كما تعرفه اليوم، كيف لا وقد انشغل دعاة الجهاد والمقاومة بالصراع من أجل السلطة ومواجهة أنظمة وحكومات عربية لإسقاطها والحد من انحلالها.

ليست المشكلة بطبيعة الحال في الإسلام كدين، بل في جماعات صادرت الدين الذي هو ملكية مشتركة لكل المسلمين، لتحوّله للملكية خاصة بها بعد أدلجته وتسييسه بما يتناسب

١. المحور الأول- إشكالات الدين والسياسة في العالم العربي
٢. المحور الثاني - استشكالات الدين والسياسة في فلسطين - معادلة مختلفة
٣. المحور الثالث- حركة حماس وإشكالية الوطني والإسلامي

المحور الأول

«استشكالات» الدين والسياسة

في العالم العربي

أولاً. الدين بين العقلنة والأدلجة

عندما يتداخل الدين مع السياسة وتتنطع جماعات (إسلامية) لممارسة السياسة، حينئذ فنحن لا نتحدث عن المقدس الديني بل عن ممارسات وسلوكيات سياسية عليها أن تخضع لقواعد العمل السياسي وقوانينه لا أن تحتمي بقسدية موهومة ومصطنعة.

يجب أن يؤسس كل فعل سياسي - على مستوى القرارات المصيرية للأمة - على العقلانية والواقعية وليس على الأيديولوجيا والأساطير والتاريخ غير التاريخي. عندما تؤسس السياسة على الأيديولوجيات والدين المؤدلج المنسلخ عن أصوله ومعانيه الأولى تفقد السياسة معناها وتصير سياسة بلا قوانين ومرجعيات مضبوطة، ويصبح مصيرها مرتبطاً بمصير الأيديولوجيا ومن ينظم مقولاتها من أحزاب وزعامات ورجال دين جهلهم في الدين لا يقل عن جهلهم بالسياسة. أسوأ السياسيين والأحزاب السياسية هم

الذين يُغلبون الأيديولوجيا على العقل - عندما يتحول الدين لأحزاب دينية يصبح أيديولوجيا وتسقط القدسية عن هذه الجماعات بشخصها وفكرها - ذلك أن المصالح الوطنية العليا والفعل السياسي المؤسس لها والمحافظة عليها، لا تقوم إلا على العقلانية السياسية، ولو عدنا لتاريخ الشعوب لوجدنا أن الشعوب التي احتكمت للعقل والعقلانية هي التي أسست الحضارات وكتبت لها الدوام، أما الشعوب التي انسأقت وراء الأيديولوجيا أو حولت الدين لأيديولوجيا يتلاعب بها القادة والسلطين وفقهاؤهم فقد تراجعت مكانتها وبعضها تعرض للانهار والزوال.

لا يعني هذا رفضاً مطلقاً لكل الأيديولوجيات، فقد لعبت أيديولوجيات دوراً مهماً في مراحل تاريخية من حياة الشعوب وخصوصاً عندما عبرت عن ثقافة وهوية شمولية لأمة تستنهض قواها في مواجهة تحديات خارجية. يكمن الخلل في الأيديولوجيا عندما تتحول وعياً كاذباً للواقع وتحريفاً صارخاً للدين. السياسة الواقعية يمكن أن توظف الأيديولوجيا بكل تلاوينها الدينية والدنيوية لاستنهاض المشاعر وكل الرموز المستبينة لتحويلها إلى محفزات لبناء القوة الذاتية وأداة في لعبة موازين القوى، دون أن تصبح أسيرة لها.

التبس مفهوم الواقعية العقلانية بمفهوم الاستسلام للأمر الواقع، كما تصور البعض أن العقلانية وخصوصاً السياسية منها تتعارض بالضرورة مع الدين كمكون مجتمعي وثقافي،

وهذا تقوِيل وتلبیس لا أساس له من الصحة، فالعقلانية ببساطة نمط تفكير ونهج عقلاني في الممارسة السياسية تقوم على فهم الواقع وموازين القوى التي تحكمه والبيئة الداخلية والخارجية المؤثرة فيه، وتعني التحرر من التفكير الميتافيزيقي والأسطوري، وما أقام من منظومات ونظم ثقافية وسياسية، وبالتالي ارتبطت الواقعية العقلانية في مسار التطور التاريخي للأمم بوجود قيادة سياسية قومية تتمتع ببصيرة وتعرف ما تريد، وبمشروع سياسي قومي (وطني) يشكل الحاضنة لهذه السياسة والقيادة.

لو عدنا إلى تاريخ الواقعية والعقلانية السياسية في الغرب مع عصر النهضة ثم الأنوار والذي جاء على أنقاض فكر القرون الوسطى وأوضاعها، سنلاحظ تساوق التفكير العقلاني والواقعي المتحرر من الميتافيزيقا والأيدولوجيا والتاريخ مع ظهور النزعة القومية^٢ بما هي تطلع كل شعب ليعبر عن هويته وشخصيته في إطار دولة خاصة به، أعني مواكباً لوجود مشروع قومي (وطني) محل توافق غالبية طبقات الشعب وفئاته. تقوم علاقة جدلية بين ظهور الدولة الوطنية والعقلانية السياسية، فما كانت أوروبا ستخرج من عصر الظلمات، وما كانت العلمانية كمظهر من مظاهر العقلانية إن لم تكن هي العقلانية السياسية، وما كانت الثورة الصناعية لتكون، لو لم تظهر النزعة القومية ثم الدولة القومية المتحررة من أممية الكنيسة، بل حتى الديمقراطية ما كانت ستأخذ السيرورة التي صيرتها ما هي عليه اليوم

لولا التحالف بين الدولة القومية كحيز جغرافي والعقلانية كمنظومة ثقافية وفكرية.

هذا لا ينفي أن شعوباً غربيةً أخرى سارت في سياق مختلف كالولايات المتحدة الأميركية، فهذه الدول لم تمر بالسيرورة نفسها، أي تطور الدولة والأمة في أوروبا، فحتى اليوم ما زالت في مرحلة بناء الدولة القومية، وكذلك دول آسيوية كاليهند وباكستان، ولكن الديمقراطية ودولة المؤسسات والقانون التي قامت على العقلانية السياسية واحتضنتها عوضتها عن الدولة القومية الخاصة. سنتشأ في التجربة السياسية العربية الإسلامية الدولة والسياسة ويتشكل العقل السياسي بشكل مغاير، حيث العلاقة بين العقل والدولة والدين أخذت سياقاً مغايراً من حيث الشكل والمضمون والسياق التاريخي. ففي الوقت الذي أخذت فيه الواقعية والعقلانية السياسية شكل تمرد الشعوب الأوروبية على التاريخ السياسي للقرون الوسطى باعتباره متعارضاً مع العقلانية وتمرداً على العقل الفقهي السياسي المسيحي الذي شكل حالة خارجة عن النص المقدس والمسيحية الحقيقية،^٣ وفي الوقت الذي وجدت أوروبا في الدولة القومية العلمانية الإطار الذي يجمع ويوفق بين السياسة التي تقوم على الواقعية والعقلانية، والفكر الوضعي، والمسيحية الحقيقية (النص المقدس) التي تقبل بلعب دور الخادم للدولة القومية المُجسدة لإرادة الأمة، في هذا الوقت كان المسلمون يؤسسون مفهوماً للأمة والدولة لا يستمد من نصوص مؤكدة من القرآن

والسنة، ولا من إرادة الأمة والعقد الاجتماعي ولا من العقلانية، فهذه أمور لم تكن معروفة في الفقه السياسي ولا في التاريخ السياسي. حتى من حاول من علماء المسلمين كابن رشد استحضارها من الثقافة السياسية اليونانية ومن فهم عقلائي للقرآن - حيث للعقل حضور أكبر مما هو في التاريخ السياسي والفقه كما يذهب كثير من المفكرين المسلمين - ووجه بعنت شديد. ^٤

طوال أكثر من ألف عام والمسلمون والعرب يعيشون أزمة دولة وسلطة وعلاقتها بالدين،^٥ وغموض في علاقة العقل بالنقل أو الإيمان والعقل، هذا ناهيك عن غموض في المفهوم الإسلامي للأمة وعلاقته بالوطنية والقومية. أكثر من ألف عام والعقل السياسي العربي والمسلم تائه وغارق في تجريبية لا توصل لليقين بقدر ما تعمق من الإشكالات المطروحة، حتى محاولات مصلحي عصر النهضة العربية استعادة العقل والعقلانية وإيجاد حالة مصالحة بين مقتضيات العصر والإسلام ومشروع الدولة القومية العربية باءت بالفشل لأسباب داخلية وأخرى خارجية،^٦ وليس الحاضر بالأفضل حيث تأخذ محاولات استنهاض الحالة العربية والإسلامية شكل الرجوع للتاريخ الإسلامي وفقه إسلام سياسي لا يعبر عن الإسلام الحقيقي إن لم يكن معادياً له. ومن اللافت للانتباه أن ما تسمى اليوم «الصحة الإسلامية» وخصوصاً ما يندرج منها تحت مسمى الإسلام السياسي، تعيش حالة انقسام وفرقة حتى أن ما يفرقها أحياناً من تصورات وتفسيرات واجتهادات

دينية لها تمظهرات سياسية، أو خلافات سياسية بأبعاد دينية، أكثر مما يوحدتها ويجعل منها كتلة واحدة في مواجهة عدو مشترك، وهي الاختلافات التي تتمظهر اليوم في تباين مواقفها من الدولة والسلطة والديمقراطية والقوانين الوضعية تحتاج صيرورة الواقعية العقلانية ممارسةً سياسيةً على مستوى الأمة إلى أربعة مرتكزات: ١. العقل والعلم كمرجعية فكرية متجاوزة أو سابقة في الأهمية للأيديولوجيا والأسطورة والتاريخ السياسي.

٢. توافق وطني أو قومي على ثوابت أو مرجعيات وطنية أو قومية.

٣. قيادة حكيمة عقلانية في فكرها وثقافتها السياسية.

٤. توافق وطني على دور الدين وموقعه ووظيفته في المجتمع والدولة.

لا يعني ذلك أنه في حالة وجود هذه العناصر المُشكِّلة للعقلانية الواقعية في أكثر من بلد سنكون أمام أنظمة ومجتمعات متشابهة، ذلك أن لكل أمة عقلانيتها، وعقلانية الأمة لا تنفصل عن ثقافتها ومصالحها القومية، فلولايات المتحدة الأمريكية وعقلانيتها كما لليابان عقلانيتها، وإسرائيل عقلانيتها كما لتركيا والصين والهند عقلانيتها، وفي حالة الشعوب الخاضعة للاحتلال كالحالة الفلسطينية فالعقلانية تعني وجود إستراتيجية واحدة وقيادة واحدة في إطار مشروع تحرر وطني، فالقاومة تحتاج لممارسة واقعية عقلانية والتسوية والسلام أيضاً فعل عقلاني واقعي.

ثانياً - مشكلة الإسلام في (المسلمين)

- ضرورة تحرير الإسلام من جماعات

الإسلام السياسي

لم يكن استحضار الرب أو المقدس غائباً في يوم من الأيام عن الحياة الاجتماعية لدى شعوب الشرق عامة، فالشرق هو عالم الروحانيات كما يقول الغربيون، انطلاقاً من كونه منبع الديانات السماوية، إلا أن الاستحضار المكثف للرب (الْمُخَيَّل وليس الحقيقي) وجعله مرجعية لبعضهم، للتحريم والتحليل، وإضفاء المشروعية على الوضع القائم أو تجريده منها، أخذ اليوم شكلاً أكثر حدة، وخلق حالة من الترعس الديني الجماعي جعلت كل الأوضاع القائمة، سياسية واقتصادية واجتماعية، أنظمة وأيديولوجيات وعلاقات، يعاد النظر فيها وتخضع لعملية تقييم جديدة، ليس على أساس شرعيتها القانونية أو الشعبية، بل على أساس مدى ما يربطها بالشريعة الإسلامية وتعاليم الرب، كما يحدد معالمها أصحاب التيار الديني، من أنظمة ثيوقراطية Theocracy وحرركات سياسية دينية.

فأينما يمت وجهك اليوم تصطدم بالدين: فإذا تحدثت عن السياسة والديمقراطية، عليك أن تجد صلة بينهما وبين الإسلام، وإذا تحدثت عن الاقتصاد والتنمية فيجب استحضار موقف الدين من هذه الأنشطة وتحديد المحرم والمحل منها، وإذا تحدثت عن الأسرة والزواج فإنهما أكثر الموضوعات إثارة للجدل، وكأن الرب لا هم له ولا شغل إلا المرأة وما تلبس وكيف تلبس

وطبيعة علاقتها بالرجل والمجتمع، وعمم ذلك على مختلف أنشطة الحياة، فالمسلمون من أكثر المجتمعات احتفالية بدينهم. ولكن هناك فرقاً بين الدين والتدين وخصوصاً إن أخذ الدين طابع التطرف، وبين الإسلام والمسلمين.^٧

التطرف الديني تصرف لا عقلاني، بينما الإسلام في مغزاه العميق الروحي والأخلاقي تصرف عقلاني،^٨ وكلما تمت عقلنة الواقع بجعله قائماً على العدل والإنصاف واحترام إنسانية الإنسان وحقوقه؛ نُزعت من المتطرفين دينياً صواعق تفجيرهم التي تحولهم إلى ممارسي سلوك متطرف غير عقلاني. كلما جعلنا الحاضر أفضل من الماضي الذي نتقمه بعض الحركات الأصولية وتجعله نموذجاً لما يجب أن يكون، وكلما أصبحت المجتمعات المسلمة أكثر قدرة على التحكم في واقعها وعلى التحرر من عوامل الهيمنة والاستلاب التي تحكم علاقتها بالمجتمعات الأخرى؛ قلت الحاجة إلى الاستنجاد بالماضي والسلف الصالح، وانتفى مبرر انتشار النزعة الدينية المتطرفة.

الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تفجر ظاهرة التطرف واحتدام الصراع بين «الأصوليين» ومعارضيه، هي أسباب دنيوية لها علاقة بالصراع على السلطة ومشاكل ترتبط بالجهل والفقر والبطالة والهيمنة الأجنبية، والإحباط واليأس المسيطر على الشباب، أي أنها غير مرتبطة مباشرة بالإيمان بالله أو عدم الإيمان به، أو بأن نكون مسلمين أو غير مسلمين.

المشكلة تكمن في المسلمين أنفسهم وبالثقافة السائدة التي أحياناً تتفوق في تأثيرها على الدين أو توظفه لمقتضياتها. تركيز بعض الحركات الإسلامية وخصوصاً العربية على الجانب السلوكي والطقوسي من الدين لا يعبر عن حقيقة المشكلة ولن يساعد على حلها، لأنه ببساطة لا يتعامل مع جوهر المشكلة.⁹

حتى في الجانب الديني الإيماني، حيث إننا لسنا في زمن الأنبياء والرسول والقديسين، وهذه الحركات لا يمكنها أن تدعي أنها على اتصال برب العالمين أو أنها تحتكر السر الإلهي، ولا تدعي أنها جاءت بأية قرآنية جديدة أو بحديث نبوي جديد، إذن فهي تسعى لتوظيف الدين واستحضاره الذي هو للجميع من أجل أهداف سياسية واجتماعية أو اقتصادية، أي دنيوية بشكل عام، أو بصيغة أخرى إنها تصدر أو تستولي على ما هو عام - الدين الإسلامي - وتوظفه لمصالحها الشخصية.

لا غرو في أن توظيف الدين لصالح الدنيا ليس بالأمر الخطأ بل هو أساس الدين وهدفه، ولكن يجب عقلنته من خلال إعادة النظر، ليس في الدين بحد ذاته، ولكن في الموضع الذي يحتله في المجتمع. كان للدين من حيث هو عنصر استقطاب وتميز عن الآخر وقيم أخلاقية وروحية دور مفصلي عبر التاريخ في معارك الشعوب ضد أعدائها وفي استنهاض الهمم وشحذها، إلا أن هذا الدور الديني ما كان ليكون لولا وجود قيادة عاقلة تُصنِّح توظيف الدين في هذا المجال، ولولا

وجود مجتمع نشط ومبدع وفاعل، ووجود مثقفين وعلماء ليسوا أدوات في يد السلطة السياسية، أي لولا توافر شروط موضوعية -سياسية اقتصادية اجتماعية- تهيبُّ المناخ المناسب للدين ليلعب هذا الدور.

الفرق بين مسيحية أوروبا في عصر الظلمات ومسيحيتها في عصر الأنوار، ليس اكتشاف كتاب مقدس جديد أو نص ديني غاب عن الأولين، وليس في تخلي أوروبا في عصر الأنوار وما بعد عن الكتاب المقدس، ولكن الفرق يكمن في تغيير العقليات وظهور طبقات ونخب جديدة تمردت على تجهيل المجتمع باسم الدين وعلى احتكار الدين من قلة تحتكره وتنصب نفسها وسيطاً بين البشر والسماء، وأضفت هذه النخب الجديدة معنى وقيمة ودوراً مختلفاً من خلال إعادة موضعة الدين ودوره في المجتمع. والأمر نفسه بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية. ففي ظل الإسلام - قرآن وسنة - شيد المسلمون حضارة من أعرق الحضارات، وفي ظل الإسلام نفسه - قرآن وسنة - وصل العرب والمسلمون إلى الحضيض، فالخلل إذن ليس في القرآن والسنة، ولكن في البشر المتعاملين معهما، الخلل في نظم وقيادات ومؤسسات ومثقفين، الخلل أن أشخاصاً محددين احتكروا (السر الإلهي) ووظفوا الدين ليس في خدمة الرب ولا في خدمة البشرية ولا في خدمة شعوبهم أو غالبيتها، لكن في خدمة مصالح شخصية وفئوية ضيقة.

إذن، في ظل المآزق الذي تمر به الأمة العربية

اليوم، وفي ظل الهجمة الاستعمارية والصهيونية الشرسة لإفقاد العرب ما تبقى لديهم من منعة وعزة وكرامة، يمكن توظيف الدين ليكون عنصر قوة ومنعة، عنصر توحيد واستنهاض للهمم، ليقوم بما عجزت عن القيام به الأنظمة والأيدولوجيات المنهارة، ولكن ليس من خلال التعامل مع الحركات الإسلامية باعتبارها حركات (إحيائية) بل التعامل معها كحركة مستقبلية، حركة تعانق الحاضر وعينها على المستقبل وليس على الماضي - إلا باعتبار الماضي عبراً ودروساً تستلهم - وحصر مظاهر التقديس على أساسيات الإسلام التي لا خلاف عليها، على أن تبقى العلاقة بين الإنسان وربيه، وعدم قبول تنصيب أي كان نفسه نائباً عن الله في التحريم والتطليل، وفي منح صكوك الغفران أو الوعيد بنار جهنم، وما عدا ذلك من أمور يتم التعامل معها كمؤسسات وأفكار اجتماعية تستمد مصداقيتها وأحقيتها في الإظهار على غيرها، ليس بزعم انتسابها إلى الإسلام، ولكن بقدرتها على إثبات الذات في معركة الحياة وفي مواجهة المؤسسات والفلسفات والأيدولوجيات الأخرى.

أيضاً فإن قيام أحزاب سياسية على أساس ديني أمر مثير للجدل، فلا الإسلام يقره، ولا مبادئ الدولة المدنية والديمقراطية تقره، وعلى المجتمع والدولة رفض قيام أحزاب تدعي احتكارها للمجال الديني، وما يوجد من أحزاب إسلام سياسي هي أحزاب دينية وليست مرجعية دينية، فالمرجعية الدينية يجب أن تكون لجهة

وطنية غير حزبية ومحل توافق وطني. من غير المعقول مواجهة واقع فاسد وحضارة الغرب المادية المتفوقة، بالروحانيات والنصوص والتاريخ، بل يجب أن نواجهها بواقع قوي متماسك، وإلا كيف يعقل أن ندعي عظمة الإسلام وعظمة حضارة العرب والمسلمين، ونحن ضعفاء متفرقون متخلفون؟ ذلك أن مجرد امتلاكنا القرآن والسنة النبوية وحفظنا إياهما، وامتلاكنا تاريخاً مجيداً مليئاً بالإنجازات الحضارية، لن يغير هذه الأمور في الواقع شيئاً، فليس تردّي واقعنا وتخلفنا من إرادة الله فقط، بل هو بإرادة البشر وتقاعسهم، والخروج من هذه الحالة لن يكون بانتظار إرادة الله بأن يقول للشيء (كن فيكون)، بل يكون بإرادة البشر وعملهم. والتغيير الاجتماعي ومسيرة التاريخ يسيران حسب إرادة الأقوياء الفاعلين، وكل عظمة الحضارة العربية الإسلامية التليدة الماضية، لا تستطيع اليوم أن تطعم طفلاً جائعاً رغيفاً من الخبز.

لم ينتظر كل أتباع الديانات الأخرى، سماوية أو غير سماوية، والتي قد تكون أقل شأناً من الإسلام، إذناً من ربهم أو وحيماً منه ليطوروا أوضاعهم ويحسنوا شروط حياتهم، ولم يرجعوا نكسة أصابهم أو أزمة تعرضوا لها إلى إرادة فوق بشرية، بل بحثوا عن الخلل في ذاتهم، ونظمهم وعلاقاتهم، وبالتالي تحركوا بمحض إرادتهم وعن قناعة عقلية، وبدافع المصلحة، محيدين الرب من صراعاتهم السياسية، وانطلقوا وهم مؤمنون بأن عملهم على ما فيه خير الدنيا

وتحسين ظروف حياة الإنسان وشروطها، هو عمل يرضى الرب لأن الرب لا يرضى لعباده أن يكونوا اتكاليين سلبيين ضعفاء، وهم بذلك لم يتخلوا عن دينهم، فلا المسيحيون تخلوا عن مسيحيتهم، ولا البوذيون كفروا ببوذا، ولا اليهود تخلوا عن دينهم، فعندما أصبح هؤلاء أقوياء قويت معهم دياناتهم.

وعليه، لا يمكن إنكار أن اللجوء إلى الإسلام كخط دفاع يوقف حالة التراجع العربي، وعنصر تعبئة وتحريض، وكتعبير عن رفض الانضواء تحت هيمنة الآخر واستلابه، وكهوية تمايز، يصبح عملاً مشروعاً ومبرراً. إلا أنه حتى يكون له الدور الاجتماعي المتضمن في جوهر الإسلام، باعتباره ثورة ومشروعاً حضارياً، يفترض أن تكون طريقة توظيف الدين مؤسسة على العقل والعقلانية وفي اتجاه التوحيد لا التفرقة، في اتجاه البناء المستقبلي لا النظر إلى الماضي، في اتجاه إظهار عناصر التمايز عن الآخر لا على أساس النص الديني أو عظمة الماضي، بل تمايز يقوم على الأفضلية والإظهار المبنيين على قدرة الفعل في التعامل مع الحاضر. ولا يمكن للدين أن يقوم بهذا الدور في ظل جماعات إسلامية متحالفة مع الغرب وكل هدفها الوصول إلى السلطة والحكم. يتناقض مع جوهر الإسلام، ومع قدرة الخالق اللامتناهية، أن نحسبه في نصوص بعينها، أو نحوزه ضمن أوضاع وظروف دون غيرها، أو أن يصبح أداة لشخص أو جماعة، لا يكون الرب حاضراً إلا بهما ومعهما ولا يعرف أسرارها إلا

هما. وحيث إنه لا يعقل أن يكون الله رب العالمين ضد أن يكون عباده أقوياء ومتحضرين، فإن الرب، رب المسلمين والعالمين، لابد أن يكون محبداً بل وداعياً إلى كل ما من شأنه رفع راية المؤمنين، بل ومحبداً كسر حاجز الخوف من المحرم المبالغ فيه، وغير المستمد من نصوص واضحة وصريحة في تناول القضايا الدنيوية، حيث إن الخوف من المحرم - المتخيل والمصطنع بل والمؤدلج وليس المحرم الديني الصريح النص - وإضفاء صفة التقديس على أوضاع وأشخاص باسم الإسلام كالقول (حكومة ربانية) أو حزب الله أو جند الله، شيء يتناقض مع جوهر الإسلام ويسيء إليه أكثر مما ينفعه: أمر يرهب الناس ويبعدهم عن الإسلام بدلاً من أن يقربهم إليه.

لا شك في أنه لا يمكن لأحد الآن أن يدعي أنه يملك الحقيقة الإلهية، أو يزعم أنه يوحى إليه، بالتالي فإن أي شخص - أو حركة - يتحدث عن الإسلام، وباسمه، إنما يتحدث عن تأويل خاص أو وجهة نظر خاصة، كونه غير مفوض إلهياً، وليس فوق البشر.

إن مقياس الحكم على أي تفسير أو ادعاء حول الدين يجد محكه العملي ليس في امتلاكه الحقيقة الإلهية أو الدفاع عنها - فهي خارجة عن نطاق البحث، لأنه لا يوجد من يجادل فيها - ولكن في الواقع الإنساني، في قدرته على توظيف قيم الإسلام ومبادئه الأخلاقية لخدمة الإنسان والاجتماع الإنساني، هذا الأخير، الذي لا يؤسس على المقدس فقط، بل على نظم يضعها البشر

ويقومونها، وتكييف لأوضاع مستحدثة لا عهد للأقدمين بها. فالإسلام هو سعي متواصل نحو الكمال، وأي شخص - أو جماعة - يدعي أنه وصل إلى الكمال الإسلامي، وأنه يمثل الحقيقة الإسلامية والنموذج الكامل للإسلام، إنما هو ضد الله بما هو مطلق ولا نهائي وضد الإسلام الذي لكل الأزمنة ولكل البشر.

أكثر الناس حرصاً على الإسلام أكثرهم حرصاً على كرامة الإنسان وإنسانيته، وهذه لا تتأتى بالدعوات الصالحات بل بالعمل وتوظيف العقل لتوفير شروط الحياة الكريمة من صحة وتعليم وعمل... الإسلام ليس مجرد رب يُعبد ونصوص تُحفظ وتُقدس، ولكنه الإنسان أيضاً، الذي وجد الدين من أجله، والعقل الذي تكررت الإشارة إليه في القرآن؛ لأن الإسلام جاء لينقل البشرية من وضع التردّي والعبودية إلى الحياة الكريمة، فإن أكثر الناس - أشخاص أو حركات وأحزاب وأنظمة - إسلاماً هم أكثرهم احتراماً للإنسان وتحقيقاً لمصالحه وصوناً لحريته والتزاماً بالعدالة والحق والإنصاف. ولا شك في أن أنظمة فاسدة ونخباً سياسية مأجورة تستدعي النضال ضدها ومقاومتها بكل السبل المتاحة، ولكن حيث إن هذا الظلم والفساد هو من صنع البشر وبارادتهم، فإن مقاومته مهمة وطنية ومصالحة للشعب، ولا تحتاج هذه المقاومة إلى إضفاء صبغة دينية عليها لاكتساب الشرعية. فلا يعقل استنكار احتكار الأنظمة للدين وتوظيفها له لخدمة أغراضها، وفي الوقت

نفسه تطرح قوى أخرى نفسها ناطقة باسم الدين! فأى نظام وأي حزب أو جماعة تلجأ إلى الدين لاكتساب الشرعية والمصداقية، إنما تعبر عن اعتراف بالعجز عن اكتساب شرعية شعبية ومصداقية مستمدة من قدرتها على التعامل مع قضايا المجتمع ومشاكله، مصداقية نابعة من تلمس هموم الناس وإعطاء إجابات وحلول لهذه القضايا والمشاكل، فالمسلمون تواقون بلا شك، إلى اكتساب موقع في الجنة، ولكنهم، أيضاً، في حاجة إلى حياة كريمة في دنياهم وبحاجة إلى عمل وبيت ومدرسة ومستشفى.

انطلاقاً مما سبق فإن كثيراً ممن يرفعون شعار (الإسلام هو الحل) أو (الجهاد في سبيل الله) أو (تطبيق الشريعة الإسلامية) إنما يخدعون الناس، فهذه شعارات تنطبق عليها مقولة (كلام حق يراد به باطل) لأنها غامضة وفضفاضة ويمكن أن تفتح المجال لكل من هب ودب لتوظيف الدين لأغراض لا علاقة لها بالدين الحقيقي، بل قد تفتح المجال لتجار السياسة وتجار الدين ولجهلة لا يفقهون من الدين إلا شكلياته من لحية وجلباب وحفظ بعض الآيات، وتفتح المجال لهؤلاء للتغريب بشعوب فقيرة وشبه جاهلة تسودها ثقافة دينية، ليحقق هؤلاء المتأسلمون مصالح خاصة باسم الدين وبما يسيء للدين نفسه.

المحور الثاني

استشكالات الدين والسياسة في فلسطين - معادلة مختلفة

أولاً . المسألة الدينية في الصراع العربي الإسرائيلي

نقاشنا أعلاه كان يدور حول توظيف الدين في الحياة السياسية الداخلية وفي الصراع على السلطة وهو أمر يختلف عن دور الدين ووظيفته في مجتمعات خاضعة للاستعمار وخصوصاً إن كانت الدولة المستعمرة تبرر قيامها واستمراريتها على أساس الدين.

لا تقوم التحالفات ويتم نسج شبكة الصداقات والعداوات في الصراع العربي الإسرائيلي على أسس واضحة بل يتداخل الماضي مع الحاضر والدين مع السياسة مع القانون، الوطني مع القومي مع الديني. ويتموقع الدين، سواء في جانبه الإيماني أو من جانب توظيفه السياسي،^{١٠} كأهم عناصر الصراع.

١ . يهودية دولة إسرائيل تستدعي استحضار الدين عند الطرف الآخر

تعتبر إسرائيل الدولة الوحيدة في العالم التي يتشكل ساكنوها اليهود من أفراد جُلبوا من كل بقاع الدنيا ولا يربطهم بالأرض التي يقيمون عليها سوى مزاعم دينية أسطورية، إنها الدولة الوحيدة التي تقوم على أساطير دينية كمقولات (شعب الله المختار) و(أرض الميعاد)، والدولة الوحيدة التي تتعامل مع الآخرين كأغيار، والأغيار حسب التوراة يجوز قتلهم وتعذيبهم

وانتهك حرمتهم وهذا ما يقول به كتابهم المقدس وعلى لسان نبيهم يشع بن نون: «ابقروا بطون الحوامل، اذبحوا الأطفال، اقتلوا الرجال، أحرقوا الأرض ثم استولوا عليها». إسرائيل الدولة الوحيدة التي لا تعترف بالشرعية الدولية ولا بالقانون العام ولا تحترم معاهدات أو اتفاقات إلا بما يتفق مع كتبهم المقدسة وأساطيرهم المزعومة التي على أساسها تم ارتكاب مجازر دير ياسين وقانا، وتدمير البيوت والاعتقالات والإرهاب ضد الأطفال والمدنيين، وتدنس المقدسات الإسلامية والمسيحية ومصادرة الأرض. هذه إسرائيل التي تطالب الفلسطينيين بأن يعترفوا بها كدولة يهودية فيما ترفض الاعتراف بحق الفلسطينيين بدولة مستقلة حتى في الحدود التي تعترف بها الشرعية الدولية.

لا يقتصر البعد الديني على قيام إسرائيل وسياستها تجاه الفلسطينيين والعرب بل أصبح محددًا في علاقات إسرائيل الخارجية وتحالفاتها، فالعلاقات المتميزة بين إسرائيل والغرب وخصوصاً الولايات المتحدة الأميركية لا تقوم على الأسس نفسها التي تحكم علاقات الدول بعضها ببعض، بل للدين دور في تحديد هذه السياسة وخصوصاً عند قطاع من المتدينين المسيحيين المؤمنين بالكتاب المقدس الذي يشمل العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)، كما أن صعود (المحافظين الجدد) في الولايات المتحدة عزز من البعد الديني في العلاقات الأميركية الإسرائيلية وفي نظرة الولايات المتحدة

للصراع في الشرق الأوسط،^{١١} وليس حديث الرئيس بوش الابن عن الحرب الصليبية عشيية الحرب على العراق مجرد زلة لسان - مع أنه تراجع عنها لاحقاً.

٢. البعد الديني في المشروع الوطني الفلسطيني

على الرغم من انكشاف المشروع الصهيوني بأبعاده الدينية منذ بداية القرن العشرين، فإن الحركة الوطنية الفلسطينية الوليدة نأت بنفسها عن الطائفية والتعصب الديني. فبداية ظهور الحركة الوطنية الفلسطينية في نهاية العقد الثاني من القرن الماضي -١٩١٨- كان من خلال جمعيات حملت اسم (الجمعيات الإسلامية - المسيحية) وهي التي مهدت لظهور أحزاب وطنية، وكان ظهور هذه الجمعيات كمؤطر للحركة السياسية الفلسطينية ومُعبر عن مطالب الشعب الفلسطيني له دلالة واضحة وهي أن الشعب الفلسطيني بمسليميه ومسيحييه متحد في مواجهة الغزو الصهيوني والاستعمار البريطاني، وأنه شعب يؤمن بالتعايش بين أصحاب الديانات في الوطن الواحد.

قيام الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨ وتشريد غالبية الشعب الفلسطيني وممارسته سياسة تهويد الأرض وتدنيس المقدسات، ثم احتلاله بقية أجزاء فلسطين وأراض عربية أخرى عام ١٩٦٧، وإعلانه ضم القدس واعتبارها عاصمة موحدة له، كل هذا استنفذ الشعور الديني لدى

الفلسطينيين والعرب والمسلمين، إلا أن الحركة الوطنية الفلسطينية المعاصرة لم ترد على العنصرية الصهيونية بعنصرية مماثلة، فقد ميزت بين اليهود كأصحاب ديانة سماوية والصهيونية كفة من اليهود يوظفون الدين لأغراض سياسية استعمارية، هذا الشعار الذي تحول إلى سياسة رسمية عند (م.ت.ف) والنص عليه في مقررات المجلس الوطني الفلسطيني لاحقاً.

وقفت اعتبارات متعددة وراء تغييب البعد الديني كمحدد رئيس في المواجهة مع الكيان الصهيوني طوال عقد السبعينيات. طبيعة التركيبة السكانية في فلسطين عنصر يدفع في هذا الاتجاه، حيث يوجد مواطنون فلسطينيون مسيحيون ويهود، كما أن العديد من قادة حركة المقاومة الفلسطينية وشهادتها كانوا مسيحيين، بالإضافة إلى ذلك فإن الفكر السياسي العربي الذي ساد خلال تلك الفترة، والفكر السياسي الفلسطيني جزء منه، كان فكراً قومياً اشتراكياً ويسارياً، لا يؤسس برنامجاً على منطلقات دينية بل طغى عليه الخطاب العلماني، وربما كان لتحالف حركة التحرر العربية آنذاك بما فيها الحركة الوطنية الفلسطينية مع المعسكر الشيوعي دور في تهميش دور الدين كعامل رئيس من عوامل الصراع.

كان شعار/ هدف الدولة الفلسطينية الديمقراطية التي يتعايش فيها المسلمون والمسيحيون واليهود المقيمون على أرض فلسطين والذي رفعتة منظمة التحرير، وخصوصاً حركة

فتح في بداية السبعينيات أول ملامسة حقيقية لخصوصية المسألة الدينية في فلسطين، ومحاولة لإيجاد حل واقعي ديمقراطي لها يرد على المزاعم الصهيونية.

ووجه هذا الشعار بمعارضة من أحزاب وقوى سياسية علمانية يسارية رأت أن هذا الشعار أو الهدف يتناقض مع نصوص الميثاق الوطني الفلسطيني، لأنه يعترف لليهود الذين جلبتهم الحركة الصهيونية إلى فلسطين بعد ١٩٤٨ بحقوق في فلسطين مساوية لحقوق العرب أصحاب الأرض، وفي الجهة الأخرى، فإن ترحيب بعض قوى اليسار في الكيان الصهيوني بهذا الشعار قبله رفض شديد من الدولة العبرية وكل القوى السياسية وخصوصاً اليمينية اليهودية كونه في نظرها يتضمن إلغاء وجود دولة إسرائيل ويتناقض مع فكر الحركة الصهيونية وهدفها بإقامة دولة يهودية خالصة.

شهدت المنطقة العربية منذ نهاية السبعينيات أحداثاً وتحولات منها تراجع المد القومي اليساري العلماني وقيام الثورتين الأفغانية ١٩٧٨ والإيرانية ١٩٧٩ ثم انهيار المعسكر الاشتراكي حليف القوى اليسارية والعلمانية الفلسطينية والعربية ١٩٩١، الأمر الذي أفسح المجال للتيار الأصولي الإسلامي للصعود ومزاحمة التيار الوطني للمشهد السياسي العربي بما فيه المشهد الفلسطيني. ظهر تأثير المد الديني على الخطاب السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية في الصياغة الإبداعية لوثيقة إعلان الاستقلال

الصادرة عن المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر عام ١٩٨٨ وجاء فيها: «مطمعاً بسلالات الحضارة وتعدد الثقافات، ومستلهاً نصوص تراثه الروحي والزمني، واصل الشعب العربي الفلسطيني، عبر التاريخ، تطوير ذاته في التوحد الكلي على كل مئذنة صلاة الحمد للخالق، ودق مع كل جرس كنيسة ومعبد ترنيمة الرحمة والسلام. إن دولة فلسطين هي للفلسطينيين أينما كانوا، فيها يطورون هويتهم الوطنية والثقافية، ويتمتعون بالمساواة الكاملة في الحقوق، وتسان فيها معتقداتهم الدينية، والسياسية، وكرامتهم الإنسانية، في ظل نظام ديمقراطي برلماني يقوم على أساس حرية الرأي، وحرية تكوين الأحزاب، ورعاية الأغلبية حقوق الأقلية، واحترام الأقليات قرارات الأغلبية، وعلى العدل الاجتماعي، والمساواة وعدم التمييز في الحقوق على أساس العرق، أو الدين، أو اللون، أو بين الرجل والمرأة، وفي ظل دستور يؤمن سيادة القانون والقضاء المستقل، وعلى أساس الوفاء الكامل لتراث فلسطين الروحي، والحضاري في التسامح والتعايش بين الأديان عبر القرون».

إذا كانت الانتفاضة الفلسطينية هي اللحظة التاريخية والساحة العملية التي أظهرت قوة التيار الديني في الساحة الفلسطينية، فإن اتفاقية أوسلو التي وقعتها (م.ت.ف) مع إسرائيل وما استدعته من استحقاقات سياسية وأمنية كانت المناسبة ليعلم هذا التيار الديني برنامجه السياسي ذا الأبعاد الدينية الواضحة

التناقض مع الطرح السياسي الرسمي للسلطة الوطنية الفلسطينية. كان أهم ما نتج عن دخول البعد الديني في الصراع مع الكيان الصهيوني بشكل مكثف مدعوم بتأييد شعبي، تراجع الوطنية الفلسطينية والتشكيك بالمشروع الوطني، وإعادة النظر في طبيعة الصراع مع الكيان الصهيوني، هل هو صراع سياسي حول الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧، وبالتالي يمكن أن يُحسم الصراع باتفاقيات سياسية بين الطرفين؟ أم صراع ديني بين اليهود والمسلمين لا يُحسم إلا باجتثاث الوجود اليهودي الصهيوني من أرض فلسطين؟. إذا كانت منظمة التحرير الفلسطينية اتخذت موقفاً واضحاً باستعدادها لطي صفحة الصراع مع الكيان الصهيوني بما يتضمنه من أبعاد دينية إذا قبل هذا الأخير إقامة دولة فلسطينية عاصمتها القدس الشرقية، وهو الموقف نفسه للعديد من الدول العربية، فإن موقف حركتي حماس والجهاد الإسلامي كان وما زال يتراوح بين إعلانه الجهاد حتى تحرير كامل التراب الفلسطيني واعتبار الصراع صراعاً دينياً لا حلول وسطية فيه، وموقف وسطي يقبل بدولة فلسطينية على حدود حزيران ٦٧ بما فيها القدس الشرقية، إلا أن هذا الموقف يندرج في إطار المناورة والبراغماتية أحياناً وحيناً آخر كبادرة حسن نية تجاه السلطة الفلسطينية وإعطائها فرصة لمحاولة تحقيق برنامجها السياسي مع احتفاظ حركتي حماس والجهاد الإسلامي ببرنامجهما البديل إذا ما فشلت السلطة في

تحقيق هذا الهدف.

يمكن القول إن البعد الديني سيبقى عنصر صراع مع الكيان الصهيوني حتى وإن حسمت أوجه الصراع الأخرى من سياسية واقتصادية وقانونية، فما دام الكيان الصهيوني يؤسس وجوده على عقيدة صهيونية يهودية متعصبة، وما دام يستحضر بقوة كل الرموز والأساطير الدينية اليهودية التي لا تعترف بأصحاب الديانات الأخرى مسلمين ومسيحيين كأصحاب حق في فلسطين، وفي ظل التحالف المتين بين الجماعات الدينية اليهودية المتطرفة والنخبة السياسية الحاكمة التي تريد تحويل إسرائيل لدولة يهودية، كل هذا سيعطي مبرراً لجماعات دينية فلسطينية وعربية لتوظيف الدين في صراعها مع إسرائيل.

ثانياً . الإسلام السياسي والوطنية الفلسطينية

١. الجماعات الإسلامية في فلسطين اليوم

وجدت الجماعات الدينية في فلسطين منذ الربع الأول من القرن الماضي من خلال فروع الإخوان، فكان لهم حضور في كل ربوع فلسطين قبل النكبة، وإلى اليوم فللإخوان وجود تنظيمي بأسماء مختلفة داخل الخط الأخضر وفي الضفة والقطاع، كما كان للفلسطينيين دور في تأسيس حزب التحرير^{١٢}. إن كانت حركة حماس أكبر جماعات الإسلام السياسي في فلسطين فإن

جماعات أخرى توجد في فلسطين وخصوصاً في قطاع غزة وأهمها:

أ. حركة الجهاد الإسلامي. ظهرت متزامنة تقريباً مع حركة حماس ومؤسسها الأول فتحي الشقاقي اغتاله الموساد الإسرائيلي في تشرين الأول ١٩٩٥ في مالطا، ويتزعمه الآن عبد الله رمضان شلح المقيم في بيروت. وكما هو الحال بالنسبة لبقية الفصائل الفلسطينية فلا يوجد حضور مسلح للجهاد الإسلامي في الضفة ويقتصر حضورها المسلح على قطاع غزة وما زالت هذه الحركة ترفض المشاركة في السلطة، وكان لها حضور كبير ودور فاعل في كل المواجهات المسلحة مع إسرائيل وخصوصاً على مستوى إطلاق الصواريخ خلال العدوان الأخير على القطاع، والحركة قريبة من إيران وتعتمد في تمويلها وتسليحها عليها.

ب. ألوية الناصر صلاح الدين، وهي الجناح العسكري للجان المقاومة الشعبية، وتأسست في العام ٢٠٠١ مع بداية الانتفاضة الثانية، وشاركت في العملية التي أدت لخطف الجندي الإسرائيلي جلعاد شاليت، كما شاركت في معارك مواجهة العدوان على القطاع، وكانت مسؤولة عن إطلاق الصواريخ على إسرائيل. وقد قامت إسرائيل باغتيال عدد من قادتها.

ت. حزب التحرير، تأسس في العام ١٩٥٣ وهو تنظيم أممي له فروع في كثير من دول العالم كما أنه لا يتبنى العمل العسكري ولا

يسعى للمشاركة في الانتخابات أو السلطة، ويعارض السلطة الفلسطينية وسلطة حماس ويتهم السلطتين والحكومتين بالخروج عن الشرع والثوابت الوطنية، كما يتهم السلطتين باضطهاد عناصره، وتعتبر الخلافة أهم مبادئه وأهدافه.

ث. جيش الإسلام الذي يتزعمه ممتاز دغمش وتأسس قبل عقد من الزمن فقط، وهو قريب من تنظيم القاعدة، وكان في بدايته قريباً من حركة حماس حتى أن العملية العسكرية التي أدت إلى خطف الجندي شاليت عام ٢٠٠٦ كانت مشتركة بين جيش الإسلام وألوية الناصر صلاح الدين وحركة حماس، إلا أن العلاقة توترت بين جيش الإسلام وحركة حماس، وهاجمت الحركة مواقع قادة جيش الإسلام ومنازلهم وقتلت العديد منهم.

ج. جماعات سلفية دعوية موجودة في الضفة وغزة تنأى بنفسها عن العمل الجهادي العسكري بل وتكفر من يقومون به، وهذه الجماعات قديمة العهد في فلسطين وبعضها موجود قبل النكبة، وتعتبر المملكة العربية السعودية أهم ممول وحليف لهذه الجماعات.

ح. جماعات سلفية جهادية موجودة في قطاع غزة فقط، وقد تعاضم شأنها خلال السنوات الست الماضية، بعضها مرتبط بتنظيم القاعدة والبعض الآخر مرتبط بجماعات في سيناء. مارست هذه الجماعات في فترات عمليات محدودة ضد إسرائيل، ولكنها كانت

أيضاً مسؤولة عن أعمال داخل قطاع غزة كتفجير صالونات حلاقة ومقاه و اغتيال متضامين أجنب ومنهم المتضامن الإيطالي فيكتور أريغوني في نيسان ٢٠١٠. ومن هذه الجماعات، جماعة (التوحيد والجهاد) بزعامة الشيخ عبد اللطيف موسى «أبو النور المقدسي» الذي أعلن عن إقامة إمارة إسلامية في مدينة رفح - منتصف آب ٢٠٠٩، ما دفع حماس إلى محاصرة موسى ومرافقيه في مسجد ابن تيمية ثم تدميره إثر اشتباكات واسعة استمرت ساعات عدة وأدت إلى مقتل أربعة وعشرين شخصاً بينهم موسى نفسه، إضافة إلى إصابة عشرات آخرين.

٢- حركة حماس والمشروع الوطني

إن كان من المفهوم توظيف الدين في الصراع مع إسرائيل لحشد أكبر عدد من الحلفاء لمواجهة التحالف الإسرائيلي الصهيوني الغربي، فإنه يُؤخذ على هذا التوظيف وخصوصاً من طرف حركة حماس أنه خرج عن متطلبات المشروع الوطني بل دخل في مواجهة مع المشروع الوطني الذي تمثلته منظمة التحرير؛ ما أدى لحالة انقسام حاد ما زال الفلسطينيون يعيشون تداعياته.

من المعروف أن جماعة الإخوان المسلمين وكل الجماعات المنبثقة عنها، حركة عقائدية تسعى لنشر الدين الإسلامي وتعزيزه كأيدولوجيا في المجتمعات الإسلامية تمهيداً لتحقيق هدفها الأعلى بالوصول للسلطة وإقامة دولة الخلافة

الإسلامية. ولتحقيق هذا الهدف لم تكن الحركة معنية بالدخول بصراعات تعتبرها جانبية مع القوى الاستعمارية والإمبريالية كما أنها لم تعلن الجهاد لتحرير فلسطين - باستثناء مشاركتها في حرب ١٩٤٨-

يعد هدف تغيير الأوضاع الداخلية وتعزيز فروع الحركة في الخارج أسبق وأكثر أهمية من الجهاد المسلح ضد إسرائيل وضد الإمبريالية الأميركية والدول الاستعمارية، وقد لاحظنا في الفترة الأخيرة دخول فروع الجماعة في العملية الانتخابية في أكثر من بلد عربي وإقرارها الاتفاقات والعلاقات التي تقيمها الحكومات مع العالم الخارجي وخطاب المهادنة مع الغرب والولايات المتحدة الأميركية.^{١٣}

سواء أكان الأمر تكتيكاً أم نهجاً إستراتيجياً، فإن الصراع من أجل الوصول للسلطة في كل بلد توجد فيه الحركة أصبح القضية الأساسية لدى جماعات الإسلام السياسي الإخوانية، أما تحرير فلسطين فهي مهمة مؤجلة.

ولأن حركة حماس امتداد لجماعة الإخوان المسلمين، فإن مشروعها السياسي في غزة مشروع الإخوان المسلمين الذي يُغلب متطلبات هذا المشروع على أي مشاريع أخرى بما فيها المشروع الوطني والدولة الوطنية. فصل غزة عن فلسطين وتأسيس سلطة إسلامية بالقطاع وهو ما يعتبره القائلون بالمشروع الوطني تهديداً للمشروع الوطني هو بالنسبة لحركة حماس وللإخوان المسلمين نصر وقاعدة ومنطلق لتأسيس

١. الانتخابات التشريعية تكشف تعارض المشروع الوطني مع مشروع حركة حماس لم يكن فوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية في ٢٥/١/٢٠٠٦ مجرد فوز لحزب على بقية الأحزاب في انتخابات تشريعية تعرف مثيلاً لها غالبية دول العالم، بل كان انقلاباً وزلزلاً، ولكنه ليس زلزلاً من حيث اكتساح حركة حماس لغالبية مقاعد المجلس التشريعي بل من حيث التداعيات القانونية والإستراتيجية لهذا الفوز على مجمل الصراع في المنطقة وعلى المرجعية القانونية والشرعية للشعب الفلسطيني. لو كان الفوز من نصيب حزب من أحزاب منظمة التحرير ما كان الأمر ليثير إشكالات كثيرة، ولو فازت حماس وأخذت موقعها كحزب معارض في المجلس التشريعي واستمرت السلطة بيد حركة فتح أو تحالف من فصائل منظمة التحرير أيضاً لكان الأمر قابلاً للتعامل معه ضمن الثوابت والمرجعات نفسها المؤسسة والمسيرة للنظام السياسي، ولكن من فاز هي حركة حماس التي هي خارج منظمة التحرير وخارج النظام السياسي ولها ميثاقها الخاص بها والذي يعتبر بديلاً لميثاق منظمة التحرير، ومن المعلوم أن كل المحاولات التي جرت لإدماج حركة حماس في منظمة التحرير قد باءت بالفشل.

من المفترض أن تكون الانتخابات مجرد انتخابات لمجلس تشريعي لسلطة حكم ذاتي منبثقة عن اتفاقية أوسلو، وهذا يعني أن صلاحيات المجلس التشريعي والحكومة التي

المشروع الإسلامي الذي تحلم به جماعة الإخوان المسلمين منذ أكثر من ثمانين عاماً وفشلت في إنجازه في أي دولة عربية أو إسلامية ووجدوا في قطاع غزة الفقير والمحاصر والمحتل (حيطة واطية) وحقل تجارب لتنفيذ مخططهم.

الجهود التي بذلتها جماعة الإخوان المسلمين وكل جماعات الإسلام السياسي لرفع الحصار عن القطاع إن كانت ستتؤدي لتكريس فصل غزة عن الضفة وإنهاء المشروع الوطني لمنظمة التحرير فإن هذا الرفع من وجهة نظر حركة حماس يعني تحرير القطاع من الاحتلال ومن سلطة علمانية فلسطينية كانت تسيطر عليه، وإقامة إمارة أو دولة في القطاع تكون بمثابة الإقليم/القاعدة لمشروع جماعة الإخوان المسلمين. كل ذلك فرض سؤالاً محورياً عن علاقة المشروع الإسلامي الإخواني الذي يتخذ من قطاع قاعدة مرتكز وحقل تجربة له، علاقته بالمشروع الوطني الفلسطيني كأحزاب وقوى سياسية وكسياسات وإستراتيجيات وتحالفات وعلاقات إقليمية ودولية، كما أثار شكوكاً حول مدى ملائمة الجغرافيا السياسية لقيام إمارة إخوانية بقطاع غزة ترفض الاعتراف بالشرعيات الوطنية الفلسطينية والعربية والدولية. إن كان ما يسمى الربيع العربي وخصوصاً بعد فوز محمد مرسي بالرئاسة في مصر أوجد وهماً بإمكانية نجاح هذا المشروع، فإن سقوط حكم الإخوان في مصر وما يجري من أحداث في دول (الربيع العربي) جعل تحقيق هذا المشروع شبه مستحيل.

ستنبثق عنه لن تتعدى إدارة أمور الفلسطينيين داخل المناطق التي تسيطر عليها السلطة، أما القضايا الإستراتيجية كالاتفاق بإسرائيل والمفاوضات والعلاقات الخارجية فليست من اختصاص السلطة الوطنية بل من اختصاص منظمة التحرير الفلسطينية التي هي الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، وهي بصفتها هذه وقعت الاتفاقات وما زالت تستلم ملف المفاوضات.

لا يمكن حسب المنطق ومقتضيات القانون الأساسي للسلطة لمجلس منتخب من جزء من الشعب لممارسة حكم ذاتي على جزء من الوطن أن يتحدث باسم كل الشعب الفلسطيني وي طرح نفسه ممثلاً عنه مُغيباً الممثل الشرعي والوحيد - منظمة التحرير الفلسطينية.

وهكذا فإن وصول حركة حماس للسلطة بعد الانتخابات أوجد نظاماً سياسياً متعدد الرؤوس والمرجعيات، فبالإضافة لحكومة حمساوية لا تقر بمرجعية السلطة الوطنية، يوجد الرئيس أبو مازن رئيس السلطة ورئيس منظمة التحرير الفلسطينية ورئيس حركة فتح الخاسرة في الانتخابات، وتوجد منظمة التحرير كممثل شرعي لكل الشعب والجهة المعترف بها دولياً، وهناك أيضاً السلطة الوطنية الملتزمة باتفاقات أوسلو وما تلاها، بالإضافة إلى الجهاز البيروقراطي (الإداري) الذي هو في غالبيته من حركة فتح، يضاف إلى ذلك إسرائيل والعالم الخارجي والعربي اللذين وإن تفاوت قبولهما للعملية الانتخابية

فإنهم جميعاً يرون ضرورة التزام حركة حماس بالاتفاقات الموقعة وبقرارات الشرعية الدولية. نظراً لأن إسرائيل ترفض التعامل مع حكومة حماس فقد لجأ الرئيس أبو مازن وفي إطار إنقاذ ما يمكن إنقاذه من السلطة والمشروع الوطني إلى سحب كثير من الصلاحيات من يد الحكومة لتصبح تحت إشرافه المباشر، ما زاد من التوتر بين الرئاسة والحكومة،^٤ وأل الأمر إلى صدامات مسلحة أدت لتوقيع اتفاق مكة وتشكيل حكومة توافق وطني لم تستمر إلا ثلاثة أشهر وبعدها حدث الانقلاب الذي سيطرت من خلاله حركة حماس على قطاع غزة، وأصبح النظام السياسي برأسين ومشروعين سياسيين: مشروع (إسلام) إخواني في غزة ومشروع (وطني) تقوده حركة فتح في الضفة.

هناك قضية أخرى نتجت عن فوز حماس وتتعلق بمسألة الهوية ومفهوم الاستقلالية الوطنية. فقد ناضل الفلسطينيون طويلاً لإبراز الهوية الوطنية المستقلة والتخلص من الوصاية الرسمية العربية، ولكن حماس تقول إنها امتداد لجماعة الإخوان المسلمين وهو ما يثير حفيظة الكثيرين، فلو بقيت حماس خارج السلطة فمن حقها أن تتصرف وكأنها امتداد لجماعة الإخوان المسلمين، ولكن أن تزعم أنها تمثل الشعب الفلسطيني وتتصرف على هذا الأساس وفي الوقت نفسه تقول إنها امتداد لحزب غير فلسطيني المنشأ أو القيادة أو المقر فهذا أمر غير مقبول، فكيف نرهن أنفسنا ومصيرنا

بحزب أو حركة أجنبية؟ هذا لا يعني بطبيعة الحال التهرب من أننا جزء من الأمة الإسلامية ومن الأمة العربية، بل المرام القول إننا نرفض أن نخضع لحكومة تقودها جماعة سياسية تقول إنها جزء من جماعة سياسية أجنبية حتى وإن كانت جماعة دينية.

كان من الممكن أن يكون وصول حركة حماس للسلطة أمراً إيجابياً لو وافقت حركة حماس على أن تكون جزءاً من المشروع الوطني الذي تجسده منظمة التحرير بعد إصلاحها واستنهاضها من كبوتها وتحريرها من بعض رموزها وقياداتها التي تجاوزها الزمن، لا أن يغيب المشروع الوطني والهوية الوطنية في ثنايا المشروع الديني لحماس. يمكن للمنظمة بميثاقها ووسطيتها وأريحياتها السياسية والأيدولوجية استيعاب كل قوى وفصائل الشعب بكل ألوانها السياسية، ولكن حركة حماس كحركة عقائدية لا تستطيع استيعاب الجميع وخصوصاً أن الشعب الفلسطيني يعرف منذ زمن طويل تعددية سياسية وأيدولوجية.

بررت حركة حماس ما أقدمت عليه من انقلاب وتردها في دخول منظمة التحرير بأن هذه الأخيرة منظمة علمانية تخلت عن المقاومة وتعترف بإسرائيل، وأن كل ما أقدمت عليه السلطة والمنظمة ضرب من الخيانة الوطنية. فأين حركة حماس اليوم من منطلقاتها وشعاراتها الأولى؟ مع كامل التقدير والاحترام للشهداء والأسرى والمصابين من حركة حماس فإن الممارسة الواقعية لحركة حماس وحكومتها في قطاع غزة

اليوم وخصوصاً بعد توقيع هدنة رسمية مع إسرائيل عنوانها (وقف الأعمال العدائية بين الطرفين) تثير شكوكاً في أن السلطة والحكم هما كل ما كانت تسعى إليهما بعض القيادات النافذة في الحركة منذ تأسيسها. كما أن استمرار حركة حماس في القول إنها جزء من جماعة الإخوان المسلمين يعني تخليها عن المشروع الوطني والهوية الوطنية والثقافة الوطنية.

قد يقول قائل، وهذا ما تقول به حركة حماس أيضاً، إن التآمر على الحركة هو السبب في تقليص أهدافها وفي القبول بالتهدئة، وإن الحركة لم تتخل عن الثوابت بل هي مرحلية وتكتيك ومناورة لحين تغير الظروف والأوضاع...! ولكن متى كان الشعب الفلسطيني وسلطته الوطنية وكل فصائل العمل الوطني غير معرضين للتآمر؟ ألم تدمر إسرائيل مؤسسات السلطة واجتاحت الضفة وحاصرت الرئيس أبو عمار ثم اغتالته قبل أن تكون حماس في السلطة؟ ألم تحاصر إسرائيل مناطق السلطة عدة مرات قبل أن تكون حماس جزءاً من السلطة؟ ألم تغتال إسرائيل مقاومين وقيادات من كل الفصائل الفلسطينية دون أن تحترم أو تحسب حساباً لوجود السلطة الوطنية؟ ألم تكن حركة حماس متآمرة على حركة فتح والسلطة منذ تأسيس السلطة عندما رفضت المشاركة بانتخابات ٩٦ وفي السلطة ومارست سياسة التخوين والتشكيك بكل ما تمارسه السلطة؟. التآمر الإسرائيلي ليس فقط على حماس وحكومتها بل هو سياسة متأصلة

عند الإسرائيليين ضد الشعب الفلسطيني وأي حكومة فلسطينية، كما أن التآمر الداخلي جزء من الحياة السياسية لكل دولة، فلا سياسة تخلو من تآمر وخصوصاً عندما يغيب التوافق الوطني وحكومة وحدة وطنية، وعليه لا يجوز تبرير التراجع بالأهداف وقبول ما قبلت به حركة حماس تحت ذريعة العدوان الصهيوني والتآمر السياسي.

٢. ضرورة توطين الإسلام

السياسي في فلسطين

لا يوجد شعب دون وطن يمارس فيه أبناؤه حياتهم الطبيعية ويحققون ذواتهم ويفتخرون بالانتماء إليه، ولا وطن دون فكر وثقافة وهوية وطنية تعزز انتماء أبناء الشعب لوطنهم، ولا فكر وطنياً دون مشروع وطني يحدد أهداف وطموحات الشعب وآليات تحقيق هذه الأهداف، ولا مشروع وطنياً دون ثوابت ومرجعيات تعبر عن القواسم المشتركة والحقوق الوطنية محل التوافق الوطني بصرف النظر عن الدين أو اللون أو الطبقة أو الأيديولوجيا، وتحشد من خلفها الشعب في مواجهة النزعات والارتباطات ما قبل الوطنية وفي مواجهة التحديات الخارجية. إذا كان الوطن متجسداً بدولة مستقلة ينتفي مبرر الحديث عن مشروع وطني لأن المشروع هو الفكرة قبل التحقق، وعندما يُنجز المشروع بقيام الدولة يتم التعبير عن الفكرة والثوابت الوطنية من خلال الثقافة ورموز الهوية والقانون الأساسي أو الدستور، أو من خلال أحزاب أو قوى وطنية

قد تدخل في حالة صراع مع أيديولوجيات ذات امتدادات عبر وطنية كالأممية الاشتراكية أو الشيوعية والأيديولوجية القومية والأيديولوجيات الدينية وفي مواجهة النزعات التي تهدد وجود الدولة الوطنية ووحدة الأمة. ولكن عندما تغيب الدولة ويصبح الوطن كهوية وثقافة مهدداً وجودياً بسبب الاحتلال، يصبح المشروع الوطني ضرورة وجودية وينتفي مبرر وجود أيديولوجيات عابرة للوطنيات أو ما قبل الوطنية إلا كتوظيف وسائل وغائي لخدمة المشروع الوطني، بمعنى أنه في حالة وجود أحزاب وحركات في إطار حركة التحرر، فعلى هذه القوى توطين أيديولوجياتها وإستراتيجياتها ضمن ثوابت وطنية لا يجوز الاختلاف عليها، فتوظف امتداداتها القومية أو الأممية أو الدينية لصالح المشروع الوطني وليس العكس، وإلا سيصبح الاشتغال على هذه الأيديولوجيات على حساب العمل الوطني ومتطلبات تحقيق الوطن كهوية ودولة.

يلاحظ المتتبع لتاريخ الشعوب الخاضعة للاستعمار والتي أطرت حركتها السياسية في إطار مشروع وطني أن هذه المشاريع كانت دوماً مشاريع وحركات تحرر وطني واحد بثوابت ومرجعيات محل توافق الأمة ولا يجوز وجود أكثر من مشروع وطني أو قيادة وطنية أو إستراتيجية عمل وطني للشعب نفسه وفي مرحلة حركة التحرر نفسها وإلا ستتضارب وتتصارع هذه المشاريع مع بعضها البعض ويتحول الصراع من صراع الشعب، كل الشعب، ضد العدو المُهدد للوجود

الوطني، لصراعات داخلية؛ ما يستنزف جهود الشعب.

سيكتشف المتابع لتاريخ الشعوب أن المستعمر كان يعمل دوماً على شق وحدة الشعب بخلق قوى وأحزاب تحت مسميات متعددة لتدخل في مواجهات مع الوطنيين الحقيقيين أصحاب المشروع الوطني التحرري.

يفترض في الوضع الطبيعي ألا يكون هناك تناقض بين الانتماء الوطني والانتماء القومي والانتماء الإسلامي أو الديني بشكل عام، فإن أكون مصرياً أو سورياً أو فلسطينياً لا يتعارض مع حقيقة كوني قومياً عربياً ومسلماً، تبرز المشكلة عندما تتم أدلجة الهويات والانتماءات، أي عندما تظهر أحزاب ونخب تصادر الفكرة والانتماء وتُنصب نفسها صاحبة الحق بالتعبير عن هذه الفكرة وهذا الانتماء أو الهوية، أحزاب تزعم أنها وطنية وبالتالي تصبغ مفهوم الهوية والانتماء الوطني حسب مشيئتها وبما يخدم مصالحها ومصالح النخب أو الطبقة التي تمثلها، وأحزاب تصادر الدين وتحكره وتنصب نفسها ناطقة باسمه فتفسر وتؤول وتلون في الدين وتحلل وتحرم وتمنح صكوك غفران للبعض وتكفر آخرين، وأحزاب تصادر الفكرة القومية وتنصب نفسها ناطقة باسم الأمة العربية وتقصي بتهمة الإقليمية والشعوبية... كل من يناصبها العدا، وحيث إن هذه القوى والحركات تسعى للسلطة فإنها توظف هذه الانتماءات كأيدولوجيا تعبوية وتحريضية في مواجهة خصومها السياسيين،

فتبتعد الوطنية والقومية والدين عن معانيها ودلالاتها الأصلية والأصيلة وبدلاً من أن تكون انتماءات موحدة للأمة تتحول لعوامل فرقة وفتنة، وقد لاحظنا خطورة تسييس وتحزب الانتماءات عندما مارست السلطة أحزاب باسم القومية العربية ونلاحظه اليوم في ممارسات جماعات إسلامية في أكثر من بلد إسلامي.

على الرغم من المنزلق الذي تؤدي إليه أدلجة الانتماءات والهويات فإن الموضوع يبقى تحت السيطرة وقابلاً للفهم في البلدان العربية والإسلامية، فشعوب هذه البلدان حققت مشروعها الوطني، وبصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي، فإن المواطن العربي يمارس حياته الطبيعية في وطن يعيش فيه ويُنسب إليه، وبالتالي أصبح الدعوة لمشروع إسلامي أو قومي شيئاً زائداً أو إضافياً أو عقائدياً يستمد شرعيته أو مبرراته من البعد العقائدي للقائلين به أكثر من تأسيسه على حقائق تاريخية وسياسية واقعية ويبقى تطلعاً مشروعاً من حيث المبدأ، فإذا تحقق فلا بأس بذلك وإن لم يتحقق يبقى المصري مصرياً والسوري سورياً والمغربي مغربياً في وطنه فالوطن الصغير يمنحه تعويضاً نفسياً ومادياً عن فشل تحقق حلمه الكبير، أيضاً يمكن للديمقراطية أن تعالج بعض أوجه الخلاف وتجد بعض القواسم المشتركة بين القوى الوطنية والإسلامية المعتدلة والقومية، ولكن بالنسبة للفلسطيني الذي لا يملك وطناً خاصاً به وهويته الوطنية بل وجوده الوطني مهدد بعدو يؤسس

وجوده على نفي الوجود الوطني الفلسطيني، فإن صراعات أيديولوجية كهذه تعتبر خارج سياق مرحلة التحرر الوطني.

ليست المشكلة في رأينا في الإسلام كدين كما يُروج البعض حيث يسوّقون الخلاف في الساحة الفلسطينية وكأنه صراع بين مسلمين وكفرة أو بين مسلمين وعلمانيين مع تسويق فهم خاطئ للعلمانية بأنها الكفر والخروج عن الإسلام، المشكلة ليست كذلك لأن الإسلام لم يكن غائباً يوماً عن المجتمع الفلسطيني وحتى عن النظام السياسي والممارسة السياسية، فالميثاق الوطني الفلسطيني أكد البعد الديني للصراع والانتماء الإسلامي للشعب الفلسطيني وكذا الأمر في وثيقة الاستقلال ١٩٨٨ والقانون الأساسي للسلطة، هذا بالإضافة إلى أن قادة منظمة التحرير وحركة فتح لهم خلفية إسلامية وكان خطابهم وطنياً إسلامياً ومن يعرف هؤلاء القادة يدرك أن الإسلام والبعد الإسلامي كانا حاضرين وموجّهين لنهجهم وسلوكهم السياسي ولكن ضمن رؤية عقلانية وفي إطار المشروع الوطني.

لا ندري إن كانت حركة حماس تدرك أن من يدعمها من الدول والزعماء إنما يوظفون تأييدهم لحركة حماس ليس بالضرورة خدمة لمشروع إسلامي بل خدمة لمصالحهم ونظامهم ودولهم الوطنية، وسواء أكانوا يدرون أم لا فإن سياستهم تصب في خدمة مخططات خارجية لتدمير المشروع الوطني الفلسطيني، فلا نعتقد أن قادة الدول التي تدعم حركة حماس بلا حدود

يريدون إقامة الخلافة الإسلامية.

لذا ما تتمناه من المنتمين للإسلام السياسي في فلسطين، أن يكون الإسلام السياسي داعماً للمشروع الوطني وليس نقيضاً وبديلاً له، والمشكلة في فلسطين ليست في وجود حركة حماس، فهي جزء أصيل من حركة المقاومة ومن الشعب، بل المشكلة فيما يُمارس عليها من تأثيرات خارجية؛ لإخراجها من الإطار الوطني، كما أن المشكلة ليست في أن نكون مسلمين أو لا نكون، لأن الإسلام متأصل فينا منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة - كما سبق الذكر في المحور الأول - المشكلة في كيفية توظيف الدين في معركة التحرر الوطني لإنجاز المشروع الوطني دون رهن البعد الديني بمشاريع بعض جماعات الإسلام السياسي والمحاور الخارجية المغامرة سياسياً والغامضة والملتبسة دينياً.

ليت حركة حماس تتعظ مما يجري في مصر من صدامات مرشحة للتحوّل إلى حرب أهلية بسبب غياب التوافق على ثوابت ومرجعيات وطنية بين التيار الإسلامي والقوى الوطنية من علمانية وديمقراطية، فكيف في حالة كحالة الشعب الفلسطيني الواقع بين مطرقة الاحتلال وسندان الأجندة والمشاريع الخارجية. يعني العمل الوطني وجود تحديات ومهام وثوابت وطنية تحتاج لمعالجات وطنية، بمعنى أن القرار في هذه الأمور يجب أن يكون قراراً وطنياً لا يخضع لأي مرجعية خارجية حتى وإن كانت دينية، فلا يمكن أن تكون وطنياً وقرارك خارج الوطن، وهذا يتطلب (توطين)

الجماعات الإسلامية سياسياً لا دينياً، بمعنى أن تصبح حركتا حماس والجهاد الإسلامي وغيرهما من جماعات الإسلام السياسي جزءاً من المشروع الوطني لا أن يُلحق المشروع الوطني بأجندة هذه الجماعات الإسلامية وخصوصاً الأممية منها كجماعة الإخوان المسلمين وتنظيم القاعدة.

ثالثاً. المشروع الوطني الفلسطيني

كبحش فداء صعود الإسلام السياسي

قد يقول البعض إن تزامن صعود الإسلام السياسي وسيطرته على الحكم في أكثر من بلد عربي من خلال ما يسمى (الربيع العربي) مع السياسة الأميركية للهيمنة على الشرق الأوسط من خلال مشروع الشرق الأوسط الكبير وسياسة (الفوضى الخلاقة) مع حالة الانقسام الفلسطينية يعود للمصادفة البحتة، وبالتالي لا يوجد رابط يربط بينها وأي محاولة للربط بينها وتصوير الأمر وكأنه مخطط إنما يندرج في إطار فكر المؤامرة ونظريتها.

نعتقد أن شواهد الواقع وما يتوافر من معلومات يؤكد وجود هذا المخطط الذي يعرفه كثيرون من أصحاب القرار وبعضهم يشارك فيه بوعي ولكنهم يخفون الحقيقة عن الشعب حتى لا تتضرر مصالحهم وتتزعزع مواقعهم. كما أن نظرية المؤامرة التي يتذرع بها كل من يخشى الحقيقة جزء أصيل من الحياة السياسية المعاصرة وهي جوهر السياسة الواقعية التي تؤسس على

القوة والمصلحة والتفاهات والاتفاقات غير المعلنة. ساذج من يعتقد أن كل سياسات الدول وخصوصاً الكبرى تقوم على الشرعية الدولية والقانون الدولي والاتفاقات المعلنة، فما خفي من هذه السياسات أكثر مما هو معلن.

كان صعود الإسلام المعتدل على حساب تراجع بل وضرب الإسلام المتطرف، وهدف الغرب وخصوصاً واشنطن من دعمه جماعة الإخوان ليس لأنه يعتقد أن هذه الجماعة ستؤسس نظاماً ديمقراطياً وتحقق التنمية بل لإدراكه أنها ستفشل في قيادة البلاد وبالتالي ستحدث حالة (الفوضى البناءة) التي بشرت بها واشنطن منذ ٢٠٠٤. لم يعد هناك مجال للشك في أن الانقسام الذي يؤسس لإمارة أو دولة غزة كان جزءاً من الإستراتيجية التي أشرنا إليها وإنجازاً متقدماً لما يسمى (الربيع العربي)، إلا أن سقوط أو إسقاط حكم الإخوان في مصر سيؤثر بشكل خطير على مستقبل حكم حماس لقطاع غزة، وكما دفع الفلسطينيين ثمن صعود الإسلام السياسي سيدفعون ثمن سقوطه السريع.

دفع الفلسطينيون ثمن وصول وإيصال الإسلام السياسي المعتدل - خصوصاً جماعة الإخوان المسلمين - للحكم في إطار أكبر تخطيط إستراتيجي غربي / إسلام سياسي عبر التاريخ، تشارك فيه حركة حماس باعتبارها امتداداً لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين. إن كانت مؤشرات التنسيق بين الطرفين تعود لسنوات خلت حيث بداياتها مع العلاقة الخاصة

هذه التنظيمات، حتى يجوز القول إن ل واشنطن وإسرائيل (تنظيم قاعدة) خاصاً بهما.

سيعيد ما يجري اليوم في العالم العربي والشرق الأوسط ترتيب الأوضاع الجيوسياسية في المنطقة على عدة مستويات أهمها أنه سيجعل المنطقة العربية والشرق الأوسط كله منطقة نفوذ ل واشنطن وحلف الناتو وإسرائيل، من خلال تجديد أنظمة الحكم والتحالفات في المنطقة بما سيعزز ويؤمن مصالح الغرب لسنوات قادمة، وهي سيطرة ستؤدي أيضاً لتعزيز مكانة الغرب في صراعه الإستراتيجي مع منافسيه وخصومه الدوليين الحاليين والمستقبليين كروسيا والصين وأي قوة اقتصادية أو عسكرية صاعدة، ومع إيران إن ساءت العلاقة بينهم. لو اقتصر نتاج هذه الإستراتيجية أو المعادلة الجديدة في المنطقة على إسقاط بعض الأنظمة الدكتاتورية التي انتهت صلاحيتها لهان الأمر وربما وجدنا عنراً لقوى الإسلام السياسي في التنسيق مع واشنطن، إلا أن الخطورة أن هذه الإستراتيجية تستهدف القوى التحررية والوطنية والقومية والديمقراطية الحقيقية وتستهدف المشروع الوطني التحرري الفلسطيني سواء كان بشكل مباشر أو غير مباشر. وهكذا من ليبيا إلى مصر مروراً بتونس وسورية فإن حركات الإسلام السياسي، التي وصلت إلى السلطة أو شاركت فيها أو تسعى إليها، تشارك بوعي أو دون وعي في جريمة التضحية بالمشروع الوطني الفلسطيني مقابل وصولها

التي ربطت جماعة الإخوان المسلمين في بداية ظهورها مع مراكز القرار الإستراتيجية في بريطانيا ثم تواصلت مع واشنطن وحلف (الناتو) منذ خمسينيات القرن الماضي لمواجهة الخطر الشيوعي في المنطقة، إلا أن أهداف هذا التحالف تغيرت من مواجهة الخطر الشيوعي إلى مواجهة خطر الإسلام المتطرف ومنه إلى السيطرة الإستراتيجية الكاملة على المنطقة من خلال الفوضى. وعليه فهدف تحالف الغرب / الإخوان المسلمين يتجاوز إسقاط أنظمة دكتاتورية أو تأسيس أنظمة ديمقراطية.

إن كان من حق الشعوب العربية السعي إلى الديمقراطية والتخلص من الدكتاتورية، ومن حقها قبول الدعم من أي جهة كانت واختيار شبكة علاقاتها وتحالفاتها، كما من حق جماعات الإسلام السياسي المشاركة في الحياة السياسية وتولي السلطة ما دام الشعب اختارها، فإن أهداف واشنطن من وراء دعم الحراك الشعبي العربي تتجاوز نشر الديمقراطية في العالم العربي بل وتتجاوز مواجهة الإسلام المتطرف والإرهاب كما كان مرسوماً في البداية. هذه أهداف جزئية أو مرحلية لخدمة هدف أكبر.

توظف واشنطن فزاعة التطرف الإسلامي لتحقيق أهداف أكبر من القضاء على الإرهاب، ولا نستبعد أن جزءاً كبيراً من العمليات الإرهابية التي تقوم بها جماعات يُقال إنها منتمية للقاعدة موجهة بطريقة غير مباشرة من أجهزة المخابرات الأميركية والإسرائيلية التي اخترقت

الإخوان المسلمين - وأطراف خارجية - واشنطن وحلف الناتو - أطراف تلاقت مصالحها لتوجيه الأمور ضمن معادلة جديدة يتم تخريجها وكأنها انتصار للثورة. ما كان لجماعة الإخوان المسلمين أن تصل السلطة أو تشارك فيها لو لم تكن هناك تفاهات مسبقة بينها وبين واشنطن على عدم الإخلال بالوضع القائم بين إسرائيل والعرب، أيضاً أن تشجع جماعة الإخوان المسلمين حركات المقاومة الفلسطينية التابعة لها على تهدئة الأوضاع مع إسرائيل. ومن هنا نلاحظ أن كل قوى المعارضة (الإسلامية) وخصوصاً إخوان مصر أرسلت رسائل مزدوجة، رسائل لواشنطن بأنها غير معادية للغرب ومصالحه ووجوده في المنطقة، والكل تابع للاتصالات والزيارات التي قام بها ممثلون عن هذه الجماعات للسفارات الأميركية في بلدانهم ولواشنطن وعواصم الغرب للتنسيق معها وطمأنتها إلى التزامها بمصالحها في المنطقة، أيضاً أرسلت هذه الجماعات رسائل عبر واشنطن وعبر ممثلي اليهود في واشنطن لإسرائيل بأنها تحترم الاتفاقات الموقعة معها وبالتالي تستمر باعترافها بوجود إسرائيل.

مما لا شك فيه أن الوضع في دول ما يسمى (الربيع العربي) قد انكشف بسرعة سواء من خلال ما يجري في مصر أو تونس أو ليبيا ولن نتوسع فيما يجري في هذه البلدان لأن الشعوب العربية هي المعنية بتقييم هذا التغيير والحكم عليه سلباً أو إيجاباً، كما أنها صاحبة الحق في اختيار نظامها السياسي وتوجهاته السياسية

إلى السلطة. صحيح أن المشروع الوطني بشقيه المقاوم والمفاوض كان يمر بمأزق بسبب التعنت الإسرائيلي والتواطؤ الأميركي والتخاذل العربي بالإضافة إلى فشل السلطة ومنظمة التحرير الفلسطينية وعجزهما عن القيام بواجباتهما الوطنية، إلا أن الفلسطينيين والشعوب العربية لم تكن تنتظر من يطلق رصاصة الرحمة على المشروع الوطني بل كانوا يأملون أن سقوط زعماء تآمروا على الفلسطينيين وتاجروا بقضيتهم سيؤدي لإنقاذ المشروع الوطني الفلسطيني واستنهاض حالة شعبية ورسمية عربية مناهضة لإسرائيل وحلفاء إسرائيل وخصوصاً واشنطن، ويأملون التراجع عن كل الاتفاقات والتفاهات والعلاقات التي كانت تربط العرب بإسرائيل، وكذلك إعادة النظر في التحالف الأمني والعسكري مع الغرب وإعادة النظر بالقواعد العسكرية الأميركية في المنطقة. كل ذلك تمهيداً لإعادة تشكيل دول الطوق حول فلسطين ووضع إستراتيجية لتحرير الأراضي العربية المحتلة عام ١٩٦٧ إن لم يكن أكثر من ذلك. أليس هذا هو الحلم العربي طوال العقود الموالية لهزيمة ٦٧؟ وما قيمة ربيع عربي أو ثورات عربية إن لم يتم رد الاعتبار للإهانة التي لحقت بالعرب عام ٦٧؟ مع كامل الاحترام والتقدير للشعوب العربية التي قامت بالثورة فإن سقوط الحكام المستبدين لم يكن فقط بفعل الحراك الشعبي بل نتيجة دخول أطراف أخرى على خط الثورة، أطراف داخلية - جماعات إسلامية وخصوصاً جماعة

خاتمة

مهما تفاقمت الخلافات بين القوى الوطنية الفلسطينية وجماعات الإسلام السياسي، فإن ذلك يجب ألا يغير من طبيعة الصراع في فلسطين وأطرافه، فستبقى الصهيونية ومشروعها الاستيطاني الاستعماري - إسرائيل - العدو الأول للشعب الفلسطيني، العدو الذي يجب أن تتوحد كل الجهود لمحاربه بما هو متاح من وسائل، أما الخلافات الداخلية وحتى وإن كانت خطيرة وتصل لمرحلة الصدام الدموي فيجب أن تبقى ضمن الخلافات الثانوية.

لا يجوز أن نغير طبيعة الصراع من صراع عربي إسرائيلي لصراع وطني إسلامي، كما لا يجوز تغيير أطراف الصراع بحيث تحل دولة أو تنظيم إسلامي محل الكيان الصهيوني.

على الرغم من التداعيات الخطيرة للانقسام وممارسات حركة حماس ومراهنتها على أطراف خارجية بدلاً من المراهنة على الوطنية والمصالحة، وعلى الرغم من الضربة القاصمة التي أصابت حركة حماس بعد انكشاف وهم الربيع العربي وسقوط حكم الإخوان في مصر، فإن حركة حماس تبقى جزءاً من الحالة السياسية الفلسطينية ولا يمكن كما لا يجوز إقصاؤها نهائياً من المشهد السياسي، بل مطلوب أن تستمر وغيرها من الجماعات الإسلامية ولكن مع توظيف عقلايين للدين في إطار إستراتيجية وطنية فلسطينية لمواجهة إسرائيل العدو المشترك لكل الفلسطينيين.

والأيديولوجية، ونحن مع إرادة الشعوب العربية. ما يعيننا كفلسطينيين ألا ندفع ثمن الصراع على السلطة وتقاسم النفوذ في العالم العربي، ما يعيننا وما يجب عدم السكوت عنه أن تستمر النخب والحركات السياسية العربية في توظيف قضيتنا ومعاناة شعبنا كأدوات للوصول إلى السلطة وتكرر تجربتنا مع القوى والأنظمة القومية والثورية التي صادرت قضيتنا وقرارنا المستقل أربعة عقود، فانتكست وانتكست قضيتنا معها.

لا نريد أن نخرج من سطوة أنظمة مستبدة تاجرت بالقضية وساومت عليها تحت شعارات وأيديولوجيات قومية ووطنية وثورية... إلى أنظمة وحركات إسلام سياسي تضحى بالمشروع الوطني الفلسطيني وبحقنا في دولة مستقلة تحت شعار المشروع الإسلامي أولاً، أو تبرير مهادنتها وتحالفها مع واشنطن وإسرائيل بضرورات بناء الوضع الداخلي أولاً.

أليست مفارقة خطيرة تسترعي التوقف عندها أنه في زمن ما يسمى الربيع العربي يتزايد النفوذ الأميركي والغربي في المنطقة العربية بحيث لم تعد ولو دولة واحدة خارج إطار هذا النفوذ، وأنه في زمن ما يسمى الربيع العربي يزداد الاستيطان الإسرائيلي والتهويد في الضفة والقدس وتدنيس المقدسات بشكل غير مسبوق، كما يزداد الوضع المالي والاقتصادي تدهوراً، بل وتوقفت حتى الجهود العربية لإتمام المصالحة الفلسطينية وإنهاء الانقسام.

وأخيراً، وإن كنا نتحدث بالتعميم أحياناً عن الجماعات الدينية في فلسطين فإن هناك تباينات بينها، وفي هذا السياق يجب التأكيد على تميز حركة الجهاد الإسلامي عن غيرها، وفي ظني وعلى الرغم من علاقاتها المتميزة مع إيران وعلاقتها الطيبة مع حركة حماس، فإن الجهاد الإسلامي أقرب للتيار الوطني الإسلامي وأكثر تأهيلاً لتوطين أيديولوجيته لتصبح جزءاً من الوطنية الفلسطينية الشاملة أو الدخول في تحالف مع التيار الوطني.

هوامش

٢. كلمة nation في الإنجليزية والفرنسية وبقية اللغات الأوروبية تعني القومية والوطنية معاً، على خلاف معناها في الحالة العربية حيث لم يصل العرب إلى مرحلة الدولة القومية.
٣. حدث التمرد على الكنيسة بدءاً من القرن الخامس عشر على يد رجال دين متتورين عملوا على إصلاح الكنيسة كما رتن لوثر وكالفن ودانتي، ولم يكن موقفهم ضد المسيحية كدين، بل ضد الكنيسة ورجال الدين (الكهنة) الذين سيطروا على السلطتين الزمنية والدينية في خروج عن جوهر المسيحية التي تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية.
٤. ابن رشد ولد عام ١١٢٦ وتوفي عام ١١٨٩. تذكر الروايات أن الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور أمير الموحدين أمر بنفي أبو الوليد ابن رشد إلى قرية لا يسكنها إلا اليهود، كما طرده العامة من المساجد بتهم لفقت له لها علاقة بالفلسفة وازدراء الدين، كما تم حرق كتبه ومنعها من التداول. هذا مع العلم أن العقلانية الأوروبية في عصر النهضة قامت على فلسفة ابن رشد العقلانية وكانت كتبه تُدرس في الجامعات الأوروبية. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: المثقفون في الحضارة العربية - محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد - محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.
٥. الاستشكالات المطروحة اليوم حول مفهوم الخلافة وعلاقتها بالدولة الوطنية سبق طرحها في الربع الأول من القرن العشرين وعلى يد أشخاص من داخل المؤسسة الدينية، فعلى عبد الرزاق وهو من شيوخ الأزهر في مصر وضع مؤلفاً صدر عام ١٩٢٥ بعنوان (الإسلام وأصول الحكم) توصل فيه لنتيجة مفادها أن الخلافة نظام دنيوي وليست نظاماً دينياً، مطالباً بدولة مدنية، وقد ثار عليه علماء الأزهر وتمت محاكمته وفصله من الأزهر.
٦. يمكن الرجوع بهذا الشأن إلى: إبراهيم أبراش، العولة تجدد تساؤلات عصر النهضة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات

٧. الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.
٨. وردت كلمة العقل باسمه وأفعاله ومرادفاته كالفؤاد وأولي الألباب وأولي النهي (جمع نهيّة- بالضم- أي العقول) ... تسعين مرة. وهذا يدل على مكانة العقل في الإسلام وأن لا تناقض بين العقل والدين وبين العقل والنقل.
٩. العرب أكثر من غيرهم يهتمون بالجانب الشكلي من الدين - اللحية والسواك وتكرار الحج بنوع من البهجة والنقاب والفصل بين الذكور والإناث... بينما في دول أخرى كتركيا في عهد حزب العدالة والتنمية وماليزيا يوجد الإسلام العملي الذي يأخذ بالأسباب ويعمر الأرض دون الاهتمام بالمظهر - قلة من الأتراك والماليزيين يطلقون لاهم أو يلبسون ما يسمى اللباس الشرعي - وهذا ما أدى لنهضة وتنمية شمولية في هذين البلدين ولا استقرار أضعف احتراماً على الإسلام والسياسة معاً.
١٠. كثير من القادة المؤسسين للحركة الصهيونية في نشأتها الأولى كانوا علمانيين واشتراكيين بل كان بعضهم لا يخفي إحداه، إلا أن الحركة الصهيونية وظفت الدين لخدمة الصهيونية كمشروع استعماري.
١١. يمكن الرجوع في هذا السياق إلى كتاب: جهاد الخازن، المحافظون الجدد والمسيحيون الصهيونيون، دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.
١٢. ذكر القيادي الفتاوي المرحوم خالد الحسن أنه كان من مؤسسي حزب التحرير قبل أن ينتمي لحركة فتح .
١٣. مباشرة بعد أن طرحت واشنطن مشروعها للشرق الأوسط الكبير في إطار سياستها لمواجهة التطرف الإسلامي وخلق الفوضى الخلاقة في نظرها، ضغطت الإدارة الأميركية على السلطات القائمة في مصر والأردن والمغرب لإشراك جماعات الإسلام السياسي المعتدل في السلطة، وهذا ما جرى حيث شارك الإسلاميون في الانتخابات التشريعية التي جرت في هذه البلدان عامي ٢٠٠٥ و٢٠٠٦.
١٤. وأهم هذه المؤسسات: إدارة المعابر والحدود وهيئة الإذاعة والتلفزيون والأمن الداخلي.

إسلامية - علمانية، أم هندسة إخضاع! من التأويل المقدس إلى الرأي العام

د. وليد الشرفا*

للأولانية الإسلامية فيما ينتج عقدة الأصل، التي لم يكن هناك أي تأويل قبلها، أي هي الدرجة الصفر للمعنى الأولي الذي يؤسس وتقاس عليه النسخ، ويستخدم فيه البرهان، لذلك فإن القياس والبرهان هما علاقة الإلحاق بالأصل، عندما يحدث طارئاً تاريخي، يراد التأصيل إليه بفوق تاريخية، بعد ديني، هدف رباني، حكمة سماوية، وغير ذلك.

بطريقة أكثر تجسيدا، هل هناك نسق يحدد بثبات الأصل والفرع في التجربة الإسلامية، على كافة الصعد والصعيد السياسي تحديداً! الذي فجر قضية التأويل في الإسلام وخلق شرخاً في مفاهيم القياس والبرهان والنص، بشكل أفضى إلى تشكيل ثلاث مجموعات متناقضة التصورات

ما بين إبليس والشيطان كفعل أولي، وبين الهبوط إلى الأرض كفعل تجربة ثانٍ قلص الاحتمال، وما بين الغواية بصفتها قانوناً يحكم العلاقة ولا يحدد الاستجابة، هذا القانون الذي تحول إلى علامة لإنتاج المعنى والذي حوّل تلقائياً إبليس والشيطان والهبوط والغواية إلى علامات واستعارات تتداخل مع التاريخي، بحيث تصعب عملية الفصل بين الأصل؛ الأول، والتجربة؛ الثاني، والقانون؛ الثالث، وأي من كل هذه المراحل يعطي المعنى للأخر،¹ وأي هذه الحركات كان الأصل الذي وزع التسميات والعلامات وأنتج التأويل؛ أي العودة إلى الأول.

سيطرح هذا التساؤل حول إمكانية التأصيل

* إستاذ الاعلام في جامعة بيرزيت.

والتواريخ، على الرغم من أنها خلقت من رحم تاريخ واحد، هي: السنة والشريعة والخارج، التي استمرت حتى الآن تحت مسمى الصحة والتجديد والاجتهاد.

كيف يمكن فهم الشرخ الرهيب في هذه التجربة التأصيلية التي أنتجت البعد الثالث دون أن تنتج القانون في التجربة بين النص والواقع والتأويل، كيف يمكن فهم حصار الخليفة عثمان بن عفان أربعين يوماً ومن ثم اقتحام بيته وقتله بصورة غير إنسانية، وفي المقابل يمكن فهم الثبات الذي ميز صمود عثمان ومقولته

الشهيرة: لن أنزع سرباً لسربلنيه الله.^١ إن التساؤل الذي طرحه هذه الحادثة التأصيلية المولدة للأزمات والقوانين: ما الذي دفع الخليفة عثمان والمسلمين إلى التصرف وفق ما تصرفوا - غير الفتنة - سوى بداية

الصراع، بداية الانتقال من خلافة النبي إلى تمثيل الله لتأسيس المستودع الرباني الذي سينتقل مع التجربة الأموية إلى كون الخليفة ظل الله على الأرض بتعبير هشام جعيط.^٢

تكمن العقدة الإسلامية في الجمع بين مطلق السماء (الوحي) وبين مطلق الأرض (السلطة والخلافة)، هذه الخلافة التي بدأت تتلون تاريخياً حسب التجربة التاريخية وتقسّم العالم الإسلامي إلى إمبراطوريات عقدية تاريخية سياسية حتى اللحظة، فيما ينتج الإسلامية في مواجهة الإسلامية الضالة، السنة في مواجهة الباطنية، والشريعة في مواجهة الخوارج، وغير ذلك من

الفرق الصغيرة في الأمصار.^٤

لا تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة الصيرورة التاريخية القديمة، وإنما تهدف إلى قراءة مشروع التأصيل الإسلامي المعاصر بعد انهيار الخلافة العثمانية وتشريع ما يطلق عليه استعادة اللحم، أو الفردوس المفقود والوصفة الربانية لحل مشاكل العصر الإسلامي الداخلية، من حيث تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، فيما يُعرف بوصفة الحل الرباني الإسلامي، وكذلك تحديد العلاقة مع الآخر، المحلي المسيحي وغير المسيحي، ومع الآخر الغريب، الغرب والشرق.

تفتح التسمية المعاصرة لهذه الثنائية - العلمانية في مواجهة الإسلام - التساؤل المعرفي حول ماهية الإسلام المقصود هنا، هل هو إسلام الأنبياء، أم الخلفاء، أم الفقهاء، أم السياسيين، أم كل ذلك؟ على اعتبار أن الإسلام دين ودولة، أم هو إسلام النص القرآني المعطل الذي لا بد من استئناف تفعيله، وكيف يمكن الجمع بين مقولة الاستئناف والاجتهاد، ومقولة: «لا اجتهاد فيما فيه نص»، إذا علم أن الحرب العقائدية للحركات الإسلامية الصحوية، تستند إلى إعادة إنتاج نصوص واضحة إذا عزلت عن التاريخ، ونصوص متشابكة إذا تداخلت مع التاريخ، علماً أن هذه الحرب لا تقف عند العلاقة مع الحركات العلمانية، بل تشتعل، أيضاً، بين صراع التأويل عند الحركات الإسلامية نفسها.

حولت هذه المعضلة الفعل الإسلامي إلى نص متحرك، كما حولت النص إلى فعل متجسد ثابت،

يمكن تجسيد هذا التناقض بين السماء (النص) وبين الأرض (التجربة)، في ذروة مفهومية، كآلاتي: السماء الفوقية هي النص الفوقي وبالتالي الجماعة الفوقية، والأرض هي الجماعة الأرضية التحتية القاصرة عن الفهم والتسامي.^٦

ضمن هذه التصورات يمكن الدخول إلى خضم الوعي في التجربة المعاصرة للصحة الإسلامية التي جعلت نفسها في تعارض مع العلمانية - الديمقراطية - لأنها تقوم على هاجس تدميري صراعي مع الإسلام الذي هو دين ودولة معاً، فهو شمولي ينظم حياة الفرد والجماعة وفق شريعته، ولضمان ذلك يحكم هذا المجتمع الحاكم الإسلامي وفق الشريعة الإسلامية وما يعنيه ذلك من تخلُّ للفرد ضمن منطق الإيمان عن المشاركة في عملية التشريع، إلا إذا كان من أولي الأمر أو العلماء - الفقهاء، وأن واجب الفرد المسلم الانخراط في أي جهد يستهدف استئناف منظومة العمل الإسلامية.

سيد قطب: المعارضة المقدسة

والنص فوق التاريخ

يمثل تراث سيد قطب وخطابه ونزوعه حالة نادرة من الالتحام بالأيديولوجيا، إضافة إلى تراتبية الوعي الطامح للكمال، المتوثب قدماً نحو الخلاص، والمستنسخ لعقل رسولي يتوسط فجوة بين عالمين وتاريخين ونظامين مزمنين في حالة المواجهة لا يمكن لأحدهما أن يعرف نفسه من

بمعنى؛ كيف يعمل النص دون حامل للنص، ومن هو حامل النص، هل هو الفرد أم الجماعة - الأمة - وهل حامل النص كائن تاريخي خاضع لشروط تاريخي في اللغة والسياسة والاقتصاد والاجتماع، ولا تصح المغامرة ربما بالقول إن تاريخ التأويل والحركات السياسية والفكرية في الإسلام هو تاريخ اجتماعي طبقي كما ذهب في تحليل المعتزلة على أنهم تأويل طبقة الحرفيين للإسلام.^٥ أم أن هذا الحامل هو كائن رباني يسقط على شكل وحي جديد.

تفوق الصراع حول ثنائية الدولة والدين في التجربة الإسلامية على كل مقتضيات المعرفة العلمية وتجاوزها إلى حالة استعارية، تحاكم التاريخ بأدوات البلاغة، كما أنها تحاكم البلاغة بالحدث، بمعنى أن هذه الثنائية تعبر عن حالة هلوسة نصية، تعيد إنتاج «تطليم» الواقع على أنه صراع بين الأسلمة وغيرها، أو بين شرع الله وشرع الإنسان، لكن البعد الوحيد الذي يفضي إليه هذا الخطاب هو الصراع على تمثيل النص، بمعنى التمثيل فيه، على طريقة «فتمثل لها بشراً سوياً»، فالوحي المتمثل بشراً فوق تاريخي، يحيل بهذا المعنى إلى النص المتمثل بشراً مغرقاً في تاريخيته، هذا النص المتجسد في الفرد الفقيه ومن ثم في جماعة المسلمين، وصولاً إلى قلب المعادلة لتصبح أن المتكلم في النص هو صاحب سلطة النص وهو موضوعه - الدين - وهذا الموضوع هو الذي يخلق أولوياته وتعريفه للدين والناس والتاريخ والعلمانية.

دون الآخر، هما: الإسلام وأي منظومة غيره، هنا تموت الجغرافيا، وتصبح المقارنة سرمدية زمنية، ولأن الإنسان يعيش دائماً حالة من التعطل الذي تسببه الأفكار الفاسدة على مستوى السياق، يتم هنا إحياء الجغرافيا والتاريخ، بين ماضٍ اكتمل وكان وصفاً ربانية؛ الإسلام الأول، وبين حاضر تم فيه تعطيل الوصفة الربانية، لذلك تمت الهزيمة والانحلال في الواقع الإسلامي، أما على سبيل الجغرافيا، فإن الفصل يتم قسرياً بين الإسلام - أرض الإسلام - وبين الغرب، الذي لم يحكم بالإسلام ويحاول تدميره لأنه خطر على حضارته الفاسدة.

خطاب سيد قطب «يتلمس عدواً يحاول أن يقضي عليه، كي يصبح في الإمكان حصره ومعالجته على نحو يكفل إدانته والتهيو لتصفيته». ^٨ من أجل ذلك يلتحم قطب بالنص القرآني على أنه آلية معطلة لحل مشاكل البشرية، وعلى البشرية الاهتداء والإيمان بهذا النص وصولاً إلى السعادة والعدالة، ولأن ذلك متعطل، كان لابد من استئناف النص تاريخياً وبفعل تاريخي ملتحم ربانياً ويقوم بدور إلهي مقدس، لذلك ظل سيد قطب يؤمن بحاكمية النص وتكريسه وانفراده، كما يؤمن بأنه صاحب نفس رسولي مهمته الحفاظ على الأمة وأخلاقها ومصيرها وعلاقتها بالاستعمار. ^٩ يبدأ سيد قطب بمحاولة «لأرخنة النص» من خلال إنتاج تاريخ معاصر يستنسخ التاريخ الأول للدعوة الإسلامية، هذا التاريخ المحكوم مسبقاً إلى تصور نصي مطلق الدلالة، الحق

- الباطل، ومن ثم الضلال والهدى، وصولاً إلى الثنائية الأكثر توتراً وقرباً من التاريخ: الجاهلية والإسلام. وهما سياقان تاريخيان جسداً مطلقاً ربانياً على صعيد التحول الزمني والقيمي ومن ثم الجغرافي. وأنتجا السلف الصالح الكامل الإيمان والرباني التاريخي، لذلك فإن المطلوب من النص أن يحافظ على استناتيكيته ^{١٠} من ناحية، وأن يعيد موضوعة السلف الصالح كمنتج نصي جديد في زمن جديد، وعليه تخلق المواجهة نصياً في سياق تاريخي بين حاملي النصوص الربانيين وبين كافة الناس، الذين يساهمون في عودة الجاهلية، لأنهم لا يعيرون الخلفية التاريخية أي قيمة، فلا وجود للسياق أو المطلق الرباني.

دفعت هذه الأسباب وغيرها سيد قطب إلى إنتاج ثنائياته المعروفة التي تقود إلى تعارض كامل بين فكرتين وتصويرين ومجتمعين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر. ^{١١}

أما كيف بدأ سيد قطب يمارس عملية الاستبدال بين المطلق والسياق التاريخي، ليتلبس السياق التاريخي صفة المطلق وقداسته، فسيعتمد البحث على الوثيقة التاريخية التي عبر فيها قطب عن رحلته مع المطلق والسياقات، من خلال رسالته المعروفة (لماذا أعدموني!) وقد اعتمد البحث على النسخة المنشورة في ملاحق كتاب الدكتور محمد حافظ زياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا؛ لأن البحث لا يريد إعادة أفكار سيد قطب بقدر ما يتوخى تأطيرها ضمن مفهوم

التحول والاستبدال بين المطلق النصي والسياق التاريخي، ويعترف فيه سيد قطب تاريخياً بأن الصراع السياسي بين الغرب والإسلام كان أول دافع لتعلقه بحركة الإخوان المسلمين.^{١٢}

النخبة الربانية القادرة على الإبطال

يقدم سيد قطب الجماعة على أنها النخبة الربانية القادرة على إبطال أي مشروع تاريخي لا يتوخى استتفاف الحياة الإسلامية ولا يحكم بما أنزل الله وهي تمثل تاريخي للنص الرباني المطلق القادر على فعل المعجزات، يقول: «وهي الحركة التي ليس لها في نظري بديل يكافئها للوقوف في وجه المخططات الصهيونية والصليبية والاستعمارية».^{١٣} وعليه نظر سيد قطب إلى الجماعة بصفتها ملائكة تاريخية تعادل النص الرباني الذي يسحق أي سياق غير سياق العودة إلى الله، وعليه فإن الجماعة المؤهلة لهذا الدور يجب أن تكون على درجة الصفر في العلاقة مع النص الذي يعي رسالته وهدف الله من خلقه، وواجبه تجاه ربه وأمته، وهو واجب وحيد: استتفاف حاكمية الله والخلص من الرذيلة التي أنتجتها الجاهلية الجديدة، وعليه فإن هذه الجماعة في حالة صراع مقدس تبطل أي كيان لا يشترك معها في تعريف التاريخ والنص. ولذلك فهي جماعة نخبوية مصطفاة، لا تتعامل بمعايير الربح والخسارة والإنجاز- بل معيارها واحد هو، رضا الله، يصف قطب هؤلاء الملائكة النصيين

من خلال إهداء كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) «إلى الفتية الذين ألهمهم في خيالي، يريدون هذا الدين جديداً كما بدأ، يجاهدون في سبيل، لا يخافون لومة لائم».^{١٤}

هذه الجماعة وحدها قادرة على إبطال أي مشروع لا يحكم بما أنزل الله ولا يجاهد الغرب، وعليه فإن سيد قطب يعتبر نفسه شهيداً قدم واجبه في مواجهة الأفكار البائدة والانحلال الأخلاقي الذي يمثله الظلم والطغيان في عصره، وعليه صنف الأفكار جميعاً: الشيوعية، القومية، الصليبية في خانة واحدة هي العدو الذي يجب أن يقارع، وحتى يحدث ذلك لا بد من تعزيز النخبوية القادرة على تفكيك المنظومات المضادة من خلال التربية الإسلامية، لذلك فإن السلطة عند سيد قطب هي سلطة ضد السلطة، العلاقة معها علاقة إبطال، والسلطة دون تمكن تربوي إسلامي عملية فارغة ليس لها أي خصوصية؛ لذلك فإن الفهم الإسلامي الصحيح ظل هاجس سيد قطب الذي لا ينقطع، فأكد أكثر من مرة أن أي تحول غير ممنهج بالخلق الإسلامي الصحيح سيفشل، يقول: «لا يجوز البدء بأي تنظيم إلا بعد وصول الأفراد إلى درجة عالية من فهم العقيدة، ومن الأخذ بالخلق الإسلامي في السلوك والتعامل ومن الوعي».^{١٥}

إسلام سيد قطب هو إسلام مؤجل معطل تقوم الحركة الإسلامية بإحيائه، هذا الإحياء الملائكي، فآبناء الحركة الإسلامية نصوص

الاستعمار والغرب عدوي سيد قطب التاريخيين والنصيين.

يقيم سيد قطب معماراً على سبيل التصور للبديل الإسلامي، أدواته هو الثورة على كل ما هو غير إسلامي حتى لو كان يحارب العدوان الثلاثي. أما الجماعة فهي آلية التحول المقدس، ووجودها مرتبط بتناسخ رباني نصي يتجسد تاريخياً، مهمته إحياء النص وإبطال التاريخ، من هنا كانت المعارضة لأي طاغوت لا يقيم الشريعة لا يعيد الحاكمية إلى الله، يقول: إن الإسلام لا يقوم ولا يوجد في بلد ليس فيه حركة تربية، ثم قيام نظام إسلامي يحكم بشريعة الله في النهاية.^{١٧}

يمارس هذا الخطاب إخضاعاً ثلاثي الأبعاد: فهو يخضع أبناء الجماعة بشكل ملائكي؛ أي أنهم يفعلون ما يؤمرون، وإخضاع مقدس للمواجهة مع أي سلطة لا تقيم شرع الله وفق تأويل الجماعة طبعاً، حتى لو كانت ثورة جذرية ضد نظام ملكي يقودها زعيم يحظى بتأييد جماهيري جارف مثل جمال عبد الناصر، فالمعيار الوحيد هو الحاكمية لله، أما الإخضاع الثالث فهو للأرض جميعاً.

تحولت الجماعة وفق سيد قطب إلى أداة ربانية لإنجاز التحقق التاريخي للإسلام، وعليه تحول كل من يعاديهما إلى عدو للإسلام، تحت مسميات: العلمانية والإلحاد والانحلال الأخلاقي؛ لذلك كان الإخوان في مرحلة قطب المعارضة المقدسة القادرة على إبطال أي

ربانية تمشي على الأرض، مهمتهم إبطال من لا يحكم بشريعة الله في الناس، فالناس جميعاً في ضلال، والسلطة مهما كانت تحد للحالة الربانية لا سبيل للتعامل معها إلا بمواجهتها، ولا يوجد أي متغير بين السماء والأرض، سوى آلية وحيدة هي الحركة الإسلامية، ويربط سيد قطب دائماً الضلال والانحلال والاستعمار بالانحلال الأخلاقي بصفته رديفاً لأي حضارة لا تقوم على الإسلام لا فرق إن كانت في بلاد المسلمين أو خارجها، لكن سيد قطب عندما يقدم الأخلاق بصفقتها مطلقاً نصياً، لا يحدد أي سياق أو معيار يعرف هذه الأخلاق، إضافة إلى ذلك، فإنه ربط أكثر من مرة بين الإلحاد والسقوط الأخلاقي والارتباط مع الصهيونية والاستعمار.^{١٨}

لا يمكن لأي منطلق أن يحكم هذه المتتاليات، إذ كيف يمكن فهم الصراع الذي دار بين الحركات الشيوعية والاستعمار الأميركي والإسرائيلي بأنه سياق غير أخلاقي! المهم هنا أن منطلقات قطب منطلقات ذات بعد نصي فوقى على التاريخ، فهو يقيم تضاداً ثنائياً بين تجربتين في التاريخ، التجربة الإسلامية الكاملة وهي الوصفة الربانية لحل مشاكل الأرض كلها، وهي تجربة تعطلت بفعل عطب تاريخي وحالة ضلال، لذلك ظل حلم الاستئناف هاجس قطب المقدس للتواصل عبر التصور بواقع مقدس، أما التجارب الكونية الأخرى فهي خطأ تاريخي مزمن رغم نجاحها المؤقت والمغري، لذلك ظل

كيان غير الكيان الإسلامي، مهما كان دوره التاريخي، حتى لو كان في حرب مع أميركا وإسرائيل.

عمد قطب إلى إنتاج الفاعل المقدس الذي مهمته الوحيدة إعادة إنتاج الإسلام وإبطال من يعاديه، وكانت السلطة، مهما كانت هي الهدف الأول للإبطال، وهي ساحة الفعل كونها العائق أمام التربية الإسلامية والرغبة الربانية، أمامها خياران في التعامل مع الحركة الإسلامية، إما الهداية وإما المواجهة الأبديّة. لذلك، فإنه يعيد بشكل أو بآخر نموذج القراء والخوارج وحتى الشيعة ضمن جيل جديد للحركات الإسلامية المتناقضة النزوع، والمتوحدة في الأصل اللغوي النصي، أو بمعنى آخر المتوحدة في المطلق النصي والمتصارعة في السياق التاريخي.

القرضاوي: الحكومات الربانية

والنص الجماهيري

تتناول هذه الجزئية تراث سيد قطب وتراث الجماعة التأويلي بصفتها آلية اجتماعية تاريخية لتحقيق الإسلام على الأرض، كما تحاكم التحولات المتضادة في فعل الجماعة بشكل يطرح التساؤل: كيف تتناقض الجماعة تاريخياً وتحفظ تماسكها النصي؟ وكيف تحولت من دعوة إلى أيديولوجيا محترفة تخاطب الرأي العام وترى في السلطة فقط آلية لتحقيق الرباني الإسلامي، فإذا كان سيد قطب قد خلق النواة الصلبة القادرة على الإبطال والتفتيت المقدس

لأي سلطة لا تقوم على حكم الله، كمتغير وحيد يحكم علاقة الجماعة بالعالم، فإن يوسف القرضاوي استطاع وراثته المطلق (النص المتعالي) واستطاع كذلك استبدال السياقات إلى حد التناقض المطلق، بعد أن تحولت جماعة الإخوان إلى أيقونة للإسلام، تعيد تعريفه كما يعيد هو إنتاجها على شكل قانون رباني ينتج هو تعريفاته للإسلام في علاقة تشبه التصور الدلالي السيميائي للدال والمدلول، فالإسلام هو دين الله، والإخوان هم جماعة الله، وبالتالي الإخوان هم موضوع الإسلام.^{١٨}

أعاد «الربيع العربي» التساؤل حول الإرث التأسيسي للجماعة التي قامت بدور المعارضات المقدسة المتدركة بالنص القرآني كحكم وحيد ومعيار ثابت يحدد الحلال والحرام، في العلاقة مع العالم، التساؤل المعياري هو: ما قيمة هذا الإرث العقائدي وتلك التضحيات وما جدواها الآن؟ أما الإشكالية المثارة هنا فهي: هل بالفعل كانت الجماعة عقائدية أم أنها وجدت في النص آلية وحيدة لإبطال الخصم بسبب عدم تمكنها من دخول اللعبة السياسية أو عدم امتلاكها أغلبية جماهيرية؟ بمعنى هل تحيي الجماعة النصوص العقائدية كمحرض تدميري للسلطة إذا فقدت الأغلبية، وتعيد إنتاج نفسها كديمقراطية ربانية إذا امتلكت الأغلبية التي استبدلتها بالديمقراطية؟!

تصرح هذه القراءة بأن الجماعة تستبدل سياقات الإخضاع مع إبقائها على تعلق بخيط

الشاشة نصاً مقدساً

وآلية إخضاع جديدة

كان فوز الإخوان في انتخابات مصر وتونس علامة على النصر الرباني والتمكين الأرضي الذي سعت إليه الجماعة، وتحولت بفعل ذلك إلى حكومات ربانية ودستورية، تعيد إنتاج تاريخها، وهي بذلك تحتاج إلى الآليات التي تستفيد من الرأي العام وتحافظ عليه، لأنه هو الذي جعل حلم الجماعة يتحقق من خلال صندوق الاقتراع الذي عملت الجماعة مستعينة بفضائياتها ومتحالفة مع (الجزيرة) على إنتاجه، لقد شكلت هذا الرأي الكامن الذي تفجر في الانتخابات بأغلبية حتى لو كانت بنسبة ضئيلة.^{١٩}

تعرض هذا الرأي العام، الذي تحول إلى نص الجماعة المقدس الآن، إلى أقصى حالات الإخضاع الجماهيري التواصلية من أخبار وتعليقات وصور وحوارات وفتاوى تستهدف جميعاً إعادة إنتاج الإبطال والإخضاع المنظم للأيقونة المقدسة ربانياً ودستورياً، وهي الجماعة. كان الشيخ القرضاوي بصفته الوريث النصي للجماعة يقيم علاقة تجاور بلاغية مع مفردات الجماعة التقليدية: الإسلام، الجهاد، الحق. كما أنه رمز لجماعة العلماء، وهم الطبقة التي أوكلت إليها، وفق الاجتهادات، وراثته الأنبياء والتصرف الفقهي الشامل سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وهي جماعة ممؤسسة فعلاً بهيئة علماء المسلمين التي تعتبر الجهاز التأويلي المقدس

المقدس النصي الذي يلزم لإعطاء الشرعية للسياقات المتناقضة، على اعتبار أن الجماعة سياق الحق، وبالتالي فإن ما تفعله حق رغم الأخطاء إن حدثت. إن النقد المباشر الذي يوجه لأداء الجماعة في الربيع المستعار هو تحولها إلى النقيض السلوكي والعقائدي، فهي تعيد إنتاج نفسها كمثل لقيم الحداثة الغربية من ديمقراطية ومجتمع مدني وشرعية انتخابية، كما أنها تحتفظ وحيدة بحق التصرف بالمقدس وقت الحاجة، وقد تستخدم آليتي الإخضاع في اللحظة نفسها، المقصود بالآليتي الإخضاع: الديمقراطية والإسلام معاً. كانت أحداث الثلاثين من حزيران التي شهدت تظاهرات عارمة رفضاً لحكم الإخوان المسلمين التحول الهائل الذي عصف بالجماعة ووضع إرثها كمعارضة مقدسة، ووضع إنجازها كحكومة ربانية «ديمقراطية» في مهب الرياح، وكشف كذلك عن طاقتها الإخضاعية التي بدأت بالإسلام ومرت بالديمقراطية لتعود مرة أخرى إلى الإسلام، لكن هذه العودة لم تكن نخبوية على الطريقة القطبية بل كانت جماهيرية محضة، لأن آلية الحكم أصبحت بيد الرأي العام الذي اتخذ شكلاً كتلوياً بما عرف بالمليونيات، التي اعتبرت معادلاً للشرعية الجديدة وهي صندوق الاقتراع، بديلاً عن النخبة الربانية وصندوق النصوص المقدسة.

لإعطاء سياقات الجماعة طاقتها الإخضاعية أمام النص وأمام الناس. وعليه فإن الشيخ طاقة إخضاعية اختزالية لتاريخ الجماعة الذي يتحول الآن إلى وجبة يومية تتجاوز التحضير التربوي والهوس النصي الذي كان هاجس سيد قطب، وصولاً إلى الاستفادة من قوة الإخضاع التي تمارسها الفضائيات ووسائل الإعلام، فيما عُرف بالحتمية التقنية وعصر الإعلام، والإخضاع في مفرداته المعاصرة يكمن فيما يُشاهد وليس فيما يحدث، وعليه؛ فقد تراجعت النخب، وتفجّر الإدراك الأولي المقرب من الغرائز النهمية لتلقي المعلومات التي تحبها، في هذا السيل الرهيب من الأخبار والصور، التي دفعت جانباً آليات التربية الدقيقة والتأويل التأملي الذي أنتج قطب وأعاد قطب إنتاجه، فبدلاً من (معالم في الطريق) و(المستقبل لهذا الدين)، هناك برنامج (الشريعة والحياة) الذي يعتبر سياقاً لتشريع التوجه السياسي للجماعة، وفق هندسة في اختيار العنوان والمداخلة.

يعتبر التحول الذي طرأ على الجماعة في عصر الصور والرأي العام نقلاً للعلاقة بين الففة الإسلامي من علاقة تأويل نصية إلى علاقة تأويل صورية، ومن إخضاع نصي إلى إخضاع صوري مزدوج كانت مهمته إعطاء قوة إخضاعية للسلطة الإسلامية الجديدة بأدوات المعارضة المقدسة، مفاد ذلك أن من يقف في وجه السلطة الربانية في مصر وتونس

وغزة والمعارضة المقدسة في سورية، يمارس فتنةً مزدوجة؛ فهو يخالف سنة الله، كما يخالف الدستور والأغلبية، من هنا كان الخطاب الجماهيري خطاباً سلطوياً ربانياً، يشترك مع خطاب السلطة أو المعارضة الربانية في أنه خطاب يوزع الأدوار داخل جغرافيا الجماعة التي تحولت من علاقة أيقونية مع الإسلام إلى علاقة أصلية، فالجماعة لا تشبه الإسلام، بل هي الإسلام، هذا الإسلام المتوحد زمنياً من خلال النص والحكم والمعارضة، حتى لو كان أحد أعضائه حلفاً في (الناطو)، وحارب مع القوات الأميركية، كل ذلك لا يهم، المهم أن الجماعة أصبحت قادرةً على إيجاد قانونها الخاص، الذي يبيح لها إنتاج مجموعة من الفتاوى والصور العابرة للفضاء، والتي تجعل من مهمة معارضتها أمراً مستحيلًا، فهي تمتلك التنظيم المادي على الأرض، كما تمتلك آليات الإخضاع الرمزية، من صور وأخبار وفرت الأمن الرمزي لمؤيديها، وخلقت حالةً من الانسجام داخل خطابها، على الرغم من الانقلاب المطلق فيه وإلغاء كل خطوطه الحمر عند تقمص خطاب السلطة، هذا الانقلاب الذي لم يكن في التأويل فقط، بل في النزوع الذي دمر الإرث العقائدي للجماعة طيلة حياتها المعارضة، فما قيمة تراث سيد قطب الآن؟! وما قيمة الحاكمية؟ وكيف يمكن تصنيف أميركا والغرب في عصر الربيع العربي؟ والأهم من ذلك: أين العلاقة مع إسرائيل وما هو

تصورها؟ وهل كان هذا التحول نضجاً أم أنه تبدل في الأدوات الإخضاعية اللازمة للسلطة؟ وهي أدوات تختلف بالتأكيد عن الأدوات الإخضاعية المرتبطة بالمعارضة.

كيف استطاع خطاب السلطة التواصلية إنجاز حالة الانسجام في خطاب الجماعة / السلطة، رغم كل ما حدث من براهين وفتاوى ومفارقات، وكيف حافظت الجماعة على دورها كموزع للأدوار ومصنف لأدوار الممثلين على المسرح، والقدرة الهائلة على إلغاء السياق متى ما أراد، وإحياء المطلق إن رغب في ذلك، وكيف تمكن الخطاب من بلوغ قوته بالتصور وإلغاء الفعل لصالح هذا التصور، بمعنى كيف أنتج الحدث في سياق تصور مصاد للقياس والبرهان؟ والأخطر من ذلك كيف استطاع هذا الخطاب جمع النقائص في سياق تلفظي وصورى واحد، أو بمعنى كيف تحول حاملو خطاب الجماعة إلى قوة أسطورية تلغي قانون المحاكمة المنطقية لصالح الهالة الروحية التي تنتج الحدث التاريخي بخلفيات روحية؟ وكيف تقمصت عقلية الفقيه المفتي الصور والأخبار وتحولت إلى إجابات كامنة وفتاوى صامته تمارس قمعاً خفياً وتقدمه على حالة إشكالية إذا كانت هي صاحبتة، وتقدم الحدث نفسه على أنه شبهة إذا اقترن بخصومها. فهي تنقل المفاهيم وتشحنها بطاقة صورية ومعلوماتية لتأكيد فعل الإرغام وعدم الحياء بعد تأسيس منطلق رمزي للطقس، الذي يجبر على الدخول

والتحيز ضمن الجوقة التي تعبر عن الرأسمال الكامن في الشخصية والمجتمع، لذلك فإن تعريف الحضور العقائدي يتأسس جماهيرياً من خلال الحضور الإعلامي المكتوب والسمعي والبصري، إذ ينتج التأثير الصادم للصورة أولاً عن الشعور بالدهشة اليقينية الذي تخلقه لدى المتفرج، حيث يقال بالأمس: هذا صحيح، فقد قرأت عنه في الجريدة، بينما اليوم يقال: «هذا صحيح، فقد شاهدت ذلك في التلفزة»؛ فالصورة تجعلنا حاضرين وتجعل منا شهوداً.^{٢٠}

تعتبر الشهادة التي تؤدها الصورة التلفزيونية شهادة موزعةً بذكاء شديد في اختيار الموضوع والعنوان والتوقيت، ويكتسب كل ذلك بعداً مضاعفاً إذا كانت الشاشة إعادة إنتاج للفتوى وتواصل مع النص وتأكيداً لبنية الشيخ والمريد التي تتناسل دينياً وسياسياً، ويمكن أن يحدث الاستبدال بينهما في أي لحظة.

(الشريعة والحياة): النسخة الجماهيرية

من (معالم في الطريق)

تحول الشيخ القرضاوي منذ أن أصدر كتابه (الحلال والحرام في الإسلام) إلى شيخ جماهيري تهوي إليه الأفتدة المترددة والخائفة من موضوعة الحلال والحرام، وهو بذلك تحول إلى نقطة الضوء وإلى المعيار في تفاصيل الاجتهاد والحلال والحرام، فكان الشيخ، وكان حوله المريدون، ولعل هذا الكتاب وما حواه من تسامح، دفع بأحد الفقهاء إلى مخاطبة الشيخ

بتسميته الحلال والحلال في الإسلام^{٢١}.
تحضر ثنائية المطلق والسياق في العنوان،
في برنامج (الشريعة والحياة) الذي هو
نسخة إخضاع خطابية بامتياز، فالشريعة
مطلق رباني، في حين أن الحياة مطلق مفتوح
على الاحتمالات تربطه بالشريعة علاقة توجيه
 واحتياج، فالشريعة للحياة، ولا حياة دون
شريعة، والنتيجة مفادها المطلق: الشريعة
لحل مشاكل الحياة يبدأ هذا الانفتاح المطلق
في المعاني المفهومية، على مستوى النص،
بالانزياح والتحول على مستوى الخطاب، الذي
سيتلبس السياقات الضيقة التي تتحول إلى أنا
الشيخ المتكلم بدل الشريعة، فيصبح الخطاب:
الشيخ هو الشريعة، في حين تتحول الحياة
إلى السياقات السياسية في العالم العربي،
هذه السياقات التي تتحول إلى إعلان محاكمة
للعلاقة بين الشريعة والناس وجماعة المسلمين،
لتصل المعادلة إلى أن موقف الشيخ من الحياة
هو موقف الشريعة، ولأن الشيخ ممثل أيقوني
للجماعة؛ تتخذ العلاقة شكل العلامة القانونية
في التعامل مع النصوص الشرعية المطلقة
وتجنيدها في خدمة سياق الجماعة، خدمة
كونها معارضة في سورية مثلاً، وخدمة كونها
سلطة في مصر وتونس وغزة مثلاً، إن هذا
التألف الخفي للعناصر الذي سيؤدي إلى
استمالة العامة بمعناها المشكل، فلا يستقيم
الخطاب بفعل فاعل واحد، إنه نتاج شراكة
بين فاعلين متعددين: الباث والمتقبل والمقام

والسياق والنسق والعلامة (لغة وصورة وحركة
ولون وتصورات وحجج) وكلها عناصر تتفاعل
فيما بينها لتأسيس المعنى^{٢٢}.
يعكس الطابع الجماهيري للبرنامج الدور
التعبوي له، فهو مجموعة من الفتاوى الناعمة،
وهو تمرير ذكي لحالة من الاستبدال بين موقف
الجماعة - الشيخ - وموقف الإسلام، وبالتالي
القدرة على إنتاج الحلال والحرام في نسخته
الصورية الجماهيرية، صمم ليكون إبطالاً
للسلطات القائمة التي تعارضها الجماعة، في
حين كان إبطالاً خطابياً ذكياً للمعارضات التي
تعارض الجماعة.
لرصد هذه الظواهر الخطابية نرصد الحلقة
التي بثت يوم ٢٠١٣/٧/٢١ من برنامج
(الشريعة والحياة).
عنوان الحلقة:
القرضاوي يجيب عن أسئلة المشاهدين
المحاور:
- الإعلام المصري والتحريض على السوريين
والفلسطينيين.
- فتوى عزل مرسي من السلطة.
- آلية التعامل مع البلطجية في الدولة
المصرية.
- أحكام فقهية رمضان ووجوب نصره
السوريين.

تتوزع محاور الخطاب المشار إليها بطبيعة
الحوار ومحاوره، فالفضاء هو فضاء البحث

عن الإجابة تحت أفق الشريعة وهي مقام الحال، أما المحاور فهي سياقات وأحداث تمارس أساساً عنفاً معنوياً توصيفياً، لكن هذا التوصيف، (بلطجية، عزل) لا يحتمل الرأي، لأن دلالة الخطابية منحصرة بالشريعة، فهو قول شرعي وليس قولاً سياسياً، أما تداخل السياقات الشرعية والسياسية، فعلى الرغم من وضوحه السافر في المحاور فإنه يعبر عن تعارض وانسجام بين سياقين، الأول فقهي صرف. والثاني سياسي صرف. وهو المحور الأخير، أحكام فقهية رمضانية، والجزء الأخير من العبارة ووجوب نصرته السوريين.

يتضح أن عماية الجمع الخطابي بين سياقات الشريعة والسياسة هي إستراتيجية دائمة في خطاب (الجزيرة)، المهم هنا كيف سيتم الكشف عن العلاقة الداخلية في بناء المعنى لصالح الجماعة هنا.

تبدأ الحلقة بسؤال حول موقع الشيخ وعلاقته بقطر، فيؤكد أنه في قطر مع شعبها وأميرها، لكنه يؤكد حبه لمصر، وللأقطار العربية، يقول: «لكن قلبي مع المصريين والله لا يفارق هذه الفئة التي تجاهد في سبيل الله بالصلاة والقيام والذكر والدعاء لله سبحانه وتعالى في رابعة العدوية وفي ميادين مصر المختلفة وفي محافظات الوطن».

يبدأ التورط السياقي لصالح الجماعة من خلال الإشارة إلى الفئة التي تجاهد في سبيل الله بالصلاة والقيام والذكر والدعاء لله تعالى،

دون الإشارة إلى الهوية السياسية للفئة، للإيهام بأن هذا الفئة تُحارب لأنها تصلي وتذكر الله، وهو ما صرح به الشيخ لاحقاً.

يبدأ بعد ذلك محاور الشيخ بإنتاج معنى الخطاب للحلقة، ويطرح المحور الأول حول تحريض الإعلام المصري على السوريين والفلسطينيين، يجيب الشيخ قائلاً: للأسف ما تبثه هذه الطائفة التي انقلبت على الوضعية الشرعية في مصر جاء بأفكار عجيبة حول الفلسطينيين وأهل غزة والسوريين، ثم يضيف: مصر لها الحق حينما أعلن محمد مرسي أننا سننقف مع السوريين، وسننقف ضد الذين يقاتلونهم، هاجت الدنيا وهاجت إيران وهاج حزب الله، الذين يسمون أنفسهم حزب الله وما هم إلا حزب الشيطان وحزب الطاغوت.

يقترّب الشيخ ليعلن السياق السياسي للشريعة، فيقول: كانوا يشاورون - يقصد الإيرانيين - في مصر إحنا مستعدين نديكم بعشرات المليارات بس سيبونا في سورية، لكن الإخوان رفضوا.

يمارس الشيخ هنا عملية إنتاج معنى حقيقي للشريعة بسياقها السياسي المقترن بموقف الإخوان المسلمين، وفي المقابل يعلن الشيخ نزع الشرعية عن خصومهم باعتبارهم خصوماً للمطلق: الحق والدين والواجب، بل يمارس مصادرة توصيفية بحقهم، فهم أتباع الشيطان والطاغوت.

يستمر الشيخ القرضاوي بالتعاون مع

المحاور بخلق فضاءات المعاني من خلال خطاب القيم والسلطة الغيبية والسفسطة أحياناً، وتداخل السياقات والدلالة، بعد ذلك الاعتراف والدعوة الصريحة إلى إرغام سلوكي يتضمن التعاطي مع أي موقف يتخذه الإخوان على أنه الموقف الشرعي الوحيد، مع اختلاف موقعهم السياسي، السلطة المعزولة في مصر، المعارضة في سورية، السلطة الحاكمة في غزة، فقد قدم الشيخ الفلسطينين بمستويين دالين، الفلسطينين وأهل غزة، وأهل غزة هنا تخصيصية كبعد جوهرى لفلسطين، بعد التخصيص يعيد الشيخ تقديمه بشكل مطلق ويستبدل الجزء بالكل والكل بالجزء، فالإخوان هم السوريون، وأهل غزة هم الفلسطينيون، يقول: أقول إن نصره الإخوة السوريين واجب على كل مسلم، كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ثم يورد الحديث الشريف: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»، يتساءل محلل الخطاب، هل المسلم المقصود به هنا المسلم الذي يؤمن بالشهادتين، أم المسلم أخو الإخوان المسلمين؟!

فيما يخص فتوى عزل مرسي، وبعد التأكيد على حرمة هذه الخطوة شرعياً كونها تؤدي إلى الفتنة يعود متنبياً الديمقراطية، والانتخاب، بل يحدد هو تعريفها، يقول: حسني مبارك لم يجبر على التنازل وأجبر محمد مرسي الذي انتخب انتخاباً حراً شرعياً بالإجماع لم يشك في ذلك أحد أنه صحيح فش فرق كبير إنما هذه هي

الديمقراطية، هذا الرجل انتخب فأصبح رئيساً شرعياً، الرئيس الشرعي يأتي مجلس عسكري يعزله، مجلس عسكري، من الذي أعطاه الحق في عزل الرئيس الشرعي؟» يمارس الشيخ هنا عملية تبسيط للسياقات، ويتجاهل الأحداث الهائلة المعقدة في مصر، لأنه يعود مرة أخرى إلى الحاكمية دون حاكمية، فمرسي لم يطبق الشريعة، الحجة الوحيدة كانت الانتخاب، الانتخاب عند القرضاوي يتحول إلى بديل للحاكمية وتطبيق الشريعة عند سيد قطب، لكن الشيخ يحرض على معارضي مرسي، ليس بطريقة مدنية أو سياسية، بل بطريقة فقهية، فيعود لاستئجار أحاديث البيعة والولاء، وتحضر صور القتل عند الخروج على الحاكم المسلم، يقول: مستعيراً قول النبي صلى الله عليه وسلم «ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة، وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائناً من كان» «يكون هناك غلطات هناك عيوب هذا لا بد ما فيش واحد خالي، إنما هذا لا يوجب أنك تخرج على الإمام يعني فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع اضربوه بالسيف كائناً من كان، هذا ما جاء به الإسلام، فالأصل الشريعة».

تحرم الإسلامية الخروج على الحاكم المختار أو المعاهد أو المنتخب، إن هذه الفتوى المغلفة بالحديث الشريف تعيد إنتاج المعضلة الإسلامية جميعاً، ما تعنيه من عنف وتأويل مبتور، حيث الجمع بين أدوات منطقية وغير

منطقية، أدوات من سياقات ديمقراطية وشرعية ووطنية أحياناً واستثمارها لأسطورة الجماعة باعتبارها خارقة لكل منطق، وقادرة على وضع جميع التناقضات في سياق واحد، إذ كيف يمكن التأكيد على من خرق إجماع الأمة، وما هو المعيار في توحيد الأمة، هل هو العدد مثلاً أم النص الديني، وإذا لم يفز مرسي في الانتخاب فهل سيفتي الشيخ بضرورة الولاء للزعيم الجديد، أم سيعطل الديمقراطية لصالح التأويل الشرعي، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، أي العودة إلى النص القطبي، وهذا سؤال عن شرعية معارضة الجماعة لزعماء منتخبين مثل ياسر عرفات وأبو مازن، والمعارضة الأهم لعبد الناصر الذي هتفت باسمه الملايين.

يحدد الشيخ موقفه من الأعداد الهائلة التي مهدت لها أجواء الحلقة بالنكران أو الاشتباه صراحة بقوله: «لا يزال الأقباط يخافون الإسلام ويخافون الإسلاميين، هذه هي الحقيقة، فمعظم الأقباط إلا بعض الأقباط مع المسلمين رأينا معظمهم واقف، لكن الأغلبية الساحقة من الأقباط تخاف من الإسلام وضد الإسلام السياسي هذا مهما يعني لم يصرحوا بهذا، لكن الحقيقة راح الأقباط وحزب حسني مبارك الحزب الوطني والبلطجية الذين كان يستأجرهم والمستأجرون من الإمارات والبلاد التي تدفع بالآلاف بالملايين بالمليارات يدفع لهؤلاء لا والداخلية والشرطة أصبحوا أعلنوا أنهم ضد هذا ما يسمى الإسلام السياسي ما

فيش شيء اسمه إسلام سياسي كل الإسلام سياسي في إسلام من غير سياسة ما فيش فصل بين الدين والسياسة هذا وهم لا أساس له من الصحة فهؤلاء شوف الملايين هذه كلها بعدين جاؤوا بعض الشباب من شباب دعوا اللي بسموهم شباب إيه».^{٢٣}

يعيد الشيخ إنتاج الأسطورة ويلغي أي مساحة بين الجماعة والإسلام، بل يعلن توحدهما، وفي المقابل فإن كل من يعارضها، مهما كان العدد، هم إما مسيحيون، وإما بلطجية وإما مأجورون، كما يلغي الشيخ أي انسجام مع نفسه، فقد حول التظاهر إلى فعل مشبوه بعد كان مقدساً قبل استلام مرسي للسلطة، إذن هذا الهوس بقداسة الجماعة وقدرتها على تقديس السياقات التي تدخلها حول الشيخ إلى مفتي سياسي مقدس، داخل لعبة العلاقات الدولية، فهو يهاجم الإمارات وأموالها، ويسخر من الشباب المعارضين، في حين يمجّد الأموال القطرية، لا يمكن لأي قياس أن يوحد هذا التأويل مع تأويل سيد قطب، إلا بالانقلاب الذي مارسه الشيخ حتى كاد الخطاب يقول إن الجماعة مصدر الإسلام وروح الله، لكن دون عقد البرهان والقياس الذي مارسه الفقهاء المسلمون، إنه فقه الشاشة المحرض على الفعل السحري القادر على الضرب دون أي تحليل، ويبقى تجنيد الآيات مطلقة الدلالة أداة الشيخ لتقديس سياقات الجماعة يستخدمها وفق التوتر والحاجة.

الفتوى: قانون المعجزة ومنطق الانفعال

تقتضي هذه العملية المعقدة للغنوصية التي حولت الجماعة إلى وصفة للانفعال في علاقة هوس مع السلطة، تأجيل الفعالية حتى الحضور، ولأن الحضور نفسه لا يتم في حين مشغول، كان لابد من أسلوبيين لتأكيد الحضور، الأسلوب هو إنكار وجود النقيض أصلاً، أو قتله بالتسمية التي تبطل الشرعية تمهيداً لفعل الإلغاء والحتف باليد، هكذا كانت الجماعة معارضة مقدسة، وهكذا كان القرضاوي المفتي النازع للقداسة والمفرغ الشبهة على جمال عبد الناصر، لأنه يحارب الإسلام ويستورد الأفكار ويدعو إلى المفاسد، ويتحالف مع الشيوعيين الذين كانت أسلحتهم السبب في الهزيمة، هكذا يدمر القرضاوي بفتواه التاريخ والفعل والمواجهة لصالح عالم لغوي متهاك خلقه التعصب ورفض الاعتراف بالآخر، فخلق الفتوى المقدسة باختزال عدمي بين نص الحق ونص الباطل، ولا معادلة تجلب الخير غير الإرادة الربانية المخصوصة بالجماعة فقط. جعلت فتوى الإبطال المقدس التي جعلت الإخوان معارضة مقدسة، تعود الآن لتسير بعكس سير المنظومة التي حكمت الجماعة نحو أربعين سنة، فالقرضاوي الذي دفعه موقعه

المعارض إلى إصباغ الشبهة على أي تأويل يتعارض مع نص الجماعة باعتبارها الأمة المؤجلة، حتى لو كان التأويل محاربة إسرائيل وأميركا وتوزيع الأراضي على الفقراء، كل ذلك باطل لأن النص هو الوكالة الحصرية للجماعة وهو التجسيد المؤجل للرغبة الربانية التي لا تميز بين علماني وآخر إلا بالخضوع للجماعة. يفتي القرضاوي بجواز الاستعانة بأميركا ويدعوها صراحة لمؤازرة المعارضة في سورية،^{٢٤} ويعلن كذلك أن الجيش الإسرائيلي أرحم من الجيش المصري، ويخط الفقه بالسحر ويحطم كل علاقات المنطق، ويصرح بأن أميركا أداة انتقام ربانية، كالبرق والرعد ربما.

أعيد هنا ما قاله سيد قطب في تشخيص العلاقة الشرعية مع أميركا بعد عودته منها، إذ كتب في مجلة الرسالة الآتي: من الذي لا يحتقر أميركا، ويحتقر معها أدمية الأميركيان، وهو يجد المعدات الأميركية والدولارات الأميركية تشد أزر الاستعمار الأوروبي في كل مكان، لقاء مساومات اقتصادية أو إستراتيجية أو عسكرية.^{٢٥}

إن التحول قد حدث!

هوامش

١٢. سيد قطب، لماذا أعدموني، ضمن كتاب محمد حافظ ذياب، سيد قطب، الخطاب والأيدولوجيا، ص ٣١٧-٣٩٧.
١٣. سيد قطب، لماذا أعدموني، المرجع السابق، ص ٣٢٢.
١٤. سيد قطب، المرجع السابق، ص ٣٢٢.
١٥. سيد قطب، المرجع السابق، ص ٣٥٠.
١٦. ينظر: سيد قطب، المرجع السابق، ص ٣٩٥.
١٧. المرجع السابق، ص ٣٩٦.
١٨. لمعرفة المزيد عن الدال والمدلول، ينظر: عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠، ص ٧٣-٨٣.
١٩. للتعرف على الرأي العام، ينظر، عبد المنعم سامي، الرأي العام والإشاعة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠١، ص ٣٧-٥٧.
٢٠. بيير بابان، لغة وثقافة وسائل الاتصال بين الأبجدي والسمعي والبصري، ترجمة، إدريس القري، الفارابي للنشر، المغرب، دون تاريخ، ص ٦٩.
٢١. ينظر: عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١١، ص ٦٠.
٢٢. سلوى الشرفي، تحليل الخطاب، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠١٠، ص ٢٢٩.
23. <http://www.aljazeera.net/File/Get/644251ef-22bd-4e9f-ace76-b26b7118e0e>
24. <http://www.aljazeera.net/news/pages/0d1bfff0-d7db-4dcd-9dfa-e0898fcea311> http://www.youtube.com/watch?v=4mTi3vILOyQ&feature=player_embedded
٢٥. محمد حافظ ذياب، سيد قطب، مرجع سابق، ص ١٤١.
١. هذا التقسيم هو استعارة من نموذج بيرس السيميائي، ينظر: سعيد بنكراد، السيمياء والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ط١، ص ٥٣-٧٠.
٢. لمعرفة السند والتفاصيل في هذه الحادثة ينظر: هشام جعيط، الفتنة، دار الطليعة، بيروت، ط٥، ٢٠٠٥، ص ١٣٥.
٣. ينظر، المرجع نفسه، ص، ١٣٦.
٤. للاطلاع على هذه الحركات التاريخية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي والفكري، ينظر: طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩، ص ٧-٣٧.
٥. طريف الخالدي، المرجع السابق، ص ٣٧-٥٨.
٦. هذه القراءة مستوحاة من قراءة جورج لا يكوف للاستعارات الاتجاهية، ينظر: جورج لا يكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة، عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٩، ص ٣٣-٣٥.
٧. للاطلاع على مزيد من التحليل حول هذه النقطة، ينظر: الإسلام والحدائق، ندوة، دار الساق، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ١٠٣-١١١.
٨. محمد حافظ ذياب، سيد قطب، الخطاب والأيدولوجيا، رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص ٨١.
٩. المرجع نفسه، ص ١٦٠-١٦١.
١٠. العبارة مأخوذة من كتاب محمد حافظ ذياب، المرجع السابق، ص ١٦٩.
١١. المرجع نفسه، ص ١٧٤.

التمركز الفلسطيني حول خطاب الدولة: خيار الانزياح لـ «مجتمع الصمود»

تيسير محيسن * عياد البطنجي**

الربيع العربي. كل ذلك ولد قناعة لدى النخب الحاكمة المثقفة بأن أفق الدولة الفلسطينية معطل، ومن هنا يجري الحديث عن «بدائل إستراتيجية». يفرض الاستفحال المتزايد للانسداد السياسي الذي ترزح تحته وطأته الحركة الوطنية الفلسطينية، والذي يمنعها من التقدم أو فتح الأفق نحو التقدم، على هذه الحركة التفكير العميق والمسؤول لبلورة رؤى جديدة مبتكرة تشكل خريطة طريق تضيء المسار الوطني الفلسطيني من جديد. نطرح في ضوء ما تقدم التساؤل الآتي: إذ كان المسار الانتقالي من أنموذج السلطة إلى أنموذج الدولة الفلسطينية معطلاً فما هي الخيارات البديلة؟

يسعى البحث إلى تشكيل «براديجم» (أنموذج)

المقدمة

تمركز الفكر السياسي الفلسطيني بعد أوصلو حول الدولة لا بوصفها واقعاً بل وهماً أو خطاباً. وبعد تدشين السلطة الوطنية الفلسطينية كسلطة انتقالية إلى الدولة، أخذت السلطة تدشن مؤسسات دولانية بقيت تنتظر الدولة الموعودة وفق ما تم الاتفاق عليه في نهاية المرحلة الانتقالية التي مر على انتهائها ١٤ عاماً؛ الأمر الذي يعني فشل المسار الانتقالي، وهو فشلٌ صاحبه تحولات كبرى أجرتها إسرائيل من توسع جغرافي واستيطاني، فضلاً عن التحولات الكبرى في النظام الدولي، ناهيك عن تحولات الإقليم بفعل

* كاتب وباحث في الشؤون التنموية.

** باحث في الشؤون السياسية.

بديل للبراديجم السياسي المهيمن على الممارسة الخطابية للفلسطينيين بعد أوصلو، وينطلق من المقولة الآتية: لا يكمن الخوف الحقيقي على مسار الدولة الفلسطينية فحسب، بل إن الخوف الأكثر خطورةً يكمن في صيرورة المجتمع الفلسطيني، وجوداً وتطوراً. في ضوء هذه المقولة فإن المطلوب هو إحداث تحول في الخطاب السياسي الفلسطيني المتمركز حول وهم الدولة إلى المتمركز حول المجتمع.

تكمن أهمية هذه الرؤية المختلفة فيما تمهده من إنتاج نظري، نعني نظاماً مفهوماً متمتعاً بقدر من التماسك، حيث يوضع إشكالية الحقل النظري الفلسطيني في إطار واقعه وخصوصيته باعتبار أن الواقع الفلسطيني مازال واقعاً تحت الاحتلال الاستيطاني؛ ما يفرض مستوى إشكالياً ونظرياً مختلفاً حول طبيعة العلاقة بين المجتمع الفلسطيني وأنموذج السلطة القائمة، حيث الدولة غير موجودة، وبين مستوى العلاقة بين الفكر السياسي الفلسطيني وبين الواقع التاريخي والسياسي، من حيث إن هذه العلاقة هي التي تؤسس وتتيح قيام علاقة نظرية سليمة بين هذا الفكر وبين تاريخه الذي يروم قراءته وتحقيبته وتوليد حقل دلالي ومفاهيمي مستقر يعبر عن واقع مخصص ومتعين ويعيش إشكاليات نظرية وواقعية مختلفة عن الإشكاليات التي تعكسها النظرية السياسية الحديثة فيما يتعلق بعلاقة الدولة والمجتمع، وأيضاً إشكاليات مختلفة عن الإشكاليات المطروحة على الواقع العربي.

لا يعني المتمركز حول المجتمع كـ«براديجم» جديد عوض المتمركز حول وهم الدولة تعطيل مسار الدولة، ويجب ألا يُنظر لما لهذه الرؤية المختلفة من منظور أن المسارين متعارضان: صيرورة المجتمع تعارض صيرورة الدولة. سيكون هذا التعارض مصطنعاً، وليس حقيقياً، ولذا فنحن نسميها رؤية مختلفة وليست رؤية بديلة. ونؤكد على العكس، أي أن المتمركز حول المجتمع يكفل ويساهم في مسار تحقق الدولة.

تؤكد صيرورة الواقع القائم أن الخطاب الأوسلوي المتمركز حول وهم الدولة يضعف مسار الدولة ويقوض بنیان المجتمع الفلسطيني. كما أن الحكومة التي تدير قطاع غزة تعيد إنتاج الخطاب الأوسلوي المتمركز حول وهم الدولة، أي أنها تتصرف بوصفها سلطة دولة فاضلة سيطرتها على المجتمع، ما يساهم أيضاً في تعطيل تطور المجتمع الفلسطيني.

يجب الخطاب الفلسطيني المهيمن المتمركز حول وهم الدولة حقيقة التطورات الواقعية التي تعمل بشكل حثيث على إضعاف بنية المجتمع الفلسطيني، بعد أن ضعفت بنية السلطة الوطنية الفلسطينية وتعطل مسار تحولها إلى دولة. وعليه ثمة خطورة كبرى على مستقبل وجود المجتمع الفلسطيني. ومن هنا فالمطلوب انزياح في الرؤية المهيمنة باتجاه المتمركز حول المجتمع الفلسطيني عوض المتمركز حول وهم الدولة. رؤية مختلفة عن الرؤية المهيمنة على الوعي السياسي والاجتماعي للحركة السياسية الفلسطينية

بشقيها الوطني والإسلامي، مضمونها بناء مجتمع الصمود كاستجابة للتحديات التي تواجه المجتمع الفلسطيني. وما نريد قوله هو: ليس صحيحاً أن الخطورة، كما تعتقد الأغلبية من النخب الفلسطينية، تحيق بمسار الدولة الفلسطينية، بل إن الأخطر يحيق بصيرورة المجتمع الفلسطيني، وجوداً وتطوراً.

في البدائل والخيارات المطروحة

يوجد عيب مستحکم وعميق في تداول الخطاب السياسي الرسمي وغير الرسمي على السواء للأزمة الفلسطينية والمخاطر والتهديدات التي تنتظره وتمس وجوده كمجتمع، لا يرقى هذا التداول إلى مستوى التحديات سواء القائمة أو التحديات المنتظرة التي يشي بها المستقبل القريب. فمن جهة، ثمة من يتناول الأزمة من منظور قانوني ودستوري وكأن الدولة واقع قائم. فيتم تناول الإشكاليات الدستورية، وقانون الانتخابات، والنظام الحزبي، وصياغة دستور فلسطيني جديد.* فهل يعقل تناول أزمة حركة تحرر وطني من منظور قانوني ودستوري؟! وكيف يمكن اختزال الأزمة الفلسطينية الوجودية تحت عنوان «مستقبل النظام السياسي الفلسطيني»؟!^١ على

* حول هذا الخطاب، انظر المؤتمر الذي عقده منتدى غزة للدراسات السياسية والإستراتيجية، تحت عنوان «مستقبل النظام السياسي الفلسطيني»، غزة، مركز التخطيط الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية، ٢٠١٢. كما تجدر الإشارة إلى أن هذا الخطاب القانوني هو المهيمن على خطاب السلطة الفلسطينية ومنظمة التحرير. حول عينة من الكتابات التي يتم تداولها في أروقة السلطة والمنظمة التي يهيمن عليها الخطاب القانوني، انظر: صائب عريقات، الوضع السياسي الفلسطيني على ضوء استمرار وقف المفاوضات ونجاح الخيارات الفلسطينية، منظمة التحرير الفلسطينية، دائرة شؤون المفاوضات، ٢٠١٠-٢٠١١.

الرغم من تصريحات قيادات فلسطينية تعلن فشل خيار حل الدولتين. حيث كتب السياسي الفلسطيني وعضو اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير أحمد قريع تحت عنوان «حل الدولتين بين الفشل والتفشيل» ما يلي: «لقد فقد هذا المشروع الذي لم يرَ النور بتاتاً قوة اندفاعه الأولى وذوى تدريجياً، بعد أن ظل فترة طويلة يزرع الأمل بحل عادل وسلام شامل في المنطقة، ويلهم القادة والدبلوماسيين والمفكرين والصحافيين، ويستقطب الاهتمام كفكرة تستبطن حلاً يمكن إنصاحه...»^٢. ويقول أيضاً عن حل الدولتين: إن «هذا الحل المؤؤود على مرأى من قابلته القانونية، مجرد تمرين فكري في رياضة العبث السياسي واللاجدوى»^٣. الأمر الذي يعني أن حل الدولتين أصبح ملهاة سياسية، يستوجب إحداث استدارة كاملة عن حل الدولتين بعد أن تعطلت آلياته وفقد مقوماته، والتحول من ثم إلى خيارات بديلة.^٤

وهكذا فإن الخطاب الدستوري ما زال يستحکم به وهم الدولة عدا افتراضه المضمّر أنها موجودة، فيوجه خطابه إلى واقع غير قائم بالفعل. فضلاً عن أنه خطابٌ يحجب حقيقة تحولات الواقع، ويغفل أو هو عاجز عن توليد رؤى ومخارج جديدة للأزمة الفلسطينية القائمة، عوض النقاش القانوني الفارغ الذي لا يتلاءم مع احتياجات الواقع الفلسطيني، عدا أنه يغفل المشكلات المستفحلة في الواقع الفلسطيني القائم.

من جهة ثانية، ثمة خطاب آخر يبحث عن

مخارج وبدائل جديدة تحت عنوان «استعادة زمام المبادرة: الخيارات الإستراتيجية الفلسطينية لإنهاء الاحتلال»، وتقوم على بلورة هذا الخطاب الإستراتيجي مجموعة من الأفراد الفلسطينيين من داخل الأراضي الفلسطينية وخارجها.

نظمت اللقاءات مجموعة أكسفورد للأبحاث - لندن، بتمويل من الاتحاد الأوروبي، وأصدرت حتى الآن وثيقتين تحددان مجموعة من الخيارات الفلسطينية والسيناريوهات كاستجابة لتحدي فشل خيار حل الدولتين.

يشكل هذا الخطاب الإستراتيجي نضجاً وتقدماً على الخطاب الدستوري الذي سبقت الإشارة إليه، بيد أن ما يؤخذ عليه أنه خطابٌ متمركز حول وهم الدولة، إذ إنه لم يشير إلى مستقبل المجتمع الفلسطيني، ولا إلى المشكلات التي تعتمل فيه، ولا إلى مستقبله، فلا يعقل التمرکز حول الدولة فيما ديناميات تقويض ببنان المجتمع الفلسطيني تسير بخطى حثيثة بفعل عوامل داخلية وخارجية معاً. فعلى ماذا سوف تقوم الدولة إذن حين يكون المجتمع مُنهكاً ومُفككاً ومُهجرًا؟! إلا أن الأمانة العلمية تقتضي منا الإشارة إلى أن الوثيقة الأولى الموسومة بـ«استعادة زمام المبادرة: الخيارات الإستراتيجية الفلسطينية لإنهاء الاحتلال»، والتي تم تصديرها في العام ٢٠٠٨، أشارت ضمن آليات التنفيذ إلى ما أسمته «تمكين الشعب الفلسطيني»، إلا أن الوثيقة لم تتطرق إلى ذلك بشكل مناسب رغم إشارتها إلى أن تمكين الشعب الفلسطيني يشكل

أعظم مورد يقع في قلب التفكير الإستراتيجي ووسائل تنفيذه^٥. وكان من المأمول أن يتم تداول هذه الفكرة الجوهرية التي يتمركز حولها هذا البحث، في الوثيقة الثانية التي تم تصديرها في العام ٢٠١١^٦. غير أنه للأسف الشديد فإن الوثيقة الثانية لم تتوسع فيما أشارت إليه في الوثيقة الأولى فحسب، بل لم ترد فكرة التمكين، على الإطلاق، التي وردت في الوثيقة الأولى، حتى ولو في إشارة واحدة، وهو ما يعنى غياب التناسق والترابط والانتظام في تناول الإشكاليات الإستراتيجية والرؤى البديلة بما يشي بغياب التحليل المتعمق لواقع المشكلات الفلسطينية التي من أهمها، من وجهة نظرنا، تلك التي تتعلق بالتهديدات التي تواجه مستقبل مجتمعنا الفلسطيني في الضفة وقطاع غزة والقدس والمتعلقة بصيرورته كمجتمع يزرع تحت نير الاحتلال، وهو ما نسعى إلى الاشتغال عليه. من جهة ثالثة، هناك خطاب يقدمه بعض الباحثين الثقات من أفراد المجتمع الفلسطيني، بيد أنه كسابقيه ينطلق من التمرکز حول الدولة، ويغفل مشكلات المجتمع الفلسطيني، وبينما يتموضع هذا الخطاب حول خطاب حدائثي عقلائي يرى في كل ما هو تقليدي سواء أكان تشكيلاً قديماً أم مناطقياً أم جهوياً، يقوض الفكرة الوطنية الشاملة، ويهدم المؤسسات الدولانية الفلسطينية. فالروابط المحلية التي تعود إلى الظهور تهدد كلها بتسريع الابتعاد عن الهوية الوطنية الحقبة^٧. ومن «دون حس وطني وهوية وطنية قوية، تتهمش

الإعداد، ولكنه غير مُعلن بصفة صريحة، ونظام تقليدي يهتز ولكنه ما انهار بعد نهائياً^{١٠} فهو مجتمع يعيش إذن بين ما لم يحدث بعد (ترسيخ المجتمع الحديث) وما لن يعود أبداً (عودة المجتمع التقليدي). إلا أن هذا الخطاب يتجاوز هذه الثنائية رغم واقعتها الملموسة لصالح بنى حديثة رغم عدم ترسخها بالكامل. وهو ما نأخذه عليه، ونضيف إن البنى التقليدية تشكل في منظورنا حول بنى السلطة الانضباطية التي نطالب باستثمارها لصالح رؤيتنا المختلفة التي تأخذ ضمن حساباتها طبيعة البنية الاجتماعية الفلسطينية المزوجة لصالح تصور جديد لا يرى في التقليدي، ضمن الحالة الفلسطينية، مشكلة كبرى بل يمكن توظيفه في مسار الدولة، فالبنى التقليدية، التي يراها هذا الخطاب خطراً على الهوية الوطنية الجامعة التي تعطل مسار الدولة، تعتبر من منظورنا، وحدات تمثل عالماً شبه مستقل له آلياته القضائية، ومناهجه للتنظيم وإدارة حياته الخاصة، وسبله لفرض الانضباط، يمكن توظيفها وظيفياً بما يفيد مسار التحرر الوطني الفلسطيني.

الإطار النظري

أولاً - ميشيل فوكو والمجتمع الانضباطي
ينطلق فوكو في رؤيته إلى السلطة الحديثة من خلال مفهوم المجتمع الانضباطي.^{١١} ويعني الانضباط السيطرة والرقابة على الفعالية اعتباراً من الجسد الفردي إلى الجسد الاجتماعي،

الهوية الوطنية، وتصبح الأولوية للمصالح المحلية والشخصية، وتفقد المؤسسات الوطنية معناها ومبرر الدفاع عنها،^٨ «إن غياب أي قوة أو سلطة سياسية موحدة وامتاسكة وقابلة للحياة جعل البلدات الكبرى والمناطق جزراً سياسية في حد ذاتها، وقد ترافق ذلك مع انبعث للهويات والولاءات العائلية والعشائرية والمحلية. فزعيم رام الله اليوم، لا يحظى باعتبار كبير في الخليل، والعكس صحيح. كما أن السياسي النابلسي عليه أن يناضل بجهد لينال اعتراف بيت لحم، بينما يبدو المقدسيون المعزولون وكأنهم أسقطوا حقهم التقليدي في القيادة الوطنية ككل، ومع بهتان حضور السلطة الفلسطينية في الضفة الغربية، عادت عمان محور استقطاب من جديد»^٩.

ما يؤخذ على هذا الخطاب أنه كسابقه متمركز حول وهم الدولة، ويرى أن السلطة تكمن في مركز متعال على المجتمع. إن منظور الرؤية المختلفة التي نقدمها هنا يناقض هذا الخطاب تماماً، ونرى أن ما يطلق عليه هذا الخطاب «عودة الولاءات التقليدية والجهوية» هو مضمون فكرتنا حول السلطة الانضباطية، التي لا نضعها في تعارض مع مسار الدولة، وهذا ما سوف نبينه لاحقاً.

كما أن هذا الخطاب يقفز على واقع المجتمع الفلسطيني مزدوج الوضعية والبنية الاجتماعية، والواقع بين ثنائية تقليد / حديث، فهو مجتمع يعيش «مرحلة انتقالية بين حدث هو في طور

وذلك حسب علم تشريح سياسي موجه أساساً بمبدأ توزيع القوى ومراكز التوجيه وأدوات التنفيذ وهيكلية علاقات القوة بين الأفراد والجماعات؛^{١٢} الأمر الذي يحقق تموضعاً وظيفياً للجماعات الانضباطية وحسابات دقيقة لكيفية استخدام الزمن والبشر واستيعاب الأخطاء الأخلاقية بما فيها الانحرافات والجرائم، ودمجها في وظيفة التأهيل العام. وهذا لا يعني أن السلطات الانضباطية رغم أنها تعمل وفق منطق وديناميات عمل ذاتية التنظيم بما يضعها في تناقض مع السلطة العامة بل العكس «فلا يمكن فهم جاهزية السلطة الشاملة دون تشفيف الهيكليات الدقيقة لأساليب وكيفيات تشغيل السلطات الأخرى الميكروفيزيائية».^{١٣}

وبالتالي، فإن المجتمع الانضباطي ليس مجرد تفريع لشبكات من السلطة، تنتزل كلها من السلطة العليا الحاكمة أي الدولة، بالأحرى فإن المجتمع الانضباطي يقوم على مبدأ توزيع السلطات، وليس تفريع سلطة واحدة، حيث تعمل وفق ميكانيات وعناصر خاصة تستخدمها لتحقيق وظيفة الضبط والتحكم والسيطرة على الجسد الفردي والاجتماعي، رغم أن ذلك لا يقطع الصلة بينها وبين السلطة العامة (الدولة)، فإن هذه الصلة لا تعني أن المجتمع الانضباطي متطابق أو مستغرق في سلطة الدولة، أي يعمل وفق إرادتها الشاملة ملغياً بذلك استقلاليته.

تفرض طبيعة عمل ميكروفيزياء السلطة استقلالية خاصة بها، بما تفرضها طبيعة

ومستلزمات السيطرة لتنظيم المكان. إن المعنى أن المجتمع الانضباطي يعمل وفق منطق خاص مفروض حسبما تقتضي احتياجات ومتطلبات ضبط المكان والسيطرة عليه. وفق هذا المنظور ثمة موضوعة للسلطة، أي ترتيبات سلطوية كثيرة لها جاهزية شُغلها الخاص المتميز. إن موضوعة السلطة تعني أنها منتشرة وليست متمركزة، وبالتالي فإن هرمية السلطة العليا للدولة ليست هي الوحيدة، بل هناك هرميات أو ترتيبات سلطوية كثيرة لها جاهزية شُغلها الخاص المتميز. وتبقى وظيفة السلطة الانضباطية هي تنظيم السيطرة على المكان بما يعني إشراف وتوجيه وإصلاح الجسد الفردي والاجتماعي، ف«الانضباط» يعني السيطرة والرقابة على الفعالية من الجسد الفردي إلى الجسد الاجتماعي، بحيث تشتغل جاهزية المكان في إنتاج الجسد الانضباطي. إن المؤسسات الانضباطية مثل أمكنة المؤسسات العامة من المستشفى إلى المدرسة، إلى السجن، إلى الدوائر الحكومية، إلى ثكنات الشرطة والجيش، كلها مواقع «استمدت هندستها وتوزيع الملاء والفراغ فيها (...) بحيث تشتغل جاهزية المكان في إنتاج الجسد الانضباطي. تلك الأمكنة للعلاج والتقويم، والصحة وإعادة التألوم والتنميط والتوجيه».^{١٤}

يعترف تيموتي ميتشل بالأهمية البالغة لمناهج النظام صغيرة النطاق ومتعددة الأشكال، تلك التي يسميها فوكو «الانضباطات»، والتي يستفيد منها ميتشل لبلورة نظرية سياسية تساهم في

تفسير نشأة الدولة الحديثة، حيث إن هذه السلطات الانضباطية المصغرة والمتعددة أو المشتتة التي تنظم وتراقب وتدير المكان حدثت فيما بعد عن شكل سيادة يحتضنها بما ساهم تاريخياً في تشكل الدولة القومية الحديثة.

يمكن من ذلك الاستنتاج أن المجتمع الانضباطي يتعارض مع منظور (هوبز)، حيث يرى الأخير أن غياب الدولة يؤدي بالضرورة إلى حرب الكل ضد الكل، بينما يرى فوكو أن السلطة الانضباطية تحول دون حدوث حرب الكل ضد الكل، بل إنها قادرة على تنظيم وضبط وقع مكاني مخصوص دون انتظامه أو ارتهانه وفق إرادة الدولة، وكما بينا سابقاً فإن السلطة الانضباطية تتمتع باستقلالية ذاتية بما تحوزه من ميكانيات وعناصر وآليات خاصة تستخدمها لتحقيق وظيفة الضبط والتحكم والسيطرة على الجسد الاجتماعي.

وهذا ما يؤكد الواقع الفلسطيني، فغياب الدولة لم يؤد إلى حرب أهلية، بل إن المجتمع الفلسطيني استطاع طوال تاريخه المعاصر أن يتعايش مع غياب الدولة، واستطاع أيضاً أن ينظم نفسه ذاتياً. كما أن الواقع القائم يؤكد وجود سلطات انضباطية لم يطلها الخطاب القانوني ولم ينظم فعاليتها مثل الأجنحة العسكرية المنتشرة في المجتمع الفلسطيني في الضفة وقطاع غزة التي لم تخض حرباً فيما بينها رغم أن آليات السلطة الوطنية الفلسطينية لم تطلها.

وعليه، لن نغالي إن قلنا إن الخطورة تكمن عندما يُلحق المجتمع بالكامل بالدولة، ويرتهن بإرادتها، ففي هذه الحالة فإن غياب الدولة، بعد ارتهان المجتمع بها، يؤدي بالضرورة إلى حرب الكل ضد الكل؛ لأن المجتمع تعود على انتظام خارجي مفروض عليه من الخارج، لكن السلطة الانضباطية، خلافاً لذلك، لا تعمل من الخارج بل من الداخل وفق إرادة ذاتية من خلال استبطانها العوامل الخارجية، وليس على المجتمع الكلي أو على مستوى المجتمع بأسره، بل على مستوى التفصيل، وليس عن طريق كبح الأفراد وأفعالهم، بل عن طريق إنتاج هؤلاء وتلك، فالسلطة الخارجية إنما تخلي السبيل أمام سلطة داخلية منتجة.

حيث تعمل السلطة الانضباطية على المستوى الموضوعي، فتدخل العمليات الاجتماعية وتقوم بتجزئتها إلى وظائف منفصلة، وتعيد ترتيب الأجزاء، وتزيد من فعاليتها ودقتها، وتعيد تجميعها في توليفات أكثر إنتاجاً وقوة.^{١٥} نريد من هذا المنظور أن نؤكد أهمية المنظور الفوكوي في إطار الحالة الفلسطينية، وتطبيقه بما يتواءم مع حاجة المجتمع الفلسطيني، بما يفتح سبلاً جديدة لتطوير مسار الحركة الوطنية الفلسطينية، ويترك أبواباً غير معهودة من قبل، حيث نعمل على استحضار رؤية مختلفة مغيّبة عن المسار الوطني الفلسطيني، من خلال تثبيت منظور اجتماعي وسياسي تكشف تحولات الوقائع الاجتماعية الفلسطينية عن ضرورة استحضاره في هذه الغضون التي يمر بها

المجتمع الفلسطيني في ظل مخاطر جسيمة ومنعطفات تفرض علينا مسؤولية البحث في مستقبل الحركة الوطنية الفلسطينية.

وبالتالي فإن ما يراه الخطاب القانوني والدولاني والحدائي - من تصور تجاه القبيلة والعشيرة مثلاً، وكل ما يعمل خارج السلطة الحديثة - خطراً على السلطة الفلسطينية، لا تراه الرؤية المختلفة التي نشغل عليها خطراً، بل فيه مصلحة وطنية ووجودية، باعتبار أنها تشكيلات اجتماعية وسلطات انضباطية قادرة على تنظيم نفسها بنفسها؛ ما يقوى إرادتها وتثبيت وجودها في المكان. وبالتالي يصعب في مثل هذه الحالة اقتلاعها من المكان الذي تسيطر عليه، وبخاصة أن الاقتلاع والتهجير والطرده هي مشكلات قائمة ومحتملة تواجه المجتمع الفلسطيني طالما بقي الاحتلال جاثماً على صدور الفلسطينيين.

ثانياً: بيبير بورديو.. الحقل والهابيتوس

إذا كان فوكو ينطلق من مفهوم السلطة الانضباطية التي تنظم مكاناً موضعياً، لتبيان كيف تتوزع السلطة بما يظهر تشتتها وتعددتها، وعدم تمركزها، وقدرتها على ضبط وجودها المكاني باستقلالية عن السيادة أو الدولة دون إحداث حالة فوضى أو حرب الكل ضد الكل كما يرى هوبز، فإن بورديو ينطلق من تصور للوجود الاجتماعي من مقولة الحقل، حيث لكل حقل فاعل ورأس مال يتطابق مع وظيفته كحقل اجتماعي، فالخبرات التي يشكلها الفاعلون خلال

علاقتهم بالحقل تشكل منظومة استعدادات تتولد بسبب تماثل ظروف الوجود، يستبطنها الفاعل وتنتج تماثلاً وانتظاماً في السلوك، تصير ذاتها فعالةً ومحدثاً أثرها على الممارسة التي تنضبط وفق المنظومة التي تشكل انضباطات ذاتية وتلقائية للفاعلين داخل الحقل.

والحقل فضاء أو مساحة يتفاعل فيها الفاعلون، مساحة تتقوّم من مواقع وسلطات وخيارات، أو مصالح وإستراتيجيات، أو رهانات واستثمارات، ومراكز قوى تتصارع وتتهادن داخله لتحقيق النفوذ والسيطرة والانضباط الذاتي والهيمنة على الحقل، باعتبار أن للحقل ساحة صراع على المواقع، يتوجه فيها الفاعلون إما لإدامة اللعبة أو للانقلاب عليها، أو للحفاظ على علاقات القوة السائدة أو لتغييرها. للحقل قوانين اشتغال شبه ثابتة، وبنية تتعالى على القوى والأفراد، وبنية تحتية مستترة باعتبارها «البنية اللاشخصية للمجال هي التي تمارس سلطتها على الأفراد»^{١٦}.

يعين الحقل الرهانات والمصالح النوعية المستقلة عن الحقول الأخرى، وفقاً لقواعد اشتغال خاصة به تميزه عن غيره. وفق ذلك يتشكل نسق من الاستعدادات المكتسبة داخل الحقل، فعلاقة القوة بين الفاعلين المتصارعين على الهيمنة والسيطرة داخل إطار معرفي ناظم وضابط لحركة الفعل، وفي حدود قواعد اللعبة المتفق عليها طبقاً لضريبة الدخول إلى المجال، أي الاعتراف بقوانين المجال وقواعد اللعبة والحفاظ على مصالحه. من هنا

بين المقتضيات الموضوعية التي تفرض نفسها، وإستراتيجيات الفاعلين. وهكذا لا يترك الحقل لإرادة الذوات أن تخرج على تقاليده وقواعده والمبادئ المنظمة لصيرورته. فالفاعلون داخل الحقل واجب عليهم احترام قواعده واتباعها والعمل بمقتضاها والالتزام بها. وهي تأخذ شكل بنية أو أنموذج يضبط الممارسة.

ما نود التأكيد عليه أن بورديو يلتقي مع فوكو حول الإدارة والانضباطات الذاتية للجماعات بعيداً عن الإكراهات المفروضة من السلطة العامة أو الدولة. أي قدرة الجماعة أو الحقل أو السلطة الانضباطية — كالقبيلة والعشيرة والمجتمع المحلي والأهلي والمناطق الجهوية والمؤسسات التعليمية والصحية وغيرها من بنى ومؤسسات المجتمع الفلسطيني — على إدارة شأنها بطريقتها الخاصة دون تعلقها ببنية دولة أو أنموذج سلطوي شمولي. فالدولة ليس الشرط والوحيد لخلق انتظام في سلوك الأفراد، فالحقل (بورديو) أو السلطة الانضباطية (فوكو) مثل القبيلة والعائلة وكافة الانتماءات الأولية والمؤسسة التعليمية والمستشفى والقطاع الصحي وغير ذلك من بنى ومؤسسات حديثة وشبه حديثة التي تعمل في المجتمع الفلسطيني، ففي ظل غياب الدولة فإنها قادرة على العمل بمقتضى استقلال إرادتها، ما يؤهلها لتنظيم إطار مكاني، حيث إن ذلك يعمل على تكريس وجودها وتقويته في مواجهة كل مشاريع الاقتلاع واللجوء والتهجير. من هنا يجب عدم إلغاء العرف لصالح القانون، والسلطة

تتشكل خبرات، ويتولد نسق من الاستعدادات يضبط الممارسات؛ ما يجعلها تتأقلم مع هوية الحقل وشروطه ورهاناته، ويساهم في تكيف الاستجابات مع المتطلبات الوظيفية للحقل. وهو ما يطلق عليه بورديو «الهابيتوس» (التطبع) وهو منظومة الاستعدادات التي يكتسبها الفاعل داخل الحقل، ورأسماله الخاص، حيث يتشكل من المعتقدات والخبرات والمهارات التي تمكنه من اللعب، ويتكون من خلال صيرورة تاريخية جماعية وفردية. و«الهابيتوس» الذي يقتضي المعرفة والاعتراف بالرهانات والقوانين الملازمة للعبة، وهي في مجملها رسم دخول المجال، حيث يزود الفاعلين بقدرات على اللعب والانضباط، ويمنع الممارسات من العبث ويضفي عليها المعنى.

إن مبدأ المصلحة، كبنية كلية داخل الحقل، يقف كبنية مضمرة خلف كل التناحرات بين الفاعلين في الحقل، ويشكل مصدر التواطؤ الموضوعي الذي يدفع الفاعلين إلى الاتفاق على ما يستحق أن يكون مداراً للصراع، أي الاتفاق على قواعد ومبادئ حاكمة تحدد الفعل داخل الحقل، حتى لا يتحول الصراع إلى عبث ومن ثم نفي الحقل، هكذا ينضبط الحقل بإرادة ذاتية وديناميات متولدة من داخله لا من خارجه بما يضبط لعبة الصراع، وتتعين داخل الحقل بما لا يسمح بتدميره. وبذلك يصبح الحقل عبارة عن علاقة جدلية بين القوانين الموضوعية التي تحكم صيرورته والإنشاءات الذاتية للفاعل داخل الحقل، بين الفعل والشروط الفعلية للإنتاج،

الانضباطية لصالح سلطة سيادية وشمولية، وفرض القانون المفروض محل «الهابتوس» المتولد بشكل ذاتي عن الجماعات القادر على ضبط أفعالها، وخلق انتظامات في الممارسة كما يقول بورديو. وسوف نبين أهمية هذه المفاهيم في إطار توصيف البنية الاجتماعية الفلسطينية.

توصيف التشكيلة الاجتماعية الفلسطينية الناظر للمجتمع الفلسطيني لا يسعه إلا أن يقر بالطبيعة المزدوجة للبنية الاجتماعية الواقعة ضمن ثنائية حديث / تقليدي. فهناك قطاعات حديثة كالمؤسسات السياسية مثل الأحزاب والبرلمان والقضاء، وأخرى اجتماعية اقتصادية كالنقابات والمنظمات غير الحكومية، ومؤسسات مالية مثل القطاع البنكي والمصرفي. في المقابل ثمة بنى اجتماعية تقليدية مثل الولاءات التي تستند إلى الجهة والمنطقة، وتشكيلات اجتماعية مثل القبيلة والعشيرة. ومن حيث القواعد الناظمة للسلوك الاجتماعي والفردية، يوجد القانون كنظام معياري ناظم لمجالات معينة، وهناك الدين كقواعد ومبادئ تحدد السلوك، وهناك الأخلاق كمبادئ ناظمة، أيضاً، لأفعال البشر. وأخيراً هناك العرف والقضاء العشائري والعادات والتقاليد الاجتماعية. وكل مجال من هذه المجالات يحكمه نظام معياري يتناسب معه. حيث لا وجود لنظام معياري أحادي مهيم وناظم لمجمل التشكيلة الاجتماعية الفلسطينية. فالدولة الحديثة، مثلاً، لا تنحكم إلا لنظام معياري أحادي وليس إلى نظام متعدد، وهذه الوضعية هي نتاج صيرورة طويلة

تمخضت عن ترسيخ مقومات المجتمع الحديث الذي لا ينضبط إلا بقواعد قانونية، وهي الأنسب لعملية ضبط المجتمع الرأسمالي وتنظيمه. وهكذا انزوت كل القواعد الأخرى كالعرف والدين. بينما في المجتمع الواقع ضمن ثنائية حديث / تقليدي يفتقر إلى نظام معياري أحادي مهيم على مجمل التشكيلة الاجتماعية، وهي تشكيلة واقعة ضمن نظام معياري متعدد. فالقانون، والحالة هذه، لا يطال مجمل التشكيلة وهو عاجز عن فرض هيمنته الشاملة، حيث يبقى تأثيره محدوداً لا يطال إلا التشكيلات الحديثة. فالأجنحة العسكرية الفلسطينية لا تخضع للقواعد القانونية التي يسنها البرلمان الفلسطيني، وكذلك العشائر والقبائل الفلسطينية لا تخضع للقانون، حيث تنتظم بنظام عرفي وحسب «هابتوس» الجماعة. أما البنوك والقطاعات المصرفية الحديثة فهي لا تخضع للعرف ويستحيل تنظيمها وفق القواعد العرفية، فالقانون هو الأنسب لإدارة عملها.

إذن فهي تشكيلة متعددة النظم المعيارية، وهنا يثار التساؤل: ما هي العلاقة بين مكونات التشكيلة الاجتماعية هذه؟ بالطبع يعاني المجتمع العربي من هذه الإشكالية غير أن الحالة الفلسطينية تقتضي منا معالجة مختلفة لما يتم تداوله في علم الاجتماع العربي. فهناك في المجتمع العربي الإشكالية تتموضع ضمن إشكالية الحداثة، وصيرورة تحديث المجتمع والدولة في العالم العربي. أما في الحالة الفلسطينية فلا وجود للدولة، حتى تتصارع

القوى الاجتماعية على تحديثها وعقلنتها، ومن ثم السيطرة عليها واستخدامها في توجيه العمليات الاجتماعية. كما لا وجود للاحتلال الذي يشكل التناقض الرئيس في مثل هذه الحالة، بما يقتضي منا جميع الجهود وتكثيفها لمصارعتة وتقوية ارتباط الجماعات بالمكان.

وهذا يدفعنا إلى تشكيل منظور مختلف في العلاقة بين الدولة (السلطة الفلسطينية) والمجتمع الفلسطيني، رؤية تنطلق من أساسين جوهريين، هما: أن مشروع التحرر الوطني ما زال غير مستكمل بعد، فمشكلة الاحتلال تشكل هاجسنا الأول. وبالتالي يجب أن يخضع منظورنا لهذا الهاجس. والأساس الآخر هو أن مجتمع حديث / تقليدي في ظل واقع احتلالي بغض يجب ألا يدفعنا إلى نفي التقليدي وتقويضه لمصلحة الحديث، وهو مسار لم ينجح بعد في المجتمع العربي فما بنا في المجتمع الفلسطيني الذي ما زال خاضعاً لسيطرة الاحتلال، وهو ما يدفعنا إلى خلق وتأويل معانٍ مختلفة للتقليدي في الحالة الفلسطينية، معانٍ تخضع لإطار وظيفي يستفيد منه المشروع الوطني التحرري الفلسطيني. وبالتالي عدم حصر معنى التقليدي في إطار تناقضه ومن ثم تقويضه للدولة التي هي غائبة في الحالة الفلسطينية. هذا المعنى قد يناسب وضعية الدولة في المجتمع العربي، أما الوضعية الفلسطينية فهي لا تزال واقعة ضمن أنموذج السلطة وليس الدولة في ظل سياق تحرري وليس صراعاً بين الحديث والتقليدي.

إن المعنى الذي نريد إنشائه وتثبيته يستند إلى النظر إلى هذه البنى كسلطات انضباطية بالمفهوم الفوكوي، وبمفهوم الحقل والهابيتوس لدى بورديو، تعمل وفق منطق وديناميات عمل ذاتية التنظيم، تقوم على مبدأ توزيع السلطة وتعددتها وعدم تمركزها في نطاق سلطة واحدة، حيث تعمل وفق ميكانيات وعناصر خاصة تستخدم لتحقيق وظيفة الضبط والتحكم والسيطرة على الجسد الفردي والاجتماعي. وهو ما يعني أن ذلك يعطي حرية أوسع للعمل الاجتماعي والنضالي والتحرري.

ففي الحالة الفلسطينية إن تمركز السلطة ضار وله ومخاطر وخيمة على المشروع الوطني التحرري. فتمركز السلطة يعني تفرغ المجتمع الفلسطيني من كل مصادر القوة، وبالتالي إلحاقه بالسلطة وتعلقه بها. وحري بنا أن نتخيل أنه لو تعلق المجتمع الفلسطيني بسلطة أو سلو، وتم تفرغ ومصادرة قوته واستقلاليتها عن السلطة، كما هو الحال في الدولة الحديثة، فإن خيار حل السلطة كما يتم تداوله اليوم بعد فشل أو سلو كبديل إستراتيجي، يعني تدمير المجتمع الفلسطيني تدميراً كاملاً، فماذا لو كان خيار السلطة ضرورة وطنية لاستكمال المشروع الوطني؟! هذا يعني تعطيل هذا المشروع وتقييد الخيارات الإستراتيجية البديلة. الأمر الذي يدفع إلى تأويل مختلف لمعنى تقليدي، حيث إن البنى التقليدية التي سعت السلطة إلى تدجينها تمهيداً لتقويضها والتي رفضت الإلحاق بالسلطة حيث حافظت، إلى حد كبير، على استقلالية إرادتها

اللافت أنه حتى في غياب الدولة في الحالة الفلسطينية، تمحور الاهتمام الفلسطيني على فكرة الاستقلال أولاً ثم فكرة الدولة، وقبلما انتبه الفلسطينيون إلى مجتمعهم وما يتعرض له من احتلال استيطاني وإحلالي. واللافت أيضاً، أن السلطة الفلسطينية، شبه الدولة، لم توظف قدراتها على الأقل للمحافظة على «مجتمع الانتفاضة»، أي مجتمع الصمود. بل العكس، ساهمت في تقويضه.

ولما كانت الدولة «ثورة في تاريخ المجتمع الحديث بمقدار ما كانت تأسيساً جديداً لمعنى المجتمع ووجوده التاريخي»، فإن معنى المجتمع الفلسطيني ووجوده التاريخي ارتبط حكماً بالسعي إلى الدولة والنضال من أجلها في سياق التحرر الكامل من السيطرة الخارجية. فقد انطوى المشروع الوطني الفلسطيني منذ مطلع القرن العشرين على فكرتي التحرر والدولانية في الرد على التحديات الناجمة تحديداً عن المشروع الصهيوني. لم تأل إسرائيل جهداً في محاولة تقويض هذا المشروع، بمواصلة استهداف العناصر الثلاثة المكونة له؛ الأرض والشعب والهوية. في جميع مراحل كفاحهم الوطني، تعرضوا إلى سياسات وممارسات استهدفت تشتيت مجتمعهم، وتقطيع هويتهم الوطنية والحيلولة دون نيل استقلالهم وسيادتهم في دولة مستقلة.

يمكن قراءة التاريخ الفلسطيني بوصفه جدلية التفكير والبناء على المستوى المجتمعي، الوحدة

وسلطتها الانضباطية وقضائها العرفي، يمنع في حال تم اللجوء إلى خيار حل السلطة انهيار المجتمع لما يحوزه المجتمع من استقلالية وإدارة ذاتية لعلاقاته الداخلية. في المقابل سوف نجد أن البنى الحديثة، البرلمان، القضاء، السجون، البنوك والمصارف، سوف تدمر وتتعتل مفاعيلها وقدرتها على العمل وقد ينهار بعضها وبخاصة الملحق بشكل كامل ببنية السلطة. ومن هنا تقف القوى الاقتصادية المنتفذة في المجتمع الفلسطيني ضد خيار حل السلطة باعتبارها متعلقة وملحقة بها. هكذا نطرق تأويلاً متعدداً للتقليدي / حديث، وهو تأويل مفتوح لا ينحسر في معنى أحادي يناسب وضعية الدولة الحديثة، بل متعدد يكون الأنسب لوضعية لم تصل بعد إلى الدولة الحديثة كما هو الحال لدى الفلسطينيين، حيث يكون تأويلاً مفتوحاً غايته استكمال المشروع التحرري، وتقوية الضوابط الذاتية، من خلال ترسيخ مفهوم المجتمع الانضباطي ومفهوم الحقل والهابتوس، وتكثيف مفهوم الانضباط بما يتواءم مع طبيعة مشروعنا التحرري.

الدولة والمجتمع.. نحو مجتمع الصمود

تساءل المفكر المغربي عبد الله العروي: هل عرف أي قطر عربي في أي فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة؟ أو حالة توظف فيها قدرات الدولة لتأسيس المجتمع على شكل يؤهله للاستغناء لاحقاً وبالتدرج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة؟.

الأردني، تركز الهدف في البداية على مركزة السلطة والقوة والسيطرة باستخدام وسائل عنيفة وقاسية، ولم يتم عمل الكثير لتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية على الرغم من السيطرة على جميع شؤون التعليم والصحة والرفاه الاجتماعي والتجارة.

ومنذ تشكل منظمة التحرير، حقق الفلسطينيون أهم إنجازاتهم المتمثلة في بناء تشكيلة اجتماعية / اقتصادية متواصلة ومتفاعلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، رداً على إستراتيجية الردع والتحييد التي مارسها الاحتلال. تجلت في هذه الفترة الواقعية الثورية وتوسيع المشاركة الشعبية واستقطاب الدعم العربي والتعاطف الدولي.

كانت المحصلة أن الأمر لم يخل من إخفاقات، مثل تاكل بنية منظمة التحرير وشيوع ظواهر البقرطة والفساد، وتوليد ديناميات التقويض الذاتي. وبالمجمل حملت التجربة الكفاحية لفلسطينيي الضفة الغربية وقطاع غزة طوال أربعة عقود، مضامين وطنية ومجتمعية في سياق الرد على تحدي الاحتلال، غير أن الجمع الناجح بين المقاومة المباشرة للاحتلال والتصدي لإدارة شؤون المجتمع بقدر من الاستقلالية، ظل يشكل واحدة من الإشكاليات الكبرى التي واجهتهم، ففي المراحل الأولى انصب جهد الفلسطينين على مقاومة الاحتلال بما في ذلك إدارة بعض شؤونهم الحياتية من منطلق تعزيز الصمود (الانتخابات البلدية ١٩٧٦، بروز الحركات الجماهيرية،...). وكان انتزاع حق الفلسطيني في إدارة شأنه اليومي

والانقسام على المستوى السياسي، بين هيمنة العلاقات الاجتماعية التقليدية، وتلك القائمة على التوافق، وتناسق المصالح بشكل عقلائي، في ظل تفاقم المخاطر والتحديات الناجمة عن الأطماع الصهيونية. ولذلك، يصعب القول: إن شعوراً جماعياً للمجتمع السياسي الفلسطيني بالانتماء إلى قضية كبيرة واحدة، قد تبلور وتشكل بالكامل خلال فترة الانتداب، مع العلم أن هذا الشعور الجماعي بمثابة الشرط اللازم لإنجاز الاستقلال. ومع تبعث الشعب الفلسطيني منذ العام ١٩٤٨، في تجمعات متعددة، تتباين في ظروفها الاجتماعية والاقتصادية وتفتقر إلى التكوين المجتمعي الموحد، شكل الدور التوحيدي لمنظمة التحرير الفلسطينية (التعبير المؤسساتي عن النظام السياسي الفلسطيني) عاملاً أساسياً في صيانة الهوية الفلسطينية الوطنية وتطويرها من خلال اتحاداتها الشعبية والمهنية وكذلك الشبكات التنظيمية للفصائل السياسية المؤتلفة في إطارها والمؤسسات الجامعة التي شكلت لتمثيل التجمعات الفلسطينية ووفرت منبراً موحداً لبلورة الخطاب السياسي للشعب الفلسطيني. أدت سيطرة فصائل المقاومة على (م.ت.ف) في العام ٦٨/٦٩ إلى إعادة تنظيم هيكلتها، وصقل مجموعة من المهام أكثر اتساعاً وحدائثاً.

جرت إعادة تشكيل مهام المؤسسات الوطنية السياسية والعسكرية والاجتماعية وتنظيمها وتشغيلها عبر عملية تفاوض وتفاهم بين فصائل المقاومة. وفي ظل حقبة الإدارة المصرية والنظام

والحياتي، ضرباً من ضروب المقاومة وتعبيراً عن رفض الاحتلال. وبينما راهنت سلطات الاحتلال على نجاح مقايضة التسهيلات الاقتصادية والحياتية مقابل العزوف عن الفعل السياسي، جاءت الانتفاضة الأولى لتؤكد عقم الرهان.

في ظل التوحيد القسري بعيد حرب حزيران ٦٧، وجد الفلسطينيون أنفسهم في منعطف جديد ينطوي على تحولات وتبدلات اجتماعية واقتصادية وسياسية.

تعرضت الضفة والقطاع إلى موجة جديدة من الهجرة للخارج؛ ما ألحق بالغ الضرر بمختلف الفئات الاجتماعية وحرّم بموجبها المجتمع من طاقات مهيبة واقتصادية. كما تعرض المجتمع إلى عملية حراك اجتماعي في ظروف جديدة، فقد سقطت النخب التقليدية لتصعد نخبٌ أبرزها نخبة إدارية وبيروقراطية تتكون من كبار العاملين في الإدارة المدنية، ومع فتح الأسواق للمنتجات الإسرائيلية نشأت فئة جديدة من تجار الوكالات والخدمات، هذا إلى جانب تعزيز الطبقة الوسطى لوجودها بفضل توسيع التعليم والانخراط في الكفاح الوطني. ومع هذا وذاك، يمكن القول إن ملامح تشكيلة اجتماعية واقتصادية بدأت تتبلور كحاضنة لمشروع وطني، جاءت الانتفاضة الأولى تعبيراً عنها وتجسيدها لها.^{١٧}

انخرط سكان الضفة الغربية بما في ذلك القدس وسكان قطاع غزة في عمليات تواصل وتفاعل ثقافي وتجاري واجتماعي وسياسي، وخلقوا مؤسسات ومرجعيات ناظمة لهذا التفاعل،

متجاوزين الأطر والهيكل التقليدية كالجبهة والعشيرة ومطورين هوية وطنية زاخرة بالتعبيرات والقيم المستمدة من التفاعل التاريخي للفلسطينيين مع أنفسهم ومع بيئتهم الاجتماعية والمادية.

كانت عملية بنائية تدريجية تنطوي على تحد ووعي تاريخي، وجد أفضل تعبير عنه في الانتفاضة الفلسطينية الأولى التي حددت حدود الدولة المنشودة آنذاك.

وإذا كان فلسطينيو الضفة الغربية وقطاع غزة قد وجدوا أنفسهم في فضاء جغرافي وسياسي، معرّف بالاحتلال، ومحدّد بحدود ثابتة مع دولتين جارتين، وحدود متحركة لدولة الاحتلال، فقد نجحوا في غضون عقود قليلة في تدشين بدايات مجتمع سياسي، يطمح إلى أن يصير دولة. غير إن إسرائيل تمكنت خلال عقدين تالين من تقويض هذه الفرصة التاريخية، أولاً، بقوة الاحتلال (الوقائع على الأرض) وبالموافقة على قيام كيان ذاتي، أرادت له إسرائيل أن يكون عثرة في طريق التحول إلى دولة، ثانياً، وأخيراً بسياسات الفصل والعزل والاستيلاء على الأراضي وتقطيع مناطق السلطة وسبل التواصل بينها. اليوم، في ضوء التحولات الإقليمية، من المحتمل أن تسعى إسرائيل إلى تثبيت حدودها بما يكفل لها أوسع مساحة ممكنة على أن تكون أقل سكاناً، وجعل الحدود الأخرى مع الدولتين الجارتين رخوة، بما يسهل عملية امتصاص ضغط الديموغرافيا على طريق الحل الإقليمي أو خلق الشتات الجديد بالإكراه وفرض الأمر الواقع.

عمليات المقاومة المسلحة، غير أنها صرفت النظر في بعض الأحيان عن أشكال المقاومة السلمية ودعمت تشكيل بعض اللجان والأطر الناظمة لذلك. وفي الوقت الذي امتنعت فيه حركة «حماس» عن المشاركة في عمليات بناء السلطة ومؤسساتها، واصلت عمليات التعبئة وتقديم خدماتها ضمن مجتمعها «المضاد» من ناحية، والقيام بعمليات عسكرية بين الحين والآخر، من ناحية ثانية.

عقب اندلاع الانتفاضة الثانية، شهد الحقل السياسي الفلسطيني حالة من الفوضى غير المسبوقة؛ تمثلت في تعدد السلطات، والانفلات الأمني، والتخبط السياسي. عشية الانتخابات التشريعية بات واضحاً أن «فتح» غير قادرة على الاستمرار في قيادة السلطة الفلسطينية وضمان انصياع المجتمع لإرادتها ومواصلة عمليات بناء الإجماع والإصلاح السياسي، والمضي في الوقت نفسه في مسيرة تفاوض متعثرة.

إن إدارة الشأن الفلسطيني من منطلق رؤية موحدة واتباع إستراتيجية مشتركة، تجمع بين ممارسة المقاومة المباشرة للاحتلال دون المخاطرة بالإضرار بشؤون الناس على النحو الذي يعطل قدرتهم على الصمود والمواجهة، وبين إدارة هذه الشؤون على النحو الذي يراكم حرية الاختيار والتصرف، بمقدورها أن تؤمن لهم إمكانية تحقيق بعض الرهانات وفرص الاستفادة منها. أما بقاؤهم على ما هم عليه من انقسام وتوهم الجمع بين حكم منقوص ومقاومة موهومة فمجازفة غير محسوبة العواقب، من شأنها تعريض قدرتهم

مع نشأة السلطة الفلسطينية بموجب اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣ انتقل المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة من نظام أحادي الإجماع Consensus إلى نظام ثنائي الإجماع (استقطاب أيديولوجي بتعبيرات سياسية). وأخذت السلطة الفلسطينية تحل محل منظمة التحرير في لعب دور الدولة قيد التكوين. واحتلت السلطة الموقع المركزي في عملية البناء المؤسسي والسياسي، محكومة بطبيعتها المؤسسية وعناصرها الاجتماعية وقيودها السياسية وبالظروف الإقليمية والدولية. ومنذ ذلك الحين، أضحت هي العامل الغالب في تحديد نوعية مشروع الدولانية الفلسطيني ومساره، إلا أن تجربة السلطة كمرحلة انتقالية إلى الدولة تم إجهاضها، من خلال الترانسفير الطوعي أي بتحريك مرضات التقويض الذاتي، وهذا بالضبط جوهر خطة شارون، أو من خلال إفشال السلطة الفلسطينية كمشروع دولاني، تقطيع أوصار وروابط الفلسطينيين بالفصل والعزل وتقييد الحركة والتحكم فيها، تشغيل ديناميات التفكك الاجتماعي والانهايار الاقتصادي، خلق وقائع مادية على الأرض تحول دون قيام كيانية سياسية متواصلة. بدأ الحديث عن خيارات بديلة. وعلى الرغم من انقسامهم سياسياً حول اتفاقيات أوسلو، بدا أن الفلسطينيين يصرون على الجمع بين مهمة استكمال التحرر الوطني من جهة، ومهمة البناء والحكم من جهة ثانية. التزمت السلطة الفلسطينية بموجب الاتفاقيات بمنع

على مواصلة الكفاح من أجل نيل الحقوق إلى مزيد من التقويض والانكشاف.

ورداً على سقوط الرهان على مسيرة التسوية ومماثلة حكومات الاحتلال ومواصلتها فرض الوقائع على الأرض بما يجحف بفرص قيام دولة كاملة السيادة في حدود الرابع من حزيران، اندلعت المواجهة الكبرى عام ٢٠٠٠ فيما سمي «الانتفاضة الثانية». وفي كل مرة، وعلى الرغم من جسامة التضحيات، فلم يكن مقدراً للربيع الفلسطيني أن يثمر عن دحر الاحتلال ونيل الاستقلال، ليعودوا مرة أخرى للمحاولة دون يأس أو قعود.

لذلك يمكن القول إن فشل السلطة الفلسطينية بوصفها مشروعاً دولانياً، شكل أبرز ديناميات تاكل النظام الاجتماعي المتشكل في الضفة الغربية وقطاع غزة إلى درجة أسست للانقسام الحالي. لم تتجج السلطة الناشئة بموجب اتفاق أوسلو في التحول إلى دولة؛ فالفرضية الأساسية للدولة هي عدم تجزئة السيادة ووحداية تمثيل الشخصية الوطنية لشعب ما، وهو ما لم يتحقق للسلطة.

في ضوء ذلك، لا يمكن اعتبار السلطة الناشئة بموجب اتفاقية أوسلو بمثابة دولة، وفي ضوء الممارسة الفعلية على الأرض، عجزت السلطة عن التحول إلى شبه دولة، وحتى أن هذه الممارسات، إلى جانب الوقائع التي نجح الاحتلال في خلقها على الأرض، أجمعت كثيراً بقدرة الفلسطينيين على المضي قدماً في مشروع بناء دولة:

١. لم تحصل السلطة الفلسطينية على السيطرة

الكاملة على أرضها ومواطنيها واقتصادها، وبذلك لم تكن ولن تكون قادرة على اكتساب الدور الشامل والأوحد في التمثيل الوطني، فهي لن تحكم جميع الفلسطينيين ولن تتحكم إدارياً وقانونياً بكافة نشاطاتهم الاقتصادية والسياسية، وذلك بسبب استمرار الاحتلال، وبسبب عدم وضوح مصير التجمعات السكانية الفلسطينية خارج الضفة الغربية وقطاع غزة.

٢. التماس المباشر مع إسرائيل، على كافة الأصعدة، سواء عبر الاتفاقيات المعقودة أو من خلال الصراع والمواجهة، بات يشكل الإطار الأول للتكوين التاريخي للدولة والمجتمع الفلسطيني، وليس الدول والمجتمعات العربية المحيطة بفلسطين.

٣. ومع تعثر عمليات التمايز السياسية في مجتمع يرزح تحت وطأة احتلال استيطاني ويتسم بالنزعة التقليدية، لم تتمتع السلطة الفلسطينية بالاستقلالية والمركزية، ولم تحتكر حق سن القوانين الملزمة لجميع المقيمين على أرضها، ولم تحتفظ طويلاً بحق استخدام القوة لضمان سيطرتها وانصياع الجميع إلى قوانينها وسياستها في مختلف الميادين الحياتية.

٤. جرى الخلط المقصود أحياناً بين مفهومين بيدوان على صلة قريبة جداً من بعضهما البعض؛ السلطة كتجسيد مؤسساتي وقانوني للنظام السياسي، أي لعلاقة

الحكام بالمحكومين وقواعدها الناظمة، وبين السلطة كحكومة تضع السياسات والخطط وتدير جهاز الدولة، تتشكل من تنظيم سياسي، أو أكثر، له برنامج ورؤاه وتصورات. تعرضت السلطة الفلسطينية إلى محاولات مقصودة وغير مقصودة، مباشرة وغير مباشرة لتقويضها وإفشالها. جاءت المحاولات الأولى من داخل السلطة نفسها وحزبها السياسي، حيث جرى التعاطي معها كملكية خاصة وكمشروع تجاري، وكفرصة للتكسب والإثراء السريع، ولم يسند قيامها بالتنظيرات الفكرية والسياسية المسوغة، لذا افتقرت منذ البداية إلى السند المجتمعي، وافتقر القائمون عليها إلى الرؤية الإدارية والتنموية السليمة، وجرت مركزة القرار فيها إلى حد عطل معه عمل المؤسسات، فتدنى مستوى الخدمات وشاعت مظاهر الفساد وإهدار المال العام والتخلي الطوعي أثناء الانتفاضة عن حقها في ممارسة القهر الشرعي. لقد فشلت السلطة وحزبها في إعطاء مؤشر على قدرتها في التحول إلى مشروع دولة في حال توافرت الظروف المواتية لذلك. المحاولات الثانية جاءت من طرف المعارضة وخصوصاً حركة حماس، التي لم تبذل أي جهد في نقد السلطة وتقويم اعوجاجها ورفدها بالكفاءات والاستشارات اللازمة، وفي الوقت نفسه اتباع إستراتيجية إخراج السلطة وتوريثها، كما أن بعض

الممارسات بحجة المقاومة ساهم في التعجيل بتاكل هيبة السلطة وتراجع قدرتها على السيطرة. الضربة القاضية جاءت من حكومة أرييل شارون وقبلها الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، عبر التنصل من الالتزامات واستمرار محاولات فرض الأمر الواقع وجر السلطة إلى المربع الأمني، وأخيراً حجب المستحقات المالية للسلطة، وتدمير منظم لمنشآتها وبنيتها التحتية وخلق وقائع على الأرض أججت مشاعر الغضب والاحتجاج تجاه قصور السلطة وعجزها المتزايد عن تلبية احتياجات المتضررين. إلى ذلك، فنقص الوعي المدني، والطبيعة التقليدية للمجتمع الفلسطيني، وصعوبة الانصياع الشامل للسلطة. وجاء عام ١٩٩٩ ليسجل بداية تراجع شرعية السلطة وهيبتها ووحدانيته ومن ثم قدرتها على مواصلة دورها الكفاحي الوطني ودورها التنموي ودورها الديمقراطي. الانتفاضة الثانية وما نجم عنها من تداعيات وظواهر دفع الحالة الفلسطينية برمتها إلى حافة الانهيار. وعليه، تواجه السلطة الوطنية الفلسطينية أزمة شاملة؛ تتعلق بأفاق وفرص تحولها إلى دولة كاملة السيادة. من الواضح أن سياسات السلطة وممارساتها لم تسهم في تعزيز الصمود وفي تمكين الفلسطينيين من مواجهة الاحتلال وتدشين البدايات المؤسسية السليمة للدولة العتيدة. فشلت السلطة في أن تكون سلطة واحدة

الأرض. ومع ذلك، يرى البحث أنه من السابق لأوانه أن يعلن الفلسطينيون تنكرهم ورفضهم لهذا الحل، فمن شأن ذلك إعفاء إسرائيل من مسؤوليتها أمام المجتمع الدولي، وربما يبرر لها تنفيذ مخططات أخرى (كالحل الإقليمي مثلاً). بالطبع، يمكن إثارة النقاش حول الخيارات والبدائل في إطار إجراء مراجعة سياسية شاملة من قبل الفلسطينيين على طريق إحياء مشروعهم الوطني وإقرار إستراتيجية شاملة تأخذ بالحسبان مجمل التطورات وتوقعيات الوضع. سيكون مجتمع الصمود ضمن الخيارات الوطنية والوجودية التي يجب التفكير فيها.

بروز مجتمع الصمود وتطوره

في ظل غياب السلطة المركزية المعقلنة والمجسدة في مؤسسات متميزة وظيفياً (دولة) أي ضعف عمليات التسييس الاجتماعية، برزت الجماعات الوسيطة كمنظومات دفاعية وكقنوات لتأكيد الذات والاستقواء وطلب المنافع. في الحالة الفلسطينية، وبعد فشل حل الدولتين، المطلوب عملياً هو العودة إلى مجتمع الانتفاضة أو مجتمع الصمود، وهو ما يحول دون وقوع نكبة جديدة، كما يؤسس للدولة المحتملة، ويقطع الطريق على محاولات الطرد والتفويض (لا يشكل غطاءً)، ولا يجحف بالمكتسبات الدبلوماسية المتحققة دون مبالغة. ضمن منظور مجتمع الصمود ثمة ضرورة لإعادة النقاش في كل مكونات المشروع والوطني ودينامياته: المفاوضات، المقاومة، علاقة الحاكم

ومفردة وعقلانية تنتقل إلى الدولة وتستوعب داخلها القوى الأخرى في المجتمع (الاندماج وبناء الإجماع). كما أن السلطة أسست للتمييز والتهميش، كما ساهمت في إهدار الموارد، وتشجيع الاتجاهات الاستهلاكية، وأدت في نهاية المطاف إلى تركيز السلطة والثروة وبروز تحالف بين السلطة والمال، يشكل المقرر الأول ليس في الشأن الاقتصادي فحسب، وبل وفي الشأن السياسي والاجتماعي أيضاً. كما يمكن القول كذلك، إن الممارسات التي انبثقت عن هذه الخطط والتوجهات والسياسات، ليس فقط لم تبني القدرات الاقتصادية، وإنما أيضاً ساهمت في تدمير البنى والأصول والمقدرات، وأجحفت بالبيئة والاستدامة، وعززت الاعتمادية والتفاوت، ما نجم عنه انعدام للثقة والعزوف عن الفعل الجماعي، وزيادة الانكشاف أمام الممارسات الاحتلالية، في وقت وصلت فيه إستراتيجية التفاوض إلى طريق مسدود، وهو ما أدى إلى مقولة نهاية «حل الدولتين»، ومن هنا يتناول هذا البحث أحد البدائل المقترحة بالقراءة والتحليل.

في مجتمع الصمود

في ضوء ما تقدم يتبين أنه ليس من الصعب الاستنتاج أن «حل الدولتين»، يكاد يصل إلى طريق مسدود، وهو ما يطرح التساؤل المنهجي: إلى أين أفضت مسيرة الكفاح الوطني من أجل التحرر والدولة؟ بعد أن وجهت إسرائيل إليه ضربات قاسمة بالمطالبة وخلق وقائع على

بالحكوم، العودة، التكافل، المؤسسة، العلاقة مع الجوار، الموقف من إسرائيل. يقوم على ثلاثة مرتكزات: من القانون إلى العرف، من الاقتصاد الحر إلى التضامن والتكافل، والمحافظة على منجزات المجتمع السياسي.

يحافظ مجتمع الصمود على ما تحقق من مكتسبات ضئيلة، ويقطع الطريق على محاولات إسرائيل التنصل من القيود والضغوط عليه، وبما يتيح فرصة البناء التراكمي وليس القطيعة مع الماضي، استمرار البحث حول أي صيغة تحقق للفلسطينيين طموحاتهم القومية وحقوقهم المشروعة. لا حاجة إلى تبديد الإنجازات المتحققة، على ضالتها، ولا حاجة للمخاطرة الطفولية بإعلان تبديل الأهداف والتكتيكات بلا مسوغات واقعية وعملية.

نقد التجربة التنموية الفلسطينية

يؤخذ على التجربة التنموية الفلسطينية^{١٨} أنها فشلت في الربط بين مبدأ حرية السوق ومبدأ التوازن الاجتماعي، بين النمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، بين المبادرة الحرة والضمان الاجتماعي، وال فشل في التعامل مع طبيعة البنية الاجتماعية الفلسطينية المزدوجة حديث / تقليدي، سلطة دون دولة، ومشروع تحرري ما زال مستمراً. وهو ما ولد مخاطر جمة، حيث خاطر الفلسطينيون بقبول المقايضة بين السياسة والاقتصاد، فلم يحققوا أيّاً من رهاناتهم السياسية أو الاقتصادية؛ الأمر الذي يدفع نحو

اجتراح رؤية تنموية جديدة تهدف إلى استكمال عمليات التحرر إلى جانب استمرار عمليات البناء (التحدي: الجمع الناجح والخلاق).

تتطلب مواجهة هذا التحدي إعادة الاعتبار للمشروع الوطني الفلسطيني بركنيه التحرري والمجتمعي، عبر تعزيز الشراكة بين كل الفاعلين الاجتماعيين (المصالحة، الاندماج، بناء الإجماع) من أجل فعالية المعونة وفعالية التنمية وتعزيز الصمود والتحرر.

الحاجة إلى المعونة الخارجية، ولكن، بوصفها حقاً وتعبيراً عن مسؤولية المجتمع الدولي أولاً، وثانياً ضرورة تطوير أجندة بديلة لها، وثالثاً إقرانها بمقاربات حقوقية طبقاً للمواثيق والمعاهدات الدولية تنطوي على تحدي الوضع الراهن ودعم السعي لنيل الحرية والحقوق وتقرير المصير لأن الاحتلال نافٍ للتنمية وقامع للحقوق. وفي ظل استمرار ممارساته العدوانية الهادفة لإضعاف قدرات المجتمع والاستيلاء على مزيد من الأرض والموارد، يصبح الشرط الأساسي لمقاومته وعدم الرضوخ لقهره، تعزيز صمود الناس والمحافظة على بقائهم فوق أرضهم. الصمود هو كل ما يمكن الناس من البقاء والتكيف في ظل أوضاع مأزومة وبيئة خطيرة دون إقرار الوقائع التي يخلقها الاحتلال.

تكون تنمية من أجل تعزيز الصمود، مبنية على أساس الحقوق من جهة، وعلى تقوية الجماعات وترسيخ وجودها في المكان لقطع الطريق على التهجير والاقتلاع، بوصفها جزءاً

أساس المواطنة، بينما يظل الدين بوصفه إطاراً إيمانياً يعكس توجهها روحياً وأخلاقياً أساسه التضحية والتكافل والغيرية وإجهاد النفس والتسامح والتسامي عن الحاجات المادية يلعب دوراً في الحياة الروحية وحتى السياسية للناس، أما الجماعات القوية التي تستند إلى مقولة التضامن والتراحم لا التعاقد، أما المجتمعات المضادة للمجتمع الحديث، التي تنبني على أساس الأخوة الدينية، فإنها يمكن أن تصير إلى إمبراطوريات وسلطنات وإمارات، لكن ليس دولة مواطنة.

وبهذا المعنى، فإن السياق الفلسطيني، ما قبل الدولة، ليس من الواقعي والمنطقي استحضار إشكالية الدين والدولة، أو تبني شعار «الدولة الإسلامية»، بينما في مجتمع الصمود يمكن استلهام قيم ومبادئ الدين في تعزيز التكافل والتضحية وغير ذلك لتثبيت السلطات الانضباطية وتعزيز قدرة الجماعات لتوليد ما يسميه بورديو الهابيتوس حيث يشكل الدين والعرف والأخلاق والسيرورة الثقافية ما يمكن أن يعمل على تنظيم الجماعات والسيطرة على الجسد الاجتماعي. من الثابت أن يلعب الدين في البلاد العربية والإسلامية أكبر محرّك لعالم الجمعيات الخيرية وشبكات التضامن والتعاون بين الأفراد، ومما يزيد من حيويته في هذا المجال هو غياب الدولة أو وجود الدول الضعيفة وغير المكتملة وعجزها عن الوفاء بالتزاماتها في ميدان التكافل الاجتماعي.

من المشروع الوطني على طريق تحقيق المشروع التحرري الوطني. فالفكرة الأساسية أن يتحلى مجتمع الصمود بدرجة عالية من المرونة، ما يمكنه من امتصاص الصدمات / الضغوط، والحد من مخاطرها. بمعنى آخر التكيف الإيجابي، بالبناء على ما يملكون، والاحتكام إلى أجندة واضحة وعقلانية لما يرغبون في الحصول عليه أو الوصول إليه. فلا يساوم إلا حيث وجبت المساومة، وتكون بناء على فعل الإرادة الحرة، والقدرة على التقدير الذاتي للخطر، حتى لا تكون المخاطرة غير محسوبة.

الدين والدولة بين المجتمع

الحديث والتقليدي

من المؤكد - كما يقول برهان غليون - أن الدولة الحديثة لا تقوم على أساس الانتماء الديني القائم على أسبقية الولاء للجماعة لأنه لا يمكن إلا أن يُفسد منطق الانتماء إلى الدولة أو للرابطة السياسية القائمة على أسبقية التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين يجمع بينهم العقد الذي تواضعوا عليه، وبالتالي الولاء للقانون وليس للشريعة. من المؤكد عدم انسجام الدين والدولة الحديثة فكلاهما يمتلك تصوراً شاملاً للوجود والعالم والإنسان، ولا يمكن لتصويرين سياديين شموليين أن يعملوا معاً في إطار اجتماعي وسياسي واحد: إما القانون أو العرف، إما الله أو الدولة، إما الجماعة أو المجتمع، المواطنة أو الانتماء الهوياتي الفئوي.

لذا تنبني الدول والمجتمعات الحديثة على

استخلاصات أولية

يمسي الدين، في هذا الإطار، عاملاً موحداً في سياق مجتمع الصمود، وبالتالي لا معنى للانقسام هنا أيضاً، فغزة يمكن اعتبارها سلطة انضباطية، أو حقلاً اجتماعياً وسياسياً يمكن أيضاً أن ينطوي على العديد من السلطات الانضباطية، قائمة بذاتها دون أن تقطع علاقاتها بالمشروع الوطني الذي تؤكد الجغرافيا السياسية، وتجد الطرق والآليات المناسبة للتعبير عن ذلك حيث تبقى الجغرافيا السياسية موحدة للسلطات الانضباطية بما يدفعها، في لحظة مناسبة للبحث أو في ظرف تاريخي موائم، عن تشكيل سيادي دولاني يحتويها ويستوعبها، وهذا يعني أن مجتمع الصمود كسمة وظيفية للمجتمع الانضباطي أهم من السيادة والدولة حيث الأخيرة لا يمكن أن تقوم إلا في حالة مجتمع قوي متماسك وثابت على أرضه. وهناك نماذج تاريخية في تشكيل الدول ونشأتها تؤكد هذا، أي أولوية المجتمع على الدولة كالمثال البريطاني حيث المجتمع هو الذي أنشأ الدولة أو ما يطلق عليه برتران بادي «الحكم بوساطة المجتمع المدني».^{١٩} كما أن في مجتمع الصمود تكون أرقى أشكال الكفاح المقاومة الشعبية انطلاقاً من العالم المعاش، من الخصوصية المحلية، بأفق وطني عام بحكم الجغرافيا المرتسمة كحدود قائمة تحصر الجماعات الانضباطية الواقعة داخلها كي تعرف نفسها كفلسطينيين، كالحدود المصرية والأردنية والسورية، والحدود الإسرائيلية التي لم يتقرر

تهدف الاجتهادات النظرية المتنوعة في مساعيها لكشف علاقة الإسلام بالسياسة انطلاقاً من واقع هذه العلاقة أو من ضرورتها في نهاية المطاف إلى بناء صرح تأويلي يؤيد أو يعارض هذه العلاقة لا إلى تأسيسها العلمي والعملي بمعايير الحاجة التاريخية والانتماء الثقافي. حقيقة أن هذا التأسيس هو الإشكالية الأعقد من الناحية النظرية والعملية، لأنه يفترض في أن واحد البقاء في حيز الانتماء الثقافي لعالم الإسلام وتقاليده المتنوعة، ومجاراته العالم المعاصر في إبداعات العقل والوجدان. وهو أمر يصعب بلوغه دون إدراك الحاجة التاريخية لهذا التمثيل بمعايير الانتماء الثقافي للتاريخ الذاتي (الإسلامي).

تتحول حينئذ علاقة الإسلام بالسياسة إلى إشكالية يصبح تأسيسها النظري وتحقيقها العملي جزءاً من المرجعيات الثقافية للوجود والوعي الاجتماعي والقومي والإسلامي.

تنطوي عملية بناء الإجماع في صفوف مجتمع يعيش تداخل مهمات التحرر الوطني والبناء الاجتماعي على جانبين: ثقافي وسياسي. فأما الجانب الثقافي فيعني بتوحيد الأنساق الفرعية بما يجعل من النسق الاجتماعي نسيجاً قادراً على إعادة إنتاج نفسه بشكل متكامل.

تتمثل سياسياً المهمة المركزية في خلق مؤسسات سياسية فعالة، وفي ممارسة السياسة بوصفها التقرير العقلاني والمختار للغايات التي يقوم عليها الاجتماع المدني وتنظيم وسائل تحقيقها وتعيين الأهداف المشتركة.

مداها بعد.

هنا للإجابة عنها، كالعلاقة بين البنى التقليدية والبنى الحديثة في سياق تحرري كعلاقة القبيلة بالبنك على سبيل المثال لا الحصر. يكفي هنا الإشارة إلى أن هذه العلاقة يجب أن تخضع للقانون مقابل أن يقوم البنك في بلورة رؤية تستند إلى مقولة التضامن مثل المسؤولية الاجتماعية. بالفعل ما يقوم به القطاع البنكي وإن كان ثمة ملاحظات نقدية عليها لا يسعنا المجال إلى ذكرها هنا، فالعلاقة تحتاج إلى مساومات تتحدد على أسس وكيفيات معينة تحدد طبيعة المساومة، كيف تكون بناء على فعل الإرادة الحرة، والتقدير الذاتي للخطر، وفقاً للمخاطرة المحسوبة. فالفكرة الأساسية أن يتحلى هذا المجتمع بدرجة عالية من المرونة ما يمكنه من امتصاص الصدمات / الضغوط، والحد من مخاطرها. بمعنى آخر بالتكيف الإيجابي، بالبناء على ما يملكه مجتمع الصمود بالاحتكام إلى أجندة واضحة وعقلانية مقبولة لما يرغب الفاعلون الحصول عليه أو الوصول إليه. يبقى، أخيراً التساؤل المهم وهو إلى أي مدى تجيب هذه المقاربة عن إشكاليات وطنية معاشة وحيوية مثل الدولة المؤقتة (نتيجة المفاوضات)، مشكلة غزة والانقسام، وفكرة الإمارة الإسلامية التي يروج لها في غزة، وإشكالية الدين والسلطة، والحل الإقليمي، وإشكاليات التنمية، والمقاومة؟ وتبقى فعالية هذه الرؤية المختلفة في مدى قدرتها على الإجابة عن كل هذه الإشكاليات.

وبهذا المعنى لا يستطيع المفاوض الفلسطيني أن يقرر وحده في الشأن الفلسطيني، حيث تفقد المفاوضات أهميتها طالما أنها لا تعبر عن مجمل الجماعة السياسية وإنما تنطلق من سلطة انضباطية واحدة من بين العديد من هذه السلطات. وكذلك المقاومة العنيفة لا تستقيم دائماً مع إمكانيات مجتمع الصمود وما يمكن أن توفره أحياناً من نرائع للاحتلال للانقراض عليها وتقويض مجتمعا. ولذلك، من غير المجدي في ظل التحولات العاصفة في المنطقة أن يستعجل الفلسطينيون بطرح مطالبهم الوطنية، فالمفاوضات في ظل ميزان قوى مختل يهدد بالإذعان والرضوخ للإملاء، والخضوع للابتزاز، بينما المقاومة العنيفة تسهل على الاحتلال تنفيذ مخططاته الإستراتيجية؛ لأن مجتمع الصمود يبني على المكتسبات ومنها المحافظة على المؤسسات الوطنية الجامعة والتمثيلية مع الحاجة إلى إصلاح شامل لها، أما مؤسسات الإدارة والخدمات فيعاد صياغتها بما يلبي حاجات المجتمع على أرضية الكفاءة والتكافل.

من المؤكد أن هذه الرؤية المختلفة ليست مكتملة كبنية مفهومية ونظرية بشكل نهائي، وإنما تحتاج إلى المزيد من الاشتغال عليها لإخراجها بشكل مكتمل، وتبقى العديد من التساؤلات التي يمكن إثارتها والإجابة عنها في ضوء هذه المقاربة حيث لا يسعنا المجال

هوامش

١. منتدى غزة للدراسات السياسية والإستراتيجية، مستقبل النظام السياسي الفلسطيني، المرجع سابق.
٢. أحمد قريع، حل الدولتين بين الفشل والتفشل، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد ٤٠٠، ٢٠١٢.
٣. المرجع السابق، ص ١٧١.
٤. المرجع السابق، ص ١٧٣.
٥. انظر: استعادة زمام المبادرة: الخيارات الإستراتيجية الفلسطينية لإنهاء الاحتلال، الفريق الفلسطيني للدراسة الإستراتيجية، ٢٠٠٨، في:
[http://www.palestinestrategygroup.ps/Regaining_the_Initiative_FINAL_17082008_\(Arabic\).pdf](http://www.palestinestrategygroup.ps/Regaining_the_Initiative_FINAL_17082008_(Arabic).pdf)
٦. نحو إستراتيجية جديدة للتحرك الوطني الفلسطيني، مجموعة التفكير الإستراتيجي الفلسطيني، ٢٠١١، في:
[http://www.palestinestrategygroup.ps/Towards_New_Strategies_For_Palestinian_National_Liberation_FINAL_82011_\(Arabic\).pdf](http://www.palestinestrategygroup.ps/Towards_New_Strategies_For_Palestinian_National_Liberation_FINAL_82011_(Arabic).pdf)
٧. أحمد سامح الخالدي، المآزق الفلسطيني الراهن: كيف وصلنا إلى هنا، وما العمل؟، مجلة الدراسات الفلسطينية، بيروت، العدد ٧٤/٧٥، ربيع / صيف ٢٠٠٨، ص ٨.
٨. المرجع السابق، ص ٧.
٩. المرجع السابق، ص ٧-٨.
١٠. داريوش شايفان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢١.
١١. للمزيد حول المجتمع الانضباطي، انظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء العربي، لبنان، ١٩٩٠.
١٢. المرجع السابق، ص ٣٥.
١٣. المرجع السابق، ص ٣٥.
١٤. المرجع السابق، ص ٣٦.
١٥. تيموثي ميتشل، الديمقراطية والدولة في العالم العربي، ترجمة بشير السباعي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص ٧٨.
١٦. بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، (المكان) الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١٠.
١٧. لمزيد من التفاصيل انظر ورقة عمل، حسن، خضر، خصوصية نشوء وتكوين النخبة الفلسطينية، تعقيب علي الجرباوي، ص ٢١-٢٤.
١٨. للاطلاع على نقد التجربة التنموية الفلسطينية انظر: خليل نخلة، أسطورة التنمية في فلسطين، تعريب ألبرت أغازريان، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ٢٠٠٤.
١٩. خليل نخلة، فلسطين: وطن للبيع، ترجمة عباب مراد، مؤسسة روزا لوكسمبورغ، ٢٠١١.
٢٠. تشكل بريطانيا نموذج المجتمع القوي والدولة الضعيفة، كما يقول برتران بادى الذي يطلق عليه «الحكم بوساطة المجتمع المدني»، وهو نموذج يستشهد فيه على المجتمع المدني القوي الذي قام بأدوار الدولة من بناء بنية تحتية، ومستشفيات عامة، وشق الطرق وبناء السكك الحديدية. على خلاف فرنسا التي تعتبر أنموذج المجتمع الضعيف والدولة القوية والذي يسميه بادى «الحكم بوساطة الدولة». للمزيد انظر: برتران بادى، سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (تاريخ) ص ١٠١-١٢١.

أوسلو: طريق الانتقال من الفكرة إلى الدولة

محمد هواش *

في تقرير مصيره في تلك اللحظة ذا معان كثيرة، فإلى جانب التحدي الذي يفرضه الاحتلال الإسرائيلي وإنكاره الحقوق السياسية، كانت هناك تحديات أخرى في الإقليم تتعلق بالتمثيل أساساً.

أجهز اتفاق أوسلو على هذه التحديات نهائياً من دون استعداد أي من الجهات التي كانت تطمح بشكل أو بآخر في الحق بالتمثيل والمشاركة في تقرير المصير مع أنه لم يكن أكثر من استخدام لحق الفيتو ضد أي استقلال فلسطيني في التوجهات السياسية بما في ذلك عقد اتفاقات تتعلق بمستقبل الشعب الفلسطيني ومصيره برمته. وألحق الفيتو هذا فيما بعد بجهات أخرى مرتبطة بدول تستخدم تيار

لا تزال القواعد التي أرساها اتفاق أوسلو بعد عشرين عاماً على توقيعه راسخة من حيث وضعها الشعب الفلسطيني لاعباً مركزياً في تقرير مصيره وإدارة حياته اليومية، إلى حين التوصل إلى اتفاق نهائي ينتهي بموجبه الاحتلال الإسرائيلي الذي وقع في العام ١٩٦٧، وتقوم دولة فلسطينية تشكّل مركزاً جديداً لتطور الشعب الفلسطيني وارتباط كل أبنائه في منافي اللجوء القسري بهذه الدولة بصيغة أو بأخرى. فهل اقتربنا بعد ٢٠ عاماً من هذا الهدف أم ابتعدنا؟ هذا هو السؤال.

يعتبر وضع الشعب الفلسطيني لاعباً مركزياً

* كاتب و محلل سياسي.

الإسلام السياسي في المنطقة في صراعاتها على الإقليم.

كان أوسلو من هذه الزاوية استقلالاً فلسطينياً بامتياز، ودفع الفلسطينيون ثمناً لهذا الاستقلال بصورة أو بأخرى وما زالوا يدفعون، ولا مجال للتفصيل أكثر في هذا الموضوع فيما الإقليم يمور بشتى أنواع المخاطر والتحديات.

من الإجحاف نسب كل مشاكل الشعب الفلسطيني التي يعاني منها اليوم إلى اتفاق كان هدفه إنهاء النزاع وتحقيق شعار الحركة الوطنية الفلسطينية: إقامة دولة فلسطينية على أي أرض يتم تحريرها من فلسطين. هل كان ثمة أهداف مركزية أخرى للحركة الوطنية الفلسطينية قبل توقيع اتفاق أوسلو؟ بالتأكيد لا. فإقامة دولة تعني حلاً للقدس في أن تكون عاصمة للدولة الفلسطينية وحللاً للاجئين في ارتباطهم بالدولة مواطنين فيها أو في أماكن لجوئهم، وتحصيلهم حقوقاً أخرى من بينها أن تكون لهم خيارات متعددة، وقبل ذلك تعني حلاً للوجود العسكري والاستيطاني الإسرائيلي في الدولة، إذ لا تحتمل صيغة الدولة الفلسطينية أي وجود إسرائيلي على أراضيها.

وبهذا المعنى، فإن اتفاق أوسلو يعد مفصلاً تأسيسياً مهماً في تاريخ الشعب الفلسطيني، ومنصة انطلاق نحو تحصيل حقه في إقامة دولة بصرف النظر عن أي ثغرات تعتوره.

ما نسيه البعض أن الاتفاق، أيضاً، مجال للبناء والتنافس على صورة التطبيق، لا يمكن

مقارنة إمكانات الحركة الوطنية الفلسطينية التي وقعت قيادتها الاتفاق في حينه، بإمكانات الاحتلال الإسرائيلي وقدرته على خلق وقائع مادية على الأرض لإبقاء الاحتلال أطول فترة ممكنة، والتراجع عن هدف الاتفاق في انبعث الهوية الوطنية للشعب الفلسطيني وصيرورتها في دولة.

ولا صحة البتة للأفكار التي تقول إن أوسلو جرد الفلسطينيين من خيارات الكفاح وأدواته، بدليل انتفاضتين بعد أوسلو، الأولى قصيرة: انتفاضة النفق. والثانية: الانتفاضة التي أعقب فشل مفاوضات كامب ديفيد الثانية - طابا، ورفض الإسرائيليين الانسحاب إلى خطوط العام ١٩٦٧ بما فيها القدس. ولن لا يريد أن يتذكر، فقد استخدم الفلسطينيون السلاح في الانتفاضتين على الرغم من أوسلو وملحقته الأمنية.

فالرئيس الفلسطيني محمود عباس عندما وقع هذا الاتفاق ببسراه في حديقة البيت الأبيض عام ١٩٩٣ عن منظمة التحرير الفلسطينية إنما وقع على وثيقة الاعتراف الدولي بهذه الحقوق ووثيقة الانتقال من الفكرة إلى الدولة، وما زال الشعب الفلسطيني في هذه الطريق.

لم يبعد أوسلو الشعب الفلسطيني عن هدفه وإنما قربه أكثر منه، حتى وإن تأخر إلى اليوم. ولا تناقض بين الأمرين كما يبدو في الواقع. فلو لم يوقع أوسلو ولم تدخل المنظمة في ترتيبات الانتقال من ثورة إلى دولة بكل ما في

هذه العملية من مشاكل تتعلق بالبنية والذهنية والواقع والتحديات الإقليمية والتحول العميقة داخل المجتمع الإسرائيلي لجهة تزايد وزن اليمين والأحزاب العنصرية التي لا تعترف بالشعب الفلسطيني وحقوقه السياسية لكان الوضع الفلسطيني أصعب بكثير، ولربما كان من الصعب الحديث عن شكل المشروع الوطني ذي الدلالات والسمات الوطنية أمام تزايد السمة اللادولانية التي تطبع حركات الاحتجاج الإسلامية بما فيها الفلسطينية.

لم يطلق اتفاق أوسلو الاستيطان، فالحكومات الإسرائيلية التي لم تقتنع إلى اليوم بضرورة إنهاء الاحتلال، هي المسؤولة عن هذا المسار ومسؤولة أكثر عن كل انفجار يرافق الانتقال من المرحلي إلى النهائي. فالاتفاق على حكم ذاتي مؤقت في المرحلة الانتقالية لم يكن أمراً معيماً على الإطلاق ومررت به شعوب عدة كانت واقعة تحت احتلال أجنبي بصيغة أو بأخرى ومن ضمنها دول مركزية كبرى كمصر التي فاوضت أكثر من ثلاثة عقود لجلاء الاحتلال البريطاني عن أراضيها.

كان الرئيس الراحل ياسر عرفات مرناً في القضايا الانتقالية التي تخص تطبيق اتفاق أوسلو، وصلباً في قضايا الوضع النهائي كمكانة القدس واللاجئين، وكان هاجسه في الانتقال: أن «يصير للفلسطيني بر» وقد صار. مع أنه لم يتطور بعد إلى دولة مستقلة. وكان همه البدء في تطبيق مرحلة انتقالية تقود إلى

مرحلة نهائية من دون أوهام أنه لن يتخللها صراع بكل أشكاله وتنوعه مع سلطات الاحتلال الإسرائيلية. إذ كان يعرف أنه صراع إرادات، ولا مجال للتراجع عندما تفرض السياسة شروطها وجوهرها: الدفاع عن مصالحه وطرق استخدامها بكل قوة. ألم تكن الانتفاضة الثانية حرب إرادات على تفسير أوسلو؟ فماذا كانت نتيجتها؟ أليست خارطة الطريق عام ٢٠٠٢ التي لم تطبق هي أول وثيقة تعترف بها الأطراف جميعاً بإقامة دولة فلسطينية؟ فلماذا وضع الرأس في الرمال. صحيح أن الاتفاقية لم تطبق، وأنها حملت شروطاً صعبة على الفلسطينيين، ولكنها فتحت باباً مهماً أمام الهدف المركزي والنهائي لإقامة الدولة، فالاعتراف بالحقوق قانوناً هو أول الطريق إلى تطبيقه. وهو بالتأكيد في حاجة إلى صراع وعمل من أجل تطبيقه. وما يجري اليوم من معارك توقفت فيها المفاوضات وتبادل الأفرقاء الضغوط لكسر الإرادات والتصميم الفلسطيني على التمسك بإقامة دولة فلسطينية لا تشوبها شائبة دليل على ذلك. ربما تكون مشاركة فلسطين هذه السنة في اجتماعات الجمعية العمومية بصفتها دولة إشارة رمزية بالغة الدلالة إلى أن الفلسطينيين ينتقلون وإن ببطء من وضع اللادولة إلى وضع الدولة.

هناك هرطقة فلسطينية في تفسير الماء بالماء، من خلال اتهام إسرائيل بأنها لم تطبق أوسلو بدل اتهامها بخرق الاتفاق ومنع التقدم نحو الخروج من المرحلة الانتقالية إلى الحل النهائي،

إضافةً إلى مواصلتها تشديد القيود الاحتلالية في كل ما يخص حياة الشعب الفلسطيني. فأوسلو طبق تماماً من خلال إقامة حكم ذاتي فلسطيني في الضفة وغزة، وبالطبع الحكم الذاتي لا يتضمن صلاحيات الأمن الخارجي والدبلوماسية، وهو أمر وارد في كل الاتفاقيات من أوسلو إلى ملحقاتها، وما لم يطبق هو ما لم يرد في أوسلو إلا عنواناً للبحث فقط. وهو مستقبل الحكم الذاتي بعد المرحلة الانتقالية.

خلط المعارضون لأوسلو بين انتقادهم لخروج إسرائيل الخطيرة للاتفاق من حيث توسيع الاستيطان في محاولة لمنع إقامة دولة فلسطينية وبين انتقادهم للاتفاق انطلاقاً من الاعتقاد بأن أوسلو كان يجب أن يمنح الفلسطينيين دولة مرة واحدة من دون مراحل ومن دون اختبار نيات. ولو كان ذلك ممكناً لاعتبر الامتناع عن التقاطه تقصيراً وربما نوعاً ما من أنواع الخيانة. وهو لم يحصل أبداً. إذ كانت منظمة التحرير الفلسطينية بعد حرب الخليج الأولى تعاني من تشتت قواتها ومراكز عملها ومقاطعة خليجية شديدة لها بسبب ما اعتبر انحيازاً لاحتلال الكويت ومنافسة من دول وأنظمة قومية ليس على سياسات وتكتيكات بل على التمثيل كله. ولا داعي للتفصيل فليس مجاله هنا.

ذهب المعارضون على اختلافهم واختلاف نياتهم ومصالحهم إلى أكثر من ذلك، أي اعتبار الاتفاق «مؤامرة» أو «خديعة كبرى» للشعب الفلسطيني، مع أنهم لم يعرضوا سياسات

واقعية بديلة، لأن معظم أطراف الحركة الوطنية الفلسطينية وافقت على جوهر التسوية في برنامج إعلان الدولة عام ١٩٨٨ في إعلان الجزائر. وحتى الآن لم تحد منظمة التحرير الفلسطينية عن هذا الجوهر، وما زالت تتحرك في الطريق الموصلة إلى إقامة دولة من خلال المفاوضات والمعارك السياسية والدبلوماسية. ولا تزال الانتفاضة الثانية ماثلة للذين يعتقدون بأن القوى الرئيسية في الحركة الوطنية الفلسطينية تخلت تماماً عن الكفاح من أجل الدولة بالأسلح والعنف إذا لزم الأمر وإذا أجبرت على ذلك.

هناك خلط غير متعمد بين ما يريده الشعب الفلسطيني، وما يحتاجه في كل مرحلة من مراحل كفاحه في سبيل إقامة دولة مستقلة. فهو يريد التخلص من الاحتلال. ولكنه يحتاج إلى تحقيق أهداف صغيرة في كل خطوة سياسية ويحتاج إلى استخدام أدوات عمل قد لا تكون شعبية أو لا تنال رضا الشعب والقوى السياسية الفاعلة في المجتمع الفلسطيني.

يستهوئ هذا الخلط الكثير من المشتغلين بالرأي العام، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى توجيه الرأي العام نحو رفض كل ما تقوم به السلطة الفلسطينية باستثناء دفع رواتب موظفيها، لكن الأخطر من هذا تغلغل أفكار أخرى في المجتمع الفلسطيني بديلة من مسار أوسلو واتفاقاته المتلاحقة باعتبارها خيارات متاحة أمام الشعب الفلسطيني، ومنها على سبيل المثال تفضيل حل الدولة الواحدة على حل

الدولتين الذي فصل به أوصلو تماماً، والغريب أن لهذه الفكرة أنصاراً كثيرين في الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي.

فإذا كانت الدوافع الفلسطينية حيال حل الدولة الواحدة بريئة، فإن المؤسسة الرسمية الحاكمة في إسرائيل ترفض رفضاً مطلقاً حل الدولة الواحدة إلا لجهة استدراج إعجاب لفكرة رفض إعطاء الشعب الفلسطيني حرية في دولة مستقلة على حدود العام ١٩٦٧، المعادل الحقيقي لحل الدولتين، لا إعجاباً بفكرة الدولة ثنائية القومية والدولة الواحدة لكل مواطنيها، بل تفادياً لاستحقاق إقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل. وهناك من منطلقات أخرى، فلسطينيون كثر ينادون بدولة واحدة ثنائية القومية بديلاً من حل الدولتين انطلاقاً من ضعف الاحتمال بإمكان تحصيل دولة فلسطينية مستقلة، وليس استناداً إلى إعجاب بمواصفات القبول بدولة ثنائية القومية. أو أفكار أخرى من نوع تخليص إسرائيل من الصهيونية. وهي أفكار قد تكون صحيحة ولكنها غير واقعية في الوقت الراهن.

سمعنا في الآونة الأخيرة نشاطاً إسرائيلياً ملحوظاً ضد فكرة إقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، وهو نشاط يحمل دلالات سياسية عميقة لأنه يأتي من شخصيات مركزية في حزب الليكود اليميني الحاكم والأحزاب اليمينية في الائتلاف الحكومي مثل نائب وزير الدفاع داني دانون الذي قال إن الحزب لا يؤمن

بحل الدولتين وإنه يسمع من قيادة الحزب هذا الكلام ولكن لا أحد يجروء على البوح بذلك أمام وسائل الإعلام»، بينما تحدث قادة حزب يميني آخر وشريك في الائتلاف الحكومي وهو «البيت اليهودي» عن رفض إقامة دولة أخرى بين البحر والنهر (وزير الإسكان أوري أريئيل)، وعن رفض المفاوضات انطلاقاً من اتهام الفلسطينيين بعدم جدية مواقفهم وعدم رغبتهم بالسلام ووصفهم بطريقة عنصرية بأنهم «مثل شظية في المؤخرة». ميل الائتلاف الإسرائيلي الحاكم إلى التعبير علناً عن رفض إقامة دولة فلسطينية لا صلة له بالواقع أيضاً، فإسرائيل تعترف رسمياً بحل الدولتين، لكنها لا ترى ما يدفعها إلى تطبيق هذا الحل من دون ثمن سياسي من الفلسطينيين وثن آخر من العرب ومن الحليف الإستراتيجي الولايات المتحدة التي صارت تتحدث مع نتنياهو عن صيغة «بوشهر - يتسهار» أي أن نخلصك من النووي الإيراني مقابل أن تفكك الاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة التي ستكون مستقبلاً أراضي دولة فلسطين.

لا يمكن إغفال الخطوة الرمزية الكبيرة للاتحاد الأوروبي الذي اتخذ قراراً لا يرى في المستوطنات جزءاً من إسرائيل.

ستظل إسرائيل - من دون التمسك بالكفاح لجعل هذه الخطوات الرمزية خطوات حقيقية نحو تفكيك الاحتلال - تؤخر استحقاق إقامة الدولة، لكنها لن تستطيع منعه، والمفاوضات الراهنة لا تخرج عن هذا السياق.

الدولة المدنية والدولة الدينية: وجهة نظر

ريهام عودة*

الدولة على الشعب، فالحكومة بكل بساطة تعتبر بمثابة عقل الدولة، وهي متغيرة بشكل مستمر حسب طبيعة النظام الحاكم، بينما الدولة تبقى دائماً راسخة ومستمرة.

ما زال هناك في عالمنا العربي في الأفق عدة محاولات حديثة لإعادة تأسيس دول حديثة تتمتع بمزايا الديمقراطية والنهضة الاقتصادية والاجتماعية. جاء الربيع العربي ليرسم خريطة سياسية جديدة للوطن العربي من بلدان تخلصت حديثاً من أنظمة حكم ديكتاتورية وتسعى للديمقراطية، ومن بلدان ما زالت على مفترق الطرق لا تعلم لأي وجهة تتجه! فهل هي ذاهبة إلى طريق التحرر السياسي والدولة المدنية الحديثة أم ستغرق في دوامة مستمرة

سعت شعوب العالم، خلال عصور مختلفة، إلى تأسيس دول مستقلة لها تتمتع بكيان سياسي ذي سلطة حاكمة تنظم حياتها بعد عدة عقود من المعاناة؛ جراء الصراعات الدينية وهيمنة الإمبراطوريات الكبرى ونفوذ الاستعمار الأجنبي وسيطرته على موارد بلادها، الأمر الذي شكّل أكبر تحدٍّ أمام قادة تلك الشعوب من أجل بناء دول مستقلة تؤسس لنظام حكم سياسي يُنظم السلطة في البلاد ويُقدم خدمات وحقوقاً للشعب عبر منظومة من المؤسسات الدائمة التي تعرف حالياً باسم الحكومة، والتي يعتبرها البعض مجرد وسيلة وآلية لفرض سلطة

* كاتبة ومحللة سياسية.

من العنف والتطرف الديني؟

يعتبر الشعب في أي دولة في العالم المحرك الأساسي لعجلة التقدم والتنمية السياسية، وهو القوة الكبيرة التي يمكن أن تُغير أنظمة الحكم وتؤثر في سياسات الدولة، وهذا ما حدث فعلاً في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن، حيث ثارت شعوب تلك البلاد وانتفضت بشكل مفاجئ ضد حكامها؛ ما أدى إلى اقتلاعهم بشكل نهائي من كراسي الحكم، وترتب بالطبع على ذلك تغيرات كبيرة في أنظمة الحكم.

بما أن الشعب يعتبر من أهم أركان الدولة ومن أهم عوامل التغيير السياسي لأنظمة الحكم، فلا بد للدولة وأجهزتها الحكومية من أن تركز جُل اهتمامها على خدمة مواطنيها وتحقيق آمالهم في وطن آمن ومجتمع عادل، ويجب أن يتمتع جميع أفراد الشعب بالكثير من الحقوق المتساوية، مثل الحق في التعليم والصحة والعمل وانتخاب الحاكم وحرية التعبير عن الرأي، لكن في الوقت نفسه يجب على أفراد الشعب، أيضاً، أن يقوموا بواجبهم تجاه دولتهم من الإخلاص للوطن والدفاع عنه ضد أي عدوان خارجي ودفع الضرائب المستحقة لقاء ما تقدمه لهم الدولة من خدمات وحقوق.

يجب أن تكون العلاقة بين المواطن والدولة علاقة تبادلية ينظمها دستور الدولة وتشريعاتها، بما يتفق مع مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لذلك نلاحظ أنه خلال القرن الحادي والعشرين اهتمت معظم الدول المتقدمة بشكل

كبير بتقديم خدمات مميزة لشعوبها، وسعت لتحقيق مستوى مرتفع من العدالة الاجتماعية والتنمية البشرية، وهذا هو جوهر الدولة المدنية: دولة المواطنين.

تبنت معظم تلك الدول المتقدمة نظام حكم مدني أو ما يعرف بمفهوم الدولة المدنية التي تركز على مبدأ المواطنة، فالدولة المدنية هي بكل اختصار دولة المواطنة وسيادة القانون التي تُعطي الحقوق والواجبات على أساس المواطنة، فلا يكون هناك تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو اللغة أو اللون أو العرق، وهي تضمن أيضاً حقوق الإنسان وحياته الأساسية وتحترم التعددية والتداول السلمي للسلطة وتستمد شرعيتها من الجماهير وتخضع للمحاسبة من قبل الشعب أو ممثليه.

فسر، أيضاً، بعض المفكرين الغربيين معنى الدولة المدنية بأنها الدولة التي تستقل بشؤونها عن هيمنة الكنيسة وتدخلها، وهي بالتالي تضع قوانينها حسب المصالح والانتخابات بطريقة ديمقراطية لا تخضع لتدخل المؤسسات الدينية أو حتى الجيش نفسه.

لكن إذا أردنا أن نتوسّع أكثر في مفهوم الدولة المدنية، فلا بد لنا من التطرق، أيضاً، لمعنى المواطنة التي تعتبر من أهم أركان الدولة المدنية، فالمواطنة بكل بساطة جوهرها التسامح واحترام الآخر والقبول بالتنوع وإقرار أن حق الأقليات ليس بالضرورة أن يؤثر سلباً على حقوق الأغلبية، وتدعم المواطنة مبادئ حقوق

العلمانية في القرن السابع عشر، الذي رأى أن وظيفة الدولة هي فقط رعاية المصالح الدنيوية للمواطنين، أما الدين فهو يسعى إلى خلاص النفوس في الآخرة، لذلك ليس من مسؤولية الدولة استخدام نفوذها وسلاحها من أجل ضمان نجات المواطنين في الآخرة من عذاب الإله أو لنيل الجنة، ويُشدد لوك على أن انحياز الدولة لدين معين يشجع المواطنين على النفاق والتدين الشكلي، فضلاً عن أنه قد يُهدد وحدة الدولة والتعايش السلمي بين المواطنين.

نستطيع القول لذلك إن هناك علاقة تكاملية بين النظام العلماني والنظام المدني، فكلاهما لا يعادي الدين، لكنه فقط يحاول منع استغلال الدولة أو نظام الحكم للدين من أجل تبرير سياسته والتفرقة بين المواطنين، فالدولة المدنية أو العلمانية تكفل لجميع المواطنين، على اختلاف دياناتهم، الحق في حرية العبادة وممارسة شعائرهم الدينية دون التأثير بشكل سلبي على أصحاب الديانات الأخرى، وهذا يتضح جلياً عندما نتابع تجارب المسلمين في الغرب من حرصهم على التمسك بحقوقهم بالمواطنة الكاملة التي تكفل لهم حرية ممارسة الشعائر الدينية في تلك الدول الغربية التي يُعتبر المسلمون فيها من ضمن الأقليات الدينية.

نلاحظ بالنظر إلى عالمنا العربي أنه يوجد للأسف سوء فهم كبير في تفسير معنى الدولة المدنية أو العلمانية حيث يعتبرها البعض ضرباً من ضروب الكفر والفسق وأنها تحارب الدين

الإنسان وتطالب بأن يتساوى الجميع أمام القانون دون تحيز لطرف دون آخر، وتتيح الفرص الاقتصادية والاجتماعية لكل شخص دون تمييز، فكل استبعاد أو تهميش يؤدي بالتأكيد إلى الإحباط والتعصب والعدوانية والصراعات الداخلية.

وصف، أيضاً، بعض المفكرين السياسيين أنظمة الحكم المدنية بالعلمانية، وأنها لا تتخذ الدين مرجعاً أساسياً للتشريع، لكن في الوقت نفسه يحاول بعض المفكرين التمييز بين مصطلحي مدنية الدولة وعلمانية الدولة وذلك لأنهم يعتقدون بأن العلمانية ترفض أن يكون هناك دين رسمي للدولة، بينما العلمانية في الواقع تركز بشكل أساسي على دستور الدولة ولا تتدخل في الانتماء الديني لشعوبها، فالولايات المتحدة الأميركية على سبيل المثال تعتبر دولة مسيحية، لكن دستورها علمانية، وكذلك بعض الدول الأوروبية مثل فرنسا وبريطانيا العظمى، لذلك أرى هنا أنه لا يوجد فرق كبير بين العلمانية والمدنية، فكلاهما يُقصد به تحييد الدين وإبعاده عن نظام الحكم، ففكر العلمانية شبيه بالفكر المدني الذي يقوم على أساس مساواة جميع المواطنين أمام القانون مهما تعددت أديانهم واختلفت بيئتهم الاجتماعية.

ولكي نستوعب أكثر مفاهيم نظام الحكم المدني أو العلماني يمكننا أن نستشهد برأي الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، مؤسس

الإسلامي وتروج لأفكار غربية تخالف الثقافة والعادات العربية، بينما هي في الحقيقة تدافع عن حقوق المواطنين الدينية والمدنية، الأمر الذي يدعو إلى الحاجة لمراجعة طرق التفكير والتحليل السياسي للأمر التي تعتمد غالباً على نظرية المؤامرة وعلى أن كل شيء يأتي من الغرب فهو كفر وحرام.

واعتقد هنا أنه ليس من الضروري أن تتبنى الدول العربية نظام الحكم العلماني الكامل بل على العكس يجب أن تكون لدينا في العالم العربي مرونة كبيرة وسعة أفق من أجل تطوير نظام حكم مدني ديمقراطي مختلط لا يتجاهل بالضرورة هوية الدولة الدينية بل يحافظ، أيضاً، على نوعية الفكر والثقافة الشرقية للشعوب العربية حيث يجب عدم تجاهل طبيعة الشعوب العربية التي تميل إلى التدين والتقاليد المحافظة، وفي الوقت نفسه يجب مراعاة حقوق الأقليات الدينية وعدم تغليب الرؤية الدينية للأمر الحياتية في قوانين الدولة وتشريعاتها .

أما إذا أردنا أن نتحدث عن نظام الحكم الديني، فلا بد أن نميز بين الدولة الثيوقراطية والدولة الدينية، فالدولة الثيوقراطية يكون الحاكم فيها ذا طبيعة إلهية أو مختاراً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الإله وذلك حسب ما عُرف بنظرية الحق الإلهي، ويترتب على ذلك عدم أحقية أي أحد من أفراد الشعب بانتقاد الحاكم أو الاعتراض على أحكامه بل يجب على الجميع الخضوع التام لإرادة الحاكم وسلطانه.

أما بالنسبة للدولة الدينية فهي الدولة التي يكون فيها الحاكم لا يحكم بإحياء من الإله وإنما يحكم بناء على نصوص الكتب الدينية وتعليمات الرسل والأنبياء والقديسين، ويُمكن أن تتم محاسبته ويُمكن للناس أن يختلفوا معه. وبالاطلاع على المفهوم الإسلامي للدولة الدينية، فيمكننا القول إن الدولة الإسلامية تعتبر دولة دينية ولكنها ليست ثيوقراطية، لأن نظامها السياسي يعتمد على نصوص القرآن وتعليمات السنة النبوية ويمكن لأفراد الشعب أن ينتقدوا الحاكم ويخالفوه الرأي، كما تتبنى الدولة الإسلامية نظام حكم الشورى والرأي، ولكنها تستمد مشورتها من طبقة النخبة وعلماء الدين المحيطين بالحاكم الإسلامي، ولا يتمتع جميع أفراد الشعب بحقهم في اختيار الحاكم لأن اختياره يتم عن طريق البيعة التي يشارك فيها كبار رجال الدولة .

ومن تجارب الحكم الإسلامي في البلدان العربية تجربة الخلافة العثمانية التي حكمت الشعوب العربية عدة قرون، حيث كانت هناك سيادة كبيرة للخلافة العثمانية على العديد من الدول الإسلامية وغير الإسلامية المجاورة لقارة أوروبا وكانت تتبع الخلافة آنذاك شرعاً سلطان آل عثمان الذي كان يُلقب في ذلك الوقت بأمر المؤمنين أو خليفة المسلمين، ويُعتبر الخليفة في دولة الخلافة الإسلامية بمثابة أعلى سلطة للحكم وهو يستمر في الحكم حتى يوم مماته، وهذا بالطبع يناقض مبادئ الديمقراطية التي

تعتمد مبدأ تداول السلطة وحق الشعب في اختيار حاكمه، ما يدعو للاستغراب عندما نسمع أن هناك مناشدات عديدة من قبل بعض المفكرين الإسلاميين بضرورة عودة دولة الخلافة الإسلامية، الأمر الذي يشجع على نظام توريث الحكم وحرمان أفراد الشعب من حرية اختيار من يحكمهم.

شهدت في عصرنا الحديث بعض الدول العربية مثل مصر وتونس وفلسطين سيطرة بعض أحزاب الإسلام السياسي المتفرعة من حركة الإخوان المسلمين على أنظمة الحكم، حيث حاولت تلك الأحزاب أسلمة دستور الدولة وقوانينها لكي تتماشى مع مشروعها الإسلامي العالمي، لكن ما تمت ملاحظته أن تلك الأحزاب الدينية لم تنجح بشكل كبير في تطبيق سياستها الإسلامية، حيث واجهت أيضاً من الانتقادات الكبيرة والحادة من قبل المثقفين والسياسيين العرب ذوي الفكر العلماني والليبرالي الذين اتهم بعضهم تلك الأحزاب بأن سياساتها تتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان العالمي التي تتمثل بحقوق المرأة وحقوق الأقليات والحريات العقائدية والفكرية.

الشعوب هي من تحدد هوية نظام الحكم وطبيعته في أي دولة في العالم، فالشعوب

الواعية والمثقفة تستطيع أن تؤثر في طريقة حكم قادتها، وفي كتابة دستور بلادها بشكل يكفل لهم كافة حقوقهم الوطنية والمدنية، أما الشعوب المغيبة والتي تفتقر للثقافة والعلم، فستبقى تعاني زمناً طويلاً من أنظمة حكم ديكتاتورية قد تستغل أحياناً الدين من أجل تبرير سياستها القمعية وتنتهك بذلك الحريات الأساسية للمواطنين.

ربما ليس من الخطأ الجسيم تأسيس دولة ذات مرجعية دينية، لكن من الخطر الكبير أن تستغل تلك الدولة الدينية الدين من أجل محاربة الديمقراطية وحقوق الإنسان وتهميش حقوق الأقليات.

لذلك أعتقد أن على الحكومات العربية أن تتعلم من تجربة الغرب في تطبيق سياسة الحكم الديمقراطية المدنية وألا تقع في فخ الحكم الديني المتطرف أو أن تتورط في صراعات دينية وطائفية سواء كانت إسلامية أو مسيحية، بل يجب أن تحرص تلك الحكومات على تبني ثقافة التسامح الديني والسلم الأهلي وأن تدعو شعوبها إلى لغة الحوار بين الأديان والحضارات المختلفة بعيداً عن العنصرية الدينية والحزبية، فليكن شعارنا الأكبر هو الدين لله والوطن للجميع

المشهد المصري: الواقع على مسرح التاريخ

جرجس شكري*

ما تطفح به شاشات الفضائيات من هراء يومي، ومؤخرات ترقد على كل أنواع الكراسي، ولا تفرق بين كرسي الحمام وكرسي الوزارة، بعد أن أصبحت العقول في المؤخرات، والمؤخرات في العقول... هذا نحن، شعب لا يعرف الموت أو الحياة، كانت هذه صورتنا!.

وحين خرجنا من الكهف، خرجنا كالعريان، لقد تغيرت الدنيا، ودون شك تغير مفهوم الثورة ونحن نيام، كنا مثل فريق كرة قدم لم يمارس اللعبة سنوات طويلة، وفجأة وجد نفسه في المونديال! فماذا يفعل؟ لأكثر من نصف قرن ونحن نتوهم الأمان، فيعزينا عن الاستبداد، تعلمنا محبة الفقر من أجل الاستقرار، ورضينا بالذل من أجل الأمان، ولما حان وقت اللعب جاءت المباراة في

كانت الأحداث في مصر على مدى نصف قرن تذهب بأبطالها وأفعالها إلى المقبرة مباشرة، سنوات والتاريخ يستقبل الموتى، يرحب بالجثث، وفجأة ضاقت المقبرة؛ فانفجرت، وفُتحت أبوابها، هاجم الماضي الحاضر، فيما وقف المستقبل بعيداً لا يعرف إلى من ينحاز.

سنوات طويلة ونحن نبني جدراناً عالية حول التاريخ، وكلما انفتح باب أغلقناه، وكلما ارتفع صوت قتلناه، فنحن وبأيدينا دمرنا التاريخ، فبات بائساً لا حيلة له... بعد أن صرنا كتلاً بشرية لا عقل لها، لا تفكر، أذرعاً تلوح، سيقاناً تركض كحمار يحفظ طريق البيت، تذهب إلى الشارع وتعود، أفواه تطحن الطعام، وعيون عمياء تشاهد

* شاعر وصحافي مصري.

والعمارة، وافق على أن يكون مقبرة للمجتمع، وبالطبع كنا نحن، حفاري القبور، نحمل الجثث إلى بطن التاريخ، هذا كان دورنا!.

٢-

فقط منذ ثلاث سنوات شعرت لأول مرة بتغيير الشعب المصري، لأول مرة تتغير المفاهيم، إذ خلعت الكلمات ملابسها البالية وارتدت ملابس أخرى تليق باللحظة الراهنة، وإن كانت ملابس فضفاضة وغريبة، فالشوارع التي كانت ميتة ولم تتغير سنوات طويلة، دبت فيها الروح فجأة، حتى ولو تحولت في أحيان كثيرة إلى لعنات بدلاً من كونها فضاء للحياة والمرور والتنزه، فلم تعد طريقاً للبيت أو لدور العبادة، للنوم والراحة والصلاة كما كانت في الماضي المستقر! لقد عرفت الصراخ، الاحتجاج، القتل، قطع الطريق، وصممت أن تصيب من يمر بها وتفزعها، لتعلن عن وجودها كما فعل أصحابها، وحتى الحدائق باتت مقابر لدفن الجثث بدلاً من زرع الزهور، وملاعب الكرة شهدت المذابح إلى جوار اللعب، وبدورها صارت البيوت فضاء للخوف والبكاء بدلاً من النوم والراحة؛ وذلك لأن التاريخ فتح خزانة الماضي، مقبرته الأزلية وقذف بكل ما في أحشائه في وجوهنا بعد أن ضاق ذرعاً بهذه المخلفات الإنسانية على مدى أكثر من نصف قرن، وظني أننا كنا نحتاج إلى هذه الهزة العنيفة، لننفض عنا الموت الذي نمنا فيه سنوات طويلة، وكان التاريخ يحتاج إلى أن يغضب، بعد أن صارت الحضارة الفرعونية العريقة في وجدان أجيال مجرد رموز وثنية بعد

بدايتها عشوائية حماسية خلّفت عشرات القتلى والجرحى وأيضاً المجانين، وظننا أننا حققنا الهدف.

وهنا وقف طابور طويل من الانتهازيين والكذبة والمنافقين على أبواب التاريخ لصوصاً في ملابس الزعماء، أحدثوا ضجيجاً وأفزعوا الماضي ولوثوا الحاضر وهددوا المستقبل بالموت إذا لم يطع نزواتهم المسمومة، ولم لا؟ ومنذ أكثر من أربعة عقود والمجتمع في فوضى مخيفة أصابت كل مفرداته، بداية من فساد العمارة وانهيار المسرح والسينما والموسيقى، وتراجع الدور الثقافي، وصولاً إلى انحطاط الأزياء الذي جسد ضياع الهوية المصرية بجدارة، فبنظرة واحدة للشارع، تظن أنك في حفل تنكري، تختلط فيه الملابس العثمانية والأفغانية والفارسية، بالأميركية والأوروبية، بما تعكسه من أفكار ومعتقدات وهويات مستعارة، ناهيك عن الأسماء التي استعارها المصريون من الغرب أو الجزيرة العربية، فماذا تبقى لهم؟ لقد تحالف انهيار المنظومة التعليمية في المدارس والجامعات مع فساد الحاسة الفنية لإنتاج حالة من العشوائية التي يندر تكرارها، برعاية نظام الحكم، فوقفنا على أبواب القرن الثامن عشر نتسول شيئاً للمستقبل بينما الآخرون عبروا إلى القرن الحادي والعشرين! ندور في ساقية التاريخ كثور مغمض العينين، وثمة آخر يقود الثور ويروي أرضه من هذه الساقية. والتاريخ البأس يقبل ولا يفتح فاه، رضي أن يكون مجرد مقبرة للتعليم والثقافة والفن

أن تم تأنيبها بفضل تغلغل الفكر السلفي في أعماق المجتمع المصري، الذي أصبح الحاكم والمسيطر، وهي الحقبة نفسها (حكم مبارك) التي وصفها المؤرخون بأنها ارتداد بالتاريخ إلى العصر العثماني بكل ما فيه من انغلاق وظلام. وكان كل سنوات النهضة ومشروع الدولة المدنية سقط في لحظة خاطفة، بعد أن تم دهم مشروع النهضة تحت أقدام الفكر الأصولي، وغياب الوعي وفقدان الهوية، وصعود نجم الدولة البوليسية، وصارت المصطلحات الدينية لغة سائدة في الواقع اليومي تكتنف كل ممارسات المجتمع وتخرق تفاصيل المأكل والمشرب والملبس تحت رعاية ذلك التدين الزائف، وتحت سمع وبصر الدولة البوليسية المتواطئة! صار منهج التفكير الغيبي أشد ما يكون حضوراً في المجتمع حين اعتلى المنابر - ليس الدينية فقط، بل كل وسائل الإعلام - مجموعة من الجهلاء يبيئون جهلهم في عقول البسطاء ليتشكل وعي جيل بأكمله بطبيعة الواقع الاجتماعي المصري في ظل سيطرة الفكر السلفي والخوف من دولة البوليس، وبرعاية أنصاف المثقفين رجال الدولة؛ ليعيش الشعب زمن غياب الوعي وتسيّد ثقافة الجهل والغيبيات تحت سمع وبصر الدولة وبرعايتها منذ نصف قرن! لذلك لم يكن غريباً أن ينفجر المصريون في ثمانية عشر يوماً عبرت عن نصف قرن من القهر والظلم والفساد، فكان الانفجار مدوياً، انتفاضة ليس لها مثيل من قبل تجاوزت وتفوقت على كل الثورات الكبرى في التاريخ، فلم يحدث من قبل

أن خرجت كل هذه الملايين لتسقط نظاماً جثم على صدرها ثلاثين عاماً، خرجوا وسلاحهم الوحيد هو الهاتف لا أكثر، وبعد عامين ونصف كرروا المشهد نفسه وخرجوا لإسقاط مستبد آخر، وما زالوا في الشوارع والميادين يقاومون التيارات الظلامية، فهذا دورهم في اللحظة الراهنة.

٣-

لكننا غرباء عن قواعد اللعبة، عقولنا أغلقت أبوابها منذ زمن بعيد، فكيف لنا أن نعرف الطريق؟. فكان لزاماً علينا أن نعتاد الجثث، بعد أن كان حادث سير يفزعنا أياماً عديدة، أصبحت مئات الجثث أمراً عادياً، بعد أن كنا نشاهد هذا على الشاشات فقط، ويبدو أنه على الشعوب أن تشرب قدراً لا بأس به من الدماء مع قهوة الصباح حتى تصل إلى الحرية، بل وتدرب نفسها على تناول بعض الجثث، مع طعام العشاء، وبالطبع لم نكن نعرف!.

كانت الصورة مفزعة، كان مشهداً سريالياً لشعب اعتاد الواقعية والاستقرار - الوهمي طبعاً - فهاجمته فجأة أيام بلا ملامح سقطت من فم التاريخ، ورجال بلا وجوه، يرتدون أقنعة عديدة، دينية وسياسية، مدن هاجرت إلى أرض بعيدة، وتركت سكانها عراة، جماعات تحترف القتل، وبلاد تبكي من رحلوا، والحقيقة جثة عفنة لا تجد من يوارئها التراب. فالبعض يخوض الحرب والبعض يموت، فهناك من يخوض حرباً دون أن يخوضها لأن هناك من يموت عنه، وهناك من يثور، وهناك من يحكم

والتاريخ ليس بأسأ كما كنت أظن، فهو يعرف كل شيء ويفتح بابه الرئيس الأكبر للبعض لمن يختارهم هو بنفسه، وطبقاً لشروطه ثم يقف في استقبالهم وخلفه تصطف سنوات طويلة من الاحترام والتقدير، والبعض يحوم حول جدران التاريخ يحاول التسلسل من النافذة أو الشرفة، أو حتى ينقب الحائط حتى يدخل التاريخ ولكن هيهات. ربما يدخل ولكن من الباب الخلفي مثل اللصوص، واللص لا يجروا على البقاء لأنه يخاف من النور.

بدلاً منه بل ويحكم عليه، وبينما يموت البعض يتسلل البعض الآخر إلى كرسي الحكم، ودون شك تنام الديمقراطية في سبات عميق دون أن تهتم بالصراع الدائر باسمها! ودون شك هناك من يتحكم في عجلة قيادة التاريخ، يطلق العنان أحياناً للفوضى، وربما يمسك الحاضر من يده يأخذه بعيداً إلى مقعد في مهب الريح، ثمّة شخص يمسك عجلة القيادة، أو يقف على باب التاريخ يمنح ويمنع من الدخول، شخص أحياناً ينقب الحائط ليسمح بتسلل جماعة أو حتى يهدم السقف ليعبر شخص ما؟

تأرجح السياسة الخارجية الأميركية .. ما بين المصالح والقيم

د. محمد الدجاني الداودي*

في الشرق الأوسط - في أعقاب الحرب العالمية الثانية وبروز قطبين على الساحة الدولية (المعسكر الغربي وتقوده الولايات المتحدة، والمعسكر الشرقي ويقوده الاتحاد السوفيتي) إلى الحد من نفوذ الاتحاد السوفيتي في المنطقة وخاصة في الدول الموالية له، وإلى ضمان تأمين استمرارية تدفق النفط العربي والإيراني للدول الغربية بأسعار زهيدة، فعملت على إسقاط النظام الإيراني المنتخب ديمقراطياً برئاسة مصدق عام ١٩٥٢ لتجربته على المطالبة بحصة أوفر للشعب الإيراني من دخل النفط الإيراني. ومن أعلى أولويات هذه السياسة ضمان أمن دولة إسرائيل وسلامتها. وتتعهد كل إدارة أميركية سواء أكانت ديمقراطية أم جمهورية بالحفاظ على أمنها

تمهيد

تعتبر السياسة الخارجية عن السلوك الذي تتبناه الدولة الواحدة في تفاعلاتها تجاه باقي الدول أو المنظمات الدولية، وهي مجموعة من الأهداف السياسية التي تسعى لتوضيح كيفية تعاطي دولة معينة مع الدول الأخرى، وهي إحدى أهم فعاليات الدولة التي تعمل من خلالها لتحقيق أهداف محددة على الساحة الدولية في إطار المصلحة الوطنية، وتصمم السياسة الخارجية عموماً للمساعدة على ضمان المصالح القومية، وحماية الأمن الوطني، ونشر العقائد الأيديولوجية، وتحقيق الرخاء الاقتصادي. سعت الولايات المتحدة في سياستها الخارجية

* مدير مركز الدراسات الأميركية في جامعة القدس.

ودعمها عسكرياً واقتصادياً وضمن استمرارية تفوقها العسكري في المنطقة.

أصدر المفكر الأميركي صامويل هانتغتون، في العام ١٩٦٨، كتاباً بعنوان «النظام السياسي في مجتمعات متغيرة»، رسم فيه الإطار النظري والتبرير الأيديولوجي لدعم الحكومة الأميركية الأنظمة الدكتاتورية الموالية لها كنظام الشاه بهلوي في إيران ودعم الانقلابات العسكرية ضد الأنظمة الديمقراطية، وكما فعلت في إيران عام ١٩٥٣ وفيما بعد في تشيلي عام ١٩٧٣، اعتبر أن الحفاظ على الاستقرار السياسي الداخلي للدولة والولاء للولايات المتحدة هما المعياران اللذان يجب أن تأخذهما السياسة الأميركية في الحسبان عند التعامل مع دول العالم الثالث. وأصبح هذا الكتاب من أهم المراجع السياسية التي تدرس في الجامعات الأميركية وتناقش بين المفكرين والسياسيين الأميركيين.

وضع صانع القرار الأميركي هذين المعيارين على قمة الأجندة السياسية في صنع القرار في السياسة الخارجية. وتسببت هذه السياسة في عزلة الولايات المتحدة على الساحة الدولية وإشغال الكراهية لكل ما هو أميركي بين شعوب العالم الثالث، جاءت قمتها في انتصار الثورة الإيرانية وسقوط نظام الشاه عام ١٩٧٩، وتفاعل أزمة الرهائن الأميركية التي سلطت الأضواء على فشل السياسة الأميركية في احتضان الأنظمة الديكتاتورية والتسلطية وفي تركيزها على المصالح بدلاً من القيم. وتسبب ذلك في

قيام الإدارات الأميركية المتعاقبة بالضغط على الأنظمة التسلطية الموالية لها لتخفيف قبضتها على شعوبها وتبني بعض مفاهيم الديمقراطية لاحتواء الغضب الشعبي والحد من تسلط هذه الأنظمة وطغيانها وحدة قمعها لشعوبها وخاصة في منطقة الشرق الأوسط.

ركزت الولايات المتحدة في سياستها الخارجية - في أعقاب انهيار المعسكر الشرقي عام ١٩٨٩ - وانشقاق دول أوروبا الشرقية عن منظومة الاتحاد السوفيتي - على أهمية القيم في التعامل مع المجتمع الدولي، وتبنت نشر الأفكار والمبادئ الديمقراطية وخاصة في دول أوروبا الشرقية.

ترك غياب القطب الشرقي عن الساحة الدولية كعدو لدود فراغاً كبيراً ركزت الحكومات الأميركية على بناء ترسانتها العسكرية لمواجهة في حال نشوب حرب عالمية ثالثة، وللحفاظ على مكاسبها الاقتصادية واستمرارية هيمنتها على السياسة الخارجية؛ سعت المؤسسة العسكرية الأميركية إلى خلق عدو وهمي على الساحة الدولية. فجاء مقال نشره المفكر السياسي صامويل هانتغتون عام ١٩٩٣، وتبعه بكتابه المشهور عام ١٩٩٦ بعنوان «صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» بعد أن لاقى قبولاً شعبياً، زعم فيه أن طبيعة الصراع المستقبلي على الساحة الدولية سوف يأخذ الطابع الثقافي وليس العقائدي، ووصفه بأنه سيكون صراعاً حضارياً بين القيم المتناقضة بين الشرق والغرب، متبنياً مقوله الشاعر البريطاني المعروف روديارد

كبلينغ: «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقي التوأمان». وشكل الكتاب الأساس النظري للسياسة الخارجية الأميركية للمرحلة القادمة. تتعامل الولايات المتحدة في سياستها الخارجية مع دول منطقة الشرق الأوسط على أنها تتمحور في محورين:

١. محور الاعتدال ويشمل إسرائيل والأردن والسلطة الفلسطينية.

٢. محور التطرف ويشمل سورية وإيران وحزب الله في لبنان وحماس في غزة.

وتوصف السياسة الخارجية الأميركية بـ«ازدواجية المعايير»، فيؤخذ عليها، على سبيل المثال، تجاهل وجود المفاعل النووي الإسرائيلي في (ديمونا)، في حين تخلق إشكالية كبرى بسبب تطوير مفاعل (بوشهر) في إيران. أيضاً، دعم إسرائيل عسكرياً في كافة حروبها مع الدول العربية، والتغاضي عن الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية وخاصة الأراضي الفلسطينية، ولكنه وجد إشكالية كبرى في احتلال العراق للكوييت عام ١٩٩٠ وأنهى ذلك الاحتلال عسكرياً في فترة زمنية قياسية. كما نجده يستخدم أسلوب المفاوضات لوضع نهاية للصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، ولكنه استخدم الحظر والعقوبات الاقتصادية في سياسة المواجهة مع إيران للتوصل إلى صيغة دولية تضع حداً لبرامج إيران النووية مقابل رفع إجراءات الحظر المفروضة عليها. وهنا فإن ما يوصف بازدواجية المعايير ما هو إلا عبارة عن تأرجح السياسة بين القيم

والمصالح، وتغلب المصالح على القيم. واجهت السياسة الخارجية الأميركية منحنى عسكرياً وأمنياً متشديداً في أعقاب أحداث «١١ سبتمبر» بالتركيز الأساسي على الحد من انتشار الإرهاب، والسعي للقضاء على المنظمات الإرهابية، ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل في العالم، ومكافحة أفكار الدعاة والمفكرين الإسلاميين المعادية للسياسات الغربية وللوجود الغربي في المنطقة الإسلامية والعربية، والسعي للحد من استمرارية إيران في لعب دور مهم كقوة إقليمية كبرى في المنطقة، بالإضافة للسعي لنشر القيم والمبادئ والأفكار الغربية بين شعوب المنطقة.

تبنى الرئيس باراك أوباما عند توليه الحكم في كانون الثاني عام ٢٠٠٩، سياسة خارجية نشطة بدأها بفتح الحوار مع العالم الإسلامي وخاصة في خطابه في القاهرة. كما دعم جهود السلام المتعثرة وأعلن عن توقعاته بإنهاء النزاع العربي الإسرائيلي بالتفاوض في مدى أعوام قليلة. وأبدى استعداد بلاده لحل النزاع الغربي مع إيران حول مفاعلاتها النووية بطرق سلمية. وأيد أوباما الثورات الشعبية التي أطلقت عليها تسمية الربيع العربي للتخلص من ديكتاتوريات الحكام الموالين لأميركا لانسجامها مع القيم الأميركية، ولكنه في الوقت نفسه سعى لاستبدال هؤلاء الحكام بنسبيج شعبي ديمقراطي يؤيد السياسة الأميركية في المنطقة. ففي مصر، على سبيل المثال، عندما اشتعلت شرارة الربيع

العربي في الربوع المصرية، أعلن الرئيس الأميركي دعمه للثورة المصرية حاثاً الرئيس المصري حسني مبارك على التخلي عن الحكم. ولكنه في الوقت نفسه، حافظ على علاقاته الوثيقة مع الجيش المصري لضمان وقوفه على الحياد في الصراع الدائر بين الرئيس مبارك والشعب المصري. ومع أن الرئيس مبارك كان صديقاً وفاقاً للولايات المتحدة وخدم مصالحها بإخلاص طوال فترة حكمه فإنه خرج عن الخط المرسوم له وانحرف كثيراً عن المبادئ والقيم المتعارف عليها المتضمنة في الأجندة الأميركية، وخاصة نشر الديمقراطية، ومكافحة الفساد المستشري على أعلى المستويات، وسعيه لتولية ابنه الحكم من بعده. وفي أعقاب نجاح الثورة المصرية، أيد أوباما وصول الإخوان المسلمين للحكم. وبعد سقوطهم شجع على مشاركة جماعة الإخوان المسلمين في الحياة السياسية، حتى بعد حظرها من قبل القضاء المصري.

في الشأن الفلسطيني، شرح السيناتور باراك أوباما عام ٢٠٠٦ في محاضرة ألقاها لطلبة الدراسات الأميركية لدى زيارته مركز الدراسات الأميركية في جامعة القدس في ١٥ كانون الثاني ٢٠٠٦، السياسة الخارجية الأميركية، مؤكداً أهمية الشرق الأوسط كمنطقة إستراتيجية مهمة للولايات المتحدة الأميركية؛ وذلك بسبب موقعها الجغرافي الإستراتيجي، بالإضافة لكونها تضم أكبر مخزون من النفط الذي يشكل أساس الصناعة والتجارة والاقتصاد

الأميركي؛ ولذا كان تأمين تدفق النفط العربي للدول الغربية واليابان في أعلى سلم أولويات السياسة الأميركية في المنطقة بالإضافة إلى ضمان أمن دولة إسرائيل وسلامة شعبها والعمل على استمرارية دعم تفوقها العسكري. وأكد اعتبار العامل الإسرائيلي كمتغير أساسي يحكم السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط، فذكر أن إسرائيل هي حليف مهم لأميركا لأسباب أيديولوجية وإستراتيجية وهي دعامة أساسية تستند إليها الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، وهي تقع فوق حسابات المصالح السياسية الاقتصادية وقبلها.

وفي تركيزه على تحقيق أمن دولة إسرائيل، ضمن الإستراتيجية الأميركية، لم يتطرق السيناتور أوباما لمبادرة تأييد إنشاء دولة فلسطينية أو لحل الدولتين. ولكن في كلمته التي ألقاها في الدورة ٦٨ للجمعية العامة للأمم المتحدة المنعقدة في ٢٤ أيلول ٢٠١٣ أعلن الرئيس الأميركي باراك أوباما «أن مساعيه الدبلوماسية تتركز على الصراع الفلسطيني الإسرائيلي لأن إيجاد حل لهذا الصراع يمكن أن يرسي أسس السلام في منطقة الشرق الأوسط». وأضاف: «إنه يوجد إدراك متزايد في إسرائيل أن احتلال الضفة الغربية يمزق النسيج الإستراتيجي لإسرائيل». وأكد التزام الولايات المتحدة بإيمانها «أن الشعب الفلسطيني يجب أن يعيش بأمن وكرامة في دولته». وذكر أنه التقى بالشباب الفلسطيني في رام الله وشعر بألمهم «وهم لا

يجدون مكاناً لهم بين الدول. وهم يدركون أن حل الدولتين هو السبيل الوحيد نحو السلام، والشعب الفلسطيني لا يمكن أن يبقى مشرداً». وأضاف: «حان الوقت للمجتمع الدولي بأسره أن يمضي معاً في طريق السلام... ويجب علينا أن نتحمل مخاطر من أجل تحقيق أمن إسرائيل والدولة الفلسطينية».

في الخلاصة، نجد انسجاماً كبيراً بين السياسة الأميركية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية والفترة الحالية، وتأتي التطورات في السياسة الخارجية للتكيف مع التغيرات على الساحة الدولية ولكن دون أخذ أي انعطاف شديد ما أمكن، كما حدث في التأييد الكلامي المتحفظ لقيام دولة فلسطينية في المنطقة.

هناك أربع قواعد ذهبية للسياسة الخارجية الناجحة هي: القاعدة الذهبية الأولى تستند إلى قول قديم مفاده: «في السياسة الدولية، لا صداقات دائمة، ولا عداوات دائمة، ولكن يوجد مصالح دائمة». ولذا فإن أعداء الأمس قد يصبحون أصدقاء اليوم، وحلفاء اليوم قد يصبحون أعداء الغد. القاعدة الذهبية الثانية تقول: «لا يوجد في السياسة الخارجية لوان فقط: «أبيض أو أسود».. «معنا أو ضدنا».. بل إن العلاقات السياسية الدولية تتسع لجميع الألوان والأطياف وخاصة الرمادي. القاعدة الذهبية الثالثة تعتمد إستراتيجية «شعرة معاوية» في التعامل مع الدول الأخرى، ومع أجهزة صناعة

القرار السياسي في الدول التي تنافسها إقليمياً ودولياً لتعزيز نفوذها أو لتحقيق مصلحة وطنية أو لدرء خطر قائم. القاعدة الذهبية الرابعة أن يغلب على السياسة الخارجية التعقل والحكمة والابتعاد عن التهور والمغامرة التي من شأنها تعريض الأمن الإقليمي والدولي للخطر. والتخلي بالصبر وضبط النفس والحكمة وتبني النهج العقلاني في معالجة الأزمات الدولية. واللجوء إلى المفاوضات والوساطة والتحكيم الدولي، ما يضيفى الصفة الحضارية على الدولة.

وفي السعي للنهوض بمشروعنا الوطني الهادف لإعلان الدولة الفلسطينية وتفعيل مفهوم أمننا وتعزيز دبلوماسيتنا على الساحة الدولية، على صانعي السياسة الخارجية في فلسطين اعتماد طريق وسطي ما بين سياسة خارجية تتبنى منهج التوقع في الماضي / الصدام مع الغرب أو التبعية العمياء والارتقاء في أحضان الولايات المتحدة.

نجد من الضروري اهتمام صانع القرار بتطوير عملية صنع القرار وذلك من خلال توفير الأشخاص والكوادر المؤهلة لذلك، بالإضافة إلى رفع كفاءة المؤهلين منهم. ودعم مراكز الدراسات والأبحاث السياسية والإستراتيجية المتخصصة وذلك لما لها من أهمية فعالة في بناء خطط التنمية المستقبلية ولدورها الأساسي والريادي في توفير المعلومات والدراسات والمخططات الأولية والبحوث العلمية.

مواقف التنظيمات الفلسطينية من علاقة الدين والمجتمع والدولة

أدار الندوة: عاطف أبو سيف

مؤسسات الدولة، وانخراط الجميع في الصراع وتفصيله. وعلى الرغم من ذلك فإن الخطاب الديني لم يغب عن أديبات الصراع والمواجهة بحكم طبيعة الصراع التي تأخذ بعداً دينياً هو جزء من البعد الوطني العام بمكونيه المسيحي والإسلامي.

لكن مع تشكل السلطة الوطنية ووجود مؤسسة كيانية وإن لم ترتق إلى مستوى دولة، فإن وجود مجتمع ومؤسسة فرض نوعاً من النقاش حول طبيعة هذه المؤسسة وهويتها، خاصة في ظل جنوح أقطاب الإسلام السياسي المعارض في داخل فلسطين إلى استخدام شعارات العلمانية وعدم تطبيق الشريعة في الانتقال من شرعية السلطة الحاكمة. وعليه ظهر بشكل أكثر بروزاً

تشكلت الهوية الوطنية الفلسطينية على مدار سنوات طويلة من تفاعلات عدة، عكست التنوع والتسامح والمقدرة على الاستجابة للتحديات. وعلى الرغم من أن المجتمع الفلسطيني تمزق بين مجتمعات عدة بفعل التهجير القسري، فإن الهوية الوطنية المستمدة من طبيعة المجتمع الفلسطيني، والذي اشتغلت الثورة الفلسطينية المعاصرة على تطويرها نجحت في الحفاظ على لحمة الشتات والداخل.

وفي ظل الانخراط في أتون الصراع الدموي الذي فرضته إسرائيل على الشعب الفلسطيني منذ وجدت على أنقاض وطنه الذي هدمته، فإن السؤال حول علاقة الدين بالمجتمع والمؤسسة الرسمية أو الدولة لم يكن حاضراً؛ نتيجة غياب

مواقف بعض التنظيمات الفاعلة في المشهد السياسي الفلسطيني وإدارة الحياة السياسية في السلطة، وعليه فهو ليس حصرياً لكنه يطمح إلى أن يقدم صورةً عامةً تجمل توجهات الطيف السياسي الوطني والإسلاموي واليساري. يحتوي ملف سياسات على لقاءات مكثفة أجرتها مع قادة وممثلي تنظيمات مختلفة، وبالطبع فيما لا يمكن لشخص أن يُجمل موقف التنظيم أو الحزب، فإن اللقاءات تقدم فكرةً عن فهم التنظيم سواء أكان حركة أم حزباً أم جبهةً لهذه العلاقة.

حركة التحرير الوطني الفلسطيني - فتح

إبراهيم أبو النجا

عضو المجلس الثوري للحركة

سياسات: لا يزال موضوع الدين والدولة يمثل أحد أبرز المحاور الحوارية التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر، وينقسم هذا الحوار حول الدولة المدنية والدولة الدينية والدولة المدنية ذات المرجعيات الدينية، أنتم في حركة فتح كيف تنظرون إلى ذلك؟

أبو النجا: نحن في حركة فتح جزء من الحركة الوطنية الفلسطينية التي مرت بمراحل عديدة قبل نشأة حركة فتح، وقبل نشأة منظمة التحرير، فكانت هناك حركات قومية عديدة أو ثورات أو أحزاب بمختلف مسمياتها، كيف كانت تقوم هذه

النقاش حول هوية الدولة الفلسطينية المرجوة. بيد أن التطور الإقليمي بدوره سيكون له أثر أكبر في إبراز النقاش للسطح، خاصةً بعد ما يسمى الربيع العربي وظهور الصراع على هوية الدولة الوطنية في البلدان العربية مع فوز «الإخوان المسلمين» في انتخابات ما بعد سقوط الأنظمة، ومن ثم الاحتراب للهيمنة على الدولة وتغيير وجهها، كما حاول الرئيس المصري المخلوع محمد مرسي أن يفعل.

ومع انتشار مفاهيم عابرة للوطنية، وتحديدًا ومع وجود مجتمعات فلسطينية في المجتمعات المراد تعويم الهوية الدينية فيها، فإن المحصلة الأولى وربما الوحيدة ستكون نوبان التجمعات الفلسطينية في مجتمعاتها المقيمة بين ظهرانيتها؛ لذا فإن انتشار هذه الدعوات لن يكون خطراً إلا على المجتمع الفلسطيني وجوهر تماسكه.

من هنا، فإن ثمة مسؤولية أكبر تقع على عاتق النخبة السياسية الفلسطينية لإعادة الروح للوطنية الفلسطينية التي شوّعت بفعل عمليات قصيرة وربما تخضع لعمليات تشويه لاحقة تعمل على تذويب التجمعات الفلسطينية في الشتات. كل هذه قضايا تستدعي الوقوف عندها.

رأت سياسات واستكمالاً للنقاش الذي فتحتة في عددها هذا حول علاقة الدين بالمجتمع ومؤسسات السلطة أن تقرأ رأي التنظيمات الفلسطينية الأساسية حول هذه العلاقة. بالطبع لم يكن من الممكن تقديم آراء كل التنظيمات الفلسطينية؛ لذا فإن هذا الملف القصير يعرض

وسنهزم في المعركة ولن نحقق أي انتصار. لماذا حظينا باحترام من دول تعددها أكثر من الدول التي اعترفت بإسرائيل؟

لو أعلننا نحن الفلسطينيين إمارة دينية أو إسلامية أو كياناً دينياً؛ لتغلب علينا الإسرائيليون، وبالتالي فقد نجحنا في أن نستقطب العالم، حتى أننا استقطبنا معسكراً من اليهود أنفسهم، ومن الإسرائيليين الذين يرفضون منطق الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، وهي حكومات تنبع أساساً من الدين، وهذا ما جعلنا بالفعل نصر على أننا في مرحلة التحرر الوطني بحاجة إلى كافة الأفكار وأن قضيتنا لا يمكن أن تكون بوجهة أحادية دون أن نشرك فيها الآخرين، ولا يمكن لجهة ما أن تفرض رأيها على الساحة الفلسطينية. نحن في حركة فتح جزء من حركة التحرر الوطني وجزء من حركة التحرر العربي والعالمي، ولو اتبعنا غير ما اتبعناه لما كنا موجودين حتى الآن، نحن ما زلنا نفتخر بأننا لم نفقد قواعدها ولم نفقد علاقاتنا مع شركائنا في الساحة الفلسطينية كفصائل عمل وطني، ولم نفقد صداقاتنا حتى بحركات التحرر التي أصبحت دولاً، لو اتبعنا غير هذا الأسلوب لما استطعنا أن نحافظ بهذا الوضع الذي نعيشه. لا أنظر إلى أننا خسرننا قطاع غزة، وهذا ليس عائداً إلى أننا لم نتبن فكراً دينياً، ولا علاقة على الإطلاق لما حدث في غزة بالقضية الأيديولوجية، بدليل لو حصل ذلك لما بقينا موجودين ولما انعقدت مؤتمراتنا ولما انعقد

الحركات والأحزاب؟ الخلاف القديم في النظرة حول كيفية قيام الدولة سواء أكانت عربية أم غير عربية، وسبقتنا في هذا الموضوع الكنيسة، والدول الأوروبية في العلاقة بين الدولة والكنيسة، وكانت مسبقة كذلك أيام الخلافة الإسلامية. لا يمكن أن تبقى الأمور تعالج من منظور ديني في الساحة الفلسطينية؛ لأنه لم يسجل ولم نشهد أن هناك دولة دينية صرفة أقامت دولة أو مجتمعاً، أو أن ديانة عالجت القضايا الوطنية والقومية وحددت لنا كأمة عربية موقفاً على الساحة العالمية، هناك حركات برزت لم تستطع أن تأتي بفكر يغطي الوجود والكيان العربي في ظل الصراعات القائمة.

أنا أعتبر أن الفكر الفلسطيني نضج نضوجاً كبيراً في فهم كيف يمكن أن تبنى الدولة أو يبنى الكيان الفلسطيني بعيداً عن النظريات القائمة على الساحة سواء أكانت مستوردة أم بتأثير وتخطيط خارجي أم كانت تابعة لجهة ما تابعة من فكر حر ونظرة خاصة.

أخذت طبيعة صراعنا الفلسطيني مع العدو الإسرائيلي منحى آخر، وفرضت علينا كفلسطينيين أن نقترح الطريقة المثلى التي نواجه بها الاحتلال سواء على الأرض أو عبر المجتمع الدولي ومنظماته، بانتزاع القرارات التي كانت وما زالت موجبة التنفيذ، ولو لم تأخذ المنحى المدني والحق الأصيل الذي يقنع العالم لما استطعنا أن ننتزع هذه القرارات، ولو تحدثنا من منطلق ديني فقط، لو جدنا أن الآخرين سيغلبوننا

مؤتمرنا السادس ولم نغير حرفاً في نظامنا الداخلي، ولم نغير شيئاً في هيكلتنا، نحن مقتنعون بأننا في الاتجاه الصحيح، وأننا نخط الطريق إلى الوصول لتحقيق الدولة الفلسطينية مع سائر الكيانات الفلسطينية الممتلة بمنظمة التحرير الفلسطينية.

سؤال: هل أستطيع أن أستخلص مما سبق في سياق كلامك أن حركة فتح مع علمانية الدولة وفصل الدين عن الدولة بشكل كامل؟

أبو النجا: هذا يقودنا إلى الحديث عن الفهم الخاطيء لعلمانية الدولة، أنت لا تقصد ما يقصده الآخرون، فعلمانية الدولة عند الآخرين تعني الكفر والإلحاد، ونحن تاريخياً لم نذهب إلى ذلك، نحن في حركة فتح وفصائل العمل الوطني فتحنا ذراعينا للإسلام، وشكلنا إطاراً للجنة المتابعة العليا للفصائل الوطنية والإسلامية على قاعدة احترام الكل، وليس على قاعدة الهوية الدينية أو غير الدينية، وكنا نصلي بعد انتهاء كل جلسة في وقت أي صلاة .

سؤال: عندما سألنا هل تؤيد «فتح» علمانية الدولة، لم نعن بالمطلق ما قد يفهم من علمانية الدولة من كفر وإلحاد، ولكن نرى مع كثيرين أن العلمانية هي حماية وصيانة للدين، وتنزيه للدين عن تفاصيل الحياة اليومية التي قد تدنسه، لكن هناك مجريات في الحياة الطبيعية يجب أن نتناولها وفق القوانين الوضعية الحديثة، هذا ما ذهبنا إليه بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة .

أبو النجا: أنا لا أشكك في ذلك، لكن مدار

حديثي أنه ليت الجميع يفهم معنى العلمانية، فالآخرون يفهمونها على أنها كفر وإلحاد، وبالتالي يقولون إنه يجب القضاء على العلمانيين، وأدخلوا هذا الفهم إلى شعبنا البسيط، وليتهم حاوروا المثقفين، ويا ليتهم وضعوا هذه القضية أمام الطبقة المثقفة، بل قدموها للشعب البسيط بقولهم إن العلمانية تعني بلشفية، وهذا متعب لفكرنا وشعبنا، ولا يمكن أن يصار إلى الوحدة الوطنية لشعب من الشعوب تنخر عظامه مثل هذه التحريفات. العلمانية تعني الدولة المدنية والمؤسسات وتداول السلطة وتعني الديمقراطية والحقوق واحترام آدمية الإنسان واحترام التفكير، لا تجبر على أحد ولا ترغب أحداً في فكرة وضع الدين جانباً. الدين لله والوطن للجميع. الإسلام لم يفرض الدين، وفي عصر الفتوحات لم يفرض على البلاد المفتوحة الدخول في الإسلام. عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبقى على الكنيسة، وكل ما للمسيحيين من أماكن، ومنع دخول الكنيسة حتى لا يصبح استحلال الكنائس مبدأً لدى المسلمين، هذا يؤشر على أن الخليفة الثاني وهو صاحب الوثيقة العمرية وهؤلاء الخلفاء رضوان الله عليهم تربوا على ما تعلموه من النبي صلى الله عليه وسلم «إن هو إلا وحي يوحى». لم يخطئوا، ولو أقدم عمر على غير هذه الخطوة لبقيت المشكلة قائمةً ولأصبحت لها جذور وتبعات. من هنا كان يعرف أن من حق أصحاب الديانات الأخرى أن يعيشوا، أنت موجود على الأرض، لك أن

تبقى، هناك في الدين تنظيم للعلاقة بين أهل الذمة «أصحاب الديانات الأخرى» وبين الدين الإسلامي، الكنيسة نظمت العلاقة بين الكنيسة وبين الدولة وسحبت نفسها عن التأثير وعن قيادة الدولة، فالبابوية لا تتدخل في سياسات الدول، فتقدمت الدول وازدهرت ووصلت إلى ما وصلت إليه، ونحن ما زلنا نستهلك، تارة نتحدث عن الدين وتارة أخرى نتحدث عن العلمانية ولا نعرف ماذا نريد، نحن لم نصل إلى مقولة أن الدين أفيون الشعوب، بل نحترم الدين، لأن الدين ينظم العلاقة بين الخالق والمخلوق وينظم أيضاً العلاقة بين الناس. ولكن كي نصنع الدولة في ظل عالم كعالمنا هذا، فنحن نجتمع بين الاثنين، نحافظ على أخلاقنا وديننا وموروثنا، ونصنع كياناً مجتمعياً يحظى بالاحترام من قبل العالم ويكسب قضيتنا أصدقاء، ودون ذلك لا يمكن لنا أن ننجح. انظر إلى الدول التي يمكن أن تفكر التفكير الآخر وكم سيكون لها رصيد من الأصدقاء؟ هل نحن الفلسطينيين بحاجة إلى أصدقاء أم بحاجة إلى أعداء؟ نحن بحاجة إلى أصدقاء. الفكر الأيديولوجي الذي حملناه في عدم تبني فكر أحادي أعطانا وأكسبنا الكثير، ونرى أن الدول الـ ١٣٨ التي وافقت في دورة الأمم المتحدة في العام الماضي على أن تكون فلسطين دولة غير كاملة العضوية في الأمم المتحدة، لما قامت بذلك لو كنا أعلننا نحن الفلسطينيين أن الدولة التي ننشد إقامتها إسلامية دينية صرفة، فكم كان سيكون معنا، ولما حظينا بالعدد الذي

أبهر العالم وخرج بشيء جعل العالم يقف أمام عظمة هذا الشعب وقيادته.

سياسات: هذا الفهم العميق والواضح في هذه العلاقة في سياق تطور الكيانات البشرية، وفي سياق الحاجة الفلسطينية إلى تشكيل إدارتها ومؤسساتها ودولتها، في ظل هذا الفهم لهذه العلاقة الجدلية، كيف تنظرون في حركة فتح إلى العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع العصريين؟
أبو النجا: لا نستطيع أن نفصل فصلاً نهائياً بين الموروث وبين الحاجة، إذا اتفقنا أن الموروث هو ما ورثناه نحن كمسلمين ونتطلع إلى العلاقة مع الخالق في السلوك اليومي والمفروض علينا نحن، هل هذا يتناقض مع علاقاتنا مع الدول؟ هل يتناقض مع استحقاقات التطور الإنساني؟ نحن لاحظنا أن الذين تقوقعوا باسم الدين، والدين لم يطلب ذلك على الإطلاق ولم ينص على ذلك، في عهد الرسول عندما مر على صحابة ووجدهم يعتزلون الناس وفي عهد الخلفاء والأمراء، وكل هؤلاء كانوا محل انتقاد. الصحابة جميعاً كانوا يعملون في التجارة والصناعة والزراعة، هذه هي الحياة، فعندما تزرع يجب أن تكون لك علاقة مع من يأكل ومن يشتري. نحن كفلسطينيين عندما نقول إننا لسنا مفصولين عن أمتنا ولا عن العالم، هذا ما يدفعنا إلى القول إن الحديث عن أيديولوجيا معينة دون النظر إلى مصلحة الشعب ككل سيكون لها مردود سلبي، أضرب مثلاً عند انطلاق الثورة الفلسطينية خرج علينا من يقول إن «فتح» ليست لديها أيديولوجية، وخرج علينا

من يقول إن «فتح» تتبنى الفكر الشيوعي وخرج آخر ليقول إننا نتبنى الفكر الماركسي، وآخر ليقول إننا نتبنى الفكر الماوي، وأصوات أخرى كثيرة، ونحن كنا بحاجة إلى هؤلاء جميعاً بسبب وضعنا كحركة تحرر، وهنا ظهرت عبقرية «فتح» واستطعنا أن نقنع الإسلاميين وأن نقنع غيرهم بأننا أصحاب حركة وأصحاب حق وأننا حركة تحرر وطني وكيانيتنا الفلسطينية تتطلب منا ألا نكون في هذه الواجهة بالقطع.

سياسات: لا شك في أن منظمة التحرير الفلسطينية، والتي تنزعها حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح» منذ ما يزيد على أربعة عقود، والرائدة في هذا الكفاح الوطني، لها تجربتها سواء في بداية العملية النضالية الفلسطينية عبر مؤسساتها أو الانتقال إلى مرحلة السلطة وقيادتها، في ظل هذه العملية التجريبية وانتقالها من طور إلى آخر، كيف تنتظر حركتكم إلى مفهوم الحريات المدنية؟

سياسات: في ظل هذا السياق، وهذا التوصيف للحالة، هل تعتقدون أن القانون الأساسي الفلسطيني يمثل رؤيتكم الصرفة لحركة فتح أم أنكم تسعون إلى رؤى أو قانون آخر؟

أبو النجا: نحن اعتبرنا أن القانون الأساسي بمثابة دستور أولي، وورثنا نحن قوانين وأحكاماً منذ الزمن التركي والبريطاني والإدارة المصرية هنا والإدارة الأردنية هناك في الضفة الغربية، وكان لزاماً علينا أن نقوم بتشكيل دستور وبشكل سريع، ولم نقم نحن ككتلة حركة فتح

البرلمانية بكتابة هذا القانون الأساسي، لقد أخذنا سنتين وأشركتنا الجميع بكافة شرائح الشعب الفلسطيني وقيادته والجمعيات الأهلية في كتابته، وبالتالي نحن لم نصنع ولم نفصل هذا القانون الأساسي، وهو ليس ثوباً فصلناه على أنفسنا يخص الفتاويين ومن عداهم ولا ينطبق عليهم. لا، لم يكن كذلك، بدليل أنه حتى الآن مازال قائماً ولم يأت أحد على تغييره أو على الطعن فيه، واعتبرنا أنه مقدمة لدستور فلسطيني، وجاء الإخوة لاحقاً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية والمجلس المركزي ليصوغوا الدستور الفلسطيني، وشكلت له لجنة من القيادات الفلسطينية كافة على اختلاف ألوانهم السياسية وأفكارهم وانطلقت من القاعدة الأساسية وهي القانون الأساسي، نحن بالتالي لم نقص أحداً في القانون الأساسي ولم نقص فئة أو حزباً أو شريحة، وحتى عندما كانت هناك أبواب الوظيفة مفتوحة سواء في الأجهزة الأمنية أو في المؤسسات كان الحق مكفولاً للجميع وفي فترة من الفترات قيل وكتهمة إنه كان لابد من إحضار ورقة براءة ذمة من الأجهزة الأمنية «السلامة الأمنية» ورفضناها نحن في المجلس التشريعي ولم نقبلها، ونتائج المجلس التشريعي في الدورة الثانية أوضحت ذلك في الوزارات والأجهزة الأمنية والمؤسسات، حتى أن زملاءهم رفعوا عليهم السلاح وهم في خندق وخيمة واحدة، إذن نحن في حركة فتح لم نعلن أن الوظيفة تقتصر على الفتاويين على الإطلاق.

حركة المقاومة الإسلامية - حماس

يحيى موسى

عضو المجلس التشريعي عن الحركة

سبباً: كيف تنظر حماس للنقاش الدائر في المشهد السياسي العربي، خاصةً بين الإسلام السياسي وخصومه حول هوية الدولة وطبيعتها ما بين إسلامية ومدنية وعلمانية وغيرها.

يحيى موسى: ننظر إلى أن الدين مكون إنساني عالمي لكل الشعوب والأمم والجماعات منذ بدء الخليقة إلى اليوم، ولذلك لا يولد إنسان ليس متديناً، كل إنسان عنده جوهر، وعنده بعض التدين سواء أكان هذا التدين قوياً أم ضعيفاً، لذلك فمكون الدين مكون إنساني يحكم الاجتماع الإنساني والبشري، وبالضرورة عندما تصاغ الدساتير في الدول يدخل هذا المكون بشكل أو بآخر، سواء بالنص عليه في بعض الدساتير عندما تكون هناك هوية لبعض الدول أو يتم السكوت عليه أو يتم إدخاله من خلال الاحترام وحرية الممارسة. نحن كأمة المكون الديني سواء الإسلامي أو المسيحي هو مكون أساسي في الهوية العربية على وجه الخصوص لأن هذه المنطقة حكمت فيها قيم الإسلام وقيم المسيحية فترات كبيرة في التاريخ ولا تزال تحكم السلوك الإنساني، ومن هنا برز سؤال كبير دائماً في المنطقة العربية وهو سؤال الهوية، ولا يزال هذا السؤال مطروحاً على المفكرين، ولذلك نحن

نشهد الصراع على طبيعة الدولة وما نوع هذه الدولة هل تكون دولة علمانية أم دولة إسلامية؟ وهو محل جدل كبير في الأوساط، ولكن أيضاً فإن جميع هذه المسميات غير منضبطة، عندما يقال دولة إسلامية فماذا يقصد بها؟ وعندما يقال دولة علمانية فماذا يقصد بها؟ لأن الإسلام ليس إسلاماً واحداً في التطبيق وإن كان جوهر الإسلام لا يتغير، لكن هناك رؤى وأيديولوجيات مختلفة في فهم الدين، وأيضا العلمانية هناك لها مفاهيم مختلفة من العلمانية المتوحشة إلى العلمانية التي تفصل ما بين الدين والسياسة أو ما بين الدين والدولة أو تفصل بين الدين والحياة وهذه صور مختلفة في هذا الاتجاه. كذلك ما هو المقصود بمدنية الدولة؟ وهذا محل اختلاف وهناك لبس في هذا المفهوم، هل المدنية تعني أن الذي يحكم مدني وليس عسكرياً؟ أم المدنية هي أن العلمانية تحكم؟ ولذلك هنا تحمل المدنية أفهاماً مختلفة، فعندما تجرد هذا الفهم وتحرره ويصبح المفهوم واضحاً فلا وشاح في الاصطلاح إذا كانت مضامين هذا المصطلح واضحة، لكن عندما نتحدث عن مصطلحات لها نشأة تاريخية ولها صيرورة عبر مراحل تاريخية ثم انتهى المطاف بالمفهوم في اتجاه معين، يحدث التباس كبير، ومن الصعب أن نحدد. ولكن في إطار الرؤية الإسلامية التي أتبناها أنا شخصياً وأؤمن بها فالحكم الإسلامي هو حكم مدني وأول وثيقة وضعت في إطار الحكم الإسلامي هي وثيقة المدينة المنورة ومثلت أول عقد سياسي واجتماعي

وأول دستور نظم العلاقات بين الجماعات ونظمها بطريقة أعطت الحريات للناس جميعاً واعترفت بالثقافات المحلية واعترفت بالتنوع وأوجدت عقداً من الشراكة بين جميع المواطنين على قاعدة المساواة والمواطنة وحرية ممارسة الشعائر والثقافات والأعراف الاجتماعية، ولذلك هذا العقد أعطى رؤية أن الدولة في نظر الشريعة الإسلامية هي دولة مدنية وليست دولة دينية لأن كلمة الدولة الدينية هي استحضار للقرون الوسطى التي كان يحكم فيها رجال الدين أو التنازع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية أو حالة الشراكة وتبادل الوظائف بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، كل هذه الصور لم يعرفها التاريخ الإسلامي فليست هناك طبقة وليس هناك من يحتكر تفسير الدين، لذلك فموضوع الإسلام شيء وموضوع الفكر الإسلامي شيء آخر. الفكر الإسلامي نتاج بشري وهو يعبر عن العقل الإنساني وهذا الفكر ليس واحداً إنما هذا الفكر يتنوع من جماعة إلى جماعة ومن فرد إلى فرد، لذلك الإسلام كنصوص وشريعة وتكاليف شرعية شيء وهذا له نوع من الثبات، أما الإسلام كفكر بمعنى أن الذي يحكم هو منظومة قيم ومنظومة مبادئ وأخلاقيات وهذه صالحة لكل زمان ومكان لكن الإنسان يسقطها حسب اجتهاده وفهمه ووعيه لهذا الموضوع حسب ثقافته وبيئته وحسب التحديات الموجودة، وهنا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون الحكم الإسلامي إلا حكماً مدنياً بهذا المفهوم الذي أتحدث به لكن ليس من حق أحد أن ينحت

مفهومه الخاص للمدنية ثم يقول هذا حكم مدني أو غير مدني وهذه جماعة مدنية أو دينية، لا بد أن نحدد ما المقصود بكل شيء ثم نفكر.

سياسات: الحقيقة تقول في الفكر المعاصر أن المدنية تعني فصل الدين عن الدولة...

يحيى موسى: هذا غير صحيح، هذا مفهومك أنت، أنت تستدعي رؤى مفاهيمية غربية وتعممها على الشرق، هذا الشرق طيلة تاريخه لم يعرف العلمانية وإنما يعيش في ظلال القيم الدينية التي تحكم فيه، أنا أعطيك مثلاً بسيطاً: ما نوعية دولة إسرائيل؟ هل هي دولة مدنية أم دينية؟ المسيحية التي حكمت في بلادنا كل هذه الآلاف من السنين، الإسلام الذي حكم في بلادنا هل حكم دولة دينية أم مدنية؟ ولذلك أنت تستحضر مفهوماً معيناً، لذلك نحن نقول إن الأصولية الإسلامية وليس هناك في تاريخنا شيء اسمه أصولية إسلامية لكن هناك ما يسمى الأصولية المسيحية وهذه ولدت في الغرب ولها مفاهيم معينة وتعني شيئاً معيناً، لذلك لا تتحت كلمة مدنية، لكن كلمة مدنية من دستور المدينة الذي أوجد أن العلاقات بين البشر تحكمها علاقات مدنية ومؤسسات مدنية، وقائد الدولة لا يتحرك باعتباره مكلفاً أو واسطة بين الناس وبين الإله أو أنه يحكم بالدين، الدولة في التاريخ الإسلامي كان مصدر السلطة فيها هو الأمة وليس مصدر السلطة هو من عند الله عز وجل، بمعنى أن الله هو الذي يكلف السلطة وهو سيحكم باسم الله وإنما مصدر السلطة هو الأمة التي تمنح هذه السلطة وتمنع هذه السلطة

وتحاسب على هذه السلطة وتعزل وتعين لكن الشريعة شيء آخر.

سياسات: نعم، لكن بعض جماعات الإسلام السياسي تغنت بالدين؟

يحيى موسى: الجماعات الإسلامية لم تستغل الدين كما استغلته العلمانية، لينين وهو صاحب الثورة البلشفية استخدم الدين عندما خاطب المسلمين في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق، السييسي استحضر البابا وشيخ الأزهر الآن ويحتمي بالدين وعندما يأتي بفتاوى علي جمعة وغيره ليغذي الجيش حتى يعبئه باتجاه قتل المتظاهرين. العلمانيون والقوميون والوطنيون يستخدمون الدين أكثر مما يستخدمه الإسلاميون، الإسلاميون بطبيعتهم متدينون ويتبنون الأفكار الإسلامية أما عندما تقول يستخدمون هو سيكون في ذاته ليس إسلامياً ويستخدم أداة إسلامية، لكن هو بطبيعته متدين، أما العلماني فهو بطبيعته ليس متديناً ويستحضر الدين وهنا الاستعمال، ولذلك الإسلاميون يريدون أن يجعلوا المجتمع منتظماً بالقيم الإسلامية وتحكمه القيم الإسلامية، لكن غير الإسلاميين يريدون المجتمع محكوماً بمفاهيم ضد الدين وحتى يصلوا إلى ذلك يستخدمون الدين فمن يستخدم من؟ إذن الصورة مختلفة.

سياسات: كيف تنظرون إلى علاقة الدين بالدولة والمجتمع العصريين؟

يحيى موسى: الدين في بلادنا هو الغائب بإرادة الحاكمين، الحاضر بإرادة الشعوب.

الصورة عندنا مختلفة، فالدين محارب في بلادنا من المؤسسة الرسمية؛ لأن المؤسسة الرسمية مؤسسة علمانية، ولكن الدين يحكم في الشارع وسط الناس، ومن هنا الصورة مختلفة تماماً، علاقة الدين عندنا في المجتمع عميقة جداً وراسخة ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفصل لأنه جزء من هوية الناس جزء من حضارتهم وأخلاقهم وجزء من شخصيتهم، ولكن الدين في إطار الدول التي تحكم عندنا لا مكان له وهو محل تشويه وحرابة مستمرة في المؤسسة الرسمية.

سياسات: لكن أنتم كيف تنظرون لتنظيم هذه العلاقة؟

يحيى موسى: نحن نرى أن علاقة الدين بالأساس تنبع من مجموعة قيم، ومن أهم هذه القيم الحرية وقيم حقوق الإنسان، ولذلك لا يؤخذ الدين من أحد إلا إذا كان حراً ولذلك في قضايا العقيدة لا يمكن إلا أن يكون حراً في ما يختار الإنسان، هذا هو أساس بناء الدولة الحديثة والدولة المعاصرة، الدين ضمانات حرية الآخرين ولذلك يقول سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتُ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ»، وقد ذكر المساجد، ولذلك الجهاد في الإسلام هدفه تحقيق الحرية للناس في أن يتعبدوا بحرية ويكفل هذه الحرية لليهودي والمسيحي وغيرهم قبل أن يكفلها للمسلم لذلك يدفع المسلم المجاهد حياته ثمناً لحرية اليهودي وثنماً لحرية النصراني، هذا هو فهمي للدين،

عندما يكون تحكمه مجموعة أخلاق، هذه الأخلاق التي تحكم في الدين الإسلامي هي أخلاق مشتركة بين كل الأمم، ولذلك المشترك الإنساني هو مشترك ديني في المقام الأول لأن الله عز وجل يقول «وعلم آدم الأسماء كلها» فبداية القيم ومنشأ القيم ومنشأ أصول الأخلاق ومنشأ أصول القيم هو في النهاية واحد عند كل الأمم، لذلك هذه البشرية عبارة عن إخوان في الإنسانية وبينهم هذا المشترك، هكذا أفهم الدين، ولذلك الدين يعبر عن حقيقة ومكنونات، وجوهره أنه يطلق حرية الإنسان ولا يكبلها وهو ضمانه هذه الحرية والمساواة وضمانه العدالة.

سياسات: في هذا السياق، كيف ترون أنتم مفهوم الحريات المدنية؟

يحيى موسى: نحن نرى أن الذي يحكم الحريات هو عقد سياسي وعقد بين الناس، كل سكان بلد أو مدينة أو مكان أو جماعة إنسانية يتوافقون ويتراضون فيما بينهم على طبيعة النظام الاجتماعي الذي يحكمهم، فإذا اتفقوا على هذا النظام يحكم هذا النظام، ولذلك في كل هذه العقود الاجتماعية يضعون ما هو النظام العام في داخل المجتمع وما هو محرم وما هو مسموح به، على سبيل المثال عندما يكون العقد الاجتماعي موجوداً في أمة مثل الأمة الفرنسية يقول ممنوع لبس الحجاب، يصبح هذا تقييداً لحرية الدين وتقييداً للحريات ولكنه عقد اجتماعي تراضوا عليه، ولذلك لا تجد أن أحداً يتحدث في مثل هذا الموضوع. هناك عقد اجتماعي موجود

في كل أوروبا وهو قضية الهولوكوست ولذلك لا أحد يناقش الهولوكوست وهذه قضية غير علمية وغير منهجية ولكنها تحكم المجتمعات الأوروبية ولا علاقة لها بالدين ولا علاقة لها بالعقل ولا علاقة لها بالمنهجيات ولا بالتاريخ ولا بشيء، لذلك لا يناقشون لا في أعداد الذين قتلوا ولا في كل هذا الموضوع. من هنا كل مجتمع بإمكانه أن يتراضى على شيء، فهذا المجتمع المسلم إذا تراضى أن يحتكم إلى قيم الإسلام ومفاهيمه وشريعته فسيصبح هذا عقداً اجتماعياً له إلزام، لكن إذا تراضى هذا المجتمع أن يترك للناس حريتهم كما يريدون فسيكون هذا هو القانون. نحن في إطار الدول الإسلامية نفصل في رؤيتنا الإسلامية بين حيزين، الحيز العام والحيز الخاص، ما يتم في العقد الاجتماعي يصبح حيزاً عاماً، أما الحيز الخاص فكل إنسان حر في هذا الحيز. ولتحقيق القانون هذا العقد ليس له كيف تمارس الحريات الشخصية، لذلك ليس من الضرورة أن نمحص حقوقاً مدنية على هوى تشريعات دولية، مع أن الإسلام لا يعارض كل هذه التشريعات ويستوعب كل هذه التشريعات لكن من حقنا نحن حسب مصالحنا وحسب علاقاتنا ومستقبلنا والتحديات التي نواجهها أن نجعل لأنفسنا تنظيماً معيناً ينظم مثل هذه الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية.

سياسات: أخيراً أستاذ يحيى، هل ترون أن القانون الأساسي الفلسطيني يمثل رؤيتكم؟ وما هو القانون الذي تسعون إليه؟

يحيى موسى: نحن منذ انتخابنا إلى اليوم لم نشعر بأن هناك ضرورة لأن نغير في القانون الأساسي أي شيء، ولذلك القانون الأساسي حسب ما هو موجود ليس بالضرورة كل ما فيه نوافق عليه لأنه عبارة عن تشريعات بشرية يمكن في النظام السيادي ونظام الحكم ونظام القضاء أن تكون لنا وجهات نظر مختلفة مع هذا الموجود، لكن في العموم فيما يتعلق بالحريات العامة وحقوق الإنسان نحن ليس لدينا اعتراض بل نتعامل معه ونعتبره قانوناً جيداً وممتازاً جداً.

حركة الجهاد الإسلامي

خالد البطش

مسؤول ملف العلاقات الوطنية في الحركة

سياسات: أستاذ خالد، لا يزال الدين والدولة يمثلان أبرز المحاور الحوارية التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر، ويتبلور هذا الحوار حول الدولة المدنية أو الدولة الدينية أو الدولة المدنية ذات المرجعيات الدينية، أنتم في حركة الجهاد الإسلامي كيف ترون ذلك؟

خالد البطش: أولاً، إذا كانت الدولة ذات طابع أو مرجعية دينية أو ذات دستور وضعي يعتمد على الشريعة أو يعتمد على القوانين الوضعية، فإننا نتحدث في نهاية المطاف عن نظام سياسي هدفه كفالة حقوق المواطنين وحماية مصالحهم

وتأمين حياتهم الكريمة والدفاع عنهم عند الضرورة وفي حالة الخطر، هذه وظائف كل دولة أو كل نظام سياسي يقود المجتمع أو يريد أن يتولى زمام الأمور. وبالتالي نقول هنا إنه إذا كان أي نظام سياسي يسعى إلى تحقيق أهداف المواطن وحمايته ويؤسس لمنظومة العدل والقيم فهو نظام جيد. أما إذا تحدثنا عن الدولة الدينية، أضرب مثلاً دولة المدينة المنورة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، فالنبي أقر الناس في كثير من الأمور في المدينة ولم يختلف معهم فيها، بمعنى أن النبي عندما دخل المدينة وجد الناس يحتفلون بأعياد فقال: «إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما، يوم الأضحى ويوم الفطر»، عندما مر بمجموعة من الناس وتحدثوا معه عن مجموعة من العادات الطيبة أقرها الرسول صلى الله عليه وسلم، بمعنى أنه لا وجود لدولة دينية في المفهوم الإسلامي المعاصر، ولكن الدولة هي من ترعى حقوق الناس، وقد تكون هذه الدولة ذات مرجعية دينية بمعنى أنها تتخذ من الإسلام أو من الشريعة الإسلامية مرجعية، لكن الهدف هو تحقيق الأهداف المشروعة لهذه الفئة السكانية، بمعنى أننا نتفق أن الدولة طالما تحقق مطالب الناس وترعى شؤونهم ولا تتجاوز حدود الله ورسوله فهي دولة مطلوبة، لكنني لم أر أي دولة دينية إلا الفاتيكان فقط، ودون ذلك لا توجد دولة دينية في العالم، ونحن في حركة الجهاد الإسلامي لا ننظر ولا نريد أن نعيد إنتاج نظام الفاتيكان في المنطقة، بل نبحث عن نظام

دولة يحقق أهداف المواطنين وحقوقهم، أن تكون دولة ديمقراطية تراعي حقوق الإنسان، ونموذج الفاتيكان ليس مفضلاً لحركة الجهاد الإسلامي. **سياسات:** بلا شك، وكما تفضلت هناك دول ذات مرجعية دينية، بهذا المعنى أنتم لستم مع العلمانية التي تنادي بفصل الدين عن الدولة؟ بعض الآراء ترى أن العلمانية تعلي من شأن الدين بإبعاده عن مساقات الحياة الوضعية، في هذا المساق أنتم تريدون دولة ذات مرجعية دينية ولا ترون أن علمانية الدولة هو المخرج.

سياسات: نحن لسنا من هواة الدولة الدينية، لكننا نقول إننا نريد أن نحتكم في نهاية المطاف إلى ما يخدم المواطن، هنا يتطلب الأمر الحديث عن الشريعة، بمعنى آخر هو أن نتحدث عن دولة علمانية أو دولة تحتكم إلى الشريعة الإسلامية. إذا احتكنا إلى الشريعة فهي لا تمنع ولا ترفض أي تفسير قد يصل المواطن في أي بلد، بمعنى أن الشريعة لا تحرم الاجتهاد العلمي ولا تحرم حقوق الإنسان وبالعكس هي مصدر لذلك، ولكن تكييف الشريعة على أنها مجموعة من القوانين لقطع اليد والجلد وإقامة الحدود هذه كلها زواجر، الشريعة تعني حرية الإنسان في مفهومها والحفاظ على كرامته وحقوقه وتوفير المأوى والدفاع عن حقوقه وحمايته من أي غزو وحمايته من أي ضرر قد يلحق به، وبالتالي نحن نقول إذا أردنا أن نبحث عن دولة تحتكم للشريعة أو دولة دينية فنحن نقول إن مفهوم الدولة الدينية غير موجود، حتى في عهد المدينة المنورة

لم تكن هناك دولة دينية بل كانت دولة إسلامية تطبق قوانين ومفاهيم من القرآن والسنة النبوية وأيضاً من عرف الناس الذي كان حاضراً في عهد النبي عليه السلام، وبالتالي لو اعتبرنا أن القوانين الوضعية هي عرف ونحن نعتبرها كذلك، ولكن بشرط ألا تتعارض مع النسق العام للدين، وبالتالي يمكن لنا أن نعيش في دولة ليست دينية بالمفهوم الفاتيكاني يحكمها البابا أو أن شروط من يعيش فيها الالتزام بشروط الإنجيل وأن يعيش حياته راهباً بقدر ما تكون دولة تراعي حدود الشريعة وأيضاً تلبّي متطلبات الحياة الكريمة حتى وإن كانت تحتاج إلى عرف الناس وقد أمرنا ربنا وقال: «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين»، بمعنى أنه عندما نضع العرف في القانون لكي يساعد في الحياة فهذا أمر لا بأس به ولا يتعارض مع مفهوم الشريعة، في النهاية الشريعة ليست عصاً أو سيفاً أو سوطاً للجلد فقط، نحن قلنا إن الإسلام يسمح لنا بأن نستفيد وأن نحتكم إلى العرف في بعض القضايا وأعتقد أن العرف هو مجموعة القوانين التي قد يقبل بها مجموعة المشرعين طالما أنها لا تتعارض مع مفهوم الشريعة.

سياسات: قديماً قال الشيخ علي عبد الرازق: لا سلطة في الدين خارج نطاق النصيحة والدعوة لعمل الخير، وحديثاً قال أردوغان إن الدولة تقف على مسافة متساوية من جميع مواطنيها، طبعاً لا شك في أن هذا كلام جميل، ولكن أستاذ خالد في ظل التجربة الواقعية للإسلام السياسي الذي

حكم هنا أو هناك لم يكن هذا متوافقاً مع ما نتحدث به.

خالد البطش: هذا له علاقة بمن أداروا النظم السياسية باسم الإسلام وليس خطأ في مفهوم الشريعة، فقد قلت لك إن القرآن سمح لنا أن نستعين بالعرف، والعرف إذا شاء الديمقراطيون أو العلمانيون أن يقولوا عنه إنه مجموعة القوانين والعرف بين الناس مقبول، بمعنى آخر إننا لو قلنا إن الناس اصطلحت على مجموعة من القوانين والمبادئ لتحكمك إليها، لكن موضوع الخطأ والصواب هذا يتعلق بالأفراد الذين تبوؤوا السلطة وليس القانون نفسه، عندما ترى الإشارة الحمراء في الطريق تعني «توقف» ولكن إذا تجاوزتها فأنت المسؤول، بمعنى آخر إن من لم يحكم بروح الإسلام ولم يستفد من الشريعة بالحكم فهذه مسؤوليته، ولكن عندما يقدم شخص نفسه على أنه هو الإسلام أو أنه هو الصورة المشرقة للإسلام ويخطئ، فالإسلام لا يخطئ بل الذين قاموا باسم الدين بالحكم.

سياسات: هذا كلام جميل ولكن ما يتداوله الناس أن هذا الشيء لو حدث مرة فنحن نتفق معك كما تحدثت، ولكن الإسلام السياسي يدعو إلى العالم الجميل والعالم المثالي وفي عدة مواقع أخطأ هذه الأخطاء وأكثر من ذلك أنه يذهب إلى حكم الناس باسم الدين أو الخالق منفذاً سياساته متسلحاً بالدين، لذلك ألا ترى أن العلمانية ليست ظالمة عندما تترك الدين جانباً وتعطيه قداسته بعيداً عن السياسة؟

خالد البطش: أولاً إذا أردنا أن نتكلم عن أنظمة الحكم باسم الإسلام أو أنظمة الحركة الإسلامية فيجب أن نعلم أن الله لم يجعل له مفوضين على الأرض بل وضع قوانين وشريعة لنحكم بها، ومن يحكم بها هو الذي يطبق، لكنه لم يقل إن هذه المجموعة من الناس سواء أكانت حركة إسلامية أم حركة علمانية هي مفوضة بتطبيق شرع الله في الأرض، ربنا وضع مجموعة قوانين ولوائح أو مجموعة نواميس كونية وأيضاً في القرآن جاء ببعض الأحكام والذي يلتزم بها يكون عبداً صالحاً وعبداً مقبولاً، لكن ليس شرطاً أن هذه الفئة من الناس التي تتوشح بأي لون من الألوان لا يمكن لها أن تكون خليفة الله على الأرض، بالدليل أن هناك خطأ في مصر وأيضاً نظام الحكم في تونس الذي يقوده الغنوشي إلى حد كبير يتفاعل مع المجتمع ويعطي إجابات أفضل مما أعطى الرئيس مرسي مثلاً أو بعض الحركات في المنطقة، وأنا أقول لك هنا إن الخطأ ليس في القوانين والنواميس والتشريعات بل الخطأ فيمن يتبوأ ويرفع شعار أنه سيطبق هذه القوانين ويطبق الشريعة. في موضوع العلمانية، لا أريد أن أتحدث عن العلمانية بمنطق العدا، نحن لا نعادي العلمانية، العلمانية هي منهج وأداة وفكرة وربما يصلح الحكم بها في مناطق عديدة، في دول فيها اختلاط كبير بين الأديان وتكون بنسب متساوية ولا ينفع أن تحكم باسم الدين أو دين معين، يمكن أن تصلح في أوروبا ولا تصلح في فلسطين، قد تصلح في لبنان ولا

تصلح في العراق، وقد تصلح في بلد متعدد الأطراف والقوميات ولا تصلح في بلد كله يريد أن يطبق الشريعة، لذلك إذا أردنا الحديث عن رفض العلمانية لموضوع الدين والاحتكام للشريعة، أنا برأيي أنه إذا قدم على أنه يعطي الإسلام قداسته فهذا جميل ولكن ليس هذا السبب الذي ترفض العلمانية لأجله الاحتكام للشريعة لأنها لم تأت لتأخذ أحكاماً من الشريعة، ربما لو قالت إن هناك مجموعة من القوانين لها علاقة بالميراث والحدود ولها علاقة بمعاقة المجرمين وسنطبق عليهم الأحكام كما أمرنا الله عندها سنقول إن هذا حرص وتقديس، لكنها عندما ترفض تطبيق شرع الله وأحكام الشريعة في بعض المخالفين، فهي تلغي بعض القوانين التي لها علاقة بشرع ربنا، إذن لنخرج موضوع القداسة الذي تدعيه العلمانية وأنا قلت إننا لا نريد الصدام معها ولكن أنا أحترم العلمانية لأنها قد تنجح في مناطق هي بحاجة إليها، من غير المعقول أن تطبق العلمانية في مكة والمدينة المنورة وبيت المقدس لكن يمكن أن تطبقها في أوروبا وفي أميركا ولبنان وقد تكون العلمانية أفضل لهم لأن هناك شرائح مختلفة، لكن أنا أقول هل نحن بصد صراع مع العلمانية؟ أو أن تكون مشتركات مع العلمانية، مشتركات في القوانين التي قد تفيد وقد تكون نتيجة صراع حضاري في مرحلة ما وصلت البشرية إليها فنقدم لي تجربة ونموذجاً. هذا النموذج قد لا يكون إسلاميون قد وصلوا

إليه أو تعرفوا عليه، فهنا الله لم يحدد لنا وقال احكموا وقال إن هناك أشياء أخرى جميلة تفيد الناس احتكموا إليها وهذا عرف الناس، وبالتالي علاقتنا بالعلمانية يجب أن تكون تنسيقاً وشراكةً ويجب ألا تكون علاقة احتراب وحرب، ولا بد أن نخرج من صيغة الصدام مع العلمانية ومع المنطلقات الأخرى إلى صيغة للتفاهم والتعايش المشترك كما لو كنا في فندق واحد، لو كنا في فندق فكلنا مشتركون فيه، فشخص يقدم وشخص ينظف وشخص يجلب الكهرباء وآخر يجلب الطعام، علاقة التكامل والتنسيق وليست علاقة الصدام مع الآخرين وهذه قضايا مهمة، عندما يقول الله «لکم دینکم ولی دین» وقال «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» وقال «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» إذن أنت تتحدث عن حوار وخطاب مع المخالفين لك، فإذا قلنا إن العلمانيين مخالفون فعلينا أن نلتزم بتعليمات ربنا بالحوار معهم بالتي هي أحسن والموعظة الحسنة وعدم الصدام معهم لأننا في مجتمع إسلامي عربي وفيه المسيحيون موجودون وهم أسبق من الإسلام في التاريخ، وبالتالي نحن بحاجة إلى تعايش وتنسيق وتفاهم وليس إلى صدام على بعض المفاهيم.

سبيلنا: في هذا السياق أستاذ خالد، كيف تنظر حركة الجهاد الإسلامي لعلاقة الدين بالدولة والمجتمع العصري؟
خالد البطش: أولاً، نحن نعتقد أن المجتمع العصري هو نتيجة تطور المجتمع والحاجة

خالد البطش: الحرية المدنية الإسلام أمر بها، وربنا في أول بعثة النبي صلى الله عليه وسلم جاء ليحارب العبودية وأول من نادى بتحرير العبيد من الأنبياء هو سيدنا محمد وهو الذي قال إنكم جميعاً سواسية كأسنان المشط لا تفضلون إلا بالتقوى، بمعنى أن معيار التفضيل هو التقوى بصرف النظر عن القومية أو اللون أو الشكل، وبالتالي نحن نقول إن مسألة الحريات العامة مبدأ، لأننا أتينا كإسلام كي ننقذ الناس من الظلمات إلى النور، وبالتالي أول ما بدأ رسول الله به هو تحرير الناس وجاء النبي أيضاً لكي يحمي المرأة، بمعنى أن المرأة كانت تقتل وتوأد، والإسلام جاء كي يحارب ذلك، وجاء لكي يحمي حقوق المرأة ويعطيها حقها بالميراث والتجارة. باب الحقوق المدنية والمشروعة التي لا تختلف مع كرامتنا ولا مع عاداتنا ولا مع تقاليدنا فكلها لا يعترض عليها الإسلام، ولكن إذا كانت هناك عادات تصلح في أوروبا ولا تصلح في غزة الإسلام لا يقبلها ولكن من حيث المبدأ أنت حر ما لم تضر، وأنا أعتقد أنه لا يوجد عاقل على وجه البسيطة يتعدى على رب العالمين، ما أقره الإسلام نحن نقره وما رفضه الإسلام نرفضه، وإذا اختلفنا في قضايا أخرى حول موضوعة الحريات العامة فنفضل الحوار والنقاش والتفاهم عليها وهذا هو الأساس.

سياسات: القانون الفلسطيني الأساسي، هل ترى حركة الجهاد الإسلامي أنه ممثل لرؤيتها؟ إذا لم يكن ذلك فما هو القانون الذي تسعى إليه؟

والضرورة، وهي قضايا تفرضها علينا متطلبات الواقع الجديد في عصر الديقيتال والهندسة الوراثية، يجب أن تضع نماذج الحكم التي تتوافق مع التطور الكبير وانفجار المعلومات، بالتالي نحن نقول إن الأمر كله يتطلب أن تكون على مستوى الحدث ومستوى المسؤولية والقدرة على التعاطي مع الناس، بمعنى أنه كإسلامي أو كحركة إسلامية لا يمكن لنا إلا أن نكون جزءاً من هذا المجتمع ونمنع تدافعه وقد قال ربنا «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» يعني التدافع والصراعات والحضارة، وهذا شيء يجب أن نحترمه وألا نقف له بالمرصاد، بالعكس علينا أن نستفيد من هذا الانفجار المعلوماتي وألا نكون في حالة عدم تقبل، وبالتالي أي نظام حكم له علاقة بالجديد يجب أن يكون محل تفاهم ويجب ألا نخاف أبداً من العلمانية ولا من غيرها. المطلوب هو كيف نصوغ حياة مشتركة وعيشاً مشتركاً ضمن نظام سياسي نتفق عليه، لكن إذا قبل الناس أن يحتكموا إلى الشريعة فلن نناقش باقي التفاصيل، لكن متى سنلجأ إلى أن نستفيد من العلمانية والقوانين الوضعية، إذا اختلف الناس على الشريعة ولم يريدوا أن يحتكموا إلى الشريعة فنلجأ للبحث عن صياغة نظام حكم يراعي شرع الله ويلبي أيضاً مطالب الناس ضمن ألا يكون هناك اختراق أو خروج عن المؤلف الممكن فيما يتعلق بشرع الله.

سياسات: في هذا السياق كيف تنظرون كحركة إلى مفهوم الحريات؟

خالد البطش: أولاً القانون الأساسي هو بالتأكيد ليس رؤية حركة الجهاد الإسلامي لأننا لسنا جزءاً من النظام السياسي الفلسطيني، ليس لأننا نرفض بعض الفصول أو المواد لكن هذا القانون لابد أن يصاغ بإجماع الشعب وأضرب لك مثلاً حديثاً، فما حدث في ٣٠ يونيو أو الخروج ضد مرسى قالوا إنه يجب ألا يصاغ القانون من فئة دون الآخرين. إذا تكلمت عن الدستور فيجب أن أكون شريكاً في وضعه، عندها سأكون جزءاً منه، لماذا أقول لك أن نفتح حواراً، لأنني كإسلامي أؤمن بأنني قد أكون مختلفاً معك في مادة من المواد، مثلاً ممكن أختلف معك في موضوع كوتة المرأة وهذا موضوع سياسي ليست له علاقة بالدين، ممكن أن أقتنع منك أو لا، أو موضوع مناصب المرأة في العمل، ممكن لا أرضا لأنني أرى أنها قضية قد ترهق، وإذا اقتنعت بها من الممكن أن أقبلها، هذه القضايا قابلة للنقاش، بمعنى هناك قضايا ما لم يأت بها نص أو تحريم شرعي فلا اجتهاد مع النص فأستطيع أن أحاور فيها العلماني والاشتراكي والماركسي، وما يصلح به حال المجتمع نقبل به كإسلاميين لكن إذا وجد نص فأنا ملتزم به لأنني لست مخالفاً لله.

في موضوع التعايش والمشاركات والتنوع، النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يكلف ويأتي بالدعوة عرض على العرب أيام الجاهلية حلفاً أسموه حلف الفضول، وهذا الحلف كان من أجل نصرة الضعيف وإغاثة الملهوف ورد الظالم،

عندما أتى النبي بالدعوة قال «إن في الجاهلية حلفاً لو دعيت إليه لأجبت» بمعنى أنه قبل ما جاء بالحلف من رفع الظلم وإغاثة الملهوف وردع الظالم والمعتدي، بمعنى أنه جاء قبل الإسلام لكن لم يرد لأنه كانت له علاقة بالإنسان، والنبي أقره، وبالتالي نحن نقول إن المشتركات ما لم يأت فيها نص أو آية أو حديث فلا نقاش فيها، دون ذلك باب الإشكال مفتوح مع العلماني والاشتراكي والماركسي على قضايا خدمة الناس وتحقيق مصالحهم دون إضرار أو إسفاف بمن نظم الكون وهو الخالق سبحانه وتعالى وشريعته.

بمعنى حماية حقوق الناس وعدم التعدي عليها، وفي الوقت نفسه عدم إضرارك بالحرية الزائدة لأن حريتك تنتهي عندما تضر بحرية الآخرين بمعنى أنك حر ما لم تضر.

حزب الشعب الفلسطيني

طلعت الصفدي

عضو المكتب السياسي للحزب

سياسات: كيف تنظرون إلى قضية الدين والدولة والمجتمع حزبياً.

طلعت الصفدي: أولاً نحن ننظر من وجهة النظر الماركسية إلى أن الدين هو ظاهرة موضوعية وينتمي إلى الوعي الاجتماعي، وفي هذه الحالة يصعب التعامل مع أي شعب من تلك

الشعوب التي تمتلك وعياً دينياً اجتماعياً دون إدراك مكوناته الأساسية ووعيه الاجتماعي، ولا بد من التعامل مع هذه الظاهرة تعاملًا موضوعياً، وهذا يؤكد رفض التزوير ومحاولة التضليل حول أن الفكر المادي المنهجي الجدلي والفكر الماركسي يعني أن نتخذ موقفاً معادياً للدين أو رفض أي فكرة تتعلق بالدين كظاهرة موضوعية تنتمي للفكر الاجتماعي، ونحن إذ نرفض فكر الدولة الدينية أو محاولة إقحام الدين في السياسة والذي يعني أننا يجب أن نتخذ موقفاً ليس معادياً للدين كمعتقد لكن معادين لفكرة الدولة الدينية ومحاولة إقحام الدين في السياسة. وهنا أستذكر قول فريدريك أنجلز وماركس حيث قال إن الدين عند الكثير من البشر هو عبارة عن نظرية عامة وفهم عام لهذا العالم وهو مجموعة المعارف الموسوعية وهو منطقهم الذي يتخذ منطقاً شعبياً وهم يعتزون بانتمائهم ويعتقدون أنه موقع حماس لهم وأداة قصاصهم ومنهجهم كذلك، ومن هنا نحن باستمرار لا نضع الدين كعدو وإنما نحن ضد محاولة وقف ما يجري الادعاء به حول الدولة الدينية أو الحاكمة أو محاولة إقحام الدين في السياسة، وفي الوقت نفسه موقف الذين يحاولون وضع الدين بهذا الشكل هو محاولة لإخفاء العدو الحقيقي الذي يمس الشعب بكل مكوناته وهو العدو الطبقي. نحن نقول إن مشاكلنا على الأرض وحلولها على الأرض ومواجهتها على الأرض وبالتالي كل ما يجري الحديث عن أن مشاكلنا في السماء وحلولها في السماء هذه تتناقض مع

الواقع وتتناقض مع التجربة وتتناقض مع التراكم المعرفي للإنسان، نحن نؤكد أن مشاكل أي شعب من الشعوب هي الاستغلال والاستعباد والقهر ومشاكل استخدام الدين كوسيلة من وسائل الوصول إلى السلطة وفي هذا المجال يجري دائماً وأبداً محاولة إخفاء العدو الحقيقي وهو العدو الطبقي. ونؤكد في الوقت نفسه نظرنا إلى الدين كونه وعياً اجتماعياً يكون قادراً في ظل ظروف معينة على أن يلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً في مواجهة كل أعداء الشعوب، في مواجهة النظام الرأسمالي العالمي والاستغلال والاستعباد، وعلى طريق تحرير الإنسان من الاستغلال، ونحن نؤكد أن العديد من الحكام والمستغلين يستخدمون الدين وبعض رجال الدين أيضاً عبر شعارات ذات بريق ديني كأداة لتأجيل الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه نؤكد أن هناك فرقاً كبيراً بين التطرف الديني الذي يختلف عن التدين. فالتطرف الديني لا يعني أن هناك جرعة زيادة من التدين، بل التطرف الديني هو موقف سياسي اجتماعي طبقي محدد.

سؤال: في هذا السياق، أين مكانة الدين في هذا الجدل عند التطبيق؟

الصفدي: نحن نقول إننا في هذا العصر المتطور والمتغير والمعقد الذي تشوبه العديد من القضايا، وخصوصاً فيما يتعلق بالإنسان ككرامة وهدف أساسي للدين، نحن نقول إننا بحاجة إلى حكومة مدنية علمانية وعصرية تنبثق من إرادة الشعب وتعمل من أجل مصلحة هذا

الشعب، هذه الحكومة عليها أن تضم كل ألوان الطيف السياسي وكل مكونات المجتمع، ولا تقوم هذه الدولة على التمييز العنصري أو التمييز الشخصي سواء بالجنس أو الدين أو المعبود أو النوع الاجتماعي، ومهمتها الأساس أن تتركز على حل العديد من المشاكل والقضايا التي تواجه هذا المواطن، وبالتالي هذه الدولة تهتم بالتعليم والثقافة والعلم والفن والتاريخ والأدب والحضارة وتشجع التعاون بين كافة مكونات المجتمع، هذه الحكومة المدنية لا تقوم فقط على الشعارات بل على الأعمال وتُعنى بالأفعال لا بالوعود.

سياسات: كيف تنظرون إلى مفهوم الحريات المدنية في هذا السياق؟

الصفدي: طالما أن الإنسان هو أقدس شيء على هذه الأرض فلا بد من توفير كل مقومات هذا الإنسان، وأولى هذه المكونات العمل على تعزيز الحريات المدنية الشخصية والعامة ضمن القانون وضمن عدم خروجها على الحدود التي على المجتمع أن يلتزم بها، وبالتالي نحن نؤكد أن الحرية الشخصية والحرية العامة من حرية الرأي والتعبير والصحافة والتظاهر والالتزام وحرية الانتساب إلى الأحزاب والنقابات العمالية والمهنية وهذه وسائل كلها تساعد على تنظيم المجتمع، المجتمع لا بد من تنظيمه وكيف يمكن تنظيمه؟ يتم ذلك من خلال المؤسسات التي تلعب دوراً كبيراً في انتماء أفراد هذا المجتمع إلى هذه المؤسسات، وبالتالي لكل مؤسسة هدفها سواء أكان اقتصادياً أم اجتماعياً أم ديمقراطياً أم

تربوياً، وهنا نؤكد أهمية المؤسسات والتنشئة الاجتماعية التي تبدأ من الأسرة والبيت والحارة والأصدقاء والمدارس والجامعات والمؤسسات السلطوية والتشريعية ومؤسسات المجتمع المدني، ولا بد من توفير كل الإمكانيات دون ضغط وإرهاب ودون تعريض هذا المواطن عندما يعلن عن رأيه إلى الاعتقال أو ممارسة كل أشكال العنف ضده وبالتالي الحرية الحقيقية للإنسان هي حرية الرأي والتعبير والصحافة وكل ما يمكن للإنسان أن يدفعه إلى حالة من حالات الإبداع من أجل تطوير المجتمع ومن أجل خلق واقع جديد، هذا الواقع الجديد يقوم على مجتمع ودولة مدنية علمانية تعددية وتبادل السلطة عبر صناديق الاقتراع وليس فقط عبر صناديق الاقتراع بل عبر ما يجري تنفيذه من برامج هذه الأحزاب. نحن نؤكد أننا بحاجة في ظل هذه الظروف إلى محاولة التأثير على المواطن بحيث يلعب الدور الكبير في الانتساب لهذه المؤسسات التي تخدمه وتدافع عن مصالحه.

سياسات: ألم تكن الدول العربية السابقة للربيع العربي تتبنى مقولات مثل هذه لكنها فشلت في التنفيذ فجاء الإسلام السياسي؟

الصفدي: أنت تدرك أن العالم العربي بدويلاته المختلفة وقع تحت الاستعمار العثماني عدة قرون ثم الاحتلال البريطاني والفرنسي بعد الحرب العالمية الأولى، وتواتر نتيجة هذه الحروب التخلف والجهل والمرض، وفي النهاية استطاعت حركات التحرر العربية أن تنهي الاحتلال سياسياً

لكنها لم تنهه اقتصادياً ومجتمعياً وبالتالي عندما تحولت هذه القيادات الوطنية في بداية تطورها وتقدمها إلى حالة إجماع شعبي عليها، للأسف الشديد هذه القيادات خرجت من واقع أنها تدافع عن قضايا الجماهير وتحولت للدفاع عن قضاياها الخاصة ومراكزها ولعبت بالمال العام وأفسدت العديد من القوى السياسية وكان نتيجة ذلك بعد انهيار الاتحاد السوفييتي والتطور الهائل ووجود القطب الأوحده في هذا العالم، كلها عوامل ساعدت على ألا تتجزر حركات التحرر أهدافها الحقيقية بالتحرر والاستقلال والتخلص من الهيمنة الأميركية والنظام الرأسمالي العالمي، من هنا استطاعت قوى الإسلام السياسي مستخدمة الدين وعبر العديد من المؤسسات التي تقدم خدمات للمواطنين أن تصل إلى قلوب الناس ومن خلال الدعاية والإعلان والإسلام السياسي الذي كان يتعرض في لحظة من اللحظات إلى اضطهاد من هذه الأنظمة فأصبح يشكل الضحية، وعندما برزت لحظة معينة انقض الإسلام السياسي على السلطة والحكم، وهذا ما أصبح واضحاً في مصر وتونس والعراق وليبيا. لكنه عبر عام من السلطة والحكم في مصر لم ينجح في توفير المقومات الأساسية لتطور هذا المجتمع بل استحوذ على كل مفاصل السلطة التنفيذية والتشريعية والرقابية، واكتشف المواطنون إلى أي مدى تغيب الجماهير من خلال استخدام الدين، وبالتالي انتفضت الجماهير في مصر في ٢٥/١١/٢٠١١ رافضة القهر

والاستعباد، مستبدلة قهراً بقهر جديد ربما يكون أكثر دموية من السابق، ووحدت مصيرها عبر ثورة ٣٠ يونيو ثم الثالث من يوليو ثم ٧/٢٦ واستطاعت أن تكسر هذا القمقم الذي كان يشكل بعباً وكان يصور نفسه، أي الإسلام السياسي، وكأنه يمكن أن يحل قضايا المجتمع، لكن الجماهير استطاعت أن تقول قولها أخيراً وأن تمسك بزمام الأمور.

نلاحظ ما يحدث في سينا والعراق والعديد من المناطق، كيف تحاول قوى الإسلام السياسي من التكفيريين والجهاديين وما يطلق عليهم من أسماء لكنهم عبارة عن أبناء بن لادن والقاعدة وكل هذه القوى والتي ليس لديها لا برنامج سياسي ولا اقتصادي أو اجتماعي أو تربوي فكيف يمكن أن تقود مجتمعاً يتكون من أكثر من ٩٠ مليون مواطن ويحتاج إلى كل الأشياء الضرورية والأساسية بدءاً من كرامته وانتهاء بالعمل والصحة والتعليم وإلى آخر ذلك.

سياسات: فلسطينياً، القانون الأساسي الفلسطيني يفي بغرض بناء كيانية مدنية؟ وإذا لم يكن ذلك فما هو القانون الذي يسعى إليه حزب الشعب الفلسطيني؟

الصفدي: نحن نقول إن وثيقة الاستقلال لعام ١٩٨٨ شكلت المدخل الحقيقي لوضع دستور فلسطيني حقيقي يؤمن بالتعددية السياسية وحرية الرأي والرأي الآخر وحرية التعبير والفصل بين السلطات، وبالتالي نحن نؤكد أننا بحاجة اليوم إلى دستور لدولة فلسطين بعد

الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين

صالح زيدان

عضو المكتب السياسي للجبهة

سياسات: رفيق صالح، لا يزال الدين والدولة يمثلان أحد أبرز المحاور التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر، وينقسم هذا الحوار حول الدولة المدنية والدولة الدينية ذات المرجعيات الدينية، كيف تنظرون في الجبهة الديمقراطية إلى ذلك؟
صالح زيدان: نحن نتعاطى مع خطر الخلط بين الدين كمقدس وبين الرأي الذي يحتمل الخطأ والصواب، الكلام عن الإسلام كدين ودنيا كلام غير قائم أو يستخدم في جهة تسييس الدين لفائدة سلطة سياسية معينة، الدولة الدينية دائماً تنزع الرأي وتستبدله لأن لديها اعتقاداً بأن الشرعية الدينية هي فوق البشر، بينما السياسة كتفكير أو الوظيفة التي لها صياغة إجماع وطني، لكن الدين أو الأساليب التي يسيس فيها الدين مواقف تتعارض مع العلمانية، العلمانية تعني أن الكل متساو وفكرة المواطنة بين الكل يجب أن تؤخذ بين الكل؛ لأن المواطنة دون حرية تكون علمانية لنقطة معينة، بينما المواطنة مع الحرية هي التعبير الحقيقي عن الدولة، العلمانية ليست رأياً في الدين إنما هي رأي في الدولة للفصل بينها وبين الدين، وهي على عكس ما يُدعى لا توفر المجال لحرية الدين واعتناق الدين كل حسب عقيدته وحسب دينه، لذلك هناك أحياناً استخدام

الاعتراف بفلسطين كدولة ضمن حدود ٦٧ والتي أقرتها الشرعية الدولية، ونقول إن هذا الدستور يجب استكماله بحيث يعبر تعبيراً حقيقياً عن الإنسان؛ لأن الإنسان هو محور الصراع الذي يدور في أي مجتمع من الشعوب، ونحن بالتالي نتفهم ما يطلق عليه باسم الشرعية القانونية والدستورية والاجتماعية والتي يجب ألا تحافظ على نظام الحكم بقدر ما تعمل على حماية نظام المجتمع حتى لا ينهار أو لا يسقط سواء بفعل أقلية مغامرة أو عصابات مسلحة أو متطرفة وأحياناً ربما ترفع شعارات وطنية وتتخذ من الدين ستاراً لها. نحن نقول إن الشعب هو صاحب السلطات الثلاث والشعب هو المقرر الأول والأخير، وبالتالي علينا أن نطور هذا الدستور بحيث يتلاءم مع طبيعة المرحلة القادمة وخصوصاً بعد الاعتراف بفلسطين كعضو مراقب بالأمم المتحدة والذي حدد فيه حدود هذه الدولة وبالتالي نحن الآن في أمس الحاجة إلى استكمال الدستور بشكل أو بآخر حتى نستطيع فعلاً أن ننظم مجتمعاً حضارياً ومناضلاً يضع أمامه القضايا الأساسية وخصوصاً أننا ما زلنا في مرحلة التحرر الوطني التي تحتاج إلى الموازنة بين منظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني وقائدة نضاله وبين السلطة الوطنية الفلسطينية التي تشكلت والتي يجب عليها أن تقوم بتقديم الخدمات الضرورية للإنسان باعتبار أن الإنسان مصدر كل السلطات.

للدين لتبرير سلطة معينة ومن ناحية أخرى يستخدم لتكفير الخصوم وهذا الأمر يرجعنا إلى بدايات الحركة الوطنية .

نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية كان نشوءاً علمانياً، لذلك عندما ننظر إلى الميثاق الوطني الفلسطيني لعام ٦٨، نرى أن بنية هذا الميثاق كانت بنية تخص كل الفلسطينيين، وهي بنية علمانية وديمقراطية، وفي السياق نفسه عندما أتى البرنامج المحلي ليستكمل وليكمل هذا الموضوع بالبنية نفسها والوجهة نفسها وصولاً إلى إعلان الاستقلال الذي أكد الطبيعة الديمقراطية والطبيعة العلمانية لما نريده كشعب فلسطيني. إن الحركة الوطنية الفلسطينية منذ نشأتها كانت تحاول الابتعاد عن تسييس الصراع؛ لأن الصراع مع الحركة الصهيونية يبدو كصراع ديني مع اليهود، وكانت تعتبر أن هذا الصراع هو صراع قومي مع حركة صهيونية متعصبة أتت لاغتصاب حقوق الشعب الفلسطيني، وحتى البرنامج المحلي قام بنقل التعايش بين الدولة العلمانية الديمقراطية من تعايش ديني إلى تعايش قومي، بمعنى أن هناك دولة فلسطين وبجانباها دولة إسرائيل وطبعاً العديد من أعضاء الحركة الوطنية لديهم أفكار خاصة حول فلسطين الديمقراطية التي تتكون من تعايش شعبيين، بمعنى التعايش القومي أكثر منه التعايش الديني.

الشيء الذي طرأ بدأ معنا، في العام ٨٧، عندما برز تيار الإسلام السياسي الذي أحدث

وضعية في الثقافة السياسية الفلسطينية والذي أحدث بها نوعاً من الانشقاق بين ثقافة ديمقراطية علمانية وبين ثقافة الإسلام السياسي، وهذا الأمر الذي فرض تأثيراته وتعديلاته في القانون الأساسي الذي وضع، عندما يوضع أن الشريعة هي مصدر رئيسي للتشريع، حتى الدستور الفلسطيني أو المسودة أدخل هذا الموضوع ضمنه، انظر إلى إعلان الاستقلال تلاحظ أن هناك صيغة ديمقراطية تحقق المساواة والديمقراطية والمواطنة تهدف إلى بناء دولة، لكن انظر إلى ميثاق حماس في العام ٨٨ وبرنامجها في ٢٠٠٦ ترى أن هناك تطوراً معيناً لكنه تطور بقي غير قادر على إيجاد الحل، مشكلة المساواة والمرأة على سبيل المثال التي ليست موضوع تقاليد. مشكلة حماس أنها جعلت الدين هو الدولة وهو مفتاح النظام السياسي وجعلته وقفاً إسلامياً، وفلسطين هي مركز الصراع العقائدي بين حلف الشيطان الذي هو كذا وكذا وبين حلف أولياء الله.

تكمّن المشكلة في رؤية تيار الإسلام السياسي لطبيعة الصراع الموجودة منذ الأربعينيات والشيء الجوهرى الجديد هو تأثيرها على الثقافة الفلسطينية، لأن الثقافة الفلسطينية عندما تفقد موروثها منذ العام ٦٤ ومن ثم انطلاقة الثورة الفلسطينية عام ٦٥ ومن حيث الطابع الوطني التحرري، والثانية تنطلق من عقيدة دينية سياسية، وهذه هي التأثيرات والانعكاسات التي أثرت على القانون الأساسي وعلى مسودة

الدستور الفلسطيني، وهذا يعكس تنازلات معينة من المواريث العلمانية للحفاظ على الصف الوطني الفلسطيني والانطلاق لمنافسة تيار الإسلام السياسي .

طالبت حماس عام ٢٠٠٦ بجعل الشريعة مصدراً رئيساً للحكم كما طالبت بتعديل قوانين خصوصية تتمتع بها فلسطين. كما قلت قبل قليل عن دور الشريعة في ميثاق حماس عام ٨٨ وبرنامجه عام ٢٠٠٦ نجد فرقا لكن هناك تأكيداً من حماس على مراعاة الخصوصية الإسلامية ودور الشريعة في الأحوال الشخصية وصولاً إلى التربية والتعليم، بينما برامج القوائم الأخرى بنيت على الانفتاح والتسامح ومواكبة التطور العلمي والعالمي ومتابعة التقدم الحضاري والثقافة الديمقراطية. الآن بالنظر إلى موضوع المرأة، هناك فرق كبير بين أن تكون المرأة شخصاً ينطبق عليه برنامج المواطنة وبين ما تقوله حماس بحقوق المرأة الشرعية وتعزيز مكانتها بعيداً عن العادات والتقاليد الغربية عن ثقافتنا، ماذا عن وصولها للبرلمان؟ ماذا عن قوامة الرجل على الأنثى؟ تعدد الزوجات؟ قوانين الإرث؟ وغيرها من المسائل التي تمس المساواة بين الرجل والمرأة التي نطالب بها في مجتمعنا وثقافتنا الفلسطينية القادمة وليس فقط ما بين المسيحي وبين المسلم وحتى اليهودي إنما أيضاً بين المرأة والرجل. العلمانية تؤمن بالمساواة والمواطنة وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالديمقراطية. المطلوب هو احترام محاولات تيار الإسلام السياسي تجيير الدين

الاجتماعي لتمرير مشاريع ومخططات السيطرة على المجتمع أو إعادة فلسفة المجتمع من تسخير الشرطة والقضاء في محاولة لتطبيق أشكال على المجتمع دون وجه حق.

سياسات: هل ترون أن القانون الأساسي الفلسطيني يمثل رؤية لكم؟ أو ما هو القانون الذي تسعون إليه؟

صالح زبيدان: نريد قانوناً نثق به بعيداً عن الدين وهذا هو الأساس، وهذا هو موضع الإجماع الوطني، وهذا هو المنسجم مع الثقافة وجذور الفكر التحرري الفلسطيني، لاحظ أن ٤٥٪ من المسلمين حول العالم يعيشون في أنظمة علمانية ولا ينتقص ذلك من دينهم ولا ينتقص من التدين في العلمانية أو لو أخذنا دولة مثل تركيا لوجدنا أن عدد سكانها ٧٠ مليوناً وأن الحزب الإسلامي يقف أو يحكم تحت نظام علماني، وإندونيسيا أيضاً سكانها ٢٠٠ مليون مسلم من أصل ٢٢٠ مليون، ولا توجد كلمة شريعة ولا ديانة معينة، وروسيا ٣٠ مليوناً، والهند ١٨٠ مليوناً وكلها دول علمانية، والعلمانية كما قلت ليست معادية للدين. هذا يبرز نزاعنا ضد المواقف التي تدعي عدم توافق العلمانية ومن شأنها مع باقي الدول داخل المجتمعات الإسلامية، بالعكس نرى أن الدين لم يتراجع، وعلى سبيل المثال لنأخذ أميركا، إذا ما اعتبرنا أن نسبة التدين فيها ٨٠٪ تقريباً ونسبة الكنيسة فوق ٤٥٪ وهي الأكثر تديناً في العالم كله مع مصر. العلمانية ليست معادية للدين لكنها تدعو إلى استقلالية

الدولة والذي يخدم بالمحصلة الدين، بينما بعض الأحزاب السياسية تستغل الدين لشرعنة سلطتها للدفاع عن مصالح نظامها حتى حين كان هذا الاستخدام يسيء للدين، وللدين وظائف داخل المجتمعات فائقة الأهمية ولكن ليس هو الحل للمشكلات التي تعانيها الدول ويجب ألا يدخل الدولة في مشاكل وتناقضات معينة، بينما عندما تجعل الدين أمراً خاصاً بالأفراد وتبعده عن السياسة تضمن وحدة المجتمع في وجه الاختلافات والحريات الدينية.

سياسات: هل تعني أنك ترى أن القانون الفلسطيني يجب أن يكون علمانياً بحتاً وبعيداً عن أي مرجعيات دينية؟

صالح زيدان: ينبغي أن ينبثق ويتأسس كما أعلن في مقدمته وفي إعلان الاستقلال الذي حظي بإجماع وطني فلسطيني شامل وهذه هي المرجعية التي يجب أن يكون الدستور الفلسطيني أو دستور الدولة القادم.

سياسات: أحد أسباب صعود تيار الإسلام السياسي هو فشل الدولة المعاصرة «الدولة البوليسية» في تحقيق طموحات الشعب التي كانت الدساتير جزءاً منها ومشرفة لها؟

صالح زيدان: فشل الدولة القومية أو التي اتبعت أنظمة قومية والتي كانت تحاول أن تكون في الساحة المتقدمة من أجل تحقيق النهضة العلمية والتطور الاقتصادي والتنمية الاجتماعية والأسرية ومن أجل تحقيق الوحدة العربية، إضافة إلى هزيمة ٦٧ أعطت المجال لبروز تيار

الإسلام السياسي ثم أضيفت إليها التحالفات التي كانت تنشأ.

إذا أخذنا مصر على سبيل المثال، عندما كان الغرب يريد أن يحارب التيارات القومية والناصرية واليسارية والاتجاهات الليبرالية في داخل مصر استعان بتيارات الإسلام السياسي لمحاربة هذه القوى وعقد صفقة معها، وهذا أعطى مزيداً من الدعم للإسلام السياسي، ثم هناك الارتباطات التي نشأت مع دول معينة ذات أنظمة حكم استخباراتي أو سينوغرافي مثل السعودية التي تعتمد مرجعية الإسلام السياسي وكانت توفر لها المساعدات بشكل سخي.

أخذ الإسلام السياسي في فلسطين شكلين: الجهاد الإسلامي وحماس، والذي كان يجب أن يكون على أساس وطني. هنا المفارقة، فإذا كانت مهمته وطنية فينبغي أن يكون جزءاً من الحركة الوطنية الفلسطينية، وبالتالي فإن صراعنا مع الاحتلال الإسرائيلي صراع قومي وليس دينياً أو طائفياً وهذا يمكننا من تعبئة الشعب الفلسطيني والرأي العام والعالم كله إلى جانبنا حتى نستطيع أن نحقق أهدافنا، كل أصدقاء الشعب الفلسطيني في العالم يؤيدون الحقوق الوطنية، وهنا المشكلة، وعلى مصر ألا تأخذ مشاركة بعض العناصر الإرهابية الفلسطينية في عمليات أو في غير ذلك كسمة للشعب الفلسطيني الذي هو حريص على العلاقة مع مصر حتى لو أن تياراً سياسياً معيناً أخطأ في تصوره أو في إعلامه وتدخل في الشأن المصري، على مصر

ألا تأخذ ذلك على الشعب الفلسطيني، في الوقت نفسه حماية حركة حماس ودورها يجب أن يكون جزءاً من الحركة الوطنية وليس جزءاً من حركة الإخوان المسلمين.

المقاومة لم تكن كلها مقاومة الإخوان المسلمين والدعم الذي كانوا يتلقونه من الخارج من جمعيات ومؤسسات كان على أساس أنهم مقاومة فلسطينية وجزء من الحالة العامة الفلسطينية والشعب الفلسطيني بالأساس وليس لأنهم جزء من الإخوان المسلمين.

سياسات: كيف تنظرون في الجبهة الديمقراطية

إلى علاقة الدين بالدولة والمجتمع العصريين؟

صالح زيدان: يجب أن يكون هناك فصل بين

علاقة الدين بالدولة، أن تكون دولة المواطن بمعنى المساواة وليست دولة الشعب الرعية، أن يكون هناك نظام ديمقراطي وليس نظاماً ثيوقراطياً وأن تكون هناك مساواة بين الناس، وهذا الأمر يتطلب فصل الدين عن الدولة، والعلمانية بشكل عام هي درجة من درجات تطور المجتمع في الحضارة الإنسانية وهي درجة من درجات تطور الديمقراطية نفسها التي تهدف إلى الوصول للمساواة والحرية والمواطنة والتي تختلف عن الاشتراكية، هذا الأمر يخدم أي دولة، ولنسأل لماذا هذه البلدان متقدمة ومتطورة؟ ولماذا عندما تربط الدين بالدولة يحدث العكس؟ لأن الدين يستخدم من قبل الحكام لتبرير كل ممارساتهم المسيئة للدين أو لمحاولة جذب بعض الناس لهذا الحزب أو ذاك الحزب، بينما نرى أن الدول التي

ترعى العلمانية لم يسقط شيء لديها إطلاقاً وتمت حماية الدين فيها من كنائس ومساجد ومعابد ونراها أكثر تطوراً وتقدماً، لكننا كحركة تحرر وطني نتطلع لنظام علماني وثقافة علمانية، بصرف النظر عن المرجعية الفكرية، على سبيل المثال الحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا مرجعيته الفكرية مسيحية لكنه في دولة ألمانيا يحافظ على النظام العلماني وهكذا في إيطاليا والعديد من الدول الأوروبية التي لديها مرجعية فكرية دينية. لكن بالقضاء أو الحياة وغير ذلك الشيء الذي يقدم من العلمانية هو المساواة الديمقراطية الرديفة للعلمانية والمواطنة التي تجمع بين هذا وذاك. هذا الأمر نحن أحوج ما نكون إليه كحركة تحرر وطني فلسطيني لأننا أحوج إلى وحدة كل الشعب الفلسطيني بكل طوائفه وأنماطه وأبعاده الفكرية، نحن بحاجة ليسار واليمين والتشكيلات الطبقية، للمسيحي والمسلم. ونريد أن نعطي طابعاً وطنياً هو الأكثر قدرة على جذب التأييد العالمي، هذه الثقافة الوطنية الديمقراطية التقدمية أو الديمقراطية العلمانية هي الأنسب والتي تدعم القضية الفلسطينية والحقوق الفلسطينية.

تحويل الصراع بيننا وبين الاحتلال الإسرائيلي إلى صراع ديني هو طريق لا تعطي النتائج المطلوبة بل تعطي نتائج مخالفة للواقع الدولي.

سياسات: حتى قوى الإسلام السياسي لحد الآن لا تريد أن تفهم أن مفهوم العلمانية من فصل الدين عن الدولة هو إعلاء لشأن الدين بقدر ما

السياسي هدفها فئوي لضبط الشكل الخارجي للمجتمع وليس التدين، ويؤدي بالمحصلة إلى تناقضات ويؤدي بالمجتمع إلى مشاكل هو في غنى عنها في ظل التناقض الرئيس مع الاحتلال الإسرائيلي. هذا الأمر هو أولاً حق من حقوق المواطن الفلسطيني، وثانياً إذا ظهرت أن هناك محاولة من جهة معينة لفرض رؤيته على المجتمع وعلى دور القضاء وعلى دور الأمن في المجتمع وفي تطبيق هندسة معينة للمجتمع تكون شكلية من حيث التدين وليست جوهرية لكنها تخدم مصالحه ورؤيته، وهذا يتنافى مع الديمقراطية وحقوق المواطنة للشعب الفلسطيني.

هو إعلاء لشأن المواطنة؛ لأن الدين عندما يتدخل في التفاصيل الوضعية والحياة المجتمعية ينزل إلى مستنقع ويتلوث.

صالح زيدان: كيف ستساوي بين امرأة ورجل إذا لم تفصل الدين عن الدولة؟ كيف ستساوي بين المسلم والمسيحي؟

سياسات: أخيراً رفيق صالح، كيف تنظرون إلى مفهوم الحريات المدنية؟

صالح زيدان: هذا حق من حقوق المواطن الفلسطيني، هذا الأمر في كل البلدان المتقدمة في العالم وفي ما نطمح إليه في الدولة الفلسطينية القادمة، بينما هندسة المجتمع تحت نظام الإسلام

تقييم السياسات العامة في إقليم كردستان العراق

أ.د محمد علي حمود*

منظمة الشفافية الدولية لعام ٢٠٠٦، كل هذه الإشكاليات وجدت على الرغم من وجود موازنة عامة تجاوزت ١١٠ مليارات دولار (للعام ٢٠١٣). في المقابل، نجد أن تجربة إقليم كردستان التنموية بمحافظاته الثلاث (إربيل، السليمانية، دهوك) - وعلى الرغم من كل الظروف الصعبة التي عاشتها هذه المحافظات قبل العام ٢٠٠٣، خاصة قلة الموارد الطبيعية (مقارنةً بباقي محافظات العراق) وعلى الرغم من حداثة التجربة ومحدودية التمويل الآن - تؤكد تمكنه خلال فترة زمنية محدودة من القضاء على أزمة الكهرباء والطاقة واستخدام الموارد المتاحة بطريقة مكنته من تنمية بنية تحتية متطورة جعلت من الإقليم منطقةً جاذبةً للاستثمارات الأجنبية،

المقدمة

شهد العراق بعد العام ٢٠٠٣ ظروفًا بالغة الخطورة، انعكست بشكل كبير على كل نواحي الحياة (السياسية، الأمنية، الاجتماعية، الاقتصادية)؛ وتراجعت على أثرها معدلات النمو، بالتزامن مع ارتفاع وتيرة العنف وعدم الاستقرار وغياب الأمن وزيادة الفقر وتفكك البنى التحتية وزيادة مستويات البطالة والتلوث البيئي فضلاً عن استمرار أزمات السكن والوقود والكهرباء والماء وشبكات الصرف الصحي والطرق وغيرها من مشكلات عانى منها المجتمع العراقي بكل فئاته؛ ما جعل منه بلداً يصنّف من الدول الفاشلة، وأول دولة على سلم الفساد العالمي، كما أشارت تقارير

* كلية العلوم السياسية - جامعة النهدين.

النمو فيه ٨٪ سنوياً، وأصبح الإقليم بيئةً جاذبةً للاستثمارات من المنطقة والعالم، ويتمتع بشبكة متطورة من البنى التحتية، فضلاً عن تمكن الحكومة من إنهاء أزمات الكهرباء والطاقة والبطالة والفقير.

فرضية البحث:

استطاعت حكومة إقليم كردستان بلورة عدة قواعد سليمة وفاعلة (سياسياً وأمنياً واجتماعياً واقتصادياً) من خلال تبني عدة سياسات عامة كان لها أثر وفائدة مجتمعية ومنفعة أدت إلى تحقيق استقرار أمني واقتصادي وسياسي، ما مكن حكومة الإقليم من التأسيس لتجربة تنموية متطورة تجاوزت بكثير بقية محافظات العراق.

سيتم من أجل التعامل العلمي مع إشكالية وفرضية البحث، وللابتعاد قدر الإمكان عن العموميات تقييم تجربة محافظة السليمانية وفقاً لمؤشرات ومقاييس علمية معروفة في دراسات السياسات العامة.

من هنا سيتم تقسيم البحث إلى المحاور الآتية:

- المحور الأول والذي سيتم فيه تناول ماهية تقييم السياسات العامة وما هي أهم مستويات هذا التقييم؟.
- المحور الثاني سيتم فيه تناول بعض مشاهد تجربة الإقليم وأهم خصائص العملية التنموية والآليات والسياسات التي اتبعت لتحقيق هذا التطور.
- المحور الثالث سيتم فيه بحث تجربة محافظة

فقد استطاعت حكومة الإقليم بلورة مجموعة من القوانين ضمنت مزيجاً من الحريات وحقوق الإنسان والاستقرار السياسي والأمني، كل ذلك حدث على الرغم من أن حصة الإقليم بحافظاته الثلاث من الموازنة الاتحادية هي ١٧٪، وهي أقل بكثير من المحافظات الأخرى وخاصة العاصمة بغداد، ولكن حكومة الإقليم استطاعت استثمار هذه الموارد المالية بطريقة مثالية جعلت محافظات الإقليم من أكثر المناطق نمواً في المنطقة والعالم، ولعل ذلك ما دفع رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي إلى القول «إن تجربة كردستان رائدة في المنطقة ونحرص كل الحرص على نجاحها». يشير واقع الحال إلى تراجع السياسات العامة للحكومة الاتحادية وفشلها مع تنامي المشكلات والأزمات في محافظات العراق كلها، في الوقت نفسه هناك تجربة من النجاح والتنمية والتطور والحدثة في محافظات إقليم كردستان استطاعت حكومة الإقليم تحقيقها عبر مجموعة من السياسات العامة التي أثبتت فاعليتها في القضاء على أبرز الأزمات في المجتمع المحلي الكردي لتنتقله نقلةً تنمويةً جعلت من الإقليم مثلاً يحتذى به.

مشكلة البحث:

على الرغم من كل الظروف والمعوقات والمحددات التي عاشها العراق بعد العام ٢٠٠٣ فإننا نجد أن حكومة إقليم كردستان استطاعت تحقيق نموذج تنموي مهم في المنطقة، إذ بلغ

السليمانية وتحليلها من خلال دراسة ميدانية
تبحث في واقع الحال الخدمي في المجتمع
المحلي للمحافظة.

١. ماهية (تقييم السياسات العامة)

تعد عملية تقييم الأداء السياسي للحكومات
والأنظمة السياسية عموماً المرحلة الرابعة من
مراحل السياسات العامة والتي هي (صنع،
تنفيذ، تحليل، تقييم)، فالميزة الأساسية لتقييم
السياسات العامة هي (أن النتائج يتم تقييمها
حرفياً) (على حد تعبير باحث السياسات العامة
William Dunn)، فدائماً ما يثار تساؤل
رئيس هو (هل حقق الأداء السياسي للحكومة
مطالب أفراد المجتمع؟ وما هي نسبة فاعلية
الأداء؟)١.

١-١ تعريف تقييم السياسات العامة

يجب القول عند التعرف إلى تقييم السياسات
العامة: إن النشاط العلمي لدراسات التقييم
في مجمل العلوم السياسية جاء بسبب تطور
المدارس الفكرية في السياسات العامة، وهي
(المدرسة الدستورية - القانونية، المدرسة
السلوكية، المدرسة ما بعد السلوكية)، فبعد أن
كان تحليل الأداء الحكومي يتركز على طبيعة
المواد الدستورية والقانونية وانعكاس ذلك على
الإجراءات الحكومية؛ برزت المدرسة السلوكية
التي تتناول بالدراسة والتحليل السلوك السياسي
للحكومات وما هي القوى والأطراف المشاركة في

صنع هذه السلوكيات، وما هو مقدار المشاركة
المتجمعية، وبرزت المدرسة الثالثة في السياسات
العامة كردة فعل على المدارس السابقة. كان
جوهر هذه المدرسة هو دراسة وتحليل وتقييم الأثر
والمنفعة والنتيجة التي تتركها هذه السياسات
في المجتمع.٢.

كان لتطور المدارس الفكرية وآلياتها الأثر
الكبير على منهجية تقييم السياسات العامة،
ولعل للمدرسة ما بعد السلوكية الفضل الأول في
بلورة (تقييم السياسات العامة) كأسلوب علمي له
فاعلية وأثر سياسي وأكاديمي ومجتمعي.

ترى (الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية) أن
المقصود بتقييم السياسات العامة هو (نشاط
بحثي يركز إلى المصادقية والموضوعية والتحليل
العلمي الموجه دائماً إلى الأفعال والسلوكيات
والبرامج الحكومية؛ لإصدار حكم على جداول
هذه البرامج الحكومية).

يرى أستاذ السياسات العامة (Thomas
Dye) أن هناك عدة تعريفات لتقييم السياسات
العامة منها:٣

(تقدير أثر السياسة العامة)

(تقدير الفاعلية الكلية لبرنامج حكومي ومدى
بلوغه أهدافه).

يرى المتخصص في السياسات العامة
(William Dunn) أن تقييم السياسات
العامة هو (تطبيق مقاييس وقيم على نتائج
السياسات العامة).٤

نجد مع كل ما تقدم أن عملية التقييم أصبحت

ترتكز بشكل كبير إلى نتائج الفعل الحكومي وأثاره وانعكاساته تجاه حاجات أفراد المجتمع ومطالبهم، هكذا يتبين أن المنفعة المجتمعية هي الأساس في دراسات تقييم السياسات العامة، وأن الاهتمام لم يعد منصباً على طريقة أو آليات صنع السياسات الحكومية ولا الأطراف التي تشارك بها، ولعل هذه المنهجية الجديدة تم اعتمادها من قبل الكثير من المنظمات الدولية ومن بينها الأمم المتحدة ومنظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي وغيرها من مؤسسات إقليمية جعلت من تقييم السياسات العامة منهجية أساسية في تقييم أداء الحكومات في شتى الجوانب.

٢-١ خصائص تقييم السياسات العامة

يرى الأستاذ (William Dunn) في كتابه (Public Policy Analysis) أن تقييم السياسات العامة له عدة خصائص تميزه عن باقي طرق التحليل السياسي، ولعل أبرزها: القيمة المركزية) التقييم هنا هو تحديد القيمة أو الفائدة المجتمعية للسياسات العامة وليس مجرد جمع للمعلومات. (الترابط القيمي): يعتمد التقييم على حقائق تمثل قيماً لمطالب واحتياجات أدت إلى تنظيم برامج وسياسات، والتساؤل هنا هل حققت هذه السياسات مستويات عالية أو منخفضة من الأداء (منفعة) للأفراد والجماعات أو للمجتمع عموماً.

(القيمة المشتركة): تقوم عملية تقييم السياسات العامة لمختلف الدول والحكومات على التوصية باتجاه زيادة المنفعة أو العائد المجتمعي والحكومي (منفعة للحكومة والمجتمع) بقدر مرغوب فيه.

٣-١ مستويات تقييم السياسات العامة

هناك ثلاثة مستويات لعملية تقييم الأداء والسلوكيات الحكومية في ميدان السياسات العامة وهي (التقييم السابق، التقييم الآني، التقييم اللاحق) ولكل مستوى مبرراته ومسبباته وأهميته من وجهة نظر الباحثين السياسيين.

١-٣-١ التقييم السابق

نقصد به مجموعة الإجراءات العلمية التحليلية التي ترتكز بشكل كبير إلى عدة مناهج وأدوات تهدف إلى تقديم حكم أولي على السياسة العامة المراد تطبيقها، وما هي إمكانية أن تحقق هذه السياسة الهدف المجتمعي (تلبية المطالب والاحتياجات) الذي صنعت من أجله، وما هي نسبة النجاح والفشل اللذين يمكن أن يرافقا عملية تنفيذ هذه السياسة. وبالتالي فإن هدف (التقييم السابق) هو الحكم على السياسة العامة قيد الدراسة بإمكانية التنفيذ من عدمها، وهذا المستوى يُعنى بضبط مسار السياسة العامة قدر الإمكان قبل تنفيذها؛ لتلافي المعرقلات والمحددات التي قد تؤدي إلى إفشال هذه السياسة، ويعتمد هذا النمط من التقييم على مجموعة من المناهج العلمية التي يكون فيها مبدأ التنبؤ المستقبلي

أساسياً؛ لأن هذا التقييم يتعامل مع حالة قادمة أو لاحقة وليس مع إجراءات عملية، وبالتالي يكون التقييم هنا عملية نظرية بالدرجة الأولى.^٦

٢-٣-١ التقييم الآني

يمثل التقييم الآني المستوى الثاني من مستويات تقييم السياسات العامة، ويتم من خلاله الحكم على الإجراءات والمراحل التفصيلية بشكل متزامن مع كل مرحلة أو إجراء بعينه، بمعنى أن هذا المستوى يبدأ مع عملية التنفيذ الفعلي للسياسة العامة قيد الدراسة وينتقل التقييم من مرحلة إلى مرحلة أخرى ومن نشاط إلى النشاط التنفيذي الذي يليه، وهنا يمكن القول إن هذا النمط من التقييم يتسم بسمة (التقييم - التنفيذي - الرقابي) لمرافقته عملية التنفيذ بكل أنشطتها.

ويختلف هذا المستوى عن النمط الأول كونه تقييماً وتطبيقاً إجرائياً ويعتمد على تحليل واقعي لعناصر مادية يمكن رصدها بالملاحظة، وبالتالي يكون التقييم عملياً وواقعياً وليس نظرياً - مستقبلياً كما في المستوى الأول.

٣-٣-١ التقييم اللاحق

يرتبط هذا المستوى من تقييم السياسات العامة بشكل كبير مع النتائج والانعكاسات والآثار التي تتركها السياسة العامة في المجتمع، وبالتالي فإن هذا النمط من التقييم يتصف بعدة صفات أهمها:^٧

أنه تقييم شامل يتعامل مع كل الإجراءات الحكومية ابتداءً من عملية تحديد المشكلة العامة

(مطالب واحتياجات المجتمع) مروراً بعملية اختيار أفضل السياسات العامة للتعامل مع هذه الاحتياجات وانتهاءً بعملية التنفيذ، ومن خلال مراجعة هذه المراحل التفصيلية نجد أن هذا المستوى من التقييم يختلف عن المستويات السابقة التي تتعامل مع إجراءات نظرية أو حتى واقعية إلا أنها ترتبط بجوانب تفصيلية قد لا تحقق الجدوى من عملية التقييم والتي هي الحكم على نجاح السياسة العامة أو فشلها في تحقيق مطالب المجتمع.

على الرغم من أهمية المستوى الأول والثاني في تقييم السياسات العامة خاصة في موضوع تحديد بعض الإجراءات والأنشطة السلبية التي تؤثر على عموم السياسة العامة وبالتالي إمكانية تلافيتها أنياً، فإن أغلب باحثي السياسات العامة يميلون في دراساتهم إلى اعتماد مستوى التقييم الشامل، وذلك لأنه يكشف بسهولة عن نتائج السياسات العامة في المجتمع وانعكاساتها بعيداً عن التفاصيل الأخرى التي تتعلق بطريقة صنع السياسة العامة وتنفيذها التي يفترض أنها قد صنعت ونفذت وفقاً لمعايير (العقلانية، العلمية، الشفافية).^٨

٢. ملامح التجربة التنموية

في إقليم كردستان

يشكل إقليم كردستان بمحافظاته الثلاث (إربيل، السليمانية، دهوك) مساحة تقدر بـ ٤٠٠٠٠ كيلو متر مربع، وهذه مساحة تتجاوز

فؤاد حسين ملامح رؤية الرئاسة للتجربة التنموية للإقليم، إذ أكد «أن إقليم كردستان استطاع أن يتخذ خطوات إيجابية في جميع المجالات، ففي الجانب السياسي هناك حرية وأسس ديمقراطية وحماية لحقوق الفرد وحقوق الإنسان، وفي مجال تعزيز البنية التحتية والمشاريع الخدمية هناك تقدم سريع وملحوظ يشهده الإقليم، أما في الجانب الاقتصادي فيسعى الإقليم إلى تشجيع السوق الحرة والقطاع الخاص والاستثمار الداخلي والأجنبي للمشاركة جنباً إلى جنب مع الحكومة في تطوير إقليم كردستان في شتى المجالات».^{١١}

١-٢ السياسات الأمنية

هناك من يرى أن (مفتاح نجاح) تجربة إقليم كردستان هو حالة الاستقرار والأمن في عموم المحافظات الثلاث مقارنة بباقي محافظات العراق، فعلى سبيل المثال، أكد مدير عام شرطة إقليم كردستان عبدالله خيلاني أن الخطة الأمنية لعام ٢٠١٠ حققت نجاحات كبيرة وفاعلة في ضمان الاستقرار والأمن وأعطى لها نسبة ٩٠٪/ لجهة تحقيق أهدافها، إذ كانت أعداد القتلى في عموم الإقليم ٢١٩ شخصاً أغلبهم قتل في نزاعات مدنية أو بطريق الخطأ أو حوادث السيارات أو السرقة، ولعل مقارنة هذا العدد ببقية محافظات العراق يبين الفارق بين مستوى الأمن في محافظات الإقليم وبقية محافظات العراق التي تصل أعداد المقتولين فيها إلى ١٠٠٠ شخص في الشهر الواحد.^{١٢}

مساحة هولندا، وأكبر بعدة مرات من مساحة دولة لبنان، ويبلغ عدد سكان الإقليم حسب تقديرات (مديرية الإحصاء في الإقليم) أكثر من خمسة ملايين نسمة، وعموماً فإن جغرافية إقليم كردستان جبلية وعرة، ويرى الكثير من الباحثين أن هذه الميزة الجغرافية كان لها دور مهم في الحفاظ على الهوية الكردية على الرغم من كل ما تعرض له الشعب الكردي من أزمات مع بيئته الإقليمية.^٩

أعلن رئيس إقليم كردستان مسعود بارزاني أن التنمية السنوية في الإقليم بلغت ٨٪، مؤكداً أن هذه الوتيرة السريعة في النمو تعود بالدرجة الأولى إلى الأمن والاستقرار السياسي وسيادة القانون مع النجاح في تهيئة بيئة استثمارية جذبت الاستثمار الأجنبي (الإقليمي والعالمي)، فيما أكد مبعوث المنتدى الاقتصادي العالمي ميروسلاف دوسيك خلال لقائه بارزاني بالقول «أنا سمعت كثيراً عن التطور الذي يشهده كردستان، ولكن ما رأيته كان أكبر بكثير من الذي سمعته... وهذا ما يجعل للإقليم إمكانية أن يلعب دوراً مهماً في الاقتصاد الإقليمي والعالمي بفضل الاستقرار والأمن ووجود إرادة قوية للتطور والتقدم».^{١٠}

من جهة أخرى، أكد رئيس وزراء إقليم كردستان السابق برهم صالح أن الاستثمارات الأجنبية بلغت في الإقليم عند انتهاء ولايته ما يقارب ٢٠ مليار دولار.

وأوضح رئيس ديوان رئاسة إقليم كردستان

٢-٢ السياسات الاقتصادية

جدول رقم (١)

معدلات الفقر في بعض

المحافظات العراقية

المحافظة	النسبة المئوية
المتنى	٤٩
بغداد	١٣
الموصل	٢٣
ديالى	٢٤
الأنبار	٢١
بابل	٤١
كربلاء	٣٧
واسط	٤٠
كركوك	١١
إربيل	٣
السليمانية	٣
دهوك	٩

المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء: خط الفقر وملامح الفقر، وزارة التخطيط، بغداد، ٢٠١٠.

أما سياسات مكافحة البطالة وتشغيل العاطلين عن العمل، فقد أعلنت حكومة إقليم على لسان وزيرة العمل والشؤون الاجتماعية أسوس نجيب أن «نسبة البطالة حالياً تصل إلى ٦٪ بالاعتماد على المسح الذي قامت به إحدى المنظمات الدولية (اليونسيف)... أن هذه الأرقام جيدة لأن النسبة كانت ١٤٪ قبل عدة سنوات، ولكن اتباع حكومة الإقليم حزمة من برامج مكافحة البطالة والتي أهمها مشروع (مكافحة البطالة عن طريق التعليم) بتمويل من حكومة اليابان ومنظمة اليونسكو» ساهم في هذا التقدم.

والمالية وجذب الاستثمار

نجد أن حكومة الإقليم إلى جانب مستوى الأمن المتحقق قد تبنت مجموعة من الإجراءات خاصة في الاستثمار وتوجت ذلك بصدور قانون الاستثمار لعام ٢٠٠٦ الذي أتاح للمستثمرين إعفاءات ضريبية لمدة عشر سنوات، فضلاً عن التخفيضات الجمركية، وبهذه الحزم من الإجراءات استطاع الإقليم أن يتحول في فترة وجيزة إلى منطقة جاذبة للاستثمارات في المنطقة.

يرى الخبير الاقتصادي ماجد الصوري، على صعيد السياسات النقدية والمالية، أن على الحكومة الاتحادية في العراق أن تتبع نهج حكومة إقليم كردستان وخاصة على الصعيد الاقتصادي والمالي، إذ يرى ماجد الصوري أن السياسات الاقتصادية في إقليم كردستان استطاعت أن تحقق إنجازات واقعية أبرزها زيادة الاستثمارات وتقليص معدلات البطالة وخفض الفقر وزيادة فرص العمل للشباب، فضلاً عن التقدم الملحوظ في البنى التحتية وسياسات الطاقة والخدمات الصحية والتعليمية، وكان للقطاع الخاص دور مهم في هذا التطور.^{١٣}

٣-٢ سياسات مكافحة الفقر والبطالة

تشير الإحصاءات التي أعلنتها الجهاز المركزي للإحصاء في الحكومة الاتحادية إلى أن نسب الفقر في محافظات إقليم كردستان أقل بكثير من باقي محافظات العراق (كما يبين الجدول رقم ١).

٤-٢ البرامج الخدمية والتعليمية

على صعيد الخدمات، أكد وزير التخطيط في الحكومة الاتحادية علي الشكري أن مستوى تقديم الخدمات في محافظات إقليم كردستان أعلى بكثير من مستواها في محافظات وسط العراق وجنوبه، ففي إقليم كردستان هناك شبكة متطورة من الطرق والجسور وشبكات الصرف الصحي وشبكة الماء.^{١٤}

أما على صعيد السياسات التعليمية، فتعمل حكومة إقليم كردستان على تبني برنامج تعليمي طموح منذ العام ٢٠٠٧ ولعل أبرز محاوره:^{١٥}

- دمج المرحلة الابتدائية مع المرحلة المتوسطة وجعلها مرحلة أساسية إلزامية.
- تبني برنامج الامتحانات الوطنية وإلغاء الامتحانات الوزارية، فالبرنامج الجديد يمنح إمكانية تأشير مكامن الخلل في العملية التربوية وعلاجها بعكس الامتحانات الوزارية التي لا تتعدى جدواها عن كونها تعمل على ضبط أعداد الناجحين والراسبين دون أن تكون لها فائدة تقويمية.
- تعليم مادة اللغة الإنكليزية من الصف الأول الأساسي فضلاً عن مادة الحاسوب^{١٦} واللغة العربية.

على صعيد التعليم الجامعي، ارتفعت نسبة تغطية التعليم للسكان بين أعمار (١٨ - ٢٣) من ٤,٩٪ إلى ١٧,٧٪ على الرغم من الانخفاض الحاصل في عدد الملتحقين بالجامعات والذي بلغ ٦٪ بسبب ضعف الطاقة الاستيعابية للجامعات،

كذلك ارتفع مؤشر عدد الطلبة التدريسي الواحد من (١٢:١) عام ٢٠٠٣ إلى (١٩:١) لعام ٢٠١٠ ليصل إلى (٢٥:١) عام ٢٠١٣، وهذا أدى بالمحصلة إلى زيادة عدد الجامعات والكليات الأهلية والذي ارتفع من ٣ جامعات في عموم الإقليم عام ٢٠٠٣ إلى أكثر من ١٠ جامعات عام ٢٠١٠ وارتفع عدد الكليات من ٣٠ كلية عام ٢٠٠٣ إلى أكثر من ١٢٠ كلية عام ٢٠١٢ بما فيها الكليات الأهلية.

من جهة تجهيز الطاقة الكهربائية (أبرز مشكلة في الواقع العراقي)، أعلنت وزارة الكهرباء في إقليم كردستان أنها بصدد تجهيز الطاقة الكهربائية بمعدل ٢٣ ساعة يومياً في أوقات الذروة وبمعدل ٢٤ ساعة في الأوقات الاعتيادية، هذا إذا ما قارنا تجهيز الطاقة الكهربائية ببقية محافظات العراق والتي تصل ساعات القطع فيها من ١٦ إلى ٢٠ ساعة يومياً.^{١٧}

إن التطور ومستويات التنمية التي تشهدها محافظات إقليم كردستان دفعت الكثير من الخبراء والسياسيين داخل العراق وخارجه إلى الإشادة بهذه التجربة الرائدة وإمكانية أن تقتدي الحكومة الاتحادية في العراق بهذه التجربة وضرورة الاستفادة منها، فقد قال الرئيس مسعود بارزاني في مقالة له في مجلة (وول ستريت جورنال) الأميركية بعنوان (كردستان نموذج للعراق) «أنا فخور أن يكون إقليم كردستان نموذجاً وبوابة لبقية العراق».^{١٨}

وكذلك دعا محافظ نينوى السيد اثيل النجيفي

إلى «الاستفادة من تجربة إقليم كردستان لسد نقص الطاقة الكهربائية في المحافظة».

ودعا مدير ناحية السعدية في محافظة ديالى الحكومة الاتحادية إلى الاستفادة من تجربة إقليم كردستان في تبني السياسات التربوية والتعليمية التي أثبتت فاعليتها ونجاحها. وهكذا نجد أن العديد من الدعوات تطلق من داخل العراق وخارجه إلى ضرورة الاستفادة من تجربة إقليم كردستان التنموية من أجل إصلاح الواقع المتردي في باقي محافظات العراق.

٣. تقييم السياسات العامة

في محافظة السليمانية

تقع محافظة السليمانية في الشمال الشرقي للعراق، وتحدها من الشرق الحدود الإيرانية، ومن الجنوب محافظة ديالى، ومن الغرب محافظة كركوك، ومن الشمال الحدود الإيرانية ومحافظة أربيل، وهناك اختلاف على سبب التسمية، فيعتقد البعض أنه تم العثور أثناء الحفر لبناء المدينة، على خاتم نُقش عليه اسم سليمان غير أن الباشا الباباني، بلغ سليمان باشا، والي بغداد آنذاك، بأن التسمية كانت نسبة إليه (أي إلى السلطان العثماني) بينما يعتقد البعض الآخر أن إبراهيم باشا بابان سمي المدينة نسبة إلى والده سليمان باشا.

تضم السليمانية عدة أقضية، من أهمها قضاء بينجوين الحدودي، وتعتبر منفذاً إلى إيران، وقضاء جمجمال، وغيرها. توجد مصايف في

المحافظة، منها مصايف أحمدآوا، وسرجنار، ودوكان، ومنطقة سرتك، وكونماسي، وجبل أزمير الشهير في المدينة. وغيرها. وفي المحافظة أيضاً سدان كبيران أنشئاً في خمسينيات القرن الماضي، وهما سد دوكان، وسد دربندخان. اشتهرت بالمسجد الكبير الذي يقع وسط المدينة (مركزها)، وفيه ضريح الشيخ محمود الحفيد، وضريح كاك أحمد الشيخ، اشتهرت المدينة بسمتها الثقافية، كما توجد فيها جامعة من أكبر الجامعات بإقليم كردستان العراق وهي جامعة السليمانية، وتعتبر السليمانية مصيفاً لما بها من مصايف كثيرة وبلد واعد للسياحة.

تعد السليمانية أكبر محافظات إقليم كردستان سكانياً، إذ بلغ عدد سكانها أكثر من ١,٨٩٣,٦١٧ لعام ٢٠١٢ ويعتقد أن العدد قد تجاوز مليوني نسمة في العام ٢٠١٣.

تشهد المحافظة منذ العام ٢٠٠٣ نمواً عمرانياً وتطوراً تجارياً وسياحياً وأمنياً، ما جعلها تحتل مكانة مهمة في تطور إقليم كردستان جنباً إلى جنب مع باقي محافظات الإقليم.

في إطار دراسة وتحليل تجربة السياسات العامة في إقليم كردستان، تم تحديد أنموذج محافظة السليمانية من أجل إجراء دراسة ميدانية تمحص وتحلل البيانات والمعلومات الواردة حول المحافظة وحول الإقليم خاصة فيما يتعلق بانعكاسات هذه التجربة على الواقع المجتمعي المحلي لسكان الإقليم وسكان السليمانية خصوصاً، وتقييم الإجراءات الحكومية والبرامج

المؤشرات والمقاييس تتلاءم وطبيعة السياسات المراد تقييمها بالشكل الذي يحقق الكشف الواضح والدقيق والعلمي عن (الأثر المجتمعي للسياسات العامة) وهذا هدف عملية التقييم كما سبق القول. ولعرفة أداء السياسات العامة في السلیمانیة تم تحديد مجموعة من الميادين المجتمعية منها (التعليم، الأمن، البطالة، الفقر، الماء، الطرق والمرور، شبكة الصرف الصحي، الدخل، السكن، الصحة، الكهرباء)، وتم استطلاع عينة تتكون من ١٠٠ طالب في جامعة السلیمانیة وتم توزيع استمارة الاستطلاع عليهم وشرحها بشكل واضح من أجل تحديد أجوبة علمية، وتوضح الجداول اللاحقة طبيعة الأسئلة المطروحة والإجابات عنها.

٢-٣ تحليل نتائج الدراسة الميدانية

بعد أن تم جمع الإجابات حول الأسئلة المطروحة والتي كان الهدف منها معرفة أداء السياسات العامة في قطاعات الخدمات المختلفة، ومحاولة تقييم دور حكومة الإقليم والحكومة المحلية في السلیمانیة في مواجهة مشكلات يعاني منها المجتمع المحلي في السلیمانیة، كانت النتائج كالآتي:

١-٢-٣ مؤشر الوقت والزام:

ويعد هذا المؤشر من أهم المقاييس المعتمدة في معرفة استغلال الوقت وتقييم السياسات المرورية، ويشير (الجدول رقم ٢) إلى أن ١٠٪ من الأشخاص يصلون إلى مكان عملهم في وقت يزيد على ٤٥ دقيقة، وهذا يعد وقتاً جيداً خاصةً

المتبعة ومدى فاعليتها في حل مشكلات سكان المحافظة، لذلك كان اختيار محافظة السلیمانیة نموذجاً للتحليل والتقييم نابعاً من المبررات العلمية الآتية:

- تعد السلیمانیة أكبر محافظات إقليم كردستان سكانياً، وهذا يعني أن توفير الخدمات وتحقيق مطالب المجتمع واحتياجاته يحتاج إلى برامج وسياسات فاعلة قادرة على التعامل مع أعداد السكان المتزايدة وبالتالي تعدد المطالب والاحتياجات وتنوعها.
- تأتي السلیمانیة في المرتبة الثانية بعد إربيل العاصمة (على الصعيد السياسي والإداري)، وبالتالي فمن المتوقع أن تكون الموارد المخصصة لها أقل من العاصمة، وبالتالي فالموارد المالية تكون أقل، ومن هنا فإن تقييم السياسات العامة المتبعة والكشف عن النتائج الفعلية والعائد المجتمعي يمكن أن يحدد بالفعل مدى وطبيعة الآليات والبرامج والسياسات المستخدمة من قبل الحكومة المحلية وحكومة الإقليم.

١-٣ منهجية البحث الميداني

في إطار النتائج الفكرية للمدرسة ما بعد السلوكية والتي تركز على السياسات العامة من خلال تحديد الأثر المجتمعي والأداء الحكومي في حل المشكلات العامة وتحقيق مطالب واحتياجات مختلف الفئات، تركز الدراسات الحديثة في السياسات العامة على وضع مجموعة من

إذا علمنا أن أكثر من ٧٥٪ يصلون إلى أماكن عملهم في أقل من ٣٥ دقيقة، وهذا يدل على وجود إجراءات مرورية جيدة خاصةً، إذا ما قارنا هذه النسب مع مثيلاتها في بقية محافظات العراق ومنها بغداد التي يصل وقت الوصول إلى العمل فيها أحياناً إلى عدة ساعات.

جدول رقم (٢)

مؤشر الوقت (كم من الوقت تحتاجه من أجل

الوصول إلى مكان عملك)

الوقت	أقل من ١٥ دقيقة	١٥ إلى ٣٥ دقيقة	٣٥ إلى ٤٥ دقيقة	أكثر من ٤٥ دقيقة
النسبة	٨٠٪	٤٤٪	٢٢٪	٨٪

٢-٢-٣ مؤشر تجهيز الطاقة الكهربائية:

تعكس الإجابات في (الجدول رقم ٤) أن ٤٤٪ من إجابات العينة أكدت عدم انقطاع الكهرباء، وإذا جمعنا النسب، نجد أن ٨٨٪ من العينة تكون عملية تجهيز الكهرباء في أسوأ التقديرات هي ٢٢ ساعة يومياً، وهذه نسب مهمة خاصة إذا ما تمت مقارنتها ببقية مدن العراق التي قد تصل ساعات التجهيز إلى ١٠ ساعات يومياً في أفضل حالاتها.

جدول رقم (٣)

تجهيز الطاقة الكهربائية

(كم ساعة تنقطع الكهرباء لديكم)

المدة	لا تنقطع	١ ساعة	٢ ساعة	٣ ساعة	٤ ساعة	٥ ساعات	أكثر من ٦ ساعات
النسبة	٤٤٪	٣٢٪	١٢٪	١٠٪	٢٪	—	—

٣-٢-٣ تجهيز الماء الصافي:

وفقاً للجدول رقم ٤، فإن ٩٠٪ من العينة أكدت أن كميات الماء الصافي كافية وبالتالي لا توجد مشكلة مياه، ولعل نسبة ١٠٪ من العينة هي من سكان المناطق خارج مركز المحافظة.

جدول رقم (٤)

مؤشر تجهيز الماء الصافي

(هل كمية المياه كافية في منزلك)

كافية	غير كافية
٩٠٪	١٠٪

٣-٢-٤ شبكة الصرف الصحي:

(يشير الجدول رقم ٥) إلى أن إجابات العينة أعطت لشبكات الصرف الصحي نسبة ٩٠٪ من الكفاءة وهذه نسبة ممتازة، خاصة إذا علمنا أن برامج تنمية هذه الشبكات في الإقليم مستمرة، وبالتالي من الممكن أن يتم إنهاء نسبة ١٠٪ خلال السنوات اللاحقة.

جدول رقم (٥)

مؤشر شبكة التصريف الصحي

(هل شبكة المجاري في منطقتك قادرة على

تصريف المياه ومياه الأمطار)

قادرة على تصريف المياه	غير قادرة
٩٠٪	١٠٪

٣-٢-٥ شبكات الطرق:

أكدت نسبة ٨٠٪ من العينة أن الطرق المؤدية إلى منازلهم هي طرق معبدة، وهذه نسبة ممتازة

مقياس للاستقرار الاجتماعي، ويشير الجدول رقم ٨ إلى أن نسبة ٨٠٪ من أفراد المجتمع المحلي في السلبيانية تعتقد أن المدخولات التي تأتيها كافية لسد احتياجاتها، ولعل ذلك يمكن أن يفسر انخفاض نسب الجريمة في المحافظة على وجه الخصوص.

جدول رقم (٨)

مؤشر الدخل العائلي

(هل تعتقد أن الدخل الذي تحصل عليه

العائلة يكفي لسد احتياجاتكم)

لا يكفي	يكفي
٪٢٠	٪٨٠

٨-٢-٣ مؤشر البطالة:

تعد مشكلة البطالة إحدى أبرز المشكلات التي تعاني منها دول العالم ومنها الدول المتقدمة، وبالإشارة إلى آراء العينة حول هذا الموضوع نجد أن هناك أعداداً مهمة من العاطلين عن العمل، ولعل حكومة الإقليم والحكومة المحلية في المحافظة تدرك هذه الحقيقة، وبالتالي أعدت مجموعة من البرامج بالاتفاق مع بعض الأطراف الدولية من أجل تقديم حلول لها، على الرغم من أن الدراسات تؤكد أن الانفتاح الاقتصادي وزيادة الاستثمار الأجنبي في الإقليم والمحافظة يمكن أن يعالجا جزءاً مهماً من مشكلة البطالة خلال الفترة القادمة.

إذا ما تمت مقارنتها بمناطق ضمن مدينة بغداد نفسها.

جدول رقم (٦)

مؤشر شبكة الطرق

(هل الطريق إلى منزلك معبد - مبلط)

غير معبد	معبد - مبلط
٪٢٠	٪٨٠

٦-٢-٣ الرعاية الصحية:

على الرغم من أن موضوع الرعاية الصحية يمثل مشكلة حتى في بعض البلدان المتقدمة فإن إجابات العينة أكدت أنهم يميلون إلى مراجعة المستشفيات الحكومية وبنسبة ٦٦٪، ولعل ذلك يرجع إلى سببين هما (إما أن هذه المجتمع في السلبيانية يثق بأداء الوسط الصحي بالمحافظة أو لعل هؤلاء الأفراد يميلون إلى المستشفيات الحكومية بسبب ارتفاع تكاليف العلاج في المستشفيات الأهلية).

جدول رقم (٧)

مؤشر الرعاية الصحية

(عندما تحتاج إلى مستشفى هل تذهب

إلى مستشفى حكومي أم أهلي أم لمستشفى

خارج الإقليم)

مستشفى حكومي	مستشفى أهلي	مستشفى خارج الإقليم
٪٦٦	٪٣٤	-----

٧-٢-٣ الدخل العائلي:

يمكن القول إن مؤشر الدخل العائلي هو

جدول رقم (٩)

مؤشر البطالة

(كم عدد الأفراد الذين لا يعملون في عائلتك)

لا أحد	١ فرد	٢	٣	٤	٥
%٤٠	%٣٠	%١٦	%٤	%٤	%٢

٩-٢-٣ مؤشر الأمية:

تعد نسب الأمية من أكثر المؤشرات التي تحدد تطور البلد والذي تعتمد عليه الكثير من المنظمات الدولية، ولعل العينة المستطلعة، أكدت أن هناك عوائل لا تزال تعاني من الأمية بين أفرادها، ولعل الظروف الصعبة التي عاشتها المحافظة والإقليم كان لها دور كبير في عدم التحاق الكثير من أفراد المجتمع في السليمانية خاصة في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، وبالتالي هذه المشكلة تحتاج إلى إجراءات وبرامج محو الأمية التي توجه إلى عموم المحافظة وخاصة القرى والأرياف البعيدة.

جدول رقم (١٠)

مؤشر الأمية

(كم فرداً من عائلتك لا يقرأ ولا يكتب)

لا أحد	١ فرد	٢	٣	٤	٥
%٥٠	%٢٤	%٢٠	%٤	%٢	---

١٠-٢-٣ مؤشر السكن:

تعد مشكلة السكن من أبرز المشاكل التي يعاني منها العراق والتي لم تجد لها الحكومة الاتحادية حلاً واقعياً لحد الآن، في المقابل نجد أن إجابات العينة أكدت أن ٩٠٪ منهم يسكنون في عقارات مملوكة لهم، وهذه نسبة تدل على أن السياسة

الإسكانية في عموم الإقليم ومنها السليمانية حققت نجاحات مهمة، خاصة بعد تبني سياسات البناء العامودي والمجمعات السكنية لمواكبة الزيادة الكبيرة في عدد السكان في المحافظة.

جدول رقم (١١)

مؤشر أزمة السكن

(هل العقار الذي تسكن فيه ملك أم إيجار)

ملك	إيجار
%٩٠	%١٠

١١-٢-٣ مؤشر الأمن:

يشهد العراق منذ العام ٢٠٠٣ تردياً كبيراً في الأوضاع الأمنية رغم تنامي أعداد الأجهزة الأمنية والعسكرية لتضم أكثر من مليون ونصف مليون منتسب، في المقابل نجد أن إقليم كردستان، وخاصة محافظة السليمانية، حقق مستوى مهماً من الأمن واستطاع تحقيق بيئة أكثر أمناً واستثمرها لتحقيق التنمية في مختلف قطاعاته، ولعل الجدول رقم ١٢ يؤكد هذه الحقيقة، إذ تعكس إجابات العينة حقيقة أن الشعور بالأمن حقق نسباً مهمة (من ٨٠ - ١٠٠٪) حصل على تأييد ٧٨٪ من العينة، وبالتالي هذه نسب تشير إلى أن المجتمع المحلي في السليمانية يشعر بالأمن والاستقرار.

جدول رقم (١٢)

مؤشر نسبة الأمن

(نسبة الأمن في منطقتك)

١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠
%٢	---	%٤	%٢	%٢	%١٤	%٣٠	%٢٨	%١٨	%٢

الخاتمة: (الاستنتاجات)

ولعل أبرز النتائج التي توصل إليها البحث

هي:

- رغم محدودية الموارد والنفط في أراضي الإقليم ورغم أن مقدار ما تحصل عليه المحافظات الثلاث (إربيل، السليمانية، دهوك) من الموازنة الاتحادية هو ١٧٪ فإنها استطاعت حل مشكلة الكهرباء بنسب تجهيز تصل إلى ٢٤ ساعة في كثير من أوقات السنة ولا تنخفض لأقل من ٢٠ ساعة يومياً بأي حال من الأحوال.
- على الصعيد الخدمي (ماء، صرف صحي) هناك رضا من المجتمع الكردي عن أداء السياسات الحكومية في هذين القطاعين تصل إلى ٩٠٪.
- تتمتع محافظات الإقليم وخصوصاً السليمانية بوجود شبكة من الطرق والجسور مع منظومة مرورية متطورة حققت نسبة متقدمة في تجاوز الاختناقات المرورية وضمنت سرعة وصول الأفراد إلى أماكن عملهم.
- استطاعت حكومة الإقليم والحكومات المحلية، ومن بينها مجلس محافظة السليمانية تبني مجموعة من البرامج الصحية والتعليمية حققت تطوراً مهماً في هذين الميدانين بحيث بدأت تستقطب الكثير من المرضى من باقي محافظات العراق خاصة في الوسط والجنوب، فضلاً عن تبني أنظمة تعليمية أدت إلى زيادة أعداد الطلبة والمدارس والجامعات والمعاهد.

- لا يزال الحديث يثار مرةً بعد أخرى والمقارنات تستمر بين الواقع الذي تعيشه محافظات إقليم كردستان ووتيرة التطور والتنمية المتصاعدة وبين واقع مترد ومتخلف تعيشه بقية محافظات العراق وخاصة العاصمة بغداد رغم كل ما تم إنفاقه منذ العام ٢٠٠٣ ولغاية العام ٢٠١٣، إذ تجاوز ما تم إنفاقه على العراق خلال السنوات العشر الأخيرة أكثر من ٧٠٠ مليار دولار (وفقاً لبعض التقديرات)، ومع ذلك تتزايد مشكلات المجتمع العراقي وتنمو الأزمات وتتحوّل الكثير من مطالب العراقيين إلى أمنيات بعيدة المنال في ظل زيادة معدلات الفساد الحكومي والإداري وتنامي الجهاز الإداري بشكل كبير دون أي جدوى ومنفعة مجتمعية رغم كل هذه الظروف. أهم مقومات التخلف هما غياب الأمن وتوسع دائرة الفساد ونتيجة ذلك ما عاد الحديث عن تحقيق جزء من المطالب المجتمعية وخاصة الخدمات أمراً مقبولاً أو على الأقل (منطقياً).
- مع قصة الفشل في أداء الحكومة الاتحادية التي غالباً ما تقارن مع تجربة النمو والتنمية في إقليم كردستان والتي تدل على نجاح السياسات العامة لكل من حكومة الإقليم والحكومات المحلية، ومن هنا جاء هدف البحث الذي ركز على تقييم السياسات الحكومية ومحاولة الكشف عن مقومات نجاح هذه السياسات على صعيد تحديد عوائدها وانعكاساتها ونتائجها على صعيد المجتمع الكردي.

الهوامش

1. William Dunn :Public Policy Analysis, prenticehall, New Jersey,2003,pp346347-
 ٢. انظر مثلاً هبة أحمد نصار «تقييم السياسات العامة قضايا للمناقشة» في علي الدين هلال: تحليل السياسات العامة قضايا نظرية ومنهجية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٠-٢٧
 3. Thomas Dye: Understanding Public Policy, Prenticehall ,New York,1987 ,pp6768-
 4. William Dunn: Public Policy Analysis, I Bid,pp43
 5. I Bid,pp48
 ٦. انظر كذلك خيرى عبد القوي: دراسة السياسة العامة، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩، ص٢٤٩-٢٥٤.
 ٧. المصدر نفسه، ص٢٦٧.
 ٨. هناك عدة دراسات حول موضوع مفهوم تقييم السياسات العامة منها على سبيل المثال لا الحصر: جيمس أندرسون: صنع السياسات العامة، ترجمة عامر الكبيسي، دار المسيرة، عمان، ٢٠١٠.
 - كذلك محمد قاسم القريوتي: رسم وتنفيذ وتقييم وتحليل السياسة العامة، مكتبة الفلاح، عمان، ٢٠٠٦.
 ٩. انظر بعض الدراسات المتعلقة بالتطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع الكردي على موقع حكومة إقليم كردستان (المجتمع الكردي)
- WWW.KURDISTANGOVERNMENT.ORG
١٠. ارجع إلى التعليق في موسوعة العراق على الرابط الآتي WWW.SOTALIRAQ.COM/IRAQ-NEWS.PHD?ID=50431
 ١١. نص اللقاء منشور على الرابط الآتي: WWW.KURDISTANGOVERNMENT.ORG/AR/ASPBAR.PHD?ID=55808COR=MHELI
 ١٢. تصريح مدير شرطة إقليم كردستان على موقع حكومة الإقليم WWW.KURD.ORG/A/D.ASPX?S=01010100
 ١٣. ارجع إلى تطورات الواقع الاقتصادي والمالي إلى الرابط الآتي: WWW.KURDISTANGOVERNMENT.ORG/A/aspix?s=010000
 ١٤. نص اللقاء نقلته وكالة أنباء (بيامير) www.peyamer.com/arabic/pnnews
 ١٥. انظر تفصيلات البرنامج على www.krg.org
 ١٦. للتفصيلات ارجع إلى الإحصائيات المنشورة على موقع وزارة التخطيط في حكومة إقليم كردستان www.mop-krg.org/index
 ١٧. وزارة الكهرباء في إقليم كردستان WWW.KRGELECTRIC.ORG/AR/HAWAL
 ١٨. نص المقال منشور على الرابط الآتي: WWW.KRP.ORG/ARABIC.ART

تشير نتائج الدراسة الميدانية إلى أنه لا وجود لمشكلة السكن في السليمانية وأن الحكومة المحلية اتجهت إلى تبني نموذج البناء العمودي والمجمعات السكنية وفتحت باب الاستثمار في هذا القطاع لضمان مواكبة الزيادة المطردة في أعداد سكان المحافظة والتي بدأت ترتفع في الآونة الأخيرة.

يعد الأمن أحد أبرز مكتسبات التجربة التنموية في إقليم كردستان، وهو أحد مقومات نجاحها، إذا تمكن الإقليم من تحقيق مستوى متقدم من الأمن في ظل بيئة غير مستقرة خاصة في بقية محافظات العراق، وطبقاً لهذه الرؤية، أكدت نتائج البحث أن المجتمع الكردي في السليمانية يشعر بمستوى جيد من الأمن بسبب الإجراءات المتبعة والتي حققت استقراراً مجتمعياً مثل قاعدة مهمة من قواعد التجربة التنموية.

الموقف الأميركي تجاه حركات الإسلام السياسي... الإخوان المسلمون نموذجاً

بقلم: مأمون سويدان*

ازداد الاهتمام الغربي وخاصة الأميركي بدراسة الظاهرة الإسلامية بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، والتي رفعت شعارات مناهضة للغرب عامة وللولايات المتحدة الأميركية خاصة بوصفها «الشیطان الأكبر».

تعاظم الاهتمام الأميركي بتفسير ظاهرة الإسلام السياسي وتحليلها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول عام ٢٠٠١، والتي نفذها تنظيم القاعدة المدعوم من نظام حكم طالبان في أفغانستان، وذلك بدافع معرفة الأسباب الحقيقية التي أنتجت هذا السلوك العنيف المعادي للأميركا.

توطئة

شكل إخفاق غالبية التيارات السياسية الراهنة على الساحة العربية حافظاً للجماعات الإسلامية للانتشار والتمدد في المحيط العربي مستفيدةً من الحالة العاطفية التي يوفرها الخطاب الديني في دغدغة مشاعر المواطنين وكسب تعاطفهم وتوجيه ميولهم تجاه الحركات الإسلامية.

لم يتوقف الغرب يوماً عن دراسة الظاهرة الإسلامية، فالاشتباك التاريخي بين الغرب والعالم الإسلامي كان بدوافع دينية محضة.

* كاتب وباحث سياسي.

والأحوال، خاصة إن كنا نريد إحراز أي تقدم في حربنا على الإرهاب. كما لن تفيد في هذا، الحملات الدبلوماسية الملقفة، التي تستهدف دفع النظم الشمولية الحاكمة في العالم الإسلامي إلى تبني الديمقراطية، وفق رؤانا وتصوراتنا، فهناك إستراتيجية أخرى، لدى خبراء الشؤون الشرق أوسطية، مفادها إشراك الجماعات والحركات الإسلامية في مجرى العملية السياسية. وتعني الدعوة هذه، منح الأحزاب الإسلامية مساحة معقولة للحركة داخل الحلبة السياسية، وإتاحة فضاء من الحرية لعملها، يساعد في امتصاص مشاعر الغضب، والشعور بمرارة التهميش والإقصاء»^٢.

يقول الباحث رضوان السيد: «لا أعرف مقالة أو كتاباً ظهر فيه مصطلح الإسلام السياسي^٣ قبل مقتل الرئيس أنور السادات على أيدي أفراد من تنظيم الجهاد المصري. لكن منذ الثمانينيات وحتى اليوم، يكاد لا يمضي أسبوع إلا ويظهر فيه كتاب عن الإسلام السياسي». ومع ذلك فإن المعنى بذلك يظل غامضاً أو مشكلاً، فالثورة الإسلامية في إيران يعتبرها الدارسون الغربيون إسلاماً سياسياً، وكذلك الأمر مع جماعة الإخوان المسلمين بمصر، أو حتى مع تنظيم القاعدة.

يمكن القول لذلك إن الإسلام السياسي في نظر الدارسين للأوضاع والسياسات في العالم الإسلامي منذ ستينيات القرن الماضي، هو تلك الحركات والتنظيمات التي تمارس العمل السياسي بشعارات إسلامية، أو أنه تلك الحركات

يقول الكاتب فواز جرس مؤلف كتاب «أمريكا والإسلام: صراع الحضارات أم تقارب المصالح» إن الكثير من الأميركيين ينظرون إلى الإسلام باعتباره ثقافة معادية وخطرة تهدد القيم والمصالح الغربية، ويفسر ذلك بقوله: «من المحتمل أن تكون نظرة الأميركيين للمسلمين متأصلة إلى حد ما في الجذور الدينية لهذه البلاد. ويحتمل أنها ترجع إلى الصراع التاريخي بين المسيحيين والمسلمين، وهي تلك المواجهة التي انتقلت وانتشرت على مر الأجيال عبر التاريخ والأدب والفلكلور والإعلام والمحاضرات الأكاديمية»^١. أصبحت حركات الإسلام السياسي، بعد اندلاع ما عرف بـ «ثورات الربيع العربي» تتصدر المشهد السياسي في العالم العربي كشريك في الحكم، كما هو الحال في مصر وتونس والمغرب والجزائر وليبيا واليمن أو مسيطرة على الحكم كما هو الحال في مصر قبل ثورة ٢٠ يونيو (حزيران) ٢٠١٣ التي أطاحت الرئيس المصري الإخواني محمد مرسي.

لم يستطع الغرب التوافق بشكل كامل على رؤية محددة تجاه حركات الإسلام السياسي، حيث تباينت المواقف والرؤى والاجتهادات والتي كانت في غالبها تدعم فكرة احتواء جماعات الإسلام السياسي وتطويعها. وفي هذا السياق - وعلى سبيل المثال وليس الحصر- نشرت الكاتبة الأميركية روبين رايت، مقالاً مهماً، في العام ٢٠٠٤، قالت فيه: «إن العضلات العسكرية، ليست ذات نفع وفعالية بالضرورة في كل الجبهات

التي تسعى بشتى الوسائل لإقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة.

تتناول هذه الدراسة الموقف الأميركي تجاه حركات الإسلام السياسي مع التركيز على جماعة الإخوان المسلمون كأكبر تنظيم سياسي إسلامي في العالم العربي، تتطرق الدراسة إلى النظريات التي وضعها الباحثون الأميركيون والمختصون في شؤون الحركات الإسلامية والتي تشكل آلية لتصنيف الحركات الإسلامية ما بين متطرفة ومعتدلة. وتتناول الدراسة بشكل معمق دور معهد (رانلد) الأميركي - الذي يوصف بالعقل الإستراتيجي لصناع القرار في أميركا - في صياغة الرؤية الأميركية وبلورتها تجاه كيفية التعامل مع حركات الإسلام السياسي. كما تتناول الدراسة موقف الولايات المتحدة الأميركية من ثورة ٣٠ يونيو المصرية وعزل الرئيس مرسي وخاتمة تشرح منطلقات هذا الموقف وخلفياته.

نظريات تفسير الاعتدال للحركات السياسية الإسلامية وفقاً للباحثين الأميركيين

وضع الباحثون والمختصون الأميركيون في شؤون الحركات الإسلامية تصوراً محدداً يعتمد على مجموعة من المعايير التي بناءً عليها يتم تصنيف الحركات الإسلامية إلى حركات معتدلة أو حركات راديكالية متطرفة، في هذا السياق يشير الباحث المغربي بلال التليدي في إحدى دراساته إلى أن الباحثين الأكاديميين وصناع

القرار السياسي في الولايات المتحدة الأميركية اعتمدوا خمس فرضيات لتفسير ظاهرة اعتدال الحركات الإسلامية. تقوم هذه الفرضيات على تحديد مختلف الخصائص الأساسية للحركات الإسلامية ومقارنتها:^٤

الفرضية الأولى: تقوم على دراسة الخطاب السياسي لهذه الحركات وعلاقته بالعنف.

الفرضية الثانية: تقوم على تبني قيم الانفتاح والشفافية والتدرج ومواجهة الفساد.

الفرضية الثالثة: تقوم على معيار الديمقراطية الداخلية في الحركة الإسلامية.

الفرضية الرابعة: تقوم على مفهوم الوضعية القانونية للحركة الإسلامية في بلادها من حيث كونها حركة محظورة أو حركة تتمتع بوضع قانوني.

الفرضية الخامسة: وتسمى فرضية السقف الزجاجي، والمقصود بها مراقبة مدى تطور دور المرأة في الحركة مقارنة بالرجل.

يتناول الباحث بلال التليدي - في دراسته المشار إليها - دراسة للباحث الأميركي في جامعة تكساس «ماتيو يوهلر» والذي قدم ورقة بحثية في أيار عام ٢٠١٠ تتعلق بمفهوم الاعتدال السياسي لدى الحركات الإسلامية بحيث يورد فرضيتين جديدتين تحاولان مقارنة مفهوم اعتدال الحركة الإسلامية، تقوم الأولى على معيار المشاركة السياسية، إذ تعتبر أن الحركات الإسلامية المندمجة في العملية السياسية والمشاركة في العملية الانتخابية حركة

معتدلة، والحركات الإسلامية التي تقاطع العملية السياسية والانتخابية حركات راديكالية، بينما تقوم الفرضية التفسيرية الثانية على معيار القرب الجغرافي من إسرائيل وطبيعة الموقف المتخذ من إسرائيل، وبناءً على هذه الفرضية التفسيرية يتم تصنيف الحركات الإسلامية.

يبدو أن صانعي القرار الأميركي، بناءً على هذه النظريات المفسرة لطريقة التفكير الأميركية تجاه الحركات السياسية الإسلامية، وجدوا في جماعة الإخوان المسلمين حركة إسلامية معتدلة تشكل نداءً موضوعياً لحركات التطرف، ومن هنا تأتي فكرة دعم وتشجيع وصولها للحكم في البلدان العربية كما هو الحال في مصر وليبيا وتونس والمغرب وحتى في سورية.⁶

دور مراكز الأبحاث الأميركية في رسم السياسات تجاه حركات الإسلام السياسي (راند نموذجاً)

بعد أحداث أيلول ٢٠٠١ عكفت غالبية مراكز البحث والدراسات السياسية الغربية وخاصة في الولايات المتحدة الأميركية على دراسة الظاهرة الإسلامية، ومنذ ذلك التاريخ أصبح مصطلح الإسلام السياسي من أكثر المصطلحات السياسية التي تتردد في مراكز البحث السياسي ودوائر الإعلام الأميركية.

لعب معهد الأبحاث الأميركي «راند» (RAND Corporation) الشهير والذي يؤثر إلى حد كبير في توجيه القرار الأميركي وصناعته، حيث

يصفه البعض بالعقل الإستراتيجي الأميركي، دوراً مهماً في دراسة ظاهرة الإسلام السياسي، وفي هذا السياق أصدر المعهد العديد من الدراسات والأبحاث التي كان لها أثر بالغ في صناعة القرار الأميركي وتوجيهه خاصة فيما يتعلق بالرؤية الأميركية تجاه طريقة التعامل مع حركات الإسلام السياسي.

في العام ٢٠٠٣م، نشر معهد «راند» تقريراً إستراتيجياً بعنوان (الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء، والموارد، والإستراتيجيات) (Civil democratic Islam: partners resources and strategies للباحثة في قسم الأمن القومي «شيرلي بينارد». اهتم تقرير الباحثة بتقديم توصيات عملية لصاحب القرار الأميركي، يتكون البحث من مقدمة وثلاثة فصول وأربعة ملاحق وقائمة مراجع:⁷

الفصل الأول عنوانه: (رسم خريطة للموضوعات: مقدمة لأفاق الفكر في الإسلام المعاصر)، وتناقش فيه الوضع الراهن من حيث المشكلات المشتركة والإجابات المختلفة، وتحدد مواقف التيارات الإسلامية إزاء عدد من الموضوعات الرئيسية، مثل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتعدد الزوجات، والعقوبات الجنائية والعدالة الإسلامية، وموضوع الأقليات، ولبس المرأة، والسماح للأزواج بضرع الزوجات.

أما الفصل الثاني والذي يمثل صلب التقرير، فجاء عنوانه: (العثور على شركاء من أجل تطوير وتنمية الإسلام الديمقراطي)، وهو يتضمن

تصنيف التيارات الإسلامية المعاصرة إلى أربعة: العلمانيين، والأصوليين، والتقليديين، والحدائين؛ حيث يحدد السمات الرئيسية لكل تيار وموقفه من المشكلات المطروحة.

أما الفصل الثالث وعنوانه: إستراتيجية مقترحة، فهو يتضمن توصيات عملية موجهة لصانع القرار الأميركي لاستبعاد التيارات الإسلامية المعادية وتدعيم التيارات الإسلامية الأخرى، وخصوصاً ما يطلق عليه التقرير التيارات العلمانية والحدائنية، ولأنها أقرب ما تكون إلى قبول القيم الأميركية وخاصة القيم الديمقراطية.

تشير الباحثة إلى أن الغرب يراقب بدقة الصراعات الأيديولوجية العنيفة داخل الفكر الإسلامي المعاصر، وتقول نصاً: «من الواضح أن الولايات المتحدة والعالم الصناعي الحديث والمجتمع الدولي ككل تفضل عالماً إسلامياً يتفق في توجهاته مع النظام العالمي، بأن يكون ديمقراطياً، وفاعلاً اقتصادياً، ومستقراً سياسياً، تقدمياً اجتماعياً، ويراعي قواعد السلوك الدولي ويطبقها، وهم أيضاً يسعون إلى تلافى صراع الحضارات بكل تنويعاته الممكنة، والتحرر من عوامل عدم الاستقرار الداخلية التي تدور في المجتمعات الغربية ذاتها بين الأقليات الإسلامية والسكان الأصليين، في الغرب، وذلك تلافياً لتزايد نمو التيارات المتشددة عبر العالم الإسلامي، وما تؤدي إليه من عدم استقرار وأفعال إرهابية».

يقدم التقرير بناءً على هذه الدراسة عناصر أساسية لإستراتيجية ثقافية وسياسية مقترحة لتصنيف الاتجاهات الإسلامية الرئيسية التي يجمها التقرير في أربعة وهي: العلمانيون، والأصوليون، والتقليديون، والحدائين. وعلى ضوء هذا التصنيف تشن الولايات المتحدة الأميركية حملة ضد الاتجاهات الإسلامية العدائية، وفي الوقت نفسه تصوغ إستراتيجية لدعم الاتجاهات الإسلامية القريبة من القيم الأميركية، مادياً وثقافياً وسياسياً لمساعدتها في الاشتراك في ممارسة السلطة السياسية في البلاد العربية والإسلامية.

أصدرت مجموعة من الباحثين في معهد «رائد»، في العام ٢٠٠٤، دراسة بعنوان (العالم المسلم بعد ١١ ايلول) (The Muslim 9/11 world after)، في أكثر من ٥٠٠ صفحة لبحث التفاعلات والديناميات المؤدية إلى حدوث التغيرات الدينية والسياسية التي يشهدها المسرح الإسلامي الراهن بهدف إمداد صانعي السياسة الأميركية برؤية شاملة عن الأحداث والتوجهات الواقعة حالياً في العالم الإسلامي. قدم البحث في محوره الأول خريطة شاملة للتوجهات الأيديولوجية في المناطق المختلفة في العالم الإسلامي، مشيراً إلى أن المسلمين لا يختلفون فقط في الرؤى الدينية، بل يختلفون أيضاً في الرؤى السياسية والاجتماعية، مثل: الحكومة، والقانون، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والتعليم.^٧

تناول الجزء الثاني من البحث الخلافات القائمة بين المسلمين بعضهم مع بعض، مع تركيزه على خلافين أساسيين هما (الخلاف السني - الشيعي والخلاف العربي - غير العربي، حيث يخلص إلى أن الولايات المتحدة يجب أن تثبت ولاءها للشريعة العراقية لصد المد الشيوعي الإيراني.

أصدر معهد «راند»، في العام ٢٠٠٧، دراسة جديدة ومهمة تحت عنوان (بناء شبكات إسلامية معتدلة) (Building Moderate Muslim Networks)، شارك في إعداد الدراسة مجموعة من الخبراء الأميركيين والتي جاءت في ٢١٧ صفحة وقسم إلى مقدمة وتسعة فصول، وملخص للتقرير.

حاول معدو التقرير نقل طبيعة المواجهة الفكرية من مواجهة بين الإسلام والغرب لكي تصبح مواجهة من نوع آخر بين العالم الغربي من ناحية والعالم المسلم من ناحية أخرى، على غرار الحرب الباردة التي كانت بين معسكرين شرقي وغربي. حيث يؤكد التقرير أن الصراع هو صراع أفكار إضافة إلى الصراع العسكري أو الأمني، وأن حسم المعركة مع الإرهاب لن يتم فقط على الساحات الأمنية أو العسكرية، ولكن الأهم أن يهزم الفكر الإسلامي - الذي يصفه التقرير بالمتطرف - في ساحة الأفكار أيضاً.^٨ يرى التقرير أن هذا الصراع الفطري يحتاج إلى الاستفادة من التجارب السابقة، ومن أهمها تجربة الصراع الفكري مع التيار الشيوعي خلال فترة الحرب الباردة، ويوصي التقرير الولايات

المتحدة بأن تستفيد من تلك التجارب، وتبحث في أسباب نجاحها وما يمكن أن يتكرر ويستخدم مرة أخرى من وسائل وأدوات وخطط وبرامج في إدارة الصراع مع التيار الإسلامي، ويعقد التقرير مقارنة بين المعركة الفكرية مع التيار الشيوعي، وبين المواجهة الحالية مع العالم الإسلامي، ويفرد لذلك فصلاً كاملاً في الدراسة.

كما يرى التقرير أهمية استعادة تفسيرات الإسلام من أيدي التيار الإسلامي وتصحيحها! حتى تتماشى وتتناسب تلك التفسيرات مع واقع العالم اليوم وتتماشى مع القوانين والتشريعات الدولية في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان وقضايا المرأة.

ويركز التقرير كذلك على أهمية إيجاد تعريف واضح ومحدد للاعتدال الإسلامي، وأن يصاغ هذا التعريف من قبل الغرب، وأن يصبح هذا التعريف هو الأداة والوسيلة لتحديد المعتدلين في العالم المسلم من أدعياء الاعتدال الذي لا يتوافق مع التعريف الأميركي والغربي له.

كما يؤكد التقرير أن هذا التعريف للاعتدال هو من أهم ما يمكن أن يساهم به التقرير في خدمة السياسة الأميركية، وأن على أميركا أن تدعم فقط الأفراد والمؤسسات التي تندرج تحت مفهوم الاعتدال بالتفسير الأميركي له، والمقدم في هذا التقرير.

يوصي التقرير بأن تهتم الولايات المتحدة الأميركية بصناعة شبكة من التيار العلماني والليبرالي والحدائي ودعمها ممن تنطبق عليهم

القبول بالمصادر غير المذهبية في تشريع القوانين: وهنا تشير الدراسة إلى أن أحد الفروق الرئيسية بين الإسلاميين المتطرفين والمعتدلين هو الموقف من مسألة تطبيق الشريعة. تؤكد الدراسة أن التفسيرات التقليدية للشريعة لا تتناسب مع مبادئ الديمقراطية، ولا تحترم حقوق الإنسان. نبذ الإرهاب والعنف غير المشروع: تؤكد الدراسة هنا أن الإسلاميين المعتدلين يؤمنون كما هو الحال في معظم الأديان بفكرة (الحرب العادلة)، ولكن يجب تحديد الموقف من استخدام العنف ومتى يكون مشروعاً أو غير مشروع. وأخيراً، يضع التقرير في الفصل الخامس مجموعة من الأسئلة (١١ سؤالاً)، ويعتبرها مقياساً للاعتدال، وأن الإجابة عن هذه الأسئلة تحدد ما إذا كان الفرد أو الجماعة يمكن أن يوصف بالاعتدال أم لا، ويحذر التقرير من أن التيار الإسلامي يدعي في بعض الأحيان أنه تيار معتدل ولكن وفق تفسير خاص به للاعتدال، وأن وجود قائمة من الأسئلة المختارة والمتفق عليها يمكن أن يحل هذه المشكلة، ويكشف للإدارة الأميركية حقيقة نوايا الأفراد والجماعات من التيار الإسلامي ممن يدعون الاعتدال أو يطالبون بأن يعاملوا معاملة المعتدلين.

كما يوصي التقرير بأن يُستخدم التيار التقليدي والصوفي في مواجهة الإسلام السلفي. وقد تم تعريف التيار التقليدي في هذا التقرير بأنه: التيار الذي يصلي في الأضرحة بخلاف ما تدعو إليه الوهابية ويميل إلى التمثه، وعدم

شروط الاعتدال الإسلامي بالمفهوم الأميركي، وأن تُستخدم هذه الشبكة في مواجهة التيار الإسلامي الذي يرى التقرير أنه يجب عدم التعاون معه أو دعمه بأي شكل من الأشكال، رغم ادعاء بعض فئات هذا التيار أنها معتدلة، وأنها تدعو للتعايش والحوار وتنبذ العنف، وينصح بعدم التعاون مع كل فئات التيار الإسلامي، وأن يركز بناء شبكة التيار المعتدل إلى التيارات العلمانية والليبرالية والحدائية فقط.

تشير الدراسة إلى أن نقطة البدء الرئيسة التي يجب على الولايات المتحدة العناية بها في بناء شبكات من المسلمين المعتدلين تكمن في تعريف هوية هؤلاء المسلمين وتحديدها، وفي هذا الصدد تشير الدراسة إلى أنه يمكن التقلب على صعوبة تحديد ماهية هؤلاء المعتدلين من خلال اللجوء إلى التصنيفات التي وضعتها بعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض باحثي معهد «راند»، ولهذا الغرض فقد وضعت الدراسة بعض الملامح الرئيسة التي يمكن من خلالها تحديد ماهية الإسلاميين المعتدلين، أهمها ما يلي:

القبول بالديمقراطية: يعتبر قبول قيم الديمقراطية الغربية مؤشراً مهماً على التعرف على المعتدلين، فبعض المسلمين يقبل النسخة الغربية للديمقراطية، في حين أن بعضهم الآخر يقبل منها ما يتواءم مع المبادئ الإسلامية؛ خصوصاً مبدأ الشورى، ويرونه مرادفاً للديمقراطية، كما أن الإيمان بالديمقراطية يعني في المقابل رفض فكرة الدولة الإسلامية.

الموقف الأميركي من ثورة ٣٠ يونيو وعزل مرسي

في تقرير سري قدم للكونغرس الأميركي عام ٢٠٠٥، أكد أن واشنطن قررت أن تكون جماعة الإخوان المسلمين هم الحكام الجدد للمنطقة العربية،^١ وكان لا بد من اتخاذ عدة خطوات قبل تحقيق هذا الهدف، في مقدمتها التخلص من عدة أنظمة دكتاتورية دعمتها واشنطن، وفي مقدمتها نظام حسني مبارك، ولهذا وجدت في ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ إمكانية الوصول إلى تحقيق هدفها بصورة ديمقراطية عن طريق صناديق الاقتراع، وزادت من دعمها لجماعة الإخوان المسلمين المصرية. وقد أثار هذا التعاون حفيظة بعض أعضاء الكونغرس الأميركي، فذكروا الإدارة الأميركية بالدعم الذي قدم إلى أسامة بن لادن لمحاربة السوفييت في أفغانستان، وكيف وجهت الأسلحة التي قدمت لحركة بن لادن ضد الولايات المتحدة الأميركية.

مثلت أحداث ٣٠ يونيو بحشودها المليونية غير المسبوقة في التاريخ، وحجم الرفض الشعبي الواسع الذي عبرت عنه الجماهير لجماعة الإخوان المسلمين والرئيس محمد مرسي مفاجأة للعديد من المحللين الغربيين، والأميركيين تحديداً، ودوائر صنع القرار هناك. فلطالما اعتبر الغرب والمراكز البحثية الأميركية أن الإسلام السياسي هو المعبر عن مزاج الجماهير في المنطقة العربية وتوجهها، الأمر الذي دفع الإدارة الأميركية إلى تبني إستراتيجية تدعم جماعات الإسلام

الاجتهاد، والميل نحو التصوف. يؤكد التقرير أن مصلحة الغرب تكمن في إيجاد أرضية تفاهم مشتركة مع التيار الصوفي والتقليدي من أجل التصدي للتيار الإسلامي السلفي.

ويرى التقرير أن على الولايات المتحدة أن تحدد من يندرج تحت مفهوم الاعتدال الأميركي من هذه الفئات السابقة، وأن تتم مساعدة ودعم المؤسسات القائمة لهذه الفئة، وأن تساهم الولايات المتحدة بدور قيادي في تكوين مؤسسات أخرى تدعم التيار المعتدل حسب المفهوم الأميركي، وأن تساهم في تشجيع تكوين بيئة ثقافية وفكرية واجتماعية تدعم وتسهل وتشجع قيام المزيد من هذه المؤسسات التي تخدم المصالح الأميركية وتواجه التيار الإسلامي.

خلاصة التوجه الإستراتيجي الذي أسسه معهد «راند» يستند إلى فكرة إشراك الإسلاميين في الحكم، من خلال السماح بالمشاركة السياسية للأحزاب الإسلامية التي قد لا تكون لديها قناعات كاملة بالديمقراطية على الرغم من أن هناك مخاوف من أن يتحرك الحزب الإسلامي الذي قد يتولى السلطة ضد الحريات الديمقراطية بمجرد توليه مقاليد الأمور، إلا أن إشراك هذه الجماعات في المؤسسات الديمقراطية المفتوحة قد يشجع على الاعتدال في المدى البعيد، كما أن الالتزام التام باللاعنف وبالعملية الديمقراطية يجب أن يكون شرطاً أساسياً للمشاركة.

السياسي المعتدلة وفقاً لتصنيفاتهم بعد ثورات الربيع العربي باعتبار هذه الجماعات بمثابة مفتاح الاستقرار السياسي وأكبر قوة قادرة على الحشد والتأثير في الشارع، ولذلك كانت صدمة الإدارة الأميركية كبيرة عندما ظهر حجم الرفض الشعبي لجماعة الإخوان ورئيسها، الذي لم يمتد على انتخابه أكثر من عام فقط، وهذه المفاجأة هي ما أربك الموقف الأميركي، خصوصاً مع اعتقادهم أن الفصيل الوحيد القادر على الحشد بصورة ضخمة هو الإخوان المسلمون والإسلام السياسي عموماً.

جاءت ردود الفعل الأميركية على ثورة ٣٠ يونيو (حزيران) مختلفة، سواء في قبولها لواقع التظاهرات أو في تعاملها معها، فالمؤسسات الأميركية الرسمية (البيت الأبيض - الكونجرس - البنتاجون) أبدت تحفظها في البداية على نية خلع الرئيس مرسي في حال عدم استجابته لمطالب الجماهير. فالموقف الذي اتخذته السفارة الأميركية في القاهرة قبل ٣٠ يونيو (حزيران)، انطوى على تسفيه للتظاهرات الجماهيرية التي تمت الدعوة إليها في ٣٠ يونيو (حزيران)، ومن جدوى هذه الاحتجاجات الشعبية. وقالت صراحة في لقاء علني إن هذه التظاهرات والاحتجاجات لن تكون لها جدوى إلا في زيادة أعداد القتلى،^{١٠} وفي وقت سابق قالت إن أميركا ترفض رفضاً تاماً أي دور سياسي للجيش المصري، وأي تدخل للجيش من أي نوع، وفي تصريح آخر طلبت السفارة صراحة من بابا الأقباط أن يطلب من أقباط مصر

عدم المشاركة في تظاهرات ٣٠ يونيو (حزيران). كما اعتبرت السفارة أن الطريق الوحيد للتغيير هو انتظار صناديق الانتخابات.

بعد خلع الرئيس مرسي وإسناد الحكم إلى رئيس المحكمة الدستورية بشكل مؤقت في ٣ يوليو (تموز) ٢٠١٣، لم تستطع الإدارة الأميركية إخفاء غضبها مما جرى في مصر، وأعلنت تعاطفها وتضامنها ودعمها لجماعة الإخوان المسلمين. تم التعبير عن هذا الموقف من خلال العديد من التصريحات والبيانات الصادرة عن البيت الأبيض ووزارة الخارجية الأميركية وبعض أعضاء الكونجرس الأميركي.

حذر رئيس هيئة الأركان المشتركة الأميركية الجنرال «مارتن ديمبسي» الجيش المصري من عواقب إذا ما جرى اعتبار عزله الرئيس محمد مرسي انقلاباً، وقال ستكون هناك عواقب إذا أسيء التعامل مع الأمر، فهناك قوانين تحكم كيفية تعاملنا مع هذه الأنواع من المواقف، في إشارة واضحة إلى المساعدات التي تقدمها الولايات المتحدة لمصر.^{١١}

العديد من أعضاء الكونجرس الأميركي هدوا علانية بوقف المساعدات الأميركية المقدمة لمصر في حال الإصرار على عزل الرئيس المخلوع محمد مرسي.

في مقابلة أجرتها شبكة (CNN) الإخبارية الأميركية مع الرئيس الأميركي باراك أوباما قال^{١٢} «إنه حان الوقت لرد فعل حاسم من الولايات المتحدة على وحشية الحكومة السورية، بالإضافة

في سورية ومصر، قال أوباما: «أنا متعاطف مع رغبة ماكين في مساعدة هؤلاء الذين يعملون في مواقف غاية الصعوبة في سورية ومصر، لكن أعتقد أن الأميركيين يتوقعون مني كرئيس أن نفكر ملياً فيما نفعه على ضوء مصالحنا القومية على المدى البعيد».

وكان السناتور الجمهوري «جون ماكين» زعيم الحزب الجمهوري المعروف بولائه المطلق لإسرائيل وخلال زيارته مصر في شهر تموز ٢٠١٣ وصف ثورة ٣٠ يونيو (حزيران) بالانقلاب، معتبراً أن قيادات جماعة الإخوان المسلمين المسجونين على ذمة قضايا جنائية سجناء سياسيون».

ختاماً

من الواضح أن المصالح السياسية للولايات المتحدة الأميركية تقاطعت مع مصالح حركات الإسلام السياسي، فالقوى الإسلامية تعارض الهوية الوطنية والقومية، ويغالي بعض منظرها في اعتبارها كفراً وإلحاداً، ما يعني السعي لضرب الهوية الوطنية والقومية سعياً وراء مشاريع إسلامية دينية إمبراطورية خيالية تتجاوز البعد الوطني والقومي نحو دولة إسلامية، أو دولة الخلافة، وهذا يلتقي مع الرؤية الأميركية القائمة على ضرب الدولة الوطنية في المنطقة العربية.

فالولايات المتحدة شجعت وسهلت ودعمت وصول الإسلاميين إلى الحكم في مصر وتونس بما يعني أن وصول هذه الحركات إلى الحكم باعتبارها حركات دينية يخدم مصالح الولايات

إلى الحملة العنيفة التي يشنها الجيش في مصر بعد عزل الرئيس المصري محمد مرسي في ٣ يوليو (تموز)، مؤكداً أن الإدارة الأميركية الآن تعيد تقييم العلاقة الأميركية - المصرية بالكامل، وليس هناك شك في أننا لن نستطيع العودة للعمل كما كان معتاداً، بعد الذي حدث. ولفت أوباما إلى أنه بعد الإطاحة بمرسي «كان هناك فراغ حاولنا فيه بكثير من الجهد والدبلوماسية تشجيع الجيش للتحرك في مسار المصالحة، لكنهم لم ينتهزوا تلك الفرصة». وفيما يتعلق بالضغط المتزايد للكونجرس لقطع المعونة الأميركية عن الحكومة المصرية المدعومة عسكرياً، قال أوباما: «أعتقد أن المعونة نفسها لن تعكس ما تفعله الحكومة الانتقالية، لكنني أرى أن معظم ما يقوله الأميركيون هو أننا يجب أن نكون حذرين للغاية بشأن ظهورنا كمساعدين وشركاء في أحداث نراها مناقضة لقيمنا ومبادئنا». وأكد أن الولايات المتحدة تظل عنصراً لا غنى عنه بالنسبة لما يحدث في الشرق الأوسط، وأي مكان آخر، وبالتالي «يجب أن نفكر بشكل إستراتيجي فيما يصب في مصالحنا القومية على المدى البعيد». ورداً على أسئلة حول ما إذا كانت الولايات المتحدة تواجه الآن وقتاً محددًا وقصيراً لاتخاذ قرارات محورية فيما يخص سورية ومصر، قال أوباما في إجابة حاسمة ومن كلمة واحدة «نعم». ورداً على سؤال حول انتقادات السيناتور الجمهوري جون ماكين مصداقية الولايات المتحدة الأميركية في المنطقة بعد رد الفعل البطيء للإدارة الأميركية

الشعب المصري بملايينه مطالباً بعزل الرئيس محمد مرسي. حالة الارتباك والتخبط الأميركي في طريقة تفاعلها وتعاطيها مع الحدث المصري كانت واضحة وتم التعبير عنها من خلال العديد من البيانات والتصريحات المتباينة والمتناقضة والتي تعكس في غالبها حزناً وقلقاً شديدين على مصير جماعة الإخوان المسلمين في مصر كرائدة لحركات الإسلام السياسي.

يشير تسلسل الأحداث وتطورها على الساحة المصرية إلى وجود إرادة مصرية قوية في تحدي السياسات والمواقف الأميركية، فالإدارة المصرية الجديدة تبدو جادة في مساعيها الهادفة إلى إعادة تشكيل المشهد السياسي المصري بمعزل عن حركات الإسلام السياسي وتحديد جماعة الإخوان المسلمين.

حالة الارتباك الأميركي في المشهد السياسي والأمني والعسكري ستبقى سائدة ومسيطره على صناع القرار في الولايات المتحدة الأميركية إلى حين يتمكن ساستها ومفكروها من بلورة رؤية جديدة تتأسس على فكرة القبول والتسليم بانهايار وسقوط مشروع الإسلام السياسي بالموصفات والمعايير الأميركية. وبناء عليه فمن المتوقع أن تعتمد الإدارة الأميركية في المستقبل القريب إلى إيجاد مقاربة سياسية جديدة تمكنها من إيجاد بدائل تحافظ على التواصل مع النظام السياسي المصري الراهن والمرتبب بعد انتهاء المرحلة الانتقالية مع أهمية التنويه هنا باحتمالية أفول كافة حركات الإسلام السياسي من المشهد

المتحدة الأميركية من عدة نواح أهمها العمل على دمج هذه الحركات في النظام السياسي المحلي والعالمي، وإخراجها من طور المعارض. وبالتالي يكون أمام هذه الحركات إما الاندماج في السياسة الدولية، وبالتالي اتباع سياسة تهادنية مع المجتمع الإقليمي والدولي، وخير مثال على ذلك احترام الحكم الإخواني في مصر لاتفاقيات كامب ديفيد التي كانت تلقى المعارضة من حركات الإسلام السياسي أثناء وجودها في المعارضة، وكذلك تصريحات الغنوشي الناعمة والمجاملة والمطمئنة لإسرائيل حين قال: لتونس فقط الأولوية.^{١٣} وهذا يعني أن حركات الإسلام السياسي ولكي تندمج في المجتمع الإقليمي والدولي يجب أن تتعامل بواقعية وبراغماتية. وتتمثل هذه البراغماتية على الصعيد الدولي بمسايرة مصالح الدول العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية والتلاؤم مع سياستها في مناطق النفوذ.

كما تسعى الولايات المتحدة من خلال مباركة صعود حركات الإسلام السياسي إلى تجنيد حركات الإسلام المعتدل ضد الحركات الأصولية الإسلامية المتطرفة مثل تنظيم القاعدة. وبالتالي تصبح حركات الإسلام السياسي المعتدلة بالمفهوم جزءاً من الحرب الدولية المعلنة على مجموعات الجهاد السلفية.

تعرض المشروع الأميركي في تدجين حركات الإسلام السياسي وترويضها وتطويعها في خدمة المصالح الأميركية لانتكاسة كبيرة حين خرج

هوامش

1. <http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=6160>
٢. روين رايت، حانت لحظة مشاركة الإسلاميين، صحيفة الاتحاد الإماراتية، الصادرة بتاريخ ١٣ أيلول ٢٠٠٤.
٣. رضوان السيد، الإسلام السياسي: المصطلح والمفهوم والمصائر، صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد ١١٨٧٩، ٧ حزيران ٢٠١١.
٤. بلال التليدي، صناعة الاعتدال: علاقة الولايات المتحدة الأميركية مع الحركات الإسلامية في مصر والمغرب، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ١٦ آذار ٢٠١٣.
٥. انظر إلى دراسة كريس زامبلس بعنوان، الإسلام السياسي غير المتطرف الإخوان المسلمون نموذجاً، <http://www.ikhwanwiki.com>
6. Cheryl Benard, Civil democratic Islam: partners resources and strategies, Published 2003 by the RAND Corporation Institution.
7. Group researchers, The Muslim world after 911/, Published 2004 by the RAND Corporation,
8. Group researchers, Building Moderate Muslim Networks Published 2007 by the RAND Corporation
٩. فوزي الأسمر، واشنطن والإسلام السياسي، صحيفة القدس، ٢٨ آب ٢٠١٣.
10. http://www.albasrah.net/ar_articles_20130713/zahra1_120713.htm
١١. وكالة أنباء رويترز، ٣ تموز ٢٠١٣.
١٢. صحيفة المصريون، ٢٣ آب ٢٠١٣.
١٣. صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، العدد ١٢٠٦٢، ٧ كانون الأول ٢٠١١.

السياسي في العالم العربي برمته بعد فشلها في اجتذاب عقول الشعوب، حيث يوجد الكثير من المؤشرات التي تعزز وقوع هذه الاحتمالية في كل من تونس وفلسطين وليبيا.

أستراليا والعرب

قراءة: سياسات



اسم الكتاب: أستراليا والعرب

اسم الكاتب: علي القزق

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة

السياسات، الدوحة

الطبعة: الأولى / شباط ٢٠١٢

عدد الصفحات: ٣٣٦ من القطع المتوسط

الخارجية. فالمؤلف اعتمد على معلوماته وخبرته الذاتية وذلك خلال نشاطه السياسي لأكثر من أربعين عاماً هناك.

يعترف القزق أن ما دعاه لتأليف هذا الكتاب هو فقر المكتبة العربية فيما يتعلق بتاريخ تورط أستراليا في العالم العربي وعلاقتها بالعرب وإسرائيل، وضرورة إطلاع الرأي العام العربي على سياسة الحكومات الأسترالية المتعاقبة وتصريحات مسؤوليها ومواقفها والدور الدولي الذي تنتهجه تجاه دول الشرق الأوسط. وأن الكثير من الباحثين لا يلقون أهمية لسياسة أستراليا باعتبارها قارة نائية وبعيدة لا تشكل ثقلًا في السياسات الدولية. أما الحافز الأهم في رأي المؤلف لتأليفه هذا الكتاب فهو شروع الحكومات الأسترالية في الآونة الأخيرة وأكاديميين أستراليين موالين لها في محاولات متعمدة لطمس تاريخ تورط أستراليا السلبي في العالم العربي، وتزييف الحقائق بشأن مواقفها المعادية، ومحاولة إعطاء انطباع موجه للعرب بأنها دولة صديقة لهم وبأن سياساتها الشرق أوسطية هي سياسة متوازنة وغير منحازة.

يتألف الكتاب من أربعة فصول، يتحدث الفصل الأول عن تاريخ اكتشاف أستراليا ومواردها البشرية والعلمية، وسياستها الخارجية وعلاقتها الاقتصادية الدولية، ثم يسهب الكتاب في الفصل الثاني بعرض العلاقات الأسترالية العربية، والأسترالية الإسرائيلية، وانحيازها الدائم لإسرائيل والتعاون الأمني معها، مع حفاظها على

يرصد كتاب (أستراليا والعرب) - مؤلفه علي القزق - السياسة الخارجية الأسترالية في جانبها المتعلق بالعالم العربي، خصوصاً ما له صلة بقيام دولة إسرائيل على الأرض الفلسطينية. ويكشف المؤلف عن حقائق تبدو غائبة عن ذهن القارئ والباحث العربي فيما يتعلق بالدور الأساسي والمركزي الذي لعبته أستراليا في الشرق الأوسط طيلة مراحلها التاريخية المصيرية كلها منذ قيام أستراليا الحديث، إذ كان لها دور فاعل في جميع الحروب الاستعمارية التي خيضت ضد العالمين العربي والإسلامي، ودور أساسي في إنشاء دولة إسرائيل في قلب العالم العربي، والانحياز لها، علاوة على العلاقات التجارية الواسعة معها.

أسس مؤلف الكتاب الدكتور علي القزق بعثة فلسطين لدى أستراليا وشغل بين عامي ١٩٨٠ و٢٠٠٦ منصب مفوض عام دولة فلسطين لدى أستراليا ونيوزلنده، وبالتالي يحظى الكتاب بالأهمية: نتيجة الخبرة التي اكتسبها المؤلف طيلة سنوات حياته في أستراليا ودرابته الواسعة بالتعامل مع الواقع الأسترالي والذهنية التي يفكرها بها الأستراليون ناهيك عن سياساتهم

علاقات تجارية مع العالم العربي.

يُفرد المؤلف الفصل الثالث للحديث عن الجالية اليهودية واللوبي الإسرائيلي في أستراليا ودور رجال الأعمال اليهود في هذه البلاد، والفصل الأخير للحديث عن الجاليات العربية والإسلامية، وعن العنصرية ضدّ العرب، ويسهب في الحديث عن النشاط الدبلوماسي الفلسطيني في هذه القارة وبداية الهجرة الفلسطينية إليها.

يعطي المؤلف في الفصل الأول القارئ لمحة عامة عن أستراليا التي يعني اسمها «الأرض الجنوبية المجهولة» وأطلق عليها هذا الاسم في أوائل القرن الثامن، وهي تتكون من أرض القارة الرئيسية إلى جانب تازمانيا وعدد من الجزر الصغيرة في المحيطين الهادي والهندي. كما لا تزال تتبع التاج البريطاني وتتكون من ست ولايات وثلاث مقاطعات، وتعد أصغر قارة في العالم، وهي الدولة الوحيدة التي تسيطر على قارة بأكملها، وسادس أكبر بلاد العالم من حيث المساحة. ويتألف المجتمع الأسترالي المتعدد الثقافات من السكان الأصليين، ومن مهاجرين من نحو ٢٠٠ دولة من مختلف بقاع العالم، فهناك واحد من بين كل أربعة أستراليين ولد خارج أستراليا، واللغة الرسمية هي الإنجليزية. ويرجع نجاح أستراليا الاقتصادي في القرن الماضي إلى وفرة الزراعة، تليها الثروة المعدنية والوقود، وعلى الرغم من الأهمية الدائمة لهذه الثروات فإن أستراليا أصبحت، أيضاً، بصورة متزايدة قاعدة للاقتصاد العلمي.

علاقات أستراليا الدولية والشرق أوسطية

يشخص المؤلف طموح أستراليا في العالم ويعتبر أنه يتمحور حول رغبتها في أن تكون شريكاً في الشؤون الدولية نظراً إلى كونها واحدة من خمسين دولة من مؤسسي هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، كما لتاريخ أستراليا وجغرافيتها وثقافتها أهمية في بلورة مكانتها في العالم، ويستند تحالف أستراليا مع الولايات المتحدة وإنجلترا إلى تاريخ من التعاون العسكري والروابط الاقتصادية الواسعة وغيرها من المصالح المشتركة.

كما يعد ارتباط أستراليا الوثيق بآسيا من الأمور الحتمية نظراً إلى مصالحها الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية الجوهرية في المنطقة، وهذا لا يقل عن أهمية اهتمامها القوي بالاستقرار في منطقة جنوب الهادي كونها أكبر مقدم للمعونات الاقتصادية إلى دول المنطقة. وفي الوقت الذي تحافظ فيه أستراليا على علاقاتها التقليدية والإقليمية فإنها تعطي أهمية كبرى لروابطها الاقتصادية المتنامية مع دول الشرق الأوسط وأميركا الجنوبية ومع بعض الدول الإفريقية.

ويسلط المؤلف هنا الضوء على منطقة الشرق الأوسط وأهميتها الكبيرة بالنسبة لأستراليا كونها تعد سوقاً تجارية للمنتجات والمصنوعات الأسترالية الغذائية والصناعية الرئيسية ومجال عمل شركات المعادن والنفط والغاز الأسترالية. وما يشكله الشرق الأوسط من أهمية جيواستراتيجية مهمة كصلة وصل

قرار التقسيم ضد مطالب الشعب الفلسطيني وأمانيه وطموحاته. وكانت أستراليا أول بلد يصوت بـ «نعم» على قرار تقسيم فلسطين رقم ١٨١، وأدت دوراً فعالاً من أجل قبول عضوية إسرائيل في هيئة الأمم المتحدة التي ترأس جمعيتها العامة وقتها وزير خارجية أستراليا أيفات، كما كانت أول دولة في العالم تعترف بإسرائيل بشكل «كامل وشرعي de-jure» وذلك بعد ساعات من قيامها، في الوقت الذي لم تكن فيه حتى الولايات المتحدة قد اعترفت بها سوى اعتراف «واقعي» (de-facto). كما تجدر الإشارة إلى أن إسرائيل كانت أول دولة في الشرق الأوسط تقيم معها أستراليا علاقات دبلوماسية.

يشار إلى أن أول سفارة أسترالية في العالم العربي افتتحت في القاهرة عام ١٩٥٠ ثم في بيروت عام ١٩٦٧، ولاحقاً بعد حرب العام ١٩٧٢ واستعمال العرب سلاح النفط وجدت أستراليا أن من مصلحتها تعزيز وجودها في العالم العربي، فافتتحت سفارة لها في الرياض عام ١٩٧٥، وآخر سفارة افتتحتها أستراليا في العالم العربي لغاية كتابة هذه السطور كانت في تونس عام ٢٠١٠.

العلاقات الاقتصادية مع الدول العربية

يشير المؤلف إلى أن ثمة منافع اقتصادية وتجارية كبيرة تجنيها أستراليا من الدول العربية، وتعد الأسواق العربية خاصة دول مجلس التعاون

لأستراليا وأوروبا، وتنبع أهمية منطقة الشرق الأوسط بالنسبة لأستراليا من كونها تعد مورداً مهماً للطاقة النفطية وتعيش فيها نسبة كبيرة من الأستراليين من ذوي الأصول العربية والإسلامية إضافة للعمالة الأسترالية في بعض الدول العربية. ومن ثم يُفرد المؤلف فصلاً كاملاً - وهو الفصل الثاني - للعلاقات الأسترالية العربية، مقسماً مسيرة سياسة أستراليا مع العالم العربي إلى عدد من المراحل، ابتداءً من الفترة التي كانت فيها مستعمرة بريطانية، مروراً بحصولها على الحكم الذاتي وتشكيل الفيدرالية الأسترالية في أوائل العام ١٩٠١ ومن ثم مرحلة ما بعد الحرب الباردة التي بلورت فيها سياسة شبه مستقلة ومتحالفة بشدة مع الولايات المتحدة وبريطانيا. ومنذ ذلك الوقت بنت أستراليا سياساتها بشكل يتوافق ويتماهى مع حلف الدول الإنكلو-سكسونية بقيادة الولايات المتحدة وبريطانيا، وبقيت هذه العلاقة متأثرة بسياسات أميركا وبريطانيا من جهة وباللوبي الإسرائيلي من جهة أخرى.

العلاقات الأسترالية - العربية

يسهب المؤلف في الفصلين الثاني والثالث في الحديث عما لا يعرفه الكثيرون، وهو الدور الذي قامت به أستراليا في خلق الكيان الاستعماري في فلسطين منذ أربعينيات القرن الماضي، فتحركت بزخم ونشاط في هيئة الأمم المتحدة لضمان تصويت الجمعية العامة إلى جانب قرار تقسيم فلسطين وأيدت

الخليجي مهمة بالنسبة لأستراليا، وهي في تزايد مستمر، وأصبحت التجارة الأسترالية مع الدول العربية الآن أكبر من تجارتها مع بريطانيا أو سنغافورة.

بينما تبدو العلاقات التجارية بين إسرائيل وأستراليا ومنافعها أضعاف تلك التي تجنيها الأخيرة من علاقاتها مع الدول العربية، فالحكومة الأسترالية تقوم بشكل متواصل وعلني بتشجيع الاستثمار الأسترالي في إسرائيل ونقل التقنية إليها وتوقيع اتفاقيات ومشاريع مشتركة، لكن في المقابل لا توجد لأستراليا أي اتفاقيات مع أي من الدول العربية من حيث الاستثمار والمشاريع ونقل التقنية.

وضع الجالية العربية في أستراليا

يفرد الكاتب الفصل الرابع والأخير للحديث عن الجاليات العربية في أستراليا والتي تعد حديثة العهد، حيث بدأت هجرة العرب أولاً مع اللبنانيين نحو عام ١٨٧٠، وظل عدد العرب قليلاً حتى أواخر خمسينيات القرن الماضي، عندما بدأ عدد أكبر من المهاجرين يتدفق إلى أستراليا مع الأزمات والحروب المتلاحقة التي شهدتها الدول العربية، مثل الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٧٥ والاحتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ واحتياح الرئيس العراقي السابق صدام حسين للكويت عام ١٩٩٠ والحربين اللتين قادتهما أميركا ضد العراق عامي ١٩٩١ و٢٠٠٣، إذ تبع كل أزمة من هذه الأزمات موجة جديدة من الهجرة من

تلك الدول إلى أستراليا. والجدير ذكره أن معظم المهاجرين العرب كانوا حتى أوائل الخمسينيات من الطائفة المسيحية.

وتشير الإحصاءات العامة التي جرت عام ٢٠٠٦ إلى أن عدد الأستراليين المولودين في الدول العربية هو ٢٤٣٦٥٨ أي أكثر من ١,١ بالمائة من مجموع عدد السكان، ويشكك الكاتب في هذه المعلومة، ويقدر عدد الأستراليين من أصول عربية بحدود ٥٠٠,٠٠٠ إلى ٦٠٠,٠٠٠ أي في حدود ٢,٥ بالمائة من عدد السكان.

قدم معظم الأستراليين العرب من لبنان ثم على التوالي من مصر والعراق وسورية وفلسطين، وتوجد أكبر كثافة للجالية العربية في ولاية نيو ساوث ويلز، ثم في ولاية فكتوريا، وغرب أستراليا وجنوبها، وتعد اللغة العربية خامس أكثر لغة يتم تداولها في أستراليا بعد الإنجليزية والإيطالية واليونانية والكانتونية (الصينية).

وعلى الرغم من أن عدد العرب في أستراليا هو أكثر من خمسة أضعاف الأستراليين اليهود، فإن الجالية العربية فشلت إلى الآن في تنظيم صفوفها ضمن مؤسسة تستطيع تمثيلها وتجمع فيما بينها على مستوى روابطها وأصولها القومية العربية، كما أن نفوذها السياسي مقارنة بنفوذ اللوبي اليهودي لغاية الآن شبه معدوم.

أستراليا وقضايا الصراع العربي - الإسرائيلي يشرح المؤلف بالتفصيل المراحل التي تعاملت معها أستراليا فيما يتعلق بالقضايا العربية وتلك التي خاض بها العرب الحروب، فقد كانت

أستراليا ضمن الدول القليلة التي أيدت العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦. وشاركت أستراليا عام ١٩٧٩ بـ ٣٠٠ عنصر من قواتها مدعومة بقوة جوية في مراقبة صحراء سيناء بطلب من الولايات المتحدة وتحت إشرافها.

رحبت أستراليا باتفاقية أوسلو عام ١٩٩٣، وبعد اجتياح الرئيس العراقي صدام حسين للكويت أيدت أستراليا قرار هيئة الأمم المتحدة فرض المقاطعة ضد العراق، وأرسلت عام ١٩٩٠ وحدات من أسطولها البحري إلى المياه الإقليمية العراقية لتكون جزءاً من القوات الأميركية والبريطانية لفرض الحصار على العراق.

واشتركت أستراليا في حرب الخليج ضد العراق عام ١٩٩١ وشاركت بحماسة في حرب الخليج الثانية ٢٠٠٣ ضد العراق، وكانت القوات الأسترالية أكبر ثالث قوة بعد الولايات المتحدة وبريطانيا.

لم تتعامل أستراليا مع القضية الفلسطينية كقضية سياسية وإنما كقضية إنسانية تتعلق بتحسين أوضاع اللاجئين الفلسطينيين من دون الإشارة إلى حقهم في العودة. وحتى أواسط سبعينيات القرن الماضي لم يطرأ أي تغيير على سياسة أستراليا التي تبنت موقفاً «محياداً» من حرب ١٩٧٣ بينما تبنت الحكومة الأسترالية موقفاً متصلباً من منظمة التحرير الفلسطينية، وكانت سياسة أستراليا قبل اتفاقية أوسلو عام ١٩٩٣ ومنذ العام ١٩٨٣ تعترف بحق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير، وفي إقامة دولته المستقلة «إن

أراد ذلك»، لكنها تراجعت بعد اتفاقية أوسلو وأصبحت بعد وصول حزب الأحرار إلى الحكم تقول «إن الشكل النهائي للكيان الفلسطيني، بما في ذلك، احتمال الدولة المستقلة، يعتمد على المحادثات النهائية بين الأطراف المعنية مباشرة»، وهذا يتلاءم مع الرؤية والطرح الإسرائيلي الذي يضع تقرير مصير الشعب الفلسطيني وقيام دولته المستقلة في يد إسرائيل ويجعله مجرد احتمال قابل للتفاوض.

لقت هذه السياسة ترحيباً وتقديراً من جانب الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، ونُقل عن رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أرئيل شارون قوله خلال اجتماعه مع وزير الخارجية الأسترالي داوونر في ٢٧/١/٢٠٠٤: «إن أستراليا هي من أكثر الدول صداقة مع إسرائيل». أما زعيم المعارضة الأسترالية مالكولم تورنبول فقال: «إن إحدى العلامات المميزة لحكومة رئيس الوزراء الأسترالي السابق جون هاوارد خلال الأعوام الأحد عشر ونصف العام التي مضت هو تأييدها الثابت كالصخر لإسرائيل، وهو ما قامت بإثباته من خلال الأفعال وليس الأقوال».

وبناء على هذه المعطيات، فإنه لا يوجد سبب مقنع لاتخاذ أستراليا مثل هذه المواقف المنحازة إلى جانب إسرائيل. ويبدو أن ثمة عاملين يقفان وراء التحيز في السياسة الأسترالية، الأول داخلي يتمثل بنشاط اللوبي الذي خلقته إسرائيل وتقوم مع رجال الأعمال اليهود الملتزمين بإسرائيل بدعمه بسخاء مادياً ومعنوياً والذي يمارس بدوره ضغطاً

داخلياً من أجل أن تتبنى أستراليا سياسية موالية ومنحازة لتل أبيب. والعامل الثاني يكمن بما توليه إسرائيل من اهتمام لسياسة أستراليا ومواقفها تجاه الشرق الأوسط وقضاياها.

تبدو في المقابل لا مبالاة عربية تجاه المواقف السياسية الأسترالية وعدم ممارسة ضغط عليها والتعاس عن دعم قيام لوبي عربي فيها.

يختم المؤلف كتابه بدعوته الحكومات العربية إلى ممارسة الضغط على أستراليا للحصول على سياسة متوازنة تجاه الصراع العربي -

الإسرائيلي. فثمة دول عربية تربطها علاقات اقتصادية قوية بأستراليا تستطيع أن تمارس عليها ضغطاً وأن تقدم لها رسالة واضحة مفادها أن السياسات والمواقف الأسترالية المنحازة لإسرائيل ضد القضايا العربية لن تساعد على تطور العلاقات الاقتصادية ونموها.

يعطي الكتاب في رأيي تحليلاً سياسياً نقدياً للسياسة التي اتبعتها أستراليا تجاه القضايا العربية ويقدم اقتراحات وتوصيات لكيفية التعامل

مع السياسات الأسترالية ويدعو الدبلوماسية العربية لأخذ دورها في التأثير على تلك السياسة، بسبب ما يمثله العرب من ثقل اقتصادي وسكاني في أستراليا. هذه المقترحات دون شك تجعل هذا الكتاب ذا قيمة لكل من لديه اهتمام خاص بالعلاقات الدولية والصراع العربي الإسرائيلي، لكن أهم سمة تميز هذا الكتاب هي أن المؤلف يمنح القارئ فرصة نادرة للتعرف إلى سياسة أستراليا الخارجية في قضايا الشرق الأوسط وبخاصة تجاه القضية الفلسطينية.

وربما يكون تحليل علي القزق وسرده هذا التاريخ فريداً من نوعه، وقد يكون مختلفاً عن باقي ما كُتب في الموضوع نفسه؛ كون المؤلف عايش السياسة الأسترالية عن قرب وسخر خبرته ودعمها بشكل جيد بالأدلة وحسن التناول، وسواء اتفق القارئ مع وجهة النظر التي عرض بها المؤلف كتابه أو لم يتفق، فإن الكتاب يتمتع بقدر كبير من التشويق إضافة إلى ثرائه بالمعلومات.

الشمس تولد من الجبل

قراءة: سياسات

الشمس تولد من الجبل

رواية



موسى الشيخ
محمد البيروتي

الكتاب: الشمس تولد من الجبل

الكاتب: موسى الشيخ

الناشر: جامعة القدس . مركز أبو جهاد

لشؤون الحركة الأسيرة

تاريخ النشر: ٢٠١٢

عرض: سياسات

الأسيرة. يستحوذ هذان الجزءان على القسط الأكبر من الكتاب ويبرع الكاتب في تقديم صورة بانورامية مليئة بالتفاصيل والحكايات والمواقف والأشخاص والحوارات خلال حديثه عن هاتين التجربتين الغنيتين.

يبدأ الكتاب مباشرة بالدخول في صلب الموضوع دون الكثير من الحديث الجانبي، وهي سمة تحسب للكاتب، حيث يأخذ القارئ من يده مباشرة إلى قلب الأحداث دون أن يضيع الكثير من الوقت والجهد. نرى في الفصل الأول الكاتب طفلاً يسأل سؤال الفطرة الأولى حول مكن الشمس التي تشرق من خلف الجبل، فيظن الطفل أنها تولد من الجبل. إنها ذات الشمس التي ستولد في قلب الفتى بعد ذلك حين يقرر أن يحمل أحلام شعبه معه محاولاً العودة للوطن مقاتلاً باحثاً عن الحرية. أما إجابات الأم والجد فلم تكن مقنعة للطفل حول كيف تولد الشمس من الجبل. ولا يفوت الكاتب موضحة قصة حياته الوطنية ضمن النسق العام لحياته وبيئته فنشاهد قريته عقربا في أربعينيات القرن العشرين بتفاصيلها التي سيحملها معه الشاب بعد ذلك إلى الخليج حيث سيبحث عن عمل يقوده في نهاية المطاف إلى البحث الحقيقي الذي يبيغيه حين يكتشف أن مكانه الأساسي ليس العمل أجيلاً لدى الآخرين بل الالتحاق حيث نداء الوطن، حين تحوله الثورة الفلسطينية من باحث عن لقمة العيش إلى باحث عن وطن.

«في عقربا تحترم الأساطير كما تحترم الوقائع، بل إنها تعامل معاملة الوقائع.. قرية معزولة

يكتب موسى الشيخ مذكراته القيمة بعنوان «الشمس تولد من الجبل» مسجلاً فيها تجربة نضالية غنية، ومؤرخاً لمفاصل مهمة في التاريخ الوطني المعاصر، كل ذلك بلغة سردية عالية وسلاسة ورشاقة تلفت الانتباه.

يتوزع الكتاب على سبعة وثلاثين فصلاً مختلفة الحجم تروي سيرة الفتى منذ طفولته في قريته عقربا بمحافظة نابلس في أربعينيات القرن العشرين مروراً بسفره للعمل في الخليج في الخمسينيات، وبعد ذلك التحاقه بجيش التحرير الفلسطيني ومن ثم بالثورة الفلسطينية ضمن صفوف حركة فتح ونزوله إلى الأرض المحتلة للاشتباك مع العدو ومحاصرة مجموعته من قبل جيش الاحتلال، وبعد ذلك دخوله السجن وتنقله بين السجون، ومن ثم إطلاق سراحه ضمن صفقة تبادل الأسرى في بداية الثمانينيات. تجربة يمكن لها أن تختصر بجزالة الكثير من التاريخ الفلسطيني المعاصر وتقدم جزءاً مهماً منه. إن هذا الجزء المتعلق بعمل مجموعات الفدائيين عبوراً من شرق الأردن إلى الأرض المحتلة للاشتباك مع الاحتلال إلى جانب الجزء الآخر المهم المتعلق بتجربة الحركة

على شفا وادي الأردن الشمالي». لكن في هذا الواقع يتصادم الفتى مع أول مواجهة مع الواقع الفلسطيني الجديد الذي نشأ بعد النكبة. في القرية تأتي للسكن إحدى العائلات المهجرة من إحدى القرى داخل الخط الأخضر. عندها يلمح الفتى الحزن والأسى في عيون أطفال العائلة وتبدأ أولى أسئلته عن الواقع الجديد، لتتغرس في داخله أولى بذور التمرد على هذا الواقع.

ثم تبدأ رحلة الغربة بعد أن يعود أحد أبناء عمومته «يونس» من الخليج محملاً بالقصص والحكايات عن المال والعمل حيث سيصير حلم الفتى أن يقوم بما قام به يونس ويسافر للعمل هناك لعله يجد حياة أفضل في المنفى. سيتحقق هذا عبر صدفة عابرة حين تقرر القرية إيفاد وفد منها لجمع تبرعات من مغربيها في دول الخليج لبناء مسجد ومدرسة في القرية ويكلف والد الفتى بأن يكون مسؤولاً عن الوفد ويستأن هو بدوره أهل القرية باصطحاب ولده معه. ومن مطار قلنديا إلى مطار الكويت حيث يبدأ الشاب اليافع البحث عن عمل يكفيه الحياة ويرسل بعضاً منه إلى العائلة كما كان يفعل جل المغتربين. لكن هناك يكتشف أن ثمة طريقاً أخرى عليه أن يسلكها حين يستمع في الراديو لنداء أحمد الشقيري لأبناء الشعب الفلسطيني للالتحاق بجيش التحرير الفلسطيني، فيقرر الذهاب للعراق للالتحاق بفرق الجيش الناشئ هناك. وعبر تفاصيل كثيرة ومشوقة يسرد لنا الكاتب التدريبات التي تلقوها على أيدي الضباط العراقيين حتى يصبحوا مؤهلين لتدريب

أفراد جدد ينضمون للجيش. وكما كل شيء في الحياة فإن قصة الحب البريئة تجد مكاناً لها في زحمة الحديث المطول حول التدريبات والمعدات العسكرية والقتالية حيث يقع الشاب في حب فتاة عراقية كان يعيش معها في البيت بعد التحاقه بالجيش.

وبالكثير من الدموع والأحزان يفترق الشاب عن خطيبته. لم يكن يعرف أن لقاء الوداع المؤقت للذهاب للقاعدة العسكرية سيكون اللقاء الأخير في حياتهما حيث ستفرقهما الحياة ودروبها دون أن ينساها وينسى دفاء هذا البيت العراقي الذي احتضن الشاب الفلسطيني الذي سيرمي القدر في غربة أخرى.

إلا أن القدر الفلسطيني أكبر من كل شيء والروح الوطنية التي اشتعلت داخل الشاب لم تجد ما يبيل ظمأها حين تناقلت الأخبار بطولات فصائل المقاومة الفلسطينية المسلحة وعملياتها النوعية. وتحديداً مع ورود أخبار عن استعداد إسرائيل لمعركة هجومية ضد مجموعات الثورة الفلسطينية. وحين ترفض قيادة الجيش التحاق الأفراد بقواعد الفدائيين للدفاع عنهم يقرر موسى الشيخ ومجموعة من رفاق دربه الذهاب للأردن للالتحاق بفصائل الثورة الفلسطينية. ولما كان أحد الأصدقاء مقرباً من مجموعة شباب الثأر التي انضوت لاحقاً تحت جناح الجبهة الشعبية فقد ذهب الجميع إلى الجبهة الشعبية. لم يقبل المسؤول العسكري للجبهة أحمد جبريل مشاركة أفراد المجموعة في الدفاع عن الكرامة متهماً ياسر عرفات بأنه يورط الثورة

بمعارك خاطئة وأن عرفات لا ينوي فعلاً القتال. وهو حديث يقنع في البداية الشبان الذين لا يعرفون ياسر عرفات. وفي الليل يقررون الهبوط إلى الكرامة حيث سيكون أول شخص يجدره يعمل في شوارع الكرامة مع المقاتلين ياسر عرفات. للمفارقة سيكون عرفات أول من يقابله بعد انتهاء المعركة بعد هبوطهم من المغارة التي التجؤوا إليها. وبعد ذلك مع أحمد جبريل بعد المعركة حيث اكتشفوا أنه فقط يحاول أن ينتقص من دور عرفات ونسب أمجاد غير صحيحة للمجموعة التي ينتمي إليها موسى الشيخ إذ ضربت ١٣ قذيفة في محيط المعركة مدفوعة بالحمية والغيرة كاسراً بذلك أوامر جبريل بعدم الاشتراك في المعركة، يقرر موسى ومجموعة من أفراد فرقته الالتحاق بياسر عرفات.

داخل فتح بدأت رحلة جديدة من العمل المسلح ومن الاشتباك اليومي مع الاحتلال. بعناية كبيرة يقوم الكاتب بسرد الكثير من عمليات التسلل إلى داخل الأرض المحتلة واصفاً الأشخاص والأماكن والعتاد والطرق بطريقة بارعة. عن واحدة من أهم فضائل هذا الكتاب هو هذا الوفاء اللافت لرفاق الدرب والمقاتلين حيث نعرف أسماءهم وكثير منهم استشهد في معارك الثورة، ونشعر بهم ونتعرف على أحلامهم وقصص استشهادهم مشفوعة بإعجاب كبير ببطولتهم الفائقة. شكلت مرحلة الدوريات حقبة مهمة في عمر الثورة الفلسطينية وأسست فعلاً للعمل المسلح داخل الأرض المحتلة. لقد كان ياسر عرفات أول من قاد هذه المجموعات هو وثلة من المقاتلين وكان ينتقل متخفياً في

الشوارع ويسير بين الجبال. إن ما يفعله موسى الجيش هو تذكيرنا بهذا الزمن الجميل حين كان البحث عن الوطن يعني المخاطرة بالموت، وحين كان يطيب فعل ذلك. إن جزءاً مما يرويه موسى الشيخ هو جزء ضئيل من بطولات يجب ألا تموت. وحسب هذا الكتاب أنه يؤرخ لبعضها. ولا يفوت الكاتب التذكير بأن أحد أبرز قادة العمل المسلح في فتح كان الأمير فهد الأحمد الصباح الذي كان يقود قطاعات واسعة من مجموعات الفدائيين وشارك بنفسه في عمليات في العمق ضد الاحتلال قبل أن يقرر العودة للكويت بعد اندلاع حرب أيلول في الأردن ضد الثورة الفلسطينية وقواعدها.

الطريق نفسها تقود الكاتب لمرحلة مهمة من مراحل حياته حين تشتبك مجموعته داخل الأرض المحتلة مع العدو الذي يلقي القبض على بعضها ويستشهد البعض الآخر. بعد المعركة سينقل الفدائي إلى سجن نابلس حيث يتم التحقيق معه. يصف الكاتب بتفاصيل كثيرة المعتقلين وقصصهم وحكاياتهم وطرق التعذيب التي تعرضوا لها وبشاعة هذا التعذيب. وينجح الكاتب في إخراجنا في هذه الأجزاء من حالة الكآبة إلى بعض القصص المسلية والمضحكة عن البعض. إلا أن المرحلة الأهم في الكتاب من وجهة نظرنا هي تلك التي يؤرخ فيها لبدایات سجن عسقلان عام ١٩٧٠ حيث أرادت إدارة مصلحة السجون تحويله لمقبرة يموت فيها الروح القتالية الفلسطينية ليتحول بفضل تلك الإرادة الصلبة للحركة الأسيرة إلى معقلاً آخر للبطولة والتحدي. نشاهد مع الكاتب تجربة أول

العزیز شاہین المعروف بـ «أبو علي شاهين» خاصة خلال الحديث عن فترة السجن وعن دور «أبو علي» في تنظيم الحركة الأسيرة وصوغ أبعدياتها. كما نقابل المرحوم أبو علي بسيسو أيضاً من قيادات الحركة الأسيرة ورموزها. كما نقابل محمود العالول عضو اللجنة المركزية لفتح لكننا نقابله شاباً نجح في خداع إدارة السجن والهرب بعد عمله في مطبخ السجن ليلتحق بقواعد الثورة في الخارج. كما نقابل عبد القادر أبو الفحم ابن مخيم جباليا الذي قاد العمل المسلح في المخيم بعد الاحتلال. نقابله مضرراً عن الطعام رافضاً الانصياع لإدارة السجن حتى تصعد روحه للسماء في إضراب عسقلان الشهير ليكون بذلك أول شهيد للحركة الأسيرة. نقابل مقاتلين عراقيين التحقوا بفصائل الثورة ونزلوا دوريات إلى داخل الأرض المحتلة وأقنوا زهراء شبابهم في السجن في سبيل حبهم لفلسطين.

ينتهي الكتاب بصفحة تبادل الأسرى التي أطلق فيها سراح موسى الشيخ ولحظة خروجه من السجن بعد أربعة عشر عاماً أمضاها في السجن ليعانق الشمس وهي تولد من الجبل. كتاب يستحق القراءة لما يحمله من معلومات مهمة وتاريخ لحقبة مهمة من حياة شعبنا وإضافة كبيرة للمكتبة الفلسطينية.

إضراب في السجن وكيف تعاملت إدارة السجن باستخفاف مع السجناء والعقوبات التي أوقعتها عليهم دون أن تنجح في كبح إرادتهم. يقوم موسى الشيخ بسررد هذا من واقع تجربة شخصية عاشها وخبرها بنفسه وهو يروي ما يحدث أيضاً ضمن وعيه للأشياء. يصف الكاتب القسوة التي عاملت فيه إدارة السجن السجناء وكيف قامت بتعريتهم وصفهم في طابور وطلبت منهم أن يمروا على درج اصطف حوله مجموعة من الجلادين الذين كانوا ينهالون على السجناء بالضرب.

تفاصيل كثيرة تقترح أننا بحاجة ماسة لتوثيق هذه التجربة المهمة لشعبنا، وتقترح أن الحاجة ماسة للعناية أكثر في سبل تسجيل أدق التفاصيل عن تاريخ الحركة الأسيرة وعن هؤلاء الأبطال المجهولين الذين أقنوا ويفنون زهراء شبابهم خلف القضبان. إنهم هؤلاء الذين يهدي إليهم الكاتب عمله هذا حيث يقول «إلى أولئك الذين يستحقونه، الأبطال المنسيون ممن وردت أسماؤهم في الصفحات الآتية، أحمد رشيد منصور، مطيع أبو الليل، الأمير فهد الأحمد الجابر الصباح، الرائد خالد، أبو الشريف هواش، ناجي الحواري، سامي حجازي، إبراهيم شمروخ، عبد الكريم البرغوثي، والعشرات غيرهم ممن قدموا حياتهم دفاعاً عن قضيتنا العادلة... ليت في يدنا أن نصنع لهم نصاً».

في الكتاب نقابل أشخاصاً نعرفهم جيداً. بالطبع دائماً هناك مساحة لياسر عرفات المقاتل بين المقاتلين والفدائيين بين الفدائيين. كما نقابل عبد

كانت وصلت إلى الشهيد فيصل الحسيني، وكان أودعها مكتبة بيت الشرق بالقدس ليحفظها مركز أبو جهاد مع باقي مكونات المكتبة».

يقول الرجوب في مقدمة الكتاب: « فرحت أن لامست بجوارحي النسخة نفسها التي طالعتني حروفها بخط الأسير عدنان وشاح، الواضح البسيط... واليوم أتشرف أن أقدم هذه الوثيقة التي كتبناها بالدم والمعاناة وخفقات الضلوع، وأضعها كما هي لكل القراء الأعزاء، ولكل إنسان ينحاز إلى قميهِ المطلقة لمواجهة البشاعة والاستلاب والقمع والتمييز والعنصرية والكراهية والظلم».

يتناول الكراس / الكتاب ظروف الاعتقال المتصلة بيوميات الأسرى من سكن، وغذاء، وكساء، ونوم، ورعاية طبية، وهي جميعها دون مستوى المطلوب لأدنى مقومات حياة البشر.

ومن الحكايات المؤثرة التي رواها الرجوب في كتابه، أنه «خلال الأعوام ما بين ١٩٦٨ و١٩٧٠، كان يتواجد بجانب سجن الخليل مستوطنو كريات أربع الذين أقاموا في بنايات داخل معسكر الجيش، وكانت نساء هؤلاء المستوطنين يمتلكن حق زيارة إدارة السجن ليلاً، حيث يتم إخراج عدد من الأسرى، ويطلب منهم خلع ملابسهم



اسم الكتاب: «نفحة يتحدث بعد ثلاثة وثلاثين عاماً»

المؤلف: جبريل الرجوب

الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع في رام

الله وعمان

الطبعة: الأولى ٢٠١٣

عدد الصفحات: ٢٠٠ صفحة

يسرد اللواء جبريل الرجوب ويوثق في هذا الكتاب احداثيات معركة الأمعاء في سجن نفحة العام ١٩٨٠، وكان واحداً من قادتها، ورواد توثيقها بتعليمات من الشهيد ماجد أبو شرار، ويروي قصة ضياع المخطوطة التي تم انجازها في السجن في حمأة الحروب وتنقلات المنافي الى حين العثور على نسخة



مهند مصطفى
المستوطنون من الهامش إلى المركز
زراعة المستوطنات للمركز من غوش ايمونيم إلى البيت اليهودي

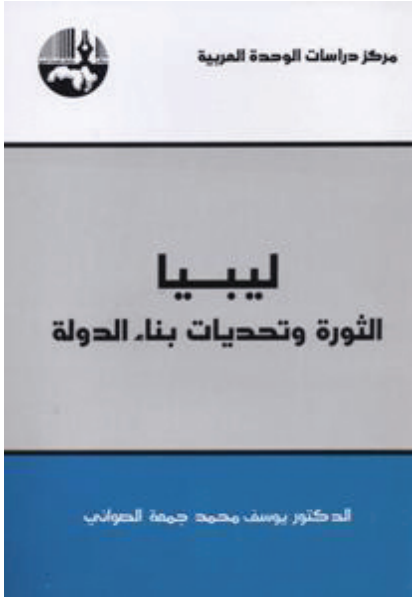
اسم الكتاب: المستوطنون من الهامش إلى المركز
من «غوش ايمونيم» إلى «البيت اليهودي»
اسم المؤلف د. مهند مصطفى
اسم الناشر: المركز الفلسطيني للدراسات الاسرائيلية «مدار» - رام الله.
عدد الصفحات: ٨٨

يحلل هذا البحث مواقف المستوطنين من الحلول السياسية المقترحة لحل الصراع الإسرائيلي الفلسطيني منذ العام ١٩٦٧ وحتى الآن.

يرصد البحث ويتتبع تطور مواقف المستوطنين من الاقتراحات السياسية، والعوامل التي أثرت على بلورة مواقفهم والتطورات التي طرأت عليها، ويعالج البحث كذلك السياقات التاريخية والفكرية والدينية التي أثرت على مواقف مجتمع المستوطنين في الضفة الغربية وقطاع غزة، ويولي

والوقوف عراة على الجدار، ورفع أيديهم إلى أعلى .. ويستمر هذا العرض المسرحي حتى ساعة متأخرة من الليل مع وجبات ضرب وماء بارد، بما يصاحب ذلك من قهقهات وإرضاء للمشاعر السادية في ذات المتفرجين والمتفرجات».

واستعرض الرجوب في كتابه سلسلة الإضرابات التي خاضها الأسرى ومبرراتها الوطنية والمطلبية والمناسباتية، كما تحدث عن مرحلة نضال الأسرى من أجل إدخال تحسينات جزئية، فمرحلة الفعل التي تلاها إضراب الشهيدين علي وراسم، واشتملت على إضرابات مفتوحة، قوبلت بعنف شديد. واعتبر الرجوب أن هذا الكراس / الكتاب ليس تاريخاً أو حتى محاولة تأريخ لحركة أسرى الثورة الفلسطينية في سجون الاحتلال، بل «إنه مجرد صفحة أو وثيقة تبرز بعض جوانب هذه الحركة التي لم يحن بعد موعد كتابة تاريخها داخل كتاب، لأنها (أي حركة أسرى الثورة) لا تزال تصنع تاريخها بالدم والجوع والمقاومة داخل أسوار سجون الاحتلال، ولأن كتابة تاريخ حركة أسرى الثورة ستتم بوصفها فصلاً من فصول كاملة لتاريخ الثورة، والذي سيكتب بعد أن يتحرر الوطن الفلسطيني».



الكتاب: ليبيا الثورة وتحديات بناء الدولة
الكاتب: الدكتور يوسف محمد جمعة الصواني
الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
تاريخ النشر: ٢٠١٣
عدد الصفحات: ٢٧١

الكتاب هو نتاج تجربة ذاتية ودراسة وتحليل لأهم مرحلة من تاريخ ليبيا السياسي المعاصر.

يتناول الكتاب الفترة الممتدة من العام ١٩٦٩ حتى سقوط نظام القذافي في أواخر صيف العام ٢٠١١. ويقدر ما يخص الكتاب من صفحات لتحليل ما يجري اليوم ولكوّنات المشهد السياسي في ليبيا، فهو يخصّ مساحة مناسبة لاستشراف المستقبل الذي يرتبط تماماً بمكوّنات راسخة في السياق الليبي بوجه عام، إضافة إلى ارتباطه بما

أهمية لهذه السياقات لأنها لا تزال تلعب دوراً مهماً في بلورة هذه الرؤية حتى يومنا، وهي سياقات لا بد من أخذها بعين الاعتبار في تحليل هذه المجتمع بكافة تياراته، وفهم ديناميكياته الداخلية المختلفة.

يعالج البحث جانبين من مواقف المستوطنين، يتعلق الجانب الأول بمواقفهم من الاقتراحات والمبادرات السياسية الحكومية وغير الحكومية والدولية، التي قدمت لحل الصراع. أما الجانب الثاني، فيتعلق بالاقتراحات التي قدمها المستوطنون أنفسهم لحل الصراع بدءاً من مواقف حركة «غوش ايمونيم» الاستيطانية، مروراً بمجلس المستوطنات ومواقف حاخامات وشخصيات سياسية، وانتهاءً بحزب «البيت اليهودي» برئاسة «نفتالي بينيت».

علاوة على ذلك، يحاول البحث فحص تباين وجهات النظر في صفوف المجتمع الاستيطاني في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧ من الحلول المقترحة، والخلفيات السياسية والأيدولوجية التي تفسر هذا التباين الداخلي، كما يقدم عرضاً تاريخياً وتحليلياً لمواقف جمهور المستوطنين كما ظهرت في استطلاعات الرأي المختلفة خلال السنوات الماضية، ويحاول أخيراً فحص التطور المستقبلي لمكانة المستوطنين في الطول النهائية كما يراها ويتصورها المستوطنون أنفسهم.



الكتاب: الجزائر إشكاليات الواقع ورؤى المستقبل

الكاتب: مجموعة باحثين

الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية

تاريخ النشر: ٢٠١٣

عدد الصفحات: ٤٩٦

ورثت الجزائر عن المرحلة الاستعمارية - مجتمعاً ودولةً - آثاراً عميقة وتشوهاتٍ أصابت مختلف جوانب بنيتها المجتمعية، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ووضعتها في مرحلة ما بعد التحرير أمام أعباء وتحديات كبيرة لإعادة تثبيت هويتها الوطنية والعربية وبناء نظامها التعليمي وتحديد سياساتها التنموية الاقتصادية وفق خيارات تعبر عن

حدث خلال الثورة ضدّ القذافي وبما آلت إليه؛ لذلك يمهدّ الكتاب لعرض مقاربتة بتقديم تحليل سريع للأوضاع التي عاشتها ليبيا قبل وصول القذافي إلى السلطة، ثمّ يحلل تجربة نظام القذافي خلال مراحلها المختلفة، مبرزاً تفاعل العوامل الداخلية والخارجية المركبة التي صاغت تاريخ ليبيا المعاصر حتى اليوم، ثم يتوقف عند مظاهر الاحتجاج الذي انطلق في كانون الثاني ٢٠١١، الذي ما لبث أن تحول إلى انتفاضة شعبية؛ منتقلاً بعد ذلك إلى التعريف بالنظام السياسي الانتقالي الذي تأسس أثناء الثورة، محلاً طبيعته وتفاعلاته وقواه المختلفة في تعبيراتها عن مكونات المجتمع والثقافة في ليبيا المعاصرة؛ منتهياً بالتعرف إلى محدّدات وتحديات عملية الانتقال الديمقراطي وأفاقها في ليبيا.

يضم الكتاب خمسة فصول إلى جانب المقدمة والخلاصة العامة والخاتمة. الفصل الأول: «التسلطية ووآد بناء الدولة الحديثة»؛ الفصل الثاني: «فشل الإصلاح المزعوم والتمهيد للثورة»؛ الفصل الثالث: «من الاحتجاج إلى الانتفاضة: ثورة من أجل الحريات والكرامة»؛ الفصل الرابع: «المرحلة الانتقالية: التحديات والآفاق والمخاطر»؛ الفصل الخامس: «بناء الدولة: آفاق الانتقال الديمقراطي وتحدياته».

مصالحها الوطنية المستقلة.

يسعى الكتاب لتقديم قراءة نقدية للمشهد الجزائري ورؤية مستقبلية لأبرز التحديات التي تواجه البلاد في ضوء السياسات المجتمعية الثقافية والتعليمية والاقتصادية المعتمدة من جهة، وفي ضوء الظروف الموضوعية التي تواجهها الجزائر داخلياً وخارجياً من جهة أخرى.

يقدم الكتاب سبعة عشر فصلاً حول قضايا الثقافة والإعلام والتعليم والاقتصاد في الجزائر، ساهم في وضعها نخبة من الكتاب والباحثين الجزائريين، وتوزعت على ثلاثة محاور رئيسية، محور الثقافة والتعليم والتعريب، ومحور الإعلام والتواصل، ومحور السياسات الاقتصادية.

الفصل الأول: «دور التعليم في النمو الاقتصادي مع الإشارة إلى حالة الجزائر»؛
الفصل الثاني: «التعليم العالي والتنمية بين الاقتراب النظري والواقع: حالة الجزائر»؛
الفصل الثالث: «الجامعة والبحث العلمي من أجل التنمية: إشارة إلى الحالة الجزائرية»؛
الفصل الرابع: «تقييم أثر تنفيذ السياسة العامة لتعريب الإدارة في الجزائر منذ ١٩٩٦ إلى يومنا هذا»؛ الفصل الخامس: «ثقافة العنف في المؤسسات التربوية والتعليمية الجزائرية: دراسة ميدانية»؛ الفصل السادس:

«مجتمع الأزمة في النص الروائي: قراءة سوسيولوجية في الرواية الجزائرية»؛ الفصل السابع: «الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية في الجزائر»؛ الفصل الثامن: «ازدواجية النخبة في الجزائر النخبة الإعلامية»؛ الفصل التاسع: «استخدام النخبة الجامعية الجزائرية للصحافة الإلكترونية وانعكاسه على مقروئية الصحف الورقية»؛ الفصل العاشر: «استخدام الشباب الجزائري لوسائل الاتصال والإعلام الحديثة وأثرها في قيمهم وسلوكياتهم اليومية»؛ الفصل الحادي عشر: «تطبيقات التفاعلية في الصحافة الإلكترونية»؛ الفصل الثاني عشر: «ظاهرة الإرهاب من خلال رسومات الكاريكاتير»؛ الفصل الثالث عشر: «عدالة توزيع الفرص الاجتماعية في سوق العمل في الجزائر»؛ الفصل الرابع عشر: «الاقتصاد الجزائري ما بعد النفط: خيارات المستقبل»؛ الفصل الخامس عشر: «أثر الاستثمار الأجنبي المباشر في ميزان المدفوعات: دراسة حالة الجزائر خلال الفترة (١٩٩٠ - ٢٠١١)»؛ الفصل السادس عشر: «الرهانات الاقتصادية لانضمام الجزائر إلى منطقة التجارة العالمية»؛ الفصل السابع عشر: «تطور موقف الجزائر تجاه السياسة الأوروبية للجوار والشراكة (٢٠٠٥ - ٢٠١٣).

الأنظمة التسلطية واحتوائها ومساءلتها؛ وتحرير المجتمعات من الأوتوقراطية أيضاً؛ وهو يستعرض تجارب الأفراد وجماعات المجتمع المدني في الشرق الأوسط وإفريقيا والصين في استخدام «تكنولوجيا التحرر» أيضاً؛ لإيجاد سبل للالتفاف على القيود الاستبدادية، والوسائل والقدرات التي تبتكرها الدول التسلطية للتحكم في الأدوات الرقمية.

القسم الأول: التحرر مقابل التحكم في الفضاء الإلكتروني. ويحمل الفصل الأول عنوان تكنولوجيا التحرر، والثاني: التحرر أم التحكم؟ مستقبل الفضاء الإلكتروني، والثالث: الآليات الدولية للتحكم في الفضاء الإلكتروني، والرابع: التحكم في الإنترنت إلى أين؟. أما القسم الثاني فبعنوان تكنولوجيا التحرر في الصين، والفصل الخامس: المعركة من أجل الإنترنت في الصين، والسادس: «التسلطية عبر الشبكات» في الصين. أما القسم الثالث فعنوانه تكنولوجيا التحرر في الشرق الأوسط، والفصل السابع: «أوشاهيدي» بوصفها تكنولوجيا تحرر، والثامن: مصر وتونس: دور وسائل الإعلام الرقمية، والتاسع: اختراق الرقابة على الإنترنت في العالم العربي، والعاشر: وسائل الإعلام الاجتماعي والمعارضة والحركة الخضراء في إيران، فيما يشتمل القسم الرابع على توصيات تتعلق بالسياسة العامة والتحديات التي تواجه السياسة الدولية.



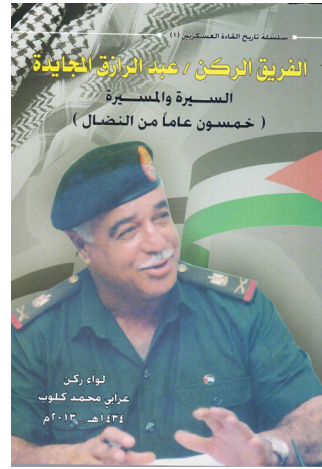
الكتاب: تكنولوجيا التحرر؛ وسائل الإعلام الاجتماعي والكفاح في سبيل الديمقراطية
تحرير: مارك بلاتنر - لاري دايمون
الناشر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية
تاريخ النشر: ٢٠١٣
عدد الصفحات: ٣٢٠

أدت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الرقمية - في السنوات الأخيرة - إلى إحداث تحول عميق في السياسة والمجتمع المدني، ومن أبرزها وسائل الإعلام الاجتماعي التي قدمت قنوات جديدة، ودينامية على نحو مذهل، ولا مركزية كلياً، كي يتواصل الناس والمؤسسات ويتعاونوا فيما بينهم لغايات سياسية وأخرى تتعلق بالحقوق المدنية. يقدم هذا الكتاب - الذي يُسهم فيه عدد من الباحثين والكتاب والناشطين الرقميين - دراسة نظرية وافية لدور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تمكين المواطنين من مواجهة

رباح في تقديمه عن الكتاب أن الكاتب حرص في كتابه «ان يوفر للقارئ مادة وثائقية كبيرة جداً من خلال الأدوار العسكرية المهمة التي قام بها الفريق المجايدة والساحات التي برز فيها كقائد عسكري مميز وذروتها في بيروت عام ١٩٨٢ وملحمتها الخالدة وصولاً إلى حصار طرابلس عام ١٩٨٣ .. ثم تجربة الفريق المجايدة في أرض الوطن كقائد لقوات الأمن الوطني».

ويقول الكاتب في مقدمته «وقد أخذت على عاتقي القيام بهذا الجهد من موقع الغيرة، ومن موقع المسؤولية، تكريماً لهذا القائد البطل، حيث بدأت بتجميع ما لدي من وثائق وما كتب عنه وكذلك إحضار صورة من بعض الدول ومن بعض الأصدقاء والعاملين معه سابقاً.. لقد كانت مهمة شاقة ومتعبة، وأخذت وقتاً طويلاً حيث اضطررت للسفر إلى القاهرة لتجميع بعض القرارات الخاصة بالشهيد ومقابلة زملائه السابقين من القيادات العسكرية، وتم الطلب من ديوان الرئاسة بموافقاتنا ببعض القرارات والصور كذلك».

اللواء المجايدة من مواليد عام ١٩٣٧ في مدينة خانيونس تخرج من الكلية الحربية المصرية عام ١٩٥٧ برتبة ملازم وهو أحد مؤسسي جيش التحرير الفلسطيني. كان رئيس عمليات قوات عين جالوت على الجبهة المصرية. شارك في كل معارك الثورة. تدرج في المناصب والمهام العسكرية حتى عين عام ٢٠٠٤ مديراً عاماً للأمن العام في المحافظات الجنوبية والشمالية ثم مستشاراً للرئيس أبو مازن. وهو عضو مجلس ثوري حركة فتح ومجلسها الاستشاري.



**الكتاب: الفريق الركن عبد الرزاق المجايدة:
السيرة والمسيرة
الكاتب: لواء ركن عربي محمد كلوب
الناشر: سلسلة تاريخ القادة العسكريين (١)
تاريخ النشر: ٢٠١٣
عدد الصفحات: ٢٥٢**

يرصد اللواء ركن والباحث العسكري والشرطي عربي محمد كلوب في كتابه الجديد حول حياة الفريق ركن عبد الرزاق المجايدة أحد ابرز القادة العسكريين في جيش التحرير الفلسطيني والسلطة الوطنية الفلسطينية. الكتاب الذي يقع في ٢٥٢ صفحة من القطع المتوسط حافل بالوثائق القديمة التي قام الكاتب بتجميعها بعد أن قام برحلة بحث ميدانية إلى مصر، حيث توجد قرارات ترقية المجايدة ليقوم بتسيير جيش التحرير منذ العام ١٩٧٦. يمتلئ الكتاب بصور القرارات التي يجب الاحتفاظ بها كوثنائق وطنية تؤرخ لمرحلة مهمة من حياة شعبنا. كما يحفل الكتاب بالصورة المختلفة للراحل . يقدم للكتاب الكاتب والصحافي يحيى رباح. يقول