آفاق برلمانية
عدد خاص
٦ كانون الأول ٢٠١٢ م المجلد السادس عشر العدد ٢
نشرة تصدرعن: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - رام الله
6 December 2012 Volume 16, No. 2

المؤتمر السنوي الثامن عشر

أسئلة الثورات العربية في نهاية عامها الثاني

قاعة الهلال الأحمر الفلسطيني- رام الله

الجمعة والسبت ١٢-٢٢/ ايلول ٢٠١٢

ملخصات أوراق العمل المقدمة للمؤتمر

الجلسة الأولى

الجلسة الثانية

الجلسة الثالثة

الجلسة الرابعة

الجلسة الخامسة

الجلسة السادسة

بالتعاون مع مؤسسة «هينرش بُل» - مكتب الشرق الأوسط العربي

المؤتمر السنوي الثامن عشر

أسئلة الثورات العربية في نهاية عامها الثاني

اليوم الأول

الجمعة ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢

الجلسة الأولى: موضع فلسطين في الثورات العربية

كلمة الافتتاح

ممدوح العكر

رئيس مجلس أمناء مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

مفوض في الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق الإنسان.

إذا كان من أهم الأسئلة ما يطرح حول وضع فلسطين وحضورها في الثورات العربية، فإن سؤالاً تلقائياً يقفز أمامنا حول موقع الثورات العربية وصداها في فلسطين ذاتها، في مقابل أثر فلسطين وحضورها في الثورات العربية، ذلك أنه بالضرورة أن يكون هناك أثر وصدى للثورات العربية في المشهد الفلسطيني.

قيل وسيقال الكثير عن الحضور المبكر لفلسطين في الثورات العربية، ليس فقط دعماً للقضية الفلسطينية ورفضاً لتواطؤ أنظمة الاستبداد مع المشاريع والمصالح الأميركية والإسرائيلية، ولكن أيضاً، وبقدر لافت، تأثُّر هذه الثورات العربية بالعديد من الأساليب والمشاهد التي رافقت انتفاضات الشعب الفلسطيني ضد الاحتلال الإسرائيلي، وبخاصة الانتفاضة الأولى العام ١٩٨٧، على الرغم من أن تداعيات هذا الالتحام المبكر للثورات العربية بالقضية الفلسطينية سينتظر خروج هذه الثورات من تحديات الهم الداخلي، لاستكمال الإجهاز على أنظمة الاستبداد والفساد، على طريق بناء أنظمة الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، هذا من جهة. كما ستنتظر هذه الثورات تجليات صعود الإسلام السياسي إلى موقع القيادة في بلدان الثورات العربية، من جهة أخرى.

أما السؤال الذي يفرض نفسه عن حضور الثورات العربية وصداها في فلسطين، فإنه يطرح تحديات الإجابة عن أسئلة ذات صلة، في مقدمتها: لماذا يتلكأ الحراك المحلي في التطور نحو تغيير المشهد الفلسطيني المأزوم بعبء كبير متراكم من التحديات والمفارقات التي يفرضها واقع تسارع المشروع الصهيوني بشكل غير مسبوق، استيطاناً، وتهويداً وعزلاً، وخنقاً، مقابل فراغ قيادي فلسطيني وفقر إستراتيجي وإمعان في إضعاف الذات؟

هذا الواقع الفلسطيني يتجلّى في سلطة أصبح من الواضح، منذ سنين، أنها تنتصب عقبةً كأداء وليست مجرد ملهاة في استنهاض حركة التحرر الفلسطيني لمواجهة الاحتلال الإسرائيلي والمشروع الصهيوني بشكل عام.

كما يتجلّى ثانياً، فيما يبدو وكأنه جهدٌ متعمد للحيلولة دون استعادة منظمة التحرير لدورها ومكانتها كحاضنة لحركة التحرر الوطني الفلسطيني.

ويتجلّى ثالثاً في الانقسام الذي يضرب عميقاً فيما تبقى من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، والأنكى أن هذا الانقسام أصبح شماعة يعلق عليها هذا الشلل، بل والفشل، في مواجهة أسئلة الواقع المأزوم.

فهل يجوز أن ننتظر إنهاء الانقسام مع كل يوم يبدو أنه يزداد تكريساً؟ أليست هناك من وسيلة تستعيد زمام المبادرة وتحرك هذا الماء الآسن في المشهد الفلسطيني؟ أليس درساً من دروس الثورات العربية انتزاع الشعوب زمام المبادرة، فما عادت تطيق الانتظار، وما عادت تنتظر خلاصاً إلا ذلك الذي تصنعه أياديها، وما عادت تخدعها طبخة حصى وهمية من حكامها؟!

أقحم هذا السؤال في بداية الجلسة الأولى لمؤتمرنا لعلنا نلتقط عناصر الإجابة من خلال مداخلات اليوم وغد، التي سنبدأها بمداخلة الدكتور جورج جقمان، وأعتقد أنه غني عن التعريف، فهو ليس فقط المدير العام لمؤسسة «مواطن»، بل وله مكانته في جامعة بيرزيت وإسهامه الفكري والبحثي في شتى مواضيع الهم الفلسطيني.

ممدوح العكر

الثورة، والثورة المضادة، وفلسطين

جورج جقمان

المدير العام لمؤسسة مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية،

عضو هيئة تدريسية في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت

بعد مرور عامين على الثورة في تونس، وما يقارب العامين على الثورة في مصر، هل هو سؤال مشروع أن نسأل: ماذا حققت هذه الثورات؟

أعتقد أن الإجابة الأكيدة هي لا. هذا ليس لأنه لا يمكن قول أي شيء عن مسار الثورات حتى الآن، وعن مآلها في المستقبل، بل على العكس، يمكن قول الكثير. ومن تابع ما ينشر حولها، وبلغات مختلفة، من كتب، ومقالات، ودراسات، ومؤتمرات، وتقارير صحافية، لا بد أن يستنتج أن الكتابة حولها أضحت صناعة جديدة، وفرت فرص عمل للعديدين في أصقاع الأرض المختلفة.

ولا عجب في ذلك. فالانتفاضات أو الثورات العربية حدث مهم وجديد، وله تبعات على مستوى عالمي، وليس فقط على مستوى عربي أو محلي. فبعد أن درج الحديث، خلال العقود الماضية، عن «الاستثناء العربي» للمسار الذي اختطته شعوب وأمم ودول أخرى، في مجالات التطور، والتنمية، والتعليم، والإنتاج، والانفتاح السياسي الداخلي؛ أي أن العرب مستثنون من مسارات كهذه، فوجئ العالم بما لم يكن متوقعاً.

فوجئوا بأن العرب يريدون ما يريده آخرون من شعوب الأرض من عدالة اجتماعية، وانعتاق من النظم السلطوية والأنظمة الوراثية الاستبدادية. يريدون أن يكونوا مواطنين لهم حقوق، وأنهم مصدر شرعية وجود الحاكم ولهم أن يحاسبوه، وليس رعية يرعاها الحاكم ويمنُّ عليها بمكرمة سامية بين الحين والآخر.

لكن الحديث عن العرب ككل هو أيضاً حديث مضلل. فمطالب عمال النسيج في مدينة المحلة في مصر، التي تظاهروا من أجلها في السادس من نيسان/أبريل من العام ٢٠٠٨، والتي كانت تؤشر إلى ما هو قادم، تختلف عن مطالب من يريد انفتاحاً سياسياً فقط، أو حريات شخصية أوسع. وستبقى التراتبية الاجتماعية موجودة في مصر وفي تونس لسنوات عديدة قادمة، وستكون مصدر توتر مستمر ومطالب ملحة كما هو

جورج جقمان

الحال الآن. ولكن ما اتفق وتوافق عليه من كان في ميدان التحرير؛ القاسم المشترك بينهم جميعاً، هو الحاجة إلى تغيير النظام السياسي، لتغيير القرار السياسي والسياساتي، حتى تتحقق مطالب أخرى، حتى لو تعددت، أو حتى لو تعارضت تلك المطالب مع بعضها البعض، كما سيحصل في المستقبل.

لذا، فإن السؤال الذي بدأت به، وهو: هل من المشروع أن نسأل ماذا حققت هذه الثورات؟ وكانت إجابتي هي لا، ليس فقط لأنها ثورات غير مكتملة، وإنما أيضاً لأن مساراتها متعرجة ومتنوعة. فقد تنجح الثورة المضادة في إجهاض جوهرها كما هو المسعى الآن في دول عدة (وسأشير إلى هذا لاحقاً)، أو قد تتخذ مسعىً إصلاحياً تدريجياً، أو قد تستعر في سنوات لاحقة. ولنا في الانتفاضة الأولى، ثم الانتفاضة الثانية، وربما الانتفاضة الثالثة عبرة.

فالثورة الإيرانية مثلاً، لم يستقر وضعها بشكل نسبي إلا بعد مرور عشرة أعوام، ولكن بقي الجمر تحت الرماد يشتعل بين الحين والآخر، وصولاً إلى انتفاضة كبرى في العام ٢٠٠٩، وما زال الوضع غير مستقر.

لكن الثورات تمر بمراحل، وكل مرحلة فيها قدر من الوضوح حتى لو لم تحظَ بالاستقرار. وهذا شأن الثورات العربية. ففي مصر وتونس مثلاً، لم يتم إنجاز الثورة السياسية كاملة بعد. صحيح أن تونس متقدمة على مصر، حيث يوجد الآن مجلس نيابي جديد اسمه المجلس الوطني التأسيسي، ويوجد رئيس جديد للدولة، ولكن لا يوجد دستور جديد للدولة بعد، إذ أن هذا من مهام المجلس التأسيسي. وما سيحتويه الدستور موضع نقاش محتدم في تونس وفي مصر أيضاً كما هو معروف. إضافة إلى ذلك، ما زال ما سمي في مصر بالدولة العميقة في مكانه. والدولة العميقة هي المكون الأساسي للثورة المضادة في الداخل. وتتشكل من الكوادر العليا في الأمن والجيش والبيروقراطية الحكومية؛ أي الوزارات، والدوائر الحكومية المختلفة، والمنتخبين تزويراً في الانتخابات للمجالس المحلية، والمعينين في وسائل الإعلام الحكومية، وأعضاء الحزب الوطني المنحل، ورجال وسيدات الأعمال المنتفعين من النظام.

وكانت الدولة العميقة الممول والمنظم والمساند لحملة أحمد شفيق في الانتخابات الرئاسية. وبشكل أعم، تتسم معظم الدول العربية بصفات مشتركة تتعلق بأنظمتها السياسية، وهي أن من يحكم البلد، ويستفيد من ثرواته، أو أي منافع اقتصادية يمكن أن يوفرها، هو تحالف الأمن والمال والسياسة. هذه هي المعادلة حتى لو كان هناك اختلاف جزئي في التفاصيل بين بلد وآخر.

وحتى لو تم تغيير هذا النظام كما يسعى الرئيس مرسي جزئياً وتدريجياً الآن (والجدل المحتدم حول الدستور الجديد هو جزء من هذا)، فستبقى ثورة سياسية إن اكتملت دون تغيير اقتصادي واجتماعي جوهري، وإذا تم الركون إلى التوجه الاقتصادي لحزب الحرية والعدالة.

الثورة المضادة

أما الثورة المضادة المكونة من أطراف إقليمية ودولية، فهي تسعى ما أمكنها إلى تحجيم التغيير الحاصل في مصر، أو التقليل منه إلى الحد الذي يمكن لها أن تتعايش معه. وكما هو معروف، تلعب السعودية وقطر والولايات المتحدة دوراً رئيسياً هنا. فبالنسبة للسعودية، على سبيل المثال، جوهر العلاقة مع مصر بعد الثورة يكمن كما قال أحد المعلقين السعوديين مؤخراً، في مساندة مصر للاستقرار السياسي في السعودية، ومساندة السعودية للاستقرار الاقتصادي والاجتماعي في مصر؛ أي أنها مقايضة: الدعم المالي مقابل الدعم السياسي في بعض القضايا على الأقل، منها موضوع إيران، والثورة في سوريا، ولو كموقف لفظي.

أما بالنسبة للولايات المتحدة، فما تحتاجه من مصر يمكن تلخيصه في خمسة بنود على الأقل:

الأول، أمن النفط وبالتالي أمن دول الخليج. هذه هي المعادلة السعودية نفسها، ونستذكر أن أول زيارة للرئيس مرسي كانت للمملكة العربية السعودية.

الثاني، الحفاظ على اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل، وعدم مناهضتها دبلوماسياً في المحافل الدولية. وقد تسمح الولايات المتحدة بقدر من المرونة هنا، ولكن لها حدود. وقد حصلت الولايات المتحدة على هذا، إذ يوجد إجماع في مصر على أنها ليس الآن في وارد خرق المعاهدة أو إلغائها، لأن هذا يعني الحرب مع إسرائيل.

الثالث، عدم الدخول في تحالفات إقليمية مناهضة للولايات المتحدة أو دول الخليج. والمقصود هنا هو إيران وسوريا. ورأينا موقف الرئيس مرسي في مؤتمر دول عدم الانحياز الذي عقد في إيران مؤخراً، ودعوته لتنحي الرئيس الأسد أمام الوفد السوري، وأمام القيادة الإيرانية حليفة سوريا.

الرابع، عدم وجود تحالفات دولية مناهضة للولايات المتحدة، وبخاصة مع روسيا والصين أو الدول الـ BRIC في أميركا اللاتينية وآسيا. هنا سياسة مصر الخارجية ما زالت غير مبلورة، ولا يمكن تفسير زيارة الرئيس مرسي للصين على أنها بداية تحالف، لأن الولايات المتحدة لن تعترض على العلاقات التجارية مع الصين، فالمنافسة تقع في مكان آخر.

أما العنصر الخامس الذي تحتاجه الولايات المتحدة من مصر، فهو موقعها الاقتصادي في سياق العولمة النيوليبرالية. هنا أيضاً لا توجد مشكلة لدى حزب الحرية والعدالة، وقد قام أكثر من زائر إلى مصر، من بينهم أعضاء كونغرس للتأكد من هذا الجانب وجوانب أخرى، إضافة إلى زيارات بعض أعضاء الحزب إلى الولايات المتحدة للأغراض نفسها.

مستقبل مصر والعلاقة مع فلسطين

كيف يمكن تصور مستقبل مصر وأين موقع فلسطين من هذا؟

إن العرض الموجز الذي قدمته للواقع الحالي للسياسة المصرية في عهد الرئيس مرسي، لم يكن الغرض منه إطلاق حكم قيمي عليها، بل تبيان بعض عناصرها كما هي الآن، وفي ظل الموازين السياسية والاقتصادية الإقليمية والدولية. ومن ناحية واقعية، يجب القول إن المعضلة الرئيسية التي كانت ستواجه مصر بعد الثورة لمن يحكمها أيًّا كان، هي كيفية إجراء تغيير جوهري في سياساتها الاقتصادية وسياساتها الخارجية دون التعرض لحصار إقليمي ودولي بفعل قوى الثورة المضادة الإقليمية والدولية.

أقول هذا، ليس من باب تلمس العذر لحزب الحرية والعدالة أو للرئيس مرسي، وإنما للقول إن أي تغيير جوهري في سياسات مصر الداخلية والخارجية، سيكون تغييراً تدريجياً عبر سنوات عدة، سيصحبه صراع داخلي وخارجي أحياناً، حتى لو استلم زمام الحكم، في أية انتخابات قادمة، أحزاب أخرى أو مرشحو رئاسة آخرون. وهذا ليس مستبعداً إن أخذنا نتائج الانتخابات الرئاسية كمؤشر. وأذكر أن حمدين صباحي، ومنعم أبو الفتوح، حصلا على ما يقارب الخمسين في المائة من الأصوات في الانتخابات الرئاسية. وهذا مؤشر ذو دلالة للمستقبل، ولكنه أيضاً مرهون بتوحيد الجهود وإجراء التحالفات. فإذا قيض لهما تشكيل كتلة واحدة في أية انتخابات قادمة، ربما ستشكل أكبر كتلة في المجلس النيابي بعد الانتخابات.

أما بالنسبة للإخوان المسلمين الذين يمثلهم حزب الحرية والعدالة، فبعد خروجهم من موقع الدفاع، والحفاظ على الذات في ظل النظام المباركي السلطوي، بان أنهم أيضاً ليسوا كتلة واحدة صماء، وأن الثورة أدت إلى ظهور التمايز داخلهم بشكل علني، فخرج منهم حزب الوسط، وتيار عبد المنعم أبو الفتوح، وظاهرة شباب الأخوان الذين تمردوا على القيادة في أكثر من مرة، أو ما يشار إليه أحياناً أنه التيار القطبي نسبة إلى سيد قطب.

ويجب أن نتوقع أنهم سيمرون بمراحل أيضاً في المستقبل. السؤال الذي يجب أن نسأله هو: أين سيكون الأخوان المسلمون بعد عشر سنوات أو خمسة عشر عاماً؟ ومن سيقودهم؟ وإذا كانت قياداتهم ستتشكل ممن يعرف الآن بشباب الأخوان، سيختلفون اختلافاً كبيراً عمَّا هم عليه الآن في عدد من النواحي والجوانب. ويحتار المرء عندما يسمع ما يقولون في الحوارات المختلفة (وتوجد عينات كثيرة على الإنترنت)، يحتار كيف يفرق بينهم من ناحية جوهرية، وبين عدد من المجموعات الشبابية الأخرى، بمن في ذلك شباب السادس من أبريل، من حيث المطالب والمنطلقات.

ولعل أهم جانب يتعلق بمستقبل مصر يمكن الإشارة إليه، هو ما يبان الآن على أنه ربما أهم إنجاز للثورة، وهو: انكسار حاجز الخوف، وأن الشعب يريد، وأنه قادر أيضاً. وإنه لمن الصعوبة بمكان التصور، أنه بعد الإطاحة بمبارك، والصمود أمام بلطجية الفلول، وإزاحة جزء من الحرس القديم بين العسكر، أنه سيتم التراجع عن الشعور بالمقدرة والقوة الجماعية إن توحدت ولم تتفتت.

أما بالنسبة إلى فلسطين، فقد شاهدنا الكثير من التساؤل والتشكك في وسائل الإعلام خلال العامين الماضيين. يقولون: فلسطين ليست حاضرة في ميدان التحرير، ومصر والشعوب العربية الأخرى منشغلة بقضاياها الداخلية، وأن القضية تشهد تراجعاً على الصعيد العربي، ولم تعد قضية العرب الأولى.

وصحيح أن الثورة المضادة تسعى إلى تفتيت الجمهور العربي، وإذكاء نار الهويات الفرعية والجزئية على حساب ما هو جامع وموحد: سنة وشيعة، سلفيون وعلويون، أقباط وسلفيون، صوفيون وبهائيون ودروز وفرس وعرب. نعم هذا هو المسعى الآن.

ولكن ما هو ناقص أو حتى خاطئ في هذا التحليل وهذه النظرة فيما يتعلق بفلسطين، هو أنه طيلة تاريخ النزاع وتاريخ القضية، كانت ردود فعل الجمهور العربي في الأساس رد فعل لما يحصل في فلسطين.

هكذا كان الأمر في العام ١٩٤٨، وفي الانتفاضتين الأولى والثانية، وفي مناسبات عدة أخرى. إن الجمهور العربي يتحرك ليعبر عن موقف ومساندة ومؤازرة متى كان هناك حدث ما في فلسطين يحفزه على ذلك. فزمام المبادرة كانت دائماً فلسطينية، يتبعها رد الفعل لدى الجمهور العربي. هذه هي ديناميكية العلاقة وطبيعتها. فإذا لم ينتفض الفلسطينيون، لن ينتفض الجمهور العربي. وخلال العامين الماضيين، لم يكن هناك حراك فلسطيني يذكر في الأراضي المحتلة، وأصحاب القضية ينظر لهم أنهم أولى وأحق بالمبادرة. والجمهور العربي ليس ملكياً أكثر من الملك.

وحتى خلال انشغال المصريين بقضاياهم الداخلية، رأينا مظاهرات عدة جرت أمام السفارة الإسرائيلية في القاهرة، بما فيها مظاهرة حرق العلم. ولم تكن إشارة الرئيس مرسي إلى فلسطين في خطابه في جامعة القاهرة، وفي جامع الأزهر الذي صحبه تصفيق أيضاً، ضريبة كلامية فقط. فقد كانت فلسطين القضية، وما زالت أحد أسس شرعية حكم الحكام العرب حتى لو تفوهوا بما لا يضمرون، وسلكوا خلافاً لما يعلنون.

ولكن، وفي حالة مصر تحديداً، فإن الأمر لا يتعلق بفلسطين فقط. نعم، فلسطين حاضرة، ولكن إسرائيل حاضرة أيضاً. إسرائيل كقضية، كمشكلة إسرائيل، كأزمة مستقلة بقدر ما عن فلسطين، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. نعم دور إسرائيل في المنطقة. ففي حقبة مبارك، هيمنت إسرائيل على مصر وقزمتها.

ويدرك المصريون ذلك جيداً وبوضوح، ويدركون أيضاً أنه على الرغم من وجود اتفاقية كامب ديفيد، فإن بذور الصراع ما زالت موجودة. وتتحسب إسرائيل بدورها وتستعد حتى خلال عهد مبارك، فعقدت التحالفات مع جنوب السودان والحبشة، وأسهمت في بناء السدود على نهر النيل، وعززت أوراق ابتزاز مصر في أية فترة قادمة إن دعت الحاجة إلى ذلك. ومنذ احتلال العراق وتغيير النظام فيه، الذي ساهمت إسرائيل في دفع الولايات المتحدة إلى هذا العدوان، حان دور إيران والمسعى الحثيث المستمر إلى دفع الولايات المتحدة إلى الحرب معها، على الرغم من الاختلاف الحاصل بينهما حول الأمر، بما في ذلك الموقف المعلن لوزارة الدفاع وقيادة القوات المسلحة الأمريكية كما هو معروف. وستبقى بذور الصراع موجودة بين مصر وإسرائيل ما دامت إسرائيل تسعى إلى أن تكون إمبراطورية صغيرة مهيمنة على مقدرات المنطقة من المغرب إلى إيران. فلسطين، نعم، ولكن إسرائيل أيضاً، كقضية وموضوع وأزمة قائمة بذاتها.

وفي سياق آخر، وإن كان متصلاً، يكثر الحديث في وسائل الإعلام عن التحالف الحاصل بين الولايات المتحدة وبعض الحركات الإسلامية، وعلى وجه الخصوص الأخوان المسلمون أو من هم في التوجه نفسه، وأن هذه حقبة الإسلاميين في المنطقة، في المغرب، وتونس، ومصر، وربما لاحقاً في سوريا، إضافة إلى بلدان أخرى. غير أن هذا الخطاب في وسائل الإعلام ينظر إلى اللحظة ولا يرى المستقبل، وهو أيضاً في كثير من الأحيان سجالي، يسعى إلى تسجيل النقاط في غمرة التراشق الإعلامي، بعد سقوط الإعلام العربي في ميادين التحرير، واصطفافه الواضح والبيِّن بعيداً عن الرأي والرأي الآخر. وقد قيل قديماً إن الحقيقة في الحروب هي أول ضحية.

وصحيح أن الولايات المتحدة سعت إلى إيجاد أرض مشتركة مع بعض الحركات الإسلامية من منطلق براغماتي ومصلحي أيضاً كما هو الحال في مصر وتونس، وإن كان بشروط، أشرت إلى بعضها آنفاً، ولكن معضلة الولايات المتحدة في المستقبل ستكون علاقتها مع إسرائيل. فما دامت هناك أراض فلسطينية محتلة، وغياب تسوية عادلة للصراع، ستُبقى القضية الفلسطينية فتيل اشتعال في زمن سيكون فيه للجمهور العربي، وفي مصر خصيصاً، قول أكبر في السياسات الداخلية والخارجية.

ويدرك صانعو السياسية والباحثون والمحللون ومراكز الأبحاث في الولايات المتحدة وإسرائيل أيضاً هذا. وكان أول من فهم طبيعة هذه المعضلة، وفي فترة مبكرة رئيس دولة إسرائيل، شمعون بيريس إذ قال إنه «بسبب الأحداث في مصر، يجب أن نصنع السلام مع الفلسطينيين».

وصحيح أيضاً أن هذا ليس جدول أعمال الحكومة الحالية في إسرائيل، ولكنهم أيضاً يدركون أن الفراغ السياسي الحاصل حالياً، منذ توقف المفاوضات قبل عامين، لا بد أن يتم ملؤه عاجلاً أم آجلاً بصراع ميداني. وقد رأينا مؤخراً كيف تعاظم الحديث عن إمكانية حصول انتفاضة ثالثة.

وحتى لو رأى البعض أن الوضع غير جاهز في الأراضي المحتلة لجولة جديدة من الصراع، يبقى الفراغ السياسي مصدر قلق للدول المعنية، بما في ذلك القيادة الفلسطينية، التي تدرك تماماً التبعات الممكنة لهذا الفراغ.

ومن هنا، كان المسعى إلى تعبئته جزئياً من خلال الذهاب إلى مجلس الأمن بطلب العضوية في الأمم المتحدة قبل عام، والحديث عن تقديم طلب جديد للجمعية العمومية الآن، ثم قبول تأجيل التصويت إلى العام القادم. الجميع في حالة انتظار لحين انتهاء الانتخابات الأمريكية، ولكن من الواضح أنه يجري الاستعداد لما بعد الانتخابات من قبل الأطراف المختلفة.

ومن المرجح أنه سيتم السعي إلى تعبئة الفراغ السياسي الحالي بحراك سياسي جديد في حوالي منتصف العام ٢٠١٣. فما زالت فلسطين فتيلاً مفجراً في المنطقة، وبخاصة بعد الانتفاضات والثورات العربية، حتى لو قيل إن الوضع في فلسطين غير جاهز بعد. لكن لا أحد يعلم متى يجهز، ولن تنتظر الولايات المتحدة لأن يجهز. تصوروا -مثلاً- لو اندلعت انتفاضة ثالثة أيًّا كان شكلها. ستكون هذه هدية لسوريا ولإيران من منظور الولايات المتحدة وإسرائيل ودول عربية أخرى متحالفة معها، وسيؤجج الوضع في مصر، ولن يتمكن الرئيس مرسي من إهمال الرأي العام الداخلي، وسيمتد الحراك الشعبي إلى الأردن، مضافاً لما هو هناك من حراك أصلاً.

هذا كله تدركه الدول. ولكن ما سيعرض على الجانب الفلسطيني معروف سلفاً. وقد صرح أكثر من ناطق رسمي إسرائيلي أن الخيارات من منظورهم، هو إما دولة بحدود مؤقتة، وإما انسحاب أحادي من بعض مناطق (ب) وربما (ج)، أيضاً دون الغور والقدس. إدارة للصراع ومسعى لتعبئة الفراغ السياسي لا غير. ولكنهم أيضاً يعولون على إبقاء الأزمة الاقتصادية كعنصر ضاغط، لعل ذلك يسعف في تقبل الجمهور الفلسطيني والقيادة أيضاً ما يتم عرضه.

وقد أشار الرئيس «أبو مازن» في مؤتمرة الصحافي الذي عقد في نهاية الأسبوع الأول من الشهر الحالي، إلى الارتباط بين إيقاف الدعم والعودة إلى المفاوضات، أي الدعم كآلية ضغط من قبل بعض «الأشقاء العرب» وآخرين. هذا نصف الحقيقة. أما النصف الثاني فهو من باب التحضير لما هو قادم من تسوية أخرى مرحلية. على بالرغم من مسعى البعض إلى التركيز على شخص رئيس الوزراء لأغراض شخصية حسب قول السيد عزام الأحمد في تصريح له مؤخراً، فإن جوهر الأزمة الاقتصادية الحالية سياسي، يتعلق بالاحتلال وباتفاقية باريس، وبالمسعى إلى الإعداد لتسوية ما خلال العام القادم. هذا هو ملف منظمة التحرير الفلسطينية، وليس ملف الوزارة.

إذاً، إن التحدي الأكبر الذي سيمثل أمام القيادة الفلسطينية والفلسطينيين عموماً في المستقبل غير البعيد حسب هذا التوقع، إن تمت العودة إلى مسار سياسي جديد، فإن التحدي يكمن في عدم قبول أوسلو جديد، يدير الصراع ويؤجله بينما تستمر إسرائيل في سرقة الأراضي الفلسطينية، كما كان الحال حتى الآن. هذا تحدٍّ ليس بسيطاً، ولكنه فرصة أيضاً. وهي فرصة للاستقواء بالرأي العام العربي ما بعد الثورات الذي سينتصر للفلسطينيين دون أن يكون في الإمكان كبح جماحه بالطرق السابقة نفسها. غير أن هذا مشروط أيضاً بوجود إرادة سياسية فلسطينية، ومقدرة على الصمود والمجابهة والمقاومة.

الجلسة الأولى: موضع فلسطين في الثورات العربية

الميدان العام لكل الفلسطينيين

كرمة النابلسي
بروفيسور في العلوم السياسية، جامعة أكسفورد

فتحت الثورات العربية مؤخراً الطريق ليصبح هذا النوع من التنظيم الفلسطيني جماعياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فهي تسلط الضوء على هذا المبدأ الواحد الذي بوسعه أن يوحدنا وينقلنا إلى الحاضر الثوري الذي طالما انتظرناه. والطبيعة الأساسية للسيادة الشعبية تعني أنه في كل مرة يتم التأكيد أو إعادة التأكيد عليها بشكل جماعي. نمتلك نحن الحق في تشكيل مصيرنا بصورة أبعد من مجرد التصويت لصالح حزب أو فرد، أو حق الاطلاع في الصحف على ما يفعله الآخرون باسمنا. وما تعنيه هذه الحرية الأساسية هو أن بإمكاننا تشكيل المؤسسات التي تمثلنا، وأن مهامها وآلياتها ما وجدت إلا لتخدمنا بصفتها انعكاساً لإرادتنا التي هي صاحبة السيادة.

لنسأل، إذا لم تكن السيادة بيد الملك، أو الدكتاتور، أو مع المسؤولين والبيروقراطيين في الدولة، فأين هي بالضبط في هذه الصيغة الشعبية؟ وكيف للفلسطينيين وهم المشتتون عبر الحدود وتحت حكم أنظمة قمعية أن يتغلبوا عليها؟ لقد تسمرت شعوب العالم مذهولة وهي تشهد الجموع في العالم العربي تبدع ثوراتها وتحتفل بها بكل تلك الطاقة والجمال، مدللة بذلك على كل مزايا المواطنة الحرة. لقد استطاع الكل إدراك عظمة هذه الثورات والشعور بها فرحة مألوفة هي أغلى ما نملك كجماعات. فتأكيد السيادة الشعبية من جديد يرد لهبة الروح الجماعية الروح الكامنة في كل فرد منا. هذا الفعل، وأعني به تأسيس أو إعادة تأسيس كيان ديمقراطي، يعيد إلينا أيضاً قيمته العليا كمصدر وحيد لجميع القوانين والمؤسسات العادلة. وهو يربط بهذه الطريقة كل شخص خارج العالم العربي يشاهد الثورات في ميادينه مع أولئك الذين يناضلون مباشرة فيما يصبح احتفالاً بالتراث المشترك: فلا شيء يعادل رؤية المواطنين يتجمعون لإعادة صياغة وتشكيل العقد الاجتماعي الأساسي الذي يربط ما بين الناس في تأسيس كيان ديمقراطي. وبدون المنشآت أو المعالم الرسمية لاحتوائه، وبالانفتاح على السماء، يكون مبدأ الحرية والحكم الذاتي الشعبي في أشد حالاته وضوحاً وإعجازاً. لكن، وبمجرد دخوله مؤسسات الدولة، نرى كيف يتم تدمير تلك الروح تدريجياً وببطء، فتتحجر بفعل الآليات نفسها التي صممت لتمثل إرادة الشعوب، لكنها لم تعد تجسد أو تمثل تلك الإرادة. فقد ضاع الأمر الذي أدركنا أنه الأهم في اللحظة نفسها التي أمسكنا به، والتي كلفتنا الكثير، ضاع في المؤسسات نفسها التي أنشئت لغرض صونه وحمايته.

تبدأ الفيلسوفة حنة آرندت سعيها الخاص إلى فهم ذلك الكنز الجماعي المفقود –السيادة الشعبية– بتناول الغموض في تعريفه. تقول آرندت: «إن تاريخ الثورات يمكن أن يروى في شكل الأمثال كقصة كنز قديم يظهر فجأة على غير ما هو متوقع في ظل أشد الظروف تنوعاً، ثم يختفي ثانية، في ظل ظروف مختلفة وغامضة، كما لو كانت سراباً ... فهل هناك وجود لشيء، في هذا العالم وبين البشر لا في الفضاء الخارجي ولا يكون له اسم؟ فوحيد القرن والجنية يبدو لهما وجود في الواقع أكثر مما لكنز الثورات». وتعرف آرندت هذا الكنز العام بلغة ثوريي القرن الثامن عشر الذين كانوا على استعداد ليهبوا حياتهم من أجله بـ«السعادة العامة» أو «الحرية العامة»، مستلهمة كلمات الشاعر رينيه تشار وهو يتتبع اكتشافه للكنز خلال الأيام التي قضاها مقاتلاً من أجله في صفوف المقاومة الفرنسية. وتعتقد آرندت أن من الصعب جداً تسمية هذا الكنز الثمين، والأصعب امتلاكه جماعياً، فهي ترى أنه لا يوجد هناك تقليد في الماضي ينطوي على هذه الحرية العامة، أو بإمكانه حماية هذه القوة الخارقة والحفاظ عليها من جيل إلى جيل. وهي مخطئة بالطبع. فهذا التقليد موجود، يمكن متابعته بدقة متناهية، في أي بلد، وفي أي حقبة تاريخية، حيث يظهر باستمرار في شكل حركة شعبية، فما يجعل هذا الكنز الجماعي عالمياً، وللكل، هو أنه

كرمة النابلسي

ليس ملكاً لمنطقة معينة في العالم، كما لم يخلقه تقليد فكري واحد. فتقليد الديمقراطية الثوري موجود، لكن ببساطة لا يرغب الكثير في الإعلان عن امتلاكه، لأنه في صميمه يبرهن على أن الديمقراطية والأفعال الثورية شديدة الارتباط، أو في الحقيقة هي شيء واحد.

وبمفرداتنا اليومية، يمكننا تصور هذه الحرية العامة كالميدان العام في أيٍّ من مدننا. ففي الميدان نرى السيادة الشعبية تتجلى، بلا سقف يغطيها، منفتحة، وبالتالي يمكننا فهم جسم الكيان كما هو. فكيف يقوم المواطنون بإعادة خلق الميدان العام واسترداده؟ وبالقدر نفسه من الأهمية كيف يتم الاحتفاظ به بعد استرداده، حين يتعين علينا العودة إلى شؤوننا اليومية الشاغلة؟

غير أن المواطنة ذات السيادة ليست مجرد تدفق تلقائي للجموع الحاشدة من الأفراد. فلا بد –قبل الحشد الجماهيري في الميدان بسنوات– خوض الكفاح من أجل امتلاك هذا الميدان بوصة بوصة، وعاماً بعد عام، فتمتلكه تدريجياً، ثم تفوز به في النهاية تشكيلة ضخمة من الروابط الأهلية المنظمة سياسياً على اختلاف أحجامها وتنوع تاريخها. وعلينا تقدير كل من هذه الجماعات حق قدرها للدور المهم والحاسم الذي تلعبه. فالسعادة العامة هي دائماً نتاج تلك السنوات المضنية، والمحفوفة بالخطر أحياناً، من الالتزام بالعمل والانغماس فيه. وجموع «المواطنين العاديين» التي تضمن بوجودها الطبيعة الشعبية للسيادة، هي دائماً آخر الواصلين إلى الميدان العام وأول مغادريه. غير أن هذا الفضاء المفتوح والثمين، الذي حاربت من أجله أعداد مهولة من عشاق الحرية الهادفين لحمايتها، هو فضاء مفتوح للكل.

وبهذه الطريقة، يمكننا تحديد شكل السيادة الشعبية والروح الحرة في أي كيان سياسي، وسنكتشف على الفور أن المجتمع المدني ليس بسيطاً أو تغلب عليه صبغة واحدة، وإنما هو يتألف من مجموعة من التجمعات أو الكتل أو الأفراد، أو حتى من حصيلة هؤلاء جميعاً. إنه ليس قائمة طويلة من «منظمات المجتمع المدني لكل منها الوزن نفسه (كالمدرسة، أو المسجد، أو نادي كرة القدم، أو النقابة، أو نادي الشباب، أو الصحيفة، أو البنك). فبعض هذه المنظمات خاصة، وبعضها عام، بعضها يتألف من عضو واحد، وبعضها يصل عدد أعضائه إلى مائة ألف عضو، لكن، والأهم، فإن بعضها قد أسس لتحرير أنفسنا، وفي حالة الفلسطينيين للعودة إلى أراضينا.

وفي الحقيقة، فإن بعض هذه المؤسسات، بطبيعتها، أنشئ لغرض مختلف تماماً. ولذلك، فإن المنظمات الصغيرة التي تؤسس على أساس عالمي وبغرض تحقيق تغيير سياسي تقدمي وجذري، هي التي بإمكانها خلق هذا الكنز الثمين والحفاظ عليه من أجل الجميع. وبهذه الطريقة، يمكن للثورات أن تأخذ شكلها النهائي وتحديد مَن مِن بينها ستنجح، لأن المواطنين الذين يبقون في الميدان العام والملتزمين منذ وقت طويل بالديمقراطية والحرية، ومعهم المواطنون الجدد الذين شكلتهم الثورة في أيامها الأولى، هم من يقع عليهم عبء خوض المعركة الشرسة لتعميم الحرية على المؤسسات في الأشهر التالية.

إن ما سبق يدلل على أن الحركات الثورية، في أي مكان كانت، هي دائماً نتاج روح أبنائها. وبالنسبة لي، فمن السهل عليّ، وأنا التي نعمت بفضل المشاركة في ثورة سابقة وتذكرت دروسها، أن أفهم احتياجات اللحظة.

لا توجد إلا وسيلة ومطلب واحد فقط لتخطي كل العقبات، وقد بدأ الفلسطينيون فعلاً بالتجمع حوله. إنه السعي إلى تحقيق الوحدة الوطنية. فعلى الرغم من الانقسام بين الأحزاب الرئيسية، فإن الشعب الفلسطيني نفسه ليس منقسماً. ليس منقسماً سياسياً، إنما جغرافياً؛ فمعظم أبنائه لاجئون خارج أرض فلسطين، بينما البقية في الداخل تم تفريقهم عنوة في ثلاث مناطق مختلفة. مطلبهم هو المطلب نفسه الجامع للتمثيل الديمقراطي الذي ينادي به المواطنون في جميع أنحاء العالم العربي بكل هذه القوة والجمال: أن يكون لكل فلسطيني صوت يسمع.

تسعى الحملة الرامية لتسجيل الناخبين الفلسطينيين إلى إجراء انتخابات مباشرة للمجلس الوطني الفلسطيني – البرلمان الوطني في الشتات، وهو المؤسسة التي تمنح الشرعية لمنظمة التحرير الفلسطينية المعترف بها دولياً، حتى يومنا هذا، ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني.

إن الدعوة إلى انتخابات مباشرة للمجلس الوطني الفلسطيني هي المطلب الوحيد الذي يجتمع حوله كل الفلسطينيين، لأنه يرقى فوق الفصيل والأيديولوجيا والتوجه السياسي. إنه المطلب الثوري الوحيد الذي نستطيع باجتماعنا حوله تحطيم أسوار السجن السياسي الذي نعيش فيه اليوم، لأنه مبني على المبدأ السيادي الذي ينص على أن كل الفلسطينيين في الوطن أو المنفى لهم الحقوق الإنسانية نفسها، وهم متساوون في حقهم بتقرير سياسات وأسس ومؤسسات وإستراتيجيات الشعب الفلسطيني. إن التجمع حول هذا المبدأ يمكننا من إخراج عملية اتخاذ القرارات من أيدي القلة وإعادتها إلى أيدي الشعب بكل أطيافه؛ إسلاميين أو علمانيين، الذين يؤمنون بحل الدولة أو الدولتين، محافظين أو راديكاليين. إننا بحاجة لكل القطاعات في هذه اللحظة، والشعب وحده هو القادر على القيادة.

إن التمثيل الديمقراطي الحقيقي الذي يُناضَل اليوم من أجله، لا يمكن تحقيقه من خلال انتخابات رئاسية جديدة، ولا يمكن الوصول إليه عن طريق انتخابات للمجلس التشريعي. ولن يأتي هذا التمثيل من خلال استقالة القيادة أو نقل صلاحياتها إلى جبهة إنقاذ وطني أو حكومة انتقالية. حتى المصالحة المنشودة بين «فتح» و«حماس»، ووصولهما إلى اتفاق حول إعادة تفعيل منظمة التحرير، على أساس تقاسم مقاعد المجلس الوطني بين الحركتين، لن يؤدي إلى التمثيل الديمقراطي. كثير من الخطوات على هذا النمط مصممة خصيصاً لإبقاء السلطة بعيدة عن أيدي الشعب الفلسطيني. ومثل هذه الخطوات تكرس نهج تهميش الملايين من الفلسطينيين الذين لم يمارسوا قط حق التصويت، وعاشوا حياة مليئة بالنضال في سجون الأنظمة العربية ومخيمات اللاجئين المريعة. أصوات هؤلاء لها أهمية وكرامة مساوية لكل صوت فلسطيني آخر.

إن التحدي الذي يواجهه الفلسطينيون هو التمسك بهذا المطلب المحوري في مواجهة الضغوط الملحة التي سيمارسها أولئك الراغبون في الاحتفاظ بالنظام القديم أو الانفراد بالسلطة في النظام الجديد. كما أن النضال الفلسطيني المتواصل منذ عقود طويلة لتحقيق الحرية والتمثيل، يستمد حياة وأملاً جديدين من الثورات العربية.

نقاش الجلسة الأولى: موضع فلسطين في الثورات العربية

استهل محمد نضال دروزة النقاش والأسئلة في الجلسة الأولى بالقول: إن الخطاب الثقافي والإعلامي الذي لا يعمل على التوعية العلمانية الديمقراطية، خطاب لا يعوّل عليه في تثوير الانتفاضات العربية، لأنه يعيد إنتاج التدجين والتخلف والاستبداد، وهذا ما يستمر حدوثه بين العرب.

وقال عبد الفتاح غانم: بداية، أي حركة سياسية دون رؤية للمستقبل غايتها أخذ الناس «على العمى» لتنفيذ شيء غير خيّر لهؤلاء الناس. لي ملاحظة على العنوان «أسئلة الثورات العربية في نهاية عامها الثاني»، لكن هل ما حصل بالفعل ثورات عربية؟ لم نكن نعلم من سيظهر في تونس أو في ليبيا أو في مصر، كله مبني للمجهول! ونوه إلى أن «هذا المبني للمجهول، تم تظهيره فيما بعد»، من خلال وصول الإسلام السياسي إلى الحكم.

وأضاف غانم: مشكلتنا الآن كيف نقسم المقسم الذي رسمته «سايكس- بيكو»، فالآن نريد في مصر أن نوحد بين المسلمين والأقباط، وفي تونس قال الغنوشي البارحة إن السلفيين يشكلون خطراً على تونس، وهناك الشق الكبير الذي يترسخ في المنطقة، بين سني وشيعي. كما أن المجاهدين بدأوا يأتون من آلاف الكيلومترات حتى يجاهدوا ضد النظام في سوريا، ولكننا كفلسطينيين لنا في هذا الصراع منذ ١٠٠ عام ونحن لم نرَ أياً من إخواننا المسلمين قد أتى من مسافة ٦٠٠٠ كيلومتر ليستشهد معنا، على الرغم من أنه جاءت إلينا «أخت» أميركية، هي راشيل كوري، جرفتها الجرافة ودفنتها في رفح. بالتالي، أعتقد أنه ستترتب على هذه المرحلة دماء فلسطينية وعربية وإسلامية كثيرة من أجل إبقاء المنطقة تحت الهيمنة الأميركية من قبل الاحتياطي الإستراتيجي الذي ظهر هذه الأيام.

من جانبه، قال ممدوح العكر: حضور القضية الفلسطينية في الثورات العربية موجود على الرغم من الاعتقاد بأنها ما عادت أولوية لدى الشارع العربي. ولكن إذا أردنا فعلاً عربياً يجب أن يكون هناك فعل فلسطيني في البداية، فخطورة الأمر تتمثل في حالة الانتظار والفراغ التي نعانيها. وقد وضعت كرمة النابلسي إصبعها على نقطة مهمة هي استعادة الإنسان الفلسطيني لمكانه في القرار والمصير الفلسطينيين من خلال انتخاب مجلس وطني جديد.

ونوه عزمي الشعيبي إلى أن الكثير من السياسيين الفلسطينيين يسلمون بوجود أزمة، «وإن كان كل منهم يوصّف أسبابها ويعلل مبرراتها، ولكن كل القوى تعترف أنها أمام أزمة حقيقية، على الأقل لا تستطيع أن تدّعي أن برنامجها وآلية عملها تفتح الطريق أمام الشعب الفلسطيني للوصول إلى حقوقه وأهدافه».

وأضاف: انطلاقاً من هذا التسليم، فإن البحث عن حلول يجب التركيز عليه في النقاش في الساحة الفلسطينية، وبالتالي من الطبيعي والمنطقي أن يُربط بين ما يجري من تغيرات في المنطقة العربية ومن تغيرات تجري في أطراف اللعبة، إن كانت إسرائيل، أو إن كانت الأطراف الدولية المؤثرة. وهنا تكمن أهمية المبادرة الفلسطينية لتحفيز التأثير على العامل العربي في دعم المطالب الفلسطينية كما طرحها الدكتور جورج جقمان، إضافة إلى أهمية فكرة الدكتورة كرمة النابلسي في استلهام فكرة الكنز بالعودة إلى الشرعية الشعبية من خلال المواطنين وقدرتهم على الحركة وإعادة بناء المؤسسة الفلسطينية والقيادة والبرنامج الوطني الفلسطيني. ومن المهم ملاحظة أهمية تداخل هاتين الفكرتين معاً، ويجب أن يركز النقاش على تفاصيل الفكرتين وكيفية الترابط بينهما وليس الاستمرار في المنظومة الخطابية الخشبية التي مل منها الناس، والتي تروج أن ما يدور هو مؤامرة، وأن هناك أشخاصاً جالسين للتفكير فقط بكيفية التآمر على العرب، دون قدرة على رؤية أسباب خروج الشعب المصري إلى الشارع بمئات الآلاف، وكيف أن هذا الإنسان العربي قرر الخروج لإسقاط هذا الاستبداد وليس نتيجة لمؤامرة.

وتابع الشعيبي: في سوريا، يموت يومياً آلاف الأشخاص، فهل يفعلون ذلك دفاعاً عن مؤامرة أميركية؟ لا، هناك شعب سوري ملّ ولم يعد قادراً على التحمل وهو يريد حريته ويريد لقمة عيشه بكرامة ... هذه ثورة ستأخذ وقتها الطويل، ويجب ألا ننشغل بالتفاصيل الفكرية لهذه الثورة، لكننا يجب أن نوظف ونستغل ما يحصل في الوطن العربي. ويجب البحث عن أشلاء الشعب الفلسطيني المشتت، وما هي الأداة التي توحده من خلال ما طرحته الدكتورة كرمة بشأن آلية إعادة لم المجلس الوطني الفلسطيني.

وفي سؤال وجهته إلى جقمان، قالت إصلاح جاد: أتفق إلى حد كبير مع تحليله المهم، ولكن هناك نقطة اختلاف أساسية تتعلق في افتراضاته بوجود إرادة فلسطينية مستقلة، إذا أرادت يمكنها أن تشعل الشارع العربي وتفعل آليات المقاومة وتنشط القضية في الشارع العربي، وستعيد فلسطين مرة أخرى على خارطة الثورات العربية. هل يمكننا أن نفترض العكس، أي أن هذه الإرادة مسيطر عليها ومغَيّبة، وهناك من يسهم في استمرار الانقسام وممنوع على الفلسطيني أن ينهيه؟

وأضافت جاد: بالنسبة للدكتورة كرمة، فيما يتعلق بوجود قوى خارج النظام السائد في الضفة الغربية وقطاع غزة لتكون ضاغطاً لتغييره، أعتقد أن هذا الواقع قد يكون موجوداً خارج الضفة والقطاع، وإذا أخذنا مقولة الشباب وفككناها نلاحظ أن النظام القديم يسيطر على ما ينتج في أي انتخابات محلية، كالجامعات والنقابات، وأن أي تحرك خارج نطاق السيطرة في النظام القديم، يميع ويُجهض ويُضرب. سؤالي: هل هناك آليات تساعد على توسيع هذه الحركة، لاسيما أن المساحة للحركة والضغط تبدو منعدمة؟

وقال أوري ديفيس: أنا أحيي المبادرة الفلسطينية لإعادة انتخاب مجلس وطني جديد في أقرب وقت ممكن، والدكتورة كرمة لها مساهمة مهمة فيها ... هناك ٢٠٪ من المجنسين جنسية إسرائيلية من سكان دولة إسرائيل هم فلسطينيون عرب، وهؤلاء لهم صوت ودور في انتخابات المجلس الوطني الفلسطيني. سطحياً، يمكن أن يدعي البعض أن مشاركة هذه الفئة الفلسطينية في انتخابات المجلس الوطني تتناقض مع مهام ورسالة الأحزاب العربية داخل إسرائيل، لكنني أعتقد أنه لا يوجد تناقض، وإنما يحتاج الوضع إلى دراسة، لذلك أرجو من الطاقم الذي يقود مبادرة التسجيل لانتخابات مباشرة للمجلس الوطني، أو مؤسسة «مواطن» نفسها، المباشرة في تنظيم ورش عمل لدراسة وضع الشعب العربي الفلسطيني داخل إسرائيل، وخصوصيته، كي نحمي من يريد ممارسة حقه في الانتخابات.

واعتبر منذر مشاقي أن «الإصرار على تخيل أن سيناريو مشابهاً لما حدث في مصر وسوريا يمكن أن يحدث في فلسطين، أمر غير ممكن. فالفلسطيني كما المصري والتونسي يعلم حدود وآفاق تحركه، والمستويات التي يمكن أن يبلغها في تحركه، ويعرف أن سقوف تحركه محدودة تماماً، ونحن محدودون بسقف الاحتلال الذي لن يسمح بحدوث تغيير في الواقع إلى أفضل منه فلسطينياً». وتابع: لا توجد رؤية مشتركة، ففي مصر أجمعوا على تغيير النظام بغض النظر عما سيكون فيما بعد، لكن اتفقوا على تغيير النظام أولاً. بينما على مستوى الشباب الفلسطيني رفع شعار «إنهاء الانقسام»، غير أننا لا نملك شعارات محددة، وإن كنا نملك فنحن لا نملك تفسيرات موحدة لها.

ونوه إلى أن النظام في الحالة الفلسطينية «ليس منقطعاً عن الشعب، ولا نستطيع إنكار وجود أرضية حزبية وشعبية كبيرة لكل من محمود عباس وإسماعيل هنية. وهناك حزبان كبيران متعارضان لهما قواعد حزبية واسعة وإمكانية أن ننهم أحدهما بالخيانة أو التواطؤ مع العدو غير موجودة في الشارع الفلسطيني».

بدوره، قال أكرم عطا الله: بالنسبة لاستنهاض المجلس الوطني يعتبر مفهوماً جميلاً، لكن هل هناك إمكانات عملية واقعية لهذا الاستنهاض؟ فالإمكانات ليست واقعية، وحتى في المراحل السابقة عندما كان يتم تشكيل المجلس الوطني لم يكن يتم ذلك ضمن آلية تمثيلية واضحة، وكان ذلك موضوعاً خلافياً قديماً، فما بالنا عندما نتحدث عن ظروف وشروط الواقع القائم حالياً؟

وأضاف: المواقع الأساسية للتجمعات الفلسطينية في العالم العربي هي سوريا ولبنان والأردن. وفي الأردن لا يمكن إجراء انتخابات للمجلس الوطني، لأن جزءاً كبيراً جداً من الفلسطينيين هم مواطنون أردنيون، وفي سوريا لا يمكن أيضاً إجراء الانتخابات بحكم الواقع الراهن. وأيضا في أراضي ١٩٤٨ ليس الوضع مضموناً، فعضوية المجلس الوطني تكون في محل شك وتُعرض للمساءلة على الرغم من اعتراف إسرائيل ضمنياً بمنظمة التحرير. لذلك، نحن أمام مفهوم جميل يستنهض المشاعر لكن لا يمكن تحقيقه.

ونوه عمر عسّاف إلى أن «الأزمة الفلسطينية الراهنة مستعصية عملياً منذ سنوات أو عقود، ومحاولة إدارتها جارية خلال العقود الماضية، لكن قبل أقل من نصف قرن، كانت هناك دعوة لانتخاب المجلس الوطني، ولم يكن هناك جدية أبداً خلال ٤٧ سنة بشأن كيفية إجرائها. لكي يتجاوز النظام القائم الأزمة، يجب أن يغير نفسه، ولهذا السبب لم تتوفر الجدية في طرح إعادة انتخاب المجلس الوطني.

وأردف: تحدث الدكتور جورج عن انتفاضة ضمن ظروف موضوعية، والظروف ربما تكون مهيأة، وهذه إن حصلت ستكون هدية لإيران وسوريا حسبما فهمت، وإذا كان هذا فعلاً صحيحاً، فهل يجب علينا نحن كفلسطينيين تفعيل العنصر الذاتي لدفع انتفاضة كهذه أو العودة عنها؟

واعتبر أنه «يجب عدم وضع كل الأمور في سلة واحدة، فلا يجوز المساواة بين وضع النظامين المصري والتونسي وسياساتهما خلال ٣٠ أو ٤٠ عاماً، والوضع في سوريا، وهذا ليس دفاعاً عن الاستبداد أو تزكية له، ولكن كما يقال اليوم كل المخابرات في العالم تتدخل في الشأن السوري، فهل تلتقي أهداف هؤلاء مع أهدافنا ومصلحتنا كفلسطينيين؟».

وقال أنيس البرغوثي: الناس عبيد مصالحهم، والدول عبيدة مصالحها، ويجب ألا نفكر دائماً بوجود مؤامرة أميركية، لا، هناك شعوب تتحرك، وهي صبرت أعواماً طويلة أكثر من اللازم. وبدل أن نلوم الشعوب يجب أن نهنئها، لكن أميركا والصين وروسيا وغيرها من الدول الكبرى، وحتى العربية التي تطمح أن تكون كبرى مثل قطر والسعودية، تحاول الظهور والسيطرة على الأنظمة الجديدة. ما يحدث في سوريا ثورة شعبية، النظام يقمع، وهناك أطراف تدخلت لمساعدة الثوار. أما لماذا لم يحدث ربيع عربي في فلسطين، فالسبب هو الفساد، هناك هيئة مكافحة الفساد برئاسة المناضل رفيق النتشة، ولغاية الآن لم تتم محاكمة علنية لأي قضية فساد.

ونوه عاطف ميداني إلى أن «ما يجري في البلدان ويسمى الربيع العربي من عمليات قتل وهدم وتدمير البنى التحتية، سيعيد تلك البلدان عشرات السنين إلى الوراء؛ إلى سنوات الجهل والمرض والفقر، فضلاً عن التقسيم والتفتيت كما حدث في ليبيا، ويحدث الآن في اليمن، ويُشار إلى حدوثه في سوريا، وذلك سينعكس سلباً على القضية الفلسطينية وإيجاباً على الولايات المتحدة الأميركية وإسرائيل ومصالحهما».

وفي سؤال وجهته إلى جقمان، قالت مي بزور: ذكرت أن القضية الفلسطينية كانت من قبل المحرك الأساسي للشارع العربي، لكنني أشعر أنها لم تكن أبداً محركاً للشارع العربي، بل هي كانت فقط تثير مواقف عاطفية ولم تتحول إلى فعل سياسي منذ العام ١٩٤٨ إلى اليوم، ولا أشعر بأي تغيير حاصل على هذا الصعيد بعد الثورات العربية. المداخلات معظمها تتفق على أن هذه الثورات كأنها فعل عربي صرف، لكن ما لا أفهمه بعد كل قراءاتي عن الثورات العربية لماذا حدثت، بعد ٣٠ سنة، في هذه الفترة بالذات على الرغم من أن نفس الظلم والعذاب والاستبداد قائم منذ زمن؟ أيضاً، لكل ثورة منظرون ومفكرون، فلماذا لا يوجد مثل هؤلاء للثورات الحالية؟

وفي إجاباتها عن الأسئلة والمداخلات، قالت النابلسي: إن المبادرة بشأن انتخابات المجلس الوطني ليست شخصية وهي جماعية وعامة، وأكثر العاملين فيها تحت سن ٢٧ عاماً، أي أن شبّاناً عديدين يعملون في هذا الموضوع، عوضاً عن المؤسسات المعنية بحق العودة واللاجئين، وهذا ينبع من التوحد من أجل حل معضلتنا. وهناك طريقتان للنظر إلى الموضوع: أولاً من خلال القيم، وثانياً بشكل واقعي ومنظور إستراتيجي من خلال توازن القوى. فما هي عناصر قوة الفلسطينيين؟ إن شعبنا هو مصدر قوتنا حين يتوحد. صحيح أننا لم نربح أي معركة من معارك التحرر، لكن يجب أن نكرر ونواصل النضال، والآن هناك جيل جديد يواصل النضال، ويجب الربط بين جيل الثورة الأكبر وبين هذا الجيل ... كنا نملك منظمة التحرير الفلسطينية كلنا، وهذا يدفعنا للعمل بحب وأمل وألا نكره تياراتنا السياسية والنظام السياسي.

وأضافت: قال البعض إن مبادرة إعادة انتخاب المجلس الوطني حلم، لا، بل هي واقعية جداً، فالشعب تمكن من إطلاق ثورة، لكن السؤال هو كيف يمكن تحقيق ذلك بطريقة عملية؟ يجب إعطاء حق الاقتراع لكل شخص، وهناك حسنات وسيئات للانتخابات وكلنا ندركها، وحتى في النظم الديمقراطية ليست هناك ديمقراطية بالمطلق. ولدينا حالة نحن فيها مجزؤون على المستوى المؤسسي والحدود، ونريد إعادة بناء برنامج منظمة التحرير وإدخال جيل الشباب إلى الحيّز الوطني، ويمكن حينها تكرار ما حدث في الثورات العربية الشعبية وبسهولة.

ونوهت إلى أن «هناك معلومة بالنسبة لعدد الفلسطينيين في الدول العربية، ربما لا يعرفها الكثيرون هنا، وهي وجود حوالي ٥٠٠- ٦٠٠ ألف فلسطيني يعيشون في المملكة العربية السعودية، وآلاف من الشباب هناك لا

يملكون أوراقاً ثبوتية ولا يسافرون ويحيون في جحيم هناك، صوت هؤلاء الشباب له قيمة».

وقالت: الفلسطينيون جميعهم يريدون المشاركة والتحرك، فكيف سيكون القرار حين لا نستشير شعبنا ولا نرجع إليه؟ لكن ربما هنا ليس بالأمر المثالي لمناقشة قضية تسجيل الناس في داخل أراضي ١٩٤٨ للانتخابات.

أما جقمان، فقال: إسرائيل بحكومتها الحالية وحكوماتها السابقة تسعى إلى قذف غزة إلى الخارج، وكما يقول المصريون فإن قطاع غزة يقع ضمن مفهوم الأمن القومي المصري، المصريون حريصون على ألا تقذف إسرائيل بغزة نحو مصر. وبالنسبة لسؤال الشعيبي، فهو مهم وعملي، ويدعو للخروج من ثنائية الشلل السياسي، إما ثنائية قدرية يائسة وإما كربلائية تنحب وتندب دون فعل، السؤال هو ما الذي يمكن عمله؟ هذه هي القضية الأساسية.

وأضاف: ربما فيما بعد، يمكن الحديث عما يجب عمله ... الوضع الحالي في فلسطين يضع السلطة الفلسطينية والقيادة في أزمة، وهي شرعية الاستمرار، وذلك لأن الفلسطينيين لم يتصوروا أن تعمل السلطة بشكل دائم ومستمر كبلدية كبرى لإدارة شؤون السكان، إضافة إلى توفير الحماية والأمن لإسرائيل، هذه هي الأزمة، والقيادة الفلسطينية تدرك هذا تماماً.

وتابع: حتى لو كانت هناك بعض الأطراف مستفيدة من الوضع الراهن، وحتى لو قيل إن الطبقة الوسطى رهينة قروض بنكية، فلا يمكن إنكار أن الوضع الراهن غير قابل للاستمرار، وهناك أزمة حقيقية (أزمة سياسية وفراغ سياسي). توجد أيضاً قوى ثورة مضادة لكن يلزمها إطار سياسي، والتنسيق الأمني لا يمكن استمراره. ومن هنا كان من الضروري تعبئة الفراغ السياسي بما يمكن أن يُسمى «مقاومة دبلوماسية وقانونية» ابتداء من الذهاب إلى مجلس الأمن، لكن السؤال فيما إذا كانت هناك إرادة سياسية للاستمرار في هذا المسعى؟ أعتقد أنه يمكن للمرء أن يرسم خطة، لكن جزئياً لا توجد إرادة سياسية، وأعتقد جزئياً هناك حالة انتظار على أمل وجود نظام سياسي ينقذ الوضع الراهن، وهذا هو الموضوع الخطير، لأنني لا أرى في الأفق ولا يرى آخرون أن هناك حلاً عادلاً وكاملاً للقضية، إنما تسوية مرحلية أخرى تأتي لإنقاذ الوضع الراهن.

وقال جقمان: بالنسبة لمداخلة عمر عساف، ما هو أفضل لفلسطين هو أفضل لفلسطين، بغض النظر عما إذا كان هدية لأحد ما، وبغض النظر عن أي تبعات أخرى. أم فيما يتعلق بسفك الدماء، كما حصل في ليبيا ويحصل الآن في سوريا، فهذا أمر مريع، ولا يمكن تقديم تبرير لسفك الدماء بغض النظر عن التفاصيل. لكن، للأسف الشديد، فإن تاريخ الثورات دام، وحتى في الثورة الفرنسية، اخترع الثوار آلة خصيصاً لقَطع الرؤوس هي المقصلة، والثورة الروسية كذلك صاحبها مسعى تطهيري للنظام القديم، والإيرانية أيضاً مرت بمراحل دموية من قبل الشاه، وبالمقارنة بما حصل في تونس ومصر، فنحن نتحدث عن أعداد قليلة من الضحايا.

وأضاف: بالنسبة لسؤال مي بزور، يوجد تحليلات كثيرة حول الثورات العربية وتوقيتها، وأنا لا آخذ بنظرية المؤامرة، وأتساءل ما هو الفارق بين المؤامرة والخطط السرية، فالدول لها خطط سرية، وأعتقد أن الفرق هو أن المؤامرة لها جانب مشخصن، جانب كيدي، والخطة شيء موضوعي أكثر، لا يوجد دليل لغاية الآن على أن الثورات مفتعلة بأيدٍ خارجية، بالعكس هذه الدول تحاول الدخول عليها وتغيير مسارها، وهذه هي القضية الرئيسية.

الجلسة الثانية: عدوى الثورات إزاء مناعة الأنظمة

آفاق انعكاسات الثورة الشعبية المصرية على المنطقة المحيطة والوضع الفلسطيني

رئيسة الجلسة : نجوى ارشيد
عضو مجلس أمناء مواطن؛
المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، طبيبة أخصائية.

داود تلحمي
كاتب سياسي

داوود تلحمي

بات واضحاً الآن أن العام ٢٠١١، عام الانتصارات الأولى لثورتي تونس ومصر، وعام امتداد الحراك الثوري الذي أشعلتاه إلى أنحاء المنطقة العربية في مواجهة أنظمة الاستبداد والفساد، وأنظمة التبعية والخنوع. من الواضح أن هذا العام شكّل منعطفاً بارزاً في تاريخ المنطقة.

وإذا كان لشعب تونس الفضل في إشعال شرارة هذه الثورات الشعبية، بعد أن تمكن من الإطاحة بالنظام الاستبدادي التابع في ذلك البلد، فإن الانتقال السريع لهذه الشرارة إلى الساحة المصرية الكبيرة، ثم النتائج البارزة التي تحققت هناك، بدءاً بالإطاحة برؤوس النظام، كلها نقلت الظاهرة التونسية لتصبح ظاهرة عربية واسعة. وأظهرت أن العملية التي بدأت في منطقتنا، ولا تزال مستمرة، تشكّل انتقالاً نوعياً من مرحلة تاريخية معينة، اتسمت بتفشي استحواذ الفرد أو الطغمة القليلة العدد على القرار وعلى ثروات البلد، وبتبعية متزايدة للأجنبي، وبخاصة للولايات المتحدة الأميركية في غالبية الحالات، إلى مرحلة تاريخية جديدة تماماً، تتسم أول ما تتسم ببروز واضح لدور الشعوب ولتصميمها على استعادة القرار بشأن مصيرها ومستقبلها، عبر بناء مؤسسات وأنظمة حكم تعبّر عن مصالحها وتطلعاتها ورغبتها في التطور وفي تحقيق درجة معينة من الإنصاف في توزيع ثروة البلد وأعباء مرحلة البناء فيه.

ولا شك أن نجاح الثورة الشعبية في مصر يكتسب أهمية استثنائية نظراً لحجم مصر البشري وموقعها الجغرافي في قلب المنطقة العربية، وتاريخها المركزي المعاصر، وبخاصة خلال الخمسينيات والستينيات، في استنهاض الوضع العربي والسعي إلى تحقيق قفزة نوعية في أوضاعه الداخلية ودرجة استقلاله عن النفوذ الخارجي.

وليس أدل على هذه الأهمية من كون بعض العوامل التي شكلت المقدمات لنضوج ظروف الثورة في مصر، وبخاصة منذ مطلع القرن الحالي، مرتبطة بأوضاع عربية محيطة، مثل الانتفاضة الفلسطينية الثانية في أواخر العام ٢٠٠٠، والحرب الأميركية – البريطانية على العراق التي بدأت في مطلع العام ٢٠٠٣، دون أن يعني ذلك طبعاً أن العوامل الرئيسية للثورة ليست بالأساس عوامل داخلية، مرتبطة بتدهور الأوضاع المعيشية لغالبية المواطنين، وتفشي الفقر والبطالة بفعل تطبيقات «الليبرالية الجديدة» وموجات الخصخصة وعرض القطاع العام وثروات البلد للبيع لأطراف خارجية أو قطاعات موغلة في الفساد من الرأسمالية الطفيلية المحلية وبيروقراطية الدولة المتحالفتين والمتداخلتين.

وبالطبع، لا نتوقع الآن، بعد زهاء العشرين شهراً على إزاحة رأس النظام القديم، أن تزول كل هذه المشكلات بين ليلة وضحاها أو في أمد قصير. ذلك أن القوى الخارجية المعنية، وبخاصة، ولكن ليس حصراً، الولايات المتحدة، ذات النفوذ الكبير في البلد منذ عهد أنور السادات والصفقات التي تلت حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ التي خاضها جيش مصر والقوات العربية الأخرى ببسالة استثنائية، لن تستسلم بسهولة لـ«ضياع» مصر من أيديها، كمقدمة لاحتمال ضياع مساحات واسعة من هذه المنطقة، على غرار ما حدث في أميركا اللاتينية خلال العقد الماضي.

وفي هذا السياق، شكلت ظاهرة صعود المقاومة وحركة التحرر الفلسطينية المعاصرة منذ الستينيات الماضية، وبخاصة بعد حرب العام ١٩٦٧، سباحة ضد التيار، أي ضد الاتجاه العام للتراجع في أوضاع حركة التحرر العربية المستقلة ونفوذها وتأثيرها في بلدان المنطقة. لكنها، على الرغم من ذلك، حققت إنجازات مهمة على صعيد استنهاض وتوحيد مشاعر وفعل الشعب الفلسطيني في الوطن المحتل وخارجه، وعلى صعيد تحقيق اعتراف عربي وعالمي واسع بحقوقه الوطنية. إلا أن إخراج مصر من الصراع والمواجهة مع المحتلين الإسرائيليين منذ وقت مبكر بعد حرب ١٩٧٣، وبشكل واضح ومرسّم في صفقة كامب ديفيد ١٩٧٨، والمعاهدة الثنائية مع إسرائيل في آذار/مـارس ١٩٧٩، وتفاقم التناقضات والصراعات الداخلية والإقليمية في المنطقة المشرقية العربية، من لبنان إلى الجبهة العراقية – الإيرانية ومجمل الجبهة الخليجية، شكلا عاملين سلبيين أضعفا احتمال ترجمة هذه الإنجازات الفلسطينية إلى مكاسب ملموسة على الأرض، وتحديداً، وفق ما حددته الهيئات الوطنية الفلسطينية من أهداف لهذه الحقبة، تحقيق إنهاء احتلالات العام ١٩٦٧ وتأمين حقوق الفلسطينيين المشردين من وطنهم في العودة إليه.

وأضيف إلى هذين العاملين السلبيين في الوضع العربي عامل مهم على الصعيد الدولي، لم يكن مرئياً إطلاقاً في السبعينيات ومعظم الثمانينيات الماضية، وهو انهيار الاتحاد السوفييتي وكتلة الدول الأوروبية الشرقية الحليفة له بين العامين ١٩٨٩ و١٩٩١، ما فاقم الخلل في موازين القوى العالمية لصالح التحالف الإسرائيلي – الأميركي في المنطقة، وأنتج ما أنتج من تدخلات واجتياحات واتفاقات جرت في ظل هذا الاختلال المريع في الموازين.

وما يمكن أن نتوقعه الآن بعد ثورة ٢٥ يناير الشعبية المصرية هو أن تعود مصر، ولو بشكل متدرج، إلى دورها العربي الفاعل، المستند هذه المرة إلى قاعدة الشرعية الشعبية وليس فقط إلى ميزات القائد التاريخي الفرد، الذي يتلخص الانقلاب على نهجه بالتخلص من شخصه. ومن الواضح أن التخلص من الشعب وإرادته وحرصه الشديد على مصالحه وحقوقه ليس بالإطلاق بهذه السهولة كالتخلص من نظام الفرد أو القلة. وهكذا من المنطقي توقع عودة تدريجية لدور مصر على صعيد التمسك بالحقوق العربية والفلسطينية، ليس استناداً إلى اعتبارات أيديولوجية وشحن عاطفي فحسب، وإنما على أساس المصالح والمصير المشترك بين شعوب المنطقة المتداخلة جغرافياً، وعلى أساس التطلع لتحرر مصر نفسها من قيود مرحلة الانكفاء والاستسلام للواقع المعادي. ووتيرة هذه العودة مرتبطة بمدى تطور وضع مصر الاقتصادي والمجتمعي وتحررها من قيود التبعية، ما سينعكس على دورها السياسي الإقليمي والدولي، ويجعلها عنصراً مؤثراً رئيسياً في المنطقة وفي موازين القوى فيها.

ومن الواضح بعد ما آلت إليه الأمور في الوضع الفلسطيني بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر عاماً على انقضاء استحقاق انتهاء المرحلة الانتقالية لاتفاق أوسلو، ومضي اليمين الإسرائيلي المهيمن والمتزايد النفوذ في التوسع الاستيطاني المحموم في القدس الشرقية ومعظم مناطق الضفة الغربية المحتلتين، ومع النزعة الواضحة للإدارات الأميركية المتلاحقة للانحياز لهذه السياسات الإسرائيلية وحمايتها في المحافل الدولية، ومع محدودية تأثير القوى الدولية الأخرى على الواقع المباشر في منطقتنا، بأن ميزان القوى المتعلق بالوضع الفلسطيني لا يسمح بالخروج من المأزق الراهن بالقوة الذاتية المحلية وحدها. وهو ما يجعل التطورات في المنطقة المحيطة، وبخاصة في مصر، ذات أهمية خاصة في مجال فتح آفاق الخلاص للشعب الفلسطيني على أمد يمكن أن يكون مرئياً. وهو ما لا يعني إطلاقاً عودة إلى مرحلة سابقة من الانتظار والاعتماد على العامل العربي وحده، وإنما يعني الدمج ما بين مركزية الدور الذاتي الخاص، المتمثل أساساً في هذه المرحلة بأهمية الصمود على الأرض وإعادة توحيد الشعب الفلسطيني في مختلف أماكن تواجده، وتوفير مقومات إنجاز هاتين المهمتين، والدور العربي المحيط المتداخل مع قضايا الصراع مع المحتلين، والمعتمد هذه المرة ليس على إرادة أو رغبات أو نزوات الزعيم الفرد ومريديه، وإنما على إرادة الشعب السيد في بلده.

وفي هذا السياق، يمكن أن نعود قليلاً إلى الوراء لنستعيد بعض الشعارات التاريخية التي رُفعت في مسيرة الشعب الفلسطيني منذ نكبة العام ١٩٤٨. فمنذ ذلك الحدث المأساوي وحتى معظم الستينيات الماضية، كان رهان الجسم الرئيسي النشط للشعب الفلسطيني ينطلق من توجه تم اختصاره في حينه بشعار «الوحدة طريق العودة»، وهو الشعار الذي يعتبر أن وحدة البلدان العربية ودور جيوشها الموحدة هما المنطلق لتحقيق إزالة آثار الظلم الذي لحق بالشعب الفلسطيني منذ نكبة ١٩٤٨. وهو شعار سرعان ما اصطدم بواقع صعب جسّده، أولاً، انهيار تجربة الوحدة بين مصر وسوريا في العام ١٩٦١، وثانياً، تلك الهزيمة العربية الكبيرة في حرب العام ١٩٦٧، وما تلاها ونتج عنها من أحداث رسّخت مفاعيلها، من الانقلاب السياسي والاقتصادي والإستراتيجي الشامل الذي جرى في مصر بعد غياب جمال عبد الناصر، إلى تكريس عزل مصر وإخراجها من حلبة المواجهة والصراع في أواخر السبعينيات الماضية.

من جانب آخر، بدأ، منذ السنوات الأولى للثورة الوطنية الجزائرية في الخمسينيات الماضية، يصعد، بشكل متزايد القوة، توجه بديل في الساحة الفلسطينية، اختُصر بشعار «التحرير طريق الوحدة»، الذي طُرح كشعار نقيض لشعار المرحلة السابقة.

وكانت بعض أدبيات تلك السنوات الأولى للمقاومة الفلسطينية المعاصرة تراهن على تحويل عمليات المقاومة و«حرب العصابات» الجارية آنذاك إلى حرب تحرير شعبية، على غرار ما كان يجري في فيتنام في حينه، يتم خلالها استنهاض الشعوب العربية الأخرى للمشاركة في مثل هذه الحرب التي لا يمكن أن تنتهي إلا بإزالة الظلم الواقع على الشعب الفلسطيني وشعوب المنطقة المتأثرة بالغزو الصهيوني، إن لم يكن بإزالة مصدر هذا الظلم بمجمله. وعلى الرغم من الإنجازات التي حققتها المقاومة الفلسطينية، والتي سبق وتحدثنا عنها، فإنها سرعان ما اصطدمت بحسابات ومصالح الأنظمة والتشكيلات القائمة في بلدان اللجوء التي أقامت فيها مجموعات المقاومة الفلسطينية قواعد ارتكاز لها، ناهيك عن حسابات ومصالح القوى الخارجية المؤثرة.

ويمكن أن نقول الآن، وبدون أوهام مبالغ بها، إن حركة تحرر الشعوب العربية الجارية حالياً، ابتداءً بتونس ومصر، ينبغي أن تدفع باتجاه تصحيح التوجهين السابقين في مسيرة الشعب الفلسطيني باتجاه ربط مصير الشعب الفلسطيني ومصير حركة تحرره وسعيه إلى استرداد حقوقه الوطنية بمصير شعوب المنطقة، وبخاصة شعوب المحيط المباشر، بحيث يمكن أن نتحدث عن شعار جديد من نمط: «حرية الشعوب وكرامتها هما طريق التحرير والوحدة». مع ضرورة التوضيح بأن التحرير المقصود هو بالأساس إزالة الظلم الواقع على الشعب الفلسطيني بكل مكوناته، في الوطن المحتل وأقطار اللجوء والهجرة، والوحدة المبتغاة هي، في المقام الأول، وحدة العمل والتطلعات والتكامل بين البلدان التي تحررت من أنظمة الاستبداد والفساد والتبعية.

ومن هذا المنطلق، بإمكاننا أن ننظر بالكثير من الثقة إلى ما يمكن أن يتحقق في المنطقة ولشعوبها من مرحلة الانعتاق الراهنة التي تجسدها الثورات الشعبية العربية. ومرة أخرى، فإن ما ستؤول إليه الأمور في مصر تحديداً، بعد سنوات تطول أو تقصر من المصاعب والعقبات، وربما حتى بعض الانتكاسات ومحاولات الإعاقة الداخلية أو التخريب الخارجي، هذا المآل سينعكس على المناخ العام في كل المنطقة، وذلك مهما حصل في المرحلة الراهنة في البلدان المختلفة التي شهدت أو ما زالت تشهد حراكات شعبية ثورية غير مصر وتونس. فمهما طال الزمن وتنوعت سيناريوهات التغيير، فإن ما ينبغي أن تدركه كافة الأنظمة المستبدة والمستلبة لإرادة شعوبها في منطقتنا هو أن هذه المنطقة دخلت في مرحلة تاريخية جديدة لم يعد من الممكن فيها استمرار مصادرة حقوق الشعوب وحرياتها. وستكون مصر الجديدة، مصر شعبها، مرة أخرى كما كانت في الخمسينيات والستينيات، كما في مراحل تاريخية سابقة، نموذجاً يحتذى به لبلدان المنطقة، يساهم في إنضاج عملية التغيير التاريخية هذه في عموم المنطقة.

بالمقابل، ستواصل القوى الاستعمارية الخارجية والدول التابعة لها في المنطقة العمل، في مصر وغير مصر، على تخريب هذا التحول ومنع تحوله إلى وضع متطور ومستقر لسيادة الشعوب على أوطانها، وبخاصة بعد أن استفادت هذه القوى لعقود طويلة من وجود أفراد أو قلة صغيرة من أصحاب السطوة في بلدان المنطقة، يمكن التعامل معهم بسهولة أكبر وبمطواعية، سواء من خلال الترغيب والاحتواء، أو من خلال الابتزاز والترهيب، أو بمزيج من كل ذلك. وهذه القوى الاستعمارية تدرك تماماً أن التعامل مع شعوب حرة تدافع أولاً وقبل كل شيء عن مصالحها العامة وعن مستقبل أوطانها، أصعب بكثير، وأن لا ضمان لمصالح هذه القوى الخارجية إلا بمقدار التجاوب المقابل مع مصالح شعوب المنطقة نفسها، على قاعدة ما عُرف في نهاية القرن المنصرم بـ«توازن المصالح»، حيث، في النهاية، عندما يكتمل التحول في بلدان المنطقة، أو يترسخ المنحى العام له، لا مناص من التعامل مع هذا الواقع الجديد بالنسبة للقوى الخارجية، كبيرها وصغيرها، وفق قاعدة التوازن هذه. وهذه هي معركة شعب مصر خلال السنوات القادمة، ومعركة شعب فلسطين، وكل شعوب هذه المنطقة التي اختارت، أخيراً، أن تكسر الأطواق من حولها، بعد أن كانت، في حقبة التبعية والاستسلام، قد خرجت من التاريخ، وفق عنوان كتاب لأحد المثقفين العرب في أواخر القرن الماضي.

الجلسة الثانية: عدوى الثورات إزاء مناعة الأنظمة

الربيع العربي وسؤال السياسة

أدتيا نيغام
زميل باحث رئيس في مركز دراسة المجتمعات النامية في دلهي

قبل عقدين من الزمن هزت الحركات الجماهيرية العالم الاشتراكي السابق، لتسقط عدداً من أكثر الأنظمة القمعية في القرن الماضي، ولتبشر بنهاية فصل الشتاء الطويل الذي بقي أسيراً لاستقطابات الحرب الباردة. وسط حالة الابتهاج التي تلت ذلك، أعلن الانتصار النهائي للديمقراطية الليبرالية. المفكر الأميركي فرانسيس فوكوياما من المحافظين الجدد، أعلن منتصراً أن هذه الحركات لا تشير فقط إلى نهاية الحرب الباردة أو مرحلة من تاريخ البشرية، ولكن نهاية التاريخ نفسه. كان هذا بمثابة إعادة صياغة معاصرة لصياغة هيغل المعروفة عن التاريخ بصفته يكشف الروح المطلقة التي يجب أن تصل إلى وجهتها النهائية، في تحقيق الذات والروح. وفي مفهوم فوكوياما، كانت نهاية النظم الاشتراكية هي التحقيق النهائي لمعنى التاريخ؛ أي أنها وصلت إلى وجهتها النهائية – إلى نقطة نهاية التطور الأيديولوجي للإنسانية مع انتصار الديمقراطية الليبرالية في جميع أنحاء العالم.

لكن الحركات التي شهدناها منذ العام ٢٠١١ هي تفنيد حاد لهذه الاحتفالية، على الرغم من ظهورها في البداية كأنها مجرد مظاهر أخرى للروح التي ظهرت العام ١٩٨٩. ففي النهاية، فإن «الربيع العربي» عبارة عن سلسلة من التحركات الجماهيرية أساساً ضد الأنظمة الاستبدادية المعادية للديمقراطية. ألم يكن انفجار الرغبة في الديمقراطية في ما أطلق عليه آصف بيات «الشارع العربي»، ببساطة، تعبيراً عن تطلعات المحرومين من المواطنين المسلمين إلى القيم الغربية؟ ألم يكن ذلك تأكيداً آخر لأطروحة فوكوياما بأن الرغبة في الديمقراطية الليبرالية هي التي تحرك العالم؟ وهل يمكن أن نطلب تأكيداً أقوى من حقيقة الشعور بالمرارة في العالم «الإسلامي» من «الحرب على الإرهاب» التي تقودها الولايات المتحدة، وأن الرغبة في الديمقراطية كانت هي الأقوى.

كانت هذه هي القراءة التي قدمها كثير من المحللين والمعلقين في وسائل الإعلام الغربية. والغريب في الهند، أنه كان هناك صمت يشوبه الارتباك لفترة طويلة. ولم يتم نشر أخبار عن الأحداث في تونس ومصر لبعض الوقت في «الصحافة الحرة» في «أكبر ديمقراطية في العالم». وعندما استيقظت وسائل الإعلام الهندية على وقع تلك الأحداث المزلزلة، فإنها لم ترَ فيها إلا تأكيداً على القيم الغربية المتعلقة بالديمقراطية والليبرالية، وأنها لم تحدث سوى عبر «النشاط الفيسبوكي» للجيل الجديد.

حتى في وسائل الإعلام الغربية، لم تكن جميع التقارير قادرة على تجاهل تأثير مجموعة من التطورات المختلفة في إنتاج «الربيع العربي». ونشر تقرير مهم في الغارديان (لندن)، تضمن كشف حساب أكثر تعقيداً عن الحراك الذي شهدته مصر وأطاح بنظام حسني مبارك، حيث جاء فيه «كان حراكاً بقيادة طلبة بارعين في أمور التكنولوجيا وشباب في العشرينات، نشطاء من العمال والمثقفين والمحامين والمحاسبين والمهندسين، واستمد أصوله من إضراب عمال النسيج لمدة ثلاث سنوات في دلتا النيل، ومن قتل الخريج الجامعي خالد سعيد البالغ من العمر ٢٨ عاماً» ... وكان في مركز هذا الحراك «تحالف من جماعات المعارضة المصرية، القديمة والجديدة». وقد ظهرت حركة ٦ أبريل الشبابية إلى حيز الوجود في العام ٢٠٠٨ أساساً لدعم نضال العمال المستمر في منطقة المحلة الكبرى الصناعية، وفي المقام الأول فيما يخص المسائل المتعلقة بالأجور. وانتقل النضال في السنوات القليلة الماضية أيضاً ليشمل إعادة هيكلة النقابات التي كانت تعمل تحت قيادة عينتها الحكومة.

في وسائل الإعلام الهندية لم يظهر على الإطلاق أي شعور بإدراك هذه الصورة المعقدة. ووفقاً للتقارير التي نشرت فيها، فإن الربيع العربي يبدو إنتاجاً حصرياً للشباب الذين يطلق عليهم اسم «Babalog»، وهو مصطلح يستخدم غالباً للإشارة، بسخرية في بعض الأحيان، لشباب الهواتف النقالة!

أدتيا نيغام

وإذا كان الصراع الطبقي قد فتح نافذة للتحرك المتصاعد الذي أطاح بنظام الطاغية حسني مبارك، إلا أنه لم يكن الوحيد وراء ذلك. فقد أقرت صحيفة نيويورك تايمز بالطابع الجديد للحراك الذي انتشر بين العرب جراء استخدام الإنترنت، لكن ما لم تعترف به، كحال معظم المعلقين الذين رأوا أن هناك نوعاً من انتصار القيم الغربية في هذه الاحتجاجات والنضالات، هو أن الشعور القومي العربي كان بالتأكيد في أحد مستوياته موجهاً ضد الولايات المتحدة وحربها في العالم العربي. وفي الحالة المصرية، على الأقل، كان لا مفر من تعمّق هذا الشعور، بالنظر إلى أن مبارك كان حامي مصالح الولايات المتحدة وإسرائيل في المنطقة. وهذا الشعور، كما أشار آصف بيات، كان متداخلاً بعمق مع المشاعر التي أثارتها الانتفاضة الفلسطينية الثانية. فالشارع السياسي العربي، حسب بيات، كان من المفترض أن يشهد نهوضاً رداً على التوغلات الإسرائيلية في الضفة الغربية وقطاع غزة، والغزو الأنجلو – أميركي في أفغانستان والعراق. وفي الواقع، يشير بيات إلى أن الانتفاضة الفلسطينية تبقى نموذجاً ملهماً لمتظاهري اليوم. فمنذ الانتفاضة الأولى (١٩٨٧ إلى ١٩٩٣)، التي شملت تقريباً جميع السكان الفلسطينيين، بما في ذلك النساء والأطفال، كانت المقاومة اللاعنفية للاحتلال الوسيلة الأساسية للنضال: العصيان المدني، الإضرابات، المظاهرات، الامتناع عن دفع الضرائب ومقاطعة المنتجات الإسرائيلية، كما يقول بيات. بل، ومن الجدير ذكره أيضاً، أن حركة كفاية في مصر تدين بالفضل في نشوئها إلى الانتفاضة الفلسطينية الثانية.

التفكير في الثورات المصرية والتونسية ليست مهمة سهلة. فالأدوات القياسية للتحليل السياسي تبدو أنها توفر القليل من المساعدة ... فالعلوم السياسية ليس بإمكانها سوى توفير قدر ضئيل من التفسير لبعض هذه الثورات الجديدة في عصرنا. فما الذي تعنيه «الديمقراطية» على سبيل المثال، عندما تقرر جماهير الشعب الخروج إلى الشوارع الآسيوية في يانجون (رانجون)، لاهور، بانكوك، والآن في مدن تونس ومصر وأجزاء أخرى من العالم العربي؟ ... بهذا المعنى، فإن الثورات والتمردات في العالم العربي، ضد الأنظمة الديكتاتورية القمعية والفاسدة، برهنت على أن الشعب يريد أن يكون له رأي في الأمور التي تحدث، وفي الطريقة التي يتم بها تحديد مستقبله.

من المهم أيضاً، كما يبدو لي، أن أؤكد هنا أن هذه التطورات معقدة للغاية، ولا توفر لنا ترف الاحتفال بها بلا تعقيدات أو إدانتها بكل بساطة. إنها لم تعد توفر لنا ترف الاختيار بين الخير والشر كما لو أنها تدور دائماً بشكل واضح على طرفي نقيض. هذا الظرف بالذات يصبح مرئياً بوضوح أكثر في ما أسميه «لحظة ما بعد القومية».

لحظة ما بعد القومية

يمكنني استخدام مصطلح «ما بعد القومية» بمعانٍ مختلفة جداً عن تلك التي يشار إليها عادة، لأن استخدامي لهذا المصطلح ينطوي على الإقرار بأن الأمم القومية والدول القومية، لم تعد قادرة على توفير أفق أخلاقي لعملية النقد، فيما هي غارقة بمجموعة واسعة من التحديات من داخلها ... لحظة ما بعد القومية، بالتالي، لا تعني، ببساطة، استبدال الوطني بالعالمي، إذ أنها عملية أكثر تعقيداً.

يمكن النظر إلى ما يلي: الثورة المصرية استلهمت التونسية التي سبقتها مباشرة. وكلتاهما ألهمت الثورات التالية في باقي أنحاء العالم العربي. وكل هذه الثورات، على الرغم من جذورها المحلية حتماً، تستلهم بشكل أو بآخر، حركات أخرى، في أماكن أخرى، في سياقات أخرى، تماماً كما تشكل بدورها، مصدر إلهام لحركات أخرى في أجزاء أخرى من العالم.

وهكذا، يمكن القول من زاوية محددة إن حركة شباب ٦ أبريل كانت استلهمت بشكل غير مباشر حركة «أوتبور» [قاوم]، المجموعة الصربية التي كان له دور أساسي في التعبئة المضادة لميلوسيفيتش ولعبت دوراً رئيسياً في إسقاط النظام في العام ٢٠٠٠. و«أوتبور» كانت على علاقة أكثر مباشرة مع جماعات مثل «بورا» [حان الوقت] التي لعبت دوراً حاسماً في الثورة البرتقالية في أوكرانيا في الفترة ٢٠٠٤–٢٠٠٥، وفرضت إعادة إجراء انتخابات العام ٢٠٠٤. ويقال إن «أوتبور» و«بورا» استلهما بصورة مباشرة أو غير مباشرة كتابات جين شارب، الذي لا يزال كتابه «من الدكتاتورية إلى الديمقراطية»، بمثابة الكتاب المقدس لـ«بورا». وتؤكد أفكار وكتب شارب على أن الفعل الجماهيري غير العنيف هو السبيل الأكثر فعالية لتحدي سلطة الديكتاتوريات، وليس من المستغرب أن تستند إلى أفكار وأعمال غاندي وثورو.

انتشار الفيروس

كما نعلم، فإن الثورات في العالم العربي لم تبقَ مقتصرة على تلك المنطقة، فآثارها دوت في قلب العالم الغربي. إذ اندلعت احتجاجات واسعة من نشطاء الطلبة ضد رفع الرسوم في أوروبا وبريطانيا في أواخر العام ٢٠١٠، لكن الأمور تغيرت بسرعة مع الاعتصامات والمظاهرات الجماهيرية في مدريد وبرشلونة ومدن أسبانية أخرى، التي تركزت في المقام الأول ضد خطط الإنقاذ الأوروبية للبنوك، وأخيراً ظهرت حركة «وول ستريت» التي بدأت في نيويورك وامتدت إلى مدن أخرى في الولايات المتحدة وأجزاء أخرى من العالم. والشيء الوحيد الذي يجمع بين هذه الحركات المطالبة بالديمقراطية، «الديمقراطية الحقيقية» و«الديمقراطية المباشرة».

حزب نموذج وانهيار السياسي

هناك شيء لافت للنظر جداً ومتماثل بين هذه الحركات الجديدة والثورات التي أسقطت أنظمة الدولة الاشتراكية في أوروبا الشرقية. وتلك أيضاً كانت مستلهمة من «الديمقراطية». ولكن الأهم من ذلك، الإشارة إلى شكل معين –هو الحزب– كمنظم للسياسات الحديثة في القرنين الماضيين أو نحو ذلك. هناك على أقل تقدير إحباط من هذا الشكل من أشكال السياسة، وقد صنفت حركة «كفاية» منذ البداية الأحزاب السياسية السائدة كجزء من المشكلة وليس الحل، ورأى محللون وغيرهم أن أحد الجوانب وراء ظهور حركات الاحتجاج الأكثر انتشاراً في جميع أنحاء العالم العربي، يتمثل بالسخط إزاء سياسة الأحزاب التقليدية أو حتى غيابها الواضح.

وفي صيغة نموذج الحزب، يكمن اختطاف الإرادة والمبادرة الشعبية، ولهذا النموذج ينتمي تاريخ الشمولية في القرن العشرين. وهذا النموذج ظهر، وبخاصة في العقود الأخيرة من القرن الماضي، كأداة لتدمير السياسة ضمن المجال السياسي الرسمي، وهي ظاهرة أشرت إليها في مكان آخر باسم «انهيار السياسي». هذا يبدو صحيحاً في المجتمعات التي أصبحت فيها الأحزاب أدوات للسلطة الديكتاتورية، من حيث عملها في إطار الديمقراطية الرسمية، ولكنها تبدأ على نحو متزايد تبدو كأنها مثل بعضها البعض. وإذا كانت الأحزاب في مصر قد عملت تحت سقف «المعارضة الموالية» لمبارك، فإنها في «الديمقراطيات» المتقدمة أكثر أصبحت جميعها تبدو كمرآة لبعضها البعض.

وفي حين كانت الصراعات في الدول الاشتراكية سابقاً تنتمي إلى عصر ما قبل الإنترنت، فإن الفارق الحاسم اليوم هو دور الإنترنت وغيرها من وسائل الإعلام وأشكال التواصل الجديدة. لذلك تأخذ الحركات والنضالات في بداية القرن الحادي والعشرين، كما يقولون، شكل الفيروس الذي ينتقل عبر الحدود ... ومما يسهل هذا الصراع وانتقال الفيروس في الواقع، شبكة الإنترنت، في حين فعلت شبكات جديدة من الاتصالات أكثر من ذلك: إنها ألغت الحاجة إلى تنظيم مركزي مع هيكل قيادة مركزية من خلال فتح قنوات للاتصال الأفقي ... ومن الواضح أننا نعيش في فترة انتقالية بين احتضار الأشكال القديمة من السياسة التي عفا عليها الزمن وأشكال جديدة لم تظهر بعد.

نقاش الجلسة الثانية: عدوى الثورات إزاء مناعة الأنظمة

استهل محمد نضال دروزة النقاش والمداخلات في الجلسة الثانية بطرح التساؤلات التالية: هل يشجع نجاح الإسلام السياسي في الوصول إلى السلطة في مصر حركات الإسلام السياسي للوصول إلى السلطة في سوريا والدول العربية الأخرى؟ وهل هذا النجاح يؤدي إلى تقسيم الدول العربية إلى دول طائفية ومذهبية؟ ولماذا تراجع التيار القومي التقدمي الديمقراطي بعد حرب العام ١٩٦٧ ومعاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية؟ وهل يمكن الاستفادة من الانتفاضات لإعادة الاعتبار للتيار الوطني والقومي التقدمي الديمقراطي؟ وكيف يكون ذلك؟

وقال عاطف ميداني إن «ورقة داود تلحمي لم تتطرق إلى ما جرى في ليبيا وسوريا، علما أن ما يجري في سوريا خطير جداً، وبخاصة فيما يتعلق بفلسطين، من حيث موقعها وعلاقتها بفلسطين وثورة فلسطين».

واعتبر برهان جرار أن «ما يحدث الآن هو بَلقَنة جديدة تحدث عنها ياسر عرفات في العام ١٩٧١، أي تقسيم وتجزئة العالم العربي». وأضاف: يحاول الاستعمار استغلال أو ركوب الهبة الجماهيرية التي حدثت في تونس ومصر وغيرهما، وفي كل مكان يدعمونها، لكننا مررنا بانتخابات ونجحت «حماس» ولم يدعمونا، ولم يسمح لها بممارسة صلاحياتها وسلطتها، بينما الآن تدعم نماذج الديمقراطية هذه وفق منظور الاستعمار. ومصر لم تبتعد عن القضية الفلسطينية، وستبقى هذه القضية هي المحور والأساس. وأنا سعيد حيال طرح نيغام بشأن سؤالها «ماذا ستفعل إسرائيل؟».

وقالت آمال خريشة: بالنسبة لعنصر التحليل الاقتصادي في ورقة تلحمي، هل ستكون هناك طريقة أخرى أمام الإخوان المسلمين غير السير في ركب الليبراليات الجديدة وأهم أدواتها البنك الدولي؟ هل هناك آفاق للتحرر من هذه الطريق والتوجه سياسياً نحو بناء علاقات وطيدة مع إيران في المنطقة؟ كما أنه لا يمكن أن نتحدث عن الثورات العربية دون تحليل الواقع الاقتصادي في مرحلة ما بعد الثورات، وبخاصة أن الشعوب العربية رفعت شعار الحرية والكرامة والعدالة ولم تطرح رؤيتها حول النظام السياسي، وكانت هناك قضايا مرتبطة بالحماية الاجتماعية وهي مضامين سياسية للديمقراطية. فما هي هذه المضامين؟ وأين هي التوجهات في القضايا الاقتصادية؟ وهل هناك هامش ولو قليل للنظام المصري للتحرر من ارتباطات النظام السابق فيما يتعلق بالملف الاقتصادي؟

ووجهت سنينة مايرا سؤالاً إلى نيغام قائلة: السياسة ما بعد بناء المؤسسات والحكم على الأداء هي أمر ملزم، كان يمكنك التحدث أكثر، ويمكنك طرح أمثلة عن مناهضة الفساد في الهند، أرجو التحدث بإسهاب عن هذه النقطة.

ونوهت فتحية نصرو إلى أن «التفكير بدور مصر في الوطن العربي ضروري وجيد»، وأضافت: ما يسمى «الربيع العربي» في مداخلة نيغام يظهر كأن الجماهير هي من يتحرك، لكن في الواقع اختُطفت الثورة الشعبية من التنظيم السياسي، أي أنه لا تستطيع حركة شبابية الدخول للحكم دون تنظيم سياسي، ولا تغيير دون حكم. والسؤال الملّح والمهم في حالتنا هو: هل نحن مع مصر فعلاً ضمن السياق الجديد؟ هل الحكومة المصرية تتصرف كحزب أم كدولة؟ وهل تستطيع الجماهير إيقاف سلطة الحزب لصالح المحافظة على كيان الدولة؟

بدوره، قال أوري ديفيس: كتبت لمدة أوراقاً حول القانون في مواجهة الأعراف والعادات، لقد حاولت أن أتصور تعليقات نيغام بشأن السلطة ومرحلة ما بعد الأحزاب. ومن المهم النظر إلى تجربة مقاومة غاندي للملكة البريطانية والحكم الإمبريالي في الهند، لأنها حركة طورت منهجاً خاصاً في السياسة بعيداً عن سلطة الدولة وإرادة الشرطة، لكن هناك نظماً يجب استمرارها، فأنا لا أستطيع تصور سياسات يومية بعيدة عن السلطة.

وفي مداخلته، نوّه أحمد كمال باشا إلى أن «تلحمي قال إن دور مصر مرتبط بشكل أساسي بتطورها الاقتصادي، لكنه متفائل بالثورات، وعلى رأسها المصرية، وقال إن مرحلة تاريخية انقضت ومرحلة الشعوب قد حلّت! ألا يرى وجود تناقض بين تطور اقتصادي في مصر من أجل رضا السعودية بالوقوف ضد بشار الأسد ... فالرئيس المصري محمد مرسي يقحم نفسه في أمور غريبة، إذ تحدث عن المد الشيعي في مصر، فأي مد شيعي يتحدث عنه؟! هذا محاكاة لكل من السياسة الأميركية والسعودية».

وأضاف: الأحزاب لا تصلح كأحزاب وهي لا تمثلنا سياسياً، وليس لها برامج منذ بدء مسيرة التسوية، إذ انتهى مفعولها، كما أن برنامج حركة التحرر الوطني انتهى أيضاً ... كذلك أنا أعترض على مصطلح الإسلام السياسي، فكل الأحزاب تكون سياسية في البداية ثم يأتي اعتماد توجهات معينة، فالجامع بين الأحزاب هو العمل في السياسة.

وقال ساهر حمدي: لم أستطع استخلاص أي توصية أو نتيجة من ورقة نيغام، فهو يبشر بما بعد الأحزاب وبوجود فراغ سياسي، وهذا غير صحيح، لكن نستطيع وصف الوضع بأن هناك حركة سياسية عبثية في الدول تشارك فيها أحزاب حاكمة وديكور لأحزاب أخرى، ولا يوجد فراغ سياسي. في نهاية كل حراك شعبي سيكون هناك اصطفاف حزبي، شاهدنا الثورة في مصر ثم رأينا ٦٣ حزباً باتت موجودة بعد الثورة.

وتابع: بالنسبة إلى تلحمي، كنت أود لو أنك استطعت إيصال فكرة محددة، وهذا واجب الباحث، متى سيخرج الشعب المصري إلى ميدان التحرير ويقول «الشعب يريد تحرير فلسطين»؟ ستأتي هذه اللحظة، ولكن متى؟ أنظمة الاستبداد كانت تحول دون مساندة الجمهور للقضية الفلسطينية. وكل النخب السياسية في الوطن العربي من اليمين إلى اليسار لا تريد استيعاب تصاعد دور الحركات الإسلامية، وبخاصة في العالم العربي. حركة الإخوان المسلمين منذ ظهرت في العشرينيات من القرن الماضي أدركت أن قطرة الماء المتتابعة تحفر أخدوداً في الصخر الأصم، بينما باقي الأحزاب ما زالت تنادي بأشياء لا تستطيع تحقيقها، وبقيت نائمة دون الوصول إلى شيء.

وفي إجاباته، قال نيغام: لم أستخدم مصطلح الفراغ السياسي، نحن نعيش في مرحلة سياسية باتت فيها كل الأشكال غير فعالة، وهناك أشكال جديدة تظهر، وكلها مستفيدة من هذه الحركة، وأنا لا أؤمن بوجود فراغ في الحياة الاجتماعية. علينا التفكير بطرق مختلفة لتصور أفكار سياسية مختلفة، وأعترف بالذنب لأنني لم أقدم توصيات محددة، لكنني خارج السياسة هنا، وأنتم من يستطيع الحكم بشأن ما يحتاجه الوضع، ولا أريد تقديم توصيات، لأننا سنعود إلى عبارات مألوفة وتقليدية، لذلك سأترك هذه المهمة لمن يحبون القيام بها ويفكرون بالبدائل الممكنة. وهذا يعيدني إلى غاندي ... نعم، ولا. بالتأكيد هو الشخصية الأكثر تعقيداً في الهند، وهو ليس فوضوياً ويتوجه إلى السياسة كونها شراً لا بد منه، ولكنه يريد أن يبقى بعيداً عنها. هناك ديناميكيات وتعقيدات يمكن ملاحظتها وتدفعني لطرح مسألتين: هناك بدائل ذات سياق مباشر تسهم في تشكيل أطراف فردية تسهم ببرامج فردية، وهناك ائتلافات اجتماعية، حيث يتعلمون كيف يتعاملون سياسياً ولا يجلسون فقط في غرف ويكتبون برامج سياسية، والحركات في الشارع كانت فيها لجان قدمت برامج أعلنت عنها ورفضت برامج أخرى. هذه عملية طويلة للخروج ببرامج سياسية ذات طابع مختلف، والمنخرطون فيها يتعلمون كيف يعملون سوياً، ولا أدعي أن هذا ينطبق على الوضع الفلسطيني، لكني أتحدث في نطاق أوسع.

وأضاف: نحن نقوم في الحياة اليومية بأشياء غير سياسية ... مع أن معظم الثورات السياسية الكلاسيكية قامت على الفكرة البطولية للسياسة، لكن إذا نظرنا إلى الناس فمعظمهم لا يعرفون بالسياسة، ومن حيث مشاركة الناس في الانتخابات يمكن الإشارة إلى أن نسبة التصويت في أفضل الحالات لم تتجاوز ٦٥٪ في الهند.

أما تلحمي، فقال: أحب توضيح بعض الأمور، ما جرى في مصر وتونس يجعل من الصعب جداً على طرف سياسي واحد أن يستأثر بالسياسة في هذين البلدين، والحديث عن استيلاء الإخوان على مصر لا يأخذ بعين الاعتبار أن كلا البلدين دخلا في مرحلة جديدة تماماً، حيث انتهت مرحلة الحزب الواحد، والزعيم الواحد، والحقيقة الواحدة. إنهما ثورتان بكل معنى الكلمة، ثورتان شعبيتان، لأن الشعب هو من نزل إلى الشارع.

وتابع: بالنسبة للإسلام السياسي، فإن كونه قوة أولى له علاقة بأسباب عدة، فالحركة الإسلامية في الضفة الغربية قبل العام ١٩٦٧ لم يكن لها حضور، وقبل ثورة إيران كان حضورها محدوداً لأسباب تاريخية، لكن صعودها تزامن مع فشل القوى الأخرى، وبخاصة القومية التي هيمنت لفترة من الزمن، سواء على الصعيد الوطني أو الاقتصادي والاجتماعي. وهذه الأحزاب ما زالت لا تجد بما فيه الكفاية اللغة المناسبة للتخاطب مع الجماهير في مرحلة حرية الرأي والتعبير.

وأضاف: السادات بعدما انقلب على نهج عبد الناصر شجع، كما هو معروف، التيارات الإسلامية لتدعيم موقفه ضد القوى القومية، ثم بعد كامب ديفيد وقف ضدهم، وجاءت نهايته على أيديهم. هناك سياقات جعلت الحركات الإسلامية ذات قوة معينة، والأحزاب الأخرى التي تهادنت مع الأنظمة الحاكمة سوف تنهار بالضرورة، فالناس لا تثق بأحد يتبع سياسة «نص رجل مع الحاكم ونص رجل مع الشعب»! لذلك فإن الخرائط السياسية سوف تتبلور خلال الأشهر أو السنوات القادمة، لاسيما أنه لأول مرة تمارس في البلدين انتخابات حرة تعددية، وربما من الأسهل على الناس التصويت في المرة الأولى لصالح برنامج بسيط يتناسب مع مناخهم، وليس لحزب قومي أو يساري برنامجه معقد. وأرى أن المناخ المتعاطف مع جمال عبد الناصر يعاد تنشيطه الآن بعد أن سعى السادات ومبارك إلى إضعافه فترة طويلة.

وحول الاقتصاد في مصر، قال تلحمي: طاقات مصر من حيث الإمكانية والمساحة والثقل البشري لا تقل عن طاقات بلد كتركيا مثلاً، وليس هناك من سبب سوى الفساد والتبعية يحول دون تطور مصر بما يقترب من نموذج تركيا، ودون اقتصاد قوي لن يكون التأثير السياسي قوياً.

وأردف: الزمن مفتوح أمام التيارات القومية والديمقراطية اليسارية التقدمية، لكن عليها إقناع الناس بدورها وبرامجها. والآن لا يوجد من يمثل «طليعة الشعب» إلا إذا استطاع إقناع الشعب بأنه فعلاً هكذا، وقادر على ترجمة إرادته وبرامجه، وعليه بذل الجهد لإثبات ذلك.

وأضاف: بالنسبة لمصر، أنا شخصياً ليس لدي اعتراض على وجود تيار إسلامي أو أي تيار طالما هو يقبل بمبدأ التعددية والديمقراطية ... وقد حصل المرشحون الإسلاميون للرئاسة مجتمعين على ١٠ ملايين صوت لمحمد مرسي وسليم العوّا وعبد المنعم أبو الفتوح، في حين حصل بقية المرشحين، سواء يساريين أو ناصريين أو دينيين، على أكثر من ١٠ ملايين صوت. كما أن التصويت في المرحلة الثانية من الانتخابات لم يجرِ على أساس إسلامي أو غير إسلامي، بل على أساس مَن مع أو ضد النظام السابق. وبالتالي، فإن الحجم الحقيقي للإخوان المسلمين هو الأصوات التي ذهبت إلى مرسي الذي حصل على أقل من ٦ ملايين صوت، بينما حصل مرشح يساري وناصري مثل حمدين صباحي على ٥ ملايين صوت، ولو انتقل للدورة الثانية كمرشح ضد مرسي أو أحمد شفيق فمن شبه المؤكد أنه كان سينتصر.

وقال تلحمي: بالنسبة إلى ليبيا، هناك شروط توفرت لثورتي تونس ومصر ولم تتوفر في ثورات أخرى. ففي ليبيا لا يوجد مجتمع مدني، ومن يقودون حالياً كانوا بمعظمهم في المنفى، وتريد ليبيا الآن إعادة بناء مؤسسات من جديد، وآفاق ما يحدث غير واضحة، وبخاصة مع دخول الأطراف الأجنبية على الخط. أما البحرين، فثورتها قُمعت من «أبطال الديمقراطية» في الولايات المتحدة وأوروبا، مع أن البحرين بلد متطور أكثر من كل دول الخليج. وفي سوريا، لم يكن الجيش حيادياً، وولاؤه للنظام الحاكم، لكن مستوى القمع جعل قوى جديدة تدخل على الخط. ودعوني أستشهد هنا بالصحف البريطانية والأميركية التي تحدثت عن دخول قوات خاصة بريطانية وأميركية إلى سوريا، فأصبح الوضع مركباً فيها، وهناك مركز تمويل في اسطنبول يقوده لبناني يوصل أموال السعودية وقطر والكويت لمجموعات مختلفة داخل سوريا، والوضع بات يتطلب وجود قيادة موحدة للمعارضة قادرة على الوصول إلى حل يوقف نزيف الدم.

الجلسة الثالثة: الأصولية العلمانية والأصولية الدينية

الأصولية العلمانية والحركات الإسلامية

رئيس الجلسة : باسم الزبيدي

عضو هيئة تدريسية في دائرة العلوم السياسية في جامعة بيرزيت

إصلاح جاد

محاضرة في جامعة بيرزيت،

مديرة برنامج دراسات المرأة،

باحثة وناشطة في الحركة النسوية الفلسطينية

إصلاح جاد

عادة ما توصف الحركات الدينية بالأصولية، في ضوء رغبتها في العودة إلى أصول دينية تنطلق منها، فكيف يستقيم الأمر إذن لحركات ليست بالدينية؟

لفترة طويلة من الزمن، نجحت النظم الاستبدادية في المنطقة العربية بإدامة حكمها باتّباع سياسة التهويل والتخويف من الحركات الإسلامية في المعارضة، وبخاصة ما يطلق عليها اليوم «حركات الإسلام السياسي المعتدل»، والترويج إلى أن وصول تلك الحركات للحكم سيهدد أسس الدولة المدنية، ويرجع البلد المعني إلى عصور التخلف والانحطاط، وبخاصة في القضايا المتعلقة بوضع المرأة والحريات الأساسية.

استندت تلك الأنظمة إلى المساندة والدعم غير المباشر من بعض المجموعات السياسية التي تتبنى ما أطلق عليه في هذه الورقة بـ«الأصولية العلمانية»، التي تقوم على نفي أي صلة للدين بالواقع، سواء فيما يتعلق بالنظام الإقليمي الأخلاقي أو في المجال العام.

بعد سقوط بعض تلك الأنظمة، انفجر الصراع بين قوى الإسلام السياسي وبعض التيارات الليبرالية والعلمانية حول أسس مدنية الدولة وعلاقة ذلك بالدين، الذي تتبناه بعض تلك الحركات الإسلامية مرجعيةً لها في الحكم والحياة.

تقوم هذه الورقة على جدلية مفادها أن بعض أسباب الصراع بين القوى السياسية المختلفة يقوم على مدى أصولية التيارات العلمانية، وعلى التشكيك المستمر والمسبق بنوايا الحركات الإسلامية في تهديدها لمدنية الدولة بأنها تسعى إلى تأسيس الدولة الدينية التي هي عكس الدولة المدنية، ما يبقي العديد من التيارات في حالة من التمترس خلف جدران صمّاء لا يمكن النفاذ منها في بعض الأحيان.

تستقرئ هذه الورقة الحالة المصرية، وإلى حد ما الفلسطينية، إذ لم يتم التطرق كثيراً إلى تفاصيلها. أقدم بشكل عام وصف دولة دينية بمعنى أنها يمارس حكامها الحكم باسم الله معلنين أنهم يطبقون شريعته ويلتزمون بأوامره ونواهيه. أما وصف دولة ما بأنها مدنية، فأقدمه بشكل مختصر جداً عندما تستخدم كمقابل للدولة الدينية، بمعنى أن حكامها لا يزعمون هذا الزعم، بل يحكمون باسم الشعب، أو باسم الديكتاتور، أو باسم مبادئ سياسية أو اجتماعية نادى بها مصلحٌ شهير أو ثورة أو حازت قبولاً عاماً من الناس.

في إطار هذا الجدل المحتدم، بادرت حركة الإخوان المسلمين في مصر العام ٢٠٠٤ إلى نشر ما أصبح يطلق عليه «وثيقة الإخوان المسلمين للإصلاح السياسي»، وتم التطرق فيها إلى بعض الجوانب المهمة التي يمكن أن نقول إنها بدرجة كبيرة تتقبل أسس المدنية. ففي البند الأول مثلاً، ناهيك عن الديباجة التي سببت الكثير من اللغط بخصوصها، تم الإقرار التام بأن «الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث لا يجوز لأحد أو لحزب أو لجماعة أو هيئة أن تزعم لنفسها حقاً في تولي السلطة أو الاستمرار في ممارساتها إلا استمداداً من إرادة شعبية حرة وصحيحة». وفي البند الثاني ورد «الالتزام بتداول السلطة عبر الاقتراع العام الحر والنزيه». وفي الثالث التأكيد على «حرية الاعتقاد الخاص». وفي الرابع تأكيد «حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها». وفي الخامس تأكيد «الرأي والجهر به والدعوة السلمية إليه في نطاق النظام العام والآداب العامة والمقومات الأساسية للمجتمع»، وتعتبر «حرية التملك ووسائل الإعلام المختلفة ضرورة لتحقيق ذلك»، وبعد ذلك أشكال من الحريات السياسية، بما فيها تشكيل الأحزاب السياسية، والاجتماعات الجماهيرية، وحق التظاهر السلمي، وتمثيل الشعب في المجالس النيابية.

وبالطبع، كان هناك جزء آخر يتعلق بالأقلية القبطية، وتم فيه الإقرار بأنهم جزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع المصري، وبأنهم شركاء في الوطن والمصير «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، بمعنى حقوق المواطنة، وتم هنا الانتقاد لأنهم لم يقولوا «حقوق مواطنة كاملة»، إلى غيره من أن الاعتقاد والعبادة محترمان لدى الجميع، والحرص على روح الأخوة وتأكيد الوحدة الوطنية والبعد عن التعصب ... إلخ.

هذه الدعوة أستشف منها قراءة أولية لعلمنة حركة هي بالأصل تستند إلى مبادئ وقيم دينية، لكن كيف قوبل هذا التحول الذي بدأ العام ٢٠٠٤؟ في هذا الإطار، من كان دائماً يفند ويشكك، كالدكتور رفت السعيد الذي قال «أقام المصريون صرح دولتهم المدنية وإن كانت تشوبها مسحة من تطرف، لكنها على الأقل تعلن مجرد إعلان يراه البعض شكلياً أنها تقوم على أساس وحدتهم الوطنية»، ويتساءل «لعل من حقنا أن نسأل ماذا جرى لمصر؟ وكيف استطاع بوم التأسلم والمتطرفون الذين ينعقون بالخراب في فضائيات أن يعبثوا بصرح الدولة المدنية الذي بناه المصريون عبر قرنين من الزمان؟». وطبعاً الإجابة الحقيقية أنه يرجع مرة أخرى يطلب من النظام السياسي المصري السابق في ذلك الوقت (٢٠١٠) تحقيق التكافؤ و ... إلخ، وإعادة مجد المدنية، وترسيخ العلمانية للدولة المصرية أمام «البوم المتصاعد الذي ينعق ...».

موقف مشابه عبرت عنه كاتبة أصدرت قبل أسابيع قليلة كتاباً عن حركة الإخوان المسلمين في مصر، استخلصت فيه أن الإسلام المعتدل الذي تمثله حركة الإخوان المسلمين هو أخطر على مدنية الدولة المصرية من حركة السلفيين والحركات الأصولية الأخرى، لأن «الحركة السلفية واضحة في مغازيها وأهدافها، بينما الإخوان يلجأون إلى التلون والخطاب المعتدل الذي يضمر ما لا يظهره على الجمهور العام»، بمعنى التشكيك في النوايا. وهذا الوضع أدى إلى قول الكاتب فهمي هويدي إن قسمة البلد إلى معسكرين، الأول انخرطت فيه ما سمي بـ«القوى المدنية»، والثاني شمل التيارات الإسلامية التي عرفت باسم «القوى الدينية»، هو صياغة حديثة أضفت نوعاً من التقييم لحرب باردة ظلت مستمرة طيلة الفترة الماضية، وهو كذلك تعبير حقيقي عن الأصولية العلمانية، التي توجه دعواتها الإقصائية في المنابر كافة، وما استجد فيها هو أن الطرف الإسلامي اكتسب شرعية وخروجاً من الظل إلى الضوء والنور.

وتابع: إن هذه الصياغة الخطرة والمغلوطة كرست التقاطع بين الطرفين، وأغلقت باب التلاقي أو حتى التوازي بينهما، الأمر الذي يعني أن الطرفين خرجا متخاصمين من خبرة النظام السابق، وبدت خصومة الطرف العلماني والليبرالي واليساري أشد، ليس لأنه ظل منحازاً تاريخياً إلى موقف الرفض الحاسم للإسلاميين فحسب، بل أيضاً لأنه استشعر أن صعود الآخرين يهدد احتكار الأولين لمواقع هيمنوا عليها طوال الوقت، وإلى آخر المقال.

وما أود التوقف عليه هنا يندرج في نقطتين: الأولى، الاحتقار في استخدام اللغة للتعامل مع التيارات الإسلامية بشكل عام، وهذه اللغة التي لا تشي بأن هناك نظرة ندية لقوى سياسية مواجهة. والثانية، التشكيك في النوايا المضمرة، وليس التعامل مع الخطاب المعلن.

في محاولة للإجابة عن هذا الموضوع، نجد أن كثيراً من التجارب التي بلورت علمانيتها المختلفة، إذ كان هناك نوع من المزج بين عناصر مختلفة، منها أساسية للعلمانية كما طُورت في دول مثل فرنسا، وبريطانيا، وأخرى أوروبية، وعناصر محلية كما قام به عبد الناصر الذي مزج بين الهوية العربية والتصالح مع الإرث التاريخي الإسلامي وعناصر ثقافية أخرى كما التاريخ واللغة. تقريباً الشيء نفسه كان موجوداً في التجربة الهندية التي لن أتكلم عنها بالطبع مع وجود مفكرين من الهند (في المؤتمر)، بمعنى أن مدنية الدولة العلمانية الهندية رأت في نفسها أن تقف على مسافة واحدة من جميع الأديان وأن تعترف بوجود الدين.

أما الإشكالية في التجربة المصرية، فهي الصدام المبكر بين التجربة الناصرية وحركة الإخوان المسلمين، منذ العام ١٩٤٥ الذي أدى إلى تصفيتهم على المستوى السياسي، الأمر الذي ترك إرثه وهو موجود معنا حتى هذا اليوم. وفي سياق محاولة الإجابة عن هذا التشدد وهذا الرفض المسبق (على المستوى القيمي والثقافي) والتشكيك في النوايا، لا يعني ذلك عدم وجود رفض للمشروع السياسي، حيث أفصل بين المشروع السياسي الذي يمكن أن ننتقده أو نرفضه أو نواجهه أو نقدم بديلاً عنه، وبين الرفض القيمي أو الثقافي الذي يجد في أي شيء فيه دين مع حركة سياسية تهديداً للعلمانية وتقهقراً إلى الخلف وردة حضارية، وبالطبع لن أستزيد في الوصف.

مثلاً، شاع لدينا من البعض «إمارة الظلام» أمام «إمارة التنوير»، ويمكن أن يكون أحد منهم بيننا اليوم، مثل الذي أشار إلى أن ضعف تشكل الهوية الفلسطينية يعود إلى وجود الدين وقيادة رجال الدين للحركة الوطنية منذ فترة الثلاثينيات والأربعينيات. وهناك كثير من الكتاب الذين رأوا أن المكون الديني في تكوين الوطنية أو المشروع الوطني للشعب أو الجماعة الوطنية هو مكون ضعف وتخلف وتراجع إلى الوراء.

في محاولة للإجابة عن هذا التشكك وهذا التمحور القوي بين التيارين، لجأت إلى كتابين: أولهما لطلال أسد، عن البحث الجيني في التكوين العلماني، والثاني هو لتشاترجي عن نقده للوطنية الهندية بعد الاستقلال.

وفي إجابة أسد عن هذا الرفض المسبق لهذا التشكك، يرى أن مفهوم الأمة الإسلامية غير محدد بدولة وغير محدد بمفهوم مواطنة، أي ليس مشروع الدولة بالمفهوم الليبرالي الذي تبلورت فيه، لكنها أمة مجردة معنوياً وإنسانياً، حيث أن فرداً فيها في أي مكان يصبح جزءاً منها، لكن الإشكالية حدثت حين بدأت الحركات الإسلامية برؤية مشروع خاص بها في الحكم، وتؤسس ما تراه كدولة. وبقراءتي لوثيقة الإخوان المسلمين، أعتقد أنه لو لم يكن اسم الإخوان المسلمين معنوناً لها، ووضعنا أي اسم آخر، لن نستطيع التفريق كثيراً في ماهية أسس الدولة الحديثة التي يريدون بناءها عن أي أطراف أخرى، إلا في بعض الديباجات التي تستند إلى الإرث الديني كمصدر للتشريع أو لقيم أخلاقية أو لثقافة عامة في المجتمع (ثقافة موجودة، أي لن تتأسس وأنتجت رموزها ومُثُلها ... إلخ). وهنا تستوقفني مقالة مهمة للدكتور سيف دعنا، الذي يرى أنه في إطار الحركة الإسلامية الحديثة في فلسطين، التي قدمت نموذج الاستشهادي كنموذج لطرد ثقافة استسلامية خانعة لإملاءات غربية، سواء على المستوى الفلسطيني أو اللبناني، الذي استطاع تقديم نموذج مقاوم ناجح أمام الهيمنة والسيطرة الإسرائيلية، في الوقت ذاته كان النموذج الآخر في أول افتتاح للتلفزيون الفلسطيني، بمقارنته مع افتتاح تلفزيون في زيمبابوي، استضاف المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد والمفكر الفرنسي دريدا لمناقشة الدستور الزيمبابوي، بينما الأول استضاف راقصة مصرية، والرمز الثقافي كان افتتاح كازينو أريحا قبل ذلك بقليل ... وبغض النظر عما نقدمه من نقد لما يُشَكل، وهذا دورنا، فإنه لا يعني أن الذي تبلور هو شيء متفق عليه بشكل كامل، لكني أقصد أن المشروع يفسر خارج نطاق ما هو سائد بشكل كبير بين العلمانيين والليبراليين العرب، لاسيما من حيث ثقافة «الشحدة» وثقافة «المعونات»... لا، لا، لم يكن هناك نموذج أو رموز ثقافية تقوم على الإذلال والإخضاع، لكن كانت هناك نماذج كثيرة تقوم على العزة والكرامة والإبداع في جوانب منها.

إذن، في هذا الإطار، ما يقدمه طلال أسد يندرج ضمن هذا المشروع لبناء الدولة، بمعنى أن حدة الجذب وشدة الصراع بين الطرفين ليستا على فضاء الأمة المجردة، إنما على فضاء أمة لها أرض وأفراد ولها مشروع وطني مختلف. وما يحاول أسد تقديمه هنا، أن نتوقف عن البحث في نوايا هذه الحركات حين تصل إلى الحكم، وأن نركز أكثر على الظروف التي أدت بهذا الإسلامي للخروج علناً بهذا الخطاب والمشروع. ما هي هذه الظروف؟ وكيف يتم التشابك والصراع والخلاف معها؟

والنقطة الثانية، هي «التعالي»، ولها علاقة بما قدمه تشاترجي في مشروع الدولة ما بعد الاستقلال في الهند، وكيف قدمت النخبة الوطنية نفسها ليس كممثل للشعب الهندي في ذلك الوقت ولكن كطليعة (النخبة). بالتالي، في ظل هذا الوضع عندما ترى جماعة سياسية نفسها بأنها ليست ممثلاً لأجزاء من المجتمع السياسي الموجود، ولكن هي طليعة كل المجتمع، وهي التي تعبر عن قيمه وأخلاقه، وهي التي تعبر عن نظرته للآخر ونظرته للأقليات، وحين يفشل هذا المشروع نتيجة التناقضات الداخلية التي يتم فيها رفض أي رؤية الآخر، تماماً كما مشروع القومية العربية الذي رفض أي تاريخ سابق مثل التاريخ الإسلامي وتم التغاضي عنه أو إهماله، فإن ذلك يؤدي إلى أن يبرز بأشكال مختلفة، ما يهدد هذا الإجماع المصطنع الذي قدمته النخبة الطليعية في الدولة القومية ما بعد الاستقلال. وبالطبع، كان التركيز على أفراد الأمة والمواطن المجرد والانتماء الوطني للجميع، وهو العباءة التي رأينا تحتها الكثير من التناقضات كالتي بين الريف والمدينة، أو بين رجال ونساء في الحقوق، إلى غيرها من التناقضات التي يتم التغاضي عنها. لكن هذا هو الإطار الجامع الذي يعبر عن مصالح الجميع وعن أمة الجميع. إذن، هذه النخبوية والطليعية برأيي، تساعد في تفسير هذا الازدراء، أو هذه النظرة الدونية لآخر له مشروع مختلف، وله مفاهيم مختلفة، وله رؤية مختلفة.

ما أريد قوله في النهاية أن المهم هو كيف يتم التفاوض مع القوى الاستعمارية والإرث الثقافي الذي أصبحنا نسميه «تنوير» أو «حداثة» كخطوة ضرورية لننحت مفهوم علمانيتنا؟ إذن، هذا ليس رفضاً للعلمانية، إنما يعني أن كل إطار ينتج علمانيته الخاصة به، وتأتي نتيجة تفاوض مستمر بين الأطراف المختلفة المشكلة لأي جماعة سياسية، بحيث لا يوجد فيها تشكك أو ازدراء، وقد لا تقوم بالضرورة على ما ورثناه من إرث لا يؤدي إلا إلى استحكام كل طرف في موقعه متمترساً مرة بقلمه ومرات بسلاحه ورصاصه.

الجلسة الثالثة: الأصولية العلمانية والأصولية الدينية

العلمانية وفانتازيا الدين والسياسة

مجيد شحادة
عضو هيئة تدريسية في معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية بجامعة بيرزيت

أبدأ بالأساس بالإشارة إلى نقد خطاب العلمانية الذي يقدمه طلال أسد (المتخصص في دراسة العلمانية من خلال علم الإنسان)، والذي يوجه انتقاده لخطاب العلمانية الغربية وإساءة استعمال المصطلح في الغرب واستغلاله للتدخل في العالمين العربي والإسلامي. لكن مع موافقتي على ما يطرحه أسد ونقده لهذا الخطاب، أرى ضرورة تقديم إضافات لهذا النقد، والتنويه إلى نقص معين سأتحدث عنه.

إضافة إلى ما يشير إليه طلال أسد من أن الهدف في الخطاب العلماني للأكاديمي الغربي هو استغلاله لتدخله في المجتمع العربي أو الإسلامي مثله مثل أي موضوع ثان، كالحديث عن الديمقراطية أو نقص الديمقراطية، وعدم وجود حقوق للمرأة في العالم العربي الذي يتم استغلاله دائماً للتدخل، تقول لورا نادر إن هناك هدفاً آخر لهذا الخطاب، وهو داخلي وليس خارجياً فقط، فحين ينطلق هذا الخطاب من نظرة استعلائية تجاه العالم العربي والإسلامي، يؤدي إلى كبت تطور الحقوق الموجودة في العالم الغربي نفسه.

أي أنه حين يصل الغرب إلى حالة مثالية في حقوق المرأة، أو في العلمانية، أو في الديمقراطية، وهذا غير مكتمل في العالم العربي أو الإسلامي، فيجب بالتالي ألا نعمل أكثر على تحقيق هذه المطالب وتطويرها لديهما، أو الحقوق الموجودة التي حصلا عليها.

برأيي، إن خطاب طلال أسد، مع كل الحق فيما يذهب إليه بشأن العديد من القضايا، يأخذ الخطاب من دون سياقه الغربي نفسه، فإضافة إلى ما تقوله لورا نادر، أنا أرى وجود نقص في سياق خطاب العلمانية في الغرب ذاته، وكأن كل هذه الخطابات الموجودة في الغرب هي من أجل التدخل في العالم العربي والإسلامي، في حين هناك سياق تاريخي لتطور علاقة الكنيسة بالدولة والمجتمع لا يمكن القفز عنه، وبخاصة من حيث وجوب النظر لذلك بشكل نسبي وليس بالقول «يوجد علمانية أو لا؟»، أو أن «هذه دولة دينية أو لا؟» فهناك فرق في الغرب نفسه بين ما حدث في القرون الوسطى وما حدث بعد القرن الثامن عشر، الذي تم فيه عزل الكنيسة والكهنة عن السيطرة على مسار أو مصالح، أو حياة المجتمع الغربي نفسه، إضافة إلى وجود الكثير من الحروب الداخلية في أوروبا أدت، إلى جانب الدمار الذي حلّ بالعديد من الدول، إلى صراعات بين الطوائف المسيحية المختلفة، وبخاصة بين البروتستانت والكاثوليك.

وهذا السياق غير مغطّى في نقد الخطاب العلماني الغربي لدى طلال أسد، ونجد في نقد البعض (مثل مدرسة طلال أسد) للعلمانية في الغرب، أنهم يصلون لدرجة الدفاع أحياناً عن أفكار أو تصرفات أو سياسات ليست فقط رجعية، وإنما تضر العالمين العربي والإسلامي، ولا يمكن لأيٍّ منا حتى لو كان ضد الخطاب العلماني في الغرب أن يدعم حركات رجعية تضرنا، وبخاصة أن أغلب المفكرين ممن ينتمون إلى هذه المدرسة هم عادة من طبقة معينة محمية من ضغط الحركات الإسلامية في الشارع العربي والإسلامي.

من جهة أخرى، يوجد نقص أيضاً في هذا الخطاب فيما يتعلق بدور المجتمع الغربي نفسه، ليس فقط من حيث تقوية الحركات الإسلامية في مصر وسوريا وفلسطين، بل أيضاً الحركة القومية العربية التي تم إنتاجها بعد الاستقلال، ولم تكن في الأصل ضد الدين، لكن يتم تسميتها بأنها أنظمة علمانية صرفة مع اتجاه واضح لاحترام الدين وتأثيره حتى على الفكر والممارسة في العالم العربي.

في مدرسة طلال أسد، ينطوي الخطاب النقدي للعلمانية، أحياناً، على تهجم ضد مفكرين نعدهم من أهم المفكرين الذين حاولوا نقد الصورة السلبية للعرب والمسلمين وتناول قضية فلسطين في الغرب، ومنهم إدوارد سعيد الذي بدأ بنقد الاستشراق، ثم نقد الإسلام في الغالم الغربي فضلاً عن كتابه حول «مسألة فلسطين».

إضافة إلى ذلك، هناك نقطة أخرى توضح وجود نقص واضح لدى هذه المدرسة، حيث أنه مع كل العلامات والإثباتات الموجودة عن ربط مباشر بين ما يحدث بشأن الإساءة للإسلام في الغرب، كرسومات الكاريكاتير الدنمركية في أوساط الصحافيين (رسامو الكاريكاتير تحديداً) واللوبي الصهيوني في أميركا وإسرائيل، فإن قضية فلسطين غير ظاهرة بشكل واضح في هذا النقد، ما يعني تغييب القضية الفلسطينية في نقد العلمانية إلا من حيث ورودها بالأساس في سياق رد الفعل، حيث يمكن ملاحظة ذلك في عدد من المقالات لطلال أسد ومدرسته حاولت الرد على النقد الذي أثير رداً على المظاهرات والأحداث التي وقعت كرد فعل على الرسومات المسيئة.

وصدرت من بعض المنتمين لهذه المدرسة تهجمات على مفكرين وكتاب اعتمدوا دراسات إدوارد سعيد التي كانت تحاول، برأيي، تطوير نقد العلمانية بشكل يشمل بالأساس نقد أي نظام استبدادي، سواء أكان علمانياً أم دينياً، دون فرض فكر معين على المجتمع، ومن ثم حاولوا تقديمها بشكل أوسع مثل أمير مفتي ورنا الجودة، اللذين حاولا تطوير فكر نقد العلمانية.

ومن النواقص في هذا النقد أيضاً، وجود إهمال للحركات السياسية الإسلامية الموجودة في العالم العربي، لاسيما أن هدفها بالأصل سياسي، وبخاصة من حيث التخيل الموجود عن العودة إلى «دولة إسلامية» كانت موجودة في السابق. وأشير هنا إلى أن برنامج دراسات المرأة في جامعة بيرزيت كان دعا السنة الماضية وائل حلاق كي يقدم دراساته في هذا المجال، إذ يرى حلاق عدم إمكانية وجود دولة إسلامية، لأن الإسلام خارج فكرة الدولة التي تعد فكرة حديثة.

هناك شيء آخر برأيي، يتعلق بوجود تصور أو تخيل لدى هذه الحركات حول وجود دولة إسلامية في الماضي يجب العودة إليها، لكن لم يوجد على الإطلاق تاريخياً دولة إسلامية كتلك التي يتم تخيلها ومحاولة إعادة الوصول إليها من جديد.

يمكن التوقف أمام قضية أخرى في خطاب أسد ومدرسته، فقد قبلوا بأن نقد العلمانية هو نقد غربي، أي أنه فكر غربي لم يكن موجوداً من قبل في أماكن أخرى في العالم، وهذا الخطأ الثاني الذي يبعدنا عن تناول هذا الموضوع بشكل جدّي. وسأحاول التحدث بشكل مبسط عن وجود الموضوع نفسه سابقاً، وإن لم تتم تسميته في تلك الفترة بالعلمانية، وهو قراءة في دراسات ابن خلدون، التي يتحدث فيها عن علاقة المجتمع بالحكم. ففي دراسته لأسباب تطور المجتمع واستقراره وازدهاره، يحاول ابن خلدون نقاش قضايا رئيسية، وهي تتمثل بالأساس في ماهية الشروط التي تؤدي إلى هذا الازدهار، وبرأيه أن الدين، والإسلام في هذه الحالة، ليس شرطاً أساسياً. وهناك سببان لذلك برأيه، الأول أنه حسب فحص التاريخ يتبين أن أغلبية المجتمعات في العالم خلال الفترة المعاصرة له، التي وجدت قبل الإسلام، استطاعت بناء مجتمعات متطورة ومزدهرة دون إيمان بالدين الذي نعرفه، أو الإسلام بشكل خاص. والسبب الثاني، حسب ابن خلدون، أنه من الصعب علينا كبشر عاديين فهم النصوص الدينية بشكل يتيح أن نطبقها، حتى لو اعتقدنا –حسب ما يقول– أن الإسلام يمكن أخذه كمستند، أو كذلك الحال عموماً بالنسبة للنصوص الدينية، إذ أن تطبيقها صعب، وذلك لأسباب عديدة، فحتى المؤمنون بالإسلام يؤمنون بأن الأنبياء هم الوحيدون ذوو العلاقة المباشرة مع الله ولهم القدرة على فهم الرسالة وتقديمها للبشر، والأنبياء قلائل جداً، والأغلبية بالتالي لديها صعوبة في ترجمة الفكرة بشكل واضح. والعوامل التي تؤدي إلى ازدهار واستقرار المجتمعات ذات علاقة بالعقلانية، وتتعلق بعلاقة أفراد المجتمع مع بعضهم البعض، والشعور بالترابط فيما بينهم، وهذا شيء أساسي في استمرارهم وتطورهم. وإلى جانب هذا الشرط الأساسي الذي يربط الأفراد مع بعضهم، هناك شروط أساسية لازدهار المجتمعات تتعلق بقضايا اقتصادية وسياسية وإدارية تركز على أهمية وجود حكم عادل يحكم علاقة الأفراد مع بعضهم، واقتصاد عادل.

وهذا الخطاب، برأي ابن خلدون، كان موجوداً في العالم طيلة الوقت، ويجب ألا نبتعد عن الخطاب العلماني أو العقلاني، بالعكس هناك أشياء من حضارتنا نفسها نستطيع استغلالها أو استخدامها حتى نفكر بالمواضيع ذات العلاقة بالدين والسياسة اليوم.

نقاش الجلسة الثالثة: الأصولية العلمانية والأصولية الدينية

قال أباهر السقا في بداية جلسة النقاش: أنا سعيدٌ جداً بهذا الحفر في العلاقة بين العلمنة والدين. لدي نقطتان: الأولى أن هذا السجال ينسحب إلى الإسلام نفسه وعلاقته بالعلمنة وغير ذلك الكثير، وأتفق مع ما قاله مجيد إن الإسلام نفسه من وجهة نظر بعض الفقهاء ليس غريباً عن العلمنة، بمعنى يستطيع التعايش مع العولمة. وإذا أردنا أن نصنف أن هناك سجالاً بين العلمانيين والدينيين، علينا النظر إلى الحركات الدستورية التي نشأت بعد الاستقلال في العالم العربي، فكلها بلا استثناء دول دينية، حتى تونس الأقرب للنمط الغربي الحديث هي دولة دينية يتم الزواج بها في بلدية وتطعيمه بآيات دينية، وهذا مشهد لا يوجد في النمط العلماني الآخر، إذا أردنا تصنيف الخطاب الدولاتي العلماني، علينا أن نعيد الحفر لأنه ليس علمانياً.

واعتبر محمد نضال دروزة أنه ليس هناك وجود لنظام سياسي في النصوص الدينية في القرآن والسنة، حيث أن نظام البيعة أو المبايعة ونظام الشورى هما من الأنظمة القبلية التي كان معمولاً بها في العصر الجاهلي، وقد أمَّر الخليفة عمر بن الخطّاب كلاً من سعد بن أبي وقاص في بلاد فارس، وأبي عبيدة بن الجراح في بلاد الشام، وعمر بن العاص في مصر، ما يدل على أن المسلمين في الدولة الإسلامية أقرّوا العمل بالنظم السياسية التي كانت سائدة في الدول المفتوحة.

وقال: خلفاء كل من الدولة الأموية والعباسية اعتبروا أنفسهم خلفاء الله على الأرض في حكمهم للرعية، وقد كفّر دعاتهم كل من يعترض عليهم. وفي العصر الحديث، طالب كل من الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وغيرهما بفصل السياسة عن الدين. وقد بينت في مقالين نشرا على موقع الحوار المتمدن على الإنترنت، الأول عن «الاستبداد والديمقراطية» والثاني بعنوان «العلمانية الديمقراطية طريق التنمية والوحدة الوطنية»، ضرورة فصل السياسة عن الدين، وأن المجتمعات الأوروبية لم تدخل عصر الدولة المدنية إلا بعد معاهدة «ويستفاليا» القائمة على حرية الاعتقاد وحرية التعبير بفصل السياسة عن الدين. ولن تتقدم المجتمعات العربية إلا بحرية الاعتقاد وحرية التعبير وحرية المرأة ومساواتها بالرجُل، وقيام دولة الدستور المدني العلماني الديمقراطي وسيادة القانون.

ونوه برهان جرار إلى أن «مجيد تطرق إلى ابن خلدون، لكن ابن خلدون قال الملك بالجند والجند بالمال، والمال بالخراج والخراج بالعدل، نحن للأسف نتحدث عن الإسلام ولا نعرف عنه إلا القشور. وقال إنه لم تقم دول إسلامية، لا، بل قامت بالتأكيد، وقامت دول إسلامية في بدايات الدولة العثمانية وفي الأندلس والمغرب. ولو طبق الإسلام في أي مكان في العالم لرضي به الوثني قبل المسلم. نتمنى العودة لدراسة حضارتنا ونخرج بجيل مؤمن، فهناك حديث قدسي مفاده أن هناك «٧٢ ملّة إسلام وليس منها إلا واحدة على حق».

بدوره، قال عاطف ميداني: أنا كنت من المستفسرين حول مصطلح الأصولية العلمانية ولم أتلقَّ جواباً، الأصولية وصف للحركات الدينية المتطرفة أو المتشددة للإسلام أو غير الإسلامية كالمحافظين الجدد في أميركا، وهناك إقحام لهذا التعبير وهو غير عادل. في سياق ورقة إصلاح جاد، فهمت كأنها تستهجن أو تستنكر أو تدين موقف القوى الوطنية المصرية من حيث تشكيكها في الإخوان المسلمين، لكن التشكيك يأتي في ضوء تجربتين للإخوان المسلمين في الحكم، أولاً استلام الحكم في السودان إثر انقلابهم على حكومة منتخبة ديمقراطياً ورفضهم الحوار مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، واتفاقهم مع الحركة فيما بعد أدى لتقسيم السودان. والتجربة الثانية، وصول «حماس» إلى الحكم في قطاع غزة، حيث أنها شاركت في انتخابات فلسطينية في ضوء اتفاق أوسلو، مع أنه كان يمكنها أن تراقب الحكومة وتصلح وتقضي على الفساد بدل الانقلاب العسكري على السلطة، على الرغم من أنها كانت في التسعينيات كلما ذهب الرئيس «أبو عمار» إلى إبرام اتفاق تنفذ عملية استشهادية، فتعطي فرصة لإسرائيل للتشدد والتهرب من مسؤولياتها في تطبيق الاتفاقات لتستغل ذلك وتستفرد بالفلسطينيين. حتى في السنة الماضية عندما تقدمنا بطلب عضوية الدولة الكاملة في مجلس الأمن وتمت دراسة الموضوع من قبل المجلس، قالوا للرئيس «أبو مازن»: «على أي دولة نعطيكم؟» فالانقسام الفلسطيني دمر المشروع الوطني ويجوز لأي عربي التشكيك في الإخوان بعد هاتين التجربتين.

ووجه جمال الطويل سؤالاً إلى إصلاح جاد، حول علمنة الحركة الإسلامية، وقال: لم يكن هناك علمنة لحركة الإخوان المسلمين، ما جرى هو تطوير لهذا الفهم، فالأستاذ حسن البنا ركز في كتاباته على فهم الإسلام ضمن الأصول العشرين.

كما وجه سؤالاً إلى شحادة، قائلاً: هل الدولة العلمانية هي الحاكمة الآن في الوطن العربي؟ هل التيار الإسلامي يُظلم؟ حيث أن جزءاً من شرعية هذه الأنظمة المستبدة دون استثناء يتمثل في أن تتمسح بالدين لكن عند المحك يظهر وجود تضاد لديها مع الإسلام، وبالذات مع الفهم الإسلامي الصحيح. فالدولة الإسلامية، سواء حكمت لسنوات عديدة أو لا، فإن هناك فهماً سطحياً للخلافة، إذ لم يرد أن الحكم يجب أن يكون خلافة، ولا يوجد قالب معين، ويمكن أن يكون هناك حكم إسلامي. وأتمنى من المفكرين تبني مصطلحات محددة، الدولة العلمانية، أو الدولة الدينية، والدولة المدنية أو الدولة الإسلامية، فنحن لا نتكلم عن دولة دينية بل دولة إسلامية، وهل إقامتها أمر مشروع؟ نعم، فهو ذو علاقة باختيار الناس ضمن قواسم مشتركة يتفقون عليها وباب الاجتهاد مفتوح.

وفي أسئلة وجهتها إلى إصلاح جاد، قالت لمى حوراني: تحدثت إصلاح عن الأصولية العلمانية، لكنني لم أفهم أين هي الأصولية في العلمانية؟ وانتقدت القوى التي تقول إنها تحاسب الحركات الإسلامية بالنوايا، وأنا أقول مثلهم «إنما الأعمال بالنيات»! مع ذلك، يجدر التذكير أن القوى الإسلامية لا تتكلم بالنوايا. هي من الواقع والتاريخ، والتجربة العملية معهم. سأبدأ بفلسطين، كان الإخوان يرفضون مقاومة الاحتلال واعتبروا العدو الرئيسي لها قوى منظمة التحرير ... وكان تنظيمهم في فترة تحشيد وتعبئة، وتذكّروا فيما بعد وجود الاحتلال. إذن نحن لا نتكلم عن نوايا، بل عن تاريخ موثق ومثبت.

وتابعت: بالنسبة لسوريا، كان أول ما بدأ به الإخوان اغتيال القيادات ونسف الحافلات العمومية. وفي الأردن كانوا دائماً يناصرون النظام الملكي الذي كان عندهم بمثابة «خط أحمر». لماذا تركز إصلاح على الإخوان على الرغم من وجود قوى إسلامية كثيرة؟ ولماذا ندعم الإخوان في بلد ونكون ضدهم في بلد آخر على الرغم من أنها حركة كاملة؟

ونوه عبد المجيد دراويش إلى أن «الأصولية العلمانية» تنطوي بشكل بديهي على تناقض بين الكلمتين الأولى والثانية، وقال: نرجو توضيح هذا المصطلح، وهل يصلح للواقع المصري أم لا؟ فالتطور الحاصل في مصر يشير إلى عملية قبول ببعض البنود الديمقراطية، وهذا لا يعني أن التيارات الإسلامية أصبحت علمانية، وهي تدخل الانتخابات لكنها لن تقبل المساواة بين المرأة والرجل، فكيف بها بين القبطي والمسلم؟ الأحزاب الإسلامية تتطور، وأنا مع هذا التطور والدور، ولكن لا يجوز تحميل تطورها أكثر من اللازم. إذا كان الإسلام السياسي أصبح علمانياً يقبل بمدنية الدولة، التي تقر بمبدأ المواطنة ومساواة المواطنين، فيجب ألا يكون هناك صراع بين الإسلام السياسي والقوى الديمقراطية في مصر!

وأضاف: هناك نقطة رئيسية تتمثل في استعمال الدولة كأداة للدين. وقد أثار ذلك الدكتور مجيد بإشارته إلى أن الإسلام سابق لظهور الدولة القومية، فكيف يقال إنه يقبل بمبدأ المواطنة؟ كان ظهور الإسلام في فترة وجود الإمبراطوريات، ولا توجد مساواة في الإسلام لجميع المواطنين، ولا توجد عدالة إسلامية لجميع المواطنين، إذ أن العدالة هي فقط للمسلمين أنفسهم، وهناك دولة دينية قومية كتلك التي ظهرت في أوروبا في العصر الحديث.

وقال علي مواسي: «كل حركة تنتج علمانيتها الداخلية»، حسب إصلاح جاد، وقد حاولت أن أستقي نماذج واقعية تقارب ذلك، ربما في تصريح شديد مؤخراً للغنوشي تجاه الحركات السلفية. وأشعر أن النقاش الدائر عادة ما يتعلق بالعلمانية والدين يظهر كأن الأخير محدد للحريات وقامع للرغبات على الرغم من أن معرفتنا أن الأنظمة السابقة كانت علمانية، ولكنها هي التي حاكمت نوال السعداوي ونصر أبو زيد.

وتابع: أعتقد أن الإسلاميين في بداية عصر النهضة كان لهم فضل في التقريب بين الحركات الدينية والعلمانية الغربية، لكن العلمانيين هم من هدموا تلك الروابط.

وفي إجاباته، قال شحادة: المعنى الحديث للدولة لم يكن موجوداً في التاريخ الماضي. إذا أردنا التخلص من نظام يهودي عنصري ديني لا يكون بإقامة دولة إسلامية، بل يجب التخلص من عنصرية الدين التي تخرج ناساً عن المجتمع. ونلاحظ عبر التاريخ أن المدارس الإسلامية والطوائف تم تطويرها حول فهم الإسلام «الحق»، ولا يوجد مفهوم كامل ويقيني حول «الإسلام الحق».

وأضاف: كفلسطينيين يجب أن نكون حساسين أكثر لمسألة الدولة الدينية، فمأساتنا سببها نظام دولة دينية (يهودية)، وهذا أمر لا أقبله لنفسي ولن أقبله لغيري من ناحية أخلاقية.

من جانبها، قالت جاد: ما هي الأصولية العلمانية؟ هي بالأساس العلمانية التي لها مرجع موجود في خلفية الرأس يقع فيه الدين في الحيّز الخاص، وأي تدخل في جوانب الحياة العامة يمس بفكرة العلمنة، أي العودة لأصل تبلور في تجربة معينة كانت تفصل بين الدين والحياة العامة، لأنه بالعودة للدول العلمانية والفصل الذي تم في الفضاء العام، سنجد جوانب كثيرة، منها مثلاً مجلس الشيوخ البريطاني الذي يضم ٢٠ رجل دين من الكنيسة الإنجليكانية. حتى الدول التي أنتجت العلمانية هي في جوانب كثيرة مختلفة بين الدين والحياة العامة، هناك فصل متوهَّم.

وأضافت: بالنسبة لمن أشار إلى أن الدول بعد الاستقلال هي دينية، يمكن القول إن الدين كان مُسَيطَراً عليه من قبل الدولة، وهذا ما أنتج الحركات الدينية المتطرفة، حيث كانت تلاحق دائماً. فالدولة التي قدمت نفسها باعتبارها الطليعة لم تمثل الناس ولم تعبر عن مصالحهم، وهناك مجموعة خرجت باسم الدين وقالت «هذا ليس الدين والنموذج الذي يمثلنا»؛ بمعنى أنها دولة لا علمانية ولا ليبرالية ولا مدنية، وكل سياق ينتج التوليفة الخاصة به.

وفيما يتعلق بمصطلحات الدولة الإسلامية والحركات الإسلامية، قالت جاد: يوجد فرق بين النظرة إلى الدولة الإسلامية في فكر الحركات الإسلامية. فالحركات الإسلامية الحديثة لم تأتِ من فكر أصلي أو متأصّل، بل هي تريد ركوب الدولة الحديثة بالمفهوم الذي طُورت فيه، وهو دولة كثيرة الاستبداد والظلم، سواء في الغرب أو في الشرق. وهناك من يريد أن يكون هناك نموذج آخر لدولة بهوية إسلامية مختلفة تماماً تمأسس لدولة مختلفة تماماً في أسسها عن الدولة الحديثة، وهو ضد وضع الرموز الإسلامية على دولة حديثة أسسها نفسها فيها مشكلة، فالدولة الليبرالية تولد الإقصاء والذل والتمييز والفقر.

وأضافت: بالنسبة للنوايا، هناك سوابق في التجربة التركية، وكذلك في التجربة الإيرانية التي جعلت إيران دولة عظمى في المنطقة. لقد حاولت القول إن هناك رفضاً قيمياً مسبقاً ليس فقط على أساس تجارب تم استقراؤها في المنطقة، بل لأن هناك دوافع تمنع التعامل مع الحركة الإسلامية كحركة سياسية.

وتابعت جاد: أنا ضد ما يحدث في سوريا، وضد موقف الإخوان في سوريا، وضد استخدام العنصر الأجنبي، وضد الاستقواء ضد السلطة الموجودة. لكن في النهاية، يوجد جزء من الشعب السوري يتبع هذا الحراك، وشئنا أم أبينا يجب أن يجلس الجميع على الطاولة لإيجاد صيغة التفاهم التي يتعايش بها المجتمع السوري والدولة السورية والمكون السوري بشكل عام، ولكن أي طرف يلجأ للعنف الاستقصائي في أي مكان لن ينجح برأيي.

المؤتمر السنوي الثامن عشر

أسئلة الثورات العربية في نهاية عامها الثاني

المؤتمر في صور

المؤتمر السنوي الثامن عشر

أسئلة الثورات العربية في نهاية عامها الثاني

اليوم الثاني - الجمعة ٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢

الجلسة الرابعة: أسئلة الذات والهوية في خطاب الثورة

الخطابات اليومية والأيديولوجية في مجتمعات الانتفاضات العربية المعاصرة

رئيسة الجلسة: لينا ميعاري

عضو هيئة تدريسية في معهد دراسات المرأة بجامعة بيرزيت

أباهر السقا

رئيس دائرة علم الاجتماع وعلم الإنسان في جامعة بيرزيت

تقوم مداخلتي على محورين أساسيين، أولهما ربط الأيديولوجي باليومي، وثانيهما مجموعة من القراءات للخطابات الأيديولوجية في مجتمعات الثورات العربية المعاصرة. ونقصد باليومي تحليل الحياة اليومية؛ بمعنى تحديد هوية الفاعلين الاجتماعيين، من أجل تحليل السلوكيات، وخلق تصنيفات اجتماعية جديدة؛ أي خلق شرائح اجتماعية جديدة، والاهتمام بسوسيولوجيا الفاعلين؛ بمعنى الفعل الذي يرتكز على مشروع طوعي مطوّر ذاتيا، ويتم من خلاله إظهار بعض الممارسات الفردية والجمعية.

واليومي بعكس ما هو متوقع، ليس مكشوفاً دائماً، بالتالي يجب تفكيكه وإعادة قراءته، بحيث نفهم الجوانب المكونة له والفاعلة فيه، وأيضاً من المهم فهم الأبعاد العفوية في الفعل الإنساني، وكيف يتحول الفرد من عون اجتماعي إلى فاعل اجتماعي.

كيف تستطيع الأيديولوجيا تحويل المصلحة الاجتماعية والفعل الاجتماعي كمعيار لصحة الفكرة؟ كما هو معروف، هناك سجال قديم منذ أوغست كانط عن اختفاء الأيديولوجيا لصالح العلم، مروراً بالأيديولوجيات التي نظرّت لنهاية الأيديولوجيا. بالتالي، المجتمعات الغربية المعاصرة هي مجتمعات غير أيديولوجية، وجاءت أحداث عديدة في العالم لتقوض هذه الفكرة التي تدعي خلّو المجتمعات من الأيديولوجيا. ولذلك، هذه النظريات التي تقول بنهاية الأيديولوجيا ونهاية التاريخ ونهاية الإنسان هي ببساطة عبارة عن أيديولوجيات بامتياز، لأن المجتمعات لا تنهي الأيديولوجيا، وما يحدث هو انتقال من مجتمعات أيديولوجية نحو مجتمعات أيديولوجية أخرى، هذا فيما يخص الجانب النظري، وطبعاً كما هو معروف هناك العديد من الأيديولوجيات في العالم ولا حصر لها.

ركزت التحليلات والدراسات السيوسيولوجية للثورات العربية على أن هذه الثورات عفوية والشارع قال كلمته دون أيديولوجيا، وأعتقد أن هذا التصور ملتبس وغير دقيق، وسأحاجج باتجاه عكس هذا التصوّر.

إذا تفحصنا شعارات اليومي بكل ما يحمله من إرهاصات وسلوكيات اجتماعية، سنجد جل الخطابات اليومية بالضرورة أيديولوجية. مثلا، إذا أخذنا الشعارات التي تطلق على الخطاب الديمقراطي باعتبار الديمقراطية قيمة كونية، نجد أن هذا ضرب من ضروب الأيديولوجيا، وإذا أخذنا تيارات مختلفة من العالم العربي تستخدم شعارات مثل التنمية الاجتماعية، والدفاع عن القطاع الخاص، والمساءلة، والحوكمة، وفرص الخصخصة (الدفاع عن الخصخصة كما فعل الغنوشي)، بالإضافة إلى الخطابات غير المعلنة (النيوليبرالية)، والخطابات التي تركز على البعد السياسي للدين، والخطابات التي

اباهر السقا

تقدم آليات الدفاع عن الهويات الحضارية وعن الهويات الدينية للمجتمعات العربية المعاصرة، نجد أنها كلها، في الحقيقة، عبارة عن خطابات أيديولوجية.

ما يحدث في المجتمعات العربية هو رفض كل الشرعيات السابقة، ويتم التعبير عنها بشكل عفوي، فيخيل للقارئ بأنها عبارة عن تصورات فردانية وعفوية، وهذه التصورات غير دقيقة.

لو أخذنا شعارات مثل «عمل وخبز وحرية» و«الشعب يريد إسقاط النظام»، جلها تعبيرات الفاعلين الاجتماعيين الذين يعبرون عنها بطريقة غير مؤدلجة، لكن الالتقاطات التي تتم وراء ذلك، هي في الحقيقة تعبيرات أيديولوجية، وهناك شعارات تكون فيها الأيديولوجيا أكثر وضوحاً، مثل «مصدر الحاكمية» و«مصدر السيادة» و«التشريع» والسجالات القائمة حول الدستور، لكن التعبيرات التي يتم إطلاقها كـ «أسلمة الدولة» أو «أسلمة المجتمع» أو «أخوَنة الدولة» أو «لبرَلة المجتمع»، كل هذه عبارة عن تصورات أيديولوجية، لأن الأيديولوجيا آنية ومتغيرة وغير مغلقة كما يعتقد البعض، كما قال كاتب مغربي هي كالحية تغير جلدها كل فترة.

وأنا أدّعي أن الأفراد العاديين في الشارع، عبر آليات استدخال، يعيدون إنتاج تصورات الأيديولوجيا من دون أن يشعروا أنهم ينطقون أيديولوجيا. مثلاً؛ استخدام المواطن تعبير «العدل» بالطريقة الخلدونية، والمصريون يعبرون عنه بكتابة «العدل أساس الملك» على وسائل النقل المختلفة، والتقاطات القوى المختلفة التي تدير الشارع تبين كيف تلتقط مفهوم العدل وتنظرّه وترسله باتجاهات أيديولوجية مختلفة. إذا قمنا بقراءة حفرية أكبر لشعارات الثورات العربية المختلفة، سنجد أن جلّ الثورات العربية تنتمي إلى قاموس الأخلاق، وتقوم على إسقاط شرعية المؤسسات القائمة، ومحاولة استبدالها. والاعتراض على هذه المؤسسات لا يقدم أيديولوجيا لكيفية إسقاطها من قبل اليومي، لكن المؤدلِج، سيقدم تصورات مختلفة، وهي عبارة عن مجموعة من حزمة برامجية وعقائدية، ويتم استغلال الشارع (ليس بالمعنى السلبي) والشعارات التي تُطرح في الفضاء العام وأدلجتها، بمعنى خلق أيديولوجيا مضادة، أي «أننا نستطيع في برنامجنا القادم أن نغيّر المشروع لصالح مشروع جديد»، كما يحدث الآن في الثورات العربية المعاصرة.

وأود الإشارة إلى اللبس القائم بين الأيديولوجيا والبروباجاندا (الدعاية الزائفة أو الموجّهة)، فالخيط الذي يفصل بينهما غير واضح، وليس دقيقاً الظن بأن وجود البروباجاندا يقتصر على الدول الشمولية مقابل غيابها في المجتمعات الرأسمالية.

في الأمس تحدثت الدكتورة إصلاح جاد بشكل مطوّل عن التغير في خطاب حركة الإخوان المسلمين والتركيز على مفهوم «مدنية الدولة»، وسأركز على ثلاثة خطابات رئيسة، المدني، والقانوني، وخطاب السياسة.

في الحقيقة، يتم وصف الثورات العربية المعاصرة بأنها «مدنية» بمعنى أنها سلمية، وبمعنى آخر أنها «لا دينية» بالحس المشترك، أي علمانية. في الواقع هي مدنية لأنها كسرت التقابل بين العلماني والديني، وأنها تهتم بشكل أساسي بالمدينة، وبطبيعة العلاقات بين النماذج المختلفة، وهذا الطغيان لتعبير المدينة، سببه أن ثمة أيديولوجيات مضادة لمفهوم العلمانية ما يجعله شائكاً، بالتالي يجب استبداله بنموذج آخر.

أحضرت لكم وثيقة المواطنة من تونس، وقد صاغتها مجموعة من فعاليات المجتمع المدني، وهي متداولة في المجتمع التونسي، وتقول: لقد أكدت ثورة الكرامة والحرية إرادة شعبنا في ممارسة سيادته كاملة بإرساء نظام جمهوري ديمقراطي منيع، يقطع مع الاستبداد والفساد ووهن المؤسسات، واقتناعاً منا بأن الشعب التونسي يطمح إلى بناء مجتمع مدني، يكرس ثقافة المواطنة والحرية، فإن مهمة إنجاز الدستور الجديد تستوجب وفاقاً وطنياً نستلهم مبادئه من تراثنا الحضاري، ومن قيم الحداثة، ومن مكاسب شعبنا، يلتزم به الجميع، ويقوم على:

١. الإقرار بأن تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها.
٢. الحفاظ على الطابع المدني للدولة التونسية.
٣. النأي بالإسلام عن كل الصراعات العقائدية والتوظيفات الأيديولوجية والسياسية.

وواضح جداً أنه في بلد العلمانية بامتياز، غاب مفهوم العلمانية من أجل جمع أكبر عدد ممكن من الأصوات وعدم الخضوع للتأثيرات المضادة لحزب النهضة أمام العلمانية، ما يعني أن التغيرات الجديدة في العالم العربي تؤثر على تيارات غير دينية، وتؤثر أيضاً على التيارات الدينية. وواضح من خلال هذه الوثيقة، أن العلمانيين في تونس يفكرون بالتنازل شكلياً، حيث يتبين في النقطتين الأولى والثانية أن الفهم العلماني حاضر.

ونجد مثل ذلك الخطاب عند الإسلاميين، حيث يعملون حالياً على تخريج الإسلام السياسي من هذه التوصيفات الخارجة ضده.

يقول أحد الإسلاميين «نقبل بمدنية الدولة لكن ذلك لا يعني بالمطلق أن نصبح دولة لا دينية»، وحتى اللحظة غير واضح، وأنا كمحلل لا أستطيع الجزم، إذا ما كان الموضوع مرتبطاً بحماية المعتقدات، أم بطمأنة القوى الأخرى، أم بقراءة جديدة للإسلام وعلاقة الإسلام بالدولة الحديثة. ما هو مهم في هذا السجال القائم بين هذين التيارين على الأقل، هو طرح النقاش من جديد حول الدولة المدنية، وحول الصلاحية الأخلاقية والقانونية. والواضح من تتبع التحولات المختلفة للتوفيق بينهما أن ثمة خلطاً بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وهناك خلط بين المؤمن والمواطن، وبين الرعية والمواطن، وبين قداسة العقيدة وشرعية الحكم، وبين التدين والحريات العامة.

أما الخطاب الثاني، فهو القانوني. هناك مغالاة في العلاقة بين الحق والواجب والمواطنة، بمعنى احترام الذات، وهناك سجل آخر في المجتمعات العربية المعاصرة يتعلق بالانتماء والاندماج والوجدان المشترك، وجماعة قيمية متضامنة، بمعنى تقدير الذات. ويظهر هذا الخطاب القانوني بشكل كبير في تفاصيل الثورة، بالتالي جزء كبير من الكتابات والتحليلات تغرق في التفاصيل، حول قدرة الإخوان على المس بالاتفاقيات الموقعة، وإلغاء بنود التدخل في سيناء، وشكل المحاكمات في تونس، وشكل السجلات القانونية ودفتر العائلة، ومحاكمة مبارك وبن علي ... الخ. لذا، هناك كم هائل من الإفراط في الخطاب القانوني، والسبب في ذلك أن مشاريع الأحزاب التي أخذت بزمام السلطة لم تبلور بعد مشروعها الاجتماعي والثقافي، بالتالي ستحتاج إلى فترة طويلة لبلورة ذلك، وليتضح أمامنا كيف يمكن أن يتعامل «النهضة» و«الإخوان المسلمون» مع المجتمعين المصري والتونسي.

والخطاب الأخير سميته «سياسوي»، والسبب أن إيقاع السياسة في المجتمعات العربية المعاصرة، عجز عن استيعاب إيقاع السياسي (الذي يحتضن الثورة)، بهذا المعنى الأول ينحو إلى تسييس السياسة (الثورة)، في حين يبغى الثاني ثورة في السياسة، بمعنى ثورة في القيم والمفاهيم والسلوكيات، لذا ينتشر هذا الخطاب السياسي ويوضح مدى الأزمة السياسية للمجتمعات بعد الثورة، عوضاً عن أن الفاعلين السياسيين في الحقول الجديدة لم يحددوا بعد قواعد الاشتغال فيه، أي آليات الاشتغال في قانون الجمعيات والدستور ... الخ. بالتالي، كل هذا يجعل الخطاب السياسي باقياً ... ومن المؤكد أن المجتمعات العربية المعاصرة لم تعد تخضع للقولبة، بمعنى خرط الناس في أحزاب سياسية وتبنيهم لأيديولوجيات محددة، ولكن هناك خطاباً أيديولوجياً يتم استدخاله على الناس ويؤثر عليهم بشكل كبير.

ثمة ما يحدث الآن في القاهرة، وفي صفاقس، يظهر سجالات، بل صراعات حادّة، ويتم التعبير عنها خلال اليومي، وتشهدها ساحات تونس ومساجدها وشواطئها ومسارحها وحاناتها أيضاً.

أخيراً، آليات هذا الاستدخال والاستبطان عند الناس تدفعنا للقول إن ما يحدث وحدث في الثورات العربية المعاصرة وتعبيرات الشارع، هي عفوية بالمعنى الذي ذكرته بداية، لكن الالتقاطات هي التقاطات أيديولوجية، وهذا يؤكد أن الأيديولوجيا لا تغيب، وما يحدث الآن هو إحلال أيديولوجيا مكان أخرى. والأيديولوجيا موجودة لكنها تحتاج إلى وضوح أكثر، وهذا سيتم مع الوقت، والمجتمعات الثورية تحتاج إلى كثير من الوقت، وأتفق مع تشخيص الدكتور جورج جقمان بالأمس بأنه من المبكر الحكم على الثورات. وبالمنطق الخلدوني أحتاج إلى دورة الحدث واكتماله كي أحكم، وسنة وسنتين وأكثر غير كافية، وأكبر شاهد على ذلك الثورة الفرنسية.

الجلسة الرابعة: أسئلة الذات والهوية في خطاب الثورة

شهوة القتل: تحولات في ملامح الجماعة العربية وجسدها

إسماعيل الناشف
عضو هيئة تدريسية في دائرة علم الاجتماع وعلم الإنسان في جامعة بن جوريون، بئر السبع

المداخلة التي سأطرحها هذا اليوم ليست مبنية على إجابات، إنما على مجموعة من الأسئلة، التي أجدها مهمة من نواح عدة، لمحاولة فهم الحدث أو الأحداث التي نشهدها في العالمين العربي والإسلامي.

وقبل الانتقال لمداخلتي أريد التعقيب على مفهوم العلمانية. من الأشياء الملفتة للنظر التي قالها نيتشة أن العلمانية هي (Christianity for hangover)، والآن يجب توضيح (hangover)! أنتم تعرفون حين يسهر أحدهم ليلاً ويشرب الكحول ويستيقظ في اليوم التالي يعاني من أعراض جسدية مزعجة. فالعلمانية برأي نيتشة، كمنظومة أخلاقية وسلوكية، هي ناتجة عن المنظومة الدينية التي كانت قبلها، بمعنى وجود احتفالية قيمية، انتهت هذه الاحتفالية، فأصاب الناس ألم في الرأس سمّوه «العلمانية»!

أما السؤال، ما هو «الهانج أوفر» للقومية العربية أو للإسلام أو الثورات التي تحدث اليوم؟ فهو أساسي، لأنه يشير إلى كيف نفكر بالواقع ونستطيع أن نستشف لحظة الـ«ما بعد»؟ أي أننا لم نخرج بعد من لحظة الاحتفالية، والأسئلة التي سأطرحها لن تقتصر على إثارتها فقط، فطريقة صياغتي للأسئلة لغاية الآن مرتبطة بالنظام الاجتماعي الاقتصادي السياسي السابق، وما أحاوله عبر هذه المداخلة، التعامل مع السؤال بالطريقة التي نعرفها، فهناك شيء في الحدث العربي يغير السؤال، ولا يغير الهوية فقط، إنه أيضاً يغير منظورنا للعالم، والسؤال نفسه يحدد منظورا ما للعالم وموقعي تجاه العالم الذي أراه.

سأتطرق في المداخلة إلى أربعة أسئلة، الأول حول شهوة القتل أو مفهوم القتل في السياق الاجتماعي، والسؤال الثاني عن الجسد الفردي والجماعي في السياق الاجتماعي العربي، والسؤال الثالث عن الكيانية والتمثيل بالمفهوم السياسي للجماعة، والسؤال الرابع عن النهضة، لماذا هناك نوع من نهضة مختلفة بغياب الذاكرة أو بغياب فحص الذاكرة الجماعية؟ لأن أغلب النهضات التي عرفناها على مر التاريخ كانت مبنية في الأساس على إعادة قراءة للماضي، وهنا يبدو وجود نهضة من نوع مختلف، حيث تمت إعادة قراءة الماضي القريب الملتصق فيها وليس العودة للماضي البعيد، وكأن الماضي البعيد أصبح غير فاعل على ما يبدو، للوهلة الأولى، في صياغة الواقع.

برأيي، يجب النظر إلى القتل كإجراء أو تقنية في صياغة الجسد، وألا نحمل القتل أو الموت مفهوم دراما أو نكبرها بشكل أكبر من الحياة، لأن أشد ما يميز الإنسان أنه يقتل، أي تاريخياً، وفي الأساطير والنصوص الدينية المقدسة، دائماً القتل الجماعي حاضر ويتم التعامل معه بأشكال مختلفة. وفي العصر الحديث، من أهم المميزات أو الملامح للدولة القومية احتكارها لوسائل العنف؛ بمعنى أن وسائل العنف المختلفة التي يكون القتل جزءاً أساسياً فيها كحدث، هو أداة من خلالها تصيغ الدولة علاقتها مع الناس الذين يقعون تحت سيطرتها.

القتل هو جزء من الحياة وليس خارجاً عنها، وعلينا فهم القتل كممارسة حياتية ونزيح المفاهيم «الهانج أوفر» الخاصة بنا. والقتل ليس غريباً عنا أو خارج سياقنا الاجتماعي أو ممارساتنا الاجتماعية.

أما السؤال الأساسي المتعلق، على سبيل المثال، بما يحدث في سوريا، فهو هل القتل بهذا الكم وهذا الكيف هو أسلوب الدولة في الحفاظ على سيادتها وإعادة تشكيل علاقتها مع الناس، وإن بقيت في مفهوم القتل العادي المتداول والأخلاقي؟ وأنا أقول هذا الكلام بتحفظ، فأنا لا أدعو للقتل، إنما أريد إعادة صياغة السؤال، ولا أستطيع ذلك إذا نظرت للعلاقة بين السلطة والناس من منطلقات أخلاقية، أو من خلال النفخ في مفهوم الموت أو القتل كنقيض أساسي للحياة. وإذا نظرت للقتل على أنه جزء من الحياة، سأعرف كيف سأتعامل مع هذا الشيء.

تتميز ممارسات القتل التي نلاحظها بمشهديتها، وترتكز هذه المشهدية على عنف مباشر، وما نلاحظه في التجربة الغربية أنه تم تحويل هذه الصراعات لإجراءات بيروقراطية؛ أي أن النظام البيروقراطي حل صراعات اجتماعية بين الطبقات أو الجنسين أو بين هويات مختلفة، وتم تحويلها لصياغات بيروقراطية وقانونية. إذن، شهوة القتل موجودة في الأنظمة الغربية بتجليها في الشكل المذكور.

عندما تصل الماكينة البيروقراطية أو القتل الإجرائي إلى مداه وعمقه، نشاهد حينها المجازر والمذابح بكميات هائلة كما حصل في الحربين الكونيتين، ولا يعني شذوذاً عن قاعدة إجراء القتل البيروقراطي. إنما في الحرب العالمية الثانية، وصل القتل البيروقراطي لمداه، أي أنه اكتمل. إذن، نستطيع القول إن القتل الجماعي والمنظم هما مميزات الأنظمة الحديثة، ما يعمل إلى رد الصراعات الاجتماعية إلى تقنيات بيروقراطية، ولدينا في المجتمع الفلسطيني والأنظمة العربية، عدا مصر، لم يتم تحويل الصراعات الاجتماعية لإجراءات بيروقراطية. نحن نشعر بنوع من النفور تجاه النظام البيروقراطي، ولكن شهوة القتل التي يتم تحويلها لإجراء بيروقراطي ليست بالضرورة أفضل، وهي مفتوحة للنقاش.

بالنسبة لسؤال شهوة القتل كإجراء تقني في صياغة العلاقة بين النظام والناس التابعين له، أو من يحاول فرض سيطرته عليهم، يصبح السؤال هو بأي اتجاه سينقلنا الحدث العربي؟ هل سيستمر العنف المباشر؟ أم سنرى تحويلاً؟

مثلاً تجربة السجون في العالم العربي هي نقطة التماس بين الإجراء البيروقراطي وشهوة القتل الفجّة، وكانت تمارس بين السجّان والمعتقل السياسي بناء على أن لحظة التماس في السجن كانت واضحة في التعذيب وهناك تجارب موثقة. وأي نوع من أنواع القتل ستمارسه الأنظمة التي ستبرز فيما بعد الحدث؟

بالنسبة للسؤال الآخر، عادة نفكر بأن الجسد معطى مسبق على النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، إنما الجسد الفردي والجسد الجماعي ليست أشياء معطاة مسبقاً. وتتشكل هذه الأشياء بناء على أمور وعوامل عدة. والسؤال هو حين نتخيل الجسد العربي الإسلامي، كيف شكله؟ لدى بعض التيارات السياسية كانت المعالم واضحة، وبعض الخطابات أقل وضوحاً، ودائماً نسأل من أين يبدأ؟ وأين ينتهي هذا الجسد؟ وأين تنتهي الميثولوجيا المتعلقة به؟ لم يُسأل بعد عن الجسد. أي أن المصطلحات التي يتعاملون بها مع الجسد هي تمثيلية تخص مجموع الناس كوحدة واحدة ومتحركة، كوحدة تبدأ في سياقاتها من حياتها المادية ومن البيئة المادية التي تعيش فيها، ولا تنتهي باللغة والمنظومات السيميائية والمنظومات الجمالية التي تعيشها. هذه الكتلة من البشر التي اسمها «العالم العربي» كتلة هائلة من العالم، لكن أغلب الصياغات قبل الحدث العربي في العهد السابق كانت كأنها معطى مفروغ منه، لكن أي تفحص وأي تأمل في هذه الكتل البشرية سيرى أنها لم تكن يوماً من الأيام وحدة أو شكلاً نهائياً، بل على العكس، كانت مليئة بالتناقضات والإشكاليات والانفصالات والاتّحادات على مرّ التاريخ، ما يدل على أن هؤلاء الناس هم جزء من التاريخ لا أكثر ولا أقل.

سأترك الجسد وأنتقل لموضوع ربما يبدو أكثر أهمية لبعض الناس، وليس بالضرورة لي. وهو سؤال الكيانية السياسية والتمثيل، أي شكل النظام السياسي. برأيي المتواضع، إن الربيع العربي أعلن نهاية الديمقراطية كمنظومة أيديولوجية يمكن اتّباعها ... والسؤال هنا، لماذا التشبث بالديمقراطية عند بعض النخب والفئات الاجتماعية؟ ما الشيء المخبأ؟ أي أن الأيديولوجيا هي ستار كثيف يغطي الأحداث الحقيقية التي تحدث، والدعوة إلى الديمقراطية كعقد اجتماعي يضبط العلاقة بين الناس تبدو للوهلة الأولى كشيء «مزركش» ولطيف، لكن هذا الخطاب كان نقيضاً لحالة سابقة نحن لا نملك «هانج أوفر» منها، لذلك نحتاج «هانج أوفر» لكي نعرف البديل للديمقراطية، أو إلى أين ستقودنا هذه الأحداث التي أعلنت نهاية الديمقراطية؟ ويجوز أن الحامل الاجتماعي التاريخي للخطاب الديمقراطي، أي العلمانيين واليسار، أنهى وظيفته التاريخية، وأسمح هنا لنفسي ألا أطرح

د. إسماعيل الناشف

سؤالاً بل أقول جملة إشكالية بالنسبة للحامل التاريخي المتعارف عليه، فأنا لا أقصد أنه لم يعد هناك مكان للعلمانية، إنما لشكل عملها ... لم يعد المجال السياسي ولم تعد صنمية السياسة هي ذاتها التي كانت سابقاً، نحن بحاجة للتقدم خطوة خارج الخطاب الديمقراطي الذي انتهى. فقد انتهى في الغرب مثلاً بتحويله إلى إجراءات تقنية، والتكنولوجيا تلعب دوراً فاعلاً في تحجيم الصراعات وإعادة هيكلة السوق وعلاقته مع الأداة. ولكي أوضح قضية الديمقراطية وأربطها بالذات بالتطورات التكنولوجية، أنوه إلى أن هناك شيئاً نتعامل معه عادة كمُعطى ولا نفكر به، وهو الحلول التكنولوجية للصراعات الاجتماعية، وأبسط مثال هو الانتقال من التواجد الحسي المباشر لجماعة الناس في الميدان لوسائل الاتصال الجماهيري، حيث أن الصراعات التي كان يمكن حدوثها في الميدان تم نقلها من بين الناس للصحافة ثم التلفزيون، وتعلمون كل هذه التراتبيات.

ولكن الشيء الملفت للنظر، أن موت الديمقراطية لا يعني نهاية فاعليتها، لأن الأشياء تتراكم هناك في الأنظمة التي ستأتي. القضية هنا أن الديمقراطية ستكون في الخلف وليست في الواجهة، وفاعليتها ستكون جزءاً من التراكمات التي حدثت، ولكنها بشكلها الآني أو بشكلها المُختَفي فيه لن تستمر طويلاً.

والسؤال الرابع، عن النهضة والذاكرة، وربما أنني نوعاً ما غير متأكد من هذا السؤال، لكني سأطرحه بتحفظ. عادة النهضات التي نعرفها تتميز بسؤال أساسي عن الماضي، وتكون هناك إعادة قراءة للماضي من تفاصيل التناقضات الآنيّة ... لنأخذ مثالاً النهضة الأوروبية أو النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر، إذ كانوا يأخذون مفصلاً أساسياً من تاريخهم ويعيدون قراءته. فالنهضة التي بدأت في إيطاليا أو المدن الإيطالية، عادت لأسس إغريقية ورومانية وفحصتها وفحصت علاقتها بها، وكلنا نعرف مصطلح «الكلاسيكية الجديدة» كعارض من أعراض النهضة.

وكذلك في العالمين العربي الإسلامي، ففي النهضة الأولى أواسط القرن التاسع عشر حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، كان لدينا كم هائل من القراءات الجديدة للتاريخ العربي الإسلامي في بداياته، وهذا النوع من إعادة القراءة كان متطوراً جداً في مصر. والسؤال هو: إذا أردت استخدام الخطاب النهضوي، بما يتميز عما يجري اليوم؟ هل يمكن أن نقول كانت هناك نهضة أولى، والقومية العربية نهضة ثانية، والآن نحن في المرحلة الثالثة من النهضة؟ وماذا يميز هذه المرحلة؟

أي نوع من الذاكرة سنبني في هذا الحدث؟ من أين سيبدأ تاريخ الجسد العربي الإسلامي؟ هذا السؤال لم يُطرَح. يوجد شيء آني ... إلحاح آني «أنا أريد حقوقي الآن». وهذه الآنية في التعامل من سمات السوق الرأسمالية التي تخلق وهم أخذ الأشياء كمثل «الوجبات السريعة». مثلاً: الآن أريد إسقاط النظام، والآن أريد تشكيل نظام جديد. لا ننكر وجود آنية معينة في الأحداث الثورية، لكن إلى جانب هذا هناك نوع من الآنية والمباشرة وكأن «الوجبات السريعة» هذه، هي المجاز الأساسي للحدث. وربما نحتاج وقتاً لنفهم العمق، أو البعد التاريخي العميق للحركات ... يبدو طرح كل ذلك مهماً، وبخاصة في السياق الفلسطيني، حيث أن الذاكرة والعمق والأرشيف والسجل تميز المراحل السابقة في الدولة القومية؛ أي أن العمق والزمن والتاريخ هي مصطلحات من النظام السابق، واليوم يجوز أننا نبحث عن أشياء أخرى، لكن بأي معنى؟ لا يعني ذلك غياب الذاكرة، ولكن الذاكرة لا تتشكل من مجاز العمق والبعد التاريخي، إنما بأشياء مختلفة، وهذا هو السؤال. يوجد اليوم أشكال مختلفة من تخزين الذاكرة التي لم تكن متوفرة في السابق، وهذه الأشكال من التخزين قد تساعد الأحداث، وربما قد تخلق تناقضات في التعامل معها ... تكلموا البارحة عن المؤامرة، جيد أن نفكر في منبت التناقض وعملية صياغة التشكيل أو الحدث. هناك إزاحة وحشو لتواريخ ولقراءات تاريخية وتفسيرات يمكن أن نفكر فيها، وقد بدأت المداخلة بالشيء الأساسي الذي أعتقد أن من المهم أن نفكر فيه وهو طريقة طرحنا للأسئلة التي نشتقها من منظورنا للعالم ... ومجموعة أسئلتي تشير إلى أن طريقة طرح الأسئلة بشكلها السابق لم تعد مجدية، أو نافعة، وبحاجة لطرح جديد، ومنطق السؤال يجب ألا يأخذ القيم الأخلاقية منبراً أو منصة أسأل من خلالها ... لكي أفهم شهوة القتل لن أستطيع السؤال «القتل جيد أم لا؟»، لأنني لن أفهم حينها من أين أتى وكيف تشكّل. وإذا سألت هل الحدث العربي جيد أم لا؟ أيضاً لن أفهمه، ربما أستطيع تصنيفه، ولكن لا أفهمه. أطرح أسئلة مختلفة والشيء ذاته عن العلاقات السببية والفكر الجدلي الذي استخدمته بشكل جزئي، يجب أن أسأل عنها؛ أي أن أسأل سؤالاً عن لب السؤال.

نقاش الجلسة الرابعة: أسئلة الذات والهوية في خطاب الثورة

استهل أحمد القاسم نقاش الجلسة الرابعة، بالتعقيب على ورقة الناشف، قائلاً: للأسف القتل موجود منذ زمن، لكنك ضيعتنا، ولم أعرف ما هي الرسالة أو إلى أين تريد إيصالنا مما ذكرته؟ فهل القتل ظاهرة في كل المجتمعات، وفي كل وقت؟ أم أنه خاص بنا نحن كفلسطينيين أو عرب؟

وفي سؤال وجهته فيليتسيا البرغوثي إلى السقا، قالت: هناك مقولة لروجيس دوبريه مفادها «ما يرى ويقال بشكل دائم يلاحظ بشكل أقل»، لذلك الأيديولوجيا اليومية العفوية بعيدة عن الدراسة والتحليل بالنسبة للناس، لاسيما من حيث علاقة ذلك بالثورات، كما حدث في مصر، لكن لماذا دائماً هؤلاء الناس يختارون طريقة وشكلاً واحداً لمن يمثلهم على الرغم من عفوية خطاباتهم؟ هم يختارون السلطة نفسها والنظام نفسه على الرغم من أنهم في سياق خطاباتهم اليومية لا توجد علاقات خفية بينهم وبين تعاملاتهم اليومية على عكس الخطاب السلطوي، ولماذا هم غير قادرين على إبداع آليات جديدة لتمثيلهم؟

وقال برهان جرار في تعقيب على ورقة السقا: نعم هناك استغلال سلبي للشارع، ومحاولة ركوب أميركا الثورات العربية تسمى أيضاً استغلالاً للشارع. أما عن تشبيه الرقابة بـ«محاكم التفتيش»، لا، أنا مع الرقابة لأنه ربما قد تثير بعض الأعمال فتنة لا تنتهي، كما في الفيلم المسيء للرسول صلى الله عليه وسلم. لو كانت هناك رقابة ما كانت لتحصل هذه الفوضى في العالم، كما أن محاكم التفتيش تمارس على الفكر، وهي مسألة أخرى، فلماذا لا نراقب بحدود معينة؟

وأضاف جرار: بالنسبة لورقة الناشف، القتل بالتأكيد عكس الحياة، والعالم كله كان نتيجة شخص قَتل والآخر قُتل. والقتل أحياناً مفيد، وأحياناً أنت مضطر للقتل، كالقصاص للردع عن القتل. وحالياً يعتبر العالم قتل يهودي إرهاباً، بينما قتل آلاف الفلسطينيين لا يعني شيئًا! والقتل يُنظر إليه بمنظور خاص من حيث موقع كل من القاتل والمقتول، فإن كان المقتول إسرائيلياً يكون القاتل إرهابياً، والعكس غير صحيح. فمثلاً، الضجة التي أثيرت حول مقتل رفيق الحريري أكبر بكثير مما أثير حول مقتل رشيد كرامة، وهو رئيس وزراء لبناني أيضاً. للقتل فلسفة خاصة، فالقتل أحياناً حياة.

وفي ملاحظة حول ورقة السقا، قال محمد نضال دروزة: إن انتماء الإنسان إلى أي عقيدة غير مرتبطة بصيرورة الواقع الاجتماعي المعاش، يعتبر انتماء أيديولوجياً، حيث يكون الإنسان مرهوناً بفكره وسلوكه لهذه العقيدة، ومعلقاً بين عقيدته الفكرية وأرض الواقع، ما يبعده هو ومجتمعه العقائدي عن العمل في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ما يؤكد غياب العقل والتفكير المنتج وغياب الحرية الفردية المتحررة من قيود الأيديولوجيا والمنتمية بالضرورة بجرأة إلى الواقع.

وأضاف: بالنسبة لمداخلة الناشف، فإن شهوة القتل موجودة بين الحيوانات، واستمر القتل بين القبائل والطوائف، وبعد تطور ثقافة الأنسنة عند أغلب المجتمعات المعاصرة، اختفت شهوة القتل، وإن وجدت عند بعض الأفراد فهي ظاهرة مرضية. أما القتل في الحروب، فهو صراع بين مصالح أصحاب رؤوس الأموال لفتح أسواق جديدة ونهب المواد الخام لمصانعهم.

وقال علي الجريري: هناك قانون عالمي دولي اسمه قانون الرقابة الثلاثي، وهو معروف في كل دول العالم، إضافة إلى عدم المس بأمور الدين والأمن الوطني والعادات والتقاليد لأي شعب من الشعوب، فكيف يمكن أن أطرح باتزّان العامل الأخلاقي مع طرف يستبيح كل القيم الأخلاقية في تعاملاته عسكرياً وسياسياً ودبلوماسياً مع المس بكرامات الناس والديانات، وتدنيس المساجد والكنائس، ثم بعد ذلك عليّ أن أتعامل أخلاقياً بإرسال الجيش في بلد ما ليحمي السفارتين الأميركية والإسرائيلية تحت شعار «حماية حرمة السفارات والعمل الدبلوماسي». إنهم لا يقيمون وزناً لكل ذلك، فكيف سيفهمون ذلك؟ هل باعتباره احتراماً للأخلاقيات أم ضعفاً؟ ثم قادهم التطاول في فرنسا إلى نشر الكاريكاتير المسيء للرسول صلى الله عليه وسلم ... كيف يمكن تفسير الديمقراطية وهي تُسَاق ضمن ظروف معينة؟ من حصار الرئيس ياسر عرفات في «المقاطعة» وقتله فيما بعد بطريقة أو بأخرى، ثم تهيئة الأجواء لما يسمى بانتخابات، كل ذلك تم تحت مسمى الديمقراطية. وما جرى في مصر وفي بلدان أخرى ليس جديداً وله قاعدته التاريخية، سواء من الربيع الأوروبي الذي سمّي ربيعاً أوروبياً، أو من اغتصاب السلطة في بنما، مروراً باغتصابات السلطة في أكثر من بلد آخر، إذ قادت فيما قادت إليه إلى تلك الانتخابات، ثم بعد ذلك يسمى خياراً شعبياً.

بدوره، قال جمال الطويل: تعقيبي على مداخلة الناشف، حيث أثار نقطة ما قبل ثورة يوليو، ومن خلال متابعتي للمداخلات، هناك حديث عما بعد التاريخ الإسلامي، ومن الضروري الإشارة إلى ما قبل يوليو، نحن لنا تاريخ، ونتكلم أيضاً قبل وما بعد؛ ما بعد الانحراف عن الميثاق الوطني الفلسطيني وإشكالية التمثيل، هذه مسألة مهمة حتى لا نصل إلى درجة من الإفلاس الفكري كما أفلسنا سياسياً.

وأضاف: الطرح الذي قدم ليس غربياً فقط، بل إن المحاضر يكتب بالإنجليزية، ويترجم لنا بالعربية عن ورقته والجمهور عربي! الأخ إسماعيل يتحدث مستنداً إلى ماركس، ونحن نقول نعم، نحن نعرف ما قاله ماركس وكانت وغيرهما ... لكن هل تبحرنا بعلماء الاجتماع الإسلامي؟ وهل تبحرنا في أننا أصحاب تاريخ ... لم لا نُطعّم محاضراتنا بما لدينا في التاريخ وبما لدينا من شواهد؟ ... أنا أتصوّر أنهم يروجون لأن يظل الحكام جاثمين على صدورنا وقامعين لحرياتنا أفضل من يأتي خيار آخر نعتبره نحن خياراً دينياً.

وقال زياد الترتير: بخصوص ما استعرضه السقا حول غياب الأيديولوجية عن الحراك الثوري في العالم العربي، أود التنويه إلى ما يلي: الأيديولوجيا الكبرى التي نعرفها، الماركسية والقومية والدينية ... إلخ، هذه بدأت تتفكك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. الأيديولوجيات تتفكك وتتشظى ولم يعد هناك فكر جمعي لجميع الناس في مختلف البلدان، والشواهد على ذلك موجودة في انهيار الاتحاد السوفييتي، وتقهقر الفكر القومي، وأنا أتنبأ بأن الفكر اليساري بدأ بالتراجع، والحركات الدينية هي السائدة في المنطقة.

وأضاف: هناك سمة فكرية للواقع الذي نعيشه، وهناك تزمّن وهناك تزامن، أناس معاصرون لأفكارهم وآخرون متخلفون (أن يكون الإنسان منتمياً لعصرك). لذلك، الحركات العربية التي بدأت تشهد ظهورها على شكل متواتر في المنطقة هي حركات عفوية، صحيح لا توجد هناك منظومات أيديولوجية كما تفضّل السقا، لكني أعتقد أن هذه الحركات سوف تراجع نفسها من خلال تفاعلها مع الواقع، وسوف تنتظم بشكل أو بآخر، لكن لا أعتقد بوجود فكر جمعي يمثل المعيار الرئيسي لتوحدها.

وفي تعقيب لها، قالت إصلاح جاد، السؤال الأول متعلق بشهوة القتل، وله علاقة بسؤال عن الجسد، وأشار الناشف إلى التجربة السورية، وجوهر السؤال أن الدولة صاحبة السيادة لها الحق المطلق في استباحة جسد الشعب في القتل بما يستلزم الحفاظ على سيادتها! ربما هذه ترجمة ما قاله.

وأضافت: أنت ترى أن القتل يمارس بشكل واسع، وأن كثيراً من أطراف اليسار تؤكد أن على الدولة أن تحافظ على سيادتها حين تُنازع من قبل قوى مسلحة، ومن هنا الإصرار في الخطاب السياسي على أنها عصابات مسلحة وليست جزءاً من الشعب السوري يحمل السلاح ضد الدولة السورية، لكن الوضع لا يزال غامضاً أيضاً.

أما يزيد صايغ، فقال: الوضع يتسم بالغموض. فمثلاً، هناك شركات أميركية وغيرها تمارس القتل المَشهدي بمعنى «الذبح». مثلاً رأيت قبل فترة صورة لعشرين جندياً جثثهم ملقاة على رصيف، ورقابهم محزوزة بسكين، وهذا القتل المشهدي هو من قوى تنازع سيادة الدولة، فكيف سيكون الوضع في هذه الحالة؟

اتفق على أنه كان هناك زعماء مثل عبد الناصر، نستطيع تسميته بـ«أب الأمة» أو «زعيم الأمة». الجسد تراه واحداً، بينما في الواقع هناك الكثير من التناقضات.

وأضاف: أنا أتفق على أن الديمقراطية العددية أو الأميركية التي تركز على ذهاب الناس للانتخاب وبعدها تنظر لما بعد، فإن لم يعجبها الحال «تلعن» المنتخبين كما حصل مع الفلسطينيين العام ٢٠٠٦. هذه الديمقراطية التي تسوق لنا غربياً فاشلة، وأي ثورات عادةً تسبقها رؤى، وحالياً لا توجد رؤى بل أفكار، أي أنه لا يوجد رؤى يمكنها قيادة التناقضات التي برزت، فكيف يمكن النظر إلى ذلك؟ بالنسبة لأسئلة النهضة، يوجد غوص في التاريخ العربي والإسلامي، وقدمت معلومات ورؤى مهمة جداً لكن لا يوجد تلَقُف لها من أي قوى سياسية، لماذا؟

واعتبر عاطف ميداني أن الناشف «ذهب بعيداً في تبسيط الأمر، وكأنه عادي جداً ولا يستدعي أي رد فعل أو استنكار أو استهجان ... وأخشى أنه بذلك يبرر أي عمليات قتل وصفها بأنها عملية إجراءات بيروقراطية. معنى ذلك أنك تبرر عمليات القتل التي جرت وتجري حالياً في بلدان الربيع العربي، وكل التي حدثت في التاريخ. كأنك تبرئ قتل الاستعمار للشعوب، وتبرر الإرهاصات التي تقول إن العالم زادت كثافته السكانية لذا يكون القتل ضرورة. هل القتل مباح ومبرر؟ كيف يمكن ذلك؟

وقال طارق خميس: هل الربيع العربي جعل الديمقراطية تتحقق، وبالتالي أصبح سؤالها خلفنا؟ لا، فالربيع العربي جعل سؤال الديمقراطية ممكناً لكنها غير متحققة ... في الربيع العربي أصبح اسم الحاكم مطروحاً في سؤال الديمقراطية. شيء آخر، الديمقراطية صيرورة، وربما تأخذ ١٠ سنوات وهي ترتب علاقة الدولة بالمواطن، وربما ١٠ سنوات أخرى لإقناع المواطنين بوجود جهة واحدة تحتكر العنف، وهذه الصيرورة الطويلة تعيدنا لسؤال الديمقراطية، لذلك لا يزال في الواجهة.

ونوه السقا في إجاباته إلى أن «الخطاب العفوي هو خطاب مستتر غير معلن، يعبر عنه بالنزول إلى الشارع، أو بالنكتة، أو الذهاب داخل الأسرة، وانتخاب الحاكم، وتخزين الألم للحظة ما. ولا يعني عدم تعبير الناس في الشارع أنهم راضون، أو أن خطابهم بسيط، أو أنه مجرد ردة فعل، الموضوع أكثر تعقيداً، فالناس تشحن ببنية تحتية مضادة للخطاب العلني، إنما في لحظة ما يقرر الأفراد إخراج المستتر نحو العلن. في المقابل، هناك خطاب سلطوي ذو معالم مكتملة، وذكرت أن هناك ثلاثة خطابات في المجتمعات العربية المعاصرة، ولم أصنفها سلباً أو إيجاباً.

وقال: بالنسبة للرقابة، فهي موضوع إشكالي له علاقة بالمواقف القيمية. هل نحن مع أم ضد ممارسة الرقابة على المؤسسات المختلفة؟ وإذا كان الحديث يدور عن هذا الفيلم السخيف المسيء للرسول، الذي أسال الكثير من الحبر والدماء أيضاً، فهذا يأخذنا إلى مكان آخر، وحتى الشعار الذي ينتشر في فلسطين «إلا رسول الله» يعني أن كل شيء تحت رسول الله مقبول، وهذا تقزيم للإسلام، وهو إساءة واضحة وصريحة للإسلام.

وأضاف السقا: فيما يخص الملاحظة الأخيرة للأستاذ زياد الترتير، سأبدأ من فكرة نهاية الأيديولوجيا، إذ لا يعني بالضرورة أنه إذا غابت الأيديولوجيا الاشتراكية، أو غاب «التوزيع العادل للمال»، أو غابت الرقابة، أن ذلك يعني غياب الأيديولوجيا. فالمجتمعات الغربية مشحونة أيديولوجياً، وهذا ينطبق تماماً على المجتمع العربي.

بدوره، قال الناشف: سئلت، ما القصد بالقتل؟ جزء أساسي من الدولة القومية أنها قسمت تخصصات مختلفة للنظام البيروقراطي، وأحد هذه التخصصات غير معلن ومهمته إدارة شؤون الموت، هناك ممارسات وتقنيات تصبح شيئاً معرفاً لطبيعة النظام وتختلف من فترة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

وأضاف: التساؤل الأساسي هو هل ستتم إعادة تشكيل العلاقة بين الأنظمة والناس؟ أحد المداخل لفحص هذا الإشكال هو إدارة شؤون الموت، أما فيما يتعلق بالأسئلة المبنية على أساس أخلاقي، فأنا لا أبرر القتل، أنا أتكلم عن القتل كتقنية وكإجراء بيروقراطي، ولكي أستطيع التعامل مع القتل فأنا مجبر على رؤيته كجزء من حياة الناس، والناس يديرون شؤون موتهم أو قتلهم، وبشكل مُبطّن أرد بذلك الاعتبار للإنسان.

وتابع: بالنسبة للأعراف والقوانين الدولية، أنا لم أفهم السؤال، ما هو السؤال؟ المحاضرة التي قدمتها تطرح السؤال عن السؤال، وكيف نسأل، والسؤال هذا برأيي من العهد السابق، يعني في السبعينيات والثمانينيات كنا نسأل هكذا، لكن الآن يبدو أنه لا يمت بصلة ... لغاية السبعينيات كان التعامل مع الحضارة العربية يتم وكأن هناك تقسيم عمل، فالإسلاميون يشتغلون بالإسلام، والعروبيون بأشياء أخرى، وهذا الفصل يميز المرحلة السابقة، لكن يجب أن نفكر بشكل جديد الآن، حيث أن الإرث الفكري والتحليل ليس واحداً بالضرورة، فالإسلام ليس قطعة واحدة لا تاريخياً ولا فكرياً ولا عقائدياً. والسؤال الذي طرح ومفاده «لم لا تشيرون إلى الخطاب الإسلامي معرفياً؟» يحصرني في زاوية محددة، وأنا لا أعتقد أن الإسلام يتجلّى في لغة واحدة، إنما هناك لغات فكرية متعددة. ولا أعتقد أن اقتباس اسم يعني بالضرورة نفي الآخرين، المهم كيف أفكر أنا وليس اللغة التي أستخدمها، وما هي علاقتي مع المقدّس واليومي والعادي، ولا أقبل تصنيف الأمور «هذا سيئ وهذا جيد».

الجلسة الخامسة: المرأة والثورة

ما بعد الحجاب: نقد نسوي لعملية الضبط الثقافي

رئيسة الجلسة : سونيا نمر
عضو هيئة تدريسية في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت

نيفيدتا منون
بروفيسور في معهد السياسة المقارنة والنظرية السياسية والدراسات الدولية في جامعة جواهر لال نهرو- دلهي

تشترك الحركات النسوية في جنوب وغرب آسيا في نفس الملامح السياسية في بلدانها، ومن صفاتها وجود المجتمع والأمة من جهة، والسيطرة الإمبريالية من جهة أخرى، وعلينا أن نقدم مجالاً ثالثاً للسياسات المتحيزة من طرف آخر، كالمعاهدات التي تشمل سيطرة ما يسمى العالم الغربي الحر والتطرف اليميني.

وبالنسبة لأولئك الذين يكافحون من أجل حماية الحقوق الديمقراطية في الهند، واجهوا محاولة أخرى على مدى العقدين الماضيين للسيطرة على لباس المرأة وسلوكها باسم النقاء الثقافي. فمع تزايد حرية نشر الصور القادمة من الثقافة الاستهلاكية الغربية من خلال القنوات التلفزيونية نتيجة لرفع القيود في عهد «الليبرالية»، أعربت مستويات مختلفة عن قلقها إزاء وجود تهديد للثقافة «الهندية». وتحاول منظمات هندوسية فرض معايير للباس النساء في الجامعات، مدعية أن التحرش الجنسي من شأنه أن يقل إذا كانت المرأة ترتدي بـ«احترام» وفقاً لـ«التقاليد الهندية»!

والآن من الثابت جداً أن المجتمعات تضع شرفها في المرأة، وأن هناك سيطرة مجتمعية من خلال تنميط المرأة وتأطيرها في مجتمعاتها، وبخاصة عندما يشعر المجتمع أن هويته أو وجوده يواجه تهديداً ما، وبالتالي تبدو هذه الهوية ذات دلالات مستوحاة دائماً من أجساد نسائهم. ومثال ذلك ازدياد عدد النساء المسلمات اللواتي يلبسن الخمار كشكل من أشكال الحجاب في ولاية «كيرلا» في الهند، وهذه الظاهرة ليست محصورة في الأقليات، فالمجتمعات ذات الأغلبية ترد أيضاً بالطريقة ذاتها على التهديد الذي تمثله الثقافة الغربية، كما يتضح من ردود الفعل العنيفة مثلاً ضد تنظيم مسابقات ملكات الجمال في الهند ونيجيريا، وبالطبع لدينا نقد لتلك المسابقات لانتهاكها الجسد الأنثوي.

وتواجه المدافعات والمدافعون عن قضايا المرأة مظاهر وتهديدات مختلفة، منها مثلاً ما يحدث لدى الاحتفال بما يسمى عيد الحب «الفالنتاين»، الذي يفترض أن يحتفي بالمشاعر الرومانسية في أجزاء عديدة من العالم، وتبث خلاله إعلانات مشبعة بـ«الرومانسية المادية». وكنسوية، حين أخضعت هذه الظاهرة للتحليل، قمنا بالرد بشكل حازم عليها بسبب تلك الثقافة الاستهلاكية التي تهيمن عليها «كأنك إن أردت أن تحب شخصاً عليك أن تشتري له شيئاً في هذا اليوم»، لكن، من جهة أخرى، وقف اليمين الهندوسي بوجه هذا الاحتفال من منطلقات مختلفة، كأن هذا اليوم ضد الدين الهندوسي، وشن هجوماً بشكل علني وليس سرياً ضد «الفالنتاين» ووقعت أحداث عنيفة.

ومن الظواهر الأخرى، انتحار السحاقيات، إذ كن ينتحرن ويتركن خلفهن رسائل تقول إن سبب الانتحار هو أنهن أحببن نساء وأجبرن على الزواج من رجال.

اسمحوا لي أن أنوه إلى تصريحات أدلت بها امرأة مسلمة شابة في كشمير، كانت ممن ارتدين الحجاب خشية من تهديدات. فقد قالت في مقابلة مع صحافي إنها لم تلبس البرقع من قبل، وإنه جعلها غير سعيدة بشكل رهيب، لاسيما أنها شعرت أنها مقيدة وملزمة. «كنت أذهب إلى صالون التجميل بانتظام»، قالت بنبرة حزينة، مضيفة «ولكن الآن لم أعد أعير اهتماماً لوجهي». إن أول ما يصدم المرء في مثل هذه الأقوال، هو إعلان فتاة للأسف أنها لم تعد تعير أي اهتمام لوجهها، لأنها سجنت داخل البرقع! ومع ذلك، في مكان آخر في المقابلة، اعترفت الفتاة أنها باتت تشعر بأمان أكثر في الأماكن العامة، لأن الرجال كانوا أكثر احتراماً لها، وقالت «ويمكن أن يكون ذلك تحرراً ... إذ يمكنك الذهاب إلى أي مكان تريد» في هذه الحالة.

بهذا المعنى، فإن البرقع يقدم ملاذاً من التحرش الجنسي وبعض القيود التي تواجهها الفتيات الصغيرات في التنقل. إنها معادلة متأرجحة مؤلمة للناشطات النسويات، فهل هناك ما هو أشد تأثيراً من تأطير ثقافي غير مدعوم بالسلاح بل بتوافق مجتمعي؟!

سأناقش هنا ثلاث قضايا تتعلق بالنوع الاجتماعي في الهند، أولاها تسمى «كوير بوليتكس»، وباتت كلمة «كوير» (Queer) تعني الشخص الغريب، سواء بسبب تغيير جنسه أو مسلكيات جنسية غير سائدة أو مألوفة، وقد أصبحت مصطلحاً سياسياً يشير إلى سياسة تتحدى فكرة أن الرغبة أو الحب موجودة بشكل طبيعي فقط بين أناس متباينين في الجنس (ذكر وأنثى)، وكل تحدٍّ لذلك أصبح يسمى «السياسة الغريبة»، إذا أردنا ترجمة المصطلح، وعلى الرغم من وجود كلمات في الهندية تصف هذه الحالة، فإن «queer» باتت معروفة وتعني شيئاً محدداً.

وبرز هذا المصطلح في الثمانينيات حين طرح سؤال من اتجاهات نافذة في الحركة النسوية مفاده لماذا يتم الربط بين الشذوذ الجنسي والدفاع عن قضايا المرأة؟ أليست هذه القضية مرتبطة بانحراف غربي وبالنخبة؟ إلا أن الأصوات المقابلة كانت ترى أن هذه القضية تتعلق أساساً بحقوق المواطنة بالنسبة لعدد كبير من الهنود من مثليين، وسحاقيين، وغير ذلك.

في الواقع، فإن العائلة الأبوية متباينة الجنس هي أساس علاقات الملكية غير المتساوية في المجتمع، والإجحاف هنا ليس فقط بين الرجال والنساء، بل يكمن في منطق حرمان الغالبية العظمى من المجتمع من الحصول على الموارد التي تمت خصخصتها داخل العائلة. وهذه العائلة هي أيضاً أساس قمع الانتماء الطبقي والهوية في المجتمع.

القضية الأساسية هنا، هي أن نستسلم لفكرة أن العلاقة الطبيعية هي فقط بين الذكر والأنثى، وبالتالي أي رغبات جنسية مثلية تأتي عكس ذلك، بل وكذلك الحال بالنسبة للمتحولين جنسياً في جسد واحد وفي حياة واحدة. بالتالي، بات استعمال سياسة «كوير» يعني تحولاً في «الهوية» بناء على الرغبة أو السلوك الجنسي.

وهناك قانون يضع حداً للتعامل مع كل ما يتعلق بهذه العلاقات وكأنها ضد الطبيعة، لكن علينا أن نتذكر أن هذا القانون لا يعكس الثقافة الهندية، بل أدخلته الحكومة الاستعمارية البريطانية في القرن التاسع عشر.

وأحد أسباب إمكانية الحديث عن الجنس هو ازدياد الوعي حول الإيدز خلال التسعينيات، فقد أصبح بالإمكان الحديث عن الجنس بعيداً عن الطب أو الديموغرافيا، أو حتى الجنس كممارسة عنفية ضد النساء، والتمويل الدولي للتوعية بمرض الإيدز أسهم في نشوء مؤسسات أهلية تتحدث عن الجنس من خلال التطرق إلى مصادر وأسباب الإصابة بمرض الإيدز.

غير أن التوعية الجنسية في سياق مكافحة الإيدز، بما في ذلك الحديث عن الجنس الممارس داخل العائلة، تمت مهاجمتها من قبل اليمين الهندوسي عبر تظاهرات شعبية في الشوارع، لكن ليس في المدن الرئيسية مثل مومباي، بل في البلدات الصغيرة التي لم تكن معروفة من قبل، كما نظمت في المقابل تظاهرات جمعت الحقوقيين والسحاقيات والمثليين وغير ذلك.

ظل إنكار المثلية الجنسية باعتبارها ليست شيئاً طبيعياً سائداً، وقبل عقدين كانت لدينا عملية طويلة من الحوار والمفاوضات نتجت عنها تغييرات كثيرة. وأحد أهم التطورات التي حدثت مؤخراً هو حكم محكمة دلهي العليا بشأن إعادة تفسير البند ٣٣٧ من قانون العقوبات الهندي، الذي يستثني هذا النوع من الجنس ولم يعد مجرّماً، أي المثليّة لم تعد مجرّماً، وهذا تطور كبير.

الموضوع الثاني، يتعلق بما يسمى حركات «عاملات الجنس»، حيث كثيراً ما كان ينظر إلى الدعارة بأنها عنف ضد المرأة، لكن أصبح هناك فهم جديد لهذه الحركة بسبب الضغط الناجم عن تسييس العاملات فيها، بحيث أصبح صوتهن مسموعاً أكثر.

من الأشياء الصحية في الهند أن كل هذه القضايا باتت تطرح، وما يميز الحركات النسوية أنها تعطي أولوية للطرح الديمقراطي، وعندما نواجه أصواتاً ديمقراطية كبيرة علينا أن نعيد التفكير بأفكارنا، لذلك عندما واجهنا حركة قوية منظمة لعاملات الجنس جلسنا وكتبنا ملاحظات وتحدثنا معاً.

أحد التحولات الرئيسة التي حدثت بسبب حركة عاملات الجنس، ظهور مصطلح «عمل الجنس» بدلاً من الدعارة، لأن علينا إزالة الغموض بشأن هذا النوع من الجنس، جراء شيوع الاعتقاد بأن العمل في الجنس هو قدر وليس خياراً. فقبل ثلاث سنوات انتظم حوالي ٣٠٠٠ عاملة في الجنس وعقدن مؤتمراً في حينه، وقالت ٧١٪ منهن إنهن دخلن المهنة بشكل طوعي! ما الذي يعنيه ذلك؟ لقد أثبتت دراسة أن الفقر وظروف العمل جعلت من العمل في الجنس خياراً. ومن جهة أخرى، وجدت الكثيرات من تلك النساء عملاً آخر، لكنهن فضلن العمل في الجنس لأنه أفضل اقتصادياً بالنسبة لهن. لذا فهذا الخيار بات مرتبطاً بالسوق الرأسمالية باعتباره عملاً أقل إنهاكاً وأكثر مردوداً!

أما المجال الثالث الذي نشطت فيه الحركات النسوية، فقد سميته «البرقع والتنورة القصيرة». إن النظرة للإسلام باعتباره ينطوي على اضطهاد منتشر في العالم، وكذلك بشكل كبير في الهند، وتتم مناقشة هذا الموضوع فيما يتعلق بقانون العائلة أو القانون المدني الذي يتطرق إلى اللبس الموحد. وفي الهند، يركز ما تطرحه بعض الجمعيات والمنظمات الهندية على أن المجتمع الإسلامي رجعيّ، غير أن الحركة النسوية، بشكل عام، ترى أن جميع الأديان تضطهد المرأة.

ناقشنا –كما في أوروبا– قضية الحجاب والحريات، وتوصلنا إلى أنه إذا كانت الحرية الفردية مهددة، فإن الحكومة التي تفرض على المرأة أن تلبس أو لا تلبس على رأسها، يجب أن تضمن الحريات المدنية الأخرى. ولكن هذا الأمر يشكل انتهاكاً لحرية المرأة في أن تختار لباسها بما يتناسب وعباداتها، ونحن نجد أن القيود التي تفرضها أوروبا على المسلمة في خلع الحجاب تعادل فرضها على امرأة الحجاب دون إرادتها، وبذلك يتم إضعاف مقاومة المرأة من خلال تقييد حريتها.

بالنسبة للتنورة القصيرة باتت تعتبر «رمزاً للتحرر»، إذ يقول الغربيون المدافعون عن قضايا المرأة أن حرية الكشف عن الجسد مسموحة ... وهنا من المهم أن نعترف أن النقد النسوي الموجه إلى ممارسة الضغط الاجتماعي للبس بطريقة ما، سواء أن نكشف أكثر عن الجسد أو نغطيه، يجب أن يركز في تلك الحالة على قضية الإجبار، لأنها تعد المشكلة وليس اللباس بحد ذاته.

في العام ٢٠١١ طلب اتحاد تنس الريشة (هناك الكثير من النساء يلعبنها في الهند) من النساء اللاعبات ارتداء تنورة، من أجل ضمان عرض جذاب في الملعب، وفي هذه الحالة يعتبر ذلك من المتطلبات الجنسية، حيث توقع الاتحاد توافد عدد أكبر من الناس إذا عرفوا أنهم سيشاهدون تنورات قصيرة في الملعب! لكن اندلعت إثر ذلك احتجاجات من مؤسسات نسوية تعارض هذا اللباس باعتباره غير مريح في الحركة، طبعاً هؤلاء النسوة قدمن اعتراضات مهنية، وهناك اعتراضات دينية أيضاً، حيث قال رئيس الاتحاد «هذا تمييز ضد المسلمين»، وفي النهاية تراجع الاتحاد عن طلبه.

في النهاية، فإن الأمة يمكن أن تمثل قيم الأغلبية، والأقليات بثقافتها لا يمكنها أن تدّعي شرعية التمثيل، سواء بالنسبة لمسلمي الهند أو الولايات المتحدة. كما أن الأمة العلمانية أخضعت المواطنين لإجراءات غير ديمقراطية، وقد تم تجميد العمل بهذه القيم بسبب العنف الديني وغير ذلك. وإن أي انتقال في هذه الحالة يجب أن يكون أكبر وأوسع من الأمة أو أبعد من الأمة، أي فيما بعد القومية، لذا علينا الابتعاد عما أسميه «ما بعد القومية من فوق»؛ أي أنه يجب فرض القومية من تحت لا من فوق، والسياسات يمكن طرحها وتنفيذها من خلال أي فكرة تأتي لتسيطر، سواء أكانت هذه السيطرة تتعلق بالتنمية أم الجنس أم الطبقة أم المجتمع أم أي شيء آخر.

نيفيدتا منون

الجلسة الخامسة: المرأة والثورة

الحرية في زمن الثورة

شيرين صيقلي
أستاذة مساعدة في قسم التاريخ في الجامعة الأمريكية بالقاهرة

يُربط الشرف في ذلك الغشاء الرقيق «البكارة» ... الروايات تتفتح ويتم تحديد الحيوات، وهناك ثنائية ما هو نجس وما هو طاهر، الفاضل والفاسق، الشرف والعار، هناك الحدود الملتبسة بين المتحضر والمتخلف، والمتحرر والمضطهد، والشرق والغرب، يُزعَم أنها تقع هناك، والجسد مساحة دلالية.

لمدة سنة ونصف سابقة، إحدى النساء واجهت هذا الصرح الذي شُيد على غشاء بكارتها، إن المهمة أكبر منها، ومع ذلك، وبصرف النظر عن نتيجتها، فإن المعركة فيها القوة ومعنى الحرية في زمن الثورة.

سميرة إبراهيم تفهم أن السياسة كلها حول الجسد، وهي ليست وحيدة حول هذا الاستنتاج، بالفعل، فإن أحد عوامل اندلاع الثورات العربية خلال السنتين الماضيتين كان مشهد الجسد المحروق، محمد البوعزيزي، تشويهه لجسده أسقط أنظمة شمولية واستخدامها للجسد كمكان لإنتاج السلطة، لقد حول جسده إلى سطح سياسي للثورة النشطة إن كانت يائسة. وتجدر الإشارة إلى الانفصال، ففي هذا المشهد المرئي لهذه الثورة التي تروج عبر مواقع التواصل الاجتماعي، فإن مشاهد الألم والتعذيب هي التي ألهمت الكثيرين.

حين زار الرئيس التونسي مع وفد من المسؤولين محمد البوعزيزي في المستشفى، بدا المشهد في إحاطة البقايا الخانعة للنظام المتداعي فوق البوعزيزي، الذي رغم ألمه الشديد وهو يحتضر عبر عن قوة جلية، إن هذا الدكتاتور (بن علي) كان يائساً وخائفاً وكان عليه بعد ٢٣ سنة أن يعبر عن احترامه وتقديره لبائع خضار، إن حياة الأول تغيرت إلى الأبد، والبوعزيزي مات خلال أيام، وبعد أسبوعين استجاب بن علي لمطالب التونسيين وهرب.

وفي مشهد آخر من الثورة، تقف كتل من الأجسام المتراصة كتفًا بكتف، في شارع الحبيب بورقيبة أطلقت إحساساً غير مسبوق في الإمكانية السياسية.

سميرة إبراهيم مثل آلاف من زملائها وقفوا باستعادة ميدان التحرير في مصر في ٢٥ كانون الثاني ٢٠١١، حملوا إشارات وصوراً وشعارات لخالد سعيد، الذي تم تشويه جسده وقيل إن هذا الوجه أطلق الثورة صيف العام ٢٠١٠، حيث قام ضابطان باعتقال هذا المدوّن الشاب من أحد مقاهي الإنترنت وضربوا رأسه بطاولة الرخام، وكسروا جمجمته وكسروا فكه ودمروا أسنانه وفكه، وطلب منهم الرحمة فيما كانت الدماء تنزف من وجهه، لكن الضباط استمروا بمهمتهم، وفي المشرحة قام شقيقه بتصوير هذه الجثة المشوهة، وانتشرت الصورة بشكل كبير وأظهرت السر العام في مدى التعذيب ووحشية الشرطة وتواطؤ القضاء واستخدامهم للتعذيب بتفنن، وهذا ما واجهته سميرة وزملاؤها.

وحشود الأجساد التي واجهت خزانات المياه وقنابل الغاز والرصاص أصبحت رمزاً سياسياً كانت سميرة تشاهده من بعيد فيما كان البعض يضحي بأجسادهم أو جزء منها. وفي ٢٠١١/١/٢٨، فقد أحمد حرارة إحدى عينيه في معركة مع الشرطة، وفي ذلك اليوم تم اعتقال سميرة، هذه لم تكن تجربتها الأولى مع طقوس سلطة الدولة، ولن تكون التجربة الأخيرة، وقد هتفت سميرة واحتفلت مع ملايين المصريين عندما تنحّى الرئيس حسني مبارك، لكن الثورة أسقطت رأس الاستبداد فقط، لكن تعذيب وتشويه الجسد له جذور عميقة. وخلال المرحلة الانتقالية، فإن المجلس الأعلى للقوات المسلحة سعى إلى حجب التعذيب وتخبئته تحت إشرافه، وأطلق عليهم البعض احتلالاً للمجتمع المصري. وفي اليوم الذي تلا اليوم العالمي للمرأة في آذار ٢٠١١ عندما انطلقت مظاهرة من أجل المساواة بين الجنسين، توجهت سميرة مع مئات من زملائها إلى ميدان التحرير مرة أخرى وتم اعتقالهم مجدداً.

المعارضة وتكلفتها لم تكن أمراً جديداً على سميرة، فقد كانت من تيار إسلامي دفع ثمناً كبيراً لمعارضته مبارك. ففي الصفوف الإعدادية، حققت قوات الأمن معها لأنها كتبت مقالاً تنتقد فيه الكلام الذي كان يحيي ويمتدح مواجهة الجيوش العربية للاحتلال الإسرائيلي، وهذا الاعتقال والتحقيق شكل حياتها، لكن المحاكمات التي كانت ستأتي أكبر من قدرتها ومن تجاربها، حيث تم تقييدها مع ١٧ امرأة وجرهن من ميدان التحرير إلى متحف القاهرة، هذا المستودع من التحف التاريخية التي تعود إلى ٤٠٠٠ عام قد أصبح مكاناً للاضطهاد، فالضباط العسكريون كانوا يضربون ويكهربون ويسكبون الماء ويصفعون وجوه النساء بأحذيتهم، لقد رسموا لوحة للتجريم ومسرحاً للهيمنة، إذ أنهم اضطهدوا هؤلاء النساء وأجبروهن على أخذ صور إلى جانب قنابل المولوتوف وعرضوهن كبلطجية للحكومة وكعاهرات، وقالوا لهن «لقد دمرتن البلاد». وكانت هذه أساليب النظام السابق، فالمجلس الأعلى للقوات المسلحة كان يريد تولّي الثورة التي يسعى إلى تدميرها، لقد كانت سميرة تفهم أنهم «يريدون منا أن نندم على المواجهة وعلى الثورة».

وتم توقيف النساء في زاوية ونقلهن إلى أحد السجون العسكرية، وبعد الضرب والكهرباء وبسبب التعب والجوع لمحت سميرة صورة طبعت حديثاً للرئيس المعزول، وقال أحد الضباط «نحن نحب مبارك». من ثم أمرت مع النساء بتشكيل صفين، بثنائية محددة، النساء من دون غشاء بكارة، والفتيات مع غشاء بكارة، وتم أخذ سميرة والفتيات إلى غرفة منفصلة وتعريتهن وأمكن لعشرات الضباط رؤيتهن وقد وضعوها في موضع مرئي تماماً وسجلوا الأحداث على هواتفهم الخلوية.

شيرين صيقلي

وقام الطبيب العسكري أحمد عادل بسلسلة من فحوص العذرية على اعتبار أن تلك النساء عسكرن وجلسن في الخيام مع الشباب، وكان على الجيش «أن يحمي نفسه»، كما قال أحد الجنرالات، فـ«نحن لا نريد أن تقول النسوة أننا اعتدينا عليهن واغتصبناهن، لذا نريد إثبات أنهن لسن عذراوات منذ البداية». وتبعاً لهذه الرواية، فقد قام أحمد عادل بفض بكارة سميرة لكي يثبت أن غشاءها لم يكن موجوداً، بالتالي سيكون اغتصابها مستحيلاً، لكن في الواقع تم اغتصابها.

لكن سميرة قاومت ما كان متوقعاً منها أن تختبئ وتغطي نفسها بالعار، لقد تقدمت وشرحت المعاملة الوحشية التي مورست بحقها، ورفعت دعوى على الجيش في شهادتها المسجلة بالفيديو، وأعادت بناء جسدها المشوه في اللغة والذاكرة، وبدأت استعادة جسدها كقطعة سياسية.

لقد رأت سميرة النصر والهزيمة، فبعد ذلك قضى قاض مدني بأن فحص العذرية غير قانوني، وبالنسبة لكثيرين فإن هذا يلطف الجراح التي دامت مدة شهرين.

في ماسبيرو ٢٠١١/١٠/٩، كنوع من التحريض على الطائفية، قام الضباط بقتل ٢٦ محتجاً، أطلقوا النار على بعضهم مباشرة، والبعض الآخر قتلوهم باستخدام الدبابات. وهذه الأجساد المشوهة للشباب تم تحويلها إلى آثار طائفية، وهناك شاب آخر اسمه مينا دانييل أصبح رمزاً سياسياً في نضاله ضد الوحشية العسكرية.

وفي الشهر التالي، استمرت المعارك فيما كان مشجعو كرة القدم الذين اعتبرهم البعض جنود الثورة، وشبان آخرون قد وقفوا في شارع محمد محمود، وكانت الفتيات يزودن الشبان بالحجارة، وفي ذلك اليوم فقد أحمد حرارة عينه الثانية، ومن قام بذلك سمي «صياد العيون» ويدعى محمود الشناوي، وقد سبب وحده العمى لخمسة من المحتجين، وتم تصويره أثناء تلقيه التهاني من زملائه لأنه «هدّيف»، لكن الثوريين حولوا هذا الموضوع إلى رمز سياسي وأصبحت العصبة التي توضع على العين رمزاً للثورة.

وفي نفس الشهر، قامت الشرطة بضرب وتعرية إحدى الثائرات، وظل المجلس الأعلى للقوات المسلحة يقول إن الثائرات لسنَ «مثل نسائنا»، ما دفع بهن للرد خلال المظاهرات بشعارات مضادة مثل «والله أنا بنت ناس». أما في ٢٠١١/١٢/٢٠، فقد توجت الجهود بمظاهرة نسائية اعتبرت الأكبر من نوعها منذ العام ١٩١٩.

وفي ٢٠١٢، تمت محاكمة الطبيب العسكري أحمد عادل بتهمة فحص العذرية وبرؤوه من الاغتصاب، وأثبت عليه فقط الإخلال بالآداب العامة وعصيان الأحكام العسكرية، ثم قالت المحكمة إن كشف العذرية لم يجرِ أصلاً.

سمّت سميرة يوم فحص العذرية يوم انتهاء الثورة، وتمنت الموت مراراً بعد الذي حصل معها، لكن إصرارها يؤشر على بداية تغيير دراماتيكي جداً، فبداية التعذيب والتشويه والموت لا تزال القدر المحتوم للمعارضة ضد الأنظمة الاستبدادية. فالنشطاء والمفكرون ناضلوا وكافحوا من أجل أن يفهموا ما الذي يدفع الشباب العربي من دمشق إلى تونس إلى القطيف إلى حمل أرواحهم على أكفهم والنزول إلى الشوارع. لقد تغلب الناس على حاجز الخوف، كما استنتجوا.

وليس وحده الخوف من التشويه الذي تغلّب عليه الثوار، أيضاً الخوف من العار. وفي آذار ٢٠١٢ خرجت سميرة من المحكمة العسكرية وكان وجهها الذي كان مضيئاً دوماً بهذا الحجاب، وفيه تلك القوة التي لا يتحلى بها إلا الشجعان، قد أصبح في هذا اليوم مليئاً بالألم. إحدى النساء قالت لها «لا تبكِ.. لا تبكِ..» ورفاق سميرة كانوا يفهمون هذا الوضع، وأنَ هزيمتها ليست هزيمتها وحدها، وأن التشويه الأخير الذي تمثل بقرار المحكمة وأشر على نهاية رحلة سميرة في طريقه لإعادة التشكل في صالات الدولة المصرية، وأن إنتاج الدولة المصرية للجسد عنصر سياسي سلبي. وحتى بعد سقوط مبارك، ظل الجيش يمارس الاضطهاد والتعذيب، ويعبر عن كراهيته للشعب المصري كجسد واحد وليس أجساداً فردية، فالنساء والرجال يتعرضون لشتى أنواع الوحشية.

سميرة إبراهيم لم تخض معركة الممارسة الوحشية باسم الشرف، بل على أساس سياسي، ولم تعتبر فئة العذراوات مساحة مقدسة، بل واجهت الوضع بجسدها كمساحة للتأمل العام، وقررت أن تمضي، وكانت المرأة الثورة التي لم تخضع للتصنيف بين العذراء وغير العذراء.

نقاش الجلسة الخامسة: المرأة والثورة

في بداية جلسة النقاش، وجه برهان جرار انتقاداً لما تضمنته ورقة نيفيدتا منون بشأن أوضاع المثليين في الهند، وقال: نحن بحكم ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية، نعتبر زواج المثليين والدعارة أشياء خارجة عن السياق ويعاقب عليها القانون، لأن أساس البناء لدينا هو العائلة ... ولن نقبل باستيراد ثقافة جديدة وسنحافظ على أخلاقنا ... أما فيما يتعلق بالحجاب، فلماذا يمنعون في فرنسا الحجاب والراهبة تلبس حجاباً؟ ولولا أن الحجاب مقدس لما لبسته الراهبات، ولا أنكر أن هناك ممارسات خاطئة وتقاليد بالية ألصقت بالإسلام، لكن المرأة في الإسلام ذات مكانة عالية «ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم»، فالمرأة ليست فقط نصف المجتمع بل هي المجتمع كله.

وفي سؤال وجهه محمد نضال دروزة إلى منون، قال: هل حرية الجنس في الثقافة الهندية هي بوابة كل الحريات الإنسانية؟ هل الحجاب من الثقافة الشعبية الهندية أم هو دخيل عليها؟ إن جميع النصوص في القرآن الكريم لم يرد فيها نص يأمر المرأة بتغطية رأسها، وإن شيوع ظاهرة الحجاب في المجتمعات الإسلامية هي ثقافة شعبية مستمدة من ثقافة قمع المرأة في الديانة اليهودية (التوراة)، وقد حصل دارس في جامعة الزهر على رسالة دكتوراه بعنوان «الحجاب ليس إلزامياً في الإسلام».

وأضاف: تعقيباً على مداخلة شيرين صيقلي، ليس هناك نص ديني صريح يربط الشرف بغشاء البكارة، وإنما عرف اجتماعي في المجتمعات الإسلامية. كما أن الانتفاضات الشعبية ضد ثقافة الظلم والاستبداد هي بداية عصر جديد تدفع ثمنه طلائع الشباب الثائر.

وقال عبد الله البياع: الإنسان ماض وحاضر ومستقبل، للشعب الحق في المراقبة والمحاسبة بينما هنا في البلاد العربية لا يستطيع الإنسان فعل شيء.

وطرح علي مواسي سؤالاً على صيقلي جاء فيه: قطع الأعضاء التناسلية لحمزة الخطيب في سوريا ... الجدل حول جثة زينب الحمصي ... كسر أصابع علي فرزات ... استغلال طائفة الطفل ساري ساعود في حمص والتمثيل بجسده ... حنجرة إبراهيم القاشوش وأمثلة أخرى ... لماذا الجسد في الثورة المصرية تحول إلى فعل سياسي وخطاب سياسي وبيان سياسي؟ وعلى الرغم من أن الثورة السورية ابتدأت بجثة حمزة الخطيب وانتهت بأمثلة أخرى، فإن الجسد السوري أصبح مجرد أرقام وفقد كل معنى سياسي. وسؤالي للدكتورة منون، الحضارة العربية الإسلامية والتاريخ الإسلامي أنتج مؤسسة الغلمان ومؤسسة الخصيان، وأنتج ما ملكت أيمانكم، وقاوم الكثير من أشكال الجنس من حدود الزنا، وحث على التكاثر وتعدد الزوجات، ومؤسسة الحمام في التاريخ العربي الإسلامي، والجواري، أمر معروف، واليوم في العالمين العربي والإسلامي أصبح الجنس كارثة على عكس الرصيد التاريخي لهذه الحضارة، وأصبحت المرأة إن مشت بزي معين في شوارع رام الله ليلاً تعتبر زانية، ما سبب تحوّل هذه الثقافة مقارنة مع التاريخ؟

من جانبه، قال أحمد كمال باشا: أسئلتي للدكتورة منون، أبدأ بقول الله تعالى «خلقناكم من ذكر وأنثى». وأتساءل كمسلم، وحتى غير المسلم، من أي أسس ينطلق الحديث عن الجنس الثالث؟ فقد سمعنا في التاريخ عن كليوباترا وزنوبيا وشجرة الدر، ولم نسمع عن جنس ثالث، ولا أعتقد أن الله ينسى أحداً من خلقه والمثليّة هي اختيار المثليين لشهوة زائلة طوروها لتتناسب مع نزواتهم. وبالنسبة للحديث عن عيد الحب، هذا بالتأكيد لا علاقة له بالحب، وأنا أستفسر، عنوان ورقتك يشير إلى الحجاب، لكن أين الحجاب من كل ما ذكرت؟ وما علاقة كل ما قلتيه بالثورات العربية؟

ونوه جمال الطويل إلى أن منون تطرقت إلى موضوع الإجبار، «لكن المشكلة القائمة حالياً هي الإجبار على مستوى العالم سواء على خلع الحجاب أو ربما قضية الإجبار بشكل آخر. وبالنسبة لمعاناة سميرة إبراهيم، هذا يشير إلى مسألة أن القمع الذي مارسه الحكام والاستبداد لا حدود له، ويعتدي على الجميع من نساء ورجال وأطفال على حد سواء ... في الإسلام تاريخ يرفع رأس الأمة، وطرح قضية المثلية على أنها وجهة نظر لا يجوز، لأنها أبعد من ذلك، وهي ليست مسألة شخصية إنما تمس المجتمع وأخلاقه وقيمه.

بدوره، قال محمد كامل: نحن نعتز بـ«غاندي»، لكن أن يؤيد المثليون قضية فلسطين فهذا مرفوض. لا يوجد مشكلة في أن يصبح الشواذ أساقفة في أوروبا، وأن يلغي مجلس الشيوخ الأميركي الحظر على التحاق الشواذ بالجيش الأميركي! لكن أرفض أن يدافع عن هذه الأمة الشواذ والمثليون حتى لو أعادوا لنا القدس!

ونوه عبد المحسن عابدة إلى أن «المجتمع حالياً يعاني من آفات كثيرة بسبب سلوك بعض الأشخاص ممن انحرفوا عن الديانات السماوية كما ذكر زملائي الذين يحترمون المرأة وثبتوا العلاقة بين الذكر والأنثى بالشكل الصحيح. من المؤسف جداً أن عدداً من الدول وبعض القوانين الوضعية تحارب على سبيل المثال الحجاب، مع أنه لم يثبت أن للحجاب ضرراً على المرأة أو على المجتمع، علما أنها تبيح المواقع الإباحية التي ثبت أنها سبب الآفات في المجتمع. سؤالي: لماذا لا نقوم بثورة نطالب فيها باستئصال الممارسات التي تصيب مجتمعنا بالآفات بشكل جدّي؟

وقال محمد عليّان: عنوان ورقة شيرين صيقلي هو «الحرية في زمن الثورة»، وهذا عنوان كاشف خادع، بمعنى أن العنوان بحاجة إلى إعادة النظر. عن أي حرية تتحدثون؟ وعن أي امرأة تتحدثين؟ وماذا تقصدين بالحرية؟ وهل هي بمعزل عن حرية الرجل أيضاً؟ وهل للمرأة وجود دون الرجل؟ وهل للحرية وقت محدد؟ وهل تحدد الثورة أشكال الحرية؟ الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية لتفادي المغالطات التي تقود إلى ما قالته زميلتك عن الحرية المتعلقة بجسد المرأة، وأقول دون مجاملة، جسد المرأة ملكٌ لها، وهي إسلامياً وإنسانياً حرة التصرّف به، وهو عرض يجب أن يصان، وخلق الله جسدها لمنح الحياة وليس لتهديد الحياة. إنهم يعقدون الحياة في المجتمع الرأسمالي بهذا الجسد. أنتم جئتم إلى بلد تحت الاحتلال، فلماذا لا تتحدثون عن الاحتلال؟

واعتبرت مي بزور أن «المجتمع الهندي ينظر نظرة دونية للمسلمين، كما جاء في ورقة الدكتورة منون، فهل هذه النظرة متأثرة بالصورة النمطية الغربية أم وليدة المجتمع الهندي نفسه؟».

وحول ورقة صيقلي، قالت بزور: هذه الورقة يجب أن نسميها «الانتهاكات في زمن الثورة» وليس الحرية في زمن الثورة، هل يمكننا تعميم حالة فردية (مثل سميرة إبراهيم) على وضع المرأة في زمن الثورة؟

وقال حازم هلال: مداخلتي فيما يتعلق بقضية الحجاب تحديداً، فهذا الموضوع ليس مرتبطاً بموضوع الإسلام، إنما يتعلق بثقافات ومجتمعات مختلفة، فالجلباب إيراني، والحجاب عثماني، لكن المشكلة الأخرى التي تواجه معظم الديانات أن من يفسر الدين أو يحلله هم ذكور، فمن الطبيعي أن يكونوا منحازين للذكور.

وأضاف: عملياً فيما يتعلق بموضوع المرأة والثورة، اليوم تستغل السلطة الثقافة الاجتماعية، وقد شهدت التحركات الشبابية في فلسطين في الآونة الأخيرة على ذلك حين تعرضت الفتيات للقمع باسم الثقافة الاجتماعية.

ونوهت لمى حوراني إلى أن «قضية المثليين والمثليات في المجتمعات الذكورية كافة صعبة ومعقدة، ولا يمكن تقبلها بسهولة ... فكيف استطاعت هذه الحركة في الهند أن تصل للناس –إن وصلت فعلاً– وإن تحقق بعض المكتسبات؟

وقالت: يوجد في الضفة الغربية وقطاع غزة وأراضي ٤٨ مجموعة كبيرة من النشطاء الوطنيين الذين لا يجلسون في القاعات، بل يذهبون لمقارعة الاحتلال، ويحاولون أن يكسبوا الشرعية بهذا الكفاح، وبغض النظر نقبل أو لا نقبل، فإنهم يناضلون أكثر مما يخطبون، وأتمنى احترامهم.

وفي سؤال طرحه عمرو شلقاني، قال: يبدو للحضور أن هناك إقحاماً للمسألة الجنسية في قضية الثورة، لذلك أطلب شرح العلاقة بين التحرر الوطني من جانب، والتحرر الجنسي من جانب آخر.

وفي إجاباتها، قالت صقيلي: بالنسبة لسؤال «لماذا يوجد خطاب في مصر ولا يوجد في سوريا؟» أود الإشارة إلى أنني لاحظت أن قصص الناس الذين نزلوا إلى الشوارع اختفت وضاعت، لم أسمع تجارب، إستراتيجيات، ولكن هناك تجارب وتشكيلات إبداعية للمعارضة. ورقتي مبنية على فرضية أن الدولة تحاول تشكيل الجسد وتقمع هذا الجسد، والعسكري يحاول عمل الشيء نفسه. أما الثائر والثائرة، فيتعاملون مع تفكيك الجسد وإعادة بنائه، لذلك استطاعت سميرة التغلب على كل الضغوط الاجتماعية، وتجرأت من بين كل النساء، مع دعم عائلتها من الصعيد، على رواية قصتها لكل العالم، وهذه هي لحظة الحرية، بالضبط هذه هي الحرية. من قال إنني لم أذكر إلا الإناث؟ لقد تكلمت عن البوعزيزي، وعن خالد سعيد، وعن أحمد حوارة، هؤلاء رجال دفعوا ثمن السياسة على جلدهم. وإذا أردنا القول جنس ثالث أو غير ذلك، لا فرق، وكما أشار إسماعيل الناشف، فإن الجسد ليس معطىً إنما يتشكل، ونحن نشكله.

وأضافت: أما سميرة، هذه الإنسانة الرهيبة، فالناس والعسكر حاولوا تصنيفها، لكنها رفضت وقالت «أنتم لن تستطيعوا تصنيف جسدي، هذا جسدي ...». لكن السؤال الآخر هو هل نستطيع التعميم؟ قصة سميرة واحدة من كثيرات، لكنني ركزت عليها، وأنا أعرف الكثير من سوريا ومصر، لكن السياسة الحزبية والعسكرية تمنعنا عن رؤية هذه التجارب الشخصية والفردية، في مصر وسوريا.

بدورها، قالت منون: بالنسبة للسؤال المتعلق بعدم ذكري للاحتلال، لقد أوضحت منذ البداية أنني جزء من حركة المقاطعة لإسرائيل في الهند، ونحن ندعم حق الأقليات الجنسانية في كل مكان، ولا أعتقد أن الاتّهام كان عادلاً، وأنا لست هنا للحديث عن فلسطين، لو كنت تستمع إلى الثورات في كل العالم، الجنسانية كانت مهمة. الديمقراطية ليست كذلك إذا لم تشمل كل شيء حتى العائلة، والذين يدعمون الوضع القائم مثل ما يتعلق بالشرف. من أوائل الثمانينيات عملت أكثر من عقدين، ليس داخل المكاتب فقط، بل كنا نمشي بين الناس ونلتقي معهم في الشوارع ومع قادة الحركات السياسية من اليسار وغيره، ونناقش أي نوع من التغيير الذي يحدث بين العائلات.

الجلسة السادسة: التحديات الكبرى للمرحلة الانتقالية

ليبيا: الثورة والثروة وتحديات إعادة بناء الدولة

رئيس الجلسة : مجدي المالكي
عضو هيئة تدريسية في دائرة علم الاجتماع والإنسان في جامعة بيرزيت، عضو مجلس أمناء «مواطن»

مجدي أبو زيد
متخصص في شؤون الديمقراطية والانتخابات

تتلاحق الأحداث السياسية والتغيرات الدراماتيكية في بلاد الربيع العربي في مشهد يبدو في غاية التعقيد والتداخل. يبدو واضحاً أن الأنظمة العربية بشكلها السابق لثورة تونس قد ذهبت إلى غير رجعة، وهذا ينطبق حتى على الدول التي تبدو «مستقرة»، أو التي تخوض غمار الصراع. والثابت أيضاً أن جميع هذه الدول –وقد سبقتها فلسطين ولبنان والعراق– تنظر إلى الانتخابات وما تفرزه من نتائج على أنها المدخل الأساسي، وقد يكون الوحيد، لعملية التحول الديمقراطي وبناء الدولة. ويبدو أيضاً أن الدول التي جرت فيها الانتخابات أو التي ستجري فيها لاحقاً، يفوز فيها الإسلاميون بنسب عالية تمكنهم من السيطرة، أو على الأقل محاولة السيطرة، على جميع مرافق الدولة، ما يدخلهم وباقي فئات المجتمع وشرائحه في حالة من الصراع المستمر، وربما الحاد في بعض الأحيان.

خارطة الطريق التي عادةً ما تعتمد لإعادة الاستقرار والبدء بعملية البناء، تركز على إجراء الانتخابات بأقصى سرعة كهدف أول للعملية السياسية، في الوقت ذاته الذي يتم فيه إهمال وتجاهل اعتبارات أخرى مهمة جداً، وربما أهم من إجراء الانتخابات. المشكلة الحقيقية في هذه العملية أن الأمور تسير فيها بشكل مقلوب، فبدلاً من تمهيد الأرض لإجراء الانتخابات كأحد ممرات عملية التحول الديمقراطي من خلال التوافق على رؤية وطنية للدولة الجديدة، والشروع في إجراءات الحوار والمصالحة الوطنية، وإعادة الاعتبار إلى القضاء وجهاز العدل، وبناء المؤسسات الدستورية وأجهزة الدولة الخدمية والقوى الأمنية، وصولاً إلى عملية انتخابات سلسة ونظيفة، يتم الإسراع إلى الانتخابات كمدخل للمصالحة، وبناء المؤسسات، والاستقرار الأمني. وفي أغلب الحالات التي يتم فيها اتباع سياسة «الانتخابات أولاً»، يتم ارتكاب أخطاء فادحة يصعب لاحقاً إصلاحها، وقد تؤدي إلى عكس النتيجة التي من أجلها تم الإسراع بالانتخابات.

يرافق الثورة وانهيار النظام في أغلب الحالات، وإن بنسب متفاوتة (تونس ومصر بنسبة أقل من ليبيا مثلاً) تصدع بنيان النظام وانحلال/انكشاف بنى ومؤسسات الدولة، وتحديداً في قطاعات الأمن والقضاء والخدمات، بالإضافة إلى تفاقم المشاكل والصعوبات الاقتصادية. ومن ناحية أخرى، تنقسم قوى شباب الثورة على نفسها وتتصارع على البرامج وعلى القيادة والتمثيل وتنكفئ محاولة مأسسة عملها وخلق أجسام وبرامج سياسية والوصول إلى القواعد الانتخابية، الأمر الذي يحتاج إلى سنوات وليس إلى أشهر، وهو ما حدث بالفعل في ليبيا. المفاجأة في ليبيا هي عدم فوز الإسلاميين بنسب مماثلة لما حدث في تونس ومصر على الرغم من أن الليبيين أقل ما يقال عنهم إنهم من أكثر شعوب المنطقة تديناً، حيث يقال إنها بلد المليون حافظ للقرآن.

ليبيا التي خرجت من ثورة ١٧ شباط مثخنة بعشرات آلاف الشهداء والجرحى والمفقودين، إضافة إلى الدمار في البنى والمؤسسات بعد صراع دام مع نظام القذافي، اختارت الانتخابات أولاً كخطوة أولى على طريق إعادة بناء وصياغة الدولة والهوية الجديدة لليبيا.

في هذه الورقة، لا أدعي فرادة الحالة الليبية على الرغم من المؤشرات العديدة التي تشير إلى ذلك، ولعل آخرها المفاجأة التي أظهرتها نتائج الانتخابات التي جرت للمؤتمر الوطني التأسيسي، حيث أعتقد أن كل حالة من حالات الربيع العربي هي حالة فريدة ومتفردة لاختلاف شكل النظام السياسي وطبيعة المجتمع وشكل ومستوى التغيير السياسي والوسائل التي استخدمت في التغيير واللاعبين الأساسيين في عملية التغيير، والرابحين من العملية، والفرص والوسائل والإمكانيات المتاحة لعملية إعادة البناء، وغيرها من الأمور المؤثرة في فرادة كل حالة عربية عن الأخرى.

إذن، ماذا حدث ويحدث في ليبيا؟

للإجابة عن هذا السؤال، أجدني مضطراً إلى التعريج قليلاً لتوضيح بعض المصطلحات المستخدمة في وصف الربيع العربي، وأهمها الثورة.

فالثورة مصطلح يختلف عليه ولم يتم سبر غوره بعد، حيث نجد فرقاً بين الثورة والانتفاضة، أو التمرد العسكري، أو حرب التحرير الشعبية، أو حرب العصابات، أو الانقلاب، وما إلى ذلك من مقاربات تجعل المتحدث في ماهية الثورة ينفتح على غير مصطلح، ما يعني أن نحدد معنى الثورة أولاً لنكتشف علاقاتها مع الثورة في ليبيا. وهذا يعني أيضاً أن نحدد معنى الثورة بالضرورة لنخلص إلى الاستنتاجات التي ستقودنا إلى الطريق نحو تثبيت نقاط متقدمة تستطيع معها ليبيا أن تتجاوز التحديات وتغلبها.

فالثورة كما أراها هي ما يعني التحول الكامل في مجتمع ما، اختمرت فيه أسباب اندلاعها مجتمعةً، الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والوطنية وغيرها، وصولاً إلى توفر شروط ثلاثة حتى نقول إن الذي حدث هو ثورة، أي تحولاً وليس تغييراً، لأن التغيير يقوم به نفرٌ محدد بقرار مسبق داخلي أو خارجي وتكون تداعياته محدودة ومدروسة. أما الثورة، فهي:

أولاً. يشارك فيها معظم أفراد الشعب من كل الطبقات وفي كل مناطق الدولة قاطبة.

ثانياً. يكون حراك هؤلاء جميعاً حراكاً متواصلاً لا يتوقف على الرغم من كل عوامل القمع والإرهاب والتخويف، أي أنه لا يكون حراكاً موسمياً أو ردة فعل تنطفئ بعد حين.

ثالثاً. يقوم الثائرون الذين يواصلون ثورتهم باكتشاف مطالبهم وتصعيدها تدريجياً، إلى أن تتبلور ويصبح لها شعارات يتم التعبير عنها في التظاهرات والاعتصامات والمجابهات والإعلام والأدبيات، كما تكون مطالبهم حاسمة لا تقبل التراجع أو الاستسلام.

والسؤال هنا، هل ما وقع في ليبيا هو ثورة بناء على ما سبق؟ أعتقد أن الجواب يستدعي أيضاً البحث في نتائج الثورة مع عدم إغفال أثر التدخلات الخارجية في إنجاح الثورة في ليبيا.

وهنا أعتقد أننا لا نستطيع القول إن الثورة قد نجحت في أي مكان إلا إذا حققت الأهداف التالية:

أن تصبح الديمقراطية بتعبيراتها البرلمانية والشعبية وتجلياتها عبر صناديق الاقتراع قادرة على إحداث تغيير مستمر وتداول السلطة وإيصال من اختاره الشعب بشفافية ونزاهة وموضوعية إلى سدة الحكم (لأن الديمقراطية كانت فيما مضى صورة كلاشيهية أو صورة تنفيسية أو كلاشيه يوظفه النظام لتحسين صورته أو للتنفيس، ولم تستطع البرلمانات العربية أن تغير وجه السلطة، أو أن تدفع نحو تداولها، بمعنى أنها كانت آلية محكومة بقبضة النظام ومصالحه).

أن يصبح الإعلام سلطة حقيقية قادراً على تغيير الواقع ومحاربة أشكال الفساد المختلفة، ويستطيع أن يؤثر باتخاذ قرارات حقيقية من قبل الحكام لصالح الشعب، وأن يكون حراً دون أي سقف أو محددات (أرى أن الإعلام كان في الأنظمة السابقة لدول الربيع العربي يشبه الديمقراطية المقيدة والموظفة لصالح النظام).

أن يتم تخليق مناهج ومساقات وخطابات تربوية وتعليمية وثقافية وفكرية وسياسية تعيد إنتاج فرد حقيقي غير مشوه أو غير محشو بثقافة مشوهة ومزورة من قبل النظام، ما يعني أن الثورة يجب أن تخلق إنساناً جديداً حراً لديه المناعة والثقافة والحق في الحريات والكرامة والمساواة.

أن نجد نمطاً جديداً للإنتاج يدفع نحو المساواة والعدالة الاجتماعية، ويمنع الاحتكار والتقاطب الاجتماعي والصراع الطبقي والنهب والفساد والتمايز والرشاوى وما إلى ذلك.

هذه النتائج الأربع هي أهم الشروط التي أراها واجبة الوجود ومتوفرة بعد أي ثورة حتى نقول إن الثورة قد حققت أهدافها ونجحت. وقبل أن أذهب نحو مقاربة ما قلته مع الثروة والمستقبل في ليبيا، لا بد من الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول هو أن ليبيا مجتمعٌ كان محكوماً بمزاج شخص طاغ ودكتاتور ومريض، أخرج ليبيا وراء الزمان والمكان وأوقف نموها وعطل الحياة وخلق زمناً ميتاً فيها. وكان من نتائج ذلك أن غاب المجتمع المدني تماماً عن المشهد في ليبيا، الأمر الذي يفسر سقوط المجتمع الليبي في الصراع الدموي مباشرة بعد أول احتجاج ضد نظام الفرد، وهذا أيضاً

مجدي ابو زيد

ما يفسر عدم سقوط تونس أو مصر في أتون الحرب الأهلية لتوفر مجتمع أهلي استطاع أن يحمل المجتمع ويحميه من الوقوع في الاقتتال الدامي.

أما الأمر الثاني، وكما أشرت سابقاً، فهو أن لكل قطر عربي خصوصية تجعله يتميز عن غيره من أقطار الربيع العربي، فليبيا بلد بكر ذو خيرات لا تحصى وله موقع ذو حساسية بالغة، ما جعل ليبيا مطمعاً لقوى إقليمية لن تكف عن التدخل وإعادة صياغة البلد بما يحقق مصالح هذه القوى، وهذا أنتج وضعاً مركباً وناكئاً ومعقداً قوامه:

أن الشرعية الثورية (وأقصد التشكيلات المسلحة أو كما يسميها الليبيون «كتائب الثوار») أضحت تنافس الشرعية الدستورية، وأصبحت لها مصالح وامتدادات خارجية، وأصبح لها رموزها وأدبياتها ومعتقداتها، كما أنها تمنعت وأصبحت قوى غير قابلة للذوبان بسهولة.

أن المجتمع لم يتعود على الحراك الديمقراطي أو الاجتماعي أو الثقافي، ما جعله حتى الآن مجتمعاً يذهب نحو اللغة النهائية (التخوين، التشكيك، تأليه الذات، عدم الاعتراف بالآخر، الجهوية والمناطقية، البحث عن الخلاص الشخصي، أخذ القانون باليد وغيرها) في ظل غياب جارح للحوار الوطني ولشروط المصالحة الوطنية الحقيقية للوصول إلى برنامج حد أدنى يتم التوافق عليه وطنياً.

الثروة الهائلة من الأموال المجمدة ومن عائدات النفط وغيرها ما زالت في أيادي الناتو الذي يتحكم في صرف هذه الأموال في الوقت الذي تغيب فيه الخطة الإستراتيجية التنموية الشاملة.

غياب كامل للقضاء والأمن الوطني القادر على كف يد الميليشيات والعصابات الخارجة عن الشرعية والقانون، وانتشار الفساد في مناخ من التعويم الأمني والفوضى والخطف والاغتيال والتفجير والتفخيخ وما إلى ذلك.

والآن، بعد كل هذا الشرح البانورامي، أستطيع أن أقول إن الثروة في ليبيا متعددة المنابع والمصادر من نفط وسياحة وزراعة وموارد طبيعية لصناعات متعددة، وشواطئ ومياه وموقع إستراتيجي قد تجعلنا نسارع إلى القول إن الثورة الفخورة التي تمتلك أبجديات هذه الثروة ستجعل من ليبيا فردوساً أندلسياً جديداً بعد كل التضحيات الجسام التي بذلها الليبيون خلال ملحمة ١٧ شباط، ولكني أرى أن الثورة في ليبيا قد حققت جزءاً عميقاً ومهماً على طريق أهدافها، مثل: الديمقراطية عبر ما رأيناه من انتخابات، الأمر الذي حقق لليبيين ولأول مرة منذ عقود شرعية دستورية، لكنها لم تستطع حتى الآن تحقيق العدالة بكل مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية، كما أنها لم تضمن المناخ الحر المطلوب للصحافة بسبب سيطرة التشكيلات العسكرية الخارجة عن سيطرة الدولة، فضلاً عن أنها لم توفر أسباب إنتاج أو شروط إنتاج مواطن جديد لأسباب عدة؛ أهمها أن القوى المضادة للثورة الداخلية والقوى الإقليمية الخارجية ما زالت تعرقل الثورة وتمنعها من المضي قدماً لتحقيق ما تصبو اليه. وهذا ما يعني بالفعل تعطيلاً للاستفادة من الثروات لانتفاء توفر مناخ موات للاستثمار كالأمن، والقضاء، والبنية التحتية، والقوانين الراسخة المشجعة، وعدم السيطرة على الثروات الوطنية، أو عدم القدرة على استغلالها.

وحتى المؤسسات الأهلية غير الحكومية، التي أصبحت بالآلاف، لا تتعدى كونها شكلية وغير فعَّالة، وحتى الفعَّالة منها في معظم الحالات ترتبط بممولين من الخارج وببرامج وأجندات سياسية؛ أي أن المجتمع المدني لم يتخلق طوعياً للمشاركة في بناء ليبيا، ما يشكل فصاماً وطنياً وثقافياً وسياسياً داخل المجتمع.

وعليه، أخلص إلى النتيجة المحددة التالية، وهي أن التحديات في ليبيا هي تحديات عميقة على الرغم من توفر الفرص الكبيرة، كما أن الآفاق التي تتطلع إليها ليبيا مغلقة سياسياً ووطنياً واجتماعياً وثقافياً وإعلامياً.

بلغة أخرى، إن التحديات التي يجب تجاوزها في ليبيا هي تحديات متشعبة ومتصلة بأمور عدة، وهذا ما يجب أن يدفع المؤتمر الوطني باعتباره صاحب الشرعية الدستورية الأقوى في ليبيا، إلى أن يضع إستراتيجية وطنية شاملة لها أولويات عدة متساوية في الأهمية، ويجب أن تنطلق بالتوازي مثل الأواني المستطرقة. وهذا ما يمكن الحديث عنه بالتفصيل في ورقة أخرى تكون مقدمتها مرتكزة على أن ليبيا يجب أن تبدأ الحوار مع نفسها، وأن تقبل المختلف منها وفيها على قاعدة الشراكة والعدالة وسيادة القانون، وأظن أن هذا ليس بمتاح ما لم يتم الانتهاء من إنجاز الدستور، وما لم تغلب الأحزاب والتشكيلات السياسية (بلغ عددها حوالي ١٦٠) والعسكرية (بالمئات وربما يتجاوز الألف) المصلحة الوطنية على مصلحتها الخاصة، وتكف عن أن تكون مرتبطة مع قوى إقليمية لا تريد الخير لليبيا، أو أن تكون قوى تدعي أنها تملك الحقيقة وترفض الآخرين من أبناء الوطن، أو تلجأ للقوة والحسم العسكري في فرض رأيها أو تغلب الجهوية والمناطقية على المفهوم الوطني العام.

إن قوة المجموع الإقليمي المحيط بليبيا، هو أعتى وأقوى وأكثر نفاذاً وتأثيراً من القوى الذاتية المنفرطة والمتشظية والمبعثرة داخل ليبيا على الرغم من تنبه الكثير من الليبيين لهذا الأمر، وهذا ما يضع ليبيا أمام احتمالات غير متوقعة بالضرورة. وهنا أشير إلى أن مصلحة القوى المحيطة بليبيا هي إدارة الأزمة داخل ليبيا وإنتاج نظام هش وضعيف وشكلاني حتى يتوفر مناخ ملائم لمواصلة نهب هذه الثروات، مع العمل في الوقت نفسه على منع انفلات الوضع تماماً؛ بمعنى نهب هذه الثروات ومنع انفلات الوضع تماماً، أي إدارة الأزمة وليس حلها.

لكني إذا جاز لي النصح، أرجو أن تبدأ ليبيا بالخطوة الأكثر نجاعة في طريق الألف ميل الموصلة إلى الخلاص والحرية، وهي الحوار ثم الحوار ثم الحوار على أساس ديمقراطي منفتح ودون شروط متعنتة ومسبقة، على أن يكون الهدف النهائي هو أن يربح الجميع وتربح ليبيا.

الجلسة السادسة: التحديات الكبرى للمرحلة الانتقالية

التضحية للجمهورية

منير فخر الدين

أستاذ مساعد في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية وبرنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة في جامعة بيرزيت

بعد سماع النقاشات في اليوم الأول من هذا المؤتمر، ومن طغيان فكرة المؤامرة على فهم الثورة السورية، تيقّنت أنّ ما سأقوله سيصل إلى فريق وسينفّر فريقاً آخر. قلت لا بأس فالمؤتمرات مفترقات طرق. لكني سأحاول على الرغم من ذلك أن أقلّل الخلاف. فأعدت كتابة الورقة.

هناك مستويات عديدة من الكلام تمتزج وتتعكر ولا يمكن أن نطمح أن تصفو بسرعة ... هكذا!

هناك المصالح والمشاعر والذكريات والروايات والتوقعات والحيرة. لا يمكن الادعاء بأن باحثاً ما يقدّم كلاماً لن يختلف فيه المستمعون، وأن كلامه سيكون حقيقة لا اختلاف حولها. الكلام تحزّب. ولذا ستسمعون مني كلاماً متحزباً. لا بأس. فليس هنالك خبير غير منحاز، وبخاصة في واقع اقتتال بين أبناء شعبه.

هذا صديق لي يهدده والده بقطع الميراث عنه إذا شارك في مظاهرة رمزية ضد النظام. آتي أنا شخصياً من بلد معظم قواه الحراكية في الشارع مناصرة للنظام – الجولان المحتل.

هناك أناس مصلحيون بينهم، وهناك أبواق للنظام أمقتهم شخصياً منذ عشرين عاماً، ومنهم أقارب. وهناك أناس عاديون كنت حتى الأمس القريب على علاقة محبة وود معهم. وهم يعتقدون بكل ما أوتوا من جوارح بأن «الله، سوريا، بشار وبس». هناك أناس يقبّلون البسطار العسكري رمزاً للولاء ويدعون الأسد إلى المزيد من الفتك وعدم إبداء الرحمة. بعضهم قضى سنوات عمره في زنازين الاحتلال الإسرائيلي ناشداً الحرية، وهو برأيي تناقض لا تبرير له على الإطلاق. وعلي أن أعترف أن هناك من يتشفى لمشهد القتلى من جند النظام وشبيحته. ومن يفرح لمشهد طائرة تسقط. وأنا شخصياً فرحت لهذا المشهد بالتحديد. وكدت أحتار في مشهد قتل الأسرى، لكني لم أستطع إلا أن أتقزز منه ... هذه اعترافات.

هناك أناس عاديون يعتقدون أن بين الإخوان المسلمين وبين طائفتهم –طائفة الموحدين الدروز– ثأر قديم: فالشيشكلي قصفهم في العام ١٩٥٤، ثم اغتاله أحد أشاوسهم في منفاه في فنزويلا وأخذ بالثأر. كان الشيشكلي من أبناء الطائفة السنيّة، لكنه لم ينتمِ للإخوان، بل كان جمهوري الاعتقاد مقرّباً من الحزب القومي الاجتماعي السوري لأنطون سعادة، ومعادياً لكل مظاهر تسييس الدين أو حتى إخراجه للحيز العام. لو أخذوا بالتفاصيل التاريخية الحقيقية لظهروا محقين ومحقوقين معاً، كما في التراجيديا.

هناك قصة معروفة لدى البشر. إذ تحكى رواية من البلقان عن شاب مسيحي له صاحب يهودي ترعرعا معاً. في أحد الأيام التقى الشاب المسيحي –لنسمه إيفان كما يسميه مصدر القصة الذي قرأته– التقى موسى –أيضاً اسم اصطلاحي– وطعنه بالسكين. لم يهرب إيفان، بل توجه مباشرة إلى قسم الشرطة وأدلى باعترافه بالجريمة رسمياً. سأله المحقق عن دوافعه، قال: لقد قتلوا المسيح! دهش المحقق وأجابه: لكن ذلك حدث قبل ألفي عام! فقال إيفان: لقد عرفت البارحة فقط!

يقول البعض إن الحقيقة تضيع في الحروب. ولا أظن ذلك. الحقيقة موجودة ويمكن كتابتها والبحث عنها، لكنّها دوماً تكون مختلفاً حولها، وبخاصة في أوقات «السلم». في وقت الحروب تبان الحقائق عارية كالأنياب، بدون تهذيب، كصرخة حرب. وبهذا المعنى لا يمكن أن تنفك الحقيقة عن الرواية، لا توجد حقائق مخزنة في عالم ما، في أرشيف ما للأحداث، مجردة وسابقة على الكلام والرواية. ومن المنطلق نفسه، فإن أملنا في سوريا هو الرواية الجامعة المتأدبة، لحقائق لا نهائية متناقضة ومتواترة. ولذا، أودّ أن لا يكون هذا المؤتمر مفترقاً بيننا، بل بداية مسار جديد معاً. وإن لم يكن هذا المؤتمر بالذات فليكن المؤتمر الذي يليه أو الذي يليه ... لأنه في مكان ما سنورث مؤتمراتنا لأولادنا، ولعله من الحكمة أن نتعامل مع التاريخ والرواية بأكبر قدر من المسؤولية، بإحساس من التضحية المقدسة بجزء من مشاعرنا الخاصة الوجدانية العميقة.

في سوريا الحديثة منذ تأسيسها بعد الحرب العالمية الأولى، لم تنجح أي ثورة على نظام (سوى ربما تلك التي أطاحت بالشيشكلي وكانت ثورة سلمية وتظاهرات في كل أنحاء الوطن قبل الانقلاب العسكري). لكن لم ينجح أيضاً أي قضاء على أي ثورة منها؛ لم ينجح في بناء نظام مستقر والقضاء على الفتن والثورات اللاحقة، بل فقط أجّل الصدام إلى حين. هناك خطأ في كيف نكتب رواية الانتصار، ولعلنا استنفدنا كل المحاولات الخاطئة وبات لزاماً علينا أن نصيب هذه المرة، فهي ربما الفرصة الأخيرة المعطاة لنا.

لقد عرف التاريخ السوري انتفاضات عدة على الانتداب الفرنسي، وأشهرها وأكثرها انتشاراً على صعيد سوريا وأكثرها تنظيماً هي الثورة السورية الكبرى بقيادة سلطان الأطرش العام ١٩٢٥، التي انطلقت من القريا في جبل العرب وانتشرت في شمال الجولان ودمشق والغوطة وحماة وغيرها. ولكن لم تعم كل المناطق، وكان البعض من أبناء البلد قد انقلب عليها. قضى عليها الفرنسيون. وقد اختلفت كتب التاريخ منذ ذلك الحين حول الرواية ومعاني الأحداث، وهُمّش سلطان الأطرش من الرواية الوطنية باعتباره قائداً عشائرياً طائفياً تارة، وأعيد إليه الاعتبار كبطل قومي تارة أخرى. وهكذا دواليك ... كُتب التاريخ وأعيدت كتابته مرات عديدة. وقد كتبته الذاكرة الشعبية للدروز أيضاً بأشكال مختلفة. لقد قدمت الباحثة الألمانية بيرجيت شايبلر مقالاً مهماً منذ أكثر من عقد في هذا الصدد، ويجب أن ينظر السوريون فيه حين يعودون إلى بناء وطنهم وكتابة روايتهم الجامعة من جديد.

وهذه الرواية صعبة، فالنسخة الوطنية منها تختلف مع الروايات المحلية الطائفية. لا بد من إيجاد التوازن. والتوازن ليس بين الطائفة والوطن، فهذا قبول بالمنطق الطائفي، إنما بين معانٍ مختلفة للوطن. وهناك معنيان أساسيان للوطن معرّوفان لنا من تاريخنا السوري: المعنى الجمهوري والمعنى الأهلي– القبلي– الشعوبي، الذي يرى الشعب دوائر تنفصل وتتصل من طوائف وقبائل وعائلات، وتعبيرها السياسي الأعلى يمكن أن يكون الملكية أو السلالة الحاكمة. فالقبائل والطوائف القروية التقليدية يسهل عليها إعطاء الولاء للسلالة الحاكمة منها، لأحزاب وتنظيمات مبنية على مبدأ العضوية المفتوحة والكونية. وهذا ما يفسر ولاء الكثير من الأهل في الجولان لنظام الأسد الأب ومبايعتهم لابنه. لكن هناك قوى اجتماعية جديدة مختلفة داخل هؤلاء الأهالي ممن يرفضون هذا المبدأ وينادون بكسر قيود الطائفية، وبالانتماء الوطني الحر والمباشر والعلماني، وبالنسبة لهم الولاء للأسد شيء غنوصي من العصر الديناصوري.

ذكرت الصدام الدموي بين النظام في دمشق في عهد الشيشكلي وبين سلطان الأطرش والدروز في جبل الدروز/العرب في العام ١٩٥٤. وهناك الكثير من التوترات والانقلابات اللاحقة، وهناك أحداث حلب ١٩٨٠، وحماة ١٩٨٢، والثورة الراهنة منذ آذار ٢٠١١. كيف نكتب الرواية الجامعة الوطنية في ظل هذا الاقتتال؟

ليس دفن الحقيقة إمكانية عملية، ولن تنجح! إذن ما العمل؟

لننظر في القواسم المشتركة بينها أولاً:

في جميع هذه الحالات حُمل السلاح ضد نظام الدولة وأجهزته، وكانت هناك دماء وضحايا ومجازر. بغض النظر الآن عمّن ارتكبها. السؤال هو كيف نكتب الرواية التاريخية التي من خلالها يمكن أن نحاسب أو نغلق الملفات الماضية؟ انطلاقاً من اتفاقنا الضمني بأننا نريد أن نحفظ سوريا للجميع، لا بد أن نتفق على الحاجة إلى رواية وطنية جامعة وإمكانية وجودها.

في جميع تلك الحالات، يجمع المؤرخون على وجود عنصر طائفي مركزي في النزاع، ليس لأن الاقتتال يدور حول العقائد الدينية، إنما لأنه يدور باسمه، وهو يدور حول المصالح المادية في المجتمع وحول الكرامة، التي توزّع بموجب اقتصاد طائفي ومناطقي وفي حالة من الفساد الذي تتدخل فيه بقوة الأجهزة الأمنية والنخب الحاكمة. بمعنى آخر، اقتصاد القوة السياسية له منطق طائفي وطبقي– مناطقي، وهذا المنطق ينعكس في البنية السياسية للدولة وكيفية عملها، وكذلك في الثورات الاحتجاجية السلمية أو المسلحة ضدها.

في جميع هذه الحالات، حين وقع النزاع باسم الطائفة أو الدين، لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار جميع أبناء تلك الطوائف أو الأديان شريكة في الحدث بالمقدار نفسه، لا حين تمردت على النظام، ولا حين وضعت نفسها بخدمته. وكذلك حين تحالفت مع آلية حكمه (أي اقتصاد القوة والنفوذ في المجتمع والدولة) قبل أن تتحالف مع آلية قمعه، فإن منها من كان في أسفل الهرم، ومنها من كان في أعلاه، منها من كان السيد، ومنها من كان التابع.

في ظل هذه القواسم المشتركة، أعتقد أنه من المفيد جداً أن نصيغ الإشكالية على أنها إشكالية خلق توازن بين الرواية الوطنية الجمهورية والرواية الوطنية الأهلية، على أن تكون الرواية الوطنية الجمهورية شاملة للبعد الطبقي والتحرري داخل الطوائف وبينها.

علينا أن نتبع خطوات مترابطة ومكملة لبعضها البعض: أولاً. أن نعترف بجميع الروايات الأهلية على الأقل على الصعيد الأكاديمي الثقافي. ثانياً. أن نعترف بعلاقات السلطة والسيطرة والهيمنة الأهلية والطبقية، التي تتقاطع مع الجماعات الأهلية– الطائفية لكن لا تنحصر فيها. ثالثاً. علينا أن نعترف بإخفاقات التجربة الجمهورية حتى الآن (أي أن ما من حزب أو نخبة تستطيع أن تدّعي أنها صاحبة الإرث الصحيح، وأن باقي مركبات الشعب السوري غنوصية كما يفعل النظام أو بعض المثقفين أو بعض النخب)، وأن هذا الإخفاق قد تم بسبب إفساد الجيش وأجهزة الأمن والبيروقراطية الإدارية ونظام التمثيل السياسي من قبل حزب واحد، ومن ثم طغمة تدور حول سلالة واحدة. رابعاً. أن نعالج كل ما تقدم من منظور حلم جمهوري جديد.

الرواية ستكون صعبة، ولا بد أن تحمل فصول التراجيديا بمثل ما تحمل فصولاً مشرقة.

لقد عرف السوريون حالات من الوحدة الوطنية الرائعة بين المكونات غير المتجانسة، وحدة الوطنية الأهلية إن شئتم، وخاضوا التحالفات بينهم والانتفاضات المشتركة أو المكملة أو العلائقية، وحملوا السلاح ضد الغزاة معاً، أو بالتوازي والإلهام المتبادل ... عاشوا معاً عقوداً وقروناً طويلة وتبادلوا كل شيء تقريباً ... .

هناك وحدة دم لشهداء سوريا لا بد أن تكون أيضاً وحدة دم بين الأحياء – الدم بالتعبير المجازي بالطبع، كعرق الحياة، لا كفكر عرقي.

منير فخر الدين

هذا لا يعني أن لا تفتح الملفات الصعبة ... بل أن تكتب الروايات بتوخي الدقة والإنصاف الصارم. يجب أن نؤدب إحساسنا بالانتقام –إحساس إيفان– في قالب الإحساس بالتراجيديا في حوادث البشر وأعمالهم، وبخاصة حين يكونون رفاق درب وأبناء بلد واحد، وحتى أحياناً كغرباء أو أعداء.

لكل فريق يدين للوطن (إن كان عبر مفهوم الأهل/الطائفة أو عبر مفهوم الجمهورية) أن يقدّم التضحيات أمام حلم الجمهورية الجديدة. سأذكرهم بالاسم وأذكر تضحياتهم المطلوبة. ولكي لا أتهم بالطائفية سأعجّل إلى التدارك بنقطة إضافية.

الدروز: النزعة الأهلية الزعاماتية المناهضة للجمهورية.

السّنة: أفعال الإخوان المسلمين والمنطلق الأصولي لدى شرائح من الشيوخ.

الأكراد: النزعة الانفصالية.

العلويون: التواطؤ المدمر مع نظام الأسد.

المسيحيون: التواطؤ النخبوي مع النظام.

والبعثيون وأنصار الأسد من الطوائف كافة بالطبع: المجازر التي ارتكبها النظام بحق الأسرى والمدنيين وأسرى الحرب، وإفساده للدولة وسرقته للسياسة ... عليهم الاعتراف بأنه لم يكن شرعياً ولا ليوم واحد من الحكم.

والتدارك: ليس كل أبناء هذه الطوائف يدينون للوطن من خلال مفهوم الأهل. هناك حروب وانتفاضات خاضها السوريون معاً وامتزجت فيها دماؤهم، هناك أحزاب قومية واشتراكية ونشطاء سياسيون، ونشاط حقوق إنسان، وزملاء أقبية التحقيق والقمع البعثية، وهناك نقابات ونشاطات وممارسات اجتماعية مختلفة ومظالم في الاقتصاد والحياة مشتركة، وهناك الفن والأدب والمسرح والموسيقى السورية التي لا تدور في فلك الطوائف ولا تدين للوطن من خلالها بشيء تقريباً ... وأشدد على تقريباً. لكن هؤلاء لا يستطيعون أن ينصّبوا أنفسهم فوق الآخرين في مراتب الجمهورية.

إذا لم نقدم جميعاً هذه التضحيات، فإننا سائرون إلى التهلكة. ولن يخرجنا منها أي انتداب أجنبي جديد!

الحقيقة لا تموت، بل تصنع، وجزء من صنعها هو الإرادة ومن ثم النطق. وأنا على يقين بأن آلافاً بل مئات آلاف وملايين السوريين، يعبرون عن هذه الإرادة لحقيقة جديدة لسوريا، لخير جديد لأهلها، لجمهورية جديدة، ويقولون ذلك بعبارات ربما أبلغ إلى القلب من كلماتي هذه.

وشكراً لاستماعكم.

الجلسة السادسة: التحديات الكبرى للمرحلة الانتقالية

القانون والثورة في مصر: «كلاكيت تاني مرة»

عمرو الشلقاني
أستاذ مساعد بقسم القانون في الجامعة الأميركية بالقاهرة

شهدت القاهرة ظهيرة يوم ٢٩ مـارس/آذار ١٩٥٤ مظاهرات لم يرَ لنا تاريخ الثورات الحديثة عن أعجب منها، مجموعات من المواطنين تغمر شوارع المدينة وتهتف في طرقاتها، تارة بحياة الجيش والثورة وعبد الناصر، وتارة أخرى تنادي بسقوط الأحزاب والنقابات والرجعية، بل وبسقوط الدستور ومعه الحرية والديمقراطية كذلك.

وما أن وصلت إحدى هذه المجموعات إلى مقر مجلس الدولة بالجيزة، حتى علا الهتاف ليشمل الدكتور عبد الرزاق باشا السنهوري، رئيس مجلس الدولة حينئذ، الذي ما لبث المتظاهرون ينادونه بالجاهل والخائن، ويطالبون بسقوطه هو الآخر.

توقفت المسيرة خارج بوابة المجلس المغلقة بسلاسل الحديد، فدخل أحد الضباط إلى مكتب السنهوري وطلب منه الخروج إلى حديقة المحكمة لمخاطبة المتواجدين بها والتهدئة من روعهم، وحينئذ اقتحمت جموع المتظاهرين فناء المجلس وانقض بعضهم على السنهوري بالسب والضرب، وحينئذ فقط يبدو السنهوري وقد فطن أخيراً أن الأمر لم يكن «مظاهرة أخاطب فيها المتظاهرين –كما ادعى الضابط– بل أمر اعتداء مبيت عليّ، وما لبث المتظاهرون أن دفعوني دفعاً إلى الحديقة وتوالى الاعتداء».

ثم كان اليوم التالي للاعتداء، فأدلى السنهوري بأقواله إلى النيابة العامة من على فراشه بالمستشفى، موجهاً الاتهام صراحة إلى الصاغ جمال عبد الناصر بتدبير الاعتداء عليه يوم ٢٩ مـارس/آذار، ثم طالباً من زوجته عدم السماح بدخول ناصر عليه الغرفة عندما قدم الأخير لزيارته والاطمئنان عليه في المستشفى ... . وتؤكد الوثائق المتاحة لنا صدق حدس السنهوري، فالمظاهرات كانت مأجورة، والمتظاهرون خرجوا من هيئة التحرير الخاضعة لسلطة الضباط الأحرار، وبأمر من رئيس البوليس الحربي –أو الشرطة العسكرية كما تُعرف اليوم– وذلك وفق خطة كان الأستاذ أحمد حمروش عقلها المدبر، بالتعاون مع إبراهيم الطحاوي وأحمد طعيمة زميليه في التنظيم.

تلك وباختصار هي الخطوط العريضة لما أصبح يطلق عليه بالعامية «قصة ضرب السنهوري بالجزمة على سلم مجلس الدولة»، وهي قصة تعرفها نخبتنا القانونية جيداً، وتُكثر الإشارة لها في معرض وصلات النحيب المألوفة عن ما كانت عليه تلك النخبة من ازدهار قبل انقلاب الجيش سنة ١٩٥٢، ثم ما آلت إليه بعده من انهيار في المقدرات، أصاب جهاز العدالة بأسره من قضاء ومحاماة وكليات حقوق خلال العقود الستة المنصرمة من «نظام يوليو»، مثلما أصاب معها التزام الدولة بمبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء في ظل عهود ناصر ومن ورائه السادات ومبارك.

مشكلتي مع هذا السرد التقليدي لقصة الاعتداء على السنهوري لا تمت بصلة إلى مكانة الرجل الفكرية كواحد من أنبغ فقهاء القانون في تاريخنا الحديث، بل وربما أنبغهم على الإطلاق، وإنما يكمن اعتراضي في ما ينطوي عليه ذلك السرد بنبراته البطولية من تغافل غير قليل للدور السياسي الذي لعبه السنهوري قبل لحظة الاعتداء عليه تلك، وهو دور فيه من أوجه الود والتعاون مع القائمين على حركة انقلاب الجيش ما يتعذر معه اعتبار السنهوري مجرد ضحية طاهرة للعصف الناصري بسيادة القانون ... .

السنهوري مثله مثل عبد العزيز باشا فهمي أو حسين هيكل باشا أو غيرهما من أساطين الفقه والقضاء ممن ارتبطت أسماؤهم في فلكلورنا القانوني بالدفاع عن سيادة القانون واستقلال القضاء قبل انقلاب الجيش، فهؤلاء الرجال، وفي مقدمتهم السنهوري، اختاروا في لحظة أو أخرى الانخراط بالشأن العام، فحكموا كسياسيين، وليس فقط كرجال قانون، ومن ثم انطبق عليهم ما ينطبق على رجال السياسة بشكل عام، من خرق أحكام دستور ١٩٢٣ لتحقيق مصالح سياسية آنية، ثم الادعاء بأحكامه في لحظات أخرى وفي سياق مصالح سياسية متقلبة كذلك، فأفسدوا ومنهم السنهوري التجربة الديمقراطية في ظل

عمرو الشلقاني

دستور ١٩٢٣، وفتحوا الباب أمام حكم العسكر الذي ما لبث وأن عصف بهم وبما استخفوا به من مبادئ القانون ... .

والسنهوري في تناقض مواقفه السياسية وتأرجحها، ما بين تأييد الحياة الدستورية سنة ١٩٥٤، وتأييد العاصفين بها قبل ذلك بعامين، لا يعدو أن يكون نموذجاً مصغراً لتناقضات أوسع في طبيعة العلاقة بين القانون والثورة، أو لنكن أكثر دقة، في معضلة الموازنة بين مبادئ الدولة المدنية من جانب، ومستحقات الديمقراطية من جانب آخر، وما بينهما من الكثير في تضارب الأسباب، وتعارض النتائج.

ولنبدأ بالتأكيد أولاً أن مبدأ «الشرعية الثورية» هذا ليس بدعة أو خرافة قانونية، كما حلا للبعض أن يصور الأمر في أعقاب ٢٥ يناير/كانون الثاني، بل هو جزء من منهج مادة «النظم السياسية» المقررة على جميع طلبة كليات الحقوق في مصر.

المشكلة ببساطة أن هذا الجزء من المنهج عادة ما يندرج تحت تصنيف «الملغي من المقرر» مع الدخول في نهاية الفصل الدراسي والاستعداد للامتحانات، فلا يعطيه الأساتذة أهمية تذكر في محاضراتهم، ولا ينتبه إليه الطلبة عند التحضير ومذاكرة المادة.

هكذا كان الحال حين درست النظم السياسية طالباً في حقوق القاهرة، فكانت نظرية «الشرعية الثورية» من تلك النظريات التي نستبعد ورودها ضمن أسئلة الامتحان، لكونها من نظريات الخيال العلمي في القانون، نظرية عديمة الصلة بواقع الشعب المصري الذي لا يثور أبداً!

أما اليوم، فعلينا العودة لمذاكرة ذلك الملغي من مقرر القانون الدستوري، الذي يتلخص ببساطة في أن إرادة الشعب هي مصدر جميع سلطات الدولة، فإذا ثار الشعب واتجهت إرادته إلى سحب مشروعية النظام الحاكم سقط النظام بأكمله، وحان الوقت لوضع دستور جديد يعكس إرادة الشعب الجديدة.

و«النظام» الذي رفع الشعب مطلب إسقاطه في ثورة ٢٥ يناير/كانون الثاني، ما هو إلا «نظام يوليو» الذي ولد في الفترة الحرجة بين انقلاب الجيش واندلاع أزمة مـارس/آذار ١٩٥٤، ثم حُكِمَت البلاد وفق منظوماته الدستورية المتتابعة، التي كان آخر طبعات العوار فيها دستور ١٩٧١ بتعديلاته المختلفة. لا شك في أن الثورة، كما يذهب المستشار أحمد مكي، هي «خروج على القانون، وهي بالمقاييس القانونية جريمة، ولكنها كما يقول جون لوك (المفكر السياسي الإنجليزي) حق طبيعي للمواطنين إذا ما خرجت السلطة على أهداف الوطن».

ومن منطق مقارب يحكي لنا شكسبير في مسرحية هنري السادس التي تتناول ثورة الشعب الإنجليزي سنة ١٤٥٠، أن أحد الثوار وقد أخذته حمية الهتاف ضد ظلم الملك وسلطان رجاله من سدنة القانون، ذهب ينادي: «أول ما يجب أن نفعله قتل كل المحامين».

وعلى الرغم من وضوح دلالة تلك الصيحة الثورية لدى الغالبية العظمى من فلاسفة القانون، فمن العجب أيضا أنهم قد انقسموا كعادتهم في تفسيرها بين رأيين، أحدهما مؤيد لمنطق هذا المطلب الظاهر، والآخر مرتاب ومحذر من نتائجه الباطنية.

فذهب فريق أول إلى أن قصد شكسبير من تلك العبارة هو التأكيد على أن أي إسقاط جاد للنظام لا بد أن يبدأ بالقضاء على رجال المشورة ممن باركوا ظلمه بالقانون قبل الثورة ... أما التفسير الثاني لمقطع شكسبير الشهير فهو على النقيض تماماً، يتوجس أصحابه من مطلب «قتل المحامين»، ويتشمّمون فيه بوادر مقلقة، تنبئ بميلاد حكم استبدادي جديد، فيرفضونه حتى ولو كان ذلك «القتل» مجازياً، بإقصاء بعض أفراد النخبة القانونية عن السلطة، كما حدث في «مذبحة القضاة» بمصر سنة ١٩٦٩، وحتى لو كان ذلك الإقصاء باسم مصلحة الثورة العليا، أو صوت الأغلبية من عامة الشعب ... .

وبين هذين التفسيرين يتضح لنا مقدار التناقض بين قيم «الديمقراطية» في إعلاء صوت الأغلبية من جانب، وقيم «الدولة المدنية» وما يستتبعها بالعكس من إعلاء شأن حرية الفرد والدفاع عنها من جانب آخر، وهو تناقض لا تكمن إشكاليته في مسألة قمع الأقليات بمنطق صوت الأغلبية فحسب، وإنما يكمن الخطر الأدهى في قدرة أقلية بعينها –تلك الناطقة بلغة القانون، المتحدثة بمفرداته والناسجة لحججه وبراهينه– على قمع جموع الشعب غير المؤهل لفك طلاسم المنطق القانوني، والدخول في غياهب التفسير والتحليل والتحايل الفقهي المختلفة، التي تهدد بوأد أي مشروع ثوري في مهده.

ذكرنا كل ما سبق والقارئ يعلم جيداً كيف أصبحت لغة الجدال القانوني هي الغالبة اليوم على خطاب ثورة ٢٥ يناير/كانون الثاني، بعد أن أمضى جميع أطراف اللعبة السياسية أكثر من عام ونصف وهم يتغالبون بمفردات الفقه، ويتبارزون بآليات القضاء، يستوي في ذلك المجلس العسكري وجماعة الإخوان المسلمين، ومن ورائهم السلفيون والليبراليون، جميعهم استعان بفتاوى مستشاريه، فالتزم حكم المنطق القانوني السليم تارة، وانقلب عليه تارة أخرى عندما اقتضت مصالحه الحزبية، أو أجبرته موازين القوى على ذلك، فيما شاعت تسميته مؤخراً بلفظ «المواءمة السياسية».

وبما أن الثورة تبدو وقد تم اختزالها في منازعات تنظرها المحاكم وتنقل الصحافة والإعلام وقائع جلساتها، فقد كان من الطبيعي أن يصاحب ذلك ظهور أسماء معدودة من رجال وسيدات نخبتنا القانونية ممن يقطعون بصوت الفصل عن مسار ثورتنا دستورياً أو جنائياً أو إدارياً، سواء بحكم مناصبهم في النيابة والقضاء، أو بحكم ثقلهم المهني في الترافع، أو ثقلهم الأكاديمي في التفسير.

هذه النخبة القانونية تقف اليوم أمام اختبار صعب، فبعد ستين سنة من التعايش المعقد مع نظام يوليو العسكري، وذلك على أحسن تقدير، تجد نفسها على ما لم تعهده من اشتراك في الشأن السياسي، باعتبارها قبلة أنظار المواطن الطبيعي، غير المتمرس في القانون، الذي يتوقع منها إجابات تمكّنه من متابعة خطاب الثورة، فلا يجد أمامه سوى مسلسل من الفوازير القانونية، متعددة الأجزاء، تستعصي على الفهم الواحد لدى كبار فقهائنا أنفسهم، والمختلفين فيها من الأساس.

كان استفتاء ١٩ مـارس/آذار ٢٠١١ طبعاً هو أول حلقات هذه الفوازير، بما صاحبه من خلاف حول سقوط دستور ١٩٧١ بحكم الشرعية الثورية، وعدم جواز تعديله من الأصل، لندخل بعد ذلك في فوازير قانون انتخاب مجلسي الشعب والشورى، ودستورية تخصيص ثلث مقاعد المجلس للمرشح الفردي، والنزاع حول قانون العزل السياسي، وصحة إحالته للرقابة الدستورية، وصحة الحكم فيه.

ثم كان جدال تشكيل اللجنة التأسيسية الأولى وقانونيتها، وقرارات اللجنة العليا لانتخابات الرئاسة بقبول أو رفض أوراق بعض المرشحين، لندخل بعدها في جدل الإعلان الدستوري المكمل، وصحة حكم المحكمة الدستورية العليا بحل البرلمان، ثم حكمها التالي ببطلان دعوة رئيس الجمهورية إلى البرلمان المنحل بالانعقاد، وجواز كل ما سبق من عدمه قانوناً؟

وقد صاحب كل ذلك من الوقائع الأخرى ما لا بد وأن يزعج إيمان ذلك المواطن غير المتمرس بشعارات كسيادة القانون، واستقلال القضاء، ليس فقط من حيث خرق المرحلة الانتقالية لأبسط مبادئها، ولكن –وهو الأدهى والأمَرّ– من حيث الشعور المتنامي لدى قطاعات ثورية بأن تلك المبادئ قد صارت في حد ذاتها عقبة أمام تحقيق مطالب الثورة، وحجة قانونية لتفريغها من أي مضمون حقيقي.

فالأحكام التي يجب على المواطن احترامها، بحجة عدم المساس بهيبة القضاء، تتوالى بتبرئة قيادات وزارة الداخلية وضباطها من تهم قتل المتظاهرين، وبحجة عدم كفاية الأدلة.

ومبارك يحاكم أمام القضاء العادي بحجة لزوم ذلك لتنفيذ الأحكام الصادرة ضده في الخارج، بينما يحال المدنيون إلى القضاء العسكري في أرقام مفزعة لم يشهدها تاريخنا الحديث في أحلك عهود الاستعمار البريطاني.

والمسؤول عن تمثيل حق المجتمع بعد الثورة هو آخر نائب عام قام مبارك بتعيينه، ولم يتم إجباره على الاستقالة من منصبه على الرغم من حساسيته الشديدة، ولا يجوز –قانونياً– عزله حتى يصل سن المعاش بحجة «عدم المساس باستقلال النيابة العامة»!

ولا بد أن يزداد المواطن حيرة وهو يتابع هذا التنوع في المُدد اللازمة لنظر المنازعات أمام القضاء، حيث يقبع بعضها في أدراج المحكمة الدستورية العليا لسنوات، بينما تصدر أحكام أخرى في جلسة واحدة!

وقد لا يجد المواطن بدّاً من أن يسمع مثلاً ما يُتناقل الآن عن إغفال النائب العام فتح التحقيق في البلاغات المقدمة ضد الفريق أحمد شفيق، واللواء عمر سليمان، حتى ترك كلاهما البلد عقب انتخابات الرئاسة ... .

من الضروري أن تتصالح النخبة القانونية مع ماضيها في التعايش تحت حكم عسكري دام ستة عقود، وأن تواجه بصدق ما أفضى إليه هذا التعايش من تشكيل علاقة غير حميدة بين القانون والأمن، كانت وما زالت تفسر منطق الحكم في «نظام يوليو» مزدوج البنيان، كما يذهب الدكتور شريف يونس في كتاباته.

فقد ادعى «النظام» التزامه بمبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء منذ ناصر مروراً بالسادات ومبارك، بينما احتفظ القائمون على القلب العسكري للنظام بحقهم في الانقلاب على كل ما سبق والتزموا به من مبادئ الشرعية القانونية، وذلك دائماً بالاعتماد على حجة ذات دلالة «أمنية» أو أخرى، كالحرب مع إسرائيل، أو مكافحة المخدرات، أو الإرهاب ... إلخ، كاشفين بذلك عن عصب النظام العسكري، مهما حاول التجمل بمساحيق «المدنية» أو صبغات «الجمهورية». لا يمكن تسطيح نظام يوليو إذن في مجرد نظام «عسكري» معاد جملة وتفصيلاً لكل ما يمت بمبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء من صلة، وإنما العكس هو الصحيح، فقد تميز هذا النظام بعلاقة شديدة التركيب مع منظومة الحكم المدني المشروع في البلاد، السابقة على انقلاب الجيش في ١٩٥٢، وبالتالي مع النخبة القائمة على جهاز العدالة لدينا من محامين، وقضاة، وأساتذة الحقوق في الجامعات طبعاً.

وقد مر نظام يوليو في علاقته مع النخبة القانونية بمرحلتين، لكل منهما منطقها الخاص في التعامل مع الهاجس الأمني للنظام؛ الأولى انتهت مع بيانات مارس/آذار ١٩٦٨ وما لحقها من مذبحة القضاء في العام التالي، أما المرحلة الثانية فقد بدأت مع حكم الرئيس المغتال أنور السادات، واستمرت من بعده في عهد الرئيس المخلوع حسني مبارك، لتصل ذروتها مع اندلاع أزمة القضاة سنة ٢٠٠٥. لا سبيل أمام نخبتنا القانونية إن أرادت العمل على الإصلاح القانوني الجاد في جميع المجالات، إلا أن تتصارح أولاً في مناقشة ماضيها، لتتعرف على مقدار ما أصاب جهاز العدالة في البلاد من فساد، عمّ القضاء والمحاماة والدراسة الجامعية على حد سواء.

على نخبتنا القانونية الاعتراف بما أصابها من انهيار تحت نظام يوليو، وبأن مصلحتنا تقتضي تبني منهج جديد في التعامل مع الثورة، حتى لا ينتهي الحال بنا وبالوطن إلى ما لا تحمد عقباه على طريقة الثورة الإنجليزية، أو على طريقة السنهوري –رحمه الله– عندما تم ضربه على سلم مجلس الدولة سنة ١٩٥٤.

نقاش الجلسة السادسة: التحديات الكبرى للمرحلة الانتقالية

استهل فيصل حوراني الحديث في جلسة النقاش الأخيرة، قائلاً: لاحظت في الكلام أن مصطلح ثورة يستخدم وكأن كل الثورات إيجابية، ربما بسبب تفاؤلنا، ولكن الثورات لها أشكال وسمات متعددة، سأطرح سؤالي بعد التوصيف إزاء ثلاث قوى:

قوى الأنظمة نفسها، وبعضها ما زال قائماً.

القوى التي تستهدف عصرنة المجتمعات.

القوى التي تستهدف رد المجتمعات لما قبل العصور الوسطى.

كل واحدة لها إمكانياتها ومؤسساتها، ومن هو مثلنا ليس جزءاً من أيٍّ هذه القوى، لكنه مدرك لمخاطرها ... أين يقف؟

وقال علي مواسي: أنا متشائم مثل مجدي أبو زيد حيال الثورة الليبية. وفي تعريف الثورة، ألاحظ أن الجدل السياسي على مستوى المعجم الاصطلاحي، بشأن ثورة أم غير ثورة، يتعلق بما تحمله من قيم ومفاهيم يتفق أو يصطلح عليها، لماذا؟ فالثورة هي فعل شكلي بنيوي، والمضمون هو الذي يتبعه الناس، وتمثل ائتلافاً بين قطاعات مختلفة من الشعب كانت محرومة كنتاج استبداد يأخذ كل مواردها.

أما أحمد القاسم، فقال: كان عرضاً شيّقاً عن ليبيا، لكن منير فخر الدين تكلم عن سوريا كأنه يتكلم عن اليمن أو عن عالم آخر، فهناك مؤامرة تُحاك ضد سوريا من قطر والسعودية لتمزيقها، وهو لم يشر من قريب أو بعيد لما يجري في سوريا! كما أن عمرو الشلقاني، لم يتكلم عن مصر كما يجب، ولم يتحدث عن العلاقة مع أميركا وإسرائيل والاضطرابات الراهنة، كما لم نسمع عن طبيعة سياسة الحزب الحاكم في مصر.

وسألت فيليتسيا البرغوثي، الشلقاني: هل تحقق فوز مرسي لأن البديل كان أحمد شفيق؟ أم هناك معايير بنيتم عليها الأمل؟ وإن وُجدَت، ما هي؟ وسؤالي الآخر لمنير فخر الدين، ما المقصود بالرواية الأهلية والرواية الوطنية، وما مصدرهما؟

كما تساءل عبد الله البياع عن مستقبل الثورات في بلدان لا تزال بنية النظام القديم قائمة فيها، وقال: أول من يركض خلف الثورة هم الانتهازيون وحثالة المجتمع، في حين أن جسم النظام في مصر مثلاً ما زال قائماً كما كان في النظام السابق.

ووجه حسين الديك السؤال التالي إلى الشلقاني: هل تعتقد أن الرئيس محمد مرسي قادر أم عاجز عن إصدار مرسوم بالإفراج عن معتقلي الثورة؟ وهل مطلوب من هذه الثورة أن تصلح كل شيء في عامين؟ أيضاً، لو اتّخذت المحكمة قراراً بحل حركة الإخوان المسلمين هل سيُوافق مرسي؟ وهل ستبقى مصر طيلة خمس سنوات دون مجلس نيابي؟

واعتبر جمال الطويل أن «بداية التغيير، هي إزالة الطاغية؟ وتساءل عن تطورات الوضع في سوريا قائلاً: بناء على دور العسكر في الثورة، هل نتوقع وجود شعب مقاتل على حدود فلسطين الشمالية أم إعادة حكم العسكر في سوريا بعد إسقاط النظام؟

وفي سؤال آخر وجهه إلى الشلقاني، قال الطويل: هل جاء الدور المقرر للجيش في الثورة بدافع أنه لم يرد أن يتورط في حرب شعبية، أم بسبب وجود إشكاليات بينه وبين النظام؟

وقال برهان جرار: منذ أيام الشريف حسين قسموا البلاد طولياً في معاهدة سايكس- بيكو، والآن في الثورات الحالية يتم تقسيم البلاد عرضياً. وما سمي بجامعة الدول العربية لم تبحث أبداً عن الوحدة. وبالنسبة إلى سوريا، أعتقد أن بشار يمكن أن يدمر الشعب كله، لكنه لن يتنازل عن منصبه، وبخاصة مع وجود الدعم الروسي.

ونوهت لمى حوراني إلى وجود «تسفيه كبير في الحديث عن مصر» ... وأضافت: أسمع دائماً أن حاجز الخوف انكسر، ما مدى صحة هذه المعلومة؟ لا أعرف! فالحكام الجدد سيقيمون أنظمة قمعية أكثر مما شاهدناها في الدول العربية من قبل. وسؤالي حول ليبيا هو: الشعب الليبي نفسه، كيف ينظر إلى الناتو الآن؟

وفي تعقيبه على المداخلات والأسئلة، قال فخر الدين: سؤال الأستاذ فيصل حوراني يدخل في العمق، فالدور الذي علينا أن نلعبه هو دور ينظر للمستقبل ويؤسس لقراءة الماضي، بما فيه من مصالحة مع جهد إنساني وعلمي في تقصّي الحقائق. أما بالنسبة للمؤامرة، لقد ميز د. جورج جقمان بين خطة سرية ومؤامرة، وحتى بوجود مؤامرة، فإنها لا تصنع الأحداث، إن ما تم كان مبنياً على أشياء موجودة وليس علينا التمسك بهذا الكلام لتبرئة النظام من مسؤولياته.

وأضاف: لا أمل لدي بخروج قريب لسوريا من الدمار، أو أن نحرر سوريا، وانتصار قوى إسلامية فيما بعد لن يحرر فلسطين. إنما من المهم أن ينتهي النظام بأقل خسائر ممكنة لتنطلق سوريا في مسيرة البناء.

وتابع: كل من خسر محكمة أمام القضاء لم يكن السبب الفساد فقط ... أما حزب البعث، فهو معروف بالفساد، وسوريا تاريخ متقلّب جداً وحافل بالانقلابات العسكرية. الحزب أصبح دميةً بمنظومة الحكم الأمنية الأسدية التي تدور حول العائلة والنخب وجزء من الطائفة العلوية، حيث ورط الأسد الأخيرة في نظام حكمه، ونتيجة ذلك الدموية نشهدها الآن في سوريا.

وقال فخر الدين: المستقبل السوري ليس معضلة غامضة، فالتاريخ يعلمنا بعض الأشياء، أنا أتوقع مخاضاً طويلاً وعسيراً. يمكن هنا التوقف أيضاً أمام الانتماء الوطني والطوائف ودورها. فالجولان مثلاً، عارض الضم العام ١٩٨٢، وأصدر الأهالي وثيقة وطنية توجب مقاطعة كل من يتجنس بالجنسية الإسرائيلية، وتعبّر بعمق عن العقلية السائدة، كما تحكي عن المخيال القديم ومفاهيم عصرية.

وفي ردوده على ما طرح في سياق المداخلات والأسئلة، قال أبو زيد: أود الإشارة إلى العلاقة مع الناتو، في ليبيا هناك كثير من الإشارات والأحداث والمفاجآت، فيها أشياء مميزة، هم فخورون بالثورة وبالانتصار، ويعترفون بجميل الناتو، وبخاصة فرنسا (ساركوزي تحديداً) لأنه أنقذهم ساعة الصفر، حيث ضربت فرنسا قبل إصدار القرار، لكنهم في الوقت ذاته يدركون أن ليبيا «خط أحمر»، ولن يقبلوا بتدخل الناتو بسبب قتل السفير على سبيل المثال، ولن يسمحوا بأي نوع من أنواع التدخل، كما أن المؤسسات الحكومية تمت حمايتها من النهب، وبخاصة في معركة طرابلس، فمئات الشباب حموا هذه المؤسسات، كالمبنى الذي أقيم فيه مؤتمر إفريقيا، وتم بناؤه في ستة أشهر حينه وكلف الملايين.

وأضاف: لدى الليبيين ثقافة وطنية تحض على التطوع، وهناك متطوعون شباب في كل المؤسسات والوزارات، وحتى السفارات، وهذه الظاهرة رائعة في ليبيا؛ أي أن المشهد ليس معتماً تماماً في ليبيا.

بدوره، قال عمرو الشلقاني: المشروع الثوري ليس مثالياً، هو مطلوب وهو ليبرالي، وهيكل الدولة موجود، آخر ثورة هي بمثابة آخر لحظة لتمثيل نظام بديل مختلف، فإما أن نقاطع أو ننتخب، إما مبارك أو الإخوان، وجاء الرد «لن نخاف وسنصوت لمرسي كرد فعل».

ونوه إلى أن «نقد فكرة الديمقراطية في عهد عبد الناصر كان نقداً منطقياً يسارياً، إذ لا يمكن إصلاح كل شيء خلال عامين، الإخوان قريبون من الجيش، ولا نعلم ميزانية الأول ولا الثاني، فحركة الإخوان غير مسجلة رسمياً، لذا لن نعرف حجم أموالها أو مصدرها. والدستور الآن هو أقل الأشياء أهمية، أستطيع وصف القضاء بأنه «سكر خفيف» ... أجل هناك قضاء تاريخي، لكن هناك أيضاً مشاكل، فحتى القضاء يورّث للأبناء، أتذكر قاضياً ظهر على التلفاز المصري وقال «يجوز لأبناء القضاة أن يصبحوا قضاة فهم تربوا في بيئة قانونية ودرسوا كتب آبائهم»! نخبة الجيش مستفيدة من خير الشعب وهي تخون الشعب، والهاجس أو الكابوس الآن أن يصبح الجيش حرساً حدودياً لإسرائيل.

وأردف: يقال كثيراً «سرقوا وركبوا وأخونوا الثورة»، لكن مصر ليست حقيبة في محطة القطار سَيأتي أحد ما ليسرقها، والخطاب الذي ألقاه مرسي مضر أكثر من أن يكون نافعاً، ولن يطبق مضمونه، بينما ليس هناك أي تطهير جاد للشرطة.

من إصدارات مواطن لعامي ٢٠١١-٢٠١٢

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية قريباً
الفلسطينيون على جانبي الخط الأخضر في ظروف سياسية متغيّرة

تحرير: حسن خضر

في معرض تشخيص الواقع الراهن للشعب الفلسطيني في فلسطين الانتدابية وخارجها، يلتقي المشاركون في ورشة العمل المنشورة في هذا الكتاب حول فكرة وجود خصوصيات لكتل ديمغرافية ومجتمعات فلسطينية كبرى، نشأت بعد النكبة، وأسهمت في تعميقها العوائق الجغرافية، التي خلقت الانفصال على مدار عقود طويلة، والعوائق السياسية التي نشأت بحكمها هموم واهتمامات وبرامج محلية تخص هذه الكتلة أو تلك، وتستجيب لحاجاتها الوجودية، والاجتماعية، والسياسية، بطريق مختلفة. ومع ذلك تتعدد الآراء والاجتهادات بشأن مدى مركزية ومناعة تلك الخصوصيات في حال توفّر المشروع الوطني المُوَحَد والمُوحِد، بل ويصل البعض إلى حد القول إن غياب هذا المشروع أسهم ويُسهم في تكريسها.

وعلى الرغم من حقيقة أن الأفكار والاجتهادات المطروحة في هذه الورشة تصدر عن مثقفين وعاملين في الحقل العام، يعبّرون عن وجهات نظر فردية، وغير مُتحزبة، إلا أنها تمثل مرآة عاكسة لما يطرحه الفلسطينيون في مختلف أماكن تواجدهم من أسئلة، وما ينتابهم من قلق في الوقت الحاضر. وبهذا المعنى تكتسب أهمية فائقة لا من جانب طاقتها التمثيلية الواسعة وحسب، ولكن من جانب إسهامها في تحريض التفكير السياسي الفلسطيني على الخوض في ومجابهة مسائل إشكالية وشائكة أيضاً.

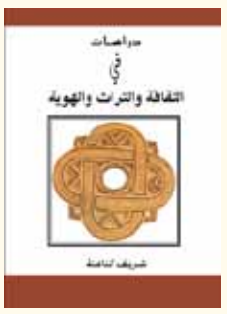
الحركة الطلابية الإسلامية في فلسطين الكتلة الإسلامية نموذجاً

دلال باجس

في هذه الدراسة تناولت الباحثة بشكل رئيس أثر الحركة الطلابية الإسلامية في الساحة النقابية والسياسية والثقافية في الضفة وغزة، وفاعليتها في التنمية الاجتماعية والسياسية للطالب الجامعي، في محاولة للتعرف إلى مدى نجاح الحركات الطلابية، بما فيها الإسلامية، أو فشلها في تحقيق أهدافها المرسومة مسبقاً، علما أن هذه الدراسة تناولت الكتلة الإسلامية من الداخل، أي من منظور أبنائها والمقربين، وليس من وجهة نظر «الآخر» الذي قد يمتلك وجهة نظر مغايرة لسير الأحداث التاريخية للكتلة الإسلامية، وذلك في محاولة للتعرف إلى منطلقات الحركة الداخلية، ووجهة نظرها التي تصوغ تصرفاتها وتبلورها.

كما حاولت الباحثة التعرف إلى مكونات الهوية الجماعية لطلبة الكتلة الإسلامية ونظرتهم للآخر، من خلال هذه الهوية الداخلية، وبالتالي تحليل الأسباب التي تجعل أبناء الكتلة يشعرون بالحرمان النسبي مقارنة بغيرهم من الكتل الطلابية في مراحل متفاوتة من حياة الحركة الطلابية في التاريخ الفلسطيني المعاصر.

دراسات في الثقافة والتراث والهوية
شريف كناعنة



يَسُرُّ مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، أن تقوم بنشر مجموعة من المقالات والدراسات للأستاذ الدكتور شريف كناعنة، أستاذ علم الاجتماع وعلم الإنسان في جامعة بيرزيت، التي تعطي فكرة عن بعض أعماله ودراساته المتعلقة بفلسطين.

وهي لا تشكل جُل ما نشره الدكتور كناعنة، بالعربية اضافة الى الانجليزية ولكنها تشكل عيّنة عن توجه أبحاثه والجوانب التي سعت إلى معالجتها. وكل من يعرف إنتاج الدكتور كناعنة، يعرف أنه ريادي في هذا الحقل، وأن إنتاجه من دراسات وأبحاث ومقالات متنوعة أغنت حقل الدراسات الأنثروبولوجية، بمعناها الأعم، أي تداخلها مع علم النفس وعلم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية عامة.

ولكون هذه الدراسات والأبحاث والمقالات نشرت في مجلات متعددة ومتنوعة ليست جميعها في متناول القارئ، فإن وجودها في كتاب واحد يسعف لأغراض عملية الإطلاع عليها والإفادة منها، للدارسين والباحثين والطلبة في الجامعات، ولغرض الجمهور العام أيضاً.

ولكن هذا العمل يشكل أيضاً شهادة عرفان وتقدير لأبرز علماء فلسطين في هذا الحقل، ويشكل عينة محدودة من جهد متواصل عبر ما يزيد على أربعة عقود من الزمن.

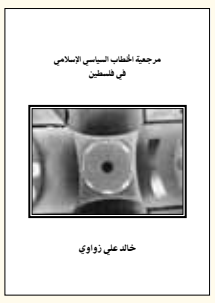
سلسلة مداخلات وأوراق نقدية قريباً
مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية

تحرير: رجا بهلول

كتب كثير من المفكرين العرب والمسلمين حول سؤال «ما الدولة التي نريد؟»، وقد شهدت الآونة الأخيرة، وعلى الأخص منذ اندلاع الثورات الشعبية فيما غدا يعرف ب «الربيع العربي»، انضمام مفهوم «الدولة المدنية» إلى كوكبة المفاهيم المشتملة على «الدولة الإسلامية»، و«الدولة العلمانية»، و«الدولة الديمقراطية»، و«الدولة الدينية». ولكن انضمام هذا المفهوم الجديد قد زاد الطين بلة. فهو وإن بدا لأول وهلة كما لو كان نقطة التقاء بين المنادين بعلمانية الدولة، والمنادين بالمرجعية الدينية للسياسة، إلا أنه يعاني، ولدرجة أكبر، من الغموض الذي تتسم به معظم الأفكار المنادية بهذا النمط أو ذاك من الحكم.

يجمع هذا الكتاب عدداً من المناقشات التي ظهرت في معظمها على صفحات الإنترنت في الفترة الأخيرة. وتتمحور هذه المناقشات، في مجملها، حول مفهوم الدولة المدنية. من المأمول به أن تساهم مطالعتها مجتمعةً في الوقت الحاضر)أي في سياق الحراك السياسي العربي الحاصل، والنقاشات التي يثيرها في وسائل الإعلام المختلفة(، في جلاء الأفكار، وتبيان مواقع الاختلاف، وتحديد أفق البدائل الممكنة التي يمكن أن يرجح الإنسان بينها.

سلسلة رسائل الماجستير
مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين
خالد علي زواوي



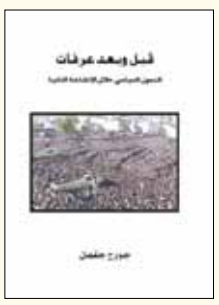
العلاقة ما بين السياسي والديني من أكثر الإشكاليات التي تواجه الخطاب السياسي الإسلامي الفلسطيني، لجهة صعوبة تحديد المرجعيات التي يعتمدها هذا الخطاب في ممارساته السياسية داخل الحقل السياسي الفلسطيني. وتحاول هذه الدراسة سبرغور هذه العلاقة ما بين السياسي والديني، وتحديد آليات التعامل السياسي الإسلامي معهما تأصيلا وممارسة، وكذلك معرفة طبيعة التناول الفكري لكل منهما في حالة التعامل مع الآخر غير الإسلامي.

وقد حلل الباحث في دراسته مرجعيات الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين لحركة المقاومة الإسلامية «حماس»، وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، في الفترة الممتدة منذ نشأتهما، وحتى توقيع اتفاق مكة، منطلقاً من الأسس الفكرية والحركية لكلا الحركتين، من خلال النصوص التاسيسية التي حددت الأسس المنهجية، الضابطة للعمل السياسي الإسلامي الفلسطيني في العقود الأخيرة.

سلسلة التجربة الفلسطينية
سَأحَدِّثُكُم عَن هَاجس
مجموعة نصوص أدبية لأقلام جديدة
تقديم وتحرير: هيفاء أسعد

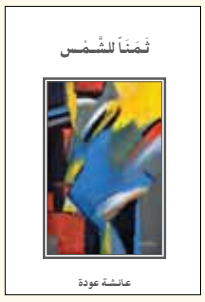
هذا الكتاب صفحات من مخطوطات لأقلام جديدة نجح هاجسها في أن يُترجَمَ عبر نصوص أدبية تنوعت ما بين القصة القصيرة، والقصيدة النثرية، واليوميات، والخواطر. كُتابٌ من الجنسين، شباب في تجاربهم الكتابية، وإن تجاوز بعضهم الأربعين، استطعنا معاً أن ننجح في التواصل لنجمع جهودهم في الكتابة، وللتعريف بهم، عبر هذا النشر. كتابات تم تجميعها من كتّاب وكاتبات فلسطينيين/ات، يخطون هذا الدرب متأملين أن يكون هذا النشر أول المشوار لعطاء سيطول ويتطور، بما يحشدون من مثابرة ذاتية، وبما يتأملون توفره من دعم واهتمام ممن يعنيهم الأمر.

قبل وبعد عرفات
التحول السياسي خلال الانتفاضة الثانية
جورج جقمان



تسعى المقالات المتضمنة في هذا الكتاب إلى رصد جوانب محددة من التحول السياسي في فلسطين خلال فترة الانتفاضة الثانية، قبل وبعد وفاة الرئيس ياسر عرفات. ويغلب عليها المنحى التحليلي إضافة إلى مسعى لاستشراف آفاق المستقبل سواء أكان الأمر يتعلق بالمآل السياسي «للقضية»، أم الفاعلين السياسيين من أحزاب وفصائل وحركات أو قوى مجتمعية فاعلة. ويحتوي القسم الأخير من الكتاب بعض المقالات التي تعالج موضوعات فكرية أوسع، ولكنها أيضاً تلقي بعض الضوء والأسئلة على حاضر ومستقبل الحركات السياسية الإسلامية في فلسطين وفي المجتمع العربي، بما في ذلك ما سمي «باليسار الإسلامي» واليسار غير الإسلامي. وهذه قضايا موضع نقاش مستمر من قبل كتّاب عرب وغير عرب اليوم.

ثمناً للشمس
عائشة عودة



سمعنا حركةً وصوتَ قيودٍ تجرُّ على الأرض، رافقتْها تحذيراتٌ قاسية. جيءَ ببِاقي الرفيقات، وامتلأتِ الحافلةُ وأُغلقتْ أبوابُها. قالَ أحدُهم بصوتٍ متجبّر: «كلام ممنوع، همس ممنوع، صوت ممنوع، تنهيدة ممنوع، أنين ممنوع، نَفَس ممنوع، حركة ممنوع!» ولدى الجنودِ أوامرُ بإطلاقِ النار دونَ تحذير، وقد أعذرَ من أنذر.

اكتملتْ دائرةُ الإرهاب، وأصبحَ الهواءُ ثقيلا كالرصاص، والتنفُسُ صعبا، والقهرُ مادةً ملموسةً ولها ثقلُ الجبال. تحرّكت الحافلةُ ولم يتحرّكِ الزمنُ ولم تقطع مسافة، وسعالُ الشباب يخرجُ مكتوماً، وعربدةُ الجنود تزمجرُ بالمسبّاتِ واللكماتِ، وبجبروتٍ يفوقُ القدرةَ على التحمّل، فيزدادُ القهرُ كثافةً وثقلا.

مضى دهرٌ قبل أن تتوقف الحافلة... فَرُغت الحافلة من أصوات السلاسل، فكّوا عن عيوننا. لم يكن في الحافلة إلاّ نحن الفتيات، وعددٌ من الجنود لا يتجاوزُ الخمسة. كانت الحافلة تقف أمام بوّابة سجن الرملة للرجال.

أرادَ جنديٌّ أن يتسلّى فأحضر «جنْدُبًا» وتقدّمَ مني طالبا أن آكله، فرفضت. هدّد، لكنّي رفضتُ بهدوء. مزّقَ رفضي شرنقةَ القهر. تحوّل الجنديُّ بجندبِه إلى رسميّة، وطلب منها أن تأكلَه،

فرفضتْ بصوتٍ أعلى وأشدّ. استدارَ إلى عزيّة، فصرختْ به، كانت صرختُها كشراعٍ نشرَ أذرعهُ للإبحار. رفعَ الجنديُّ عقبَ بندقيّته ليضربَها، فتحفّزْنا للدفاعِ عنها، كأنّنا لم نكنْ قبلَ لحظاتٍ ننُّ من ثقلِ القهر.

واقع التمييز في سوق العمل الفلسطينية من منظور النوع الاجتماعي نحو مستقبل يضمن المساواة بين الجنسين
إعداد: صالح الكفري و خديجة حسين

هناك أسباب متعددة، منها أسباب اجتماعية أو حتى خيارات فردية، لعدم دخول سوق العمل لدى بعض الخريجات، ولكن لا يعقل أن تكون الخيارات الفردية أو بعض القيم الاجتماعية هي العوامل التي تفسر تدني هذه النسب وحدها. ذلك أن المرأة الفلسطينية سعت الى العمل خارج المنزل وخارج الحقل منذ عقود، وهذا المسعى مازال مستمراً ومتزايداً حتى اليوم نظراً للحاجات والضغوط الاقتصادية المتعاظمة.

يسلط هذا الكتاب الضوء على مكامن التمييز ضد المرأة الفلسطينية في سوق العمل لوضعها بيد المعنيين وأصحاب القرار لاتخاذ ما يلزم من سياسات وإجراءات قد تعطي المرأة الفلسطينية فرصتها العادلة في سوق العمل.

نحو قانون ضمان اجتماعي لفلسطين

تأتي متابعة مؤسسة «مواطن» لموضوع الضمان الاجتماعي من منطلقين أساسيين: الأول، يتعلق بحقوق المواطنة كما هي متعارف عليها اليوم، وكما هي مضمنة في المواثيق الدولية. والثاني، أن أي نظام سياسي يسعى إلى أن يكون ديمقراطياً لن يستقر دون وجود حد أدنى من الضمانات الاجتماعية، وأن غيابها سيعزّز النزعة السلطوية في الحكم، والاعتماد على القمع المباشر أحياناً، بوجود تفاوت كبير بين الطبقات الناجم عن عدم إيفاء الحاجات الأساسية للمواطنين.

توجد أخطاء كثيرة شائعة حول الضمان الاجتماعي نشير منها إلى خطأين: الأول أن فلسطين ليست «السويد»، والضمانات الاجتماعية هي للدول الثرية، أو هكذا يقال. الخطأ الثاني أن فلسطين بلد فقير لا مقدرة مالية له على برنامج كهذا. الموضوع هنا يتعلق بأولويات موازنة الحكومة وكيفية توزيعها وما هي المبادئ والقيم المفترضة ضمناً في توزيع الموازنة. إن وجود نظام مدروس وكفء ومخطط له بشكل جيد للضمان الاجتماعي، حاجة مجتمعية ومطلب حقوقي وأخلاقي. ويحدونا الأمل أن تثمر جهود العديد من مؤسسات وأطر تمثيلية ونقابات متنوعة، إضافة إلى دعم الأحزاب السياسية والحكومة لهذا المشروع. وتنتهي بإقرار قانون جديد يجري تطبيقه على مراحل في الأمد القريب.

يصدر هذا العدد ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة «هينرش بل-المانيا»
الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسستي مواطن و «هينرش بل»

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
رام الله، ص.ب:١٨٤٥ تلفون: ٢٩٥١١٠٨-٢ (٩٧٢)- فاكس:٢٩٦٠٢٨٥-٢ (٩٧٢)-
بريد الكتروني muwatin@muwatin.org