

العنف السياسي

الكتاب: العنف السياسي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافقاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/ 113873 / تاريخ 2016/11/1

د. برهان زريق

العنف السياسي

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
محمد زريغ



مقدمة عامة

في الآونة الراهنة والأخيرة حدث على مستوى العديد من الأقطار العربية هزات وزلازل وانتفاضات سياسية لازمها نصيب من العنف، ولعل السبب في بروز هذا العنف-كما هو معلوم- هو الخلل أو الاضطراب في البنية السياسية، إذ العنف -بصورة عامة- ليس إفراس البنية المتسقة السلعية، بل بالعكس نضج الخواء والضعف والخلل وعدم الاتساق في السياق والمرتكز الاجتماعي.

ومعلوم أن أبرز ما يميز حضارتنا العربية الإسلامية-على حد تعبير الأنثربولوجي الفرنسي المرموق "لويس ديمون"- أنها تضع التماسك الاجتماعي في الصدارة مقابل إعطائه موقع أساسي للفرد كما في الحضارة الغربية والهندوسية¹.

إذن فلعمرى كيف نفسر بروز هذا العنف لولا الانشقاق والتصدع في هذه البنية السياسية للمجتمعية العربية (يلاحظ أننا عولنا على الجانب السياسي في المجتمعية العربية ليس إلا).

¹ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بحث في الشرعية الدستورية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987، ص101.

والأبعد من ذلك فخصوصية التماسك هذه ظهرت مع الإسلام كنتيجة للاعتراف بالغير الديني وحمایته ورعايته، ومن جهة أخرى، نشأ العنف نتيجة الإخلال بقواعد ومنطق التماسك وآلياته وقوانينه وإذا كانت الدولة-حسب تفسير الفقيه الدستوري "أندريه هوريو"- تجمع أفراداً تديرهم حكومة مركزية، فإن نشوء هذا المجتمع السياسي لا يفسر بالعقد الاجتماعي¹ أو السياسي وإن كان العقد السياسي يفسر بعض جوانب مؤسسة الدولة حسب مفهوم المؤسسة التي هي تحقيق لنظام اجتماعي وسياسي² والعقد السياسي- الذي يغطي به جوانب مؤسسة الدولة- هو وليد تجاذب وتشاد طرفين أو أكثر من أجل الوصول إلى نقطة توازن المصالح *pari-partie* حيث نشأ نقرع الحجّة بالحجّة والبرهان بالبرهان، حسب قوانين الحوار وأسس وأدبياته.

هكذا كانت آليات وعناصر هذا الكتاب:

-تماسك سياسي بل بحث عن أرضية اجتماعية صلبة في مؤسسة الدولة القانونية التي كشف عنها التطور الإنساني الخالد.
-الثقة بالفرد والجماعة لطرف في العقد السياسي.

هذه هي الخطوط العريضة لهذا الكتاب وبنيته وأسس وآلياته والله الموفق وهو المستعان.

¹ - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، الجزء الأول، 1974، ص 137.

² - المرجع السابق، ص 59.

لماذا حدث هذا الزلزال الاجتماعي في الوطن العربي

لقد زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها ونحن نقول مالها أي نتساءل ما وراء هذه الأحداث ما أسبابها، وما دوافعها، لماذا حدثت هل سيمتد هذا الزلزال إلى دول عربية أخرى جديدة سنتناول الأعم الأغلب في الاحتمال أن الجواب بالإيجاب، أي ستهتز تلك القشرة الرقيقة من قبة النظم بسبب هشاشة البنية الاجتماعية وعدم صلابتها وبنيتها.

وأية ذلك أن الزلزال الطبيعي ينجم عن ضعف التماسك البنيوي في جيولوجيا الأرض والأمر نفسه بالنسبة للزلزال الاجتماعي الذي علته الاضطراب العميق في البنية الاجتماعية.

ولاشك أن هذا الاضطراب العميق في بنية المجتمع نفرا لا محالة هو الافتقار للكرامة الإنسانية وفقدان الكرامة على ما نرى حصيلة ومركب الشرط البشري المؤلف من عوامل عدة، وليس بالتالي الشرط الاقتصادي إلا عنصراً من عناصر

هذا التركيب، ولقد كشفت لنا وقائع الثورة في ليبيا أن مليارات الدولارات كانت منبسة ورهينة بالعميد القذافي..

وفي النتيجة فقدان الكرامة هو السبب، والكرامة هي ذيك المركب المؤلف من عدة عناصر: الحرية- إلغاء دور الإنسان وكرامته ووجوده في الحياة- عزته وأمنه في سرية

قال الشاعر في مهجره:

دع الملأام لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطامع القاسي

فالقعود نشدانا الكسوة والطعام ليس إلا مدعاة للانكفاء عن طلب المجد والسعي لتحصيله، فزع والد عنتره إليه نستحثه لقتال الغازي قائلاً له: يا عنتره، فأجاب: ((العبد لا يكر ولكن يحسن الحلب والصر)).

وهكذا حال شعبنا العربي يرسن بالأغلال والإصر تبهظ ضميره وعقله ووجدانه وإرادته فكيف له أن ينهض ويثبت إلى أعالي الأمور من سفسافها .

من سوى الإنسان له سيادته على كيانه ومقوماته ووجوده، بل ومن يدافع عنه كما هو عن نفسه ومصالحته وخلجات ضميره وخفقات قلبه .

هكذا كان اعتقاد حكام العرب يقايضون صمت الإنسان على لقيمات بالكاد تسد رمقه وجوعه، ثم يرمونه في النسيان في قاع التاريخ، وكان خروج على نواميس الحياة.

لنستمع للفقير "جورج بورردو"¹ يقول في تحليله للدولة: ((الدولة هي القدرة الوحيدة المؤهلة لضبط التنافس بين السلطات))، وبالمقابل إذا استطاعت صراعات هذه السلطات أن تصل إلى ذروتها فإنها تدمر المجتمع، وتحصل النتيجة ذاتها إذا ما تواصلت إحداها وفرضت الصمت على الأخريات، فالمجتمع حينئذ يتفوق في جمود قاتل، وعالم السياسة هو نظام متحرك وما نسميه استقراراً اجتماعياً ليس في حقيقته سوى توازن بين القوى وهو التوازن ليس مستقراً، وإنما توازن جدلي في تجدد مستمر، ووجود الدولة هو الذي يعطي هذه الجدلية الإطار الذي يسمح في الوصول إلى التجاوز، لا إلى التدمير وتحدد سلطة الدولة بقدرة النظام على استيعاب الحركة والسياسة تقوم على تنظيم الدولة وجعلها تتحرك، إنها تجريد شباب الخلايا والإضرار بالكائن الحي.

وبهذا المعنى فالمنافسة حول السلطة تؤدي إلى إثراء النظام بتطلعات وشحنات الحركة وبالتالي فالمنافسة غير المؤدية إلى تصدع النظام، ليست في العمق إلا مرحلة من مراحل مسيرة الجدلية التي تسمح له-عبر تجدد- بتمثل الحركة.

فالنظام هو حركة متمثلة وبالمقابل فالحركة نظام بالقوة، فالنظام يدافع عن نفسه بامتصاص الحركة، والحركة تنشط لتندرج وتصاغ في نظام، وهذه الآلة ذات الاتجاهين المتناقضين ظاهرياً تصنع من الدينامية والسياسية جدلية تحل فيها المواجهة بعملية تجاوز².

¹ - جورج بورردو: الدولة، ترجمة سليم حداد، بيروت، ط1، 1985، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص113-114.

² - المرجع السابق، ص107 و108 و109.

وقريب من ذلك فمقومات المجتمع هي ما قاله حكيمنا الماوردي، فبعد أن فرغ من ذكر المقومات المادية لبناء المجتمع تحدث عن الركن المعنوي الذي حد التاج على الرأس، وبالتالي من يتبع-سلطان قاهر- عدل شامل- أمن عام-خصب دار- أمل فسيح¹.

أين هذا الأمل الفسيح في روح إنساننا العربي؟؟

هكذا كانت المعادلة والتداعي، وكان التغويث والاختراب، وكما قال سيدنا عليّ: ((الفقر غربة عن الوطن والغنى في الغربة وطن)).

وهكذا كان عمود النار يحمل مطرقة الحديد وكانت الصيحة ليست مجرد صراخ في واد وإنما صرخة تذهب بأولى الأوتاد "الكواكبي".

¹ - أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي: أدب الدنيا والدين،

عاهات ونشوهات الوطن العربي الأيلة إلى الإحباط فالثوبة والعنف

هل تستطيع القول إن هذه التشوهات تملأ المجتمع العربي طولاً وعرضاً، بل لا أدل على ذلك أن المجتمع المذكور انفرد بتلك الزلازل وكأنها مقدورة عليه الأمم.

بيد أننا سنطوف هذه المرة، فنلقي نظرة طائر سريعة، معرجين-على سبيل المثال والذكر- على الهام منها كما يلي:

1-العوامل الاقتصادية والاجتماعية: لعل أهم هذه العوامل الارتفاع الملموس في الأبعاد العالمية للنفط، الأمر الذي أدى إلى تدفق هائل من الأموال على الوطن خاصة في الفترة الممتدة بين سنة1974 وسنة 1985، إذ كان المؤمل والحرص رفع مستوى الحياة وتحسين الأوضاع المعيشية، بيد أن النتائج التي تمخضت عنها تلك الحقبة النفطية كانت مخيبة للآمال، إذ مع انتهاء هذه الحقبة بانتهاء أسعار النفط بدءاً من سنة 1982 حتى سنة 1985، أن الاقتصاد العربي يعيش أزمة طاحنة تجلت في أشكال عديدة أهمها ازدياد الفجوة الغذائية في العالم العربي الذي أصبح يستورد أكثر من نصف غذائه من الخارج، ويشير التقرير الاقتصادي

العربي الموحد لعام 1987 إلى أن معظم الأقطار العربية صارت مستوردة للمنتجات الزراعية، كما تراجعت معدلات الاكتفاء الذاتي من الحبوب والسلع التموينية، وبلغت قيمة واردات الغذاء العربية حوالي 30 مليار دولار، وهذا الوضع نتيجة طبيعية للنمو البطيء الذي شهدته قطاعات الإنتاج خلال الحقبة النفطية إذ لم يتجاوز معدل النمو في القطاع الزراعي 2.7 بالمائة، وظل نصيب الصناعات التحويلية في تشكيل الناتج المحلي الإجمالي لا يتجاوز 15 بالمائة في جملته باستثناء مصر والجزائر والمغرب¹.

2- المظهر الثاني لأزمة الاقتصاد العربي: تمثل في البطالة الهيكلية الناتجة عن ارتفاع معدلات النمو السكاني والتوسع في النظام التعليمي، مقابل ضعف المقدرة الاستيعابية للقطاعات الحديثة في التشغيل الناجمة عن الخيارات التكنولوجية التي عمت المنطقة العربية خلال الفترة النفطية.

3- والمظهر الثالث للأزمة تمثل في تعميق تبعية العالم العربي للنظام الرأسمالي العالمي²، في هذا الصدد يمكن أن نرصد ثلاث آليات على الأقل أدت إلى تعميق هذه التبعية على النحو التالي:

¹ - د . محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، مجلة الوحدة، السنة 8، العدد 91 لعام 1999، ص 119.

² - المرجع السابق، ص 119.

أ- اعتماد معظم الدول العربية على البترول والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسي للدخل القومي، وعدم نجاحها في تنويع مصادر دخلها من القطاعات الإنتاجية الأخرى، الأمر الذي جعل خطط التنمية الاقتصادية فيها تعتمد على مصدر للاستثمار لا تتحكم فيه، وهو ما بدا واضحاً في أعقاب انهيار أسعار النفط، إذ أدى هذا إلى توقف مشروعات التنمية أو تجميدها في العديد من الأقطار العربية.

ب- لأموال العربية إلى الخارج، خاصة إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية، بحثاً عن فرص الاستثمار الآمن، وقد قدر تقرير المؤسسة العربية لضمان الاستثمار بالكويت حجم الأموال العربية بالخارج، عام 1988 بحوالي 670 مليار دولار، موزعة على واحد وثلاثين مركزاً مالياً عالمياً وذلك بخلاف الأموال المودعة خارج هذه المراكز.

ج- تغفل الشركات المتعددة الجنسية في بنية الاقتصاد العربي من خلال قامها بتنفيذ العديد من المشروعات الكبيرة بنظام تسليم المفتاح، الأمر الذي أوجد تبعية تكنولوجية لهذه الشركات حيث أنها تملك الخبرة الفنية لتشغيل هذه المنشآت، كما أنها تملك قطع الغيار اللازمة لها.

4- المظهر الرابع للأزمة تجلى في تفاقم المديونية الخارجية العربية التي وصلت إلى حوالي 120 مليار دولار، مما جعل العديد من الأقطار العربية تدخل مفاوضات مع الدائنين والمؤسسات المالية الدولية من أجل إعادة جدولة هذه الديون، الأمر الذي جعلها تخضع لبعض الشروط التعسفية من جانب هذه

المؤسسات التي تضع عادة روسته للإصلاح تقوم على أساس خفض الإنفاق الحكومي ورفع الدعم الذي تقدمه الحكومات لبعض الفئات غير القادرة في المجتمع، وتجميد الأجور ورفع أسعار السلع والخدمات الأساسية، التي أدت إلى الأضرار بالمستويات المعيشية للفئات الفقيرة في المجتمع والتي تمثل أعداداً كبيرة من إجمالي سكان الوطن العربي نتيجة لسوء توزيع الدخل أساساً.

وقد أدى تطبيق بعض الحكومات العربية لروسته صندوق النقد الدولي على سبيل المثال إلى حدوث انفجارات شعبية عنيفة في كل من مصر وتونس والجزائر والسودان والمغرب والأردن.

5-المظهر الخامس للأزمة تجلى في انتشار الأنشطة الطفيلية في الاقتصاد العربي، كأنشطة السمسرة والتوكيلات التجارية، والصيرفة وتجارة العملة، مما أوجد قطاعاً مالياً غير رسمي إلى جانب البنوك والمؤسسات المالية الأخرى في المجتمع، وتتمثل خطورة وجود هذا القطاع في عدم إمكانية التحكم في نشاطاته وضبطها وتوجيهها لخدمة أهداف التنمية الاقتصادية¹.

وقد كان لواقع هذه الأزمة الاقتصادية تداعياتها الاجتماعية وأهمها ازدياد الفجوة بين من يملكون ومن لا يملكون، الاختلال بين معايير الأداء ومعايير الجداء، اختلال القيم المتعلقة بالمكانة الاجتماعية للفرد في المجتمع، فلم تعد قيم التعلم والاجادة في العمل هي القيم التي على أساسها يحتل الفرد المكانة المتقدمة في المجتمع، بل أصبحت قيم الكسب السريع، والقدرة على الإنفاق، والمظهرية هي القيم التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع.

¹ - د . محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، ص120.

وقد أدى هذا الوضع أيضاً إلى الإضرار بمصالح الطبقة المتوسطة بشرائعها المختلفة، خاصة الطبقة المتوسطة الدنيا وهي التي تمثل شريحة عريضة من المجتمع العربي، فقد وجد أبناء هذه الطبقة أنفسهم أمام طريق مسدود، إذ على الرغم من حصول نسبة كبيرة منهم على قدر مناسب من التعليم، إلا أن فرص العمل أمامهم بدت مقفلة نتيجة لعجز الأقطار العربية عن توفير فرص العمل اللازمة لاستيعابهم، الأمر الذي أوجد حالة من الإحباط واليأس والتشاؤم، خاصة لدى الشباب الذين يمثلون حوالي 50 بالمائة من إجمالي سكان الوطن العربي¹.

ولقد أثبتت الدراسات الميدانية التي أجريت على الشباب العربي هذه الحالة من الإحباط واليأس سواء في الأقطار العربية الفقيرة كمصر أم الأقطار الغنية كالكويت.

من خلال هذا الغرض نصل إلى نتيجة هامة هي أن الظروف الاقتصادية العربية المتأزمة وما نتج عنها من تداعيات اجتماعية سلبية قد أوجدت البيئة المناسبة لنمو ردود الأفعال العنيفة من قبل أبناء المجتمع العربي، فالعنف كما يقول الهر ماسي هو نتاج للمجتمع الذي تعيش فيه ويرجع إلى اليأس والخوف من المستقبل والاحساس بإحباط الطموحات، وهو أيضاً نتيجة لعجز الدولة القطرية العربية عن التقدم وتعثر محاولات التنمية وتخلصها من التزاماتها تجاه القوى الاجتماعية المنتجة وخاصة في مجال العدالة التوزيعية.

وتقدم مجموعة أخرى من الدراسات تفسيراً يتفق مع ما أشرنا إليه ويرتكز إلى مقومات ثلاث:

¹ - د. محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، ص 120.

المقولة الأولى: الفجوة بين الأمل والواقع بمعنى أن اتساع هذه الفجوة يؤدي حتماً إلى الإحباط وزيادة الشحنات العدوانية لدى الأفراد، خاصة إذا ما أحسوا أن هذه الفجوة ترجع إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم.

المقولة الثانية: وتدور حول اختلال العدالة التوزيعية، ففي هذه الحالة يتحول الإحباط إلى سلوك عدواني إذا ما تراءى للأفراد أن الآخرين من أقرانهم سواء كانوا من المتساوين معهم أم من هم أقل منهم انجازاً يحصلون على نصيب أعلى من الثروة والمكانة.

المقولة الثالثة: وهي الحرمان النسبي بمعنى أن الأفراد قد يتوقعون ألا تسوء حالتهم بينما تتحسن أحوال الآخرين في نفس المجتمع دون ما سبب مشروع، فإذا ما حدث العكس، فهذا الإحساس بالحرمان ومعه الإحساس بالظلم يولدان غضباً وسخطاً وتهيؤ لرفض النظام القائم وتحديه أو محاولة اقتلعه ولو بالعنف¹.

خصائص البيئة السياسية العربية والعنف السياسي في المجتمع

يمكن القول أن ثمة خصائص معينة للبيئة السياسية العربية في خلال الحقبة المعاصرة، هذه الخصائص جعلت للعنف السياسي الرسمي موضعاً هاماً في الحياة السياسية العربية.

أولى هذه الخصائص أن: (الاتجاه العام في السلطة السياسية في المجتمع العربي استمر في اتجاه المركزية، فقد تمتعت المركزية المعاصرة بمظهرين متكاملين الأول: تركيز السلطة عسكرياً وسياسياً وأمنياً في شخص رئيس الدولة، وقد اقتضى هذا

¹ - د. محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، ص121.

الأمر الاعتماد الكلي على ضبط المواقع الاستراتيجية الحساسة سياسياً وأمنياً من أجل دعم وحماية السلطة، مما أدى إلى ازدياد أهمية العنف والقمع في الحفاظ على الاستقرار السياسي.

المظهر الثاني للمركزية الحديثة هو الدور المتضخم للجهاز المركزي الإداري في الاقتصاد القومي، بعد أن انتزعت الدولة لنفسها الدور الرئيسي في تسيير معظم المؤسسات الاقتصادية، فأصبحت الدولة ربة العمل، والهيئة الموظفة الرئيسية للقوى العاملة، وقد اكتسبت الدولة عن طريق احتكار السلطة الاقتصادية قوة إضافية مكّنها من إحباط أي مبادرة سياسية للخروج من هذا الشباك المحكم، والازار الذي يأخذه مثل هذا النظام يتمتع بموقف أخلاقي هو حماية الحرية الاجتماعية).

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى هذه الخاصية تكاد أن تكون شبه عامة في معظم الأنظمة العربية سواء أكانت ملكية أم جمهورية، غنية أم فقيرة، وبغض النظر عن الأيديولوجية السياسية لهذا النظام أو ذلك.

فالقطاع العام في الدولة البترولية على سبيل المثال والذي تملكه الدولة له حجم كبير على الرغم من تبني هذه الدول لأفكار الاقتصاد الحر، وهذه الخاصية جعلت البعض يطلق على هذه الأنظمة مقولة الدولة الرعوية، هذه الدولة الرعوية التي تتصف بالمركزية الشديدة والسلطوية، تحتاج إلى العنف أو التهديد بالعنف كي تقوم بوظائفها، وعلى الرغم من ذلك إلا أنها لا تملك الجهاز الإداري القادر على القيام بهذه الوظائف، الأمر الذي يؤدي إلى جعل السياسات المقصود بها تحقيق غرض ما تؤدي في الواقع إلى نقيضه، وهو ما اتضح من خلال السياسات التنموية على سبيل المثال، فقد أدت هذه السياسات إلى نتائج عكسية، كانت في محصلتها

سلبية بالنسبة لمصالح قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية. وتشير إحدى الدراسات إلى النتائج المترتبة على هذا النظام الرعوي في الجزيرة العربية ودول الخليج، فتذكر:

أ- إن بروز مركزية الدولة أدى إلى بروز الأسر الحاكمة كأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة، وهو ما يعني تكييف أجهزة الدولة الحديثة لمتطلبات القبلية والطائفية، ومحاولة النخب الحاكمة المحافظة على العلاقات التقليدية القديمة، في ظل النظام السياسي الحديث والأوضاع الاقتصادية المستجدة، مما يدفع الأنظمة المحافظة بطبيعتها إلى إعطاء أهمية استثنائية لأجهزة القمع والإرهاب السياسي في نفس الوقت الذي تعجز فيه عن تحقيق أي تقدم اقتصادي أو سياسي حقيقي، الأمر الذي يرسخ اعتمادها على النوايا الخيرة للدول العربية الكبرى في الدفاع عنها داخلياً وخارجياً.

ب- تؤدي أساليب الانفاق العام على تعويق عملية تقدم أو تطور النظام الاقتصادي والاجتماعي ذلك لأن الرخاء السطحي يؤدي إلى إعاقة التنمية بتخدير الناس ودفعهم إلى الاكتفاء باقتسام المنافع الآتية من الانفاق الحكومي المتولد عن النفط.

وهذه الدراسة تصل إلى نتيجة مفادها أن الدولة في الجزيرة العربية والخليج العربي قد تحولت إلى الدولة التسلطية التي تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لمصلحة الطبقة الحاكمة وتقوم شرعية النظام

فيها على استعمال العنف والقوة السافرة أكثر من اعتمادها على الشرعية التقليدية¹.

دراسة أخرى تشير إلى فشل الدولة الرعوية في القيام بوظائفها في كل من تونس ومصر، فتذكر:

(إن اخفاق الدولة الرعوية في تقديم الخدمة السليمة للجمهور وتعثّر المسار الاقتصادي ومستوى المعيشة المرجو، جميعها عملت على إضعاف ما كان تتمتع به النخبة الحاكمة من شرعية سياسية وفي كثير من الأحيان تقويض تلك الشرعية، وهنا نجد السبب الرئيسي في تراجع مظهر التهرب نت تحمل المسؤولية، حيث أدى هذا الفشل على تسبب الشرعية السياسية في البلدان العربية وإن لم يأخذ شكل الثورة إلا أنه دون شك قد أخذ شكل فقدان الثقة عند المواطن، وابتعاده عن الجدية والايمان بالعمل العام، فانتشر الفساد في المجتمع وعمت روح الفردية والانانية والتشكيك في كل شيء).

وخلاصة ما نصل إليه في هذا الصدد هو أن النظم السياسية العربية قامت على أساس احتكار النخبة السياسية للسلطة (سواء كانت نخبة تقليدية أم عسكرية)، وقد نشأت تحالفات في هذا النطاق بين أصحاب السلطة وأصحاب الثروة في المجتمع العربي، الأمر الذي أدى إلى تركيز شديد في عناصر القوة السياسية عند قمة الهرم السياسي.

¹ - د. محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، ص122.

وقد قبلت الجماهير العربية هذا الوضع لفترة من الزمن على أساس أن هذه الأنظمة تسعى إلى تحقيق بعض الأهداف القومية كالتحرر والوحدة والتنمية والعدالة الاجتماعية إلا أن هذه الأنظمة أخفقت في تحقيق أي من هذه الأهداف، وبالتالي اهتزت شرعيتها، وبدا واضحاً أنه لابد من أحداث التغيير.

وفي ظل غياب التقاليد الخاصة بالممارسة الديمقراطية والتي تدور حول إمكانية التغيير باستخدام الوسائل السياسية غير العنيفة، بالإضافة إلى ضعف المعارضة السياسية نتيجة لفترات القمع الطويلة وعدم قدرتها على تقديم البدائل الممكنة لما هو قائم، صار العنف هو البديل المتاح سواء من جانب الجماهير الساعية لأحداث التغيير، أو من جانب القابضين على السلطة السياسية في المجتمع من أجل الحفاظ على الوضع القائم.

الخاصية الثانية للبيئة السياسية العربية المعاصرة، تتمثل في عدم إمكانية التداول الديمقراطي للسلطة السياسية في المجتمع العربي، فالصفة السائدة للحكومات العربية هي وجود جماعة سياسية اجتماعية واحدة وعدم وجود مجال للتناوب، والمعارضة لا تشتت ولا تصفى ولا تشرك في الحكم، إنها تستخدم، وهي تنحو إلى القبول بهذا الاستخدام لسبب ما ليس هو توقعها أن تجد نفسها في السلطة في المرة القادمة سواء عن طريق الانتخاب أو غيره.

الواقع إن عدم إمكانية تداول السلطة رسمياً وفقدان المعارضة لأي أمل في الوصول إلى السلطة، وقبولها لتوظيف النظام السياسي لها من أجل الحفاظ على بقائه، قد أفقر الجماهير إيمانها بمصادقية المعارضة الشرعية، وكذلك بجدوى العمل العام، ومن هنا كان عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية في أبسط صورها.

الخاصية الثالثة للبيئة السياسية العربية تدور حول أن المجتمع العربي منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا يعاني صراعاً في الاتجاهات بين مطلق وشامل، وما هو موضعي محدود، فمن جهة تجد قوة تسعى نحو التوحيد والتوفيق والانسجام في الشكل والمضمون ومن جهة أخرى تعاكسها قوة متأصلة موضعية تحاول الحفاظ على ما هو خاص في هويتها، وقد شهد التاريخ العربي تلازم هاتين النزعتين جنباً إلى جنب، في حالة تسامح عندما تكون الدولة قوية ومزدهرة، وفي حالة تصارع عندما تكون الدولة ضعيفة.

فإذا ما علمنا بأن الدولة القطرية العربية تعاني من ضعف شديد يتمثل في عدم قدرتها على القيام بوظائفها، مما أدى إلى تآكل شرعيتها السياسية في المجتمع، لبدأ واضحاً أن الحالة الصراعية هي الحالة السائدة بين مختلف القوى السياسية في المجتمع، وفي ظل غياب تقاليد الممارسة الديمقراطية، لا بد وأن يكون العنف خياراً متاحاً لهذه القوى في نطاق صراعها السياسي.

الخاصية الرابعة، وهي نتيجة للخصائص السابقة، وتتمثل في غياب الاتفاق بين القوى السياسية والاجتماعية على مجموعة من الأهداف القومية التي تمثل الحد الأدنى الذي لا يجب الاختلاف حوله.

غياب هذا الاتفاق في ظل مناخ صراعي لا بد وأن يقود إلى العنف السياسي كأداة من أدوات الممارسة السياسية في المجتمع.

الخاصية الخامسة تتمثل في عدم قدرة الأنظمة السياسية العربية على استيعاب القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة في المجتمع العربي.

فلقد شهد المجتمع العربي تحولات اجتماعية هامة لعل أبرزها ازدياد السكان وازدياد نسبة الشباب ونسبة المتعلمين منهم، ومع ذلك لم تستطع الأنظمة العربية القائمة خلق المؤسسات السياسية القادة على استيعاب هذه الطاقات، وإتاحة الفرصة لها للتعبير عن آرائها، والمشاركة في صنع السياسات المرتبطة بمستقبلها، مما أدى إلى فقدان قطاعات كبيرة من المجتمع الثقة في جدوى ممارسة أي نشاط سياسي في إطار المؤسسات السياسية الشرعية القائمة.

البيئة الفكرية العربية والعنف السياسي في المجتمع العربي

إن محاولة استعراض كافة جوانب الفكر السياسي العربي أمر لا تسعى إليه هذه الدراسة، وكل ما تهدف إليه هو رصد أهم الخصائص التي يتسم بها الفكر السياسي العربي في الحقبة المعاصرة والتي تشكل في مجملها البيئة الفكرية العربية، وذلك كي نجيب على تساؤل محدد وهو إلى أي حد تسهم هذه الخصائص أو لا تسهم في إبراز العنف السياسي كأداة من أدوات الممارسة السياسية في المجتمع العربي؟.

والخاصية الأولى التي يمكن ذكرها في هذا المجال للفكر السياسي العربي هي أنه ليس فكراً متسقاً متجانساً موحداً، بل هو فكر متنوع الاتجاهات، متعدد المشارب، مختلف المناهج والأهداف، منقسم كل الانقسام وكأنه بهذه الحالة تعبير عن واقع التنوع والتعدد والاختلاف والانقسام السائد في الخريطة السياسية الاجتماعية الثقافية العربية، وقد نتج عن هذه الخاصية أن الفكر السياسي العربي لم يستطع حتى الآن إنتاج نظرية سياسية أي نظام مفهومي يتمتع بقدر من التماسك والاستقرار الدلالي النظري، يمكن استخدامه في تحليل واقع المجتمع العربي، الأمر الذي أوجد ما يمكن أن نسميه بالفوضى الفكرية في المجتمع العربي المعاصر، وهو ما يبدو واضحاً في غياب المشروع القومي الحضاري العربي الذي

يمكن أن تلتف حوله جماهير الأمة العربية بعد الضربة التي وجهت إلى المشروع الناصري.

الخاصية الثانية وتتمثل في أن الفكر السياسي العربي ومنذ مائة عام قد فشل في تحقيق هدفه وهو النهضة، فكما يقول "د. محمد عابد الجابري"، ان الخطاب العربي المعاصر في جميع أصنافه هو خطاب من أجل النهضة، ومع ذلك فإنه قد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تهتدي بها لوضعها موضع التحقيق.

الخاصية الثالثة أن الفكر السياسي العربي المعاصر هو فكر يشتغل على نصوص لا على واقع المعاش، فليست هناك علاقة مباشرة بين الفكر السياسي العربي والواقع القائم، مما أدى إلى قصور هذا الفكر عن تحليل الواقع العربي وتقديم الحلول العلمية لمواجهة مشكلاته، وهذا ما جعله يعيد إنتاج نفسه في دورة مملة ورتيبة. فالفكر السياسي العربي لا زال يكرر معالجة نفس القضايا ويدور في فلك نفس المفاهيم ويحوم بالرغم من الاختلافات الجزئية حول نفس الحلول.

فالخطاب النهضوي لا يتناول النهضة بوصفها واقعاً قائماً، ولكن بوصفها واقعاً مأمولاً، والخطاب القومي هو خطاب في الممكنات.

فمفاهيم هذا الخطاب لا تشير إلى واقع متحقق، ولكن إلى ممكن مأمول تحقيقه.

الخاصية الرابعة تتمثل في سيادة النزعة التوفيقية في الفكر السياسي العربي، بين العنصر الغربي الحديث والعنصر الإسلامي العربي التقليدي.

وقد نتج عن ذلك وجود التناقض الداخلي في مقومات هذا الفكر وبين مضامينه الأيديولوجية وصياغاته المعرفية التي تتسم بالضعف الشديد ويرى "د. برهان

غليون" ان التوفيقية هي احدى خصائص هذا الفكر وأن آخر المحاولات التوفيقية في الحقبة المعاصرة هي الأفكار الناصرية القومية، وأنه بوصول الناصرية إلى مرحلة الأزمة، ظهر تيار إسلامي كاسح وتيار علماني صرف متغرب ومعادٍ للدين. ويذكر أننا لا نشهد منذ السبعينيات إلا تطور هذين التيارين ونمو الصراع بينهما ونتج عن هذا أن البيئة الفكرية العربية قد أصبحت بيئة صراعية.

الخاصية الخامسة تتلخص في سلفية الفكر السياسي العربي، وليست هذه السلفية قاصرة على السلفية الدينية التي تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام الأصولي في صورته الأولى، بل اننا نجدها أيضاً لدى المفكرين الذين يدعون إلى تبني الغرب وقيمه وأسلوبه من أجل تحقيق النهضة، وكذلك الماركسيين العرب، فهم يقومون بتكرار مقولات منهج مطبق، ويحاولون تطبيق نموذج سبق تطبيقه في مجتمعات أخرى في مرحلة تاريخية معينة وفي ظل ظروف مختلفة تمام الاختلاف عن ظروف المجتمع العربي.

الخاصية السادسة تتمثل في تبعية الفكر السياسي العربي للفكر الغربي، فالنموذج الغربي الرأسمالي هو النموذج الذي يحاول الفكر السياسي العربي تحقيقه أو الوصول إليه.

ولا يختلف في هذا الاتجاه الإسلامي عن الاتجاه العلماني، (فأياً كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفي النهضة الذين دافعوا عن النموذج الحضاري الأوروبي، أو الذين هاجموه واستنكروه، وأياً كانت المواقف الاجتماعية والسياسية التي نشأت عن اطروحاتهم، فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية واحدة، ليست القضية هذه سوى قضية انحطاطنا وتأخرنا قياساً على الآخر، أي على

أوروبا التي ايقظت في الفكر العربي حس المقابلة، وليس الخطاب ذاك سوى خطاب اصلاح لأحوالنا، وفي هذا الإصلاح تنافس المتنافسون، واختلفوا في تحديد مصادره، وتعيين رهانه ونموذجه المرجعي أوروبا أو الإسلام).

ويشخص د. برهان غليون أزمة الثقافة العربية فيذكر أن: ((النظام الثقافي القائم والايديولوجيات والأفكار المختلفة تعبير عن سياسة ثقافية، عن اختيارات محددة في التنمية الاجتماعية بشكل عام، وفي ميدان التحرر العقلي، والتنمية الثقافية على الخصوص، هذه الأفكار تعكس اذن في الوقت ذاته نمط تطور المجتمع العربي القائم على إعادة النموذج الغربي الرأسمالي دون الوصول إليه، كما تعكس إعادة إنتاج هذا النموذج على المستوى الثقافي، أي تكوين هيئة مثقفة علمية وأدبية، متمثلة للمفاهيم والمعارف الغربية العصرية، أي مفاهيم الحضارة السائدة اليوم على المستوى الكوني)).

الخاصية السابعة تتعلق بمحاولات النخب الحاكمة في الأقطار العربية استخدام الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والمحافظة على الوضع القائم، وقد سعت هذه النخب إلى تفسيح الروابط الطبقية باستقطاب شرائح من مختلف الطبقات، عن طريق الهجرة إلى النفط وعن طريق سياسات توزيع الفوائض المالية، ما يربط المنتفعين بها بمصالح الطبقات الرأسمالية ويساعد على توسيع نطاق ايديولوجيتها المحافظة، ويعمل على تحطيم سياق البناء الطبقي في المجتمعات العربية، ولقد أدت تلك التطورات إلى إحداث انشطار رأسي ف معظم الأبنية الطبقية، مما يساعد على شيوع الايديولوجيات التي تقلل من الاهتمام

بالصراعات الطبقيّة، والتي تركز على الروابط بين الطبقات، وتلغي بالفعل فكرة الصراع الطبقي.

ومن أهم الأيديولوجيات التي سادت في العالم العربي في الآونة الأخيرة الأيديولوجيات الطائفية والدينية.

من ناحية أخرى اتبعت هذه الأنظمة سياسات تعليمية وإعلامية تقوم على أساس تربية الأفراد على الرؤية الواحدة، وعبادة الفرد، وعدم قبول وتقبل آراء الآخرين، بل عدم الاعتراف لهم بهذا الحق.

هذه هي أهم خصائص البيئة الفكرية العربية، وواضح من هذا العرض أن الفكر العربي كان في الأغلب الأعم بعيداً عن واقعه، ويرجع هذا إلى الظرف التاريخي الذي تطور في نطاقه والذي يتمثل في التدخل الأجنبي وما كان يعنيه من تحد لهذا الفكر، وكان رد فعل الفكر العربي هروبياً في مجمله، إما إلى الماضي، وإما نحو تخطي الواقع القائم والهروب إلى الحلم المأمول كما يقول د. الجابري.

بالإضافة إلى هذا اتجهت النخب الحاكمة إلى توظيف هذا الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والحفاظ على الوضع القائم الذي يحفظ لها ما حققه من مصالح وامتيازات، مهما كانت نتائج هذا التوظيف بالنسبة لقضية النهضة أو التنمية في المجتمع، وقد أدى هذا الوضع إلى تحول البيئة الفكرية إلى بيئة صراعية، تفتقد للأدوات الفكرية التي تقوم على الحوار والمجادلة والاعتراف للآخر بحق إبداء الرأي، واحترام الرأي الآخر، والتسامح معه مهما كانت شقة الخلاف، كما أن تعطيل الفكر عن أداء وظائفه في المجتمع العربي أدى إلى عدم وجود مشروع حضاري عربي يمكن أن تجتمع حوله الجماهير العربية، وأدى كذلك إلى عدم

إمكانية التوصل إلى اتفاق بين القوى السياسية في المجتمع العربي على القواعد التي تحكم قواعد اللعبة السياسية في المجتمع.

وقد نجم عن هذا الوضع سيادة قاعدة محددة تنظم الحياة السياسية العربية، وهي سيف السلطان القابض على الحكم، وحول هذا السيف كان لابد أن يكون الصراع عنيفاً.

خصائص البيئة الدولية للوطن العربي وأثرها على العنف السياسي في المجتمع العربي

على المستوى الإقليمي يمكن أن نحدد الخصائص التالية:

أولاً- شهدت الفترة محل الدراسة والممتدة من عام 1973 إلى عام 1990 ارتفاع أسعار النفط في أعقاب حرب أكتوبر، وكانت الثروة البترولية في مجملها من نصيب الدول العربية المحافظة، الأمر الذي أدى إلى تقوية الأنظمة العربية المحافظة تجاه النظم الراديكالية، ومن ناحية أخرى كان من نتيجة القدرات المالية الكبيرة لهذه الدول أن حدث تحسن ملحوظ في المستويات المعيشية لأبنائها، وكان للأسلوب الذي اتبعته هذه الدول في توزيع الموارد على مواطنيها أثر واضح كما سبق وأن بينا في تراجع بعض القيم ايجابية في المجتمع العربي، وأهم ما يعنينا في هذه الجزئية من البحث هو اهتزاز القيم الخاصة بأهمية التطور والتحديث في المجتمع العربي، ولتبرز مجموعة من القيم السلفية التي تتفق وفلسفة النظم المحافظة، هذه القيم انتشرت في جميع أنحاء العالم العربي بحكم التعامل الإنساني المستمر بين أبناء الأمة العربية، وصاحب هذا تراجع المشروع الحضاري القومي الذي تبنته مصر الناصرية في الستينات، بل إن مصر السادات تراجعت إلى ما لم يكن يتوقعه أحد في هذا المجال، وذلك بعد مبادرة السلام وزيارة السادات للقدس وتوقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وخلاصة ذلك كله تمثلت في تعرض النظام الإقليمي العربي إلى هزة عنيفة لم يعرفها من قبل، أدت إلى تفاقم الخلافات بين الأنظمة العربية، ووصول بعض هذه الخلافات إلى جد الصراع بدرجاته المختلفة، بدءاً من

الصراع الإعلامي إلى الصراع المسلح، لقد تحولت البيئة الإقليمية العربية إلى بيئة صراعية، وبدأ أن إمكانية استخدام العنف متاحة وممكنة أمام الإنسان العربي، بل لقد حاولت بعض الأنظمة العربية استخدام أسلوب العنف من الداخل في مواجهة الأنظمة الأخرى المختلفة معها، ولجأت أنظمة أخرى إلى دعم اتجاهات سياسية معينة معارضة للأنظمة التي تعادىها، ولجأت أنظمة أخرى إلى محاولة تصدير أفكارها السياسية الخاصة إلى الدول الأخرى، وهكذا كانت العلاقات بين الدول العربية في مجملها علاقات صراعية في الأساس، تتيح إمكانية استخدام العنف بأشكاله المختلفة في المجتمع العربي.

ثانياً- نجاح الثورة الإيرانية الإسلامية واتجاهاتها إلى تصدير ثورتها إلى الأقطار العربية المجاورة، وسعيها إلى القيام بدور فعال على المستوى الإقليمي خاصة بعد غياب مصر، التي كانت تشكل ولا زالت مركز الثقل في النظام الإقليمي العربي، ولجوء إيران إلى استخدام الأساليب العنيفة من أجل تحقيق أهدافها في المنطقة، هذا الدور الإيراني ساعد على تهيئة البيئة العربية لتقبل العنف واستخدامه في الحياة السياسية العربية.

ثالثاً- السياسة الإسرائيلية، التي تقوم على أساس احتكار القوة في المنطقة، وإضعاف القدرات العربية بكل السبل الممكنة، وجدت في هذه الظروف الفرصة السانحة لتحقيق أهدافها التوسعية في المنطقة العربية، وتحقيق هدف استراتيجي من أهدافها وهو بلقنة المنطقة، أي تحويلها إلى مجموعة من دول الطوائف كسياج حول إسرائيل، لتكون لإسرائيل الكلمة العليا في المنطقة، والمثال اللبناني خير شاهد على ذلك فالحرب الأهلية اللبنانية التي استمرت من عام 1975 وحتى الآن، والتي تمثل قمة استخدام العنف بين القوى المتصارعة، تعد بمثابة المثال الذي

ترغب إسرائيل في تاريخ 23 رمضان إيجاده في جميع الأقطار العربية الأمر الذي يتيح لها تفتيت الأمة وضربها من الداخل، ومن ثم فليس غريباً أن تكون هذه الفترة هي فترة الهيمنة الإسرائيلية على المنطقة، وإسرائيل تسعى إلى إشعال الفتنة الداخلية في داخل الأقطار العربية بكل الوسائل الممكنة، سواء بالتدخل المباشر كما هو الحال في لبنان، أو بالأساليب غير المباشرة، كما هو الحال في بعض الأقطار العربية الأخرى، وقد ذكر محمد حسين هيكل في إحدى الندوات المبالغ الكبيرة التي تنفذها المنظمات الصهيونية من أجل توجيه نشاط جماعات الإسلام السياسي وجهة طائفية.

وفيما يتعلق بالبيئة الدولية العربية، يمكن أن نرصد الخصائص التالية:

أولاً- الصدام الحضاري المستمر بين الغرب والعرب، والتفوق الغربي المستمر والمتصاعد، أدى إلى خلق إحساس بالعجز لدى الإنسان العربي، مما أدى بدوره إلى تعاظم الشعور بالإحباط واليأس تجاه المستقبل لدى قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية.

ثانياً- إن حرص السياسات الامبريالية على تحجيم القوة العربية من خلال خلق المشكلات الداخلية للدول العربية، أو من خلال إنهاكها في بعض الصراعات المحلية لاستنفاد مواردها، أسهم بدرجة ملحوظة في نمو العنف في المجتمع العربي.

ثالثاً- اتجاه العلاقات بين القوتين الأعظم نحو الحرب الباردة الجديدة في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات والصراع على مناطق النفوذ في المنطقة العربية بالإضافة إلى اتجاه السياسة الأمريكية إلى الهيمنة على المنطقة العربية، والانفراد بتسوية الصراع العربي الإسرائيلي، بما يخدم مصالح إسرائيل، وعلى حساب

المصالح العربية، ومع توقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وعجز الأنظمة العربية عن تقديم البديل الفعال، والاحتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982، وتوقيع الاتفاق الاستراتيجي بين إسرائيل والولايات المتحدة عام 1983، بدأت شرعية الأنظمة العربية القائمة في الاهتزاز لدى المواطن العربي، وبدأت ثقته تهتز في إمكانية نجاح هذه الأنظمة في تحقيق أهدافه وطموحاته وخاصة بعد انهيار أسعار البترول في الأسواق العالمية، الأمر الذي أثر على المستويات المعيشية للإنسان العربي في الدول البترولية وغير البترولية على السواء. وفي ظل أزمة الشرعية التي عانت منها معظم الأنظمة العربية، وفي غيبة تقاليد الحوار العقلاني المنظم، وفي ظل القيود المفروضة على النشاط السياسي في المجتمع العربي، كان لا بد أن يجد العنف السياسي التربة الصالحة كي ينمو ويزدهر.

في البحث عن حل

إه كانت ظاهرة العنف السياسي نتاجاً لظروف البيئة الداخلية والخارجية العربية المعاصرة كما أوضحنا في البحث الأول من هذه الدراسة، فالسؤال الذي نطرحه الآن يدور حول كيفية معالجة هذه الظاهرة التي نرى أنها إحدى الظواهر المرضية للحياة السياسية العربية، لأننا نرى أنها تهدد بتفجير المجتمع العربي، الأمر الذي يؤثر على مستقبل الأمة العربية تأثيراً سلبياً ولقد واجهت الدولة القطرية العربية هذه الظاهرة بعدة أساليب نوجزها على النحو التالي:

أولاً- استخدام العنف المضاد أي عنف الدولة في مواجهة أحداث العنف السياسي التي قد تقع بين فترة وأخرى. والواقع أن المغالاة في استخدام العنف من جانب الدولة تؤدي عادة إلى ازدياد حدة العنف من جانب القوة المعارضة في الأمد المتوسط والطويل لأنها تولد لديها قناعة بأنه لا سبيل للتفاهم أو التعامل مع القابضين على السلطة في المجتمع إلا باللغة التي يفهمونها ويستخدمونها وهي العنف، الأمر الذي يقود المجتمع إلى الدخول في دائرة العنف اللانهائية.

من ناحية أخرى أثبتت الخبرة التاريخية أنه لا يمكن لأي نظام سياسي أن يستمر ويحافظ على استقراره استناداً إلى العنف وحده، ولعل في تجربة نظام شاه إيران الذي سقط على أيدي آيات الله ما يؤكد هذه الفكرة.

فاستخدام العنف من قبل النظام السياسي حدود عندما يتعدها لا بد وأن يتعرض للسقوط، الأمر الذي يتطلب استخداماً معيناً ودرجة محدودة للعنف من قبل الدولة لمواجهة بعض الحالات الطارئة التي تتطلب ذلك.

ويلاحظ أن عدداً من الأنظمة العربية قد فهمت هذا فلجأت إلى استخدام العنف بقدر محسوب، بينما استخدمت نظم أخرى العنف بشدة ومحصلة هذا كله كان نجاح الأنظمة العربية، على تباين استخدامها للعنف في الاستمرار، ولكن دون التوصل إلى حل تام للعنف السياسي في المجتمع، الأمر الذي جعله بمثابة القنبلة الموقوتة القابلة للانفجار في أي وقت.

ثانياً- الأخذ بأسلوب التعددية السياسية: اتجه العديد من الأنظمة العربية في الفترة الأخيرة نحو التعددية السياسية لمواجهة تفاقم العنف السياسي في المجتمع.

وعلى الرغم من أن الخطاب الرسمي للعديد من الأنظمة العربية يؤكد أن هذه الأنظمة تتجه هذا الاتجاه بحیطة وحذر، أو بقدر محسوب، الأمر الذي أوجد ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية الموجهة إن صح التعبير. ويؤكد هذا الاتجاه واقع الحياة السياسية في العديد من الأقطار العربية كمصر وتونس والأردن فلا زالت هذه الأقطار تعرف ما يسمى بالقوى المحجوبة عن الشرعية وهي قوى سياسية لها وجودها المؤثر في واقع الحياة السياسية العربية ولكنها لا تحظى بالاعتراف الشرعي بحقها في ممارسة النشاط السياسي من قبل السلطة السياسية في المجتمع، هذه الحالة تؤدي إلى تفاقم مشكلة العنف السياسي في المجتمع، لأن هذه القوى تلجأ إلى استخدامه من أجل إجبار القائمين على السلطة بالاعتراف

بوجودها، أو قد تلجأ إلى العمل السوي تحت الأرض، الأمر الذي يرسخ من العنف السياسي كقيمة لديها .

ثالثاً- محاولة الأنظمة العربية تقوية شرعيتها استناداً إلى عمل وحدوي: وصلت الدولة القطرية العربية إلى مرحلة الأزمة على كافة المستويات، مما أدى إلى تآكل شرعيتها الوجود، وبالتالي إلى تفاقم العنف السياسي في المجتمع العربي، وقد حاولت الدولة القطرية استعادة قدر من شرعيتها من خلال الاتجاه إلى القيام بنشاط وحدوي عبرت عنه واقعياً من خلال ظهور التجمعات الإقليمية العربية الجديدة.

وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه اتجاه مطلوب، إلا أن اكتفاء الأنظمة العربية بمحاولة توظيفه للحفاظ على وجودها في السلطة أمر خطير لأنه سيؤدي في المدى المتوسط إلى فقدانها لكثير من أسس شرعيتها، الأمر الذي يندر بتفجيرها، ومن ثم فلا بد من أن يواكب هذا الاتجاه اتجاه آخر، وهو العمل على تعميق الممارسة الديمقراطية في المجتمع العربي، والنظر إلى العمل الوحدوي بوصفه الأداة الرئيسية لتحقيق آمال الانسان العربي في الحياة الحرة الكريمة.

هذه هي أهم الاجتهادات التي قدمتها الدولة القطرية في مواجهتها لظاهرة العنف السياسي في المجتمع العربي، وهي اجتهادات أدت إلى جعل العنف كالقنبلة الموقوتة، دون أن نعالجه معالجة جذرية تؤدي إلى تطوير أساليب الممارسة السياسية في المجتمع العربي بما من شأنه أن يجنب حياتنا السياسية مخاطر العنف.

والسؤال الآن هل من اجتهادات أخرى ممكنة في هذا المجال؟.

الإجابة نعم-وسنحاول أن نعرض لبعض هذه الاجتهادات التي نعتقد بإمكانية تحققها عارضين لها للنقاش.

أولاً- تصحيح بعض الأفكار السياسية الشائعة في المجتمع العربي:

إن نقطة البدء في معالجة العنف السياسي في الحياة السياسية العربية يمكن أن تكون من خلال تصحيح بعض الأفكار السياسية غير الصحيحة والشائعة في المجتمع العربي، من هذه الأفكار فكرة عدم الاعتراف بحق الاختلاف في الرأي، أو ما يعبر عنه أحياناً بعبارة الكل في واحد. فليس صحيحاً على الإطلاق أن الكل واحد بل إن المجتمع يتكون من فئات وطبقات وجماعات لها مصالح متعارضة ومتداخلة، ولكل منها ظروفه الاقتصادية والاجتماعية المختلفة التي تؤثر بلا شك في تكوين وعيه السياسي، لذلك لا بد من الاعتراف للجميع بحق الاختلاف بالرأي، وهذا الاختلاف لا يعني خروجاً عن الاجماع المنشود، يستحق صاحبه القمع والتكيل والافناء، بل علينا أن نعترف بحق الاختلاف في الرأي وأن ننظم ممارسة هذا الحق بحيث نعرف كيف نختلف.

من الأفكار السياسية الشائعة الخاطئة أيضاً فكرة أن الإنسان العربي فاقد الأهلية السياسية وأنه يحتاج إلى أوصياء عليه ليمارسوا عنه شؤون السياسة، هذه الفكرة تستند إلى ارتفاع نسبة الأمية بين أبناء الأمة العربية، وإلى تردي الوضع الوعي السياسي لدى المواطن العربي، وعزوفه عن المشاركة السياسية بل ورغبته في الابتعاد عن عالم السياسة، مثل هذه النظرة الدونية للإنسان يتولد عنها العديد من الممارسات السياسية الخاطئة المتعالية التي لا تخلو من الاستخفاف ولا تخلو كذلك من القمع، والواقع أن الإنسان العربي قد بلغ سن الرشد منذ فترة طويلة، وهو ليس بحاجة إلى أوصياء عليه، بل هو يفهم ما يجري ويحدث حوله

من أمور في عالم السياسة فهماً دقيقاً، ويحلله ويفسره تفسيراً أقرب ما يكون إلى الحقيقة في معظم الأحيان، ولئن عزف عن المشاركة في الحياة السياسية، فإنه بهذا السلوك السلبي إنما يقوم بعمل سياسي خطر لأنه يسحب بهذا السلوك بساط الشرعية من تحت أقدام من يمسكون بالسلطة السياسية في المجتمع، وشيئاً فشيئاً يكرس عزلتهم في أبراجهم العاجية ويجعلهم في الموضع الذي يسميه "لظفي الخولي" بضعف القوة، فلا يحترم قانوناً تسنه هذه السلطة، ويلجأ إلى التحايل على هذه القوانين لأنه يرى أنها ليست شرعية، ولا عجب في أنه يجد لذة في مخالفة هذه القوانين حتى في أبسط سلوكياته، وإلا فما هو تفسير احترام الإنسان العربي لقواعد المرور في البلدان الأوروبية وعدم احترامه لها في موطنه؟ إن هذه الوضعية تقود الإنسان العربي إلى الحرص أن يحصل على حقوقه أو ما يراه كذلك بأساليبه الخاصة وإلى حسمها بنزعاته الفردية التي يمكن أن تصل إلى حد العنف وبعيداً عن السلطة السياسية في المجتمع، لا بد إذن من رفع الوصاية السياسية القسرية عن الإنسان العربي، وإطلاق طاقاته الإبداعية الخلاقة، والتعامل معه كمواطن وليس كرعية، مواطن له حقوقه وواجباته التي ينظمها قانون شرعي مقبول.

ونصل إلى فكرة سياسية أخرى في مجتمعنا العربي، وهي إحدى الأفكار الخاطئة التي لها تداعياتها السلبية على الممارسة السياسية في حياتنا المعاصرة، هذه الفكرة هي فكرة المستبد العادل التي يستخدمها العديد من الحكام العرب لتبرير بعض الممارسات القمعية، هذه الفكرة تجمع من خلال شقيها عوامل فنائها إذ أنها تجمع بين نقيضين يصعب اللقاء بينهما، فكيف يكون المستبد عادلاً، وكيف يكون العادل مستبداً؟.

الحقيقة أنه لا عدل مع استبداد ولا استبداد مع عدل حتى ولو حسنت النيات، ولعل في التجربة العربية السياسية المعاصرة ما يؤكد رأينا هذا.

فلقد شهدت العقود الثلاثة الممتدة من الخمسينات إلى السبعينات عقداً اجتماعياً ضمناً بين المواطن العربي والحاكم العربي يقوم على أساس أن يوفر الحاكم للمواطن القدر المناسب من الظروف المعيشية الملائمة مقابل أن يترك له شؤون الحكم والسياسة، ولكن لا الحاكم استطاع أن يحقق ما وعد به، ولا المواطن استطاع بالتالي أن يقف سلبياً وهو يرى ظروفه المعيشية تسوء من فترة إلى أخرى، ومن هنا انهار هذا العقد ودخل المجتمع العربي في دائرة العنف السياسي، خاصة مع غيبة تقاليد الممارسة الديمقراطية.

هذه نماذج لبعض الأفكار السياسية الشائعة والخاطئة التي يجب أن يضطلع المثقفون بتصحيحها.

ثانياً- تطوير المؤسسات السياسية العربية:

عندما نتناول هذا الموضوع تثور عادة إشكالية فكرية تتمثل في أن العديد من الباحثين العرب والأجانب يرون أن التقاليد السياسية العربية لا تعرف فكرة المؤسسة السياسية.

فيشير "الدكتور حامد ربيع" إلى أنه من نواحي الضعف في تاريخنا العربي أنه ليس لدينا نظم المؤسسات.

ويفسر أحد الكتاب الأمريكيين هذه الظاهرة في تاريخنا استناداً إلى أن الإسلام لا يعرف مؤسسات دينية كما هو الحال في المسيحية التي تقوم على أساس مؤسسي معين.

والمواقع أن هذه الإشكالية الفكرية ترجع إلى الخلط في المفاهيم، خاصة مفهومي السلطة السياسية في المجتمع والمؤسسة السياسية، فإذا ما نظرنا إلى تطور السلطة السياسية في المجتمع الإنساني فنسجد أنها مرت بعدة مراحل لعل أهمها مرحلة السلطة المشخصة، وهي المرحلة التي لا تنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم، ومرحلة السلطة المنظمة التي تنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم ويكون لها طابعها القانوني غير الشخصي، الذي يخضع فيه الحاكم والمحكوم لأحكام القانون.. وقد وجدت المؤسسات السياسية في كل من المرحلتين سواء مرحلة السلطة المشخصة أو السلطة المنظمة، غير أن الاختلاف فيما بين المرحلتين يتمثل في وظيفة هذه المؤسسات السياسية في نطاق كل من السلطة المشخصة والسلطة المنظمة، وواقع الحال في الوطن العربي أننا لم نصل بعد إلى مرحلة السلطة السياسية المنظمة، بل لازلنا نعيش في ظل السلطة المشخصة التي يرتبط فيها القانون والنظام بشخص الحاكم، وإن أخذ النظام بهذا الشكل أو ذاك من أشكال نظم الحكم المعاصرة فإنه يبق في جوهره نموذجاً للسلطة المشخصة التي تستند إلى القوة في وجودها سواء كانت هذه القوة مصدرها الجيش أو القبيلة أو العشيرة أو الدين أو كل هذه المصادر معاً، كما هو حادث في العديد من الحالات، ومن ثم فعندما ندعو إلى تطوير المؤسسات السياسية العربية فإن أول ما ندعو إليه هو تطوير مؤسسة الدولة العربية ذاتها بحيث تتحول إلى دولة القانون الذي يخضع له الحاكم والمحكوم.

فإذا ما بدأنا بهذه الخطوة، على أن يتبعها تطوير الوظائف المؤسسات السياسية الأخرى في المجتمع، بحيث تزداد فعاليتها، بما يتلاءم مع تطور المؤسسة الأم وهي الدولة كان لنا أن نصل إلى دولة المؤسسات التي تستطيع أن تستوعب كافة القوى

السياسية في المجتمع لتمارس نشاطها السياسي في إطار هذه المؤسسات، أي في نطاق النظام السياسي القائم، الأمر الذي يعني إمكانية إحداث التغيير المتوافق مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتغيرة التي يعيشها المجتمع العربي، وقد نتجت عن غياب السلطة المنظمة في المجتمع العربي واستمرار السلطة المشخصة، وإن أخذت ببعض الأشكال الحديثة للمؤسسات السياسية في المجتمع الغربي، سلبيات عديدة أهمها فقدان المواطن العربي الثقة في الممارسة السياسية من خلال المؤسسات السياسية القائمة لأنه بوعيه الفطري أدرك أن هذه الأبنية المؤسسية ليست لها الفعالية السياسية المطلوبة أو المؤثرة. وقد نتج عن هذا الوضع انتقال نظام السلطة المشخصة إلى بعض المؤسسات السياسية غير الحكومية كالأحزاب السياسية، فمعظم هذه الأحزاب هي أحزاب تقوم على أشخاص تتمحور السلطة في داخل الحزب حولهم، بل إن هذه الأحزاب: التي يطالب بعضها بالديمقراطية على النمط الغربي الليبرالي تفتقد ممارسة الديمقراطية في نطاق بنائها الهيكلي، هذه الوظيفة تجعل المواطن العربي يتجه إلى ممارسة العمل السياسي إن رغب في ذلك ممارسة فردية في الأساس حتى وإن كان يعلن عن انتمائه لهذا الحزب أو ذاك..

مثل هذه الممارسة تكون غير فعالة، ويسهل قمعها من جانب السلطة السياسية، كما أنها في ظل حالة اليأس التي يشعر بها من يحاول الممارسة قد تدفعه إلى الاتجاه إلى أسلوب العنف في مواجهة السلطة القابضة على القوة لذلك فإن تطوير المؤسسات السياسية العربية لا بد وأن يبدأ بتطوير مؤسسة الدولة ذاتها بحيث تتحول إلى دولة تقوم على أساس السلطة المنظمة الخاضعة للقانون، ثم تطوير مؤسساتها السياسية الأخرى كالمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية

والإدارية كي تقوم بوظائف جديدة تتوافق مع التحول الحادث في طبيعة السلطة السياسية في المجتمع، ثم يمتد هذا التطوير إلى الأحزاب السياسية وجماعات المصالح وغيرها من المؤسسات السياسية غير الحكومية، لتأخذ بالأسلوب الديمقراطي في بناء هياكلها وممارسة السلطة في نطاقها، ونصل بذلك إلى الإنسان العربي الذي سيقف حينئذ بجذوى ممارسة السياسة من خلال هذه المؤسسات.

ثالثاً- ضرورة التخلي عن السلفية السياسية:

قد يظن البعض أن السلفية قاصرة على تيار سياسي معين في المجتمع العربي وهو التيار الإسلامي مع أن الواقع غير ذلك، فالتيار الليبرالي العربي سلفي أيضاً بحكم استناده إلى مجموعة من الأفكار الغربية التي تعود إلى القرن 19، ونفس الشيء بالنسبة للتيار الماركسي والقومي، فمثل هذه التيارات لازالت تستند في تحليلاتها إلى المقولات القديمة التي قدمها الفكر الغربي ولا يزيد ما تقدمه عما كان يحدث في القرن 18 في الأزهر وفي غيره من الجامعات الإسلامية التقليدية أن تنفض عن نفسها هذه السلفية الفكرية لأن نتيجة تمسكها بها كانت عزلتها عن الجماهير المفترض أن تقودها وتوجهها، ولا بد من فتح باب الحوار بين الأجيال القديمة أو الحرس القديم في كل من هذه التيارات السياسية وأجيال الشباب، ولا بد من طرح كافة المفاهيم على بساط البحث والنقاش.

فقيام القوى السياسية في المجتمع العربي بهذا الجهد من شأنه أن يضع تقاليد للحوار مع المجتمع العربي، وهي تقاليد نفتقدها في واقعنا المعاصر ويؤدي غيابها

إلى سوء الفهم الذي يولد العزلة وعدم الاعتراف بالآخر وهذه هي أولى الخطوات نحو العنف السياسي.

رابعاً- لإمكانية التقليل من المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية العربية: في عالم اليوم المعقد المتشابك المصالح لا يمكن لأي دولة أن تنعزل عما يحدث من حولها وبالتالي تزداد إمكانية المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية في الداخل. ومعظم المؤثرات الآتية من البيئة الخارجية للمجتمع العربي سواء كانت من المستوى الإقليمي أو الدولي تؤدي في الأغلب الأعم إلى تفاقم العنف السياسي في المجتمع العربي، الأمر الذي يستلزم ضرورة التقليل من هذه المؤثرات أو توجيهها وجهة تتفق وصالح المجتمع العربي، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا استناداً إلى استراتيجية عربية موحدة تقوم على أساس الاعتماد على الذات والتقليل من حدة التبعية إلى الخارج.

الأفاق المستقبلية لظاهرة العنف السياسي في البيئة السياسية العربية

إذا ما حاولنا استشراف المستقبل بالنسبة للظاهرة محل الدراسة يمكن أن نتصور السيناريوهات التالية، السيناريو الأول يتمثل في إمكانية استمرار تصاعد العنف السياسي في واقع الحياة السياسية العربية، مما سيؤدي إلى اختفاء الدول العربية القطرية في بعض أجزاء الوطن العربي لتحل محلها مجموعة من الدول الطائفية، هذا السيناريو التشاؤمي قد يبدو للبعض صعب الحدوث غير أننا نعتقد بإمكانية حدوثه استناداً إلى الخبرة المكتسبة من الحرب الأهلية اللبنانية، خاصة وأن بعض القوى الخارجية والإقليمية ترى أن في حدوث هذا ما يحقق مصالحها، خاصة إسرائيل وإيران، وهذا هو المشهد الذي يتعين على الأنظمة العربية أن تتجنب حدوثه...لأنه على الأقل يهدد هذه الأنظمة ذاتها بالفناء.

السيناريو الثاني يتمثل في إمكانية وصول إحدى القوى السياسية الفعالة في الحياة السياسية العربية إلى السلطة من خلال العنف، والقوة الوحيدة المؤهلة للقيام بهذا الدور هي جماعات الإسلام السياسي، وذلك بحكم توافر عناصر القوة اللازمة للقيام بهذا الدور لديها في الواقع المعاصر، ويثور التساؤل عما يمكن أن يحدث في حالة تحقق هذا، هل سيتراجع وينتهي العنف السياسي في المجتمع العربي أم سيتصاعد؟ التجربة الإيرانية تؤكد تصاعد العنف مع وصول آيات الله

إلى السلطة... والتجربة السودانية تقدم نموذجاً يؤكد هذا وإن كانت أقل عنفاً من التجربة الإيرانية ومن ثم فوصول قوى الإسلام السياسي إلى السلطة من شأنه أن يؤدي إلى تصاعد العنف السياسي في المجتمع، ومما يؤكد هذه الأطروحات الفكرية بهذه الجماعات وسلوكها السياسي تجاه من يختلفون معها في الرأي.

السيناريو الثالث يتمثل في إمكانية تدخل الجيش في الحياة السياسية نتيجة لاستمرار تصاعد العنف السياسي في المجتمع، خاصة وأن الجيش في الأقطار العربية هو أكثر المؤسسات تنظيماً وأكثرها اتصالاً بالتقنية الحديثة، كما أن هناك سوابق تاريخية في العديد من الأقطار العربية شهدت استيلاء الجيش على السلطة، ولا يمكن أن نتوقع في هذه الحالة إمكانية تطور الممارسة السياسية في المجتمع العربي إذ أن للحكم العسكري أسلوبه الخاص في إدارة شؤون البلاد، ومن ثم يمكن أن نتصور إمكانية زيادة عنف الدولة عند حدوث هذا الأمر، وسيكون هذا العنف موجهاً إلى كافة القوى السياسية في المجتمع.

السيناريو الرابع يتمثل في احتمال نجاح الدولة في قمع القوى السياسية في المجتمع، مما سيؤدي بانتهاء العنف السياسي في المجتمع، غير أن هذا وإن تحقق في المدى القصير فإن الخبرة التاريخية المعاصرة تؤكد عدم إمكانية استمراره لفترات طويلة، وما يحدث الآن في دول الكتلة الاشتراكية خير دليل على هذا، فالدولة لا تقوم استناداً إلى عنف السلطة وشدتها وحده.

السيناريو الخامس يتمثل في احتمال نجاح الدولة العربية في تطوير نفسها، بحيث تقوم على أساس السلطة المنظمة الخاضعة للقانون، وما يترتب على ذلك من تطوير وظائف مؤسساتها السياسية بحيث تكون فعالة ومؤثرة في صنع القرار

السياسي، الأمر الذي يؤدي إلى إقبال المواطنين على المشاركة السياسية من خلال القنوات الشرعية، وهو ما سيؤدي إلى التوصل إلى برنامج قومي لا يمكن الاختلاف حوله، وذلك من خلال الجوار الديمقراطي بين كافة القوى السياسية في المجتمع، بعبارة أخرى يمكن في مثل هذه الحالة التوصل إلى اتفاق حول القواعد التي تحكم قواعد الممارسة السياسية في المجتمع، في حالة كهذه يمكن أن نتصور إمكانية تراجع العنف السياسي في المجتمع العربي.

السيناريو السادس يتمثل في إمكانية حدوث درجة من درجات الاندماج والتوحد بين الأقطار العربية، الأمر الذي يتطلب إعادة تنظيم الحياة السياسية وفقاً لهذا المنظور الوحدوي.

في مثل هذه الحالة ستتم إعادة رسم خريطة القوى السياسية العربية في المجتمع، استناداً إلى معيار محدد وهو موقفها من دولة الوحدة، فإذا ما كانت الغالبية العظمى من أبناء المجتمع العربي ترمن بأن حياتها في وحدتها فلن يبقى إلا قوى هامشية غير فعالة أو مؤثرة تتخذ موقف المعارضة لدولة الوحدة، ولا تجد إلا فرصاً محددة لممارسة العنف السياسي في المجتمع.

المدخل:

لا شك أن الحديث عن أي من التمثلات الاجتماعية المكونة مواقعاً في المجتمع على أسس ذاتية يتعارض مع أسس مجتمع المواطنة ذي الحقوق الاجتماعية والسياسية المتكافئة بين الأفراد والجماعات وسواستهم أمام القانون القائم على أساس العمومية والتجريد ومخاطبة المواطنين جميعاً بصفاتهم لا بذواتهم ولكن كيف السبيل للخروج من حال التشظي العربية وما أفرزته من استقطابات إثنية

بأشكالها وتوضعاتها وتسمياتها المختلفة ولاشك أن بعضاً من القوى والجماعات وبعضاً من القيادات والرموز السياسية تقوم في العادة بدور معزز لحالة التشظي والاستقطابات الإثنية في إطار نزوعها إلى المحافظة على مكاسب الجماعة والطائفة والقبيلة، الأمر الذي يقود إلى حالة من حالات التمرس¹، وقد واجهنا ضروباً من ممثلي حالة التشظي هذه، ولن تشير حالياً إلى الحال المصرية متوجه في ثورة 26 يناير الأخيرة ومحاولة البلطجية التصدي لهذه الثورة وأخيراً تجليات الثورة الوطنية (ثورة الياسمين) في تونس والسعي لاقتناصها أيضاً من قبل بلطجية تونس، وأخيراً وليس آخر بلطجية اليمن وفصول الكر والفر بينها وبين أبطال الثورة وفصائلها .

ولا شك أن أول مبدأ من مبادئ الاجتماع الإنساني، الخطوة الأولى التي تخطوها في مضمار العيش المشترك، هذا الأمر يقوم على أفراد الجماعات طوعاً عن انتماءاتهم الجانبية مقابل الانتماء الوطني.

فالمواطنة ليست مجرد صفة تطلق على من يحملون جنسية هذا البلد أو ذاك، وليست أيضاً مجرد مجموعة من القواسم الثقافية والاجتماعية وربما الإثنية، التي تجمع بين أفراد هذا المجتمع، إنما هي فوق هذا وذاك، تساوي أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات والتمتع المتساوي في المنافع والمصالح وفي الثروة القومية، ومشاركتهم النشيطة في الحياة السياسية، التي هي حق عام لكل الأفراد، وأن

¹ - باقر سلمان النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 352، السنة 31، ص35.

الدولة للجميع، والتي فيها يستطيع المواطن أن يعبر عن اختلافه مع الدولة دون خوف أو خشية من المصادرة، مقابل احترامه للدولة والمحافظة على سلامتها¹.

وفي سياق هذا الحدث ومعرضه يتساءل الإنسان ما تعبر عنها بأشكال ومستويات مختلفة، فعلى الرغم من كون الجغرافيا عنصراً من عناصر تشكيل الهوية، فقد أصبحت هذه الأخيرة متشكلة من خلالها، وفي ضوء ذلك، نعرف الهويات أحياناً في انتسابها الجغرافي، هذا الانتساب الذي تحمل الجغرافيا من خلاله عناصر ذاتية أخرى، فكلنا يعرف مثلاً بانتساب الأقباط المسيحيين إلى مصر، والمسيحيين الموارنة إلى لبنان، والشيعية الإثني عشرية إلى العراق والخليج ولبنان والزيدية من الشيعة إلى اليمن، والإباضية إلى سلطنة عمان وشمال أفريقيا، وفرق الاسماعيلية إلى نجران جنوب الجزيرة العربية، بل إننا أحياناً نعرف الجغرافيا بانتماءاتها المذهبية المختلفة، فالمالكيون (أي أصحاب المذهب المالكي) في الجزيرة والخليج وشمال أفريقيا، والشافعيون في فلسطين وبلاد الشام والأحناف في العراق ومصر، والحنابلة في الجزيرة العربية أو في وسطها، والشيعة في العراق... الخ.

وهوية الأفراد لا تتشكل فقط من تلك العناصر والبيانات المتضمنة فيما يسميه "أمين معلوف" (بطاقة الهوية)، بل تمتد لتشمل الدين والطائفة والجنسية، واللغة والعائلة والجماعة الإثنية والجماعة القبلية، والمحيط الاجتماعي والمحيط السكني، الحي أو القرية أو البادية أو المدينة، وكما يقول أمين معلوف، فهذه الانتماءات لا تكتسب بديهيّاً الأهمية الأعلى عند الفرد وبشكل مطلق كأنها في

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص36

لحظة الأحداث تبرز على السطح معبرة عن ذاتها مقابل الآخر المختلف، وهي في هذا لا تبرز بذات القوة عند كل فرد، إلا أن التعبير عنها، وبشكل جماعي، يعطيها قدراً من القوة، بل فالتعبير عنها بهذا الشكل قد قُصد منه هذه القوة مقابل قوة الآخر¹.

وتعبير الفرد عن هويته يختلف باختلاف السياق وربما باختلاف الزمن الذي تتم فيه عملية التعبير، فلو طلب من عراقي مثلاً قبل عشر من السنين أن يحدد هويته لأجاب فرحاً (أنا عراقي).

والانتماء الديني قد يختصر الهوية أي أن الانتماء الديني في هذه الحالة يأخذ التعبير عن الهوية، وعندما يشعر الفرد بأن وجوده المذهبي مستهدف، فالانتماء المذهبي يبدأ يشكل بالكامل تعبير الهوية لديه، أما إذا كانت اللغة أو القومية هي المستهدفة، فالتعبير هنا يأخذ منحى إثنيّاً مقابل الآخر الإثني.

إن الأتراك والأكراد مسلمون ولكنهم لا يتكلمون ذات اللغة، إلا أن نزاع التعبير عن الهوية القومية بينهم لم يكن أقل دموية من النزاعات الأخرى التي نعرفها، بل أخذ مدى زمنياً طويلاً لم يحل حتى الآن، بل إن رغبة الأكراد في التعبير عن هويتهم القومية أصبحت مصدر صراعاتهم مع كل الدول التي هم جزء منها، في العراق وتركيا، وفي سوريا وإيران، فرغبتهم في أن يعبروا عن هويتهم الثقافية المستقلة عن الدولة التي هم جزء منها، قد أدخلتهم في صراع مع الآخر القابض على القوة.

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص 37.

ورغم أن العراقيين سنّة وشيعة عرب، ويتحدثون ذات اللغة وينطقون اللهجة ذاتها، وفيما بينهم صلة رحم، ولربما في أحيين كثيرة ينتسبون إلى الأصول القبلية المعروفة ذاتها، فذلك لم يمنع من أن يفتك بعضهم بالبعض الآخر، بل أن يشكك بعضهم في انتماء البعض الآخر، وأن على بعضهم النعوت والأوصاف، وأن يشككوا في معتقدات بعضهم الآخر، تلك المعتقدات التي كانت يوماً تشكل بالنسبة إليهم جميعاً معيناً ثقافياً جامعاً.

ورغم أن الأفغان جميعاً قاتلوا الاحتلال السوفياتي، فما إن انتهوا من مقاتلة الجيش السوفياتي حتى انقلبوا للقتال فيما بينهم وفقاً لصراع القوة بين القبائل والطوائف، وهو أمر لم يخرجوا منه منذ أن دخلوا نفقه المظلم قبل أكثر من عقدين من الزمان¹.

مع أن بعض صراعات الأفراد والجماعات أخذ بعضها أبعاداً أو مناحي صراع الهويات، فهي تمثل في الوقت ذاته صراع الاستحواذ على مركّب القوة القائم، أو في محاولة تحديد انحرافه أو ميل كفته نحو الأنا دون الآخر، وهي صراعات تعبّر عنها الهوية، أو أن الهوية قد تكون مصدر إشعالها، وهي إن اشتعلت، فإن أسبابها الأخرى غير المتعلقة بالهوية تبدأ الخروج إلى السطح، ففي كل صراعات الهوية، كانت مصدر هذه الصراعات، أو على الأقل يافطتها المعلنة، إلا أن غير المعلن فيها هو أنه الصراع على الاستئثار بالقوة بين الأطراف المختلفة، كان ذلك واضحاً في صراعات يوغسلافيا المختلفة بين المسيحيين أنفسهم، أو بين المسلمين والمسيحيين، أو بين الأعراق المختلفة من صرب وكروات وأتراك وغيرهم، كما أنه

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص38.

كان واضحاً في صراع القبائل والطوائف والمذاهب في أفغانستان ولبنان والعراق وباكستان، وفي صراع القبائل في الصومال وأفريقيا وغيرها.

وما لا جدال فيه أن الكثير ممن يأتون إلى البرلمان في دارنا العربية إنما يأتون إليه في مجتمعاتنا للتعبير عن حقوق الجماعة لا حقوق الأمة، أي إن عنصر الهوية في أضييق مستوياته هو من أوصلهم إلى هذا المقعد البرلماني، ولذلك فعدد من يصل إلى المقاعد البرلمانية ممن هم محسوبون على تلك الهويات أو هويات الآخر يمثل أحد مجالات الصراع في المجتمع.

وفي كثير من المجتمعات لا يتم فيها التمتع بالمنافع والمكاسب وفق شريعة محددة لكل الناس، وإنما وفق القرب من مركز القوة القائم على أسس إثنية أو ذاتية مختلفة، فالتوترات ترمي بظلالها على سلوك الأفراد، بل في نظرتهم لبعضهم البعض، وفي السجال الاجتماعي والسياسي القائم الذي يأخذ أبعاداً تفسر في الغالب وفق انتماءات الأفراد الإثنية أو بالأحرى وفق هوياتهم الصغيرة أو المتناهية في الصغر¹.

وتمثل الهويات دوائر تتداخل بعضها في أزمنة أو فترات الاسترخاء، وتنفصل بعضها عن بعض في فترات الشدة والصراع، وتعزز السياقات الثقافية السائدة، والممارسة السياسية للحكم، أي حكم، درجة من التداخل أو الانفصال بين هذه الدوائر.

فرغم حالة الاقتتال بين الطوائف العراقية المختلفة (صراع الهويات المحلية)، فقد توحدت جميعاً في دعم المنتخب العراقي في مباريات آسيا العام السابق (توحيد الهوية المحلية في مواجهة الخارج)، أو في دعم المطربة العراقية الناشئة "شذا حسون".

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص 39.

ويلاحظ أن من يحرم التعبير عن هويته لسبب سياسي أو لآخر، فقد يدفعه انفلات هذا القيد إلى التعبير عنها في أماكن أخرى بصورة عصبوية شوفينية أو أن يوظف البعض الدائرة الأكبر من الهوية، كالإسلام مقابل اليهود أو المسلمين مقابل المسيحيين، أو مقابل أصحاب الأديان الأخرى مثلاً، أو العرب مقابل العجم أو التسنن مقابل التشيع -ليطمر- هويته الأصغر والأضعف، وهي صراعات كبرى تخفي في داخلها صراع الهويات الصغيرة التي تبرز حالما تختفي أو تنتهي الصراعات الأكبر، وهي صراعات تبرز إذا لم يتوصل المجتمع إلى آلية عادلة ومتفق عليها يُنظم فيها توزيع المنافع والثروة القومية.

من ناحية أخرى، فإن اللغة الموظفة في وصف الآخر تخلق عند الفرد أو الجماعة أو النظام سياجاً من القطيعة المطلقة أو النسبة مع الآخر، ويقدم نظام ميلوسوفيتش في يوغسلافيا السابقة نموذجاً للأنظمة التي حاولت توظيف الصراع بين الهويات المختلفة في يوغسلافيا في شرعنة حكمها، فأطاحتها حروب الهويات في بلاد البلقان، بمعنى آخر، فتضخم وحشد الدولة أحياناً لعنصر التضامن القبلي أو المذهبي أو العرقي في مواجهة الآخر الداخلي أو الخارجي المختلف معها، سرعان ما يرتد على الدولة نفسها العابثة بنسيجها الاجتماعي.

وتتغذى صورة أي جماعة لدى الأخرى من مصادر مختلفة، مما يزيد من درجة انغلاق الهويات وانفصالها بعضها عن بعض، بل وفي زيادة حالة الخوف والكرهية للآخر، فحالة ما يسمى الإسلام فوبيا أو الشيعة فوبيا أو العرب فوبيا هي أحد نتائج حالة تمترس الهويات أو الخوف منها.

ويشيد سياج العزل أحياناً نتيجة اختلاف في اللون أو الدين أو المذهب أو اللغة، والرغبة في المحافظة على الهوية، والخوف من الاختلاط الذي قد يقود إلى التماهي مع الآخر، وبالتالي التساوي معه، أو بالأحرى عدم التمايز عنه.

فأصحاب الطبقات العليا، كالجماعات الارستقراطية، يختلفون قصصاً متعددة عمّن هم دونهم طبقياً ليمنعوا حالة التماهي بينهم وبين الطبقات الأخرى، فتصبح الطبقة هوية البعض وانتماءه، وهو الأمر الذي يدفع هؤلاء نحو خلق السياق الثقافي والسياج المكاني والنفسي الذي يمنعهم من الاختلاط بالآخرين.

وتتزع بعض الأندية الاجتماعية والرياضية نحو رفع رسوم الانتساب إليها للمحافظة على الهوية الطبقية لها في مقابل الآخر، أو الإقامة في مناطق بعيدة عن مساكن الفقراء أو إنشاء أسوار وأسيجة تؤكد العزل عن الآخر، وتمنع الاختلاط والتلاقي، وتشير جريدة الغارديان البريطانية في أحد تحقيقاتها إلى أن البريطانيين باتوا يعرفون أنفسهم من خلال انتسابهم الطبقي أكثر مما هو من خلال انتسابهم الوطني¹.

كما أن بعض مجتمعات الخليج تمنع بشكل معلن أو مستتر تملك الأجانب في مناطق سكن المحليين وأحيائهم، أو في نزوع البعض نحو أن تكون أحياءه مغلقة من الناحية القبلية أو العرقية أو المذهبية، بل قد يتعدى ذلك إلى منع بيع بعض المساكن والأراضي لفئات معينة من السكان المواطنين ممن ليس مرغوباً فيهم، تحت مبررات المحافظة على الهوية، ويتعدى ذلك في حالات صراع الهويات أحياناً

¹ -Cuar dian 20/10/2007.

إلى أن تكون هناك مساجد أو مراكز دينية خاصة بجماعة مذهبية معينة دون الأخرى، بل يصل التشرذم إلى حد أن تكون هذه المؤسسات الدينية خاصة بفئة من الجماعة دون الأخرى، سواء أكانت فئة طبقية، أم قبلية أم عرقية أم مذهبية.

وتوظف اللغة في وصف الآخر في رمية بأوصاف ومسميات تأتي بها من التاريخ، ونعيد إنتاجها في صراع هوياتنا أو بالأحرى مصالحنا، وهو الأمر الذي يساهم في خلق هذا السياج الاجتماعي المؤسس لحالة الخوف من الآخر، فصورة البدوي عند أهل الحضرة، بعيداً عما تتناقله الكتب عن الكرم والفروسية، هي صورة فيها قدر من التشويه القائم على نظرة أهل المراكز إلى أهل الأطراف، فالمراكز بما تحمله من قوة وبما يحمل ذلك من رغبة في الاستئثار بها، يدفع نحو وصف أهل البدوية أو الريفية بالجهل أو التخلف والافتقار إلى (الكياسة الاجتماعية الحديثة)، وقلة التعليم والخبرة بالعالم الخارجي، بل في وصفهم بالعنف ونزوعهم نحو الجريمة في بعض الأحيان، وهي حالة نجدها أحياناً في شيوع النكات والتعليقات على سكان المناطق الأقل تحضراً والأكثر فقراً من النواحي الاجتماعية والاقتصادية، كما أن بعض الجماعات القبلية تميز نفسها عن الأخرى بوضوح نسبها القبلي مقابل غموض أو عدم تسلسل الآخر، بل إن التعبير الموظف هنا، وهو الأصيل مقابل (البيسرى)¹ يختصر حق امتلاك القوة استناداً إلى الأصل القبلي، أو بالأحرى حصر التمتع بالمنافع والمكاسب في ضوء الانتساب القبلي².

¹ - كلمة فارسية وأول من استخدمها العجم في الكويت، بد (أداة في اللغة الإيرانية للنفي)، سر(رأس)، ومعناها الحر في لا رأس له ومعناه بلغة العوام أنه غير أصيل أي لا أصل له.

² - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص 41.

ويتلاقى مع ذلك الحديث المتصاعد عند البعض بالتشكيك في ولاءات الشيعة من مواكبي المنطقة، وهو الأمر الذي ارتبط في بادئ أمره بالثورة الإيرانية في نهايات العقد السابع من القرن الماضي وتهديداتها بتصدير الثورة إلى الجوار، وما صاحب ذلك من لغط واضطراب في بعض المناطق في الخليج، كما تصاعدت وتيرة ذلك مع سنوات الحرب العراقية-الإيرانية الثماني، بل أصبح فيما بعد ناراً تأكل نسيجنا الاجتماعي بفعل سقوط نظام صدام حسين في العراق وصراع الطوائف العراقية المختلفة على القوة في المجتمع العراقي، والتي وصلت إلى حالات القتل على الهوية، وتناثرت شظايا الحالة العراقية على المحيط الخليجي ودخلت أطراف إقليمية وأخرى إثنية ولربما دولية ومحلية حالة النفخ هذه، التي عبر عنها بحالة ما يسمى (الشيعة فوبيا)...

ولم تكن تعابير مثل (الهلال الشيعي) التي أطلقت في بادئ الأمر من مراكز الدراسات الأمريكية وتبنتها بعد ذلك قيادات دول وكتّاب ولربما (مفكرون)، وتعابير مثل (الصفويون الجدد) أو (إقامة دولة ولاية الفقيه العربية) إلا لتزيد الخوف والتعقيد في علاقة السنّة بالشيعة في المنطقة من ناحية، والشك في علاقة بعض الأنظمة بالشيعة من مواطنيها من ناحية أخرى.

وقضت لتوظيف ذلك قوى سياسية وأخرى دينية، مستعينة بصعودها الجماهيري والسياسي، وهي قوى وجدت فرصتها في أن يكون التمتع بالمنافع مرتبباً بالمعتقد المذهبي للفرد أكثر منه بالارتباط الوطني، وتتراشق الجماعات كلها الاتهام الذي تشترك فيه جميعاً بكل صفاتها ومسمياتها، وهي في هذا تخلط بين فكرة الولاء التي هي في مضمونها سياسية بحتة، كالولاء لنظام سياسي معين أو حزب أو جماعة بعينها، وبين الولاء للوطن وهي مسألة وطنية تشترك فيها كل الأطراف

(المتابذة) وهو (تنابذ) أو صراع على مركب القوة يوظف مسألة الولاء لإضعاف الطرف الآخر من ناحية، وتبرير شرعية عدم التكافؤ من حيث الفرص والمنافع بين الجماعات المختلفة من ناحية أخرى.

وبالمثل لطالما اتهمت الجماعات البدوية في الخليج التي نزح بعضها من منطقة إلى أخرى لحاجات الصراع الداخلية بين الجماعات المختلفة (بين أجنحة الحكم أو بينه وبين معارضيه القبليين والسياسيين). بأن لا ولاء وطنياً لها، إذ أن ولاءها هو الحكم لضرورات الحاجة والمصلحة أكثر مما هو الوطن، وهي في هذا ذات ولاءات متذبذبة تشتري وفق حجم المنافع المقدمة لها، فالبدواة كما يعتقد هؤلاء غير مرتبطة بالأرض، بقدر ما هي مرتبطة بالأرض بقدر ما هي مرتبطة (بالعطايا) والاكراميات، وهو طرح وإن انطبق بعض الشيء على البدواة في حالتها الراحلة المتقلبة، لا يرتبط بالجماعات البدوية المستقرة التي تشكلت لديها بفعل هذا الاستقرار منافع بالأرض والناس والنظام، وعرفت من خلال بعض أفرادها حالات من الحداثة، وتغلغت في أوساطها جماعات سياسية- دينية(الإسلام السياسي) أو ليبرالية وأخرى ذات ارتباط مصالحها لهويتهم القبلية، استحضار هذه الهوية واستفزازها كما الهوية المذهبية وهي في كلتا الحالتين لا يتم التعامل معهما، من قبل بعض رموز مؤسسات الحكم والتنظيمات السياسية المختلفة وبعض القيادات المحلية داخل هذه الجماعات، بشكل تكتيكي مصلي مؤقت

يعقد، بل يعوق أي إمكانية لتطورها العقلاني بل يعطل مسألة اندماجها الاجتماعي¹.

وبالمثل فالحديث في بعض المواقع والمناطق في الخليج عن عرب وهولة، أو عجم وعرب من المواطنين وأبناء هذه المنطقة، لا يخرج عن إطار صراع القوة أو المصالح بين الهويات المختلفة، وهو صراع يبرر في أحاديث كثيرة بأطر مذهبية وأخرى إثنية، أو بأطر تأخذ منحنيات تحمل وصمات وتهمًا مسلكية أحياناً.

وإطلاق تعبير الهوية على الأفراد والجماعات في بعض المواقع الخليجية يعني مكانة اجتماعية أقل مقابل أبناء (الحمائل) والعائلات والقبائل، كما أن إطلاقه يختصر صورة معينة عن الآخر لا تقل في بعض جوانبها عن الصورة التي يحملها الغربيون في داخلهم عن (الصعود الاقتصادي والسياسي) والتي تحمل في بعضها جزءاً من غيرة الإنجاز، والقدرة على مراكمة الثروة، والصعود السياسي والثقافي.

وفي بعض الأحيان قد تدخل الدولة أو بعض أجهزتها أو شخصياتها أو مسؤوليها في إثارة الشك في طائفة أو جماعة دينية أو قبلية أو عرقية من مواطنيها، فعلى الرغم من خطابها المعلن أن (لا فرق بين المواطنين) فإن ممارساتها أو ممارسات

¹ - باقر سلمان النجار: الطائفة والمواطنة والإسلام السياسي في البحرين، حوار العرب، السنة 2، العدد 14، كانون الثاني/يناير 2006، والحركات الدينية في الخليج العربي، بيروت، دار الساقى، 2007، وخلدون حسن النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية- من منظور مختلف، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، وانظر باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص42.

بعض المسؤولين عن أجهزتها على الأرض لا تعكس ذلك، ويقدم ما يتعرض له بريطانيون من أصول آسيوية أو فرنسيون من أصول عربية من تمييز في المنافع والفرص على أساس اللون والدين والعرق، صورة حقيقية عن مثل ذلك حتى في تلك الدول التي يسود فيها القانون والمواطنة، ويعكس تتبع المكالمات الخاصة باللورد "نظير أحمد" (عضو مجلس اللوردات البريطاني) و"صادق خان" (النائب في البرلمان البريطاني) وما تعرض له "شاهد مالك" (الوزير في وزارة التنمية البريطانية) من مضايقة وتفتيش في بعض المطارات الأمريكية حقيقة أن تعامل الناس مع الآخر يعكسه الموقف من هويته الدينية أو الأثنية، وأن الجهاز التنفيذي في الدولة يعطي موظفيه في بعض الأحيان تعليمات للتدقيق في هويات معينة دون أخرى لأسباب سياسية أو أثنية.

من جماع ما تقدم يمكن القول إن مفهوم المواطنة وممارستها يرتبط ارتباطاً كبيراً بالدولة، أو بالأحرى بدرجة تطور الدولة وتطور مؤسساتها وآليات عملها ودرجة انفتاحها على المجتمع، وبالتالي فالحديث عن المواطنة لا يستقيم مع الدولة القائمة على الأسس القبلية أو الأسس الطائفية أو الأسس العنصرية العرقية، ولم تشكل المواطنة مشروعاً في الدولة الحديثة العربية، بل يعتقد البعض أن مشروع الدولة العربية الحديثة مشروع مؤجل، ويستدل في ذلك من مجموعة الانتكاسات التي ألمت بهذه المجتمعات عقب انتكاسة الدولة أو سقوطها، فانتكاسة الدولة الاشتراكية في الصومال قادت إلى نزاعات قبلية لم تخرج منها الصومال حتى الآن، وسقوط النظام القومي- البعثي في العراق قاد إلى قتال طائفي بين الشيعة

والسنّة¹، وآخر قومي بين العرب والأكراد أو بين متطريفي العرب والقوميات الخرى، كما أن تأزم الحالة اللبنانية واستقصاءها على الحل هما نتيجة لعدم اكتمال مشروع بناء الدولة من ناحية، وتعوق استواء أو شمول ثقافة المواطنة على مستور المجتمع من ناحية أخرى، كما أن توظيف الطوائف السياسي المفرط للدين عمق حالة التشظي في المجتمع، فصراع الطوائف المختلف ليس صراعاً دينياً يقدر ما هو صراع على القوة أصبح الدين يافطته المرفوعة، وتدفع الرايات المعلنة إلى حالة قصوى من الفرز المذهبي قطباها المعلنان هما السنة والشيعية، وبات هذا الفرز يشمل المذاهب الأخرى بل بات يشمل بعضاً من الاثنيات الأخرى التي باتت بفعل ذلك مجزأة بدورها، وهي حالة تمثل بحق ما يسميه البعض تفكيك المفكك أو تجزئة الجزأ.

من ناحية أخرى فإن الفكر أو الأيديولوجيا القائمة على الأسس المذهبية والطائفية والعنصرية وحتى القومية والقبلية، هو فكر ناف لثقافة المواطنة، ويقوم على استعلاء جماعة على أخرى، ولم تتخلص منه الجماعات الاثنية والسياسية العربية، ولربما العرقية بشكل تام، وإن ما يواربها ويضعف حضورها وقوتها في أجندة هذه الجماعات.

فالإسلام السياسي الشيعي في إيران حرص في إقامته دولة ولاية الفقيه عبر التشريع والتقنين المؤسساتي على حصر السلطة السياسية في خاصته السياسية وربما الاثنية والمذهبية بدلاً من أن تكون السلطة حقاً لعموم الجماعات الإيرانية المختلفة، وينسحب القول على نفسه على إمارة طالبان الإسلامية في أفغانستان.

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص43.

تبقى الدولة ممثلة للأداة التي يرى فيها الطرف الماسك بها أو الموظف لها، وسيلة نحو احتكار المزايا والمنافع في خاصته أو جماعته أو طائفته أو قبلته أو قوميته، أو هكذا ترى فيها الأطراف الأخرى المتصارعة معها أو المتضررة منها، فالوظائف والخدمات الحكومية في مجتمعاتنا العربية هي منافع تقدم للقريب أو الآخر مكافأة لمواقفه السياسية من المركز أو كسباً لدعمه مقابل الآخرين، أو أنها منافع تحصر في المواطنين مقابل الأجانب.

فبعض الشيعة وجد في النظام العراقي السابق، نظام صدام حسين، نظاماً طائفيّاً، ووجد فيها البعض الآخرين من العراقيين نظاماً عشائريّاً قد خص منافع البلاد في عشيرته دون الآخرين، ويرى السنّة العراقيون¹ في الحكومات العراقية المتعاقبة التي رأسها خلال السنوات القليلة الماضية الإسلاميون من الشيعة حكومات طائفية تستأثر بالمنافع وتحتكر السلطة في خاصيتها، ويرى الأقباط المصريون أو بعضهم في النظام المصري الحاكم نظاماً يمارس قدراً من التمييز ضدهم، أو يسكت عن الممارسات التمييزية ضدهم كمواطنين مصريين بينما يرى البربر من سكان الجزائر وشمال افريقيا أن العرب القابضين على السلطة مستأثرون بها وبمنافعها دون غيرهم، أو أن نصيبهم فيها يفوق كثيراً نصيب الآخرين، كما يرى بعض الشيعة في بعض مناطق الخليج أن هناك (تمييزاً) يمارس بحقهم في التوظيف والمنافع، أو أنهم لا يتمتعون بذات المنافع التي يتمتع بها الآخرون من المواطنين، وأن ثمة إبعاداً لهم عن المراكز القيادية في الدولة وأجهزتها البيروقراطية، إذ يثير عضو كتلة الوفاق الشيعية في البرلمان البحريني جميل كاظم

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص44.

مسألة أن كتلته (لن تصمت إزاء التمييز وعدم تكافؤ الفرص في عمليات التوظيف)^١.

ويقول السيد "عبد النبي سلمان" (النائب الليبرالي السابق في البرلمان البحريني): ((إن هناك قضايا كبرى في كل الوزارات مثل التمييز، لماذا لا يقف النواب وقفة مدافعة عن هذا الحق العام بدل الانشغال بالقضايا الهامشية))^٢.

ترى جماعات الهوية من غرب بلاد فارس، المواطنون منهم في إيران سنة وشيعة، أن هناك قدراً من التمييز الممارس بحقهم في بعض أقطار المنطقة واستبعاداً لهم عن مراكز صناعة القرار في الدولة، بل إن هناك شقفاً محدداً لارتقائهم الوظيفي، لكون أصولهم من بلاد فارس منذ جيل واحد أو أكثر، كما ترى بعض الجماعات القبلية من جماعات خارج السور في الكويت أن هناك قدراً من التمييز بحقها في الوصول إلى بعض مؤسسات الدولة أو مراكزها القيادية، وأن على الرغم من تغلغلها في الكثير من المؤسسات الرسمية فالقرار في الدولة ما يزال محتكراً من قبل جماعات داخل السور من الارستقراطية الكويتية التقليدية أو بعض الجماعات القبلية والاثنية الأخرى المتخالفة معها^٣.

^١ - الوسط (المنامة): 15-16/2/2008، و24/2/2008.

^٢ - الأيام (المنامة): 17/2/2008.

^٣ - حليم بركات، الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2004، ص 341-350، ومناقشة مستفيضة لقضايا المواطنة في الممارسة العربية، انظر علي خليفة الكواري: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، اللقاء السنوي العاشر مشروع

وسواء أكان ما يقال وما يتم تناقله صحيحاً أم كاذباً أم مضخماً أم جأه من نسج الخيال المسكون بـ (المظالم التاريخية)، فإن شكوى بعض المواطنين من التمييز ضدهم في المنافع والثروة تتطلب البحث الجدي فيما يقال أو يشاع لتجاوزه، وهو حالة إذا ما صحت ممارستها، فهي في بعض حالاتها عن عجز الدولة العربية عن إقامة دولة مواطنة، وهي الدولة التي يفترض أن يشعر فيها الفرد بأن حقوقه في المنافع والمكاسب متساوية مع الآخرين في السلطة أو القريبين منها، وأن ذلك حق لا منة، وتساءل الدولة إذا ما عجزت عن تحقيقها أو إن هي تهاونت في تحقيقها، ومع ذلك فإن عدم اكتمال مشروع الدولة الحديثة يبقى على حالة التوابع منها أن تؤسس لمجتمع المواطنة، وهو الآخر مشروع (تتغصه) معوقات جملة تبدأ بالدولة ولا تنتهي عند المجتمع.

وتقدم المؤشرات العيانية شواهد على أن استواء بعض فصائل الإسلام السياسي على جزء من مؤسسات الدولة أو القطاع الخاص في الخليج، دفع نحو صبغها بلون مذهبي وربما اثني واحد، وقد بات هذا الأمر واضحاً في بعض مجالات القطاع الخاص، حيث تقتصر عملية التوظيف على أعضاء التنظيم الإسلامي أولاً، ومن ثم أبناء الطائفة ثانياً، أو أبناء الجماعة الاثنية، وقد تشمل عملية التوظيف أحياناً بعضاً من أتباع التنظيم من الدول العربية أو الأجنبية الأخرى، بل يمتد هذا لنرى أن قطاعات في بعض مجالات العمل في المجتمع تكاد تكون مغلقة على فئة أو جماعة اثنية أو فصيلة إسلاموي دون آخر، وهو الأمر الذي اشتد أمره وساعدت ظروف ومعطيات كثيرة على انتشاره، حتى بات يمثل الأخذ به أمراً طبيعياً وشاملاً لكل وإن بدرجات، وهو أمر يقوم على فكرة الانغلاق على الذات

دراسات الديمقراطية في البلدان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، وانظر باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص45.

واستبعاد الآخرين، أو بالأحرى حصر المنافع والخدمات و(العطايا) في الدوائر الصغيرة من الجماعة، ثم بعد ذلك في الدائرة الأوسع فالأوسع، وقد عززته حالة الحضور القوي للهويات الصغيرة أو تلك المتناهية في الصغر في العائلة والأسرة والعشيرة والقبيلة والطائفة أو الجماعة القومية أو الأمة...

وكما يقول "صمويل هنتنغتون: ((تقوم حاجة الأفراد لاحترام الذات على الاعتقاد بأن مجموعتهم أفضل من الأخرى، ويقوم الأساس بالذات ويضعف مع مصائر المجموعات التي ينتمون إليها، ومع درجة استبعاد الناس الآخرين من مجموعتهم)).¹

وفي مجتمعات مازالت التشكيلات وحالات التضامن في ما قبل الحداثة، كالقبيلة والطائفة والجماعة الاثنية، تؤدي وظائف سياسية واقتصادية وثقافية من حيث علاقتها بالدولة أو علاقتها بالفرد، فإن أي استشارة لها ستقود إلى قدر من (الهيجان) والحماسة العاطفية يأخذ غالباً منحى عصبياً مدمراً، وهو في ذلك يثير معضلة عجز عمليات التحديث عن بلوغ مرحلة تشكيل مجتمع المواطنة، وذلك لأسباب قد يكون بعضها ذا علاقة كذلك بصراع القوة بين قوى المجتمع وحالات التضامن المختلفة أو بينها وبين مؤسسة الدولة أو الحكم.

إن تجاوز هذه المعضلة لا يمكن أن يتم إلا عبر تخلي الفرد والجماعة عن هويتها العصبوية الصغيرة بصورة طوعية وواعية، أو بالأحرى إعادة نشر المنافع الخاصة

¹ - صمويل هنتنغتون: من نحن- المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة حسام الدين خضور، دمشق: دار الرأي للنشر، 2005، ص41، وانظر باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص11.

المتضخمة في الجماعة الصغيرة أو تلك الأصغر لتشمل الجماعة الوطنية الأوسع لتتأكد من خلالها الهوية الوطنية الأكبر، وهي هوية يتم في إطارها (لم) وادماج كل فئات وجماعات المجتمع المختلفة في أطر جامعة مانعة للتناحر، مؤكدة وفاعلة بمبدأ الحقوق المتساوية للأفراد أمام القانون، ومن ثم تكون المساواة في المنافع والثروة القومية، وهي وصفة لا تجعل المجتمع يتجاوز تناحر القوة بين فئاته على أسس مذهبية واثنية فحسب وإنما تساهم أيضاً في تحصين المجتمع ضد أي إثارات خارجية، تضر بالنسيج الاجتماعي الداخلي، وهو الأمر أو المصدر الذي طالما نسبنا إليه تناحراتنا الداخلية.

والسؤال الأخير الذي يطرح نفسه: كيف يمكن عقلنة التفسير السحري للسلطة كما يقول الفقيه الكبير "بورديو"، فالسلطة هي إطار للجماعة وبدونها تتفكك هذه الجماعة.

وهنا يتساءل المرء مرة ثانية كيف لهذا الاطار أن يكون مرو سميكاً وأخرى رقيقاً مليئاً بالثلمات والثقوب.

ويزيد المرء في تساءله: ((كيف بنا أن نفرغ الدولة وتسكبها سكباً في بوتقة لا نرى فيه عوجاً ولا أمناً)).

كيف للدورة الدموية أن تتحرك في كامل جسم الأمة دون اختناق أو انسداد . تحكي الموارد التاريخية لنا أن الخوارج أسسوا دولة المغرب العربي، وقد ترأس هذه الدولة رجل زنجي ترسيخاً لمبدأ التسوية لدى هذه الجماعة ولقد أثبتت

¹ - باقر النجار: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، ص34.

الانتخابات الوطنية التي شهدتها الهند في شهر أيار سنة 2004 الطابع التعددي الملحوظ لهذه الدولة حين أفسحت الزعيمة ذات الخلفية الكاثوليكية سويتا غاندي الطريق أمام زعيم آخر من طائفة السيخ "ماتوهان سنغ"، لكي يتولى رئاسة الحكومة على يد رئيس مسلم "عبد الكلام" في بلد 81 بالمائة من سكانه من الهندوس.

أفلم يأن لنا أن نخلع ثوب القرون الوسطى وأن تدخل نادي الأمم المتحدة وأن نعم مبدأ المواطنة الحق وتتساقى كؤوسها مترعة صافية أجل لقد عرضنا لرأي الأنثروبولوجي المرموق "لويس دومون"، وقلنا إن ما يميز حضارتنا التماسك الاجتماعي، فهل تعني أحداث أمتنا الراهنة أننا نعيش انقطاعاً في هذه الحضارة، بل انسلاخاً عن سماتها وخصائصها، تلك الحضارة التي سطرت وأبدعت أجمل أفاويق الوحدة الوطنية الرائعة...

هل علينا أن نعد الخطى والسير على نهج الآباء والأجداد، فنبنى مجتمعاً شامخاً متماسكاً قويته دعائمه وخيوطه، بحيث لا يأتيه الضعف والخور لا من بين أيديه ولا من خلفه.

إن ابتلاج الثورة في تونس ومصر وانتصارهما قرع الجرس في كافة أقطار الوطن العربي ولم يعد يبحث عن أول من يعلق الجرس، فقد علق هذا الجرس فعلاً، والمسألة- كما يقول "المناضل الكواكبي"- ليست صيحة في واد تنبت ضعيفة ثم تذهب خواء ستطيح بكافة ذوي الأوتاد، وإذا لم تسرع هذه الأوتاد من نفسها فتتحني للعاصفة، فمصيورها ولاشك الهلاك والفوت والموت، فهل من مستبصر، وهل من مدكر؟؟.

حب الوطن سليفه وطبعه وفطنة

الإنسان مفطور على حب الوطن، أو هذا الحب في قلب كل إنسان ووجدانه وضميره وإرادته، وكل خلجة وجارحة من جوارحه.

وهذا ما دفعني لأن أسطر هذه الصفحات عن حب الوطن، ولكن هذه المسألة ليست مسألة غريزية فحسب، وإنما مركب حضاري إنساني يتعزز ويتوج بالإدارة الإنسانية- أي بالكفاح من أجل الوطن.

وكم نلاحظ أن الحيوان يدافع عن وطنه إذا ما افتتت عليه في ذلك، فكم بالأحرى بالنسبة للإنسان، وهل تحتاج القضية لبرهان، وهل تقف قوة أمام هذه العاطفة السامية النبيلة؟¹

لقد اقتبست هذه الصفحات من كتابنا **الوطن في الإسلام**¹، لأدلل في النهاية أن كل عملية إصلاح سياسي يجب أن تكون انشودة في حب الوطن لأحدية تذب الوطن.

¹ - د. برهان زريق: **الوطن في الإسلام**، دار الأنصار، دمشق، ط1، 1997.

الدار هي زهرة الحياة الدنيا، فهي تضم تحت أكتافها أبي وأمي وأقربائي وأصدقائي وجيراني والمربع الذي ولدت فيه، والحي الذي ترعرعت به، والطبيعة التي استروحت بجمالها، والشمس التي لوححت وجهي، وفي النهاية هي الشعاع الأخضر الذي ما ينفك يضج بالعواطف، ويموج بالأحاسيس التي تحيط بي، وتستهوئ فؤادي وقلبي وعواطفني.

ماذا تعني الأرض إن لم تكن وطناً يتعلق به المواطنين، ويحبونه، ويدافعون عنه ويعمرونه، ويتغنون بجماله، ويضيقون عليه خصائصهم ويطبعونه بطابعهم؟ أرضي في مصاف القداسة، على كل حالاتها، محبوبة غالية، نجول في أراضي الناس، وأوطان الآخرين لكننا دوماً نحمل هذا الوهج في العيون، عند الحديث عن أرضنا..

وهذا الاشتغال في الوجدان، هند التذكر والاسترجاع، ملاعب الطفولة وتاريخ الأجداد، ووقار التراث، ودفء التراب، وروابط القرابة والود، وهذه الألفة التي لا حدود لها تجاه الحجر والشجر والبشر، وجماع كل هذه القيم يكون الوطن، وتكون الوطنية في هذا الانتماء.

قيل لأعرابي.. ما الغبطة؟.. قال: ((الكفاية مع لزوم الأوطان)).
حب الوطن أمر يليه الايمان والقلب والعواطف، كما تمليه قواعد الأخلاق التي تهيب بي أن أقف بحب وإخلاص إلى جانب هذا الوطن الذي تكفلني بالرعاية والعطف، وأحاطني بالحب والحنان حتى أصبحت بشراً سويماً إذن فالولاء والغيرة الوطنية هما أساس المواطنة، كما الصدق والالتزام تجاه كل قضايا الوطن، وهمومه

وأماله، وهذا الوطن محبوب على كل حالاته وجوانبه وأوضاعه وتقلباته، ولا عجب إذن أن تتفق الجوارح على حبه وأن تضح الأحاسيس بالتغني بقيمه وأمجاده. والوطن عند "رفاعة الطهطاوي" هو عش الانسان الذي فيه درج ومجمع أسرته ومقطع سرته، وهو البلد الذي أنشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورباه ونسيمه، وحلت عنه التمانم.

ويقول أيضاً: ((إن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، كأن الوطن، إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم وكل مرياهم، فليكن أيضاً محلاً للسعادة بينهم فلا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعددة بآراء مختلفة)).

ويقول "قاسم أمين": ((أيما قرأت وفي أي مكان وجدت، لا أسمع إلا حب الوطن، الغيرة الوطنية، التفاني في خدمة الوطن، الجريدة الوطنية والمدرسة الوطنية وحزب الوطن والبيوت التجارية والمحال الصناعية والصيدليات وعيادات المرضى التي تشغل وتبيع وتعالج وتربح لخدمة الوطن.. صار حب الوطن ديناً.. فمن اعتنقه ربح، ومن بعد عنه خسر، صار كعصارة الطماطم يوضع في كل شيء ليكسبه طعماً حامضاً يجعل تناوله سهلاً مقبولاً)).

ويقول "حسين مروه": ((إن العالم بأوسع معناه إنما ينطلق من حدود الوطن وإن الانسان بأكثر ما يحتمل من شمول، إنما يبدأ من الانسان اللاصق بأرض الوطن والفكر بأعظم ما فيه من طاقة التحليق يأخذ بجناحيه من تفاعل الانسان مع طبيعة الوطن)).

قال أحد الشعراء:

قال أنعشقه، وهذي حاله
يا حبذا وطني على حالته
العيش حلو في سبيل رقيه
والموت أحلى في سبيل حياته

وقال شاعر آخر:

بلاد الفناها على كل حالة
وقد يؤك الشيء الذي ليس بالحسه
وتستعذب الأرض التي لا هو بها
ولا ماؤها عذب، ولكنها الوطء

قال الشاعر الداغستاني "رسول حمزا توف":

((عندما يسألونك من أنت؟... تستطيع أن تبرر وثيقة، أو جواز سفر يحتوي على المعلومات الأساس، أما إذا سألوك شعباً من أنت؟.. فإنه سيقدم علماءه، كتابة فنانيه، موسيقييه، رجاله السياسيين، وقادته الفكريين كوثائق)).
قال "سعد زغلول": ((كونوا وطنيين، وعلموا أبناءكم الوطنية أساس أعمالكم، واقبلوا على علومكم فحصلوها، فإننا محتاجون للعلم والعلماء، لكن لا خير في العالم إذا لم يكن وطنياً)).

وقال "جواهر لال نهرو": ((واجبنا نحن الزعماء أن لبث في الشعب روح الأمل والتفاؤل، فإن الشعوب الضعيفة المقهورة لا تقوى، ولن تنتصر ما بقيت يائسة متشائمة، ويكن لا سبيل إلى ذلك إلا إذا ضرب الزعماء الأمثال على أنهم هم في المقدمة والطليعة جراً وتضحية وإقداماً)).

ويقول "حسين المرصفي": ((فالروح وطن لكونه مسكن الإدراكات، والبدن، وطن لكونه مسكن الروح والثياب، وطن لكونها مسكن البدن، والدار والدرب والمدينة

والقطر والأرض والعالم كلها أوطان لكونها مساكن، ولكل حق يجب أن تعرفه وتحرص على ادامة ملاحظته)).

إذن، فالأساس انغراس الانسان في جماعة معينة وتمضيته معها، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها الرد على المثيرات الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة بالعواطف والقيم والسلوك اليومي من خلال موقعيتي داخل الحقل والبيئة الثقافية، وفي النهاية انضوائي كمحارب تحت لواء شعاره الوطن.

إذا كان هذا هو الأساس، أفلا يمكن أن تكون داري ضبايية ترش الكآبة، وظلامية تخنق إبداعاتي، وتحول دون تفتح مواهبي وعواطفني وأفكاري، حيث أعامل كمقولة عامة، ليس أمامي إلا أن أذوب في قبضة الجماعة، وأستغرق نهائياً بشموليتها وسلطانها الكلي، دون أن تكون لي ماهيتي وفرادتي كإنسان له كرامته وإيمانه وعواطفه، يحدث ذلك عندما تجتث الجماعة الفرد من جذوره، أو تدفعه نحو التعطش الكلي بالقومية، أو ما يسمونه مبدأ الهيام بالجماعة.

وحقيقة الأمر إنه ليس بالضرورة أن تستغرق الجماعة فرادة الانسان وإنسانيته، بل بالمقابل هي التي تحقق شروط تفتحه وانطلاقاته وابداعاته.

ويؤكد "الامام محمد عبده" هذا المفهوم السياسي للوطن إضافة إلى مفاهيمه الأخرى حين يقول: ((لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً، وإن خير أوجه الوحدة الوطن، لامتناع الخلاف والنزاع فيه)).

ويقدم الامام تعريفاً كاملاً فيقول: ((الوطن في اللغة محل الانسان مطلقاً فهو والسكن بمعنى استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكناً، وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنتسب إليه، ويحفظ حبك فيه، ويعلم حقه عليك وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك)).

أما "أديب إسحاق" لا يكتفي بذلك، بل يعطي للوطن مفهوماً أخلاقياً بتقريره أن حب الوطن فضيلة.

وهكذا فالفكر العربي أخذ يرتاد آفاقاً جديدة، ولم يعد يكتفي بالمفهوم الإقليمي الجغرافي الصرف المدلل بحتمية العنصر الجغرافي، أو بالوجدانيات الحدسية والطبيعية، أي القول بالأمة الجغرافية والشخصية الجغرافية، بل أخذ هذا الفكر يتكلم بلغة العلوم الجغرافية الإنسانية المدللة بالعلاقة الجدلية بين الانسان والطبيعة.

على هذا الأساس تكلم "أنطوان سعادة" عن ترجمة وحدة الوطن على صعيد علاقات الترابط الداخلية حتى يتكون الشرط الإنساني الموضوعي لكيان الأمة، وهذه عنده هي دورة الحياة أو مركب أو متحد: المركب الاجتماعي الثقافي النفسي الاقتصادي.

ذلك ان الانسان حيوان اجتماعي، وهو لا محالة منخرط في العمل الجمعي، وان الغريزة الاجتماعية تتجلى في الميل إلى التعاون، والشعور بالحنان المتبادل، أنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا والدخول في علاقة مع الآخرين ومما لا شك فيه أنه لا بد من توافر قدر من التماثل والتقارب في الميول والآراء والعواطف للتعاون في

حياة الجماعة وتحويلها إلى وحدة متميزة بمشروعات مشتركة وبمسؤولية مشتركة.

وآلية النظام هي سبيل الناس إلى التعاون، فهي ضمان توافق أفعال الأشخاص بعضهم مع بعض وائتلاف هذه الفعال من حيث تطلعها إلى أغراض الجماعة، وفضلاً عن ذلك، فالجماعة تحقق مزيداً من الفوز والنجوع بالتضامن، وإن مزيداً من الاندماج الاجتماعي هو أساس الاندماج السياسي والايديولوجي، قاصدين بالتضامن تلك القيمة الاجتماعية التركيبية التي تضم إلى التنظيم مفهوم العدالة.

وهكذا يتضح بجلاء أن الجماعة لا تتفتح وتزدهر إلا بفاعلية التضامن بين أفرادها، وبالمقابل فالفرد لا يمكن أن يكون مواطناً أو إنساناً حقاً، إلا إذا كان ليس عضواً في دولة فقط، بل في دولة قومية مزودة بأخلاق وعادات خاصة لا تمتزج، كما قال روسو: بأخلاق الآخرين وعاداتهم.

إن الوعي القومي هو في الوقت نفسه وعي بالتماسك والمشاركة والعبير عنه بإرادة عامة أو تأكيد الإرادة والاجماع لدى كل فرد، وهكذا ينطبع ويتأكد الجوهر الديموقراطية بفكرة القومية، وهكذا ظهر المفهوم الحقوقي السياسي للوطن، وهو الأمر الذي نجده من قول محمد عبده أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهريان، والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الانسان ويعتز، أو يسفل ويذل وهو معنوي محض.

ذلك ان مفهوم الشخص البشري أكبر من مفهوم المواطن.. وإن كان يحتضنه ويتأصل عليه، باعتبار مفهوم المواطن مدنياً وسياسياً والمساواة بين جميع

المواطنين في الدولة وإمام مؤسساتها، أياً تكون أصولهم.. أما مفهوم الشخص البشري فينطوي على بعد روحي يتجاوز البعد الوطني والسياسي.

ومن جهة أخرى، فالدين قيادة روحية، والنظريات السياسية تحرر من مبحث الأخلاق كحقل يقوم على جملة قوانين وآليات موضوعية.

والتحويلات الحضارية الكبرى جعلت من غير الممكن أن يصبح الدين مركزاً للسياسة المدنية، أي أن تصبح الأخوة في العقيدة منبعاً لقيم تضامن وطنية عامة شاملة وفاعلة.

إن بناء السياسة المدنية على قاعدة العلاقة الديمقراطية من مكونات المجتمع المدني هو الكفيل لتأمين التضامن المجتمعي، وتطوير السياسة كفاعلية مشتركة، وإن كان ذلك لا يمنع من بناء الدولة على أخلاقية تستلهم فكرة الجماعة، وتعيد تشغيل الطاقة الروحية للمجتمع في تنمية مجال سياسي متوازن يسمح بتجاوز القطيعة بين الدولة والمجتمع المدني.

ذلك أن الدين مطلق وشعائري، والسياسي نسبي ومتغير وذو طبيعة مرنة، والسياسي لا ينهض إلى مرقى التقديس، واستخدام السياسة للدين يدخل في مجال النظرية السياسية، وهدف السياسة رعاية مصالح الناس لا عقائدهم.

وعلى هذا الأساس قيل: ((إن مسؤولية الأمة الإسلامية تتحدد في إقامة الدين وعمارته الدنيا ورعاية المصالح العامة، والخير الاجتماعي، هو جذر السياسة، وهو صلاح الدين وسمو الأخلاق)).

وإذا كان لنا أن نعطي للدين مشروعية، فهي المشروعية العليا والوظائف القيمة دون التدبيرية.

هذا باختصار توجهات دعاة القومية العنصرية (الرومانتيكية)، تلك التي تعتمد على عنصرية الأخلاق (القومية العنصرية للأرض) وعلى عنصرية الثقافة (القومية العنصرية للثقافة) أي على عطية الطبيعة، وقد اعتبرت معنى سياسياً.

إن هذا التصور ينظر إلى الدولة القومية كوردة تنبت وحيدة من أرض الوطن، وهي لا تتحول إلى هذه الصفة كنتيجة لإرادة الحكام، بل تنشأ بالطريقة نفسها التي تسلكها اللغة والعادات والمعتقدات، أي بالعمل الهادئ لروح الشعب Volk geist.

ويعنى أوضح فالجماعة السياسية ليست وليدة قرار سياسي، أو نتيجة صنع فني، بل هي نمو عضوي (مفهوم جغرافي وأخلاقي واجتماعي)، أنها من صنع الزمن، ومن عمل أحداث التاريخ، ووليدة استفتاء عام، حيث تبدو المشاركة القومية زمالة، ليس فقط بين الأحياء، بل بين أولئك الذين ليسوا على قيد الحياة.

ولكن أليست هذه النزعة القومية تنطوي على قرار أناني ضخم، وقد تكون رجعية، وهذا هو سر نجاحها في العالم الحديث، ولكنه أيضاً السبب في كونها لا تستطيع المطالبة باعتبارها نظرية أخلاقية.

إن أي مبدأ لا يمكن أن يكون أخلاقياً، ما لم يكن قابلاً للعمومية، ما لم نستطع أن نقرر أن كل إنسان عليه أن يعمل وفاقاً للمبدأ ذاته.

إن النظرية الرومانتيكية للأمة تقوم على مفهوم جغرافي ومادي، وتتصور الأمة كمقولة تاريخية ذات سعة ذاتية تقوم على الكبرياء والشعور الجامح للدم والأرض، وفي النهاية على المشروعات الاثنية والسلالية (مفهوم الأنثروبولوجيا الطبيعية).

إن دعاة نظرية التعميم يرون أن النظرية العنوية للأمة سلكت المسار المقلوب، فبدلاً من القول إن القومية تقود إلى الدولة، كان عليها القول النقيض، على اعتبار أن الدولة رباط سياسي لا اجتماعي يقرر ما يجب أن يكون لا ما هو قائم وكائن.

والقومية هي أيديولوجيا الدولة البيروقراطية المركزية، وبذلك فالجماعة البشرية في نظر هؤلاء تكون متجانسة بقدر ما تكون السلطة فيها قوية متمركزة تقوم بدور الصهر، وخلق اللحم وأدوات التواصل.

الوطن ليس بلد المولد وأرض الأجداد، وليس الجدران ولا الرجال هم الذين يكونونه، بل جملة القواعد والآداب والعادات والدستور وشريعة الحياة...

إن الوطن يكمن في علاقة الدولة بأعضائها من خلال عقلنة المجتمع، وعندما تتبدل هذه العلاقات، أو تضمحل يختفي الوطن.. (مفهوم الأنثروبولوجيا الثقافية).

إن أبناء الأرض الذين يرون أن وطنهم في الحقل والنهر أو الجبل سيبقون مواطني الدولة الساقطة، وأنهم سيحتفظون بما كانوا يريدون الاحتفاظ به، وبما هو سعادتهم، ولكن الروح وهي ابنة الشمس التي تدير وجهها نحوها مشدودة شداً محكماً إلى جهة النور والحق.

إن الوطن الحقيقي للمسيحي هو السماء، وعندما ينسون ذلك وتأخذ النزعة القومية مكان المحبة العامة، كما كان يقول الأب "بارويل"، تبرز للوجود الجهة الشيطانية.

هذه النزعة الكسموبوليتية¹ في قسمتها الإنسانية الزاهية، تدل بفكرة المواطن العالمي، أي بمثل أعلى للإنسانية، حيث النزعة والحرية (الإنسانية المدنية)، وحيث السلم والتناسق بين الشعوب أنها بشير الإنسانية نحو معرفة وعقل أوسع ونهاية لظلام الجهل وانتشار النور.

يقول "فيخت": ((إن كل كوسموبوليتي يتحول بصورة الزاهية إلى وطني بسبب وجوده ضمن حدود الوطن، وكل إنسان يكون وسط وطنه أكثر المواطنين قوة وفعالية هو بموجب ذلك أكثر مواطن فعال في العالم، لأن الهدف الأخير لكل ثقافة قومية هو بالنتيجة أن تمتد هذه الثقافة إلى الجنس البشري)).

وهذا ما أكده "روبير ده رانية" الأستاذ في جامعة نانسي بقوله: ((ضرورة اتحاد النزعة القومية، أو مزجها مع المثل العالمي الذي تدعي تجسيده، وهكذا تتحدد في أيماننا الاشتراكية الماركسية ذات الصفة العالمية مع نوع من النزعة القومية الروسية)).

يقول "جوريس": ((إن قليلاً من النزعة الأممية يبعد عن الوطن، وكثيراً منها يقرب من الوطن)).

وهكذا يمكننا أن نلخص بإيجاز القوانين التي تحكم الوطنية في الآتي:

¹ - كوسموبوليتية أو كوزموبوليتان: الأرض والسياسة اللاقومية، تعبر عن مصطلح استعمله كارل ماركس وفريدريك أنجلز، لوصف حالة الشركات الاحتكارية، التي ولدت من رحم المنافسة الرأسمالية، وقصد ماركس وأنجلز استعمال هذا التعبير ليكون وصفاً أكثر دقة، لحالة اندماج بين شركات من عدة جنسيات.

1-إن البشر الذين يعيشون في منطقة واحدة يشتركون في تجربة واحدة، وهذا أمر واقعي، ويتجهون للتحدث بلسان واحد .

إن الشعور القومي وفكرة الأمة والجنسية، وهي الأمور التي تعتبر في غالب نتاج التاريخ تتحول أيضاً لتصبح مولدة لمبدأ تاريخي ومن المستحسن أن يتم التطابق بين الدولة والقومية (الدولة القومية النموذجية)، وإذا لم ينم هذا التطابق، فليس صحيحاً أن الوقائع التاريخية هي الخاطئة، بل العكس فالدولة غير القادرة على إرضاء أعراق مختلفة تحكم على نفسها بنفسها، وإنها تهدم حيويتها ذاتها إذا ما جهدت في تحييدها أو بامتصاصها أو بطردها، إذ المسألة ليست مسألة إيقاف الزمن وتجزئة المكان بتأميم وابتسار وهضم الجماعات المحلية، بقدر ما هو إفساح المجال لهذه الجماعات بالمساهمة والمشاركة مع الجماعة الأم.

2-إن الدولة ولا شك عمل فني ومؤسستي، ولكنها لا يمكن أن تهبط إلى مهاوي الدولة البيروقراطية المتمركزة، التي كالجلد، تكتم أنفاس المجتمع وتسد كافة المنافذ التي يتنفس منها(ماركس)، ومظهر ذلك أن تلقي بالمجتمع في وضع عسكري ساحق، أو أن تتحول إلى تنظيم سياسي وجهاز عنف في يدا أقلية، وبالتالي فليس هنالك وطن في الاستبداد، والفقير كما قال سيدنا علي في بلده غريب، والعكس، ولا يوجد وطن دون حرية، ولا حرية دون فضيلة.. ولا الفضيلة دون مواطنين.. ستحصلون على كل شيء إذا ما شكلتم مواطنين، وبدون ذلك لن يكون لديكم سوى عبيد خبثاء ابتداء من رؤساء الدولة.

إنه لعذب وجميل أن يموت الإنسان من أجل الوطن، ولكن ذلك لن يبلغ مصداقيته إلا إذا تحول الوطن إلى جنة لكل إنسان، دون أن يكون هذا الوطن وطن الجوع والألم والدموع (ليس للبروليتاربا وطن).

3- إن الوطن الصغير يجعل حب الوطن الأكبر أفضل، وعلى هذا فالعلاقة بين الشعوب والأوطان يجب ألا تقوم على الفطرسة وذهان القوة والعنف، بل على كل أمة أن تحاول في كل لحظة أن تلعب دوراً في العالم بقدر ما تسمح وسائلها وظروفها، وليس صحيحاً أن الشعور الوطني والإنسانية فضيلتان متنافرتان، بل إن القاعدة الذهبية التي تعطيني الحق في حب بلادي، هذه القاعدة تلزمني احترام الآخرين في حب وطنهم وأرضهم.

إن أي إنسان لا يمكنه أن يطلب جعل مبدأ التوسع القوي معمماً، لأنه ما من يود أن يحل الغزو ببلادته (له أن يرحب بالحرب، ولكنه لا يرحب بالهزيمة).

إن النزعة القومية يجب ألا تتجاوز حقيقتها الخلقية والإنسانية، نزعة ثقافية خالصة تقوم على إجلال خاصيتها ومبتكراتها ولغتها الخاصة، فهي مدعوة للتطور بصورة متنافسة وسلمية في وسط بشرية متميزة أكثر واقعية وأقل تجريداً من النزعة الكسموبوليتية المغرقة في العموم.

على ضوء ما تقدم يصح لنا أن نتساءل عن تلك الأوليات والأسس الإسلامية التي تحدد موقف الإسلام من هذه المسألة.

ويمكن التأكيد أن الإسلام لا يطمس حقائق الحياة وطبائع الأشياء ومعطيات الواقع وحقائق التاريخ لا سيما إذا كانت هذه المعطيات نتائج تلقائية الزمن

والتطور الطبيعي للأبناء، وهذه هي النظرية الاعتزالية التي ترى في الأحكام أموراً تجاري الطبائع، وان النصوص مستودع الحق الطبيعي إذن فالإسلام يقر النظرية العنوية للوطنية، وقد وجدنا مصداقاً لذلك في حنين الرسول إلى وطنه مكة، وفي ذلك الوشاح من الألم الذي غطى وجهه، وهو يفارق هذا الوطن الحبيب.

ومع ذلك فالإسلام ليس معطى مباشر وتلقائي وقسري لعناصر الطبيعة، إنه مؤسسة تعطي المجال الواسع للقيمة والإرادة والعقل كفعاليات إنسانية، لا فعاليات الطبيعة الدهماء الخرساء الفعل بيد أنه يجب التنويه ان هذا العقل المؤسساتي للإسلام لا يقبع ضمن حدود مشروع ضيق بيروقراطي وامبريالي متمركز يحمل الدمار لنفسه وللبشرية.

إن لحمة هذا المشروع التقوى وسداه الفضيلة ونسيجه العدل وأساسه المحبة ومناطه العمران وقوامه الرحمة للعالمين.

وهذا الموضوع ذائع ذيوع البديهيات لا سيمات إذا كان الكلام عن الإسلام المعيار: الظاهرة القرآنية (المطلق)، والظاهرة النبوية، أما الإسلام البشري التاريخي الاجتماعي الحضاري الظرفي، فلا يعدو أن يكون نسبياً في الطبيعة والجوهر، وإن تحرك في إطار المطلق، وأقام مشروعيتها على هذا الأساس.

ومع ذلك، فقد كان لهذا المشروع البشري النسبي تحقيقات وانطلاقات فلكية إذا ما أخذنا ذلك بمعيار العصر، أي بالمعيار التاريخي البشري النسبي..

ولقد رسمنا صورة موجزة لهذا المشروع الإسلامي التاريخي في الدار الإسلامية لا سيما قسماتها الحقوقية والاجتماعية، وموقفها الفذ من الغير، وفهمها وتكييفها للجهاد على أنه ليس كالحروب إرجاع للخلق إلى الحق.

وعلى هذا الأساس فليس صحيحاً ما رده "فرانسوا روفيل" بأن: ((الإسلام ديانة حقيقية ودينية توتاليتارية في العمق، وان الأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدئها الأصلي مشروع الفتح العالمي هي النازية والشيوعية والإسلام، والمسلم العادي islamicos- Momo شخص لا يحول ولا يزول يحمل مشروع التهديد في ذاته)).

فالإسلام لم ينتشر في افريقيا، ولا في القارة الهندية أو في الصين أو أوروبا بالسيف، والدار الإسلامية لم تشهد ظاهرة الامبريالية والكمبرادور الذي يدرج في العالم بجشعه واستغلاله، وشتان بين التاجر المسلم الذي حمل الإسلام بالكلمة والموعظة الحسنة، وبين الاستغلال الأوروبي المعاصر القائم على ذهان القوة وغطرستها.

لقد اتسع الإسلام للحياة بكافة أبعادها، كما اتسع للمعمورة بكافة أجناسها ولغاتها وأعراقها، وهو مدعو الآن لأن يتسع للحياة الإنسانية بأبعادها المتعددة لا سيما بعدها الأنسي humanism، بعد أن غرقت الروح الإنسانية في حمأة الغرائز البهيمية، وسقطت في مهاوي الجشع والأطماع.

إن الدار الإسلامية كما بلورها فقه العصر الوسيط، لا تعدو أن تكون نتاجاً بشرياً اجتهادياً أحاط بظروف هذا العصر، ولبي حاجاته وقيمه، ولهذا فإن نظرية الدار الإسلامية المذكورة قد استنفدت أغراضها، ولم تعد صالحة لأن تسوس الحياة

الإنسانية المعاصرة بتضاريسها وتموجاتها وتضاعفها القيمية المعقدة، ومن ثم فالنظرية العامة للفقهاء الإسلاميين مندوبة الآن لتجديد شبابها وإجراء إصلاحات جدية فيها تتيح لها استشراف آفاق هذا العصر ومعطياته.

ولا شك ان الظاهرة الإسلامية المعيارية المطلقة (النص القرآني) تحتضن قارات واسعة تسعفنا لمزاحمة الآخرين بالمناكب على صعيد تكريم الانسان، وتمجيد الحياة وفرحها وتعزيز نظرية الحريات العامة والحقوق الأساسية للإنسان أما بالنسبة لمتوية الدار والعقيدة، فقد تأكد لنا أن الإسلام يأخذ بالنظرية العنوية للوطن إضافة إلى نظرية المؤسسة الكسموبوليتية (العالمية) التي قوامها المواطن الإنساني العالمي، المذهب الانسي في الإسلام.

وإذا ما أخذنا بنظرية نسبية الحقائق التي ابتدعها "مونتسكيو"، ثم مواجهة هذه الحقائق النسبية بعضها ببعض، وإيجاد نقطة التوازن الدقيقة فيما بينها، إذا قمنا بذلك أمكننا التحدث عن نظرية الدوائر للتأكد بأن الإسلام رسم حزمة من الدوائر، ثم حقق تنظيمًا متوازنًا فيما بينها، والا فيم القول بنظام الفطرة والنواميس⁵⁶.

وعلى هذا الأساس، فليس صحيحاً أن الإسلام مشروع أيديولوجي عسكري لا يعرف الجغرافيا أو يتعامل معها، وبالتالي يحمل في طياته مشروعاً تدميراً للعالم باسم الجهاد، بل الجهاد (في معناه الضيق القتال) محمول على غايات الحقائق الحق، ودك معاقل الظلم، ونصر المستضعفين في الأرض.

وعلى الضفة الأخرى من الصورة، ليس صحيحاً أن الوطن قطعة هشّة من طين، بل هو شعار إنساني أخضر يحمل بسمّة الحياة وفرح الوجود، ومتعة الصبا، ووعود المستقبل، وتفاؤل الحاضر.

لقد أقام الله سنن الطبيعة بالاضطرار عنا، ووكل إلينا سنن الشريعة لاختيار منا، فإذا لم نوفق باختيارنا بين السنتين يثبت الاضطراري، ويبطل الاختياري.

أجل حب الوطن سنة طبيعية خالدة تخط حروفها في قلب كل إنسان، أما سنن الشريعة المدعوون لا قامتها، فهي ذلك المشروع الإسلامي الإنساني الخالد الذي وصف بأنه أيديولوجيا لا تهمها الأرض، أي أيديولوجيا الوطن الانسان الكبير الذي مظلتها السماء كلها وسقفه الشمس التي تشرق على الناس جميعاً، وحدوده المسكونة الإنسانية ومناطه الخلاص الدنيوي الآخروي على قيم المحبة والمساواة بين الناس أجمعين (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى).

والآية الإسلامية مترعة بالمواقف التي ترهص لهذا المشروع الانسي الكبير: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وهكذا تتحدد الدوائر على الشكل الآتي:

الدائرة الإنسانية الكونية الكبرى، الدائرة الإسلامية، الدائرة العربية، دائرة الوطن. وهذا ما أكده أحد المفكرين المعاصرين بقوله: ((الأمّة في الإسلام ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان أو الدم أو اللغة، فهذه روابط عارضة أو ثانوية، ولكن الرابطة أصلاً هي الوحدة في العقيدة، أي في الفكر والوجدان.. كل من اعتنق فكرة الإسلام في أي جنس أو لون أو وطن، فهو عضو في دولة الإسلام، ونظرة الإسلام

إنسانية، وأفقها عالمي، وإن كان هذا لا يمنع بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام، ويكون إذن واجباً شرعياً)).

أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة، إقليمية أو قومية، لا تتعارض مع الأغراض العامة، وإذا وجدت الروابط الأخرى، وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وعندها إلى جانب الرابطة الأساسية، وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة ظهور الدولة.

هذا النوسان بين حقيقتي كإيمان وإنسان، وحقيقتي في الدار، ثم التوفيق الدقيق بينهما، هذا النوسان هو الذي يحقق أسباب ارتقائي ومعراجي، ومن ثم يصح التساؤل عن تلك العلاقة بين إسلامي وعروبي.

ولكن السؤال الناقل الذي يطرح نفسه بقوة: ما هو حب الوطن في قلب المسلم؟ وما هي حقيقة الإجابة عن ذلك في الفكر الإسلامي؟. الإجابة عن ذلك ستقودنا إلى البحث التالي:

حب الوطن من الإيمان

أجل لقد كان وداع الرسول ﷺ لوطنه- أثناء الهجرة والإخراج- حاراً يقطر أسى وحناناً وحباً، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه.

فها هو الرسول الكريم ﷺ ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما اخذت خطواته تبتعد عنها، فيخاطبها خطاب المحب الولهان العاشق، فيقول: ((اللهم أنت أحب البلاد إلى الله وأحب البلاد إلي، ولولا المشركون من أهلك أخرجوني لما خرجت منك)).

وفي رواية أخرى إنه قال: ((والله أني لأخرج منك، واني أعلم أنك أحب أرض الله إلى الله، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت)).

ومما لا شك فيه أن حب الوطن كما يقال من الإيمان، فهو سنة من سنن الاجتماع الإنساني، وناموسه الذي فطر الله الانسان عليه، وعلى هذا فإننا نرجع الخبر الأول، وإلا كيف نتكلم عن هذه النظرات الوطنية من الرسول دون أن ننسب هذا الحب إليه. لقد كانت عين الرسول ﷺ وعين أصحابه دائماً وأبداً ومنذ هجرتهم

على الوطن الذي أحبوه، فأخرجوا واقتلعوا منه، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبة قبلتهم، قال تعالى معبراً عن هذه العاطفة الجياشة: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

هذا ونوه استطراداً بأن كثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة باعتباره لم يوافق أمرجتهم، مما سبب لهم الأمراض حتى ضعفوا، وكانوا يصلون من قعود، كل ذلك ومثله معه من أسباب نهض سبباً لتحريك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب، ومن ثم فقد انطلقت ألسنتهم مفضحة عن هذا الشوق، وها هو بلال يرفع عقيرته إذا أقلعت عنه الحمى ليقول:

ألا ليت شعري هل أبيته ليلة
 بواد وحولي اذخر وجيلد
 وهل أردن يوماً مياه بجنه
 وهل بيده لي شافة وطفيلد

ثم يقول: ((اللهم العن شيبه بن ربيعة وأميه بن خلف، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء)).

وروى عن عائشة أنها سألت في حضرة رسول الله ﷺ رجلاً قدم من مكة إلى المدينة، فقالت له: ((كيف تركت مكة؟، فذكر من أوصافها الحسنه فاغرورقت منه عينا رسول الله ﷺ، وقال: لا تشوقنا يا فلان، ودع القلوب تقر..)).

وكان ﷺ يدعو ربه أن يجيب إليهم المدينة: ((اللهم حبب إلينا مكة وأشد، وبارك لنا في برّها وصاعها وصححها لنا، ثم انقل حماها إلى مهيعة الجحفة -بلدة في الصحراء)).

وكما قلنا سابقاً فحب الوطن ناموس أبدي فطرت النفس البشرية عليه،
وها هو النص القرآني يكشف عن هذا الناموس، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي
الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ الأعراف/10، أي جعلنا لكم
فيها أوطاناً تتبوؤونها، وتتمكنوا من الراحة في الإقامة فيها¹.

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا
بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ الحج/41.

إعمار الأرض:

لقد سخر الله الأرض للإنسان، لا على أساس الانتفاع بها فحسب، بل لتتميتها
وإعمارها.

قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61، أي جعلكم عمارة
فيها.

والنتيجة الطبيعية للتجذر في الأرض والتمكن والانغراس فيها والتفاعل والاندماج
فيها أن يلقي الحرج والاعنات في الانسلاخ عنها والتهجير منها.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بغيرِ حَقِّ﴾ الحج/39.

¹ - د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، ص31.

هل يوازن حب الوطن بميزان الأيديولوجيا

عرضنا سابقاً للبوصلة التوجيهية التي تحدد الوجهة من الوطن والمسار حيوية وحركة القلب والضمير قبله، كما حدد- إسلامياً- الانسلاخ عن هذه الوجهة والافتتات عليها بالإخراج من الديار.

ولكن هذه البوصلة والنوسان قد يترنحان ويخرجان عن المسار لا سيما عندما ينفدان إلى مملكة الأيديولوجيا ويرد جماعات بالمصالح والغايات، ونحن هناك بهمنا الكثير العسير أن يقال: ((كثير أعداء الفكرة الوطنية، تجد الاسلامين بين أعدائها))^١، فالقضية الأساسية- في شرعتي وإيماني- هي الفكرة الإسلامية، وكيف عالج الإسلام الموضوع، وتناوله وشرح جثته، أما(مشكلة المسلمين) فهي مشكلة ومسألة الأيديولوجيا، تفهم في ضوء الزمان والمكان، والمصالح والغايات ويستطرد "الدكتور غسان سلامة"، فيقول^٢: ((يرى باحث لبناني أن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين أيديولوجيا بغير جغرافية، تهمة هوية الأرض، أكثر مما تهمة الأرض))^٣.

ومن هو مثلي والكلام "للدكتور سلامة" من قراء المقدمة المواظبين، فهو لا بد يرى في هذا الكلام صدق لما قرأه من أفكار ابن خلدون، المبدئة للارتباط بالجماعة

¹ - د . غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بحث في الشريعة الدستورية، ص90

² - المرجع السابق، ص90.

³ - المرجع السابق، ص90، ويقصد د . رضوان السيد: في مقالة نظرات في الحاضر والمستقبل،

بيروت، دار العليا العربية، 1986، ص47

على أي ارتباط آخر، فيصبح ايثار العصبية القبلية أو القومية أو الدينية على الروح الوطنية (أي على الانتماء لكساحة من الأرض محددة) أمراً بديهياً، يقول ابن خلدون: ((قال عمر رضي الله عنه: تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا)).

ويذهب ابن خلدون بعيداً في كرهه للانتماء الجغرافي فيرى فيه خطراً داهماً يهدد متانة العصبية، وهو بالتالي لا يدع مجالاً للتأكيد على أهمية النسب على أي اعتبار آخر، وإن حصل في التاريخ غير ذلك فهو ظريف وطارئ، يقول: ((وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال: جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم وانتقل ذلك إلى الاندلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الانسان بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدورها)).

ويتابع "د. سلامة" قوله:

((بكلام آخر، يقتضي الدفاع عن العصبية تجاهل الأوطان، ويستتبع التعلق بعالمية الدين الإسلامي تجاهل للوطنية، وليس القوميون بأكثر رافة بالفكرة الوطنية، فالقوميون العرب «في المفهوم الشامي» طوباهم الدولة العربية الواحدة وهم لا يتحدثون عن الدولة الوطنية بل عن «الدولة القطرية وينعتونها بأسوأ الأوصاف»، وقد لا تكون هذه الجمل التالية مثلاً نموذجياً عن هذا الموقف فمع كل ما يبدو من استشراف لظاهرة الدولة القطرية في الوطن العربي فإن فشل الدولة القطرية

العربية- رغم شعارها وعملها ونشيدها الوطني وجامعتها وخطتها ومنتحنها- في تحقيق تنمية حقيقية أو في تحقيق قدر من المشاركة السياسية والديمقراطية للمواطن، أو تحقيق استقلال حقيقي للتبعية بأشكالها المختلفة أو تحرير الأرض العربية المحتلة في فلسطين- ناهيك عن فقدان المزيد منها- أو تحقيق الأمن القومي لأي منها- كل ذلك الفشل لا يمكن أن يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلا أن يعزز لدى المواطن العربي القناعة بفشل الدولة القطرية في تحقيق أهدافه الرئيسية واتجاهه إلى العمل على مستوى قومي وتجاوز الظاهرة القطرية)).

بعض أصقاع العرب مثل مصر والمغرب وتونس واليمن، بل أيضاً مطلوب، فالتجاوز لا يتم بالتجاهل بل بالاستيعاب.

ولكي تبحث الدول القائمة عن توحيد قومي عليها أولاً أن توطد بينها الداخلية. إن تحقيق أهداف عليا قومية أو إسلامية، من تحطيم أو خلخلة البنى الوطنية القائمة من شأنه رهن ما هو في أيدينا(مشاعرنا الوطنية) على حساب طوبى قد لا يسمح لنا في القريب المنظور بتحقيقها، لكن الأنظمة مالت إجمالاً إلى استعمال التعور الوطني لتوطيد شرعيتها إزاء دول عربية أخرى، فشابت الوطنية ألوان انعزالية من وراء هذا الاستعمال، إن عنصراً أولاً في العقد الاجتماعي الجديد يقوم فعلاً على أن الروح الوطنية هي إيجابية، وخطوة أولى ضرورية نحو بناء أعظم شأناً في المستقبل، قومي مثلاً، ولن يتعجب القارئ إن قال لبناني، بعد عقد ونيف من الحرب الأهلية والتدخلات الأجنبية، أنه لم يعد يقبل بأي مبرر للمس بالوحدة الوطنية في أي بلد عربي، أيّاً تكون خلفية هذا المبرر.

هذا النص السابق للدكتور غسان سلامة بئر الشوق لدى القارئ لمعرفة
مضمون مفهوم الوطنية وتشريح جثته مع دراسة الأنساق والمنظومات الفكرية التي
تتصل وتتعلق به، مذكرين استطراداً يقول "هيغل": ((حيثما يتسنى للإرادة
الفردية أن تتسامى بذاتها إلى مستوى الإرادة العامة، فإنها تصبح عندئذٍ إرادة
مواطن لا إرادة إنسان، يكون أي وعي ذاتي إلا بقدر ما غيرها من الذوات المشتركة
معها في تحقيق هذا العمل الجماعي الكلي))¹.

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، مركز الشرق الأوسط الثقافي، دمشق، ط1، جزء 7
ص199.

الوعي الفيمي في البيئة والوطن في دارنا العربية "مسألة المكان الرمزي"

هل يجب أن يدور الإنسان حول الأشياء أم حول الغيبيات- الأوهام، طبعاً يدخل هنا ضمن مفهوم الأشياء البيئية الفيزيقية التي يعيش فيها جغرافياً المكان كالتضاريس والسهول والهضاب والجبال والصحارى والأنهار والبحار وأحوال المناخ.

كنا قد أجبنا على ذلك ضمنا بإبرازنا أهمية الوطن في وجدان وخذل وضمير الفرد.

والحاصل أن المكان والقيم والعمران عناصر ضرورية تنبني عليها التربية والتنشئة والعلاقات الاجتماعية التي يتحرك في دائرتها المخزون الثقافي كالعادات¹ والتقاليد والتجارب والمعاناة والطموحات والحراك السياسي والعلاقة مع الدوائر الجغرافية الأخرى المحيطة وأنماط الاتصال المتعددة...إلخ، فالمكان تمازج بين الطبيعة والقيم

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 352، السنة 31، 6/ حزيران/ 2008، ص14.

الثقافية وأنماط التعامل مع البيئة والآخر العمران، يضاف إلى ذلك تدخل وسائل الاعلام والاتصال كالتلفزيون والسينما والمجلات والصحف والانترنت في تكوين أنماط من الصور المكانية التي تكون خارج دائرة الواقع المعيش للفرد، فتدخل عليه مكاناً رمزياً متباعداً ومألوفاً مع تزايد الارتباط بهذه الوسائل، وتؤدي (كثرة) استخدام وسائل الاعلام وبخاصة التلفزيون والانترنت إلى نوع من (الاعتراب) عن المكان المعيش والتعلق بالمكان المألوف الجديد الذي تعرضه هذه الوسائل في صور الأفلام والمسلسلات والاعلانات عامة، وبمعنى آخر يصبح المكان الرمزي الجديد هو المكان (الحقيقي)، فيبدو متشابهاً تغيب فيه الخصوصية المكانية، وذلك جزء من العولة المكانية.

فالمكان ليس حيزاً فيزيقياً فحسب، بل قضاء يمس شتى مجالات الحياة كالتقيم (المكانية) ونوع العلاقات الاجتماعية وشكل العمران غيرها، فهناك تداخل بين المكان والجوانب القيمية والثقافية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية والعمرانية في المجتمع عامة.

والوجود(الأنطولوجيا) وحدة واحدة روحياً واجتماعياً واقتصادياً و نفسياً، يهيمن عليها إرادة واحدة هي الله تعالى، وفي ذلك قال "سيد قطب": ((فالأرض لله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ المؤمنون/84، و﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الحديد/10، وارتبطت الأرض بالقيمة ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ ابراهيم/19، و﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ الأنبياء/105، والأرض وغيرها من المخلوقات كائنات حية تسبح لله وليست جماداً فحسب ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ

السَّبْعِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ» الاسراء/44، وقد سخرها للإنسان «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ
 الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً» البقرة/21، و«الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ
 لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا» طه/53، وقد قام الانسان عمراناً وحضارة على الأرض، «هُوَ
 أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» هود/6، ويعظم خلق الأرض عند الله
 سبحانه وتعالى: «لَخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
 لَا يَعْلَمُونَ» غافر/57، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ
 الْعَلِيمُ» الزخرف/84، «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ» الذاريات/20.

وارتبط التمكين في معظم الآيات بالأرض، وخص هذا التمكين عامة الذين
 ساروا على النهج الإلهي، «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزُّكَاةَ
 وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» الحج/41، والأرض كوطن استمرار ومتاع
 وميراث: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ
 الْوَارِثِينَ» 5 ﴿ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ القصص/5-6. «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ
 وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» الأعراف/24، كما تكون الأرض موطن فساد أو مرح أو بغي:
 «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» 150 ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴾ 151 ﴿ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ
 فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ الشعراء/150-152، «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ
 فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» نقران/18، «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى
 الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»
 الشورى/42، والأرض تكون واسعة، «إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»

الزمر/10، كما تضيق بالبعض حين الشدة ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ التوبة/25.

وللأرض أجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ الروم/25، ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ إبراهيم/48، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الزمر/67)).

وأفراد ابن القيم الجوزية فضلاً عن ذكر آيات الأرض، فكتب: ((ومن آياتها أن جعلها مختلفة الأجناس، والصفات، والمنافع مع أنها قطع متجاورات، متلاصقة، فهذه سهلة وهذه حزنة، تجاورها وتلاصقها، وهذه طيبة تثبت، وتلاصقها أرض لا تثبت، وهذه تربة وتلاصقها رمال، وهذه صلبة ويلاصقها ويلبها أرض رخوة، وهذه سوداء ويلبها أرض بيضاء، وهذه حصى كلها ويجاورها أرض لا يوجد فيها حجر، وهذه تصلح لنبات كذا وكذا وهذه لا تصلح له بل تصلح لغيره، وهذه سبخة مالحة وهذه بضدها، وهذه ليس فيها جبل ولا معلم وهذه مسجرة بالجبال، وهذه لا تصلح إلا على المطر وهذه لا ينفعها المطر، بل لا تصلح إلا على سقي الأنهار، فيمطر الله سبحانه على الأرض البعيدة ويسوق الماء إليها على وجه الأرض)).¹

¹ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية: التبيان في أقسام القرآن، تحقيق فواز زمزلي، بيروت، دار الكتاب العربي، 2005، ص26.

وأضاف في وصف الأرض ومن خلقها: ((فسبحان من جعل السماء كالأب، والأرض كالأم، والقطر كالماء الذي ينعدق منه الولد، فإذا حصل الحب في الأرض، ووقع عليه الماء، أثرت نداوة الطين فيه، وأعانتها السخونة المختفية في باطن الأرض، فوصلت النداة والحرارة إلى باطن الحبة، فاتسعت الحبة وربت وانتفخت وانفلقت عن ساقين: ساق من فوقها وهو الشجرة، وساق من تحتها وهو العرق، ثم عظم ذلك الولد حتى لم يبق لأبيه نسبة إليه، ثم وضع من الأولاد بعد أبيه آلافاً مؤلفة، كل ذلك من صنع الرب الحكيم في حبة واحدة لعلها يبلغ في الصغر إلى الغاية، وذلك من البركة التي وضعها الله سبحانه في هذه الأم))¹.

واعتبر مالك بن نبي أن كل حضارة تتكون من مجال فكري وآخر فيزيقي أو (بيولوجي)، فالمجال الأول يوجه المجال الثاني، فالحضارة ليست أشياء مادية فحسب، ولكن نمط من التفكير الذي ينتج الأشياء المادية وغير المادية، وبمعنى آخر فالحضارة حالة أو ذهنية تحول الانسان والتراب والزمن إلى سيرورة دينامية من البناء الحضاري، والحاصل أن المنطقة العربية والإسلامية تمتلك عناصر الحضارة: الانسان والتراب والزمن، إلا أن هذه العناصر تبقى جامدة في غياب الأرضية الأخلاقية التي تمثل أرضية هذه العناصر وفق تعبير "ابن نبي".

وقد جعل "ابن نبي" (التراب) عنصراً من العناصر الثلاثة المكونة للحضارة: الانسان والتراب والزمن²، فالتراب يصبح قيمة اجتماعية إذا كانت الطاقة الموجهة إلى

¹ - ابن قيم الجوزية: التبيان في أقسام القرآن، ص 261.

² - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت، دمشق: دار الفكر، 1979.

تتميته حاضرة وفاعلة، وذلك يتطلب بدوره الطاقة الدينامية التي تولدها الحضارة، وذلك ما يندر في البيئة العربية والإسلامية التي تضاءلت قيمتها وأصبحت غير منتجة¹.

واعتبر "أرسطو" المكان space له آليات ترتبط بالحركة والاستقرار Movement and Rest، وأظهر أن الميتافيزيقا Metaphysics تعني بالأشياء وملكياتها والتي توجد وتتسبب في كل الأشياء الأخرى وذلك هو أساس المعرفة².

وطور الفلاسفة المحدثين- من أمثال "ليبنيتز" و"نيوتن" و"بركلي" و"سبينوزا" و"كانط" و"أينشتاين"- هذا المفهوم، ورأوا أن المكان يوجد من خلال البنية الحركية أو الموجية Wave Structure للشيء، فلا توجد هناك أجسام قارة Rigid Bodies وإنما كل الأجسام تتشوه بصفة دائمة، والزمن بدوره نشاط حركي للمكان، وهذه الاجتهادات العقلية، رغم أهميتها، لا تظهر جانب القيمة

¹ - Abde Rahmane Azri: Developmental Communication: Lerner's Typology revisited, Journal of Global Communication ,fall 2004,.

²-<http://www.spaceandmotion.com/Philosophy-Aristotle-Philosopher.htm>.

سواء تعلق الأمر بنشأة المكان (المكان كسبب للمكان نفسه عند أرسطو) أم بالعواقب المترتبة عن معاشته معنوياً أو مادياً .

ولقد أظهرت بعض النظريات التي ترى في جغرافيا المكان عاملاً حتمياً في تحديد الأنماط الذهنية ومواقف وسلوكيات الأفراد والجماعات، وسميت هذه التفسيرات بـ (الحتمية الجغرافية Geographical Determinism)، وكان "ابن خلدون" من أوائل الذين اعتبروا الجغرافيا أساساً في تفسير أنواع الحرف وطبيعة البنين السائد في الحيز المكاني، إذ قسم الكرة الأرضية إلى مناطق جغرافية لكل نمط من الحياة والعمل والعمران، فالحرارة في نظره مثلاً تبطئ الحركة الاجتماعية، والبرودة تسرعها مما ينعكس على تباين التحول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ونوع الحرف وطبائع البشر هكذا^٢.

فجغرافيا المكان تعتبر عاملاً هاماً في التأثير في حياة الفرد والجماعة والأمة وإن كان الحيز المكاني لا يمثل في ذاته حتمية، فالقيم والتقاليد التي يحملها الفرد أو الجماعة هي التي تحدد التعامل مع البيئة وطبيعة العلاقات الاجتماعية وشكل أو هندسة البناء المعتمدة وغيرها، آخذاً بعين الاعتبار التأثير المتبادل بين هذه العناصر في مختلف المراحل التاريخية.

¹ - د. عبد الرحمن عزي: عوامة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص 17.

² - عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار القلم معظمها في شكل مآثورات أو كتابات صحافية، إذ لم يتم على حد علمي، معالجة مثل هذه المواضيع أكاديمياً.

وكثيرة هي الأفكار على أن سكان الجبال يختلفون في طبعهم عن سكان السهول، وسكان ضفاف الأنهار يختلفون عن سكان الصحارى، وسكان القرى يختلفون عن سكان المدن، وسكان الأحياء الشعبية يختلفون عن سكان الأحياء الثرية، وسكان الشقق يختلفون عن سكان الفلل، وتعبير آخر فالجبل والشجر والنهر والبحر والرمل، إضافة إلى شكل البنايات وهندستها المعمارية ونظرة الفرد إلى المحيط عوامل تترك بصمتها على الفرد وانتمائه وتكوينه النفسي وعلاقته بالآخرين، فعلى سبيل المثال يميل سكان البادية إلى الهدوء والسكينة والتآلف مع الجماعة ما يسميه ابن خلدون بـ (العصبية البدوية) والارتباط بالأرض وثمارها، بينما يميل سكان المدن إلى الحركة والفردانية (العصبية الحضرية)، وتحمل (الضحيج) والبحث عن التميز وحب الترف والاستهلاك...إلخ.

وفي هذا السياق، تمثل وسائل الاعلام ظاهرة (مدنية) كما أشار إلى ذلك (بارك)¹، إذ من وظائف هذه الوسائل الترفيه الذي يميل إليه سكان المدن²، ويعتبر سكان البادية أن المدنيين (مستكبرون) تتغيب فيهم صفات التضحية والكرم وحسن الضيافة، في حين يرى سكان المدن أن البدو (متخلفون) تنعدم فيهم سمات

¹ - يذكر ذلك روبرت بارك Robert Park في مؤلفه التاريخ الطبيعي للصحيفة The Natural History of the Newspaper الذي ظهر في العشرينيات من القرن العشرين.

² - واعتبر العديد من الباحثين الاعلاميين النقاد أمثال أدورنو أن اكتشاف وسائل الاعلام والاتصال كالإذاعة والسينما والتلفزيون ارتبط تاريخياً بالحاجة إلى ملء وقت فراغ الفرد في المدينة، فالتطور التكنولوجي قلل من ساعات العمل وأوجد الفراغ الذي أصبح عبئاً على النظام السياسي نفسه.

الحضارة والتطور، ولا يعرفون فن التعامل والاتكيت (Etiquelles) مع الآخرين، ولقد أثر المكان في تأسيس الحضارات وأفولها، إذ كانت الطبيعة من جبال وأنهار ورمال عامل حماية أو تعريض أو إمداد أو نصر أو هزيمة، كما أثرت الطبيعة في نمط العمران كبناء الحصون والقلاع والجسور والطرق والأنفاق.

وقد سعت الحضارة الإسلامية في مختلف عصورها إلى إحداث نوع من التوازن بين حركة الدعوة الإسلامية، التي قادتها إلى مواطن متعددة شرقاً وغرباً، والحفاظ على درجة عالية من الاستقرار المكاني وتبني المقر الدائم للحضارة الناشئة كالمدينة ودمشق وبغداد وغرناطة، وفي الوقت الذي كانت فيه هذه الحضارة تنتشر في شتى الاتجاهات، كان هناك استقرار مكاني ولد المعارف والصناعات في أرقى مستوياتها آنذاك وقد يدخل من أسباب تراجع الحضارة العربية الإسلامية تفكك المكان، وفقدان صلة المكان بالقيمة، إذا تحول المكان إلى حيز للشقاق وحب السيطرة والخوض في ملذات الحياة الدنيا¹، كما أخبر بذلك المؤرخون قديماً وحديثاً، وهكذا أصبح المكان قابلاً للاستعمار بعد أن فقد قيمه وقيمه، فتوسع الاستعمار في هذه الديار واستباحها إلى حين، ثم سعت هذه المجتمعات لاحقاً إلى استعادة أرضها سيادتها على البيئة في شكل حركات وانتفاضات وثورات، أدت إلى تحقيق الاستقلال المكاني في انتظار إعادة تشكيله وفق منظومة القيم التي ينتمي إليها².

¹ - كتشبيد القصور الفاخرة والغلو في الترف والنعيم على حساب قضايا الأمة آنذاك.

² - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص 19.

وحدثاً، أدخلت وسائل الاعلام بعداً آخر للمكان، فالمكان لم يعد مرتبطاً بالواقع المعيش ولكن ما يأخذ الفرد رمزياً إلى أمكنة لم يكن ممكناً الوصول إليها هو الصورة الإعلامية السائدة، واعتبر "ماك لوهان"¹ أن وسائل الاعلام قريت المسافات و(ألغت) العائق الجغرافي في العلاقة مع الأحداث التي تشغل بال الأفراد والمجتمعات، وبصورة عامة فقد تراجعت أهمية عامل المكان (المعاش) كمتغير أساسي في تأسيس ذات الفرد وانتمائه وشخصيته في المجتمع المعاصر إلى حد كبير، فوسائل الاعلام (تقلعه) من هذه المكان وتنقله إلى المكان الرمزي بصفة مستمرة، ويقضي الانسان المعاصر جلّ وقته مع هذه الوسائل، وكذا في أماكن معلومة محدودة في واقعه كمراكز التسوق والمباني الإدارية والفنادق وقاعات الانتظار والبنيات المغلقة عامة، الشيء الذي يولد ما سماه "ألفن توفلر" (انهيار الجغرافيا Demise of Geography)².

يضاف إلى ذلك أن الانسان المعاصر كثير التنقل والهجرة بحثاً عن الرقي الاجتماعي، لأن انتقال الفرد من مكان إلى آخر لا يمثل فعلاً فردياً فحسب، بل انتقال شبكة من العلاقات والارتباطات أيضاً، وما يترتب عن ذلك من فقدان البيئة الأصلية والدخول في بيئة فيزيقية جديدة.

¹ – Marshall Mcluham: Understanding Media, The Extension of Man (New york: McGraw– Hill, 1964).

² – Alvin Toffer: Future Shock ,New york, Bantam Books, 1990, p91.

والحاصل أن كثرة الحركة الاجتماعية وسرعة تبديل الحيز الفيزيقي بفقد الإحساس بالمكان المعاش، فيصبح الفرد على حد قول غلين وورد (بدون كلام (No Place)).¹

أثر التطور التاريخي والاجتماعي في البيئة الفيزيقية

ويمكن التمييز بين أنماط عدة من علاقة الفرد بالبيئة في المنطقة العربية حاضراً، وذلك وفق تباين البيئة داخل البلد الواحد، ومستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي عامة بالمقارنة، وكلما تطور المجتمع تقنياً قلّ ارتباطه بالمحيط الطبيعي، واستبدل ذلك بالمقتنيات المادية الجاهزة والمصنعة.

والذي يبدو أن العمران أو الصناعة في المدن وضواحيها يأتي على حساب الأرض وخاصة الخصبة منها، فالإسمنت والحديد والزجاج أصبح المحيط الجديد في المدن والتجمعات السكانية الكبرى عامة، وتحولت البيئة إلى أشبه ما تكون بالذكريات والعهد الذي ولى، ويمكن معيشته حصراً في حدائق (مصطنعة)، وما تبقى من مساحات خضراء محدودة هنا وهناك، وقلما تجد مجتمعاً عربياً لا تشكو مدنه من تقلص البيئة وانحسارها مع تزايد السكان والمشاريع المسماة بالتنمية.

¹ – Glenn ward: Postmodernism ,Chicago, II: McGraw- Hill,1997,p192.

وراجع عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص20.

ويشكو الريف بدوره من تقلص الارتباط الفعلي بالأرض كمصدر إنتاج واستقرار وحياة، وكذا من قلة الوسائل والمرافق العمرانية التي تربط الفرد بالمكان، ما انعكس على الأرض التي أصبحت (منسية) نسبياً، والهجرة إلى المدينة أو الخارج كلما كان السبيل إلى ذلك ممكناً.

وظهرت بيئة فيزيقية أخرى تتمثل في المدن التي نمت حديثاً بفعل نمو قطاع الخدمات وبخاصة في بعض المناطق كبلدان الخليج العربي، إذ تتميز هذه البيئة بالتقنية والارتباط بالخدمات الاستهلاكية، ويقل فيها جانب الاحتكاك المباشر مع البيئة، فهذا المحيط واسع العمران بحكم امتداد المكان وتوفر الإمكانيات المادية، لكنه ضيق في التعامل مع البيئة، وكذا الحراك الاجتماعي الذي يميز المدن التي ارتبطت تاريخياً بظاهرة التجارة أو تصدير المواد الأولية.

وقد أثرت وسائل الاعلام في هذه البيئات الثلاث بشكل متشابه، ولو بمستويات مختلفة، فبنوياً حولت هذه الوسائل جزءاً من الزمن الطبيعي (التعامل مع الطبيعة) إلى الزمن الإعلامي (التعامل مع المكان الذي يعرضه التلفزيون والانترنت وغيرهما)، وأوجدت هذه الوسائل صورة ذهنية عن هذا المكان الرمزي المعياري الذي تعرضه المحتويات المتشابهة، بغض النظر عن البيئة التي ينتمي إليها الفرد، وبمعنى آخر فالمكان الجديد الذي تؤسسه وسائل الاعلام (يضعف) المكان الذي ينتمي إليه الفرد فيزيقياً وقيماً.

هذا ويمكن تصنيف البيئة في المنطقة العربية إلى الفضاءات التالية:

1- البيئية الطبيعية (البادية والريف):

تتميز هذه البيئة نظرياً بالتواصل المستمر بين الانسان والأرض، فتكون الأرض هنا مصدر المعيشة والعلاقات الاجتماعية وممارسة القيم، ويلاحظ في هذه البيئة (سيادة) الطبيعة وقلة فضاء العمران بالمقارنة، فالبنائيات تكون إما متقطعة متباعدة أو مكدسة متراسة في قرى تنتشر بصفة انسيابية مع البيئة، وتحافظ الأرض في هذه الحالة على نمط الحياة التقليدية والحاصرة في شكل طريقة توظيف المكان، واستخراج ثمراته، والعمل الجماعي في الميدان، والتأقلم مع الظروف التي يولدها المكان سلباً أو ايجاباً، ويجد هذه البيئة في الريف في ليبيا ومصر والسودان والعراق، أو في البادية الصحراوية في بلدان الخليج العربي أو في القرى الجبلية في المغرب والجزائر وتونس ولبنان... إلخ، وهناك بعض المناطق التي تحتوي على أكثر من بيئة فيزيقية ريفية كبلدان المغرب العربي والعراق التي يوجد فيها السهول والصحراء والقرى الجبلية، ويمكن إدخال متغيرات جغرافية أخرى على هذه البيئة وهي التضاريس والمناخ، وهذه الأخيرة تتدخل بدورها في علاقة البيئة بينما يدفع الجو المعتدل إلى التفاعل الإيجابي مع البيئة، فالمدن المعتدلة المناخ كثيرة الحركة الاجتماعية، بينما تكاد المدن الحارة تخلو من هذه الحركة. وبصورة عامة تتميز المنطقة العربية بسيطرة (الصحراء) في شبه الجزيرة العربية وجنوب الشام والعراق ومعظم جنوب شمال افريقيا، يلي الصحراء الأنهار الكبرى، وهي النيل في مصر والسودان، ودجلة والفرات في العراق وسوريا، يلي ذلك الجبل، كما هو الحال في شمال المغرب والجزائر وتونس ولبنان واليمن وشمال العراق.

وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف فئات المجتمع في المنطقة العربية (مجازياً)¹ إلى صحراويين ونهريين وجبليين، ولكل خصوصيات ونمط معين من المعيشة والتفكير، فعلى سبيل المثال، يعرف بعض الصحراويين بالهدوء كالعمانيين، ويتصف بعض الجبليين بالعصبية و(النرفزة) كالجزائريين، ويتسم بعض النهريين بالميل إلى المزج كالمصريين، وطبعاً فهذه التصنيفات تقريبية، يصعب تعميمها وإن كانت تشير إلى أثر البيئة في المزج النفسي والاجتماعي السائد.

وقد تناول "دايفيد رايسمن" شخصية إنسان ما قبل المرحلة الصناعية، فسماها بـ (الشخصية المواجهة ذاتياً Inner- directed Personality)².

فالفرد في هذا المجتمع شديد الارتباط بالجماعة، ونادراً ما يخرج عن أداء أسلافه إلى حد كبير، فالمثل الذي يحتذي به الفرد هو ولي أمره كالأب أو الجد... إلخ، واعتبر ابن خلدون أن الروابط القبلية شديدة في البادية، إذ يعتبر منزلة الفرد في منزلة قبيلته، وهو مستعد للتضحية بما يمتلك لنصرة جماعته (العصبية البدوية).

والحاصل فهذه الشخصية التي تحدث عنها "رايسمن" لم تعد ماثلة في المجتمع المعاصر حتى وإن كانت البيئة طبيعية في المنطقة العربية لم يعد يعيش في دوائر مغلقة، ومثل هذه الشخصية اهتزت نظراً إلى أن الحواجز بين الريف والمدينة قد

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص21.

David Riesman: The Lonely Crowd, A study of the changing, American character ,New Haven & London, Yale University Press, 1961.

تقلصت نسبياً بفعل الحركة الاجتماعية ونمو المواصلات وانتشار وسائل الاعلام، كما أن الفرد الذي يعيش في البيئة الطبيعية أقل ارتباطاً بالجماعة نظراً إلى العوامل الخارجية التي تدخلت في بيئته، ومن ذلك اتخاذ المدينة مثلاً في الاقتداء، وإضفاء قيمة عالية على المقتنيات المادية، وحبه المفرط للمال والتجارة، وتأثير وسائل الاعلام وغيرها .

2- البيئة الاجتماعية:

ترتبط البيئة الاجتماعية بتمركز السكان في تجمعات سكانية كبرى، كالمدن التي واكبت الثورة الصناعية في البلدان العربية مثلاً، وأدت الصناعة في هذه البلدان إلى تمركز السكان وبروز الطبقة العاملة واحتلالها الحيز المكاني الواسع، وترتب عن هذا الازدحام المكاني وقلة مرافقه الحياتية ظهور النقابات العمالية والأحزاب التي دخلت في صراع مستمر مع الفئات الرأسمالية الحاكمة التي كانت تحتل فضاء مكانياً آخر يتسم بامتداد المكان وقلة أصحابه كالقصور والحدائق والمزارع داخل المدينة أو على أطرافها، فالنزاع بين الطرفين تضمن أبعاداً مكانية، وإن كانت هذه الفضاءات المكانية منفصلة عن بعضها البعض، وقد ارتبطت وسائل الاعلام كالصحف بظهور المدن فأصبحت الصحف وسيلة اتصال بين هذه الجماعات الكبيرة، إضافة إلى دورها في ترويج السلع والخدمات والمساهمة في النشاط السياسي .

أما نشأة المدن في المنطقة العربية فله تاريخ آخر، إذ لعبت التجارة (وليس الصناعة) دوراً، والسياسة (كمقر الخلافة) دوراً، والاستعمار (تحويل أو تأسيس مدن كمراكز تصدير المواد الأولية) دوراً... إلخ.

وبشكل عام فهذه المدن ظلت تحتفظ ببقايا العمران القديم المتمثل في ما يسمى بالأحياء القديمة أو (الشعبية)، ويقع إلى جانب ذلك العمران الذي دخل مع الاستعمار، والمتمثل في الأحياء الحديثة أو (المدينة الجديدة) والتي تحولت بعد الاستقلال إلى شبه مركز للنشاط التجاري والإداري والسياسي، يضاف إلى ذلك البنايات المكتظة التي نشأت في محاذة أو على أطراف المدينة، وتأوي الفئات العاملة أو العاطلة التي التحقت بالمدينة حديثاً لظروف قسوة الحياة في الريف، أو غياب الأمن في فترات الاضطراب، أو رغبة في تحسين ظروف المعيشة...إلخ.

ويتسم عمران هذه المناطق بـ (الفوضى) وقلة المرافق وانسداد سبلها وانعدام معالم الارتباط بالأرض، وحديثاً ظهر ما يسمى بـ (الأحياء القصديرية) التي طوقت المدينة نظراً إلى ظروف الهجرة الداخلية من الريف إلى المدينة، والفقر وغياب الأمن في المناطق النائية وغيرها، وتتميز هذه الأحياء التي عادة ما تقع خارج الأنظار، بانعدام الحد الأدنى من مقومات الحياة، وانتشار الأمراض والآفات الاجتماعية المختلفة.

وتتضمن المدن في المنطقة العربية فضاء صغيراً يخص تلك الفئات التي يمكن تسميتها بالمتوسطة كالتجار الصغار والمعلمين والمحامين¹ والأطباء والمهندسين والإداريين.. إلخ، وتتمثل هذه الأحياء في شكل عمارات ذات شقق صغيرة أو متوسطة خارج المدينة بقليل، وليس فيها العديد من المرافق الضرورية، وجعل الثقافة الاستهلاكية والشعبية هي السائدة في هذا الفضاء المكاني، كما إن ضعف

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص23.

الحيز المكاني الذي تحتله الفئات المتوسطة أوجد حالة من عدم الاستقرار، إضافة إلى غياب الطمأنينة والأمن على الممتلكات وارتفاع معدلات الجريمة...إلخ.

وتحوي هذه المدن أيضاً أحياء الفئات الثرية التي عادة ما تتشكل في مناطق منعزلة داخل المدينة أو خارجها، وتتميز بسعة حيزها المكاني واحتلالها المواقع الأكثر جاذبية كالعلو والقرب من الساحل وندرة التلوث البيئي...إلخ.

وظهرت وسائل الاعلام المعاصرة في المنطقة العربية مع الاستعمار (باستثناء بعض المطابع التي دخلت في أواخر العهد العثماني إلى بلاد الشام)، فقد دخلت بعض العائلات المتعلمة وعدد المصلحين مجال النشر وإصدار الصحف ابتداء من القرن التاسع عشر، كما أسس المستوطنون الأوروبيون صحفاً خاصة بهم في المناطق التي استوطنوا فيها، وبصورة عامة يستمر "د. سلامة" في القول:

((وليس الماركسيون والليبراليون المتغربون ولا طبعاً التقسيميون الانفصاليين أكثر حنواً على الأوطان والوطنية، ويلتقي الانفصاليون مع القوميون في اعتبارهم الأوطان أثواباً غير مناسبة للشعب، فهم يعتبرونها واسعة فضفاضة تجمع من كان لا يجب جمعهم معاً، بينما يراها القوميون ضيقة منكشحة تفصل اصطناعياً بين من كان يجب أن يكونوا أبناء وطن واحد)).

وهكذا تتكاثر الهجمات على الفكرة الوطنية من إسلامي يسعى إلى تجاهلها، وقومي يسعى إلى تجاوزها، وانفصالي يسعى إلى تجزئتها، وايدولوجي عصراني (ماركسي أو ليبرالي) يسعى إلى إحلال معايير تضامنية أفقية تشارك الوطنية في ولاء الفرد، إن لم تكن تلغيها.

أين هذا العداء المتعدد من مناداة "عبد الله النديم": ((يا بني مصر، ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية وليرجع الاثنان إلى القبطي والإسرائيلي تأييداً للجامعة الوطنية، وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين)).

وأين هذا الرفض من تأكيد "مصطفى كامل" على: ((أن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية، وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدينة ما هو إلا ثمار الوطنية)).

ويتابع "د. سلامة" القول: ((سهل الاعتداء على الروح الوطنية، سهل وصفها بالقطرية والانعزالية، سهل تألف القوميين والإسلاميين والماركسيين ضدها، ولكننا شئنا أم أبينا نعيش في عالم هو عالم دول لها حدود ولها شخصية قانونية دولية علينا التعامل مع هذا الواقع)).

وإن بعض الاستثمار العاطفي فيه ليس فقط طبيعياً كما هي الحال دخول وسائل الاعلام إلى المنطقة العربية والإسلامية أملتة ظروف سياسية أكثر منها تطور داخلي مرتبط بالبيئة الاجتماعية والتطور الاقتصادي، وانعكس ذلك في طبيعة هذه الوسائل التي كانت في معظمها رسمية، وعلى الرغم من أن هذه الوسائل تمركزت في المدن، إلا أن مضامينها أكثر ارتباطاً بالخطاب السياسي الرسمي منها بواقع البيئة الاجتماعية.

وتتميز البيئة الاجتماعية عامة بازدياد وتيرة الحركة الاجتماعية وحدة التفاعل الاجتماعي بفعل ظروف السكن والعمل والمعيشة، ويتسع مجال العلاقات الاجتماعية والتفاعل مع وسائل الاعلام في هذه البيئة، فالأفراد يتشاركون

جماعياً في المناسبات العائلية والوطنية والدينية، ويتبعون تفاصيل حياة الآخرين باهتمام، كما أن هؤلاء عامة شديد الاهتمام بالسياسة، ويدخلون هذا العامل حتى في القضايا المحايدة كالرياضة، كأن يناصر هذا الحي فريقاً ويناصر الحي الآخر فريقاً آخر، فالمواقف في هذه الحالة يحددها المكان، وليس العوامل الأخرى.

وتتميز هذه البيئة أيضاً بهشاشة الاستقرار الاجتماعي، فبالإضافة إلى ما يولده هذا المحيط داخلياً كالقلق والتوتر والعنف والانحرافات بشتى أنواعها، عادة ما تكون هذه البيئة مجال اضطرابات وانتفاضات في زمن الأزمات الاقتصادية والسياسية وغيرها .

وتتنوع طبيعة البيئة الاجتماعية بتنوع البيئة التي يميز المدينة، فالمدن الداخلية تولد بعض الانغلاق والاحساس بالبعد عن مركز التطور، والميل إلى الحدة في العلاقات الاجتماعية، بينما تتسم المدن الساحلية بالانفتاح والمرح واتساع الأفق، ويمكن ملاحظة هذا التمايز بإجراء مقارنة بين القاهرة والإسكندرية في مصر، وبين وعدن في اليمن، وبين قسنطينة وعنابة في الجزائر، وبين الرباط والدار البيضاء في المغرب، وبين حلب واللاذقية في سوريا، وبين الرياض وجدة في السعودية...إلخ.

وتختلف المدن الساحلية عن الداخلية في تأثيرها في الأفراد، (فئة البحريين) الذين يعيشون على شواطئ البحار والمحيطات يتميزون بخفة الروح وراحة البال لما للبحر أو المحيط من أثر في نفوس هؤلاء السكان، كسكان بيروت في لبنان وأبو ظبي في الامارات ومسقط في عمان وطرابلس الغرب في ليبيا وتونس في تونس ووهران في الجزائر...إلخ، أما سكان المدن الداخلية فيميلون إلى الجدية والتشدد (وسرعة الغضب) والانطواء وهكذا .

والتضاريس نفسها تؤثر بدورها في البيئة الاجتماعية، فمدينتا بغداد والقاهرة يفصلهما النهر إلى ضفتين، فتكون الجسور عاملاً في حركة سكانها وتفاعلهم الاجتماعي¹، كما يخفف النهر من حدة الحياة، إذ يجده السكان مكان تنفيس، فيقيمون حوله المقاهي والفنادق والحدائق، وهكذا فتجمع هاتان المدينتان بين البعد عن البعد عن الساحل والعيش في جوار مياه الأنهار، أما مدينتا بيروت والجزائر فتجمعان بين الساحل والجبل، وعليه تكون المواصلات من الساحل إلى الجبل صعبة، ومجال تغيير في الأجواء والحالة النفسية في الوقت نفسه، ويحيط الرياض بحر من الصحراء الممتدة في الأفق، بينما تحيط صنعاء ومسقط سلسلة من الجبال الصخرية الإحساس بالتأمل والقرب والتطويق، أما مدينة قسنطينة في الجزائر فقد بنيت على الصخور، وهي مدينة داخلية تفصلها هوة عميقة تربط بين ضفتيها الجسور المعلقة، وهو ما يجعل معدلات الانتحار مرتفعاً فيها بفعل طبيعتها الفيزيائية...إلخ.

وقد اعتبر "رايسمن" أن شخصية الفرد الذي ينتمي إلى المدينة الصناعية موجهة ذاتياً، فالفرد في هذا المحيط ينطلق في علاقته مع الآخرين من إمكانياته ومصالحه، وهو يتميز بالفردانية أو بالتمركز حول ذاته في هذه العلاقة، وتسمح مرونته بالتكيف مع التغير السريع الذي يشهده محيطه، فتجربته تختلف بصفة جذرية عن تجربة أهله، كما إنه يسعى إلى اكتساب مكانته وممتلكاته بنفسه.

واعتبر ابن خلدون أن الانسان في الحضرة تغلبه مصالحته الشخصية، ويميل إلى حب الحياة السهلة، وتنعدم فيه روح التضحية والعمل للمصلحة العامة، وذلك ما يضعف أواصر الجماعة والدولة، فيكون بذلك بداية الاضمحلال والزوال.

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص40.

ويضاف إلى تقديرات "رايسمن وابن خلدون" أن ما يترتب عن تقديم عناصر المادة والترف والنعيم، وما يبدو أنه (ملذات مدينة متعددة) يكون على حساب القيم وتوازن البيئة والحياة، وما ينتج انحصار القيمة من قلق وتوتر وانعدام الأمن والاستقرار وضياح وعداء للبيئة وهجرة أو رغبة في ذلك.

3- البيئة التكنولوجية أو التقنية (المدينة الخدمائية المعاصرة):

ترتبط البيئة التكنولوجية في الغرب بمرحلة ما بعد التصنيع¹ (أو ما بعد الحداثة أو ما بعد العصرية أو ما بعد الرأسمالية.. إلخ)، إذ حدث هناك تحول في البيئة الاقتصادية والاجتماعية ابتداء من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إذ تحول القطاع الاقتصادي من قطاع (منتج للسلع) إلى قطاع (منتج للخدمات) أساساً، وأصبح قطاع الخدمات هو السائد، وتقلص بفعل ذلك قطاع الصناعة بشقيه الأول (استخراج المواد الطبيعية) والثاني (تحويلها إلى مواد مصنعة) إلى المرتبة الثانية، وبقي قطاع الزراعة في المرتبة الأخيرة، مع قلة الحاجة إلى الموارد البشرية، بفعل التطور التقني في هذا المجال، وترتب على هذا التحول اجتماعياً أن انتقل النشاط الاقتصادي إلى خارج المدن، وأصبحت الفئات المتوسطة هي السائدة في المجتمع، ونشأ بجانب المدينة المركزية ما يسمى بمدن الأطراف Suburbs، حيث تقلص بفعل ذلك دور الأحزاب والنقابات، وحلت محله الجماعات الضاغطة التي

¹ - انظر على سبيل المثال:

Daniel Bell. The coming of post- industrial society, A Venture in social forecasting ,New york, Basic Books, 1973.

Alvin Toffer: The Third Wave ,New york, Bantam Books ,1990 .

وانظر عبد الرحمن عزي: عوامة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص25.

من ضمنها جماعات البيئة أو ما يعرف في بعض البلدان الأوروبية بالأحزاب (الخضراء) نسبة إلى الاهتمام بالبيئة، وأصبحت هذه الجماعات البيئية مؤثرة في القرار السياسي بشكل كبير، أما في المنطقة العربية والإسلامية فقد ظهر جزء من هذا النمط البيئي، وبطريقته الخاصة مع انتشار قطاع الخدمات وبخاصة في المدن حديثة النشأة، كما في بلدان الخليج العربي، حيث يأخذ العمران حيزاً مكانياً أوسع بالمقارنة مع المدن التي تأسست مع النشاط التجاري والتوسع الاستعماري، فالعمران ليس مترصاً بقدر ما ستمثل قطعاً متباعدة نسبياً، وما يميز هذا النمط العمراني ندرة التفاعل الاجتماعي الخارجي، ويضاف إلى ذلك طبيعة المناخ الحار الذي لا يسمح بالحراك الاجتماعي الخارجي، وميل الفرد في هذه البيئة إلى (الثقافة الداخلية) نهراً، والسهر ليلاً.

واعتبر "رايسمن" أن الفرد في هذه البيئة الخدمانية الغربية يحمل شخصية الموجه من طرف الآخرين Other- directed Personality، ويميل هذا الفرد إلى التصرف وفق توقعات الآخرين، وليس وفق قناعاته على اعتبار أن النشاط الاقتصادي قائم على خدمة المستهلك أساساً، فالفرد إلى حد ما يفضل تقليد الآخرين بفعل أن سيادة الظاهرة في الشيء دليل على نجاحه أو فعاليته.

ويلعب الاتصال ومهارات الدعاية والاقناع دوراً هاماً في هذه البيئة، إذ يسعى كل من الفرد والمؤسسة إلى تقديم أفضل صورة للآخرين، وتساهم وسائل الاعلام في هذه الثقافة الجديدة، إذ تركز على الممثل وليس المضمون ذاته، ويحتل المظهر مكاناً متميزاً في التوظيف والتجارة وتمثيل الأفراد والمؤسسات، ويبدو أن هذا النوع من الشخصية حاضر في البيئة العربية والإسلامية عامة، إلا أن انعكاسات ذلك تتمثل في قلة الارتباط بالقيمة، وتأثير المكان (المتباعد) في ذلك، ويمكن

الافتراض أن ميل الفرد إلى السكن الفردي المتباعد (في الريف أو المدينة) مؤشر على بعض النفور من الجماعة.

ويربط بعضهم السكن مع الجماعة بالنزاع والقلق والصراع والعداء... إلخ، ويعكس هذا الجو مثل في منطقة المغرب العربي يقول (الوحش خير من الأذى) ويعني أن تحمل الوحدة أفضل من أذى الآخرين، ويقول آخرون (الشركة هلكة).

وعموماً هناك عوامل أخرى تساهم في هذه التوجهات كالثروة وكثرة أفراد العائلة الواحدة والمساعدات التي تقدمها المؤسسات الرسمية في البناء الذاتي... إلخ، إلا أن تناولنا للموضوع يركز على أثر المكان في القيمة، وليس الظروف التي تتدخل بطريقة أو أخرى في هذه التطورات، فالنفور من الجماعة قد يضعف القيمة على اعتبار أن حصانة الفرد تقل كلما ترك لحاله.

وفي الأثر فإن (الشك والحيرة والوساوس)¹ تبرز حين يكون الفرد منعزلاً عن الجماعة، وقد تكون بعض حالات الانعزال ضرورية إذا عم (الفساد) في الجماعة، إلا أن ذلك يكون استثناءً وليس قاعدة، فالأصل أن يكون هناك سند متبادل بين الفرد والجماعة والبيئة.

¹ - انظر على سبيل المثال ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، بيروت: دار الفكر العربي، 2005، وانظر عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية ص47.

4- البيئة المكانية الرمزية (وسائل الاعلام):

تقوم وسائل الاعلام بتكوين صورة ذهنية خاصة عن المكان، وقد قيل إن هذه الوسائل تقرب المسافات وتتجاوز الحدود الجغرافية، وتحول العالم على حد قول "ماك لوهان" إلى (قرية عالمية)، فوسائل الاعلام تدخل العولمة على مختلف مظاهر الحياة بما في ذلك المكان، أي يصبح المكان المتباعد مألوفاً ومعياريماً سواء أكان محل جذب أو محل نفور، فطبيعة المكان الذي تقدمه وسائل الاعلام يمثل مستوى ثانياً من الحقيقة، أي مكاناً يغير المكان الحقيقي، فهي أي الوسائل تؤسس عالماً مكانياً رمزياً يقترب أو يبتعد عن المكان الحقيقي وفق الطريقة التي يتم فيها مقارنة الظاهرة، وتصبح هذه الحقيقة الرمزية هي المنفذ الأساسي إلى المكان، الشيء الذي يترتب عليه تكوين صور نمطية (متحيزة) أو مشوهة أو (مخادعة) أو ناقصة أو غامضة أو جزئية عن المكان، فالصورة (الثابتة أو المتحركة) تعكس زاوية جزئية عن المكان، وعادة ما يكون هذا التصوير على حساب الواقع المعاش، فالصورة هي تمثيل عن الواقع، وليست الواقع ذاته. والحاصل أن وسائل الاعلام بحكم وظائفها المتعددة الإخبارية والتسويقية والترفيهية تقدم نماذج عدة عن المكان، فالصور المرتبطة بالأحداث السياسية مثلاً تعكس أمكنة التوتر والنزاع والصراع والحرب، فتكون الصورة الذهنية عن الدمار والقتل والتشريد والتهجير والفقر والخراب... إلخ.

فالصورة الذهنية عن البيئة في فلسطين والعراق والشيشان تعكس هذا التصور على الرغم من أن هناك واقعاً مكانياً آخر في هذه المناطق كالتجارة والتعليم والعمران والعبادة والزواج والطلاق... إلخ، والصورة الذهنية الإعلامية تغطي وتفرض نفسها على أي صورة ذهنية أخرى عن المكان، ويكون هذا الأمر مفهوماً

على اعتبار أن من خصائص الخبر (السلبية) أو (الإثارة)، رغم جدلية ذلك كما هو معروف في الأدبيات الإعلامية وتقوم الأفلام والمسلسلات والاعلانات بتكوين صور ذهنية أخرى عن المكان، فهي تعرض نمطاً من الحياة والمكان يمتزج فيه الواقع مع (الخيال)، والخيال قد يكون أكثر تأثيراً من الواقع، على اعتبار أنه عالم رمزي يخضع للتأويل الذي يريد المتلقي أن يضيفه عليه في حين يكون الواقع محدداً مسبقاً ويقل فيه التأمل واتساع الأفق والمجال، كما يلعب المكان الرمزي دوراً أساسياً في تكوين هذه الصورة (الخيالية)، فالطبيعة والشوارع والمسكن والأثاث والأزياء والألوان والديكور تترك بصمتها على المتلقي، فتكون محل جذب أو استقطاب، وقد انتشرت الأفلام والمسلسلات الغربية، إضافة إلى الأفلام الهندية، بشكل واسع في المنطقة العربية والإسلامية وبخاصة في أوساط الشباب.

والحاصل أن هناك عوامل عدة، تجذب الشاب في المنطقة العربية والإسلامية إلى هذه المنتجات الإعلامية، ومنها (ضعف الارتباط بالقيم)، وتشوه بيئته الفيزيائية، والفراغ وغياب وسائل الترفيه الهادفة...إلخ، إلا أن المكان المعروض في هذه المضامين يتدخل في هذه العملية، وقد يولد هذا المكان المرغوب رغبة في الانتقال أو الهجرة إليه، ليس كمكان حقيقي ولكن كمكان رمزي يحقق (آمال) الشاب في الوصول إلى (العمل المرموق) و(المسكن الراقي) و(السيارة الأنيقة) و(المرأة الجميلة)، وغيرها من الصور التي تولدها هذه المضامين، بطرق غير مباشرة وباستمرار وعادة ما يصطدم الشاب بواقعه المعاش الذي لا يوفر له إمكانية تحقيق هذه الأماني، فيشكل ذلك دافعاً آخر للبحث عن الهجرة إلى المكان المرغوب بشتى الوسائل وعليه فالبيئة الرمزية التي تعرضها وسائل الاعلام أكثر تأثيراً لرمزيتها واختراقها للحدود الجغرافية، وتقلل هذه البيئة (الافتراضية)

الجديدة من تأثير البيئات الأخرى، الطبيعية والاجتماعية والتقنية إلى حد كبير، وتكون هذه البيئة الجديدة الرمزية قد ساهمت في تفكيك الصلة مع الأرض التي ينتمي إليها الفرد، فالأرض لا تحقق له هذه الأمانى التي تحملها هذه الوسائل، ومن ثم فقد هجرها فهجرته، وأصبحت الأرض في المنطقة العربية والإسلامية (بوراً) وما يتم استغلاله لا يلبي احتياجات أهلها منها، الشيء الذي ترتب عليه اللجوء إلى الاستيراد، والاعتماد على الغير، والانتقال إلى البيئات الأخرى، والعواقب الأخرى¹.

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص28.

العوامل التاريخية والبنوية في نفض أواصر الصلة مع البيئة الفيزيائية

ساهمت عوامل متعددة في إبعاد الارتباط بالأرض في المنطقة العربية والإسلامية قديماً وحديثاً:

1- تأثير مرحلة الانحطاط:

ارتبط تفكك المكان بما ترتب عن انحصار الحضارة العربية الإسلامية، وكان تدمير مراكز هذه الحضارة كبغداد وغرناطة عاملاً في فقدان الصلة بالمكان الفيزيقي، وما يمثله من قيم وعلاقات، إلا ما تبقى من آثار الهندسة المعمارية، وشكل بناء المساجد والقلاع والحصون على سبيل المثال، فقد كان لسقوط الأندلس مثلاً أثره في هجرة سكانها من المسلمين إلى الغرب الإسلامي (المغرب العربي حالياً)، وأصبح ينظر إلى تلك المنطقة كذكريات ومن باب (يا زمان الأمس بالأندلس)، وحدث ذلك بأشكال مختلفة في مناطق عدة من العالم الإسلامي.

2- الاستعمار الحديث:

وقد ازداد هذا التفكك في الفترة الاستعمارية، وبخاصة تلك المناطق التي كان الاستعمار استيطانياً مثل الجزائر وفلسطين، ففي فلسطين حدث هناك تهجير

داخلي وآخر إلى البلدان المجاورة، في ما يعرف بالشتات، وأصبح المكان الجديد(المخيمات) البيئة التي نشأت فيها أجيال متعددة من الفلسطينيين المهاجرين، وعمل الاستعمار الفرنسي في الجزائر منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر على مصادرة أراضي الأهالي في المناطق الساحلية الغنية بأراضيها الزراعية، وحل المستوطنون من فرنسا وبعض الدول الأوروبية المتوسطة الأخرى محل السكان الأصليين الذين اضطروا إلى النزوح إلى المناطق الجبلية والنائية بفعل ذلك، فكان الاستعمار في هذه الحالة أداة في تغيير معالم المكان بشكل جذري، وتم ربط المكان الجديد بثقافة المستعمر ومصالحه، كما تجلى ذلك في بناء المدارس قصد تعليم اللغة الفرنسية وتشبيد الكنائس، وغير ذلك من التبعات.

3-النزوح إلى مناطق التجمعات السكانية الكبيرة؛

ظهرت الهجرة من الريف إلى المدينة تاريخياً، كظاهرة طبيعية أملت ظروفها فكانت العوامل الجاذبة Pull factors هي المحرك في عملية انتقال الأفراد من البيئة الريفية إلى المدينة.

ويميل الانسان بطبعه إلى الأفضل، والمدينة فتحت للإنسان فرص الارتقاء على مستويات عدة، أما في المنطقة العربية والإسلامية فالعوامل الدافعة Push factors هي التي أوجدت الهجرة إلى المدن أو التجمعات السكانية الكبيرة، فالمدن في المنطقة العربية والإسلامية ليست مؤهلة في إمكاناتها ومرافقها للتعامل مع هذه الأعداد الكبيرة من الوافدين، كما أن هؤلاء المهاجرين لا يملكون الإمكانيات والمهارات التي تسمح لهم بالتفاعل إيجابياً مع البيئة الجديدة، وترتب على ذلك أن أضفى هؤلاء ثقافة بيئتهم الأصلية على المدينة في ما يعرف

ب (أريفة المدينة) أي تحويل المدينة إلى بيئة ريفية، وعادة ما يهتم سكان المدن الأصليون هؤلاء القادمين الجدد ب (تخريب) بيئتهم الفيزيائية الاجتماعية الأصلية، وتمون هذه الأحياء بحكم ضيق البيئة وتشوه مرافق الحياة، بفعل الفقر والإهمال وغياب الدولة والمجتمع المدني، أرضية ملائمة، تنمو فيها الانحرافات والأفكار المتطرفة التي يولدها جزئياً المكان ذاته¹.

4- النزاعات والحروب الداخلية:

لعبت النزاعات والحروب الداخلية في المنطقة العربية والإسلامية دوراً آخر في قطع صلة الفرد بالأرض، إما بصفة مؤقتة أو دائمة، والحاصل أن هذه الانكسار الداخلي قد فك المكان وتشوّهه في نفوس سكانه على مستوى أمثر من جيل، ودفع الدمار والخراب في بلدان مثل أفغانستان والعراق والسودان ولبنان والجزائر إلى هجرة متواصلة داخلياً وخارجياً، ويكون الفرد في مثل هذه الحالة قد فقد الحس بالمكان حتى وإن كان ذلك بيته الأول كما يقول الشاعر فالمكان عنده ذكريات مؤلمة يسعى إلى تجاوزها أو نسيانها بالمرّة في مكان آخر، وعادة ما يكون هذا المكان الآخر بلداً يمثل ثقافة وانتماء غير الذي نشأ فيه، فيضيف ذلك إليه غربة ثانية إلى حين.

والحاصل أن المنطقة العربية تغص بالهجرة الداخلية أو المهاجرين الذين دفعتهم ظروف النزاعات والحروب إلى تغيير المكان والمكوث في مناطق العبور وتشكيل أحزمة من التجمعات السكانية حول المدن التي تضيق بسكانها في الأصل، وهكذا

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص29.

يعيش المهاجر تمزقاً مكانياً شائئياً، تمزقاً مع المكان الذي نشأ فيه وتركه وما يحمله من موارد وألفة وروابط ممتدة، وتمزقاً مع المكان الجديد الذي تغيب فيه الإمكانيات والروابط ويكتظ بالآخرين (الأجانب)، وعادة ما يولد المكان الجديد أشكالاً مختلفة من الانحرافات، وبخاصة في أوساط الصغار والشباب عامة.

5- الاستيراد المشوه لنماذج العمران الغربي السائد:

إن النموذج العمراني الغربي يحمل في طياته خصائص الفرد وثقافته واحتياجاته وظروفه الاقتصادية، وقد دخل النموذج العمراني الغربي إلى المنطقة العربية الإسلامية مع الاستعمار، ثم تعزز ذلك في فترة مت بعد الاستقلال عن طريق الاستيراد العمراني إن صح التعبير، فعلى سبيل المثال تشكل العائلة النووية الصغيرة محور الحيز السكني في المجتمعات الغربية، فتكون الشقق صغيرة نسبياً والمسكن الفردية بعدد محدود من الغرف تبعاً لاحتياجات العائلة، ويصطدم هذا النموذج بالعائلة الموسعة في المنطقة العربية والإسلامية التي يضيق بها المكان في هذا النموذج العمراني، الشيء الذي يدفع العائلة إلى التجزؤ بفعل ذلك.

ولا يسمح علو العمارات بتقل كبار السن والمعاقين في غياب الوسائل المرافقة كالمصاعد والمداخل الخاصة مثلاً، ودفع ضيق المكان وانعدام الفضاء الخارجي وقلة الوسائل التقنية المساعدة إلى استخدام الشرفات حيزاً لنشر الملابس والأغطية بحثاً عن الهواء والشمس، وأدى الاعتماد على (السيارة الخاصة) في التنقل إلى اختناق الشوارع وتلوث البيئة، وتشكو البنايات عامة من قلة أو انعدام الأماكن المخصصة للسيارات، الشيء الذي قد يحول هذه الأداة إلى عبء أكثر منها وسيلة تنقل وراحة، كما أن كثافة الأطباق أو (الدش) كما يسمى في بعض دول المشرق العربي قد شوه العمران، وفصل الفرد تبعاً لذلك عن محيطه الفيزيقي،

والحاصل أن النمط العمراني الغربي التي يقدمها ساهم في إدخال الحداثة (المحايدة) إلا أن غياب ثقافة ذلك العمران وفقدان الصلة مع القيمة والعمران الأصلي شوها إلى حد كبير البيئة في المنطقة العربية التي أصبحت تحمل مظاهر عدم التوازن والاعتراب على المستويين المعنوي والفيزيقي.

6- اضمحلال العلاقة بين الهندسة المعمارية والقيم:

ارتبط العمران تاريخياً بنوع القيم والثقافة السائدة، وهكذا أمكن التمييز مثلاً بين الهندسة المعمارية الفارسية والرومانية والإسلامية والصينية... إلخ، وتأثر العمران في المنطقة العربية والإسلامية مع الزمن بفترة الانحطاط، ثم أتى الاستعمار فأدخل نمطه العمراني في المنطقة، وحديثاً تشوه العمران بحطم تبني النمط المعماري الغربي (المشوه) وفصل القيمة عن العلاقة مع العمران والبيئة.

7- الهجرة إلى الخارج:

أصبحت الهجرة إلى الخارج ظاهرة بارزة في العديد من المناطق العربية حالياً وبالأخص شمال أفريقيا وبلاد الشام، وتاريخياً بدأت هذه الهجرة تحت وطأة الظروف المادية الصعبة، وبخاصة في أثناء فترة الاستعمار والانداب كما هو الحال في المغرب والجزائر وتونس ولبنان، وكانت الفئات المهاجرة من العمالة (اليدوية) التي كان يحتاجها بعض القطاعات الاقتصادية في البلدان المصنعة، كالبناء والأشغال العامة والخدمات (الدونية) التي يترفع عنها أهل البلد ولا تتطلب الكفاءة المهنية المتخصصة، وقد استوطنت بعض الفئات فنشأ في هذه البيئة الجديدة وفقدت الصلة مع البيئة الفيزيقية الأصلية التي تحولت إلى ذكريات أو حنين، ثم ظهر جيل من أبناء هذه الفئات فنشأ في هذه البيئة الجديدة بعيداً عن ذكريات

أهله وذويه، وأصبح يعيش مكاناً جديداً وذكريات مكان آخر نشأ فيه أهله وذووه، وهكذا كلما ابتعد الجيل عن المكان الأصلي فقد الصلة به وبما يمثله من قيم وثقافة وانتماء.

8- وسائل الاعلام:

ساهمت وسائل الاعلام في المنطقة العربية والإسلامية جزئياً في تقليص ارتباط الفرد بالبيئة بنويماً (تحويل الجزء المعتبر من زمن التفاعل مع البيئة إلى وسائل الاعلام) ورمزياً (إيجاد صورة رمزية عن المكان الآخر)¹.

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص31.

نوطير القيم والثقافة في جغرافيا المكار

إن الملك جزء من القيمة ومن ثقافة المجتمع وتاريخه والفرد في المنطقة العربية الإسلامية يعيش نوعاً من الاغتراب في مكانه، نظراً إلى انحصار القيمة في العلاقة مع البيئة على الرغم من أن ذلك يختلف من بيئة إلى أخرى ومن حي إلى آخر، فالتركيز في هذا التناول المكاني هو على المشترك أو السائد في البيئة العربية والإسلامية عامة، ويظهر مثل هذا الاغتراب في اهتزاز العلاقة مع الذات والآخرين والمحيط الفيزيقي، فالسعادة الداخلية والتضامن الاجتماعي وممارسة القيم و(جمالية) المحيط محدودة على اعتبار أن البيئة تتدخل فيها سلباً، فلا تجعلها تبرز أو تنمو، كما أن شكل البيئة غير متوازن و(مشوه) وملوث إلى حد كبير، وعادة ما تكون المساحات الخضراء وأماكن العبادة (أبعد) أو صعب الوصول إليها أو غير موجودة في الحيز الجغرافي المحدود نسبياً، ومن الناحية العمرانية فهندسة البناء لا تعكس النمط القيمي الذي ينتمي إليه الفرد، بل يسمى هذا النمط في العديد من الأقطار العربية والإسلامية بـ (البناء الفوضوي)، وذلك على الرغم من وجود أكثر من بيئة فيزيقية في المدينة الواحدة كما أسلفنا.

وبصورة عامة فالحيز السكني (الضييق) لا يأخذ بالاعتبار حق الجار في معظم الحالات، مما يترتب على ذلك أن يتراجع الفرد و(يسجن) نفسه في حيزه المكاني، ويعزل نفسه عن الجيران والآخرين على حد أحد الأمثلة الشائعة في منطقة المغرب العربي (تخط رأسي) أي أن المهم ألا تمسني الكارثة مباشرة.

وتاريخياً فقد كان المسجد أعلى بناية في البلدة أو القرية، إذ إنه يمثل سلطة معنوية عليا ويكون مركز استقطاب معنوياً وفيزيقياً، وما زالت هذه الظاهرة قائمة في بعض القرى النائية، ومن أشهر المدن التي بنيت على هذا النمط مدينة غرداية في جنوب الجزائر، إذ يعلو المسجد وتتحدر المساكن بالتدرج أسفله، فيكون المسجد أعلى معلم في المدينة، أما حديثاً فقد تناول الناس في البنيان، وأصبح المسجد بناية من البنايات الأخرى، وأدى هذا البناء (الفوضوي) إلى التنافس على حيز فيزيقي محدود، إما لأن المكان غير مكلف، فيستقطب عامة الناس أو قريب من بعض المرافق الضرورية أو يقع بعيداً عن أعين أصحاب القرار والنفوذ... الخ، فتكدست هذه البنايات ونمت مع تزايد السكان أو أفراد العائلة الواحدة في شتى الاتجاهات، وملاأت جل المساحات الفارغة، وأصبح الحي أشبه ما يكون بـ (الصندوق العجيب) الذي يحتوي على دهاليز وأزقة وخنادق ومنعرجات يصعب الدخول إليها أو الخروج منها بسهولة.

وغالباً ما تتسد هذه المنافذ أمام السيارات أو الحافلات أو مركبات الإسعاف والمطافئ لضيقها وفوضاها، وقد أدى الاكتظاظ داخل المساكن إلى الاندفاع نحو الشارع، فيقضي أفرادهم معظم أوقاتهم خارج البيت، ويكونون حلقات الجلوس والمحادثة على أركان الشوارع أو المقاهي، ويدخلون بيوتهم فقط للنوم آخر الليل¹.

وانعكس هذا الجو على انعدام الأمن في البيئة، سواء تعلق الأمر بالأمن الشخصي أم الأمن على الممتلكات، وكان حق الانسان في دمه وماله وعرضه تراجع إلى مستويات دنيوية في هذه البيئة، وعادة ما تكون المرافق محدودة في هذا الحيز

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في

المنطقة العربية، ص32.

وأهمها الماء والكهرباء ومجاري مياه والمواصلات والمدارس والعيادات...إلخ، ويترتب على ذلك التلوث وقلة النظافة أو انعدامها، وانتشار الأمراض الجسدية والنفسية وغيرها، يضاف إلى ذلك أن اغتراب الفرد عن حيزه الفيزيقي ولّد عدم الاكتراث بالمحيط، والإهمال والتسبب الذي انعكس على المحيط وعلى الانسان.

ويتصف هذا الحيز السكني بانعدام الجانب الجمالي الذي يمكن أم بيث في الفرد روح الألفة والتعلق والانتماء، بل إن الحيز يبعث في نفوس أهله نزعة الإحباط واليأس والنفور، وتتعدم المساحات الخضراء إلا ما ندر.

وظالما أن المكان يقيّم مادياً فحسب، فإن المساحة الخضراء تعتبر فضاء ضائعاً يتعين استغلاله في البناء أو التجارة، وقد تداخل الحيز السكني مع التجارة بشكل ربما لم يسبق له مثيل في تاريخ تطور المكان، فكل بناية يرافقتها محل تجاري، والانسان لا يبنى للسكن فحسب، ولكن للتجارة أيضاً، وهكذا اختلط الحيز السكني بالحيز التجاري تحت طائلة ومبررات البطالة وقلة المرافق الضرورية في هذه الأحياء...إلخ.

يخلص هذا العرض إلى ضرورة بعث قيمة البيئة في المنطقة العربية والإسلامية، وذلك عن طريق إعادة تشكيل البيئة القائمة أو المستحدثة، بما يحقق التوازن الداخلي وممارسة القيم واحترام حق الجار في خصوصيته وممتلكاته ومشاركته في أفراحه ومؤازرته في أحزانه وتحقيق التآلف الاجتماعي وإضفاء الجمالية على الهندسة المعمارية، فالمكان يتمحور حول القيمة التي هي أساس العمران، فمتى انتفت القيمة في الهندسة والتخطيط العمراني انقلب المكان إلى مصدر توتر وقلق وعدم إحساس بالأمن والانتماء.

وإذا كان الانسان ابن بيئته فإن البيئة غير المحكومة بالقيمة تصبح مصدر نفور ومنشأ مختلف الانحرافات، كما تولد مثل هذه البيئة غير السوية الدافع نحو ترك المكان والهجرة والقطع مع ما يمثله المكان من ذكريات وحنين وتجارب وعلاقات.

إن إهمال المكان يمس قيمة الانسان ذاته، فقيمة الفرد في بيئته الفيزيقية التي تحوي قيمه، والبيئة هذه مصدر التنشئة القيمية والاجتماعية للأجيال الناشئة، فالفرد يحتاج إلى معايشة قيمه في بيئته، ومثل هذه الطرح ليس بالشيء غير المألوف، فالكثير من المجتمعات المعاصرة أدرجت مبادئها أو فلسفتها في الحياة كمبدأ الخصوصية والفرديانية في عمرانها، والعمران أحد المعايير الأساسية في تحقيق سعادة الفرد والألفة الاجتماعية والانسجام مع البيئة، وما أوج البيئة الفيزيقية في المنطقة العربية والإسلامية إلى الوعي القيمي، إن صح هذا التعبير، وإعادة الصلة المفقودة مع هذه البيئة الغنية بالقيم والعبر والتاريخ والإنجازات في شتى المجالات¹.

¹ - عبد الرحمن عزي: عولة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية في الأرض في المنطقة العربية، ص33.

مفومات ومضمون العفد السلسرى البفءفء فف الوطن العربفء

وفف الحقفقة لقف اهتفس المواطن العربف كئفراً بالوطفة العربفة وكئفرت الأقلام الفف كئفب فف ذلك؁ وئعءءء المئارفع العربفة؁ ومن أهمها المئروع النهضوف الذف وعت إلفه وكئفب ففه وائفئ ءوفه أسرة مركز ءراساء الوطفة العربفة فف بفروف.

ونءن بفورنا وءون ءفل أو ءرءء¹ سئسئوءف وئسئلهم الكئفر من نئائء هءا المئروع وأبءائه وئضفف إلفه السماء الءاصة المئعلقة بالمئروع الوطنف لا سفما ما ائصل بمقرراء الفف أفصءء عنها ءوراء الوطنفة العربفة فف أيامها الأءفرة. والأبءاء الفف سئئناولها ءشمل ما فلفف:

- ءأهفل الإقلفم ومساءلة الانعراس فف الأرض والوطن ملاذ وءضانة.

- ءءولة القانونفة.

¹ - باءبارنا ءمهور هءا المركز المئلففن ءوفه المسفءفن بفوره ورسائله.

تأهيل الإقليم ومسألة الانغماس في الأرض والوطن ملاذ وحضانة

ذكرنا سابقاً أن عنصر الجغرافيا يلعب الدور الأهم في بناء الشخصية الوطنية، وفي هذا السياق يرد "ماكيفر":

((ولقد ذكرنا أيضاً أن الإقليم يساهم مساهمة فعالة في تشكيل الهوية والعكس، فالهوية تعرف أحياناً بانتسابها الجغرافي، ففي هذا الانتساب تحمل الجغرافيا من خلاله عناصر ذاتية أخرى، فكلنا يعرف بانتساب الأقباط المسيحيين في مصر، والمسيحيين في لبنان، والشيعية الاثني عشرية إلى العراق والخليج ولبنان والزيدية إلى اليمن والإباضية إلى سلطنة عمان وشمال افريقيا وشرق الإسماعيلية إلى جنوب الجزيرة العربية)).

والحال القصوى في نضج العلامة بالجغرافيا واستوائها وكمالها يتجلى في صيغة التجريد الذهني، تحقيقاً لحال الدولة وسوحها وحقيقتها التي تغنى في جوهرها التجريد الذهني الموضوعي العلمي وليس في إطار السلطة وذاتيتها وشخصيتها في

كثير من الأحيان، فالبيئة خرساء لكنها تنطق من خلال الانسان، وما التاريخ إلا ظل الانسان على الأرض، بقدر ما أن الجغرافيا هي ظل الأرض على الزمان¹.

والواقع أن المكان يلعب دوراً كبيراً في حياة الأمة، وهكذا ردد "نابليون": ((إذا أردت أن تعرف سياسة أمة، فالتمسها في جغرافيتها، فالجغرافيا تضع لسانها وبصماتها على مختلف جوانب حياة الأمة))².

فالجغرافيا الإقليمية تتجاوز المحصلة الحسابية لخصائص وتوزيعات الإقليم، فهي السؤال الذي ينقذ إلى روح المكان ليستشف عبقريته الذاتية *gemis loci*، والتعبير الحرح والبوح الحرفي الطبيعي لهذه الشخصية.

أجل كنا قد درسنا هذا الأثر للجغرافيا على الانسان، أو على الأصح لهذا الأثر المتبادل لتفاعل الانسان مع الجغرافيا، لكننا راهنياً سندرس هذا الأثر في الدولة وإقليمها أو ما يسمونه وتأهيل الإقليم، ثم انعكاس ذلك على مبدأ المواطنة يقول "بورديو": ((إذا كانت كل التواريخ الوطنية محكومة بمهد الحكام لتجميع ملكية إقليم وضممان توحيدها الداخلي، فإن سياسة تجميع الأراضي ليست مقيدة بحد ذاتها فليست ذات قيمة إلا إذا اقترنت الوحدة الفيزيائية للمدى المغلق داخل الحدود بالوحدة الروحية للجماعة التي تعيش على هذه الرقعة، إن فشل سياسات الفتح تثبت أن المعركة من أجل الإقليم ليست اختياراً ملائماً إلا إذا سمحت

¹ - جمال حمدان: شخصية مصر- دراسة في عبقرية المكان، كتاب الهلال، العدد 196، 1967.

² - د. برهان زريق: العروبة والإسلام، دمشق، دار حوران، ط1، 2010.

للجماعة بأن تعي نفسها، وبالعقل يتأكد هذا الوعي بالقدر الذي ترى المجموعة في الإقليم، بعد أن تكون الحدود قد توضحت ارتثاً جماعياً وليس ملكية للرؤساء - وليس من قبيل الصدفة أن تظهر الفكرة الحديثة للحدود في القرن السادس عشر، أي في الوقت الذي كان يتكون فيه تصور الدولة-، ويقتضي أن يكون لهذا الإرث ولي يدوم دون أن يكون له حق التجزئة على هواه، فالدولة وحدها يمكنها أن تفي بهذا الشرط¹.

ومع ذلك يجب ألا نعتقد أن دور الإقليم يكتمل عندما يؤدي مهمته التي هي بشكل من الأشكال تاريخية، وإذا كان هكذا متصلاً بفكرة الدولة فيقتضي، حتى لا تضمحل الفكرة، أن تسعى الدولة لإتمام العلاقات بين الأفراد وإطارهم الجغرافي، وهذه الملاحظة تعطي البعد الحقيقي لما نسميه اليوم سياسة تأهيل الإقليم.

فيما مضى كان يقصد بالتأهيل أشغال الري وبناء السدود والتجفيف وشق الطرقات وإقامة المدرجات، أما في مجتمعاتنا الحديثة فالأمر يتعلق بالتوازن الاقتصادي والروحي للتكتلات البشرية باستخدام معطيات الجغرافيا وموارد الأرض وانتشار الصناعة، ولهذا السبب ليست قضايا التأهيل من اختصاص التقنيات الإدارية أو الأجهزة الخاصة بلا مركزية الصناعة لوحدها، وإنما تتعلق مباشرة بكيونة الدولة، فقلق أبناء بريطانيا الفرنسية وقساوة أهل الوزير أو الكوريز تضع موضع التساؤل الفكرة التي بكونها هؤلاء عن الدولة².

¹ - جورج بوردو: الدولة، ص30.

² - المرجع السابق، ص30.

هذه الملاحظة تكتسب قيمة أكبر أيضاً بالنسبة للدول الفتية في افريقيا، فيما أنها ورثت أقاليم من الدول الاستعمارية، فهي ليست في لا وارد الحصول على أراضيها، ولكن يقتضيها أن توحيها بالتجهيز وامتصاص الفوارق التي يثيرها بين مناطقها المختلفة تنوع الموارد ونمط استثمارها .

وكذلك الأمر بالنسبة لدول أكثر قدماً ومنها البرازيل، التي تتوصل بالكاد إلى الاستقرار السياسي بفعل عدم التوازن في مستوى التجهيز بين أجزاء البلاد المختلفة .

بهذا المعنى، ليس لسياسة التنمية والاستثمار والتوحيد الفيزيائي سمة اقتصادية وحسب، إنها ضرورية لعملية البناء الروحي للجماعة، وعبر تحديد الإطار الإقليمي يضع القادة الشعور الوطني في إطار الحقائق الملموسة، فهل يمكن الاعتقاد أن هذا الشعور يمكن أن يكون حاداً إذا كان السكان يدركون أن قطعة الأرض التي يشغلونها مهملّة من قبل السلطة أو محرومة لمصلحة مناطق أخرى؟.

ماذا يفيد أن يكون الإقليم وطنياً إذا كانت القلوب بلا جنسية وطنية؟¹ .
إنها إذن طريقة كينونة السكان- كسبب آخر لوجود الدولة- التي هي موضع تساؤل، إنه تحولها إلى هذا الكائن الروحي الذي يجعل منها أمة .
وحقيقة الأمر، فقد قيل كل شيء وبتعابير رائعة عما يشكل أمة، لقد صاغ "مانسيني Mancini وميشلي Michelet ورينان Renan" هذا التصور بمادة شعرية، لن تتوصل أبداً أدق التحليلات العملية إلى الحلول محلها .

¹ - بوردو: الدولة، ص31.

ذلك أنها تولد في الشغاف الأكثر خصوصية من كائننا، ومما لا شك فيه أننا نستطيع أن نحصي عوامل هذا الشعور: العرق واللغة والدين والذكريات المشتركة والتساكن، ولكن أياً يكن تأثيرها، تبقى قليلة الفاعلية إذا لم تجد في ضمير أعضاء الجماعة التلاوين التي تجعلها مؤثرة، الأمة ترتبط بالروح أكثر ما ترتبط باللحم ومن خلالها تنتمي الروح ديمومة الكائن الجماعي، ومن المؤكد أن للتقاليد ولذكريات التجارب المشتركة قسط كبير في تكون الأمة، ولكن إذا كان الوطنيون متعلقين بهذا الإرث الروحي فليس لأنه الماضي فقط وإنما بسبب الوعود التي يحملها بالنسبة للمستقبل.

قال "مالروكس A. Malraux": ((إن الروح هي التي تعطي فكرة الأمة ولكن شراكة الأحلام هي التي تصنع قوتها الشعورية))¹.

الأمة تعني استمرار البقاء كما كنا، وبالتالي هي ضمان التلاحم الاجتماعي في الايمان بذكرى مشتركة، وذلك عبر الترابط المادي، إنها خط البقاء الذي يصحح به الانسان قدر غيابه الشخصي.

يشترط حلم المستقبل هذا المشترك، حيث تدرج المشاركة الجماعية، إطاراً سياسياً على مقاسه، ومما لا شك فيه أن في التاريخ أمراً كثيرة لم تتوصل إلى تحقيقه، ولكن جهودها للحصول عليه تثبت كفاية أنها لا تستطيع أن تحقق حجمها الكامل إلا به، وهذا التنظيم السياسي لا يضمن فقط تحررها من أية سيطرة أجنبية، وإنما يؤدي كذلك إلى منحها سلطة بحجم مشروعها.

¹ – André Malraux: Tentation de l'Occident, 1926, P87.

وبالفعل عندما يتأكد الحس الوطني تطراً الحاجة للتعبير بشكل موضوعي عن هذه الشراكة في الرؤية والتطلعات وردود الفعل التي تصنع الأمة، ولخلق التضامن من أجل جهد دائم بين الأعضاء الحاليين للمجموعة والأجيال السابقة واللاحقة.

ومن المؤكد أن السلطة هي التي ترمز إلى هذا التلاحم وهي التي تجعله مؤثراً كيف يمكن لرجل واحد أن يستجيب لهذا النداء؟ إن الفكرة وحدها تستطيع أن تكون صدى لفكرة أخرى، إذا مضى الرئيس بفرديته العابرة من الذي سيسمع الصوت الوطني بصفته كياناً دائماً؟ ومما لا شك فيه أن الاهتمام بالمصلحة الوطنية يمكن أن ينتقل من رئيس إلى رئيس ولكن، بالإضافة إلى الخوف الدائم من التقصير ثمة بوناً شاسعاً ينتصب بين الإرادة الفردية مهما تكن لامعة، والفكرة الوطنية التي عليها خدمتها.

إن الأمة تستدعي الدولة لأن نمط السلطة التي هي مركزها، هو وحده بقياس المعطيات الدائمة التي تشكل الكائن الوطني.

وإذا كان هكذا دور تأهيل الإقليم في تنمية روح الأمة وشعورها ووجدانها، وبالتالي كيف بإمكاننا الكلام على التجريد في الدولة والتجريد هو جوهر الدولة إذا لم يكن هنالك تأهيل للإقليم، قاصدين بالتأهيل خلق الجسد لروح الدولة، إذ لا دولة ولا أمة إذا كان هنالك تفاوت صارخ في توزيع دخولها وأسباب عيشها، وهذا هو عين فلسفة التأهيل.

ويتفرع على ذلك مسألة هامة هي مسألة الهجرة من الإقليم التي لا يعني سوى نزيه دموي للدولة، بحيث يجب أن تكون هنالك سياسة سديدة رشيدة تتحكم بجذور هذه المسألة.

الدولة القانونية

السلطة السياسية هي الاطار الذي يحتضن الجماعة، وبدون هذا الاطار تتفكك وتتذر وتتهار الجماعة، وفي ذلك يقول "الدكتور طعيمة الجرف"¹:
"la ou il n'ya pas de gouvernement la peujla se dispersera"
والدولة القانونية هي أسمى مرقى ومعراج وصلت إليه البشرية معارج التقدم والرفي والتطور، صحيح أن الانسان قطف ثماراً يانعة في ظل الجماعات السياسية الأخرى، لكن شتان بين الضمانات التي تقدمها الدولة القانونية والأخرى تكلفها الجماعات السياسية.

فالجماعة السياسية التي تتداخل مع الدولة وتشتبه بها وتقترب أو تبتعد عن الدولة، تتوقف على إرادة الحاكم وتمتزج بها وتحضر وتغيب بغيابها، وتزول بزوالها، وهذا أمر لا يورث الاطمئنان، لذلك ما كان أمام الجماعة السياسية إلا أن فصلت إرادتها عن إرادة الحاكم، وبهذا الفصل ولدت الدولة التي (هي جماعة سياسية ثم الفصل فيها بين الحاكم وبين صاحب السلطة السياسية الذي هو الجماعة، ومن ث ليس الحاكم إلا وكيل الجماعة ينوب عنها ويتصرف حسب إرادتها ومصحتها)².

¹ - د . طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية، وضوابط خضوع الدولة للقانون، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1973، ص38.

² - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964.

ونرى نحن ونلمس العديد من السلطات السياسية في الوطن العربي لا يتوفر بها وصف الدولة بالمعنى العلمي والدقيق a proprement dit بل تمتزج بشخص الحاكم وتتوقف على إرادته ومصالحته، وبالتالي فمعيار اقتربها من الدولة ابتعادها عنها هو المعيار السابق.

نجزم يقيناً أن الدولة هي أشمل وأنضج شكل أو صياغة اجتماعية توصل إليه العقل في معرجه الحضاري.

وبالمقابل نقرر على قناعة بأن تلك الاضطرابات الأخيرة التي حدثت في الاجتماع العربي إنما كان بسبب التشوهات والخلل في الدولة العربية والحديثة.

والدولة التي تقترحها هي وليدة الدراسات العلمية الموضوعية التي اتحفنا بها علم القانون بصورة مجردة وبعيدة عن النزوات الطارئة أو المواقف العارضة.

ونحن بدورنا سنعرض في الآتي بيانه العناصر للدولة القانونية كما افتتحها وكشف عنها علم القانون المجرد ولكننا سنضيف إلى ذلك عبقااتيزمات ونواهض سياسية أخرى تدخلها عناصر في العقد السياسي الجديد المقترح للدولة النظرية العربية، وذلك على التفصيل الآتي بيانه:

عناصر القانونية للدولة القانونية

"حسب العقد السياسي المنشود والمرتجى"

هذا ونشير إلى أن الدولة القانونية، ليست في الواقع إلا نظاماً مثالياً لم يتحقق بصورة مكتملة العناصر في القانون الوضعي¹، كما أن مضمونه وعناصره تخضع لسنة التطور مع تطور الفكر الإنساني، كما تختلف من فقيه إلى فقيه آخر. ونظرية الدولة القانونية أخذت صورتها العلمية على يد الكتاب الألمان وعلى الأخص "مول Moll وستال Stahl وجينست Gniest"، ويعرفها "ستال" بأنها: ((تلك التي تعين عن طريق القانون وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحدد مجالات النشاط الفردي الحر))².

¹ - راجع في هذا المعنى بول الكسيف: الدولة والقانون والسلطة التقديرية للهيئات العامة، مقال في المجلة الدولية لنظرية القانون، 1928-1929، ص 216.

² - L'Etat doit fixer exactement et delimitier les voies et limites de son activité ainsi que la sphère libre de ses citoyens a la maniere du droit cite et traduit par otto Mayer, Droit Administratif Allemand, t, I, p.76.

بينما يعرفها "جيركه Gierke بأنها: الدولة التي تخضع نفسها للقانون،
وليس تلك تضع نفسها فوق القانون:

((Le Rechtsstaat, c'est un Etat qui se place non pas au
dessus du droit, mais sous le droit))¹.

على أنه يجب ألا يغرب عن البال أن التعبير قد استعمل في معانٍ مختلفة في كتب
الفقه، فمن الفقهاء من قصد به مجرد خضوع الإدارة للقانون بالمعنى الضيق، أي
خضوع الإدارة للعمل الصادر من السلطة التشريعية، وهو ما نسميه نحن (مبدأ
سيادة القانون) والذي لا يعدو في نظرنا أن يكون عنصراً من عناصر الدولة
القانونية.

وقد عد "هوريو" خضوع الدولة للقضاء صوراً من صور الدولة القانونية، ومرحلة
من مراحل تطورها² أن خضوع الدولة للقضاء أو إمكان مقاضاتها أمام القضاء
ورضوخها لأحكامه شأنها شأن الأفراد، يكون عنصراً آخر من عناصر الدولة

¹ - Gierke, Zeitschrift für staatsv, t, xxx, p13.

Otto Mayer: Le Droit administratif allemand, t, I, p76, note 14.

² - موريس هوريو: موجز القانون الدستوري، سنة 1923، ص257:

(l'observation historique nous revele dans le regime d'Etat deux
forms differentes de l'état de droit, qu'il a un interet constitutionnel
trés grand a distinguer. l'etat de droit par la soumission au juge et
l'etat de droit par la soumission a la loi ecrite).

القانونية بغيره يغدو مبدأ خضوع الدولة للقانون وهمياً أو نظرياً، وها نحن سنعرف الدولة القانونية أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، ثم نقفي ذلك بدراسة عناصر هذه الدولة.

أولاً- تعريف الدولة القانونية:

القول بنظام الدولة القانونية معناه خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها، سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع، وذلك بعكس الدولة البوليسية *Etat Policier* حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قبل الأفراد ما تراه من الإجراءات محققاً للغاية التي تسعى إليها وفقاً للظروف والملاسات (وهذا هو النظام الذي عرفته الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض كبرى الامبراطوريات في القرن التاسع عشر).

على أن الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية لا يتم إلا على مراحل، ففي كثير من البلاد نجد اليوم خليطاً من عناصر الدولة القانونية وعناصر الدولة البوليسية، لأن الكثير من الدول لم تخضع للقانون إلا في بعض مظاهر نشاطها دون البعض الآخر، ومع ذلك يمكن أن نعد الثورة الفرنسية وما تبعها من إعلان الحقوق، الحدث الذي حقق الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية، لأن الثورة قد هدفت إلى هدم كل ما يتعلق بالماضي وما خلفه من أنظمة استبدادية، وأقامت نظاماً جديداً على أسس جديدة¹ ورغم ما خلفته الثورة الفرنسية من آثار في مختلف الدول الأوروبية، فإن غالبية هذه الدول

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 129.

² - المرجع السابق، ص 129.

قد عاشت في ظل النظام البوليسي طوال القرن التاسع عشر، ولم تأخذ بنظام الدولة القانونية إلا تدريجياً وحديثاً¹.

ويجب التمييز - في نظرنا - بين الدولة البوليسية والدولة الاستبدادية² *Etat despotique*، ففي هذه الأخيرة تعسف الإدارة بالأفراد حسب هوى الحاكم أو الأمير وتستبد بأمورهم، أما في الدولة البوليسية فليس للأفراد حقوق قبل الدولة، وللإرادة سلطة تقديرية مطلقة في اتخاذ الإجراءات التي تحقق الصالح العام للجماعة، وذلك على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، أي أنه بينما تستهدف السلطة في الدولة البوليسية مصلحة المجموع، نجد الحاكم المستبد لا يبغي إلا مصلحته الشخصية.

ومن ثم يكون الحاكم في الدولة الاستبدادية مطلق التصرف وغير مقيد بأي قيد، لا من حيث الوسيلة ولا من حيث الغاية، أي أنه يعمل كل ما يحلو له ولو كان فيه إساءة إلى الجماعة التي يتولى أمرها، أما في الدولة البوليسية فالحاكم وإن كان غير مقيد من حيث الوسيلة، فهو مقيد من حيث الغاية، لأن حريته في اتخاذ ما يراه من الإجراءات مشروطة بأن يتغيا في هذه الإجراءات مصلحة الجماعة وليس مصلحته الشخصية.

¹ - راجع في هذا المعنى فيما يخص النظام الألماني، كتاب الفقيه الألماني أوتوماير *otto mayer* القانون الإداري الألماني، الطبعة الفرنسية، الجزء الأول، ص 24.

² - يسوى الكثير من الفقهاء بين التعبيرين، راجع مثلاً د. عبد الحميد متولي: الوسيط في القانون الدستوري، الطبعة الأولى، سنة 1965، ص 298.

على العكس من كل ذلك في الدولة القانونية حيث لا تستطيع الإدارة أن تتخذ أي إجراء قبل الأفراد إلا وفقاً لقواعد قانونية موضوعية مقدماً، تحدد حقوق الأفراد وتعين وسائل تحقيق الأهداف الإدارية، كما أن نشاط الدولة محدود بتحقيق الحيز العام للجموع، فالسلطة مقيدة من حيث أهدافها ووسائلها على السواء¹.

ولعل أهم ما يميز الدولة القانونية هو أن السلطات الإدارية لا يمكنها أن تلزم الأفراد بشيء خارج نطاق القوانين المعمول بها، وذلك يعني تقييد الإدارة من ناحيتين: فمن ناحية لا تستطيع الإدارة حينما تدخل في معاملات مع الأفراد أن تخالف القانون أو تخرج عليه، ومن ناحية أخرى لا تستطيع أن تفرض عليهم شيئاً إلا إعمالاً لنص القانون أو بموجب قانون، وعلى رجل الإدارة إذن قبل أن يتخذ أي إجراء ضد أحد الأفراد، أن يبين له القانون الذي استمد منه سلطة اتخاذ ذلك الاجراء، وبعبارة أخرى ليس على الإدارة فقط أن تمتنع عن مخالفة القانون، بل يجب عليها فوق ذلك ألا تتصرف إلا بموجب نص قانوني.

على أن ذلك لا يكون إلا عنصراً من عناصر الدولة القانونية، إذ أنه للوصول إلى نظام الدولة القانونية الكامل لا يكفي إخضاع الإدارة للقانون بل يلزم إخضاع جميع السلطات العامة الأخرى كذلك وعلى الأخص السلطة التشريعية، أي سلطة عمل القوانين.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 131.

ثانياً- التمييز بين مبدأ خضوع الدولة للقانون أو نظام الدولة القانونية وبين مبدأ سيادة القانون:

1- مبدأ خضوع الدولة للقانون كما سبق القول يعني خضوع جميع السلطات في الدولة للقانون، وهو مبدأ قانوني قصد به صالح الأفراد وحماية حقوقهم ضد تحكم السلطة، أما مبدأ سيادة القانون فينبع عن فكرة سياسية تتعلق بتنظيم السلطات العامة في الدولة، وتهدف إلى وضع الجهاز التنفيذي في مركز أدبي بالنسبة للجهاز التشريعي، ومنع الأول من التصرف إلا تنفيذاً لقانون أو بتحويل من القانون.

وهذه الفكرة السياسية منشؤها أن البرلمان يمثل الإرادة العامة، إرادة الشعب صاحب السيادة، وحيث أن كل تنظيم في الدولة وكل نشاط لها يجب أن يصدر عن إرادة الشعب، فإنه يبتغي خضوع السلطة التنفيذية للبرلمان، وكل عمل للسلطة التنفيذية لا يمكن إلا أن يكون تنفيذاً للقانون المعبر عن الإرادة العليا، وهذا الخضوع أي خضوع الجهاز التنفيذي للجهاز التشريعي، لا يقتصر على ما يتعلق بأعمال الإدارة التي تنتج آثاراً خاصة تجاه الأفراد، بل يمتد إلى جميع الإجراءات الإدارية بما فيها تلك التي تخص مجرد التنظيم الداخلي للمرافق الإدارية والتي لا تتعدى آثارها نطاق الجهاز الحكومي.

2- مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن كان أضيق نطاقاً من مبدأ سيادة القانون من حيث أن الأول يقتصر تطبقه على الإجراءات التي تمس مصالح الأفراد بينما يمتد المبدأ الثاني إلى جميع أعمال الإدارة كما سبق البيان، فإن مبدأ خضوع الدولة للقانون أوسع نطاقاً من نواح أخرى: فمبدأ سيادة القانون إنما يهدف إلى جعل

الجهاز التشريعي بوصفه منتخباً من الأمة الجهاز الأعلى في الدولة، وأن يجعل إرادته الإرادة العليا فيها، ومن ثم فهو لا ينطبق إلا على السلطة التنفيذية، في حين أن نظام الدولة القانونية يقضي بإخضاع جميع السلطات العامة للقانون، أي أن هذا المبدأ الأخير لا يقيد السلطات الإدارية فقط، بل يقيد السلطة التشريعية أيضاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مبدأ سيادة القانون يعني خضوع الإدارة للقوانين الشكلية فقط، بيد أن نظام الدولة القانونية يعني تقييد الإدارة ليس فقط بالقوانين بل أيضاً باللوائح الإدارية، وذلك لأنه وفقاً لمبدأ خضوع الدولة للقانون لا يجوز للإدارة أن تلزم الأفراد إلا في حدود القوانين واللوائح المعمول بها، ومن ثم فهي تخضع للوائح الإدارية كما تخضع للقوانين طالما بقيت تلك اللوائح معمولاً بها.

3- مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم الديمقراطية حيث يتكون الجهاز التشريعي الذي يعمل القوانين من نواب عن الأمة يمثلون إرادتها العليا، أما مبدأ خضوع الدولة للقانون فهو يصلح في النظم المختلفة للحكم، ديمقراطية أو دكتاتورية، ولذلك فنحن نرى مع "الأستاذ بونار" أن الفقه الاشتراكي القومي الألماني (النازي) لا يتعارض كلية مع مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن لم يأخذ بمبدأ القانون بمعنى سيادة البرلمان¹.

¹ - راجع روجر بونار: القانون والدولة في فقه الاشتراكية القومية، باريس، سنة 1939، ص252 وما بعدها.

ورغم كل هذه الفروق، فإن الكثيرين يسوون بين مبدأ خضوع الدولة للقانون ومبدأ سيادة القانون، ونجد الكثير من كتب الفقه، المصري والفرنسي على السواء، تستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان.

ولعل ذلك راجع إلى حسابان النظام الفرنسي، وهو الذي يأخذ بمبدأ سيادة القانون الناتجة عن سيادة البرلمان، النظام المثالي للدولة القانونية، وهو نظر غير سليم في رأينا، لأن المشرع الفرنسي في الواقع لا يعرف قيوداً حقيقية على حرّيته، إذا تنعدم الرقابة على دستورية القوانين، ولا يكون نظام الدولة القانونية متحققاً بصورة كاملة مالم تتقرر الضمانات التي تكمل احترام الدستور، وتضمن عدم مخالفة المشرع لنصوصه.

ثالثاً- عناصر الدولة القانونية ووسائل تحقيقها:

للقول بخضوع الدولة كلية للقانون، أو لتحقيق نظام الدولة القانونية الكامل ينبغي توافر عناصر مختلفة وتقرير ضمانات معينة نجملها فيما يلي:

1- وجود الدستور:

وجود الدستور يعني إقامة نظام في الدولة وبيان قواعد ممارسة السلطة فيها ووسائل وشروط استعمالها، ومن ثم يتمتع كل استخدام للسلطة العامة لا تراعى فيه هذه الشروط أو تلك القواعد وبعبارة أخرى إذا كان دستور الدولة يبين اختصاصات كل عضو من أعضائها، فهو في الوقت نفسه يحرم عليهم جميع السلطات التي تخرج عن ذلك البيان.

Roger Bonnard: le Droit et l'Etat dans la doctrine nationale-socialiste, Paris. 1939 , 252.

من ذلك يتضح أن وجود الدستور يعد الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون، لأن الدستور يقيم السلطة في الدولة، ويؤسس وجودها القانوني.

كما يحيط نشاطها بإطار قانوني لا تستطيع الحياد عنه، وليس ذلك راجعاً إلى أن الدستور يقيم حكماً ديمقراطياً، إذ أنه لا ارتباط بين وجود الدستور وقيام الحكم الديمقراطي، كما أنه ليس ثمت تلازم بين خضوع الدولة للقانون وإعمالها للمبدأ الديمقراطي، ولكن وجود الدستور يؤدي إلى تقييد سلطات الدولة، إذ سينظم السلطة فيها ووسائل ممارستها، كما يعين حقوق الحاكم ويحددها، والدستور بطبيعته أسمى من الحاكم لأنه يحدد طريقة اختياره ويعطيه الصفة الشرعية، كما يبين سلطاته وحدود اختصاصه، ومن ثم فإن السلطة التي مصدرها الدستور لا بد أن تكون مقيدة، لا لأنها يجب أن تمارس وفقاً للأوضاع الديمقراطية ولكن لوجوب احترامها لوضعها الدستوري وإلا فقدت صفتها القانونية¹.

فإذا ما نص الدستور على أن أموراً معينة لا يمكن تنظيمها إلا بقوانين تصدر من السلطة التشريعية في الدولة، فإن ذلك يستتبع حتماً تقييد سلطان الدولة في هذا الشأن لأنها لن تستطيع تنظيم هذه الأمور عن طريق السلطة التنفيذية.

كما ان الدستور إذا فصل بين سلطة سن القوانين العادية والقوانين الدستورية، كان ذلك أكثر تقييداً لسلطات الدولة بقدر جمود الدستور وبقدر ما توضع من قيود على تعديله².

¹ - راجع في هذا المعنى جورج بيردو، العلوم السياسية، الجزء الثالث، ص20 و44 و46.

² - راجع في انتقاد الرأي القائل بتقييد سلطات الدولة بالدستور:

وجود الدستور يعني تقييد جميع السلطات المنشأة *pouvoirs* *constitutes* في الدولة، أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، لأن الدستور هو الذي أنشأها ونظمها وبين اختصاصاتها، ولأنها سلطات تابعة للسلطة التأسيسية *pouvoir constituant*.

2- الفصل بين السلطات:

وإذا كان الدستور يعين السلطات في الدولة ويحدد اختصاص كل منها، فإنه ينبغي ضمان احترام هذه القواعد وعدم خروج السلطة من حدود اختصاصها. ولعل الضمانة الأولية لذلك تنحصر في الفصل بين السلطات فصلاً عضوياً أو شكلياً، بمعنى تخصيص عضو مستقل لكل وظيفة من وظائف الدولة، فيكون هناك جهاز خاص للتشريع، وجهاز خاص للتنفيذ، وجهاز ثالث للقضاء، وحتى تحقق ذلك أصبح لكل عضو اختصاص محدد لا يمكنه الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الأعضاء الآخرين.

ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلا منها سيوقف عدوان الأخرى¹.

¹ - وفي هذا يقول مونتسكييه:

(c'est une experience eternelle que tout homme qui a du pouvoir est porte a en a buser, il va jusqu'a ce qu'il trouve des limites...Pour qu'on ne puisse du pouvoir il faut que, par la disposition paturelle des choses, le pouvoir le pouvoir).

أما إذا تجمعت السلطات في يد واحدة، فإنه حتى لو قيدناها بقواعد معينة في الدستور فلن تكون هناك أية ضمانات لاحترام هذه القواعد، ولن يقف في سبيل الحاكم شيء إذا استبد بالسلطة.

فمثلاً إذا اجتمعت وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ في يد واحدة، فإن التشريع قد يفقد ضمانته الأساسية، ألا وهي أنه يضع قواعد عامة مجردة لتطبق على الحالات المستقبلية، وقد يحدث أن تصدر القوانين لتسرى على حالات خاصة، أو أن يعدل القانون وقت التنفيذ على الحالات الفردية لأغراض شخصية، ويصدق نفس الشيء على حالة اجتماع وظيفي التشريع والقضاء في يد واحدة، إذ يستطيع المشرع أن يسن قوانين مغرضة تتفق مع الحل الذي يريد تطبيقه على الحالات الفردية التي تعرض أمامه للقضاء فيها، فيحابي من يشاء ويعسف بمن يريد.

3- خضوع الإدارة للقانون:

خضوع الإدارة للقانون أو مبدأ سيادة القانون يكون عنصراً من عناصر الدولة القانونية كما سبق البيان، فلا يجوز للإدارة أن تتخذ إجراءً إدارياً أو عملاً مادياً إلا بمقتضى القانون وتنفيذاً للقانون، ومرد ذلك إلى أمرين: الأول هو أنه حتى يتحقق مبدأ خضوع الدولة للقانون يلزم أن تكون الإجراءات الفردية التي تتخذها السلطات العامة فيها منفاذة لقواعد عامة مجردة موضوعة سلفاً، وبذلك تسود العدالة والمساواة.

الأمر الثاني هو أن القانون في الدول الديمقراطية يصدر عن هيئة منتخبة تمثل الشعب وتمارس السيادة باسمه، وخضوع الإدارة للقانون يحقق لتلك الهيئة المنتخبة الهيمنة على تصرفات الإدارة.

على أنه يجب ألا يفهم من ذلك ضرورة خضوع الجهاز الإداري بوصفه هيئة للجهاز التشريعي بوصفه هيئة، وإنما يكفي أن تكون الوظيفة الإدارية أو التنفيذية تابعة للوظيفة التشريعية، فالخضوع في الواقع هو خضوع وظيفي وليس حتماً خضوعاً عضوياً، ولذلك فنحن نرى أن الجهة الإدارية ليست ملزمة قانونياً بما قد تتلقاه من أوامر من المشرع بشأن تنفيذ القوانين على وجه معين في حالات فردية ومن تطبيقات مبدأ خضوع الإدارة للقانون، أن التفويض التشريعي يجب أن يكون خاصاً محدداً، لأن التفويض العام أو غير المقيد يعني نقل السلطة التشريعية من البرلمان إلى الإرادة، كما يكون من نتيجته إعفاء الإدارة بمدة معينة كانت تقرره المادة 136 من الدستور المصري الصادر في سنة 1956.

4- تدرج القواعد القانونية¹:

كان للمدرسة النمساوية وعلى رأسها "كلسن Kelsen ومركل Merkl" الفصل في استخلاص هذه النظرية التي تقول إن القواعد القانونية التي يتكون منها النظام القانوني في الدولة ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً، بمعنى أنها ليست جمعاً في مرتبة واحدة من حيث القوة والقيمة القانونية، بل تتدرج فيما بينها مما يجعل

¹ - راجع في هذه النظرية:

Carré de Malberg: la théorie de la formation du droit par degrés, 1933.

Roger Bonnard: La théorie de la formation du droit par degrés dans l'œuvre d'Adolph Merkl, Revue de droit public, 1928, p663.

Selon Kelsen: Aperçu d'une théorie générale de l'Etat, R.D.P, 1926, P 561.

أسمى مرتبة من البعض الآخر، فنجد في القمة القواعد الدستورية¹، التي تكون أعلى مرتبة من القواعد التشريعية العادية أي الصادرة عن السلطة التشريعية، وهذه بدورها أعلى مرتبة من القواعد القانونية العامة (اللوائح) التي تصدرها السلطات الإدارية، ونستمر في هذا التدرج التنازلي حتى نصل إلى القاعدة الفردية، أي القرار الفردي الصادرة من سلطة إدارية بنا، ويترتب على مبدأ تدرج القواعد القانونية وجوب خضوع القاعدة الأدنى للقاعدة الأسمى من حيث اشكل والموضوع، أي صدورهما من السلطة التي في مضمونها مع مضمون القاعدة الأعلى، كما أن القرار الفردي لا بد أن يكون تطبيقاً لقاعدة عامة مجردة موضوعة سلفاً، وأخيراً فإن العمل المادي التنفيذي نفسه لن يكون إلا تنفيذاً للقرار المطبق للقواعد العامة على الحالة الفردية، أي أنه لا يجوز للجهة الإدارية عند تطبيقها للقاعدة القانونية العامة على الحالات الفردية، أن تلجأ إلى اتخاذ إجراءات مادية تنفيذية مباشرة، بل يجب عليها قبل اتخاذ هذه الإجراءات أن تصدر قبلاً قرارات فردية تعلن فيها أن الحالات الفردية المعروضة تدرج تحت القاعدة القانونية وتخضع لأحكامها، وبعبارة أخرى أن التنفيذ المادي يسبقه دائماً قرار إداري فردي يحدد مجال انطباق القاعدة القانونية ويعين الأفراد الذين تسرى عليهم²، ولعل في هذا

¹ - يقول البعض بوجود قواعد فوق دستورية *supra- constitutionals*، تسمو على الدستور وتقيد السلطة التأسيسية.

² - راجع في هذا المعنى حكم محكمة القضاء الإداري الصادر في 27 من مايو سنة 1956 في القضية رقم 1147 السنة 7 قضائية، وتقرير مفوض الدولة الدكتور ثروت بدوي: مجموعة المبادئ القانونية، السنة العاشرة، ص339، وراجع أيضاً ستاسينوبولس: القرارات الإدارية، ص22 وما بعدها.

الارتباط بين القواعد القانونية التي تكون النظام القانوني للدولة ما يحقق نظام الدولة القانونية على أحسن وجه، لأن كل قاعدة قانونية تتولد عن قاعدة قانونية أعلى منها مرتبة، كما تولد في نفس الوقت قاعدة أخرى تأخذ مرتبة أدنى، أي أن القواعد القانونية تتتابع في حلقات تنازلية أو تتدرج في نظام قانوني هرمي، وهذا النظام كله يقوم على أساس قانوني هو الآخر، فإذا كانت القواعد الدستورية توجد في قمة هذا النظام الهرمي، فإن ذلك لا ينفي خضوعها للقانون، لأنه لا بد أن تكون هناك ثمة قاعدة قانونية تركز إليها، قاعدة تعد خارج النظام الهرمي، ففي حالة تعديل الدستور لا بد من مراعاة القواعد التي نص عليها الدستور السابق، وإذا كان التعديل نتيجة ثورة أو انقلاب فإن الدستور الجديد لا بد أن يلتزم بالمبادئ والأهداف التي قامت من أجلها الثورة أو حدث الانقلاب¹.

5- الاعتراف بحقوق الأفراد والجماعات:

قلنا فيما سبق إن نظام الدولة القانونية يهدف إلى حماية الأفراد من عسف السلطات العامة واعتدائها على حقوقهم، فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفردية.

Michel D Stassinopoulos: Traité des actes administratifs, Athènes, 1954, p22 ets.

¹ - قارن الأستاذ فيدل: القانون الدستوري، باريس 1949، ص119 حيث يقرر أن السلطة التأسيسية سلطة أصلية ومطلقة، وبالتالي غير مقيدة بأي قيد، راجع نفس الوقت العلوم السياسية، الجزء الثالث، رقم 78.

غير أن الحقوق الفردية في الدولة الحديثة قد فقدت مدلولها التقليدي الحر الذي كان يجعل منها حواجز منيعة أمام سلطات الدولة، ويسد في وجهها مجالات معينة يحظر عليها الاقتراب منها، وبالتالي يحدد سلطاتها. وأصبحت الحقوق الفردية بمدلولها الجديد لا تتطلب حتماً تقييد سلطات الدولة، بل على العكس توجب تدخل الدولة في بعض الأحيان، كما أنه ظهرت حقوق فردية جديدة، الحقوق الاقتصادية، تفرض على الدولة التدخل من أجل تحقيق مستوى مادي معين للأفراد، يسمح لهم بممارسة حرياتهم الأخرى التقليدية.

ولا شك في أن الحقوق الفردية بمدلولها التقليدي الحر هي الأقرب إلى تحقيق نظام الدولة القانونية الكامل، لما تفرضه من قيود على سلطات الحاكم ولما تتضمنه من امتيازات للأفراد، ومع ذلك فإن الحقوق الفردية بمدلولها الحديث وإن كانت تحد من مبدأ خضوع الدولة للقانون بما تتضمنه من توسع في اختصاصات الدولة فهي لا تتنافى من حيث أنها تفرض على الدولة التزامات معينة، وبالتالي قد تغير.

فبعد أن كان خضوع الدولة للقانون خضوعاً سلبياً، إذ يمتنع عليها الاعتداء على الحقوق الفردية إعمالاً لمبادئ المذهب الفردي الحر، أصبح الخضوع إيجابياً في الدولة الحديثة ذات النزاعات الاشتراكية نظراً لما يفرضه عليها القانون من التزامات إيجابية بقصد تحقيق مستوى مادي معين للأفراد، ففي كلتا الحالتين تخضع الدولة للقانون، وإن كان خضوعها في الوقت الحاضر أضيق نطاقاً من خضوع الدولة الحرة التي تقوم على المذهب الفردي، إذ أن الدولة الحديثة قد اتسع اختصاصها بعكس الدولة الحرة التي كانت مقيدة في اختصاصاتها إلى حد بعيد.

تنظيم رقابة قضائية

لتحقيق نظام الدولة القانونية، يجب تنظيم حماية مناسبة للقواعد المقيدة لنشاط السلطات العامة، إذ ما لم يوجد جزاء منظم لتلك القواعد فلن تكون قيدياً حقيقياً على نشاط الدولة، فهناك الرقابة البرلمانية وهناك الرقابة وهناك الرقابة القضائية، والحماية التي تحقق كل من الرقابة والرقابة الإدارية غير كامنه، لأن سياسته يتحكم فيها حزب الأغلبية والثانية تحقيق الفرد تحت رحمة الإدارة، إلا من الإدارة خصماً وحكماً في وقت واحد.

أما الرقابة القضائية فهي وحدها التي تحقق ضمانة حقيقية للأفراد، إذ تعطيتهم سلاحاً بمقتضاه يستطيعون الالتجاء إلى جهة مستقلة تتمتع بضمانات حصينة من أجل إلغاء أو تعديل أو التعويض عن الإجراءات التي تتخذها السلطات العامة بالمخالفة للقواعد القانونية المقررة.

واستقلال السلطة القضائية وتمتعها بالضمانات الكافية لصيانة هذا الاستقلال، ضروريان لتحقيق رقابة فعالة ومنتجة. ولا شك أن ما يتمتع به القضاء في بلد مثل بريطانيا من حصانة واستقلال، وعلى الخصوص تجاه السلطة التنفيذية، كفيلاً بتحقيق رقابة قوية على الإدارة البريطانية، وبإخضاع الحكام البريطانيين لأحكام القانون وتحديد سلطاتهم تحديداً فعالاً.

أما حيث يفقد القضاء استقلاله، ويكون من حيث اختياراتهم أو ترقيتهم أو ممارسة اختصاصاتهم خاضعين للسلطة التنفيذية، فإن الرقابة القضائية تفقد معناها، على الأقل بالنسبة للحكام، ويصبح مبدأ خضوع الدولة للقانون وهمياً لا وجود له.

إلا أن البحث يثور مع ذلك حول المفاضلة بين تخصيص قضاء مستقل للنظر في أفضية ومنازعات السلطة العامة (أي بين فكرة القضاء المزدوج التي تقيم إلى جانب القضاء العادي الذي يفصل في منازعات الأفراد، قضاءً إدارياً خاصاً بمنازعات الجهات الإدارية) وبين فكرة توحيد القضاء وجعل جميع المنازعات الخاصة والعامة، أي سواء كانت السلطة العامة طرفاً فيها أو لم تكن من اختصاص جهة قضائية واحدة.

ومهما تكن نتيجة هذا الجدل، فلا شك أن الضمانة الأساسية لتحقيق نظام الدولة القانونية هو خضوعها للقضاء في جميع مظاهر نشاطها، يستوي في ذلك نشاطها التشريعي ونشاطها الإداري، ومن ثم يكون من اللازم حتى يكتمل خضوع الدولة للقانون، أن تنظم رقابة قضائية على القوانين وعلى الأعمال الإدارية معاً.

وبذلك نكون قد انتهينا من بيان العناصر الأساسية لنظام الدولة القانونية الكامل وما يكفل تحقيقه من ضمانات، على أنه يجب التنبية إلى أن تخلف عنصر من هذه العناصر أو إغفال ضمانات من تلك الضمانات لا يعني عدم خضوع الدولة للقانون، وإنما يعني فقط أن نظام الدولة القانونية ليس كاملاً.

فقد سبق لنا القول بأن نظام الدولة القانونية نظام مثالي لم يتحقق بصورة كاملة في القانون الوضعي، وإنما تأخذ الدول ببعض مظاهره دون البعض الآخر، كما أن قائمة العناصر والضمانات التي سردناها، ليست محاولة فقهية من جانبنا، أردنا بها أن نبرز العناصر والضمانات التي نرى ضرورة توافرها لقيام ذلك النظام، وقد يرى غيرنا أن هذه العناصر أو تلك الضمانات ليس من اللازم توافرها جميعاً

لتحقيق نظام الدولة القانونية، بينما من الممكن أن يجدها آخرون غير كافية لإقامة ذلك النظام.

مبدأ خضوع الدولة للقانون في الأنظمة السياسية المعاصرة

بالرجوع إلى العناصر والضمانات المختلفة المشار إليها، يتبين لنا مدى الارتباط بين نظام الدولة القانونية والنظام الحر liberal، فلا شك في أن مبدأ خضوع الدولة للقانون وما يتضمنه من وجوب الاعتراف بالحقوق الفردية وضرورة الفصل بين السلطات فصلاً عضوياً، كان وليد المذهب الحر الذي يقدر الحريات الفردية ويمنع الدولة من المساس بها أو الاعتداء عليها، ويجعل من مبدأ الفصل بين السلطات الوسيلة إلى حماية تلك الحريات من استبداد الحاكم.

ولكن المذهب الحر قد أخلى السبيل لمذاهب التدخل، وأخذت الأنظمة السياسية الحديثة بمفهوم جديد للحقوق الفردية، وأهدرت مبدأ الفصل بين السلطات، فهل مقتضى ذلك انهيار نظام الدولة القانونية، وأن الدولة الحديثة لا تخضع للقانون؟

لا شك في أن النظم السياسية الحديثة قد وسعت في اختصاصات الحاكم، ورفعت عنه الكثير من القيود التي كانت تكبله، وكلما اتجهت الدولة نحو الأخذ بالمبادئ الاشتراكية، ضعفت القيود التي تقيد الحاكم، ولكن ذلك لا ينفي استمرار خضوعه لقواعد تقيده، فالنظم السياسية الحديثة الاشتراكية منها وغير الاشتراكية تعترف

بالحقوق الفردية، وسواء كونت هذه الحقوق مجالاً يمتنع على الدولة التعرض له كما يقول دعاة المذهب الفردي، أو مجرد قدرات في يد الأفراد على المطالبة بالتزامات إيجابية معينة من أجل الارتفاع بمستواهم المادي، ودفع الفقر والمرض عنهم، وتحريرهم من الاستغلال والسيطرة، كما يقول دعاة المذاهب الاشتراكية، فإنها-أي الحقوق الفردية- إذ تفرض على الدولة التزامات معينة، سلبية أو إيجابية، تقيد سلطانها في نفس الوقت وتعمل مبدأ الخضوع للقانون.

ولئن كانت الأنظمة السياسية الحديثة لم تعد تؤمن بالفصل بين السلطات، وتتجه نحو تقوية الجهاز التنفيذي وتوسيع اختصاصاته على حساب السلطة التشريعية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة انهيار نظام الدولة القانونية، لأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا وسيلة لتحقيق ذلك التزام الذي يمكن أن يتحقق دونها، فخضوع الدولة للقانون يتم بمجرد احترام الهيئات الحاكمة لقواعد اختصاصها وعدم خروجها على حدود سلطاتها، الأمر الذي يمكن أن يحدث دون الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وما فصل السلطات إلا ضمانة من بين ضمانات أخرى لإجبار السلطة على احترام قواعد اختصاصها وعدم الخروج عليها¹.

لا شك أن للفرد حقوقاً ينبغي على السلطة العربية كما على أي سلطة أخرى أن تحترمها، وهي مثبتة لفظياً في كل الدساتير المعاصرة على الأرجح، ومفكرو المرحلة الليبرالية يميزون في الواقع بتبنيهم الكامل وغير النقدي لمفاهيم حقوق الإنسان كما نشأت في الغرب، دونما محاولة جادة لتأصيل هذه المفاهيم اللهم من خلال

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص143.

ترصيعها بقدر من الآيات القرآنية بهدف إعطائها، نكهة أصيلة تعوض عن لا أصالة مضامينها .

فعندما يتناول "حسين جميل" المسألة مثلاً (يوجب علينا تقدير شجاعته في تناولها بالأساس) فإنه يذكرنا بإعلان الاستقلال الأمريكي وإعلان حقوق الانسان والمواطن بروما وأثينا كما بالقمم الأوروبية وشرعية حقوق الانسان، وهو يفرق معتمداً مرة أخرى نظره تخلو من أية مسافة مع المثال الأوروبي، بين أنظمة الحكم برلمانية ورئاسية، كما يتناول موضوع (الدولة القانونية) من زاوية حقوقية ضيقة، فيرى أنها تقوم على العناصر المعروفة لدى أي دارس حقوق، على الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية وانشاء محكمة دستورية عليا وتعدد الأحزاب السياسية وما شابه .

والواقع أن كلاماً بهذه العمومية يمكن أن ينطبق على أية منطقة وأن يكتب بأية لغة، فهو مبهم لأنه واضح أكثر من اللازم، هو مخفق لأنه عمومي بصورة تجعل التفكير في تطبيقه نوعاً من الحلم .

هذا التصور لحقوق الانسان يبقى دون ضرورة المقاربة الفلسفية والأنثروبولوجيا له، فالتفكير في شرعية دستورية ما يقتضي منا التعمق في تفهم المعطاة التاريخية لحضاراتنا مع هذه المسألة، هذا لا يعني أبداً أننا نرفض مفهوم (حقوق الانسان) تحت شعارات (الأصالة الثقافية) الزائفة، إننا نشعر بضرورة تأصيل الفكرة، وهذه الضرورة مستمدة أساساً من أهمية مفهوم الجماعة في تجربتنا التاريخية .

لقد أبرز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق "لويس دومون" تمييزاً عميقاً بين حضارات (كالمسيحية الغربية والهندوسية) ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية-الإسلامية) تضع تماسك الجماعة في الصدارة من هنا

استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والأثنية بل والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة.

هذا الاستمرار يزعج الاندماجين من المتطرفين: من اسلاميين يرون في ذلك نوعاً من الجاهلية، إلى (وطنيين) يسعون إلى الاندماج الداخلي بين جماعات الدولة حتى ولو اضطروا إلى استعمال السيف والقهر والترحيل ونقل السكان القسري، إلى (قوميين) متعصبين لا يرون إلا العروبة الغالبة في كل مكان.

لم تؤد هذه السياسات الطفولية، في العراق وسوريا ولبنان والجزيرة العربية والسودان والشمال الافريقي إلا إلى مزيد نت التشرذم ومزيد من الفئوية.

لقد كانت السلطة العثمانية في هذا المنظار أرقى تعاملاً من الدول المعاصرة، صحيح أن نظام الملل من جانب والحفاظ على الزعامات التقليدية (في كردستان مثلاً أو بين دروز جبل لبنان) لم يكن الحل الأفضل لتوطيد بناء السلطنة ولكنه كان أفضل بكثير من محاولات الاندماج العصري التي مارسته الدول العربية المعاصرة والتي كانت عنواناً آخر للقهر والاضطهاد حتى أصبح ابن الأقلية مضطهداً مرتين، مرة كمواطن وأخرى كإبن اقلية، وهذا مرة أخرى يتعارض تماماً مع ما قامت به الدولة العربية-الإسلامية من سياسات واقعية وما كان على السلطات المعاصرة القيام به بالنظر إلى أن معظم دول العالم تسكنها أقليات كبيرة، لغوية أو دينية أو اثنية وهذه أيضاً حال بلداتنا العربية¹.

¹ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 102.

لذلك علينا طبعاً في مجال العقد الجديد أن نفكر بحقوق الانسان الفرد، وإنما علينا ولو في مرحلة انتقالية طويلة أن نحافظ على حقوق الجماعات مستثمرين بذلك بسماحة الإسلام، وبتراثنا التاريخي الغني جداً في هذا المجال (لا سيما بالمقارنة مع التجارب الأوروبية) وبالتيار الفكري الحديث الذي يعتقد أن الديمقراطية، والشرعية الدستورية لا تقومان بالضرورة على أساس نظام الأكثرية الانتخابية لجسم سياسي موحد كالذي عرفته بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة، وكان أهم من طور هذه الأفكار الحديثة (التي تبدو أكثر ملائمة لتراثنا العربي-الاسلامي من غيرها) هو عالم السياسة الهولندي "ارندت ليهارت" في عدد من الكتب الشيقة التي أسست مدرسة أصبحت ذات شأن في العلوم السياسية هي مدرسة (الديمقراطية التوافقية) والتعاقد العربي الجديد لا يمكنه تجاهل واقع المجتمع الأهلي المنقسم أحياناً وفقاً لمعايير عمودية قديمة الصلة بتراث المنطقة، من هنا ضرورة البحث يتعدى طاقتنا في إعمال الخيال بحثاً عن مشاركة أساسية مبنية على ميول واعتراف متبادلين بين السلطة والمجتمع.

عناصر الملاءمة *apportunité*:

وإذا طبقنا عنصر التخصيص *exclusive* على القاعدة القانونية، فإن ما عدا العناصر القانونية هي عناصر ملاءمة.

وفي الحقيقة فهذه العناصر الأخيرة (الملاءمة) هي عناصر دفع وتنشيط وميكانزمات ونواهي تمنح القاعدة الخصوبة والإمناع والحيوية.

وإذا أردنا أن ذلك على العقد السياسي المقترح للدولة العربية الوطنية النظرية، فهذا العقد يضم العناصر التالية:

والوحدة هي أم الباب عنصر الوحدة وحلقة الباب في منظومتنا القيمية الذي يحمل الأمل المنشود المرتجى.

وبمعنى أوضح الوحدة هي الحاضنة الكبرى الأم أو المشتل الذي يحتضن أية ظاهرة، بحيث أن أية فعالية عربية لا تؤتي أكلها ما لم تتوحد في تربة الوحدة وتستلهم روحها .

وبهذا الوصف فالوحدة غاية ووسيلة وضرورة ومستقبل وكمال وتقدم وقوة، وليست فحسب حنين إلى الماضي والتمسك بإرث الأجداد، بل يجب أن يرسخ معناها وقيمها على أساس الأمة وليس أيديولوجيا الحزب أو ذلك الفريق.

ومع ذلك فهذا المشروع الولاء لا يلغي فكرة الانتماء كفكرة اجتماعية وليدة الصيرورة التاريخية وفاعل الاجتماع العربي الطويل والممتد في جذوره إلى أعماق الماضي السحيق.

وإذا كانت العناصر التاريخية للوحدة تتجلى في الثقافة واللغة والذاكرة التاريخية والدين وغير ذلك من عوامل الترابط القومي فهذا الأمر لا ينسينا المفهوم الاقتصادي المصلحي للعروبة، بل إن مفهوم الوحدة في ماهيته وجوهره ينطوي في ذاته على المصلحة إذا اعتبرنا أن المصلحة هي كل حاجة مادية أو فكرية أو خلقية أو نفسية تقدم إلى الفرد، بل كل عمل اجتماعي جاد ومشروع لسبب بسيط هو أن الوحدة والوحدة وحدها القادرة على تأمين المصلحة المشروعة للمواطن.

الأهمية المرتجاة للوحدة تحدوننا-كمجتمع مدني أو كسلطة سياسية أو كنخب سياسية- أن نتعامل مع الوحدة بوصفها مفهوماً استراتيجياً، وليس مفهوماً

عرضياً أو طارئاً، قائماً على نزوات هذا الحاكم أو تلك الفئة، ولا سيما إذا أدركنا أن التقبض التاريخي للوحدة -وهي القطرية- تشكل أعلى درجات التراجع والقهقري، لأنها كيان مأزوم خلق مريض ممتلئ بالعاهات وعاجز عن إنجاز المشروع الأمني أو الثقافى أو الاقتصادي أو أي مشروع آخر، وبالتالي فالوحدة هي القدرة على تحديات العصر، وعلى نقلنا بأمان إلى عالم الكونية المعاصرة، وما لم نطرح قومية العلم، قومية التكنولوجيا، قومية الثورة المعلوماتية، قومية ثورة الاتصال، وغير ذلك من الثورات، ما لم تطرح ذلك فستبقى ما دون العصر وستصدمنا الحداثة يوم بعد يوم تقوم على التوحد لا التوحيد، وهذا ما يستتبع سقوط أي مفهوم عسكري قسري عنفي يعقوبي للوحدة، باعتبار أن الوحدة كمال التطور، وهذا الكمال لا يقوم في الوطن الحر إلا على سواعد الأحرار وهذا يعني أن الوحدة مفهوم أو ظاهرة فوق عضوية، فهي موجودة في كل مكان وفي ضمير أي فرد، وليس في هذا المكان أو غيره.

ويترتب على ذلك أن تحقيق هذه الوحدة لا يتم دفعة واحدة، بل هو مجهود مديد وثيد لكنه أكيد .

وتأسيساً على ما ذكرنا فالوحدة عما الصيرورة قاصدين بالصيرورة التخلق الذي يعطي جدولته اليومي، وبالطبع فالصيرورة هي مشروع هدي في غائي مخطط ومبرمج ومحض برؤية واعية ومستقبلية .

وهذا المعنى التوحيدي لتحقيق الوحدة يعني بث شبكات التواصل والتماسك في جسم الأمة لا سيما إقامة البرامج الاقتصادية المتكاملة في جسم الأمة وخاصة المؤسسات الاقتصادية المتكاملة وذات التأثير المضاعف، من أجل خلق القاعدة

المادية والتحتية للمجتمع ودولة الوحدة باعتبارها الاطار القانوني لتشخيص الأمة لا يمكن أن تكون إلا دولة المجتمع والشعب بحيث يتجلى دور الشعب في تأسيسها وبلورة فعاليتها وحماية وجودها وحقوقها، وبذلك لا يمكن حصر العمل الوجدوي بالقوميين العرب، بل يجب أن تتوسع أكتافها لتضم كافة القوى الفاعلة في المجتمع العربي.

وهذا المدلول الشعبي يستتبع تحويل مفهوم الوحدة بألية التربية إلى فكرة اجتماعية-ثقافية تمتلكها الجماهير العربية التي يجب أن تربي على ذلك، وهذا يعني أن الوحدة ترتبط جذرياً بفكرة المواطن بحيث يمنح شرف الولاء للأمة إلى كل إنسان يعيش على تربة الوطن العربي.

وأخيراً فالوحدة هي المشروع الأمني الكبير الذي يصد عنا الجوانح الكثيرة التي تترىص بالقطرية الدوائر، حيث تقف هذه القطرية معصوبة العينين مكتفة الأيدي، حيال ذلك، وفضلاً عن ذلك فالوحدة هي الأدلة لتحقيق كونية الانسان العربي، وهي بذلك تتفق مع أبعاده النفسية ومع أبعاد الأمة وذاكرتها التاريخية، لا سيما أن أمتنا نشأت وتكاملت في الكونية (حمل الأمة العربية لرسالة الإسلام).

وبهذا المعنى فالوحدة هي الجنة التي تحمينا في عالم الكونية من التفكك لا سيما أن هذه العولمة هي مشروع تفكيكي في المقام الأول، وعلى رأس ذلك التفكيك الثقافي وطمس مقومات الهوية.

ونحن مع "الدكتور حسن حنفي" الذي أتحفنا بتحليل جديد لفكرة الفرقة الناجية فهذه الفرقة هي السفينة التي تقل الأمة بكافة مقوماتها والنجاة لهذه السفينة وليس لهذه الفئة أو تلك.

وهذا التفسير القومي للفرقة الناجية يجعلنا نؤكد مع الدكتور حنفي على ضرورة توظيف المدلول الديني لفكرة (الكبيرة) في الإسلام، بحيث أن أي مساس معوق لمشروع وطريق واحدة، إنما يعتبر من الكبائر الدينية لا سيما أن الإسلام هو دين التوحيد بنوعية الديني والقومي، وهو الأمر الذي حدا القرآن الكريم للربط بين عبادة الله وبين الأمة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ الأنبياء/92.

وأخيراً فليس صحيحاً ما تقوله بعضهم بأن الوحدة لم تعد مفهوماً إجرائياً، بل هي مفهوم وليد الثورة الصناعية.

وحقيقة الأمر أن الوحدة هي الكفيلة في صيانة تراثنا ونظرتنا إلى الوجود وحياتنا لا سيما في عصر الكونية الذي أخذ بفك الهويات ويقضي على الثقافات.

ومع كل ذلك فنحن لا ننكر تراجع فكرة الوحدة العربية وبرز ما يسمى بتيار الاتجاه الواقعي في مفهوم ومطلب الوحدة العربية.

فما هو هذا المفهوم؟

يقول "د. غسان سلامة": ((والقوميون الذين ساهموا في ضرب الوطنية، بدورهم وراء انهيار الفكرة العربية))، ولسنوات خلت كتب "فؤاد عجمي" مثاله الشهير (نهاية العروبة) مفصلاً عما كان كثيرون يقولون بصوت خافت، ولقد تزايد عدد القائلين اليوم بأزمة أو (نهاية) أو (هزيمة) القومية العربية، وهم يوردون على

¹ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 93، ونحن بدورنا نفضا استعمال كلمة تراجع وليس انهيار.

التراجع أمثلة أصبحت معروفة من انهيار المؤسسات العربية، وفشل العمل العربي المشترك، وحدة المحاور العربية، واستئثار دول النفط به، إلى ما هنالك من براهين وحجج يراها المرء في صحيفته اليومية أو يجدها تحت قلم الإسلاميين من جهة والوطنيين المتطرفين (الانعزاليين) من جهة أخرى، ويرتاح الماركسيون عموماً لهذا التراجع بينما تتنفس السلطات العربية بأسرها الصعداء بانحسار هذه الموجة هذا التراجع حقيقي ولا يمكن إنكاره، كما لا يمكن على الأرجح تجاوزه بالعودة إلى مقولات الفكر القومي العربي التقليدي التي تتبنى القومية العربية نوعاً من الدين السياسي.

لقد تميزت هذه الأنظمة بالفعل بقدر لا بأس به من التعبئة الاجتماعية بهدف التحديث والتنمية ولكنها قامت أيضاً بعدد من أشد الممارسات إيلاماً بالمواطنين، فلقد مارست هذه الأنظمة التي تدعي القومية عدداً من السياسات الانعزالية المؤذية للمصالح العربية العليا، كما تميزت أيضاً باستعدادها لاستعمال هذه الأيديولوجيا للتدخل السافر في شؤون بلدان أخرى.

على الرغم مما سبق فالفكرة العربية هي بالضرورة مكون من العقد الجديد، ذلك أن أفضل (دعوة) تتبناها الدولة الوطنية في عالمنا هذا هي دعوة التوحيد العربي، ولا يعني هذا أننا نبحث عن دولة-قاعدة لبناء الوحدة أو عن مسيرات جماهير تقتحم الحدود، فهذه الحدود من مخلفات مرحلة انتهت إلى فشل أكيد.

قد تكون الخطوة الأولى في هذا المسار الجديد هي تحرير الفكرة العربية من المشاريع السياسية التي استولت عليها، وهذا عمل ثقافي كبير جداً، مثال واضح عليه هو كتاب د. عبد العزيز الدوري الأخير، حيث يبتعد الكاتب بحزم عن المقولات

التبسيطية الدعاوية، فهو يرصد نمو (فكرة عربية) تدريجاً، وسط عقبات ومصاعب وتراجعات متجاهلاً (الرسائل الخالدة) التي أفعمنا بها متعاطو السياسة القوميون، وقد تكون إحدى الكلمات الأكثر توتراً في هذا الكتاب هي كلمة (القلق) الذي يرصده المؤرخ بأمانة، والذي رافق الفكرة من أساسها وهو على عكس ما يعتقد القوميون التبسيطيون علامة غنى في الفكرة لا علامة ضعف.

هذه المساهمة الفكرية مثال على ما هو مطلوب، وهو تحرير الفكرة العربية من السجال الدائر بين أنظمة نستعملها (كدين سياسي) لإسباغ بعض شرعية على سياساتها وفئات تنكر عليها هذا الأمر، وقد انكشف إذاك أنه لنا مصلحة في أن نكون عرباً في زمن يصعب فيه بناء مستقبل ما ضمن أطر ضيقة.

والواقع أن القرن التاسع عشر شهد انحساراً في عدد الكيانات الدولية بينما عشنا في هذا القرن على العكس انتشاراً سرطانياً لهذه الكيانات حتى أصبحت تقارب المائتين، وقد تكون المرحلة المقبلة مرحلة إعادة تجميع للثروات والإمكانات والكيانات، وعلينا أن تستعد لها، وقد نجد خلال هذا الاستعداد أن وحدة اللغة والثقافة والتواصل الجغرافي عناصر مفيدة تجعل من الانتماء العربي أفضل أيديولوجيا لتسريع هذا المجتمع.

قد يعتبر القوميون التقليديون أن (عروبة المصلحة) هذه دنيئة في حساباتها، ولكنها ليست كذلك فالشرعية العقلانية-المؤسسية لا تأنف عن دراسة المصالح، بل هي تضع تحديد المصالح الوطنية في صلب اهتماماتها على حساب الشعارات الأيديولوجية، وعندما يلاحظ المرء كم أضرت السلطات والمؤسسات والأحزاب

التي ادعت حمل لواء العروبة بالفكرة العربية، لفهم أكثر الحاجة الماسة لفك أسرها من بين أيدي من جعلوا من القومية مهنة وسلعة.

نقول هذا وفي ذهننا أن الرابط الإسلامي، على تنوع الشعوب الإسلامية لا يمكن له أن يتجاوز في المستقبل، نوع من الترابط التضامني المرن، لا من الاندماج أو التكامل.

ونحن بدورنا لم نفهم أبداً الواقعية وتكسبها وتسترها بثوب الوقوع واليأس، ومن جهة أخرى نستشير ونتفاعل من هذه الأحداث الأخيرة في الوطن العربي لا سيما في مصر باعتبارها قلعة العروبة، حلقة الباب منها، فالوطنية الحققة لا محال هي الطريق الطبيعي والتلقائي والمباشر للوحدة العربية وما إن يرتاح الشباب الوطنيون القاعدة في الثورات الوطنية حتى يمدوا أبصارهم وتطلعاتهم إلى القلب العربي وفي مطلع ذلك قضية فلسطين وقضايا بالتوحيد والعمل المشترك.

وثورة التقنية (التكنولوجيا أو الاتصالات) هي الإطار والاداة الفذة لذلك، فلقد كان هنالك الأسوار العريضة التي تحول دون لقاء العربي بأخيه، أما وقد انهارت أسوار برلين العربية، فمن يستطيع الوقوف أمام زحف العروبة بقيادة الطلائع الشباب.

ولكن ما هو الأمر بالنسبة للعمل المشترك العربي وصعيد جامعة الدول العربية؟؟ يجب عن ذلك "الأستاذ سعدون حمادي" فيقول: ((عمل طوعي بين أنظمة الدولة القطرية، وهو متدرج يبدأ بالجزء على أمل الوصول إلى الكل، وكان اختيار هذا المنهج ملائماً للوضع الموجود، فعندما تكون نقطة البداية هي الأنظمة وليست الجماهير، وعندما تكون القضية المطروحة هي التعاون وليس إقامة كيان سياسي موحد، عندها تكون الصيغة التي تم اختيارها تحصيل حاصل لتلك المعطيات

وهكذا كان فقد مضت مدة تجاوزت الآن أكثر من نصف قرن على قيام هذه المؤسسة، حدث خلالها عمل هو دون الطموح بكثير ودون ما كان ممكناً من دون شك، ولكن مهما كان فقد حصل شيء ولعل أهم ما أنجز خلال هذه الفترة هو الهيكل القانوني نفسه الذي وإن كان مجرد هيكل عظمي، إلا أنه يكتسب أهمية)).

فعلى أساس بروتوكول الإسكندرية (1944/7/10) وميثاق الجامعة العربية (1945/3/22) ثم عقد 44 اتفاقية، و6 موثيق، ومعاهدة واحدة، واستراتيجية للعمل الاقتصادي العربي المشترك، ودستور لمنظمة العمل العربية، ودستور للمنظمة العربية والثقافية والعلوم، وإعلان تونس لمكافحة الاحتيايل البحري، وإعلان بغداد لمكافحة الأعمال غير المشروعة.

كما تم عقد 33 اتفاقية بين الجامعة والمنظمات العربية والدولية والإقليمية، وتم انشاء 24 منظمة متخصصة و13 مجلساً مشتركاً.

إن انجاز هذا العمل قد استغرق وقتاً واستنفد جهوداً، ويشكل الآن بمجموعه أداة قانونية جاهزة للتنفيذ، وأهمية هذا الهيكل القانوني الجاهز هي أنه يؤشر بعض المسارات، كما أنه غني بالتجربة سلبية كانت أم إيجابية ووجوده الآن يختصر مرحلة لا بد من المرور بها في كل الأحوال.

¹ - د. سعدون حمادي: بمناسبة انعقاد المؤتمر القومي-الإسلامي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، المستقبل العربي، السنة 17، العدد 183 (أيار/ مايو 1994).

من ذلك يتضح أن الجامعة العربية -سواء بوضعها الحالي أم بإصلاح ميثاقها- والبناء القانوني الذي أنشأته يوفران خياراً للسير نحو التوحيد، ويمكن رسم ملامح هذا الخيار كما يلي¹:

((تعمل الأنظمة القطرية في مجال التقارب والعمل المشترك لتنفيذ الاتفاقيات الموجودة وتعقد الاتفاقيات الجديدة وتتقدم خطوة بعد أخرى، فكلما وجدت مجالاً للتعاون دخلته، فتقوم بخطوات توحيدية ذات فائدة مشتركة للجميع، وتبني الثقة بين أعضائها بصورة متدرجة تبدأ بالأسهل صعوداً إلى الأصعب، ومن خلال بناء الثقة والوثام والعلاقات الإيجابية تكتشف الأنظمة مصلحتها المشتركة في التقارب والاندماج، ومن خلال عملية التراكم ونجاح التجارب وتطور التعاون إلى عمل مشترك، والعمل المشترك إلى توحيد العديد من مرافق الحياة، وبخاصة في المجال الاقتصادي حيث تتكون السوق العربية المشتركة، وبعدها الوحدة الاقتصادية فتتوحد العملية.

وبفعل قانون الأواني المستطرقة يشعر الجميع بجدوى التعاون والاندماج ويلمس مزايا التكامل وينتفع الجميع من مزايا الحجم الكبير في جميع النواحي، وعندما تتحقق مرحلة في هذه المسيرة يترسخ مبدأ العمل المشترك، وتتوضح فوائد التوحيد، فيصبح من الصعب التراجع عنها وتزداد قوة الدفع إلى الأمام، وبصورة حلزونية تتصاعد المسيرة، فتظهر مطالب جديدة للتوحيد ويصبح مقبولاً في المرحلة الجديدة ما لم يكن مقبولاً في مرحلة سابقة، وهكذا ويفعل قوة الدفع وتجديد الظروف تبعاً تجد الأنظمة نفسها قد دخلت مراحل التوحيد السياسي بعد أن أنجزت مراحل متقدمة في التوحيد الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وبذلك تأتي الوحدة في نهاية المطاف كمصلحة للتطور التراكمي سواء أكانت

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص380.

مقصودة من الجميع في بدايتها أم غير ذلك، وما يحدث في عملية تكوين الاتحاد الأوروبي هو المثال على ذلك في الوقت الحاضر¹.

ومن صفات هذا المسار هو أن يسمح بالتعاون الثنائي بحسب الحاجة والامكانية، كما يسمح بالنشاط التعاوني المنطقي (وإن صح التعبير) كما هو جار الآن في الخليج والمغرب، فما دام الخيار طوعياً من الأساس في نطاق الجامعة العربية، فهو لا بد أن يكون كذلك في المجالات التي تقع في الدوائر الأضيق.

ولمسار التوحيد عن طريق التعاون المتدرج على أساس الهيكل القانوني الموجود أو الذي سيوجد مسوغات، كما قاله قوى سائدة تدفعه إلى الأمام، ففي الوضع العربي الحالي هناك نمو القطاع الخاص والطبقة الوسطى في بعض الأقطار العربية التي بدأ السوق القطري يضيق بحاجتها، فأصبحت تحتاج لتوسيع سوقها إلى أقطار عربية أخرى، ويتضح ذلك بصورة جلية في الأردن ومصر وسوريا على وجه الخصوص، ففي هذه الأقطار التي تتبع سياسة اعتماد التنمية على نمو القطاع الخاص في الدرجة الأولى، أصبحت الحاجة واضحة إلى سوق أوسع من سوق الدولة القطرية، كما تجدر الإشارة إلى بعض أقطار المغرب العربي التي بنت آمالاً على أسواق افريقيا كمجال للصناعة التي نشأت فيها لم يتحقق لها النجاح الذي كانت تتوقعه، والذي يلقي نظرة على أرقام التبادل التجاري الحالي بين العراق وسوريا والأردن ومصر، وإلى حد ما الجزائر، يتضح له أنه حتى في ظل حصار العراق فإن التبادل التجاري حقق تقدماً مهماً.

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص381.

وتمثل الخطوة التي نمت باتفاق التجارة الحرة بين العراق ومصر، وبين العراق وسوريا، وبين العراق والأردن، نقلة مهمة في هذا الاتجاه، وهي قابلة للتوسع لتشمل لبنان والجزائر وفلسطين، إذ إن هذه الأقطار هي المهياة في الوضع الراهن لتكوين كتلة اقتصادية.

إن إيجابية الطبقة الوسطى ورجال الأعمال في القطاع الخاص في سوريا والأردن ومصر إزاء موضوع السوق المشتركة والسير قدماً في مجال الاندماج الاقتصادي تشكل قوة ناشئة جديدة تدفع في الاتجاه الإيجابي نحو التوحيد، لذلك ومن بين مسارات العمل العربي المشترك يبرز المسار الاقتصادي في المرتبة الأولى، فهو المجال الذي يمكن عن طريقه دفع الأقطار العربية نحو التقارب والتعاون والاندماج لتوسيع السوق للمنتجات المحلية أو لإيجاد فرص عمل للفائض من اليد العاملة الفنية وغير الفنية، ولتوفير رأس مال لاستثمارات جديدة أو لسد الحاجة إلى المواد الغذائية أو لتوفير المواد الخام من دون الحاجة لتوفير العملات الأجنبية أو لاكتساب مزايا تنافسية في العلاقات التجارية مع البلدان الأخرى، أو لجميع هذه الأهداف سوياً، وبعبارة أخرى لجني منافع التكامل والإنتاج الكبير والسوق الواسعة، لذلك فمن المنتظر جداً أن يكون هذا المسار أكثر الفرص المتاحة أمام الأقطار العربية لسلوك طريق التوحيد التدريجي من خلال الجامعة العربية¹.

في عام 1964 وقع اتفاق السوق العربية المشتركة بين سبعة أقطار عربية هي: العراق ومصر وسوريا والأردن واليمن وليبيا وموريتانيا، الذي نص على التحرير

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص382.

الكامل للسلع من الرسوم الجمركية بحلول عام 1971، إلا أن الاتفاقية لم تنفذ وبقي الأمر محصوراً بإعفاء حصص من التجارة يجري الاتفاق عليها ثنائياً بين أقطار السوق وفي عام 1998 اتخذ مجلس الوحدة الاقتصادية العربية القرار رقم 1092 في الدورة /68/ بتاريخ 1998/2/3 الذي تضمن اعتماد البرنامج التنفيذي لاستئناف تطبيق أحكام السوق العربية المشتركة وتنفيذ القرار رقم 112.

وبتاريخ 2000/6/7 في دورته /71/ أعلن مجلس الوحدة العربية الترحيب بقرار العراق ومصر وليبيا العزم على التطبيق الكامل لأحكام السوق العربية المشتركة، وتضمن إعلان مجلس الوحدة الاقتصادية العربية بدء التنفيذ الفوري بالبدء بقيام منطقة تجارة عربية حرة تتضمن التحرير الكامل لكافة السلع دون استثناء أو قيود من الرسوم الجمركية والرسوم ذات الأثر المماثل، وذلك اعتباراً من 2001/1/1، وقد تضمن قرار الأقطار الثلاثة العراق ومصر وليبيا التحرير الكامل للسلع وتقصير الفترة من 2002/1/1 إلى 2001/1/1 وقد تم توقيع اتفاقية التجارة الحرة العربية الكبرى في 1997/2/19 بين جميع الدول العربية، وينص على الاعفاء التدريجي بمقدار 10 بالمائة سنوياً اعتباراً من عام 1998 وانتهاء بعام 2007، وبذلك أصبح هناك اتفاقية لإنشاء منطقة تجارة عربية حرة تشمل جميع الدول العربية تنفذ بصورة تدريجية حتى عام 2007 إلى

جانب اتفاقية السوق العربية التي تضم سبعة أقطار، ويتم بموجبها الاعفاء الكامل للسلع من الرسوم الجمركية في عام 2002 بدلاً من عام 2007.

وإلى جانب التعاون التجاري هناك مجال التكامل في التكامل البشري، فمصر تعرف على نطاق واسع أهمية فتح المجال لفائض اليد العاملة للعمل في العراق، وعلى الصعيد الدولي هناك تطور مشجع للتقارب العربي والتحول نحو وضع التكتل، فالعالم اليوم يشهد نشوء التكتلات الدولية في كل مكان بغض النظر عن مدى نجاحها في التأثير بالآخرين، ومهما يكن هناك شعور متنام بضرورة التجمع، وإدراك يزداد لمزايا العمل المشترك ومنافع الحجم الكبير سواء أكان الدافع إيجابياً لتحقيق منافع جديدة أم سلبياً لتوقي أضرار محتملة من الآخرين أو للاثنين معاً، فحتى الدولة العظمى التي تفتتت بفعل عوامل معروفة (الاتحاد السوفياتي) سرعان ما أدركت مزايا التجمع، فكونت مجموعة جديدة وظهرت فيها بوادر خطوات التوحيد بين بعض المنتمين إليها، والدولة القطرية العربية الآن وهي تسعى لتحقيق مصالحتها القطرية الضيقة قد لا تعدم الشعور بالحاجة للدفاع عن تلك المصالح بوجه تكتلات العالم الأخرى التي ازدادت قوتها التفاوضية في مختلف نواحي العلاقات الدولية، وبخاصة في المجال التجاري والمالي، كما أن الاتجاه العالمي نحو التكتل قد أضاف قوة معنوية للرأي العام الوحدوي، سواء أكان مبدئياً أم مصلحياً¹.

¹ - د . سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي.

ويلاحظ الآن على مسار الجامعة العربية أنه على الرغم من الأزمات الحادة بين أنظمة الدولة القطرية، فقد استطاع هذا الهيكل أن يبقى وأن يتجاوز تلك الأزمات، لا بل ربما هناك ما هو أكثر من ذلك متمثلاً بمحاولات تفعيل العمل العربي المشترك وبعث شيء من النشاط في هياكل الجامعة العربية، ففي المجال الاقتصادي تشهد الفترة الحالية شيئاً من النشاط في محاولة التغلب على جمود مشروع السوق المشتركة بظهور مشروع منطقة التجارة الحرة، وظهور محاولة جديدة لتفعيل مشروع السوق نفسه، كما سبقت الإشارة لذلك، فيلاحظ تتابع التصريحات الرسمية من قبل النظام في مصر لصالح السوق العربية المشتركة ووصول هذا الصوت المرتفع إلى الاتحاد البرلماني العربي الذي أنشأ هيئة متخصصة بهذا المشروع.

إن مؤسسات الجامعة المتخصصة تشهد شيئاً من الاستمرارية، وربما شيئاً من التفعيل في مجالات عملها، إذن هناك جواب ضمني أو صريح عن سؤال: كيف تتحقق الوحدة؟ ألا وهو السير في طريق التعاون الطوعي خطوة تلو الأخرى.

فالعملية بحد ذاتها إذا ما استمرت يمكن أن تخلق أوضاعاً جديدة ومصالح جديدة تؤدي إلى شكل من أشكال التوحيد، فلنترك الأمور تسير في طريقها وتأخذ مداها والأنظمة لا بد من أن تتغير بمرور الوقت بأشخاصها وتفكيرها، ومزايا التجمع لا بد أن تظهر من خلال الوقت، وبذلك ستجد الأنظمة العربية نفسها في أوضاع تدفعها نحو التوحيد الطوعي والسلمي.

فكما أن الدول الأوروبية قد وصلت الآن إلى ما لم تكن تقصده عند خط البداية، وكما أنها تتباين الآن في المدى الذي تريد أن تصل إليه، وبخاصة في موضوع إقامة كيان سياسي واحد يتجاوز القيادة القطرية، ولكنها مع ذلك تتابع المسيرة وتحقق ما تجد فيه منفعة مشتركة واضحة للجميع، كذلك تستطيع الأنظمة العربية أن

تسلك الطريق نفسه، وميثاق الجامعة والهيكل القانوني الذي تم بناؤه يؤهلانها لذلك¹.

وهنا أيضاً يمكن أن تختار بعض الأنظمة خطوات أسرع وأبعد مما يختاره الآخرون في المجال الثنائي أو المنطقي، وكل العملية تقوم على أساس الإرادة الحرة للأنظمة، فسياسيو الأنظمة القطرية لا بد أن يلمسوا مزايا العمل الجماعي من خلال الخطوات الناجحة التي سبق القيام بها، ولا بد من أن يلاحظوا ما يجري في عالم اليوم من اتجاه نحو التكتل، ويدركوا مضار التجزئة وضعف النظام القطري في مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية.

وبمنظور واقعي ستدخل الأنظمة مجال التعاون الطوعي المتدرج من القليل إلى الكثير حتى تصل إلى مرحلة تكون فيها الوحدة الشاملة أو الجزئية تحصيل حاصل ونتيجة طبيعية لما هو موجود من حالة اندماج وتكامل تدفع بالإغراء أو الإكراه الدخول مجال الوحدة السياسية بغض النظر عن الزمن الذي تستغرقه هذه العملية، تلك هي ملامح هذا الخيار وهذا هو منطقته، فهو خيار قد دخلته البلدان العربية منذ أكثر من نصف قرن وتجربته موجودة بغض النظر عن الإخفاقات والنجاحات، وهيكلها القانوني موجود.

إنني أرى أنه خيار يجب ألا يستبعد، ويجب أن يستثمر لأقصى إمكانياته، وإنني أؤيد السير في طريق تحقيق السوق العربية المشتركة، وأؤيد إكساء الهيكل العظمي بما يحوله إلى جسم حي قادر على الحركة، فميثاق جامعة الدولة العربية قابل للتعديل، ويجب أن نعمل على تعديله بتحويل عملية اتخاذ القرارات من الاجتماع

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص384.

إلى الأكثرية، وإدخال مؤسسة مؤتمرات القمة في صلب الميثاق وإنشاء آلية لفض النزاعات ومحكمة عدل، وهي الإصلاحات التي لا تزال قيد البحث، يؤيدها البعض ويعارضها البعض الآخر.

إن الجهاز الإداري لجامعة الدول العربية والمنظمات والمجالس المتخصصة بحاجة إلى إعادة تنظيم تعبئة أفضل الكفاءات العربية من العناصر المؤمنة بأهداف الميثاق المنصفة بالكفاءة والنزاهة والحيوية والوضوح الفكري، وموارد جامعة الدول العربية تحتاج إلى زيادة مهمة تمكنها من تنفيذ برامجها ودخول مجالات جديدة من العمل المشترك، ولعل أفضل مثال يمكن الاستفادة منه هو مؤسسات الاتحاد الأوروبي وطرق عمله وبنائه القانوني، وتأسيساً على هذا الخيار الذي يشكل الاقتصاد قاعدته، أرى ضرورة إعادة مجلس التعاون العربي وتوسيعه ليشمل سوريا ولبنان وفلسطين.

وثمة جانب يبدو ثانوياً وما هو كذلك، ألا وهو إعلام الرأي العام عن العمل العربي المشترك وتفاصيل ما يقوم به، فالجهد الإعلامي في هذا المجال أقل بكثير مما يجب أن يكون عليه، والإعلام يساعد على تعبئة التأييد لهذا النشاط وتكوين قاعدة شعبية له وبخاصة في مجال العمل الإيجابي والإنجازات الناجحة، وفي هذا الصدد أرى حاجة ملحة وفائدة في تأسيس فضائية عربية متقدمة تعني بالدعوة للتقارب العربي وتقوية العمل العربي المشترك تمول جماعياً من الجامعة العربية أو بعض الأقطار العربية المهتمة بهذا الموضوع ذلك طرف واحد في المعادلة: طرف الأنظمة، أما الطرف الآخر فهو طرف الشعب، أي جماهير الأمة العربية، فقضية

1- د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص385.

الوحدة ليست موضوعاً يعني الأنظمة وحدها، والأنظمة ليست الطرف الوحيد الذي يمكن أن يؤثر فيها، ومهما يكن فصي نهاية المطاف المعنى الأول هو الشعب الذي هو صاحب الإرادة ومصدر السلطة.

فالشعب بمجموع طبقاته وفئاته الاجتماعية والثقافية والسياسية يعبر عن موقفه بمقدار وعيه السياسي وتحسسه لمصالح حياته اليومية، وبحسب ثقافته العامة، ويتجسد هذا التأثير في أشكال متفاوتة تتدرج من الضغط المعنوي إلى الثورة المسلحة، ومن العمل الفردي إلى التحرك الجماهيري المنظم، ومن ذا الذي يستطيع أن يقول إن التحولات الحاسمة في التاريخ لم تكن في نهاية المطاف من صنع الشعب؟ ومن يستطيع أن ينكر أن التغييرات الجوهرية التي حصلت في الوطن العربي منذ بداية النهضة القومية الحديثة كانت بعيدة عن فعالية جماهير الشعب؟¹.

وللدخول في هذا الموضوع نبدأ بعلاقة العمل الجماهيري بمسار الجامعة العربية نفسه، فعملية سير الأنظمة العربية في العمل العربي المشترك يمكن أن تتأثر إلى حد بعيد بموقف الشعب ونضال الجماهير فالجمهور يمكن أن يضغط ويؤثر في عمل الحكومات، وبالتالي يمكن أن يسرع في عملية السير في طريق الاندماج، فالطبقة الوسطى الناشئة في الأردن وسوريا ومصر بدأت بالتأثير في عملية إعادة تفعيل مشروع السوق المشتركة، كما سبقت الإشارة إليه، كما أن ميول الجمهور يمكن أن تحول دون خطوات تراجعية، كما حصل في الأردن في موضوع العلاقة مع العراق في وقت سابق، الجمهور العربي الآن يمارس درجة من الضغط المباشر وغير المباشر على الأنظمة في اتجاه خروجها من وضع محاصرة العراق.

1 - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 386.

أما الصورة النهائية الكاملة التي تتجسد فيها فعالية الشعب، فهي الثورة بغض النظر عن الشكل الذي تتخذه، فما هو منطق الثورة؟ ولماذا الثورة؟ لعل من أفضل ما يمكن الرجوع إليه في ذلك هو التحليل الذي أدى القول بالعقد الاجتماعي الذي استعمله لوك وروسو وتوم بن في مناقشة شرعية الثورة المجيدة في إنكلترا، والثورة الفرنسية في فرنسا، والثورة الأمريكية في الولايات المتحدة، وملخصه (كما هو معروف) أن الإنسان ولد ومعه حقوق طبيعية لم توجدها ولم تمنحها الدولة، بل هو الذي أسس السلطة من أجل المحافظة على تلك الحقوق، وعندما تفشل تلك السلطة في هذه المهمة يحق للشعب أن يثور عليها وبغيرها، وبذلك تكون شرعية السلطة مستمدة من إرادة الشعب.

إذن فإرادة الشعب هي نقطة البداية، وهي مصدر الشرعية لكل ما تقوم به السلطة الحاكمة، إذا كان ذلك كذلك، فهل تعتبر الأنظمة الحاكمة العربية المتمسكة بالدولة القطرية والتي تحول دون تحقيق الوحدة معبرة عن إرادة الشعب؟.

الدولة القطرية عموماً بنظامها وفتنتها السياسية الحاكمة تقف الآن ضد الوحدة وتعمل على تقوية وضع التجزئة، والبعض منها يذهب إلى أبعد من ذلك بالتعاون مع القوى الخارجية لمنع قيام الوحدة، ويستخدم الوسائل التي توفرها الدولة الحديثة، كالقوى العسكرية والمخابرات والاعلام والمال للحد من الاتجاه نحو الوحدة، إذن وعلى الأساس نفسه الذي تقوم عليه فكرة العقد الاجتماعي تعتبر الدولة القطرية خارجة على إرادة الشعب، وبالتالي يجوز للشعب أن يغيرها بشتى الوسائل بما في ذلك وسيلة الثورة، والتراث العربي المتمثل بمبادئ الإسلام منسجم مع هذا المفهوم للشرعية، فالإسلام الذي أوجب طاعة ولي الأمر جعل تلك الطاعة

مشروطة بطاعة الله، فولي الأمر واجب الطاعة ما دام في طاعة الله، وطاعة الله تعني مبادئ الدين، وهي العدل واتباع ما حلال وما حرم، وبذلك كان لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وعلى الأساس نفسه لا طاعة لدولة في مخالفة إرادة مواطنيها، فالثورة في الإسلام عمل شرعي عندما تكون في سبيل الحق والعدل ومصصلحة المسلمين، والتاريخ العربي الحديث شهد قيام ثورات في كل من العراق ومصر واليمن والجزائر وليبيا على هذا الأساس من الشرعية¹.

ويلاحظ أن الدولة القطرية تحاول الآن أن تضي على وجودها صفة الشرعية عن طريق الشكل المتمثل بالانتخاب أحياناً، وبالاعتراف الدولي أحياناً أخرى أو بكليهما، وهو أمر لا يصعب التعرف على تناقضه مع الحقيقة، والذي يلفت النظر هو وقوع بعض المثقفين ومنهم بعض القوميين تحت هذا التأثير من غير أن يدرك أن نقطة البداية في التفكير القومي (مقابل التفكير القطري) هي عدم شرعية الدولة القطرية، فالقومية تعني الايمان بالأمة العربية وبالوطن العربي مقابل الايمان بالدولة القطرية التي تمثل الوضع غير الطبيعي الذي يجب أن يتغير، وهذه القاعدة النظرية البسيطة في التفكير ليست مسألة كلامية بقدر ما هي قضية عملية.

هناك جانب مهم في موضوع الثورة يحسن تسليط الضوء عليه يتعلق بكيفية حصول التغيير في المجتمع، لقد شهد المجتمع عملية متواصلة لتكوين المؤسسات والمؤسسة بتعريفها البسيط تعني مجموعة قواعد موحدة للسلوك الجماعي

1 - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص387.

فالفرد بدلاً من أن يتصرف ويعمل وحده وبصورة معزولة عن عمل الآخرين، وكلما تطور المجتمع زادت عملية تكوين المؤسسات، فالدولة مؤسسة وكذلك النقابة والجمعية والحزب والشركة والجيش، كلها مؤسسات بأشكال وغايات مختلفة وهكذا استوعبت المؤسسات نشاط الأفراد وعملهم، وظهرت على السطح وأصبحت في الواجهة فهي أكبر حجماً وأكثر ظهوراً للعيان، وقد خلق ذلك شيئاً من الالتباس وضعف الرؤية التي أدت في بعض الأحيان إلى الوقوع في خطأ جسيم، هو تصغير دور الفرد في ذلك، فنشأ الوهم بأن المجتمع يتغير إذا تغيرت مؤسساته وليس أفراد، أي إذا تغيرت الحكومة وليس الانسان، بسبب هذا الخطأ في التحليل جرى إحلال الظاهر في مكان الحقيقي، فالمؤسسات هي الأشكال أما الانسان فهو الجوهر¹، أقول ذلك للاستنتاج بأن الوحدة العربية لا تتحقق عن طريق تغيير الأشكال بمقدار ما تتحقق عن طريق تغيير الانسان وذلك ما تحققه الثورة، أما تغيير المؤسسات فهو بمثابة تغيير الأشكال وتغيير الأشكال لا يؤدي بالضرورة إلى تغيير الانسان، لذلك فتغيير أنظمة الدولة القطرية لا يؤدي بالضرورة إلى تحقيق الوحدة ما دام الانسان العربي لم يجر فيه تغيير، فالأنظمة القطرية يمكن أن تتغير بفعل عوامل عديدة، إلا أن وضع التجزئة يمكن أن يبقى على ما هو عليه أو أنه لا يتغير نوعياً في اتجاه الوحدة، والتجزئة العملية خلال نصف القرن الماضي من حياة الدولة القطرية قد دلت على ذلك، فتغيير الفئة الحاكمة في الدولة القطرية لم يؤدي إلى تغيير مهم في الموقف من الوحدة، وقد كان في بعض الحالات أكثر سلبية.

1 - د . سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص387.

الثورة عمل يتجه إلى الانسان ويحدث فيه هزة يتغير بها تفكيره، وبالتالي سلوكه وعلمه، فيتحول من وضع السكون إلى وضع الحركة، ومن حالة الخضوع للغريزة إلى الاستجابة للضمير والمبادئ، ومن حالة العجز إلى الابداع والحيوية، وبذلك تظهر التضحية والطاقت الكامنة وتتفجر القوة الروحية، فيصبح الواحد أقوى من المئات بل من الآلاف، ويصبح نقطة إشعاع تؤثر في الآخرين فتحدث ما كان يعتبر مستحيلاً، وتتسع إلى ما كان يعد بعيداً، فتتهاوى القوى الجبارة، وتسقط الهياكل القوية، ويحدث الزلزال، ويتحقق ما كان يحسب في عداد المعجزات، ذلك ما حدث في التاريخ، فعندما يتغير الانسان يتغير كل شيء، ولا يتغير الانسان كما تغيره الثورة لأن الانسان هو الجذر، أما المؤسسات فهي الجزء الظاهر من الشجرة.

والآن لابد من بعض الإشارات الايضاحية الموجزة، فالفهم العام للثورة ينصرف إلى استخدام القوة المسلحة، ذلك هو الاختصار الشعبي لمفهوم الثورة، فالثورة يمكن أن تتخذ أشكالاً عديدة، واستخدام القوة المسلحة هو أحد تلك الأشكال، فالثورة وجوه عديدة ولإحاطة بمفهوم الثورة في المجال الذي نحن بصدده-أي تحقيق الوحدة العربية- لابد من مناقشة بعض الأفكار المهمة التي بمجموعتها ترسم الصورة القريبة من المقصود .

كبداية للمناقشة لابد من إيضاح موضوع استخدام القوة المسلحة، لماذا القوة المسلحة؟ إن قضية جواز أو عدم جواز استخدام القوة المسلحة لا يمكن مناقشته من فراغ، أي من دون مدخل عن الطبيعة البشرية، كما لا يمكن مناقشته على

أساس الشائع من المفاهيم، المترشح مما يأتي من الخارج من تفكير تنقصه الموضوعية.

الحديث عن الطبيعة البشرية لا يعني الخوض في بحث فلسفي، ولكن حقول المعرفة الأخرى لا غنى عن الاستعانة بها عندما تكون هناك حاجة خاصة، ونحن نتحدث في موضوع في صميم العلوم الاجتماعية، الطبيعة البشرية كما يبدو لي - وهو رأي قد أعربت عنه في مناسبات عديدة - مكونة من عاملين متصارعين هما ميول الغريزة التي تعني الاهتمام بالذات إلى مجال الاعتداء على الآخرين، والتي كانت دوماً الدافع إلى كل ما هو شرير كالعدوان والاستغلال والاستعمار والظلم.

ومقابل ذلك في الانسان ميل للخير يتمثل في الضمير الدافع نحو مبادئ الحق والعدالة والحرية، والدافعان المذكوران في صراع دائم، ووضع الانسان يعتمد على مدى تغلب أي من الدافعين على الدافع الآخر.

إذا كان هذا التحليل للطبيعة البشرية صحيحاً، فذلك يعني أن حالة تغلب ميول الشر في وضع ما واردة، وميول الشر قد تكون في وضع لا يمكن مجابتهها إلا باستخدام القوة، صحيح أن البعض يرى أن وضع الشر يمكن أن يعالج دائماً بالموعظة وعمل الخير، ولكن ذلك لا يزال موضوعاً مختلفاً عليه، والتاريخ لا يوفر أدلة تجعله حقيقة نهائية.

ويبدو لي أن نظرة الإسلام كانت أكثر واقعية وأقرب إلى حقيقة الطبيعة البشرية، فهو يأخذ بالوعظ وضرب المثال الحسن في بعض الحالات، ويؤخذ باستخدام

القوة في حالات أخرى، ويمزج بين السلوكين بنسب وأشكال تتفاوت من حالة إلى أخرى¹.

فما هو حال الدولة القطرية؟ هل تملك المرونة الكافية التي تجعلها تستوعب اتجاه الجماهير نحو الوحدة، فنستجيب لهذا الهدف وتسير بخطوات هادئة نحو التوحيد فتحقق الوحدة سلمياً؟ هل تعمل بإخلاص من أجل تنفيذ الاتفاقيات التي عقدت ضمن الجامعة العربية، وهل هي مستعدة للسير قدماً بصدق لبناء كيان عربي موحد عن طريق اتفاقيات جديدة تحت الخطة نحو الهدف القومي؟ هل تعتبر الحركات والاتجاهات القومية التي تعمل في صفوف الشعب شرعية ومنسجمة مع عملها، فتفسح لها المجال وتتعاون معها وتقدم لها المساعدة في عملها اليومي، أم هي تعمل بالعكس من كل ذلك؟ العهد الملكي في العراق في مرحلته الأخيرة قد فرض حلف بغداد على الشعب بالقوة، وأجرى انتخابات لمجلس نيابي من المواليين له عدا عدد لا يتجاوز أصابع اليد كانت له ميول إصلاحية باهتة، فقام بحله وأتى بمجلس كله من المواليين، وفرض على البلاد القطيعة مع البلدان العربية والوقوف ضد مصر عبد الناصر.

الأحزاب السياسية التي كانت موجودة كانت إصلاحية وتعد بمقاييس اليوم في عداد اليمين، ولكنه اضطهدها ونكل بها، واتبع سياسة القمع بالقوة وإنزال الجيش، وبذلك أصبح في وضع لا يمكن التعامل معه إلا بالقوة فكانت الثورة في 14 تموز/ يوليو 1908، وكذلك كان الحال في أقطار عربية أخرى، هل الدولة

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 389.

القطرية الآن مرنة؟ هل هي منسجمة مع أمانى الشعب؟ هل تمثل حقيقة مطلب الأكثرية الساحقة لبناء كيان قومي تقدمي عصري؟ لا أعتقد أن الجواب عن هذه الأسئلة أمر صعب، الذي يبدو هو أن الوضع على عكس ذلك.

الموضوع المطروح هو ليس أيهما أفضل: الطريق السلمي أم استخدام القوة؟ فذلك نقاش نظري عقيم، الموضوع هو: هل الطريق السلمي وحده كفيل بتحقيق الوحدة؟ هل الدولة القطرية مستعدة للسير سلبياً في طريق التوحيد أم أنها تستخدم القوة المسلحة لمنع السير في هذا الاتجاه؟ الواقعية تعني تشخيص ما هو موجود والتصرف على أساسه ولا تعني الخضوع له، إنها تشخيص الواقع لمعرفة أي طريق يجب أن يتبع لمجاهته، تلك هي الواقعية الصحيحة، في أدبياتنا الدارجة شيء من الضبابية في فهم الواقعية، فالبعض يستخدمها في معنى يؤدي إلى قبول الواقع والتنازل عن الهدف، في حين أن الواقعية الصحيحة هي حسن تشخيص الواقع لمعرفة أفضل السبل لتحقيق الهدف¹.

وهنا أجد حاجة إلى استدعاء مناقشة مسألة أجدها مهمة تتعلق بموضوع الواقعية، إن السبب الذي يدعو البعض - ومنهم حتى بعض القوميين - إلى الوقوع في فخ هذا الخطأ في فهم الواقعية هو أنهم يقيمون الواقع من خلال قوالب التفكير التي خلقها ذلك الواقع، وليس من خلال تفكير مستقل، فالإنسان في حالة السكون في ظل الواقع الراهن للدولة القطرية محدود الامكانية، وهو إذا نظر إلى الواقع وقيم قوى التغيير مقارنة بقوى الوضع الراهن يجد الفارق شاسعاً، إنه يجد أن

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 390.

تحقيق هدف الوحدة صعب إذا ما نظر إلى الأمور على أساس معطيات الوضع الراهن بما فيه المحاولات التي أخفقت.

ولكن ذلك شيء مختلف عن النظرة من خلال ما يمكن أن يكون، فالبناء الذي أقامه وضع التجزئة يمكن أن يتهاوى بأسرع مما نتصوره، وعندما لا تعود قوالب التفكير السائدة الآن هي الأساس، في الجزائر قبل الاستقلال أمراً بعيداً، جداً، واليوم يكتشف الشعب الفلسطيني عن طريق الثورة أن قواه أكبر مما كان يتصوره، وقد اكتشف الشعب في العراق من خلال مقاومة الحصار أنه يستطيع أن يحقق ما يعتبر في منظار توازن قوى الواقع مستحيلاً، أما في التاريخ فتورة الإسلام أفضل مثال على ذلك¹.

البعد الآخر للثورة هو الاشعاع أي المثال، والاشعاع يعني أنه يرى الانسان هدفاً يتحقق أمامه، أي تحول الهدف من أمنية إلى واقع، الأثر الإيجابي لذلك هو أن الانسان الذي يستمع للوعظ من أجل الصدق قد لا يؤثر فيه قبل أن يرى مثلاً على الصدق يتحقق أمامه، كذلك الدعوة إلى العدالة، قد لا تكون مؤثرة في الآخرين بمجرد الدعوة إليها، لكنها تكون أكثر تأثيراً عندما يرى متلقو الموعظة أن الذي يدعو إلى العدالة يطبقها عملياً.

إن الدعوة للصدق والعدالة يزداد أثرها في الآخرين عندما تقترن بالمثال والتحقيق العملي، وذلك لأن المتلقي يجد المثال دليلاً عملياً على إمكانية حصول ذلك، كما أن المثال يشكل الدليل على صدق صاحب الدعوة، فالذي يعظ لا يكون مؤثراً إلا إذا

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص390.

كان صادقاً، والتحقيق العملي هو الدليل على الصدق، والموعظة لا تكون مؤثرة إلا إذا كانت ممكنة التحقيق عملياً، والمثال يشكل الدليل على ذلك، وهكذا يؤدي خلق المثال إلى التأثير في الآخرين، الإشعاع يفعل مفعوله عن طريق مخاطبة ميول الخير عند الآخرين لتغلب على الميول المضادة، فتتوسع نقطة البداية بدوائر تحيط بالنواة لتعم المجتمع.

وفي ما يتعلق بموضوع تحقيق الوحدة فالتعبير المعبر عن فكرة الإشعاع هو الإقليم القاعدة، إن الحديث عن الصورة القومية في قطر وقيام ذلك القطر بدور القاعدة لتحقيق الوحدة الشاملة موضوع له جوانب لا بد من التنويه بها، إن موضوع الإقليم القاعدة كان مثلاً اقترن بتحقيق وحدة ألمانيا ووحدة إيطاليا إلى حد ما، ويلاحظ في بعض أدبياتنا وجود نوع من النفور من هذه الأمثلة التي اقترنت ببعض السلبيات، فهي أمثلة تعود إلى الماضي وتتعلق بأمم أخرى ذات أوضاع مختلفة، والوحدة العربية قضية تتعلق بالعرب، وما يصح على غيرهم قد لا يصح عليهم، فنحن يجب أن نستنبط طرق عملنا من ظروفنا، وأن نبتعد عن تقليد الآخرين، كل ذلك صحيح بالمجرد ولكنه في الوقت نفسه لا يقدم الدليل المنطقي على عدم إمكانية الاستفادة مما عمله الآخرون، فالموضوع لا يتعلق بالتقليد أو التجديد ولا يتعلق بالقديم والحديث ولا بما يتعلق بنا أو ما يتعلق بالآخرين بل يتعلق بما هو نافع وملائم لأوضاعنا¹.

الجانب الآخر للموضوع هو اقترانه بتجربة هذا القطر العربي أو ذاك والموقف من تلك التجارب، التجربة التي حدثت تتعلق بوحدة سوريا ومصر وما آلت إليه من

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص391.

إخفاق، التقييم النهائي لموضوع الإقليم القاعدة يجب ألا يتأثر بذلك الإخفاق، كما يجب ألا يتأثر بالاجتهاد في تقييم تجربة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر.

ذلك ما يتعلق بالذي مضى، أما ما يتعلق بالوضع الحالي، فإنني أرى أن ننظر إلى الموضوع على أساس مقياس المصلحة القومية لتحقيق الوحدة، فالمجال مفتوح والمنافسة متاحة، فالقطر الذي يرغب في أن يكون قاعدة إشعاع للوحدة العربية ويستطيع ذلك، يجب أن يكون المجال أمامه مفتوحاً من دون معوقات أو أفكار مسبقة، فما زال الهدف هو توحيد الأمة، وما زال المجال مفتوحاً للجميع، وإذا كانت المنافسة المشروعة متاحة، فعلينا ألا نغلق أي باب لخدمة الصالح القومي، فالذي يرغب في أن يعمل من أجل ذلك، ويستطيع ذلك علينا أن نؤازره.

إنني أرى أن من طبيعة الأمور أن يكون لكل عمل نقطة بداية، ولكل ثورة نواة، والأقطار العربية الآن تتباين في قدراتها واستعدادها للتضحية، وتتباين في مبادئ أنظمتها، كما تتباين في وضع الحركة القومية في صفوف الشعب فيها في أدبياتنا الدارجة بعض الإشارات هنا وهناك تحت على الابتعاد عن موضوع الإقليم القاعدة، ولكن بأدلة غير مقنعة وربما غير موضوعية، فهي تتحدث وكأن هدفها استرضاء الأنظمة أو عدم استفزاز أي منها وليس قول الحقيقة.

من ذلك نخلص للقول إنه في الوقت الذي يبقى فيه طريق العمل من خلال الأنظمة مفتوحاً، كذلك يجب أن يبقى طريق الثورة مفتوحاً أيضاً، فكما يبدو أن طريق تحقيق الوحدة سيكون طويلاً ومتعرجاً ومتباين الظروف، لذلك لا بد من استخدام وسائل مختلفة تتلاءم مع كل ظرف وتعالج كل حالة، إذ ما يصلح في حالة

قد لا يصلح في أخرى، وما يلائم هذا الظرف قد لا يلاءم ذلك، فلا وسيلة مقصودة بحد ذاتها، بل بمقدار ما تحققه من تقدم على الطريق.

والوحدة العربية كثورة لا بد من أن يكون لها فكر يخاطب ضمير الأمة ويؤثر في تفكير أبنائها ويخرجهم من قوالب تفكير الواقع -أي تفكير الدولة القطرية- إلى تفكير الوحدة، الفكر هو البعد المهم في الثورة فهو نقطة بدايتها وهو الذي يهيئ لها، وهو الذي يحفظ مسيرتها في الطريق الصحيح ويحافظ عليها من الانحراف ويضمن استمرارها لتحقيق كامل أهدافها، لذلك لا بد من فكر ثوري، والفكر الثوري موضوع لسنا في مجال مناقشة كل ما ينطوي عليه من جوانب، ولكن هناك بعض الملاحظات التي لا غنى عنها في هذا المجال.

يلاحظ على الفكر العربي الراهن أنه على العموم يرجع صدى الأحداث بدلاً من قيادتها والتأثير فيها، فقد كانت الأحداث في الأغلب إما من صنع الجماهير أو من صنع السياسيين، صحيح أن الثقافة كانت نقطة البداية للحركات الشعبية، إلا أن التفاعل مع جماهير الشعب هو الذي أعطى صفة النضال لتلك الثقافة، ولكن من جانب ذلك هناك ثقافة الترجيع والتأثر بالأحداث سواء على الصعيد المحلي أو على الصعيد الدولي، والأمثلة على ذلك متوفرة¹.

الثقافة ليست صنعة أو حرفة بل مهمة نضالية، والنضال يعني الإصرار على توخي الحقيقة والاستعداد للتضحية والامتزاج بالشعب، ولعل أبلغ مثال على ذلك هو ما يتردد مؤخراً في بعض الكتابات من الحديث عن تجديد الفكر القومي،

¹ - د . سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص392.

والمقصود الابتعاد عن الفكر القومي وقبول الواقع، وقد تأثر بذلك حتى البعض ممن يعتبر في الاتجاه القومي.

كما ظهرت بعض الكتابات المرتبكة تعرف عن القلق الفكري والحيرة فيما يجب أن نعمل، فهي تتحدث عن كثير من أمور الإصلاح متجنبة الحديث عن الوحدة، فهي تخوض في العموميات وتتاول الفروع عن هذا وذلك من دون تناول هدف الوحدة، وكأنه في نظرها أصبح مستحيلاً، ويرمز إلى ذلك السؤال الذي يتردد، ما العمل؟.

وتعاني الثقافة القومية محدودية تتمثل بالمحتوى، كما تتمثل في الكمية، فالكتابات التي تتناول قضية الوحدة محدودة، وحتى المؤسسات القومية لم يعد يصدر عنها الكثير الذي يعالج الموضوع بصورة مباشرة كما كان عليه الوضع سابقاً، فرجحت كفة البحث في الشؤون العربية والدولية على بحث موضوع الوحدة، وقد يقال إن الشؤون العربية والدولية مهمة ولا يمكن إغفالها وذلك صحيح، ولكن هناك فرقاً في طريقة معالجتها، فهناك معالجة مجردة وهناك معالجة من وجهة نظر قومية تتلاءم مع هدف التوحيد، وذلك ما يجب أن تحرص عليه مؤسسات الثقافة القومية.

وخلاصة القول إن الثقافة عامل فعال في التأثير لتكوين رأي عام متجه نحو الوحدة ومناضل من أجل تحقيقها، وأهم ما يجب أن تتصف به هذه الثقافة هو الوضوح والثبات والاتجاه نحو الشعب ومقاومة مؤثرات الانحراف وطبع جميع نواحي الحياة الثقافية، فالمكتبات يجب أن تمتلئ بالكتابات عن القومية والوحدة، والقارئ يجب أن يجدها حيثما ذهب، والروح القومية يجب أن تكون ماثلة في كل

قنوات الثقافة المكتوبة والمسموعة والمرئية، حتى تصبح الهواء الذي يتنفسه الفرد العربي وينشأ عليه الجيل الجديد¹.

تلك هي مسارات العمل على صعيد الأنظمة، وعلى صعيد الشعب، وعلى صعيد الثقافة، فما هي الأداة التي تتحمل هذه المسؤولية وتتولى العمل في هذه المسارات من أجل تحقيق الهدف؟.

صحيح أن الانسان هو في نهاية المطاف من ينفذ، ولكن ذلك يبقى في حدود الكلام العام، إن أداة الوحدة هي الشعب، والمقصود بذلك الجماهير وفي مقدمتها الحركة التي تتقدمها لتحقيق الهدف القومي بمساندة الشعب وتعاونه.

والأداة لا بد من أن تكون حركة شعبية تعمل في مجال الواقع لتحقيق هذا الهدف، وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى ضرورة تكوين جبهة قومية من جميع من هم مستعدون للعمل من أجل تحقيق الوحدة، ويتطلب ذلك اتفاقاً بين الحركات القومية أولاً، ثم اتفاقاً بين الحركات القومية والحركات الأخرى الإسلامية وغيرها.

إن الشعور بضرورة تكوين الجبهة القومية من جميع الاتجاهات والحركات على أساس برنامج موحد قد بدأ منذ عقود من السنين، وأخذ النداء لذلك يظهر في بعض الكتابات منذ مدة وقد شهدت ساحة العمل السياسي العربي شيئاً من التجسيد العملي، وإن كانت البداية بطيئة ابتداء من مشروع العمل العربي المستقبلي الذي دعا إليه "الأستاذ ميشيل عفلق" في 10/حزيران/يونيو 1985،

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص392.

والذي تمثل في الحوار الذي بدأ في تشرين الأول/أكتوبر 1986 واستمر في ثلاث دورات في باريس حتى قيام عدد من المنظمات، كالمؤتمر القومي الإسلامي (بيروت)، ومنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي (بغداد)، ومؤتمر الأحزاب العربية (عمان)¹.

إن جميع تلك النشاطات قامت على أساس اجتماع الاتجاهات القومية في جسم واحد، فتلك المحاولات كانت سليمة الفكرة، إلا أنها لم تتجاوز كثيراً نقطة البداية وتحتاج إلى قوة دفع حيوية جديدة يمكن أن تتمخض عن عقد ميثاق بين جميع الحركات والاتجاهات التي توافق على العمل من أجل تحقيق الوحدة، وإن كانت متباينة الموقف إزاء قضايا أخرى، وبعد الميثاق تأتي خطوة بناء مؤسسات تستطيع الجبهة من خلالها أن تعمل وتؤثر في الواقع العربي².

إن الوحدة العربية ثورة كبرى تتغير بها حياة العرب من حالة الركود إلى حالة التقدم، وتتغير بها كل المنطقة التي يوجد فيها الوطن العربي بتخومه الأفريقية والمتوسطية وتركيا وإيران، وبقيامها تظهر قوة جديدة في العالم تسيطر على الجزء الأعظم من مصادر الطاقة وتحتل موقعاً جغرافياً مهماً، وبذلك يكون لقيامها أهمية عالمية، وهذه الثورة ومدى تأثيرها في ذلك المقدار، يكون طريقها طويلاً تكتنفه المصاعب، وعلينا نحن القوميون أن نعي ذلك ونتصرف على أساسه، فالوعي بهذه القضية يتطلب منا الصبر والمثابرة وتبديد المؤثرات الثقافية

¹ - سبق أن كتب المؤلف مقالة عن الحوار القومي-الإسلامي يتعرض فيها لهذا الموضوع، انظر د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي.

² - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 394.

والنفسية المعادية، كما يتطلب تبديد العوائق المادية بشتى أنواعها، ومغزى ذلك هو أن يكون لنا تعريف تاريخي للزمن، أي أن نفرق بين عمر الأمة وبين أعمار الأفراد، فالنهضات الكبرى تقاس أعمارها بغير مقاييس أعمار الأفراد، لذلك فالنضال من أجل الوحدة لا بد من أن يكون طويل الأمد، فعلياً أن نعمل بأقصى الجهود من مرحلة إلى أخرى مقترين من الهدف من دون كلل، فما لا ننجح بتحقيقه اليوم نحققه غداً.

الملاحظة الثانية هي أن الوحدة الشاملة هي الهدف النهائي، ولكن الهدف النهائي لا بد من أن يمر بمراحل، فالكل نصل إليه عن طريق الأجزاء، فلا نستبعد الخطوات الجزئية سواء أكانت ثنائية أم أكثر فالأقطار العربية ليست متماثلة من حيث الظروف، ومن باب التقدير فالأقطار المرشحة من حيث الامكانية والاستعداد لشكل من أشكال التوحيد، وكما تبدو الآن هي العراق وبلاد الشام ومصر أو العراق وبلاد الشام¹.

وباختصار علينا أن نبدأ حيث تتوفر الامكانية وتسنح الظروف، المسألة الثانية تتعلق بتنظيم الدولة الجديدة دولة الوحدة، وهنا أيضاً تجدر الإشارة إلى خطأ شائع يساوي بين الوحدة والنظام المركزي، فالوطن العربي بلاد شاسعة متنوعة مادياً من حيث الجغرافيا والموارد، ومتنوعة بشرياً من حيث العرق ووجود الأقليات الدينية والمذهبية، ومن حيث التطور التاريخي، فأوجه التباين موجودة إلى جانب أوجه التماثل، ودولة بهذه الصفات بإمكانها أن تحول التباين إلى عامل قوة مضافة عن طريق نظام اللامركزية أو ما يمكن أن يدعى بالنظام الاتحادي الذي يعطي

¹ - د . سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص395.

لكل قطر حرية تصريف الشؤون المحلية، وتتولى حكومة الاتحاد تصريف الشؤون القومية، والدولة الاتحادية بإمكانها أن تكون أكثر تماسكاً واتحاداً عن طريق إبعاد تصريف الشؤون المحلية عن المركز، وبذلك يتحقق إبعاد شؤون التباين عن مركز الدولة القومية، فالتباين شأن محلي والتمائل شأن قومي، كما أنها أكثر كفاءة وأقرب إلى الديمقراطية وأكثر تلاؤماً مع جهود التنمية، وهنا لا بد من أن يأخذ الابداع أقصى مداه في نحت الصيغ وبناء المؤسسات وصياغة القوانين التي يتم عن طريقها توزيع السلطات والمهام على أساس معطيات الواقع العربي، أما ما عند الآخرين فهو للاستشارة فقط¹.

ليس هناك مشكلة لا حل لها ولا ظرف لا يمكن التغلب عليه، فإذا ما كان تحقيق الهدف هو الأساس فبالمرونة الثورية والعقل المفتوح والابداع في استنباط الحلول نستطيع بناء دولة الوحدة الاتحادية، وعندما تقوم الدولة وتذب الحياة في الجسم الرائد وتتفجر طاقات الشعب وتوضع الموارد في خدمة القوة الاقتصادية والعسكرية وتتصاعد الروح المعنوية عند الجماهير، عندما يحدث ذلك تصبح سهلة جميع الأمور التي نراها بمنظار اليوم صعبة، فعلينا ألا نقف حائرين أمام الصعوبات مهما كانت، فلا تباين العلاقة مع الكيان الصهيوني، ولا تنوع الأنظمة بين جمهورية وملكية، ولا الأوضاع الداخلية لهذا أو ذاك، ولا تنوع الأنظمة الاقتصادية السائدة قبل التوحيد يمكن أن تكون عائقاً أو مبرراً للتردد، فإذا كانت الصين قادرة على قبول مبدأ الدولة بنظامين فنحن يجب أن نكون قادرين على هذا المبدأ.

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 399.

صحيح أن تحقيق الوحدة العربية يعتمد في الدرجة الأولى على إرادة الأمة، وبالتالي فهي قضية يحسمها العمل الداخلي في الدرجة الأولى، إلا أن ذلك لا يعني أن العامل الخارجي يمكن إغفاله، فما هو دور السياسة الدولية في تسهيل أو عرقلة قيام الوحدة؟.

المعروف تاريخياً أن الدولة الاستعمارية قد سعت وعملت من أجل تجزئة الوطن العربي، وتلك قضية معروفة، وبما أن السياسة الاستعمارية قد بقيت تقريباً في الاتجاه السابق نفسه (مع الفوارق)، لذلك فمن المنتظر أن تبقى القوى المعادية على موقفها القديم مع اختلاف الظروف وأشكال التعبير عن ذلك وكما أن على حركة الوحدة ونواتها أن تعمل على مجابهة المعوقات الخارجية، ويأتي في مقدمة القوى المعادية: الصهيونية ومعها الولايات المتحدة، فالصهيونية تعتبر الوحدة موجهة وجودها، والولايات المتحدة بتأثير الصهيونية وبدافع مصالحها النفطية وسياسة الهيمنة تقف ضد ظهور قوة جديدة في هذا الجزء الحيوي من العالم، ومع هذا العدو لا أجد مجالاً للاتفاق الرسمي أو الضمني، والوسيلة الوحيدة لمجابهته هي أن نكون أقوى نستطيع أن نلحق به ضرراً مقابلاً ما يلحقه بنا من ضرر، وعندما يجبر على أن يحسب حساباً لسياسته المعادية، فلا يبسطها من دون ثمن لها، والسبيل لذلك هو القوة العسكرية والنفط.

بريطانيا أصبحت الآن دولة تابعة، وقد انحسر تأثيرها الدولي وأصبحت قدرتها التأثيرية في الأقطار العربية محدودة واهتمامها تجاري في الدرجة الأولى.

الدول الأوروبية تركز اهتمامها في بناء القوة الأوروبية الجديدة من خلال الاتحاد الأوروبي وبالإمكان بناء علاقة تعاون معها، وهي في النهاية قابلة للتحويل إلى

موقف غير معاد لقيام الوحدة العربية، وبخاصة عندما يكون لذلك مردود اقتصادي ويجري حل بعض المشاكل الجانبية كالهجرة وأعمال العنف، ففي أوروبا الغربية تنمو الآن ميول الاستقلال عن الولايات المتحدة، وحتى المنافسة معها في الاقتصاد والتقنية، فمن الممكن أن يكون لها موقف غير الموقف الأمريكي من الوحدة العربية¹.

الدول الافريقية صديق محتمل، فهي فقيرة وتتطلع إلى مستقبل موحد، وتربطها بالأمة العربية روابط عديدة، وبإمكان الدولة العربية الجديدة أن تعود عليها ببعض التأثير الإيجابي والحليف المحتمل للوحدة العربية هو العالم الإسلامي لأسباب معروفة، فالمجتمع الإسلامي لم تتبلور هويته بعد، وكانت دوافع قيامه في الأغلب سلبية لمقاومة الشيوعية من جهة، وكبديل للقومية العربية من جهة أخرى، ولكن مهما يكن فالعالم الإسلامي يحمل إمكانيات هائلة في التحول لصالح القومية العربية وضد الصهيونية والاستعمار، ومن الضروري جداً أن يقترن الحوار القومي الإسلامي الداخلي بحوار مع الدول الإسلامية للاندماج بحلف مناهض للصهيونية والاستعمار.

الصين وروسيا هما قوتان من الممكن أن يكونا حليفتين للوحدة العربية لأسباب تمتاز فيها المبادئ والمصالح، لذلك على حركة الوحدة أن تضع ذلك في الحساب بغض النظر عن أي اعتبار جزئي أو موقف عابر.

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص 369.

وخلاصة القول إن جميع القوى المعادية للوحدة بالإمكان تخفيف موقفها أو تحييده بمزيج من القوة الذاتية وتبادل المنافع، عدا الصهيونية أولاً والولايات المتحدة ثانياً، وهذا العدو لا يمكن أن يجابه إلا بالقوة الذاتية في الدرجة الأولى.

لذلك لا مناص من أن تقوم حركة الوحدة أو دولة النواة بتحليل الأوضاع الدولية المحيطة تقييم وضع جميع القوى المؤثرة الإيجابية والسلبية، ورسم سياسات واضحة إزاء كل منها على أساس الأمد الطويل مع تجاوز التقلبات المؤقتة والمواقف العابرة، وبناء تحالفات وإجراء تفاهم وخوض معارك في مختلف المستويات لتحويل القوى المضادة إلى جانب التوحيد أو تحييدها على الأقل، وهنا أيضاً لا بد من استخدام جميع الوسائل المتاحة وطرق مختلف السبل حالة بحالة، ولكل ما يناسبه، فالمال والتجارة والاعلام والضغط والمناورة وتبادل المنافع والقوة يجب أن تستخدم، كما يجب أن توظف جميع العلاقات الموجودة القديمة والجديدة، الاقتصادية والثقافية والدينية والسياسية في هذا السبيل.

إذن للجواب عن سؤال: كيف تتحقق الوحدة؟ هناك عدد من السياسات: هناك العمل من خلال الأنظمة العربية الموجودة ومجالها الجامعة العربية، وذلك أحد المسارات التي يجب ألا تهمل مهما كانت درجة التعويل عليها، فعلينا أن نسلكه ونعمل فيه وكأنه الوحيد الذي يؤدي إلى اقتناع النخبة الحاكمة بضرورة الوحدة، فتحققها بالتدرج عن قناعة أو عن مصالحة أو تحت الضغط، ثم هناك مسار الثورة، وعلينا أن نعمل من أجله وكأنه الامكانية الوحيدة المتاحة، فكلما سنحت الفرصة علينا ألا نحجم أو نتراجع أو نخشى شيئاً، وألا نرتبط بمقولات مسبقة

يحاول أعداء الوحدة أن يفرضوها علينا، وبذلك يكون عملنا على غرار القول المأثور: ((اعمل لندياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)).

وفي مجال العمل اليومي لا بد من تكوين الأداة، وهي الجبهة القومية على أساس هدف الوحدة من جميع من هم مستعدون للعمل من أجل تحقيقها، ولتحقيق ذلك لا بد من تخطي الحدود القطرية، ولا بد من العمل ضمن أو خارج قوانين الدولة القطرية ورفض شرعية الدولة القطرية.

ويرافق كل اهتمام خاص بالثقافة القومية التي لا بد من أن تكون واضحة وتخاطب الشعب، وحاسمة في رفض الواقع ومواجهة يتنفسها المواطن العربي في كل شيء وحيثما وجد.

كل ذلك يكون على أساس منهجية محددة، هي منهجية التعدد واختيار الملثم والأخذ بكل الاحتمالات والسير في جميع المسارات.

أما متى وكيف ولماذا هذا المسار وليس ذلك؟ فلا يوجد قانون رياضي لتحديده، فالاختيار رهن بفض القيادة وبحذق من يختار.

بقي أن يقال شيء عن موضوع الزمن، هنا أيضاً لا نملك معياراً مسبقاً ولا قانوناً رياضياً، وجل ما يمكن قوله إن الزمن وإن كان مهماً إلا أن ما هو أهم منه هو تحقيق الهدف، فعلياً أن نبذل الأقصى وأن يكون عملنا على أساس اختصار الزمن ولكننا لا نختصره عندما يكون الاختصار على حساب تحقيق الهدف، فالثورة تختصر الزمن ليس بصورة مصطنعة مضرّة حيث إلى استعجال، بل عن طريق كشف القوى الهائلة الكامنة في الإنسان، فتمكنه من تحقيق أهداف في وقت

أقل بكثير مما كان يتوقع عندما كان في حالة ركود، واستخدام الطاقات كلها وعدم استبعاد أي خيار من شأنه أيضاً اختصار الزمن، كما هو الحال في الحرص على استخدام الفرصة المتاحة التي قد لا تتاح ثانية إلا بعد زمن طويل وقد لا تتاح نهائياً.

تلك منهجية الحركة مقابل الجمود، ومنهجية العقل المفتوح على كل الاحتمالات مقابل المواقف المسبقة، وهي منهجية التمسك بالمبادئ مقابل الخضوع للواقع¹.

وفي هذا المخيال، مجال المشروع النهضوي العربي (ورببها المشروع الوطني العربي) يكتب الدكتور برهان غليون من أهمية الديمقراطية في حديث مطول نجتزئ بعض فقراته، يقول المذكور: ((إن الخروج من ضيق الاستراتيجيات الحزبية والتفكير في تكوين منظومة القوى الديمقراطية ينبغي أن يكونا على قمة جدول أعمال جميع التجمعات والهيئات والمنظمات الطامحة بالفعل إلى تغيير حقيقي.

والمهمة الرابعة تغيير البنيات وإصلاح المؤسسات الرسمية والاجتماعية، فليس هناك أمل في التقدم على طريق الديمقراطية، بل الحكم السياسي الحقيقي، بعكس الحكم الهمجى القائم على السيطرة بالقوة وفرض الإذعان، من دون العمل على تدعيم مؤسسات الدولة القانونية وتحريرها من الاستعمار الحزبي أو العشائري أو الزبائني أو العائلي، فليس من الممكن في إطار البنيات والمؤسسات التي نعرفها الآن في العديد من الأقطار العربية تنمية أي من قيم الديمقراطية، لا

¹ - د. سعدون حمادي: مواضيع مقترحة للحوار القومي-الإسلامي، ص398.

الحرية ولا العدالة ولا المساواة ولا التضامن ولا التكافل ولا الاحترام المتبادل ولا التداول السلمي والمعاملة القانونية.

ففي الكثير من الحالات نجحت النخب الحاكمة، وفي سبيل تأييد حكمها والتغطية على سطوعها على الموارد الوطنية، في تفريغ هذه المؤسسات من محتواها الحقيقي بدءاً من الدولة والقانون إلى المؤسسات المهنية مروراً بالمجالس النيابية والمؤسسات الإدارية.

فلا تفتقر مجتمعاتنا للموارد المادية والمالية والتقنية فحسب ولكن أيضاً للموارد البشرية والسياسية والفكرية وأكثر من ذلك للقواعد الإدارية والتنظيمية التي تضبط عملها وتثمره، وهذا الافتقار يجعل الحركة بطيئة وصعبة ومحدودة تماماً كتلك الآلة الهرمة التي تحز من كل مكان وليس في محركها إلا قطرات معدودة من الوقود، إنها لا تستطيع أن تتقدم لا في اتجاه الديمقراطية الفاعلة ولا في اتجاه الاستبدادية الناجعة، إنها مشلولة تماماً وليس أمامها أي خيار.

هذه البنيات والمؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أورتتها للمجتمعات النظم القائمة والتي تعين حدود الهامش التاريخي المتاح وطبيعة القوى والأدوات والوسائل والرساميل التي تستطيع أو يمكن للمجتمعات أن تعتمد عليها لتحقيق أي مشاريع عمل جديدة، هي التي ينبغي تغييرها حتى يكون من الممكن إطلاق ديناميكية تنمية ديمقراطية سليمة ومستمرة في عالم قد تغير تماماً وبيئة دولية تتسم بالانفتاح الواسع والمنافسة الشديدة والصراع بين الأمم والشعوب على الموارد كثيرها وقليلها من دون تمييز، ولا ينبغي تأجيل معركة تغيير المؤسسات وإصلاحها على انتصار الحركة الديمقراطية، ولكن لا بد من العمل

على مستوى هذه المؤسسات والدوائر لتحقيق هذا الإصلاح الذي يشكل هو نفسه رافعة للعمل الديمقراطي، إن إعادة إحياء المواطنة أو بناءها يبدأ من العمل اليومي وعلى مستوى هذه المؤسسات على تأكيد أولوية القيم القانونية والأخلاقية وتطهير الدولة ومؤسساتها والهيئات البلدية والمجالس المحلية والمؤسسات الاجتماعية كافة من سيطرة قيم الزبائنية والمحسوبية والكل واستغلال النفوذ والاستهتار بالمصلحة العامة واحتقار الإرادة الشعبية.

والمهمة الخامسة بناء العقيدة السياسية الجامعة أو الاجماع الوطني وهو يعني إعادة النظر في الاختيارات المجتمعية، فليس الخراب المدني والسياسي الذي تعرفه المجتمعات العربية اليوم النتيجة المباشرة لاستمرار البنيات الاستعمارية وإنما هو ثمرة الممارسة التاريخية للعرب أنفسهم أو بالأحرى لنخبهم التي عبرت عن خلاصة وعيهم واختصرته في الحقب السابقة، وعندما نتحدث عن ممارسة فنحن نعني اختيارات واعية ومرتبطة بإرادة محددة وليست مفروضة ولا موروثية ولا عشوائية، إن هذا الخراب وانعدام الآفاق الناجم هو نفسه عن انعدام الوسائل وفقر الموارد المادية والمعنوية والتقنية هو ثمرة خيارات ثقافية وسياسية واقتصادية وجيوسياسية حكمها منطوق واحد هو الارتقاء بنخبة اجتماعية صغيرة إلى مستوى البرجوازية العالمية على حساب مجتمع كامل وقد أدت هذه الاختيارات أهدافها بالفعل، فبقدر ما تجد نخبنا الحاكمة نفسها في قمة الهرم الاجتماعي العالمي، ذات موارد مادية ومعنوية تمكنها من الاندراج في السوق العالمية، وهي مندمجة تماماً الآن، تجد مجتمعاتنا نفسها مفتقرة لأي وسيلة لمواجهة التحديات الجديدة الوطنية منها والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أي تجد نفسها من دون

رأسمال مادياً أكان أو ثقافياً، يسمح لها بالمشاركة في النشاط الحضاري العالمي بل يمكنها من المحافظة على البقاء.

وبعكس ما تفيد النظريات الاجتماعية السائدة لا تشكل البنيات الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية ولا أنماط التفكير التقليدية حواجز لا تقاوم وعوامل لا تتحول تخضع المجتمعات لتأثيرها وحيد الجانب وتفرض عليها البقاء في مكانها أو جمودها.

أنها تشكل أدوات ورساميل في أيدي هذه المجتمعات التي تستطيع أن تعيد النظر فيها أو تستبدلها ببيانات من نوع جديد عندما تشعر بالحاجة لذلك وعندما تتوفر لديها الإمكانيات لتحقيق ذلك، وعندما لا تتوفر مثل هذه الإمكانيات تتحو المجتمعات إلى إعادة بناء المؤسسات القديمة ذاتها وتحريرها بما يمكنها من الرد على الحاجات والوظائف والتحديات الجديدة.

إن مسار التحولات الديمقراطية مرتبط في المجتمعات النامية أكثر من أي رأي مجتمعات أخرى بقدرة القيادة السياسية التي تتصدى لهذا التحولات على بلورة الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تتماشى مع قيم الديمقراطية وتتسق مع اختيارها كإطار سياسي وقانوني للعمل الجمعي، وبلورة الاختيارات مرتبطة هي نفسها بطبيعة القيم التي نريد لهذه الاختيارات أن تخدمها¹، أي بنموذج المجتمع الذي نريد أن نعيش فيه أو نريد له أن يكون مجتمعنا، ومن الواضح أننا لا نزال في هذا المجال في ضياع مطلق، ولا تزال

¹ - د. برهان غليون: الديمقراطية في العالم العربي، ندوة المشروع الحضاري العربي، فاس، المغرب، 23-24 نيسان 2001.

الشعارات في تعارض شامل مع الواقع، فنحن نتحدث كثيراً عن العدالة والتكافل والمساواة والاشتراكية بينما نستمر في العيش في مجتمعات تمثل نموذجاً فجاً للتفاوت الطبقي وللتمايز، بل للتمييز العشائري والعائلي والمهني والأسري، وعلى الرغم من إعلاننا الدائم عن رفض النماذج الغربية والتعلق بالأصالة والأصولية فليست هناك مجتمعات تتسم بنزعة مبالغ فيها للاقتداء والنسخ عن الغرب وتفتقر للحلول الإبداعية الخاصة بها، وتتخبط في أحذية المجتمعات الأكبر منها أكثر من مجتمعاتنا، فليس من الممكن الحديث في بلادنا لا عن نموذج إسلامي ولا عربي ولا غربي ولا شرقي. إن السمة الغالبة هي اختلاط القيم جميعاً وغياب روح النموذج ذاته.

فعلى المستوى الثقافي تغلبت اختيارات الاعتماد على الخارج واستيراد العلم والتقنية، على بلورة قطب داخلي للتربية الحديثة والإنتاج العلمي والتقني، وعلى المستوى الاقتصادي ترددت هذه الاختيارات بين الإنفتاحية الليبرالية الاستعمارية أو شبه الاستعمارية من جهة، أو الانغلاق البيروقراطي والتهميش الذاتي الذي قطع البلاد عن موارد التصوير الرأسمالي والتقني. وعلى المستوى السياسي ترددت النظم بين الممارسات التسلطية العقيمة الجامدة والأبوية، والممارسات الشعبوية الغوغائية الباحثة عن مصادر للشرعية أكثر من بحثها عن تحقيق أية أهداف جدية، وفي الحالتين كانت النتيجة أحادية فكرية وسياسية مفكرة، وعلى المستوى الجيوستراتيجي ساد اختيار التنمية القطرية والوطنية على مشروع بناء كتلة واسعة إقليمية.

كل هذا يظهر لنا بأن الديمقراطية ليست وصفة جاهزة ولا نظاماً ناجزاً يكفي أن ندمر النظام الشمولي الذي نخضع له حتى يظهر للعيان، أنه نظام غير موجود في أي مكان بشكل جاهز، ولكنه يحتاج في كل مرة وكل مجتمع إلى البناء، وبناءه يستدعي مبادرات وسياسات أساسية نسميها انتقالية ولا يستغني عنها لضمان الوصول إلى الهدف، وبشكل عام ليس من الممكن الوصول إليه إلا إذا ارتبط مسار الانتقال نحو الديمقراطية بإيجاد أسس صالحة لمواجهة التحديات الموازية التي تعيق التحول الديمقراطي، وهي تحديات ثقافية -تغيير منظومات القيم وثقافة الاقتداء والتسليم والاعتراض السلبي والقيم الدينية والطائفية والتمييز والفردية الأنانية وغياب اللحمة الوطنية-، واجتماعية واقتصادية ومؤسسية¹)).

ويتابع الدكتور غليون فيقول: ((فتوطن الديمقراطية يحتاج إلى العمل على المفهوم النظري أولاً وتقويمه وتنزيله على التاريخ والمجتمع، كما يحتاج إلى تطوير منظومات القيم الإنسانية وجعل الانسان وتقدير عمله ونشاطه وتقديس حرية ضميره قيماً مشتركة وأساسية وهو يحتاج أيضاً إلى تطوير مؤسسات سياسية، وفي مقدمها الإدارة وأجهزة الدولة السياسية والمجالس البلدية والمحلية التي تعني بمصالح المواطن وتعكس المسؤولية تجاهه وتقبل المحاسبة أيضاً على أعمالها، سواء أكانت سياسية أم عسكرية أم إدارية أم اقتصادية. وهو يحتاج كذلك إلى بناء الإطار الجيو اقتصادي الذي يضمن الاندماج في دورة التقدم الاقتصادي العالية من دون إضاعة فرص الاعتماد على الذات وتعظيم الموارد الداخلية وتطوير

¹ - برهان غليون: الديمقراطية في العالم العربي، ص444.

الاستثمارات الوطنية، كما يحتاج إلى بناء الاطار الجيو سياسي الذي يضمن الأمن والسلام، ويؤمن بالتالي الاستقرار الضروري لتقدم مسيرة التنمية الاقتصادية والتحول الديمقراطي معاً.

باختصار إذا كانت المجتمعات العربية لم تدخل بعد مرحلة النظم الديمقراطية الحقيقية التي يمكن تلخيصها في أربعة أركان: ممارسة السلطة العمومية من قبل ممثلين منتخبين في انتخابات حرة وعامة، أي الاعتراف بالسيادة الشعبية، وتكريس دولة القانون التي تضمن احترام القانون وتطبيقه بالتساوي على جميع أفراد المجتمع كبيرهم وصغيرهم، غنيهم وفقيرهم، وتأمين العدالة الاجتماعية من خلال نظام للتكافل والتصحيح يضمن تجنب تهميش الأغلبية الاجتماعية ثقافياً وسياسياً، وضمان الحريات الفكرية والسياسية والتنظيمية، وإدارة مسؤولة وكفوءة، فذلك لأن الديمقراطية لم تطرح بعد في أي قطر عربي كمعركة رئيسية للتحويل الاجتماعي أو لتحويل المجتمعات بالعمق، وإنما كمطالب لتوسيع هامش الحرية والمبادرة لفئات محدودة من النخب الاجتماعية، وهي لم تطرح بعد بجدية لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية، ولا يزال المنهج الذي تعالج به في الأوساط العملية والسياسية العربية والعالمية معاً، عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات العربية، هو المنهج (الستاتيكي) تماماً، سواء أكان ذلك من قبل من يسون أنفسهم أصحاب المنهج التحديثي أو الديني.

فالفريق الأول يسعى إلى الكشف عن فرص الديمقراطية العربية من خلال المقارنة بين الثقافات والكشف عما إذا كانت الثقافة العربية الكلاسيكية تتحمل القيم الديمقراطية أو تؤمن بها أم لا. فتظهر الديمقراطية هنا كأنها عنصر جامد

موجود أو غير موجود في ثقافة ما، وأنها فكرة تولد نظاماً إذا وجدت: فالعالم حضارات وكل حضارة لها قيمها وتقاليدها، والحضارة الغربية ديمقراطية بالولادة لأنها علمانية، والحضارة العربية لا ديمقراطية لأنها لا تفصل بين الدولة والدين... إلخ، هذا الكلام سطحي فعلاً.

ومعظم الغربيين والعرب الحديثين يأخذون بهذا المنهج الثقافي المفقور الذي عممه الأمريكيون بسبب سيطرة الأنثروبولوجية الثقافية هناك وغياب السوسيولوجية التاريخية، وذلك نتيجة لطبيعة المجتمع الأمريكي ذاته من حيث هو قارة قائمة بذاتها ومستقلة عن غيرها في نمط عملها وتفكيرها إلى حد كبير، ومن حيث هو واحة للتعديدية الثقافية والأقوامية).

أما الفريق الثاني من أصحاب النظرية الدينية أو المنهج الإلهي واللاهوتي للتاريخ والمجتمع، فيناقش مسألة الديمقراطية من حيث هي منسجمة مع الإسلام أو غير منسجمة معه، وهم في الواقع يصلون إلى النتائج ذاتها التي يصل إليها الفريق الأول على الرغم من اختلاف العقائد، لأنهم ينطلقون من القول بوجود حضارات مختلفة ولكل منها خصائصها ومنظومات قيمها وتوجهاتها الخاصة.

والغائب في هذين المنهجين الثقافييين السائدتين اليوم للأسف هو الانسان نفسه، أي الانسان كوعي فاعل وكإرادة وقدرة على التأمل والتفكير والتحكم ببيئته، ومن خلال ذلك على اكتشاف وفهم أنماط التنظيم الجديدة والكشف عن المتسق

¹ - برهان غليون: الديمقراطية في العالم العربي، ص445.

والناجع منها وطرح غير الناجع، أي عن الانسان كمسؤول ومؤثر في بيئته، سواء أكانت بيئة ثقافية أم بيئة حضارية أم دينية أم طبيعية.

وهم يتجاهلون معاً أيضاً أن الديمقراطية مثلها مثل أي فكرة وممارسة اجتماعية نبتة تاريخية نشأت تاريخية، نشأت ربما في حضن مدنية معينة في المرحلة الأولى لكن لا شيء يربطها حتماً ولا نهائياً بهذه المدنية وإنما هي ثمرة حضارية تشارك فيها جميع المدنيات، تماماً كما أن الكمبيوتر نشأ في حضن المدنية الغربية لكن لا شيء يمنع الصيني أو العربي والافريقي من إدراك القيمة العلمية والنجاعة العملية لهذا الاكتشاف ويقبل عليه ويطمح إلى السيطرة على تقنيته ويكون من أكثر الناجحين في العمل عليه كما هو الحال اليوم في الهند حيث أفضل المبرمجين يأتون من هناك.

وطالما ليس هناك وجود لديمقراطية جاهزة ولا ناجزة ولا نموذجية في أي مكان فكل بناء لديمقراطية محلية هو تجربة تاريخية خاصة وإبداعية، وكل تجربة إبداعية يستدعي النجاح فيها تشغيل المخيلة وتجنب الحلول المطروقة والمعروفة واكتشاف الآليات الناجعة في الظرف الخصوصي والمعين. فهي مسار اجتماعي تاريخي وكل مستر من هذا النوع تشكل عملية التحويل الديمقراطي سيرورة صعبة ومعقدة تحتمل التقدم والتراجع والفشل والنجاح، وإعادة توزيع السلطة في أي مجتمع من المجتمعات ليست قضية نظرية ولا إيمانية ولا ثقافية ولكنها تستدعي معركة حقيقية، ذلك لأنها تمس مصالح فئات وطبقات حية وموجودة على الساحة وقادرة على الحركة والقتال للدفاع عن مكتسباتها، وتكريس الحريات السياسية ليست مسألة أخلاقية أو قيمية، ولكنها مسألة مرتبطة مباشرة

بالتوزيع المادي للموارد، فمتى ما تمكن المواطنون من حرياتهم السياسية صار بإمكانهم الاعتراض على الاستخدام الاحتكاري لهذه الموارد من قبل نخبة دائمة وقائمة، سواء أكانت أرستقراطية ملكية أم ثورة جمهورية.

إن مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية يتوقف على وجود قوى اجتماعية تتطابق مصالح تحررها وارتقاءها مع القيم الديمقراطية وقواعد عملها وبالتالي على المضمون الاجتماعي الذي سنعطيه لهذه الديمقراطية، كما يتوقف على وجود قيادة سياسية وفكرية حية قادرة على إدارة معركة التحول الديمقراطي واستغلال جميع الفرص المتاحة لقلب موازين القوى وإعادة بناء الخريطة الاجتماعية السياسية على أسس جديدة أكثر إنسانية¹.

¹ - برهان غليون: الديمقراطية في العالم العربي، ص 447.

أهمية الديمقراطية على صعيد الدولة الوطنية

يرى بعضهم أن مجرد طرح الديمقراطية بقوة في مجتمع ما، فهذا الطرح يشكل انقلاباً تاريخياً، هكذا تبدو أهمية الديمقراطية، الأمر الذي يمكن قوله إن هذا المبدأ السياسي الاجتماعي أسمى المبادرات الإنسانية.

وحقيقة الأمر أن المستقبل للجماعة البشرية التي ترعى السلطات الآتية:

- سلطة المجتمع: الأرض-الاقتصاد-الإنتاج-سلطة أفكار الأمة وقيمها ومبادئها .

- سلطة الدولة: الحرية-السيادة .

- سلطة المعرفة .

ولا شك أن السلطة هي إطار الجماعة وجهازها العصبي ونواتها النووية ومستودع إرادتها والثورة التي تبذل قرارات العظمة في حياتها وازدهارها، ومن خلال هذا الإطار تستطيع الجماعة أن تنمي فعاليات التضامن والتكافل بين أفرادها، وتفعّل فرص الانصهار والتماثل، وبدون البوتقة تتفكك الجماعة ويتبعثر تماسكها ويتصدع بناؤها .

وهذه الأهمية الكبرى للديمقراطية تجعل أية عملية يقظة وتطور في أمتنا غير سليمة ما لم تستهل بضبط آلية السلطة وتجديد اختصاصها وأسلوب تقلدها

وإسنادها، وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كانت السلطة جهازاً في خدمة فكرة، وهذه الفكرة هي فكرة الحق التي تضعها الجماعة في وثيقتها الدستورية.

هذا التأسيس للسلطة يبعدها عن الهزات والتقلبات، ويبعدها عن سمتها الذاتية لتصبح نابعة من أعماق الجماعة وظروفها ومصالحها، كما يجعل انتقالها وتداولها بمنأى عن الهزات والتغالب، وفي نفس الوقت محكومة بآلية تهذيبية وعقلية ومرشدة، وفي هذا الصدد يشبه الفقيه هوريو العقل التاريخي بلعبة شطرنج كتب على أحجارها ما يلي: سلطة-حرية-أمة.

هذه الصورة الاتساقية لفعاليات الأمة تجد مظهرها الأمثل في الديمقراطية، فهي توافق وانسجام من النوع الممتاز، وهو الأمر الذي حدا بعضهم للتعريف بالديمقراطية بأنها عقد قوامه الرهان على تساند الارادات وانصهار المصالح والفعاليات في متحدات وإيلافات اجتماعية مشتركة.

وهكذا يتجاوز هذا التعريف المظهر الشكلي للديمقراطية ليتغلغل في المجتمع والقوى الفاعلة فيه وانصهار إرادات هذه القوى في متحدات وأهداف تحقق-بتوازن عجيب- مصالح الجميع في عملية دينامية تراعي تطور المجتمع، وتؤكد أن انسجام المجتمع وتوازنه في قواه الفاعلة، وليس في النصوص القانونية الشكلية والجامدة.

على هذا الأساس فالأصح التعريف بالديمقراطية على أنها أسلوب للحياة يعكس بدقة حركة المجتمع وقواه الفاعلة، لكنه يعبر عن اتساق آخر هو العلاقة بين السلطة والمجتمع، وبذلك فحقوق الأفراد ركن هام في قلب المفهوم الديمقراطي،

وهذا ما حدا النظم الأوروبية إلى إطلاق تسمية الديمقراطية الحرة كحاجز سميك في وجه الأغلبية من أن تتغول على حقوق الأقلية أو الأفراد .

وعلى ضوء ذلك يترتب على نظرية الديمقراطية العربية أن تراعي حقوق الأقليات والثقافات الفرعية، وذلك بصوتها وحماتها وإعطائها حقها في التعبير عن ثقافتها من خلال برامج وأهداف تناقشها الإرادة العامة وتصب في أهدافها وبرامجها الثقافية الكلية...

وبمعنى أوضح فعلى الديمقراطية العربية أن تؤسس على نظرية سيادة الشعب بحيث يمتلك كل عربي مهما كان انتماءه وموقفه في المجتمع جزء من الإرادة العامة، وهذا يعني ضرورة أن يتطابق الشعب السياسي مع الشعب الاجتماعي.

والديمقراطية العربية أداة لتحقيق المشروع التاريخي للأمة ألا وهي الوحدة، وهكذا يجب أن يقوم التآلف الديمقراطي في الوطن العربي بين القوى التاريخية الفاعلة التي تؤمن بوحدة الأمة ومستقبلها وحقوق أفرادها بحقها في امتلاك تراثها وثروتها، بالطبع فهذا التآلف له مظهران:

- التحالف الشعبي الديمقراطي الوطني على صعيد القطر.

- التحالف بين القوى الشعبية القومية على صعيد الأمة.

وهذه الديمقراطية لا تتحقق إلا بنشر الوعي الثقافي في الأمة، بحيث تتحول الثقافة إلى مادة تربية، وإلى رأي عام كاسح، هذا فضلاً عن أن ذلك مشروط بديمقراطية الثقافة وثقافة الديمقراطية، أي بالثقافة التي تكس الوعي بهذه الظاهرة.

زد على ذلك فالديمقراطية لا تنمو ولا تؤتي أكلها إلا إذا توفرت وتحصنت
بكرامة المواطن المعززة بحقوقه الاجتماعية وبامتلاكه نصيباً من ثروة الأمة أي من
غطاء تضامني يكفل له العيش الكريم.

والمجتمع المفتوح هو العمق الاستراتيجي للديمقراطية، حيث تتحرك مسارات القدرة
بفعل حرية العمل وحرية الإنتاج وحرية التجارة- في كافة الاتجاهات دون حواجز
فئوية أو طائفية تصد الفرد عن الارتقاء بجهدته إلى كافة مراتب الوجود الاجتماعي
وللديمقراطية بعدها المؤسسي، وهذا يبرز في توفّر الأحزاب التي تعبئ الأفراد
وتهذبهم وتستنزهم...باتجاه أهداف الأمة وقيمها في الحرية والعدالة.

وبطبيعة الحال فالديمقراطية لا تزدهر في مجتمع فئوي قسري قاصدين من ذلك
المدلول الموسع الذي يشمل العشيرة والقبيلة، وبذلك يجب تذويب الثقافات المناهضة
للديمقراطية والتي تخلق الشقوق والصدوع في جسد الأمة، فتلك الثقافات الانفكائية
أو الثقافات المركزية المتمثلة في سلطة الحاكم الذي يحتكر الرأسمال الرمزي والثقافي
والاجتماعي والسياسي للأمة، ويذيب مصالحها في شخصية، وبالمقابل يجب إيقاظ
القيم العقلية وقيم الحوار والنقد والنقد الذاتي والقيم التي تؤمن بالآخر وبفضيلة
رأيه ووجوده وحقوقه وضرورة الاعتراف به وتأمين كافة الوسائل لتعبيره عن
مصالحه، يضاف إلى تلك قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تلك القيمة الثاوية
في أعماق ضميرنا الجمعي وفي قاع عقلنا العام.

والديمقراطية كما هو معلوم فلسفة وأسلوب للحياة، وبذلك فهي تمتلك بعداً إنسانياً
وعالمياً، وهذا ما يجعلنا بأليتها تمد أقدية التواصل والتواشج والتلاحم مع الغير
قاصدين بذلك علاقة الأمة بغيرها من الأمم في إطار الشأن الإنساني العام والتراث
البشري الخالد.

نُفديرنا ووعينا بالديمقراطية آافا وناأ

في صدد الحديث عن الحرية أشار المفكر والصحفي "محمد حسنين هيكل" بأن الديمقراطية إجراء الحرية.

ولا شك أن الطريق المؤدي إلى الشيء (الذريعة بأخذ حكمة) فالطريق إلى الشر شر والطريق إلى الخير خير وهلم جرى، ولا شك أنه لو اختزلنا التعريف بالديمقراطية بأنها إجراء الحرية أي طريق استهدافها وتغييبها ونشدها والوصول إليها.

وهذا ما نفهمه من قول "آلان تورين": ((الديمقراطية لا تختزل إلى إجراءات ومؤسسات، ومن ثم لا يمكن فصلها عن الحقوق وعن الممارسة لهذه الحقوق))¹، هل يمكن-بتعريف مبسط-أن نقول إن الديمقراطية هي نظم التناقض وتحقيق الوحدة في التنوع.

سوف لن نستعجل الأمور ونحن في معرض التعريف، فالتعريف بالشيء-كما يقول الرومان-أمر خطير، ونحن سنسير مع الحفر بهذه الظاهرة وحرث أرضيتها واستكناه مضمونها من خلال تطبيقاتها.

¹ - آلان تورين: ماهي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقى، بيروت، ط1، 1995، ص34و35.

هكذا كثرت وبرزت أمامنا العديد من التعاريف بالديمقراطية:

- الحد من السلطة تلبية لمطالب الأكثرية¹.
- مقاومة الوطأة المتعاضمة التي تندد بها السلطة المجتمعة على الشخصية والثقافة².
- تسعى الثقافة الديمقراطية إلى حماية التنوع³.
- إن سلطة الشعب لا تعني بالنسبة للديمقراطية أن يعتلي الشعب عرش الأمير، بل نعني أنه لم يعد ثمة عرش⁴.
- الديمقراطية لا وجود لها خارج الاعتراف بتنوع المعتقدات والأصول والآراء والمشاريع⁵.
- حق كل امرئ باختيار طبيعة وجوده، وتدبر هذا الوجود، حقه بالفردية ضد كل الضغوطات التي تمارس باتجاه التحليق والتطبيع⁶.
- جهد مبذول للجمع بين الوحدة والتنوع وبين الحرية والتنوع⁷.
- الديمقراطية لا تختزل الكائن البشري إلى مجرد مواطن، إنها تعترف به كفرد حر، فرد ينتمي إلى تجمعات اقتصادية وثقافية⁸.

¹ - آلان تورين: ماهي الديمقراطية، ص 69.

² - المرجع السابق، ص 69

³ - المرجع السابق، ص 20.

⁴ - المرجع السابق، ص 21.

⁵ - المرجع السابق، ص 22.

⁶ - المرجع السابق، ص 22.

⁷ - المرجع السابق، ص 25.

- تلك الرقابة التي تمارسها القوى المجتمعة الفاعلة على السلطة السياسية^٢.
- إنها تعني انخراط أكبر عدد من القوى المجتمعة الفاعلة ضمن حقل القرار^٣.
- لا تعني الديمقراطية اختزال الساحة السياسية إلى تلاطم المصالح الخاصة^٤.
- الديمقراطية حرية وتراث^٥.
- اختيار للحاكمين من قبل المحكومين خلال المؤسساتية فترات منتظمة يحدد بوضوح تلك الدالة المؤسساتية التي لا وجود للديمقراطية بدونها^٦.
- توجد الديمقراطية عندما توجد المسافة الفاصلة بين الدولة والحياة الخاصة على أن يعترف بوجود هذه المسافة، تتضمنها مؤسسات سياسية ويضمنها القانون^٧.
- لم نعد نكتفي بديمقراطية تشاركية، ولا نكتفي بديمقراطية تشاورية، نحن بحاجة إلى ديمقراطية تحررية^٨.

¹ - آلان تورين: ماهي الديمقراطية، ص25.

² - المرجع السابق، ص38.

³ - المرجع السابق، ص38.

⁴ - المرجع السابق، ص39.

⁵ - المرجع السابق، ص29.

⁶ - المرجع السابق، ص39.

⁷ - المرجع السابق، ص40.

⁸ - المرجع السابق، ص17.

والملاحظ أن أياً من التعاريف السامية لم يحط الإحاطة الكاملة بكافة أبعاد وجوانب الظاهرة، بل صور جانباً منها، وهنا نسائل أنفسنا!.

هل نماهي بين الديمقراطية والحرية؟⁵

الجواب هو أن الحرية لا تتضمن فكرة التمثيل ولا فكرة المواطنة، إنها غياب الإكراه والإلزام¹، ل نعطي الحل الشايف إذا ما جمعنا بين الحرية والديمقراطية فقلنا- وصفاً للنظام- بأنه النظام الديمقراطي الحر².

وفي جميع الحالات فالديمقراطية تقوم على الأبعاد الآتية: احترام الحقوق الأساسية-المواطنة-الصفة التمثيلية³.

وهي تحدد بأنها التوفيق بين وحدة القانون والتقنية وبين التنوع الثقافى والحرية الشخصية⁴.

كما حددت أيضاً بأنها توليف بين الوحدة والتعدد وبين الحرية والمساواة⁵، وال system (النظام) السياسى يستحوز على القدر المعلن فى تحديد الديمقراطية فهو مقر الديمقراطية ومستقرها والتعريف بها وفى ذلك يقول آلان

¹ - آلان تورين: ماهى الديمقراطية، ص43.

² - د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، سنة 1971.

³ - آلان تورين: ماهى الديمقراطية، ص40.

⁴ - المرجع السابق، ص158.

⁵ - د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص163.

تورين": ((حتى يكون الـ system السياسي ديمقراطياً ينبغي له أن يعترف بوجود نزاعات قيمية لا سبيل لتجاوزها وألا يقبل بأي مبدأ لا مركزية لتنظيم المجتمعات لا العقلية ولا الخصوصية الثقافية))¹.

ونظرية الاستبعاد أمام عجزها تحدد الديمقراطية تحديداً سلبياً، فالديمقراطية لا تتحدد بفصل السلطات بل بطبيعة الصلات القائمة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة².

فلا الليبرالية كانت دائماً ديمقراطية، ولا الدعوة إلى الديمقراطية المجتمعية كانت دائماً الاحترام للحريات³.

فالديمقراطية لا توجد إلا بما هي تحرر سواء أكانت تحرراً من الاستبداد العقلاني أو من الدكتاتورية الطائفية وخاصة من صيغهما المتطرفة التي سميتها توتاليتاتورية موضوعية وتوتاتورية ذاتوية، ذلك أن ساحة الديمقراطية ليست ساحة هادئة وفاعلة، بل هي ساحة تتناهيها اكتوترات والنزاعات أو تتلاطم فيها التعبئات والصراعات الداخلية⁴.

وهذا التحديد السلبي ذهب بأن لا ديمقراطية بدون حد للسلطة ولا ديمقراطية أيضاً بدون السعي إلى حياة كريمة⁵.

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص 159.

² - المرجع السابق، ص 47.

³ - المرجع السابق، ص 155.

⁴ - المرجع السابق، ص 162.

⁵ - المرجع السابق، ص 246.

وكذلك فالديمقراطية هي رفض الدولة التعبوية الشديدة الاعتداء والغطرسة ورفض التواجه البالغ الخطورة بين الأسواق والقبائل¹.

فالديمقراطية ليست ضرورية إلا إذا كانت ترمي إلى تسهيل الحياة المشتركة بين أفراد وجماعات مختلفين ومتشابهين في آن واحد وينتمون إلى مجموعة واحدة في الوقت الذي يتميزان عن الآخرين².

هذا وما دمنا شرعنا في تفكيك الديمقراطية وتحليل عناصرها فلسوف نتابع العمل في هذا المضمار:

- الأحزاب أمر لا غنى عنه للديمقراطية، ورفض الدولة المتماهيمة بالشعب، إذ أن هذا التماهي يجعلها تستمد سلطة لا حد لها على الارادات الفردية³.

- استقلالية المجتمع المدني هو الشرط الأول من شروط الديمقراطية⁴.

- الديمقراطية وساطة مؤسساتية بين الدولة والمجتمع الذي تقوم سياسته على السيادة القومية⁵.

1 - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص7.

2 - المرجع السابق، ص252.

3 - المرجع السابق، ص57.

4 - المرجع السابق، ص60.

5 - المرجع السابق، ص71.

- إن الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة شرط مركزي من شروط تكون الديمقراطية، فهذه لا وجود لها إلا بوجود الاعتراف بالمنطقتين الخاصين بالمجتمع المدني والدولة، وهما منطقتان متميزتان بل متعارضتان في كثير من الأحيان، كما أنها لا توجد إلا بوجود سيستام سياسي مستقل عن كل منهما من أجل ندير علاقاتهما العويصة¹.

- الليبرالية عنصر دائم من عناصر الديمقراطية، لكنها ليست سوى منطقة وسيطة وقلقة تقع بين قوى سياسية متعارضة².

- إن علة وجود الديمقراطية هي توفير الشروط المؤسساتية التي لا غنى عنها لعمل الذات الشخصية³.

- تمثيل مصالح الأكثرية والمواطنة والحد من السلطة بواسطة الحقوق الأساسية شروط لا بد منها للديمقراطية⁴.

- يجب التمييز بين مجتمع ليبرالي تعددي من جهة ومجتمع جمهوري، أي التمييز بين الديمقراطية الجمهورية القائمة على المواطنة والمساواة وبين الديمقراطية التعددية القائمة على التعدد الثقافى والحرية¹.

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص64.

² - المرجع السابق، ص67.

³ - المرجع السابق، ص162.

⁴ - المرجع السابق، ص163.

- الذات عقل وحرية وذاكرة، وهذه الأبعاد الثلاثة تتجاوب مع أبعاد الديمقراطية^٢.

- والفكرة الديمقراطية تفرض الاعتراف بالتعددية الثقافية بقدر ما تفرض الاعتراف بالتعددية المجتمعية وأكثر^٣.

- علة وجود الديمقراطية الاعتراف بالآخر^٤.

- الديمقراطية هي محل الحوار والاتصال^٥.

- الديمقراطية هي التنظيم المؤسسي للعلاقات بين ذوات إنها زخم وعمق الحوار المقام بين تجارب شخصية وثقافات مختلفة بعضها عن بعض ومتكافئة من حيث كونها أجوبة مخصوصة ومحدودة على تساؤلات عامة واحدة^٦.

- الديمقراطية تصبح شكلاً فارغاً من أي مضمون إذا هي لم تترجم إلى برامج تربوية تولي أكثر الأهمية للاعتراف بالآخر^٧.

¹ - د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص164.

² - المرجع السابق، ص167.

³ - المرجع السابق، ص168.

⁴ - المرجع السابق، ص252.

⁵ - المرجع السابق، ص253.

⁶ - المرجع السابق، ص253.

⁷ - المرجع السابق، ص254.

- علينا أن ندافع عن الحرية السياسية وعن الديمقراطية، وأن تجعلها في حدته تعددية ثقافية وسياسية ينبغي أن تتوافق مع وحدة المواطنة والقانون والعمل العقلي¹.

هكذا نكون قد تطوقنا في أرجاء الديمقراطية وجوانباً تطوفاً وضعياً ينقصه التحليل الذي لا مجال له، ولا يتسع الوقت للإتيان به، ولعل هذه التطواف الوصفي اكتفى أن ينظر للموضوع بعيني طائر، ثم جاءت البرهة الثانية، وهي برهة التركيب.

والملاحظ أن أمامنا حشد هائل من الجوانب والعناصر والمطلوب حشدها في كل جامع، ثم افراغها وسكبها في نسق يبعد عنه التوتر والنشاز، ولعل الحضارة الغربية جوهرها الصراع والديمقراطية كما وصفناها تقنيين للصراع ولعل أكبر فاعلية وأهم سمة في الديمقراطية في الإسلام كونها بلورة للتماسك كما قلنا.

وإذا كان تاريخنا لم يجعل بالديمقراطية السياسية، لكنه من جهة أخرى حصل على الأقل بالديمقراطية الفكرية، وها هو الغزالي يحدد جوهر المنظومة بأنه الإدراك للعناصر المكونة للشيء ثم وضع كل عنصر في موضعه المناسب.

فحق التمثيل النسبي أو الديمقراطية الثقافية ليست إعطاء الأقلية حقها بل حقها المناسب دون زيادة أو نقصان.

وفي إطار هذه المبادئ نصوغ التعريف الآتي مراعين النقاط الآتية:

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص 260.

1- الديمقراطية أسلوب حياة.

2- الـ system (النظام) السياسي مقر الديمقراطية وسنعرض انخراط أكبر عدد في حقل القرار خلال فترات منتظمة.

3- الزواج الكاثوليكي بين الحرية والديمقراطية.

4- البعد المؤسسي في الديمقراطية.

5- الحد من سلطة الأكثرية لصالح الأغلبية.

6- التنوع في الوحدة والتوليف بين الحرية والمساواة.

7- احترام الحقوق ورفض التبعية.

8- الصفة التمثيلية.

9- المواطنة أفراد متشابهون ومختلفون (الثقافة الفرعية).

10- الصلة بين السلطة والمجتمع المدني.

11- عقلية الصراع والأمواج المتلاطمة.

12- الحياة الكريمة منتهى الديمقراطية وغايتها.

13- الحوار والاتصال.

14- الاعتراف بالآخر.

15- أهمية الأحزاب في الديمقراطية وأهمية البرامج التربوية للاعتراف بالآخر هذه أهم مفاصل الديمقراطية، ولكننا نعود فنذكر برأي الرومان بالتعريف بأنه من أكبر المخاطر أو هو الحد التام وفي ضوء ذلك نصوغ مبسطاً التعريف الآتي: أسلوب للحياة ونظام الحكم يتطوع فيه غلواء الأكترية لصالح الأقلية المصونة في وجودها وحقوقها وحرّياتها وثقافتها وذاتها من خلال المؤسسة وأحزاب تربي الشعب على احترام الآخر وإعلانه واحترام كرامته.

بيد أن أي حديث عن الديمقراطية لا يكتمل إلا عقب رصده وتحديد علاقتها الوشيعة بالحرية، وهذا هو موضوع بحثنا الآتي:

كلافة الديمقراطية بالجزيرة في النظام الديمقراطي البحر

"مسألة الديمقراطية التبعوية أو الجمهورية أو الشعبوية"

عبرنا في تحديد الديمقراطية والتعريف بها إلى مسألة القدر المعلن الذي اكتسبته الحرية في منظومة الديمقراطية، وأكدنا أن الديمقراطية حرية وتنوع وحرية وتراث وتحرر وليبرالية وذات شخصية، فهكذا تكتسب الحرية عنصراً بارزاً في النظام الديمقراطي، إذ قد يكون النظام تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات قبل وتجاه الحكام، فهل نقول إنه ديمقراطي حر بالمفهوم الحديث للديمقراطية الذي يستبطن الحرية والقائم على إيجاد مركز التوازن بين سلطات الحاكم وحقوق الأفراد، وهو الأمر الذي نجده في الديمقراطية لدى اليونان قديماً، إذ كانت الفلسفة الديمقراطية لا تجد مثل هذا التعارض، وكانت شخصية الفرد تذوب في الجماعة حقيقة كان للفرد حقوق ولكنها لم تكن متعلقة بشخصية بوصفه فرداً، وإنما بالنظر إلى مركزه في الجماعة، وكانت عليه التزامات أيضاً ولكنها لم تكن مفروضة عليه بواسطة المدنية (الدولة)، بل تتبع من حاجة إلى تحقيق خير مواطنيه، فكان نظام المدينة يقوم على أساس التعاون الحر بين المواطنين لذلك كان الأثينيون يؤمنون بفائدة

مناقشة الأمور العامة، كما كانوا شديدي الثقة في سلامة الإجراءات متى صدرت بناء على تبادل الرأي بين أكبر عدد من الأفراد¹.

فأهم ما يميز الديمقراطية هو إهدارها للفرد وعدم الاعتراف له بحقوق أو حريات، وبالتالي لم تكن الديمقراطية الاغريقية مثلاً للنظم الديمقراطية الحديثة، بل على تماماً، لأن النظام الديمقراطي كان يهدف إلى جعل السلطة في يد الشعب (المواطنين) دون أن يعبر اهتماماً بمركز الأفراد أو أن يعترف لهم بحقوق قبل الجماعة².

فالحياة الخاصة للأفراد كانت تخضع لتنظيم دقيق من جانب السلطات الحاكمة في المدينة، تستوي في ذلك أثينا الديمقراطية واسبرطة الأرستقراطية.

والكثير من المدن اليونانية القديمة كانت تلزم الرجال بالزواج في سن معينة، وكانت أثينا تجعل العمل إجبارياً، بل إنها كانت تتدخل في الحرية الشخصية للفرد إلى درجة تحديد كمية الملابس التي تحملها المرأة هند السفر، فتحرم عليها أن تحمل أكثر من ثلاثة أثواب، كما كانت اسبرطة تفرض على النساء اتباع طريقة معينة في تصنيف شعورهن، وعلى الرجال حلق الشارب، بينما كان حلق الذقن محرماً في بيزنطة وفي رودس.

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص48.

² - المرجع السابق، ص48.

ومن ذلك يتضح أن تلك الديمقراطية القديمة لم تكن حرة بل كانت نظاماً تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة (أي المدينة) ولا يعترف للأفراد بحقوق وضمانات قبل الحكام.

وخلاصة القول أن الديمقراطية الاغريقية تلتقي بالديمقراطية المعاصرة في بعض الأمور وتختلف عنها في بعضها الآخر: فالديمقراطية الاغريقية تتفق مع الديمقراطية الحديثة إذ تجعل السلطة في يد مجموع المواطنين وتعترف لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية، وفي أنها تقيم حكم الأغلبية مع إقرارها حرية الرأي لجميع المواطنين.

ولكن الديمقراطية الاغريقية تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إذ تضيق نطاق المجتمع السياسي ولا تعترف بصفة المواطن إلا لنسبة ضئيلة من مجموع السكان لا تتجاوز العشر، كما أن الديمقراطية الاغريقية كانت ديمقراطية تسلطية غير حرة تكتفي بالمظهر دون الجوهر، فتضع السلطة في يد الأفراد ثم لا تعترف لهم بحقوق أو حريات قبل الجماعة، ومن ثم كانت الحرية في أثينا مقصورة على حرية الاشتراك في إدارة شؤون المدينة، دون أن يكون للأفراد الحريات المدنية الحديثة مثل الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية العقيدة وحرمة المسكن.

تلکم هي المبادئ التي سادت المجتمع اليوناني القديم والتي حظيت بقسط كبير من التطبيق العملي في مدينة أثينا في عهد "بركليس"، وفي جو هذه الأفكار ظهر الفلاسفة وأخرجوا لنا نظرياتهم في السياسة ونظم الحكم.

ولن يتسع لنا المقام لتحليل جميع النظريات التي قال بها فلاسفة اليونان، ولذلك فسنقتصر على دراسة أهم هذه النظريات، وهي التي قال بها أفلاطون وأرسطو مقدمين لها بعرض سريع لبعض ما سبقها من صور الفكر.

1-هيرودوت (425-480 ق.م):

يعد هيرودوت أول من كتب في السياسة، لأنه أول من فرق بين أشكال الحكومات مفرغاً ذلك في صورة مناقشة تدور بين ثلاثة أشخاص، يحدد أولهم الحكم الديمقراطي، ويؤيد ثانيهم حكم الأقلية أو الأوليجارشية، بينما يتحمس ثالثهم للنظام الملكي.

2-أوتانوسotanes والدفاع عن الحكم الديمقراطي: يقول "أوتانوس" إن التجربة قد دلت على ما في النظام الملكي من مساوئ، إذ أن حكم الفرد لا بد أن ينقلب إلى طغيان واستبداد، لما في الانسان من ميل إلى السيطرة والتحكم.

بينما يقوم الحكم الديمقراطي على المساواة في الحقوق وسيادة الأغلبية التي ستختار لحكمها رجالاً مسؤولين أمامها، ومن ثم لن يتمكنوا من إساءة استعمال السلطة أو التحكم.

3-ميجابيس megabyse وتحييد حكومة الأقلية الأرستقراطية: يبدأ ميجابيس بالانضمام إلى أوتانوس في رأيه على أمرين: أولهما جهل الشعب، ومن ثم ستكون حكومة الأغلبية في أيدي الجهلاء، وثانيهما التهور.

المضمون الاجتماعي للعقد السياسي الجديد

بصورة حاسمة لا تقبل جدال أو نقاش وإلا نستمر في مواقفنا ونقف محنطين جامدين بعيدين عن فكرة الحياة ذاتها .

لقد حصلت تطورات اقتصادية كبيرة في المجتمعات العربية، وتمت معطيات تطبيقية.

هكذا أصبح لزاماً علينا تجاوز هذا الحد الأدنى من الفكر الاجتماعي البسيط، وبالتالي علينا أيضاً أن ننكب على دراسة هذا العنصر السياسي الجديد، حيث يختلط الوطني بالاجتماعي، وهو التفاوت الحاصل بين الأقطار النفطية والأقطار غير المنتجة للنفط.

ويقين أن هذا التفاوت في الثروة أصبح يضاهي إن لم يكن يتجاوز في أهميته التفاوت الطبقي داخل القطر الواحد، ومن ثم فالعقد الاجتماعي الجديد يجب أن يقوم على تسهيل أكبر، وأكثر حرية الانسياب الأفراد والثروات عبر الحدود العربية، مما يشكل قاعدة أكثر صلابة، لأنها مرتبطة بمصالح فئات اجتماعية محددة إن للحريات(بما فيها الاقتصادية) أو للفكرة العربية¹.

ومن ثم فقد آن الأوان لمحاكاة أنظمة التعبئة الشعبية على نوعية السياسات الاجتماعية التي اتبعتها حتى الآن، والتي أدت فيما أدت إليه إلى بروز طبقة بيروقراطية منتفعة من خيارات المجتمع من خلال سيطرتها على جهاز الدولة القمعي الأمني.

¹ - د . غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص103.

وهي سياسات حملت الأنظمة هذه على نوع من (الانفتاح) المتفاوت الاتساع لالتقاط فئات النفط، كما أنها في عدد من الحالات أدت إلى انخفاض خطير في مستوى الإنتاجية الصناعية والزراعية.

ليست هذه دعوة إلى العودة إلى نظام الاحتكارات والملكيات الزراعية الشاسعة، ولكن إلى إعادة النظر في سياسات المرحلة المنصرمة، مع الموافقة المبدئية على الأسس التي كانت هذه السياسات تدعي استلهاها.

هذه الأسس ما زال يمكن جمعها تحت تعبير (العدالة الاجتماعية)، ويضيق المكان طبعاً لتفصيل المفهوم، ولو أننا نشك بالحاجة لتحليل جديد..

فمن الضروري طبعاً أن تقوم الدولة بمهمة إعادة توزيع الثروة، ولا أرى في الرأسمالية المفرطة، وقوانين العرض والطلب وقد فتح الباب أمامها على مصراعيه إلا نوعاً من الاستغلال المقنع، لا سيما في البلدان الحديثة النمو، الجزئية التطور، حيث لا تقف أمام الرأسمال الطري النشوء والمتجبر قوانين كتلك التي توصلت إليها المجتمعات الصناعية، حتى الرأسمالية منها، ولقد خير العربي أحياناً بين هذه الرأسمالية في صورها الكاركتيرية¹، وبين تدّخل واسع في العملية الاقتصادية من قبل أجهزة دولة، لم تكن دائماً حريصة على المصلحة العامة.

ما هي كانت تستعمل عملية إعادة توزيع الثروة كوسيلة من وسائل سيطرتها على المجتمع.

¹ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص104.

غير أنه لا يحق لنا على هذه التجاوزات أن نترحم على صور الاستغلال البشع الذي سبقها، من هنا ضرورة لحظ أن قدراً متسعاً من الحرية، في مسار العملية الاقتصادية، أمر ضروري لإعطاء المجتمع الأهلي قدراً من الاستقلالية في مواجهة الدولة.

المسألة طبعاً هي في ابتداع الوسائل لمنع هذه الحرية الاستقلالية التحول إلى استقلال المثريين الجدد إلى حريتهم في نهب المجتمع، وقد يكون أحد المفاتيح الأساسية هو تطوير سياسات ضريبية حقيقية، وهذا طبعاً أمر صعب.

إن للدولة الريعية التي تقوم بدور توزيعي دون أن تتطلب من المواطنين مساهمة حقيقية في التنمية أو للدولة التعبوية التي تفضل سياسة التأميمات دون أن تتبعها فعلاً بتطوير للمقدرة على ضبط السوق السوداء، وهي كما نعلم عصية أيضاً على الضريبة.

بيد أنه ليس هناك من حل سحري، خارج هذه الأسس العامة، لا سيما بالنظر للفروقات الكبيرة بين القطاعات الاقتصادية، وبين البلدان العربية، وإن كان من أولوية كبرى، فهي في مجال تطوير الخدمات المدنية، بهدف تقديم الحاجات الأساسية (من غذاء، وصحة وتعليم وإسكان) لملايين العرب النازحين من الريف في العقود الثلاثة المنصرمة والذين ضاقت بهم المدن مشرقاً ومغرباً، فهم عنوان فشل السياسات الريفية والمدنية معاً في الفترة المنصرمة¹.

¹ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 105.

ومما لا شك فيه أن مطلب تحقيق العدالة الاجتماعية كان عنصراً أساسياً من عناصر المشروع النهضوي العربي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين هذا ونوه بأن الانشغال قبل الخمسينيات كان بتحقيق الاستقلال السياسي، حيث كان الإدراك العام أنه يكاد يستحيل إحراز تقدم يذكر في ميدان العدالة الاجتماعية طالما ظل الاستعمار قائماً، وطالما افتقدت الأمة استقلال إرادتها السياسية.

وقد استردت معظم الدول العربية هذه الإرادة المفقودة بدرجة أو بأخرى، بحصولها على الاستقلال أو على مزيد منه في الخمسينيات والستينيات من ذلك القرن، فشرعت في ممارسة هذه الإرادة لتحقيق التقدم على عدة جبهات كان من أهمها جبهة العدالة الاجتماعية، ثم حدث في أعقاب هزيمة 1967 أن أخذت دولة عربية بعد أخرى تفقد حريتها في الحركة، وتخضع لضغوط سياسية واقتصادية من الخارج أفقدتها جزءاً كبيراً مما طالت تتمتع به من استقلال الإرادة، فكان من المحتم أيضاً أن ينحسر الاهتمام بقضية العدالة الاجتماعية وأن يعود الانشغال من جديد بقضية تحرير الإرادة السياسية والاقتصادية.

وفي فترة صعود العدالة الاجتماعية في الخمسينيات والستينيات، حقق الكثير من الدول العربية تقدماً لا يجوز إنكاره نحو مستوى أعلى من المساواة ودرجة أكبر من تكافؤ الفرص، ثم بدأ الاتجاه المعاكس منذ أوائل السبعينات، حيث أصاب توزيع الدخل نكسة تفاوتت قوتها بالطبع بين دولة عربية وأخرى، ولكن الاتجاه العام لا يمكن الشك فيه، وهو اتجاه الانحسار والتدهور.

إن من السهل تفسير هذا الصعود ثم هذا الانحسار اللذين أصابا هدف تحقيق العدالة الاجتماعية في البلدان العربية بمدى ما تمتعت به البلدان في فترة ما باستقلال الإرادة عن العالم الخارجي، ثم بفقدانها هذا الاستقلال في فترة لاحقة، ولكن من المهم أن نلاحظ أن هذا العالم الخارجي نفسه قد شهد بدوره صعوداً ثم انحساراً لهدف تحقيق العدالة الاجتماعية، مما كان لا بد أن يؤثر تأثيراً فعالاً فيما يجري في الوطن العربي.

كانت الخمسينيات والستينيات في الغرب فترة صعود نجم الكينزية والعمالة الكاملة، واشتداد ساعد نقابات العمل، وازدهار دولة الرفاهية، ولقد مال توزيع الدخل في هذه الفترة ميلاً واضحاً نحو المزيد من المساواة في العالم الرأسمالي ثم بدأ الانتكاس منذ أوائل السبعينيات، مثلما حدث في الوطن العربي، مع ميل معدلات النمو في العالم الرأسمالي إلى التدهور، ومعدلات البطالة إلى الارتفاع، وصعود ظاهرة الشركات المتعدية الجنسيات وامتداد نشاطها بمعدل متسارع إلى خارج حدود الدول الأم، مما ساهم في مزيد من تدهور معدلات البطالة داخل هذه الدول، وازداد الحال سوءاً مع صعود التاتشرية والريغانية وحكومة بعد أخرى من حكومات (اليمين الجديد) في العالم الغربي، فازداد انحسار دولة الرفاهية، واشتد معدل الزيادة في التفاوت في الدخل¹.

لا يمكن أن نفصل بين ما حدث من تدهور في توزيع الدخل وانحسار شعارات العدالة الاجتماعية في الوطن العربي، منذ أوائل السبعينيات، وما حدث من تطورات تقانية واقتصادية في العالم الرأسمالي، فما شهدته توزيع الدخل وشعارات

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 656.

العدالة الاجتماعية من تدهور في الوطن العربي كان وثيق الصلة باتباع سياسة الانفتاح الاقتصادي في دولة عربية بعد أخرى، وظاهرة الانفتاح الاقتصادي في بلادنا وغيرها من بلاد العالم الثالث ليست في حقيقة الأمر إلا الوجه الآخر لاتساع نشاط الشركات المتعددة الجنسيات، هذه الشركات تضغط لفتح الأبواب أمام نشاطها المتزايد الاتساع، فتتبنى دولة بعد أخرى من دول العالم سياسة الانفتاح الاقتصادي، وخروج هذه الشركات باستثماراتها إلى خارج دولها الأم ينطوي على تصدير العمالة إلى خارج هذه الدول، فترتفع معدلات البطالة فيها ويزداد توزيع الدخل في هذه الدول أيضاً، لما يعنيه من سحب الدولة ليدها من التدخل في الاقتصاد ومن فرص الحماية لعمالها وصناعاتها .

في مثل هذا المناخ كان من المحتم أن يصيب الانتكاس فكرة العدالة الاجتماعية، بل ويصيب شعاراتها سهام النقد القاسي الذي كان أبعد ما يكون عن المألوف في الخمسينيات والستينيات، هكذا نصادف مثلاً آخر وشيقاً للغاية، يدلل من جديد على ما يصيب الأفكار والمبادئ والشعارات من تغير كلما تغير المناخ الاقتصادي والاجتماعي، نتيجة للتغير الذي يطرأ على التقانة وأساليب الإنتاج، وإذا بنا نكتشف مرة أخرى، أن ما كنا تقدماً مطرداً إلى الأحسن والأفضل والأعدل، ليس إلا تعبيراً عن تطور تقاني آخر إلى نظام اجتماعي أقل رقياً من الناحية الإنسانية والخلقية، وإلى أفكار أقل نبلاً أو أكثر قسوة¹ .

لقد أكد ماركس على حقيقة اكتشافها من قراءة التاريخ الإنساني، ثم دلت على صحتها، التطورات التاريخية التي حدثت بعده، وهي تقلب مصير الأفكار والمذاهب

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 957.

السائدة واكتسابها معاني مختلفة، مع تطور أساليب الإنتاج السائدة، ولكن توفير ماركس في قراءة التاريخ وفي تشخيصه كان أكبر من توفيقه في التنبؤ بالمستقبل، ولعله استعجل مثل كثيرين غيره النهاية السعيدة، فتنبأ بأن الاشتراكية سوف تضع حداً نهائياً لتطوير النظام الاجتماعي، ثم ظهره كما كان يجب أن نتوقع، أن التطور في أساليب الإنتاج لا يمكن أن يقف عند حد، ومن ثم لا يمكن أن يتوقف تطور النظام الاجتماعي بدوره ولا الأفكار والمذاهب المتعلقة به بالضرورة، فإذا بهذا التطور في أساليب الإنتاج يحتم حلول قوة الشركات العملاقة بالتدريج محل قوة الدولة، ويتطلب تراجعاً ولو إلى حين في تدخل الدولة لحماية الشرائح الاجتماعية التي أصابها الضرر نتيجة النمو في سطوة هذه الشركات.

ولكن أنصار نظام السوق والحرية الاقتصادية أخطأ وبدورهم عندما استخلصوا من هذا التطور أن نظام السوق والحرية الاقتصادية هو النظام الصالح لكل زمان ومكان، وأن الاشتراكية ونمو قوة الدولة لم يكونا أكثر من خطأ أو حماقة إنسانية سرعان ما استرد بعدها الانسان صوابه، نعم لم يكن من الممكن لنظام الدولة الحامية والمسيطر على الأفكار الداعية للمساواة وتضييق الفجوة بين الدخل لم يكن من الممكن لهذا أو لتلك أن يستمر في ظل التطورات الثقافية الجديدة التي فتحت الشركات العملاقة هذه الدرجة من القوة والانتشار، ولكن من الخطأ الظن أن ما يحدث الآن هو مجرد عودة إلى نظام الحرية الاقتصادية التي دافع عنه الاقتصاديون التقليديون منذ أكثر من مائة عام، أو الظن بأن النظام قد ثبتت صحته وملاءمته لكافة البلدان وكل العصور¹.

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 658.

ليس صحيحاً إذن ما كان يقول به الكثيرون من أتباع كارل ماركس (ولا يزال البعض يقول حتى الآن) من (حتمية الحل الاشتراكي)، كما أنه ليس صحيحاً ما يقول به الكثيرون اليوم، من أمثال أنصار العولمة والمدافعين عن حرية السوق بلا قيد أو شرط، مما يبلغ حد الزعيم (بحتمية الحل الرأسمالي)، فالجزء الحتمي في التاريخ الإنساني لا يتجاوز فيمته يبدو (حتمية التطور التقني) الناتج من دافع طبيعي وقوي لدى الانسان لاكتشاف وتطبيق أي وسيلة تؤدي إلى تخفيف ما يواجهه من مشاق في سبيل إشباع حاجاته، هذا الدافع الطبيعي يدفع الانسان باستمرار إلى تطوير وسائل الإنتاج وتغييرها، ولكن هذا التطور أو التغير قد يتطلب ترك السوق حرة تارة وقد يتطلب تدخل الدولة تارة أخرى، وقد يتطلب السماح بتفاوت شديد في الدخل والثروة مرة، وقد يتطلب توزيعاً أكثر عدالة مرة أخرى.

إن التطور الحديث في وسائل الإنتاج والذي يطلق عليه أحياناً اسم (ثورة المعلومات والاتصالات) قد استدعى فيما يظهر تسامحاً مرة أخرى مع نظام لتوزيع الدخل والثروة أبعد من المساواة مما كان يمكن تحمله في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، ويذكر بلا شك بما حدث في العقود الأولى للثورة الصناعية في أوروبا الغربية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فلقد كان ظهور نظام المصنع الحديث وتطبيق الاختراعات الجديدة التي كان يتوالى ظهورها كل يوم خلال ما عرف بالثورة الصناعية، يتطلب درجة من تعبئة رؤوس الأموال وزيادة الاستثمار جعلت أي دعوة معادية للربح ورامية إلى إعادة التوزيع لصالح الفقراء، مهما كان نبل دوافعها، تبدو مضادة تماماً لمقتضيات النمو، ومعتلة لذلك التقدم المبهر في أساليب الإنتاج، هكذا كان بالفعل شعور الاقتصاديين التقليديين إزاء دعاة الاشتراكية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر:

(أشخاص طيبو القلب، هؤلاء الاشتراكيون، ولكن سداجتهم أكبر من أن تحتل. إذ كيف يعجزون عن رؤية هذه النتائج الباهرة التي يحققها دافع الربح والكسب الشخصي، والتي لا بد في نهاية الأمر أن يفيد منها الجميع؟).

بل حتى الدعوة الماركسية التي أتت بعد ذلك بنصف قرن، وكانت الظروف أكثر مؤاتة لقبولها، مع نمو الاتجاه نحو الاحتكار بدلاً من المنافسة، واشتداد حدة الأزمات الاقتصادية التي تصيب الرأسمالية من حين لآخر، حتى الماركسية لم تحقق انتشاراً كبيراً حيث كان ماركس يتوقع لها الانتشار، ولم تصب الدعوة إلى إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء نجاحاً مهماً في أرض الواقع إلا عندما حدثت الأزمة الاقتصادية الكبرى في الثلاثينيات من القرن العشرين، وأصبحت إعادة التوزيع شرطاً ضرورياً لاستمرار النمو نفسه¹.

مرة أخرى يتأكد أن نجاح أي فكرة وتحقيقها بالفعل على أرض الواقع لا يتوقف على مدى نبل أصحابها أو ملاءمتها لبعض المبادئ الأخلاقية، بقدر ما يتوقف على ملاءمتها لاعتبارات النمو والتقدم في أساليب الإنتاج، والتجربة الروسية في تطبيق الاشتراكية ابتداءً من سنة 1917، والتجارب العربية في السعي لتحقيق درجة أو أخرى من العدالة الاجتماعية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، تؤيد هذا الاستنتاج ولا تعارضه.

نعم، لقد حققت التجربة الروسية من ناحية، والتجارب الاشتراكية العربية، من ناحية أخرى درجة لا يستهان بها من التقريب بين الطبقات بالمقارنة بما كان عليه

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 659.

الحال قبلهما، ولكن الأهم من ذلك في كلا النوعين من التجارب، كان التدخل الكبير من جانب الدولة في الحياة الاقتصادية، وقد كان هذا الدور الكاسح الذي لعبته الدولة مطلوباً في الحالتين للإسراع بالتنمية وتطبيق الفجوة التكنولوجية بين هذه الدولة وبين الدول الرأسمالية التي كانت قد انتهت من تحقيق ثورتها الصناعية.

بعبارة صريحة: لم يكن انتصار الفكرة الاشتراكية في الحالتين (أي في روسيا من ناحية وفي بعض البلدان العربية من ناحية أخرى) راجعاً إلى نبل دوافع أصحابها، أو إلى اتفاقها مع بعض المبادئ الأخلاقية والإنسانية، بل إلى ضرورتها لتحقيق التقدم التكنولوجي في مرحلة معينة من مراحل تطور هذه البلدان.

ولكن الذي حدث، في الثلث الأخير من القرن العشرين، أن هذا التدخل البعيد المدى من جانب الدولة كان قد أصبح حجر عثرة في تحقيق المزيد من هذا التقدم في أساليب الإنتاج، إذ أن هذا التقدم في ظل الثورة التكنولوجية الجديدة، وبخاصة في مجال الاتصال والمعلومات، قد أصبح منوطاً بأداة أخرى ومضادة لها، وهي الشركات المتعدية الجنسيات.

لا ننكر أن من الممكن جداً لنظام اشتراكي في أي دولة عربية أن يحقق تقدماً ملحوظاً في أساليب الإنتاج، ومعدلاً مرتفعاً للتنمية، وفي الوقت نفسه يحقق نظاماً أكثر عدالة وأكثر إنسانية، مما يمكن تحقيقه في ظل اقتصاد منفتح بلا حدود على الاستثمارات الأجنبية الخاصة والتجارة الخارجية.

وقد يفضل المرء إذ يأخذ نمط التنمية في مجموعة في اعتباره هذا الدور الكاسح للدولة في ظل نظام اشتراكي لتوزيع الدخل، قد يفضل على نظام منفتح على

الشركات المتعدية الجنسيات وخاضع لها، ولكن الذي أؤكدُه هنا ليس هو التفضيل القيمي المبني على اعتبارات أخلاقية وإنسانية، وإنما حجم الفرصة الحقيقية للنجاح في ظل الظروف التي يمر بها العالم اليوم، وفي ضوء الدروس التي تعلمها لنا التاريخ، والتاريخ يقول إننا نعيش في عصر لا بد من أن ينحسر فيه دور الدولة، مهما كان دورها مطلوباً أخلاقياً وإنسانياً، وأن الفرصة المتاحة لتحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة الاجتماعية هي أقل الآن بكثير مما كانت عليه في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

وإذا كان الأمر كذلك فهل يجد المرء نفسه مضطراً للصبر على نمط بالغ القسوة على صغار الناس، وبالغ الظلم في توزيع الدخل، وشديد البعد عن العدالة الاجتماعية، حتى بأبسط معايير هذه العدالة؟ وهل من الواجب على الطامحين الإصلاح، والمؤمنين ببعض المثل العليا المتعلقة بـعدالة توزيع الثروة والدخل، أن يتخلوا عن أية محاولة لتحديد معالم مشروع نهضوي عربي يتضمن تحقيق درجة أعلى من العدالة الاجتماعية، لمجرد أن العالم يمر الآن بظروف مضادة لتحقيق مثل هذا المشروع، وعلى الأخص ظروف مضادة لإعادة توزيع الدخل والثروة لصالح الفقراء؟.

لا يمكن أن يكون مثل هذا الرضوخ للأمر الواقع ضرورياً، إذ لو كان الأمر كذلك لكان معناه غياب أي دور للإرادة الإنسانية في تشكيل الواقع وتحسينه، وكان معناه أن أي دعوة للإصلاح مهما كان تواضعها هي من قبيل إضاعة الوقت فيما لا جدوى منه.

وإذا كنا نريد أن نستقي الدروس من التاريخ فليس هذا هو ما تعلمنا إياه التاريخ، نعم التاريخ يخبرنا فيما أرى بوجود نوع من الحتمية التقانية، ولكنه لا يخبرنا فيما

أرى أيضاً بأن الإرادة الإنسانية ليس لها دور في توجيه مسار التطور التقني وآثاره، وإنما يجب علينا فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية أن نحذر من الوقوع في أربعة أخطاء على الأقل كل منها بالغ الضرر¹.

الوجه الأول للحذر:

يتعلق بالاستسلام لذلك الإغراء القوي الذي نتعرض له جميعاً بأن نرى الهدف ممكن التحقيق لمجرد أننا نرغب فيه بشدة، هذا الميل إلى الإفراط في المثالية، الذي يجعل المرء عاجزاً عن رؤية الفارق بين الممكن والمرغوب فيه، والذي قد يكون العقل العربي على استعداد للوقوع فيه أكثر من غيره، يمكن أن نجد له أمثلة عديدة في الخطاب العربي المعاصر، بما في ذلك الكثير من الكتابات التي تصدر عن الاقتصاد بين العرب في موضوع العدالة الاجتماعية، فأنت تقرأ لبعض الاقتصاديين المتحمسين للعدالة الاجتماعية ولإعادة توزيع الدخل، والذين يؤلمهم أشد الألم ما آل إليه هذا التوزيع في مختلف البلدان العربية من تدهور، فتجدهم يفيضون في الحديث عن سوء الحالة الراهنة من ناحية، وعن الهدف المنشود من ناحية أخرى، ولكنهم لا يبذلون جهداً يذكر في بيان العقبات التي تتعرض السير في هذا الطريق، وكأنه لا شيء يعوق هذا السير إلا مجرد الخطأ في تحديد الهدف المطلوب الوصول إليه، أو العجز عن رؤية مساوئ الوضع الراهن.

إن كثيراً من الكتابات التي تنتمي إلى هذا النوع، والتي تجد مثيلاً لها في تناول موضوعات أخرى غير موضوع العدالة الاجتماعية، كالديمقراطية أو الوحدة العربية أو قضية فلسطين وإسرائيل، لا تزيد للأسف عن أن تكون نوعاً من إبراء

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 661.

الذمة، حيث يقنع الكاتب بحديث مؤثر عن مزايا الهدف المرغوب فيه، أو عن مدى التدهور الذي بلغه الوضع العربي في هذا الميدان أو ذاك، وكأن مجرد تحقيق الهدف ووصف المساوئ المترتبة على عدم تحقيقه كافيان لتحقيق هذا الهدف وتجنب هذه المساوئ.

الوجه الثاني:

يتعلق بالاستسلام لوهم من نوع آخر، هو وهم الاعتقاد بأن القوى المسؤولة عن حدوث هذا التدهور في توزيع الدخل عن استعداد لقبول أي إجراء جدي من شأنه منع هذا التدهور أو التخفيف منه.

إن من مصلحة هذه القوى بالطبع الترويج للاعتقاد بأن رفع معدل النمو لا بد من أن يؤدي أجلاً أو عاجلاً إلى تحسين أحوال الفقراء، حتى من دون أي تدخل إيجابي لصالحهم، وهي مقولة يمكن اعتبارها من زاوية معينة بديهية لا يمكن الشك في صحتها، إذ لا بد بداهة من أن يترتب على نمو الدخل الإجمالي وصول بعض النفع لبعض الفقراء، مهما كان توزيع الدخل سيئاً ومهماً كان الاتجاه العام هو نحو مزيد من السوء، ولكن القضية ليست هي وصول بعض النفع لبعض الفقراء، وإنما هو حجم هذا النفع وعدد هؤلاء المنتفعين من الفقراء بالنسبة إلى مجموع الفقراء، والمدى الزمني الذي يتجنب أصحاب هذه المقولة الخوض فيه.

يندرج تحت هذا الاعتقاد أيضاً معظم ما نصادفه من حديث عن مراعاة (البعد الاجتماعي) للتنمية، وعمما يمكن أن تحققه (صناديق اجتماعية) تنشأ خصيصاً للتخفيف من أعباء الفقراء، بل معظم ما يصدر عن البنك الدولي وغيره من مؤسسات دولية من تقارير عن إجراءات تخفيف حدة الفقر وتوزيع الدخل

المصاحبة لسياسات رفع معدلات النمو، ذلك أن الفطنة تقتضي الاعتراف بالوظيفة الحقيقية التي تقوم بها هذه المؤسسات، وهي وظيفة لا تتعدى كثيراً تذليل العقبات أمام آخر تيارات واتجاهات الاقتصاد العالمي والتي تعترض مسار التجارة الدولية وحركات رؤوس الأموال بين الدول، فإذا كان هذا المسار يتطلب أو يتضمن بالضرورة التضحية باعتبارات العدالة الاجتماعية، فإن أي كلام يمكن أن يصدر عن هذه المؤسسات عن أهمية مراعاة هذه الاعتبارات لا بد من أن يكون من قبل ذرّ الرماد في العين.

نعم لا بد من الاعتراف بأن الاستقرار السياسي مطلوب من جانب هذه المؤسسات الدولية، وبأن الخطر الذي يهدد هذا الاستقرار قد يضع عقبات في طريق التجارة الدولية وحركات رؤوس الأموال، ولكن التصحيح الحقيقي لتوزيع الدخل والتخفيف من أعباء الفقراء قد يضع عقبات أكبر في هذا الطريق ومن ثم كثيراً ما يمكن الحل في نظر هذه المؤسسات في اتخاذ هذا الموقف المكيفي الذي يدور حول الحكمة التالية: (ليس من المهم أن تكون خيراً في الحقيقة، وإنما المهم أن تبدو خيراً).

الوجه الثالث:

قد لا يكون أكثر وضوحاً من الخطأين السابقين ولكنه لا يقل عنهما أهمية، وأقصد به الحذر من الاستسلام للظن بأن معنى العدالة الاجتماعية هو معنى ثابت على مرّ العصور، وأن ما كان صالحاً في الخمسينيات والستينيات مازال صالحاً اليوم وسوف يظل دائماً كذلك.

إن الدعوة للعدالة الاجتماعية دعوة قديمة جداً، قدم شعور الانسان بالحرمان والقهر والظلم، هذا الشعور بالحرمان كان له دائماً بعدان، بعد لا يتعلق بمركز الفرد في المجتمع، وبعد نسبي يتعلق بهذا المركز، وأقصد بالبعد المطلق (أو الشخصي) للحرمان عجز الفرد عن إشباع بعض حاجاته الأساسية بصرف النظر عن مدى تمتع غيره بطيبات الحياة، كعجز الفرد عن إشباع حاجته إلى الغذاء الضروري والملبس والسكن الملائمين...إلخ، وأقصد بالبعد النسبي (أو الاجتماعي) شعور الفرد بالظلم إذ يرى غيره بما لا يتمتع به دون مبرر مقنع اقتصادي أو أخلاقي.

وقد أثار هذان البعدان المطلق والنسبي فكرة العدالة الاجتماعية والدعوة لها على مر العصور، فتجد التعبير عنهما في الحضارات القديمة وفي جميع الديانات الكبرى من دون استثناء، وفي دعوات المصلحين على اختلاف الأزمنة والبلاد، ومع كل هذا فلا بد من أن نلاحظ أن فكرة الظلم الاجتماعي (ومن ثم فكرة العدالة الاجتماعية) لم تكن دائماً تعني الشيء نفسه بالضبط في مختلف هذه الدعوات، فاليونان القدامى مثلاً كانوا يستبعدون من فكرة الظلم والعدل الرقيق الذين كانوا يصفونهم بـ (الأدوات الحية)، فلا ينطبق عليهم ما ينطبق على سائر الآدميين من فكرة الظلم والعدل، و"سانت توماس الأكويني" في القرن الثالث عشر كان يدعو بالطبع إلى العدل والإحسان، ولكن بشرط ألا يذهب هذا أو ذاك إلى حد الارتفاع بالعامل أو الصانع البسيط إلى أعلى مما يقتضيه مركزه في السلم الاجتماعي.

من الشيق أيضاً أن نلاحظ أن النظرة إلى قضية العدالة الاجتماعية على أنها قضية (توزيع) أي قضية تتعلق بالنصيب النسبي في كعكة كبيرة هي الناتج القومي،

هي نظرة حديث نسبياً، ترتبط تاريخياً بنشوء الدولة القومية منذ نحو خمسة قرون، وإذا ما فكرنا في الأمر لوجدناه طبيعياً تماماً، إذ أن فكرة (الناتج القومي) نفسها ما كانت لتتسأ إلا مع ظهور فكرة الأمة أو الدولة، والاهتمام بمراعاة العدالة في توزيع (إنتاج الأمة أو دخلها) يفترض درجة معينة من قوة الشعور بانتساب الفرد إلى هذه الأمة.

إنني لا أقارن مستوى دخلي بمستوى دخل شخص آخر لا أعرفه ولا يعرفني، ويسكن بعيداً عني وليس ثمة علاقة بيني وبينه، اللهم إلا أنه يتكلم لغتي نفسها أو يخضع للملك نفسه الذي أخضع له، لا يمكن أن أعقد هذه المقارنة إلا إذا بدأ الشعور يقوى بأننا جزء من كيان واحد هو الشعب الواحد أو الأمة الواحدة، ومن الطبيعي أن يختلف المرجع الذي تستند إليه المقارنة باختلاف (الكيان الواحد) الذي يعتبر أن يضم الفردين اللذين تجري بينهما المقارنة.

في ضوء هذا يمكن أن يلفت نظرنا ما بدأ يحدث من تغير في المرجع الذي يتخذ للمقارنة بين الدخل ومستويات المعيشة، وإن كان هذا التغير لا يزال في بدايته.

فشيئاً فشيئاً نلاحظ زيادة ما يعقد من مقارنات تتجاوز حدود الدولة أو الأمة الواحدة، فإذا بها بمقارنة بين مستوى معيشة الفقراء في دولة، ومستوى المعيشة السائد في دولة أخرى، أو إذا بالبعض يقدرّون تلك النسبة من دخل العالم ككل أو من تجارة العالم ككل التي تكفي لرفع مستوى معيشة فقراء أمة بعينها أو فقراء العالم كله، هذا التغير الذي يجب أن نتوقع أن يزداد وضوحاً وقوة. يبدو طبيعياً تماماً في عالم يزداد تقارباً وتتضاعف قوة وسائل الاتصال بين أجزائه وأممه، وتقوى فيه معرفة أفراد شعب ما بما يجري لسائر الشعوب الأخرى، فإذا بتوزيع

الدخل يصبح أكثر فأكثر ليس توزيعاً للدخل القومي بل توزيعاً لدخل العالم ككل، ويصبح معيار العدالة الاجتماعية أكثر فأكثر هو درجة العدالة في توزيع ما ينتجه العالم وليس ما تنتجه الأمة. لقد حدث تغير مماثل على نطاق الأمة العربية في الخمسين سنة الأخيرة.

فقبل عام 1950 لم يكن من المؤلف أن يثار موضوع توزيع الدخل خارج نطاق دخل دولة عربية بعينها، ثم كثر الحديث شيئاً فشيئاً عن توزيع الدخل في الوطن العربي في مجموعته، وتكررت المقارنة بين مستوى المعيشة في دولة عربية وبينه في دول عربية أخرى، وهو تغير يعكس بلا شك قوة الشعور بالانتماء الذي يتجاوز حدود دولة عربية واحدة فيصبح انتماء للأمة العربية ككل.

ثمة تغير مهم آخر ربما لم يبلغ بعد من القوة ما يكفي للفت الأنظار، وما زال في بدايته، ولكنني أتوقع له تزايداً في القوة في العقود المقبلة، وأقصد به التغير من التأكيد على حجم المساهمة في الإنتاج إلى التأكيد على محض الحاجة، كمعيار لتحقيق العدالة الاجتماعية، أو بتعبير آخر إنني أشير هنا إلى الفرق الشعاريين القديمين (لكل حسب إنتاجه أو قدراته) و(لكل حسب حاجته).

إن هذين المعيارين دائماً المختلفين للعدالة الاجتماعية قديمان بدورهما بلا شك، فقد كان هناك دائماً من يعتبر من الظلم أن يببب بعض الناس جوعى ولدى آخرين وفرة من الطعام، بصرف النظر عما إذا كان هؤلاء الجوعى قد بذلوا من الجهد في يومهم ما يستحقون عليه أجراً (وهذا هو التأكيد على الحاجة)، ولكن من ناحية أخرى كان هناك دائماً من يعتبرون من الظلم أن يحصل شخص على ناتج غيره وألا يحصل العامل على ثمرة عمله كاملة (حيث التأكيد على المساهمة في

الإنتاج)، هذان النوعان من التأكيد قديمان قدم الدعوة إلى العدالة الاجتماعية، الأول يصدر عن نظرة الانسان باعتباره مستهلكاً لبعض السلع والخدمات الضرورية التي لا يعتبر من (العدل) حرمانه منها، والآخر يصدر عن نظرة إلى الانسان باعتباره منتجاً لأي نوع من السلع أو الخدمات ولا يعتبر من (العدل) ألا يحصل على قيمتها، ومن الطبيعي أن نتوقع أن تزيد قوة النوع الثاني من التأكيد، أي التأكيد على المساهمة في الإنتاج، كلما زاد الاهتمام بزيادة الناتج، وكلما زاد الطموح فيما يتعلق برفع معدلات (التممية).

ويتضح هذا من تمييز ماركس الشهيرين نمط التوزيع الواجب في ظل المرحلة الأولى من الاشتراكية، ونمطه في ظل المرحلة الثانية التي سميت بالشيوعية، حيث يكون المبدأ في الأولى (التوزيع حسب القدرة) وفي الثانية (التوزيع حسب الحاجة) لا عجب أن سادت النظرة إلى العدالة القائمة على (التوزيع حسب القدرة) أي على حسب المساهمة في الإنتاج في الفكر الاقتصادي، منذ بداية عصر الثورة الصناعية وحتى اليوم، ليس فقط في الفكر الاقتصادي التقليدي classical والتقليدي الحديث neoclassical بل حتى في الفكر الاشتراكي، بما في ذلك الكتابات السوفييتية، فآدم سميث حين يتعرض لمشكلة التوزيع يشير إلى أن مالك الأرض (يحصد حيث لم يزرع)، وريكاردو يضع الأساس لنظرية للتوزيع يؤدي منطلقها إلى اعتبار الاستغلال متحققاً إذا حصل امرؤ على نتيجة عمل الغير، وهو ما لم يقله ريكاردو ولكن قاله ماركس، أما التقليديون المحدثون الذين مازالت أفكارهم تسود النظرية الاقتصادية حتى الآن، ففكرة التوزيع عندهم لا تقوم إلا على المساهمة في الإنتاج، ومن ثم فالعدل في نظرهم هو حصول الجميع على قيمة مساهمتهم في

الإنتاج (بغض النظر عن حجم احتياجاتهم) وهو ما يتصورون أنه يحدث بالفعل في المجتمع الرأسمالي طالما سادت المنافسة الكاملة.

إن من الممكن أن هذا التأكيد على حجم المساهمة في الإنتاج، كمعيار للعدالة نتيجة طبيعية لسيطرة مشكلة (الندرة) على الفكر الاجتماعي، وهي سيطرة لم نتخلص منها حتى الآن، بل اعتبرت حتى الآن مدار علم الاقتصاد كله وأساس تعريف هذا العلم أصلاً، ولكن من الممكن أيضاً أن نتصور أن يفقد هذا التأكيد على حجم المساهمة في الإنتاج، أهميته في تحديد مفهوم العدالة، كلما تخلص الانسان من سيطرة مشكلة الندرة على تفكيره، واعتاد أكثر فأكثر على الرخاء والوفرة.

إن تغييراً كهذا كان فيما يبدو هو أساس الاهتمام الكبير في أواخر الخمسينات بظهور كتاب "جون كينيث غالبريث"، مجتمع الوفرة حيث لفت النظر إلى ما يمكن أن ينتج من زيادة القدرة الإنتاجي للمجتمع ووصولها إلى حد يسمح بإشباع الحاجات الأساسية للجميع، من تغير في اتجاه السياسة الاقتصادية نحو توفير بعض السلع والخدمات على أساس الحاجة بدلاً من الاعتماد الكامل على حافز الربح، كان هذا منذ نصف قرن والأرجح أن مثل هذا الاتجاه يمكن أن يجد تأييداً متزايداً مع ما حققته وسائل الإنتاج والتقانة الحديثة من تقدم يسمح بمزيد من إشباع الحاجات الأساسية، لا في داخل المجتمعات المتقدمة تقانياً وحدها، بل في خارجها أيضاً. من الممكن إذن أن نتوقع أن يضعف بالتدرج التأكيد على القدرة الإنتاجية أو المساهمة في الإنتاج، كمعيار للعدالة الاجتماعية، ويقوى التأكيد على إشباع الحاجات الأساسية للإنسان.

بل إن من الممكن أيضاً أن يؤدي حلول الوفرة النسبية محل الندرة إلى إعادة النظر في فكرة المساواة نفسها، إن فكرة المساواة في التوزيع تستمد جاذبيتها إلى حد كبير من جاذبية الأشياء التي يجري توزيعها، فإذا قلت أهمية هذه الأشياء ربما تقل أيضاً أهمية تحقيق المساواة. بعبارة أخرى إن شعوري بالظلم لدى حصولي على نصيب غيري، لا بد من أن يزداد قوة أو ضعفاً بحسب تقديري لأهمية الشيء الذي يجري توزيعه بيني وبين غيري، فإذا ضعفت رغبتني في هذا الشيء قلّ شعوري بالظلم وقلّ إصراري على المساواة، ولكننا نعرف أيضاً أنه بازدياد قوة المجتمع الإنتاجية تميل المنتجات الإضافية إلى أن تصبح أقل فأقل أهمية، وأقل فأقل منفعة، حتى ليزداد الميل إلى التساؤل عن جدوى الاستمرار في النمو الاقتصادي بعد تجاوزه حداً معيناً. وقد تكون المنتجات الإضافية نفسها ذات منفعة موجبة، ولكن آثارها الجانبية سواء على مستهلكيها أو على المجتمع الذي ينتجها من سوء بحيث تجلب هذه الآثار السلبية ما تجلبه تلك المنتجات من منفعة، كأن يكون العبء اللازم للحصول عليها أكبر مما يبرره العائد منها، أو يكون الجهد الذي يجب أن يبذل لتسويقها أكبر من نفعها... إلخ، إذا كان الأمر كذلك وزاد شيئاً فشيئاً وضوح هذه المثالب والأعباء، فكيف نتوقع أن تحتفظ فكرة المساواة في التوزيع بجاذبيتها القديمة؟ بل كيف لا نتوقع أن يغبط الناس أنفسهم على قلة نصيبهم من هذه المنتجات بدلاً من أن يشعروا بالظلم والغبن؟ في مثل هذه الظروف، ألا يمكن أن يصبح وصف (المهمشين) الذي شاع إطلاقه على تلك الفئات المحرومة من المشاركة في (ثمرات) المجتمع التقاني الحديث، وهو وصف يشير إلى العيش (على هامش المجتمع) بدلاً من العيش في صميمه، ألا يمكن أن يصبح هذا الوصف موحياً لمعنى إيجابي بدلاً من إيحاءه السلبي الشائع الآن؟ إذ

يصبح معنى العيش على هامش المجتمع في هذه الحالة دليلاً على الخلاص من الآثار السلبية المترتبة على الاندماج في المجتمع الاستهلاكي الحديث، ومن ثم يمكن أن يكون هذا العيش على هامش المجتمع نتيجة اختيار واع من جانب (المهمشين) أنفسهم وليس رغماً عنهم.

بل إن من الممكن أن نذهب إلى أبعد من هذا ونتساءل عما إذا كان ارتفاع مستوى الاستهلاك بعد حد معين، وشيوع تلك القيم وأنماط السلوك التي ترتبط في أذهاننا اليوم بتعبير (المجتمع الاستهلاكي) قد يحمل في طياته صوراً جديدة من صور القهر تختلف اختلافاً كبيراً عن القهر الناتج عن الحرمان من استهلاك بعض السلع والخدمات الضرورية، ولكن قد يكون لها مع ذلك آثار مشابهة لآثار ذلك الحرمان، من حيث إضعاف شعور الانسان بآدميته، ومن حيث الخضوع لتسلط الغير؟ إنني أقصد بهذا ما أشار إليه بعض الكتاب والمفكرين من "ماركيوز وتشومسكي" في أمريكا، إلى "ميشان" في إنكلترا، إلى "اللؤلؤ" في فرنسا، من آثار مدمرة للمجتمع الاستهلاكي على نفسية الانسان وسعادته وحرية واستقلال إرادته. فإذا كان ما أبداه هؤلاء من ملاحظات على آثار التقدم التقني صحيحاً أفلا يجدر بنا أن نتساءل إلى أي حد يمكن أن تصمد فكرة المساواة في توزيع الدخل كمعيار للعدالة الاجتماعية، وإلى أي حد يمكن أن نتوقع أن تفقد هذه الفكرة جاذبيتها في مجتمع تثور فيه كل هذه الشكوك حول طبيعة وجدوى ما يضيفه المجتمع من سلع وخدمات جديدة؟.

الوجه الرابع:

ويتعلق بدور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية. إن الشعور بوجود واجب على المسكين بالسلطة وأولي الأمر في المجتمع بالعمل على تحقيق درجة أو أخرى من العدل بين أفراد هذا المجتمع، شعور قديم ربما يرجع إلى أبسط صور الاجتماع البشري، ولكن الشعور بواجب أخلاقي على المتمتعين بامتيازات في الثروة والدخل بالتنازل عن بعض هذه الامتيازات لمن لا يتمتع بمثلها، هو بلا شك شعور قديم بدوره. هذان السبيلان لإعادة توزيع الدخل وتحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة الاجتماعية، وهما الاعتماد على قوة السلطة والارغام من ناحية، وعلى إثارة الشعور بالعطف والتراحم لدى الأغنياء إزاء الفقراء من ناحية أخرى، يمكن العثور على أمثلة لهما في أقدم الحضارات الإنسانية وفي مختلف دعوات الإصلاح الاجتماعي على مر العصور، ومنذ نشأ المجتمع الصناعي الحديث منذ قرنين من الزمان وهو ما أدى إلى نمو الفجوة القائمة بين الثروات والدخول على نحو لم يعرف مثله المجتمع الزراعي أو التجاري السابقين على الثورة الصناعية، منذ ذلك الوقت ظلت هاتان الدعوتان متلازمتين، وإن كان انتشار الأفكار الماركسية منذ القرن التاسع عشر قد أصاب إحدى هاتين الدعوتين بتصدع لم نتخلص منه بعد، لقد أشبع "ماركس وانجلز" بسخريتهما اللاذعة كل اشتراكي سمح لنفسه بأن يتصور أن من الممكن أن يتحقق أي تحسن ذي قيمة في حال الطبقات الفقيرة بالاعتماد على إقناع الرأسمالين بالتنازل عن بعض امتيازاتهم للفقراء، أو على إثارة الشعور بالعطف لديهم، وأسميا هذه الدعوة (الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية أو غير العلمية).

كان العلم في نظر "ماركس وانجلز" يعطي إجابة واحدة عن هذا السؤال: ((كيف يتم إصلاح حال الفقراء؟)) وهذه الإجابة الوحيدة هي: ((أن يستولي الفقراء على الدولة)).

لقد بدا لماركس وانجلز منذ مائة وخمسين عاماً واضحاً تمام الوضوح، إذ بدت الدولة الخادم المطيع للرأسمالية والحارس الأمين لمصالحها. والسؤال الآن: إلى أي مدى يجب علينا أن نعيد النظر في هذه المقولة في عصر الشركات المتعدية الجنسيات والعولمة؟.

أما أن الدولة ما زالت تستخدم من جانب الشركات المتعدية الجنسيات لمنع أي مقاومة جدية تضر بمصالحها في داخل بلدها الأم، ولترويض وإخضاع شعوب أخرى خارج هذا البلد الأم، فهذا واضح بما لا يحتاج إلى بيان، ولكن لا يسع المرء إلا أن يلاحظ أيضاً بعض التغيرات المهمة في العلاقة بين هذه الشركات وبين الدولة. هناك أولاً التغير الكبير الذي طرأ على حجم القوة النسبية لهذه الشركات بالمقارنة بقوة الدولة، لقد تعودنا في السنوات الأخيرة أن نصادف إشارات متكررة إلى زيادة حجم مبيعات أو إيرادات شركة ما من هذه الشركات على حجم الناتج القومي لدولة أو أخرى أو لعدد من الدول مجتمعة، هذا الضعف الاقتصادي النسبي للدولة (والأخذ في الزيادة) بالمقارنة بالقوة النسبية (والمتزايدة) للشركات المتعدية الجنسيات، يميل إلى جعل هذا الاعتماد من جانب هذه الشركات على تدخل الدولة أقل ضرورة، ويجعل هذه الشركات أكبر قدرة على القيام بنفسها مباشرة بما كان على الدولة في الماضي أن تقوم به نيابة عنها، نعم مازالت أدوات القمع الرئيسيتان الجيش والشرطة في يد الدولة، ولكننا نعلم أن عدداً متزايداً من

هذه الشركات أصبح يعتمد أكثر فأكثر على شرطته الخاصة، كما أن التدخل بالحرب لإرغام دولة أجنبية أو شعب أجنبي على قبول ما لم يكن يقبله، قد حلت محله وسائل أخرى قد تجد الشركات التعدية الجنسيات نفسها قادرة على استخدامها مباشرة دون مساعدة كبيرة من دولتها الأم، كالقيام بانقلاب في دولة يراد تغيير سياستها، أو حرمانها من معونات اقتصادية مهمة كانت تحصل عليها من بعض المؤسسات المالية الدولية، أو حرمانها من اللجوء إلى أسواق المال للتغلب على مشكلات اقتصادية ملحة...إلخ.

هناك من ناحية أخرى الزيادة الكبيرة في عدد الدول التي تمارس فيها هذه الشركات نشاطها، مما يسمح لهذه الشركات بحرية ومرونة أكبر في التغلب على ما قد يواجهه من مقاومة في داخل أي دولة من الدول، فهي إن واجهت مطالب عمالية لا تريد الانصياع لها داخل إحدى هذه الدول، بما في ذلك دولتها الأم، ليست دائماً في حاجة إلى اتخاذ وسائل القمع التقليدية، بل يكفيها الرحيل باستثماراتها إلى دولة أكثر خنوعاً.

أضف إلى ذلك أنه في عالم أصبح فيه من أهم صور الاستغلال والقهر استغلال وقهر المستهلك بدلاً من العامل، وأصبحت فيه أهم صور الترويض هي ترويض الناس على الاستهلاك بدلاً من ترويضهم على العمل ساعات طويلة بأجور زهيدة، في عالم كهذا تكتسب وسائل الاعلام وتشكيل الميول والرغبات وغسيل المخ أهمية متزايدة بالمقارنة بطرق القمع المعروفة، كالضرب والاعتقال وإطلاق الرصاص. في مثل هذا العالم يبدو الاعتماد على الدولة أقل ضرورة، إذ يبدو أن الشركات المتعدية الجنسيات تستطيع أن تمارس كل هذه الوسائل الحديثة بفعالية أكبر مما تستطيعه الدولة، وبخاصة أنها تستطيع أن تصل إلى المستهلك في أي مكان بسهولة

كبيرة، إذ تخطى شتى الحواجز التي قد تضعها الدول في طريقها فتخاطب المستهلك مباشرة من وراء ظهر الدولة.

ما الضوء الذي يمكن أن تلقيه هذه التغيرات على الدور النسبي لتلك الوسيلتين العتيدتين لمكافحة الفقر وتحقيق درجة أكبر من العدالة الاجتماعية: تدخل الدولة بإرغام أصحاب الامتيازات على التنازل عن بعض هذه الامتيازات، أو تنازل أصحاب هذه الامتيازات عن بعضها بمحض إرادتهم أو بضغوط أخرى غير تدخل الدولة⁹.

يبدو أنه في عالم تصبح فيه الدولة أقل فائدة للأطراف الممارسة للقهر (وأهمها اليوم ما يظهر الشركات المتعدية الجنسيات والمؤسسات العاملة في خدماتها)، وكذلك أقل قدرة على كبح جماح هذه الأطراف، تصبح الدولة أيضاً أقل قدرة من ذي قبل على حماية الفقراء والمقهورين، نحن نرى بوادر هذا مرأى العين وبكل وضوح.

الدولة القومية قد تتظاهر بأنها ما زالت مهتمة بحقوق الفقراء ومشغولة بحماية الضعفاء، وما زالت تستخدم خطاباً مؤثراً قد يوحي بهذا الاهتمام وهذا الانشغال، ولكن الحقيقة كما تظهر في بلد بعد آخر هي عكس ذلك، ويكفي أن نلفت النظر إلى درجة الضعف التي أصابت الدولة القومية في البلدان الفقيرة على الأقل، في ظل ما يسمى بسياسات (التثبيت الاقتصادي) و(التصحيح الهيكلي والخصخصة) حيث يبدو بوضوح تام كم أصبحت قدرة الدولة على حماية الفقراء محدودة للغاية وكيف حولت الدولة جلّ اهتمامها إلى أمور مختلفة تماماً، وقل مثل هذا على ما أصاب الدولة من ضعف إزاء ما تستخدمه الشركات الدولية العملاقة من وسائل ترويض المستهلك وغسيل المخ في مرحلة ما من مراحل تطور القدرة التقنية ونمو

القوة الاقتصادية للأطراف الممارسة للقهر (الشركات المتعدية الجنسيات والمؤسسات العامة لخدمتها) تقوم هذه الأطراف بتقديم بعض التنازلات عن طيب خاطر إما من قبيل ذر الرماد في الأعين أو تجنباً لآثار غير مستحبة لتجاوز سخط وغضب المقيمين للحدود الآمنة، أو لتحسين صورتها أمام جمهور المستهلكين أو حتى بدافع تعاطف حقيقي مع هؤلاء المقيمين والضعفاء، ويشبه هذا ما أقدم عليه الرأسماليون القدامى من تنازلات لنقابات العمال منذ أكثر قليلاً من مائة عام، في صورة أجور أعلى أو ساعات عمل أقل أو خدمات مختلفة للعمال وأسرههم لتحسين ظروف عملهم ومعيشتهم. إننا نسمع الآن أيضاً أكثر فأكثر عن قيام بعض الشركات الكبرى بتمويل هذه المباراة الرياضية أو الحفلة الموسيقية أو تلك أو عن مساهمتها في الانفاق على إنقاذ بعض الآثار التاريخية من الدمار، أو عن تقديمها بضع مئات من الملايين من الدولارات لدعم الانفاق على البحوث المتعلقة بمرض الإيدز... إلخ، ويدخل في هذا النوع من التنازلات بالطبع ما تنفقه المؤسسات المالية الدولية كالبنك الدولي لتمويل الصناديق الاجتماعية في تلك البلاد التي شرعت تحت ضغوطها في برامج (التصحيح الاقتصادي)، أو ما تنفقه هذه المؤسسات على مشروعات حماية البيئة. ويندرج تحته أيضاً معظم ما يقال عن الحاجة إلى التنمية الاقتصادية إلى تأكيد التنمية البشرية... إلخ.

كل هذا سوف يبقى بالطبع قطرة في بحر، إذا ما قورن بما يحتاج إليه المقيرون والفقراء لتحقيق مطلب العدالة الاجتماعية، بما في ذلك ما يجب أن يندرج تحت هذا المطلب اليوم، إلى جانب رفع مستوى المعيشة المادي وخلق فرص مجزية للعمل من حماية المستهلك من القهر الذي يمارس ضد صحته النفسية والعقلية، وضد ثقافته وثقافة أمته.

إن ما يقال بحق منذ نحو مائة عام من أن كل ما كان يقدمه الرأسماليون من تنازلات لنقابات العمال لا يكفي لتحقيق العدالة، وأن تحقيق درجة معقولة من العدالة كان يتطلب وقتها تدخلاً فعالاً من جانب الدولة القومية، سواء في صورة تأميمات أو ما تحقق في أعقاب الحرب العالمية الثانية من تطبيقات (دولة الرفاهية)، يجب أن يقال مثله الآن مع التعديل المناسب، فكل التنازلات التي يمكن أن تقدمها اليوم الشركات المتعدية الجنسيات والمؤسسات الدولية السائرة في فلكتها، لن تكفي بالطبع لوضع حد للصور القديمة والجديدة للقهر، وإنما يتطلب ذلك تطورين آخرين مهمين ليس من بينهما كما لا يزال يظن الكثيرون تدخل الدولة القومية، إذ يجب ألا نعول تعويلاً كبيراً على ما يمكن أن يرجى من نفع من هذه الدولة القومية.

والقصد من هذين التطورين: أولاً نمو ما يسمى بحركات ومؤسسات المجتمع المدني في داخل الدولة، وثانياً نمو حركات عالمية تقوم على أساس تنظيم عالمي يتجاوز حدود الدول، وذات طابع إنساني، وتتكلم بلسان تفهمه سائر الأمم، وتستخدم خطاباً تتعاطف معه مختلف الثقافات. ذلك أنه عندما يكون التحدي عالمياً يجب أن تكون الاستجابة عالمية أيضاً، وعندما نكون بصدد عولمة القهر فإن مقاومة القهر يجب عولمتها بدورها، وإذا كان ماركس قد قال منذ زمن بعيد: ((يا عمال العالم اتحدوا))، فالأجدر بنا الآن أن ندعو مستهلكي العالم وثقافات العالم حيث يتعرضون كلهم للقهر بل للنوع نفسه من القهر إلى أن يتحدوا.

الخلاصة أننا نعيش اليوم في عالم لم يعد القهر يمارس فيه في داخل حدود الدولة، بل على نطاق العالم بأسره، ولم يعد ميدانه الاقتصاد وحده أو الحصول على ما يسمى بـ (فائض القيمة) بل امتد ليشمل عقل الانسان ونفسه وروحه، ولم

تعد الأطراف الممارسة للقهر تستمد دعماً مهماً في ممارستها له من الدولة القومية، بل أصبح لها أكثر فأكثر وسائلها الخاصة التي تتجاوز حدود الدول، في مثل هذا العالم يصبح أي مشروع أو حركة تدعو إلى تحقيق العدالة الاجتماعية مضطرة إلى الاعتماد على وسائل غير الحماية المستمدة من الدولة القومية، وإلى مواجهة القهر في صورته الجديدة التي تتجاوز الأشكال الاقتصادية، وإلى الخروج بالمقاومة إلى خارج نطاق الدولة القومية لتتحد في حركة إنسانية.

لكن ما مغزى هذه النتيجة فيما يتعلق بالأمة العربية بالذات؟

فلنلاحظ أولاً أنه من بين جميع البلدان العربية ليس هناك بلد تتمتع فيه الدولة بمثل ما تتمتع به الدولة في مصر من دور محوري عميق الجذور في التاريخ ومنتشعب الأطراف في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ومع ذلك فحتى في مصر أصيبت الدولة منذ بدء الانفتاح في منتصف السبعينيات، بهزال وضعف كتزايد بسبب العولمة، تعبير (الدولة الرخوة)، والملاحظ أن رخاوة الدولة المصرية الآخذة في الازدياد منذ ذلك الوقت هي أوضح ما تكون في ميدان حماية الفقراء وتحقيق العدالة الاجتماعية، وليست بهذا الوضوح عندما يتعلق دور الدولة بخدمة أغراض العولمة، وما زالت الدولة المصرية تستخدم بالطبع عبارات وشعارات العدالة الاجتماعية وتخفيف أعباء الفقراء، ولكننا نعرف جيداً أن رفع الشعارات شيء والحقيقة قد تكون عكس ذلك بالضبط والملاحظ أن أهم ما بذل من جهود حقيقية في التخفيف من أعباء الفقراء في مصر، بسبب رخاوة الدولة، جاء من جانب صورة أو أخرى من صور العمل المدني: جمعيات دينية، إسلامية وقبطية، تقدم خدمات شبه مجانية في التعليم والصحة، أو جمعيات تعاونية صغيرة تنشأ لخلق فرص عمالة لأعضائها، أو لتقديم خدمة الائتمان كبديل لخدمات البنوك التي تتقاضى فوائد باهظة وتتطلب ضمانات يصعب توفيرها، أو

لحل مشكلة السكن المتفاقمة بسبب التضخم الناتج بدوره من الانفتاح، ولو من دون الحد الأدنى من المرافق الأساسية التي تتقاسمها الدولة في تقديمها، فينشأ عن ذلك ما يسمى بـ (المساكن العشوائية)، وهي (عشوائية) فقط بسبب تقصير الدولة في توفير (النظام) اللازم لها¹.

إن تطوراً مماثلاً يمكن ملاحظته في البلدان العربية الأخرى التي انفتحت على العالم الخارجي بعد انغلاق نسبي في الستينيات، كسوريا والسودان والجزائر وتونس واليمن، وإن كان بالضرورة أقل وضوحاً في الدول التي كانت منذ البداية أكثر انفتاحاً على الاقتصاد الرأسمالي، كالمغرب ولبنان والأردن والدول الغنية بالنفط، ولكن النتيجة التي قد نتوقعها في الحالتين مع ازدياد قوى العولمة لا بد من أن تكون واحدة: ازدياد العبء والمسؤولية الملقين على المجتمع المدني للقيام بأعباء ومسؤوليات كانت تلقى من قبل الدولة.

إن من الممكن بالطبع حتى مع ازدياد قوة العولمة أن نستمر في المناداة بضرورة تدخل الدولة لتقديم المزيد من الحماية للفقراء ولإعادة توزيع الدخل وتحقيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية، وكثيرون من كتابنا لا يزالون مستمرين في هذه المناداة بالحماية القديمة نفسها، وكأن شيئاً لم يحدث، ولكن الأجدى في رأيي أن نعترف بأن جزءاً كبيراً من هذا الجهد لا بد من أن يضيع هباءً أمام تيار قوي يجري في اتجاه معاكس تماماً، ويدعمه اتجاه التطور التقني والعلامات الدولية، الأجدى في رأيي بحركة إصلاحية عربية ترمي إلى تحقيق مستوى أعلى من العدالة الاجتماعية مما يسود البلدان العربية في الوقت الراهن، أن تعمل على تشييط

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 671.

المؤسسات المدنية التي تعمل لتحقيق هذا الهدف، وخلق مؤسسات جديدة للغرض نفسه، من دون حاجة أو انتظار لدعم من الدولة، بل على الرغم منها في بعض الأحيان.

لقد عاش دعاة الإصلاح الاجتماعي في البلدان العربية حقبة طويلة من الزمن في ظل سيطرة الاعتقاد بأنه لن يحدث تقدم ملموس في مجال العدالة الاجتماعية إلا إذا جاء من جانب الدولة، ولن نكون في هذا الاعتقاد مثلنا مثل دعاة الإصلاح الاجتماعي في مختلف بلدان العالم طوال الجزء الأكبر من القرنين الماضيين، إلا أسرى طبيعة الفكر الاشتراكي الذي ساد العالم طوال هذه الفترة، وهو فكر كان انعكاساً لظروف اقتصادية وتقنية معينة قد يكون العالم الآن قد تجاوزها، أو أخذاً في تجاوزها، فالدولة التي كانت ضرورية لدعم مصالح الرأسمالية كانت هي مناط الآمال من جانب الطبقات المقهورة، إذ بدا أن النهوض بأحوال هذه الطبقات منوط باسترداد جهاز الدولة من يد الرأسماليين.

ولكننا نعيش الآن فيما يظهر عصباً أصبحت فيه الدولة القومية أعجز من أن تحقق نفعاً كبيراً لأي من الطرفين: الطرف الذي يمارس القهر، والطرف الذي يعانیه على السواء.

وكما أن ممارسي القهر قد حصلوا على أساليب جديدة لتحقيق مصالحهم (غير وسائل القمع التقليدية عن طريق سلطة الدولة) فإن على المقهورين أن يبحثوا لأنفسهم عن أساليب جديدة لوضع حد لهذا القهر (غير استيلائهم على سلطة الدولة) وعلى سبيل المثال إن الحركة التعاونية التي تعرضت لضربة قاصمة على يد الأفكار الماركسية، يبدو الآن وكأن من الممكن لها أن تلعب دوراً مهماً في

التخفيف من أعباء الفقراء، وأكبر بكثير مما تعودنا أن نظن، لما تعودنا على اعتقاده من أنه لا يمكن أن يحدث شيء مهم غير عن طريق الدولة.

وقد يكون من المفيد أن نلاحظ أن تلك الفترة من التاريخ الاجتماعي المصري التي شهدت أكبر قدر من النشاط في ميدان العمل التعاوني ومن نمو الحركة التعاونية، بل من نمو نشاط المجتمع المدني بصفة عامة، كانت هي فترة الثلاثين عاماً التي تفصل بين بداية الاحتلال البريطاني لمصر (عام 1882) وقيام الحرب العالمية الأولى (عام 1914)، كانت هذه هي الفترة التي شهدت إنشاء أول جامعة مصرية، وكان تمويلها بتبرعات أهلية وليس بأموال الحكومة، وعدد كبير من المدارس والمستشفيات والملاجئ التي مول كثير منها بالطريقة نفسها، كما كانت هذه الفترة أيضاً الفترة التي شهدت نشوء أول حركة تعاونية في مصر، من الشيق أيضاً أن نلاحظ أن هذه الثلاثين عاماً كانت تتسم مثلما تتسم الفترة التي نعيشها الآن مع اختلاف بالطبع في الدرجة بارتفاع موجة الانفتاح والاندماج مع الاقتصاد العالمي، ومع ازدياد ضعف الدولة القومية إزاء القوى الخارجية التي كانت قد جاءت بجيوشها لاحتلال البلاد.

هل هذا إذن هو أحد دروس التاريخ، وهو أنه كلما زاد ضعف الدولة القومية ورخاوتها إزاء قوى خارجية، زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني على الوفاء بحاجات أساسية لم تعد الدولة القومية بقادرة على الوفاء بها، ولا يدخل الوفاء بها ضمن القوى الخارجية صاحبة السلطة الحقيقية.

إذا كان الأمر كذلك، فإنه يكون من حسن حظنا أن ثقافتنا العربية والإسلامية تحمل تاريخاً عريقاً ومبادئ وبالغة الرقي، من الناحية الأخلاقية

والانسانية، يمكن أن تساهم مساهمة فعّالة في تحقيق درجة أعلى من العدالة الاجتماعية، لو بذلنا الجهد الكافي لبت الحياة فيها من جديد وإعادة تنظيمها بما يناسب متطلبات المجتمع الحديث، أعني على وجه الخصوص مؤسستي الزكاة والوقف: فالزكاة تتمتع بكونها واجباً على المسلم ومن ثم تستند إلى وازع إيماني قوي، وكلاهما يتمتع بتاريخ طويل من التطبيق العملي والتأصيل الفقهي مما يمكن أن يساعد على انضوائهما كعنصرين من عناصر مشروع نهضوي جديد يهدف من بين ما يهدف إليه إلى الارتفاع بمستوى العدالة الاجتماعية في المجتمع العربي.

تزداد أيضاً أهمية النشاط الأهلي حينما يتحول القهر والظلم الاجتماعي أكثر فأكثر من قهر وظلم للعامل إلى قهر وظلم للمستهلك، ومن الممكن بالطبع من حيث المبدأ أن تتدخل الدولة تدخلاً فعالاً لحماية المستهلكين من الاستغلال المادي الذي يتخذ صورة رفع الأسماء أو الغش المتعلق بنوع السلع المباعة ومواصفاتها، كما قد تتدخل الدولة لحماية العمال، ولكن النشاط الأهلي والعمل المدني الثقافى يبدوان ضروريان عندما يتعلق الأمر بحماية المستهلك من صور القهر والغش المتمثلة في مختلف وسائل الخداع العقلي والنفسي وغسيل المخ، ونشر قيم الاستهلاك، واستخدام مختلف طرق الإغراء من ناحية، والتخويف من ناحية أخرى، من أجل ترويض المستهلك وتدجينه وتحويله إلى مادة طيِّعة في أيدي المنتخبين والبائعين، إن مقاومة ومكافحة هذا النوع من صور القهر والغش والقيام بنشاط مستمر لفضحه وتحسين المستهلك منه، مثل هذا يبدو أقرب إلى طبيعة العمل الأهلي منه إلى عمل من أعمال الدولة، وإن لدينا في ثقافتنا العربية والإسلامية الكثير مما يمكن أن يغذى ويدعم هذه الصورة الجديدة من صور المقاومة.

ومع كل هذا فإن من المهم أن نكرر أنه في عالم كالذي نعيش فيه، حيث تكتسب ظاهرة القهر والظلم الاجتماعي طابعاً عالمياً، سواء من حيث طبيعة القوى التي تمارس هذا القهر والظلم، أو من حيث الوسائل التي تستخدم في ممارستها، يبدو من الضروري أن يصبح العمل على مقاومة الظلم الاجتماعي والقهر عالمياً أيضاً. ومن ثم فإنه لا يصح في نظري أن يظل الخطاب الإصلاحى العربى في ميدان العدالة الاجتماعية على الأقل، ذا طابع محلي أو قومي صرف، دون أن يفتح على الفكر الإصلاحى العالمى.

بعبارة أخرى: إن القهر الاجتماعى الذى يتعرض له العرب الفقراء اليوم هو أكثر منه في أى وقت مضى، وهو الفقر أو وسائله أوله فقراء الهند أو البرازيل أو غانا، سواء من حيث طبيعة هذا القهر أو وسائله أو القوى التى تمارسه، ومن ثم فإن دعوات الإصلاح الاجتماعى في الوطن العربى عليها أكثر من أى وقت مضى أن تفتح على دعوات الإصلاح المماثلة في سائر ثقافات العالم¹.

وقد يبدو تعليق الآمال في التخفيف من الظلم الاجتماعى على جهود المجتمع المدني نوعاً من إعلان اليأس من تحقيق العدالة الاجتماعية بأي قدر ملموس على أساس أنه مهما كان نشاط الجمعيات والمؤسسات الأهلية وأياً كان حجم الجهود الخاصة، فسوف تقصر هذه الجهود عما يمكن أن تضعه الدولة، وأن ما يمكن أن تحققه الجهود الخاصة في عقد من الزمان قد يمكن تحقيقه عن طريق الدولة في سنة أو سنتين.

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضارى، ص674.

وقد تكون هذه الملاحظة في محلها، ولكن لي في الرد عليها تحفظين:

التحفظ الأول:

أن الطموح مطلوب دائماً بشرط أن يكون واقعياً، وأن العرب والعالم يمران الآن بفترة قد لا تكون باهرة من حيث فرص التقدم التقني، ولكنها قد تكون قليلة الإبهار ولا تدعو للتفاؤل الشديد من حيث فرص تحقيق العدالة الاجتماعية، وقد لا تكون هذه هي السمة الملازمة لفترات الثورات التقنية السريعة، حيث لا يبدو ثمة فائض من الوقت أو الجهد لدى القوى المهيمنة للالتفات لاعتبارات العدالة والأخذ بيد المظلومين أو من يسمون اليوم بالمهمشين.

إن تعليق الآمال اليوم على ما يمكن أن تضعه الدولة لرفع الغبن عن المظلومين قد يكون شبيهاً بدعوة بعض الاشتراكيين الأوائل، في أوائل القرن التاسع عشر التي وجهوها أيضاً إلى الدولة لإنشاء المصانع والورش لتشغيل المتبطلين، في وقت لم يكن للدولة فيه شاغل إلا تمكين المستثمرين الأفراد من الحصول على الأيدي العاملة بأقل أجر ممكن، لقد كانت الدعوة إلى إنشاء مشروعات تعاونية في ذلك الوقت نفسه أكبر حظاً من النجاح، من التعويل على قيام الدولة نفسها بإنشاء مشروعات الملكية العامة، ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأنه حتى الحركات التعاونية لم تساهم بدرجة فعالة في ذلك الوقت في التخفيف مما كان العمال يتعرضون له من قهر، ولكن قد تكون الفرصة المتاحة الآن لنجاح الحركات التعاونية الإنتاجية والاستهلاكية أكبر مما كانت عليه منذ قرنين من الزمان، في ظل ما هو متاح لنا اليوم من تقانة حديثة أقل احتياجاً للاستثمار الكبير، وذات فرص أكبر للنجاح حتى مع صغر حجم المشروع.

التحفظ الثاني:

يتعلق بالمستقبل الأبعد، فمن الخطأ في رأيي أن نظن أن الانحسار الراهن لدور الدولة سوف يبقى معنا إلى الأبد، لقد خضعت أهمية دور الدولة في الاقتصاد والمجتمع للتقلب عبر العصور، ولم تسر دائماً في الاتجاه نفسه نحو الصعود المستمر أو التدهور المستمر، وقد يكون حجم هذا الدور وأهميته منوطين دائماً لا بقوة الشعور بالحاجة إلى تدخل الدولة لتصحيح ظلم قائم والتخفيف من قسوته، بل بما تفرضه حاجة التطور التقني، ففي فترات معينة من التاريخ تبدو العدالة الاجتماعية وكأنها أصبحت هي نفسها ضرورة تقانية، أي أن تحقيق المزيد من العدالة يصح ضرورياً لاستمرار التقدم التقني¹، قد يفسر لنا هذا لماذا قوبلت دعوة "كينز" إلى إعادة توزيع الدخل في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين بالقبول والتأييد، وشاع تطبيقها في صورة دولة الرفاهية في الخمسينيات والستينيات، بينما أصيبت دعوة مماثلة من جانب كارل ماركس، قبل ذلك بقرن من الزمان، بالإخفاق الذريع.

كان الفارق بين الدعوتين ليس فقط فارقاً بين الاعتدال والتطرف، ولكنه وهذا هو الأهم كان فارقاً بين دعوة يمكن تحقيق تقدم اقتصادي وتقني من دونها، مثلما كان الحال مع الدعوة الماركسية، ودعوة تجيء في وقت تكون الاستجابة فيه لهذه الدعوة وتحقيقها شرطاً لازماً لاطراد هذا التقدم كما كان الحال مع الدعوة الكينزية.

بل قد يقال شيء مماثل عن التجربة السوفياتية، حيث اقترنت شعارات العدالة وإلغاء الفواك بين الدخول بخلق سوق واسعة ودولة قوية، وكان الأمران (إلغاء

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 675.

الفوارق بين الدخل والدولة القومية) لازمين لتحقيق نهضة تقانية واقتصادية ما كان يمكن تحقيقها في ذلك الوقت بالذات وفي تلك الدولة بعينها، في ظل نظام رأسمالي.

أو فلننظر كمثال آخر إلى ما حدث من تطور كبير في القرية العربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، في نوع الخدمات والسلع التي أصبحت تتمتع بها بالمقارنة بما ظلت محرومة منه لعدة قرون أو حتى لآلاف السنين، من نوع المسكن وتعبيد الطرقات إلى دخول الكهرباء والتلفزيون وكثير من السلع المعمرة...إلخ، حيث كان هذا التطور ليس استجابة لحركات شعبية تطالب بالمزيد من العدالة بين الريف والمدينة بل استجابة لتطورات تقانية احتاجت إلى توسيع نطاق السوق، نعم إن الدولة تبدو عاجزة الآن عن أن تفعل الكثير من أجل أعداد غفيرة من المهمشين والمحرومين من بعض السلع والخدمات الأساسية، ولكن من المؤكد أن نسبة المهمشين والمحرومين من هذه السلع والخدمات إلى مجموع السكان في البلدان العربية كما في غيرها هي اليوم أقل بدرجة ملحوظة مما كانت عليه منذ خمسين عاماً.

ومن شبه المؤكد أن الانقطاع الذي نشهده اليوم في مسيرة العدالة الاجتماعية لن يستمر إلى الأبد، وأن حاجة التطور التقني إلى أسواق أوسع سوف يحتم في لحظة زمنية في المستقبل تدخل الدولة من أجل توسيع هذه الأسواق عن طريق اتخاذ خطوات جديدة لإعادة توزيع الدخل¹.

¹ - جلال أمين: العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، ص 676.

قد يقال: ((ألا يمكن استعجال هذا التطور؟ بل ألا يجدر بنا إنسانياً وأخلاقياً أن نعمل على اختصار الوقت والتعجيل بما قد لا يحدث تلقائياً إلا بعد مرور زمن طويل، قد يكون أطول مما يمكن للضمير الإنساني احتمالها؟ الإجابة الماركسية عن هذا السؤال هي أن التاريخ لا يمكن استعجاله، وأقصى ما يمكن للمرء أن يفعله هو أن يقوم بدور القابلة التي تسهّل ولادة الطفل ولكنها لا تستطيع أن تجعله يولد قبل مواعده، وقد لا نكون في حاجة إلى الذهاب في الاعتقاد بالحتمية التاريخية إلى هذا الحد، ولكن هناك فيما يبدو لي حدوداً قاسية لما يمكن لنا صنعه في استعجال سير عجلة التاريخ)).

إن من غير المتصور في نظري أن تتجح في أي بلد عربي على حدة حركة لتحقيق العدالة الاجتماعية بأي درجة ملموسة في الوقت الحاضر، في ظل انفتاح هذا البلد على الاقتصاد العالمي، وذلك باستثناء ما يمكن لمؤسسات المجتمع المدني تحقيقه، نعم من الممكن أن نتصور حركة عربية قوية تتجح بتوحيد البلدان العربية أو عدد منها في دولة واحدة، تتسحب إلى حد كبير من الاقتصاد العالمي، وتعيد بناء اقتصادها معتمدة على جهودها الذاتية وسوقها المتسعة، في ظل درجة عالية من العدالة الاجتماعية، على النحو الذي طبقه الاتحاد السوفياتي، فتتجح في غمار نصف قرن بتحويل مجموعة من البلاد المتخلفة إلى دولة عظمى، وتتمتع بدرجة عالية من عدالة توزيع الدخل، أو على غرار ما فعلته الصين في العقود الثلاثة الأولى التالية لثورتها، بل على النحو الذي حاوله جمال عبد الناصر في فترة زمنية أقصر بكثير، ومحمد علي في مصر قبله بقرن ونصف، فحقق كلاهما درجة لا يستهان بها من النجاح بالنهوض من التخلف الاقتصادي وبانتخلص من أسوأ مظاهر الاستغلال، قبل أن تجهض التجربتان بتدخل خارجي، في كل هذه

التجارب يلاحظ أن فترة الانعزال النسبي عن العالم اقترنت بارتفاع ملحوظ في مستوى معيشة الفقراء، وتحقيق درجة ملحوظة من العدالة الاجتماعية بالمقارنة بما كان سائداً قبلها .

ولكن مثل هذه التجارب تزداد صعوبة تطبيقها، بل مجرد تصورها، كلما مر الزمن وزاد انفتاح العالم بعضه على بعض، وزاد الاشتباك بين أجزائه، لقد كانت هذه العزلة ممكنة في بداية القرن في روسيا أكثر بكثير مما يمكن تصوره الآن، إذا كان الأمر فعلاً كذلك، فإنني أجد نفسي مضطراً لأن أعلق آمالي المتواضعة في المستقبل القريب، في سبيل تحقيق درجة أكبر من العدالة الاجتماعية، على ما يمكن لمؤسسات المجتمع المدني أن تصنعه، دون أن أفقد الأمل قط في أن يعود للدولة دورها في تحقيق مجتمع أكثر عدالة بكثير في المستقبل الأبعد، في وطن نرجو أن نبذل قصارى جهدنا، حتى ذلك الحين للاحتفاظ بمقومات وحدته .

النمية المستقلة

أولاً- التنمية المستقلة، مراحل تكون المفهوم:

1- القلب والتخوم:

في البدء كان نموذج القلب والتخوم الذي نشره في عام 1950 الاقتصادي الأشهر "راؤول برييش" في مجلة لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية والذي أوضح أن التخلف في التخوم يرجع أساساً إلى ما يمارسه القلب (الدول الرأسمالية الكبيرة) في تعامله معها، وكانت دول كثيرة في أمريكا اللاتينية، وفي مقدمتها البرازيل والأرجنتين (وطن برييش) قد استقادت من بعض الإنفاق الضخم على الحرب العالمية الثانية وانتشرت فيها الدعوة إلى التنمية ومحاولات الأخذ بأسبابها قبل أن تضع الحرب أوزارها، وكان هو من أهم دعايتها والمشتغلين بها، وكانت النتائج دون المتوقع بكثير، مما حمل عدداً من الاقتصاديين للبحث في أسباب الإخفاق، ومن الغريب أن أهل الاقتصاد وقادة السياسة، بل وسائل الاعلام في

الوطن العربي لم تهتم حتى هذه اللحظة بما جرى ويجري في أمريكا اللاتينية¹، وكثير مما يعد عندنا جديداً في الفكر أو الممارسة سبق أن طبقته دول من تلك القارة وتبين قصوره، وقد أعاد "بريش" صياغة نموذجه وتعميق نظرتة في الوثيقة التي أعدها للمؤتمر التأسيسي للأنكتاد (وكان أمينه العام) في عام 1964، وهكذا ذاعت نظرية القلب والتخوم² في أوروبا ثم في آسيا وأفريقيا.

2- نظرية التبعية:

وقد ولدت هذه النظرية نشاطاً بحثياً واسع النطاق طور أو عمق بعض مكوناتها، وقد اهتم اقتصاديو أمريكا اللاتينية اهتماماً خاصاً بآلية تأثير القلب في التخوم، ووضعوا نظرية التبعية التي ذاع صيتها حتى وصلت إلى أرض العرب في السبعينيات من القرن العشرين، وكتب فيها عدد غير قليل من المبرزين، ويطلق عليهم اسم (مدرسة التبعية) وفي مقدمتهم: "دوس سانتوس، وسلسيو فورتادو، وجندر فرانك وإ.ف. كاردوزو".

والتبعية بهذا المعنى آلية موضوعية وليست وليدة ارتباط سياسي، فحين يتلقى بلد متخلف معونات من دولة وما نحيها أولى صورته إنفاق الجزء الأكبر منها للشراء من

¹ - د. إسماعيل صبري عبد الله: مقال موسوم بعنوان التنمية المستقلة.

² - أفضل هذه الترجمة للاصطلاح center and periphery على الترجمة الشائعة (المركز والأطراف) وفي المعجم الوسيط: (قلب كل شيء وسطه ولبه ومحضه)، وفي الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية: (التخم منتهى القرية أو الأرض، وتخومها حدودها)، انظر ذلك في مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الوسيط، ج2، القاهرة: المجتمع، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج6، بيروت: دار العلم للملايين، 1969.

سوق الدولة المانحة ودفع مرتبات الخبراء الذين يعانون في استخدام المعونة، ومن استفاد من المعونة يطمع في مزيد منها من الدولة نفسها أو من أخرى مثيلة لها، أما القروض (الميسرة أحياناً أو المصحوبة بمبلغ منحة) تلزم بسداد الفوائد والأقساط، ونذر من دول العالم الثالث من أوفى بهذا الالتزام، وتراكت عليها جميعاً الديون وفوائدها مع عجز متزايد عن السداد، وتلك مشكلة معروفة وبلغت الذروة في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي، وبطبيعة الحال ينفق الجزء الأكبر من القرض في أسواق البلاد المقرضة ويحضر من أبنائها الخبراء الذين لا غنى عنهم، وثمة خطر أكبر يتمثل في أن المقرض يختار المشروع الذي يمول من القرض ويغض النظر عن الأولويات التي تفرضها الأوضاع الفعلية للمجتمع والاقتصاد، وكثيراً ما أعدت حكومات خططاً للتنمية مبنية على تلك الأولويات، وما أوسع البون بين برامج الخطة والمشروعات المنفذة، وفي كل ذلك لم يفرض على أحد على الحكومة المقترضة أي شيء، وحق المقرض في اختيار وجه استخدام القرض مشروع ولا مجال لرفضه إذا لم تجد الحكومة المعنية التمويل اللازم لتنفيذ مشروعات الخطة المعدة وفقاً لأولوياتها، أما الاستثمار الأجنبي المباشر فهو بطبيعة الحال رهن بما يرى فيه المستثمر ما يحقق له أكبر ربح ممكن، وكلما زاد اعتماد الحكومة على الاستثمار الأجنبي تعاظم دور الأجنبي في تشكيل الاقتصاد الوطني، وذلك ناهيك عن التسهيلات والاعفاءات وغيرها من صور تدليل المستثمرين الأجانب الذي تتنافس فيه معظم دول العالم الثالث، ومن أكبر مظاهر العبث في هذا المجال يظهر الاعفاء من الضرائب.

فالشركة الأمريكية التي لا تدفع ضرائب عندنا، تدفع في أمريكا حيث نظام الضرائب دقيق وملتزم، ومن الناحية الفكرية يتعارض تماماً مع اقتصاد السوق

القائمة على المنافسة أن تمنح الحكومة لبعض المنتخبين مزايا لا يتمتع بها منافسوه، وأخيراً حتى حيث لا تحتاج حكومة تمويل أجنبي (مثل دول النفط قليلة السكان) ودفعت الثمن بالكامل بمجرد أن يسلمها المورد مفتاح مصنع متكامل تترك مجالاً للتبعية، إذ إن هذه الصيغة تصنع حبلاً سرياً بين الشركة المحلية وبين تلك التي أقامت المصنع: استيراد بعض مستلزمات الإنتاج عن طريقها، وكذلك وسائل الصيانة وقطع الغيار، وكل جديد تكنولوجي إذا أرادت الشركة المحلية التصدير على نطاق ملموس ومطرد، وفي العادة يحضر مع المصنع الجديد خبراء من الشركة الموردة لتدريب خبرات محلية والسهر على مستوى تشغيل الآلات وتحديد المسؤولية عن أي عطل يمكن أن يكون في الآلة قبل تركيبها، وبالتالي يكون تغييرها على نفقة المورد، أو تقع المسؤولية على الإدارة والعمالة المحلية فيتعين دفع ثمن الآلة الجديدة التي يمكن أن يكون قد ارتفع.

وحتى إذا استبعدنا التمويل الأجنبي يبقى ما هو أخطر: (التبعية التكنولوجية) فمعظم أقطارنا تتبنى سياسة استيراد التكنولوجيا أو نقلها، وفي واقع الأمر ليس فيما تفعل شيء من ذلك: فالآلة والمصنع يردان مصحوبين بكراسة معلومات تشبه ما يحصل عليه المرء منا عند شراء سيارة نشرح كيف تحرك الآلة وعلى أي زر يضغط إذا ظهر عيب ما في حركتها، إن مشتري المصنع في أحسن الأحوال يتعلم تقنية تشغيل ولكنه لا يحصل بأية حال على هندسة الآلات، ومعنى التكنولوجيا الحقيقي هو التركيب الهندسي المبني على معرفة نظريته وطبيعته التي صممت الآلات في ضوءها، وهذا ما تحميه براءة الاختراع أو شهادة الملكية الفكرية، والذي لا تبنيه الشركة المالكة إلا إذا تقادم أو تمكنت شركات أخرى من إنتاج بديل له، وبعد أن كانت هذه الملكية مقصورة على العلامة التجارية أصبحت بفضل (الغات)

ومنظمة التجارة العالمية تضمن المنتج وعملية تصميمه، ولنذهب أبعد من ذلك فلو دفعنا ما يلزم فكيف يتأنى أن نختار أفضل تكنولوجيا لنا؟ فما لم يكن لدينا قاعدة علمية وتكنولوجية وطنية لا بد من أن نعجز عن اختيار عن علم، فالآلة ليست بديلاً للإنسان لأنها من صنعه ولأن أحدث الآلات التكنولوجية وأعضدها تبقى عاجزة أو ميتة في غيبة البشر العارفين بتصميمها والقادرين على تشغيلها .

ولم يكن غريباً أن تظهر نظرية القلب والتخوم في أمريكا اللاتينية قبل غيرها، فمعظم بلدان تلك القارة قد حصل على الاستغلال السياسي منذ قرن أو أكثر، وحاول بعضها التنمية بالمعنى الدارج منذ العشرينيات من القرن الماضي (ثورة المكسيك المعروفة)، وأقبل أكثرها على التصنيع بالذات بشكل كثيف بعد الحرب العالمية الثانية، وهي في مجموعها أقطار غنية بالموارد الطبيعية، ومع النجاح هنا وهناك في مشروعات التنمية غلبت على تلك الأقطار ظواهر خطيرة، وكانت أولى تلك الظواهر الاعتماد على الغير بشكل أساسي وعلى سبيل المثال حققت البرازيل في الستينات والسبعينات معدلات نمو اقتصادية عالية بكل المقاييس، وكانت الدول الغربية والمؤسسات الدولية تنوّه بالمعجزة البرازيلية التي أصبحت من مصدري المصنوعات إلى أمريكا وأوروبا، وكان هذا في نظر أهل الغرب كافياً للتغني بالنموذج البرازيلي مع غض النظر عن الحكم العسكري الدكتاتوري وإهدار حقوق الإنسان وتخريب في البيئة وانشطار المجتمع إلى مجتمعين: قلة تشكل مجتمعاً (حديثاً) مرتبطة عضويّاً بالشركات المتعدية الجنسية، والآخر يضم الأغلبية الساحقة من المواطنين يسمى (التقليدي) يعيشون

في حالة الفقر¹، وتعمق نقد الاقتصاديين غير التقليديين لمفهوم التنمية السائد ووصفه "ج. فرانك" بأنه (تنمية التخلف) وركز بعضهم على قضية (المجتمع المزدوج) وبوادر الكوكبة².

3- طبيعة رأسمالية التخوم:

وكان أمراً طبيعياً في ضوء مفهوم التبعية أن يدور البحث والتحليل حول طبيعة ودور الرأسمالية المحلية في التنمية، وبالذات لماذا لا تسير هذه الرأسمالية على مسيرة الرأسمالية الغربية في توحيد السوق الوطنية وتبني المشروعات التي تنهض بالاقتصاد القومي وحمايته من نفاذ الشركات المتعدية الجنسية؟ وقد اكتفى كثير من الباحثين بأحكام كلية على الطبقة في مجموعها دون غوص في البحث عن العوامل التي دفعت الرأسمالية لتقبل الانخراط في التبعية، ومن أشهر ما قبل في هذا الصدد ما جاء في كتابات دوس سانتوس وسمير أمين وغيرهما من أنها

¹ - خصصت في كتابي نحو نظام اقتصادي عالمي جديد مبحثاً لـ (النموذج البرازيلي)، وأبرزت فيه خطوة الاعتماد على الغرب: فتمويل النمو اعتمد بشكل أساسي على القروض في وقت زادت فيه أموال البنوك بسبب عوائد النفط وتنافست البنوك الكبرى في تخفيض سعر الفائدة الحقيقي إلى ما لا يزيد على 2 بالمائة. وكانت أسواق أوروبا وأمريكا مفتوحة للصادرات الصناعية وبيئت أن هذا الاعتماد المزدوج على عوامل خارجية لا سلطان للبرازيل عليها. وأن النموذج بالتالي معرض للانهيار، وقد وقع بشكل تراجمي في الثمانينات حين عجزت البرازيل (أكبر دول العالم الثالث مديونة) عن خدمة ديونها وتوافق ذلك مع الركود الاقتصادي في الغرب الذي قالوا إن سببه (صدمة البترول)، انظر: إسماعيل صبري عبد الله، نحو اقتصادي عالمي جديد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

² - Oswalclo sunkel: integration capitaliste transnationale et disintegration nationale, Revue de Politique etrangere, no6,1970.

برجوازية كومبرادورية، ولفظ (كومبرادور) برتغالي الأصل شاع في الصين لأن كثيراً من أثرياء البرتغال كانوا يأنفون العيش في أقصى الأرض ومن ثم كانوا يستأجرون تاجراً طيباً ليدير أعمالهم مثل ناظر العزية الذي يديرها لحساب صاحبها المقيم بالقاهرة وغير المرتبط بالنشاط الزراعي.

وفي الحضر المصري ظهر بتعبير (وكيل أعمال)، وكان الحزب الشيوعي الصيني يخص هذه الفئة التي أثرت على حساب الفلاحين وأصحاب الأرض وقد ميزها من بقية الطبقة الرأسمالية لأنها في خدمة الأجانب ولا رباط بين تقدم الصين في مجموعها وبين مصدر رزقها، وعن الصين أخذ بعض الباحثين مقولة (البرجوازية الكومبرادورية) لتأكيد أن الرأسمالية في بلدان العالم الثالث قد تخلت عن الهدف الوطني المتمثل في تحرير وتدعيم بنية الاقتصاد الوطني ووضعت نفسها في خدمة الشركات الأجنبية، ولكن شيخ الاقتصاديين "بريش" نشر بعد أن تجاوز الثمانين دراسة مقارنة بين الرأسمالية في القلب والرأسمالية في التخوم مظهراً تاريخية التجربة الغربية بمعنى استحالة محاكاتها لتغير الظروف والأطر التي توافرت في قرون نشأتها وتطورها، وحرصاً منه على الخوض في التاريخ أو الفلسفة لخص الفروق التي تختلف فيها رأسمالية التخوم عن رأسمالية القلب من حيث السلوك والممارسة، فقال: ((كانت الرأسمالية الغربية مبدعة في حين رأسمالية التخوم مقلدة، وكانت الرأسمالية الغربية طبقة مدخرة في حين أن رأسمالية التخوم طبقة مستهلكة)).

وإذا جاز لي أن أضيف، أقول: ((كانت الرأسمالية الغربية تكبر العلوم والثقافة وتتهل منها وتتفق عليها في حين أن رأسمالية التخوم ليس لها من الثقافة إلا قدر يسير، وكذلك بنت الرأسمالية الغربية قوتها الاقتصادية أولاً ثم استولت على السلطة أما

رأسمالية التخوم فالغالب فيها هو القفز على السلطة السياسية لتستخدمها في الإثراء)).

4-التبادل غير المتكافئ:

أما في أوروبا فقد أخذ البحث طريقاً آخر مبنياً على نموذج القلب والتخوم، وهو الجدل حول مفهوم التبادل غير المتكافئ، وقد اقترن هذا المفهوم باسم "أ. إيمانويل"¹ الذي نشر كتاباً نظرياً مهماً يعد اسهاماً مرموقاً في التحليل الماركسي للعلاقات الاقتصادية الدولية، فقد حاول تطبيق التحليل النظري للمبادلات داخل دولة واحدة تعيش اقتصاد السوق في أشمل صورته، على المبادلات بين الدول على اختلاف أوضاعها وأنماط الإنتاج السائدة فيها، كان جهده كبيراً ولكن ما وصل إليه من نتائج لم يلق قبولاً لدى عدد من الماركسيين المرموقين، فقد نقده "شارل بيتلهم" معتمداً على تحليل ماركس أيضاً، في حين دافع عنه "سمير أمين" وإن أضاف إليه عناصر أخرى.

والأمر الواقع أن الطرف القوي في السوق يحقق إضافة لريحه حرم منها الطرف الضعيف، هذا على المستوى الوحدي (ميكرو) أما على المستوى الجمعي (ماكرو) فأعتقد شخصياً أن نظرية (الفائض الاقتصادي) كما قدمها بول باران في عام

¹ - Arghiri Emmanuel: Unequal Exchange, A Study of the Imperialism Of Trade with additional comments by Charles Bettelhelm from the French by Brian Pearce. Modern Reader, PB-188, New York, Monthly Review Press, 1969.

1957¹ أكثر صواباً، وهي بإيجاز أن ناتج المجتمع يمكن تقسيمه إلى ثلاث شرائح: الأول تغطية ضرورات الحياة، والثانية الإعداد لزيادة الناتج بما يتمشى مع زيادة السكان، والثالثة تشكل الفائض الاقتصادي بحيث تقصر جهود التنمية عما يأمله المواطنون، فجماع النهب الاستعماري بعد النهب المباشر للمواد الأولية يتم بأشكال وآليات متعددة تدخل جميعاً في إطار التنمية الموجهة أساساً لخدمة مصالح خارجية على حساب المصالح الداخلية للمجتمع، حقاً لم يقدم باران نموذجاً تحليلياً رياضياً لحساب هذا الفائض، ولا أعرف أحداً حاول استخدام الاقتصاد القياسي في وضع نموذجي تقريبي، ولكن النظرية تظل سليمة ما دمنا لا نسعى لتقديرات كمية مقارنة، ويبقى سحب الجزء الأكبر من الفائض الاقتصادي أكمل تصوير اقتصادي لعلاقة الامبريالية بالدول التابعة، ويمتد مفهوم التبادل غير المتكافئ إلى مجمل العلاقات الاقتصادية وليس الجانب التجاري وحده².

وبناء على ذلك يتعين على حكوماتنا عند كل تعامل مع طرف رأسمالي أجنبي أن تتحرى التدني في مستوى عدم التكافؤ ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

¹ - PAUL A. BARAN: The political Economy of Growth, New york, Monthly Review press, 1957.

وقد قدم فؤاد بليغ هذا الكتاب وصدرت الترجمة عن المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية في منتصف الستينيات.

² - Samir AMIN: Le développement inégal Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique Paris de Minuit, 1973.

5-الوفاء بالحاجات الأساسية:

وغير كل النقد لمحاولات التنمية المستوحاة (وأحياناً المملأة) وما طرح في هذا الصدد من مفاهيم، ظل سؤال جوهري يحوم الكتاب حوله دون شرح، يعد دون بالسلب أضراره ولا يجيبون صريح الإجابة ألا وهو ماهية التنمية الطيبة، فالتعرف لا يكون بالسلب ولكن بالإيجاب، وما دمنا نعدد المناكب فإن من حق الناس أن يسألوا: وماذا يتعين عمله؟، ونحن العرب نسمع كثيراً تعبيرات الرفض والشجب والإدانة ولا نرى لها أثراً ولا جواباً. وحتى أواسط السبعينيات من القرن الماضي كان النقد على أشده دون اقتراح عمل أو تحرك، وجاءت أو محاولة لصياغة استراتيجية بديلة من منظمة العمل الدولية، فقد تصدى فيها فريق عمل قادة مصري برز في دوائر الأمم المتحدة ومنظماتها ونسي في مصر وهو د. عباس عمار الذي كان وقتئذ مساعد المدير العام لمنظمة العمل الدولية، والمسؤول عن أحد برامجها الأساسية الثلاثة: العمالة، وصاغ هذا الفريق مفهوم الوفاء بالحاجات الأساسية للناس كهدف أساسي لاستراتيجية التنمية، ودارت حول هذا المفهوم الجديد مناقشات ثرية، وعقد مؤتمر دولي لمناقشة المقترح، رحب به البعض بل حاول تطبيقه، وهذا ما فعلته منظمة الصحة العالمية التي بلورت مفهوم الخدمات الصحية الأولية التي يجب توفيرها للجميع ويمكن ذلك لأن تكلفتها متواضعة، وانهقد مؤتمر دولي كبير آتانا (عاصمة كازاخستان وقتئذ) للتشاور حول المفهوم ووسائله تطبيقه، وبصدر البعض الآخر لجدل واسع حول ما يعد حاجة أساسية وما ليس كذلك، وأخيراً حاول البنك الدولي احتواء المفهوم فنشر

عنه كتاباً يثير احتمالات التعارض بين هدف إشباع الحاجات الأساسية وهدف النمو الاقتصادي الذي هو وحده عصب التنمية ومقياسها¹.

وفي خضم الجدل حول ضرورة الاتفاق على إقامة نظام اقتصادي دولي جديد يستجيب لمطالب حكومات العالم الثالث كما تضمنها قرار قمة عدم الانحياز في اجتماعها بالجزائر في أيلول/سبتمبر 1973 تراجع الاهتمام بالوفاء بالحاجات الأساسية، وحل محله تعبير واسع هو استراتيجية التنمية البديلة، وقد شددت هذه الدعوة اهتمام الكثيرين في الشمال وفي الجنوب فتعددت اللقاءات الدولية في إطار الأمم المتحدة ومنظماتها وخارج هذا الإطار (كمؤتمر الشمال والجنوب في باريس 1975، الذي دعا إليه الرئيس الفرنسي جيسكار ديستان عدداً من دول الشمال ومثله من دول الجنوب)، وقد تصادف أن حرب 1973 (مصر وسوريا ضد إسرائيل) اندلعت بعد ثلاثة أسابيع من اجتماع قمة عدم الانحياز في الجزائر، وقد ساندت الدول العربية المصدرة للنفط شقيقتيها المحاربتين بقرار حظر تصدير النفط إلى الدول المساندة لإسرائيل، وسرعان ما أدركت دول نفطية كثيرة أخرى أن الظروف الدولية التي تداغت ابتداء من حرب أكتوبر تشكل وضعاً دولياً مؤقتاً لتعديل علاقاتها مع الغرب، وكان التعبير عن ذلك قرار دول أوبك برفع سعر تصدير النفط، وقد تلتها قرارات أخرى في الاتجاه نفسه، وانشغل عدد من مفكري العالم الثالث ومعهم أصدقاء من الشمال بمساعدة دول العالم الثالث المطالبة بنظام اقتصادي دولي جديد وفي

¹ - انظر:

First things first: Meeting basic human needs in the developing countries, New York, Oxford University Press, 1981.

التداول حول محتوياته وتقدير الأهمية النسبية لكل منها، وبالذات كيف تستفيد الطبقات الشعبية وكيف تستمر وحدة دول العالم الثالث دون تفكك أو انقسام.

6- الاعتماد على النفس:

وفي خط مواز طفا على السطح مفهوم (الاعتماد على النفس)، فما يمكن أن تحصل عليه دول العالم الثالث من دول الشمال سيكون بالضرورة محدوداً إلى أدنى مستوى لكي تقره الدول الكبرى، هذا إذا انتهت المفاوضات والاجتماعات إلى نص محدد المعالم، وحتى هذا القليل يمكن ألا يفيد في الواقع ما دام الجنوب ضعيفاً لا يجيد الدفاع عن مصالحه ولا يستطيع الصمود إزاء ضغوط الشمال المتعددة والتي يمكن أن تمارس في أمور أخرى غير التي تنص عليها الوثائق المطروحة لتطوير النظام الاقتصادي العالمي، وكان عدد من الخبراء من أبناء العالم الثالث الذين شاركوا أو تابعوا مؤتمر البيئة الأول (استوكهولم 1972) وجدوا أن طرح قضايا البيئة يختلف في الجنوب عنه في الشمال، لأن قضيتنا الأولى هي التنمية ومن ثم لا بد من أن تتسق إجراءات الحفاظ على البيئة مع ضرورات الاستثمار في التنمية، وظهر هذا النظر في دوائر المنظمات غير الحكومية ذات الاهتمام وازدهرت آراء كثيرة حول فشل استراتيجيات التنمية المتبعة في ذلك الوقت.

فشلت في أمور ثلاثة بالغة الأهمية: تخفيض كبير في مستوى الفقر، والحد من اعتماد على الغير يورث التبعية، واستثمار قيمنا الحضارية في النظرة إلى البيئة من حيث الأهداف والأولويات والمعايير، وقد نشأ منتدى العالم الثالث في تلك

الظروف¹، وكان هذا التوجه نحو استراتيجيات تنمية تتجاوز النمو المادي وتراعي القيم الحضارية والاجتماعية للمجتمع، وتحقق من مصالح مجمل السكان وليس مصالح أقلية حاكمة، وتعكس التفاعل الخلاق بين فكر المجتمع والخبرات الخارجية، يعني التوجه نحو الداخل وحاجاته وليس إلى الخارج ومصالحه، وهذا بدوره وجد غايته في مقولة (الاعتماد على النفس) ونحن لم نخترع هذه المقولة، فقد كان "جوليوس نيريري" رئيس تنزانيا أول من استخدمها في أواسط الستينيات من القرن الماضي في (بيان أروشا) الداعي إلى بناء مجتمع اشتراكي يعتمد على النفس، وبعد عدة سنوات وفي خضم المناقشات حول علاقة الجنوب بالشمال، ونقد استراتيجيات التنمية السائدة التي تميز بها عقد السبعينيات، التقط الناس هذه المقولة وأضيف إليها فكرة الاعتماد الجماعي على النفس، واتجه عدد من المفكرين إلى بحث محتوى الاعتماد على النفس، وبدأ فكرهم من نقطة خطر التبعية والتخلف المبني على الاعتماد على الشمال وتوهم (اللقاق) بالشمال في مستويات الاستهلاك (روستو، مراحل النمو) أو الادعاء بأن العون الخارجي ضروري لسد الفجوات نظراً لعجز المتخلفين عن تحقيقه وحدهم (فجوة الاستثمار، وفجوة التصدير)، وقد ذهب البعض إلى القول بأن الاعتماد على النفس يعني الانسلاخ عن النظام الاقتصادي العالمي بالكامل حتى ولو كان ثمنه باهظاً بما يقتضيه من آثار على مستوى المعيشة في بداية المسعى "سمير أمين"،

¹ - بعد عدد من اللقاءات بدأت أثناء الإعداد لمؤتمر البيئة (1972) واستمرت بعده، التقت مجموعة من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية وخبراء التنمية المبرزين في سانتياغو (شيلي)، وأصدرت الدعوة لتأسيس منبر خاص يعبر عن هذا التوجه الفكري الجديد (أيار/مايو 1973)، وقد اجتمعت التأسيسية التي أقرت النظام الأساسي لمنتدى العالم الثالث وانتخبت أول لجنة تنفيذية في كراتشي (كانون الثاني/يناير 1975).

وذهب البعض الآخر إلى القول بالانسلاخ الانتقائي، فأوضاع معظم بلدان العالم الثالث الحالية تجعله يعتمد على الخارج في الواردات والتمويل، وبالتالي يتعين عليها تشكيل الإنتاج المحلي على نحو يوفر زيادة الصادرات وسداد الديون وأرباح المستثمر الأجنبي...إلخ.

والمطلوب البدء باحتياجات الداخل والحرص على توفيرها بالإنتاج المحلي وتعبئة طاقات المجتمع لتحمل تكاليف التنمية ويكون الاستيراد لضرورة مطلقة والتصدير بقدر تغطية تكلفة الاستيراد وليس هدفاً في ذاته "د. إسماعيل صبري عبد الله".

وعيب التركيز على الانسلاخ عن النظام العالمي أنه لا يقدم شيئاً محدوداً، فكيف يتحقق الاعتماد على النفس داخلياً؟ ومن هنا بدأ عدد منا في تقديم مقولة تكون هدفاً ووسيلة لتحقيق الاعتماد على النفس (وهو وسيلة وليس هدفاً في ذاته) وأخذنا نفكر في مفهوم (التنمية المستقلة)، وزاد اهتمامنا ولقاءاتنا العارضة في الثمانينيات، بعد دفن قضية النظام الاقتصادي الدولي الجديد، وبعد نهاية سيطرة الأوبك على أسعار النفط وتراجع السعر بالفعل حتى اضطرت الدول المصدرة إلى تخفيض كمية الصادرات، وتفجر أزمة ديون العالم الثالث وعجز غالبيتها عن السداد...إلخ، بقي لنا مفهوم التنمية المستقلة، وحين كتبت لأول مرة

دراسة عن التنمية المستقلة في أواسط الثمانينيات وضعت في عنوانها محاولة لتحديد مفهوم الجهل¹.

والواقع أن الدراسة كانت مقدمة إلى ندوة عن الحركة التقدمية العربية، وكنت راغباً في الاستعانة بأراء المشاركين فيها إثراء لصياغتي الأولى، ومن خلال الأحداث الكبرى وعلى رأسها انهيار الاتحاد السوفياتي- كنت قد بدأت في إعادة قراءة أعمال ماركس وبصفة خاصة مراسلاته خلال الثمانية عشر عاماً التي أمضاها في لندن يكتب الجزء الأول من كتابه رأس المال-استقر في فكري أن أكبر أخطاء الشيوعية كان التسليم بالتجربة السوفياتية على أنها النموذج نفسها منافية تماماً، وأن القول بأن التاريخ يكرر نفسه أضحوكة، وأن التاريخ لا يعدو كونه ما يصنعه البشر وليس قوة خارجية تحدد مصير البشر.

7-ملامح التنمية المستقلة:

ولهذا أرى خطر التفكير في تصور نمط محدد مقدماً للتنمية المستقلة وأن ما يطرح للنقاش هو التوجهات العملية التي تحققها في هذا البلد أو ذلك في مرحلة معينة، وبين هذه التوجهات ما هو مشترك ولكن أكثرها يختلف وفقاً لظروف المجتمع المحدد الذي يريد التنمية المستقلة، فمن الأمور المشتركة الحرص على تحقيق الاعتماد على النفس، أي القوى الذاتية للمجتمع حرصاً على استقلال الإرادة الوطنية المعبر عنها ديمقراطياً في تشكيل تطور المجتمع، ويترتب على هذا أن تقتنع

¹ - إسماعيل صبري عبد الله: التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل، ورقة قدمت إلى: دراسات في الحركة التقدمية العربية (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

الأغلبية الساحقة من المواطنين بهذا الهدف وتبذل طواعية واختياراً الجهد المثابر من أجل تحقيقه، وبالتالي تكون السلطة بيد تحالف طبقي واسع لا يستبعد إلى الفئات المرتبطة عضوياً وفكرياً بالتبعية للغرب، وبوسع هذا التحالف أن يصل إلى السلطة بالطرق الديمقراطية بحصوله على الأغلبية الواضحة في الانتخابات الحرة النزيفة، وعليه أيضاً أن يحافظ على التعددية السياسية شاملة وجود الأحزاب المعارضة وحرية نشاطها، وبالتالي الانتخابات الدورية، أي أن التحالف يحترم إرادة الناخبين حتى لو أبعده عن السلطة.

وما عليه عندئذ إلى النضال وتصحيح ما يمكن أن يكون وقع فيه من أخطاء ليكسب الانتخابات التالية، وهذه التعددية ضرورية لأن استراتيجية التنمية ليست نموذجاً جاهزاً ومدونة تعليمات، ومن ثم يكون تعدد الآراء والخلاف حول بعض الإجراءات الوسيلة الأساسية لاكتشاف الصواب، وما يجب أن يضيفه التحالف إلى مقتضيات الديمقراطية البرلمانية هو فتح الطرق للمشاركة الشعبية في كل إدارة الشركات مشاركة المنتفعين في إدارة وحدات الخدمات، وتوفير كامل الحرية للمنظمات غير الحكومية، غير الساعية للربح (المجتمع المدني)، وهذه المشاركة تجنب السلطة الكثير من الأخطاء وتعبئ الجماهير دائماً للدفاع عن إجراءات شاركت في اتخاذها، وهذه التربية السياسية من خلال الممارسة مضافة إلى التعليم والثقافة وصحة البدن والعقل قادرة على التعامل مع التكنولوجيا المتطورة وعلى رفع مستوى إنتاجية العمل باستمرار وهي أهم عمدة قوة الاقتصاد والمجتمع.

ويقتضي الاعتماد على النفس تشجيع البحث العلمي وتوفير أدواته بهدف بناء قاعدة وطنية للعلم والتكنولوجيا لوضع حد للتبعية التكنولوجية التي تعيشها معظم بلدان العالم الثالث، ومن إطار مجتمع متعلم صحيح البدن والعقل يشارك

في اتخاذ القرارات التي تضبط حياته يمكن تصفية البيروقراطية والفساد وأن يعيش المجتمع في شفافية كسبه حتى بأرذل السبل والدوس على كل القيم، إن للفضيلة في مجتمعات فقيرة قيمة اقتصادية وليست أخلاقية فقط، والمجتمعات المترفة يمكن أن تعيش مع الرذيلة ولو إلى حين.

وفي رأبي أن التنمية المستقلة تهيب المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديمقراطي وهي كذلك في بلداتنا مرحلة انتقالية لتوفير أسس ووسائل حصول الخيار الاشتراكي على أغلبية كبيرة معبراً عنها ديمقراطياً، ولكن أي مرحلة انتقال يمكن أن تتغير مسيرتها ولا تتجح القوى الاشتراكية بإحراز الأغلبية أو الاحتفاظ بتأييد يتجدد منها، ولكن هذه الورقة ليست مجال طرح هذه القضية بالتفصيل.

لقد اجتهد كثرة من أبناء العالم الثالث في تحليل أوضاع بلادهم وما تصادف من صعوبات ونكسات في نضالها من أجل التقدم لأوسع الجماهير وتحرير الإرادة الوطنية من ضغوط الشمال الرأسمالي وحرصه على الاستمرار في استغلال شعوبنا، ولم نتبه لمتابعة تطور الرأسمالية العالمية، وظل تحليل سياساتها وتنوع أشكال استغلالها في إطار لا يتجاوز إطار تحليل "لينين" للإمبريالية في العقد الثاني من القرن الماضي، وشارك الماركسيين في هذا الموقف قوى تحررية كثيرة كانت تحارب الماركسية والماركسيين، وهكذا فوجئنا جميعاً بفيضان ادعائي وايدولوجي ضخم يدور أساساً على ادعاء أن الثورة العلمية والتكنولوجية قد قوضت الأوضاع والقيم القديمة التي لا مكان لها في (القرية الكونية) التي تقام أركانها على كوكبنا الصغير، وانتبهنا إلى الفيضان حين كان على وشك إغراقنا، ونسينا جميعاً أن الرأسمالية بعد نشأتها في غرب أوروبا في القرن السادس عشر تطورات عبر مراحل عدة، ومن ثم ليس غريباً أن تتجاوز المرحلة الامبريالية إلى

مرحلة جديدة، فما هي تلك الكوكبة التي عنها يتحاورون محبذين ومستكرين في العقد الأخير من القرن الماضي؟ وما مصير مقولة (التمية المستقلة) في ظل أوضاع تحط من مكانه الدولة ولا تؤمن إلا بالسوق وقواه وآلياته؟ وكيف نبحت في استقلال (الدولة) في وقت تهدم فيه الكوكبة الدولة ذاتها؟.

ثانياً-الكوكبة الرأسمالية في مرحلة ما بعد الامبريالية:

إن جوهر ما يسمى الكوكبة في أي مجال من مجالات عالم اليوم هو أنها مرحلة ما بعد الإمبريالية في تطور الإنتاج الرأسمالي، فمن أهم ما يميز هذا النمط عن كل ما سبقه هو قدرته على التطور وتطوير المجتمع معه، وليس في هذا ما يستغرب لأن التاريخ بوقائعه يظهره على أوضح وجه¹.

1-الرأسمالية التجارية:

لقد نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر في شكلين مرتبطين: أحدهما (التجارة البعيدة) التي كانت تجلب منتجات الشرق النادرة والتمينة من الصين والهند لتبيعهما للقادرين على دفع أثمانها الباهظة للملوك ونبلاء البلاط الملكي، وبظهور البروتستانتية وعض الكنيسة الكاثوليكية الطرف عن الربا بعد أن كانت تحرمه تماماً، استغل كبار التجار ما تراكم لديهم من أموال في الإقراض بفائدة ليس لها حد أعلى قانوني، وكان المقترضون في الغالب من الاقطاعيين المفرطين في الاستهلاك الترفي، وكان التجار ومقرضو الأموال يسكنون المدن بعيداً عن سلطة

¹ - وقد قال ماركس قبل قرن ونصف: كانت أنماط الإنتاج السابقة للرأسمالية تتسم بالمحافظة، أما الرأسمالية فإن اعتمادها على الصناعة المرتبطة بالتكنولوجيا يوقر لها التطور والتقدم.

الاقطاعيين، واشتغلوا بالسياسة فحكموا جمهوريات المدن في إيطاليا (البندقية، فلورنسا، جنوا،... إلخ).

أما في غرب أوروبا فقد ساندوا الملوك ذوي السلطة المطلقة (المستمدة من إرادة الله) في الحد من سلطات الاقطاعيين، وكانت شركاتهم الكبيرة تصدر بوثيقة ملكية مكتوبة chart وتحمل صفة الملكية، كما أن أولاد هذه البرجوازية المتعلمين تولوا الإدارة العامة التي أنشأها الملوك موازية للإدارة القطاعية، وأحياناً إدارة أراضي الاقطاعيين الذين يفضلون العيش في العاصمة تاركين إدارة أراضيهم لأفراد قادرين على تحصيل الإيراد وتوصيله للسيد القطاعي وتنظيم الحياة في القطاعية وتكوين ثروة شخصية في الوقت ذاته¹.

وبنى كبار البرجوازيين قصوراً فاخرة ونظموا فيها لقاءات (صالون) كانت مفتوحة للمتقنين والمشتغلين بالعلم، بل مدوا لبعضهم يد العون المالي أو مكنوه من الإقامة بعيداً عن سلطة الملك (في هولندا أو سويسرا أو بعض جمهوريات إيطاليا) فألى جانب التراكم المالي الذي ساعد على نشأة الصناعة وانتشار الاستعمار تجمع تراكم معرفي في القرون الثلاثة التالية للنهضة في الفلسفة وفي عدد كبير من العلوم الطبيعية ونشأت وترعرعت العلوم الاجتماعية (أو ما يسمى الإنسانيات)، كذلك نجحت حركة الإصلاح الديني وانتشرت الكنائس البروتستانتية التي لا تعترف بوجود بابا معصوم ولا ترد كلمته والتي تبيح الإقراض بفائدة وتعلي قيمة الادخار والعمل وتعد الثروة المكتسبة نعمة من الله، وكان العامل الثالث في قدرة الرأسمالية على الانتقال من المرحلة التجارية هذه إلى المرحلة الصناعية هو الاستعمار أو ما يسمى عصر الاكتشافات الجغرافية، بدأ برحلة كولومبس التي مولها بيت تجاري

¹ - مثل (ناظر الدائرة) في مصر قبل ثورة 1952.

من جنوا "تشتريوني" إلى أمريكا في عام 1492 (عام سقوط غرناطة وخروج العرب من اسبانيا) ورحلة "فايسكو دي غاما" حول افريقيا في عام 1498 وكانت **الحصيلة الأولى** لتلك الاكتشافات هي هجرة فقراء أوروبا ومغامريها ليستوطنوا أرض العالم الجديد طاردين أهلها ومعملين القتل فيهم، أما **الحصيلة الثانية** فكانت نهب كميات ضخمة من الذهب والفضة وجلبها إلى أوروبا حتى شهدت القارة أول تضخم نقدي في تاريخها وقبل ظهور النقود الورقية بأربعة قرون، وهكذا تجمع للرأسمالية الأوروبية التراكم المالي والتراكم المعرفي وموارد المستعمرات، وبغير هذه العناصر الثلاثة لم يكن من المتصور أن تشهد تطورها الرهيب، لقد فتحت أمامها أسواق تموين الحملات الرسمية أو مجموعات القرصنة التي تعبر البحار، مستلزمات الأوروبيين الذين استوطنوا الأرض المكتشفة، ونمو تجارة التصدير بعد الاعتماد السابق على الاستيراد، بدأ التصنيع للسوق في المصانع اليدوية¹ التي تطبق التقسيم الفني للعمل وتستخدم عمالة غير مؤهلة هاربة من الإقطاعيات وكذلك النساء والأطفال بأدنى الأجور، وبهذه القوة الاقتصادية هبت البرجوازية للاستيلاء على السلطة السياسية في شكل أو في آخر.

2-الرأسمالية الصناعية:

وقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر ثلاثة أحداث خطيرة أذنت بنهاية مرحلة الرأسمالية التجارية: الأول الثورة الصناعية أو تحول الصناعة اليدوية إلى صناعة آلية تضاعف إنتاجية العمل عدة أضعاف وتزيد الإنتاج

¹ - وهو المعنى الأصلي لكلمة Manufacture .

بطريقة جذرية وتخفيض بالتالي أثمان المصنوعات فيتسع سوقها، والثاني مولد الدولة القومي متميزة من (دول الملوك) وتستند إلى الأمة وليس إلى حق إلهي كما زعم الملوك نتيجة للثورة الأمريكية ثم الثورة الفرنسية، والثالث نشر كتاب آدم سميث بحث في ثروة الأمم الذي اعتبر حتى أوائل القرن العشرين مؤسس علم الاقتصاد السياسي، والذي كان في الواقع تجميعاً لأفكار عدد كبير من الكتاب وتحليلاً لها وتنسيقاً بينها وإضافة إليها¹، وقد تميزت المرحلة الصناعية هذه بحرية المنافسة في الداخل وحرية التجارة في الخارج، والليبرالية السياسية. وابتشار الصناعة الآلية تغير أسلوب استغلال المستعمرات لتصبح مصادر للموارد الأولية وأسواقاً للمنتجات الصناعية.

ومثال ذلك عندنا في مصر فقد ظهرت صناعة غزل ونسيج القطن في أوروبا وليس فيها بلد واحد يزرعه، وكانت الهند والولايات المتحدة المصدر الأساسي للقطن الخام، وحين تبين للمحتل البريطاني أن مصر تنتج أفضل الأقطان (الطويلة البتلة) فرض عليها نوعاً من التخصص في زراعته وطور كل ما يلزم لتصديره: بنوك تقرض كبار الزراع وتجار الداخل، شبكة محالج، سكك حديدية (القاهرة-الإسكندرية)، بورصة الإسكندرية، مدرسة الزراعة العليا، معهد بحوث القطن (المركز العلمي الوحيد الذي أنشأه الإنكليز في بلادنا)، تطوير شبكة الري، تشييد خزان أسوان الأول، وكانت مصر تستورد المنسوجات القطنية من بريطانيا، وأدى تكييف الاستثمار في قطاع القطن إلى إهمال الاستثمار في الصناعة والحد من إنفاق الدولة على التعليم.

¹ – John Kenneth Galbraith: History of Economics, The Past as the Present ,Penguin Economics ,London, Penguin Books, 1989.

وهذا مثل صارخ لمفهومين نظريين: التنمية الشائعة الموجهة للخارج، وتحول التكامل بين طرف قوي متقدم وطرف ضعيف متخلف يكونان دائماً لمصلحة القوي يبطل التنمية لصالح أهل الطرف الضعيف. ويلاحظ أن الوضع السائد في الصناعة في العقود الأولى كان المشروعات الصغيرة التي لا يملك أي منها القدرة على التأثير في سعر السوق، ومن ثم كان الحرص على تثبيت سعر العملة حتى لا يضر تلاعب نقدي بآليات السوق، وأخذت الدول الأوروبية في مجموعها بقاعدة الذهب، وكانت المنافسة في الأسواق قريبة من أوضاعها النظرية إلى حد معقول.

3- الامبريالية:

وبعد مائة عام من الثورة الصناعية تغيرت الصورة، فقد تمت بعض المشروعات وزاد نصيبها من السوق على حساب المشروعات الأصغر أو الأضعف، كما انتشرت ظاهرة تجمع بعض الشركات في شكل (ترست) أو (كارتل) لتفادي المنافسة في ما بينها ولتصبح قادرة على التأثير في سعر السوق ونجحت تلك القوى الاحتكارية الطابع بإبعاد المنافسة الفعلية عن الصورة النظرية، ودعا التوسيع إلى الرغبة في تجميع رأس مال كبير، وسرعان ما ظهرت وانتشرت شركات المساهمة، وفي الوقت نفسه نما القطاع المصرفي بسرعة لحاجة الشركات إلى اقتراض أموال إضافية لضرب بعض المنافسين أو الاتفاق مع البعض الآخر.

وتداخل القطاع المالي والقطاع الصناعي عبر الاستثمارات المتبادلة، وتملكت بنوك حصصاً في شركات صناعية في حين دخل رجال الصناعة مجالس إدارات البنوك، وحصلت بعض البنوك على امتياز إصدار العملات الورقية، أي أصبح في وسعها أن تخلق النقود التي تريد إقراضها، وأصبح النشاط المالي مورداً مهماً للأرباح

فتوسعت البنوك في الإقراض بما في ذلك إقراض الحكومات، ولكن أهم ما تميزت به هذه المرحلة الجديدة في تطور الرأسمالية انتهاء توزيع رقعة الكوكب بين ست دول كبرى، وشكلت كل منها بما يتبعها من مستعمرات (إمبراطورية) هي في الأساس مورد مواد أولية وسوق لمنتجات الدولة الاستعمارية. وتمت عملية تكامل بين أجزاء الإمبراطورية الواحدة، وفي حماية جيوش الاحتلال أقدم رأس المال الأوروبي على الاستثمار في أجزاء الإمبراطورية الواحدة، وحيث كانت لإحدى المستعمرات عملة وطنية ارتبطت فوراً بعملة الدولة الاستعمارية بسعر ثابت، مما جعل في الواقع هذه العملة الأخيرة العملة الواحدة للإمبراطورية كلها، ولقد لفتت ظاهرة تقسيم الكوكب إلى إمبراطوريات مترامية الأطراف نظر عدد من المؤلفين. ولم يكن لينين الوحيد الذي حلل هذه الظاهرة، فقد كتب آخرون في الفترة نفسها نذكر منهم "ج. شومبيتر" الذي نشر كتابه في عام 1919، ومن المؤسف أن أحداً لم يفكر في ترجمته إلى الإنكليزية أو الفرنسية وحرماننا بذلك من إمكانية المقارنة مع كتاب لينين الذي ترجم إلى عشرات اللغات وذاع في أنحاء العالم حتى حسب البعض أن كلمة إمبريالية ودلالاتها جزء من (رطانة الماركسيين)، ولم تكن الدولة الامبريالية التي لحقت بالركب متأخرة عن دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة راضية بنصيبها من المستعمرات، وهكذا دفعت الرأسمالية العالم إلى حربين عالميتين لم يفصل بينهما إلا عشرون عاماً لإعادة توزيع المستعمرات.

4-الرأسمالية المتعدية الجنسيات:

وكان للحرب العالمية الثانية نتائج بعيدة الأثر في أوضاع الرأسمالية. وأول وأهم تلك النتائج ظهور السلاح النووي الذي يجعل أي حرب يستخدم فيها مدمرة

للمنتصر وليس للمهزوم وحده، وثانيها خروج الاتحاد السوفياتي من عزلة الكوردون الصحي الذي فرضته عليه الدول الكبرى منذ انتصار الثورة البولشفية، وظهوره على مسرح السياسة الدولية معزراً بدوره الحاسم في تصفية النازية، وانجذاب بعض الدول للنموذج الذي يتحدى الرأسمالية والذي تتبناه في بعض دول الغرب أحزاب شيوعية قوية حصل بعضها على الأغلبية النسبية في الانتخابات التي تلت الحرب، وثالثها اشتداد حركة التحرر الوطني في المستعمرات في السنوات التي تلت الحرب واتخاذ معظمها هدفاً اجتماعياً إلى جانب هدف الاستقلال السياسي، وأثبتت حرب فيتنام ثم حرب الجزائر فداحة الثمن الذي يجب أن تدفعه الدول الاستعمارية إذا أصرت على مقاومة حركة التحرر الوطني. وتحرر مستعمرات البرتغال في عام 1975 (وكذلك انسحاب أمريكا من فيتنام مهزومة في السنة نفسها)، انتهت صورة الاستعمار القديم، وكان على الرأسمالي أن تغير أساليبها لتحافظ بالسيطرة والنفوذ مستندة أساساً إلى آليات التبعية. ولقد تحركت الرأسمالية في ثلاثة اتجاهات متوازية: الأول الحرب الباردة إزاء الاتحاد السوفياتي ومن سار على مذهبه، وكان الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي يعتقدان بأن الصدام بينهما لن ينتهي إلا بانهيار أحد طرفيه. ومن هنا بدأ سباق التسلح والتنافس في إنتاج أسلحة أشد تدميراً وأقدر على عبور القارات والمحيطات واستفادت الشركات الكبرى من هذا التوجيه الذي فرض على الدول إنفاقاً عسكرياً ضخماً في مجال البحث والتطوير وصولاً إلى تقنيات جديدة استخدمتها الشركات دون إنفاق يذكر في الإنتاج المدني.

ومثال واضح على ذلك ما أنفقتة الحكومات في غزو الفضاء وتطوير الأقمار الصناعية ووسائل دفعها إلى مواقع ترتفع عن سطح الأرض بآلاف الكيلو مترات وهي حالياً تمكن الشركات من البث الفضائي لبرامج التلفزيون وتحقيق ثورة الهاتف المحمول وعبر الأقمار الصناعية لأي إنسان على سطح الأرض أو في جوها الاتصال بإنسان آخر أينما كان موجوداً. وقصة الانترنت معروفة لا داعي لتكرارها.

ولا يقل عن ذلك أهمية (في اتجاه مواز) إقلاع الرأسمالية نهائياً عن الحرب كوسيلة لحسم تناقضات بين دول رأسمالية، ولم يكن هذا هيناً. فقد ولدت الرأسمالية بالعنف. ونمت من خلال حروب متعددة ومتكررة منذ القرن السادس عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1945، فالقرن السادس عشر شهد (حروب الدين) بين ملوك الملوك والأمراء البروتستانت وأقرانهم الكاثوليك والتي كانت تحتوي على بعد إقليمي يتمثل في ضم المنتصر لأراضي المهزوم أو أجزاء منها، وبعد ثلاثين عاماً من حروب متصلة عقد صلح وستفاليا في عام 1948 الذي فض معظم النزاعات القائمة.

ولكن السنوات التالية لم تخل من حروب صغيرة ثم انزلقت أوروبا كلها فيما يسمى (حروب الثورة الفرنسية ونابليون) /1793-1815/، وكان القرن التاسع عشر ثرياً بالحروب في أوروبا وأمريكا الشمالية وآسيا. وكانت الحرب جزءاً من حياة الشعوب. وضم كل مجلس وزراء وزيراً للحرب، حتى إن القانون العام كان يدرس في قسمين (قانون السلم) و(قانون الحرب)، وكانت الرأسمالية القومية في كل بلد هي المستفيد الأكبر من هذه الحروب، فهي سوق رائحة للغذاء والكساء وإنتاج السلاح،

وكل كسب لأرض جديدة يوسع السوق الوطنية، وضم مستعمرة جديدة فرصة لتوطين بعض الفقراء الذين أفرزهم النمو الرأسمالي ولنفي من يثورون ضده، بل هجرة مسجونين غير سياسيين إلى مستعمرة غير مزدحمة بالسكان، ثم يأتي تمويل تعمير ما خربته الحرب. ولأول مرة منذ نشأتها عاشت الرأسمالية حتى الآن 56 سنة دون اشتباك مسلح بين دولتين في الشمال.

وكل الحروب التي اندلعت في هذه الفترة كانت في العالم الثالث حتى وإن كان طرفاً في بعضها دولة من الشمال. ويمكن أن نقول إن اشتراك دولة من الشمال في حرب في دولة من العالم الثالث كان يمليه التنافس بين الشرق الاشتراكي والغرب الرأسمالي نطاق نفوذه، وقد كلفت هذه الحروب خسائر بشرية في جيوش الغرب وأصبحت مرفوضة لدى الرأي العام، وبعد انتهاء الحرب الباردة لم تعد رغبة في إرسال جنودها للموت في نزاعات الدول المتخلفة، وهذه افريقيا تحفل بالدول التي يحارب بعضها بعضاً في حروب حدود وحروب أهلية أو حتى قبلية امتد بعضها إلى ثلاثين سنة (أنغولا) ومع ذلك لم يفكر أحد في أوروبا أو أمريكا في إرسال قوات من أبنائه حتى لمجرد فك الاشتباك ووقف إطلاق النار المؤقت، أما الدول الرأسمالية فقد ابتكرت آليات ومؤسسات متعددة لتغليب التعاون على التناقض وفض النزاعات بالمفاوضات. وإذا كان حلف الأطلسي من مخلفات الحرب الباردة فثمة مؤسسات أخرى لقضايا التعاون والتسيق بين السياسات والبحث عن المصالح المشتركة: مجلس أوروبا، الاتحاد الأوروبي بمؤسساته المتعددة التي تضم محكمة للفصل في المنازعات. ومحكمة لحقوق الانسان ولجاناً أخرى كثيرة، ومنظمة التنمية والتعاون الاقتصادي، وهيئة بحوث الفضاء الأوروبية، ومركز البحوث العلمية في مكونات الذرة...إلخ.

أما بالنسبة للعالم الثالث (المستعمرات التي حصلت على استقلالها وعضوية الأمم المتحدة) فإنها أبعد ما تكون عن الإضرار بمصالح الدول الرأسمالية، فالنخب عديمة الكفاءة مفتوحة الشبهة للفساد تضع شعوبها تحت رحمة المعونات الأجنبية، ورأس المال الأجنبي، والمعرفة المستوردة مدفوعة الثمن. ويسهر على ذلك ثلاث مؤسسات دولية لها حق التفتيش وفحص ما تقدمه الحكومة من وقائع أو معلومات وتفرض عليها شروطها حتى تأخذ منها شهادة حسن سير وسلوك تمكنها من الاقتراض من البنوك: صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية.

ولم يكن تغيير السياسات الدولية وإعادة النظر في الأسس التي قامت عليها لأكثر من قرن ونصف كافياً لمواجهة أوضاع ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان لابد من تغيير أيضاً في بنية الرأسمالية، فإجراءات مؤسسات التعاون والتسويق بين الحكومات كانت ضرورية ولكنها غير كافية. فالقوى الفاعلة في عمليات الإنتاج والتوزيع والنقل هي الشركات الرأسمالية المملوكة للقطاع الخاص والمستقلة في نشاطها التجاري عن سلطة الدولة، وكان (الاقتصاد القومي)-أي الدولة القومية- هو جوهرياً وفيما عدا استثناءات نادرة محكوماً بمبدأ الملكية الفردية التي وردت في أول إعلان لحقوق الإنسان أصدرته الثورة الفرنسية مباشرة بعد النص على المساواة بين الناس، وقد نشأت الدول القومية مع استيلاء الرأسمالية على السلطة، ورفعت الرأسمالية من شأن كل قومية-دولة القومية إلى حد يداني العنصرية، ومع تسليم الفكر الأوروبي بأن أوروبا مهد الحضارة وصانعتها والساهرة عليها والعاملة على نشرها بين الشعوب (البربرية) أو الهمجية أو البدائية، خصت كل دولة قومية فيها نفسها بالتفوق على غيرها من دول القارة في

السلم والحرب، وكانت ثقافة التفوق القومي ضرورية لتعبئة الجماهير للحرب دفاعاً عن الوطن وتأكيداً للعزة القومية. وكثيراً ما وصل الأمر إلى مستوى التعصب أو ما أسمته القوى الديمقراطية (الشفوفينية).

واعتقد كل شعب بوجود عداوات تاريخية (بين فرنسا وبريطانيا، ثم بين فرنسا وأمانيا على سبيل المثال)، وكان المستفيد أساساً من ذلك الرأسمالية القومية التي أشاعت هذه الأيديولوجيا وسأقت الشباب إلى ساحات الموت لتبني إمبراطوريتها أو توسع منها على حساب دولة قومية أخرى.

ولعبت الحرب العالمية الثانية دوراً مهماً في التقارب بين الحلفاء معرفين بأنهم الدول الديمقراطية وأن حربهم المدمرة التي سقط فيها الملايين قتلى ودمرت مدن كبيرة ضد الهتلرية أو النازية وأن حربهم الباردة هي ضد الشيوعية، وهكذا انقلب أهم حليف في الحرب فوراً إلى عدو، كما انقلب إلى حليف، وهكذا كان إسهام الغرب في إعادة تعمير القسم الأكبر من ألمانيا الواقع تحت احتلاله، وهكذا كان مشروع مارشال لمساعدة الحلفاء الأوروبيين على إعادة التعمير، وكان هذا الإنفاق السخي ينحصر عملياً في دور نشيط للشركات الأمريكية التي تعاملت مع الشركات الأوروبية وعرفت إمكانيات أسواقها وشجعت مسعى توحيد أوروبا، وفي الوقت ذاته تعلمت الشركات الأوروبية سعة أفق الشركات الأمريكية وامتداد أسواقها وسعيها إلى التجديد التكنولوجي، وأنشأت بعض الشركات الأمريكية فروعاً في أوروبا وطمعت شركات أوروبية في أن يكون لها فروع في أكبر سوق في العالم، وبتقاطع المساهمات ظهرت شركات متعددة الجنسية، وحل التجديد في التكنولوجيا والاتساع في الأسواق معاً البديل للحروب بين الدول الرأسمالية في

مهمة تعظيم الربح، وتحولت الشركات الكبرى إلى شركات متعددة الجنسية ترى كل منها كوكبنا كله سوقاً احتمالية لها عليها أن تجتهد للفوز بنصيب وافر منها، وتميزت هذه الشركات من الشركات الاحتكارية الكبيرة في سوق إمبراطوريتها فحسب بعدة سمات نذكر منها :

- حلول الاندماج والاستحواذ محل المنافسة وأشكال الاحتكار القديمة: ترست، كارتل، وقد توالى هذه العمليات بمعدل زاد كثيراً حتى أصبح في التسعينيات من القرن العشرين ظاهرة تكاد تكون يومية تتبادل فب العملية الواحدة بين الأطراف المعينة عشرات المليارات ووصلت في بعض الحالات إلى مائة مليار، ويصطحب الدمج بإعادة هيكلية إدارية وتنظيمية تؤدي إلى تسريح ألوف من العمال والمهندسين والمديرين.

- وهذه الشركات تسعى إلى تنويع نشاطها وامتداده دون وجود صلة موضوعية بين مكوناته، وحين حاولت مجلة فورتن توزيع الشركات الخمسمائة الكبرى بحسب القطاع الذي تنشط فيه اعتمدت القطاع الذي به أكبر نشاط للشركة، ومع ذلك انتهى هذا التوزيع بمجموعة من سبع شركات تعذر تصنيفها فذكرت تحت اسم (متنوعات)، وقال العارفون بأن (وفورات المجال) حلت محل (وفورات الحجم) في تعظيم الربح.

- الانتشار الجغرافي، فكل من هذه الشركات فروع أو شركات تابعة أو شركات مختلطة في عشرات من الدول. وبعضها يكون له عدة شركات تابعة في القطر الواحد. وعلى سبيل المثال أن شركة (A. B. B) لها في مصر ثلاث تابعات.

- وتختار كل شركة عمالتها المستقرة بمعيار الكفاءة وليس على أساس الجنسية وهي تجند العمالة المؤهلة والكفوءة من أقطار الألم الثالث، بعد أن كان (نزييف العقول) مقصوراً على الجامعات الغربية وبخاصة الأمريكية.

- وهي تعبئ جزءاً كبيراً من المدخرات العالمية: فأسهمها متداولة في معظم البورصات، وتعتمد تابعاتها على التمويل المحلي في القطر الذي تنشط فيه، وتقترض من البنوك الكبرى المتعدية الجنسيات المليارات اللازمة للاندماج أو الاستحواذ، على ما بيد البنوك من ودائع جمهور عريض متعدد من الجنسية أو بلد الإقامة. وفي مصر اقترضت ثلاثة بنوك مملوكة لبنوك أجنبية مئات الملايين من الجنيهات من الأفراد مباشرة عن طريق إصدار سندات، وكان أصحاب القرار عندنا هم من الذين فرحوا بوصول ممثلي البنوك الأجنبية إلى بلادنا لأنهم كانوا يتوهمون أنها ستحضر معها الاستثمار الأجنبي، منها أو بواسطتها، ولم يسمعو صوت العقل العارف بالواقع.

والقول بأن الرأسمالية دخلت مرحلة جديدة في تطورها يتضح حين نعرف نصيب هذه الشركات في الاقتصاد العالمي، ونعود إلى قائمة فورتشن السنوية (عام 2000) لنجد أن إيرادات¹ هذه الشركات بلغت في عام 1999 مبلغاً قدره 7,12 بالمائة تريليون دولار أي ما يعادل 43 بالمائة من مجموع الناتج القومي الإجمالي

¹ National Intelligence Council, Global Trends 2015, A dialogue about the future with Non-government Experts, ,December 2000.

يمكن الوصول إلى هذه الوثيقة عبر الانترنت.

لكل دول العالم، وجاء في وثيقة رسمية أمريكية بأن عدد الشركات المتعدية الجنسية حوالي 50 ألف شركة وإجمالي توابعها حوالي نصف مليون، وحتى تكتمل الصورة نذكر أن إجمالي العمالة في الخمسمائة شركة لم يتجاوز في السنة نفسها 44 مليون عامل فحسب، وهكذا كلما زاد حجم رأس المال تناقص عدد العمال.

- يقول بعض الكتاب بأن الكوكبة ليست إلا أمركة بمعنى أن الشركات الأمريكية تسيطر على الاقتصاد الكوكبي، ولتحديد مدى صحة هذا الزعم يجب طرح علاقة هذه الشركات بالدول، وأول ما نقف عنده هو أن بيانات "فورتشن" لا تذكر الجنسية أصلاً، وتكتفي بذكر دولة المقر إلا نسبة ضئيلة إلى إجمالي مبيعاتها (مبيعات نستلة في سويسرا، فيلبس في هولندا، وسيجرام في كندا...) ويضاف إلى ذلك أن التوزيع الجغرافي بالغ الدلالة، فمن حيث العدد نرى في "فورتشن" أن 176 شركة مقرها في الولايات المتحدة، و142 في الاتحاد الأوروبي، و107 في اليابان، ويجب أخذ هذه الأرقام بحذر إذ أن بين هذه الشركات استثمارات متقاطعة، فشركة نيسان مثلاً أنشأت مصنعاً كبيراً في فرنسا، وفي الوقت نفسه باعت إلى شركة رينو الفرنسية حوالي 20 بالمائة من أسهمها، والأمثلة كثيرة على هذا التداخل، ونختتم دعوة الأمركة بشهادة من تقرير مجلس المخابرات الوطني الذي أشرنا إليه للتو نقل عنه: ((في غير حالة وضوح وشدة خطر تهديد محدد للأمن القومي، ستجد الولايات المتحدة صعوبة كبيرة في استخدامها قوتها الاقتصادية لتحقيق أهداف سياستها الخارجية، فالأولوية المطلقة عند القطاع الخاص الأمريكي وهو الذي يحفظ التكنولوجيا والاقتصاد الأمريكي هي الربحية المالية وليس أهداف

السياسة الخارجية))، والجانب الآخر في ارتباط الشركات الكوكبية بدول المقر هو استفتاء هذه الشركات عن كثير من وظائف الدولة التقليدية، وإليك الأمثلة:

- لم تعد هذه الشركات في حاجة إلى جيش وطني، فالأوضاع الداخلية لا تهدد بثورة وإذا ساد عدم الاستقرار في دولة انسحبت الشركات من إقليمها اعتماداً على انتشارها في بلاد أخرى، وهذه الشركات لا تحتاج إلى قوات عسكرية لفتح المستعمرات والسيطرة عليها. فالسلطات المحلية في المستعمرات السابقة تركع على الركبتين لترجو الشركات الكوكبية أن تستثمر عندها وتقدم لها كل ما تطلب من (تسهيلات) دون اهتمام يذكر بالسيادة الوطنية. ومن السخرية المرة أن من كنا نحاربه بالأمس كجندي احتلال يعود إلينا في زي مستثمر فنفرش له الأبسطه الحمراء مع أن شيئاً من طبيعته لم يتغير، والحرب بين الدول الرأسمالية على أعمال البحث والتطوير في المجال الحربي التي يستفيد من ثمراتها المدنية الشركات الكبرى. ومن الشائع حالياً في الولايات المتحدة أن أهم القوى التي ساندت بوش في الانتخاب كانت شركات البترول (وأسرته جزء منها) وشركات الصناعات الحربية التي تأمل أن يبعث برنامج حرب النجوم بما يعنيه من استثمارات طائلة في البحث والتطوير لمدة عشر سنوات فأكثر.

تعتمد الشركات الكوكبية في حماية منشآتها على شركات أمن متخصصة تمتاز بالتدريب العالي والمعدات المتقدمة تكنولوجياً وهي بطبيعة الحال أكفأ بكثير من الشرطة.

- استغنت هذه الشركات عن البريد العادي واستولت على شبكات الهاتف لما يجري في هذا المجال من تطور تكنولوجي سريع وعميق يجعل منه مصدر ربح كبيراً بعكس أيام الهاتف العادي الذي كان يحتاج للدعم فترك للدولة.

- اجتاحت هذه الشركات حتى الدولة السيادي في خلق النقود، فقد كان صك العملة من علامات الملك قديماً، وكان إصدار البنكنوت احتكاراً للدولة تمنحه لبنك في صورة امتياز تحصل في مقابله على خدمات مصرفية بلا مقابل ويبقى لها حق الاقتراض منه، أما الآن فقد انتشرت وسائل الدفع الحديثة التي لا صلة لها بأي حكومة، فلا يعرف أحد منا أي بنك مركزي يضمن في النهاية بطاقة الائتمان التي يتعامل معها.

- تحدد قوة الشركات الكوكبية من قدرات الحكومة في مجالات من صميم مهامها مثل التأمين الاجتماعي أو وضع وتنفيذ السياسة الاقتصادية الكلية.

ثالثاً- الكوكبة والعالم الثالث:

1- الأوهام والحقائق:

الكوكبة إذن ليست إلا المرحلة المعاصرة في تطور الرأسمالية، غيرت بعض معالمها وأدواتها (فلم تعد مثلاً في حاجة إلى الحديد والنار لتستغل العالم الثالث)، وبقي جوهرها كما كان دائماً الاستغلال بكل الوسائل المتصورة.

وهي تحاول طمس الحقيقة بالزعم بأنها (اقتصاد السوق) إسقاطاً لصفة مذمومة. وهي تستخدم بكفاءة كل وسائل الاتصال المعتادة والتي استجدت وتنفق أموالاً طائلة على ما تسميه (العلاقات العامة) لأنه يتجاوز الإعلان في أشكاله التقليدية، ويكفي لتأكيد هذا المعنى أن نعلم أن تمويل أكبر محطات التلفزيون

الفضائية التي لا تتبع خدماتها للمشاهدين تغطي تكاليفها وتحقق الأرباح الكبيرة من حصيللة الإعلان دون أي مصدر إضافي للإيرادات. وهي التي أسمت عملية تكوينها وانتشار نشاطها في الكثير من أقطار العالم (كوكبة)¹، وادعت وردد أنصارها ومحذوها أنها ألغت الحدود والفروق بين الناس وبالذات خلصت البشرية من التعصب العرقي أو القومي أو التطرف الديني، ومن المضحك أن بعض أنصارها قد عز عليهم أن يعيش بنو آدم صراع فزعم أن العقود المقبلة ستشهد صراعاً كبيراً بين الحضارات جاعلاً الدين جزءاً أساسياً في كل حضارة، وكأن الرجل استحيى أن يفصح أنه يقصد الصراع بين أديان عاشت متجاوزة على هذا الكوكب آلاف السنين ولم تكن (الحروب الدينية) قوام حياتها.

وفي بلداتنا العربية تعامل معظم المثقفين مع الكوكبة كمذهب فلسفي له محتوياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما كانت (الوجودية) قبل خمسين عاماً أو (ما بعد الحداثة) حالياً، ومن ثم يمكن أن يقبله المفكرون أو ينصرفوا عنه. وقد ساعدت ترجمة الكلمة إلى (عولمة) على حمل بعض مثقفيها على أن يروا فيها محاولة لسيطرة حضارة الغرب على البشر لتضييع معالم كل حضارة أخرى².

¹ - بالإنكليزية Globalization، وهو فعل مشتق من كلمة Globe ومعناه الحريف الكرة والمقصود بها هنا الكرة الأرضية، وأطلقت على مجموع نشاطها وحولها اسم (الاقتصاد الكوكبي Global Economy) تمييزاً لها من (الاقتصاد العالمي) الذي يعني مجموع اقتصادات العالم كله، ما دخل منها في الاقتصاد الكوكبي وما يقف خارجه.

² - العالم في اللغة العربية اسم جامد، أي لم يشتق من غيره وليس مصدرراً لفعل، وحروف ع.ل.م. في معجم اللغة فعل بمعنى عرف وليس من مشتقاته عالم بفتح اللام. وهو يجمع على (عالمون) و(عوامل)، أما بكسر اللام فهو اسم فاعل من فعل علم، وفي كتب التفسير تقرأ في تفسير رب العالمين أنها عالم الإنس، عالم الجن، عالم الملائكة.

وفكرة تعايش البشر جميعاً في سلام وخير ظهرت في كتب اليوتوبيا الأوروبية بعد عصر النهضة.

وظل لها صدى في نظريات أخرى وإن لم تطابقها تماماً، فمثلاً نشيد الحركة الشيوعية المسمى (نشيد الأممية) وضعه في الأصل مناضل فرنسي وكان ختامه خطاباً للبؤساء في الأرض ليتحدوا (وغداً يصبح الجنس البشري أممياً)، أي مجمع البشر في أمة واحدة. وكذلك كان لهذه (العالمية) أثر ملحوظ عند جماعات السلام ولفظ الحرب نهائياً، وذهب بعض المدافعين عما ظنوه عالمياً إلى ضرورة البدء بأكثر الحضارات تقدماً وهي الحضارة الغربية بمنجزاتها غير المسبوقة، في حين ذهب معظم الذين اعتقدوا بأن (العولمة) مؤامرة أمريكية لتخريب حضارتنا وطمس قيمنا إلى شيء من استعادة الماضي والتمسك بالمرور لمجرد أنه موروث وليس لقيمة إيجابية تفيدنا في عصرنا الحاضر. ولم تظهر في غالبية الندوات والمقالات العلاقة بين ما يناقشون وبين ما يجري من خصخصة وتمجيد لاقتصاد السوق ودعوة لتسليم كل شيء للقطاع الخاص وتعليق كل الآمال على اجتذاب رأس الأجنبي.

وإذا تجنبنا ما دار من مناقشات وركزنا على الدعاوى الأساسية التي ترفع الكوكبة راياتها نجد أنها ثلاث: السوق، والمعرفة، والديمقراطية.

وهي تستخدم السوق كأيدولوجيا وليس كألية اقتصادية، ومن ثم تدخل فيه ما تشاء وتخرج منه ما لا تريد، فاقتصاد السوق يفترض توفير كامل الحرية للتحرك عبر حدود الدولة بلا قيد ولا شرط للسلع (والخدمات) ورؤوس الأموال والعمال، ولكن سلطة الكوكبة فرضت بالفعل عن طريق (منظمة التجارة العالمية) حرية

التجارة في السلع والخدمات، وحرية تحرك رأس المال، أما بالنسبة لقوى العمل فهي تقيم أسواراً كسور الصين العظيم ضد هجرة العمالة من الجنوب إلى الشمال، وافتقاراً هذا الشرط يعطل آليات السوق كما شرحها الاقتصاديون وهو أن عناصر الإنتاج والمنتجات تنتقل من حيث يزيد العرض (وينخفض السعر بالتالي) إلى حيث يزيد الطلب (ويرتفع الأجر).

فدول الشمال لديها فائض من رؤوس الأموال يقابله شح في دول الجنوب وطبقاً لمنطق الاقتصاد الحر ينساب رأس المال من الشمال إلى الجنوب وترحف العمالة من الجنوب إلى الشمال، كما يؤخذ على تطبيق آليات السوق واقع أن حوالي ثلث البشرية يقفون خارج السوق، لأن الكلب في هذه الآلية يعني الحاجة مصحوبة بقدرة شرائية، والمليارات من البشر الذين لا يزيد الدخل اليومي للفرد منهم على دولارين اثنين ليس بيدهم طلب يؤثر في السوق، ومن ناحية ثالثة نجاح آليات السوق يقوم على وجود منافسة حقيقية لها شروطها النظرية ومنها ألا يكون لأحد المتعاملين قدرة على التأثير في العرض أو الطلب لتحديد الثمن الذي يعظم ربحه، وما ذكرناه أعلاه من تركيز شديد لرأس المال بين عدد محدود من الشركات الكوكبية يرفع عن السوق شرط المنافسة ويجعل كل الأسواق بيد احتكار عدد محدود للغاية (مثلاً أربع أو خمس شركات تسيطر على شبكة الاتصالات الفضائية) وهذا ما يسمى في علم الاقتصاد (احتكار الأقلية)، والاقتصاد الكوكبي ليس إلا مجموعة من احتكارات أقلية Oligopoly.

وأخيراً فإن حرية انتقال رأس المال بسرعة آنية بفضل الفاكس أو البريد الإلكتروني أدى إلى نمو غير مسبوق لحجم المبادلات المالية، فالأصل أن الأموال تنتقل لدفع

ثمن للمشتريات من سلع وخدمات أو أوراق مالية، ولكن ما يميز الأوضاع الحالية هو أن معظم المعاملات مضاربات مالية لا تعبر عن أي شيء مادي، وزاد الطين بلة أن تعويم العملات حول العملة من أداة دفع إلى سلعة يضارب المليون على تقلبات أسعارها دون تجارة مادية.

وهكذا يتجاوز حجم المعاملات المالية في أهم بورصات العالم التريليون دولار يومياً، في حين أن حجم التجارة الدولية كلها لا يتجاوز 10 تريليون في العالم كله، واحتمالات انهيار في هذه الأسواق المرتبطة ببعضها البعض إلكترونياً قائم، وما حدث لـ (النمور الآسيوية) في عام 1997 نذير بالخطر، وليس ثمة ما يضمن محاصرته كما حدث إذ تأثرت به روسيا والبرازيل فقط.

ويضاف إلى أيديولوجية السوق التضليل باسم المعرفة والزعم بأن حيازة المعرفة في عصر ثورة المعلوماتية والاتصالات أهم من رأس المال ولا جدال في أن الشركات المتعدية الجنسية لعبت دوراً أساسياً فيما يسمى (الثورة العلمية والتكنولوجية)، ويرجع ذلك إلى أن اختفاء الحرب كوسيلة لتوسيع السوق جعل التحديث التكنولوجي أهم وسيلة لكسب المنافسة والسيطرة على الأسواق، والذين يتحدثون عندنا عن تلك الثورة كما لو كانت من فعل الطبيعة (كالعواصف والزلازل والبراكين)، أو يتقبلون صراحة أو ضمناً أنها من فضل الرأسمالية على العالم، ومن يتيح للبشر أدوات تشبه المعجزات من حقه أن يسيطر على العالم، ومن واج العقلاء أن يلقوا جانباً بالوطنية والاستقلال والعدالة الاجتماعية بما في ذلك ما أنجزه (حكم شمولي) كان لا بد أن يسقطه، ويكاد البعض يسلم بأن لأهل الغرب تفوقاً عرقياً على باقي البشر. وبهذا الرصيد من الأوهام يعتقد بعض المفكرين

عندنا بالتخلص من الموروث الذي كبلنا وعطل طاقاتنا ونحاول التعلق بقطار الحضارة السريع والوحيد، وكثيراً ما يفرح بعضنا بأن الكومبيوتر يزين مكتبه والمحمول يرن في جيبه وكأنها شهادة الرقي وجواز مرور إلى الصفوف الخلفية من أهل الحجة والتقدم، ومن الشائع في بلادنا توهم أن الآلة هي التي تؤدي مهام كان يؤديها الانسان، وأنها بالتالي تحل محله، ومن ثم التسارع لاقتناء الآلة دون اهتمام بقدرته على تشغيلها. وفي تقديري مثلاً أن مجموع الحواسيب في مصر لا يستخدم إلا في حدود 10 بالمائة من قدراته، وأساساً كبديل متقدم للآلة الكاتبة يتميز منها بالذاكرة، فالمنفذون في مجتمعنا لا يعرفون إمكانات الحاسوب ولا كيف يستفيدون منه في عملهم اليومي أو عند اتخاذ قرار مهم.

وليس لديهم من تعلموا وتدريبوا في علم البرمجيات، ناهيك عن تصميم نظم المعلومات، والجميع لا يدركون أن أضخم حاسوب في العالم هو من صنع البشر وأن كفاءة أدائه رهن بكفاءة من يستخدمونه، وعبر ذلك لا يتساءل أحد عن تحمل تكاليف البحث والتطوير الباهظة والتي تستغرق السنوات الطوال، ولتقريب هذا الكم من الإنفاق نأخذ مثلاً واحداً لأنه عظيم الدلالة. فوفقاً لبيانات منظمة التعاون والتنمية بلغ إجمالي إنفاق الدول السبع الصناعية الكبرى¹ في عام 1995 على البحث والتطوير 351.1 مليار دولار توزعت في المتوسط مناصفة بين خزينة الدولة والشركات، وتراوح إسهام الشركات بين 44.8 بالمائة (كندا) كحد أدنى 68.2 بالمائة (اليابان) كحد أدنى. والشركات الكبرى ليست مؤسسات خيرية توزع

¹ - الولايات المتحدة، بريطانيا، كندا، ألمانيا، فرنسا، إيطاليا، اليابان.

المعارف والمهارات على بقية خلق الله، ومن ثم كان من الطبيعي أن تسترد ما أنفقته وفوقه ربح يتناسب مع حجم التكلفة.

وهذا حق تقرره القوانين ووسعت من محتواه ليشمل عملية الإنتاج والمنتج، وليس المنتج والعلاقة التجارية فقط (غات 1994 وما تضمنه من نصوص تحمي حقوق الملكية الفكرية)، ومن يزعم بأن المعرفة حلت محل رأس المال أو أصبحت أهم منه ضال ومضلل. فالمعرفة هنا ملكية فردية تباع وتشتري ولها قيمة نقدية، هي أصل يضاف إلى أصول الإنتاج المادية، وهي أحد المكونات الأساسية لرأس المال العيني وإن كانت نظم المحاسبة السائدة لا تضيف قيمتها إلى المال النقدي، فالمعرفة ليست بديلاً لرأس المال ولكنها جزء مهم منه يملكه الرأسماليون ساعون لتعظيم الربح، بل إن منتجات المعرفة المتاحة للمستهلكين لها مقابل، فالهاتف المحمول له ثمن يشتري به ومقابل استخدام يسدده شهرياً، وحقيقة الوضع أنه لا يملك شيئاً يذكر، فالجهاز الذي بيده ليس امتداداً لشبكة تملكها شركة كبيرة وهو مجرد مستأجر يدفع الأجر الذي تحدده الشركة دون مساومة، فهذا (عقد إذعان) كما يسمى في دراسة القوانين، إن المال قوة والمعرفة قوة، وتجتمع القوتان في قبضة شركات لها في مجموعها وضع (فوق قومي Supra-national) لا تقابله قوة سياسية تلعب دوراً مماثلاً لدور الحكومة في الدولة الواحدة.

وفي العلاقة بين الشركات الكوكبية والحكومات، فإنها في الدول التبت فيها مقر الشركة لا تلتزم بسياسة هذه الدولة الخارجية، والأمثلة على ذلك كثيرة ففي فرنسا مثلاً مقر 19 شركة لا علاقة لها بتنظيمات رجال الأعمال الفرنسية ولا تشترك في المفاوضات بين اتحادات النقابات العمالية، وقد عقدت إحدى الشركات

الكوكبية (توتال) الفرنسية من حيث المنشأ والمساندة عقداً مع حكومة إيران في قطاع البترول قيمته ثلاثة مليارات دولار دون أي مبالاة بالخطر الذي تفرضه الولايات المتحدة على التعامل مع إيران والذي تقره فرنسا ضمن حلفاء واشنطن، ولم يتخذ ضد الشركة أي إجراء، وفي الولايات المتحدة نجد الدولة علقت إعادة العلاقات الدبلوماسية مع فيتنام على حل مشكلة الأمريكيين الأسرى والمفقودين، وفجأة تخلت عن هذا الشرط وبعثت سفيراً إلى هانوي، وكان ذلك تحت ضغط الشركات الكوكبية التي مقرها الولايات المتحدة والتي كانت تريد ألا تترك سوق فيتنام للصين وكندا وغيرهما، وثمة حظر أمريكي على التعامل مع كوبا، ومع ذلك لم تفعل حكومة واشنطن أي شيء حين أنشأت شركة (CNN) مكتباً في هافانا، أو حين زار كوبا وفد من إحدى الولايات الأمريكية يرأسه حاكمها، ولولا الضغط المضاد الذي تمارسه مافيا المخدرات الكوكبية المتمركزة في فلوريدا لانتهى الحصار الأمريكي لكوبا ولا سيما وقد عجز عن الإطاحة بكاسترو، أما في العلاقة مع الجنوب فإن الشركات الكوكبية تختلف عن نهج الشركات الامبريالية التي كانت تفضل التعامل مع حكم دكتاتوري يسحق الحريات ويكبل حركة الطبقة العاملة بالذات. أما الشركات الكوكبية فإنها تفضل التعامل مع نظام برلماني فيه تعددية سياسية وإمكان تبادل الحكم سلمياً، فهذا أدعى إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي في أوقات تراجع فيها شعور العداء للرأسمالية الأجنبية وحلت (اقتصادات السوق) محل الاقتصاد الذي توجهه الدولة.

2- التركيز والتهميش:

تركز الاقتصاد والنفوذ السياسي:

من المعروف أن نمط إنتاج الرأسمالية يتجه من خلال آليات السوق الداروينية إلى تركيز الإنتاج والثروة والنفوذ في أيدي شركات كبرى، في حين يدفع بالكثيرين إلى مستوى قريب من حد الفقر أو حتى أقل منه، فالمجتمع الرأسمالي يتميز باندفاع أصيل نحو الاستقطاب بين الأغنياء والفقراء، ومن الطبيعي أن يبلغ هذا الاستقطاب في مرحلة الكوكبة أقصاه على مستوى الكوكب كله، وفي ما يلي تدليل على ذلك:

بدأت ظاهرة الكوكبة كما أوضحنا غداة الحرب العالمية وزاد زخمها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ومن المعروف أن تعبير التنمية الاقتصادية بمعنى تطوير أوضاع الدولة الفقيرة حتى تلحق بقطار المتفوقين ولو في مؤخرته ظهرت في لغة السياسة والاقتصاد بعد الحرب العالمية، وأنشئ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) في أوائل الستينيات، وعرفت الدول ما يسمى مساعدات التنمية التي تقدمها الحكومات الغنية إلى دول العالم الثالث، وظهرت قروض التنمية من الدول الغنية والمؤسسات المتعددة الأطراف وأشهرها البنك الدولي وبنك التنمية الإفريقي وبنك التنمية الآسيوي وبنك التنمية للدول الأمريكية... إلخ، ومعنى ذلك أننا بصدد ظاهرتين متعاصرتين: الكوكبة في الشمال والتنمية في الجنوب. وإذا كانت قضية اللحاق catch-up لم تخدع العقلاء، فإن محاولة تضييق الهوة بين الشمال والجنوب بدت أمراً مأمولاً فيه لدى الكثيرين من رجال السياسة ومن أغلبية أهل الفكر، وبوسعنا الآن أن نختبر الأرقام الموثقة في البنك الدولي وأن نرى حقيقة

الأمر، ومن واقع تقارير التنمية التي يصدرها البنك الدولي سنوياً منذ أواخر السبعينيات يمكن أن تقارن الأرقام الخاصة بالنتائج المحلي الإجمالي للعالم ولغالبية دوله خلال ثلاثين عاماً بين عامي 1956 و1995.

وحتى نتأكد من تصور الاتجاه العام ونصحح ما يمكن أن يرد من خطأ عند مقارنة سنة واحدة بسنة أخرى أخذنا بيانات 1988 كسنة متوسطة.

وقد وصلنا إلى الجدول التالي الذي يبين من ناحية نصيب الدول الصناعية الكبرى السبع، ومجموع دول العالم الثالث بما فيها أقطار النفط والنفور الآسيوية من ناحية أخرى، والتركيز على الدول السبع له ميزة إظهار مفعول قانون التركيز حتى داخل الدول الصناعية المتقدمة نفسها، وكدليل على ذلك نذكر أن هذه الدول تضم المقار القانونية لعدد 425 شركة من الخمسمائة أكبر شركات كوكبية وفقاً لما جاء في مجلة فورتشن، أي أن القوى الاقتصادية الفاعلة في تشكيل الكوكبة ترتبط ولو شكلياً بالدول السبع الذي يجتمع رؤساؤها مرة كل عام، وهذا ما حمل بعض الكتاب على وصف قمة مجموعة السبع بمجلس إدارة اقتصاد العالم، وكما أشرنا من قبل أنفقت تلك الأقطار في عام 1996 على (أعمال البحث والتطوير) مبلغ 351 مليار دولار مقاسمة بين الدولة والقطاع الخاص، وليس من العسير أن يتصور المرء تمتعها بحقوق الملكية الفكرية للأغلبية العظمى من التقنيات الرفيعة.

ومن ناحية أخرى كما ذكرنا من قبل نجد أن القطاع المالي يمثل جانباً أساسياً من أنشطة الكوكبة، وهنا أيضاً نرى السيطرة في إطار السبع الكبار، فبين الشركات الكوكبية في قائمة فورتشن نجد 64 بنكاً كوكبياً منها 58 مقرها الأصلي في واحدة أو أخرى من تلك

المجموعة، بالإضافة إلى ذلك نجد في القائمة المذكورة خمس شركات كوكبية تشتغل بالأعمال المالية مقارها جميعاً في المجموعة نفسها، وفي نشاط التأمين بأنواعه المختلفة تذكر القائمة 47 شركة منها 37 داخل مجموعة السبع.

الدول/الأعوام	1965	1988	1995
الدول الصناعية الكبرى	69.7	69.4	67.4
دول العالم الثالث	15.5	14.8	13.4
بقية الدول الأوروبية والصين	15.3	15.8	19.2

توزيع مجموع الناتج المحلي الإجمالي في العالم (نسب مئوية)¹

وفي مجال التخصص في عمليات الاستثمار وأدواته نجد خمس شركات منها أربع في الولايات المتحدة ومقر الخامسة اليابان، ومن إجمالي الشركات المالية (171 شركة) هناك 105 في الدول السبع.

ومعروف أن النشاط المالي يلعب دوراً جوهرياً في تجميع المدخرات وتوزيع الاستثمارات وفي أسواق صرف العملات والسوق النقدية العالمية والبورصات الكبرى التي تشكل في الواقع سوقاً واحدة مفتوحة للتعامل طوال الأربع وعشرين ساعة.

¹ - المصدر: حسب هذه النسب أساساً من بيانات: البنك الدولي، تقرير عن التنمية في العالم (واشنطن دي سي: البنك)، مراجعة أرقام أخرى منشورة في مجلة O E C D observer (أعداد مختلفة).

ونظراً لكثرة الحديث عن ثورة الاتصالات، تورد قائمة فورتنشن أسماء 21 شركة كوكبية منها 18 في دول مجموعة السبع. وفي مجال ثورة المعلومات تتضمن القائمة المذكورة إحدى عشرة شركة منتجة للحاسوب وما يلزمه من برمجيات منها ثلاث من اليابان والثماني الأخرى من الولايات المتحدة. ومن الجلي أن ما هو ملحوظ من زيادة نصيب قطاع الخدمات في تكوين الناتج المحلي الإجمالي في الدول الصناعية يرجع إلى الأنشطة التي عرضناها للتو.

ولا يحتاج هذا الجدول إلى تعليق من حيث ظاهرة الاستقطاب بين الفقر والثراء في عصر الكوكبة والتنمية. المدعاة واضحة. فنصيب العالم الثالث من مجموعة الناتج المحلي الإجمالي للعالم في تراجع منتظم. وهذا لا يتنافى مع واقع النمو الاقتصادي القوي في عدد محدود من دولة والمتواضع في معظمها ونمو سالب في عدد آخر.

وعلى أية حال فإن الفجوة بين الشمال والجنوب تزايدت وكان المأمول أن تضيق. والتراجع المحدود في نصيب السبع الكبار كان لصالح دول صناعية (بقية أوروبا) وكذلك الصين، ومن المفيد هنا أن نشير إلى مكان العرب في هذا كله.

ووفقاً لما جاء في التقرير الاقتصادي العربي الموحد 1996 بلغ مجموع الناتج المحلي الإجمالي للبلدان العربية 527.7 مليار دولار في عام 1995. وهذا الرقم يمثل 1.9 بالمائة من مجموع العالم. ونضيف لأغراض المقارنة أن الوطن العربي يضم 4.4 بالمائة من إجمالي سكان العالم. فالهوة بين الأغنياء والفقراء لم تتكمش، بل على العكس زادت، وإذا أخذنا لقياسها عدد السكان لنعرف متوسط

دخل الفرد لكانت الهوة أوسع وأعمق بكثير. فمتوسط نصيب الفرد في الدول السبع ارتفع (بالدولار) من 18499 في عام 1975 إلى 27372 في عام 1998، أي 32.4 بالمائة في 15 سنة، وفي المقابل لم يتجاوز نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي 1000 دولار في 54 دولة من 140 توافرت بياناتها¹.

وينعكس هذا الاستقطاب المتزايد في تراجع مكانة الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة وتساعد سلطة الثلاثي الذي يهدر قاعدة صوت واحد لكل دولة وبالتالي تخضع لسيطرة الدول السبع الكبار في إطار أيديولوجية السوق: البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية.

وقد عانت شعوب العالم الثالث كثيراً على يد البنك والصندوق وما زالت تعاني، وساءت سمعتها بين الناس وكثرت الكتابات في نقدهما. ولكن المولود الجديد أخطر منهما نوعياً، فنحن بصدد قانون يحمي المعاملات الدولية في السلع والخدمات والأموال (الغات 1994)، ومن العسير للغاية على أية دولة مهما كبر حجمها أو ثقلها الاقتصادي أن تخرج عليه دون خسارة فادحة. وبالإضافة إلى هذا (الدستور) تعد منظمة التجارة العالمية مشروع قانون دولي للاستثمار الأجنبي، وتطرح للمناقشة فكرة قانون دولي للعمل، وإلى جانب هذه السلطة التشريعية التي تمارسها المنظمة توجد لها سلطة قضائية للفصل في المنازعات المتعلقة بتنفيذ

¹ - United Nations Development Program [UNDP], Human Development Report, 2000, New York, Oxford University Press, 2000.

اتفاقية الغات 1994، وهي تسميتها هيئة التحكيم ولكنها تسمى الأفراد الذين يشكلونها (قضاة) كما أنها تحتكر أعمال التحكيم لأنه إجباري بنص الاتفاقية.

وأخيراً لديها شرطة إذ تنص الاتفاقية على أن لجان فحص الأداء والالتزام بأحكامها تفتش في شؤون كل عضو في المنظمة مرة كل خمس سنوات، وهكذا تضع الرأسمالية الكوكبية قواعد التعامل الدولي والداخلي التي ترضيها.

وكما يتبين أن آليات الكوكبة تعمل أساساً لصالح الشركات الكوكبية التي أسسها بصدق متعددة الجنسية، ولكن هذه الشركات نشأت بالضرورة حيث كانت الرأسمالية مستقرة راسخة الأقدام، وحيث توافرت البنى التحتية المادية والمالية والاتصالية، وحيث استفادت من تمويل الدولة الضخم للبحث العلمي والتكنولوجي، وتوافرت العمالة المؤهلة وبلغت رأس المال من دولة إلى أخرى تركز خلال أربعة عقود فيما يمكن أن نسميه الاستثمار المتبادل بين الدول السبع المذكورة، وهذا التركيز على مستوى اقتصاد العالم كله كان أساساً لصالح القوى التي حققتة، ودخلت الشركات الكبرى فيما يسمى إعادة الهيكلة Restructuring وتصغير حجم أجهزتها الإدارية Down Sizing والتخلي عن أسلوب المجتمعات الصناعية الضخمة ونشر صناعات المكونات Components في شركات تابعة أو بطريق التعاقد من الباطن Subcontracting، فالتركز الشديد في الملكية والسيطرة يقابله التخصص الضيق في وحدات الإنتاج الصناعي، وهكذا اتسعت الهوة بين أعلى الدخول وأدناها وتكونت في المجتمعات الصناعية الغنية فئات من الفقراء الجدد يجب أن يشغلنا مصيرها، إذ من الوارد أن تغذي التيارات السياسية

العنصرية الرجعية المعادية للديمقراطية مما قد يفتح الباب أمام فاشية جديدة، ومن الموارد كذلك أن تتجذب إلى اتجاه أمني ينسق النضال المشترك مع كل فقراء العالم، وقد يكون من مظاهر الاحتجاج ضد الرأسمالية الكوكبية في سياتل وواشنطن وبراغ وبنس بشائر هذا التعاون الأممي الجديد .

3-الفقر والتبعية والتهميش:

والمستودع الكبير لفقراء هذا الكوكب هو العالم الذي تراجع نصيبه عن الناتج المحلي الإجمالي للعالم خلال العقود الثلاثة الماضية كما رأينا بالأرقام، وعلى رغم أيديولوجية السوق وسياسة الليبرالية الجديدة ألزمت ظاهرة استمرار الفقر في العالم وتزايد أعداد الفقراء بانتظام البنك الدولي بأن يتخلى عن واحدة من أهم مسلمات الليبرالية وهو ما يسمى (مفعول التساقط Tricking Down Effect) ومقتضاه أن تزايد ثراء الأغنياء سيصفي تلقائياً وتدرجياً ظاهرة الفقر لأن الغنى المتزايد يعني تزايد الاستثمار وخلق أعداد متصاعدة من فرص العمل بحيث تنحصر البطالة وما يترتب عليها من فقر في الكسالى والمعوقين، وهذا ما يمكن أن يعالج بفعل الخير، أي ما يتبرع به الأغنياء. وفي هذا الإطار المفهومي ليس للدولة دور يذكر فيما وراء حفظ النظام. وقد تبنى البنك بالتالي ضرورة التصدي المباشر لحل قضية الفقر Direct Attack on Poverty وأن يكون بين مكونات السياسة الاقتصادية لكل دولة إجراءات تخفف من وطأة الفقر على المجتمع Poverty Alleviation Policies، وقد دفع هذا التوجه إدارة البنك إلى محاولة حصر أعداد الفقراء وتصنيف درجات الفقر.

وقد افترض البنك أم المعدم هو من يحصل على دخل دولار واحد في اليوم محسوباً على أساس مقارنة القوة الشرائية للدولار بالقوة الشرائية لما يقابله من سعر صرف العملة المحلية، أو ما يسمى تعادل القوة الشرائية للعملتين كل في سوقه (PPP). وقدّر في عام 1995 أن عدد المعدمين في العالم 1180 مليون نسمة. ورأى خبراءه أن ثمانين مليوناً منهم سيتجاوزون هذا الحد إلى أعلى في حدود عام 2000، وأضاف أنهم سيكونون من الآسيويين وسكان أمريكا اللاتينية، أما (افريقيا والشرق الأوسط) فقد توقعوا لهما زيادة ملموسة في أعداد المعدمين، وإذا ارتفعنا عن الدولار الواحد في اليوم إلى ثلاثة دولارات في اليوم (أي 1092 دولاراً متوسط دخل الفرد سنوياً) نجد أن متوسط دخل الفرد أقل من ذلك في 57 دولة (وفقاً لبيانات تقرير التنمية في العالم 1997) وهي تضم 3576.6 مليون نسمة، أي 63 بالمائة من إجمالي سكان كوكبنا .

وكل هذه الدول في قارات الجنوب فيما عدا ثلاثاً أوروبيات لا يتجاوز إجمالي سكانها 10 ملايين (مولدوفا، مقدونيا، ألبانيا)، ومنها بالطبع بلدان عربية كثيرة (اليمن، موريتانيا، السودان، مصر...) ونظراً لأنماط توزيع الدخل القومي السائدة ليس أفقر من فقراء الدول الفقيرة. وهذا يعني أن الدول التي يتجاوز متوسط دخل الفرد فيها مبلغ 1092 دولاراً الذي اخترناه عشوائياً، تضم أعداداً كبيرة من الفقراء، ومن الحقائق المؤلمة والمسلم بها، ولو على مرارة، أن التفاوت في الدخل يقل في الدول الصناعية الغنية عنه في دول العالم الأقل فقراً، وإذا نظرنا في جدول تحديد نصيب كل فئة من فئات الدخل على فرض أن إجمالي الدخل

القومي 100 وكذلك إجمالي دخول المواطنين وأن البحث هو عن نصيب كل عشر من السكان يشكلون فئة من الدخل من الناتج المحلي الإجمالي الوارد في تقرير التنمية في العالم المشار إليه للتو، نلاحظ أموراً مهمة: ففي الدول الصناعية المرتفعة الدخل نجد أن نصيب العشر الحاصلين على أعلى الدخل يتراوح بين 20.8 بالمائة من الناتج المحلي الإجمالي (السويد) و29.9 بالمائة (سويسرا). وبالمقابل يأخذ العشر الأقل دخلاً نصيباً لا يقل عن نسبة تتراوح بين 4.4 بالمائة (استراليا) و8.7 بالمائة (اليابان)، أما في العالم الثالث فإن قائمة الدول المنخفضة والمتوسطة الدخل تضم 1.7 دول منها 89 دولة من العالم الثالث (18 دولة أوروبية كانت اشتراكية)، ولم يجد البنك أي وسيلة لتقدير توزيع الدخل القومي لأربعين من تلك الدول، ومن ثم اقتصرت بياناته المنشورة على 49 دولة فقط. في عشر دول منها (الهند) تراوح نصيب العشر الأغنى بين 25 و29.9 بالمائة من الناتج القومي الإجمالي.

وعلى الطرف الآخر تسع دول تجاوز فيها ذلك النصيب 40 بالمائة ومن بينها تشيلي الذي بلغ متوسط دخل الفرد فيها 4160 دولاراً ولكن العشر الغني استولى على 46.1 بالمائة من الناتج القومي الاجمال، ومع ذلك يسوقها الليبراليون نموذجاً للنجاح الاقتصادي. وفي البرازيل حيث متوسط الدخل 3640 دولاراً استولى العشر الغني على 51.3 بالمائة والعشر الأدنى 0.8 بالمائة، ولا يكفي أن نقارن نصيب العشر الغني بنصيب العشر الفقير لأن الفقر أفدح من ذلك

ويشمل في أقل تقدير الخمس ونجد أدنى نصيب للخمس 2.1 بالمائة في كل من البرازيل وغينيا بيساو، وبالمقابل أعلى نصيب 9.5 بالمائة في رواندا وبنغلادش ولاوس! وإذا اخترنا نسبة متواضعة ومعقولة مثل 5 بالمائة نجد أن نصيب الخمس الفقير في 20 دولة أقل من ذلك ومنها دول غنية مثل ماليزيا والمكسيك وبالطبع تشيلي والبرازيل.. ويضاف إليها روسيا الاتحادية، وتتراوح النسبة في 19 دولة بين 5 بالمائة و9 بالمائة.

ولا تهتم الحكومات العربية وأجهزة الإحصاء الرسمية بموضوع نمط توزيع الدخل القومي بين فئات الدخل، وأغلب من هم في مواقع اتخاذ القرار لا يعرفون شيئاً اسمه منحى "لورينز" أو معامل جيني، وعلى الرغم ارتباط معظم الحكومات العربية باتفاقيات وقروض وشروط مع البنك الدولي لم يجد خبراءؤه بيانات تصلح للنشر إلا عن ست دول فحسب هي: موريتانيا، مصر، المغرب، الجزائر، تونس، الأردن، وصورتها لا تخرج عما سبق وصفه من أقطار العالم الثالث، فحصة الخمس الفقير في موريتانيا 3.6 بالمائة وفي مصر 8.7 بالمائة وتدرج الدول الأربع بين هذين الحدين.

ومن نافلة القول إن هذه الأقطار لا تضم أغنى الدول العربية (ذات الدخل العالي) ولا أفقرها (مثل الصومال أو اليمن).

وخلاصة القول إن العرب مثل شعوب العالم الثالث يعيش أغلبهم في حالة فقر ويسقط عدد كبير منهم في هوة الحرمان، ولما كان أغلب أقطارنا قد تعود الحصول

على تمويل من الدول الغنية فإنه يتعين أن نشير هنا إلى ظاهرة جديدة في هذا المجال، لقد أدى نجاح الكوكبة وفشل التنمية في الوقت ذاته إلى توجه لدى (الدول المانحة) نحو تصفية ما يسمى (معاونات التنمية الرسمية)، أي المنح والقروض المسيرة المقدمة من دولة إلى دولة ويرمز لها بالإنكليزية بحروف (ODA)، وقد حدث تحول كبير في الرأي العام الأوروبي والأمريكي من الحرص على هذه المساعدات إلى التخلي عنها لأن فساد حكومات العالم الثالث أضع المليارات الكثيرة فيما لم ينفع الفئات الفقيرة في شيء.

كما أن انتشار البطالة المستقرة وتزايد الفقر بين شعوب الدول المانحة يدعم دعوى أن الأفضل مساعدة الفقراء في الداخل قبل الخارج، ولكن الأهم من ذلك هو سلوك الشركات الكوكبية، فقد كان من المعروف أن الجزء الأكبر من المعونات يعود لشركات الدول المانحة، والآن في إطار تراجع دور الدولة أو استغناء الرأسمالية الكوكبية عن وساطة الحكومات تفضل تلك الشركات التعامل المباشر مع مجتمعاتنا من حكومة إلى قطاع عام إلى قطاع خاص لأنها لا تحتاج إلى مساندة دول المقر لتفتح لها الباب فأهل الجنوب يهرولون لطرق الباب من جهتهم، ومن هنا برز المفهوم الجديد المسمى الشراكة Partnership التي تهتم بتوفير أطر من العلاقات الدولية تيسر عمليات الكوكبة، ومن الإنصاف أن نذكر أن في المجتمعات الغنية أفراداً وجماعات يؤلمهم ما يرونه على شاشات التلفزيون من محن ومآس إنسانية، ولهذا يقول صناع القرار أنهم يشجعون (المساعدات الإنسانية) في حالات الكوارث الطبيعية والبشرية التي تحل ببلدان العالم الثالث، وإن كان من الوارد أن حسن النية لا يمنع الفساد من أن ينجح بتوريد سلع غذائية

أو أدوية انتهت صلاحيتها أو من تسليم أجزاء مهمة من المساعدات الإنسانية إلى مافيا محلية تتخفى وراء ادعاء سياسي أو مسمى اجتماعي، وعلى الجانب الآخر نقرأ ما يكتبه بعض أهل الغرب من أصحاب عقيدة السوق وأساسها الفلسفي الدارويني: ((إن من لا يستطيع تدبير طعامه بجهده لا يستحق أن يعيش، ويضيفون أن تقدم البشرية خلال آلاف السنين كان غير اختفاء المجتمعات والحضارات الأضعف وبفضل غلبة أهل العزم والقدرة على الإبداع، ويذهب بعضهم إلى حد القول إن مساعدة من يعجزون عن تدبير غذائهم تجعلهم عبئاً ثقيلاً يعطل تقدم القادرين على غزو كواكب مجاورة للأرض)).

وهكذا نصل إلى بداية الاستغناء عن دول كثيرة ودفعها إلى الهامشية، فنهاية الحرب الباردة واستحالة الحرب بين الدول الصناعية المتقدمة أفقد كل بلدان العالم الأهمية الاستراتيجية المرتبطة باحتمالات الحرب، لقد أوصلت المواجهة بين الشرق والغرب خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية أهل الغرب وبصفة خاصة الولايات المتحدة إلى حد الحفاظ على أي نظام حاكم في العالم الثالث أياً كانت جرائمه ما دام يعلن عداؤه للشيوعية ولا يحرص حتى على علاقة عادية مع الاتحاد السوفياتي، والمسارة إلى تقديم مختلف أشكال العون لأي قطر له صلات جيدة مع الاتحاد السوفياتي يريد حكامه أن يستفيدوا من سخاء الغرب، وبذلك بدأ سطح الأرض كرقعة الشطرنج لا يكاد مربع فيها يخلو من نفوذ أحد القطبين حتى يسارع الآخر إلى الحلول محله قدر الطاقة ووفقاً للخيارات العسكرية قبل الأيديولوجية.

أما الآن فالسائد هو أيديولوجية السوق وبالتالي حساب الأرباح والخسائر لكل تحرك سياسي أو التزام عسكري، وأبواب العالم الثالث مفتوحة ودولة مرحة بالوجود الغربي دون أدنى حاجة لوجود عسكري مكلف، كذلك فقدت المواد الأولية التي تنتجها أقطار الجنوب ما كان لها من دور حاسم أيام بناء الامبراطوريات الكبرى، فنصيب المادة الأولية اليوم في ثمن أي سلعة لا يزيد على 10 بالمائة وتتجه جميع أسعار السلع الأولية اتجاهاً طويلاً المدى أو قريناً Secular كما يقول نحو الهبوط عبر تذبذبها في الأسواق في الأجل القصير، كما أن التكنولوجيا الحديثة نجحت بتخليق مواد جديدة تتفوق في مزايا أساسية عن المواد الأولية، كما أنها تتسم في جميع المجالات بالتدني بمكون الطاقة والمادة الأولية في قيمة السلعة أو الخدمة¹، وعلى العرب جميعاً أن يتأملوا واقع أننا في السبعينيات (مع حرب 1973) كنا نههد بحظر تصدير البترول لمن يعادينا وأن الأوبك تمكنت من مضاعفة سعر البترول عدة مرات خلال فترة لا تزيد على سبع سنوات، أما في التسعينيات فالغرب يعاقبنا بحظر استيراد النفط من أقطارنا، وعندئذ ندرك كيف أصبح (الذهب الأسود) سلاحاً فاسداً كذلك الذي زود به فاروق جيش مصر في حرب 1948، وعلينا أيضاً أن ندرك حقائق الأمور، فالارتفاع الحالي في أسعار البترول ثمرة مضاربات لأن العلاقة بين العرض العالمي والطلب العالمي لم تتغير إلى حد يفسره.

¹ - وهذا نتيجة لسياسة في البحث التكنولوجي تهدف إلى إبداع: Energy and Material Saving Technologies، ويؤكد هذا الاتجاه الوعي البيئي الذي يطالب بالتكنولوجيا غير الملوثة للبيئة Clean Technologies.

وإذا أخذنا في الاعتبار معدلاً معقولاً للتضخم نجد أن قيمة 30 دولاراً الآن لا تزيد على 10 من دولارات 1973، ويجب ألا تغشنا الأرقام التي تزفها وسائل الاعلام عن زيادة في الأسعار¹، وفي مجال حركة رؤوس الأموال لم ننتظر استقرار البنوك والشركات الأجنبية في بلادنا بل سارعنا إلى الاستثمار في الغرب².

ولا أتحدث هنا عن دول النفط لأن ظاهرة الاستثمار في الخارج واضحة في كل أقطار العرب وفي أفقرها، وأعرف أن استثمارات المصريين في الغرب أكبر من استثمارات أهل الغرب في مصر، وأحسب أن أكثر من قطر عربي في الوضع نفسه

¹ - بدأ الدولار يفقد من قوته الشرائية ومن سعر صرفه في مواجهة العملات الأخرى في عام 1969، حين خفضت الحكومة الأمريكية محتواه من الذهب، وفي عام 1971 فصلت الولايات المتحدة الدولار عن الذهب تماماً وأرغمت العالم كله على استبعاد الذهب من العملات جميعاً وأصبحت كلها عائمة، وانتهى بذلك الدور الوحيد الذي أنشئ من أجله صندوق النقد الدولي وهو تثبيت أسعار صرف العملات بين الدول الأعضاء، وثمة اتجاه قرني لهبوط القوة الشرائية لكل العملات لأسباب بنيوية رأسمالية العالمية المعاصرة. انظر في ذلك:

Ismail Sabri Abdallah: Monnaie et structure economique, Paris, 1951.
The Inadequacy and loss of legitimacy of the IMF/PUL Development Dialogue, Vol2, 1980.

² - يتعمد البنك الدولي وصندوق النقد الدولي تجاهل تدفق رؤوس الأموال من الجنوب إلى الشمال، ويضع في ميزان المدفوعات بدلاً من ذلك (السهو والخطأ) وكثيراً ما يتجاوز هذا السهو والخطأ 10 بالمائة من إجمالي المدفوعات وفي دراسة أعدتها للجنة كانت استثمارات الجنوب في الشمال بما فيها دول النفط قد بلغت 850 ملياراً، وكان هذا الرقم قريباً من رقم إجمالي ديون العالم الثالث في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي.

أو قريب منه، ولا حاجة في الغرب لعمالة من العالم الثالث والدليل الواضح هنا هو (حائط الصين العظيم) الذي يبينه الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة ضد الهجرة من الجنوب إلى الشمال، ولكنه يلتقط من عندنا أصحاب الكفاءات العالية (في الجامعات الأمريكية والكندية بصفة خاصة) أو الخبرات الرفيعة المنتقاة (الشركات المتعدية الجنسية)، وبالطبع من يملكون ثروة في البلد الذي يهاجرون إليه.

وبقدر هذا الاستغناء المتزايد، ذبل اهتمام الدول الغربية بمساندة نظم الحكم في العالم الثالث التي تمكنت بمساندة المال والسلاح الغربيين من أن تسوم شعوبها عذاب الفقر والجهل والذل والمهانة ورتعت في موارد البلاد الطبيعية والمعونات الأجنبية والدولية وأموال الفساد والنهب فكون أفرادها ثروات خرافية.

وكان اختفاء السند الأجنبي الفاعل إيذاناً بانتهاء (الدولة ذات السيادة) وليس حلول حكم عادل محل حكم ظالم، وكان من الطبيعي إزاء انهيار الدولة الفاسدة الظالمة أن يردد الناس من الوطنية إلى القبلية وأن تكتسب المنازعات طابع العنف وتنتشر الحروب الأهلية وحروب الحدود، وليس هذا الحديث توقعاً لمستقبل نخشاه، ولكنه حاضر نعيشه، فأين الدولة في الصومال ورواندا وبوروندي والكونغو (زائير سابقاً) وسيراليون وليبيريا وأفغانستان؟ ولماذا نذهب بعيداً ألم تستمر الحرب الأهلية في لبنان 15 عاماً اختفت فيها سلطة الدولة وبعد الكثيرون نهايتها وعودة الدولة إلى الوجود نوعاً من المعجزات؟ ومن يملك التنبؤ بنهاية قريبة للحرب الأهلية في السودان دون أن يتجزأ إلى عدة دول، أو عدم تجدد الحرب الأهلية في اليمن؟ ولا أريد قول المزيد في هذا الباب حتى لا أنكأ جروحاً ما زالت دامية، ولكن الأحداث- لأسفي الشديد- أثبتت صحة ما قلته عند حرب الخليج

الثانية من أن عدم توجه العرب نحو التكامل والوحدة ينذر بمزيد من التفتت والتجزئة والصراعات العربية-العربية والنزاعات الداخلية المسلحة.

رابعاً- ما العمل:

لابد لمقاومة الآثار السلبية الكوكبية على العالم الثالث وتفادي التهميش من التصميم الذي يلين على بناء القوة الذاتية الشاملة والجهد المتابر الذي لا يعرف الكلال، وفي زمن الكوكبة من لا يجرز التقدم لا يظل في مكانه بل يتراجع ويتفكك ويهمش، فسلطة الكوكبة التي تملها أساساً منظمة التجارة العالمية قد دمرت أساليب الحماية التقليدية، فالرسوم الجمركية تخفض إلى مستوى ضريبة تحتاجها الخزانة ولا يجوز أن تكون وسيلة لرفع سعر السلع المستوردة مقارنة بأسعار الإنتاج المحلي، والهدف المعلن في ضوء مبدأ تعميم شرط الدولة الأولى بالرعاية، والترخيص للدولة المستوردة بفرض ضريبة إضافية على المنتج المستورد تعادل قيمة ما يحصل عليه من دعم في بلده، فحرية التجارة الدولية تقتضي تخفيض كل الجمارك في كل الأقطار إلى مثلاً 5 بالمائة من السعر، وهذا مطبق بالفعل على السلع الصناعية بين الدول الصناعية المتقدمة، كذلك تحظر الاتفاقيات الموقعة أي تمييز في الشراء من الإنتاج المحلي حتى ولو كان المشتري الحكومة، وهي من ناحية أخرى تفرض المعاملة الواحدة للمنتج المحلي والأجنبي الذي ينشط على أراضيها.

وهذا قليل مما يحكم المعاملات الدولية أكثر فأكثر، وخطر التهميش وقع بالفعل على عدد ليس بالقليل من دول الجنوب، وثمة عدد أكبر منها يقف على حافة الاقتصاد الكوكبي، وهو وضع يشابه ما يسميه الاقتصاد الأكاديمي المنتج الحدي وهو الذي يبيع بسعر التكلفة دون ربح أو خسارة، وهو محكوم عليه بالإفلاس إذا

انخفض سعر السوق، وأقطارنا العربية في أحسن الأحوال في وضع هذا المنتج الحدي المهدد في كل لحظة بالسقوط في هوة التهميش، ولكل ذلك وغيره نحتاج إلى العمل الجاد والمضي في استراتيجية تنمية مستتدة إلى الاعتماد على النفس موجهة نحو الارتفاع المستمر بمستوى معيشة كل المواطنين المادي والمعرفي والثقافي بمشاركة فعالة منهم وفي إطار ديمقراطي يوفر لكل فرد الحرية بكافة صورها، والاعتماد على النفس هو الطريق إلى التنمية المستقلة والتقدم المطرد، وهو مطلوب كثقافة عامة تحكم القرارات والسلوكيات ابتداء من الفرد إلى حياة المجتمع بكل مكوناته المؤسسية والعارضة.

1- التنمية المستقلة على مستوى القطر:

كما سبق أن أكدنا ليس للتنمية المستقلة نموذج معد سلفاً ومجرباً، ومن ثم فكل مجتمع في عالمنا الثالث مطالب بأن يحدد معالم طريقه، وكل ما يجوز أن يكتب في هذا يقتصر على المحركات الأساسية لديناميكية التنمية المستقلة لأنها عناصر القوة الذاتية التي لا بد منها لمواجهة زحف الكوكبة، ولنضع نصب أعيننا أن حكوماتنا ستتعامل أكثر فاكثراً مع شركات كوكبية تتجاوز النظرة السياسية لهذه الحكومة أو تلك، وتهتم أساساً بواقع التنمية عندنا وليس بخطبنا أو شعاراتنا ولا حتى معاهداتنا، فالواقع كثيراً ما يتباين مع الأقوال، وتلك أهم المحركات في تقديرنا.

أ- القدرة العلمية والتكنولوجية:

لم نكف نحن العرب عن ترديد مقولة (عصر العلم والتكنولوجيا) الذي يجب أن ندخله طيلة العقود الثلاثة الماضية، ومع ذلك لا أعتقد أن أوضاعنا قد تحسنت كثيراً عن الصورة التي قدمتها دراسة "أنطوان زحلان" في أواسط السبعينيات، في

حين تقدم غيرنا في العالم الثالث في نواح كثيرة، ونكتفي هنا بالشارة إلى جانبين مهمين في هذا الشأن: أولهما أن الإنتاج الحديث للسلع والخدمات لا مكان فيه لعامل غير مؤهل علمياً، وما لا نمتلكه من المعارف والمهارات ننجح أحياناً بشرائه بثمن باهظ أبرز أمثلته أجور العمالة الأجنبية من ناحية وحقوق الملكية الفردية من ناحية أخرى، وليس لنقل بعض التقنيات الجديدة في مواقع محدودة مفعول مضاعف ينشر بذاته المعرفة التقنية في جنبات المجتمع، كما أن اقتناء الأدوات الحديثة لا يأتي معه بالقدرة على الاستفادة منها إلى أبعد حد .

وأكرر المثل الذي يقلقني شخصياً هو عدد أجهزة الحاسوب التي انتشرت في مكاتب وبيوت كثيرة في مصر والتي أعتقد أننا لا نستخدم من طاقاتها الكاملة إلا في حدود 10 بالمائة، وما زالت صناعة البرمجيات Software في الوطن العربي تحبو خطوتها الأولى، في حين أن الهند مثلاً ثاني مصدر لبرمجيات في العالم بعد الولايات المتحدة، فالآلة الأكثر تقدماً لا تعطي كل قدرتها إلا إذا تعامل معها أفراد مؤهلون يتقنون التكنولوجيا المستعملة فيها ولديهم طلب اجتماعي يقتضي استخدامها، وإذا كان كلينتون في خطاب افتتاح مدة رئاسته الثانية قد نادى بإتاحة التعليم العالي للجميع، فإنه لم يكن يصدر عن شعور عميق بالتضامن مع الفقراء أو اقتناع حميم بالعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، وإنما دفعه إلى هذا ما تتطلبه الشركات الأمريكية من عمالة حاصلة على هذا المستوى من التأهيل، فإذا أردنا أن ننافس المتقدمين وأن نحسن موقفنا على نحو ملموس ومتزايد في اقتصاد العالم فلا سبيل لذلك إلا بالتعليم والتأهيل والتدريب وإعادة التأهيل وتكرار التدريب وبتثاق إلى المزيد من المعرفة لدى أجيالنا الشابة وإعلاء قيمة الاتقان في العمل، والأمر الثاني هو بناء قاعدة علمية وتكنولوجية وطنية قادرة على تطوير

المستورد من التقنيات وتحديث ما هو قديم عندنا وإبداع حلول تكنولوجية هي ندرة الطلب الاجتماعي على منتجات البحث العلمي والتكنولوجي، لقد أنشأت مصر-ولا سيما بعد ثورة 1952- عشرات من مراكز البحث العلمي والتكنولوجي المتخصصة بالإضافة لما أنشأته من جامعات، وتضم هذه الوحدات العلمية الألوف المؤلفة من حملة الدكتوراه، ولكنها تبقى طاقة عاطلة يعلوها صدى القدم والإهمال.

فما دام أصحاب القرار في الحكومة والقطاع العام والقطاع الخاص لا يدركون تماماً أهمية البحث العلمي والتكنولوجي المحلي وضرورة تنشيطه والارتقاء بمستواه والاستفادة من منتجاته ويعنون بشراء (الجاهز) من الخارج لم تتكون عندنا القاعدة المنشودة، وللدولة دور أساسي في بناء تلك القاعدة، فعليها يقع عبء تمويل البحث العلمي في مجالات الرياضيات والعلوم الطبيعية وعلوم الحياة التي توفر البنية الأساسية لكل بحث تطبيقي وتكنولوجي، ومن جهة أخرى لا بد من أن يشارك قطاع الأعمال بشقيه العام والخاص في تمويل البحث التكنولوجي وبخاصة في مرحلة التعرف على التكنولوجيات المستوردة وتطويعها للظروف المحلية وتحسينها، وثانياً في تبني مشروعات البحث والتطوير. وعلينا أن نعرف بالدقة التكلفة السنوية لاستيراد التكنولوجيا حتى ندرك بضرورة (الاحلال محل الواردات) كما كان يقال، أو على الأقل الطموح لإنتاج خدمات تقنية يمكن تصديرها، ونجد في البيانات الإحصائية لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (O E C D) ميزان مدفوعات التكنولوجيا يبين ما دفعته كل دولة ثمناً لتقنيات وما قبضته ثمناً لبيع تقنيات، ويظهر الميزان الصافي الذي يكون إيجابياً (الولايات المتحدة واليابان والصغيرة بلجيكا) أو سلبياً (فرنسا وإيطاليا).

ب- حجم السوق الحالية أو الاحتمالية:

من ناقلة القول أن الشركة الرأسمالية تسعى دائماً إلى أسواق متنامية لتصريف ما تقدمه من سلع أو خدمات، ويسعدها انسياب منتجاتها بين عشرات الملايين وعبر مساحات شاسعة دون إجراءات تصدير أو استيراد أو مرور بالجمارك أو ضرورة جواز سفر عليه تأشيرة دخول... إلخ، ومن هنا يأتي إهمالها الكامل للأقطار الصغيرة الفقيرة التي تشهد الانقلابات العسكرية أو أعمال عنف سياسية أو حرب أهلية، وهذا الإهمال قد انعكس في حرص الرأي العام الأمريكي على رفض أن يموت جنوداً أمريكيون في معارك من أجل فض قتال في أفغانستان أو محاولة إقامة دولة في الصومال، حتى مأساة البوسنة (وهي بلد أوروبي) تدخلت الولايات المتحدة في إطار حلف الأطلسي وبأسلوب يضمن حياة جنودها إلى أقصى حد ممكن.

وعلى العكس مارست الشركات الكوكبية كل صنوف الضغط لدعم العلاقات التجارية مع الصين على رغم كل ما قيل عن عدم احترام حكومتها لحقوق الانسان، وعلى الرغم من انفراد الحزب الشيوعي بالسلطة فيها، هذا مع العلم بأن الصين لا تقدم أي إعفاءات ضريبية للمستثمرين، وكمؤشر جزئي على أهمية حجم السوق نذكر بأن الهند في السنوات الأخيرة تلقت أكبر حجم من الاستثمار الأجنبي المباشر في بلدان العالم الثالث، وفي تفسير هذا الاقبال الكبير نجد حقيقة ذكرها رئيس وزراء الهند عند لقائه بمتقنين مصريين أثناء زيارته لمصر في تشرين الأول/أكتوبر 1997 من أن ثلث الهنود تجاوزوا خط الفقر وانضموا إلى طبقة وسطى، أي حوالي 300 مليون لهم تطلعاتهم الاستهلاكية المشروعة ويمكنهم دخلهم من شراء ما يرضونه، ولما كانت تعاملات الشركات

الكوكبية محكومة بما يسمى (التخطيط الاستراتيجي) وهو دراسة لاحتمالات المستقبل في مجالات نشاط الشركة في المدى المتوسط، كان من الطبيعي أن تأخذ في الحسبان إمكان تحول فئات جديدة من الناس إلى طبقة وسطى في السنوات الخمس القادمة مثلاً، وهو ما أسميه السوق الاحتمالية.

ج-معدلات نمو اقتصادي عالية ومطرودة:

وبديهياً أن تحول السوق الاحتمالية إلى سوق فعلية يتوقف قبل أي شيء على الزيادة في الدخل القومي واتساع قاعدة من يستفيدون من تلك الزيادة، ولا يعني في هذا المقام ضرورة تحقيق معدلات نمو استثنائية تقترب أو تتجاوز 10 بالمائة سنوياً، بل يكفي معدل ثلاثة أضعاف معدل زيادة السكان السنوية، أي حوالي 6 بالمائة، وذلك لأن الأهم هو إطراد النمو عبر عشر أو خمس عشرة أو عشرين سنة، والارتفاع الكبير يمكن أن يكون استثناء ولفترة محدودة، كما يمكن إذا كان الارتفاع بسبب حدث معين (كشفت بترولي مثلاً) أن يليه انخفاض حاد، وعلى العكس من ذلك يعني اطراد معدل نمو مرتفع أن الاقتصاد القومي يسير بخطى ثابتة وبطريقة مأمونة يمكن أن تكون أساساً يعتمد عليه الأطراف الخارجية في تخطيطهم الاستراتيجي، ونعود إلى حالة الهند لاختبار صحة ما نقول. لقد كان متوسط معدل النمو الاقتصادي 5.8 بالمائة خلال السنوات العشر 1980-1990، وفي النصف الأول من التسعينيات الذي شهد تراجعاً عاماً في معدلات النمو وبخاصة في جنوب شرقي آسيا كان متوسط معدل النمو السنوي 4.6 بالمائة، ونجد وراء هذا الأداء زيادة معدل الادخار المحلي (في هذا البلد الفقير) فقد ارتفع من 17

بالمائة في عام 1980 إلى 22 بالمائة في عام 1995، كذلك ارتفع معدل الاستثمار المحلي من 21 بالمائة إلى 24 بالمائة، وفي مجال توسيع السوق المحلية يلعب نمط توزيع الدخل القومي دوراً أساسياً، فتركز الدخل في يد العشر الأكثر دخلاً يخلق طلباً على السلع الترفيهية ولكنه طلب محدود بقلّة عدد الأغنياء في حين يقف الفقراء وراء أسوار السوق لأنهم محرومون من القوة الشرائية اللازمة لدخولها، وكلما كان التوزيع أكثر عدلاً اتسعت السوق أساساً باتساع قاعدة الطبقات الوسطى.

ومن ثم تكون عدالة التوزيع عامل قوة اقتصادية في التفاوض وليس مجرد إرضاء الرغبة المشروعة في توفير قدر من العدل الاجتماعي، ناهيك عن التخفيف المستمر لوطأة الفقر الذي يدعو إليه البنك الدولي.

د-الاستقرار السياسي:

ولا يعني هذا التعبير تجميد الأوضاع القائمة والحفاظ على بقائها لأن هذا هدف مستحيل في المدى الطويل، ويمكن أن يكون في الأجل المتوسط سبباً لقلقل اجتماعية وهزات سياسية وأعمال عنف وتدمير. وإنما يتحقق الاستقرار بوجود آليات سلمية لتداول السلطة بين قوى سياسية (وليس مجرد أشخاص) نشيطة في المجتمع.

وهذا لا يتصور إلا ملاصقاً للتعددية السياسية وحرية العمل السياسي وتكوين الأحزاب وحرية حركتها، ولا تزدهر التعددية ولا يتحقق التداول السلمي للسلطة إلا بالانتخابات المباشرة بين مرشحين متعددين يصدق عليها وصف النزاهة والنزاهة كما يقول رجال القانون وكذلك الاعلام الغربي، ومثل هذا التعبير من

طبيعة الأمور فلا شيء في الكون يبقى على حاله، ولكل مجتمع تناقضاته الداخلية وبه مصالح متعارضة ووجهات نظر بل فلسفات متنوعة، وميزة الديمقراطية هي أنها تنظم قواعد الصراع الاجتماعي وتفتح باب انتقال السلطة من حزب (أو أحزاب مؤتلفة) إلى حزب آخر (أو مجموعة أخرى من الأحزاب). ولكل حزب سياسته المعلنة وبرامجه التي يروج لها بحيث لا يفاجأ المجتمع بحكام لا يعرف عنهم شيئاً كثيراً يطبقون سياسات لم تكن منتظرة.

وكان نمو الديمقراطية الغربية أو الحكم الديمقراطي الذي تحقق أساساً بسبب نضال الجماهير ودفاعها عن حقوقها المشروعة واقتحام ممثليها مواقع صنع القرار، فرصة للرأسمالية للبقاء بقبول تداول السلطة في إطار مجتمع رأسمالي دون تهديد حال بالإحاطة بالرأسمالية كطبقة حاكمة.

ومن ثم ظهرت الدعوة إلى المشاركة الشعبية المباشرة في صنع القرار لتحقيق جدية التعددية وتفادي محترفي السياسة الراغبين في الحصول دائماً على أغلبية تأتمر في النهاية بأمر الرأسمالية.

والمشاركة تعني دخول الجماهير نفسها في عملية صنع القرار ولا تتركها لنوابها وحدهم، ومن وسائل هذه المشاركة تمتع الحكم المحلي القائم على الانتخاب الحر والمسؤولية أمام ناخبيه بسلطات حقيقية تنتزع من جهاز الدولة المركزي، ومن أشكاله أيضاً مشاركة العاملين في إدارة الشركات في القطاع الخاص (وهذا مطبق في ألمانيا منذ الستينيات) ومشاركة المنتفعين في إدارة الخدمات: المدارس، المتشفيات...إلخ، وفي تقديري أن انتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية

يكون بالطرق السليمة، أي حين تقتنع أغلبية المواطنين الواضحة (وليس المطلقة فقط) بعناصر نمط الإنتاج الاشتراكي المحدد النابع أصلاً منها والمطروح عليها .

ولا يجوز أن يكون الانفراد بالسلطة السياسية وحرمان المجتمع من تداولها السلمي ثمناً للحصول على العدالة الاجتماعية، فأنبل ما في الاشتراكية هو النزعة الإنسانية العميقة التي تدفع إلى النضال من أجل أن يتحرر المواطن من القهر السياسي والظلم الاجتماعي معاً .

وقد تنبه المفكرون ونحن نقرب من نهاية القرن العشرين إلى انتشار ظاهرة الفساد المرتبط بالحكم والسياسيين على نطاق لم يكن معروفاً من قبل، وتوفر الديمقراطية إلى حد كبير وسائل الكشف عن الفساد ومحاكمة الفاسدين، وأعتقد أن حجم الفساد السياسي في الدول الديمقراطية الغنية مرتبط بتراجع دور الدولة وهيبة كبار المسؤولين فيها أمام ما تملكه الشركات الكوكبية من نفوذ وسلطان وأموال تتزايد باستمرار، وفي ظل الكوكبة أصبحت مراكز القيادات في الشركات الكبرى أهم في نظر الكثيرين من مناصب الوزارة، وأصبحت مناصب الدولة وسيلة للإثراء حتى لو أدى الحصول على الأموال إلى فقدان المنصب السياسي .

ولكن الأثر الفساد في أقطار العالم الثالث أعظم بكثير، فهو فساد مصحوب بجهل وانعدام كفاءة يعود بأضرار بالغة على جهود التنمية .

فالمسؤول السياسي الذي يقبل رشوة من شركة يتعاقد معها يقبل أن تدفع بلده ثمناً أعلى من المتاح في الأسواق أو تقبل سلعاً أو خدمات من مستوى أدنى بكثير من المتاح، وقد كتبت قبل 15 عاماً (إن الفضيلة في مجتمع فقير قيمة اقتصادية

وليس قيمة أخلاقية فقط) وأكرر أن مجتمعاً لا يميز بين الحلال والحرام أيأ كان مقياس ذلك يسير بالضرورة إلى الهاوية، وعلى أية حال فإن أحداث صيحة ظهرت بعد أن فجر الرئيس الحالي للبنك الدولي خطر الفساد رافعاً شعار (الحكم الجيد) وهذه ترجمة غير دقيقة للمصطلح الإنكليزي Good Governance .

2-الاعتماد الجماعي على النفس:

لقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشأة عدد كبير من المجتمعات الإقليمية تفاوتت من حيث الفشل والنجاح كما اختلفت من حيث الترابط الداخلي والتأثير الفعلي في اقتصادات الأعضاء.

وكما هي العادة اهتم الاعلام وأهل الحل والعقد في أقطارنا العربية بما يجري في الغرب، أي التجمع الأوروبي الذي بدأ بسوق مشتركة في عام 1958 ووصل إلى اتحاد في عام1992، وبدأ بستة أعضاء ووصل إلى 15 وثلاث دول مرشحة وراءها صف في انتظار الإذن بالترشيح.

وحاول القادة العرب فور نشأة السوق الأوروبية المشتركة أن يحاكوها فقرروا فوراً التوقيع على معاهدة في مفاوضات أدت إلى اتفاقية إنشاء السوق العربية المشتركة، كما أنشئ مجلس الوحدة الاقتصادية العربية ليسهر على تنفيذها .

وانتهى القرن العشرون دون أي تجسيد لهذه (النوايا الطيبة) وسمعنا في الثمانينيات عن تجمع الآسيان لدول جنوب شرقي آسيا، واقترن ذلك بالحديث عن النمر الآسيوية التي كانت أهم أعضائه، فلما أشرفت النمر على الفرق في عام1997 اختفى الحديث عن تجمعها، وبالتالي لا أعرف بالعربية كتاباً لدراسة

مقارنة بين تلك التشكيلات الإقليمية إلا الكتاب المؤصل والجامع الذي ظهر في نهاية 2000¹.

وما نود أن نبرزه في هذا الشأن هو تكاثر محاولات التكامل الإقليمي جنباً إلى جنب مع استثناء الكوكبة، وأن الجديد في هذا المسعى هو التخلي عن صبغة التكتل المعلق إلى صبغة التكامل المفتوح open integration وربما كان هذا التغيير نتيجة لأحكام الغات 1994.

ففي هذه المعاهدة تقوم على تعميم شرط الدولة الأولى بالرعاية بين كل أعضاء منظمة التجارة العالمية، أي بعبارة أبسط إذا منحت دولة ما لدولة أخرى ميزة معينة في التعامل الاقتصادي لا بد من أن تستفيد منها كل الدول الأعضاء في المنظمة. ولكن المعاهدة (تحت ضغط أوروبا بالذات) أقرت استثناء من القاعدة وهو أن المزايا المتبادلة بين دول في مرحلة إقامة تكامل اقتصادي حقيقي (له شروطه في وثائق المنظمة) لا تخضع لقاعدة التعميم، وفي مقابل ذلك تلتزم مع الدول الأخرى بكل شروطه حرية التجارة مع بقية أعضاء المنظمة، أي أن التكتل لا يضع أي قيود على التعامل مع بقية أعضاء المنظمة.

وخير مثال لتكامل مفتوح حديث النشأة ويحترم قواعد الغات هو (ميركوسور Mercosur) الذي يضم البرازيل والأرجنتين وأوروغواي وباراغواي، وطلبت

¹ - محمد محمود الإمام: التكامل الاقتصادي الإقليمي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، 2000.

تشيلي مؤخراً الانضمام إليه، كما تطور تجمع الآسيان في الاتجاه نفسه بعد أن عزز صفوفه بانضمام فيتنام وميانمار.

وقد حل "حازم البيلاوي" ظاهرة الأقلمة هذه وطور بشأنها فكرة أن تكون الكوكبة مستندة إلى تجمعات إقليمية مما يعد سنداً للشعوب القليلة السكان والصغيرة المساحة في إطار (النظام العالمي الجديد)¹، وهذا الدور الذي اقترحه يدخل في تحليلي دائرة مقاومة التهميش الذي يهدد هذه الأقطار وينظره الثاقب يرى أن التكامل الإقليمي لا ينجح إذا كان اقتصادياً فحسب، ونجاحه يقترن بتوجهات وإجراءات سياسية واجتماعية تعطي للشعوب مكانها الواجب لتحقيق وتطوير الجانب الاقتصادي والفوز بنصيب عادل من ثمراته.

ولا يمكن أن تنتهي هذه الورقة دون وقفة أمام الأوضاع العربية، فالوطن العربي يعيش تناقضاً رهيباً، فهو من الناحية الأولى استثناء من القاعدة الجغرافية التي تجمع أمماً مختلفة في محاولة تكامل، لأننا أمة واحدة بلغة واحدة وقيم مشتركة وثقافة تتنوع في إطار شامل².

وهو من الناحية الأخرى أكثر الأقاليم تخلفاً من حيث التكامل الاقتصادي، وليس هنا مجال التفصيل في ضرورة ووسائل تحقيق هذا التكامل-حل التناقض-الذي يتطلبه المستقبل وليس مجرد الحنين إلى الماضي. ونكتفي بتأكيد أن نجاح هذا

¹ - Hazem Aeblawi: The Arab Mashrek or the E S C W A Region.

² - انظر شكري عياد نصار حسين وآخرون: الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع بحوث تمهيدية، إشراف عبد المنعم تليمة، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الفنون والآداب كمناصر وحدة وتنوع في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

المسعى الحيوي يقتضي أن يكون مفهوم التنمية المستقلة مقراً ومتبعاً في الدول الأعضاء وفي الكيان التكاملي. لن يقوم ويستقر هذا التكتل إلا على أساس من الاعتماد القطري على النفس والاعتماد الجماعي على النفس¹، فحقيقة الأمر أن هدفنا يجب أن يكون التنمية التكاملية (أو التكامل الإنمائي) والتنمية تكون مستقلة أو لا تكون تنمية حقة غير شوهاء.

¹ - انظر د. إسماعيل صبري عبد الله: وحدة الأمة العربية- المصير والمسيرة، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1995.

الوطنية على أرض الكنانة أنموذجاً

والمسيحي في بلادنا يقبل إلى الحضارة الإسلامية بما هي باقية في الحياة لحسّه بأنه ينتمي إليها، لكونه ساهم فيها، ولكونه يشعر بأنه مقبول في تقديم ما عنده من روحية وبرارة وأدب وفكر وفن إلى المجتمعات الإسلامية التي هو منها بمقدار، وذلك أنه يشعر بانتسابه إلى الشرق الذي أسلم تدريجياً منذ أربعة عشر قرناً ونيف، وهذا هو الذي يدفع المسيحي أن يكون مواطناً بإخلاص كلي ومبذولاً مثل معلمه في سبيل الذين يعايش، وقد تعلم ليس فقط أن يخدمهم بل أن يكون غاسلاً أرجلهم وفق دعوة المعلم.

هذا التواد صورة مثالية عن المجتمع التعددي السائد في بلدان الشرق الأدنى، حيث المسيحيون أكثر، ولا يخطر على بال أحد من المسلمين اعتبارهم أهل ذمة أو أن يجعلهم يتحسسون بشيء من الدونية، فحضورهم الكثيف الأدبي والسياسي والاقتصادي يفرض ذلك المجتمع الذي تكون فيه كل كتلة دينية جزءاً من كل خصائصها الروحية الثقافية، وربما كان لها أحوالها الشخصية، وبعبارة أخرى لا يكون أصيل ودخيل، ولا يكون أحد في ذمة أحد، بل نكون جميعاً طوائف متكافئة ليس فقط متماسة كالخلايا، ولكنها مختلفة المعالم.

قد لا يكون لهذه التعددية تعبير سياسي في النظام وقد لا يكون، ولكن سر البقاء للمجتمع التعددي السلام الأهلي القائم على أنه خير بحد نفسه والذي لا يشترط فيه تقارب في العقيدة.

ما يجمع بين المسلمين والمسيحيين على مستوى العقيدة، لا ينبغي أن نؤكد على أنه الضامن للوحدة الأهلية، ذلك أن مجتمعاتنا المختلطة ما خلت من تعصب وتشاد، إن التوحيد السامي لم يكن عنصراً كافياً ليقرب بين اليهود والمسيحيين، فالقربى في العقيدة من شأنها أن تباعد أكثر من التباين في العقيدة، وهكذا هان العيش بين المسيحيين والنمسيين الأفريقيين أو بينهم وبين الهندوس جميعاً، من المؤسف أن يكون الموحدون أشد مضاضة في علاقاتهم مما يكون كل فئة منهم من الوثنيين، كذلك المواقف من الفرق في الإسلام أو المواقف من الفرق في المسيحية تتسم بطابع الضراوة واليأس الكثير.

ما أود أن أوحى به هنا أن ما بين أهل السجال من الايمان بالله واليوم الآخر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما سمي في الكنيسة الكاثوليكية انتماءنا إلى العائلة الابراهيمية الواحدة، شيء قائم بنفسه وفيه من اللبس والغموض ما لا يؤثر بالضرورة إيجاباً في التفاوض الحياتي بين شعوبنا، فالعلاقات على المستوى العالمي على توازن القوى بين حكومات إسلامية مؤمنة، وحكومات غربية تقول بفصل الدين عن الدولة، وترعى مصالحها بواقعية كاملة ولا ترعى جانب الدين في الصلات السياسية والاقتصادية، لذلك لا بد للأنظمة الإسلامية أو أنظمة الشعوب الإسلامية أن تعي أنها ليست في تواجه مع (الفرنجة)، أو أن دار الإسلام

بمعناها الجيوسياسي ليست في جبهه (دار النصرانية) التي لم يكن لها وجود يوماً بالمعنى الذي لها في الإسلام، وفي كل حال اندثرت بانقسام أوروبا دويلات حديثة.

أنا أفهم بسبب من ظلم التاريخ أن تتجه أنظار المسلمين إلى مسيحيي الغرب إذا أرادوا مخاطبة المسيحية، فعند أهل الغرب القرار السياسي، وعندهم الثروة التي تستثمر ثروات الشعوب المستضعفة، ولكن الحوار لا يكتمل ما لم يجر مع مسيحيي الشرق الذين ذاقوا القهر إلى جانب المسلمين، ويمتاز حوارهم في أنه منذ القرن الأخير، واعتبروا الإسلام جزءاً من تراثهم القومي، ولم يكتفوا بتذوق حضارته، ولكنهم أحسوا أنهم منها .

إن الانسان إن لم يكن في موقع القوة، قد يكون أكثر صفاء إن هو حاور، وما من ريب أن المسيحيين العرب يتحسسون الشدائد الواقعة على المسلمين لأنها واقعة على الناس جميعاً، وانخرط المسيحيين في القضية العربية بالصدق والزخم اللذين عرفتنا، عاد بالخير العميم على المسلمين لكونهم غالبية العرب، المسيحيون العرب يحسون بتهميش إذا انحصر الحوار المسيحي-الإسلامي بالتلاقي بين المسلمين وأهل الغرب.

يبقى حوار الفكر:

هو في حقيقته أيضاً حوار الحياة لكون قلوبنا ملتزمة لقاء المسيحية والإسلام، حوار الحياة لأنها عانت جراح الجبهة والاضطهاد، ليس عند أحد منا فكر منعزل عن روحه الأليمة، وما من أحد يقدر أن يقوم رؤية عقلية إلا من خلال نفس متطهرة بالتواضع والجد العلمي الذي نرى فيه الطرف الآخر، وكتبه مصدر نور

ودفع، هذا يعني أننا بتنا على مسافة من الذاكرة التاريخية القائمة على تخطئة الآخر ومعتقداته، وافترضنا أننا لا نكسب من المقابلة وشرطها الآخر شيئاً.

الموقف الرئيس في الحوار هو الذي شرحه الفيلسوف "مرتن بوبر" في كتابه أنا وأنت، وفيه: ((أن من ارتضى المقابلة ارتضى أن يسأله الآخر، ارتضى إمكان خطأ في ما يذهب هو إليه، هذا يقصي الموقف الدفاعي، وقبليته أنني ومن أخاطب في جبه، قبلية المحاور ليست أنه يفسر ذاته وحسب، وهذا أول الغيث، ولكنه يدع الآخر يفسر هو أيضاً نفسه كما يفهم نفسه، أنا لا أستطيع أن أصورك، أنت لك منطلقاتك، وأنظومتك ونظريتك في المعرفة ومنهجيتك، ولك عالمك الروحي-العقلي المتكامل، ولك تاريخك مع هذا الفكر، أي لك ما ورثت عن السلف، وإزائيتك مع هذا السلف، وأنا عليّ أن أدخل في كل ذلك، وأحاول أن اتقمصك، أي أن أفهم هذه الوحدة القائمة بين إيمانك وطريقتك في التعبير عنه وعيشه، وأن أدرك التعامل الذي تعامل به كتباً لك تعتبرها أنت موحاة، وإذا غدوت أنا على رؤية هذا التماسك العضوي بين شخصك وعقلك، والأزمة التي منها تجيء، أن أحاول أن أعبر عنك وعن تراثك كأني وكيل رسالتك أو داعية من دعائها، وهذا يعني بحق أن بيني وبينك لصوقاً، وأن أحاول أن أدخل في أنظومتك اللاهوتية وما بغيتي أن أحطمها، لأنني قررت منهجياً ألا أكون داعية، هذا إذا اخترت أن أكون محاوراً.

أنا إذا عففت صادقاً عن تبشيرك بديني لكون أحس أن الله فوضني بالحوار لأزيل العقبات الكأداء التي ورثتها من ماضي وأساعدك لإزالة عقبات سيكولوجية وعقبات إدراك، أريدك أن تعرفني بالصدق نفسه الذي أحاول فيه أن أعرفك، وأن نتعارف هو بعض من أن نتحاب، وأنا لا أبتغي غير هذا)).

في اعتراف بالمسيحية الخالصة المحاولة ممكنة عند المتحدث المسيحي واعتراف بالإسلام الخالص عند المتحدث المسلم ورجاؤنا أن التقابل الفكري يساعد كل منا على قصد هذا الخلو، وهذا كله ممكن مع ما يبدو في التواجه متعذراً وهو أن المسيحي يؤمن بأن المسيح في قوله على الصليب: (قد تم) أبان أنه خاتم النبيين جميعاً من حيث إنه حقق في ذاته وفي كمال محبته وعود الله كافة وكشف عمق العلاقة القائمة بين الله والانسان، فلا مكانة لمستزيد أو تنقيح أو توضيح أو رسالة جديدة، والمسيحي يؤمن أننا مع "السيد بتنا" في ملء الزمان ﴿غلاطية 4:4﴾ وأنه لا ينتظر إلا حضور المسيح ثانية في اليوم الأخير، وإن امتد بين الحضور الأول في تجسيد الكلمة والحضور الثاني حياة إلهية في الكنيسة فهي حضرة الباراقليط المعزي (المنبتق من الأب) ﴿يوحنا 15:16﴾ الذي لا يحتمل الإنجيل في ما يصفه به أن يكون بشراً لكونه روح الله نفسه، فإذا كانت الرسالة الانجيلية نهائية كاملة المضمون فلم الحوار؟.

ما لا يمكن المسلم تجاوزه هو أن محمداً خاتمة النبيين بمعنى أنه صاحب رسالة جديدة تقيم الانجيل وتعتبر نفسها مؤيدة له، ولكنها تأتي بأحكام جديدة وتقول إن (لكل أمة رسول) تتقح المسيحية القائمة ولا تتقح الانجيل الذي أنزل على عيسى كان مسلماً حنيفاً كما كان إبراهيم وهو عبد الله ورسوله ومخلوق كما خلق آدم وتكرر إلهية عيسى وتالياً تكرر الصلب الذي هو محور المسيحية المعروفة ولعله مضمونها كلها بما كان التعبير عن المحبة الإلهية وبما آل إليه من قيامه المخلص (وإن كان المسيح لم يقم، فتبشيرنا باطل وإيمانكم أيضاً باطل)، ﴿اكورنثوس 14:15﴾.

فكيف التوفيق وكل توفيق هنا تلفيهاً والحوار بادئ ذي بدء مرفوض بسبب من أصالة المسيحية وأصالة الإسلام؟ فنحن أمام منظومتين ليست واحدة منها قابلة للاختراق أو قابلة التكامل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة/3 .

فإذا كانت الرسالة أكملت بآخر التنزيل القرآني يكون هذا مناقضاً لقول السيد على الجلجلة: (قد تم)، ﴿يوحنا 19:30﴾.

كان محمد ﷺ صبيهاً لما التقاه الراهب بحيرا ولا يعول على هذا اللقاء للزعم بأن الرسول ﷺ تأثر ببخيرا، وقد رد القرآن تهمة تأثر النبي تعليماً غريباً: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النحل/103، ولقد ظن أن "ورقة بن نوفل" يعلمه ولكن هل ورقة قساً مسيحياً على مكة أم كان قساً نصرانياً وكان من الأحناف وهم طائفة من المفكرين الموحدين وما كانوا على رأي واحد ولم ينتموا إلى كنيسة مسيحية معروفة؟، ثم لم نجد طائفة مسيحية منظمة في الحجاز على عهد الرسول كما أبان ذلك بصورة قاطعة "الأب لامنس" في كتابه عن مكة قبل الهجرة. ولعل الأهم من ذلك كله أن التاريخ الكنسي لا يذكر وجود هيكلية مسيحية في الجزيرة ما خلا اليمن وما كان لها علاقة حضارية خلا ما نوهت به سورة قريش تنويهاً في ذكر ﴿رحلة الشتاء والصيف﴾، عند ذلك لابد من الاعتراف ببعض الصحة لما زعمه "الأستاذ الحداد" في كتابه القرآن دعوة نصرانية من أن هؤلاء النصارى إنما هم فرقة مسيحية متهودة دون قبولنا بكامل الأطروحة ولا بكل حججها وفقدان الأسانيد فيها في بعض مواضعها، ولعل ما يرجح هذه النظرة أن دعوة (الإبيونيين) الفقراء المتهودين

معروفة في التاريخ الكنسي وفي الأدبيات المتصلة بها (الاقليميات المنحولة) والتي كانت متفشية في شرق الأردن في القرن الرابع الميلادي، تقول بانتظار نبي جديد وكانت السيدة خديجة تتمنى قبل البعثة أن يكون محمد نبياً وقد أكد هذه النبوءة عنده نسيبها ورقة عند أول النزول.

هذا كله غريب عن المسيحية التراثية التي نعرفها في نجران أو عند الغساسنة والمناذرة في أطراف الجزيرة، ولم يظهر واحد من هؤلاء في مسيرة الرسول ﷺ إلا في المباهلة التي رفضها وفد نجران، ثم كيف تنطبق تسمية النصارى على المسيحيين وكتاب هؤلاء يقول: ((وفي أنطاكيا سمي التلاميذ أول مرة مسيحيين)) «أعمال الرسل 11:26» وذلك في النصف الأول من القرن الميلادي الأول، وإذا بقيت تسمية (الناصرين) شائعة في القرن الثاني هنا وثمة في بلاد الشام، إلا أنها كانت حتماً إلى التلاشي الكامل في القرن السابع الميلادي، وإذا صحت نظريتنا يكون مسيحيو اليوم غير معنيين بما يقوله القرآن عن النصارى إلا بما كان مشتركاً بينهما، وهذا ما يجب تبيانه عند كل آية. فالحجة لا يمكن أن تذهب هكذا: أنتم المسيحيين تقولون كذا وكذا لأن القرآن يقول عنكم كذا ولكن الاستدلال هو هكذا: إذا كنتم أنتم المسيحيين تقولون كذا وكذا تكونون المقصودين في القرآن، المسلمة ليست تالياً: النصارى هم المسيحيون.

وهذا قول المفسرين الذين كتبوا جميعاً في بلاد الفتح وشاهدوا المسيحيين واستنتجوا أنه لا بد لهم أن يكونوا هم النصارى المذكورين في التنزيل القرآني.

- روحية هذا اللقاء الوجداني تأتي من إيمان واحد أن النعمة الإلهية مستقرة على كل من هاتين الجماعتين، إن كل واحدة منهما خصيصة الله بتجلٍ له هو يعرفه والله يهب نعمته لها بلا حساب. فمواجهتنا ليست ذهنية بحتة.

هذا ليس مقاماً فلسفياً أو تاريخياً أو دراسة ديانات مقارنة ولسنا فقط وراء مصالحة أهلية في الوطن وفي العالم يمكن للإنسان الراقى أن يتدبرها بعلمانية الشرعة للأمم المتحدة إذ سوف يأتي يوم لا مفر منه يعترف فيه الانسان للإنسان بحقه في الحياة والحرية وتتماس المجتمعات بتحالفات لا قهر فيها .

ليس هذا ما يكتفي به أهل الله نحن نسعى إلى ملكوت الله هنا وإلى سيادته على كل مرافق الوجود بالحرية الكاملة للإنسان.

نحن نريد أمة المسلمين والكنيسة في ممارسة أخوة حق بحيث يشعر أحدنا أنه يبيت عند الآخر كأنه عند أهله، هذا في المصطلح المسيحي جانب من جوانب المسيح الكوني.

هذه وحدة لا تلغي وحدة كل منا مع ذويه إذ يسير إلى الله أو فيه بكل ما أعطي من رياضات روحية حتى ذروة الارتفاع. هذا تيمم دائماً بالروح إن لم يكن تيمماً بالدم على طريقة الحلاج، هذه وحدة الشهود الإلهيين في مصلوبية الحب، أن ترى مسيحياً حضرة الرب المبارك حالة في المسلم في ركيعاته وصومه وتجهده، في هذا الإسلام المذهل لمشيئة الله وفي دوام الطاعات بحيث يكون سبحانه مهيمناً على كل وجود المسلم، هذا ما أتوقعه من موقف التحاضر الذي أكون عليه إذا أنا فكرت بالمسلمين وفكروا هم بي.

ليس في هذا استيعاب من أحد منا لأحد، فالعلي القدير المهيمن بمحبته هو وحده يستوعبنا جميعاً وفي النهاية يعلو التطهير الكبير حوار الأذهان، ولكن لمكوثنا في العقل قبل أن يخطفنا العشق الإلهي لا نزال بحاجة إلى هذه اللغة أي إلى هذا اللوغوس الذي نحت منه اليونانيون كلمة "ذيالوغوس وذا" هي البادئة التي تعني

عبر وكأنهم أرادوا في عهد سقراط أن الحقيقة تظهر بانكشاف الانسان للإنسان لأن الحقيقة لا يلدها قلب مغلق أو بالحري تنزل هذه من الفكر الإلهي على فكريين انفتح أحدهما على الآخر.

قد تعترض معاصينا هذا المسعى، قد لا نشتهي أنفسنا قائمين معاً أمام الحضرة الإلهية، إذ ذاك أضعف الايمان تعايش مهذب في ظل القانون والحريات الدستورية، يكون هذا انتكاسية ولكن قد نتجدد للعمل الخيري المشترك لأن الرحمة بين البشر لغة المحبة الإلهية.

أولاً- علاقات التفاهم بين المسيحية والإسلام:

1- في الماضي:

عرف الإسلام المسيحية منذ نشأته، وقد كانت منتشرة في بعض القبائل العربية حسب قول "ابن قتيبة": ((إن النصرانية كانت في ربيعة وغسان وبعض قضاة))، وفي مكة والطائف عاش مسيحيون ملكيون أو روم وأحباش بالإضافة إلى عدد من بني أسد وبعض عائلات قريش وإلى مجموعات تنتمي إلى (مسيحيات) انتشرت في الجزيرة العربية وكذلك عرف الإسلام المسيحية داخل الجزيرة لدى أهل نجران، وخارجها عند الغساسنة، وقد كانت عاصمتهم بصرى (موقع مراقبة) للقوافل التي تؤمن التجارة بين قلب الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين، واللخميون في الحيرة كانوا أيضاً من المسيحيين الذين التقاهم الإسلام في نشأته¹.

¹ - راجع طارق متري: الكنيسة الشرقية والعالم الإسلامي، أعمال المؤتمر العام الثاني لكنيسة الروم الملكيين الكاثوليك، الربوة، 19-21 تموز/ يوليو 1991، لبنان، مجلة المسرة، 87، تشرين الثاني/ نوفمبر 1991، ص1007-1008.

يدعو القرآن المسيحيين تارة (النصارى) وتارة (أهل الكتاب)، وإذا كانوا (أهل الكتاب)، فالكتاب الذي بين أيديهم أنزله الله نفسه كما أنزل القرآن، وفق ما جاء في سورة آل عمران: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ 2 ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ 3 ﴿مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ آل عمران/2-4.

فالموقف القرآني من المسيحية هو إذاً-أولاً موقف اعتراف بأن الانجيل الذي بين أيديهم هو كلام الله، ويدعوهم إلى الايمان به والسير بموجبه.

نقرأ في سورة المائدة: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ المائدة/68، ولكنه من جهة أخرى يهتمهم بالكفر لإيمانهم بالتالوث وبألوهية المسيح، كما جاء في سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ المائدة/72.

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ المائدة/72-73.

هذا التكفير ينتج منه موقف عدائي يجيز للمسلمين أن يقاتلوا أهل الكتاب ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة/29، كما ورد في سورة التوبة: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ 30 ﴿اتَّخَذُوا

أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا
إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ التوبة/29-31.

تشير الوثيقة التي أصدرها سنة 1965 المجمع الفاتيكاني الثاني، والمجمع هو السلطة العليا في الكنيسة الكاثوليكية وعنوان الوثيقة: بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية نقرأ في مقدمتها:

((في هذا العصر الذي يتزايد فيه يوماً بعد يوم توثق اتحاد الجنس البشري وتزداد فيه علاقات الشعوب بعضها ببعض، تنظر الكنيسة بتبصر في ما تكون عليه علاقاتها بالأديان غير المسيحية، فإنها في مهمتها الرامية إلى تعزيز الوحدة والمحبة بين الناس بل بين الشعوب تنظرها هنا في ما هو مشترك بين الناس ويحدوهم على أن يحيوا مصيرهم المشترك)).

ثم تضيف الوثيقة موضحة الأساس الذي تستند إليه هذه النظرة الجديدة، وهو أن البشر هم أسرة واحدة أصلها الله الواحد نفسه: ((ذلك بأن جميع الشعوب يؤلفون أسرة واحدة: فهم جميعهم من أصل واحد، إذا أسكن الله الجنس البشري كله على وجه هذه الأرض، ولهم جميعاً غاية قصوى واحدة، وهي الله الذي يبسط على الجميع كنف عنايته، وآيات لطفه، ومقاصده الخلاصية، إلى أن يجتمع مختاروه في المدينة المقدسة التي يضيئها مجد الله، وفي نوره تسلك الشعوب جميعاً))، (رقم 1)¹.

¹ - المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير-قرارات-بيانات، منشورات المكتبة البولسية، 1992، ص627.

تقدم الأديان المختلفة طرقاً للوصول إلى الله، ترى فيها الكنيسة الكاثوليكية ((قبساً من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس))، حسب قول الوثيقة عينها (رقم 2) التي تضيف: ((من أجل ذلك تحرض أبنائها على الاعتراف بالقيم الروحية والأدبية والاجتماعية والثقافية، التي توجد عند أتباع الديانات الأخرى، والمحافظة عليها وإنمائها، وذلك بطريق الحوار والتعاون معهم، بمقتضى الفطنة والمحبة، مع الشهادة للإيمان والحياة المسيحية))، (رقم 2).

أما عن علاقتها بالمسلمين، فتقول: ((وتتظر الكنيسة أيضاً بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد الحي القيوم، الرحمن القدير الذي خلق السماء والأرض، وكلم الناس، إنهم يسعون بكل نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله)).

ويقول "الأب سمير خليل اليسوعي" وهو اختصاصي في التاريخ العربي المسيحي القديم، في محاضرة له عنوانها: التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي: ((يتفق مؤرخو الحضارات على أن أحد الدلائل الدالة على نضوج حضارة ما، قدرتها على استيعاب الحضارات الأخرى)).

وقد كانت الحضارة العربية طوال العصور الوسطى من أقدر الحضارات على استيعاب الثقافات الأخرى وهضمها، حتى إنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ من فكرها وثقافتها، وقد أسهم المسيحيون العرب منهم والمستعربون أعظم إسهام في عملية (هضم) الحضارات الأخرى، واستيطانها في العالم العربي، ودورهم في استيطان الثقافتين اليونانية والسريانية (ولا أقول في ترجمة آثارهما فقط) معلوم، لا سيما في مجال الطب والعلوم والفلسفة، حتى إنه يحق لنا أن نقول إن النهضة العباسية

لم تستطع أن تقوم في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر للميلاد) إلا بفضلهم¹.

ثم يذكر المؤلف في مقالته عشرات من هؤلاء الفلاسفة والأطباء والعلماء والمسيحيين الذين ازدهروا في أيام بني أمية ثم في الدولة العباسية، وذلك في التعاون الأخوي التام مع العلماء والفلاسفة المسلمين.

لذلك يقول بطاركة الشرق الكاثوليك في رسالتهم الأولى في آب/أغسطس 1981، في موضوع التعاون التاريخي بين المسيحيين والمسلمين: ((إننا ننهل من تراث حضاري واحد نتقاسمه، وقد أسهم كل منا في صياغته انطلاقاً من عبقريته الخاصة، إن قرابتنا الحضارية هي إرثنا التاريخي الذي نصرّ على المحافظة عليه وتطويره وتجديره وتفعله كي يكون أساس عيشنا المشترك وتعاوننا الأخوي، إن المسيحيين في الشرق هم جزء لا ينفصل عن الهوية الحضارية للمسيحيين، ومن هذا المنطلق فنحن مسؤولون بعضنا عن بعض أمام الله والتاريخ، ولذا يتحتم علينا أن نبحث بشكل مستمر عن صيغة، لا للتعايش وحسب، بل للتواصل الخلاق والمثمر الذي يضمن الاستقرار والأمان لكل مؤمن بالله في أوطاننا، بعيداً عن آلية الحقد والتعصب والفئوية ورفض الآخر))².

¹ - الأب سمير اليسوعي: التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي، وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، (جونيّه: بيروت المكتبة البوليسية، 1992) ص 120.

² - راجع الحضور المسيحي في الشرق - شهادة ورسالة: رسالة بطاركة الشرق الكاثوليك. في مناسبة انعقاد اجتماعهم في القاهرة. من ١٧ إلى ٢٢ شباط ١٩٩٢، ص 44.

عقدت كنيسة الروم الملكيين الكاثوليكية سنة 1991 مؤتمرها العام في الربوة (لبنان) بعنوان: كنيستنا - تاريخ ورسالة، وأعلن المؤتمر في بيانه الختامي بعض الإيضاحات في موضوع علاقتنا بالعالم الإسلامي، ومما جاء في هذا البيان: ((إن هوية كنيستنا النامية بدءاً من القرن السابع، أي منذ ظهور الإسلام وانتشار اللغة العربية هي: عربية اللغة والثقافة، في تفاعل مع التراث البيزنطي، متجسدة في مجتمعات و(أقطار) دول عربية، بل في عالم مروراً بعصر النهضة، وحتى الآن في المحافظة على اللغة والثقافة والحضارة العربية، وفي إحيائها وتحديثها، وقد عربت كنيستنا الكتاب المقدس والطقوس الليتورجية منذ مئات السنين، وكان منها الكتاب العرب الذين تفاعلوا مع الكتاب المسلمين في جميع الحقول والميادين من أدب وشعر وعلوم وفنون وفلسفة ولاهوت)).¹

2- في الحاضر والمستقبل:

إن التعاون بين المسيحيين والمسلمين نراه ضرورياً على الصعيد العالمي وعلى صعيد المشرق العربي وبنوع خاص في لبنان.

أ- على الصعيد العالمي:

إن المشكلات التي يعاني منها البشر اليوم أصبحت متشابهة في مختلف بلدان العالم، وتتطلب لحلها جهوداً متضافرة من قبل المسيحيين والمسلمين، نقرأ في (توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين) أصدرتها أمانة السر

¹ - المؤتمر العام الثاني لكنيسة الروم الملكيين الكاثوليك، توجيهات المؤتمر وتوصياته، المسرة،

تشرين الثاني/ نوفمبر 1991، ص 1063-1064.

الكاثوليكية في رومة للعلاقات بغير المسيحيين: ((يختبر الناس اليوم تحوُّلاً اجتماعياً وثقافياً حقيقياً تنعكس نتائجه حتى على الحياة الدينية))¹.

وكيف لا يأخذهم الدوار حيال التناقضات الرهيبة التي يثيرونها ويعانونها في آن واحد، فالغنى والفقير، والترف والعوز، والقوة والضعف، والجرأة والاستسلام، والحرية والاستعباد، والعلم والجهل، والتقنية المتقدمة والعجز المتخلف، والصحة والمرض، والحياة والموت، تلك هي أبرز وجوه الاختلال في التوازن التي تفعل في العالم الحديث فعلها، وتفسد كل العلاقات بين الأمم والجماعات والأشخاص.

دعاء ختامي:

((واسمحو لي أن أختتم بالدعاء التالي الذي ختم به قداسة البابا يوحنا بولس الثاني كلمته في لقاءه مع الشبان والشابات المسلمين في الداء البيضاء في المغرب في 19 آب/ أغسطس 1985: ((اللهم إنك أنت خالقنا، إنك الرؤوف الودود وليس لرحمتك حدود، إليك يرفع كل مخلوق الحمد والتسبيح، اللهم لقد أعطيتنا نحن البشر شريعة ضمائرنا فعلياً أن نعيش بموجبها فإذا سمعنا لما تريد وأطعنا، فقد قمنا بمهمتنا وواجبنا، وإذا سلكنا سبلك المستقيمة، فقد أدركنا سلام القلب والطمأنينة لك نقدم خضوعنا وطاعتنا، اهدنا في جميع خطايانا فيما نسعى إليه على هذه الأرض، أنقذنا من الميول السيئة التي تنحرف بقلوبنا عن مشيئتك، ولا تسمحن أن نبرر المظالم البشرية ونحن نذكر اسمك المجيد بأفواهنا، اللهم إنك الله الأحد ولك منا العبادة، فلا تسمحن أن نبتعد عنك، اللهم بأديان البشر كافة)).

¹ - المجمع الفاتيكاني الثاني (الفرح والرجاء).

فكرة وجود قانون أسمى من القانون الوضعي

لقد آثَرَ الجدل منذ أمد طويل حول مشروعية القانون الوضعي الذي ترفضه سلطة الدولة، وما إذا كان هذا القانون يعتبر سيداً في مجال يغزوه، أم أنه يخضع لهيمنة قانون أسمى، وليس هذا البحث المكان الملائم.. لعرض تفصيلات هذا الجدل وما خلفه من أدب فلسفي وقانوني ضخم، وإن كنا نكتفي في هذا المقام بأن نشير إلى أن الفكر البشري قد اهتدى منذ عهد سحيق إلى أن هناك قانوناً طبيعياً أسمى من قوانين البشر ويهيمن عليها، وأن هناك حقوقاً طبيعية للإنسان تفرضها أدمية الإنسان لا سلطة الدولة.

وقد تبلورت هذه الفكرة أخيراً في شكل مصدر لتقييد سلطة الدولة، وبهذا لم يعد خضوع سلطة الحكم للقانون الوضعي دليلاً على الحكومة الشرعية، فقد كان البارز خضوع الحاكم الأوتوقراطي نفسه للقانون ولهذا فإن الملك يخضع لله والقانون، لأن القانون هو الذي يقيم الملك، وما كانت هذه الصورة الجزئية للشرعية لتقنع الفكر الليبرالي، وسبب ذلك أن الليبرالية كانت توجب مطابقة القانون الوضعي للقانون الطبيعي العادل، وهو ما كان يؤدي إلى أن يعني مبدأ الشرعية في النهاية خضوع (السلطة لحكم القانون الأسمى)¹.

¹ د. المحامي محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة، 1961.

وتستند وجهة النظر هذه إلى أنه لا يجدي في تحديد الحكومة غير المستبدة أو الدستورية بمعناها الصحيح بمعيار شكلي، ذلك أنه لا يمنع من أن تعترف الحكومة الأوتوقراطية بتقييد أساسي لإدارتها، وقد كان هذا هو شأن الملوك الأوتوقراطيين الذين كانوا غير خاضعين لرقابة ورغم ذلك كانوا مقيدين، إلا أنه شتان بين التقييد الذاتي وبين فرض قيود من أعلى تخضع لرقابة محكمة، وقد عبر "لوك" عن هذا المعنى بقوله: ((حالما ينتهي القانون يبدأ الطغيان))، فما يحدد شرعية الحكومة ليس هو شكلها، وإنما الذي يحدد هذه الشرعية هو (ما إذا كان الذي يسودها هو حكم شخصي مستبد أو الحكم المجرد للقانون).

ولكن ما هو هذا القانون الذي كنت الليبرالية تنادي بفرض سيادته؟ إن القانون الذي يفرض قيوداً على السلطة هو في نظر "هالويل" و"ماك ايلوين"، القانون الأسمى أو القانون الطبيعي، فالشرعية التي يجب أن تقاس بها اليوم تصرفات الحكومات لا تحدد في ضوء ما تضعه سلطة الحكم من قيود ذاتية، وإنما تحدد وفقاً لقانون عالمي له قوة إلزامية أكبر من مجرد العقل العالمي.. صاحب البشرية وعاصر الانسان نفسه في كافة الحقب التاريخية فالحكومة الدستورية-كما يقول "هالويل": ((هي تعبير عملي وانعكاس لفكرة القانون الطبيعي، تتقيد بأوامر قانون أعلى في صفته الأساسية من هذا القانون الذي يضعه المشرع، ولذلك فإن وجود الرقابة الفضائية يعتمد بصورة أقل على القيود النظامية وبصورة أكثر على المعرفة المشتركة في أن هناك قيوداً على رغبة الأفراد الاختيارية في أن يخضعوا لهذه القيود)).¹

¹ - يراجع في هذا كله مؤلف:

وفي وقت حديث.. برزت فكرة القانون الطبيعي كرد فعل لتزايد سلطان الدولة.

وقد كان لإعلانات الحقوق- في كل من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية- أثرها في إحياء مذهب القانون الطبيعي، ذلك أن هذه الإعلانات قد تحدثت عن حقوق طبيعية للإنسان، فكان من الطبيعي أن يدفع ذلك الفقهاء على أن يتلمسوا في القانون الطبيعي سنداً لتقييد الدولة.

ففي فرنسا نشأت مدرسة مناهضة للمذهب الوضعي ترى أن الدولة لا تضع القاعدة القانونية لأن مصدر القانون خارج عن إرادة الدولة.

فالفقيه الفرنسي "ديجي" يرى أن هناك قاعدة قانونية (أو قانوناً أعلى) وجدت قبل أن توجد الدولة ذاتها، وأن هذه القاعدة وليدة الروابط الاجتماعية وأنها لذلك ليست من خلق إرادة الدولة أو المشرع، المشرع في كل بلد من البلاد مقيد بقانون أعلى منه، والأمر كذلك حتى في بلد كإنجلترا يعد السلطان المطلق للبرلمان مبدأ من المبادئ الأساسية فيه، فحتى في مثل ذلك البلد نجد فيه بعضاً من القواعد العليا لا يقبل الضمير الإنجليزي أن يرى حرمتها قد انتهكت على يد البرلمان، ويهاجم "ديجي" نظرية (التقييد الذاتي) التي تدعو إلى أن سلطة الدولة المشرعة مقيدة بقانونها هي طالما كان هذا القانون قائماً.. مشيراً إلى أن الدولة لا تعد حقاً مقيدة بالقانون إذا كانت هي وحدها لا تستطيع وضع ذلك القانون، أو بعبارة أخرى تستطيع وضع القيد على سلطانها كما تستطيع رفعه.

ويقول "ديجي" عباراته الشهيرة واللادعة: ((إن قيداً لا يمكن وضعه أو رفعه أو تعديله إلا وفق مشيئة الشخص الذي يوضع ذلك القيد عليه ليس قيداً، وإن القول

بأن الدولة يصح وصفها أنها مقيدة بالقانون، إنما يعد -أي ذلك القول- بمثابة ضرب من ضروب الهزر وإن هذه نظرية تؤدي إلى الأخذ بمبدأ مطلق السلطان، وتؤدي في الخارج إلى الأخذ بسياسة الغزو والعدوان))¹.

ولكن مع التسليم بأن هناك (قانوناً أسمى) يجد مصدره خارج إرادة الدولة ويسبقها فعلى أي نحو يقوم هذا القانون؟ وما هي مبادئه؟

إن "ديجي" في تأكيده لوجود قانون أسمى، يؤكد أولاً انفصال فكرة القانون عن فكرة الدولة تمهيداً للتقرير بأن هناك أموراً يجب على الدولة أن تقوم بها، وأموراً أخرى يجب عليها أن تمتنع عنها استجابة لهذه القاعدة، وذلك كله وفقاً لمذهبه الأصيل في التضامن الاجتماعي.

فهو يقول: ((ليس القانون من خلق الدولة بل هو يوجد خارجاً عنها، وفكرة القانون مستقلة تمام الاستقلال عن فكرة الدولة والقاعدة القانونية مفروضة على الدولة فرضها على الأفراد))، فالدولة تخضع اذن لقاعدة قانونية أسمى منها لا تخلقها ولا تستطيع انتهاكها، ونشاط الدولة في جميع مظاهره يحده قانون أسمى. ويمضي "ديجي" في تدليله على التزام كافة أوجه نشاط الدولة بالخضوع للقانون، فيقول: إن هناك أموراً لا تستطيع الدولة أن تفعلها، وأموراً يجب عليها أن تقوم بها، وهذا القيد غير مفروض على سلطة واحدة من سلطات الدولة، بل هو مفروض على الدولة نفسها معتبرة كشخص ولكن تتحدد مبادئ هذا القانون

¹ - مؤلف الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي: الوسيط في القانون الدستوري ص 622 و623 و624 على التوالي.

الأسمى وما هي مصادره؟ يرى "ديجي" أن هذه المبادئ لا تقتصر على ما تسجله قواعد إعلانات الحقوق والنصوص الدستورية بل هناك احتمال في أن تقوم في أي وقت مبادئ قانونية أعلى من الدولة لا تكون غير مصوغة لا في إعلانات الحقوق ولا في النصوص الدستورية والذي يرشح مبدأ من المبادئ للدخول في زمرة مبادئ القانون الأسمى هو مجرد شعور جمهور الناس بأن قيامه أصبح ضرورياً للاحتفاظ بالتضامن الاجتماعي وأنه حق وعدل، وهذه الأمور وإن كانت نسبية بطبيعة الحال حسب ظروف المكان والزمان، إلا أن أية قيام المبدأ رد الفعل الذي يحدثه انتهاكه في ضمير الجماعة.

افترض "ديجي" اذن وجود قواعد قانونية أسمى من الدولة وأسمى من جميع أنظمتها تقيد إرادة السلطة الحاكمة، وهو إذا كان قد قرر أن هذه القواعد لا يمكن تحديدها نظراً لتطورها المستمر بما يتفق والحالة التي وصلت إليها كل جماعة منظمة، إلا أن ردها في نفس الوقت إلى مبدأ التضامن الاجتماعي هو الذي يرشح لأن يدخل في عداد هذه الطائفة كل مبدأ من المبادئ يترتب على انتهاكه رد فعل اجتماعي.

فمصادر القانون الأسمى "ديجي" منها إعلانات الحقوق ونصوص الدستور وما يستخلصه القضاء من مبادئ، أي أن هذا القانون مفروض وليس مصنوعاً، لا يصنعه المشرع الدستوري ولا القاضي الذي يقتصر دوره على اكتشاف مبادئ هذا القانون.

ولكن كيف لا يكون اعلان الحقوق من صنع المشرع الدستوري وهو الذي يصنعه؟ يقول "ديجي" إن عمل السلطات الوصائية يقتصر على تقرير المبادئ واعلانها

بصفة رسمية بمعنى أن لهذه المبادئ قيمة قانونية حتى قبل أن تضمنها السلطة التأسيسية في اعلان رسمي للحقوق ولكن هل إذا كانت هذه المبادئ تحكم النظام الدستوري كله فهل يمكن إخضاع سلطات الحكم-بما في ذلك السلطة التأسيسية ذاتها- لرقابة قضائية في حدود هذه المبادئ؟.

لم يتردد "ديجي" في التسليم بهذه النتيجة الخطيرة فقد أكد دائماً (أن من واجب السلطة القضائية أن ترفض تطبيق أي قانون بمعناه الواسع يكون مخالفاً للمبادئ العليا للقانون، حتى ما كان من هذه المبادئ غير مصاغ)، فإذا كان المشرع الدستوري قد أفصح عن هذه المبادئ في إعلان رسمي فإنه يكون أمام السلطة القضائية أمران ممكنان:

فإما تجري هذه المبادئ الأساسية التي تسمو على السلطة التأسيسية والتي لا تملك تبعاً لذلك حرية في تحريرها .

وإذا كانت السلطة التأسيسية قد قامت لتحرير المبادئ الأساسية تحريراً دقيقاً تحرت السلطة القضائية عما إذا كان العمل الدستوري يتفق مع المبادئ المعلنة فإذا كان لا يتفق رفضت تنفيذ النص الدستوري المخالف.

ولا يقف سلطان القضاء في نظر "ديجي" عند حد الرقابة على أسلوب السلطة التأسيسية في تحرير المبادئ السامية، بل يتسع إلى أكثر من ذلك حتى أنه قرر أنه إذا تضمن المبادئ الأساسية في إعلان رسمي أو في نصوص الدستور نفسه، وظلت غير معبر عنها، يملك القاضي استخلاصها وإجراء رقابته على العمل الدستوري طبقاً للمبادئ التي يستخلصها .

ومن الفقهاء الفرنسيين من يأخذ بوجهة نظر قريبة من وجهة نظر "ديجي" وإن كان لا يمضي فيها إلى نهايتها، فيرى الفقيه "هوريو" مثلاً أن ثمة مبادئ أساسية تعلق الدستور تماماً، ومن باب أولى تعلق التشريعات العادية، وأنها في غير حاجة للنص عليها، إذ هي تعد من المبادئ التي تعد مسيطرة على القانون العام الفرنسي بحيث تعتبر منطوية ضمناً في أحكام الدستور الحالي وإن لم ينص عليها الدستور صراحة، وذلك لأن تلك المبادئ إما أن تكون قد وردت في إعلانات حقوق الإنسان الصادرة في عصر الثورة الفرنسية، أو أن تكون تضمنتها دساتير سابقة بحيث لا يعد إغفال الدستور الحالي لها إعراضاً عنها، وإنما استناداً إلى أنها أصبحت من أسس القانون العام الفرنسي، أضحت تعد في غنى عن النص في الدستور لأنها أضحت تعد فوق الدستور ذاته¹.

ومن الشراح الفرنسيين-غير "ديجي وهوريو"- من فر من اتجاه المدرسة الوضعية في الأخذ بمعنى شكلي بحث للقانون المقيد لسلطة الدولة، وينفر بوجه خاص من اعتبار الجزاء القانوني العلامة الوحيدة والمميزة للقاعدة القانونية.

ويقول تدليلاً على ذلك: ((إن الأخذ بوجهة نظر شكلية لا يكون مقبولاً إلا في نظام يكون القانون فيه من خلق الدولة، ولذلك لا تكون الشرعية مفهومة إلا أنها خضوع اختياري من جانب السلطة لخلقها هي الخاص، غير أنه ينقض هذا النظر من أساسه أن القانون يوجد خارج الدولة وبجانب الدولة، بل وسابقاً على الدولة، وفي عبارة أخرى أن هناك: (حقيقة قانونية) لا يمثلها كلها التشريع الوضعي وإنما توجد في ضمير الجماعة في لحظة معينة، ذلك أن القانون في تطور دائم على نحو

¹ - مؤلف الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي: الوسيط في القانون الدستوري، ص 624.

يعجز معه التشريع عن أن يتابعه، إذ تتولد دائماً عن جميع مظاهر الحياة الاجتماعية-وبطريقة تلقائية-مبادئ قانونية تفرض على حياة الدولة، وهي مبادئ قانونية تسمو على الدولة لا تظهر في صورة مصاغة ولا تظهر في إعلانات للحقوق، ولا حتى في القوانين الدستورية، وهي وإن لم تكن مكتوبة، إلا أنها-حسب رأي "ديجي"-تقيد الدولة بنفس القوة التي تقيد بها المبادئ المعلنة رسمياً، وإذا اعترض بأن هذه التحديدات الجديدة التي ترد على سلطة المشرع-والتي تتجاوز الحدود الدستورية-تتجرد من الجزاء القانوني، فإنه يرد على ذلك بأن نفس المشكلة تثور بالنسبة للشرعية الدستورية ذاتها، فالواقع أننا لا نجد بعد في كثير من الدول تنظيماً لجزاء يكره المشرع على أن يتطابق مع القانون المدون في الدستور، فلماذا نعجب إذا لم تكن توجد جزاءات منظمة قانونية لحالة الاعتداء على القانون غير المكتوب؟¹.

وقد وجهت إلى الرأي السابق عدة اعتراضات منها :

1-إنه إذا أسندت المبادئ الأساسية- التي يراد فرضها على الدولة- إلى إعلان للحقوق، فإذا هذا الاسناد لا يرتكز على أساس وطيء، لأن القيمة القانونية لوثائق إعلان الحقوق، مسألة من أكثر المسائل موضعاً للجدل والخلاف-والرأي الراجع ما يراه "ازمان و كاريه دي مالبيرج" من أن واضعي تلك الوثائق لم يقصدوا بها إلا مجرد الإعلان عن مبادئهم الفلسفية.

2- وأنه إذا أسندت المبادئ الأساسية إلى أن مبادئ إعلان الحقوق ظلت مستمرة ولا تزال باقية اليوم (رغم عدم النص عليها في الدستور) كنتيجة لتقاليد أو عرف

¹ - رسالة رايشيو عن الشرعية والضرورة، ص 50 و52.

ظل مستمراً منذ ذلك التاريخ، فهذا الاسناد بدوره غير سليم، لأن العرف-كما يقول "بارتلمي": ((لا يقيّد المشرع العادي، فمن باب أولى لا يقيّد المشرع، ثم أنه ليس للعرف أو التقاليد سوى مجرد قيمة نسبية، إذ أنه يمكن نبذ ذلك العرف في أي حين عن طريق عرف جديد مخالف للعرف السابق، لذلك فإنه إذا كان ثمت قيود ذات صبغة سياسية فإنها يعوزها ما للقواعد الدستورية المدونة الجامعة من القوة)).¹

وفي الولايات المتحدة الأمريكية مدرسة كبيرة نلقت حول فكرة القانون الطبيعي ولعل أحدث تعبيرات هذه المدرسة ما قرره نقيب المحامين الأمريكيين "شارل راين" حيث تساءل: ((ما الذي نعنيه بالحرية في ظل القانون؟ إذ نعني بالتأكيد أمراً أكبر بكثير من مجرد الخضوع للقوانين المكتوبة، إذ نعني إن هناك قيوداً خلقية على السلطة المدنية، وأن للكائنات البشرية حقوقاً بوصفها كائنات آدمية، وهي أسمى مما يمكن أن يظن أنه حقوق فثم نظام خلقي في العالم يستطيع الانسان أن يدركه من خلال قدراته المفكرة، وهذا النظام يفرض للفرد مركزاً وكرامة وحقوقاً أساسية معينة، وهذه الحقوق تسيق الحكومة المدنية ويستعان بها تبعاً لذلك خلقياً-وربما قانونياً-كقيود صحيحة على سلطة الحكومة التي توجد بصفة أولية لحماية هذه الحقوق)).

ويقول الأستاذ "هارفي" ان وجهة النظر هذه مألوفة فهي تعبر عن الاعتقاد القديم في قانون للطبيعة وللعقل، ولكن على خلاف وجهة النظر التقليدية للقديس

¹ - مؤلف الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي: الوسيط في القانون الدستوري، ص 636 و640.

"توماس الأكويني" -التي جعلت من القانون الطبيعي معياراً للقانون البشري حتى يصلح للخير العام للجماعة- يدعو "راين" إلى أن يكون الفرد بحقوقه التي لا تقبل المساس هو مركز الدائرة، وهو بهذا يردد لغة "جون لوك" وإعلان حقوق سنة 1688 والاعلان الأمريكي للاستقلال ووثيقة الحقوق-وكذلك لغة المحكمة الاتحادية العليا في الفترة التي أبطلت فيها التشريع الاجتماعي تحت راية الحقوق التي تنتهك للحرية والملكية.. ويمضي الأستاذ "هارفي" قائلاً: ((إن تقديراً منصفاً لفكرة القانون الطبيعي للغاية.. فهناك داخل المجرى الأساسي لهذا الفكر تيارات متعارضة عميقة الدلالة لا يمكن اكتشافها بكاملها.. ونحن نعلم أن اعتقاداً في القانون الطبيعي كان دائماً صحيحة حرب يطلقها رجال يحاربون من أجل كرامة الانسان وإن توفر له حياة أغنى وأكمل، وإن كان هذا الايمان نفسه قد استخدم في بعض الأوقات كدرع لهؤلاء الذين كانوا يقاومون مطالب عصرهم يعميهم التعصب عن رؤية غد أحسن)).¹

قيمة الحرية:

جدير بنا أن نتحرى عما كان الصالح المشترك يقتضي الحرية كما يقتضي التدخل، وفي صدد التقصي عن الدور الذي يمكن للفرد أن يؤديه في تحقيق الصالح المشترك يليق أن نسجل أن الصالح المشترك، كما قد يقتضي من القاعدة القانونية التدخل فإنه قد يقتضي منها أيضاً عدم التدخل، فقد يحصل أن يتطلب الصالح المشترك التطور إليه من زاوية النتائج والآثار المترتبة على القاعدة

¹ - د. المحامي محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة، 1961،

القانونية، الامتناع الكلي أو الجزئي عن التدخل مما يقيم نظام حرية كلية أو جزئية.

"In système de liberté plus ou moins complète les hypothèse des autonomies".

ومع استبعاد فرض الاستقلالات الغير قابلة للمساس بها intangibles فهناك مجالات للنشاط تظل فيها إرادات الأفراد هي صاحبة الحكم والتصرف على مسئوليتها فحسب أمام الضمير والله، فمهما كان مجال الصالح المشترك واسعاً إلا أن هناك مناطق محجوزة zones reserves لا يمتد إليها التدخل، وتتمثل في الحرية العقائدية بمعناه الواسع la liberté des vocations au sans large وهذه الحرية ليست مشروعة فحسب، بل ولا غناء عنها أيضاً، وليس ثمة مبرر من الصالح المشترك.

كرامة الإنسان بوصفها واسطة العقد والجوهر اللباني في الحرية

الأمر المسلم به أن القانون ينشأ تلقائياً مع نشأة المجتمع الإنساني، ويعيش في ضميره معبراً عن معنى العدل بين الناس وصورة للهدف الجماعي في المستقبل ومن ثم فالقانون يتطور بتطور المجتمع بحيث يتسع باستمرار للتغيرات التي تطرأ على معنى العدل الاجتماعي والصالح العام على أن تبقى السلطة دائماً محكومة به وخاضعة له، إذا أرادت أن تصدر أوامرها ونواهيها مشروعة ومنتجة لآثارها الملزمة بين الناس.

وتأسيساً على ذلك (فكل الذي يحدث في الدولة الاشتراكية هو أن النظرية العامة للقانون هي التي تخضع لصياغة جديدة بما يطابق مفاهيم هذا المجتمع ويسمح بتحقيق أهدافه وبتطوير هذه الأهداف في المستقبل، وبذلك فمضمون قاعدة القانون هو الذي يتغير، دون أن يتغير مكانها بالنسبة لتدرج النظام القانوني في الدولة، ومن غير أن يؤدي ذلك إلى إهدار مبدأ سيادة القانون، وبالتالي إذا كان من المنطقي أن تعاد صياغة التشريعات واللوائح بما لا يسمح لها بأن تلاحق التطور في المفاهيم الاشتراكية، فمن الثابت كذلك أن هذه المفاهيم الاشتراكية لا تزال تجد

سبيلها إلى حكم الأفراد من خلال قاعدة القانون، وهو ما يحفظ لمبدأ المشروعية نفاذه واحترامه في الدولة الاشتراكية بما لا يقل عنه في دولة المذهب الفردي¹.

وفي هذا الرأي مبالغة وتعميم ظاهران:

فإن ما يقال عن بقاء السلطة دائماً محكومة بالقانون وخاضعة له، إذا أرادت أن تصدر أوامرها ونواهيها مشروعة ومنتجة لآثارها الملزمة بين الناس، هو ثمن وتعبيراً عن واقع.

ومن المبالغة كذلك أن يقال إن (سيادة القانون) تتحقق في الدول الاشتراكية بوجه عام، وكل ما يحدث فيها هو خضوع النظرية العامة للقانون لصياغة جديدة وإن مضمون القاعدة القانونية هو الذي يتغير دون أن يتغير مكانها بالنسبة لتدرج النظام القانوني في الدولة... وإنما الصحيح أن مفهوم (سيادة القانون) قد تغير تماماً في دول الكتلة الشرقية، كما أن مفهوم الشرعية الاشتراكية لا يختلف في صياغته فحسب عن مفهوم (سيادة القانون) وإنما هو يختلف كذلك في الطبيعة والأهداف.

ولكن تبقى مع هذا الاختلاف العميق بين المفهومين الغربي والشرقي لسيادة القانون والشرعية حقيقة أكيدة تقرب من بعيد بين المفهومين هي أن نقطة الانطلاق في الفلسفتين تكاد تكون واحدة.. هي الاعتداد بالإنسان وقيمه وكرامته.. وهذا هو وجه الخطأ فيما ذهب إليه "الأب جان بوليه" في رسالته في دحضه لفكرة كرامة الانسان التي اتخذتها اللجنة الدولية محوراً لفكرتها عن

¹ - د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية، وضوابط خضوع الدولة للقانون، سنة 1963، ص6 و7.

سيادة القانون.. فنحن لا نشك في أن ثمة فكرة مهيمنة على الفلسفتين الديمقراطية والماركسية هي الانسان وحقوقه¹.

ففي الغرب تعتبر سيادة القانون عن قيم تكاد تكون باتفاق كرامة الانسان الحر، ففي مؤتمر عقد في شيكاغو سنة 1957 عن (سيادة القانون كما يفهم في الغرب)، أشار التقرير الصادر عن هذا المؤتمر إلى أن القوى والدوافع أو الرغبات التي أدت إلى أن تظهر النظم الضرورية لسيادة القانون إلى الوجود، والأغراض التي خلقت هذه النظم لإشباعها، والقيم والأفكار الكافية فيها تنتهي إلى أن (سيادة القانون)-كما تتحقق في الغرب-تظهر نتيجة أو ثمرة لتلك القوى والأفكار والقيم، وتبلورها في نظم متسقة، وأنه داخل نطاق هذا التعميم الواسع كانت إحدى المسائل التي أثرت هي الصلة بين سيادة القانون وبين الاعتراف بحقوق الانسان التي أعلنت فعلاً في اتفاق روما في 4/11/1950 أو إعلان الأمم المتحدة والداستاتير المكتوبة ولقد أكد بعض المشاركين في هذا المؤتمر أن سيادة القانون تكون غير مفهومة بدون اعتراف بمدى لهذه الحقوق، وليس يبدو أن هناك من ينكر أن سيادة أمثال هذه الحقوق داخل نظام بذاته كان مظهراً (لسيادة القانون) ويقول "نورمان مارش":

((إن مقارنة بين (القيم) التي تركز عليها سيادة القانون في الغرب تؤكد أنه لا يكفي للتعبير عنها أن توضع في قائمة ما حقوق فردية معينة تعتبر محظورات لا

¹ - د. المحامي محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة، 1961، ط1، ص75.

يجوز للسلطة التشريعية التدخل فيها، فالاعتراف بمثل هذه القيم محدود في الغالب دائماً في التطبيق بعدة استثناءات، وهذه الاستثناءات ضرورية في الواقع حيث تريد طائفة من القيم أن تدعي التعلق المطلق بها وتهدد بتحطيم طائفة أخرى من القيم، حتى لا يؤدي تمسك أحد الأشخاص بحقه الخاص إلى التعارض مع حق آخر، ولا سبيل إلى حد هذه التعارضات إلا بالرجوع إلى المبدأ الذي يقر تقييد بعض الحقوق الفردية أو يعتبر ضرورياً في بعض الأحيان)).

ولقد كان الأستاذ "كاجي" على حق عندما وضع كرامة الشخص الإنساني أساساً لمبدأ سيادة القانون¹ وهذه هي نفس الفكرة التي صدر عنها مؤتمر دلهي لرجال القانون في أنه لا يجوز للمشرع أن يفرض قيوداً على حريات الرأي والاجتماع والجمعيات إلا إلى المدى الذي تكون فيه هذه القيود ككل ضرورية لكفالة وضع وكرامة الفرد.

ويتساءل "نورمان مارش" ما الذي تعنيه بوضع أو كرامة أو قيمة الفرد؟ ويجب عن ذلك بقوله: ان هذا لا يمكن تأكيده إلا في حدود واقع ما، والمرشد الوحيد لتحديد المقصود به هو (العقل والضمير) اللذان يزود بهما كل إنسان على نحو ما تنص عليه المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الانسان، وهذا هو السبب في أنه

¹ - ففي مقال كتبه الأستاذ Werner Kagi عن "تطور دولة القانون"، في سويسرا منذ سنة 1848 قرر بوضوح أن حرية الشخص الإنساني وكرامته هما القيمة الأساسية وأسمى مبادئ دولة القانون.

وفي التعبير عن وجهة النظر الانجلو أمريكية كتب الأستاذ "شوارتز"، سنة 1949 يقول أن فكرتنا عن سيادة القانون هي فكرة تبلغ في صفتها التعقيدية normative ما تبلغه في صفتها الوصفية descriptive.

توجد نقطة معينة يكون من غير أنها لن تتخذ مادة وتغدو حقيقية إلا عندما توضع بعقل ووعي- في الاعتبار والتقدير وذلك في صلاتها بظروف مجتمع بذاته. ويعبر عن هذه النزعة الفردية- التي تقوم عليها سيادة القانون- كثيرون من كتاب الغربي نكتفي أن نذكر هنا بعض الأمثلة:

فيقول "هانز كليكاتسكي" إن فكرة سيادة القانون قد ظهرت في أشكال مختلفة في النظم القانونية المختلفة غير أن هذه النظم القانونية المختلفة تشترك في غاية واحدة هي تحقيق حرية الكائن الإنساني الفردي والمحافظة عليها ضد أوجه العدوان التحكيمية من جانب السلطة.

فحرية الانسان في أن يغدو شخصية فردية وأن تبقى واحداً لا توجد إلا حيث يحوز مجالاً قانونياً للتصرف مكفولاً، وحيث يكون قادراً على الدفاع عن هذا المجال القانوني.

فالقانون والنظم التي تقام للمحافظة عليه تعوض الفرق في القوة بين الفرد الضعيف وبين الجماعة القوية وذلك بخلق مجال تتلاقى فيه الدولة والفرد على قدم المساواة، وليس هناك أمام الفرد سوى باب واحد ينفذ منه إلى التحقيق الكامل لذاته من أجل مصلحته هو ومن أجل مصلحة المجتمع ومن أجل شيء أسمى، وهذا الباب هو الفرد نفسه.

ولقد قال الدكتور "صمويل جونسون" بحق: ((ليس للمنظمات أرواح تسعى لإنقاذها أو أعماق تصل إليها، والمجتمع الذي يتكون من أفراد عاجزين عن أن يقيموا ويؤكدوا أنفسهم كأفراد يتزايد انزلاقهم إلى هاوية الأوهام الأيديولوجية))¹.

¹ - د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص78.

كما يعبر عن ارتباط (سيادة القانون) بفكرة الديمقراطية ككتاب كثيرون آخرون نذكر منهم على سبيل المثال G.D.Arboussier حيث يقول: ((إن المبدأ الديمقراطي بأن ينظم المواطنون الأحرار شؤونهم بأنفسهم هو المبدأ الوحيد الذي يتفق مع كرامة الانسان وهو في نفس الوقت- وبدون شك-أشد تأثيراً في الصالح العام من النظم التي يطبعها طابع وصائي مهين.

وأضمن طريقة للوصول إلى دولة يسودها القانون هي أن يعطي كل فرد شعور بفائدته في حياة الأمة لا بفضل نشاطه المهني، وإنما بفضل أمر آخر، ويكون ذلك باشتراكه بصورة وثيقة-إلى أقصى حد يسمح به حجم الأمة وعدد سكانها-في الرقابة على الطريقة التي تدار بها الأمور العامة، وبالذات في القرارات الكبرى التي تقدم معالم سلوكها)).

وأما القيم التي عبرت عنها سيادة القانون في الشرق فهي بحسب بعض الآراء كرامة الانسان أيضاً.

ولقد كشف المؤتمر الذي عقد في وارسو سنة 1958 عن اعتراف عام من جانب المشاركين في هذا المؤتمر، بأن (الشرعية الاشتراكية) ليست مجرد أم صياغة شكلية، وإنما هناك إصرار تام على أن أهم عنصر وأكثره حسماً في هذه الشرعية هو ضمان تحقيق الاشتراكية ذاتها بما تنطوي عليه من قيم، والسؤال الذي يثور عندئذ هو ما إذا كانت هناك في فكرة الاشتراكية هذه قيم تماثل القيم التي يعتبرها رجال القانون في الغرب مفترضة في فكرتهم عن سيادة القانون؟.

ونستطيع أن نجد في هذا الصدد آراء فردية في مؤتمر (وارسو) تتجاوب مع آراء فقهاء الغرب، وعلى سبيل المثال هناك ما ذكره الأستاذ "تشيكفا ديز": ((إن الشرعية الاشتراكية تحمي حقوق المواطن السياسية وحياته، وهي تحمي حقه في العمل وفي المسكن وكذلك المصالح والحقوق الأخرى التي تمس أشخاص المواطنين وأموالهم وحياتهم وصحتهم وكرامتهم الإنسانية، فحماية الحقوق والحريات المدنية هي أحد المكونات الأساسية للشرعية الاشتراكية)).

وهذا يعني أن (سيادة القانون) والشرعية الاشتراكية لا تعبران في الغرب والشرق عن قيم مختلفة، وإنما هما تعبران عن قيم إنسانية مشتركة تتجاوز الحدود القومية والمذهبية، وإن كان الاختلاف الجوهرى هو في الأساليب المختلفة التي تضع مبدأى سيادة القانون والشرعية موضع التنفيذ .

ولعمق هذا الاختلاف يظهر وكأنه يعبر عن اختلاف في القيم .. غير أنه لا يجوز في القانون التجاوز عن (الأساليب) مهما كان نبيل الأهداف، لأن التنظيم القانوني بأسره هو أسلوب من أساليب معاملة الناس، بل هو الأسلوب المذهب الذي انتقلت به البشرية من مرحلة همجية إلى مرحلة متحضرة...

ولهذا السبب يجب أن نتقصى المدى المتفاوت الذي يمكن أن تبلغه النظم المختلفة في فرضها لحكم القانون، ويجب أن نتقصى كذلك أسباب هذا التفاوت، أيكون في فلسفة أو مذهب في السلطة ووضعها القانوني أم يكون في التنظيم السياسي نفسه وموقفه من سلطة الحكم؟¹.

¹ - د . عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص80.

جدلية العنف والتمرد:

العنف هو الصورة السائدة في عالمنا المعاصر، فهو الداء الأعظم الذي عجزت البشرية عن معالجته والحد من انتشاره على الرغم من معاني التسامح الديني وعصور التنوير العقلاني ونظريات التقدم الحضاري.

صحيح أن البشرية قد حققت في القرن العشرين من الإنجازات العلمية والتقنية الرائعة، بيد أن هذا القرن يستجمع كل عطاءات ما سبقه من قرون من حيث مآسيه وأهواله، وها هو القرن الحادي والعشرون يفتح أبوابه على ما هو أسوأ، كما تشهد على ذلك الحركات الإرهابية، والحرب ضد الإرهاب، والحروب الأهلية والنزاعات الوحشية.

كيف نفهم كل هذا العنف الذي يضعنا موضع التساؤل بقدر ما يفضح عجزنا وهشاشتنا؟ ولنعترف ان البشرية لا تحسن سوى انتهاك ما تدعو إليه، بدليل أن أشكال العنف وآلياته تزداد انتشاراً وتطوراً مع التطور الحضاري، وهذا يعني أن وحش العنف يسكن داخلنا جميعاً، وأنا نمتلك مخيلة عدوانية إرهابية بأشباحها وكوابيسها، حيث أعمال العنف تصنعها بالذات، إنسانية الانسان بعدوانيته، بأوهامه وهواجسه، بسلطاته وسيطرته.

وإذا كان العنف يسكن المخيلة ويعيش في العقول والأفكار، فإن ذلك يحملنا على تفكيك بنية الثقافة وبداهة العقل.

أي الاعتقادات والنزعات والآليات والممارسات التي تختزن عنفاً كما تتجسد في دكتاتورية الحقيقة أو في هيمنة المعنى أو في قدسية وثبات المبادئ والعقائد .

في العهود القديمة حين كان الطاغية يدمر مدناً بأكملها لإعلان مجده،
وحين كان العبد الموثق بعربة المنتصر يسير معروضاً في شوارع المدن بأعياد
النصر، وحين كان يرمي بالعبد إلى الحيوانات الضارية المفترسة أمام جموع الشعب
المحتشد في الميدان، حيث الناس يتلذذون بمرآة الرهيب وهو يصارعها حتى الموت،
نقول إزاء عنف بهذا الفضاء، كان في وسع الوجدان أن يكون ثابتاً وفي وسع
الوجدان أن يكون جلياً.

أما ان تقام معسكرات العبيد تحت راية الحرية، وان تبرز المجازر بمحبة الانسان أو
بالميل إلى إنسانية متفوقة فهذا ما يعني، بوجه ما، قوة التمييز والحكم إذ ليس
المهم بعد أن نرجع إلى أصل الأشياء، بل أن نعرف -والعالم على ما هو عليه- كيف
نتصرف فيه.

فإذا كنا لا نؤمن بشيء، وإذا لم يكن هناك معنى لأي شيء، وإذا كنا لا نستطيع
تأكيد أية قيمة، أصبح كل شيء مباحاً، ولا أهمية لأي شيء، في وسعنا حينئذٍ أن
لا نقوم بعمل، ومعنى هذا على الأقل قبول اضطهاد الآخرين، ويمكننا أن نعتزم
القيام بعمل لا يكون بلا داع، وفي هذه العليا، نظراً لعدم وجود قيمة عليا موجهة
للعمل، سنتجه في منحى الفعالية المباشرة، لذلك ستكون القاعدة أن يظهر من
أعمالنا أننا أكثر قوة، حينئذٍ سينقسم الناس إلى سادة وعبيد، وعليه نرى أن
للعنف أو للقتل مقامه المفضل في صميم الإنكار والعدمية، ذلك أن العدمية التي
تقبل بتسوية العنف، تسرع بمزيد من السهولة أيضاً إلى القتل المنطقي.

فإذا كان عصرنا يسلم دونما صعوبة بأن للقتل مبرراته، فذلك بسبب عدم
الاكتراث بالحياة الذي تتميز به العدمية.

إن البديهية التي ألتقاه في صميم التجربة العبثية، هي التمرد *revolte* ، فالتمرد ينشأ عن مشهد انعدام المنطق، أمام وضع جائر مستغلق، ولكن توثبه الأعمى يطالب بالنظام وسط الفوضى، إنه يطالب بإلحاح، أنه يريد أن تتوقف المهزلة الكارثية، وأن يستقر أخيراً ما كان يسطر حتى الآن، إنه يريد أن يحول، ولكن التحويل معناه القيام بعمل.

على التمرد إذن أن يقوم بفحص ذاته ليعرف كيف يتصرف: يواصل "سيزيف" جهوده على الرغم من كل شيء.

التمرد يفترض مكانه في الخبرة البشرية تعادل المكانة التي أضفاها ديكاوت على الفكر معياراً للوجود في "الكوجيتو": ((أنا أفكر إذن أنا موجود))، فالتمرد يخلق القيم، ويفضي في الوقت نفسه إلى تولد القيم البشرية والكرامة والتضامن وهكذا نستطيع أن نقول: ((أنا أتمرد إذن أنا موجود))¹.

ولا شك هذا التمرد في جوهره الميتافيزيقي، تمرد ضد العبث-ضد هذا الكون العبثي الفارغ من المعنى.

ذلك أن استهداف العدالة المطلقة إبان الثورة الفرنسية أعلن في خطوة حاسمة، وهي قتل (الملك الحق الإلهي) الذي طمس الفرض الأصلي للتمرد المؤكد للحياة والذات والتضامن.

¹ -البير كامو: الانسان المتمرّد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص29.

ويمتد تاريخ المجد الأوروبي إلى أيام الاغريق والمسيحية وصولاً إلى الرومانسية ومذهب "هيجل وماركس ونييتشه والنازية والبلشفية".

إن التمرد - باعتباره قوة متزايدة بالطرد مع الزمن - يتحول إلى عدائية يائسة تحل محل الإله ويستخدم القوة بوحشية متزايدة، وإن التمرد التاريخي ضارب بجذوره في التمرد الميتافيزيقي، ويفضي إلى ثورات تسعى إلى استئصال العيب عن طريق السيطرة الكاملة على العالم، ويمثل القتل أداتهم الرئيسية وبناء على (منطق حتمي للعدمية) بلغت المجتمعات التوتاليتارية ذروة الاتجاه الحديث لتشيء الانسان ولتحويل وتوحيد العالم، لذلك فإن المتمرد اليوم يخضع لدافع أعمى يطالب بالنظام في خضم الفوضى، وبالوحدة في وسط الوجود الزائل، مما يقود الانسان المتمرد على الطريق ليصبح ثورياً يقتل ويبرر جريمة القتل بأنها شرعية، ويات لزاماً على المتمرد أن يعلم ويعيش داخل حدود، وألا يعقد إلا على آمال أكثر اعتدالاً.

فالإنسان المتمرد يصف ما هو كامن من وراء القسمات الشريرة للسياسة المعاصرة، أي تفكيك بنية العقل وراء الثورة البلشفية.

إن تاريخ الشيوعية يكذب مبادئها: (في ختام هذا الدرب الطويل، نجد التمرد الميتافيزيقي الذي يتقدم هذه المرة وسط ضجيج السلاح وصخب الشعارات، ولكنه أغفل مبادئه الحقيقية.

وقد دفن عزلته في صدور الجماهير المسلحة، وأخفى مواقفه الإنكارية بفلسفة كلامية متصلبة، ولا يزال متجهاً إلى المستقبل بمجموعة من الأمم يجب قهرها، وبمجموعة من القارات يجب السيطرة عليها.

وتأسيساً على العمل كمبدأ وحيد، -سيطرة الانسان- كذريعة، بدأ يبني معسكره الخاص المحصن بمتاريس، تجاه معسكرات محصنة أخرى¹.

أصبح القتل في القرن العشرين حدثاً (مقبولاً)، ويمكن الدفاع عنه نظرياً وتبريره في ضوء العقيدة والمذهب، أجل لقد أصبح القرن العشرين على ألفة (بالجرائم النطقية)، موت جماعي سواء أكان مخططاً له أو متوقعاً، وتساق التبريرات على المستوى العقلي.

لقد تشوش العقل البشري بسبب معسكرات الاستبعاد المقامة تحت أعلام الحرية، والمذابح التي يجرى بتبريرها بدافع حب البشرية، أو النزوع إلى ما هو خارق لها، و(الجريمة العقلانية) لا يرتكبها الرأسماليون أو الديمقراطيون وإنما يرتكبها الثوريون الديمقراطيون أيضاً.

في عالمنا المعاصر ينكر الموت ذاته حين يتحول إلى ثورة، وأنه لكي يبقى ويظل صادقاً مع نفسه يجب أن يجد موضوعاً جديداً للإيمان، ودافعاً جديداً له، وقبل خطوة أبعد يتعين على الأقل بيان هذا التناقض في لغة واضحة.

وليس من باب التعريف أن نقول شأن الوجوديين (الخاضعين لعبادة التاريخ وتناقضاته) أن ثمة تقدماً في الانتقال من التمرد إلى الثورة، وأن الانسان المتمرّد ليس شيئاً بالمرّة ما لم يكن ثورياً، فالتناقض في الحقيقة مقيد إلى درجة كبيرة.

¹ - البير كامو: الانسان المتمرّد، ص 281.

ذلك أن الثوري هو في آن واحد إنسان متمرد، وإلا فإنه ليس حينئذٍ ثورياً بل شرطياً وموظفاً يتحول ضد التمرد، لكنه إذا كان إنساناً متمرداً فإنه في نهاية المطاف يتخذ موقفاً ضد الثورة، وحيث إن الأمر كذلك، فلن يكون هناك على الإطلاق تقدم من موقف إلى آخر، بل تعايش وتناقض يتزايد إلى مالا نهاية.

إن كل ثوري مآله إما أن يصبح طاغية أو أن يصبح منشقاً، والتمرد والثورة في عالمهم التاريخي المحض الذي اختاروه سينتهيان إلى المأزق نفسه: إما حكم الشرطة أو المجنون¹.

التمرد إما أن يستولي على السلطة ويسقط ضحية، أو أن يبقى صادقاً مع نفسه ويحارب حتى الثورة القائمة في السلطة.

الحقيقة أن الثورة المطلقة كانت تفترض الطوعية المطلقة في الطبيعة البشرية، وإمكان تحويلها إلى حالة قوة تاريخية، ولكن التمرد لدى الإنسان هو الرفض في أن يعامل معاملة الشيء، وأن يحول إلى مجرد التاريخ، إنه تأكيد وجود طبيعة بشرية مشتركة بين الناس جميعاً، تستعصى على عالم القوة.

لا شك في أن التاريخ أحد حدود الإنسان، ولكن الإنسان في تمرده يضع بدوره حداً للتاريخ عند هذا المستوى، يولد الوعد بقيمة، وولادة هذه القيمة هي التي تحاربها

¹ - البير كامو: الإنسان المتمرد، ص 310.

اليوم الثورة المستبدة محاربة حقودة، لأنها تمثل خذلانها الحقيقي، ووجوب تخليها عن مبادئها¹.

إن مصير العالم يتقرر في الصراع الدائر بين قوى التمرد وقوى التمرد المستبدة، على الثورة المظفرة أن تثبت بواسطة شرطتها ومحاكماتها وحرماناتها، أن ليس هناك من طبيعة بشرية، وعلى التمرد المهان، بتناقضاته وآلامه وانكساراته المتكررة وكبريائه الصامدة، أن يمنح هذه الطبيعة محتوى الأمل والأمل.

ويمكن القول إذن إن التمرد يصبح غير منطقي حينما يصب في التدمير، إنه يطالب بوحدة الوضع البشري، لذلك فهو قوة حياة.

ليس منطق الصميمي منطق التدمير، بل منطق الخلق، أن منطق المتمرد هو الرغبة في خدمة العدالة كي لا يزيد في ظلم الوضع البشري، وتأكيد السعادة إزاء عذاب البشر، لو كان الانسان قادراً على أن يحل بمفرده الوحدة في العالم، ولو أمكنه أن يقيم فيه الصدق والبراءة والعدالة، إذن لكان الإله بالذات، ولصار التمرد بعد الآن بلا أسباب.

لئن كان هناك تمرد، فلأن الظلم والعنف يشكلان جزئياً، وضع المتمرد، فلا يسعه إذن أن يطمح إلى عدم العنف طموحاً مطلقاً، دون أن يتخلى عن تمرده، ولن يقبل بالعنف والشر قبولاً قطعياً، ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يقبل بالعنف، لأن الحركة المعاكسة التي تسوّغ القتل والعنف تحطم أيضاً أسباب عصيانه.

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، مركز الشرق الأوسط،

الثقافي، العنف السياسي المعاصر، ج13، ط1، 2011، ص9.

إن القيمة التي تنهض به لا تعطي له أبداً بصورة قطعية، بل عليه أن يصونها في استمرار، وإذا لم يكن في وسعه دائماً عدم القتل، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ففي وسعه أن يبذل قصارى جهده كي يخفض احتمالات القتل والعنف من حوله، والمتمرد الأمين لأصله يدلل في التضحية على أن الحرية الحقبة ليست إزاء القتل، بل إزاء موته الخاص.

ليس التمرد أبداً مطالبة بالحرية المطلقة، فهو على العكس يقاضي الحرية المطلقة، وينكر السلطة المطلقة التي تتيح للحاكم انتهاك الحدود المحرمة.

التمرد يسلم بأن للحرية حدودها حيثما وجد كائن إنساني، لأن الحد هو قدرة هذا الكائن على التمرد، وكلما تبين له أنه يطالب بحد عادل ازداد صلابته، ليست القوة المطلقة الشريعة الوحيدة في التاريخ، فباسم قيمة أخرى، يؤكد المتمرد استحالة الحرية التامة ويطالب لنفسه في الوقت ذاته بالحرية النسبية اللازمة للاعتراف بهذه الاستحالة.

(إن كل حرية إنسانية هي في جذورها حرية نسبية، الحرية المطلقة حرية القتل، هي الوحيدة التي مع مطالبتها لنفسها، لا تطالب بما يحدها ويعطلها، فتقطع بالتالي عن جذورها)¹.

وإن حرية أي شخص تحد من حرية الآخرين، وبالأحرى تحد من حرية الحاكم.

¹ - البير كامو: الانسان المتمرد، ص353.

وإذا كانت الفلسفة الثورية تغرس ميلاً إلى العمل وكأن بإمكاننا أن نعرف وتحسم كل شيء فإن فلسفة التمرد على النقيض، إذ أنها فلسفة الحدود والقيود والجهل المحسوب والمخاطرة¹.

هذا لا يعني تفويضاً بعدم العنف على نحو مطلق- لكنه يعني نبذ العنف الملزم مبدئياً-العنف الذي نقبله بشكل نظري مجرد وتبرره الفلسفة.

فالعنف لا يمكن تبريره أبداً، وفرض الصمت يعزل الناس بعضهم عن بعض ويدمر تضامنهم، وقد يخلق مجتمعاً مصطنعاً، ولكنه أبداً لا يحقق تواصلًا بين الناس، ومن ثم متبادلة قائمة على أساس حدود مفروضة ذاتياً، (الحوار الحر الذي بواسطته نعتزف بمماثلتنا ونكرس مصيرنا)².

إن التمرد سوف يحدث ضد الحكومات التي تتخذ العنف والقهر أداة لها، ويمكن استخدام العنف فقط من أجل إنشاء مؤسسات تحد من العنف وتقيده، لا تلك التي تقننه، أما بالنسبة للعنف السياسي فيجب أن يكون مرحلياً مؤقتاً، ورهن المسؤولية الشخصية الفردية، ولا نلجأ إليه إلا حين نكون إزاء خطر فوري مباشر، ونقاوم أي شكل آخر للعنف³.

ليست الاستبدادية التاريخية ذات فعالية، وإنما هي ذات فعلية، فقد استولت على السلطة واحتفظت بها، وما أن تتدرع بالسلطة حتى تهدم الحقيقة الوحيدة

¹ - البير كامو: الانسان المتمرد، ص358.

² - المرجع السابق، ص851.

³ - المرجع السابق، ص361.

المبدعة، أما العمل المتشدد المحدود النابع من التمرد فيصون هذه الحقيقة ويحاول فقط أن يوسعها توسيعاً متزايداً .

فالثورة ليست إلا مشروع سادة جدد، ومهما يكون من أمر فإن تخيرها يقتصر على الفعالية المادية والعدم أو المخاطرة.

إن الثورة اليوم فقدت فتنتها الاحتفالية، فهي بمفردها حساب عجيب يشمل العالم، إنها تعلم أنها ستكون عالمية، أو أنها لن تكون، ولكن حظوظها توازن مخاطرات حرب عالمية لن تقدم لها -حتى في حالة الانتصار- سوى (امبراطورية) الدمار، في وسعها حينئذ أن تظل أمنية لعدميتها، وأن تجسّد في ركام الجثث العقل النهائي للتاريخ .¹

ولكن الفكر الثوري في وسعه أيضاً أن ينظر في مبادئه ويتساءل ما هو الانحراف الذي يضلل خطاه ويرمي به في الحرب والإرهاب، ويجد أمانة تمرده وماله من أسباب .²

إن الوجود السياسي للإنسان وجود يواجهه ويلزمه عنف *Violence*، والحرب هي الفعل الذي يجاوز فيه العنف المشروع الحدود، ويخترق كل منع للقتل، لذلك يجب أن تظل الحرب، هذا اللاعقلاني التاريخي، بلا مبرر ولا يمكن تبريرها، تمنع القتل وتشرع للقتل المؤسس، إنها تدعونا للموت.

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص12 .

² - البير كامو: الانسان المتمرد، ص363 .

³ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص13 .

فالعنف والعدوان والصراع تتمظهر عاملاً فاعلاً محركاً للتاريخ، وتاريخ الانسان يبدو متماهياً وتاريخ السلطة العنيفة، ففي مجتمعات توتاليتارية لا تضمن صيانة نفسها، واستمراريتها إلا بالقمع والقهر والطغيان تحذف فنون الخطابة والكذب وتطويع الأجساد .

إن المرض القاتل لعصرنا هو العدمية Nihilisme وسيادة العبث L'absurde وجهد "سيزيف" الذي لا نهاية له ولا جدوى منه هو الصورة الحقيقية المعبرة بصدق عن العالم والعبثية بكل أشكالها، واندفاعها إلى المطلق أو الخالد، جميع هذه الستائر تخفي وراءها العبث.

وفي هذا العبث وفي قلب هذا الفراغ ذاته والغروب للمعنى أصبح أصحاب السيادة والقوة يجتثون المعنى، معنى حضورهم في العالم من رغبة واحدة هي إرادة الهيمنة، رغبة ترضي متع النرجسية لديهم وتحقق الهاجس الذي يحركهم، هاجس الرغبة في السيطرة¹.

عندما تتلاشى المثل وتتبدد القيم العليا، تولد قيم جديدة في صحراء المعنى، قيم الصراع والتصادم والتناحر و(حق القوة) والانسان، كما تصورناه حتى الآن، وهو في سبيله إلى التلاشي، فقد أضحت تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الابداع متهافتاً، ومعالم صورته المألوفة لدينا بدأت في التلاشي، وهذا يعني تلاشي الانسان الواعي الحر وانحلال الفاعل، حر الاختيار والتنفيذ، وتقهقر الفاعل المستقل، المسؤول عن ذاته وأفعاله، بتنا نرى الانسان وهو يتحول من مشيد

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص13 .

للحضارات، ومبدع للثقافات من سليل "بروميثيوس"، إلى مجرد نسخة عن "سيزيف".

هذا المنطق الاستبدادي الذي يتصور عالماً من الحقائق التامة الثابتة يعمل على قمع وتجميد حركة الفكر في قوالب وأطر جاهزة، تبدو وكأنها حدود العقل نفسه¹.

الأحاديون في التفكير بما هي استبعاد لرأي المختلف أو المعنى الملتبس هي الشكل الحديث للمجتمعات الكليانية بما هي ممارسة للقهر والاستبعاد، وكلاهما مصدر مولد للعنف، لذا فإن صاحب العقل الأحادي يفكر بقمع المخالف أو استئصال المتعدد، وعندما يهيمن شعار واحد أو نموذج أو حد يعمم القمع والاستبعاد ويمارس العنف بقدر ما تتم عسكرة الأفكار والقضايا.

وهذه حال (الأصولية) التي تبلغ ذروتها في النزعة النرجسية التي تزين لجماعة معينة بأنها الأحق والأفضل والأرقى، من حيث أصلها أو معتقدها، وهذه النزعة تتجلى تَجِيلاً للذات أو تبخيساً للغير، تعظيماً للأننا أو إلغاء الآخر.

إننا بصدد ثقافة أصولية تطرق أبواب مختلف المجتمعات والجماعات: بدءاً من معركة القيم، ووصولاً إلى التغيير السياسي بالعنف، ولا نظير لهذا العنف الرمزي على ساحة الفكر سوى القتل والتصفية الجسدية الذي تمارسه على الأرض الجماعات الإرهابية التي تلجأ إلى تصفية من يخالفونها الرأي والمعتقد.

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص13.

فالأيدولوجيا في الحالة الأصولية ترتفع إلى مرتبة العقيدة الصريحة التي تمثل مشروعاً وجودياً وسياسياً، حيث يتم الانتقال عندها إلى حالة اليقين المطلق المتسم بالحق واحتكاره، وذلك على نقيض عقيدة الآخر التي تتسم بالضلال وبالتالي يتعين محاربتها .

والإيدولوجيا هنا ترتدي طابعاً (قدسياً) قاطعاً يحدد مسارات الرؤية والممارسة، كما يحدد الأهداف التي ينبغي العمل على تحقيقها، ووسائل الوصول إليها .

والقداسة هي منبع الإرهاب، لأن من يقدر شخصاً إنما يخشى منه بقدر ما يتعلق به، ويتفانى من أجله، كما هي علاقة الناس بزعمائهم، وذلك حيث الممارسات التقديسية تولد الطاعة العمياء، وعبادة الأشخاص، الأوثان الجديدة (الزعيم المطلق)¹ .

إن جوهر ما دعاه الأنبياء بـ (الوثنية) idolatrie، هو ليس كون الانسان يعبد كثيراً من الآلهة بدلاً من إله واحد، بل يتمثل في أن هذه الأوثان هي من عمل الانسان، ولكن مآل التقديس أن يقع الانسان ضحية من أو ما يقده، كما تشهد الحروب بين الأعراق من أجل الرموز أو من أجل العشائر، كذلك الأمر حروب الطوائف والمذاهب والأحزاب، دفاعاً عن رموزها- وهذا ما يشهده الزمن المعاصر- لكن سؤالاً يخطر على البال وهو: ما هي آفاق التمرد؟

الانسان المتمرد هو هذا الجهد للتغلب على العبث القائم وراء التمرد التاريخي. ذلك أن استهداف العدالة المطلقة إبان الثورة الفرنسية أعلن في خطوة حاسمة،

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص14 .

وهي قتل الملك (ملك الحق الإلهي) الذي طمس الغرض الأصلي للتمرد المؤكد للحياة وللذات وللضامن.

ويمتد تاريخ المجد الأوروبي إلى أيام الإغريق وصدر المسيحية، ثم يمضي وصولاً إلى "المركيز دوساد" الرومانسية، والأخوة "كارامازوف وهيجل وماركس ونيتشه والنازية والبلشفية".

ويتحدث "كامو" عن التمرد باعتباره قوة متزايدة باطراد مع الزمن وتحويلها إلى عدمية يأسسة تحل الانسان محل الإله ويستخدم القوة بقسوة ووحشية متزايدة وأن التمرد التاريخي يمتد بجذوره في التمرد الميتافيزيقي، ويفضي إلى ثورات تسعى إلى استئصال العيب عن طريق السيطرة الكاملة على العالم، ويمثل القتل أداتهم الرئيسية، ورأى كامو أن الشيوعية هي التعبير العصري لهذا المرض وبناء على منطلق حتمي للعدمية بلغت الشيوعية ذروة الاتجاه الحديث لتشيء الإنسان ولتحويل وتوحيد العالم، لذلك فإن متمرّد اليوم يخضع لدافع أعمى يطالب بالنظام في خضم الفوضى، وبالوحدة وبسط الوجود الزائل، مما يقود الانسان المتمرّد على الطريق ليصبح ثورياً يقتل ويبرر جريمة القتل بأنها شرعية، وبات لزاماً على المتمرّد أن يتعلم أن يعمل ويعيش داخل حدود، وألا يعقد على آمال أكثر اعتدالاً بل وأكثر إصلاحية، أن يعيش ويدع غيره يعيش حتى نبني ما نحن عليه.

وهكذا فإن كامو إذ يكتب ضد الثورة إنما أراد توضيح الروح الأساسية للتمرد والتميز بنيه وبين تشوّهاته القاتلة، خاصة (الاشتراكية القيصريّة)، وأن نتذكر أصوله الأكثر تواضعاً.

يرفض "كامو" الحلول الطوباوية والإيمان بأن التاريخ هو جماع سياق الخبرة البشرية، فهو ينتقد إضفاء طابع شمولي على السياسية، مؤكداً أن الحياة يتعين أن نعيشها في الحاضر وفي العالم الحسي.

ويستكشف تاريخ الحركات الأدبية والثقافية العدمية وما بعد الدينية، ويهاجم العنف السياسي مع نظرة إلى الحدود والقيود والتضامن.

لقد أصبح القتل في القرن العشرين حدثاً (مقبولاً) ويمكن الدفاع عنه نظرياً وتبريره في ضوء العقيدة والمذهب، لقد أصبح القرن العشرين على ألفة (بالجرائم المنطقية)، موت جماعي، وتساق التبريرات على المستوى العقلي، لذلك فإن المهمة الثقافية المؤثرة أكثر من سواها هي فهم لماذا تحدث هذه الكوارث كيف ظهر القتل وكيف تسنى لتبرير أفعالهم.

ويسمي كامو قضية العصر المحورية (الجريمة المنطقية) لقد تشوش العقل البشري بسبب معسكرات الاستعباد المقامة تحت رايات الحرية، والمذابح التي يجري تبريرها بدافع حب البشرية، أو النزوع إلى ما هو خارق للبشرية.

إن (الجريمة العقلانية) يرتكبها الرأسماليون أو الاستعماريون أو النازيون والشيوعيون. فالماركسية لا علاقة لها بالتغير الاجتماعي، إنها ليست أكثر من تمرد يحاول ضم كل العالم.

يبين كامو كيف أن دافع الحرية العظيم في العصر الحديث تولدت عنه مجتمعات شمولية، ويؤكد كامو أن الإنسان الحديث والمستتير هو النظري المجرد، التسلطي، الثوري في تطلع مستقبلي، والساعي إلى تحويل العالم وفقاً لمقتضيات العلم، والتزاماً بقوانين التاريخ، والمؤمن بأن الضرورة الموضوعية حاکمة له.

قاوم "كامو" أي فكرة تزعم أن مملكة السلام سوف تتحقق، مؤكداً أن الكمال حلم، ولم يكف أبداً عن مناصرة حرية القول والتعبير والمؤسسات الديمقراطية والحقوق المدنية في أي حركة داعية إلى العدالة الاجتماعية.

أدرك "كامو" معنى العنف الذي لا يزال واقعاً وثيق الصلة بالحياة، إن كل حرية إنسانية هي في جذورها حرية نسبية، وإذا كانت الفلسفة الثورية تغرس ميلاً إلى العمل، فإن فلسفة التمرد هي فلسفة الحدود والقيود، إن هذا التفكير يعني نبذ العنف الملزم مبدئياً - العنف الذي نقبله بشكل نظري مجرد وتبرره الفلسفة-.

ويؤكد كامو أن العنف لا يمكن تبريره أبداً كما أنه يرفض جميع الجهود التي تهدف إلى أن تبرر نظرياً استخدام القوة لفرض إرادة شخص على الآخرين.

يقبل "كامو" أن التمرد سوف يحدث ضد الحكومات التي تتخذ العنف والقهر أداة لها، وأجاز استخدام العنف، ولكن فقط من أجل إنشاء مؤسسات تحد من العنف وتقيدته لا تلك التي تقننه وتشرعه، ويقول كامو في عالمنا المعاصر ينكر التمرد ذاته حين يتحول إلى ثورة.

وأنه لكي يبقى ويظل صادقاً مع نفسه يجب أن يجد موضوعاً جديداً للإيمان، ودافعاً جديداً.

إن الإنسان المتمرد ليس شيئاً بالمرّة مالم يكن ثورياً، ذلك أن الثوري هو في آن واحد إنسان متمرد أو ليس ثورياً، لكنه شرطي وبيروقراطي يتحول ضد التمرد، لكنه إذا كان إنساناً متمرداً فإنه في نهاية المطاف يتخذ موقفاً ضد الثورة.

وحيث أن الأمر كذلك، فلن يكون هناك على الإطلاق تقدم من موقف إلى آخر بل تعايش وتناقض يتزايد باستمرار.

إن كل ثوري مآله إما أن يصبح متسلطاً أو مهزطاً، والتمرد والثورة في عالمهم التاريخي المحض الذي اختاروه سينهيان إلى المآزق نفسه: إما حكم البوليس أو الجنون.

إن قبول العنف يعني التزاماً بالواقع لتغييره، المتمرد إما أن يستولي على السلطة ويسقط ضحية لكل الأدواء، أو أن يبقى صادقاً مع نفسه ويحارب حتى الثورة القائمة في السلطة.

وما دمنا نتكلم على العنف فسنستمر في حديثنا متكلمين على أحد مظاهر الإرهاب والإرهاب المضاد.

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص236.

الإرهاب والإرهاب المضاد

اعتقد بعض المحللين السياسيين أن أطروحة "هنتنغتون" هي نقيض أطروحة "فوكوياما"، لأن المشكلة الأساسية، حسب تعبير الأول، هي أنه لن يكون في العالم الجديد، أيديولوجيا ولا اقتصاد، بل إن الانقسامات الكبرى في البشرية هي الينبوع الأول والأخير للمشكلات، حيث ستكون صراع حضارات وثقافات، يعني ذلك أن النزاعات الاستراتيجية على صعيد السياسة العالمية ستكون بين الحضارات المختلفة التي ستتحول في المستقبل إلى (جبهات قتال) كانت أحداث العالم المتلاحقة في نهاية القرن العشرين توحى بأن الأوضاع الدولية قد أخذت منعطفاً حاسماً، رأى فيه الكثيرون أملاً بنهاية الحرب الباردة وإيداناً بميلاد (نظام عالمي جديد)، الذي سيكرس حلم السلام.

على أن الأحداث الدامية التي تتابعت في العديد من بقاع العالم، سرعان ما قوضت هذا الحلم المنشود (الأزمة اليوغسلافية، الحرب الأهلية بين الصرب والكروات، التصفية العرقية في البوسنة والهرسك، الحرب الأهلية في الصومال).

فمن المفارقات المثيرة، أنه في الوقت الذي ينتفي فيه خطر حرب عالمية جديدة ويتعاضم الأمل بحالة من السلم الشامل، تتزايد الحروب المدمرة في أكثر من منطقة من العالم، وتواكبها حركة عنف شامل.

وقد نبّه "توفلر" في كتابه **السلطة الجديدة** إلى أن دينامية العولة بقدر ما تقرب أرجاء المعمورة بعضها من بعض وتفسح المجال أمام هوية كونية غير مسبوقة،

ستهدد في الآن نفسه وحدة الكيانات الوطنية، أي نموذج الدولة- الأمة الذي ظهر منذ القرن التاسع عشر.

وقد شهد العالم تفكك العديد من الكيانات الوطنية، وحروباً أهلية طاحنة تعكس حيوية الحركات الانفصالية التي تتخذ غالباً سمة قومية أو دينية راديكالية.

يقول "سولانا": ((سيواجهنا القرن الحادي والعشرين بمزيد من التحديات التقليدية والتي لم تختف مع الأسف مع نهاية الحرب الباردة، ألا وهي النزاعات الإقليمية)).¹

فالحرب الجديدة من هذا المنظور، لم تعد مجرد نزاع بين بلدين متناوئين، ولا هي صراع بين معسكرين، وإنما هي مواجهة متعددة الساعات والأبعاد، فتكون تارة فتنة قومية بين أمم، كما تكون نزاعاً شاملاً (حركات الإرهاب).

إن ما نشهده بوضوح في مثل هذه الحالات المتفاقمة حالياً، هو تحول المعترك السياسي إلى ساحة حرب تحكمها هواجس الهويات الثقافية والعرقية.

ولا عجب فمفاهيم الهوية الضائعة وأطياف الذاكرة، هي ما يزدهر على أرض الواقع عنفاً ودماراً في غير مكان من العالم، فهل يعني ذلك أن البشرية ستبقى (ترعب) بعضها البعض على ما هي مقولة هان تفتون ودعوتها¹.

¹ - خافيير سولانا: حلف الناتو في القرن الحادي والعشرين، ترجمة هشام الدجاني، الثقافة العالمية، عدد 99، 2000، ص72.

إشكالية الصراع:

في إطار الحديث عن صراع الحضارات، انجرّ الكثيرون خلف هان تغتون في التقسيم الحضاري للعالم، وبات الحديث عن الصراع بين الحضارة الغربية من جهة، والحضارة الإسلامية من جهة أخرى.

وإذا كانت الحضارة الغربية قد أعلنت انتصارها السياسي والاقتصادي وتفوقها العسكري في المجال الحربي، وتعلن بأنها تتويج لمبادئ الحرية والديمقراطية، فإنها مع ذلك تشعر بحاجة إلى تتويج هذه الانتصارات بانتصار حضاري-ثقافي يفتح لها طريق السيطرة المطلقة على العالم.

والكلام على الصدام بين الحضارات بوصفه صراعاً بين الأديان، إنما ينطوي على التباس منشأة عدم التمييز بين الحضارة والثقافة، إذا كانت الحضارة تتجلى في الأدوات والتقنيات، في حين أن الثقافة تتعلق بمنظومة القيم والعقائد، فإن الكلام على صراع حضاري بين الغرب والإسلام لا موضوع له.

الحضارة الإسلامية هي حضارة قديمة غابرة، فقدت فاعليتها حيث تمارس ما يوجد الآن ويمارس حضوره في مواجهة الغرب هو الثقافة الإسلامية بقيمها ومفاهيمها وايدولوجيتها.

والأجدى أن نتحدث عن صراع بين الثقافات، كما هي حال العلاقة بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، لا شك أن الصراع بين الهويات الثقافية والعقائد والأيدولوجية يخفي صراعات على المصالح والمواقف، ويحجب ألعيب السلطة،

¹ - فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص326.

ولكن الصراعات السياسية من أجل استلام السلطة، أعنف من الحروب العقائدية والايديولوجية¹.

والأشكال الآن هو: كيف نفهم أن القرن الواحد والعشرون يفتح بهذا الحدث الهائل، كما شهدنا خلال تفجيرات أيلول، وما تلاها من حروب متعددة الأهداف، والحرب ضد الإرهاب؟.

أياً ما كان الأمر، فإن الحدث يكتسب أهميته من كونه جرى على أرض أكبر قوة عالمية، بعد انفرادها بقيادة العالم، وبعد انتصارها كدولة عالمية شاملة، من هنا قوته الرمزية.

لقد حدث جرحاً في الوعي الأمريكي، بقدر ما زرع هيبة تلك الدولة العظمى وطعن كبريائها وجرح نرجسيتها، فهل نفسر هذا العنف باعتباره مظهراً لصدام الحضارات؟

لا مرء بأننا إزاء حدث جسيم هز العالم وصدّم العقول في الحادي عشر من أيلول، إنه عنف رمزي بقدر ما هو مادي، إذا ستهدف رموز القوة والازدهار في الولايات المتحدة لزعزعة ثقتها بنفسها.

لا يكفي أن نفسر هذا العنف الطاعي بوصفه تعبيراً عن انهيار القيم العليا، أو بوصفه تعبيراً عن أزمة المجتمعات الإسلامية في مواجهة متطلبات التحديث والديمقراطية، لعل مصدر العنف يكمن في بنية الثقافة نفسها، كما تتجلى بقيمها أو بمعاييرها ورموزها التي نمجدها، كما يكمن في مبادئ المفاضلة التي تبجل الأنا

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص 327.

وتقصى الآخر، وذلك يحمل على إعادة النظر في إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، كما يكمن في سعي قوة الغرب إلى الهيمنة.

الغرب ينظر إلى نفسه بوصفه الأقوى أو بوصفه مصدر المعرفة ونموذج الحضارة، فيما هو يعامل بقية العالم بوصفه مجرد مستهلكين لسلعه وأدواته.

ومشكلة الغرب أنه يتصرف بوصفه الأرقى أو يجسد قيم الحضارة، بقدر ما يمارس نرجسيته أو استقواءه بوصفه المرجع أو المركز، كما تفعل أمريكا بأحاديتها ومركزيتها، ومشكلة العالم الإسلامي أنه يتصرف بوصفه يحتكر الايمان ويملك الحقيقة، كما هي حال التنظيمات الإسلامية.

في الحالتين نحن إزاء أحادية التوجه، ولو اتخذ الأمر طابع التعارض في الاتجاه، والتناقض في معالم المشروع، كل منهما يطرح مشروعه على أنه البديل المستقبلي، والحل الأمثل لقضايا الكيان والمصير، أي أن كلاً منهما كان يتخذ الطابع الأحادي نفسه، باعتباره الحل الوحيد، الذي يلغي ما عداه.

من هنا من التبسيط القول بأن العنف هو مجرد تجسيد لصدام الحضارات أو مجرد تعبير عن فشل المجتمعات الإسلامية في ممارسة الديمقراطية والتحديث، كذلك من الاختزال القول بأن الإرهاب هو ردة فعل ضد القوة التي بلغت هيمنتها في أمريكا، قد يكون لهذه العوامل أثرها، ولكن العنف الفائق الذي حدث في 11 أيلول تجاوز ذلك، إذ هو عنف وجودي، مستهدفاً بذلك نظام المعنى والقيم، إنها مشكلة الغربي مع نفسه إذ هويتهم العالم الثالث، وخاصة المجتمعات الإسلامية بالتخلف والعجز فيما هو يريد لها أن تبقى كذلك، ويتهمها بممارسة الإرهاب ولا يحملها إلا على ممارستها¹.

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص328.

العنف الرمزي:

بالنسبة للقوة العالمية-وهي أصولية بقدر ماهي أصولية بقدر ماهي أحادية الفكر والمركز-كل الصور المختلفة والخصوصية (الثقافية خاصة) هرطقات، وبهذه الصفة فهي مكرسة إما للدخول طواعية أو مرغمة في النظام العالمي، وإما التلاشي، ومهمة الغرب هي إخضاع الثقافات المتعددة بكل الوسائل لقانون التعادل الضاري.

إن وضع النظام العالمي هو نتيجة غير ثقافية لا مبالية وذات مستوى وضع إزاء الثقافات ذات المستوى الرفيع-ثقافة المجتمعات الخالية من القدسية إزاء الثقافات أو الصور القربانية، بالنسبة لنظام كهذا، كل شكل عاصٍ هو بالقوة إرهابي، هكذا الحركات الإسلامية! أفغانستان ثم العراق.

هذه المواجهة لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء الالتزام الرمزي، يجب لفهم كراهية باقية العالم نحو الغرب أن تقلب كل المنظورات، ليست كراهية أولئك الذين أخذنا منهم كل شيء ولم نرد لهم شيئاً، بل هي كراهية الذين أعطيناهم كل شيء دون أن يتمكنوا من رده، إنها ليست إذن كراهية انتزاع واستغلال، بل هي كراهية الإدلال، وعلى هذه الكراهية إنما يجيب إرهاب 11 سبتمبر: إدلال ضد إدلال!!

لقد تكون المأزق الوجودي في الغرب حين جعلت الفلسفات الحديثة من الانسان مركز ذاته، ومن إشباع حاجاته المادية وعقلانيته، المرجعية الوحيدة.

¹ - جون بودر يار: عنف العولمة، ترجمة بدر الدين عرودكي، الفكر العربي المعاصر، مركز

الإنماء القومي، 2006، رقم 134-135، ص44.

لقد أنكر العرب كما يقول فوكو ياما بعداً هاماً من الوجود الإنساني هو (التييموس) وهو يتمثل بالصراع من أجل الاعتراف والتقدير، وهو صراع قد يصل حد العنف حتى الموت والتضحية من أجل الكرامة وتوكيد الذات، وإسباغ الدلالة على موقف ما، كما يعني (التييموس) ذلك التطلع إلى تجاوز الذات باعتباره مصدر العواطف النبيلة، وبذلك يصل الانسان إلى الوفاق مع ذاته وتحقيق توازنه الوجودي من خلال تحقيق التييموس في مقابل الرغبات والعقل، أي من خلال إسباغ قيمة فوقية على الأشياء ومنها نفسه.

ويصدق ذلك على العالم الثالث (وخاصة المجتمعات الإسلامية)، حيث نجد الانسان إزاء مأزقه المادي، وهدر كيانه الإنساني، مع اليأس من إمكانية الوصول إلى حياة كريمة¹.

هنا يتحرك (التييموس) فيدفع الانسان إزاء قهره، ويثور على واقعه من خلال الارتباط بمثل أعلى وشن المعركة ضد حرمانه وإذلاله والتكر لقيمته الإنسانية، فالتييموس ما هو إلا المصدر النفسي للريفة في الاعتراف الذاتي بالقيمة، من خلال انتزاع الاعتراف بإنسانيتها من الآخر، يقول "نيتشه" بهذا الصدد: ((التقييم هو الخلق: اسمعوا هنا أنتم الخلاقين! فالتقييم هو من بين كل الأشياء المقدر الكنز الأكثر تقديراً، بواسطة التقدير تثبت القيمة، من دون التقدير تصبح نواة الوجود جوفاء، اسمعوا هذا، أنتم الخلاقين))².

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص330.

² - فرانسيس فوكو ياما: نهاية التاريخ والانسان الأخير، ص187.

إن التيموس أهم من الرغبة والعقل، ذلك أنهما سبب انحطاط الانسان ومآسيه، من خلال إغراقه في عالم الاستهلاك، على حساب القيمة والمعنى.

وهكذا فالتيموس يدفع الناس بشكل مميز إلى البحث عن الاعتراف، (فالإنسان التيموسي) وحده إنسان الغضب، هو الذي يغار على كرامته الذاتية وعلى كرامة مواطنيه، هو الانسان الذي يفهم أن قيمته تتكون من شيء ما يفوق مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي- فيتطوع ليقف في وجه دبابه أو ليجابه طابوراً من الجنود¹، وهذا ما فعلته القوى التي تهتم بالإرهاب من خلال الارتباط بمثل أعلى والبحث عن قيمة ومعنى يتجاوز الوجود المادي، تكتسب الذات قيمة تتجاوز الواقع وإحباطاته وقهره، من هنا يتضح سر ذلك الحماس خلال فترات النضال من أجل العقيدة التي تعطي الوجود طابعاً كونياً، ففي هذه العملية يتحول المرء من الهامشية والقهر إلى موقع مصدر القيمة- وهذا ما يقوم به (المقاومون) في أكثر من مكان في العالم.

وما هو أسوأ بالنسبة للقوة العالمية ليس في الاعتداء عليها أو في تحطيمها، بل في إذلالها، لقد أذلت في 11 سبتمبر، لأن الأصوليين كبدوها شيئاً لا تستطيع رده، لأنها هزمت رمزياً.

إن الإرهاب المقطر-النظام وقد آل إلى إرهاب نفسه باسم الأمن الوقائي هو انتصار الإرهاب، وإذا كانت الحرب الفرضية فيها على الصعيد الرمزي بحلول الفوضى المعقدة، لقد فجرت قوة الإرهاب الرمزية كبرياء وشطط القوة العالمية².

¹ - فرانسيس فوكو ياما: نهاية التاريخ والانسان الأخير 180.

² - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص 331.

يبدو يوم 11 سبتمبر، كما لو أنه تحد هائل أراقت القوة العالمية ماء وجهها، وهذه الحرب، وهي أبعد من أن تواجه التحدي، لن تمحو ذل 11 سبتمبر.

مع 11 سبتمبر، كان الأمر كما لو أنه رد فعل شامل لكل الذين لم يعودوا يعرفون ماذا يفعلون بهذه القوة العالمية، والتي بم يعودوا يتحملونها... مركز التجارة العالمي: الصدمة الكهربائية للقوة، الاذلال المفروض على القوة¹.

إن أمريكا إذ تمارس الانفراد أو الإلغاء أو الوصايا، في الآراء والمواقف، إنما تتراجع عما أنجزته على صعيد الحريات والديمقراطية، كما يتراجع الغرب عن دوره الكوني.

الكونية هي كونية حقوق الانسان والحريات، والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي عولمة التقنيات والسوق والاعلام، والواقع أن الكوني يهلك في العولمة، وعولمة التبادلات تضع نهاية لكيونة القيم، إنه انتصار الفكر الوحيد على الفكر الكوني، إن ما يتعولم هو السوق وكل المنتجات وتدفق المال وثقافياً اختلاط كل العلاقات وكل القيم، أي "البورنوغرافيا Pornography"²، لأن الانتشار العالمي لكل شيء ولأي شيء على امتداد الشبكات، البورنوغرافيا³، وفي نهاية هذه العملية لا يعود ثمة اختلاف بين العالمي Mondial والكوني، فالكوني نفسه تعولم،

¹ - جون بودر يار: عنف العولمة، ص47

² - المرجع السابق، ص43.

³ - البورنوغرافيا تعني الخلاعية.

يتجذر الوضع بقدر ما تفقد القيم الكونية سلطتها وشرعيتها، وما دامت تفرض نفسها بوصفها قيماً وسيطة، فهي تنجح نسبياً بإدماج الخصوصيات بوصفها اختلافات ضمن ثقافة عامة للاختلاف.

لكنها لم تعد تنجح لأن العولمة المنتصرة قضت على كل الاختلافات وعلى كل القيم، مدشنة ثقافة لامبالية على نحو كامل لم يبق ما أن يختفي الكوني إلا البنية-التقنية العالمية الكلية القوة في وجه الخصوصيات التي صارت من جديد وحشية ومتروكة لأمرها.

جدلية العلاقة بين العنف والاقْتدار:

راهنياً تخوض للإمبراطورية الجديدة حروب الاعتراف بها، كأقوى دولة في العالم، وكاملة لواء الحرية والديمقراطية والسلام العالمي، سواء بوسيلة القهر العسكري الموجه إلى ساحات العالم الثالث، وضد طلائعها في بلاد العرب والإسلام، أو سواء بوسيلة الهيمنة الدبلوماسية على بقية دول العالم.

هناك معياران تشتغل أمريكا بهما: فمن جهة تستخدم العنف ضد معيقات (نهاية التاريخ)، ومن جهة أخرى ترسخ الاعتقاد بحتمية هذه النهاية التي تعني سيادة القانون حسب قيم الديمقراطية التي شكلت دائماً محور التقدم بالنسبة للغرب عامة.

فالهيمنة حسب منظر الليبرالية الجديدة "كيجان"، ليست هي السيطرة على العالم، بقدر ما هي الواقعية الاستراتيجية، باعتبارها هي الاستراتيجية التي تستغل من داخل سياق الواقع، من أجل تجاوزه نحو المثال الغربي، وهو هنا يكمل توجه كتاب صدام الحضارات الذي يحصر نهاية التاريخ في انتصار حضارة الغرب

وحدها-وخاصة بعد إيقاعه الهزيمة (المحتمة) في الحضارة العربية الإسلامية، كونها تجسد العقبة الأخيرة في وجه خاتمة التاريخ، على طريقة الإمبراطورية الأمريكية¹.

إن إمبراطورية الهيمنة هي ضد (المدنية): الإمبراطورية هي في أساسها مركزية وعلاقتها بالكونية اختزالية لكل تراثها وتنوعها، وموظفة لخدمة أحادية القوة والتمركز، مما يعني أن الإمبراطورية هي قيام لسلطان الطغيان، دولة العنف المطلق، في حين أن المدنية تبعد المركز الأحادي لصالح تعدد المركزيات، إنها تسعى للتحرر من ثقافة السيطرة وتقاليدها، إنها سيطرة السلام على الحرب، الإمبراطورية تتصدى لأهم إنجازات الحداثة التي حققتها، وهي المدنية لكل الإنسانية (الحرية)، ولعل ثقافة (ما بعد الحداثة) تقف بالمرصاد ضد ثقافة الموت التي تعنتها الإمبراطورية الجديدة، بما تمتلكه من أعلى أدوات التقانة التدميرية².

فالمدنية عالمية بطبيعتها لأنها تعلن عن انتصار الانسان كحق في ذاته دونما أية انتماءات حصرية، إنها التعبير عن أوسع شراكة لأفضل إبداعات الحضارات السابقة لها والمتزامنة معها، إنها نهج الانفتاح والحوار والتعاون بين الحضارات.

إن فكر (ما بعد الحداثة) لا يعترف بخصوصية تمييزية للمشروع الثقافي الغربي، إلا بقدر ما يرى في هذه الخصوصية كونها هي الفاعل التاريخي المحايد لتحقيق

¹ - مطاع صفدي: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته، الفكر العربي المعاصر، عدد 127-126، مركز الانماء القومي، بيروت، 2003، ص15.

² - المرجع السابق، ص18.

جسر العبور بين الحضارة والمدنية، على اعتبار أن المدنية هي عصر إنساني كوني، وأنها هي الحاصل التركيبي لمنجزات حضارات الانسان كلها¹.

العصر هو العالمية المدنية ضد عولمة الخصوصيات ونظامها السياسي العنفي المتمثل في فرض الإمبراطورية بما هي توظيف لمبدأ القوة العارية، إذ تمثل الإمبراطورية استبداداً طاعياً، مستمداً من مخزون الحضارة اللاشعوري بما فيه من عنف الموروث الأنثروبولوجي (حرب الكل ضد الكل)، موجهاً ضد حتمية المدنية²، لذا فإن كلاً من المدنية والامبراطورية يتنازعان جناحي القوة، المدنية تتعاطى القوة من حيث إنها هي امتياز الاقتدار الإنساني، بينما لا يناسب الإمبراطورية لقيامها سوى احتكار طاقة العنف وصراع الحضارات التي تسعى إلى حله لصالحها وحدها، كما تغدو هي اقوى قوى الحضارات الأخرى المنافسة والمهمشة، لكن صراع الحضارات لا تحركه فقط موازين القوى، بحسب الكم والنوع العنفي الذي تمتلكه كل واحدة منها ضد الجميع الآخر المنافس، بل هناك كذلك فعالية الجناح الآخر للقوة، المتمثل في طاقة الاقتدار الإنساني الذي يبني لكل حضارة شخصيتها ويميزها عن سواها، ومن جدلية العلاقة بين العنف والاقتدار تتشكل صيغة الشخصية المفهومية للحضارة، التي تتعدى حدود الأمم وهوياتها الذاتية المتدرجة تحت دائرتها³.

ما تعنيه (نهاية التاريخ)، هو انتصار الاقتدار الإنساني على تاريخه الأنثروبولوجي-أي العنف والعنف المضاد-والحضارة التي تبلغ هذه النهاية هي

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص333.

² - مطاع صفدي: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته، ص19.

³ - المرجع السابق، ص20.

المرشحة وحدها لحمل وتحمل عبء المدنية، وذلك بالانفتاح على الشرط الإنساني الذي ساهمت حضارته، كل منهما بحسب هويتها ومشروعها الثقافي، في تجارب الاعداد للسلام العالمي المستديم.

هل رقي الحضارة يترافق دائماً مع بناء دولة القوة والحرب المستمرة؟ إن مفهوم الحضارة يرتبط تحديداً بتقدم المعرفة العلمية ونظام الإنتاج من جهة مادية، أما القيم ونظم العيش الاجتماعي والفردي فإنه يعطي للتقدم المادي العمراني وجهه الآخر الإنساني.

فالعصر الراهن حقق تميزه عن عصور التاريخ السابقة، بإنجاز التواصل بين مختلف شؤون الروابط الإنسانية، ما فوق مبدأ الهويات المتناحرة، ما بين أقطابه المستقوية والمستضعفة¹.

والسؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل أن عودة (ثقافة الموت) مع انبعاث الإمبراطورية سيجعل العنف وسيلة ليؤكد الانسان المضطهد إنسانيته ضد القمع والهيمنة الذي يواجهه؟

نلاحظ أننا أمام خطابات معروضة في شكل رؤى ونظريات سياسية هدفها تشخيص حالة وأوضاع العلاقات الدولية في العالم المعاصر، وتوجهاتها الرئيسية.

أولى تلك النظريات المعاصرة هي "فوكا ياما"، ونرى أن ضرباً معيناً من حرب الثقافات كان سائداً بالفعل طيلة حقبة الحرب الباردة، وتعين في شكل صراعات

¹ - مطاع صفدي: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته، ص23.

محتدة بين إيديولوجيات متعارضة وتصورات كبرى عن العالم، ولكنه انتهى لانتصار حاسم للثقافة الغربية وقيمها الليبرالية.

وقد ذهب أيضاً إلى حد إعلان نهاية التاريخ، والقول إلى أن العالم المعاصر يسير حتماً نحو التجانس، بفضل سرعة انتشار قيم الثقافة الغربية وحتمية انتصارها باعتبارها قيماً كونية.

والنظرية الثانية كانت لـ "هنتنغتون"، وهي ترفض فكرة وجود قيم ثقافية كونية من شأنها توحيد العالم حولها، وتخلص إلى أن العالم متجه نحو حروب ثقافية يصعب تلافيتها.

تحدد هذه الخطابات الجبهة الرئيسية لحرب الثقافات في العالم المعاصر بين المناطق الثقافية العامة (خاصة في العالم العربي والإسلامي) من جهة، والعالم الغربي المسيحي من جهة ثانية، ومن ثمة تفسر تلك الحرب بعداء يكتنه المنتميين إلى الثقافة العربية الإسلامية للحدثة الغربية وقيمها، ذلك لأن العنف متأصل في العقلية السائدة لديهم.

إن الثقافة الظاهرة تحمل قيماً كونية أصبحت تعني البشرية وأن الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة العظمى الممثلة للحدثة الجديدة والراعية لقيم الديمقراطية الليبرالية في العالم المعاصر، لم يبق أمامها سوى العمل على احتواء تلك المناطق الثقافية الهامشية العسوية على الحدثة والمنتكرة للتقدم والسعي نحو إدماجها، حتى بالقوة إن اقتضى الأمر ذلك، في السيرورة الحتمية للثقافة الغربية هناك معياران تشتغل أمريكا بهما، فمن جهة تستخدم أمريكا العنف ضد معيقات (نهاية التاريخ)، ومن جهة أخرى ترسخ الاعتقاد بحتمية هذه النهاية التي تعني

سيادة القانون حسب قيم الديمقراطية التي شكلت دائماً محور التقدم بالنسبة للغرب، فمن حق القوة المتفوقة أن تتصدى للأخطار التي تهدد الأمن العالمي، أو بالأحرى تهدد قانون هيمنتها الفعلية على العالم، لكنها لا تطلب الهيمنة إلا بهدف تحقيق نهاية التاريخ، المتمثل في انتصار حضارة الغرب وخاصة بعد إيقاعها الهزيمة في الحضارة العربية الإسلامية، كونها تجسد العقبة الأخيرة في وجه خاتمة التاريخ¹.

مع الإمبراطورية المعاصرة يتطور مفهوم الحرب التي يلازمها، لتغدو نظاماً في الطغيان الشمولي، وبما أن الإمبراطورية تغتصب سلطة الحكومة العالمية، فإن ممارستها للحرب ضد هذه الدولة أو تلك، تتغير إلى شكل عقاب يوقعه الأقوى في الأضعف. ما يعني أن قيام الامبراطورية هو في ذاته قيام لسلطان الطغيان، الذي بمثابة شرعية اغتصابيه لمبدأ استمرارية الحرب ضد الأخيرة المخالفة لسلطة الطغيان الامبراطوري، ذلك هو معنى (الحرب الاستباقية) كونها تترجم في كل آن طغيان الإمبراطورية كنظام عالمي جديد له قوانينه الخاصة التي تميز ما بين التابعين لشرعته والخارجين عليها².

فقد قام الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية على نشر الرعب في كل مكان من العالم بواسطة التهديد المتواصل، والاعلان الصريح بالقوة الجبارة التي تترصد كل تعارض وكل خروج عن سلطة النظام العالمي، بل نشر هذا النظام مناطق وحروب متعددة وجزئية، فلا غرابة أن تتحدد أشكال العنف واستراتيجيتها حسب

¹ - مطاع صفدي: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته، ص15.

² - المرجع السابق.

أهدافها ومقاصدها، لأن الهيمنة بالقوة لا تنتج إلا الصمود بالقوة والإرهاب. لأن الإرهاب في كنهه هو أقصى مظهرات العنف وأشدّه، لأنه لا يعرف للحياة حقاً عند الآخر، ولم يكف الآخر عن هيمنته.

إن القوة تبحث عن أهدافها-فالمثفوق ملزم بممارسة ما يدل على تفوقه دائماً-من هنا اختلاف العدو وإن لم يكن موجوداً أصلاً.

إن القوة تستخدم ذاتها بطريق العنف الذي تحققه في الآخر، كأنما ليس هناك من قوة إلا وهي منتجة للعنف، تطالب بالاعتراف، تفرض على الآخر الخضوع لها كأسلوب لازم يؤدي إلى تلقيها الاعتراف بها منه¹، لقد حددت أمريكا أعداءها بالدول (المارقة)، ومارست الحرب أو العدوان الفعلي ضد أفغانستان والعراق، كما حددت الخطر الذي يهدد الأمن العالمي بالإرهاب المتمثل حسب رأيها بحركات مقاومة.

إن الدولة العظمى المالكة لوسائل المقدرة من كل ميدان عصري، وخاصة التسليح عالي التقنية، واستراتيجية فائض القوة العسكرية، تعمل جاهدة لتسويغ الحرب ضد محور الشر ودولة المارقة، أو لتعبئة الرأي العالمي لهذه الغاية.

هذا الوضع التفوقي يبيح للأقوى (أمريكا)، أن تتدخل ضد ما تعتبره أخطاراً تهدد الأمن العالمي، أو بالأحرى تهدد قانون هيمنتها الفعلية على العالم راهنياً تخوض الأمركة نموذجاً للدولة التي يرتبط استمرارها بقدرتها على إفاضة الهيمنة حولها.

¹ - مطاع صفدي: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته، ص16.

إن العنف الذي يقوم به النظام العالمي الجديد لا يقل خطورة، وهو في كنهه إرهابي، بما أنه يسن القوانين ويشر عن المعاقبة ويطبّقها بالقوة. هذه الطريقة العنيفة التي يمارسها النظام العالمي الجديد في فرض العولمة لا بد أن تنتج ردود فعل متفاوتة ومتنوعة، وتنتهي بالإرهاب.

بالنسبة للقوة العالمية هي إخضاع الثقافات المتعددة بكل الوسائل لقانون التعادل الضاري، وبالنسبة لنظام كهذا، كل شكل عاصٍ هو بالقوة إرهابي.

من هنا تتمكن القوة الأكبر من أن تستخدم خصوصيتها الحضارية في تعميم سلطة العنف، بما هي توظيف لمبدأ القوة العارية كتسويق إكراهي لفرض هيمنتها، وجعل الحرب تتحكم في مصائر الشعوب الأخرى.

هكذا إذن تكون الحرب سمة تأسيسية للعولمة، بحيث لا يمكن لهذا النظام العالمي الجديد التي تتزعمه أمريكا أن يستمر إلا بالحرب والعنف، والعنف يغذي العنف وينتج الإرهاب.

لذلك، فإن ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر وما أنتجه من مواقف وصراعات وقتال لا يمكن أن يفسر بنظرية صدام الحضارات على الرغم من أنه في الظاهر قد يضع الحضارتين وجهاً لوجه.

وأياً ما كان الأمر، فإن الحدث يكتسب أهميته من كونه جرى على أرض الولايات المتحدة، بعد انفرادها بقيادة العالم، وبعد أن أطلق المنظرون مقولاتهم حول انتصار الليبرالية والديمقراطية، من هنا قوته الرمزية لقد أحدث جرحاً في الوعي الأمريكي بقدر ما زعزع هيبة الولايات المتحدة وطعن نرجسيتها في الصميم.

إن انهيار أبراج مناهتن يمكن أن يقسر بوصفه ضربة لليبرالية الجديدة وللعولمة التي تقودها الولايات المتحدة، فالحرب على الإرهاب وردّات الفعل اللاعقلانية على المسألة، دفعت الولايات المتحدة إلى ممارسة عالميتها بشكلها العنيف، وذلك باستخدام لغة إرهابية أو باتخاذ إجراءات وتدابير أمنية تعسفية¹.

ما حدث في الولايات المتحدة (كارثة أيلول) لم يهبط من السماء، ولا هو مجرد صدام بين الغرب والإسلام، وإنما هو نتيجة لما سبقه من تراكمات وتفاعلات بقدر ما خلق بعده من آثار وتداعيات.

لا شك بأننا إزاء حديث رهيب وخطير يحمل كل سمات الحديث الإرهابي، فهو عنف أقصى لأنه استخدم السلاح الأقصى في مواجهة القوة القصوى، وهو عنف رمزي بقدر ما هو مادي، إذ توخى ضرب رموز القوة والثروة والسلطة في الولايات المتحدة لزعزعة ثقتها بنفسها.

هذه المواجهة لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء الالتزام الرمزي، ليست كراهية باقي العالم نحو الغرب كراهية الاستغلال، بل هي كراهية الإذلال وعلى هذه الكراهية إنما يجيب إرهاب 11 أيلول: (إذلال ضد إذلال)، والأسوأ بالنسبة للقوة العالمية ليس في الاعتداء عليها أو في تحطيمها بل في إذلالها.

لقد أذلت في 11 أيلول، لأن الإرهابيين كبدوها شيئاً لا تستطيع ردّه.

كل ضروب الانتقال ليست إلا أداة إضرار مادي، في حين أنها هزمت رمزياً².

¹ - د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص338.

² - جون بودريار: عنف العولمة، ص44.

لقد كان حدث 11 أيلول هو الحدث الأهم في بداية الألفية الثالثة: إنه الصدمة الصاعقة للقوة، الاذلال المفروض على القوة العاتية، ولكن من الخارج لقد فجرت هذه القوة الآتية من أرض القداسة والعروبة قوة أمركة العالم الراهنة ووحداية الهيمنة الأمريكية على العالم، معلنة أن (نهاية التاريخ) لم تنته بعد .

لأن العالم المتروك والمهمش قد أظهر للعالم أنه موجود، وأنه قد أخذ على عاتقه أن يكون حارس بوابة نصف العالم المقهور في وجه هجمة الأمركة وشراستها الضارية.

إن الإرهاب-النظام وقد آل إلى إرهاب نفسه باسم الأمن: هو ذا انتصار الإرهاب، وإذا كانت الحرب الفرضية قد انتصرت فيها القوة العالمية ميدانياً، فإن الإرهاب هو الذي انتصر فيها على الصعيد الرمزي بحلول الفوضى المعممة¹.

إن أحداث أيلول وتداعياتها تحشر جميع العالم في الزاوية: أمريكا التي يزداد تورطها وينكشف عجزها عن مجابهة الفوضى والإرهاب ونشر قيم الحضارة والمدنية والديمقراطية على ما يدعون، كما ينكشف عجز القوى التي تقاومها بإحداث المزيد عن الفوضى والقتل والابادة والدمار.

لقد بينت أحداث أيلول، بعد أن ضربت الولايات المتحدة في عقرب دارها، أن الكلام على وجود قوة عظمى لا تحرق هو من قبيل الوهم، مما يعني أنه لا مجال بعد الآن لأية قوة عظمى أن تضمن أمنها بالوسائل الأمنية وحدها .

¹ - جون بودريار: عنف العولمة، ص46.

ما كشفه الحدث هو هشاشة الوضع البشري مع الدخول في القرن الواحد والعشرين، فبالرغم مما أنجز من تقدم علمي وتقني هائل، فإن الإنسانية تعيش المأزق الوجودي الذي يصنعه الانسان المعاصر ويقع ضحيته، كما يتجسد ذلك في إفلاس المشاريع في مواجهة المشكلات المتراكمة والتحديات في مختلف المجالات. ومن المفارقات الفاضحة، أن الحضارة تباغت بعقلانيتها التنويرية وتقنياتها الهائلة، لكي تنتج في النهاية أصنامها وأوهامها وكوارثها¹.

¹ - علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح-الإرهاب-الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 107.

نتائج وآفاق البعد الفلسفي للعنف

إذا حاولنا التعمق في إشكالية العنف Violence، وجدنا أنها إشكالية معقدة، لا تتخذ بعداً سياسياً اجتماعياً فقط لكل مرحلة انعطاف في تاريخ البشرية، لأن العنف يصاحب كل ممارسة قومية اجتماعية ثقافية أو خطابية.

ولعل نضال الفلسفة ضد مصادر العنف والقمع بشتى أنواعها هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة، من هنا كانت الفلسفة بحثاً متواصل عن السلم، وهي محاولة لإقرار الشروط الممكنة للسلم الدائمة.

كيف تمّ علاج جدلية القوة /الحق في العولمة؟ لا سيما بعد أن أفرزت الظروف أطروحات أيديولوجية جديدة.

فقد قام الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية على نشر الرعب في كل مكان من العالم بواسطة التهديد والحصار، والاعلان الصريح بالقوة العسكرية التي تتعقب كل تعارض وكل خروج عن سلطة النظام العالمي الجديد، وتقف له بالمرصاد، فلا غرابة أن تتحدد أشكال العنف حسب أهدافها واستراتيجياتها، لأن الهيمنة بالقوة والقهر لا تنتج إلا بالصمود بالقوة والمواجهة¹.

مما لا شك فيه أن التطور العلمي والتكنولوجي قد فتح إمكانات هائلة أمام الانسان تتجسد في قدرات خارقة على الفعل والتأثير، ولذا فإن الإمكانيات التي

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص348.

تطلقها العولمة الشاملة، بتحولاتها الجارفة، تفتح حقاً آفاقاً جديدة للوجود والحياة، ولكنها تشكل في الوقت نفسه تحديات كبيرة فكرية وتقنية، اقتصادية واجتماعية وسياسية، تطرح أسئلتها المصيرية على الخصوصيات الثقافية.

بعد فشل تجارب الأيديولوجيات الفاشية والشيوعية تظهر رؤية جديدة من خلال خطاب جديد، يعلن الانتصار النهائي لليبرالية ويجدد يقين حتمية (نهاية التاريخ) باعتبارها الحل الكلي لإرساء مفهوم الحرية، وكتتويج نهائي لمشروع حضارة الانسان.

فالليبرالية كفلسفة ونظام سياسي اجتماعي هي (نهاية التاريخ) حيث يتم تطابق (العقلي مع الواقعي).

وجاءت أطروحة "فوكو ياما": ((نهاية التاريخ والانسان الأخير))، لتشكل أيديولوجية جديدة تكرس النظام العالمي وتفرض النظام الديمقراطي في ترجمته الأمريكية نموذجاً أوحده للتاريخ.

وبالطبع تدعي هذه الأيديولوجيا أنها تمسك وحدها بحقائق العصر، خاصة أن الأمركة تريد إظهار نفسها كأنها الحاملة الوحيدة لـ (أيديولوجيا) الدولة العالمية المنسجمة، بحيث إن (نهاية التاريخ) لن تستقر إلا إذا سادت هذه الدولة في جميع مجتمعات الإنسانية.

فالأمركة حادث سياسي، ويحتمل انتشاراً، لذلك فهو محتاج ككل مشروع أيديولوجي، إلى ذاتية تتضخم، فهو المضمون الفعلي والباطني المتخفي للأمركة، لكنه يريد أن يقدم نفسه كما لو كان هو انجاز التاريخ الأعلى والأخير.

وهكذا يتطور مفهوم الحرب في النظام العالمي الجديد، ليغدو نظاماً في الطغيان الشمولي.

هذه الطريقة العنيفة والقاهرة التي مارسها النظام العالمي - الجديد في فرض العولمة وكأنها الحل الوحيد الممكن لنمط العيش لابد أن تنتج ردود فعل متفاوتة ومتنوعة، فالنضال ضد هذه الحروب التي يقوم بها النظام العالمي الجديد لفرض نظرتة ولخدمة مصالحه، يكون حتماً بالصمود والمقاومة على الصعيدين الفكري والعلمي، وقد يأخذ هذا النضال صبغة عنيفة أيضاً، ومقاومة مستمرة ضد كل اللاعقلاني في العالم.

إن العنف الذي تجيز المقاومة باستعماله ليس إلا الوسيلة الضرورية في عالم يخضع لسلطان القوة والعنف لإعلاء كرامة الفرد كإنسان، وتحقيق إنسانيته بكل أبعادها، إنه مجرد أداة تحقق انتصار الحرية.

إن وثائق تاريخ العالم توفر لنا الأمثلة الكثيرة على ظهور الممارسات التدميرية، وليس تاريخ الحروب الطويل سوى شاهدنا على ذلك، إذ في استعراضنا لتاريخ البشرية، تتكرر المجازر وأعمال القتل والتدمير، من السجناء والعبيد الذين يتركون أحياء في الملاعب المقفلة عرضة لأنياب الأسود المفترسة، في العصور الرومانية إلى الحملات التبشيرية.

لقد شهد القرن التاسع عشر في أمريكا أعتى موجات الإبادة الجماعية للسكان الأصليين - وقد كان طرد الهنود من أوطانهم وقتلهم بقوة السلاح لا يختلف عن طرد الوحوش المفترسة من غاباتها - وكانت تلك الإبادة الجماعية الخطوة الأولى على الطريق إلى هيروشيما، وما عمليات الإبادة المنظمة والتهميش إلا ثمرة انتصار هذه العقلانية الأداة وسيطرتها الكلية على التوجه التحديثي الأوروبي للعالم، وهو الكامن وراء اجتياح الأوروبيين للعالم الجديد وإبادة شعوبها بكاملها

كانت تعيش هنيئة في أراضيها وتهجير أخرى والاستيطان داخل أراضيها وتكوين أمة (مختارة) والفكرة نفسها تتجدد على مسرح التاريخ لتتشأ عنها دولة إسرائيل: تشريد وإبادة الشعب وتجميع شتات ليسمح لهم الغرب وتحت مظلة قانونية عالمية بتكوين أمة عنصرية قائمة على أسس دينية.

وقد مارست المجتمعات الحديثة عنفاً مضاعفاً ومنظماً، يشهد على ذلك ما جرى في القرن العشرين من المجازر الجماعية المعقلنة في حروب الطوائف، وحروب التصفيات السياسية، إلى غيرها من الشواهد¹.

¹ - د . فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص343.

المحتويات

5.....	مقدمة عامة
7.....	لماذا حدث هذا الزلزال الاجتماعي في الوطن العربي
11.....	عاهات وتشوهات الوطن العربي الآيلة إلى الإحباط فالثورة والعنف
23.....	البيئة الفكرية العربية والعنف السياسي في المجتمع العربي
29.....	خصائص البيئة الدولية للوطن العربي وأثرها على العنف السياسي
33.....	في البحث عن حل
43.....	الآفاق المستقبلية لظاهرة العنف السياسي في الحياة السياسية العربية
65.....	حب الوطن سليقة وطبع وفطرة
83.....	حب الوطن من الايمان
91.....	الوعي القيمي في البيئة والوطن في دارنا العربية
117.....	العوامل التاريخية والبنوية في تقطع أواصر الصلة مع البيئة الفيزيقية
123.....	توطين القيم والثقافة في جغرافيا المكان
127.....	مقومات ومضمون العقد السياسي الجديد في الوطن العربي
129.....	تأهيل الإقليم ومسألة الانغراس في الأرض والوطن ملاذ وحضانة
135.....	الدولة القانونية
137.....	عناصر القانونية للدولة القانونية
155.....	مبدأ خضوع الدولة للقانون في الأنظمة السياسية المعاصرة
207.....	أهمية الديمقراطية على صعيد الدولة الوطنية
211.....	تقديرنا ووعينا بالديمقراطية آفاقا ونتائج

223 علاقة الديمقراطية بالحرية في النظام الديمقراطي الحر
265 التنمية المستقلة
333 الوطنية على أرض الكنانة أنموذجاً
349 فكرة وجود قانون أسمى من القانون الوضعي
361 كرامة الانسان بوصفها واسطة العقد والجوهرة اللباب في الحرية
385 الإرهاب والإرهاب المضاد
405 نتائج وآفاق البعد الفلسفي للعنف