

# RCHRS

Ramallah Center for Human Rights Studies

مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان

# تسامح

مجلة فكرية دورية تعنى بقضايا التسامح وحقوق الإنسان

العدد التاسع والأربعون، حزيران 2015

## رئيس التحرير

د. إياد البرغوثي

## مدير التحرير

طلال أبو ركة

## مستشارو التحرير

- |                             |                     |
|-----------------------------|---------------------|
| د. محمد محفوظ               | د. نها بكر          |
| د. عبد الرازق العياري       | أ. ريم نزال         |
| د. عبد الرحمن الحاج إبراهيم | د. الزبير عروس      |
| أ. رفيق هواري               | د. جمال بن دحمان    |
| أ. علي خليل حمد             | د. شرزاد أمين       |
| أ. طلال عوكل                | د. عبد الحسين شعبان |
| أ. زياد عثمان               | د. أحمد البرقاوي    |



Ramallah Center for Human Rights Studies  
مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان

ص.ب 2424، رام الله، فلسطين

هاتف 02 2413001

فاكس 02 2413002

بريد الكتروني [rchrs@rchrs.org](mailto:rchrs@rchrs.org)

موقع الكتروني [www.rchrs.org](http://www.rchrs.org)

جميع الحقوق محفوظة

©Copyright

RCHRS, Ramallah, Palestine

---

بالتعاون مع

Friedrich Naumann  
STIFTUNG FÜR DIE FREIHEIT

#### ملاحظة:

الأفكار الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان.

مونتاج الكتروني: بلوبل للدعاية والإعلان

# المحتويات

## الافتتاحية ٥

## دراسات ومقالات

- الدين والدولة - مدخل آخر ..... إياد البرغوثي ٩
- الدين والدولة لدى حركات الإسلام السياسي ..... مازن العجلة ٢٣
- في جدلية العلاقة بين الدين والدولة ..... محسن أبو رمضان ٤٣
- الدين والدولة في إسرائيل ... بين يدي المد المذهبي في الإقليم ..... عماد سليم محسن ٥٣
- اللاجئون في الخطاب الإعلامي الإسرائيلي ..... عماد موسى ٥٩
- أوضاع اللاجئين في لبنان من المخيمات الفلسطينية في سوريا ..... وفيق هواري ٨٣

## تقارير

- لاهوت التحرير صرخة المتألمين وطريق الأتقياء وعشاق الحرية والعدل ..... زهير الدبعي ١٣١
- الصمت بوصفه شكلاً من أشكال الخيانة؟ ..... أسعد الياس قضان ١٤١

## ثقافة

- الطائفية وديمقراطية التعليم في فكر مهدي عامل ..... علي خليل حمد ١٥١
- القيم الروحية ، الحضارة: وجهات نظر خلدونيون معاصرون: مالك بن نبي أنموذجاً ..... سهام شريف ١٦٥



## مقدمة:

بين تعقيدات المشهد الدولي والاقليمي، وهبوط المشهد السياسي المحلي، إضافة إلى ما يعانيه الفلسطينيون في الضفة والقطاع من مشاكل الفقر والبطالة والعوز، تتراجع القضية الفلسطينية على الساحة الدولية، وتمضي إسرائيل في استيطانها وترسيخ احتلال.

تذهب أنظار العالم من جنيف حيث المفاوضات النووية الإيرانية مع الدول الست، إلى أثينا حيث تعقيدات الوضع الاقتصادي بين اليونان ممثلة بحكومتها اليسارية الجديدة وبين بلدان الاتحاد الأوروبي الفاعلية، إلى سوريا والعراق وليبيا ومصر واليمن وتونس حيث يستفحل الإرهاب والقتل بالجملة ومصير الشعوب والبلدان في مهب الريح.

في مثل هذه الظروف الدولية القاسية، تتعمق الصراعات الفلسطينية الداخلية. فبعد الهدوء النسبي بين فتح وحماس في أعقاب تشكيل حكومة الوفاق الوطني عادت الأمور لتتصاعد بين القيادتين، ويتعمق الانقسام من جديد. وإضافة إلى انقسام فتح وحماس / الضفة وغزة، تجري انقسامات على صعيد قيادة منظمة التحرير والسلطة، وتأخذ أبعاداً يفسرها البعض على اعتبار أنها تصفيات شخصية ليس لها علاقة بالقضية الوطنية من قريب أو بعيد.

ضمن ذلك اللامعقول الذي يجري تحدث أزمات عناوينها رجال سلطة حاليون وسابقون، فمن المشكلة مع سلام فياض رئيس الوزراء الأسبق إلى المشكلة مع ياسر عبد ربه سكرتير اللجنة التنفيذية والاستقطاب الذي يحدث بين النخب في ضوء هذه المشاكل.

وفي أثناء كل ذلك، يدق الإرهاب الداعشي أبواب فلسطين. يجري الحديث عن تواجد لداعش في غزة حيث بثت أشرطة تهدد حماس هناك، وداعش في الضفة أو في القدس تصدر بيان يطالب المسيحيين الفلسطينيين في القدس بتركها، لا يطالب اليهود بل المسيحيين، وكأن القدس تتحرر إذا تركها المسيحيون الفلسطينيون .. أية خدمة للاحتلال الإسرائيلي تقدم بدون مقابل. إسرائيل تحاول اخلاء القدس من سكانها الفلسطينيين المسيحيين ومسلمين منذ عام ١٩٦٧. وتأتي داعش الآن لتكون عوناً لها فيما تريد.

القضية الفلسطينية التي كانت، وما زالت قضية العرب المركزية، هي التي يجب أن تحظى بالاهتمام لإعادتها إلى وضعها الطبيعي. هي التي تجمع الفلسطينيين والعرب والمسلمين والمسيحيين وأحرار العالم، يجب أن لا ندعها ضحية ليس فقط الوضع الدولي غير المواتي، ولكن أيضاً ضحية لصغائر الأمور على الساحة الفلسطينية

رئيس التحرير

دراسات  
ومقالات





## الدين والدولة – مدخل آخر

إياد البرغوثي \*

يبقى السجال في البلدان العربية والاسلامية فيما اذا كانت الدولة الدينية أم الدولية العلمانية هي الاقرب إلى تمثيل طموحات الشعوب .. نظرياً لم تثبت الدولة التي تبنت الإسلام منهجاً، أو تلك التي كانت اقرب إلى العلمانية، نجاحاً عملياً في تحقيق تلك الطموحات، أو تحقيق جزء ملحوظ منها.

إذا استعرضنا هذه البلدان من باكستان إلى المغرب، مروراً ببلدان آسيا السوفيتية السابقة والشرق الاوسط وشمال أفريقيا، نجد أنه وينسب متفاوتة لم يتحقق أي تطور يذكر على الحياة المادية لشعوب هذه الدول، ولا على تطورها الروحي من حيث تطور القيم الايجابية والابتعاد عن السلبية ولا على مستوى الحريات التي يتمتع بها الأفراد والجماعات في تلك البلدان.

بالطبع، يستطيع المناصر للدولة الدينية الإدعاء بأن أياً من الدول الموجودة في منطقتنا ليست دينية كما يجب، ولا تتبع المنهج الاسلامي «الصحيح» ويستطيع العلمانيون بدورهم أن يحاججوا أيضاً أن أياً من الدول الموجودة في منطقتنا ليست علمانية كما يجب، ولم تكن كذلك في يوم من الايام، حيث كل دول المنطقة بلا استثناء تحمل صبغ دينية تتضح من خلال الدساتير مثل «دين الدولة الاسلام» ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس أو مصدر التشريعات.

حتى الآن غاب النموذج الإقليمي «الاسلامي» بشكليه الديني أو العلماني مما أبقى على مشروعية الجدل النظري بين التيارين.. إن استشهاد أي من التيارين، وخاصة العلماني، بنموذج من خارج المنطقة لن يفيد كثيراً لأنه سوف يعزى إلى الخصوصية التي تجعل من المنطقة الاسلامية مختلفة.

فقط النظام التركي الحالي يمكنه أن يشكل استثناء من حيث أنه نظام» علماني « يحكمه حزب اسلامي ويقود الدولة بصورة» ناجحة « فيما يتعلق بالنمو الاقتصادي ودور تركيا في الاقليم. لكن النموذج التركي لم يرض الحركات الإسلامية العربية تماماً على اعتبار أنه نموذج علماني، ولم يرض الحركات العلمانية العربية على اعتبار أنه نموذج «إيحائي» الدين إلى حد بعيد، ويؤسّم المجتمع. ومع ذلك فهو نموذج يستحق الدراسة والاهتمام والنظر في إمكانية الاستفادة منه عند تحديد سمات العلاقة بين الدين والدولة.

على الأقل هو نموذج للإسلاميين يقول بوضوح أنه يمكن إيجاد نظام علماني صريح يصل فيه حزب إسلامي إلى السلطة، بينما دول كثيرة تقول أن دينها الإسلام ويقع اسلاميوها في السجون.

ان تاريخ الجدل حول العلاقة بين الدين والدولة في بلدان الاقليم العربي والاسلامي يشير الى ثنائية مطلقة. فالعلمانيون بالأساس يقولون بفصل الدين عن الدولة على غرار النموذج الفرنسي، والإسلاميون يقولون إن الدين يجب أن يكون في أقل تقدير الموجه للدولة، وهو يتدخل في تفاصيل حياتها تحت شعار « الاسلام هو الحل».

هذه الورقة تحاول أن تجد حلاً لمسألة التناقض بين هذين الطرفين وذلك بمحاولة إيجاد مساحة مشتركة بين الطرفين. حلاً توافقياً عملياً يرضي الجميع. وينحاز للمواطنين من خلال الذهاب مباشرة إلى مطالب الناس ورفع مستواهم المعيشي، ويحفظ المساواة بين جميع المواطنين، ويصون الحريات الفردية والجماعية، ويحترم عقائد الجميع بلا استثناء، وعلى قدم المساواة، بعيداً عن الشعارات العريضة، ولكن ليس في تناقض معها. لقد أسمينا تلك الدولة التي تتصف بهذه الصفات دولة «التسامح».

## تاريخية العلاقة بين الدين والسياسة في العالم الاسلامي

باعترادي أنه رغم التشابه الكبير بين تلك الأديان من حيث الأسس الفلسفية والأهداف العامة، خاصة بين تلك الأديان التي نشأت في منطقتنا، إلا أن الصيرورة التاريخية لكل دين أوجدت بعض الفروقات والخصوصيات الهامة من حيث علاقة الدين بالدولة بالأساس.

هذه الفروقات تكمن فيما يتعلق بالمسيحية والإسلام، وهما الديانتان الأكثر انتشاراً في المنطقة، حيث أن الدولة الرومانية التي كانت امبراطورية متطورة تبنت المسيحية بقرار من

الإمبراطور في حين أن الدولة لم تكن موجودة عندما جاء الإسلام، فكان الدين أيديولوجيتها و نبي الإسلام مؤسسها وقائدها. دولة تبنت دين في مرحلة من مراحل تطورها في حالة المسيحية. ودين انشأ دولة، أو تزامن مع إنشائها وتبنته وتبناها في حالة الاسلام.

لذلك كانت الدولة في حالة الإسلام دولة إسلامية، وكانت الأمة أمة المؤمنين، والقائد المؤسس نبي، وخلفائه أمراء للمؤمنين، والمرتد عن الدين خارج عن الامة، وخائن بالمفهوم المعاصر.

ضمن هذا السياق التاريخي نستطيع تفهم الحديث عن الخصوصية الإسلامية عند الحديث عن العلاقة بين الدولة والدين، وحتى بين الدين والسياسة، وتصبح بعض الآراء عن ضرورة فصل العمل السياسي عن الديني كأنها دعوة لإلغاء العلاقة بينهما، بين نشأة الدولة الإسلامية الأولى وبين الشكل المعاصر للدولة.

في فتوى لعلماء سودانيين يمثلون ما يسمى الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة في السودان حول ما سمي بحكم الانتساب الى الاحزاب الكافرة والعلمانية جاء ما يلي : «لقد أمر الله بالتعاون على البر والتقوى، ونهى وحذر من التعاون على الاثم والعدوان، كذلك نهى الشارع الحكيم، المسلم أن يتولى الكفار والمنافقين واعداء الله والدين، وان يكون كل ولاءه لإخوانه المسلمين بقدر إيمانهم وتقواهم، كما أمر الشارع كذلك أتباعه أن يكثرُوا سواد المسلمين، وان يتجنبوا ويحذروا تكثر سواد الكافرين والمنافقين ومن والاهم.

لهذا فانه لا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر الانتساب أو الانتماء والانخراط في الاحزاب الكافرة- نصرانية كانت أم شيوعية أم غير دينية (علمانية) لأي غرض من الأغراض ، دنيوي ام استراتيجي، في الجامعات والمعاهد العليا والمدارس أو في النقابات والاتحادات، أو غيرها من الأحزاب الجماهيرية تحت أي مسمى من المسميات ، ومن فعل ذلك فقد ارتكب ناقصاً من نواقص الإسلام، ولا تقبل له صلاة ولا قربى ولا صيام، إن لم يراجع نفسه ويتخلى عن ذلك بتوبة نصوح ... وذلك للأدلة التالية .... «أذكر إخواني المسلمين وأخواتي واحذرهم، من أن لا يستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير، وان لا يؤثروا العاجلة الفانية على الباقية، وأن لا يبيعوا دينهم بعرض من أعراض الدنيا، قل ذلك العرض أم كثر».

هنا يبرز السؤال المعضلة الذي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار النشأة التاريخية للدولة في المنطقة «الإسلامية» في علاقتها بالدين.... والتطور التاريخي الذي جرى على مفهوم الدولة ودورها وكذلك على الأمة.. وتعدد وتعقد المفاهيم، وخاصة المفاهيم الدينية وعلاقتها بالتاريخ والمصالح وتشابك «السمائي» مع الارضي.

السؤال هو... هل يمكن فصل الدين عن السياسية أو عن الدولة في ظل هذه المعطيات؟ ... أو حتى هل من الضروري أن نفصل بين الدين والسياسة أو الدولة حتى تستقيم الأمور. هل لا بد من ذلك؟ وهل يمكن ترشيد العلاقة بينهما بحيث يتم الإبقاء على العلاقة ولكن بشكل ايجابي بحيث «يضببط» كل منهما الآخر ويحفظ له دوره، بل ويعززه لصالح الإنسان «الهدف الأساسي المفترض لكل منهما»، ذلك الذي عبر عنه تعبيراً صادقاً يستحق التفكير فيه، المرحوم محمود أمين العالم حيث قال: «فلترتبط السياسة بالدين، وليرتبط الدين بالسياسة، فهذه ليست هي القضية، وإنما القضية أن يتحقق هذا المصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها، لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاكل العقل والديمقراطية والإبداع والتقدم في مسيرتها».

من أجل أن نفحص واقعية وعملانية هذا الرأي سنتناول بإيجاز المفهومين الدولة والدين، بمفهومها الحالي ووظيفتهما والقوة المؤثرة فيهما والمتأثرة بهما.

## الدولة

الدولة المعاصرة، أو تلك التي ترغب أن تكون دولة معاصرة، هي دولة مواطنيها بغض النظر عن انتمائاتهم وخصوصياتهم الفكرية والعقائدية أو جنسهم، وهذا يتجسد عملياً بكونها دولة محايدة تجاه هؤلاء المواطنين أياً كانوا. هم يختارون نظامها السياسي على أسس ديمقراطية. الأكثرية والأقلية فيها سياسة متغيرة، أو قابلة لأن تكون كذلك، بحيث تصبح الأكثرية أقلية أو العكس حسب البرامج التي تتبناها وموقف المواطنين منها. وليست أقلية أو أكثرية معطاة سلفاً منذ الولادة، دينية كانت أو جنسية أو إثنية.

الدولة المعاصرة: هي دولة الفرد الحر المستقل الذي ينتظم أو يستطيع أن ينتظم في أحزاب سياسية أو تنظيمات حديثة بملء إرادته. لا دولة القبيلة، ولا الدين، ولا الطائفة. هي دولة كل المواطنين على أي شاكلة كانوا. وليست دولة المؤمنين منهم أو غير المؤمنين، حتى لو كانت النشأة التاريخية لبعض هذه الدول على أساس ديني كما هي الدولة الإسلامية الأولى.

تعترف هذه الدولة أساساً أن مفهوم الأمة المعاصرة تغير ليشمل تنوعاً كبيراً من عقائد مختلفة وديانات مختلفة وأصول قومية مختلفة. وأنها دولة هذه الأمة بعقائد أفرادها المختلفة ودياناتهم وطوائفهم ومستوى تقواهم وأصولهم القومية، ويحظر عليها التمييز في دستورها أو قوانينها أو مواقفها وممارساتها بين كل هؤلاء.

لذلك فإن التسامح بمفهومه القروسطي الذي يعني طرفاً سائداً يحكم ويقبل لحسن أخلاقه وكرمه أن يعيش آخرون في كنفه كأهل ذمة أو ضيوفاً مرحباً بهم لا يكفي، فالمطلوب في هذه الحالة هو التسامح بمعناه الحديث الراض لأى شكل من أشكال العنصرية، والذي يعني المساواة التامة والفرص المتكافئة واحترام حرية الرأي والتعبير والاعتقاد لكل مواطن.

كما ان الدولة المعاصرة تختلف من حيث الوظيفة عن الدولة القديمة، فالدولة الآن وظيفتها حماية مواطنيها والنهوض بهم اقتصادياً وثقافياً، وليست وظيفتها تحضير الإنسان لما بعد موته. يستطيع الفرد في الدولة المعاصرة أن يعمل « لآخرته » بالطريقة التي يراها مناسبة. لكن الدولة ليس لها أي دخل بذلك حيث تنتهي علاقتها به كفرد في اللحظة التي يغيب فيها عن الحياة.

هذا يجب أن يكون واضحاً من أجل أن تنضح علاقة الدولة بالحرريات، أو بالامتيازات التي قد تطلب لصالح فئة أخرى. علاقة الدولة هي علاقة بمواطنين أفراد متساوين ، وإذا كان لا بد من علاقات بمجموعات كأحزاب وجمعيات ونقابات فهي تصاغ بقوانين بحيث لا يكون هناك أي تمييز بين مواطن وآخر.

إن هذا يعني حياد الدولة، وهي التي يجب أن توفر ذلك الغطاء المحايد الذي تلتقي عليه المكونات المختلفة من مذاهب وعقائد وأفكار وأيديولوجيا متنافرة بحيث تضبط هي كل أشكال الاختلاف والتعارض في انسجام وحياد.

وما دام الحديث هنا عن منطقتنا التي تصف معظم دولها نفسها بأنها دول إسلامية، سواء من خلال الدساتير أو الممارسة أو ما هو مصطلح عليه، فان الامتحان الحقيقي لكون هذه الدول معاصرة وديمقراطية يتمثل في موقفها ليس من الإيمان بل من نقيضه، ومن الحرريات إجمالاً. ان أي تمييز لصالح المؤمنين يجعل منها دولة ذات طابع ديني وغير ديمقراطية يتمثل في موقفها ليس من الإيمان بل من نقيضه، ومن الحرريات إجمالاً. وهذا يصح تماماً عندما يكون هناك أي تمييز لصالح غير المؤمنين فيما يسمى بالدولة العلمانية.

## الدين

النقاش حول الدين يتجلى في مستويات ثلاث، حول جوهره ومنطقه وهذا يجري مع الفلاسفة، وحول النص وتأويلاته مع العلماء، وحول تطبيقاته وانعكاساته مع السياسيين. وفي محاولتنا هذه في البحث عن علاقة إيجابية بين الدين والدولة، والدين والسياسة، ينبغي

أن يتم التركيز على المستويين الثاني والثالث دون الحاجة الى الخوض في الخلافات الفلسفية حول الأديان.

وعند الحديث عن الدين ودوره وعلاقاته بالمؤسسات الأخرى ينبغي الاعتراف من حيث المبدأ بالدور الكبير للمقدس في حياة المؤمنين. وهذا لا يعني بالطبع طغيان هذا الدور على مساحات وأفراد لا يشكل لهم هذا المقدس نفس المعنى والأهمية التي يشكلها لدى هؤلاء المؤمنين به.

وفي حالة الإسلام، ربما أكثر من غيره من الأديان، ينبغي الكف عن الحديث أنه ليس في الدين رجال دين ومؤسسة كما هو عليه الحال في المسيحية الكاثوليكية التي تشكل الفاتيكان أعلى مؤسسة فيها. وإذا ما أردنا الذهاب أكثر في هذا الموضوع فأن المؤسسة في حالة الإسلام ليس الأزهر أو النجف أو قم فقط بل تصل الى كل مسجد وامام ورجل دين، وأي شخص ينسب نفسه إلى الدين، وكذلك أية حركة تنسب نفسها إلى الدين بما فيها الحركات السياسية، كلها تصبح ناطقة باسم الدين، ورواها ومواقفها وطريقة تعاطيها مع الأمور جزء من الدين، والدين عندها كل لا يتجزأ.

أنه لا يمكن الحديث أن الخطيب في المسجد عندما يلقي خطبته فانه ينظر إليه كأى شخص يلقي كلمة. فما يقال وكيف يقال والمكان الذي يتم القول فيه والشخص الذي يقول، كل هذه لها دلالات استثنائية تخرج الأمور من سياقها الدنيوي المباشر الى ما فوق ذلك.

أن الرسالة التي تقال في هذا الإطار ليست دنيوية فقط، وأن كانت في احد جوانبها كذلك. بل هي «فوق دنيوية» مليئة بالمقدس وتحمل في ثناياها ليس أرادة هذا الخطيب فيما يطلب من المصلين، بل ما يمكن أن يفهم أنه الإرادة اللاهية ذاتها. في حديث رجل الدين تختلط الرسالة بالايديولوجيا، والالهي بالإنساني، لدرجة قد يعتبر أي واحد منها وكأنه الآخر. كما ينبغي الاعتراف أيضاً أن المفاهيم المتقابلة «الدين والعلمانية»، ليست على نفس المستوى أو على نفس البعد لا القانوني ولا الاجتماعي بالنسبة للدولة والسياسة، فالعلمانية مفهوم جرى تشويبه عبر فترات طويلة وهي باعتقادنا من أكثر المفاهيم التي ظلمت وصورت وكأنها ضد الايمان بالضرورة، وتم تناسي تركيزها على الحرية في الايمان» أو عدمه». وبالتالي كان على الدولة في منطقتنا أن تسلك سلوكاً «قانونياً وفعالياً» مضاداً للعلمانية، أو محابياً للمؤمنين.

لقد بحثت الدولة في منطقتنا عن الشرعية خارج أطر الديمقراطية، فكان الدين احد أهم أسس تلك الشرعية، حتى بالنسبة لكثير من الدول التي كانت تعتبر غير دينية «علمانية».

إن إشكالية العلاقة بين الدين والعلمانية وموقف الدولة منها، يظهر أن الدولة «حتى العلمانية» في منطقتنا لم تتعامل معهما كمفهومين على نفس المستوى من حيث حرية المواطن في اعتماد أي منهما. بل كانت دولة إلى جانب التدين وسلوكياته ضد المواقف والسلوكيات المقابلة.

بمعنى آخر إنه في الصراع الفلسفي التاريخي بين قيمتي الحرية والقداسة: وما ترتب عليهما من سلوك، انتصرت الدولة «حتى العلمانية» بتشريعاتها غالباً، وبممارساتها دائماً إلى المقدس الذي يحوي بين ثناياه المحظور والمحرم. فالحرية كقيمة لم ترسخ لدى الدولة الشرقية، وكذلك في المجتمعات الشرقية بالطريقة التي جرت عليها في الغرب، بل بقيت أدنى مستوى من المقدس، وبقي المحظور والحرام أرقى من المسموح والحلال.. لدى الدولة ولدى المجتمع.

إن نظرة تاريخية إلى مفهوم الدين في منطقتنا، يرينا أنه ترسخ في مقابل مفاهيم ثلاث.. ديني - دنيوي، وديني - وطني، فيقال عندنا الحركات الدينية والحركات الوطنية، وديني ليبرالي، بمعنى الموقف من المقدس والحرية كما قلنا. في الحالة الأولى الديني - الدنيوي سيطر الديني على الدنيوي كلياً إلا في عقول بعض المثقفين وغطى الديني كل المساحة وأصبح الدنيوي جزءاً من الديني أو هامشاً له.

في حالة الديني والوطني، شهدنا ونشهد الصراع الأعنف في وقتنا الراهن، وهو الصراع السياسي المتجسد بين الدولة الوطنية وقواها المختلفة والحركات الدينية التي استطاعت الوصول إلى الحكم في بعض الأحيان وفي بعض البلدان، في هذه الحالة ما زال الصراع محتدماً يتقدم كل منهما في أحيان ويتراجع في أحيان أخرى. وهنا نجد أن الدولة العميقة يمكنها أن تتخذ مواقف لغير صالح «الديني».

أما في الحالة الثالثة، حيث الديني في مواجهة الليبرالي، وحيث القداسة في مواجهة الحرية، فاليد العليا للمقدس، من حيث احتلال الفضاء الثقافي وفي ممارسات الدولة بكافة أشكالها. هنا تتحالف الدولة «الاستبدادية» أو «الشمولية» مع الحركات الدينية ومع الجهات المحافظة في المجتمعات من أجل إبقاء الهيمنة ذات الطابع الديني.

هذا يشير إلى تلاقي الدين والدولة في مجالي الهيمنة الفكرية والوقوف في وجه الحريات.. وقد تختلفان فيما يتعلق في المواقف السياسية. وهذا ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى تقاسم في الأدوار، بحيث تقوم الدولة بالتنازل عن المجتمع والفكر «الثقافة» لممثلي المؤسسات والحركات الدينية، في مقابل تسليم تلك المؤسسات لحكم ممثلي الدولة. وتدل التجارب على أن الإشكالات تقع بين الطرفين عندما يختل هذا التوازن أو هذا الاتفاق الضمني.

في السابق كان هذا التوازن يبقى على مساحة داخل المجتمع، وفي أوساط النخب ممثلة أساساً في بعض الأحزاب أكثر من غيرها، لصراع أو تنازع بين أنصار التنوير والحريات وبين ممثلي الفكر الديني، لكن الأمور ذهبت في السنوات الأخيرة لأن يهيمن الفكر الديني بمساعدة الدولة على معظم المساحة المجتمعية والفكرية، وذلك بأن سلمت الأحزاب «العلمانية» بهيمنة ذلك الفكر. ولكي تحافظ هدة الأحزاب على بعض تميزها عن الحركات الدينية اقترنت من السلطة أكثر في مواقفها من الحركات الدينية، ومن الفكر الديني في فكرها وسلوكياتها اليومية.

ضمن هذا الوضع أعادت بعض النخب الحزبية والثقافية قراءتها للفكر الديني، وتصالحت معه أكثر، وتمادت في نظرتها الشعبوية تحت شعار كسب الناس والمجتمع، واتخذت من شعار الديمقراطية الذي يتطلب الانتخابات ورضا الجمهور مظلة لتبرير تراجعها الفكرية.

في مراجعة لمواقف الحركات السياسية العلمانية في فلسطين من القضايا المجتمعية كالتهذيب والتعليم والمرأة، وجدنا أن تلك الحركات لا تهتم بهذه القضايا من قريب أو بعيد، فلا هي على صلة بصياغة المناهج التعليمية، ولا تذهب إلى ما هو أكثر من الحديث العام عن حقوق المرأة دون الغوص الفعلي في كيفية تحقيق تلك الحقوق. فقط الحركات الإسلامية هي صاحبة الولاية على هذه الأمور. في مثل هذه الاجواء، لم تحظ المطالبة بإعادة تدريس الفلسفة في بعض البلدان التي قامت بحذفها بأي تأييد عملي وجدي من قبل الحركات العلمانية واليسارية، مع إدراكها التام لما لذلك من أهمية إستراتيجية في مجال نشر ثقافة الحوار والتعددية والتنوير، وفي محاولة إحداث خرق في جدار الهيمنة الفكرية للمحافظين.

إذا تلخص خارطة الاجتماع السياسي في منطقتنا كالتالي: السلطة في مقابل المجتمع... يسلم الإسلاميون للسلطة بحكم الدولة وقوة السلطة، وتسلم السلطة للإسلاميين بالهيمنة الفكرية والاجتماعية على المجتمع، فيكون الإسلاميون «مع المؤسسة الإسلامية» أداة الدولة في بسط هيمنتها الثقافية- السياسية، وتكون الدولة أداة الإسلاميين في بسط هيمنتهم الثقافية الاجتماعية.. وتلتحق بعض القوى المتبقية من يسارية ونخب ليبرالية بتلك السلطة كي لا تحسب على الإسلاميين «الرجعيين»، وبعضها الآخر بذيل الإسلاميين كي لا تحسب على السلطة «التابعة وغير الوطنية»... وهي في الحالتين تبتعد عن الدولة والمجتمع، وتحافظ في أحسن الأحوال على ملائكتها وطهرها معزولة عن كل شيء.

تحافظ السلطة (الدولة) والإسلاميون على الاتفاق غير المكتوب، السلطة في مقابل المجتمع، بصورة عامة، والسلطة غالباً ما تكون مخصصة لهذا الوضع إلا ما ندر «في حالة سوريا مثلاً»،



حيث يختل التوازن، وفي هذه الحالة يتحول الإسلام «المتعدل» إلى «متطرف» ويحدث الصراع.

من ناحية الإسلاميين أيضاً فإنهم من فتره لأخرى لا يكتفون بالهيمنة الفكرية على المجتمع ويرغبون بالسيطرة على الدولة، هنا أيضاً تبرز الحركات الدينية المتطرفة» ويحدث الصدام كما هو مع القاعدة والنصرة وغيرها من حركات السلفية الجهادية، وهذا غالباً ما يحدث مع الحركات العابرة للحدود.

برأينا ان الدعوة الى فصل الدين عن الدولة ليست دعوة واقعية في المنطقة العربية ليست بسبب التاريخ الذي مزج بين الدين والدنيا في الحالة الإسلامية، وإن كان ذلك له بعض الأثر، وكثيراً ما يتخذ ذريعة لعدم قبول ذلك الفصل، بل بسبب التحالف التاريخي والعلاقة الخاصة والتقاسم الوظيفي الذي جمع بين الدين والدولة في المنطقة.

لم تكن الدولة ضد الدين في أي مرحلة من مراحل تطورها في المنطقة العربية، ولم يكن الدين ضد الدولة كذلك، فهما تاريخياً في تطابق أو تحالف إلا في بعض الاستثناءات، لذلك تبدو دعوة العلمانيين للفصل بينهما صرخة في فراغ، فلا الدولة تريد ذلك، ولا الدين، ولا الغالبية العظمى من الناس.

يجب الاعتراف، أن الإشكالات الحاصلة أو التي تحصل من علاقة الدين بالدولة أو الإحساس بتلك الإشكاليات هي ليست بذلك الإلحاح الذي وجد تاريخياً في البلدان التي تبنت العلمانية بمختلف أشكالها. حينها شعرت الدولة أن العلاقة بالمؤسسة الدينية تحد من سيادتها وتمنعها من أن تكون ديمقراطية في علاقتها بمواطنيها. أما الدولة في منطقتنا فهي تعزز سيادتها «وشرعيتها» بعلاقتها مع الدين، والدين يرسخ ويعزز ويشرع وجوده بتحالفه مع الدولة.

فقط بعض النخب تشعر بالإشكالات المترتبة، أو التي قد تترتب على وجود الارتباط بين الدين والدولة. وهم يشعرون بذلك بوتائر مختلفة اعتماداً على صعود ظاهرة التدين أو انخفاضها في المجتمع، ومدى تجاوب أو تناغم الدولة مع ذلك.

لقد وجدت الدولة كما وجد الفرد طريقته في الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي سواء في السياسة فيما يتعلق بالدولة، أو في الحياة اليومية فيما يتعلق بالفرد، دون ان يشعر كل منهما بضرورة الفصل بين الدين والدولة بشكل كامل.

فالفردِ ربما المصريون أنجح من غيرهم في هذا الموضوعِ. وجد طريقته في سلوكه اليومي

الفصل بين مصالحه وسلوكه وبين منظومته الفكرية الدينية، وكذلك فصلت الدولة، لكن ذلك الفصل لم يضطر لأن يكون فصلاً قطعياً مستمراً بل فصلاً لحظياً حيث يمكن الانتقال من حالة إلى أخرى بطريقة تلقائية «أوتوماتيكية» أي دون ان يشعر كل منهما أنه انتقل من حالة إلى أخرى. تماماً كما يحصل في البلعوم عند عملية الفصل بين دخول الطعام والهواء إلى الجسم، بالطبع يجري ذلك والضمير لا يلاحظ هذا الانتقال من حالة إلى أخرى، أو يلاحظ لكنه مرتاح تماماً لما يحدث.

هذا كما قلنا يحدث بصورة تلقائية، تجعل الفرد (وكذلك الدولة) علمانياً دينياً ودينياً في نفس اللحظة، دون الشعور بالحاجة إلى الاعتراف بالانتقال من مساحة إلى أخرى، ودون أي تأنيب من ضمير، ودون الحاجة إلى المس بالعلاقة العامة بين الدين والدولة.

هذه الحالة يمكن ترسيخها بمزيد من الوعي لها واعتبارها أمراً طبيعياً فرضته تعقيدات الواقع وتغيراته وثبات المرجعية. إنها تتطلب وعياً مشرقياً (شامياً) بحيث لا تبدو وكأنها خيانة للمرجع وتحايلاً عليه وانتهازية غير مقبولة على الأقل أخلاقياً، بل هي اتخاذ وضع تصبح فيه الحياة بكل تفاصيلها ممكنة في الوقت الذي يحافظ فيها على قدسية الإيمان وكأنهما مستويين مختلفين ليس للواحد منها علاقة بالآخر.

اعتقد أيضاً أن حواراً بين مختلف مكونات الشعب ونخبه حول الطرق العملية والواقعية التي يمكن بها النهوض بمستوى الناس يجب أن يبدأ بشكل جدي، بعيداً عن النظريات والأيديولوجيات والعناوين العريضة مثل الديمقراطية هي الحل «أو الإسلام هو الحل»... وغيره. ليؤمن كل طرف بما يؤمن به من أيديولوجيا ويوظفه لإيجاد خطوات عملية لتحسين حياة اناس وتمييزهم وتوسيع هامش حرياتهم وحقوقهم.. عندها ستلتقي الاطراف على معظم المطلوب، متحررين من التمرس خلف عناوينهم الكبيرة وايديولوجياتهم وعقائدهم. الأمور التي يتم الإتفاق عليها في هذا الحوار يجري تنظيمها وصياغتها في قوانين واقعية وعملية وقابلة للتطبيق دون الإشارة إلى بعدها الأيديولوجي... عند ذلك يتم تحييد التشنج الفكري لكل طرف، دون الإساءة إلى المرجعية الفكرية لأي من الأطراف المشاركة في الحوار. كل ذلك يفترض أن يجري في جو من التسامح والاعتراف بالآخر بعيداً عن النظرة التقييمية التي تفترض الحكم على الآخر بالصح والخطأ. إنه مجرد موقف مختلف قد ينال استحساناً وقد لا ينال، ولكنه يستحق التفكير فيه، وفي كل الاحوال الإيمان بحرية الإيمان فيه من قبل المؤمنين فيه حتى لو لم ينل ذلك اعجاب الأطراف الأخرى.

نحن ندرك أن الحل المثالي للعلاقة بين الدين والدولة هو في إبقاء كل منهما في الحيز الذي وجد

من أجله أصلاً، وهو أن تعمل الدولة في مجال الدنيا وذلك بالاهتمام بشؤون الشعب ورفعته وتطوره ورفقيه، وأن يعمل الدين في مجال سمو الروح والمقدس والتعالى على «سفاسف» الدنيا.

لكن وبما أننا سلمنا بأنه في الظروف الحالية، وضمن ما هو معطى الآن، سواء فيما يتعلق بالدولة أو بالدين أو المجتمع والشعب، فإنه لا الدولة ولا الدين جاهزان لهكذا وضع، بل هما كما ذكرنا في علاقة تحالفية يشعر كل منهما بضرورة توطيد علاقته بالآخر. وأن «الفئة» التي تشعر بأن هذه العلاقة بين الدين والدولة تشكل عبئاً على الشعب ومصالحه وحرياته هي فئة قليلة من المثقفين «المتفلسفين» الذين «ضاقت» عقولهم عن الحديث في المشاكل «الحقيقية» التي تواجه الناس والمجتمع، فذهبوا باتجاهات أخرى ليس لها علاقة بواقع الامور!

لذلك فإن حل الإشكال الناتج عن علاقة الدين بالدولة، هو ليس إشكالاً كما ذكرنا إلا عند البعض، يتمثل في إيجاد علاقة رشيدة بينهما، بحيث لا نحتاج الى قطيعة مع الماضي لا تتوافر لها الظروف حالياً كما تتطلب العلمانية الحقيقية. فالظروف الحالية بما نشهد من أزمات، يحضر فيها الماضي بثقله، يكاد يلغي الحاضر بمعطياته الجديدة، ويستبدل المستقبل المنشود باستحضار الماضي كما هو معطى في المخيلة الجماعية للناس.

إن العلاقة بين الثيولوجي والسياسي داخل الحركات الدينية، ربما تشي بضرورة الوقوف إلى جانب السياسي البراغماتي بالضرورة ولو جزئياً، والمعلمن نسبياً بسبب طبيعة عمله التي تتطلب الحوار مع الآخر والتعامل معه والوصول إلى تقاطعات وأنصاف حلول، والابتعاد عن الثيولوجي الأصولي بالضرورة، الذي لا مرجعية له إلا النص، بشكله اللا تاريخي والمسقط إسقاطاً على الحاضر، ويبدل الجهد لإسقاطه على المستقبل أيضاً.

وعلى سبيل المثال، فإن دخول حركة حماس معترك العمل السياسي والنضالي الوطني أنزلها «من السماء إلى الأرض» في عملية تعاطيها مع القوى السياسية المحيطة. وبدل لغتها السابقة التي اقتصرت على الدعوة أيام الإخوان والكتل الإسلامية، وعلى العمل السياسي السليبي «واللا وطني» وتقييم العمل الفدائي في ضوء إن كانت الأيدي «متوضئة» أم لا، وإذا كان الذي يسقط في المعركة شهيد أم غير ذلك، إلى لغة وطنية وعصرية بمجملها، تتحدث عن ضرورة التوحد أمام الاحتلال، ومخاطبة القوى الدولية. لقد أصبحت حركة حماس حركة سياسية أقرب إلى الواقعية (غير الغيبية) من خلال عملها السياسي بعد أن كانت حركة تطير في عالم المقدس، وتقسم العالم إلى مؤمن وغير مؤمن، والمؤمنين وغير المؤمنين بالطبع درجات.

إذاً فلا مانع، وهو شئ موضوعي في الظروف الحالية، أن يتلازم أو يتقاطع الدين والدولة في أماكن عديدة، وأن تخوض القوى الدينية عالم السياسة. لكن المطلوب هو أن لا يتم ذلك التلاقي على حساب مصالح الشعب وحقوقه وهامش حرياته من ناحية، وأن لا يكون على قاعدة تعميق الفكر الغيبي والرجعي وعلى حساب العلم والمنطق والتجربة.

هذا، ضبط الممارسة السياسية للدين، وضبط الممارسة الدينية للسياسة، يتطلب العمل باتجاهين، اتجاه الدولة التي ينبغي العمل على تعميق ذهابها نحو الديمقراطية، عندها توجه الدولة ويتوجه الدين الى تحقيق مصالح الناس الواقعية واليومية سواء على مستوى تحسين معيشة الناس أو تعميق هامش حرياتهم. أو على مستوى الفرد الذي ينبغي أن يدرك أن الإنسان الفرد الذي ينبغي أن يكون محور الفكر كلما تطور ذلك الفكر، وأن العالم يتكون من أفراد لكل حيزه ومجاله المادي والفكري، وأن الإيقاع الضابط للعلاقة بين الأفراد هو التسامح والاعتراف ليس فقط بحرية الآخر بل أيضاً بأهميته من أجل الأنا ومن أجل النحن.. من أجل الإنسان ومن أجل الوطن.

يضبط رجال الدولة بإتباع المزيد من الديمقراطية والمحاسبة والشفافية، لكن كيف ينبغي أن تظبط ممارسات رجال الدين. يتم الحديث عادة عن ضرورة إتباعهم «لتقوى الله» لكن تقوى الله تبقى نظرية إذ أن كل منهم يعتقد أن ما يقوله هي تلك التقوى، فتفسيرات تقوى الله في الواقع العملي لا يقل عن عدد رجال الدين. هنا على الدولة أن تتدخل من خلال القانون لكي تضبط إمكانية «الفلتان» الديني إن جاز التعبير.

لكن الواقع يقول أن الدولة «في منطقتنا» غير معنية بضبط تجاوزات رجال الدين وفوضى الفتاوي حتى لو استطاعت، بل هي مستفيدة من ذلك. كما أن الأحزاب والحركات السياسية حتى التي تسمي نفسها علمانية قررت إعلان هزيمتها من طرف واحد أمام الفكر الديني متطرفاً كان أم معتدلاً. بل عملت لنفسها نظام انذار مبكر بحيث تنسحب من أرض المعركة مع الفكر الديني قبل وقوعها. ولذلك فهي سلمت التعليم والإعلام والأسرة وكل ما هو متعلق بطبيعة المجتمع والفرد للحركات الدينية.

لم يكن مطلوباً من هذه الاحزاب ( غير الدينية) ولا النخب المحسوبة عليها أو التي على شاكلتها أن تنتصر على الفكر الديني أو أن تبسط سيطرتها على المساحة التي يحتلها هذا الفكر بشكل طبيعي. لكن كان المطلوب أن تحافظ على مساحة فكرها هي، ذلك الفكر الذي يفترض أن يمثل جوهر وجودها كحاملة مفترضة للفكر المستنير والتنويري.

الذي حصل أن هؤلاء انقسموا إلى قسمين، الأول انسحب من المعركة قبل حدوثها كما قلنا

وتشترق على نفسه على طريقة السلحفاة عندما تشعر بالخطر، والثاني قرر أن يحافظ على وجوده تنظيمياً بالغاء نفسه فكريباً، فتبنى الفكر الديني بما في ذلك الطقوس المطلوبة، ظاناً بذلك أنه يصبح تنظيمياً شعبوياً ترضى عنه الجماهير، فكانت النتيجة أنه خسر أكثر مما ربح، وأول ذلك كان خسارته لذاته.

إذاً من الصعب أن ننتظر الكثير من الأحزاب السياسية غير الدينية فيما يتعلق بالمنافسة (الصراع) أو حتى الحوار مع الفكر الديني. واعتقادنا أن التوجه للحركات السياسية الدينية نفسها من أجل زيادة منسوب السياسية وتخفيف منسوب الفكر الديني فيها هو أمر ضروري لأن ذلك قد يشكل خطوة باتجاه المزيد من عقلنة تلك الحركات.

يفترض، ومن الطبيعي، أنه لا يوجد تطابق كامل بين السياسي «والعالم» في الحركات السياسية الدينية. فالسياسي المتدين ورغم تأثره بالمرجعية الفكرية الدينية، إلا أنه يؤثر ويتأثر أيضاً بالواقع المحيط من قوى وأفراد، وبالتالي فإن حكمه على الأمور لا يعود لاعتباراته الفكرية فقط بل لموازن القوى والظروف المعطاة. أما العالم (رجل الدين) فإنه يتأثر أساساً بالنص، وهو محافظ بالضرورة.

يجتهد رجال السياسة - والمتدينون منهم- في المجال السياسي، أو هكذا يفترض. لكن العلماء يفتون في الدين وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلم... وكافة الاشياء. لا تخصص ولا رقيب، وأراؤهم هي ليست آراء أناس عاديين أو حتى غير عاديين، بل هي آراء الدين في ذاته ( السماء ) في مختلف المواضيع، ولها من القدسية أكثر مما يقوله أي إنسان آخر مهما بلغ من العلم.

لا بد إذن من ضبط لفضى الفتاوي كما نرى هذه الأيام. خاصة في الوقت الذي أخذت فيه تلك الفتاوى تصل إلي كل بيت من خلال أدوات الإعلام والتواصل الاجتماعي. وأخذت تنعكس سلباً على كثير من القضايا التي تهم حياة الناس، بما فيها النسيج المجتمعي نفسه.

والرقابة على الفتاوي وما يصدر عن رجال الدين من أحكام لا ينبغي أن تترك لضمير رجل الدين نفسه، ولا لمفهومه لتقوى الله، ولا لأي شكل من أشكال الرقابة الذاتية رغم أهميتها، إلا أنها لا تصلح، أو على الأقل لا تكفي لإيجاد رقابة حقيقية. بل ينبغي أن تنظم تلك الرقابة بقانون، تحرص الدولة وقوى المجتمع المدني على الالتزام به.

في الدولة الديمقراطية الحديثة توجد عادة سلطات ثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية،

ويضاف أحياناً لها سلطة الصحافة ( الاعلام ) كسلطة رابعة. وتكون الديمقراطية أكبر بقدر ما يوجد من فصل بين السلطات.

لا يوجد ذكر لسلطة الدين، أو سلطة رجال الدين، رغم أنها في العادة في بلداننا هي سلطة السلطات، هي موجودة عند التنفيذ والتشريع والقضاء، وهي الرادعة لها جميعاً. لا يكفي رجال الدين بأن يكونوا سلطة رابعة أو خامسة، بل إن كل رجل دين بغض النظر عن قدراته وموقعة، يعتبر مرشداً أعلى للمجتمع، وكذلك للدولة بشكل أو بآخر.

لذلك لا بد من قانون ينظم سلطة رجال الدين الذي تلاشى الخط الفاصل بين ضرورة احترامهم وضرورة تقديسهم. هذا القانون ينبغي أن يتعامل مع أفراد الشعب كأفراد متساوين في الحقوق والواجبات. بذلك تضمن المساواة بين الناس ويضمن عدم التمييز بين المواطنين ويضمن للناس الحد الأقصى من حرياتهم. هذا القانون ينبغي أن يتلائم مع إطار فكري وثقافي يشيع المساواة بين الناس، ويؤسس للتسامح واحترام الآخر، ويؤمن بالتعددية والتنوع كمصدر لثراء المجتمع وتقدمه ورقية.

يفترض أن ينطلق ذلك القانون، والفضاء الثقافي الذي يحيط به، من حقيقة أنه لا يتعامل مع مجتمع من المؤمنين، يقودهم رجال دين قديسون، يفصلون للناس سلوكاً على مقاسهم وحسب رؤيائهم، وفكراً يعتقدون إن الإيمان بغيره هو الرذيلة ذاتها.

هنا يتطلب من الدولة قبل أن تهتم بأي شيء آخر، أن تحرص على أن تكون دولة منفتحة، فالانفتاح هو ما يميز الدولة الحديثة. ومن أجل أن تسعى الدولة المنفتحة لخلق مجتمع منفتح أيضاً ينبغي الاهتمام بالتعليم من حيث الجوهر والاسلوب. ذلك هو الأساس الذي ينتج على المدى بعيد إنساناً منفتحاً ومعتدلاً ومبدعاً وواثقاً من نفسه ومن شعبه، ويكون عنصراً إيجابياً يؤمن بإنسانيته كأساس لكل الخصوصيات التي قد تكون.

# الدين والدولة لدى حركات الإسلام السياسي

د. مازن صلاح العجلة\*

## مقدمة

تثير مصطلحات عنوان المقالة الكثير من الجدل والإشكاليات، على صعيد المفهوم والعلاقة. فقد شهد مصطلحا الدين والدولة جدلاً منذ أكثر من قرن من الزمان، حيث تصاعدت موجات الجدل حول الموضوع وحمي وطيسها غداة إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وهي مازالت ماثلة في الأدبيات الفكرية على اختلاف ألوانها ومشاربها. لقد عملت حركات الإسلام السياسي، وهو المصطلح الثاني في عنوان المقالة، على تصدر مشهد السجلات الفكرية بالحديث الذي لا ينقطع عن علاقة الدين بالدولة، فشعار «الإسلام دين ودولة» كان من إنتاج حركة الإخوان المسلمين، وهي التي تبنته، في إطار الترويج لأهدافها الرامية إلى إنشاء دولة إسلامية، ورغم أن خطابها دوماً ارتكز على صعيد الشعارات المغلف بالأبعاد الدينية، إلا أنها صاغت أفكارها على هدًى من هذا الشعار الذي يثير من الجدل أكثر ما يوفره من موجبات التوافق والاتفاق.

وإذا كنا نستهدف استجلاء الآراء والمواقف الفكرية الصادرة عن حركات الإسلام السياسي تجاه الدولة والدين والعلاقة المتنبسة بينهما، فلا بد من توضيح أمرين، أولهما أن هذا التركيز على حركات الإسلام السياسي لا يعني إننا نربط الدين بهذه الحركات أو أننا نقر بتمثيلها له. فهذه حركات سياسية ذات مطالب دنيوية، حتى وهي تُسَخَّر لهذا الغرض مفردات الدين. وثانيهما، أن الحديث عن الإسلام السياسي لا يُقصد به الحديث عن الدين بما هو عقيدة وإيمان وعلاقة وجدانية وروحية تشكل وعي الإنسان بالكون والمجتمع الذي يعيش فيه، وإنما يُقصد به التجلي العملي لهذه العلاقة في صور مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية وخاصة في مجالي السلطة والنظام الاجتماعي.

إن إدخال الدين في معترك الصراع الفكري والسياسي والمذهبي قد أفضى إلى حرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع. وقد تم، كما نلمس جميعاً حولنا، استغلال المقولات الدينية كشعارات وأدوات تستخدمها حركات الإسلام السياسي، بل يستخدمها الحكام وبعض رجال الدين في تغييب الوعي الاجتماعي للمواطن، ومن ثم فرض مزيد من

الاستغلال والقهر بل والابتزاز باعتبار أن من يخالف إنما يخالف الدين.

ومن ثم فقد بذلت حركات الإسلام السياسي جهوداً قوية لتطويع المقولات والمعطيات الدينية لمصالح اجتماعية وسياسية محددة ضد مصالح أخرى، اجتماعية وسياسية، الأمر الذي يتنافى مع جوهر الإسلام ذاته الذي يتوجه للناس كافة.

قبل الخوض في استجلاء المواقف الفكرية لهذه الحركات تجاه الدين والدولة وتمحيص المقصود بالدولة الإسلامية التي ينادون بها، ربما يكون مفيداً التعرّيج على توضيح التباس تاريخي حول وجود الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، أخذ حيزاً من الجدل وما زال، حول شرعية الخلافة/الإمامة والدولة الإسلامية بكافة أشكالها التاريخية الأموية والعباسية والعثمانية، هل استندت هذه الشرعية على نصوص الكتاب والسنة، أم أنها تشكلت في إطار الحاجة والاجتهاد؟

## الحكم والدولة في تاريخ الإسلام

لا تسمح السياقات التاريخية والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي، بالتغاضي عن وجود كيان سياسي أدار شئون هذا المجتمع المتعدد المشارب والمترامي الأطراف. لقد أطلق الفقهاء والمتكلمون تسميات متعددة على هذا الكيان بدءاً من الخلافة/الإمامة مروراً بالدولة العائلية (أموية عباسية عثمانية)، وانتهاءً بمصطلح الدولة الإسلامية، أو الدولة المدنية بمرجعية إسلامية (!). ورغم التباين الواسع بين هذه المراحل والحُقب التي احتضنت هذه التطورات الدولانية، إن جاز التعبير، إلا أن أدبيات الموضوع، كما عالجتها كتب التراث مثل الماوردي وابن خلدون وغيرهما، تعاملت معها باعتبارها تطورات في سياق واحد هو الخلافة/الإمامة. لذلك استمر مصطلح الخليفة رمزاً لغوياً لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام. على أن استقرار وقائع التاريخ التي شكلت تطور هذه النظم المختلفة للحكم، تشير إلى التجربة في عمومها تجربة سلطانية لا تجربة إسلامية (لاحظ أن تسمية الخلافة الراشدة لحقبة لا تتجاوز ثلاثين عاماً، جاءت لتمييزها عن التجارب السلطانية بعدها).

لذلك صنفت الكتب التاريخية التي اهتمت بالسياسة في الإسلام أنواع الحكم إلى خلافة وملك وسلطان<sup>١</sup>. وقرّياً من ذلك تقسيم ابن خلدون للحكم إلى ثلاثة أنواع أيضاً، هي الخلافة والملك الطبيعي والملك السياسي، ويخلص إلى أن الخلافة وُجدت بدون الملك أولاً، ثم التبس معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث افتقرت عصبيته من عصبية الخلافة<sup>٢</sup>.



لقد تأسس هذه الالتباس والافتراق بين المُلْك والخلافة مبكراً في زمن معاوية، حيث أنتهج معاوية دوراً سياسياً محضاً، وترك لعلماء الدين المجال الديني للحديث بحرية نسبية، واستمر هذا النهج من بعده إذ فصل الأمراء دوماً الجانب السياسي وإدارة شؤون الحكم عن الجانب الديني ومقتضياته، بحيث صار كلام الفقهاء وآرائهم لا تتجاوز جانب العبادات التي أصبحت هي الدين وإذا تعرضوا للحكم تعرضوا فقط ناصحين متحدثين عن أخلاق الحاكم و صفاته الطوباوية، أو مشرعين لتصرفاته إذا بدت للعامّة مخالفة للدين<sup>٣</sup>. وربما لا يغير من هذا القول وجود نماذج ثائرة لعلماء رفضوا الانصياع لا بتزاز السلاطين لشرعية حكمهم أو أفعالهم.

هذا السياق المختلف زماناً ومكاناً لفكرة الخلافة/الإمامة وتطبيقاتها، تأثر دوماً بالواقع السياسي للمجتمعات الإسلامية وممتطلبات الشرعية التي كان الأمراء والسلاطين دائمي البحث عنها تعزيراً للملك وترسيخاً لقوة السلطان وهيئته. لقد لاحظ الجابري أن المتكلمين في الإمامة قد وظفوا التجربة التاريخية للأمة إلى ثلاث أصناف<sup>٤</sup>:

« توظيف من أجل تبرير حوادث واختيارات سابقة، خصوصاً تلك التي تنتمي إلى الحقيقة التاريخية المرجعية، حقبة الخلفاء الراشدين. حيث تركزت آراء المتكلمين في الإمامة للرد على الشكوك التي أثيرت، خاصة من قبل الشيعة، حول تنصيب الخلفاء الراشدين.

« توظيف من أجل تبرير الحاضر وإضفاء الشرعية عليه، وذلك باتخاذ بعض أحداث الماضي أصولاً تُقاس عليها أحداث الحاضر لتبريرها. وهكذا اتخذوا من مبادرة عمر بن الخطاب (كمثال) إلى مبايعة أبي بكر في اجتماع السقيفة، يبررون به القول بجواز انعقاد الإمامة بمبايعة شخص واحد، وذلك لتبرير غياب الشورى في عصرهم والعصور السابقة.

« وتوظيف من أجل تفضيل «حالة الدولة» - مهما بُعدت هذه الدولة عن المثل الإسلامي الأعلى - على «حالة اللا دولة»، وذلك بإبراز الأخطار التي تتهدد الأمة والدين في حال الفتنة والخروج على الإمام ومن اتخذوا مبايعة الحسن بن علي لمعاوية (كمثال) وتسليم الأمر له، أصلاً يبررون من خلاله أهمية وضرورة «الإجماع» السياسي وأفضليته على كل خلاف حتى لو كان المخالف صاحب حق. وقد سموها هذا العام بعام الجماعة. ويعلق الجابري قائلاً: «واضح أن الربط بين هذا وذاك، وهما مرتبطان تاريخياً وسياسياً، بجعل «انقلاب الخلافة إلى ملك» قد تم بإجماع سياسي في «عام الجماعة».

هذه الأصناف من التوظيف للتجربة التاريخية للأمة في الفقه السياسي تجعل العلاقة بين الدين والدولة، مرة أخرى، علاقة ملتبسة وغامضة. وهنا نعود إلى سؤالنا المتعلق بمدى توفر نصوص صريحة واضحة من القرآن والسنة تنظم شؤون الحكم والدولة.

## المصادر الشرعية للخلافة والحكم

أشرنا إلى أن حُمى السجلات حول الدين والدولة قد تصاعدت وتأثرها غداة إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وتداخل الجدل وتقاطع مع فكرة علمنة الدولة أو فصل الدين عن الدولة، وقد جاء كتاب الشيخ الأزهرى علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» والذي صدر بعد إلغاء الخلافة بسنة أو أقل (١٩٢٥) ليشعل الساحة الفكرية و السياسية بل والحزبية ليس في مصر فقط ولكن في العالم العربي والإسلامي، أن الإسلام لم يقر نظاما معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاماً خاصاً يجب أن يحكموا بمقتضاه بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقاً للأصول الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن، وخلص إلى أن الخلافة ليست نظاماً دينياً، والقرآن لم يأمر بها، وأن الدين الإسلامي برئ من نظام الخلافة، وبرئ من كل ما هبأ وحولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة<sup>٥</sup>.

وتوالى الردود مؤيدة ومعارضة، وكان أهمها كتاب محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) «الخلافة أو الإمامة العظمى» والذي خلص إلى انه «أجمع سلف الأمة وأهل السنة وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً»، ورغم أنه يقول في موضع آخر وهو في معرض الحديث عن السياسة الاجتماعية المدنية، كما وصفها، أن الإسلام وضع أساس هذه السياسة، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينهما، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة<sup>٦</sup>.

ورغم التباين في آراء المؤيدين و المعارضين في ضوء تباين مدارسهم الفكرية فإن الخلاف لم يتعرض لفكرة وجود الخلافة وضرورتها السياسية والاجتماعية، وإنما تركز الخلاف حول شرعية الخلافة، هل هي واجب شرعي على المسلمين كما أشار محمد رشيد رضا ومدرسته، أم أنها مصلحة اجتهادية تتعلق بضرورة إدارة شؤون الناس ومن ثم فهي اجتهاد تغيرت صورته وأساليبه وفقاً للظروف والتطورات المحيطة بالحالة الزمنية؟؟ بمعنى آخر، إن الإشكالية هنا لا تكمن في الإقرار بان الرسول والخلفاء قد مارسوا نوعاً من الحكم أم لا؟ ولكن تكمن في الاستدلال بتلك الممارسة على نوع معين من الحكم وهو الخلافة وربطها بالدين واعتبارها أحد أركانها الواجبة التطبيق.

قبل أن يتبنى الإسلاميون مقولة أن «الإسلام دين دولة»، لم يكن هناك خلافات حادة بين

المتكلمين وأصحاب الرأي حول عدم وجود نصوص قرآنية أو أخرى من السنة تثبت شرعية الخلافة والالتزام بها، يؤكد ابن خلدون ذلك في مقدمته إذ يقول «إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين»<sup>٧</sup>، وأشار إمام الحرمين الجويني في معرض انتقاده للماوردي في «غياث الأمم» أن على المتكلمين أن يدعوا الإمامة وشأنها لأن أصلها الأمة والجماعة، كما أن لها مصلحيه تديرية وليست دينية أو اعتقادية<sup>٨</sup>.

ويشير محمد عمارة إلى أن التيار الفكري الذي عبر بصدق عن روح الإسلام وتعاليمه الكلية وقوانينه العامة في هذا المجال، فهو تيار المعتزلة الفكري، والذين حددوا أن الطريق إلى تنصيب الإمام هو طريق الاختيار والبيعة والعقد من الأمة للإمام، وان استناد الإمام إنما هو إلى الأمة لا إلى سلطة غيبية، وان عزل الإمام هو من اختصاص الأمة وصلاحتها، ومن ثم فإن هذا المنصب سياسي، كما يختم عمارة اقتباسه<sup>٩</sup>.

استمرت الأمور واضحة إلى حد كبير حتى وقت متأخر من القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فقد اشتهرت آراء الشيخ محمد عبده في جداله مع فرح انطون وغيرها من الكتابات، أن السلطة في الإسلام، أي في الرؤية والتجربة التاريخية للأمة مدنية. وأكد أيضا أن الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه (أي الخليفة)، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جمع الوجوه...، وعلق بما يعزز هذا الرأي على الحروب التي وقعت بين المسلمين بأنه لم يكن وراءها الخلاف في العقائد، إنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل الحكومة. وما كان من حرب الامويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة<sup>١٠</sup>.

وأختم هذه الشواهد بما نقله رضوان السيد عن الشيخ محمد أبو زهرة في إحدى محاضراته بالأزهر من أن «اعتبار الدين أو الشريعة المعصومة أساس السلطة أو مصدر شرعيتها، أو تعليق الشريعة على ذلك، وليس على إرادة الأمة، هو قول بالدول الدينية»<sup>١١</sup>.

استنتج الفقيه الدستوري المعروف عبد الرزاق السنهوري من سياق النصوص السابقة وغيرها أن سلطة الخليفة إنما هي دنيوية فقط لأنها مستمدة من الأمة، ولذلك يقال له أيضا «خليفة المسلمين»، وذهب أيضا إلى أن هذه النصوص «تلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما دون تحديد نوع هذه الحكومة»<sup>١٢</sup>.

يُعلق الجابري في هذا السياق قائلاً «إن القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي في كتابات

المتكلمين والفقهاء، إنما هو قول لا يعبر إلا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد، لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعتي بذلك وجود نص صريح من القرآن والسنة يشرع للمسألة السياسية لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين. ويرى أن الإسلام دين ودولة فعلا، لكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين<sup>١٣</sup>.

من هذه الحقائق التاريخية يبدوا واضحا أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة لم تُطرح لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين، والأصل في اختيار الخلفاء كان السياسة وليس الدين، والخلافات التي ثارت بين المسلمين في وجوب تنصيب الإمام أم جوازه لم يكن الدين مرجعية في هذه الخلاف، إنما كان خلافاً سياسياً بالمعنى العام للسياسة، وحسب تعبير الجابري، مرة أخرى، لم يكن باسم الدين ولا ضد الدين.

## حركات الإسلام السياسي

نشأت حركات الإسلام السياسي وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين من رحم المناخ العام الذي تطورت في مضاعفاته مرحلة الفكر النهضوي العربي الحديث الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر واستمر حتى عشرينيات القرن العشرين، حيث بدأت هذه الحركات بالانزياح تدريجياً عن فكر وممارسة إصلاحية الفكر النهضوي العربي وصولاً إلى إحداث نوع من القطيعة.

وتحديداً للمفاهيم، فإننا نقصد بهذه الحركات، تلك التي تتبنى مفهوماً مخصوصاً للإسلام، وقراءة موجهة لنصوص الكتاب والسنة والممارسة التاريخية الإسلامية مستهدفة بناء خطاب أيديولوجي تعبوي، غايته الفرز والاستقطاب، يطمح إلى قلب أنظمة الحكم باعتبارها جاهلة أو كافرة، بهدف إقامة دولة تمثل التجربة الإسلامية الأولى رغم اختلاف المقاربة وتباين المقاصد. وهذه الحركات غالباً تعطي الأولوية لمفهوم التسييس حيث يتوفر لديها اعتقاد راسخ بقدرة الجانب السياسي على القيام بعمليات الإصلاح والتغيير<sup>١٤</sup>. ويقدم صادق جلال العظم مقاربة مشابهة لما سبق إذ يقول «إن الإسلام السياسي أيديولوجية تعبوية شديدة التأثير مستمدة ومُشكّلة بصورة انتقائية وجزئية، من بعض نصوص الإسلام المقدسة ومن عدد من مرجعياته التراثية ومن عدد من سوابقه التاريخية ومن حكاياته المتداولة أباً عن جد، ومن حاضر العجز الإسلامي الزمن ومن هامشية العالم الإسلامي والعالم العربي في مجريات التاريخ الحديث والمعاصر<sup>١٥</sup>. لا شك أن هذا المفهوم المستمد من واقع حركات الإسلام السياسي وخطابها يشير إلى أدلجة واضحة للدين، لأن الأيديولوجية الدينية غالباً ما تتمثل في فهم الناس

وتصوراتهم في كل عصر من العصور لإحكام الدين ومبادئه وتعاليمه وقواعده. وهو فهم تتداخل وتشابك في تكوينه وصياغته مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وتشهد وقائع المتابعة العملية لهذه الحركات وأدبياتها أن الأمر كثيراً ما ينتهي بهذا النمط من الإيديولوجية الدينية إلى موقف متباعد من تعاليم الدين النقية الأولى<sup>١٦</sup>.

في هذا الإطار لمفهومنا لحركات الإسلام السياسي نود التأكيد على أن هذه الحركات تلجأ لهذا الفهم الخاص لتعاليم الدين الإسلامي لتحديد نسق تعاملهم مع النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم وكافة إفرازاته القانونية والتشريعية والمؤسسية وغيرها.

أفرز هذا النسق خطاباً دينياً حاد وإقصائياً، ويرى أحمد كمال أبو المجد أنه يتضمن عناصراً من الجمود وأحياناً الشطط في بعض صورته، وأنه يفتقر إلى أصول الحوار وآدابه، ويفتقر إلى المراجعة والتجديد، ويعاني من خلل في فهم الكثير من القائمين عليه للإسلام وأصوله<sup>١٧</sup>، أو لنقل فهماً موجهاً إلى قوالب وأمط محددة لخدمة الحزب وتوجهاته.

نلاحظ أن عدداً من المفكرين ينحون إلى تقييم فكرة الإسلام السياسي ونشؤها في إطار مواجهة الاستعمار والتغريب وصدمة إلغاء الخلافة العثمانية في مارس ١٩٢٤، خاصة أن كبرى حركات الإسلام السياسي وهي حركة الإخوان المسلمين قد نشأت سنة ١٩٢٨ ضمن مرحلة النكوص على التراث النهضوي الليبرالي، وتساعد خطابات التجديد بالخلافة وأهمية إعادتها لقيادة العالم الإسلامي. وقد يكون هذا التبرير لنشأة هذه الحركات مبرراً في إطار الظروف الموضوعية التي تساعد عادة في نشوء الأحداث وبلورتها. غير أننا نرى أن هذه الحركات كانت واضحة من البداية من خلال خطابها المتكرر والصريح عن أهمية وجود الدولة الإسلامية، أو الدولة المدنية بمرجعية إسلامية، إضافة إلى تطبيق أحكام الشريعة. والمراجع لرسائل الشيخ حسن البنا، يجد بشكل واضح أن هناك منهجاً متكامل المعالم يتعامل معه في طرح مواقف الحركة يستند إلى تفويض أركان المجتمع من خلال توجيه النقد الحاد إلى كافة مناحي الحياة وخاصة الأخلاقية، حيث يخلص البنا عادة إلى أن هذا المجتمع يحتاج إلى نظام جديد إسلامي، أو أسلمة هذا المجتمع ومحاربة الفساد وتطبيق الأنظمة الإسلامية التي يستعرضها كبديل بطريقة مثالية جداً. فهو عندما يتحدث عن النظام الذي يريد يتحدث بكل بساطة عن الإسلام وتعاليمه وأخلاقياته وأركانه في التشريع وكأنه يريد القول أن هناك تماًهياً كبيراً بين الإسلام كدين ودعوة الإخوان المسلمين، بل أنه قالها عندما طالب من يريد «أن يفهم دعوة الإخوان بشئ أوسع من كلمة «الإسلامية» فليمسك بمصحفه وليجرد نفسه من الهوى والغاية ثم يتفهم ما عليه القرآن فسيرى في ذلك دعوة الإخوان»<sup>١٨</sup>. ويصف في موضع آخر حركته بأنها «خالية من المظاهر الزائفة والتبهرج الكاذب، لكنها مخفوفة بجلال

الحق وروعة الوحي ورعاية الله»<sup>١٩</sup>.

والخلاصة أن حركات الإسلام السياسي وعلى رأسها حركة الإخوان، إنما جاءت لتقدم بديلاً عن النظام الموجود في كل بلد ويشمل ذلك الحكم والمعارضة وأنظمة التعليم والاقتصاد وكافة الأنظمة. لكن هذا البديل طوباوي غير مقنع فهو عبارة عن شعارات تدغدغ مشاعر الجماهير، خاصة أنها تقدم لهم مغلفة بالدين ومن ثم فهي نوع من المقدس من الصعب رفضه.

## فكرة الدولة الإسلامية: السياق والرؤى

بناء على ما سبق من توضيح لمفهوم حركات الإسلام السياسي وخطابها العام، فيمكن القول أن خطاب هذه الحركات وُلد مسكوناً بهاجس إقامة الدولة الإسلامية، أو أسلمة ما هو موجود بتطبيق الشريعة وتغيير الحكومات والأنظمة. وكما أشرنا أعلاه، ورغم وجهة المبررات المرتكزة على مواجهة التغريب والاستثمار وإلغاء الخلافة العثمانية، إلا أننا نؤكد مرة أخرى أن التمسك بفكرة الدولة الإسلامية جاء في سياق فكرة أن هذه الحركات تقدم نفسها بديلاً للواقع القائم دولةً ونظاماً وفكراً وسلوكاً.

وفي رأينا أن ظهور حركة الإخوان المسلمين كان بداية النهاية للآراء الإصلاحية في مرحلة الفكر النهضوي العربي التي كان أبرز فوارسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، على الصعيد السلفي والإسلامي، ورغم أن محمد رشيد رضا كان تلميذاً بارزاً في مدرسة محمد عبده إلا أنه وكرد فعل على إلغاء الخلافة، قاد حملة الدفاع عن الخلافة مؤسساً لمانح جديد تظهر فيه المطالبات بعودة الخلافة ثم إقامة الدولة الإسلامية على يد تلميذه حسن البنا، الأمر الذي يعني حالة نكوص ونزوع حاد إلى مقاطعة المنظومة الليبرالية الحديثة التي أسسها رواد عصر النهضة، والعودة إلى مفردات السياسة الشرعية، أي بداية الخطاب السياسي الجديد الذي يتراجع عن كل ما انتهى إليه الفكر النهضوي من موقف ايجابي في موضوع الدولة الحديثة<sup>٢٠</sup>. إن الخطاب الإسلامي بخصوص الدولة الإسلامية، اتسم بعدم الوضوح، حيث سنجد عند استعراض الرؤى المختلفة للإسلاميين مزيجاً واسعاً لدعوات مختلفة تارة لإحياء الخلافة (حزب التحرير)، وتارة لإقامة دولة دينية (أبو الأعلى المودودي)، وأخرى لإقامة دولة إسلامية قطرية تمهيداً لامتدادها عبر الجغرافيا إلى دول العالم الإسلامي (البنا).

وما يزيد في تعميق المشكلة أن خطاب الإسلام السياسي يميل في صورته الغالبة إلى أسلمة دول الانقسام والتجزئة (وهم يوافقون على هذا الوصف) التي ورثت الكثير من الأزمات والإعطاب الهائلة منذ الحقبة الاستعمارية الثقيلة، عبر أسلمة التشريعات القانونية والمظاهر

العامة لهذه الدولة ثم نعتها بالدولة الإسلامية. فحينما يتحدث الإسلاميون عن الدولة الإسلامية فهم يقصدون غالباً أسلمة الأوعية السياسية القطرية التي يتحركون داخلها مكثفين بإسقاط مقولات السياسة الشرعية ونموذج الخلافة على نحو ما تحدثت عنها الفقهاء والأصوليين القدامى على دولة التجزئة الحديثة. واضح أن هذا الخطاب لا يمتلك الوعي الكافي بحجم القطيعة التاريخية الحاصلة بين النموذج التاريخي للدولة السلطانية القديمة ونظام الدولة القطرية الناشئ أو بين مقولة الإمامة أو السلطنة التي تحدثت عنها أدبيات السياسة الشرعية ودولة التجزئة المستحدثة في العالم الإسلامي الفسح، ولعل هذا ما يجعل الخطاب الإسلامي يبدو خليطاً غير منسجم من ترسبات «الآداب السلطانية» القديمة ومن تكييفات حديثة سياسة في قالب «الدولة الإسلامية»<sup>٢١</sup>.

ما هي طبيعة الدولة الإسلامية أو الدينية؟ كيف جاءت المطالبة بها في سياق الخطاب الإسلامي لهذه الحركات؟ نحاول فيما يلي تلمس الإجابة على هذه التساؤلات وغيرها من خلال قراءة نصوص متعلقة بموضوعنا وردت في كتب وخطابات تيارات حركات الإسلام السياسي.

## البناء وفكرة الدولة والخلافة:

رغم أن حسن البناء تتلمذ بشكل غير مباشر على يد رشيد رضا، إلا أنه لم يحفل كثيراً بالمسألة التي شغلت أستاذه ألا وهي الخلافة. فلا يكاد القارئ في نصوص خطابات البناء يجد إلا إشارات قليلة إلى موضوع الخلافة رغم إقراره أنها مسألة شرعية لا سبيل إلى إسقاط التكليف الديني بأمرها. ويرى عبد الإله بلقزيز أن السبب في هذا التأجيل يرجع إلى كون حسن البناء كان منشغلاً بمشروع سياسي واقعي، ألا وهو كيفية إقامة «حكومة إسلامية». بيد أن هذا الانشغال بهذا المشروع السياسي الواقعي لا يعني بتاتا إقصاء موضوع الخلافة من المشروع الإخواني ككل. إن الأمر يتعلق بترتيب الأولويات فقط<sup>٢٢</sup>.

لنقرأ الآن النص كما ورد في خطاب البناء: «الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وإنها شريعة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منهاجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات: لا بد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجمع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى

إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على «الإمام» الذي هو واسطة العقد، وظل الله في الأرض»<sup>٢٣</sup>.

إن هذا النص يتضمن انسحاب ذكي من حسن البناء من موضوع الخلافة، حيث أنه يدرك غالباً، أن هذه الشروط التي وضعها كخطوات تمهد للخلافة من المستحيل تحقيقها.

إلا أن هذا الخطاب العام عن الخلافة والمبتسب عن الدولة والعلاقة بينهما، استمر في خطابات البناء، حيث يقول في تفسيره لقوله تعالى «.. وتكونوا شهداء على الناس..» من سورة الحج «معنى هذا أن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة»، ويستكمل بعدها قائلاً: اتفقنا على أن مهمتنا سيادة الدنيا وإرشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي لا يمكن بغيرها أن يسعد الناس»<sup>٢٤</sup>.

بل إنه يعود لذكر الخلافة ليدغدغ بها مشاعر الملك فاروق، في رسالة بعثها للملك يطالبه فيها بالعمل بالإسلام ويقترح عليه خطوات للإصلاح العملي وفيها حسب النص «تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية جميعاً، وبخاصة العربية منها، تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة»<sup>٢٥</sup>.

حتى عندما جاء ذكر الدولة الإسلامية في النظام العام لجماعة الإخوان المسلمين الذي وضعه البناء نفسه، جاء في المادة (٢) إن الإخوان المسلمون هيئة إسلامية جامعة تعمل لإقامة دين الله في الأرض (لاحظ في الأرض) وتحقيق الأغراض التي جاء من أجلها الإسلام الحنيف، ومما يتصل بهذه الأغراض، مجموعة متنوعة تتناول آخرها «قيام الدولة الإسلامية التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عملياً وتحرسها في الداخل وتعمل على نشرها وتبليغها في الخارج». وجاء أيضاً ذكر الدولة الإسلامية في المادة (٣) للنظام العام وهو يتحدث عن الوسائل، والتي ذكر من ضمنها «إعداد الأمة إعداداً جهادياً لتقف جبهة واحدة في وجه الغزاة المتسلطين من أعداء الله تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة»<sup>٢٦</sup>.

وفي موضع آخر يجعل البناء إقامة الدولة الإسلامية هدفاً للجماعة إذ يقول مخاطباً الجماعة: «إن لكم هدفين أساسيين، الأول أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، والثاني أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبيق نظامه الاجتماعي، وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته الحكيمة للناس، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعاً آثمون مسئولون بين يدي الله عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها»<sup>٢٧</sup>.



وهو يكرر الغموض والالتباس بين الدولة وامتداداتها الخارجية (نحو الخلافة) حيث يقول في خطاب مُوجَّه للإخوان « نحن نريد الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة والدولة التي تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلووبة وبلادهم المغصوبة ثم تحمل علم الجهاد ولواء الدعوة إلى الله حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام»<sup>٢٨</sup>.

هذه نصوص واضحة تعكس فكرة حسن البناء عن الدولة الإسلامية التي احتلت مكانة سامية في خطاب الإخوان من حيث الأولوية والأدوات والتحالفات، ورغم هذا التكرار في المطالبة بالدولة الإسلامية من قبل القائد المؤسس للجماعة، إلا أننا يمكن استنتاج الملاحظات التالية من خلال النصوص التي تم استعراضها:

- أ. غموض فكرة الدولة الإسلامية، فرغم أن البناء يعرف تماماً مصطلح الدولة المدنية والوطنية الذي تم تداوله بكثرة في أدبيات مرحلة النهضة إلا أنه لم يستخدمه ولو مرة واحدة. وهو يُعرّف الدولة الإسلامية بنتائجها ووسائلها فهي التي تعمل بأحكام الإسلام وتطبيق نظامه وتبلغ دعوته، وهي التي تقف في وجه الأعداء، وهي التي تسعد الناس.. الخ. ويصفها تارة بأنها دولة إسلامية راشدة، وتارة أخرى بأنها دولة إسلامية حرة.
- ب. رغم انه أقر بتأجيل السعي إلى الخلافة الضائعة حسب وصفه، إلا أن معظم النصوص تشير الى دولة تتجاوز القطر المصري إلى خارجه امتداداً إلى دول العالم الإسلامي. الأمر الذي يشير إلى ارتباطه الوجداني الكبير بفكرة الخلافة، وعدم توفر طرح علمي عن الدولة والسلطة رغم الأدبيات الكثيرة المعروفة في وقته عن هذا الموضوع.
- ج. فكرة التدرج التي ذكرت صريحة أحياناً وتفهم من معاني النص أحياناً أخرى، تشير إلى ما أسماه البعض دولة الواجب ودولة الممكن. والمقصود بدولة الواجب هنا، ما يتحتم القيام به في كل شعائر الدين من عقيدة وشريعة وأخلاق على منهاج النبوة وسنن الخلفاء الراشدين. وأما دولة الممكن فهي تحصيل ما هو مستطاع بعد است فراغ ما في الوسع دون تقصير<sup>٢٩</sup>.
- د. توحى النصوص بأن هناك ميل نحو مظاهر الدولة الدينية، فالبناء دعا في خطابه الموجه للملك فاروق، والمشار إليه سابقاً، إلى اتخاذ إجراءات عملية على صعيد الفصل بين الرجال والنساء وتغيير أوقات العمل لتناسب مع أوقات الصلاة، وتعديل المناهج التعليمية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورغم أن ذلك قد يبدو نوعاً من الإصلاح خاصة في مجال التعليم، إلا أن مجمل المقترحات وسياقها والمصطلحات المستخدمة تشير إلى بعد ديني واضح في هذا الطرح.

## الدولة في فكر أبو الأعلى المورودي

اشتهر أبو الأعلى المودودي بموضوع الحاكمية، والتي بنى عليها تصوره للدولة، وللتذكير فإن المورودي يرى «أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لابد أن يكون تابعاً للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه»<sup>٣٠</sup>.

وفيما يلي ما ورد في كتاب الحكومة الإسلامية للمورودي عن الحكومة الإسلامية، كما يسميها المورودي:

« إن المطالبة بالحكومة الإسلامية والدستور الإسلامي تنبع من الشعور الأكبر بأن المسلم إذا لم يتبع قانون الله، كان ادعاه بالإسلام باطلاً لا معنى له. (ص ٢٠) »  
« إن الحكومة الصحيحة العادلة في أرض الله هي التي تتأسس وتحكم بالقانون الذي بعثه الله على أيدي الأنبياء .

« إن ذات الله هي المصدر الرئيسي والمنبع الأول الأساسي، وهنا يمكن أن يظهر في الخلافة معنى الحاكمية والسلطان باعتبار أنها خلافة إلهية ربانية عن الحاكم الأعلى، وهناك إشارات قرآنية تدل دلالة واضحة على أن هذه الخلافة التي تشرف الإنسان بها هي في حقيقتها خلافة إلهية . (ص ٩١)

« يرى المورودي في معرض تفسيره للقرآن الكريم "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً" (النساء ٥٩). يرى أن هذه الآية تشكل أساس النظام السياسي والاجتماعي والديني، كما أنها حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي (ص ٨٣) .

« يرفض المورودي وجود الحكومات القائمة ولا يعترف بشرعيتها حيث يقول : " إن القرآن يرى كل ما تقوم به هذه الحكومات محض عدم. وهو لا وزن له ولا قيمة، وقد يقبل المؤمنون -وأعني بهم رعايا الله الأوفياء- وجود هذه الحكومات باعتبارها أمراً واقعاً خارجاً عن إرادتهم وقدرتهم. لكن لا يعترفون بها وسيلة حكم شرعية، وسلطة تفصل في أمور المسلمين وقضاياهم، إذ لا تحق لهم طاعة الخارجين عن حاكمهم الأصلي (الله) أو قبولهم حكماً في مجرى حياتهم، ومن يفعل ذلك فقد خرج من زمرة المؤمنين الأوفياء مهما ادعى الإسلام والإيمان" (ص ٢٢)

هذه النصوص المقتبسة من كتاب الحكومة الإسلامية لأبي الأعلى المورودي ليست في حاجة

إلى تعليق فالحكومة دينية بالكامل، تخضع لمفهوم الحاكمية، تستمد شرعيتها من القرآن الكريم، وهي خلافة إلهية ربانية. وكما أشار العديد من المفكرين فقد كانت هذه الأفكار مُلهمة للمفكر الإسلامي سيد قطب الذي اقتبس مفهوم الحاكمية من المورودي وبنى عليه وجهة نظره وتفسيره للدولة وللمجتمع بأكمله، إذ اعتبره مجتمعاً جاهلياً في كثير من كتبه خاصة معالم في الطريق.

## دولة الخلافة في فكر حزب التحرير

رغم أن حزب التحرير الإسلامي قد نشأ متأخراً (١٩٥٣) عن موجة الجدل الكبرى بخصوص الخلافة، إلا أنه بنى جوهر وجوده وأساسه على «إعادة دولة الخلافة إلى الوجود حتى يعود الحكم بما أنزل الله»<sup>٣١</sup> وتشير أدبيات الحزب إلى أن غايته هي «استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم . وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشاً إسلامياً في دار الإسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مُسيرة وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية، التي هي دولة الخلافة، والتي ينصب المسلمين بها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد»<sup>٣٢</sup>.

والحزب هنا واضح في تحديد الدولة الإسلامية بأنها دولة الخلافة، وهو يرفض شرعية كافة الحكومات والأنظمة القائمة ومحور أدبياته على امتداد فترة وجوده كلها، يركز فقط حول الخلافة وهيكلها الإداري والتنظيمي (الذي يقترحه) وسبل الوصول إليها بالنصرة والدعوة.

## الدولة الإسلامية عند حركة حماس

إذا انطلقنا في تلمس واقع الدولة الإسلامية ومفهومها عند حركة حماس من ميثاقها الأساسي الذي أعد غداة إنشائها عام ١٩٨٨، فإننا بالكاد نجد حديثاً عن الدولة الإسلامية، فالميثاق وهو يتحدث عن البواعث في المادة التاسعة يقول «... وغابت دولة الحق وقامت دولة الباطل...» في توصيف عام للواقع. وعند حديث الميثاق عن الأهداف يقول أن من أهدافه: «منازلة الباطل وقهره ودحره ليسود الحق وتعود الأوطان وينطلق من فوق مساجدها معلناً قيام دولة الإسلام». على صعيد القضية الفلسطينية نادى الميثاق بتحريرها ولم يربط ذلك بإقامة دولة الإسلام وأكد أنه لا بد من ربط قضية فلسطين في أذهان الأجيال المسلمة على أنها قضية دينية، ويجب معالجتها على هذا الأساس». (المادة ١٥ من الميثاق)

بقراءة البرنامج الانتخابي لكتلة التغيير والإصلاح (حماس) في انتخابات عام ٢٠٠٦، نجد أنه يتكون من عشرة بنود بعد المقدمة، ويتصدر البرنامج شعار «الإسلام هو الحل» وتشير المقدمة إلى أن مشاركة حماس في الانتخابات جاءت «شعوراً بالمسؤولية تجاه شعبنا المجاهد وقضيته المقدسة العادلة، وانطلاقاً من واجبنا في المساهمة في إصلاح الواقع الفلسطيني بما يخفف معاناة شعبنا الباسل ويعزز صموده ويحميه من الفساد والفلتان الأمني، وأملاً في تعزيز الوحدة الوطنية وتحقيق الصف الداخلي الفلسطيني».

وأشارت المقدمة أيضاً على «أن حركة حماس تسعى لبناء مجتمع مدني فلسطيني متطور» واعتبر البرنامج في بنده الأول المعنون بـ «ثوابتنا» أن «الإسلام الحنيف ومنجزاته الحضارية مرجعيتنا ونهج حياتنا بكل مكوناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية».

وأن «الحريات السياسية والتعددية، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع والتداول السلمي للسلطة تُعد الإطار الناظم للعمل السياسي الفلسطيني وضمانة الإصلاح و محاربة الفساد، وبناء مجتمع مدني فلسطيني متقدم». على صعيد تطبيق الشريعة جاء في البند الخامس من البرنامج، والخاص بالسياسة والتشريع وإصلاح القضاء، أن الحركة تسعى إلى «جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في فلسطين»<sup>٣٣</sup>.

وقبل التعليق على ما ورد في البرنامج الانتخابي وربطه بالواقع منذ عام ٢٠٠٦ وحتى الآن، سنحاول الاستئناس بنتائج دراسة صدرت عن مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان بعنوان «الدين والدولة في فلسطين» حول رؤية حماس للدولة وتطبيق الشريعة.

تقول الدراسة في معرض تعرفها على آراء بعض المسئولين في حماس حول الموضوع " أن أنصار حماس تراوحت آراؤهم بين من يملك تصوراً أولياً للدولة لأن "مفهوم الدولة سابق لأوانه بسبب الاحتلال". والتصور الأولى برأي البعض، هو دولة تتسع للجميع، تؤمن بالتعددية الحزبية وبمبادئ الديمقراطية، دولة مؤسسات يشارك الجميع في بناءها. وبين من رأى أن حماس تنظر للدولة بمنظور إسلامي والدولة عبارة عن "أمن، حياة سليمة، مجتمع ورفاهية، .."، أما مفهومها عن شكل الدولة في هذه المرحلة فهي تبني شكل النظام الجمهوري وموضوع الخلافة فهو موضوع مؤجل إلى أن يتم التوصل لترتيب الأمور. ومن هؤلاء من رأى أن حماس في السلطة لن تختلف عن حماس في المعارضة حيث تشكل الحركة "صمام أمان أخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وأمنياً وثقافياً"<sup>٣٤</sup>.

وتشير الدراسة أيضاً على أن كل الذين تحدثوا من أنصار حماس في موضوع تطبيق الشريعة

اتفقوا على عدم نفي أن ذلك الأمر واجب الوجود كون حماس حركة تتبنى المرجعية الدينية، لكن الاختلاف تم في درجة الوتيرة التي سيتم بها اعتماد الشريعة وفي المتطلبات التي يجب توفرها لذلك<sup>٣٥</sup>.

لا يحتاج المتابع لتجربة حماس في الحكم سواء قبل السيطرة العسكرية على قطاع غزة أو بعدها، التوصل إلى وجود بون شاسع بين برنامجها الانتخابي وممارستها على أرض الواقع.

يلحظ خالد الحروب أن ما يحدث في قطاع غزة استنساخ سيئ للتجارب الشمولية في الهندسة الاجتماعية، عن طريق الاسلمة الفوقية وباستخدام السياسات الحكومية، مباشرة أو بشكل غير مباشر. وعملياً وبعيداً عن الصراع السياسي بين فتح وحماس، والانقسام الجغرافي والديموغرافي الذي يجبر المشروع الوطني الفلسطيني إلى مجاهل عدمية، فإن ما يحدث من "هندسة اجتماعية" قسرية في القطاع هو تحول بالغ الخطورة على المستوى الاجتماعي والثقافي في قطاع غزة تحديداً<sup>٣٦</sup>.

والأمثلة متعددة ومتنوعة على ابتعاد حماس عن المجتمع المدني الذي وعدت به، وأبرزها فرض حماس للحجاب على المحاميات وال طالبات في المدارس وفي المؤسسات، ومحاولات الفصل بين الجنسين، والأهم من ذلك كله الممارسات القمعية التي تخل بتعهداتها لصيانة الحريات، فقد تم اعتقال مئات الفتحاويين وعشرات أصحاب الرأي والصحفيين، بل وصل الاستهتار الى الاعتقال بتهمة الاتصال بمحافظات فلسطينية (المقصود رام الله) وإدانة المتهمين بالحبس عدة سنوات.

لا تعكس هذه التجربة وضوحاً في مفهوم الدولة وطبيعتها لدى حماس، فهي تتحدث غالباً عن المجتمع الفلسطيني. والأمر الأكثر غرابة أنها لا تتكلم في أديياتها مطلقاً عن الدولة الفلسطينية والمشروع الوطني. تصرفت حماس طوال الفترة الممتدة منذ السيطرة العسكرية على القطاع وحتى الآن (٢٠٠٧-٢٠١٥) بروح البديل للمشروع الوطني الفلسطيني، وأصدرت القوانين والتشريعات والمؤسسات البديلة الموجودة مسبقاً بنفس المسميات ضمن مؤسسات السلطة الوطنية الفلسطينية.

لا نستطيع القول أن حماس فرضت كامل رؤيتها في أسلمة المجتمع نتيجة تخوفات لردات فعل إقليمية ودولية، ونتيجة محاولتها إرضاء هذه الأطراف الإقليمية والدولية في محاولة منها لتحسين صورتها كحركة ديمقراطية (!! ) وكسر عزلتها التي ترايدت غداة الانقسام.

رفضت حماس كافة المبادرات التي استهدفت إنهاء الانقسام، وهي تدرك أنها تحقق مكاسب

حزبية بسيطرتها الأمنية على القطاع، وتدرك أيضاً أن قطاع غزة هو البقعة الوحيدة في العالم التي يسيطر عليها الإخوان المسلمين، ورغم ارتباط فك الحصار وبدء الاعمار باستجابة حماس لتسليم السلطة المعابر والمؤسسات، إلا أنها ترفض كافة المبادرات لاعتبارات حزبية، كما أشرنا.

في ضوء هذه الممارسات، وفي ضوء ارتباط حماس بالإخوان المسلمين كحركة عالمية ومبادئها، فإن حماس تسعى، ولم تنكر ذلك بشكل واضح، لإقامة دولة إسلامية ولكن بنفس الغموض والالتباس الذي يحيط بهذا المفهوم في فكر الإخوان المسلمين منذ حسن البناء. ولعل المانع الأبرز الذي يحول دون عرضها لفكر واضح حول الدولة الإسلامية هو وجود الاحتلال في فلسطين وعدم الاستقرار السياسي المرتبط بذلك.

## خلاصات

« إن أبرز ما استبان لنا خلال مواضيع هذه المقالة هو عدم وضوح فكرة الدولة الإسلامية، وامتزاجها بفكرة الخلافة تارة وبهدف التوسع الإقليمي تارة أخرى. ومن هنا فإن وصفنا لرؤى حركات الإسلام السياسي حول الدولة الإسلامية أنها غامضة وملتبسة يجد تفسيره في هذا التضارب والعرض الشعراي لكافة النصوص التي تحدثت عن الدولة الإسلامية أو دولة الإسلام.

« بدا واضحا أن التيار الإسلامي المتأثر بأفكار حاكمية أبو الأعلى المودودي يطرح بدون غموض فكرة الدولة الدينية التي هي دولة إلهية، حسب وصف أبو الأعلى المودودي، بل ويؤكدون أن السعي لتحقيقها واجب شرعي.

« تبني حركات الإسلام السياسي مقولة أن الخلافة والدول التي نشأت بعدها تحت مسميات قبلية وعائلية، إنما تستمد شرعيتها من الدين (القرآن والسنة) ومن ثم طرحت شعارها "الإسلام دين ودولة"، رغم ما في هذا الطرح من مخالفة فقهية لأراء كبار الفقهاء حول أن الدولة في الإسلام نشأت اجتهادا حسب الحالة والحاجة وليس بنص ديني.

« إن حركات الإسلام السياسي فشلت في إنتاج نظرية في الدولة، وما كان ينبغي لها أن تنتج لاعتبارات فكرية وتاريخية، في حين نجحت في إنتاج إيديولوجيا دينية مسيسة. وباتت فكرة الدولة أداة لتحقيق مشروع فكري وإيديولوجي.

« ومن هنا يجب أن يكون واضحا أن أي حديث عن الدولة والدين والعلاقة بينهما، والتمسك بشعار "الإسلام دين ودولة"، وتطبيق الشريعة وغير ذلك من شعارات، لا يستند على شرعية مستمدة من نصوص الدين، إنما يمكن التعامل معه على أنه رأي شخص أو موقف سياسي لهذه الحركات تحاول أن تسبغ عليه قدراً كبيراً من المشروعية باستخدام الدين بما له من قداسة في نفوس الناس. وإذ كان من حق أولئك أن يستلهموا من التاريخ والإسلام الشواهد التي تناسبهم، فليس من حقهم أن يقدموا هذه الأفكار للناس على أنها جزء من الدين أو رأي الدين. يمكننا أن ننظر إلى ذلك على أنه اجتهاد وهو غير ملزم مطلقاً لأي طرف أو حركة

## الهوامش

- <sup>١</sup> عاصم حنفي، الدولة في الإسلام، في مفهوم الدولة: "الدولة الإسلامية"، "دولة الخلافة" (الرباط، منتدى مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥، الرابط الإلكتروني [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com))
- <sup>٢</sup> ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠) ص ١٩٠
- <sup>٣</sup> عاصم حنفي المرجع السابق، ص ٣٣
- <sup>٤</sup> محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٦) ص ٣٠
- <sup>٥</sup> علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ١٣
- <sup>٦</sup> محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)
- <sup>٧</sup> ابن خلدون، مرجع سابق ص ٢٠١
- <sup>٨</sup> ورد في رضوان السيد، الدين والدولة من منظور إسلامي عصري ومنفتح، في: الدين والدولة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة، ٢٠١٣)، ص ١٦٦
- <sup>٩</sup> محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧) ص ١٦٠
- <sup>١٠</sup> المرجع السابق ص ٧٤، نقلا عن كتاب الإسلام والنصرانية ص ١٣ للإمام محمد عبده
- <sup>١١</sup> رضوان السيد مرجع سابق، ص ١٦٨
- <sup>١٢</sup> عاصم حنفي، مرجع سابق، ص ٣٢
- <sup>١٣</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي الطبعة السادسة (بيروت مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠٧) ص ٣٥٩
- <sup>١٤</sup> محمد زاهد كمال جول، التدين السياسي الإسلامي: آفات الحداثة المادية المستعارة، مجلة التسامح، عُمان، وزارة الأوقاف، العدد ٢١ شتاء ٢٠٠٨
- <sup>١٥</sup> لقاء مع المفكر صادق جلال العظم، مجلة صحيفة العرب، العدد ٩٣٠٣، ٢٨/٨/٢٠١٣ الموقع الإلكتروني للصحيفة. [www.alarab.co.uk](http://www.alarab.co.uk)
- <sup>١٦</sup> محمد نور فرحات، عن التحولات الاجتماعية والايولوجيا الإسلامية، في: الإسلام السياسي - الأسس الفكرية والأهداف العملية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، أكتوبر ١٩٨٩، ص ١٥٨
- <sup>١٧</sup> احمد كمال أبو المجد، مداخل إلى إصلاح الخطاب الديني المعاصر، في: الدين والدولة في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢١
- <sup>١٨</sup> مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بدون تاريخ، ص ١٦
- <sup>١٩</sup> المرجع السابق، ص ٩٥
- <sup>٢٠</sup> احمد محمود ولد محمد، الدولة في الفكر النهضوي العربي الحديث، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٥١، مايو ٢٠٠٨، ص ٢٤
- <sup>٢١</sup> رفيق عبد السلام، الخطاب السياسي الإسلامي ومعضلة الدولة الحديثة، موقع الجزيرة نت، ١٨/١/٢٠٠٥
- <sup>٢٢</sup> عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠٢) ص ١٢٦
- <sup>٢٣</sup> مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ١٦٠
- <sup>٢٤</sup> المرجع السابق، ص ٣٤
- <sup>٢٥</sup> المرجع السابق، ص ٧٤
- <sup>٢٦</sup> النظام العام لجماعة الإخوان المسلمين، موقع الإخوان ويكيبيديا
- <sup>٢٧</sup> مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ١٤١
- <sup>٢٨</sup> المرجع السابق، ص ١٥٥
- <sup>٢٩</sup> جاسم الياسين، الدولة الدينية والدولة المدنية، ورقة عمل مقدمة الى ندوة "مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشر" (الاجتهاد لتحقيق المناط: فقه الواقع والمتوقع) الكويت، ١٨/١٢/٢٠١٣
- <sup>٣٠</sup> أبو الأعلى المورودي، الحكومة الإسلامية (القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٨٠) ص ٧٢



٣١ أهداف وغايات حزب التحرير، الموقع الإلكتروني للحزب [www.hizb-ut\\_tahrir.org](http://www.hizb-ut_tahrir.org)

٣٢ المرجع السابق.

٣٣ كافة الاقتباسات عن البرنامج السياسي للحركة مأخوذة من نصوص البرنامج المنشور على الصفحة الإلكترونية لكتلة التغيير

والإصلاح [www.islah.ps](http://www.islah.ps)

٣٤ إياد البرغوثي، الدين والدولة في فلسطين (رام الله: مركز رم الله لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧) ص ٢٨

٣٥ إياد البرغوثي، المرجع السابق، ص ٣٣.

٣٦ خالد الحروب، فلسطين تحت الاحتلال بين المخفر والمسجد، ورقة عمل في ندوة "فلسطين بين المسجد والمخفر" (٢٠٠١/٨/٣)،

مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله" ص ١٥.



# في جدلية العلاقة بين الدين والدولة

## الدولة الحديثة صيانة للديمقراطية وحماية للأديان

محسن أبو رمضان \*

كانت الكنيسة الكاثوليكية مسيطرة على البنية الفوقية في أوروبا حتى نهاية القرن الخامس عشر الأمر الذي عزز من استمرارية عمل النظام الإقطاعي المبني على الاقنان والفلاحين، حيث كانت الكنيسة تسوغ آلية عمل النظام الملكي الإقطاعي، عبر محاربتها للعلم والمعرفة واعتبار أن نظام الحكم الملكي مرتبط «بالحق اللاهي». بما لا يسمح به بانتقاد الملك وإدانته أو أي من مكونات الحكم أو الاستفسار عن المبررات الأساسية وراء تكوين النظام المطلق والحكم الإقطاعي المدعوم ايدولوجياً من الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تمارس محاكم التفتيش وتفرض نظاماً ظلامياً معادياً للعلم والمعرفة والتطور.

لعبت عدة عوامل باتجاه تفكيك الحكم الملكي «الثيوقراطي» أبرزها الثورة الصناعية التي تمت تدريجياً والانتهاج السلعي البسيط إلى البرجوازية الصناعية ثم التجارية «الماركانتيلية» التي كان لها مصلحة مباشرة في تحطيم الحواجز الإقطاعية المعيقة لوحدة السوق على طريق إنشاء سوقاً موحداً يحرر التجار من أعباء الضريبة ويدشن بنية تحتية وقاعدة اقتصادية مترابطة ومتداخلة وموحدة بما ساهم في إعادة دمج مكونات السكان في بيئة مجتمعية واحدة في سياق بلورة مفهوم القومية أو الأمة، بدلاً من المجموعات السكانية المتناثرة والمنعزلة عن بعضها البعض.

إن التحول الاقتصادي من النظام الإقطاعي إلى الرأسمالي ساهم في تطوير المجتمع عبر تعزيز العمل المأجور وتفكك وحدة الإنتاج العائلية التي كانت سائدة إبان العهد الإقطاعي كوحدة إنتاجية مرتبطة بالعمل الزراعي بصورة رئيسية، وأدى إلى التوجه نحو الاختراعات والعلوم بدلاً من المفاهيم الميثالوجية والمتخلفة والرجعية.

لقد أصبحت قاعدة النمو والتطور تعتمد على العلم الأمر الذي يتناقض بالضرورة مع استمرار سيطرة الكنيسة الكاثوليكية التي لعبت دوراً أساسياً في محاربتها وعدم السماح له بالتقدم والانطلاق.

لقد تزامن هذا النمو الاقتصادي والتحول إلى النظام الرأسمالي عبر الثورة الصناعية والمعرفية والعلمية مع أحداث تغييرات وإصلاحات بالفكر الديني المسيحي عبر البروتستانتية التي شكلت نقيضاً للكاثوليكية، حيث أقر المذهب البروتستانتية بأهمية فصل الدين عن الدولة وأن يتعد عن تدخله في شؤون الحياة المدنية، على قاعدة تتضمن أن تكون علاقة الإنسان مع معتقداته علاقة مباشرة دون وسطاء أو سمسارة من الكهنوت الديني الذين كانوا يستغلوا ذلك لتحقيق المكانة المعنوية والاقتصادية على حساب المواطنين مستغلين معتقداتهم ومفاهيمهم الميثولوجية وعدم معرفتهم وذلك باتجاه تعزيز سلطة الكنيسة الداعمة للنظام الإقطاعي المبني على استغلال الاقنان، والفلاحين، في إطار نظام ملكي مطلق ومستبد يسيطر على مقومات المجتمع والاقتصاد والموارد.

بدأت التحولات الاقتصادية باتجاه الرأسمالية التي تزامنت مع إحداث إصلاح الفكر الديني المسيحي باتجاه البروتستانتية في القرن السادس عشر والسابع عشر. بما ساهم في إنشاء الدولة «الأمة» بدلاً من النظام الإقطاعي المبني على القبيلة والعائلة الممتدة وقد فتح هذا التحول التاريخي الهام لانطلاق آفاق العلم والمعرفة والتطور الثقافي، الأمر الذي برز في إطاره رموز عصر التنوير («هوبز، لوك، روسو، مونتسكيو،... إلخ») الذين أكدوا على أهمية العلم وابتدعوا آليات لإدارة الخلافات الداخلية بالمجتمعات الأوروبية مبنية على الديمقراطية وعلى آلية صندوق الاقتراع كوسيلة لحل الخلافات المتعددة ذات الطابع العرقي أو الإثني أو الطائفي أو القبلي.

لقد كانت أوروبا عنواناً لتلك الصراعات الدموية التي استنزفتها وهدمت نسيجها الاجتماعي وحضارتها وبنيتها المؤسسية ومواردها الاقتصادية، كما سادت صراعات ذات طابع قومي، علماً بأن جوهر الصراعات كانت ذات طابع اقتصادي وطبقي ومصالح مغلغة بطابع اثني أو قومي أو أي شكل من أشكال الصراعات.

وبما أن أوروبا عانت الكثير جراء الصراعات الدموية، فقد كان لا بد للعقل الفلسفي التنويري أن يبلور منظومة من المفاهيم الرامية إلى ضبط هذا الصراع وحله عبر الطرق والأدوات والآليات التي من الهام أن تبني على وحدة النسيج الاجتماعي وتماسكه وترابطه وعدم تفكيكه بما يحافظ على التراكم الضروري والمطلوب باتجاه صيرورة النمو والتقدم والتطور الحضاري دون السماح بالارتداد والنكوص باتجاه العودة لآليات العنف والإقصاء والتهميش التي سادت أوروبا قبل القرن الخامس عشر فيما عرفه «هوبز» («بحرب الجميع ضد الجميع»).

لقد دشّن روسو فكرة النظام الديمقراطي المبني على فلسفة المواطنة المتساوية والمتكافئة بين

الناس وقد ساعد في ذلك الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ والتي أنهت الحكم الملكي وقضت على سجن الباستيل عنوان الاستبداد والقمع واعتقال المناضلين من أجل التغيير وتحقيق نظام مبني على الحرية والكرامة الإنسانية ويستند إلى المواطنة في إطار جدلية الحقوق بين الدولة والمواطن الفرد ذو الكينونة القانونية والمكانة الحقوقية المستقلة، أي وفق العقد الاجتماعي.

لقد كان طبيعياً في إطار التحول التاريخي في بنية المجتمع بروز ظاهرة التعددية السياسية والحزبية، كأرقى شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، إلى جانب كل من النقابات والمنظمات الأهلية والمبادرات المجتمعية الطوعية، حيث أصبح الحزب السياسي وسيلة للتعبير عن قطاعات اجتماعية معينة وعن رؤية فكرية وثقافية محددة، وبالتالي فإن التنافس السلمي بينها حل محل الصراعات العضوية والقبلية أو الطائفية أو الأثنية، التي كانت سائدة وأصبح صندوق الاقتراع هو الأداة أو الوسيلة باتجاه حسم التنافس والاختلاف الداخلي عبره. بما أنه ينظم عملية التداول السلمي للسلطة وأصبحت الانتخابات الدورية هي المنهجية المتبعة لتحقيق هذا التداول السلمي في إطار بنية مؤسساتية بعيدة عن التسلط ومبنية على آليات الفصل بين السلطات وسيادة القانون وتحقيق نظام قضائي مستقل والتي حددها مونتسكيو في كتابه الشهير «روح القوانين» في إطار صيانة واحترام الحريات العامة ومبادئ حقوق الإنسان.

لقد شكل النظام الديمقراطي الجديد الترجمة العملية لمبادئ أول وثيقة لحقوق الإنسان بالتاريخ والصادرة عن الثورة الفرنسية، والتي سبقتها تجربة الماجناكارتا في بريطانيا ذات المطالب الحقوقية المبنية على العدالة والمساواة وحرية التعبير علماً بأن وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية شكلت القاعدة والمنطلق لمنظومة مبادئ حقوق الإنسان والتي اجمع عليها المجتمع البشري وخاصة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ٤٨ والذي جاء نتاجاً للحريين العالميتين الأولى والثانية التي سقط بها أعداد كبيرة من الضحايا بسبب الصراعات العديدة ذات الأسباب الاقتصادية والنزاع على الثروات والموارد وإن كانت تظهر بمظاهر قومية أو أثنية محددة.

وعبر الانتخابات والاعتماد على أصوات المواطنين لاختيار نظام الحكم وطبيعة الحزب السياسي وفقاً لرويته وبرنامجه وفي إطار المنافسة الحرة المبنية على التعددية السياسية، تم استبدال فكرة الحق الإلهي بفكرة المواطنين الأحرار الذين أصبحوا هم وحدهم وليس سلطة الكنيسة من يمنح الحق والشرعية لنظام الحكم عبر صندوق الاقتراع هذا الحكم المبني على فكرة الفصل بين الدين والدولة كنتاج لعملية التحولات الاقتصادية والدينية والثقافية والمعرفية في بنية المجتمعات الأوروبية.

لقد أصبح الدستور المبني على فكرة المواطنة هو الذي ينظم الحياة السياسية والاجتماعية في

إطار النظام الديمقراطي، وذلك بوصفه أب القوانين ومرجعيتها، فهو الذي ينظم التداول السلمي للسلطة عبر تحديد فترة زمنية محددة للانتخابات الدورية، وهو الذي يحدد الحقوق والواجبات سواءً ذات الطابع المدني أو السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي وهو الذي يمنح الحق في تشكيل النقابات والأحزاب والمنظمات الأهلية ويحدد أسس عمل القطاع الخاص ومؤسساته بما في ذلك القطاعات التجارية والصناعية والزراعية والمالية والبنكية والمصرفية وشكل الاقتصاد وطبيعته... إلخ.

بمعنى إن الدستور هو الذي أصبح الناظم والمحدد لطبيعة النظام السياسي الديمقراطي وليس سلطة الكنيسة أو الحكم الملكي المطلق.

لقد تطورت منظومة الحقوق على المستوى الإنساني العالمي، حيث تم اعتماد العهدين الخاصين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك الحقوق السياسية والمدنية الصادرتين عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ٦٦ كما تم اعتماد العديد من الوثائق التي تؤكد على الحريات والحقوق الخاصة بفئات اجتماعية مختلفة مثل النساء، العمال، المزارعين، أصحاب الاحتياجات الخاصة، الشباب إلى جانب بلورة العديد من الوثائق التي تؤكد على الحق بالتنمية كجزء من حق الشعوب في تقرير المصير، كما تم تنظيم العديد من المؤتمرات العالمية التي أصدرت وثائق دولية ذات علاقة بحقوق النساء أو بالتنمية المستدامة، أو بالحماية الاجتماعية أو بمكافحة الفقر، أو بتحقيق الأمن الغذائي... إلخ.

لقد أصبحت منظومة حقوق الإنسان وفلسفة المواطنة المبنية على المساواة وعدم التمييز بين الناس بغض النظر عن الدين، الجنس، اللغة، العرق، الأصل الاجتماعي هي القاعدة والمرتكز لمعظم البلدان التي اختارت السير بالمسار الديمقراطي بدلاً لأنظمة الاستبداد والتسلط، حيث انتشر ذلك في بلدان أوروبا وبالعديد من بلدان العالم لدرجة أن الأنظمة الملكية أصبحت ذات طبيعة دستورية في ظل رمزية الملك أو الملكة فقط دون تدخلهم في تفاصيل شؤون الحكم.

عمل التداخل بين التحول الاقتصادي عبر الثورة الصناعية مع الثورة الثقافية والفكرية المتحررة من سيطرة الكنيسة ومفاهيمها الميتولوجية القديمة والمعادية للعلم والمعرفة، والإطار الديمقراطي للنظام السياسي على تحقيق مرتكزات لأنظمة الحداثة التي تستند إلى مبادئ الحرية والديمقراطية مع التركيز على مبادئ حقوق الإنسان، كما ساهم ذلك بصورة فاعلة في فصل الدين عن الدولة عبر تحقيق أنظمة علمانية مبنية على الدستور المدني الذي ينظم الحياة بين المؤسسات وبين المواطنين بدلاً من الاستناد إلى مفاهيم الكنيسة.

يرتكز نظام الحداثة على بنية مؤسساتية ديمقراطية، ودستور مدني مبني على فكرة المواطنة المتساوية وعلى فصل الدين عن الدولة («العلمانية»)، وعلى اعتماد العلم والمعرفة كثقافة وأداة للتقدم والتطور، وهو نظام بعيد عن البنى العضوية مثل الطائفية والمذهبية والإثنية، والقبلية ويشكل نقيضاً له، علماً بأن العلمانية تشكل أكبر حام للدين ولحرية المعتقد، حيث ضمان عدم استخدامه لأهداف سياسية أو فئوية أو ذاتية خاصة بما يعني أن الحزب الحاكم إذا أخطأ وأعتقد أنه يمثل حكم الدين يقع بهذه الحالة اللوم والانتقاد على الدين نفسه وليس على الحزب الذي يخطئ أعضاؤه أو يصيبوا، الأمر الذي يساهم في صيانة وحماية الدين ذاته على قاعدة أن المواطنين البشر قد يخطئون، وهم ليسوا امتداداً للمقدس وبالتالي فهي أي العلمانية تشكل حماية للمعتقدات والأديان وعليه فهي ليست نظاماً محايداً بأي حال من الأحوال.

النظام العلماني يحافظ على الأديان ويحترم حقوق وثقافة معتقدات المواطنين، ولا يشكل نقيضاً لها، وبالمقابل فهو يعتمد على الأداء السياسي والاقتصادي للأحزاب وللحزب الحاكم في إطار إعطاء المجال للمواطنين للمسائلة والمحاسبة، بما لا يسمح به النظام الثيوقراطي الديني.

إذا كان النظام العلماني يعمل على فصل الدين عن الدولة في إطار احترام الأديان والخصوصيات الثقافية والمعتقدات، إلا أنه ليس بالضرورة أن يكون أي نظام علماني هو ديمقراطي فالكثير من الأنظمة العلمانية تكون مبنية على الاستبداد والسيطرة العسكرية والحكم المطلق والفردية، ولا تعتمد على معايير الحكم الديمقراطي المستند إلى سيادة القانون ومبدأ التداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات الدورية.

وعليه فلا بد من الربط الجدلي بين الديمقراطية والعلمانية، حيث لا تستقيم الأخيرة بدون الأولى ولا يمكن تحقيق الديمقراطية إلا بمنظومة مفاهيم حديثة تؤدي إلى إبعاد سلطة الكنيسة أو أي سلطة ذات مسوغ «ديني مقدس» عن تفاصيل الحياة السياسية والاقتصادية وذلك احتراماً للدين ذاته وعدم تعريضه للانتقاد حينما يعتقد حزب ما أو جماعة ما أنها تحكم باسم الدين حيث يجب الحفاظ على طهرانيته من مخاطر الأداء والممارسات العملية التي قد تكون خاطئة ولا تجد التأييد من المواطنين وقطاعاتهم الاجتماعية المختلفة.

البلدان العربية مرت بظروف مختلفة عن بلدان أوروبا، ورغم محاولات إجراء إصلاحات بالفكر الديني وتدشين مرحلة فكرية مبنية على التنوير والاجتهاد والتفكير التقدمي والحداثي إلا أن تلك المحاولات لم تنجح سواءً عبر تجربة ابن رشد بالقرن ١٢ الميلادي والذي أكد على أهمية فتح باب الاجتهاد واعتماد العقل وليس النقل، حيث استطاع الفكر السلفي هزيمته والسيطرة بالتالي على الثقافة السائدة لتعود إلى المفاهيم السلفية الجامدة البعيدة عن

العقل والتي لا تأخذ بعين الاعتبار المستجدات والتطورات الحياتية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين برز العديد من المفكرين المعجبين بالانجازات العلمية وبأنظمة الحداثة في أوروبا مؤكدين على أهمية الاستفادة من هذه التجربة وأهمية الاستناد إلى العلم والمعرفة والنظام السياسي الديمقراطي، أبرز هؤلاء المفكرين كان «محمد عبدو، ورفاعة الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي» والعديد من المفكرين الذين أكدوا على أولوية العلم وأهمية فصل الدين عن الدولة وعلى ضرورة تجاوز أنظمة الاستبداد والقمع وتحقيق التحول الديمقراطي المبني على المواطنة المتساوية والمتكافئة إلى جانب التأكيد على حقوق المرأة والمساواة وعدم التمييز، كما أن تأكيد سعد زغلول في ثورة عام ١٩١٩ مقولة «إن الدين لله والوطن للجميع» شكلت تعبيراً عن التطور المعرفي والثقافي في تلك الحقبة التي لم تستكمل للعديد من الأسباب أبرزها استمرار النظام الملكي والسيطرة الاستعمارية البريطانية إضافة للعودة إلى المفاهيم السلفية عبر حركات وجماعات تتبنى المفاهيم الدينية السلفية وترفض تحقيق إصلاحات به في إطار مواجهتها للتحويلات الثقافية التنويرية والثقافية حداثة الطابع.

إن النظام الليبرالي الذي ساد إبان الحكم الملكي واستمرار نظام الانتداب سواءً البريطاني أو الفرنسي، كان لا يمكن أن ينجح ويستمر دون السيادة الكاملة وتحقيق الحق في تقرير المصير بما يسمح بتحقيق التحول الديمقراطي وصولاً لنظام الحداثة الذي أعيق واحتجز تطوره بسبب البنية الطبقية لأنظمة الحكم ولطبيعته البرجوازية ذات الطابع التجاري الكمبرادوري في البلدان العربية والتي تعتبر برجوازية تابعة ومرتهنة للشركات الرأسمالية العالمية العابرة للقوميات، بما يختلف عن طبيعة البرجوازية الأوروبية التي شكلت نقيضاً للنظام الإقطاعي. وبالوقت الذي حققت به أنظمة الاستقلال الوطني في منتصف القرن الماضي إنجازاً بطرد الاستعمار وإنهاء أنظمة الانتداب وتجاوز الأنظمة الملكية بالعديد من البلدان العربية إلا أنها لم تركز إلى أسس الحكم الديمقراطي الرشيد بل بقيت أسيرة لفكر الثورة الذي قاد إلى التحكم سواءً عبر القائد الزعيم أو عبر الحزب الذي تم اعتباره انه المعبر عن أماني وطموحات الشعب بالتحريرو ومقاومة الاستعمار وفي تحقيق التنمية.

ورغم سيادة حالة من الليبرالية السياسية عبر التعددية الحزبية وإنشاء المسارح ودور السينما وتنامي الثقافة الإبداعية وازدهار الفن والموسيقى إلا أن استمرارية الأنظمة الملكية التابعة للقوى الاستعمارية وترجماتها الانتدابية حال دون ربط تلك الحالة الليبرالية بعملية التقدم الديمقراطي المنشأة لأسس الحداثة حيث استفادت أنظمة الاستقلال الوطني من هذه الانجازات



بالمجال الثقافي والفني والمعرفي إلا أنها تجاوزت معايير الليبرالية وبالتالي فقد حجمت التعددية وعززت أسس الحزب الواحد أو الفرد الواحد والزعيم الملهم الذي من الممكن أن يتصدى للاستعمار ويقوم بعملية التنمية والإعمار عبر آليات وبرامج، صحيح أنها كانت مناصرة للفقراء مثل التعليم الذي أصبح متاحاً للجميع والتصنيع والإصلاح الزراعي والتأمين إلا أن عدم الربط بين الإنجازات الاجتماعية بالأبعاد المبنية على التعددية والديمقراطية قد أدى إلى إجهاض هذه التجربة الهامة التي تركز على البعد القومي وعلى الجماهير الشعبية متناسية أن هذه الجماهير سواءً بالقطر العربي المحدد أو بالأقطار العربية جميعها بحاجة إلى حاضنة لاستيعاب طاقاتها حيث تصبح هناك مصلحة مباشرة ما بين الجماهير واستمرارية النظام المعبر عن حقوقها ومصالحها وتطلعاتها لا أن تبقى متفرجة ومراقبة ومؤيدة دون إشراكها بالبناء المؤسسي والتنموي، ودون مؤسسات وبرلمان وتعددية حزبية ومعايير المواطنة المتساوية والتكافؤ وآليات الانتخابات والتداول السلمي للسلطة.

لقد تم الارتداد عن الإنجازات القومية والاجتماعية والاقتصادية التي حققتها أنظمة الاستقلال الوطني التي صعد معظمها على الحكم عبر آليات النخب العسكرية، إلا أنه رغم ذلك فقد استطاعت تلك النخب تحقيق العديد من الإنجازات لصالح العمال والفلاحين والفقراء والمهمشين، كما حافظت على المناخ الليبرالي على الصعيد الثقافي عبر المسرح والسينما والأنشطة السياحية والرياضية وغيرها، ولكنها لم تستكمل الليبرالية السياسية وبعملية التحول الديمقراطي، خاصة في ظل تجاوز التعددية الحزبية والعمل على كبجها ومنع تشكلها أو انطلاقها.

وبسبب غياب الديمقراطية وأهمية خلق الترابط بين مصالح المواطن والنظام المعبر عن حقوقه، ولأن العمل بقي نخبياً دون إشراك الجماهير بقطاعاتها الاجتماعية المختلفة أصبح من الممكن بل من السهولة الارتداد عن الإنجازات لصالح سياسة السوق الحرة والمفتوحة التي فتحت المجال من جديد لأصحاب رؤوس الأموال وخاصة للبرجوازية الكمبرادورية من التمدد والانتشار بل السيطرة على مقاليد البنية الاقتصادية، التي أدت إلى تحويل السوق إلى أنظمة استهلاكية على حساب الصناعة والزراعة والإنتاج المحلي، حيث أصبحت آليات السوق والخصخصة والاحتكارات هي المتحكمة بالتركيبة الاقتصادية، حيث تراجعت سياسة الحماية الاجتماعية وتقلص دور الدولة، وفق وصفات البنك الدولي الأمر الذي أدى إلى إقصاء الفقراء والمهمشين وتجهيم دور القوى التقدمية التي كانت تعبر عن مصالحهم وحقوقهم، كما أن الخصخصة وزيادة دور البرجوازية التجارية والاعتماد على آليات السوق سمح بإعادة تفعيل دور القوى الأصولية في مواجهة قوى التنوير والحداثة والعقلانية.

لقد تنامي دور القوى الأصولية لدرجة أنه تفرع منها العديد من المجموعات الأكثر تطرفاً بما

سمح بأخذ القانون باليد بعيداً عن معايير العمل الديمقراطي.

أدركت الولايات المتحدة بعد أحداث ١١ / سبتمبر / ٢٠٠١ طبيعة دور القوى الأصولية والمتطرفة، التي كانت تدعمها وترعاها في أفغانستان من أجل مواجهة السوفيت ولكن هذه المجموعات من الممكن أن تخرج عن الضبط وعن النسق، الأمر الذي يتطلب إعادة استثمار تلك المجموعات خاصة بعد سقوط نظام صدام حسين بالعراق، بهدف تفكيك الوطن العربي، وفق رؤية تؤثر عليها وتستهدفها دشتتها و وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة كونداليزا رايس والمتعلقة بالشرق الأوسط الجديد المبنية على فكرة التجزئة والتقسيم.

ومن اجل تحقيق ذلك كان لا بد من تسعير الخلافات الطائفية والمذهبية بالوطن العربي عبر استخدام تلك المجموعات الأصولية المتطرفة ذات الأسماء المختلفة والتي جميعها تدعى أنها المعبرة الوحيدة عن الدين الإسلامي.

من المعروف أن الوطن العربي شكل مصدراً لأطماع الدول الاستعمارية الامبريالية وذلك بسبب ثرواته الهائلة وخاصة البترول وبسبب موقعه الاستراتيجي الهام.

منذ أكثر من ١٠ سنوات استقر الصراع على موارد وثروات وجغرافية الوطن العربي، فبالوقت الذي تريده الولايات المتحدة مفككاً وضعيفاً، بهدف إعادة هيكلته ورسم جغرافيته على قاعدة طائفية في ظل استمرارية الحفاظ على مصالحها الحيوية والاستراتيجية وخاصة النفطية منها، تريده إسرائيل كذلك وبهدف المشاركة في مشروع السيطرة على الوطن العربي في إطار التحالف والشراكة الإستراتيجية مع الولايات المتحدة، علماً بان لإسرائيل مصلحة أخرى ذات بعد عنصري إيديولوجي يستند إلى فكرة يهودية الدولة، التي من الممكن أن تصبح واقعية في ظل الاصطفاف المذهبي والطائفي «السنني، الشيعي، الكردي... إلخ».

وإذا كانت هناك مصلحة مباشرة للولايات المتحدة وإسرائيل في عملية التقسيم والتجزئة فإن ذات المصلحة وإن كانت لأهداف مختلفة تنطبق على كل من المشروع الإيراني «القومي» المغلف بغلاف ديني «شيعي» وكذلك على المشروع التركي المغلف بغلاف ديني «سنني» والذي يعتبر أيضاً مشروعاً ذو نزعة إمبراطورية بهدف العودة إلى أحلام الدولة العثمانية القديمة.

لقد أصبح واضحاً أن أداء تنفيذ هذا المخطط يتجسد بالحركات الأصولية الدينية التكفيرية والمتطرفة التي تتنازع لصالح إما المشروع الاستعماري أو المشروع الإيراني أو المشروع التركي

في ظل غياب المشروع القومي أو النهضوي الديمقراطي العربي.

إن فشل الدولة العربية الحديثة في تعزيز أسس الحكم الديمقراطي وفلسفة المواطنة وضمأن آليات التداول السلمي للسلطة واحترام خصوصيات وثقافات الأقليات الأخرى، قد تم استغلاله من القوى الاستعمارية وقوى الصراع الإقليمي بهدف تسعير حدة الخلافات المذهبية والطائفية والجهوية وصولاً لهدف التفكيك والتجزئة لمكونات الوطن العربي.

أعتقد أن ما يحدث في كل من سوريا والعراق واليمن وليبيا، كان يهدف إلى الالتفاف على الحراك الشعبي العربي الذي بدأ في عام ٢٠١٠ والذي كان من الضروري أن يؤدي في سياق التطور التاريخي الطبيعي إلى تحقيق الدولة الديمقراطية الحديثة المبنية على ركيزتي الحرية والعدالة الاجتماعية، خاصة إذا أدركنا أن رموز عصر التنوير العربي في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين حاولوا تدشين منهجية ديمقراطية وليبرالية دون أنظمة تحرير مناهضة للاستعمار بل في كنفها، كما أن دول الاستقلال الحديثة التي تشكلت في منتصف القرن ٢٠، كانت ذات أبعاد تحررية ولكن بدون ديمقراطية وتعددية الأمر الذي كان يفترض بأن الحركات الشعبية العربية تستطيع أن تجمع بين المرحلتين عبر تدشين بلدان ذات أنظمة تحررية وطنية وذات بعد ديمقراطي حديث، إلا أنه تم إفشال ذلك عبر حالة الفوضى والاضطراب الكبير الذي يعيشه الوطن العربي والذي ليس من المتوقع أن ينتهي ويحسم بفترة قصيرة، بل ربما سيمتد إلى عقود من الصراع الدموي في إطار حرب الجميع ضد الجميع.

لا بد من صيانة حقوق المواطنين عبر الدولة المبنية على الدستور الديمقراطي الذي يحمي الحقوق ويصون الحريات ويضمن المساواة وعدم التمييز، كما يحمي ويصون الحق بالرأي والتعبير ولكن دون استخدام الدين لأهداف سياسية.

لقد أثبتت التجربة أن تسييس الدين مسألة خطيرة، حيث يتم احتكاره عبر مجموعة تعتقد أنها المعبرة عنه دون سواها، بما يمهد المجال إلى حرب الجميع ضد الجميع بدلاً من فصل الدين عن السياسة لمسائل ومحاسبة السياسيين عن أخطائهم سواءً عبر صندوق الاقتراع والانتخابات الدورية أو عبر آليات المسائلة المجتمعية التي تمارسها منظمات المجتمع المدني المختلفة.

إن معالجة الأزمة الهائلة التي تعيشها البلدان العربية تكمن بالعودة إلى أسس العمل الديمقراطي المبنى على فكرة التعددية والعقد الاجتماعي، الأمر الذي يساهم في وضع حد للنزعات الطائفية والمذهبية والعرقية، ويعيد صياغته على أسس حداثة تقبل الآخر وتتسامح معه ولكن لا ترفضه بل تتجادله بالطرق الحوارية أو عبر صندوق الاقتراع الذي يجب أن يتم الرجوع له

بصورة دورية وفق نصوص الدستور.

ولعله من المفيد قيام التيارات الوازنة بالوطن العربي وخاصة «الإسلام السياسي، والقوميين، واليساريين» بإجراء حوار واسع وعمق بينهما وذلك بهدف صياغة رؤية تقود إلى عقد سياسي واجتماعي جديد متوافق عليه وذلك كمرجعية لإدارة الاختلاف بصورة عصرية وحديثة بعيداً عن آليات العنف والإقصاء وبعيداً عن القاعدة المذهبية الطائفية، والتي من الهام تجاوزها عبر أحزاب عصرية ودولة مدنية.

إن فصل الدين عن الدولة في الدولة الديمقراطية الحديثة بالوقت الذي يعمل على تعزيز آليات العمل المدني ومعالجة المشكلات على أسس برنامجية «اقتصادية واجتماعية» فهو يعمل في نفس الوقت على صيانة الدين وعدم زجه بالصراعات المصلحية الخاصة والطبقية بهدف الحفاظ عليه وعدم إقحامه في أتون الصراع العملي والميداني.

وعليه فإن الدولة الحديثة يجب أن تكون مبنية على البعد الديمقراطي والمدني وفي نفس الوقت تحترم الأديان والمعتقدات الأخرى عبر عدم تدخلها في مسار العمل الحياتي الاقتصادي والاجتماعي، الذي يقبل الخطأ والصواب، بما يسمح بقيام المجتمع بكل مكوناته بالرقابة والمسائلة والمحاسبة على الأداء الحياتي وبما يصون ويحافظ على الأديان والمعتقدات كافة.

## الدين والدولة في إسرائيل ... بين يدي المد المذهبي في الإقليم

بقلم/ عماد سليم محسن \*

### تمهيد

لم يطغ الدين كمعيار حاكم لبناء المواطنة في دولة من الدول كما حدث في حالة إسرائيل، حيث يعتبر العامل الديني هو المؤثر والجاذب لليهود العالم في هجرتهم إلى فلسطين، عندما استغلت الحركة الصهيونية هذا العامل وساندت الرفض الدائم لانصهار اليهود في المجتمعات التي عاشوا فيها، مع تكريس ممنهج لنبوءة عودة صهيون التي عاشت في الوعي الجمعي لديهم، وفي كتب الصلوات والعبادات واحتفالات الأعياد الدينية وفي التباكي على خراب الهيكل المزعوم.

جاء «الجيتو» بجهود حثيثة من رجال الدين في تدعيم فكرتهم، إلا أن أعداداً كبيرة من اليهود استجابت لتحدي العصرية، وعاشت منعزلة عن التقاليد اليهودية، وفي ذات الوقت لم تندمج في المجتمعات الأوروبية، حيث تولد إحساس «بالمظلومية» وشعور بالعيش كيهود على غرار الشعوب التي عاشوا بينها، فكانت مسيرتهم أشبه «بالكورودور» الذي يفصل حياتهم اليهودية التقليدية والحياة في أوروبا التي كانت تبتعد عن تأثير الدين سواء في السلوك اليومي أو في النظم والقوانين.

بين فكر «الجيتو» ومسيرة «الكورودور» انقسمت التجمعات اليهودية خلال فترة تأسيس الحركة الصهيونية، ليخرج من بين صفوف قادة الحركة من سعوا إلى طرح حل علماني لمشكلة اليهود بشكل عام، وكان هرتزل أول من تنبه إلى هذا الحل بشأن الشعب الجديد الذي سوف يشكل دولة اليهود، ويمكن ملاحظة أن عدداً كبيراً من مؤسسي الحركة الصهيونية كانوا غير متدينين ولا يعيرون الدين أدنى اهتمام، بل إن بعضهم أظهروا خلافاً ونقداً للدين، ومن بينهم هرتزل نفسه، وتجاوزه في ذلك ماكس نوردار الكاتب والزعيم الصهيوني الذي جاهر بإلحاده وكان يعتبر التوراة بمثابة عمل أدبي أقل قيمة من أعمال هوميروس أو كلاسيكيات أوروبا.

## سجلات في الأصول

عندما فكر اليهود في البحث عن أرض يقيمون عليها دولتهم، لم يكن تفكيرهم مبني على إقامة الشريعة اليهودية والدين اليهودي فوق أرض ميعاد محددة، أو أن تمهد لهم هذه الديانة الطريق لإقامة «مملكة السماء» على أرض فلسطين، إنما كانوا يفكرون بها كملاذ ومأوى لليهود الضائعين والمشردين في شتى أنحاء العالم من الشقاء الذي يعانونه في البلاد الأجنبية، أي أنها كانت فكرة للخلاص الدنيوي.

شكل وعد بلفور في ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧ نقطة تحول تاريخية، فقد فسره البعض على أنه نوع من أنواع العناية الإلهية، بل اعتبروه معجزة وإشارة إلى إرادة الخالق التي تتجلى في تعامل «الأمم» (غير اليهود) مع اليهود، لكن بعد قيام الدولة كتب بن غوريون يقول «على اليهود من الآن فصاعداً ألا ينتظروا التدخل الإلهي لتحديد مصيرهم، بل عليهم أن يلجأوا إلى الوسائل الطبيعية العادية مثل الفانتوم والنابالم»، وبعد اعتزاله العمل السياسي صرح «كنت مصمماً على أن تكون إسرائيل دولة علمانية تحكمها حكومة علمانية وليست دينية»، لكن الدولة من ناحيتها لم تجد في نفسها الجرأة على الانفصال التام عن التراث، وسعت بكل الطرق كي تكون دولة يهودية دون المساس بالعلمانية.

بعد حرب ١٩٦٧ زاد عدد المتدينين وتشكلت الأحزاب ذات الطابع الديني في إسرائيل، نتيجة الزهو والشعور بعظمة النصر وأنه ما كان ليحلب هذا النصر لشعب لا زال في طور البناء على ثلاث دول عربية عريقة لولا وقوف الرب إلى جانبهم، وفي عقدي الستينات والسبعينات تطورت المؤسسة الدينية في إسرائيل ممثلة بالأحزاب الدينية التي انتشرت بين مختلف فئات الشعب وأقامت المدارس الدينية لتلامذتها، ومن ثم المدارس العسكرية التي ذهب إليها طلاب هذه المدارس طواعية قبل طلبهم رسمياً من الدولة للخدمة العسكرية، وقد أعطاهم هذا السلوك القبول لدى الرأي العام اليهودي وقربهم من مراكز الحكم مما جعلهم يحتلون عدداً من مقاعد الكنيست أكثر من أحزاب أخرى.

طراً تحوّل على مواقف معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية بعد العام ١٩٦٧ من اعتبار هذه الحرب معجزة وإشارة ربانية، إلى اعتبارها بداية الخلاص، وفي الأوساط الدينية غير الصهيونية، انطلق صوت جديد من الولايات المتحدة، ويتلخص بالقول إنه صحيح أن دولة إسرائيل ككيان صهيوني هي تعبير عن الكفر والتباعد عن إرادة الله، ولذلك فهي بالتأكيد ليست تعبيراً عن الخلاص، لكن، ومن ناحية أخرى، فإن أرض إسرائيل بسيادة يهودية تنطوي على مغازٍ دينية ذات أهمية، ولذلك، جاءت الدعوة إلى عدم التنازل عن أي من الأراضي التي

احتلت سنة ١٩٦٧، وذلك من منطلق أحكام الشريعة الدينية.

## من هو اليهودي؟!

تصاعدت في العقدين الأخيرين حدة الخلاف بشأن «من هو اليهودي»، وعاد الجميع في إسرائيل إلى المربع الأول بشأن جدلية لماذا وجدت الدولة ومن هو الشعب الذي من أجله نشأت، وقد ثار النقاش نفسه، وبحدة بالغة في الصحافة الإسرائيلية عند محاولة المؤسسات الدينية، وخصوصاً «الحاخام الأكبر» (رابانوث راشيت) التشكيك في يهودية عدد كبير من المهاجرين اليهود السوفييت إلى إسرائيل في موجة الهجرة الجماهيرية في مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

في إسرائيل، خلافاً للدول القومية الأخرى، لا تتطابق الأمة مع المواطنة، فليس كل مواطن إسرائيلي جزءاً من «الأمة الإسرائيلية» التي لا تعترف المؤسسة الرسمية أصلاً بوجودها، كما إن أكثرية السكان في إسرائيل هم من اليهود الذين ينتمون إلى أمة عالمية هي الأمة اليهودية، والنقاش الجاري في إسرائيل حالياً هو فقط بشأن ما إذا كانت إسرائيل دولة اليهود أم تعدو ذلك لتكون دولة يهودية، أي دولة ذات طابع ديني يهودي.

كانت مسألة يهودية الدولة مثار تصفية حسابات سياسية حتى بين الأحزاب الدينية ذاتها، وملعباً مهماً من ملاعب المزايدات بين الخصوم، ولا يمكن هنا تجاهل مواقف الحاخام «شاخ» المرشد الروحي لأحزاب دينية ترجح كفة هذا الائتلاف الوزاري على ذلك، عندما حمل بشدة على الحزب القومي الديني (المفدال) لأنه يشارك في الحكومات بالقول «ليست الدولة دولة شريعة، بل دولة القانون (العلماني)، ولهذه الدولة يتنازلون، وفيها يشاركون في تحمّل المسؤولية، إلى أين سيقود كل هذا؟».

لم يتبادر إلى أذهان ممثلي التيارات الدينية في إسرائيل، في يوم من الأيام، وهم تحويلها إلى دولة شريعة، لأن دولة الشريعة ستقوم بمجيء المخلص «المسيا»، لكنهم يطالبون بأن تحترم الدولة الشريعة الدينية، ويحاولون استغلال الدولة لدعم مشاريعهم الاجتماعية والاقتصادية والدينية، والغريب أن القوى الدينية، التي وضعت نصب أعينها تحويل إسرائيل إلى دولة شريعة، هي القوى الدينية الصهيونية التي أخذت طابعاً «معتدلاً» في العقود الأولى لقيام الدولة، لكن لو جرى إمعان النظر سنصل إلى خلاصة مفادها أنه من المنطقي أن تطرح الصهيونية الدينية بالذات مثل هذه المهمات، لأن الدولة بالنسبة إليها هي مقدمة مجيء المخلص، ولذلك، فمن الأصح إطلاق اسم «السلفية» على الحركات الصهيونية الدينية التي تنوق إلى إعادة ربط الدين

بالدولة فعلياً وواقعياً وليس جوهرياً فقط؛ في حين لا يصح إطلاق تسمية «السلفية» على الحركات الدينية التقليدية، لأنها لم تمر أصلاً بعملية علمنة، كما يقول عزمي بشارة، والدين والدولة لم ينفصلا بالنسبة إلى هذه الحركات الأخيرة.

انتشر دعاة هذا التيار منذ نهاية القرن التاسع عشر بين يهود شرق أوروبا، وكان من أبرزهم الحاخام «كاليشر» والحاخام «يهودا القلعي»، لكن أبرز وأشهر ممثلي هذا التيار كان الحاخام «أبراهام يهودا هليفي كوك»، الذي يُعتبر ابنه ومكتمل طريقه الحاخام «تسفي يهودا كوك»، الأب الروحي لحركة «غوش إيمونيم»، هؤلاء كانوا يرون أن الصهيونية هي استجابة لنداء الرب، بل هي الإرادة الإلهية نفسها، وقد تجسدت على شكل حركة علمانية، والعلمانيون الصهيوينيون ينفذون إرادة الله من دون أن يدركوا ذلك في وعيهم الذاتي «فإن ما يريدونه لا يعلمونه هم أنفسهم».

من هنا جاءت مقولة «حايم وايزمن»، القائد الصهيوني العلماني، أمام المؤتمر الصهيوني العشرين سنة ١٩٣٧ «لقد وعد الله اليهود بمنحهم أرض إسرائيل، وهذا الوعد هو وثيقتنا الأكثر أهمية»، وكرر أمام اللجنة الملكية البريطانية سنة ١٩٣٩ «لا نكتسب حقنا على أرض إسرائيل من الانتداب البريطاني، بل من التوراة».

## العصرنة والتحديث

عندما قامت في إسرائيل، بعد تأسيسها، وحدة حضارية محددة بمميزات موضوعية واضحة، مثل اللغة وغيرها، نشأت هذه الوحدة متميزة من بقية الجالية اليهودية، لكن الأمر الخاص والتميز في حالة إسرائيل هو رفض الأيديولوجية والمؤسسة الرسمية نفسها الاعتراف بوجود أمة إسرائيلية، وإصرارهما على تمثيل إسرائيل لأمة يهودية في أنحاء العالم كافة، بشكل يشابه إصرار إيران على تمثيل «أمة إسلامية» في أنحاء العالم كافة.

يشكّل الخلاف حول طابع الدولة وعلاقتها بالدين، أحد مظاهر الاستقطاب الأساسية في واقع الدولة والمجتمع في إسرائيل، فهناك تيارات تدعو إلى توثيق العلاقة بين الدين والدولة، وصبغ الحياة في هذا الكيان، الذي يقدم نفسه على أنه كيان علماني، بمزيد من المضامين الدينية، وهناك تيارات أخرى معارضة تدعو إلى فصل الدين عن الدولة.

يرى بعض الإعلاميين في إسرائيل أن السبب الأساسي لأمراض إسرائيل هو الدين اليهودي، ويعتقد هؤلاء أن الصهيونية حين ولدت كفكرة كانت «متنورة ومثيرة وغنية بالوعود»،



ولكنها لم تعرف «كيف تفصل المستقبل الصهيوني عن الماضي اليهودي؟»، وفسروا التمييز العنصري ضد العرب بأنه «نابع من الشذوذ الإسرائيلي الناجم عن تبني النموذج الرجعي الذي تطرحه اليهودية الأرثوذكسية في إسرائيل، والذي يؤثر عليها»، فالدولة الصهيونية - في تصورهم - أصبحت دولة دينية مع أن الأيديولوجية الصهيونية أيديولوجية علمانية، قومية ليبرالية.

لم يكن الصهاينة الأوائل متدينين، لكنهم كانوا متحمسين بشدة للأساطير اليهودية، ومنها استمدوا الأساس للصهيونية، هذه الظاهرة لم تكن مميزة أو مختلفة عما هو دارج في الحركات القومية العلمانية التي تجتد أبطالاً قوميين أسطوريين قدر ما استطاعت، وقد تبنى الصهاينة غير المتدينين قصص التوراة لغرض مماثل، فهم يهدفون لخلق أيديولوجية وأساطير قومية شبه تاريخية صهيونية.

كان الدافع الأول لتأسيس حركة الاستيطان في الأراضي الفلسطينية، التي جاءت من الجانب اليساري العلماني للمجتمع الإسرائيلي، و«مشروع» الاستيطان في الضفة الغربية هو من بدايته احتلالي واستعماري والعنصر الديني فيه هامشي، هذا هو واقع الاستعمار الصهيوني، وهو ليس نابعاً إطلاقاً من اعتبارات دينية إنما من المنطق الداخلي للاستعمار الذي جاء للتسلط على الشعب الذي وجد في المكان.

لعل كل هذا يقنع الكثيرين في عالمنا العربي أن إسرائيل ليست دولة يهودية، وإنما دولة استعمارية استيطانية إحلالية، وهذا التصنيف لها سيجعلنا قادرين على رصد سلوكها والتنبؤ به، ويفسر الدعم الأميركي السخي لها، كما أننا كفلسطينيين نؤكد أنها دولة استعمارية وأنها نحارب ضدها لا لأن المستوطنين الصهاينة يهود وإنما نحارب ضدهم لأنهم محتلون.

## الأغيار .. تحدي دائم ومستمر

لدى اليهود «حاسة سادسة» نحو كل ما هو غير يهودي «الجويسم أو الأغيار»، وهم يتمتعون بروح عدائية تجاه كل من هو «آخر»، وهو أمر تفسره مسلكياتهم على مدى التاريخ، فقد رفضوا الاندماج في أوروبا، رغم القبول الرسمي لهم في البلدان الأوروبية، وفتحوا بحياة «الجيتو» شريطة ألا يحدث هذا التداخل في «الآخر» بحيث تولدت عنه «فوبيا» اجتماعية عنوانها الخوف الدائم من التعايش مع الآخرين، وهذه الفوبيا كانت منهجهم في التعايش مع مختلف الاقتراحات المتعلقة بمستقبلهم في أي مكان عاشوا فيه على مدى التاريخ، وأضافوا لها خطاب «المظلومية» الناتج عن سلوكيات ألمانيا النازية بحقهم خلال الحرب العالمية الثانية،

وبالتالي فكلما شعر اليهود أن هناك مجال واسع أو فضاء يفتح أفقه للاحتكاك الدائم بالآخرين اندفعوا يميناً نحو تلمودهم ومزاميرهم وتوراتهم التي تنبئهم أنهم شعب الله وأن الآخرين لا يمكن لهم أن يكونوا مثلهم مهما تغيرت الظروف والأحوال، ومن هنا يبدو أن اليهود أكثر رفضاً من أكثر العرب مغالاة فيما يتعلق بمسألة «التطبيع» إلا إذا كانت ضمن منظومة تضمن التفوق الدائم لليهودي عن سواه.

نبرة الحديث عن يهودية الدولة في إسرائيل، وارتباط الأمر بعامل ديني بالأساس، هو نتاج متغيرات كثيرة، ليس أقلها «الصحوة الارتدادية» التي يعيشها الإقليم من حولها، فظهور الفرق والجماعات والتنظيمات في العالم العربي والتي تدعو إلى إقامة الدولة الدينية التي تحكمها الشريعة، وتجعل من هذه الغاية منهج حياة تنشب من أجله الحروب، دفعت باليهود إلى البحث عن خلاص ذاتي من خلال جعل الدين مادة للمزايدة السياسية في إقليم يشهد ربيعاً بلا طعم وحراراً بلا ألوان، وكأنهم بذلك يردون على الدعاية بالدعاية، أو أنهم يؤسسون للشكل الذي ستكون عليه حروب إسرائيل المستقبلية، وهي حروب سيكون الدين محركها وبعثها ومركز القرار فيها، فلمن ستكون الغلبة، وكم سيكلف ذلك البشرية من أثمان، ففي الوقت الذي يموت فيه الناس بلا سبب في العراق وسوريا ولبنان واليمن، لاعتبارات مذهبية، ربما اقترب الوقت الذي سيموت فيه الناس في فلسطين التاريخية نتيجة معتقداتهم الدينية، أو أن يدفعوا الأثمان الباهظة نتيجة هذه المعتقدات، من ترحيل وتشريد ونكبات جديدة، وبدلاً من وضع النقاط على الحروف سياسياً، وجعل الغاية هي طرد الاحتلال الاستعماري لكونه احتلال واستعمار فحسب، تندرج الكرة باتجاه عداء اليهودي لكونه يهودياً، وعداء المسلم لكونه مسلماً، والأسوأ من كل ذلك أننا بدلاً من أن نكون المتفرج «المترف» على معركة «من هو اليهودي؟» سنجد أنفسنا ربما ضحايا هذه المعركة.

## اللاجئون في الخطاب الإعلامي الإسرائيلي

عماد موسى \*

اللاجئون الفلسطينيون مشكلة واجهتها وما تزال تواجهها إسرائيل منذ نشأتها في عام ١٩٤٨م، إلى يومنا هذا، مع محاولاتها لوأدها، لذا يسعى الخطاب الإعلامي الإسرائيلي إلى تسويق فكرة التعويض للاجئين الفلسطينيين أو توطينهم في البلاد العربية، فهناك محاولات خطائية ترمي إلى طمس قضية اللاجئين الفلسطينيين عبر إنجاب الخطاب الإعلامي لتوأمين من اللاجئين: اللاجئون اليهود من الأقطار العربية، واللاجئون الأفارقة إلى إسرائيل، فلماذا يوظف الخطاب الإعلامي الإسرائيلي اللاجئين في بنيتة الخطابية لتصبح إستراتيجية ثابتة فيه؟

أولاً: إن منتجي الخطاب الإعلامي من ذوي العقول المعرفية يوظفون المعرفة في خدمة هذه الإستراتيجية، بقصد ترميد حق العودة وإطفائه؛ عبر إنجاب هذين التوأمين، لإدراج المال، وتجنبيهم تحمل المسؤولية.

وثانياً: يطرح الخطاب مشكلة اللاجئين الأفارقة بقصد مشاغلة الرأي العام الإسرائيلي العنصري في تركيبته لمواجهة التحدي الجديد، وهكذا يحاول الخطاب إبطال مفعول حق العودة بإنجاب خطابات تحمل عنوان «اللاجئين»؛ فيضيع خطاب اللاجئ الفلسطيني في زحمة الخطابات، وتتحول النكبة إلى مظهر احتفالي فلسطيني يضعف تدريجياً، بحيث لا يشكل إلا رمزية باهتة، مما يؤكد على أن «ما قد يكون واضحاً ليس بالضرورة أن يكون معروفاً وما هو معروف ليس دائماً حاضراً...»<sup>(١)</sup>.

يشغل الخطاب على إبقاء ذكرى النكبة مجرد صورة احتفالية عائمة في الذاكرة الجمعية الفلسطينية، مع الرهان على انقراض جيل النكبة عام بعد عام، تحت شعار «الكبار يموتون والصغار ينسون» بحيث تواجه الأجيال الجديدة قطيعة زمكانية وابدستميولوجية، مما يجعلها تقبل بأي حل يتضمن التعويض؛ لأنه يلبي احتياجاته الاستهلاكية المعولمة.

لذا، فإن الخطاب الإعلامي أشار إلى عمليات «تحول الشعب الفلسطيني بين عشية وضحاها من أكثرية غالبية، إلى أقلية، وإلى لاجئ في وطنه، وخارجه، بمنزلة كارثة غير متوقعة... وها هم الفلسطينيون من مواطني إسرائيل، في العقد السابع لخربهم القومي، يريدون تذكر ذكرى خرابهم في الفضاء العام للدولة الصهيونية. وهذه بالمعنى العميق للأشياء علامة واضحة على التسليم لنتائج النكبة.»<sup>(٢)</sup> فالخطاب الإعلامي موجه للرأي العام الإسرائيلي؛ بهدف إيصالهم رسالة محددة العناصر، بقصد تحفيز العقل باتجاه المخاطر، والتهديدات من جانب، وبأن حق العودة للاجئ الفلسطيني أصبح في غرفة الإنعاش التاريخي، لأنهم أماتوه سريراً حتى يعلن موته النهائي بعد حين.

وما تبقى من الأحياء منهم، فهم أقلية غير مؤثرة، فهم لاجئون في وطنهم، ويكتفون بالاحتفال بالنكبة والتي وصفها الخطاب بالكارثة في الفضاء الصهيوني بعد سبعين عاماً فإن ذلك يؤشر باتجاه انهزام حق العودة وتراجعها، وذلك؛ «لأن طلاب الجامعات العرب، حينما يأتون لتذكر يوم النكبة، في جامعة عامة إسرائيلية، تقع في حي رامات أفييف يسلمون، وإن لم يكن ذلك عن علم، لتحول الشيخ مؤنس إلى رامات أفييف.»<sup>(٣)</sup>

فالحديث إذن؛ يدور عن بدء خطاب يختلف تمام الاختلاف عن خطاب حق العودة، لأن «مراسم ذكرى القرى التي محيت، والعائلات التي اقتلعت، والتي يقوم بها مواطنو الدولة، التي كان إنشاؤها مصحوباً بمحو تلك القرى واقتلاع تلك العائلات، وإن صعب على أبناء الجيل الشاب من مواطني إسرائيل، الاعتراف بذلك علناً، فيه شيء من تخليد حقيقة المحو والقتلاع، أي الاعتراف بعدم القدرة على رد الخراب ونتائجه. وهذا هو معنى المقارنة التي أجراها عضو الكنيست أحمد الطيبي، بين مراسم يوم النكبة، وتذكر كارثة سكان استراليا القدماء، والهنود الحمر في كندا الذين لا يسعون إلى جعل استراليا دولة للأبروجيين، ولا جعل كندا دولة هندية، لكنها تصادق على وجود استراليا، وكندا على أنقاض الماضيين، الأبروجيين والهندي... في حين أن أحد كوإيس يهود إسرائيليين، كثيرين هو العودة الجماعية للاجئين الفلسطينيين مع مفاتيح بيوتهم في أيديهم فإن جعل مراسم يوم النكبة شيئاً مؤسسياً في إسرائيل كان سيحول

مفتاح البيت الفلسطيني من ١٩٤٨، من رمز مهدد إلى شيء متحفى<sup>(٤)</sup>.

فالخطاب يستعمل مفردات مثل: (محييت، محو اقتلعت، اقتلاع، الخراب) للدلالة على حجم التحول في الثقافة السياسية الإسرائيلية، وكذلك الأمر في نظرة الفلسطينيين لحق العودة للاجئين الفلسطينيين، وهذا ما يجري في الواقع، وهو الاحتفال بالنكبة لإظهار عدم القدرة على رد الخراب ونتائجه، لهذا تأتي وظيفة الاحتفال الفلسطيني بذكرى النكبة، في سياق التخليد المتحفى، وليس في سياق التهديد الرمزي على حد تعبير الخطاب.

ونجد في الخطاب الإعلامي أن هناك، «سياسيون من كل الأحزاب الصهيونية، يرفضون الاعتراف بحق العود للفلسطينيين. كما أنهم يرفضون بشدة المطلب الأكثر تواضعاً من ذلك الذي يتقدم به الطرف الفلسطيني- الاعتراف بالمسؤولية الجزئية لإسرائيل عن النكبة الفلسطينية في ١٩٤٨م، قانون النكبة جاء ليزيل هذه الوصمة عن الضمير الجماعي الإسرائيلي-اليهودي فالسياسيون يفترضون كأمر مسلم به، بأن الهرب من المسؤولية حتى لو كانت جزئية، عن مصيبة الفلسطينيين مقبول من أغلبية المجتمع الإسرائيلي، وأولئك الذين يبدون الاستعداد لتبني النهج النقدي، الذي يعتقد بأن قسماً مهماً من الفلسطينيين، لم يهربوا من بيوتهم. بل، طردوا منها يعتبرون في أفضل الأحوال «مؤرخين جدد» وفي أسوأ الأحوال -» ما بعد صهاينة»<sup>(٥)</sup>

إن الخطاب يؤكد على وجود بنى فكرية مهيمنة على التفكير السياسي عند الجميع لهذا يصعب التمييز بين حزب وآخر في المواقف، فهم يتزاحمون في طابور التطرف وضد أي موقف لصالح الفلسطينيين.

وكما يكشف الخطاب دون استخدام لغة مواربة، أو خجولة، عن أن «الجيش ومراكز الإعلام لم يغيرا طريقة العرض الصهيونية، حول أسباب المصيبة الفلسطينية، بينما نجد انه في كل كتب التعليم في التاريخ التي أقرتها وزارة التعليم من عام ٢٠٠٠ (وعلى الأقل حتى ٢٠٠٤)، قد استبدلت الرواية الصهيونية التي كانت مقبولة حتى ذلك الحين برواية انتقادية، هذا مكتشف أول من نوعه بالنسبة لتغيير الذاكرة الرسمية لإسرائيل في هذا الشأن. عملياً هذا رفض للرواية الصهيونية التي بموجها «لم يكن طرد ١٩٤٨» استعداد مؤسسات المجتمع اليهودي في إسرائيل لتغيير موقفها من موضوع مركزي وحساس كالنكبة الفلسطينية، يمكن أن ينسب في صالح المجتمع اليهودي ويعتبر شاهد نضوج لبعض من مؤسساته المركزية»<sup>(٦)</sup>.

من هنا فإن التشكيل الخطابى السابق، قد استخدمت ألفاظ لغوية للتعبير عما سببته

الحركة الصهيونية من تشرد وقتل، ويمكننا وضعها في المصفوفة اللغوية التالية:(النكبة، الكارثة، والمصيبة، والمحو والاقْتلاع..)، ونرى بان هذه التغييرات اللغوية ناتجة عن ذاك الذي يعتمل داخل المجتمع الإسرائيلي من تغيرات لغوية تواكب ما يخترقه من تغيرات اجتماعية وسياسية.

## اللاجئون العرب اليهود:

نجد أن الوكالة اليهودية من جهتها، تخلق أسطورة جديدة اسمها «اللاجئون اليهود» من البلاد العربية، في محاولة تضليلية للرأي العام الإسرائيلي والدولي، لذا باتت تطرح مشكلة اللاجئين اليهود من البلدان العربية بشكل جدي، وتطالب بالتعويض عن ممتلكاتهم.

فهذه الاستراتيجية الجديدة التي تبناها الخطاب الإعلامي، ويتم اختزالها في حقوق اللاجئين العرب اليهود المادية، أي التعويض، وليس من أجل عودتهم إلى بلدانهم العربية، أو غيرها، فمن الواضح، أن الخطاب الإعلامي يحاول طرح موضوع اللاجئين العرب اليهود من الدول العربية، للاستمرار في محو الذاكرة اليهودية والصهيونية والدولية، وصولاً إلى محو أي شعور بعقدة الذنب سواء أكان هذا الشعور فردياً أم جمعياً، وطمس أي شعور له علاقة بالمسؤولية الأخلاقية تجاه قضية اللاجئين الفلسطينيين. من هنا « تبنت حكومة إسرائيل في هذه الأيام قرار تضمين حقوق اللاجئين اليهود من الدول العربية، لتكون شرطاً لحل الصراع الفلسطيني الإسرائيلي»<sup>(٨٧)</sup>.

وذلك عائد إلى « أن الكل يعلم أن خيار المجتمع الذي نريده يرتسم في اللغة ويصادق عليه فيها لان الكلمة تكرر الواقع»<sup>(٨٨)</sup>.

وقد كان للخطاب الإعلامي الإسرائيلي دوراً كبيراً في انتزاع اعتراف من عدد من المسؤولين، وتمكن من جعلها قضية موازية لقضية اللاجئين الفلسطينيين: لذا، «فإن أول من دشّن حملة الاعتراف بيهود الدول العربية كلاجئين، كان من ناحية عملية (الرئيس بيل كلينتون في تموز ٢٠٠٠، وذلك في مقابلة مع التلفزيون الرسمي الإسرائيلي القناة الأولى). وقد عاد رئيس الحكومة الإسرائيلية الأسبق) أيهود باراك ليعلن عن «إنجاز» في آب ٢٠٠٠، في سياق مقابلة مع نفس التلفزيون، أجراه معه دان مرغليت).

تجدر الإشارة هنا، إلى أن حكومة إسرائيل امتنعت في السياق عن الإعلان عن يهود الدول العربية كلاجئين، أولاً بسبب الخشية من أن مثل هذا الفعل، سيثير مجدداً ما حاولت إسرائيل محوه ونسيانه: مطلب الفلسطينيين بالعودة، وثانياً، خشية أن يشجع هذا مثل هذا الإعلان

بشأن رفع دعاوى مضادة من جانب الفلسطينيين ، وثالثاً، لأن الإعلان سيلزم بتحديث كتب تدريس التاريخ، وصياغة رواية جديدة، تقول: بأن الشرقيين لم يهاجروا إلى إسرائيل بسبب تطلعاتهم وأهدافهم الصهيونية، وإنما أتوا إليها مكرهين، وفي هذا السياق، فإن أي مؤرخ يدعي ذلك سيوصف على أنه ما بعد صهيوني»<sup>(٩)</sup>.

لذلك، فالخطاب لا يسعى إلى إضمار أي معان أو دلالات، أو مقاصد، تحتاج إلى تأويل، بل يشتغل عن وعي معرفي مسبق، على إظهار معانيه، ومقاصده للمتلقي، كي يتخذ موقفاً ضد الإجراءات المتعلقة «بالإعلان عن جهود الدول العربية كلاجئين». من هنا فسر منتج الخطاب موقفه وأعطى للمفتاح الدلالي أهمية في الخطاب بقصد تسهيل عملية الفهم لما يقرأه المتلقي لما ورد من تفسيرات، ولسان حاله يقول: من يريد إتباع هذه الخطى «سيوصف على أنه ما بعد صهيوني» وهو وصف لكل باحث أو دارس أو صاحب رأي لديه الرغبة في تصويب الرواية الصهيونية وتصحيحها، لتكون في مواجهة الرواية الفلسطينية.

إن «الإعلان عن جهود الدول العربية «كلاجئين» يرجع إلى توجه اليمين الإسرائيلي بهدف تعطيل عملية السلام. بل، إلى وأدها، من خلال فتح قضية صراعية، تسبب انتكاسة للمفاوضات وللسلام، لتزيد من تضليل الوعي للرأي العام الإسرائيلي، ولتعمل على تزييفه، عبر حقنة تبريرية قديمة، جديدة، أسمها «الاستيطان»، والتوسع والدفع بالمفاوضات باتجاه آخر، والكف عن بحث حل الدولتين، عبر إظهار أن أولئك اليهود الذي تم طردهم من بيوتهم قسراً هم لاجئين ولا بد من تعويضهم والاعتراف بمعاناتهم»<sup>(١٠)</sup>.

من هنا، حمل الخطاب الإعلامي مضامين الخطاب السياسي، في رحمة، ومن ثم أعاد إنتاجه ليمارس نفوذه وسيطرته، وسلطته على الرأي العام، من خلال سردية تاريخية مصنعة فيقول: «بدأت بسبب الصراع العربي الإسرائيلي، في أيام الدولة الأولى حملة شبه ممنهجة للقضاء على الوجود اليهودي في الدول العربية، وإيران واضطر يهود كثيرون إلى ترك أماكن سكنهم، في أعقاب معارضة الحكومات العربية الإجراءات التي قادتها الحركة الصهيونية في أرض إسرائيل». وتابع الخطاب عرضه بصراحة أكثر:

«فقد عقد ... مؤتمر دولي، في شأن العدل للاجئين اليهود الآتين من الدول العربية، وإيران، ولهذا المؤتمر ولقضية اللاجئين اليهود أهمية قومية من الطراز الأول، إن واجب دولة إسرائيل التاريخي والأخلاقي، هو أن تقود خطة إستراتيجية تعيد العدل التاريخي لهؤلاء اليهود. إن الاعتراف الدولي بحقوقهم التاريخية شرط ضروري للتوصل إلى سلام حقيقي مع الفلسطينيين، لأن تناولها من طرف واحد محرفاً لقضية اللاجئين، لا يمكن أن يكون حلاً

حقيقياً، عادلاً في إطار الصراع. وتذكرون أن القرار ٢٤٢ كتب بهذا الهدي من غير تناول فقط للاجئين الفلسطينيين.

ويجب على إسرائيل أن تنشئ جسماً دولياً مستقلاً. ولعصر الزمن في هذه القضية، أهمية حاسمة، لأن جزءاً مركزياً من هذا التوثيق يعتمد على الذاكرة، وعلى شهادة هناك عنصر آخر .. وهو الحاجة إلى إنشاء صندوق دولي، بمقتضى مخطط كلينتون وروح المبادرة السعودية، وهو صندوق يؤدي إلى نقص مخيمات اللاجئين الفلسطينيين، الـ ٥٨، وإلى منحهم الجنسية في البلدان التي يسكن فيها، ويمكن في نفس الوقت من تعويض يهود الدول العربية وإيران عن الأملاك والمعاناة الكثيرة، التي كانت أعلى كثيراً من أملاك الفلسطينيين، ومعاناتهم، وتوجد حاجة .. إلى إنشاء متحف لتخليد مئات الجماعات اليهودية، التي كانت تسكن في أنحاء شمال أفريقيا، وفي الشرق الأوسط والخليج الفارسي، مدة تزيد عن ألفي سنة، أي قبل نشوء الإسلام والدول العربية بسنين طويلة،... (١١)

إن اللغة المستعملة في الخطاب، تفيض بالمصطلحات ذات الدلالات الهستوريوغرافية والدينية وغيرها، بهدف تعزيز الوعي، وإعادة بناء اللاشعور الجمعي عند الجماهير اليهودية، مثل: مصطلح (أرض إسرائيل) وهي مسبوقه بالإجراءات الصهيونية، فالخطاب يتجاهل عن قصد الحقائق التاريخية بهدف إلغاء الوجود التاريخي للشعب الفلسطيني، السابق بآلاف السنين للوجود اليهودي الديني والصهيوني في فلسطين. ويمكننا القول: أن هذه اللغة «تدرج في نظام السيطرة الخطابية، عبر إحالة الخطاب إلى المؤلف المتمتع بفعالية تاريخية، ومعرفة قادرة على منح المفاهيم، الوحدة، والتماسك، والانسجام، والترابط، والاندراج في الواقع، عبر نظام تمثيلي يختزل التجارب، والخبرات في إطار واحد». (١٢)

والسؤال .. لماذا يتعمد منتج الخطاب تسطيح أهداف الخطاب ومقاصده، بحيث تطفو الدلالات على سطحه؟

لكي تتمكن الذوات المتلقية (الرأي العام) من التقاط المعنى والدلالة والمقصد دون تجشيم هذه الذوات عناء التأويل أو البحث عن معاني الخطاب. وذلك؛ لأن منتجي الخطاب لديهم الرغبة في إيصال رسالة إلى أكبر عدد من (القراء) لإقناعهم بحجم الفوائد والمكتسبات من وراء «إنشاء الصندوق» و«إنشاء متحف»، «وفي نطاق التخليد، ينبغي تحديد يوم ذكرى وطني حيال الحقائق التاريخية» و«إنشاء توازن في جهاز التربية في كل ما يتعلق بحكاية تاريخ يهود».

ماذا عن الأجيال الفلسطينية التي قضت حنفها ولم يبق إلا عدد قليل ليروي حقيقة ما جرى.



فالخلل يكون من خلال البحث عن آليات التعويض للاجئين الفلسطينيين ، بقصد تمرير الهدف الرئيس لخطته المطروحة في الخطاب، وهي:

«وضع إستراتيجية لإعادة العدل التاريخي لليهود، الاعتراف الدولي بالحقوق التاريخية لليهود مع إسقاط تأويلي على القرار ٢٤٢، بأنه صيغ استناداً لهذه الرؤية. و تعويض اللاجئين اليهود عن أملاكهم في الدول العربية وإيران، وتوطين اللاجئين الفلسطينيين ومنحهم الجنسية. لتذويب العنصر البشري وتقليص اهتمامه بالعودة، ويؤكد على ربط حقوق اللاجئين اليهود من الدول العربية واليهود الإيرانيين بالسلام مع الفلسطينيين، بقصد ربط عملية السلام بإيران، وحلفائها في المنطقة، وبالتالي دفع الذوات المتلقية للقيام بعملية تذهين لهذه العلاقة الافتراضية، مما يعني ، أن يلمس الرأي العام بيديه ، الحبل السري للتهديد الإيراني لإسرائيل، والمتصل بالفلسطينيين، والأدهى والأمر من ذلك، هو ربط ما أطلق عليه الخطاب حقوق اللاجئين اليهود، بالسلام أيضاً.

مع تقزيم الممتلكات والأموال للاجئين الفلسطينيين، مقابل كثرة أملاك اللاجئين اليهود من الدول العربية وإيران، وهنا تتجلى صورة العقل الصهيوي الإسرائيلي القائم على الاستحواذ والتملك واضطهاد الآخر والاستثمار.

وبرأي الخطاب الإعلامي الإسرائيلي ، أن هذا ناتج عن الخوف من اختفاء التاريخ الشفوي بسبب تناقص الجيل مع تقادم الزمن، والموت من أجل توثيق الممتلكات اليهودية في البلاد العربية، مما يفتح شهية شيلوك التفاوضية لصناعة أرقام فلكية للتعويض المالي، وهذا ما يرمي إليه الخطاب الإعلامي وهو: تجاهل المعاناة الفلسطينية على أيدي العصابات الصهيونية، وتصوير المعاناة اليهودية بأنه أكبر، وهذا شائع الاستعمال في الخطاب، لأن الآخر هو المستهدف، ولأن هذا الآخر هو الخاضع للاحتلال الإسرائيلي، وبالتالي، فإن مؤسسة الاحتلال تشتغل على خطاب يساهم في عملية التضليل والخداع، وتزييف الوعي، لأن الذي يعاني إلى اليوم، هم اللاجئون الفلسطينيون.

وكما يتوسع الخطاب، ويسير على خطى الفكر الصهيوني، ومركز صناعة الهولوكوست، ليطالب بإنشاء متحف لتخليد المئات من الجماعات اليهودية. في شمال أفريقيا والشرق الأوسط والخليج الفارسي.

بقصد إقناع الذوات المتلقية بمقاصد الخطاب، وأهدافه، من خلال استعمال أنساق عبارية مباشرة، دون الحاجة إلى تبطين هذه المقاصد أو إضمارها؛ لأنه يسعى إلى ربط تاريخ هذه الجماعات اليهودية بتاريخ المنطقة، عبر محاولة إثبات وجودها على أنه سابق على الإسلام،

والدول العربية، مع أنه لم يؤشر حتى سيمائيا، إلى الديانة اليهودية كديانة، وإنما إلى معتنقيها الذين هم من أهل المنطقة، وسكانها، لأن الإنسان والقوميات، والأعراق - كما هو معلوم - أقدم من الأديان.

ويحرص منتجوا الخطاب على تسمية الخليج العربي بالفارسي، بقصد استنهاض النزعة القومية الفارسية، لتكون في عملية تضاد مع النزعة القومية العربية. وهذا ما يجري اليوم من صراع محموم بين القوميتين العربية والفارسية ولكن بغلاف مذهبي، لهذا، جاءت هذه المحاولة الفكرية التضليلية استنادا إلى التاريخ، بقصد تكريس يهودية الدولة، ونفي الحقوق الفلسطينية، وإنكارها. وإن أبدى منتجوا الخطاب تعاطفا مع تعويضهم وتوطينهم. ويأتي هذا التوجه، في الوقت الذي «أصبح التفاوض المكثف مع الفلسطينيين في ذروته، ويفترض أن يحل كل شيء»، قدمت إسرائيل فجأة طلباً جديداً، وهو أنها لن توافق على إعلان نهاية الصراع من غير تعويض اللاجئين اليهود من الدول العربية... وقد أصبحت توجد ورقة موقف، من هذا الشأن، من قبل مجلس الأمن القومي نشرها باراك ريبيد في صحيفة «هارتس» وحملة دعائية بدأها نائب وزير الخارجية داني ايلون الذي يملك حق أبوة هذا الشأن ( فأبوه ولد في الجزائر)، وبعد أن علمونا أزمانا متطاولة أن الهجرة من الدول العربية كانت صهيونية تبين فجأة أن الحديث عن موجة لاجئين، وبعد أن كنا نعتقد أن إسرائيل قد حطمت جميع الأرقام القياسية الممكنة للوقاحة، جاءت هذه الحملة وبينت أنه توجد أرقام قياسية أخرى، هي قدرة على تحطيمها، يصعب بماذا نبدأ لدحض المقارنة السخيفة بين مصير اللاجئين الفلسطينيين، ومصير اللاجئين اليهود، لكن يمكن أن نصرّف القلق، لأن ورقة موقف مجلس الأمن القومي، لا ترى أي مكان للمقارنة. فهي تسمي مصير اللاجئين «مأساة» وتسمي مصير اللاجئين الفلسطينيين «قضية» وذروة ذلك، أن الذنب فيها ملقى على الدول العربية، يصعب أن نصدق فليس لإسرائيل، أي صلة بمشكلة اللاجئين الفلسطينيين... تطلب إسرائيل تعويضات عن أملاك ٨٠٠ ألف لاجئ من الدول العربية. وهي لا تعرض عن أي تعويض عن الأملاك الضائعة لنحو ٦٥٠ ألف لاجئ فلسطيني بنيت دولة على أنقاضهم، يجب على العالم أن يدفع ذلك وليس إسرائيل، وستكون النسبة ٣:٢ لصالح إسرائيل كما احتسب مجلس الأمن القومي، ماذا عن ١٩٤٨ وعن ١٩٦٧ وكل ما حدث منذ ذلك الحين؟ وماذا عن البيوت التي هدمت والأراضي التي سلبت والمقالم التي تم حفرها والموارد التي تم استغلالها؟... كما لا تخجل إسرائيل، من أن تعيد أملاكاً يهودية منذ قبل ١٩٤٨ إلى أصحابها من الخليل إلى الشيخ جراح، مع طرد الفلسطينيين من بيوتهم، لم تفكر قط في فعل ذلك، فيما يتعلق بالأملاك الفلسطينية. بفضل ماذا؟ ينبغي عدم السؤال، فهي لن تفعل... (١٣)

من الواضح أن الخطاب يعمل على طرح موضوع اللاجئين اليهود بوصفهم لاجئين من

الدول العربية، حيث أخذت تشع حرارة هذا الموضوع، مع الانسداد السياسي في العملية التفاوضية، وذلك بالترافق مع النشاط الاستيطاني المكثف في القدس والضفة الغربية.

من هنا، بتنا «نشهد في الأعوام الثلاثة حملة مكثفة، غايتها الحصول على اعتراف، سياسي، وقانوني باليهود «العرب» «كلاجئين». وتسعى هذه الحملة إلى خلق مقارنة، أو موازنة في أذهان الرأي العام بين اللاجئين الفلسطينيين وبين (اليهود) الشرقيين الذين قدموا إلى إسرائيل في خمسينيات وستينيات هذا القرن الماضي، وتصوير المجموعتين كضحيتين لحرب العام ١٩٤٨م». (١٤)

ويتابع منتج الخطاب أطروحاته «ففي العام ١٩٧٥م، وفور إقامة «ووجاك» أوضح رئيس الكنيست الإسرائيلي يشعياهو قائلاً: «نحن لسنا لاجئين، أتينا إلى هذه البلاد قبل إقامة الدولة أيضاً... وكانت لدينا تطلعات مسيانية»، كذلك فإن الوزير شلومو هيلل الذي عمل من أجل يهود العراق إلى إسرائيل. عارض بشدة قائلاً: «أنا لا أتعامل مع خروج يهود الدول العربية كلاجئين. لقد أتوا لأنهم رغبوا في القدوم، كصهيونيين». وصرح عضو الكنيست ران كوهين خلال نقاش في الكنيست بانفعال: «أعلن لست لاجئاً» وأضاف: «أتيت بقوة الصهيونية وقوة جذب هذه البلاد وفكرة الخلاص. فلا يصفني أحد كلاجئ». لقد كانت معارضة الطرح المذكور شديدة إلى الحد الذي دفع رئاسة اللجنة السياسية في منظمة «ووجاك» أورشفا يتسر إلى مطالبة سكرتاريا المنظمة بوقف الحملة. ففي العام ١٩٤٩، رفضت الوزارة اقتراحا بريطانيا-عراقيا بإجراء تبادل للسكان (يهود عراقيين مع لاجئين فلسطينيين) وذلك خشية أن تضطر إلى توطين فائض لاجئين في (إسرائيل). ووصفت وزارة الخارجية «ووجاك» بأنها انفصالية وانعزالية، وطلبت منها الكف عن العمل بصورة مستقلة خلافا لمصالح الدولة، ثم توقفت الوزارة عن تقديم التمويل للمنظمة. كذلك قام وزير العدل يوسي بيلين بإقالة يعقوب ميرون من شعبة القانون العربي في وزارة العدل...» (١٥)

يتضمن هذا الخطاب عددا من الخطابات التاريخية والقانونية والسياسية في داخله، لذا جاءت هذه الخطابات مدروسة بعناية في القرار ٢٤٢ والذي يهدف إلى تبطين مشكلة اليهود العرب الشرقيين، بوصفهم لاجئين في القرار الأممي، من هنا طلب العرب التخصيص، والتحديد، بحيث يتضمن ذكر اللاجئين الفلسطينيين، فقبول الطلب بالرفض.

وبقي سايروس فانس ملتزما بمصطلح (إيجاد حل ل «مشكلة اللاجئين» مما يعني أن تحديد المعنى في الجملة، وهو المقصود باللاجئين، يدرك من خلال إدراك المشكلة، ولكن المشكلة هنا متصلة باللاجئين بشكل عام. وملفوظ اللاجئين هو مصطلح قانوني، له تعريف في حالة

المفرد لا الجمع وهو (اللاجئ) الذي أتينا على ذكره آنفاً، وإن ذكر بأل التعريف فهو لا يعطي الدلالة ذات صلة بالفلسطينيين، أو بالمعنى الوارد في التعريف القانوني له إلا بإضافة مصطلح (كلمة الفلسطيني إلى اللاجئ في حالة المفرد) (إضافة الفلسطينيين إلى صيغة اللاجئ) في حالة الجمع، ولكن بقي المصطلح عائماً وضبابياً بقصد تكييف المصطلح وفقاً لإغراض السياسية وغالباً ما تكون في هذا الشأن لصالح إسرائيل.

لذا فإن المصطلح يمكن أن ينطبق في هذه الحالة على أية حالة لجوء في العالم، فالخطاب الإعلامي حول مشكلة اللاجئين اليهود من البلاد العربية، كما يتمظهر ذلك بوضوح للذوات المتلقية، بأن أحدثت في داخله سلسلة من تناسل عدد من الخطابات، تاريخية، قانونية وسياسية. بحيث نرى أن كل خطاب من هذه الخطابات، يقوم من أجل خدمة الخطاب الآخر في شكل مصفوفة خطابية داخل الخطاب الإعلامي الرئيس.

فالخطاب التاريخي يكشف عن عملية تطور الفكر الصهيوني بين اتجاهين: اتجاه لا يريد الذهاب أبعد في الأطروحات الصهيونية عن وعي وإدراك، لأن ذلك سوف يقود إلى حتمية الدولة الثنائية القومية العنصرية أو «الدولة الواحدة العنصرية»، والاتجاه الثاني الذي أطلق عليه الخطاب اتجاه «ما بعد الصهيونية» والذي يحاول تعميم فكره من خلال شخصيات نافذة، وعبر تشكيل منظمات يهودية، وصهيونية لتبني أطروحاتهم ودعمها.

والسؤال الذي يطرح نفسه، لماذا يرفض بعض الاتجاهات من اليهود العرب الذين هجروا من ديارهم من البلاد العربية، تصويرهم وتسميتهم ومعاملتهم كلاجئين؟ فالقراءة التحليلية، يمكن أن توفر الإجابة أو على الأقل، جزءاً منها، لأن هناك تجاوي في العقل الصهيوني، والعقل اليهودي، والعقل الإسرائيلي، يقبع في داخلها أفكار مشتركة وفي تنوءاتها أفكار متنافرة، وبين شقوق هذه التنوءات المتنافرة، تتواجد بعض التوافقات الفكرية، حول قضية ما، لتشكّل في المحصلة النهائية، عقلاً جمعياً وحداً، متشكلاً من الأضلاع العقلية الثلاثة «الصهيوني، اليهودي الإسرائيلي». والذي يمكننا أن ننحت منه مصطلحاً يضم فيه الضلوع المشكلة للعقل الجمعي وهو العقل الصهيوناسرا ديني حتى تتمكن من الولوج إلى داخله، ومع ذلك تبقى كثير من المقاصد متبطنة وحبيسة داخله، حتى يحين موعد الإفصاح عنها، فتخرج من الخطاب وفقاً للمصالح العليا للعقل الفردي داخل العقل الصهيوناسرا ديني إلى أن تتوافق أو تتطابق المصلحة الفردية العليا في العقل الصهيوناسرا ديني «العقل الجمعي»، والذي تدخل أضلعه أحياناً في حالة اشتباك مع بعضها البعض، ليس بهدف هيمنة عقل على عقل، بل بقصد التصويب للبوصلية باتجاه المصلحة الصهيوندينيية، لإيجاد حالة توافق، أو اتفاق. فقد قادنا التحليل بعد الاعتماد على دراسة اللغة بدءاً بالملفوظات وانتهاءً بالانساق العبارية، إلى ما يلي:

اعتمد الخطاب الرفض لقضية اللاجئين على العقل الديني اليهودي تارة، والعقل الصهيوني تارة ثانية والعقل الإسرائيلي تارة ثالثة، وهذا يظهر في الملفوظات الواردة في الخطاب، ويمكن ذكرها كما يلي: (وكانت لدينا تطلعات مسيانية، أتوا لأنهم رغبوا في القدوم، كصهيونيين، واتي بقوة الصهيونية، وقوة جذب هذه البلاد وفكرة الخلاص، فلا يصفني أحد «كلاجي») في إشارة إلى إسرائيل .

أما لماذا يرفض هؤلاء تسميتهم «لاجئين»، لأنه يخشى العرب اليهود «الشرقيين» من ثلاث مسائل، حيث تظهر المعاني في الملفوظات، وداخل الأنساق العبارية، ويمكننا حصرها كما يلي:

١. تطبيق حق العودة على اليهود العرب بحيث يعودون إلى الدول العربية التي هجروا منها، أو التعويض لمن يرغب منهم على قدم المساواة مع حق العودة للاجئين الفلسطينيين خلال فترة زمنية يتفق عليها وبإشراف دولي (الأمم المتحدة)
٢. خشية أن يعاملوا داخل إسرائيل معاملة أقل، لأنهم عرب شرقيين وهم يعانون من التمييز أصلاً من اليهود الغربيين.
٣. حق العودة لليهود الغربيين (أوروبا، وأميركا، وكندا) ما يعني وقف العمل بقانون العودة ١٩٥١ وإنهاء المبررات الصهيونية للهجرة إلى فلسطين فيتراجع المشروع الصهيوني عن دوره في خدمة الكولونيالية الغربية، فتراجع معه القدرة على التجنيد استناداً للأساطير الدينية، وبالتالي يتراجع دور إسرائيل وتقلص وظيفتها الأمنية في منطقة النفط.

يصر الخطاب على تسمية العرب اليهود باليهود الشرقيين؛ لأنه يصر عن وعي إلى نفي الانتماء القومي عن العرب اليهود، بهدف فصلهم عن منظومتهم الثقافية العربية، من أجل أن يربطهم بأواصر انتمائية جديدة، بمحددات هوية ثقافية يهودية جديدة أيضاً.

والسؤال هنا لماذا لجأت إسرائيل إلى إعادة إحياء موضوع اللاجئين العرب (الشرقيين) في الآونة الأخيرة؟ وما هي الأهداف المرجوة من طرحها في الخطاب الإعلامي؟ ماذا لو وافقت الدول العربية على عودة اليهود العرب إلى بلدانهم وتعويضهم، ليصبحوا مواطنين عرب من الديانة اليهودية أسوة بالمسيحيين العرب وحتى من غير العرب، مثل الأرمن والشركس والشيشان، وغيرهم؟

ووجدنا أن هناك خطاباً آخر يدي رأياً مغايراً، وهو أنه «بدافع الرغبة في إيجاد حل سحري لمسألة اللاجئين عادت الدولة (المقصود إسرائيل) لتبني هذه الصيغة مجدداً، وهي تسعى الآن إلى دفعها قدماً بحماس في المحافل الدولية».

ولعل من الجدير بنا سماع موقف وزير التربية والتعليم من الرواية التي تطرحها المنظمات اليهودية، في الحملة. فهل سيشكل الوزير لجنة في وزارته لملائمة كتب تدريس التاريخ مع التوجه لما بعد الصهيوني الجديد؟

يتعين على كل إنسان نزيه صهيونياً كان أم غير صهيوني، أن يقر بأن المقارنة بين الفلسطينيين وبين اليهود الشرقيين عديمة الأساس... فاللاجئون الفلسطينيون لم يطلبوا ولم يسعوا إلى مغادرة فلسطين في العام ١٩٤٨ عندما دمرت الكثير من القرى والبلدات الفلسطينية، وطرد قرابة ٧٥٠ ألف فلسطيني، وأرغموا على النزوح إلى خارج حدود فلسطين التاريخية. وهؤلاء الذين نزحوا، لم يتركوا بيوتهم بإرادتهم الحرة.

في المقابل، فقد أتى يهود الدول العربية إلى هذه البلاد بمبادرة من دولة إسرائيل، ومنظمات يهودية - قسم منهم جاء طواعية وقسم آخر رغماً عن إرادته، بعضهم عاش بطمأنينة وآمان في الدول العربية، وبعضهم عاش في خوف وقمع... إن النكبة عملية فعالة واضحة، من جانب دولة إسرائيل، وليس فقط فوضى حرب... فمثل هذا التحايل يضيف خطأ على جريمة ويوسع المسافة أو الفجوة النفسية بين اليهود والفلسطينيين. حتى لو تنازل قسم من الفلسطينيين عن تجسيد حق العودة (كما قال مثلاً د. خليل الشقاقي) فإنه لا يجوز تحقيق ذلك بمناورات والأعيب من هذا النوع.

ينبغي لأي اتفاق سلام، أن يمر عبر اعتراف إسرائيلي بمظالم الماضي، والوصول إلى حل عادل. أما المناورة الحسائية، فإنها تحول إسرائيل دولة حسابات فاقدة للدعامة الأخلاقية والسياسية»<sup>(١٦)</sup>.

يلجأ منتجو الخطاب الإعلامي إلى تضمين الخطاب بخطاب آخر، كما يتبين أدناه، ولكنه خطاب رسمي (وثيقة صادرة عن وزارة الخارجية الإسرائيلية) بهدف منح قوة للقضية المطروحة في خطابه، عبر اندماج الذات المنتجة للخطاب الرسمي في الذات المتكلمة والمنتجة للخطاب الإعلامي فتتوحد الذاتان في ذات متكلمة واحدة.

ولذا فإن مسألة تعويض اللاجئين اليهود من الدول العربية ستكون جزءاً لا يتجزأ من أي مفاوضات أو تسوية في المستقبل؟ قالت وثيقة جديدة صادرة عن وزارة الخارجية الإسرائيلية، حتى يومنا هذا يعاني اللاجئون اليهود من الدول العربية والإسلامية من إجحاف بحقهم، إذ تم إهمال حقوق ملكيتهم، والعدالة التي يستحقونها. وخلال مختلف أنواع المساعي، التي تم بذلها، والمباحثات التي تم إجراؤها، سعياً وراء السلام بين إسرائيل والفلسطينيين. صرف المفاوضات أنظارهم عن عنصر هام، من عناصر النزاع العربي الإسرائيلي. وهو تهجير نحو ٨٥٠ ألفاً من

اليهود الذين كانوا مقيمين في الدول العربية، وفقدان ممتلكاتهم، والمتاعب التي واجهوها، عند هجرتهم إلى إسرائيل، واستيعابهم فيها.

أن الاتجاهات المناهضة لليهود، أخذت تزداد بمرور الوقت، حيث تم تطبيق برنامج منهجي، لقمع اليهود واضطهادهم في الدول العربية، وفي الفترة ما بين ١٩٤٨ و١٩٥١، تم تهجير ٨٥٠ ألف يهودي من الدول العربية، إما بالطرد المباشر، وإما بإجبارهم على الهجرة، ليصبحوا لاجئين. وفي الواقع، بدأت هجرة سكانية في اتجاهين، من خلال إيجاد مجموعتين من اللاجئين، علماً بأن الدول العربية بقيادة الجامعة العربية، كانت هي المسؤولة عن إيجاد كلا المجموعتين، من اللاجئين، المجموعة اليهودية والمجموعة الفلسطينية .

وكانت وزارة الخارجية الإسرائيلية قد عقدت في مطلع شهر نيسان الفائت مؤتمراً خاصاً برئاسة نائب وزير الخارجية داني أيلون. قدمت فيه لأول مرة، تقريراً خاصاً صادراً عنها، بعنوان «اللاجئون اليهود من الدول العربية»... وافتتح المؤتمر أيلون بخطاب أكد فيه ضرورة الاعتراف بما طال اليهود من إجحاف تاريخي وتشويه للعدالة من جانب الدول العربية ابتداءً من ١٩٤٨. وخطب أيلون جامعة الدول العربية بشكل مباشر في مناسبة مرور عشرة أعوام بأن تعترف بذنبها التاريخي، وأن تتحمل المسؤولية عن طرد اليهود من الدول العربية، الأمر الذي أدى إلى تحويلهم إلى لاجئين، وبأن تعترف في الوقت ذاته، بالمسؤولية عن نشوء مشكلة اللاجئين الفلسطينيين جراء شن الحرب على إسرائيل، وأضاف أن مسألة تعويض اللاجئين اليهود ستكون جزءاً لا يتجزأ من أي مفاوضات أو تسوية في المستقبل، وسوف يركز التعويض المالي على مبادئ «صندوق كلينتون» من العام ٢٠٠٠، التي سيتم وفقاً لها تعويض اللاجئين اليهود والفلسطينيين، وكذلك التي قامت باستيعابهم، مثل إسرائيل والأردن، أن إسرائيل سوف تصر على دمج اللاجئين الفلسطينيين في الدولة الفلسطينية لدى قيامها، تماماً كما تم استيعاب اللاجئين اليهود في إسرائيل<sup>(١٧)</sup>.

يطرح الخطاب معادلة اللجوء بشكل متوازن ومتساوٍ في نسق عبارتي، ولكن بقصد تحميل المسؤولية للدول العربية، وليس للمشروع الصهيوني، بدليل أن الخطاب الإعلامي قد ضمن داخله خطاباً تاريخياً، محمولاً على خطاب رسمي مضلل.

من هنا، اتكأ الخطاب الإعلامي في بناء إستراتيجيته على توظيف الخطاب التاريخي، في الوقت الذي اعتمد الخطاب التاريخي الذي تم توظيفه في بنائه على تقنيات سردية محتارة بعناية في عملية بناء الخطاب السياسي، وبهذا تتشكل المقاصد، التي هدفها إعادة التغذية للعقل الصهيوني، وإعادة الشحن لهذا العقل، الذي يستطيل في موضوعي اللاجئين

والاستيطان، نتيجة شحنه، بطاقات أيديولوجية ودينية وتاريخية، تضاف إلى مجموع التصورات والأفكار المخبوءة، والمحتقنة في تلافيفه، بهدف تعميق الانتماء للمكان الذين يعيشون فيه اليوم، وليس إلى ذلك الفردوس المفقود في البلدان العربية- لأنهم قتلوا وطردهوا أو حبسوا أو عانوا هناك- فكل ما يريدونه اليوم، هو التعويض المالي، والمتروك للجان التقدير المختصة.

والمقصد الثاني: هو التعبئة المستمرة ضد العرب، من هنا، نجد أن الخطاب الرسمي استعمل مصطلح «المعاناة للاجئين اليهود» وحددها في حقوق الملكية. وفي المتاعب التي ترتبت على الهجرة، وإخضاع تحقيق هذه العدالة لهم لأي مفاوضات أو تسوية في المستقبل. ولم يشر الخطاب إلى أن اليهود هم في الأصل عربا قبل أن يكونوا يهودا فالعرقية أسبق من الدين، والتدين.

فقد مارس منتجو الخطاب الرسمي، الاكراهات والاستبعادات والاقتضات للغة القادرة على التعبير عن قضية اللاجئين الفلسطينيين، من معاناة، وحقوق... الخ، وعن المسؤولية الأخلاقية الواقعة على الحركة الصهيونية في البدايات، وعلى إسرائيل بعد قيامها، من هنا مارس منتجو الخطاب سلطتهم على الخطاب فاختروا لغة ذات سلطة ضعيفة، قابلة للإخضاع والسيطرة، لسلطة منتج الخطاب وبهذا تشكل سلطة الخطاب، وتؤدي أغراضها في التأثير على الذوات المتلقية، ولتعزير هذه السلطة للخطاب استعمل منتج أسلوب التقابل بين اللاجئين، ويمكننا إدراك ذلك، عبر رصد اللغة التي استعملها للتعبير عن مشكلة اللاجئين العرب اليهود من البلاد العربية، وقضية اللاجئين الفلسطينيين، ففي المتقابلة الأولى استعمل منتج الخطاب ملفوظات ذات دلالات ومعاني متاحة وقريبة ولا تحتاج إلى مؤولين لكشف المعنى، لكي يوصل مقاصده إلى الرأي العام،» من إجحاف بحقهم، إهمال حقوق ملكيتهم، والعدالة التي يستحقونها. تهجير نحو ٨٥٠ ألفاً من اليهود الذين كانوا مقيمين في الدول العربية، وفقدان ممتلكاتهم، والمتاعب التي واجهوها، عند هجرتهم إلى إسرائيل، واستيغابهم فيها. وتأميم أملاك لهم بملايين الدولارات. كما منع عمل اليهود في الوزارات؟، وفرضت قيود صارمة على تشغيلهم، في الدوائر الحكومية بشكل عام، بحيث فقد العديد منهم مصدر رزقهم.

كما استخدم الخطاب ملفوظ «إسرائيل، لما يحمل هذا الملفوظ من دلالات سياسية وسيادية وجغرافية وقانونية وتاريخية، واستخدم ملفوظ «فلسطينيين» في حالة عائمة، فالملفوظ لا يحمل أي إشارة إليهم كشعب وكذلك، تجنب الإشارة إلى ممثلهم الشرعي والوحيد منظمة التحرير الفلسطينية، للإيحاء بتعدد التمثيل، وتعدد المرجعيات السياسية، لأن الذي يفاوض هو المنظمة، والاستعمال يقصد إلى التجزئة السياسية ولتكريس حالة الانقسام السكاني



والمجتمعي توطئة للانفصال؟ وإن لم يفصح الخطاب عن ذلك بلغة واضحة، أو بملفوظ يحمل دلالة إلى هذه المعاني التي ذكرناها، ولكنها معان متبطنة داخل الملفوظات، وحتى أنه لم يضع مفردة تسبقه للتخصيص مثل قوله «اللاجئون الفلسطينيون»، ليبقى المصطلح الظاهر والمكرر هو «اللاجئون اليهود من الدول العربية» بهدف ترسيخها في الأدبيات الإسرائيلية والدولية، وترسيخها في الوعي واللاوعي الإسرائيلي الدولي والعربي.

والأهم من ذلك، أن الخطاب الرسمي يتعاطى مع المشكلة «اللاجئين اليهود»، رقمياً، عددياً بقصد التضخيم، تضخيم المأساة، تضخيم الأضرار، وبالتالي تضخيم الأرقام المالية التعويضية، عندما تدخل المعادلة عملية التسوية النهائية، ويتجاهل منتج الخطاب حق العودة للعرب اليهود إلى بلدانهم العربية، الذين خرجوا أو أخرجوا منها قسراً بتواطؤ النظم الرسمية العربية، نتيجة عقد اتفاقات سرية في ذلك الوقت، أو نتيجة لعمليات إرهابية قامت بها الحركة الصهيونية ضد اليهود في مصر، والعراق بهدف ترحيلهم عن البلاد. ولكن الخطاب يعترف بوجود مجموعتين من اللاجئين، بهدف تحميل المسؤولية للجامعة العربية كاملة، (في الفترة الواقعة، ما بين ١٩٤٨ و١٩٥١)، إذ يحرص الخطاب على الناحية العددية، للغايات التي أوردناها سابقاً، وذكر تهجير ٨٥٠ ألف يهودي من الدول العربية، إما بالطرد المباشر وإما بإجبارهم على الهجرة، ليصبحوا لاجئين، علماً بأن الدول العربية بقيادة الجامعة العربية، كانت هي المسئولة عن إيجاد كلا المجموعتين، من اللاجئين، المجموعة اليهودية والمجموعة الفلسطينية).

ولم يشر الخطاب، ولو بالتلميح إلى المسؤولية الأخلاقية، عن تهجير الآلاف الفلسطينيين من ديارهم، ولم يأت على ذكر دور العصابات الصهيونية التي قامت بارتكابها المجازر ضد الفلسطينيين، من أجل تحقيق حركة تبادل سكاني لجوئي، مما ترتب عليها، الأوضاع الإنسانية المأساوية للفلسطينيين، واقتلاع العرب اليهود من البلدان العربية، وهذه التبادلية اللجؤية، يمكن تسميتها بالتفريغ والإحلال، تفريغ الأرض الفلسطينية من سكانها وإحلال العرب اليهود وغيرهم في «محلهم» مكانهم.

فالبنية اللغوية المستعملة، تسير في سياق فصل البعد العرقي (القومي) عن العرب اليهود بقوله: «اللاجئون اليهود من الدول العربية. وليس اللاجئون العرب اليهود، لأن الإنسان سابق على الأديان. فالدين ليس عرقاً أو قومية».

فالخطاب كما هو واضح يتبنى رؤية محددة بقصد تحميل المسؤولية للجامعة الدول العربية، لذا، يحرص على مطالبة جامعة الدول العربية بـ «الاعتراف بما طال اليهود من إجحاف تاريخي

وتشويه للعدالة من جانب الدول العربية ابتداء من ١٩٤٨. وبأن تعترف بذنبها التاريخي، وأن تتحمل المسؤولية عن طرد اليهود من الدول العربية، الأمر الذي أدى إلى تحويلهم إلى لاجئين».

ومن ثم، يمضي الخطاب في انتقاء مفرداته التي تحمل المعنى التجريبي ذاته، «بذنبها التاريخي» فالضمير في كلمة «ذنبها» يعود على جامعة الدول العربية، والذي يستعمله بالضرورة، وكما ستوضح صورته وأهميته بعد الاعتراف بالذنب، يأتي العقاب، وهو التعويض المالي وفقاً لمبادئ «صندوق كليتون» من العام ٢٠٠٠، لتعويض اللاجئين اليهود والفلسطينيين، وكذلك التي قامت باستيعابهم، مثل إسرائيل والأردن.

ويطالب الخطاب الرسمي الجامعة العربية بالاعتراف بـ «المسؤولية عن نشوء مشكلة اللاجئين الفلسطينيين جراء شن الحرب على إسرائيل»، وكأن إسرائيل كانت دولة قائمة منذ زمن مثل الدولة العثمانية أو الدول الغربية، ولا يحمل منتج الخطاب لا من قريب ولا من بعيد المشروع الصهيوني الاستيطاني الإحلالي، والذي تم تفعيله بعد وعد بلفور، وبقوة غطاء صك الانتداب البريطاني، والذي جاء لإنشاء دولة يهودية وحماية المهاجرين من اليهود.

وأما الرسالة الأخطر الواردة في الخطاب فهي التأكيد على البنية الإستراتيجية للعقل الصهيونى الإسرائيلي وهي التوطين للاجئين الفلسطينيين، حتى تبقى إسرائيل ذات غالبية يهودية، وليست ثنائية القومية، يشكل فيها الفلسطينيون الغالبية، الأمر الذي سيتمخض عنه تحويل إسرائيل إلى كيان تمييز عنصري، في حال «أن إسرائيل سوف تصر على دمج اللاجئين الفلسطينيين في الدولة الفلسطينية لدى قيامها، تماماً كما تم استيعاب اللاجئين اليهود في إسرائيل». ولكن هناك خطاب آخر، لكنه وقف على مسافة بعيدة من هذا الخطاب ويمكننا أن نسميه خطاب الضد، والرد في آن معاً، ليكون في مواجهة مع الخطاب الرسمي «الوثيقة» الذي ضمنها الخطاب الإعلامي داخله، وعلى غيرها من الأنشطة التي قامت بها وزارة الخارجية الإسرائيلية ذات الصلة بموضوع «العدالة للاجئين اليهود من الدول العربية» فقد جاء الرد من خطاب معارض ومتضاد مع الخطاب الإسرائيلي الرسمي، والذي يمكننا أن نسميه «خطاب الضد» لأنه ضد كل ما يطرحه الخطاب الرسمي بخصوص اللاجئين اليهود من الدول العربية، وهذا الخطاب جاء على شكل مقابلة صحافية، فحمل في داخله سرديات تاريخية، بهدف كشف، وفضح عمليات التضليل التاريخي، وللمؤامرة على اليهود العرب في الدول العربية.

ففي خطاب المقابلة التي أجراها المشهد الإسرائيلي مع الناشط السياسي الإسرائيلي العراقي

الأصل صديق صديق، الذي كان عضواً في الحزب الشيوعي العراقي، وانتسب إلى الحزب الشيوعي الإسرائيلي بعد مجيئه إلى إسرائيل، وعن سؤال من المشاهد الإسرائيلي حول كيف يرى الحملة الإسرائيلية فيما يتعلق بـ «اللاجئين اليهود من الدول العربية» قال: «لا توجد قضية لاجئين يهود، وإنما هناك قضية لاجئين واحدة، هي قضية اللاجئين من الشعب العربي الفلسطيني في العام ١٩٤٨». وإثارة إسرائيل لقضية لاجئين يهود، هي مجرد تغطية لرفضها، حصول الشعب الفلسطيني على حقوقه الوطنية، وإقامة الدولة الفلسطينية في العام ١٩٦٧، وعاصمتها القدس الشرقية، وأنا اعتقد أن على إسرائيل أن تلتزم بقرارات الأمم المتحدة لحل قضية اللاجئين الفلسطينيين، وهي قرارات صدرت منذ نهاية سنوات الأربعين، وإسرائيل لم تطبق هذه القرارات أيضاً، وإثارة قضية التعويضات لليهود من الدول العربية، الآن، يريدون منها التغطية على محاولات إسرائيلية لمنع طرح قضية الشعب العربي الفلسطيني أمام الجمعية العامة في دورتها السنوية الحالية.

وعن أسئلة وجهها المشاهد الإسرائيلي، متى هاجر؟ وكيف هاجر؟ وما هي الدوافع؟ وعن الضغوط أجاب صديق صديق قائلاً: «أنا مولود في العراق، وهاجرت إلى إسرائيل في العام ١٩٥١، ولم أهاجر وحدي؟»، ومجئنا إلى إسرائيل تم من خلال مؤامرة و صفقة جرى تنفيذها، في العام ١٩٤٧، في سويسرا بين [رئيس الحكومة العراقية] نوري السعيد ودافيد بن غوريون [رئيس حكومة إسرائيل] وقضت هذه الصفقة ببيع يهود العراق، من خلال مغادرتهم لبلادهم والمجيء إلى إسرائيل». وعن شكل الصفقة قال: «كان هذا لقاءً سرياً، فقد التقيا وجهاً لوجه في سويسرا وأبرما هذه الصفقة بخصوص يهود العراق، وقد ثبت في المحاكمات التي جرت في العامين ١٩٥٨-١٩٥٩، بعد ثورة عبد الكريم قاسم، أن الحكومة العراقية وخصوصاً رئيس الحكومة توفيق السويدي، تسلم مقابل رأس كل يهودي جنياً استرالياً، وبعد هذه الصفقة مارس نوري السعيد ضغوطاً اقتصادية وسياسية ضد يهود العراق، من أجل إرغامهم على مغادرة بلادهم ووطنهم...».

وحول قصة تفجير الكنس في العراق في ذلك الوقت قال صديق أنها إحدى الوسائل التي استخدمت لإرغام يهود العراق على مغادرة وطنهم هي الحركة الصهيونية، بواسطة عملائها، نفذت تفجيرات في كنس اليهود، من أجل أن يقال أن العرب يفجرون الكنس كي يطردوا اليهود.

لكن تم إلقاء القبض على يهود كانوا ضالعين في تفجير الكنس اليهودية في بغداد، وأعتقد أنه قتل أشخاص جراء ذلك، لكنني لا أتذكر بالضبط أعداداً أو أسماء. لكن ما أريد قوله أن زعامة الدول العربية، مثل نوري السعيد، والحكومات الهاشمية في العراق وغيره، تعاونت

مع إسرائيل ضد اليهود في الدول العربية. والعلاقات بين إسرائيل والمغرب، مثلا كانت وثيقة جدا... لكن الأمر الذي أود توضيحه هنا، هو أن يهود العراق لم يأتوا إلى إسرائيل انطلاقاً من دوافع صهيونية. وكانت غالبية يهود العراق من التقدميين الذين انخرطوا في نضال الشعب العراقي ضد الاستعمار البريطاني والرجعية العراقية. وكان عدد كبير من يهود العراق أعضاء في الحزب الشيوعي العراقي، وكان قسم منهم قيادات هذا الحزب، كما أن المئات من يهود العراق الشيوعيين كانوا في السجون وقسم منهم تم إعدامه في هذه السجون»<sup>(١٨)</sup>.

لقد أوردنا خطاب المقابلة المنشور في المشهد الإسرائيلي الصادر عن مدار من أجل الكشف عن الفروقات في بناء الخطابين، وهذا راجع إلى اختلاف مرجعيات المنتجين لهذين الخطابين واختلاف مقاصدهما.

بقراءة متأنية لخطاب الضد يتبين لنا حجم المفارقة التي تحملها الأحداث الخطابية المشكلة لهذا الخطاب، فكل حدث خطابي يحمل مفارقة متضادة مع الحدث الوارد في الخطاب السابق، لأن الحدث الخطابي متشكل من نسق عبارتي حامل لحقائق تاريخية عايشها منتج الخطاب، ولهذا جاءت المفارقة واضحة لأن الخطاب الرسمي حرص على استعمال اللغة البلاغية للتأثير على الرأي العام ويتجلى ذلك بوضوح في الأحداث الخطابية، (من إجحاف بحقهم، إذ تم إهمال حقوق ملكيتهم، والعدالة التي يستحقونها. تهجير نحو ٨٥٠ ألفاً من اليهود الذين كانوا مقيمين في الدول العربية، وفقدان ممتلكاتهم، والمتاعب التي واجهوها، عند هجرتهم إلى إسرائيل»).

وتتضح تجليات الاستبعادات والاكراهات للخطاب الرسمي من خلال حرص خطاب الضد على إظهار الأحداث الخطابية التي اشتغل الخطاب الرسمي على استبعادها وهي:

١. اعتراف خطاب الضد بقضية اللاجئين الفلسطينيين، والاعتراف بعروبتهم وعروبة فلسطين، لأن منتج الخطاب عربي يهودي من العراق، ولأن قضية اللاجئين الفلسطينيين نشأت في العام ١٩٤٨.
٢. إظهار أهداف الخطاب الرسمي، لكونه الحاضن لأهداف الحكومة الإسرائيلية من إثارة هذه القضية:

وهي اختراع غطاء تاريخي مفتعل ومضلل لحجب الرؤية عن الرفض والتعننت الإسرائيلي لإقامة دولة فلسطينية في حدود العام ١٩٦٧، والهدف الثاني لطرح هذه القضية هو منع طرح قضية الشعب الفلسطيني أمام الجمعية العامة في دورتها الحالية. ويطالب خطاب الضد إسرائيل أيضاً، بالاعتراف بقرارات الأمم المتحدة ذات الصلة بقضية اللاجئين الفلسطينيين.

ويؤكد خطاب الضد على حقيقة مفادها أن عدد المهاجرين من العراقيين العرب اليهود قد بلغ حوالي ١٣٠ ألف، وهو يذكر رقماً في مواجهة تضخيم الرقم في الخطاب الرسمي، وهذا كشف أركولوجي عن عملية التهجير الجماعي من منتج لخطاب الضد الذي عايش الأحداث، التي أملت باليهود العرب في البلاد العربية، وقدم دليلاً على سرعة الاقتلاع لهم من منابتهم الأصلية. وأبرز خطاب الضد عمليات الإكراه والاستبعاد الذي مارسه الخطاب الرسمي موظفاً مجال السلطة للسيطرة على الخطاب، والذي يكشف عنه خطاب الضد، بأن عملية التهجير كانت نتيجة مؤامرة، وصفقة تمت بين نوري السعيد ودافيد بن غوريون، وأن هذه الصفقة، حيث كان اللقاء سرياً (فقد التقيا وجهاً لوجه في سويسرا، وأبرما هذه الصفقة بخصوص يهود العراق، وقد ثبت في المحاكمات التي جرت في العامين ١٩٥٨-١٩٥٩، بعد ثورة عبد الكريم قاسم، أن الحكومة العراقية وخصوصاً رئيس الحكومة توفيق السويدي، تسلم مقابل رأس كل يهودي جنيتها استراليا، وبعد هذه الصفقة مارس نوري السعيد ضغوطاً اقتصادية وسياسية ضد يهود العراق، من أجل إرغامهم على مغادرة بلدانهم ووطنهم)، فقد اقتضت بيع اليهود العرب العراقيين عبر مغادرتهم ووطنهم وبلددهم والمجئ إلى فلسطين (إسرائيل) في العام ١٩٤٨.

ويكشف خطاب الضد عن مقاصد الخطاب الرسمي من وراء استبعاد هذه المؤامرة، التي كانت تحوكمها الحركة الصهيونية مع النظم العربية المتواطئة والمتورطة، كانت مؤامرة بين الحركة الصهيونية والرجعية العربية التي حكمت في ذلك الوقت، وهذه المؤامرة طالت اليهود في دول عربية أخرى. وشاركت في تنفيذها الجماعات الصهيونية في هذه الدول. وفي العراق كان الهدف هو إرغام اليهود على الهجرة إلى إسرائيل. نلاحظ استخدامه لمصطلح «الرجعية العربية» هذا المصطلح الذي شاع استعماله في الأدبيات السياسية للأحزاب الشيوعية العربية، واستخدامه هنا يأتي في سياق الاعتراف من هذه المرجعية، لأنه كان عضواً في الحزب الشيوعي العراقي.

ويوضح خطاب الضد ما قام باستبعاده الخطاب الرسمي، وهو الادعاءات الصهيونية حول استعمال العنف ضد اليهود من أجل تعزيز الخوف ودفعهم للهجرة إلى فلسطين (إسرائيل) في العام ١٩٤٨. من خلال إيراد «قصة تفجير الكنس في العراق» في ذلك الوقت والتي عدها الخطاب أيضاً أنها كانت «إحدى الوسائل التي استخدمت لإرغام العرب اليهود من العراق على مغادرة وطنهم هي الحركة الصهيونية، بواسطة عملائها، نفذت تفجيرات في كنس اليهود، من أجل أن يقال أن العرب يفجرون الكنس كي يطردوا اليهود».

وأما الاستبعاد والإكراه الذي مارسه الخطاب الرسمي، وعمل خطاب الضد كشفه وفضحه،

فهو تورط النظم العربية الرجعية في تهجير الفلسطينيين، «تعاونت الرجعية العربية مع الصهيونية على ترحيل اللاجئين الفلسطينيين»، من فلسطين في العام ١٩٤٨.

ويؤكد خطاب الضد على مسألة في غاية الأهمية، وهي أن تهجيرهم إلى فلسطين لم يكن بسبب أيديولوجي صهيوني، وإنما جاء نتيجة الإجراءات الإرهابية التي مورست في العراق ضد العراقيين اليهود، ولدفعهم إلى الهجرة. فيهود العراق لم يأتوا إلى إسرائيل انطلاقاً من دوافع صهيونية، وكانت غالبية يهود العراق من التقدميين الذين انخرطوا في نضال الشعب العراقي ضد الاستعمار البريطاني والرجعية العراقية.

وكان عدد كبير من يهود العراق أعضاء في الحزب الشيوعي العراقي بل، أنه في المحصلة والنتيجة النهائية أننا قد «خرجنا من العراق بالملابس التي كنا نرتديها، وحصل كل واحد منا على خمسة دنانير، لكن تم تجميد أرصدتنا في البنوك، وصادروا أملاكنا ومحلاتنا التجارية، وحصلت حكومة العراق على كل شيء». على الرغم من «أن يهود العالم يفضلون البقاء في أوطانهم، إلا أن الصهيونية تعتبرهم رأس جسر الاستيطان» لشعب يهودي عالمي «وتنكر خلقها لهذه القوميات»<sup>(١٩)</sup>.

يطرح الخطاب اليتين لتعويض اللاجئين الفلسطينيين واليهود من الدول العربية، وهما: أولاً: العرض الذي قدمه بن غوريون، عرضاً لتعويض اللاجئين الفلسطينيين، وهي أملاك اليهود في البلاد العربية، فقد قال بن غوريون، «إن تعويض اللاجئين الفلسطينيين، ينبغي أن يتم من خلال أملاك اليهود الذين كانوا في الدول العربية». وقد كان للعرب اليهود العراقيين، أملاك كثيرة، وكان بن غوريون يريد أن يكمل معادلة التفرغ والإحلال، بمعادلة تبادل للجغرافيا عبر طرح فكرة التعويض عن طريق الأملاك، للعراقيين اليهود، وبهذا يتم توطين الفلسطينيين الذين هجروا عن طريق العنف والقتل كما هجر العراقيون اليهود عن طريق العنف في عملية تبادلية وإلا كيف وصل اللاجئين الفلسطينيين إلى العراق.

ثانياً: يطرح منتج خطاب الضد آلية لتعويض العرب اليهود، الذين هجروا من العراق إلى فلسطين، وهي أن تقوم الحكومة الإسرائيلية بتعويضهم «ويجب أن نأخذ تعويضاتنا على هذه الأملاك، من الحكومة الإسرائيلية. ومع ذلك، فإننا لم نحصل على أي شيء، خرجنا من العراق بالملابس التي كنا نرتديها، وحصل كل واحد منا على خمسة دنانير».

لقد استخدم منتج الخطاب عددا من الملفوظات في سياق عبارتي ليؤثر بها على أيديولوجيته، وهي «التقدميين، الذين انخرطوا في نضال الشعب العراقي ضد الاستعمار البريطاني

والرجعية العراقية. وكان عدد كبير من يهود العراق أعضاء في الحزب الشيوعي العراقي)).

## اللاجئون الأفارقة:

أما اليوم فتواجه إسرائيل مشكلة أخلاقية من نوع آخر، وذلك انطلاقاً من مزاعمها الديمقراطية والإنسانية، بأنها دولة ديمقراطية في تعيش وسط محيط عربي استبدادي متخلف، ومتعصب، ألا وهي مشكلة اللاجئين الأفارقة.

إذ يعاني المجتمع والحكومة الإسرائيلييين معاً، من هذه المشكلة الأخلاقية الثالثة، وهي مشكلة اللاجئين الأفارقة، والتي يمكننا رصدتها وتضمينها لإستراتيجية القبول والرفض للاجئين التي تبناها الخطاب الإعلامي الإسرائيلي، ففي خطاب المقابلة التي أجراها المشهد الإسرائيلي مع المرشح السابق لرئاسة بلدية تل أبيب، وعضو الكنيست عن الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة الدكتور «دوف حنين»، يكشف عن النظرة الإسرائيلية العنصرية للآخر: لماذا ترفض إسرائيل حتى اليوم معالجة قضية اللاجئين الأفارقة الموجودين فيها؟).

حنين: «دخول اللاجئين الأفارقة يتناقض مع أيديولوجية الحكم في إسرائيل، التي تنص على أن إسرائيل هي دولة بإمكانها استقبال أفراد في البلاد بشرط، واحد فقط، وهو أن يكونوا يهوداً. والأفراد الذين ليسوا يهوداً لا يستقبلهم الحكم هنا بالترحاب، ولذلك فإن دخول اللاجئين يتناقض مع هذه الإيديولوجية» لكن اللاجئين غير اليهود تسعى الحكومة إلى نفي محتهم. وهو النفي نفسه والمحنة نفسها التي شاهدها على مدار سنوات طويلة تجاه اللاجئين الفلسطينيين ونحن نشهدها اليوم تجاه اللاجئين الأفارقة». (٢٠)

يقف الخطاب على عتبة المفارقة العنصرية التي تحرص الحركة الصهيونية على تغذيتها باستمرار، وهي العمل على دعم كل قانون أو تشريع، يمكن أن يساعد على ضمان هجرة اليهود إلى فلسطين، ومقاضاة كل من لا يساعد على ذلك، والتنصل والتنكر للقانون الدولي من قبل إسرائيل عندما يتعلق الأمر بالآخر (فلسطيني، أم أفريقي)، فتصبح دولة فوق القانون. ولكن المفارقة العنصرية الأهم، وهي معاملة اللاجئين اليهود الذين لا يعانون من أي خطر كان، ويتم اقتلاعهم من أوطانهم الأصلية، لتزرعهم في فلسطين، (لأن اللاجئين اليهود يستقبلون بالترحاب ويفرش لهم بساط أحمر). فهي ترفض عودة اللاجئين الفلسطينيين الذين اقتلعتهم الحركة الصهيونية من أرضهم، وبيوتهم، ووطنهم عن طريق استعمال القوة (المجازر، والتطهير العرقي، الطرد، الترحيل) بقصد تفرغ الأرض من السكان الأصليين، ولكن بعض الخطابات تبني إستراتيجية نقدية للسلوك غير الإنساني فتكشف هذه الخطابات

عن كفاءات المعاملة العنصرية للاجئين الأفارقة.

«إن مدعي البلاهة إزاء من يرفضون إيجار الأثيوبيين شققاً وبيعها، هم الأشخاص أنفسهم الذين داسوا تحذير «شلومو مولا»، وأجازوا «قانون لجان التمييز» الذي يدعو المواطنين إلى منع» من لا يلاءمون النسيج الاجتماعي - الثقافي» من أن يصبحوا جيرانهم. وهو النظام الذي لا يزال ينفق على حاخامي المدن ويدعمهم وهم الذين حظروا بيع العرب شققاً وإيجارها. وهو نظام شعب اللاجئين الذي أجاز تحت جنح الظلام بإشراف نتنياهو قانون إنشاء معسكرات اعتقال للاجئين الأفارقة ثلاث سنين بدون محاكمة، وليس هذا في الداخل فقط، ... تميزت نظم فاشية باختيار الطريق المعاكسة طريق، والعنف الداخلي مع المقامرة الخارجية التأميرية نحو الخارج إن العيون الدهشة ترى نظام نتنياهو بيتنى الرزمة كلها». (٢١)

في هذا الخطاب نجد أن التمييز العنصري الإسرائيلي قد اتخذ من الأغيار (الإثيوبيين والفلسطينيين العرب في إسرائيل، هدفاً لهذه العنصرية، ويتجلى ذلك بوضوح في استعمال منتج الخطاب أنساق عبارية تكاد تكون متساوية، مع أنها متشابهة، ومتساوية ومتكافئة (يرفضون إيجار الأثيوبيين شققاً وبيعه حظروا بيع العرب شققاً وإيجارها).



## الهوامش:

- <sup>١</sup> الفين كرانان، موت الأدب، ترجمة بدر الدين حب الله الديب، المجلس الأعلى للثقافة، مطابع الأميركية، الكويت ٢٠٠٠، ص ١٧١
- <sup>٢</sup> دمتری شومسكي، عنوان المقال، الحديث عن النكبة الآن، هارتس، الأربعاء ٢٣، ٢٠١٢/٥، الحياة الجديدة، الخميس، ٢٠١٢/٥/٢٤
- <sup>٣</sup> دمتری شومسكي، عنوان المقال، الحديث عن النكبة الآن، هارتس، الأربعاء ٢٣، ٢٠١٢/٥، الحياة الجديدة، الخميس ٢٤، ٢٠١٢/٥/٢٤
- <sup>٤</sup> دمتری شومسكي، عنوان المقال، الحديث عن النكبة الآن، هارتس، الأربعاء ٢٣، ٢٠١٢/٥، الحياة الجديدة، الخميس ٢٤، ٢٠١٢/٥/٢٤
- <sup>٥</sup> دمتری شومسكي، عنوان المقال، الحديث عن النكبة الآن، هارتس، الأربعاء ٢٣، ٢٠١٢/٥، الحياة الجديدة، الخميس ٢٤، ٢٠١٢/٥/٢٤
- <sup>٦</sup> عكيفا الدار، عنوان المقال (من يقول طردنا) هارتس، الثلاثاء ٢٤، ٢٠١٢/١، الحياة الجديدة ٢٥، ٢٠١٢/١/٢٥
- <sup>٧</sup> رؤوبين باركو، عنوان المقال «البعض الإسلامي لأمركا» إسرائيل اليوم، الأربعاء ١٩، ٢٠١٢/٩، الأيام الخميس ٢٠، ٢٠١٢/٩/٢٠
- <sup>٨</sup> فيليب دوفور، فكر اللغة الروائي، ترجمة هدى مقتص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ٢٠١١، ص ١٧.
- <sup>٩</sup> يهودا شنهاف، أستاذ علم الاجتماع في جامعة تل أبيب، عنوان المقال (هاجس النكبة وحسابات اللاجئين- المقارنة بين اللاجئين الفلسطينيين واليهود الشرقيين آثمة وغير أخلاقية) ترجمة سعيد عياش، المشهد الإسرائيلي، الثلاثاء ٢٥، ٢٠١٢/٢/٢٥. المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» رام الله ص ٧.
- <sup>١٠</sup> غيلا غمليل، عنوان المقال (لاجئو الدول العربية من اليهود أولاً)، إسرائيل اليوم، الخميس، ٢٧، ٢٠١٢/٩/٢٧، الحياة الجديدة، الجمعة ٢٨، ٢٠١٢/٩/٢٨.
- <sup>١١</sup> مرجع سابق، غيلا غمليل، عنوان المقال (لاجئو الدول العربية من اليهود أولاً).
- <sup>١٢</sup> ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، دار الفارابي، بيروت، ص ٢٠-٢١.
- <sup>١٣</sup> جدعون ليفي، عنوان المقال (كم وطننا لكم؟) هارتس، الخميس، ٢٠، ٢٠١٢/٩/٢٠، الحياة الجديدة.
- <sup>١٤</sup> يهودا شنهاف، عنوان المقال «هاجس النكبة وحسابات اللاجئين، المقارنة بين اللاجئين الفلسطينيين واليهود الشرقيين آثمة وغير أخلاقية» ترجمة س. عياش، المشهد الإسرائيلي، تصدر عن مركز مدار، الثلاثاء ٢٥، ٢٠١٢/٩/٢٥.
- <sup>١٥</sup> مرجع سابق يهودا شنهاف، عنوان المقال «هاجس النكبة وحسابات اللاجئين، المقارنة بين اللاجئين الفلسطينيين واليهود الشرقيين آثمة وغير أخلاقية».
- <sup>١٦</sup> مرجع سابق، يهودا شنهاف، عنوان المقال «هاجس النكبة وحسابات اللاجئين، المقارنة بين اللاجئين الفلسطينيين آثمة وغير أخلاقية واليهود الشرقيين».
- <sup>١٧</sup> المشهد الإسرائيلي، «وثيقة جديدة صادرة عن وزارة الخارجية الإسرائيلية» مسألة تعويض اللاجئين اليهود من الدول العربية ستكون جزءاً لا يتجزأ من أي مفاوضات» المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار) رام الله، الثلاثاء ١٥، ٢٠١٢/٥/١٥.
- <sup>١٨</sup> بلال ظاهر «مقابلة خاصة مع ناشط سياسي إسرائيلي من أصل عراقي، صديق صديق» المشهد الإسرائيلي، الثلاثاء ٩، ٢٠١٢/١٠/٩، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» رام الله ص ١.
- <sup>١٩</sup> شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة سعيد عياش، تدقيق، أسعد زعبي، مراجعة وتقديم: أنطوان شلحت، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار) رام الله، ٢٠١٠، ص ١٠.
- <sup>٢٠</sup> ب. ظاهر «إسرائيل تنتهك (معاهدة حقوق اللاجئين) في كل ما يتعلق باللاجئين من أفريقيا» المشهد الإسرائيلي، الثلاثاء ٢٩، ٢٠١٢/٥/٢٩.
- <sup>٢١</sup> ساف راخلفسكي، هارتس، الثلاثاء ٢٤، ٢٠١٢/١/٢٤، الحياة الجديدة ٢٥، ٢٠١٢/١/٢٥، الجمعة ٢١، ٢٠١٢/٩/٢١.



# أوضاع اللاجئين إلى لبنان من المخيمات الفلسطينية في سوريا

وفيق هواري \*

## مقدمة:

شهد مطلع العام ٢٠١٠ حراكاً شعبياً عربياً كانت طليعته نخب مثقفة وساهمت فيه فئات شبابية ونسائية متنوعة، ولئن بدأ هذا الحراك في تونس إلا أنه سرعان ما انتقل ليشمل بلداناً عربية عدة ومنها مصر واليمن والبحرين، وما لبث أن انتقل ليبلغ سوريا، الدولة التي شهدت استقراراً مضافاً أمنياً استمر لنحو أربعين عاماً، ورفع هذا الحراك شعارات الحرية وحقوق الإنسان، وطالب بإسقاط النظام القمعي الاستبدادي.

وإذ حافظ الحراك السوري على طابعه السلمي خلال عامه الأول، وابتدع خلاله الناشطون أشكالاً من الاحتجاج اللاعنفي، لكنه سرعان ما تحول إلى حرب دامية شملت معظم الأرجاء السورية، تراكب فيها قوى متنوعة المشارب الفكرية والايديولوجية.

وكان من البديهي أن يكون المدنيون أوائل ضحايا هذه الحرب التي عرضتهم لشتى أنواع العنف الجسدي المباشر (قتل، جرح، احتجاز، تعذيب، اخفاء قسري... الخ) مثلما تعرض المدنيون لأشكال من العنف غير المباشر وخصوصاً الخوف الدائم من أن تصلهم نيران الحرب. نتيجة ذلك ترك الكثير من السوريين ومن المقيمين في سوريا بيوتهم وممتلكاتهم وفروا إلى حيث ينشدون الأمان، ولم تمض أشهر قليلة على اندلاع الحرب السورية حتى شملت نيرانها كبرى مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في محيط العاصمة دمشق (اليرموك خصوصاً) وفي شتى أماكن انتشار هؤلاء اللاجئين، ما جعل الفلسطينيين يتركون مخيماتهم ويهيمون على وجوههم أسوة بالمدنيين السوريين، وبذلك شكل هذا التهجير بالنسبة للفلسطينيين تهجيرهم الثاني معطوفاً على الاقتلاع الأصلي الذي اقصى آباءهم وأجدادهم عن وطنهم فلسطين. والحال، فإن هذا التهجير ترك آثاراً اجتماعية واقتصادية ونفسية لما نتته مفاعيلها بعد.

## إشكالية البحث

نال لبنان حصة لا بأس بها من التهجير السوري، ويمكن اعتبار تلك الحصة هي الأكبر بين دول الجوار السوري إذا بالنظر إلى صغر مساحة لبنان وإلى التآزم السياسي والمجتمعي القائم فيه، وإلى حالة الإنقسام التي يعيشها البلد والتي شهدت منعطفها الاخطر بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري في العام ٢٠٠٥، وكذلك بالنظر الى تعثر خطط التنمية القائمة فيه وتراجع الخدمات الأساسية في بناه التحتية من ماء وكهرباء ونقل. وقد حضر الإنقسام السياسي بشكل ملفت في حسابات اللاجئين السوريين بحيث يمكن افتراض أنهم قصدوا مناطق لبنانية بعينها، وذلك نظراً للتجانس الطائفي بين اللاجئين وأبناء هذه المناطق اللبنانية وبدرجة أقل نظراً للتشابه في الخيارات السياسية. وفي ذات السياق فضّل اللاجئون الفلسطينيون الذين أرغمتهم الحرب على ترك مخيماتهم في سوريا، وإلى حدٍ كبير، أن يقصدوا مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.

والحال، كان على المخيمات الفلسطينية أن تستوعب دفقاً من اللاجئين، وذلك على الرغم من أن هذه المخيمات تشهد في الأصل حالة اكتظاظ سكاني وسوء في الخدمات، وتعرف بالتردي في أوضاع الأرصفة ومجري المياه، مثلما تعاني أيضاً من انعدام المساحات العامة .

وبذلك حلّ اللجوء الفلسطيني القادم من سوريا على أوضاع بالغة الدقة، وعمل هذا النزوح على مفاجمة حالة الترددي وهو ما تجلّى خصوصاً في ارتفاع بدلات ايجار المساكن، وفي زيادة الضغط على المرافق العامة، وأعاد هذا النزوح احياء مفردات تفرق بين الفلسطينيين أنفسهم على أساس فلسطيني — سوري وفلسطيني — لبناني .

## التهجير الفلسطيني بالأرقام

بلغ عدد الفلسطينيين المهجّرين قسراً من سوريا إلى لبنان ذروته في بداية العام ٢٠١٣ حيث شارف هذا العدد على الثمانين ألف مهجّر، ثم انخفض هذا الرقم، بحسب إحصاءات وكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين إلى نحو (٥٥٤٠٩) بداية حزيران ٢٠١٤، ليتراجع إلى نحو (٤٤٤٣١) مهجراً في تشرين الثاني من العام نفسه. وتظهر جملة من الأسباب المفسّرة لهذا التراجع أهمها قرار الحكومة اللبنانية بإقفال الحدود أمام هؤلاء المهجرين والضيق الذي وجد المهجرون أنفسهم حياله في لبنان. ومعه شكّل قرار الحكومة اللبنانية سبباً لتشتت عائلات المهجّرين، كما وجد الفلسطينيون الذي اضطروا للذهاب المؤقت إلى سوريا أنفسهم حيال عدم إمكانية العودة إلى لبنان، مثلما توسّل بعض المهجّرين لبنان كمحطة لينتقل

منه إلى البلدان العربية والأوروبية.

في توزع المهجرين على المناطق اللبنانية يظهر أن ٤٩,٨٣ ٪، من هؤلاء قد أقاموا داخل المخيمات الفلسطينية في لبنان، و٥١,١٧ ٪، أقاموا في مختلف المناطق اللبنانية. ونالت المخيمات الفلسطينية في مدينة صيدا (وخصوصاً عين الحلوة) الحصة الأكبر من استيعاب المهجرين تليها وبفارق كبير المخيمات الفلسطينية الأخرى وذلك ينسجم مع التوزع العام للمهجرين الفلسطينيين القادمين من سوريا على المناطق اللبنانية (٤٠٧٨ عائلة في صيدا مقابل ٢٤١١ في بيروت و٢٠٦٠ في البقاع و١٩٧٥ في الشمال و٢٠١٩ في صور).

## منهجية البحث

### ١. المقابلات مع الكبار

تم اعتماد نوعين من المناهج في هذا البحث: المنهج الكمي والبحث النوعي.

(أ) في المجال الأول جرى اعتماد استمارة ميدانية وترك للمبحوثين حرية الأجوبة على الأسئلة المطروحة فيها، مع الحرص على إبقاء الأجوبة غير مُقفلت بحيث نحاشينا أن تتكرر على سبيل المثال الإجابات بـ «نعم» أو «كلا» وسوى ذلك. لذا كان من البديهي الحرص على إجراء المقابلات في أجواء ودّية ومُريحة (غالباً ما يكون المبحوث معهم بمفردهم) مع تطمينهم بأن أجوبتهم سوف تُوظف ضمن إطار بحثي — علمي، وأن بإمكانهم عدم إعطاء أسمائهم أو ذكر أسماء مُستعارة. وبلغ عدد المقابلات هنا خمسين مقابلة موزعة بالتساوي بين النساء والرجال.

(ب) في المجال الثاني (البحث النوعي) تم اعتماد عشر مقابلات مفتوحة (مجموعات تركيز) مع عشرة مبحوثين (مناصفة: نساء ورجال) من مختلف مناطق البحث، واعتمدنا في هذه المقابلات الأسئلة نصف الموجهة وبما يُمكننا من ترك المجال للمبحوثين للتعبير عن آرائهم وانفعالاتهم، ومن الوقوف على لغة أجسادهم، والاقتناس من مفرداتهم وأقوالهم .. والحرص في الوقت عينه على إبقاء المقابلة مندرجة ضمن الهدف العام للدراسة.

### ٢. المقابلات مع الأطفال

(أ) تم اختيار عينة من إثنتين وثلاثين طفلاً من مختلف مناطق البحث، وأجريت مقابلات معهم وفق استمارة ذات إجابة مفتوحة، مثلما تضمنت هذه المقابلات شكلاً من «اختبار المتون» وذلك لأجل الوقوف على أحوالهم النفسية ومعرفة احتياجاتهم والإطالة على أحلامهم وتطلعاتهم.

ب) تم اختيار عينة عشوائية من عشرين طفلاً (١٢ من مخيمات بيروت و ٨ من مخيمات صيدا) وعرضنا أمامهم سبع صور عن الحرب السورية، تم اختيارها عن مواقع الأنترنت، وهي تُمثل وضعيات ناجمة عن هذه الحرب أكثر مما تنطرق إلى مشاهد العنف والدمار والموت، وذلك لئلا نثير المزيد من الخوف لدى الأطفال. ويعتبر هذا الاختبار طريقة اسقاطية هامة، من شأنها أن تكشف بشكل واضح وعفوي عن مخاوف الأطفال وهو اجسهم، وكذلك عن الاتجاهات التي تكوّنت لديهم إزاء دورة العنف المتمادية في سوريا.

### ٣. توزع العينة:

أ) توزعت عينة البحث الميداني على مختلف مناطق انتشار المخيمات الفلسطينية في لبنان: صور، صيدا، بيروت، الشمال والبقاع؛ وذلك كما يُظهر الجدول التالي:

المنطقة	أطفال	إناث	ذكور	المجموع
الرشيدية	٥	٤	٣	١٢
البرج الشمالي	٨	٧	٧	٢٢
بعلبك	٧	٩	٧	٢٣
الشمال	٦	١	٦	١٣
عين الحلوة	٧	٩	٧	٢٣
المجموع	٣٣	٣٠	٣٠	٩٣

جدول رقم (١) يُظهر كيفية توزع أفراد العينة حسب متغير المنطقة والجنس والفئة العمرية.

ب) توزعت عينة الأطفال في اختبار الصور على منطقتي الجنوب (٨) وبيروت (١٢). وبإضافة هذا العدد إلى عينة البحث الميداني أعلاه يُصبح العدد الإجمالي للعينة ١١٣ موزعين كما يلي:

المجموع	أطفال	رجال	نساء	المجموع
مقابلات ميدانية	٣٢	٢٥	٢٥	٨٢
اختبار الصور	٢٠	—	—	٢٠
مقابلات مفتوحة	—	٥	٥	١٠
المجموع	٥٢	٣٠	٣٠	١١٢

جدول رقم (٢) توزع أفراد العينة بحسب متغير العمر وشكل المقابلة.

## صعوبات البحث

تتجلى الصعوبة الرئيسة في هذا البحث في الميل الواضح لدى المبحوثين إلى عدم التطرق الصريح لأوضاعهم. ويظهر ذلك عبر مثالين: الأول عدم ذكر ما تعرض له المبحوثون من انتهاكات واضحة لحقوقهم، والثاني عدم الإشارة الصريحة إلى أماكن وجود كامل أفراد الأسرة المعنية.

### دراسة حالة

قبل الانتقال إلى نتائج الدراسة الميدانية نعرض الحالة التالية: تركزت ن. مع ابنها الوحيد وبناتها الثلاثة منزلها في مخيم اليرموك ولجأت إلى مخيم برج البراجنة - جنوب بيروت. تقطن العائلة في منزل لا تتعدى مساحته الأربعين متراً مربعاً، لا شبابيك للمنزل الذي كان في الأصل محلاً تجارياً، قبل أن يضاف إليه قسم من مدخل البناء، لذا يبدو جزءاً من أسفل الدرج يخترق فضاء المنزل. تبلغ كلفة الإيجار الشهري للمنزل مئتين وخمسين دولاراً أميركياً. الغرفة الأساسية للمنزل تستعمل للنوم وللمعيشة في آن. تفيد ربة المنزل أن الزوج فضّل البقاء في سوريا ليعيل الأسرة. إحدى الفتيات تعمل براتب شهري قدره ثلاثمائة دولار أميركي، الأخرى تلازم المنزل مع والدتها رغم كونها تحمل إجازة جامعية في اللغة العربية وآدابها. الفتى يذهب يومياً إلى إحدى الجمعيات لتلقي «دورة تقوية» تبقيه على صلة بتحصيله العلمي لكنها غير قابلة للمعادلة بأي صف منهجي، وفي فترة المساء يقدم الزاجيل في أحد مقاهي المخيم «براتب» أسبوعي قدره خمسون ألف ليرة لبنانية (نحو سبعة وثلاثين دولار أميركي). ربة المنزل ترحب بنا لكنها تعتذر عن الإجابة على أسئلة المقابلة. تقول «ألا يكفي ما ترونه لتعرفوا وضعنا»، وحين نسألها عن أمنيتهما، تجيب بمرارة «نحن ما عاد عنا أحلام نحن متروكين للكوايبس».

## نتائج الدراسة الميدانية مع الكبار

شمل هذا البحث كما أسلفنا خمسين مقابلة ميدانية موزعة بالتساوي بين النساء والرجال، وتمت هذه المقابلات وفق استمارة مُقسّمة على المحاور الرئيسة التالية: أسئلة أولية، التسجيل في الأنزواء، الإقامة، الوضع المعيشي، المرأة، التعليم، الأطفال، المخاطر، الخدمات الصحيّة، البيئة المضيّفة وأخيراً التخطيط للمستقبل. وجاءت الأجوبة بحسب تسلسلها على هذه المحاور كما يلي:

### أولاً: المعلومات الأولية

#### ١. الوصول الى لبنان

تُظهر المقابلات أن ٩٤٪ من أفراد العينة قد وفدوا إلى لبنان في مراحل مختلفة من العامين ٢٠١٢ و ٢٠١٣ ليتراجع هذا الوفود بشكلٍ ملفتٍ خلال العام ٢٠١٤، وذلك كما يُبيّن الجدول التالي:

المجموع	عين الحلوة	برج البراجنة	بعلبك	الشمال	العام
١٧	٦	٧	٣	١	٢٠١٢
٣٠	٧	٦	١١	٦	٢٠١٣
٣	١	١	—	١	٢٠١٤
٥٠	١٤	١٤	١٤	٨	المجموع

جدول رقم (٣) تاريخ وفود أفراد العينة إلى المخيمات الفلسطينية في لبنان.

#### ٢. مصدر التهجير من سوريا

يتبيّن أن معظم أفراد العينة (٩٨٪) قد تهجروا من المخيمات الفلسطينية الواقعة ضمن محيط العاصمة السورية دمشق وخصوصاً مخيم اليرموك، باستثناء مباحث واحد تهجّر من مخيم حندرات في محيط مدينة حلب، وذلك يعود، حسب رأينا إلى قُرب العاصمة السورية من لبنان وإلى كون طريق بيروت - دمشق ظلّ لفترات طويلة من الحرب السورية الأقلّ عرضة للمخاطر. الجدول التالي يُظهر مصادر تهجير أفراد العينة وطريقة توزيعهم في المخيمات الفلسطينية داخل لبنان:



المجموع	عين الحلوة	برج البراجنة	بعلبك	الشمال	اليرموك
٣٤	٨	١٤	٦	٦	
١٥	٦		٨	١	دمشق مختلف
١				١	حندرات حلب
٥٠					المجموع

جدول رقم (٤) مصادر تهجير أفراد العينة وطريقة توزيعهم داخل مخيمات لبنان.

والحال، تبدو العينة مُعبّرة عن الواقع رغم اختيارها بشكل عشوائي، إذ إن إحصاءات وكالة الأتروا تفيد أن مصدر التهجير للاجئين الفلسطينيين من سوريا يبلغ ٩١,٤٩٪ من محيط العاصمة السورية دمشق مقابل ٨,٥١٪ للمناطق الأخرى.

### ٣. سبب التهجير:

قد يبدو السؤال عن سبب التهجير بمثابة سؤال لا لزوم له خصوصاً في ظل الاحتراب الذي يشمل معظم الأرجاء السورية، لكن التدقيق في الأجوبة على هذا السؤال يظهر الكثير من التنوع في الأسباب ونذكر منها بحسب تكرارها:

عدد التكرار	الحرب	القصف	الحصار	تهديم المنزل	الخوف
٤٠	٣٣	٢٢	١٠	١٣	

وبديهي هنا إن عدد التكرارات يفوق عدد الاستثمارات وذلك يعود لذكر أكثر من سبب للتهجير في المقابلة الواحدة، إذ تركنا للمستجوب الواحد أن يذكر أكثر من إجابة.

### ٤. زيارة المنزل بعد التهجير منه

لدى التدقيق حول ما إذا كان أحد أفراد العينة قد زار منزله مجدداً بعد التهجير، تبين أن الغالبية العظمى من المبحوثين لم يقوموا بزيارة منازلهم مرة أخرى بعد تركها، وإن ثلاث حالات فقط (من النساء) قد قمن بزيارة المنزل وبذلك تبلغ نسبة هؤلاء ٦٪ فقط، أما عن أسباب عدم القيام بهذه الزيارة فذلك يعود إلى ما يلي:

١٨	حالة الحرب القائمة والمستمرة في سوريا
١١	حصار المخيم وعدم امكانية الدخول
١٢	معلومات مؤكدة عن تهدم المنزل
٧	الإجراءات الأمنية اللبنانية التي تحول دون العودة ثانية إلى لبنان
٢	لا أرغب بالزيارة في الوضع الحالي
٥٠	المجموع

جدول رقم (٥) يُظهر أسباب عدم زيارة المنزل ثانية بعد التهجير منه.

### ٥. سبب التهجير إلى مكان الإقامة الحالية

عن سبب توجه المهجرين إلى مخيم بعينه من المخيمات الفلسطينية في لبنان ، يمكننا تلخيص الأسباب الرئيسة التالية المستمدة من المقابلات:

١٤	وجود أقارب
١٢	وجود معارف
٥	منطقة وحيدة متاحة
١٦	للتشابه في الانتماء
٣	بالصدفة
٥٠	المجموع

جدول رقم (٦) يظهر أسباب توجه أفراد العينة إلى مكان الإقامة الحالية.

### ٦. في وصف الرحلة :

بحسب أجوبة المبحوثين وُصفت الرحلة من مصادر التهجير إلى مناطق الايواء الجديدة في مخيمات لبنان، بالرحلة الأصعب والأطول والأكثر مشقة، وبدأت معاناة هؤلاء منذ لحظة تركهم لمنازلهم، حيث تعرضوا للتفتيش المتواصل وفي أكثر من نقطة، مثلما عانى الكثيرون من ساعات الانتظار الطويلة عند الحدود السورية - اللبنانية، واستنكر الكثيرون من تعرضهم للابتزاز ومن ارغامهم على دفع مبالغ مالية ككلفة للنقل وهي تفوق بكثير التعرفة المعهودة، كما أن بعض اللاجئين اضطر الى بيع المصاغ أو بعض المقتنيات دون سعرها الحقيقي كي يضمن امكانية الوصول الى مناطق آمنة تقيهم خطر الموت، هذا وجاءت معظم توصيفات الرحلة كما يلي : «شاقة»، «مُهينة»، «مُتعبة»، «مُذلة».. «مأساة»، «أطول رحلة في التاريخ».. إلخ .

## ثانياً: التسجيل في الأونروا

تبين أن جميع المبحوثين سجلوا أسماءهم لدى وكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين UNRWA واستغرق التسجيل مدة زمنية وسطية بلغت ٤ أسابيع في بعض المناطق (عين الحلوة مثلاً) وبحدود الأسبوعين في مناطق أخرى، والنتيجة المباشرة للتسجيل في الأونروا تجلت في دفع تكاليف الإقامة وفي تلقي بعض خدمات الطبابة والاستشفاء. غير أن التوسع في المقابلات يُظهر أن تقديمات الأونروا لا تفي بكامل الاحتياجات الصحية للمهجرين، وعلى الرغم من تلقي هؤلاء المعانة الطبية المجانية، ومن استفادتهم في التغطية في حالات الاضطراب للعمليات الجراحية؛ إلا أن الدواء المطلوب يبقى غير متوفر في معظم الحالات ما يقتضي شراؤه على نفقة المريض، كما أن خدمات الأونروا لا تشمل بعض الحالات المرضية (مثل سحب عصب الضرس وعمليات تفتت الحصى) وتقتصر على المساهمة الجزئية في حالات أخرى مثل عملية القلب المفتوح. هذا، وتجدر الإشارة إلى أن وكالة الأونروا قد عمدت منذ أوائل تشرين الأول ٢٠١٤ إلى إيقاف المساعدة عن نحو ١١٠٠ عائلة فلسطينية مهجرة من سوريا وذلك بالاستناد إلى مسح اجتماعي انتهى إلى اعتبار هذه الأسر لا تستحق المساعدة.

على خط متصل، تلقى جميع المبحوثين عند وصولهم الى المخيمات الفلسطينية في لبنان مساعدات عينية مثل الفرش والأغطية وبعض الأواني المطبخية والحصص الغذائية، وتختلف مصادر هذه التقديمات باختلاف المخيم المعني، وهي أتت بمعظمها من جمعيات إغاثية ومن هيئات أهلية مختلفة. هذا، وتظهر المقابلات الاستكشافية أدوار المجتمع الأهلي في استيعاب المهجرين وتوفير الشروط الممكنة لاستقبالهم، حيث شمل ذلك تنفيذ الوقفات التضامنية وتوزيع المساعدات المساهمة في ترميم وتأهيل بعض مراكز الإيواء، والقيام ببعض الأنشطة التربوية الريفية (مثل دورات التقوية) وتقديم بعض الكتب والقرطاسية والألعاب.. الخ، غير أن هذه التقديمات ما لبثت أن تراجعت وتيرتها وآلت، بحسب المقابلات، إلى غياب شبه كلي.

## ثالثاً: الإقامة والإيجار

### ١. كيفية إيجاد مسكن

في معظم الحالات غادر اللاجئون منازلهم دون أن يعرفوا أين يمكن أن يبيتوا ليلتهم التالية، وقصد هؤلاء بعض الاصدقاء أو الاقارب واقاموا بشكل مؤقت قبل أن يساعدهم هؤلاء في تدبير المنزل المحدد. وعلى الرغم من المعاناة الطويلة التي استغرقتها الرحلة، لم تظهر أي حالة مبيت في العراء لدى المبحوثين بانتظار تدبير المسكن، باستثناء عائلة واحدة اضطرت إلى قضاء

ليلة في أحد مساجد مخيم شاتيلا ريثما جرى تدبير منزل لها في اليوم التالي.

وفي حالات نادرة (ثلاث حالات فقط) حضر أحد أفراد الأسرة الذكور إلى لبنان وأنجز الإجراءات اللازمة لتأمين المسكن قبل أن تلتحق به عائلته في وقت لاحق. هذا، ولم تكن إمكانية الحصول على مسكن سهلة وذلك بسبب الإكتظاظ الأصلي الذي تعاني منه المخيمات الفلسطينية في لبنان.

تراوح معدل الإيجار الشهري بين الـ ١٦٠ دولار والـ ٤٠٠ دولار أميركي، فيما بلغ المعدل الوسطي لإيجارات المساكن ٢٧٠ دولار .

## ٢. توفر الخدمات في أماكن الإيواء

معظم المساكن التي آوى إليها اللاجئون وحدات سكنية صغيرة الحجم (من غرفة إلى غرفتين)، وهي اسوة ببقية منازل المخيمات الفلسطينية في لبنان تفتقر الى الشروط الصحية وذلك بسبب انعدام التهوية والدفء الكافي وبسبب عدم اتصالها الآمن بشبكات الصرف الصحي، ويضاف لذلك مشكلة انخفاض ساعات التغذية في المياه والكهرباء (وهي مشكلة لبنانية عامة) ولذلك فإن أجوبة المبحوثين التي تفيد عن عدم توفر المياه والكهرباء تصبح مفهومة لأن المنزل موصول بشبكة ماء وكهرباء تعاني من الأزمة أصلاً.

أما عن كيفية تأمين بدلات إيجار المساكن فذلك يتم لدى كافة افراد العينة المبحوثة عن طريق المساعدات المالية التي تقدمها وكالة الأونروا، ويقوم هؤلاء بتحويل المبالغ التي يتقاضونها الى اصحاب المساكن فور قبضها.

أجاب أفراد العينة عن السؤال : ماذا يحصل لو لم تستطع دفع إيجار المنزل كما يلي :

أعوز لسوريا	أثرد	أستدين	أعرض للإهانة
٨	١٧	٩	١٦

جدول رقم (٧) يوضح ما يفعله أفراد العينة في حال عدم توفر بدلات إيجار المسكن.

## رابعاً : الوضع المعيشي :

بلغت نسبة العاملين لدى الرجال نحو ٣٣٪ ويعمل معظم هؤلاء في مهن هامشية مثل عتال، عامل يومي، عامل في محل تجاري، سائق، فيما يعمل أربعة أفراد في قطاع التعليم وواحد فقط مع جمعيات الإغاثة.

أبرز المشاكل التي تواجه الافراد العاملين هي الاستغلال وعدم ديمومة العمل وعدم تلقي الاجر المناسب مع المهنة وكذلك يعاني العاملون من مشكلة التقطع في العمل بحيث يمكن اعتبار اعمالهم بمثابة العمل الموسمي أو بمثابة البطالة المقنعة. هذا ولا يملك أي من العاملين اذن رسمي صادر عن السلطات اللبنانية المختصة بمزاولة العمل.

يرى ٨٨ ٪ من أفراد العينة أن مداخيلهم لا تفي باحتياجاتهم رغم أن إنفاق هؤلاء يقتصر على الحاجات الضرورية فقط (الطعام، ثياب عن الضرورة، كلفة انتقال وكلفة اتصالات وهذه احتلت الأولوية في إنفاق معظم الأسر). وعن كيفية ردم هذه الهوة بين المدخول والإنفاق، يتبين أن أفراد العينة قد واجهوا هذه المسألة عبر اعتماد ما يشبه «اقتصاد الكفاف» وما يعنيه ذلك من تفتير وعصر للنفقات، بحيث أجاب ما نسبته ١٠٠ ٪ من أفراد العينة أن أوجه انفاقهم قد تدنت واختلفت بشكل واضح عما كانت عليه في سوريا، وإن البعض قد لجأ إلى بيع بعض المقتنيات (مصاغ خصوصاً)، فيما لجأ البعض الآخر إلى الاستدانة أو إلى التفتيش عن مصادر محتملة للمساعدة.

## خامساً: وضع المرأة :

### ١. المخاطر التي تتعرض لها المرأة

يعتبر ٤٧ من أفراد العينة أن النساء هن الأكثر عرضة للاستغلال والمخاطر، ويأتي في طليعة هذه المخاطر التحرش الجنسي والعنف اللفظي، وأجابت امرأتان في هذا الجانب بأن وضعهما كامرأتين وحيدتين (الأولى أرملة والثانية بقي زوجها في سوريا) جعلهما محط طمع من قبل الرجال، ما دفعهما إلى عدم مغادرة منزليهما سوى عند الضرورة القصوى .

### ٢. وصف النساء لأحوالهن

تذهب أكثرية الأبحاث إلى أنه في حالات الحروب تلعب النساء أدواراً مُضاعفة داخل الأسرة، وذلك بسبب الخلل الذي يدخل على نظام الأسرة بشكل عام وإضطرار أفرادها إلى ملازمة المنزل لأوقات تزيد بكثير عما كانت تعرفه سابقاً. ومن جهة ثانية تُظهر أرقام الأونروا أن العائلات الفلسطينية المهجرة إلى لبنان التي ترأسها امرأة تبلغ ما نسبته ٢٦,٤٠ ٪ مقابل ٧٣,٦ ٪ للعائلات التي يرأسها رجل، وساهمت الحرب بشكل واضح في ارتفاع نسبة النساء كرئيسات للأسر وألقت على النساء مسؤوليات جديدة. حين طلبنا من النساء وصف حالتهم كأمهات جاءت الاجابات لتعكس حالة الاضطراب الدائم والتوتر والحزن، وبأن الخوف على العائلة والقلق على مصيرها جعلها النساء يعشن في مزاج متقلب . وأتت أبرز التكرارات في هذا الجانب كما يلي :حزينة، خائفة، قلقة، مشوشة الذهن عصبية . وهذه الحالة من القلق

الدائم لدى الأمهات جعلتهن لا يتحدثن مع احد عن أسباب خوفهن الدائم. ويُظهر الجدول التالي وصف النساء لأحوالهن بحسب تكرار التوصيفات، وبديهي أن التكرار يفوق عدد النساء المعنيات البالغ خمسة وعشرين، وذلك لكون الإجابات غير المقفلة سمحت بأن تُورد المرأة المعنية أكثر من مفردة واحدة في وصف حالتها:

ضائعة	ياثسة	عصبية	مشوشة الذهن	حزينة	قلقة
٤	١١	١٢	١٢	١٤	١٦

جدول رقم (٨) تكرارات وصف النساء لأحوالهن.

### ٣. العنف الممارس بحق المرأة

رأى معظم المبحوثين أن العنف الذي يُمكن أن يمارس بحق النازحات الفلسطينيات القادمات من سوريا، يتراوح بين العنف اللفظي والعنف النفسي والشتائم وصولاً إلى الخوف من التعرض للاغتصاب والاعتداء الجسدي والاعتداء الجنسي.

أجاب سبعة من المبحوثين (١٤٪) عن سماعهم أو معرفتهم بحالات نساء تعرضن لنوع واحد أو أكثر من أشكال العنف المشار إليها آنفاً.

### ٤. الرأي بالزواج من رجل محلي

يرى تسعة من المبحوثين (١٨٪) أن الزواج من رجل محلي يمكن، وبسبب الظروف الخاصة بالتهجير، أن يشكل مصدر حماية للفتيات وذلك بدلاً من أن ييقن عرضة لخطر الملاحقة والتحرش.

وسمع اثنا عشر شخصاً من المبحوثين عن حالات ارتباط بين نازحات فلسطينيات مع شباب من الفلسطينيين - اللبنانيين أو من اللبنانيين، وإن معظم هذه الزيجات (ثمانية على الأقل) لم تتم برضا الفتاة المعنية وإنما اضطرت فيها الفتاة للرضوخ لارادة أهلها.

### ٥. الرأي بالزواج المبكر

هذا وعلى الرغم من معارضة جميع أفراد العينة لزواج الفتاة في سن مبكرة، وعلى الرغم من ذكر أسباب منطقية لهذا الرفض تعود بمعظمهما الى أن الزواج المبكر يحرم الفتاة من حقها في الاختيار الحر وذلك لعدم نضوجها النفسي ولعدم معرفة الفتاة الصغيرة بظروف الزواج ومرتباته، إلا أن أربعة عشر من المبحوثين (٢٨٪) رأوا أن الأوضاع الاستثنائية التي تمر بها سوريا تشكل مبرراً لهذا الزواج وذلك يعود - حسب ارادتهم - الى أن الزواج في

حالات تشرد الاسر والتهجير والمخاطر الأمنية المحيطة، وبسبب كون الفتاة محط تعرض دائم لاحتمالات التحرش والاعتداء، يشكل مخرجاً للفتاة ومصدر حصانة لها بحيث يمكن أن تصبح في عهدة رجل يحميها ويشكل ضماناً لها...

وبذلك فإن مواقف الباحثين الرافضة للزواج المبكر هي مواقف مبدئية يمكن أن تكون صالحة للفترة السابقة على الحرب السورية وتداعياتها، غير أن هذا النوع من الزواج يمكن السماح به في حالات التأزم.

#### ٦. تراجع تسجيل الفتيات في المدارس والجامعات

بحسب المقابلات تراجعت نسبة تسجيل الفتيات في المدارس (٥٤٪ اجابوا بحقيقة ذلك) وتعود أسباب هذا التراجع الى اختلاف المناهج وصعوبة معادلة سنوات التحصيل الجامعي، والغلاء الظاهر في أقساط الجامعات الخاصة، وإلى تدني مداخيل الأسر وعدم استطاعتها الإيفاء بأعباء الدراسة، وظروف التهجير الجديدة وما يمكن أن تتعرض له الفتيات من مخاطر التحرش والاهانة، بينما أجابت مبحوثة واحدة بأن سبب هذا التراجع يعود الى التعليم المختلط القائم في لبنان خلافاً لما كان عليه الحال في سوريا حيث كانت فتيات الأسرة المعنية تتلقى التعليم في مدارس تعتمد الفصل بين الجنسين.

#### سادساً: في التعليم :

##### ١. تسجيل الأطفال في المدارس

عطفاً على ما ورد أعلاه من تراجع بتسجيل الفتيات في المدارس، تُشير المقابلات إلى وجود تراجع في تعليم الصغار بشكل عام (ذكور وإناث) وتعيد المقابلات أسباب هذا التراجع الى ما يلي:

العنف اللفظي والجسدي	التميز	بعد المدرسة	صعوبة المناهج	ضرورة العمل
-------------------------	--------	----------------	------------------	----------------

١٩

٧

٥

١١

٨

جدول رقم (٩) الإجابات حول أسباب تراجع تسجيل الفتيات في المدارس والجامعات.

وبذلك فإن المبحوثين اعتبروا أن هناك إجحاماً واضحاً عن ارسال الأطفال الى المدارس رغم كون هؤلاء في سن التعليم، ومعه يصبح التسرب المدرسي نتيجة من النتائج المباشرة للحرب تقدم عليها العائلات المعنية بشكل واعٍ أملاً في حل سريع للأزمة القائمة ريثما تعود بعدها الأمور إلى مجراها الطبيعي.

٢. الأماكن التي يقصدها الأطفال غير المسجلين في المدرسة  
أما عن الأماكن التي يقصدها الأطفال الذين لا يتوجهون الى المدارس فهي تتوزع بحسب المقابلات كما يلي:

الجمعيات المختصة	محلات الكمبيوتر	العمل	المنزل والشارع
١٣	٩	٧	٢١

جدول رقم (١٠) الأماكن التي يقصدها الأطفال خارج المدرسة.

### ٣. الخوف على الأطفال

يعتبر كافة أفراد العينة أن هناك خوفاً على الأطفال بسبب ما يمكن أن يتعرضوا له من عنف مباشر (ضرب، ايداء) أو عنف غير مباشر مثل التمييز بين «الفلسطينيين اللبنانيين» و «الفلسطينيين السوريين» أو تلقي الشتائم والاهانات، مثلما يعتبر العديد من المبحوثين ٢٨٪ أن المدارس (حتى في حالات ذهاب الاطفال اليها) لا تشكل مكاناً آمناً للطفل بسبب ما يمكن أن يتعرض له الطفل في المدرسة .

هذا، ويتوسع الخوف على الطفل ليشمل محيط المنزل والشارع وكافة أماكن تواجد الأطفال حيث يرى المبحوثون في هذا الجانب أن الاخطار المحتملة المحيطة يمكن أن تتوسع لتشمل اكتساب عادات سيئة لم تكن مستساغة في بيئاتهم الأصلية، أو الانجرار لممارسة بعض الآفات الاجتماعية مثل تعاطي المخدرات وجنوح الأحداث وما سوى ذلك .

### ٤. الموقف من عمالة الطفل

تجيب المقابلات بنسبة كبيرة (٨٢٪) عن رفضها لعمالة الاطفال وذلك لما يمكن أن ينطوي عليه عمل الطفل من استغلال وسوء معاملة فيما يرى ١٨٪ من المقابلات إن هذا الرفض هو أمر مبدئي لكن ظروف التهجير والأزمة الاقتصادية التي يعانيها المهجرون تجعلهم يوافقون على عمالة الطفل كأمر استثنائي، إذ يتوجب عليه التفتيش عن أي موارد محتملة لزيادة مداخيل الأسرة.

وفي هذا الجانب أفاد ٥٢٪ من المستجوبين عن علمهم بحالات دخول الأطفال إلى سوق العمل، رغم الأجور المتدنية التي يتقاضونها مقابل هذا العمل ورغم سوء المعاملة التي تنتظرهم في أعمالهم.



## سابعاً : الحماية والمخاطر

### ١ . الشعور بمخاطر محتملة

يرى ٧٢٪ من أفراد العينة ان اماكن سكنهم غير آمنة، وتتراوح أسباب الشعور بعدم الأمان كما يظهر في الجدول التالي:

٢٧	خوف من الاعتداء
٨	خوف من الخطف
٨	خوف من مجموعات مجهولة
٧	خوف من الاشتباكات المسلحة

جدول رقم (١١) يظهر أسباب عدم شعور أفراد العينة بالأمان كما وردت في إجاباتهم.

هذا وتضاف الى هذه المخاطر بعض التكرارات الأخرى مثل مسألة الانقسام بين الفصائل الفلسطينية المسلحة في المخيم واحتمال حصول اشتباكات مفاجئة بينها، والرصاص الطائش والانتشار غير المبرر للسلاح.. وظهر ذلك خصوصاً في المقابلات الميدانية التي أجريت في مخيم عين الحلوة - جنوب صيدا، إذ نرى أن ٨٢٪ من أفراد العينة يرون أن سلامتهم الشخصية في خطر.

٩٦٪ منهم يقرون بأنهم حذرين حيال تهديدات معينة تحيط بهم في أماكن إيوائهم، ما يمكننا القول بأن أفراد العينة وإلى حد كبير، يمتلكهم القلق حيال أفراد العائلة بشكل عام وحيال الفتيات بشكل مخصوص، وتتعدد أسباب هذا القلق وفقاً للتكرارات التالية:

### ٢ . القلق حيال العائلة

في استيضاح أفراد العينة عن مصادر الخطر التي تجعلهم قلقين حيال أفراد عائلاتهم، اعتمدنا الأجوبة غير المقفلة ما سمح بتكرارات تفوق عدد أفراد العينة، وتظهر هذه التكرارات في الجدول التالي:

عدد التكرارات	الخطر المحتمل الذي يثير القلق
١٩	تشتت العائلة
٣٧	التعرض للعنف بأشكاله

١٤	الانسياب لممارسات سيئة (مخدرات ، جنوح أحداث، حمل سلاح ..)
٧	انتقام اللبنانيين
٣٣	العوز والوصول إلى مشارف الجوع

جدول رقم (١٢) مصادر خطر محتملة تثير قلق أفراد العينة.

### ٣. القلق حيال البنات :

تعمدنا طرح السؤال بصيغة مفتوحة كي يقدم أفراد العينة آراءهم حول مصادر الخطر المحتملة التي يمكن أن تتعرض لها الفتيات بشكل عام، وذلك لاعتقادنا أن السؤال بهذه الصيغة يمنح أفراد العينة حرية أكبر في الإجابة. وجاءت التكرارات كما يبدو في الجدول التالي:

العنف اللفظي	٣٧
التحرش	٢٦
المستقبل المجهول	٢٣
الاختطاف	١١
الاغتصاب	٩

جدول رقم (١٣) يظهر تكرار أجوبة أفراد العينة حول المخاطر التي تدعو للقلق حيال الفتيات.

### ٤. الجهة التي يقصدها أفراد العينة عند الشعور بالخطر

بسؤال أفراد العينة عن الجهة التي يمكن التوجه إليها عند الشعور بالخطر، أجاب نحو نصف أفراد العينة ٤٢٪ انهم لا يتوجهون لأحد، وهذا يظهر عدم الوثوق بوجود جهة محددة يمكن أن يتوجهوا إليها كي ترفع الخطر المحدق. ويظهر هذا الشعور من خلال الإجابة بعبارة من نوع «لا حياة لمن تنادي» و «النا لله» «وخلينا ساكتين». وقد توزعت أجابات أفراد العينة حول الجهة التي يمكن اللجوء إليها عند الشعور بالخطر كما يظهر في الجدول التالي:

الجهة	العدد	النسبة المئوية
لا تتوجه لأحد	٢١	٤٢
لا نعرف لمن نتوجه	٩	١٨
إلى اللجنة الأمنية أو إلى بعض الفصائل الفلسطينية	٩	١٨

١٤	٧	أصدقاء أو معارف أو أقارب
٨	٤	إلى السلطات الرسمية اللبنانية

جدول رقم (١٤) حول الجهات التي يتوجّه إليها أفراد العينة عند الشعور بالخطر .

### ثامناً: الخدمات الصحية:

٩٦٪ من أفراد العينة توجهوا الى عيادات أو مراكز صحية تابعة للأونروا ويرى ٨٨٪ من الإجابات على أن المساعدة الصحية التي كانوا يتلقونها من هذه المراكز لا تناسب ولا تفي باحتياجاتهم الصحية إذ يمكن أن يصرار في الغالب الى تقديم أنواع معينة من الأدوية لحالات صحية مختلفة، مثلما يمكن في أحيان أخرى أن يحصلوا من هذه المراكز على الوصفة الطبية لدواء معين غير متوفر في عيادات الأونروا، وانما يتوجب تأمينه على نفقة المريض من الصيدليات الخاصة.

٨٦٪ من الأفراد الذين توجهوا مرة على الأقل الى احد المراكز الصحية التابعة للأونروا يمكن أن يكرروا زيارتهم مجدداً لهذه المراكز عند حدوث عارض صحي وذلك لعدم وجود مراكز بديلة أفضل، فيما رأى ١٢٪ منهم أنه الأفضل التوجه إلى الصيدليات الخاصة أو إلى المستوصفات الخيرية وطلب وصفة دواء مجانية من الصيدلي بدلاً من التعقيدات التي يمكن أن تتضمنها زيارة مراكز الأونروا، و٢٪ من أفراد العينة رأوا انه من المفضل أو يعالجوا مشاكلهم الصحية في عيادات .

يجمع جميع أفراد العينة (١٠٠٪) على أن الواقع الصحي في سوريا كان أفضل بما لا يقاس عما وجدوه في لبنان، وجاء في الكثير من المقابلات أنه لا مجال للمقارنة في هذا الجانب، إذ أن الطبابة والاستشفاء في سوريا كانت تمر بلا تعقيدات وتصل الى النتائج المرجوة، هذا ويشار الى أن جميع أفراد العينة على علم بأن صفتهم كلاجئين تخولهم الحصول على الخدمات الطبية والاستشفائية بالمجان شرط أن يسجلوا أسماءهم لدى الأونروا أو لدى المفوضية العليا للاجئين.

(٨) نساء فقط من أفراد العينة هن حوامل ويحصلن على خدمات طبية مجانية وهن يعرفن أين سيلدن أطفالهن، وكيف يمكنهن الشروع في الإجراءات المطلوبة لتسجيل مواليدهن.

## تاسعاً: البيئة المضيفة:

### ١. مدى وجود أصدقاء في الحوار

- ٦٢٪ من أفراد العينة لا أصدقاء لهم في حوار مكان اقامتهم .
- ١٦٪ لديهم أصدقاء لكن المعرفة بهم سطحية ولا تتعدى حدود اللياقات الشكلية والقاء التحية وسواها.
- ١٢٪ من أفراد العينة تطورت معارفهم بالجيران الى صداقة وتبادل للزيارات والأحاديث.

### ٢. الرأي بالجيران

- ٦٤٪ يرون أن علاقتهم بجيرانهم غير جيدة. وحين طُلب الى هؤلاء وصف هذه العلاقة تراوحت الإجابات بين مفردات: «زفت» وسيئة ورسمية وليست بالجيرة الحسنة، و«نسينا شي اسمه جار»، وفضوليين وغير مبالين.
- ١٢٪ وصفوا العلاقة بالجيران بالطيبة والجيدة.
- ٢٤٪ من أفراد العينة بدوا متحفظين حيال آرائهم بالجيران.

هذا ويمكن الإشارة الى أن الاجابات التي وصفت العلاقة بالجيران بالسلبية تركزت بشكل خاص في العينة المختارة في مخيم عين الحلوة (صيدا) حيث يرى ٩٠٪ إن علاقتهم بجيرانهم غير جيدة على الإطلاق. فيما انقلبت الآية تماماً لدى العينة المختارة من مخيم الجليل (بعلبك) حيث يصف تسعون بالمئة من أفراد العينة علاقتهم بالجيران بالعلاقة الجيدة .

### ٣. العلاقة باللبنانيين

١٤ فقط من أفراد العينة التقوا بلبنانيين وهذا اللقاء حدث غالباً كلقاء عابر في السوق مثلاً أو بعض اللبنانيين العاملين مع جمعيات الإغاثة فيما نجد ٤ من أفراد العينة على احتكاك دائم مع أشخاص لبنانيين وذلك بسبب ظروف العمل. وتكاد تتساوى النظرة السلبية والإيجابية الى اللبنانيين بين الأفراد المعنيين (الأربعة عشر) حيث يرى البعض أن اللبنانيين ينظرون الى اللاجئين نظرة متعالية وفوقية فيما أفاد أفراد آخرون أنهم لجأوا في البدء الى افراد لبنانيين وعاملوهم بإيجابية وقدموا لهم كل مساعدة ممكنة.

### ٤. العيش بقرب الفلسطينيين اللاجئين من سوريا

٨٤٪ من أفراد العينة يفضلون الإقامة في لبنان بجوار فلسطينيين لاجئين من سوريا وذلك بسبب تشابه العادات والتقاليد ووحدة الهموم والمعاناة وبسبب المعاملة المتكافئة التي يمكن أن تنشأ بعيداً عن أي استعلاء.

١٢٪ من العينة يفضلون عدم السكن بجوار فلسطينيين لاجئين من سوريا، ويجدون أن ذلك غير آمن وهم لا يميلون إلى الاختلاط في الظروف الحالية التي تمر بها سوريا وانهم يفضلون الانصراف إلى معيشتهم وإلى تدبير أمور عائلاتهم.

٤٪ من أفراد العينة يرون أن الإقامة في لبنان بجوار لاجئين مثلهم أو بأي جوار آخر سيان، ففي جميع الحالات سوف تظل هذه الإقامة مملوءة بالمعاناة والألم ولن يخفف منها سوى إيجاد حل لهذه الأزمة التي دفع فيها المدنيون الكلفة الأكبر.

#### ٥. في ما يتوقعه أفراد العينة من المجتمع المحلي

توزعت الاجابات حول ما يتوقعه أفراد العينة من المجتمع المحلي كما يظهر في الجدول التالي:

التوقع من المجتمع المحلي	عدد الإجابات	النسبة المئوية %
تسهيل التنقل	١٠	٢٠
خفض كلفة الإقامة	٨	١٦
حق العمل	١٤	٢٨
التسامح والمحبة والاحترام وعدم التمييز والاستغلال	١٤	٢٨
لا شيء	٤	٨
المجموع	٥٠	١٠٠

جدول رقم (١٥) توقعات أفراد العينة من المجتمع المحلي.

وفي توضيح هذه الاجابات - التوقعات، يشمل تسهيل التنقل تخفيف الاجراءات الأمنية للدخول من وإلى المخيمات الفلسطينية في لبنان وتسهيل الدخول والعودة إلى سوريا وكذلك تسهيل التنقل داخل الأراضي اللبنانية. فيما رأى ٢٨٪ من أفراد العينة ان ما يطلبونه من المجتمع المحلي هو مجرد الحب والاحترام والتسامح والنظر إلى اللاجئين من سوريا، وخصوصاً الفلسطينيين منهم، بصفتهم ضحايا لأزمة متمادية واعتبار أن لجوءهم إلى مخيمات لبنان جاء قسراً اضطرتهم إليه الظروف وليس خياراً أو سباحة. ومن الملفت في هذه النقطة أن بعض المستجوبين طلبوا فقط الا يصار إلى نعتهم بألفاظ نابية مثل اطلاق صفة "السواح" عليهم أو نعتهم بصفة "سوري اندبوري". وفي الربط بين هذه الفئة من الاجابات وبين المخاطر التي وجد أفراد العينة انها تحيط بهم والتي تأتي في رأس قائمتها مسألة التمييز، يلاحظ بسهولة ما وجدته اللاجئون من التفريق بين "فلسطينيين سوريين" و"فلسطينيين لبنانيين" والطريف انهم

وصفوا هذا النوع من التفريق بالتمييز العنصري .

ونشير أخيراً هنا إلى أن ٨٪ من أفراد العينة أجابوا انهم لا يتوقعون اي شيء من المجتمع المحلي أي من الجوار الفلسطيني - اللبناني داخل المخيمات وذلك "لأن أوضاع هؤلاء أسوأ من أوضاعنا" وانهم ضعفاء، وبالكاد يستطيعون تدبر أمورهم الحياتية الخاصة .

### عاشرًا: التخطيط للمستقبل

جاء هذا السؤال في خاتمة الأسئلة الموجهة لأفراد العينة، وفي الغالب كان هذا السؤال يستدعي الشرود والصدمة لثوانٍ عدة، مثلما كان يمكن أن يليه، في أحيانٍ عدة، الاجابة بعصبية وتوتر . وأتت الاجابات كما يظهر في الجدول التالي:

التخطيط للمستقبل	عدد الإجابات	النسبة المئوية
الهجرة	٢٦	٥٢٪
العودة لوطن (سوريا)	٩	١٨٪
الهجرة أو العودة لسوريا	٥	١٠٪
لم شمل العائلة	٣	٦٪
مجرد تأمين احتياجات العائلة	٦	١٢٪
العودة لفلسطين	١	٢٪
المجموع	٥٠	١٠٠٪

جدول رقم (١٦) يُظهر ما يخطط له أفراد العينة للمستقبل .

والحال تأتي الهجرة في طليعة ما يخطط له اللاجئون حيث أجاب ٥٢٪ من أفراد العينة انهم يحلمون بالهجرة، والنسبة الأكبر من هذه الاجابات حددت أوروبا كمكان مفضل للهجرة المنشودة. وفي السياق أفاد ١٠٪ من افراد العينة انهم يخططون اما للهجرة وإما للعودة الى الوطن (المقصود سوريا طبعاً) وبذلك تبلغ نسبة الحالمين بالهجرة عن مكان اللجوء في لبنان ٦٢٪ من أفراد العينة.

يرى ١٨٪ أن خططهم للمستقبل تقتصر على العودة الى منازلهم والى الاماكن التي نشأوا فيها وتعودوا عليها وألفوها .

١٨٪ أيضاً من أفراد العينة تقتصر خططهم للمستقبل على مجرد تأمين لقمة العيش أو لم شمل العائلة.

وهذا يوضح (شأنه شأن الحلم بالهجرة) كيف تتصاغر الأحلام في الحروب وكيف تتقلص خطط الضحايا والمهجرين المدنيين لتقتصر على طلب النجاة بالروح. فالهجرة هنا هي ليست تخطيطاً واعياً للعمل أو لاقامة مشاريع أو لاستثمار مال، الهجرة فقط لمجرد الهرب من الخطر الذي عاينوه في سوريا والذي يرون أنه يلاحقهم في أماكن ايوائهم الجديدة في لبنان .. "الهجرة الى حيث نجد من يحترم كرامة الانسان" أو "الهجرة حيث لا نجد القتل والموت" كما ورد في اجابات المبحوثين.

## انتهاكات حقوق الإنسان

تشكّل الحروب بشكل عام والحروب الأهلية خصوصاً انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان، وتندرج هذه الانتهاكات من انتهاك الحق في الإقامة والعيش الكريم وصولاً الى الحق في التعلم والتنقل والتعبير. وفي الحال السورية شكّلت الحرب انحلالاً للسلطة الرسمية التي طالما عرفت باعتماد مقايضة مع الناس، قوامها التخلي عن الحقوق السياسية مقابل اعطاء بعض الحقوق الاساسية وخصوصاً الاقتصادية والاجتماعية. وبعد انفجار الحرب تذرعت هذه السلطات بالأوضاع الأمنية الإستثنائية، ومعها بات جميع الناس يعيشون تحت ما يشبه حالة من الطوارئ يحفزها الحذر من كافة الفئات بصفتها مصادر محتملة لتأجيج الاحتجاج ولزيادة الغليان السياسي والاجتماعي. ولم يكن الحال في مناطق انتشار المتمردين أفضل على الاطلاق، إذ سادت القوانين والاحكام العرفية التي تستند الى آراء ايديولوجية أكثر مما تستند الى قوانين وأحكام وضعية.

غير أن اطالة أمد الصراع، الذي يدخل عامة الخامس، وعدم استطاعة اي من الأطراف المتنازعة حسم الوضع ميدانياً على الأرض، وبقاء أجهزة الدولة تتحكم ببعض المنافذ الحدودية وبعض الحصرية في اصدار الوثائق والمستندات، كل ذلك يجعل أفراد العينة على حذر واضح يتجلى في اجابات مبهمه أحياناً حين توجه اليهم اسئلة عن مدى تعرضهم لانتهاكات في حقوقهم كبشر، وهذا الحذر يعطف على تراث من الحيلة طالما اتسمت به المجموعات التي نعيش في ظل أنظمة حكم استبدادي.

وهذه الحيلة تجلت في حالات من الصمت والشroud التي كانت تنتاب أفراد العينة قبل الإجابة عن الأسئلة المحددة، وأحياناً في اختيار الكلمات بعناية ودقة. والحال، سوف نعود هنا إلى ذكر أجوبة أفراد العينة حول الأسئلة المطروحة، ثم نعود إلى إيراد بعض الانتهاكات كما وردت على ألسنة أفراد العينة.

### أولاً: دراسة حالة: قصة «هلال»

يحاول هلال (اسم مستعار) أن يقضي أطول وقت ممكن من الليل مستيقظاً، كي لا ينهض باكراً. لا شيء بانتظاره، يفضل النوم نهاراً، عاطل من العمل منذ وصوله إلى لبنان، ولم يجد عملاً دائماً حتى الآن. يعيش هلال مع أحد أصدقائه في منزل مؤلف من غرفتين في مخيم



شاتيلا- بيروت ، ويدفعان ٤٠٠ ألف ل.ل بدل ايجار شهرياً.

هلال من مواليد عام ١٩٨٨، كان يعمل في أحد مراكز الدراسات في مخيم خان الشيخ الواقع على اوتوستراد دمشق - القنيطرة. والمخيم المذكور بُني عام ١٩٥٢، سكنه حتى تاريخ التهجير نحو ٢٥ ألف لاجئ فلسطيني. معظم أهاليه، ومنذ نزوحهم من فلسطين، عملوا عمالاً زراعيين في المزارع الواسعة المحيطة بالمخيم، ومع تطور أوضاعهم الاجتماعية تحول أبناؤهم إلى موظفين حكوميين أو أصحاب مهن حرة.

يقول هلال: كانت علاقات أهالي المخيم مع المحيط السوري طبيعية، لقد صرنا جزءاً من النسيج الاجتماعي العام، لم يكن هناك تفريق بين فلسطيني أو سوري. وفي بدايات الأزمة توافدت الى المخيم جموع نازحة من السوريين الذين لجأوا إليه من المناطق المجاورة.

يصمت هلال لحظات، ينظر إلى الأفق، يستجمع ذاكرته ، يمكن ملاحظة الأسى والكتابة على وجهه، ويتابع قائلاً:

١٣ آذار من عام ٢٠١٣ كان يوماً مشهوداً، إذ لأول مرة تعرض المخيم إلى قصف شديد من الجيش النظامي، ومن ذلك التاريخ بدأنا نعاني من القصف المستمر والإشتباكات التي جرت بين المعارضة المسلحة وقوات النظام .

وشهد المخيم حصاراً شديداً. خلال هذه الفترة حاولنا أن لا نتواجد المعارضة بأشكالها كافة داخل المخيم، وأن تنتشر في المزارع المحيطة بنا، في محاولة لانقاذ الأهالي. لكن هذه المحاولة لم تنجح، الطرفان لم يلتزما، وحالياً يوجد نحو ألفي عائلة في المخيم فقط، وشروط الحياة باتت أقسى وأشدّ بلاءاً.

وخلال شهر آب ٢٠١٣، قررت الخروج من المخيم، لم أعد أستطيع تحمل القصف، لم أعد أتحمّل فكرة أننا عاجزون عن تأمين شروط الحياة العادية لأهلنا في المخيم..

ويزيد: كنّا نجد صعوبة في تأمين الغذاء للأهالي، كنا نخاف أن نصل إلى لحظة نفتقد فيها الماء الصالح للشرب. وفي التاسع من تشرين الثاني ٢٠١٣ خرجنا من المخيم . كنا ٣٠ شاباً، فلسطينيين وسوريين. تركنا المخيم عند الساعة مساءً بإتجاه قطنة. كان علينا قطع أوتوستراد السلام الذي يفصل خان الشيخ عن قطنا ويسيطر عليه الجيش النظامي. تجاوزنا الخطر بعد قطعه وانتقلنا إلى الجهة المواجهة لمخيم خان الشيخ . مشينا في مناطق جبلية ، هدفنا الوصول إلى بيت سابر ، وخلال سيرنا كنّا نمر قرب قرى مؤيدة للنظام، وقرب احدى القرى كشفتنا

قوة من الجيش النظامي فأخذت تطلق النار والقنابل المضيفة علينا. لكننا أكملنا المسير نحو بيت سابر وهي بلدة كانت محاصرة من الجيش النظامي. وصلنا إلى هناك بعد منتصف الليل، بقينا في إحدى المزارع قرب نبع ماء.

وفي الصباح، أكملنا الطريق نحو بيت جن السورية الواقعة بالقرب من الحدود اللبنانية. وفي هذه المرحلة عشنا حالة من الرعب والخوف، لم يكن معنا كمية كافية من الماء والأكل. ووصولنا إلى بيت جن، انتهت مرحلة أساسية من مرحلة اللجوء، وكان علي أن أدفع كرملائي ٨٠ دولاراً أميركياً لعناصر المعارضة المسلحة من جيش حر وإسلاميين لقاء تأمين الطريق. بيت جن كانت شبه مهجورة من أهلها الذين رحل قسم كبير منهم إلى شبعاء. منّا تلك الليلة في أحد المنازل الذي وقّرتة المعارضة المسلحة. وفي اليوم التالي وعند غياب الشمس تجمعنا شباباً، نساء وشيوخاً وأطفالاً في ساحة بيت جن التي تسيطر عليها جبهة النصره والتي تتقاضى ٨٠ دولاراً أميركياً لقاء اتصال كل شخص إلى شبعاء. وبعد دفع المال المطلوب - بدأت الرحلة الأقسى في رحلة النزوح.

كنا ٤٠٠ شخص عندما تحركنا من بيت جن ومشينا بين التلال والجبال - كان بيننا عدد من الجرحى، بعد مسيرة ٣ كلم، نقل المسلحون المرافقون لنا الجرحى بواسطة البغال، معظمهم كان من داريا. توجهنا صعوداً باتجاه المرصد الإسرائيلي الذي كان يتابع تحركاتنا تفصيلاً. ومن ثم إتفينا باتجاه الغرب نحو لبنان. وكان مرصد القوات الدولية يتابعنا أيضاً.

أطرق هلال ونظر إلى الأرض قبل أن يتابع: شعرت بالحنج والامتعاض كوننا نهرب من مخيمنا باتجاه شبعاء أمام نظر العدو الإسرائيلي. كانت يدا هلال ترتجف وهو يستعيد ذاكرته، يضيف: تسلق جبل الشيخ عملية صعبة، كنا نهرب من الموت عبر الموت، كنا نسير صعوداً، لا مجال للراحة، الأطفال تبكي والنساء ترتجف من البرد القارس وعندما وصلنا إلى قمة إحدى التلال ارتحنا قليلاً، كنا نشعر وكأن الغيوم تحتنا، المطر الغزير يبللنا ولكن كنا نشعر أن المطر ساخن، كانت أجسادنا ملتبهة، لم نشعر بشيء. ارتحنا لمدة عشرين دقيقة، طلب منا المرافقون المسلحون عدم اصدار أي صوت، وإغلاق الهواتف. المسلحون الذين ينتمون إلى تنظيمات مختلفة هم السماسرة الذين على علاقة مع الجميع، ينسقون مع الجميع، ويقولون أنهم يدفعون للجميع.

يرتاح هلال قليلاً، ويطلب فنجان قهوة ساخن، وكأنه يحاول نسيان بعض الأحداث التي مرّ بها، عندها سارع وقال أن الإستراحة الثانية كانت عند أسفل الجبل الذي وصلنا إليه عند الفجر.

يتابع هلال: عند إحدى تلال شبعاً لمحناً حاجزاً للجيش اللبناني، انقسمنا مجموعتين، نحو ٤٠ شخصاً بدون أوراق رسمية وبالتالي لا يمكن أن نسلم أنفسنا للأمن اللبناني، في حين سارعت النساء والأطفال والشيوخ إلى تسليم أنفسهم إلى الجيش اللبناني، ونحن استدرنا حول الحاجز واختبأنا في منزل قيد البناء حيث كان بانتظارنا شخص يُدعى أبو القاسم ومعه سيارة كبيرة. بقينا في المنزل للراحة حتى السادسة صباحاً، حيث حضرت جهات لبنانية ذات اتجاهات سياسية مختلفة ونقلت الجرحى إلى إحدى بلدات البقاع الغربي فيما توزع الباقون على بلدات أخرى مثل عنجر، غزة... بقينا عشرة أشخاص، نقلنا أبو القاسم إلى شتورة بعد أن قبض مئة دولار من كل واحد منا. كان وضعنا صعباً، ثيابنا ممزقة، أصابع أقدامنا تنزف، أظافر أصابع الأقدام قلعت، جروح على الصدر والظهر. وعلى الرغم من مظهرنا المخيف توجهت وصديقي من شتورة إلى بيروت، نزلنا عند جسر المطار، حاولت الإتصال باحد الأصدقاء لكنه لم يرد. أوقفنا أحد الحواجز، كنا نحمل كيساً يحوي ملابس داخلية، ظن أفراد الحاجز أننا عمال سوريون، تركونا. ومن هناك توجهنا الى الدورة ثم الى جونية، حيث مكثنا عدداً من الأيام عند أحد الأصدقاء، وهو عامل بناء يعمل هنا منذ سنوات. بعدها اتصلت بخالي وهو يسكن في مخيم شاتيلا، زرته وبقيت عنده ليومين قبل أن أزور أحد الأصدقاء في بعمدون وبعد ذلك عدت إلى شاتيلا لألتقي ابن عمتي وأبقى في المخيم المذكور.

وحول كيف كان يتنقل، يوضح هلال: كنا نتنقل بطريقة غير قانونية، لم نكن نحمل أية أوراق رسمية، كنا معرضين للاعتقال عند أية لحظة. وخلال كانون الثاني ٢٠١٤، اتصلت بأحد الأصدقاء، وهو أسير فلسطيني محرر، حاول تأمين جواز سفر فلسطيني من رام الله، لكن وزارة الداخلية رفضت تزويده بجواز سفر. لكن هذا الصديق أمن لي جواز سفر من السلطة الفلسطينية من غزة وعبر اسماعيل هنية شخصياً. وبقيت أستعمل جواز السفر الى حين دعت المديرية العامة للأمن العام اللبناني الفلسطينيين اللاجئيين من سورية لتسوية أوضاعهم اذا كانوا قد دخلوا خلسة او بطريقة قانونية.

فيادرت في ٢٨ أيلول ٢٠١٤ الى التقدم من أحد مراكز الأمن العام في السوديكو، حولوني إلى قسم التحقيق، حقق معي أحد الموظفين، الذي وجه لي اتهامات بالتعامل مع اسرائيل وأن جواز سفري مزور. وقد بقيت ساعات طويلة من دون تحقيق، شهدت خلالها تعذيب أحد السوريين. وبعد الساعة الثانية، اتصل الموظف المذكور بإحدى القاضيات واسمها (مي) وأخبرها أن التحقيق لم ينته معي بعد واستحصل على قرار بتوقيفي. بعد ذلك تم نقلي إلى جهاز أمن آخر، استقبلني أحد المعنيين وبعد الإطلاع على الملف تم التحقيق معي بطريقة لائقة. اجري اتصالات عدة تؤكد فيها أن جواز السفر نظامي. وأن هاتفي نظيف، جرى كل ذلك في وقت سريع. ثم تمّت اعادتي الى مركز احتجاز الأمن العام تحت الجسر، حيث

خضعت لتحقيق آخر، كان المحقق انسانياً، حصل على قرار للإفراج عني ليلاً وفي الصباح افرج عني، ولكن جواز السفر بقي مع الأمن العام.

بعد ذلك سارع هلال للإتصال بالسفارة الفلسطينية لإستعادة جواز سفره، واطلع القنصل الفلسطيني على صورته، لكنه لم يتلق من القنصل أو السفارة أي جواب، ولم تجرِ السفارة أي اتصال مع الأمن العام اللبناني.

هلال مصاب بإكتئاب شديد وخصوصاً بعد التحقيق الأول الذي جرى في مبنى الأمن العام، لكنه يضحك ويقول: لكن هذا التحقيق لا يُقارن مع تحقيقات النظام السوري.

هلال يقضي وقته يفتش عن ورش عمل يشارك فيها ليحصل على مهارات جديدة يكتسبها، يحاول ايجاد مورد رزق عبر عمل مع احد المواقع الكترونية، لكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

### ثانياً : نتائج المقابلات الميدانية

في العودة للاستمارة الموجهة لأفراد العينة حول انتهاكات حقوق الانسان، يتبين المعطيات التالية:  
جرى اعتماد استمارة مركبة ذات أسئلة مغلقة وأخرى مفتوحة، الأسئلة المغلقة نوردها في الجدول التالي:

الرقم	نوع الانتهاك	نعم	لا	لا ينطبق
١	التهديد بعنف جسدي	٧	٤٣	
٢	تدمير أو تخريب ممتلكات	١٢	٣٨	
٣	التعرض للشتائم	٢٧	٢٣	
٤	التعرض للرمي بأشياء	٩	٤١	
٥	ملاحقة أو مطاردة	١١	٣٩	
٦	التعرض للاحتجاز المباشر أو غير المباشر	٧	٤٣	
٧	التعرض للضرب	٨	٤٢	
٨	التعرض لاعتداء مسلح	٨	٤٢	
٩	التعرض لهجوم من قوى نظامية	٣	٤٧	

١٠	التعرض للتحرش الجنسي	٥٠	٠
١١	التعرض للإزعاج من قبل البوليس	٤٦	٤
١٢	التعرض للضرب من قبل البوليس	٤٧	٣
١٣	عدم تقديم عناية طبية	٤٧	٣
١٤	هل رُفض اسكانك	٤٧	٣
١٥	تدقيق من البوليس بدون أسباب واضحة	٣٩	١١
١٦	التعرض للعنف الاجتماعي أو الاقتصادي أو التمييز	٢٦	٢٤
١٨	حول معرفة آخرين تعرضوا	٢٣	٢٧
١٩	هل أخبرت البوليس	٤٤	٠
٢٠	هل كانوا متعاونين	٤٤	٠
٢١	هل كان تدخلهم مؤثراً	٤٤	٠

جدول رقم (١٧) حول تعرض أفراد العينة لانتهاكات في حقوق الانسان.

### ثالثاً: الانتهاكات بحسب أماكن ارتكابها

في السياق المنوه عنه أعلاه، وبالعودة الى أجوبة المبحوثين، يتبين تفضيلهم للتطرق الى الانتهاكات التي تعرضوا لها في مناطق ايوائهم المؤقتة داخل المخيمات الفلسطينية في لبنان، مع ميل واضح لاغفال انتهاكات أخرى يمكن أن يكونوا قد تعرضوا اليها داخل الاراضي السورية، وللتوضيح سوف نورد الإجابات حول الجهات التي قامت بتعريض افراد العينة لانتهاكات في حقوق الانسان، مع التفريق بين الأماكن التي تعرض لها هؤلاء لجهة تحديد ما إذا كانت هذه الانتهاكات قد حصلت قبل نزوحهم القسري عن الأراضي السورية، أو ما إذا كانت هذه الانتهاكات قد حصلت داخل الأراضي اللبنانية سواء على الحدود وطرق التنقل أو داخل أماكن إيوائهم المؤقتة في المخيمات الفلسطينية؛ هذا من جهة. ومن جهة أخرى سوف نضيء على الجهات التي قامت بتعريض أفراد العينة لانتهاكات في حقوقهم.

#### ١. الانتهاكات داخل الأراضي السورية

أ. مخيم نهر البارد:

تعتبر الاستثمارات الواردة من مخيم البارد الأكثر تطرقاً إلى اعمال عنف تعرض لها اللاجئون في سوريا وقبل قدومهم الى لبنان:

شهادة أولى: «أخذوني بالسيارة عند أوتوستراد السلام بتاريخ ١٧/١/٢٠١٣ احتجزت لمدة ٤٨ ساعة من قبل عصابات مسلحة تابعة لجهة النصر، خسرت سيارتي (ثمها ١٣ ألف دولار) أخذتها (جهة النصر)، ودفعت فدية عشرة آلاف دولار. هذا أدى الى تدمير حياتي والى الغرق في الديون، ومفاعيل الحادثة مستمرة في تأثيرها السلبي علي، السلطات اكتفت تسطير محضر، لكن تأثيرهم في حل المشكلة كان أقل من عادي».

شهادة ثانية: «تعرضت للضرب الجسدي والسباب والشتائم، وتعرضت للحجز وللضرب بأساليب مختلفة، طاردي مسلحون من الشبيحة، عصبوا عيوني، احتجزوني لمدة أربع وعشرين ساعة ولم يتم الافراج عني سوى بعد دفع فدية مالية، وآثار ذلك انعكست على شخصيتي فأنا أصبحت دائم التوتر ودائم القلق.. على الرغم من توجهي للسلطات، غير أن تدخلها لم يكن مؤثراً وأعتقد أنها كانت تغطي عليهم».

شهادة ثالثة: «كنت أقصد منزل خالي في مخيم اليرموك بهدف الزيارة، وكنت أحمل بطانية.. وفوجئت بحاجز للقيادة العامة «أحمد جبريل»، الذين شكوا بتخبئة سلاح داخل البطانية وأمروني بالتوقف، لكنني هربت من الخوف (انهمرت دموع المبحوث هنا) وطاردوني، فتشوا كل المنازل حتى وجدوني بعد أن أخذوا خالي رهينة، واحتجزت لأربع وعشرين ساعة حتى عملوا مصالحة بشأني».

شهادة رابعة: «كنت أقود سيارة فان خاصة بي، طاردتني مجموعة من اللصوص على الأرجح ولحسن حظي اقتصر خسارتي على الناحية المادية».

#### ب. مخيم عين الحلوة

«اعتقلت من قبل الأمن السوري من ضمن اعتقال عشوائى لخمسين شاب في «الزبلطاني» وتم تعذيبى لدرجة الموت».

#### ج. مخيم الرشيدية

علمت بأني مطلوب للنظام لأسباب لا أعرفها، لذا لجأت للهرب وتدمر منزلي بعد ذلك، أشعر أني خسرت كل شيء».

#### ٢. الانتهاكات داخل الأراضي اللبنانية

##### أ. مخيم برج البراجنة

«تعرضت للاعتداء من بعض الشبان أثناء تنقلي في بيروت، وذلك أدى الى اصابتي بأذى في

عيني».

مثلما يمكن أن ترد الأمثلة عن التمييز والعنف اللفظي والشتائم التي يلاقها اللاجئون داخل المخيمات، ونقتبس الأقوال التالية:  
«أشتم في الشارع عدة مرات في السنة».

شتمت وقيل لي «أنتم» (الفلسطينيين السوريين) أخذتم كل شيء من طريقنا حتى المساعدات، «تعرضت للطرد من منزلي مع عائلتي منتصف شهر رمضان السابق، وذلك لأننا مستضعفين ولا نعرف أحداً».

#### ب. مخيم عين الحلوة

«عندما أذهب لإحضار المساعدات من إحدى الجمعيات، يحصل بعض التدافع العفوي من قبل النساء، ونواجه بالعنف اللفظي وتوجيه الشتائم والسباب لنا جميعاً.. وهذا حصل أكثر من مرة وهو يتكرر باستمرار».

«نسمع ألفاظاً عنيفة توجه إلينا ونسكت لتجاوز المشاكل».

«أعاني من عدم وجود المعاملة الحسنة من البيئة المضيفة، حتى السلام (التحية) لا يطرحوه، لا يوجد جيران يهتموا بنا، أو يسألوا عن معاناتنا».

«اسمع عنف لفظي واجتماعي في أماكن عامة من عامة الشعب ومن بعض الموظفين وأضطر لتجاوز هذه الأمور لأنني أريد أن أعيش بدون مشاكل، ولا اشتكي لأحد لأنه لا حياة لمن تنادي».

«احتجزت لدى الأمن بتهمة تلف هويتي وبات لدي خوف مستمر من الأمن».

«اعتقلت بسبب بلاغ كاذب يفيد بأن سيارتي مُفخّخة ومُعدّة للتفجير، (عوملت) وكأني أنتمي إلى تنظيم ارهابي ضمن لبنان، فاحتجزت لثلاثة أيام وبقيت سيارتي لدى الامن اللبناني لمدة شهر ونصف».

ج. «بعلبك مخيم الجليل» يقوم الأطفال يومياً بشتيم أطفالنا لأنهم فلسطينيون سوريون، في الطريق وفي المدرسة وذلك من قبل الفلسطينيين اللبنانيين ومن قبل اللبنانيين.. جميع

الفلسطينيين السوريين يعانون من هذه المشكلة، لذا، نشعر بالضعف والإهانة والحزن الى الوطن».

«يشعروننا بأننا اقل قيمة ويعاملوننا بقسوة واستغلال.. الفلسطينيون اللبنانيون لا يريدون أن يتواجد الفلسطينيون السوريون بينهم.. نشعر دوماً بالغبن ونتمنى الموت».

«عند عبور الحدود اللبنانية تعرضنا للعنف اللفظي من قبل ضباط الأمن اللبناني ووجهوا الشتائم للجميع».

«تعرض مرة شباب المخيم «اللبنانيون الفلسطينيون» لشبابنا بالعنف اللفظي ثم تطور الأمر الى الاعتداء الجسدي والضرب».

#### د. مخيم الرشيدية

اتعرض للتحرش الجنسي بشكل واضح، كان أحد الشباب (وهو متزوج) يلاحقني لفترة طويلة أثناء توجهي لإيصال ابنتي حيث ينتظرها الباص لاصطحابها إلى المدرسة ورمى لي ورقة مكتوب عليها رقم هاتفه، كما زعم، كرهت نفسي وصرت اكره الخروج من المنزل، لإدراكي بأنني، كإمرأة وحيدة، محط طمع وتعدٍ دائمٍ»

ورد على هامش المقابلات الميدانية الملاحظة التالية :

«من أهم العوائق والمشاكل التي يتعرض لها «ح.ص» هي مشكلة التمييز بين «فلسطيني - لبناني» و«فلسطيني - سوري» الأمر الذي شكل له أزمة حقيقية، وأشعره بالدونية كونه لاجئ من سوريا الى لبنان، ومن الأمور التي يسهل ملاحظتها هو الحزن الشديد الذي يخيم عليه بسبب ما آلت اليه أوضاعه وأوضاع عائلته التي تشتتت وتفككت، فمنهم من قتل ومنهم من تم أسره، ومنهم من تعرض لاعاقة تحول دون ممارسة حياته الطبيعية مدى الحياة، حتى بات تائراً وغاضباً، يفعل باستمرار ويكاد يفقد السيطرة على نفسه، وتغرق عيناه دوماً بالدموع خصوصاً مع ادراكه بأنه لا يستطيع شيئاً حيال المصاعب التي تتعرض لها عائلته»

«هـ. تعاني من الشعور بالاضطهاد والتمييز الدائم، تستغرب بسبب التفريق بين الفلسطينيين أنفسهم على أساس - فلسطيني - سوري وفلسطيني - لبناني... تعرضت للتجريح حتى من قبل الطبيب المعالج لها في العيادة الطبية ما أثر كثيراً على نفسيته وازعجها لأن هذا الطبيب لم يراع كونها متقدمة في السن».



## رابعاً: ملاحظة توضيحية

ورد على هامش إحدى المقابلات الملاحظة التالية: «لم تكن أجوبته واضحة، كان غامضاً الى حد ما بسبب خوفه من التعبير عن وضعه الحالي كي لا يشكل الحديث عن انتهاكات تعرض لها سبباً للتعرض لانتهاكات جديدة».

وهذه الملاحظة حسب رأينا تكاد تنطبق على معظم اللاجئين الفلسطينيين من مخيمات اللجوء في سوريا، الذين قصدوا أماكن ايواء وسط بيئة صديقة الى حد ما للنظام السوري، وذلك اما بسبب وجود فصائل فلسطينية مسلحة متحالفة مع النظام، أو بسبب المحيط اللبناني الذي شكلت الحرب السورية مادة انقسام حقيقية له، وأدت الى فرز شبه متوازن في القوى بين المدافعين عن النظام السوري والمعارضين له. وهذا ما يفسر ميل المستجوبين الى حصر الانتهاكات التي تعرضوا لها ضمن نطاق محدد، مثلما يفسّر ما هو «مسكوت عنه» كون اللاجئين يعتبرون أنفسهم وسط خارطة اجتماعية — سياسية مليئة بالأفخاخ والمخاطر.

## خامساً: في تحديد الجهات المسؤولة عن الانتهاكات

الجهات المسؤولة عن العنف المباشر: الجيش السوري، فصائل المعارضة السورية، المسلحون (دون تحديد هويتهم)، اللصوص.

الجهات المسؤولة عن العنف اللفظي والاجتماعي والتمييز: القوى الأمنية اللبنانية، الفلسطينيين اللبنانيون، جميع الناس.

وبعد، تعكس الإجابات حالة القلق العام الذي يعيشه أفراد العينة، والشعور بتهديد يترىص بهم من كل جانب، والإحساس بأشكالٍ من العزلة والدونية.

## الأطفال

### أولاً: العينة المختارة للمقابلات مع الأطفال:

جرى إجراء ٣٢ مقابلة ميدانية مع أطفال فلسطينيين لاجئين من سوريا وذلك حسب ما هو مبين في الجدول البسيط التالي:

عدد المقابلات	اسم المخيم
٥	الرشيدية
٦	نهر البارد
٧	برج البراجنة
٧	بعلبك
٧	عين الحلوة
٣٢	المجموع

جدول رقم (١٨) توزع أطفال العينة على مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.

### ثانياً: معلومات أولية عن الأطفال المبحوثين

#### ١. التعلم والعمل

(٢٢) من الأطفال يذهبون إلى المدارس.

(٦) أطفال يذهبون إلى المدرسة ويعملون في الوقت عينه.

(٤) أطفال لا يذهبون إلى المدرسة وإنما يعملون فقط.

يعتبر ثمانية عشر طفلاً أن المدرسة بعيدة عن المنزل وذلك على الرغم من صغر مساحة المخيمات التي يقطن فيها هؤلاء الأطفال، وبذلك فإن مسألة ادراك وتقدير المسافة لديهم لا علاقة لها بمعطيات حقيقية، وإنما يمكن ترجيح مسألة أن يكون شعور الفرد ببعد المدرسة عن المنزل هو نتيجة الشعور بالغربة عن الأماكن وما تعنيه بالنسبة لهؤلاء الأطفال بصفقتها مصادر للخطر والتحرش ولسماع الألفاظ المهينة.

## ٢. اللعب والعلاقة بالجوار

(٢٣) طفلاً من أفراد العينة يلعبون في الأزقة، وذلك الأمر يصبح مفهوماً في ظل انعدام المساحات المفتوحة داخل المخيمات الفلسطينية في لبنان، في حين يبلغ عدد الأطفال الذين لديهم أصدقاء من الأطفال الجيران ١٨ طفلاً (عشرة بنات وثمانية صبيان).

## ثالثاً: العلاقة بالمحيط

جرى استمزاغ آراء الأطفال حول الأماكن التي يحبونها وتلك التي يكرهونها أو يخافون منها وفقاً لما يلي:

أ. الأماكن التي يحبها الأطفال المستجوبون

توزع الأماكن التي يحبها الأطفال في العينة كما يلي:

عدد الإجابات	المكان الذي يحبه الأطفال
١١	المدرسة
٩	مراكز الجمعيات التي تعنى بالأطفال
٦	محلات ألعاب الكمبيوتر وسواها
٣	منازل الأقارب
١	المسجد
٣٢	المجموع

جدول رقم (١٩) يوضح الأماكن التي يحبها الأطفال - أفراد العينة.

ويبرر الأطفال حب المدرسة بالتعلم فيما يرون في مراكز الجمعيات التي تستضيف الأطفال وتنظم أنشطة تفاعلية لهم وكذلك محلات ألعاب الكمبيوتر بأنها أماكن للتسلية وتمضية الوقت.

ب. الأماكن التي يكرهها الأطفال موزعة كما يلي:

الأماكن التي يكرهها الأطفال موزعة كما يظهر في الجدول التالي:

عدد الإجابات	المكان الذي يكرهه الأطفال
١١	الشارع
٦	محلات البقالة
٦	المستشفى
٢	مراكز الجمعيات
٤	المدرسة
٣	منازل الاقارب
٣٢	المجموع

جدول رقم (٢٠) يوضح الأماكن التي يكرهها الأطفال - أفراد العينة.

ويُبرّر الأطفال كرههم لهذه الأماكن بالخوف من التعرض لأي اعتداء جسدي (الشارع) أو من التعرض للإهانة وكذلك يخافون من رائحة الدواء ومن الحقن الطبية (المستشفى) مثلما يخافون من المعاملة غير الجيدة ومن صعوبة المناهج (منازل الاقارب والمدرسة).

ج. الأماكن التي يخافها الأطفال  
الأماكن التي يخافها الأطفال تتوزع كما يظهر في الجدول التالي:

عدد الإجابات	المكان الذي يخافه الأطفال
١٦	الشارع
٥	المستشفى
٦	المدرسة
٥	البحر أو النهر
٣٢	المجموع

جدول رقم (٢١) يوضح الأماكن التي يخافها الأطفال - أفراد العينة.

ويخاف الأطفال من الشارع بسبب المضايقات التي يمكن أن يتعرضوا لها، أما المستشفى فالخوف من الحقن الطبية ومن الطبيب المعالج نفسه، فيما برر الأطفال خوفهم من المدرسة بسبب معاملتهم من قبل الأساتذة والقيمين وبسبب وجود تلامذة آخرين يمكن أن يقوموا

بمضايقتهم، فيما أعادت الإجابات التي يخاف أصحابها من النهر أو البحر بالخوف من الغرق، وهي إجابات وردت من ضمن أطفال مخيم نهر البارد، وهذه الإجابات تصبح مفهومة في ظل ما شهدته المنطقة من الموت غرقاً لطفلين من اللاجئين على الأقل.

أخيراً، يلاحظ هنا تشتت إجابات الأطفال حول الأماكن التي يحبونها أو يكرهونها أو يخافونها، وعلى سبيل المثال تكررت المدرسة في الاحتمالات الثلاثة، مثلما ورد الشارع بصفته مكاناً يحبه البعض ويكرهه البعض الآخر.

#### رابعاً: رؤية الأطفال لتحسين أوضاعهم

طلبنا من الأطفال، تخيل ثلاثة أمنيات يمكن أن تحسن من أوضاعهم، وبذلك حصلنا على ستة وتسعين إجابة من إثنين وثلاثين طفلاً، وجاءت النتائج كما يظهر في الجدول التالي:

عدد الاجابات	أمنيات يرى الأطفال أنها تحسن أوضاعهم
١٢	العب ومقتنيات أخرى خاصة
١٨	اصدقاء جدد يحترمونا
٢٨	العودة الى سوريا
١٣	وجود أو زيارة اماكن للترفيه
١٤	عدم الذهاب للمدرسة
٥	المحبة، أو " أن يحبني الجميع "
١٦	أن تنتهي الحرب في سوريا
٩٦	المجموع

جدول رقم (٢٢) الأمنيات التي يرى الأطفال في تحقيقها تحسناً لأوضاعهم.

وبذلك تحتل أمنيتنا العودة إلى سوريا وانتهاء الأزمة السورية طليعة الأمنيات التي يرى الأطفال إن من شأنها إنهاء مأساتهم كلاجئين، مثلما يمكن التوقف عند عدم رغبة الأطفال في الذهاب إلى المدرسة، وإذ يمكن اعتبار صعوبة المناهج وعدم التأقلم والعنف المدرسي الممارس كاسباب مفسرة، غير أنه لا يمكن استبعاد افتراض تراجع الأحمال لدى الأطفال الفلسطينيين اللاجئين من سوريا واقتصارها على تحسين ظروف اقامتهم الحالية، أو اختزالها بحلم إنهاء الأزمة السورية المتبادية.

## خامساً: ما يطمح الأطفال إلى تحقيقه

بسؤال الأطفال عن ثلاثة أمور يطمحون إلى تحقيقها فيما لو تمكنوا من امتلاك قوى سحرية، تأتي في مقدمة الاجابات مسألة العودة الى سوريا وانتهاء الحرب القائمة فيها (٢٨ إجابة) ثم تتوالى أمور أخرى تدرج جميعها في خانة الحقوق الاساسية للطفل مثل حق التعلم واللعب والاقامة والتنقل وعدم التعرض للعنف.

## سادساً: اختبار المتون

في اختبار بسيط للمتون طلبنا الى الاطفال ذكر ما يتبادر الى اذهانهم عند ذكر المفردات التالية:

سعيد، حزين خائف وضجران، وهنا أعطى الاطفال لهذه المفردات المعاني والمرادفات التالية:

سعيد: بيتي في سوريا، رفاقي، أصدقائي، صديقتي، ان أكون في سوريا، أن تنتهي الحرب أن أنجح وأنفوق، أن أكون أميرة، سوريا، المعلمة فداء...

حزين: الموت، الحرب، منزلي في سوريا، خالي الذي مات، فراق الوالد، سوريا، أهلي، حارتي، أمي لانها تفتقد أهلها .

خائف: على أهلي، على سوريا، القصف والقذائف ودمار البيوت، الحرب، اطلاق النار، الامتحانات.

ضجران: الموت والدمار في كل مكان، أريد العودة، أتذكر سوريا، التشرد واللجوء، الوحدة في المنزل، الضيوف، المنزل، الامتحانات.

## سابعاً: كيف تتحسن حياة الأطفال:

والسؤال الأخير الموجه للأطفال كان عن كيفية تحسن الأطفال بحسب آرائهم؟.

وهنا جاءت الأجوبة كما يلي:

انتهاء الحرب في سوريا، أن يصبح الاعداء كلاب، عدم التفرقة بين فلسطيني سوري وفلسطيني لبناني، أن لا تتعرض للاهانات، أن نعامل باحترام ودون تمييز، أن تتوفر أماكن للعب والترفيه، أن تمتد الأوقات المخصصة لنا في الجمعيات لفترة أطول، أن تتغير المناهج.

## ثامناً: اختبار الصور

عمدنا إلى اختيار سبع صور عن الحرب السورية، تم اعدادها عن مواقع الانترنت وحرصنا على عدم تضمين هذه الصور مشاهد بالغة من العنف والموت والمجازر، وجرى اختيار هذه الصور، من بين صور كثيرة أخرى، عبر الاستعانة بخبيرة نفسية - اجتماعية.

وهذه الصور تمثل على التوالي :

١. رجل مسلح وسط الخراب والنار .
٢. عائلة سورية مكونة من والدين وطفليهما .
٣. مجموعة أطفال خيمة من الخيم المخصصة للاجئين وهم يتسمون رافعين بشارة النصر .
٤. ثلاثة أطفال يمسك كل منهم بتفاحة.
٥. طفل يتوسط دمار الحرب .
٦. طفل يحضن دميته على سريره .
٧. أربعة أطفال في خيمة مخصصة للاجئين وعلى جدار الخيمة يبدو ظل لرجل راشد .

وطلبنا من عشرين طفلاً من اللاجئين أن يرووا قصصاً عن تلك الصور، على أن تكون هذه القصص ذات نهاية وبداية. الأطفال توزعوا على مخيمات بيروت (١٢) والجنوب (٨).

القصص التي سردها الأطفال تعكس حالة القلق والخوف التي تمتلكهم، وسوف نعمل إلى الإضاءة على أبرز الانطباعات العامة التي تركتها هذه الصور:

### ١. صورة الرجل المسلح :

في بيروت: جميع الأطفال (وعددهم ثمانية) أعطوا قصصاً مأساوية لهذه الصورة، وناقبتس من هذه القصص ما يلي:

«هيدا ولع البيوت وعم يقول للناس ما حدا يجي»، «عم يقول الصغار ما فيهم يجوا لهون»، «خلص البيوت انهدمت والناس لازم ما ترجع» .

أطفال الجنوب: ثمانية أطفال أعطوا قصصاً ذات نهايات حزينة وأربعة أطفال أعطوا قصصاً ذات نهايات سعيدة، نقبتس منها:

«سوريا كانت أحلى بلد خربوها والبيوت انهدمت وراحوا اللعب والثياب والجيش قعد بالمدرسة»، «خالي ورفقاتو بدهم يطردوا الأعداء ويرجعوا يتلفنولنا حتى نرجع بيكون أبي جمع مصاري حتى يصلح البيت».

## ٢. صورة العائلة :

على رغم عدم احتواء هذه الصورة على أي مشهد يتعلق بالحرب إلا أن ثلاثة عشر طفلاً من أصل عشرين اعطوا قصصاً ذات علاقة بالحرب الدائرة في سوريا، وأربعة من هذه القصص ذات نهاية حزينة، نذكر منها :

«هذه العيلة قبل الحرب ولما صارت الحرب ما بقى يحبوا بعضهم وصارت الام تصرخ ع الأولاد والأب بعدو بسوريا»

«هيدي العيلة عمّروا لهم غرفة وقعدوهم فيها بس ما فيها لا أكل ولا لعب ولا تياب ولا غراض عشان ما يرجعوا ع بيتهم».

أما القصص ذات النهاية «الجيدة» .

«الأب أخذ أولاده وامرأته وسافر وراح يشتغل ويجمع مصاري حتى ينسطوا الأولاد» . ،

«الأم مبسوطة عشان ولادها وزوجها معها» .

## ٣. الأطفال في الخيمة مع ظل على الجدار :

في هذه الصورة بدا تركيز الأطفال على الظل الظاهر على جدار الخيمة، مع تركيز أقل على الأطفال الظاهرين في الصورة.

خمسة عشر طفلاً اعطوا قصصاً عن الرجل الذي لا يظهر سوى ظله بصفته مصدر للخطر، ويمكن أن يؤذي الأطفال:

«هادا قال اللي ما بدو يفيل ع لبنان بدو يموت» ، «حطوا الأولاد بالخيمة وقالوهم ما تخافوا بس هني خايفين عشان في قصف ويمكن يحرق الخيمة».

طفلان وصفوا صاحب الظل بأنه هو من اشترى لهم الخيمة، وهو سوف يهتم بهم بعد أن فقدوا عائلاتهم.

طفل رأى أن الرجل سوف «يحميهم من المسلحين، ويجلبهم اكل وثياب».

طفلان يريان أن الأطفال يخافوا شوي بس بيحوا اهلهم وما بيعودوا يخافوا»

## ٤. صورة الاطفال الثلاثة :

لا تضم هذه الصورة أي مشاهد للدمار أو الحرب ولكن رغم ذلك فإن طفلين رأوا أن هؤلاء الأطفال «خسروا اهلهم وفي حدا أعطاهم التفاح»، «بدهم يأكلوا وعطوهم تفاحة لأن ما في خبز أبوهم ما عم يشتغل حتى يجيب أكل وفي حرب ع طريق السوق».

طفلان آخران وجدوا أن الاطفال الظاهرين في الصورة «عم ياكلوا تفاح أحسن ما يعيط عليهم



(يصرخ) حدا وانهم هم هارين من المخيم ويودون العودة اليه».

أربعة أطفال رأوا أن هذه الصورة عادية لأطفال يلعبون قرب منزلهم ومر رجل وهو يريد أن يصورهم.

#### ٥. صورة الطفل وسط دمار الحرب

من الواضح أن هذه الصورة تترك انطباعاً واضحاً عن آثار وتداعيات الحرب الدائرة في سوريا.

سبعة من أصل الأطفال العشرين اعطوا قصصاً ذات نهاية سعيدة عن هذه الصورة، فقد روى احد الاطفال القصة التالية :

«الولد بدو يسافر ويفتش ع اهلوا ويشتغل حتى تخلص الحرب ويرجع يعمر بيته»، «اتدمر بيتو وراح وتعلم وجمع حق البيت».

أما القصص الثلاث عشرة الباقية فهي تعكس الخوف من الحرب وفقدان الأمل نذكر منها على سبيل المثال: «الحرب هدمت البيت وطمرت التياب واللعب والأكل والكتب والكمبيوتر وهلق الولد واخواته صاروا فقرا وما عندهم لا بيت ولا شي».

«هادا صغير وما يقدر يعمل شي بيضربوه الكبار».

#### ٦. طفل يحضن دمية على سريره

عشرة أطفال أعطوا نهايات سعيدة للقصص المستوحاة من هذه الصورة، وعشرة أطفال اعطوا قصصاً ذات علاقة بالحراب أربعة منها ذات نهاية مأساوية نكتفي هنا بسررد النموذجين التاليين:

هادا الولد عم يودع الدب عشان اهلوا قالولوا بكرنا بدنا نهرب من البيت وهو عرف انو ما بقي يشوف البيت لأن يمكن يحرقوه ويمكن يفجروه.

رجع ع البيت بعد ما خلصت الحرب ولقى اللعبة بعدها ما سرقوها لأن ما لاقوها وهو مبسوط».

#### ٧. صورة الأطفال الذين يرفعون شارة النصر:

على رغم أن هذه الصورة تعتبر من صور الحرب السورية، الا ان الأطفال الظاهرين في الصورة ترتسم على وجوههم ابتسامات واضحة وهم يرفعون بأيديهم الصغيرة شارات النصر.

في القصص المستمدة من هذه الصورة يظهر التباين بشكل ملفت حيث تراوحت روايات الأطفال بين ما يلي :

«هؤلاء مسرورون لأن أهاليهم انتصروا على العدو وبدهم يرجعوا منتصرين على بيوتهم».

«هؤلاء الأطفال عم يضحكوا عليهم قالولهم خلصت الحرب وانبسطوا وفرحوا وفاقوا ثاني يوم وطلعت الحرب بعدها بسوريا وهني راح يضلوا عند العالم».

إذن تظهر القصص التي يرويها الأطفال عن الصور السبعة التي عُرضت أمامهم الكثير من الخوف والقلق والشعور بالعجز وافتقاد الأمان النفسي والاجتماعي. لكنها تبرز في المقابل بقاء فسحة من الأمل تجلت في بعض القصص بانتهاء المأساة المتبادية التي تشكلها الحرب، والتمني بالوصول إلى خاتمة سعيدة تعيدهم إلى منازلهم.

## خاتمة واستنتاجات

اتسمت الحرب السورية بالكثير من العنف. وبغض النظر عما إذا كان هذا المستوى من العنف غير مسبوق في التاريخ القريب أم لا، إلا أن ما أتيح لهذا العنف من انتشار بفضل وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي عمل على تعميم الصور القاسية عن الحرب، بحيث باتت المشاهد والوقائع في مدى المعاينة. وعلى خط مواز، وبحودود ما يمكن معرفته، فإن الإمكانيات المرصودة لتأجيج الصراع السوري وإطالة أمده تفوق بما لا يقاس الامكانيات المرصودة لمعالجة ذيول هذه الحرب وبلسمة الجراح الناجمة عنها. وإذا دفعت هذه الحرب بالكثيرين إلى ترك أماكن سكنهم طلباً للنجاة، فإن ظروف إقامتهم الجديدة قد زادت في مشاعر الخوف لديهم وأذكت عوامل القلق.

في النتائج المستمدة من هذا البحث الميداني يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

### أولاً: الحاجات لدى الكبار

نتيجة الحرب ترك الفلسطينيون منازلهم في مخيمات سوريا، وهاموا ينشدون الأمان في غير مكان. اللاجئون منهم إلى لبنان خاضوا رحلة قد تبدو قصيرة إذا ما قيست بعشرات الكيلومترات التي يشكّلها الطريق بين دمشق ولبنان، لكنها كانت محفوفة بالمخاطر والتعب، وفي نهاية رحلة آلامهم وجدوا أنفسهم حيال عوامل أعادت إلى أذهانهم تجربة آباءهم وأجدادهم حين رحلوا عن وطنهم الأصلي فلسطين وهم يحملون مفاتيح منازلهم أملاً بعودة قريبة.. كل ذلك ولد أشكالا شتى من القلق والخوف، نتيجة للشعور بالحاجة أو النقص؛ ويمكن الاستطراد هنا للقول بأن الحاجة يمكن أن تكون نقصاً أو شعوراً بالنقص يعترى الكائن فيسعى لإشباعه، ومعه يمكن أن تظهر الحاجة في مظهرين من السلوك: النقص الفيزيولوجي أو التوتر النفسي.

### ١. سقوط الطمأنينة الوجودية

إن شعوري بالاضطهاد يعني أن هناك خطراً على وجودي بالذات. حلّ اللاجئون في أماكن تفتقر أصلاً إلى شروط الإقامة وتفتقد إلى الخدمات، حشروا أنفسهم في غرف صغيرة تستعمل غالباً للعيش والنوم والطعام، لم ينسجوا علاقات صداقة مع الجيران بل واشتكوا من التمييز الممارس بحقهم ممن يفترض أنهم يشاركونهم الانتماء. ترى نسبة لا بأس بها منهم (٦٢٪) أن العلاقة بجيرانهم «الفلسطينيين – اللبنانيين» غير جيدة، وأن اللبنانيين ينظرون إليهم نظرة متعالية.. كل ذلك جعلهم في حالة من غياب الطمأنينة، حيث يشعر ٥٤٪ من أفراد العينة

أن أماكن سكنهم غير آمنة وأنهم عرضة لمخاطر يمكن أن تأتي من «مجموعات مجهولة». وتحضر مفردات لديهم مثل الخوف من الوصول إلى مشارف الجوع، ويفيد ٨٨٪ منهم أن مداخيلهم لا تفي حتى باحتياجاتهم الأساسية وأنهم يواجهون هذا الفارق باللجوء إلى أشكال من الحرمان، ووجد هؤلاء أنفسهم حيال مساعدات تعينهم على تدبير المسكن، لكنها تبقى بالنسبة لهم متوقفة على توفر المال لدى الجهات المعنية.. مجمل ذلك يشكل نوعاً من القلق الوجودي والشعور بالخوف لكون حاجاتهم الضرورية غير مضمونة الإشباع.

## ٢. القلق على العائلة

يظهر لدى أفراد العينة قلق واضح تجاه أفراد العائلة بشكل عام، وهذا يتجلى في الخوف على العائلة من خطر التشتت والضياع، ويتركز هذا القلق بشكل خاص على الأطفال والفتيات حيث يمكن الافتراض هنا أن «الإخفاق» في الاندماج مع المحيط والشعور بأنه يشكل مصدراً للخطر، يولد لدى أفراد العينة الحذر الدائم من أخطار تحيط بالأطفال مثل العنف اللفظي والاعتداء، وتتوسع هذه الأخطار بالنسبة للفتيات لتشمل خطر التحرش والإغتصاب. الوجه الآخر لهذا القلق هو الشعور بالعجز والدونية، وبأن الحرب التي طردتهم من بيوتهم تتماهى في سلبياتها لتحدث خللاً في نظام العائلة الذي طالما كانوا يأنسون له في أماكنهم الأصلية.

## ٣. قلق الصدمة والاكتئاب الحاد

بدلت الحرب من القناعات السابقة لدى اللاجئين، وعلى سبيل المثال تغيرت مواقفهم التي كانت ترفض عمالة الأطفال والزواج المبكر لدى الفتيات، وباتوا تحت وطأة الخوف من المخاطر أقل حماساً لإرسال الفتيات إلى المدارس، ووصفت جميع النساء من أفراد العينة أنفسهن بأنهن ضعيفات ويائسات ومكتئبات.

## ٤. الحرب كضغط شامل

إن إطالة أمد الصراع الدائر في سوريا وضعت أفراد العينة في حالة انتقالية ومن انعدام الثقة لا يتلمسون معها أي ضوء في نهاية النفق الذي أدخلتهم الحرب فيه، حيث أجاب ستون بالمائة من أفراد العينة أنهم لا يتوجهون لأحد أو لا يعرفون لمن يمكن أن يتوجهوا فيما لو صادفتهم أخطار جديدة محتملة، ورأى - على سبيل المثال - ٢٨٪ من أفراد العينة أن جل ما يطلبونه من المجتمع المحلي هو الاحترام والمحبة وعدم تحميلهم نتيجة البؤس الذي باتوا ضحاياه، والنسبة نفسها تطالب أن تمنح حق العمل كي تدرأ عن عائلاتها خطر الجوع.. كل ذلك جعل أفراد العينة يائسين، وغير مقتنعين في الوصول إلى أفق منظور تنتهي معه مأساتهم، وفي السياق باتت الهجرة تحتل قائمة أحلامهم (٥٢٪) فيما رأى ١٨٪ أن أحلامهم باتت تقتصر على لم شمل العائلة وتوفير لقمة العيش.

## ثانياً: الحاجات لدى الأطفال

لا تقتصر تداعيات الحرب بالنسبة للأطفال على انتزاعهم من منازلهم ومدارسهم ومطارح لهوهم، بل هي تطاردهم في أماكن نزوحهم، وتشعرهم بالغبرة، مثلما يظل الأطفال على تتبع لأخبار الحرب سواء مما يرونه في وسائل الإعلام أو مما يسمعه من أحاديث الكبار، وتظل الأماكن الجديدة بالنسبة للأطفال أماكن غير مألوقة، ومع غياب الأماكن العامة والمساحات المفتوحة يضطر الأطفال للعب في الشارع الذي يظل بالنسبة لهم (ولذويهم) مصدراً للخطر، مثلما لا تبدو المدراس التي استقبلت أطفال اللاجئين تشكل تعويضاً عن مدارسهم في سوريا. وينعكس ذلك أشكالاً من الشعور بالنقص يمكن تلمسه في الحاجات التالية المستمدة من المقابلات ومن اختبار الصور.

### ١. الحاجة إلى الغذاء

وفي العودة لمقابلات الأطفال ولاختبار الصور يظهر العديد من الحاجات لديهم أو — على الأقل — يظهر الخوف من النقص الناجم عن هذه الحاجات.. فقد ورد في قصص الأطفال المتعلقة باختبار الصور «بدهم ياكلوا وعطوهم تفاحة لأن ما في خبز» و«عمروا لهم غرفة وقعدوهم فيها بس ما فيها لا اكل ولا لعب» وكذلك «الحرب هدمت البيت وطمرت التياب واللعب والاكل».

### ٢. الحاجة إلى الأمن

يظهر إدراك الأطفال للحرب بصفتها إنعداماً للأمن، وبذلك تفسر الرغبة بانتهاء الحرب في سوريا بصفتها توقاً للأمن المفقود، حيث تكررت أمنية العودة إلى سوريا ٢٨ مرة، وكذلك الحال حيال أمنية انتهاء الحرب في سوريا، مثلما أعطى بعض الأطفال لمفردة «سعيد» العودة إلى سوريا أو بيتي في سوريا، ولمفردة خائف «على أهلي في سوريا».

### ٣. الحاجة إلى تجنب الخطر والأذى

يظهر الشعور بالخوف لدى الأطفال . فقد أعطى الأطفال لكلمة خائف المعاني اللصيقة التالية: على أهلي، على سوريا، القصف والقذائف ودمار البيوت، الحرب، اطلاق النار، الامتحانات. كما إن ثمانية عشر طفلاً يعتبرون أن المدرسة بعيدة عن المنزل (رغم صغر المخيم) وإثنان وعشرون طفلاً يخافون من الشارع أو من الذهاب إلى محل البقالة.. كل ذلك يعكس حاجة الأطفال إلى تجنب الخطر الذي يعتبرونه كامناً في غير مكان.

#### ٤. الحاجة إلى الحب والحماية

تبين وجود ثمانية عشر طفلاً من أطفال العينة لا أصدقاء لهم، وتكررت أمنية وجود أصدقاء جدد يحترمونا ١٨ مرة، وأمنية المحبة» أو «أن يحبني الجميع» خمس مرات. مثلما ورد في التعليق على إحدى الصور «هون الأم مبسوطة لأن زوجها وولادها معها».

#### ٥. الشعور بالدونية والعجز

الخوف من الشارع، الخوف من أماكن يفترض أن تشكل أمكنة للحماية مثل المدرسة أو مراكز الجمعيات أو منازل الأقارب.. الإحباط من استمرار الحرب الذي تجلّى في قول أحد الأطفال «قالوا خلصت الحرب بس لما فاقوا الأولاد لقوها وما خلصت وعرفوا إنو كانوا عم يضحكوا عليهم» أو التحدث عن سوريا بصيغة الماضي «كانت أحلى بلد بس خربوها» أو القول بأن «البيوت انهدمت وخلص الناس ما راح ترجع» كل ذلك يعكس الشعور بالعجز، وبالأس من انتهاء المسألة، والشعور بالضعف وبأن الأفراد في متناول الأذى

#### ثالثاً: الوضع غير القانوني للاجئين

يعاني اللاجئون الفلسطينيون الهاربون من نيران الحرب السورية من انكشاف قانوني في أوضاعهم، ولم يقتصر الأمر على قرار الحكومة اللبنانية إغلاق الحدود أمام هؤلاء وإعادةتهم القسرية إلى سوريا منذ منتصف العام ٢٠١٤ وذلك في مخالفة واضحة للاتفاقيات والبروتوكولات المتعلقة بوضع اللاجئين، بل إن الإجراءات التي تتخذها السلطات اللبنانية تعيق إمكانية منح هؤلاء اللاجئين الوضع القانوني المطلوب ما يؤثر على حقهم في التنقل. ومنذ صدور قرار عن الأمن العام اللبناني بتاريخ ٢٥/٩/٢٠١٤ يتيح للاجئين الفلسطينيين القادمين من سوريا تسوية أوضاعهم مجاناً ولمرة واحدة، بات التعامل مع اللاجئين لا يأخذ بالأسباب القسرية التي دفعتهم للتهجير، وإنما يتم وفق شروط بالغة التعقيد، وينظر إلى وجودهم وكأنه وجود عادي يستوجب الكثير من الشروط الخاصة والتعجيزية. وبذلك، وفي ظل عدم قدرة اللاجئين على الإيفاء بالشروط المطلوبة، باتت تنتهي تبعاً صلاحية الإقامات المؤقتة الممنوحة لهم. وفي استبيان مواز أجراه مركز تطوير للدراسات يظهر إن نسبة ٩٧٪ من اللاجئين الفلسطينيين المهجرين قسراً من سوريا باتت أوضاعهم غير قانونية في لبنان ما يفاقم عوامل القلق ويتعارض مع كافة الاتفاقيات ذات الصلة.

أخيراً، خسائر الحروب أكثر من أن تحصى ولعل أفدح هذه الخسائر ما تتركه هذه الحروب من أثر على النفوس ومن تحطيم لكرامة الانسان، ومن تقزيم لأحلامه بحيث تصبح مسألة الحفاظ على الحياة من أهم الأولويات، وتراجع الأحلام وتنزوي المجموعات لتصبح فريسة أحكام

تعميمية. والحال فإن الأجواء التي تحيط باللاجئين الفلسطينيين المهجرين من سوريا لم تكن نموذجية من حيث توفير الأمن والاستقرار، وتأمين الاحتياجات المختلفة ما يطرح ضرورة خلق برامج متكاملة وفعّالة للخدمات الاجتماعية والصحية والتربوية والنفسية، ومن معالجة للأمور الملحة، مثلما يطرح ضرورة تخفيف القيود المفروضة على السكن والتنقل؛ فمفاعيل الحرب المتמادية تقتضي أن ترافق مع جهود متواصلة للتخفيف من وطأتها وآثارها السلبية المتמادية أيضاً..





تقارير



## لاهوت التحرير صرخة المثالمين وطريق الأتقياء وعشاق الحرية والعدل

زهير الدبعي \*

لأن الله هو الغني فهو لا يحتاج إلى مساعدين ومؤازرين ولا وسطاء بينه وبين الناس، ولا إلى من يفرضوا باسمه طغيانهم على الناس، وقوة الله سبحانه وتعالى لا تزيدها طاعة التقاة ولا ينقصها فجور وفسوق العصاة.

أنزل الله الأنبياء والرسول رحمة للعالمين وليكون الإنسان قادراً على إعمار الأرض بالسعي والإنتاج والإتقان والفضيلة وعمل الصالحات والتواصي بالحق والتواصي بالصبر، لذلك يشحن الدين المتدينين بطاقات كبيرة، حرص طغاة ومستغلون على مصادرتها، لأن تحكّمهم في السياسة والاقتصاد لا يتحقق ولا يستمر بدون تسويغ الركوع والانبطاح. ولينقلب التدين من عامل وحدة وتضامن إلى فرقة وشقاق، ومن خميرة للسلم الأهلي والعيش المشترك إلى معول هدم وحروب أهلية، ومن تقوى إلى طائفية، ومن التزام بمبدأ الشراكة الحقيقية في القرار العام والمال العام إلى أوضاع تقرن بين الجوعى والمتخمين المترفين، ولينحول القادة والأمراء ورجال الدين إلى مجرد أدوات أو وكلاء لشركات تزيد ميزانية كل منها عن ميزانية دول.

لاهوت التحرير محاولة جديدة من المتدينين لاستعادة حقهم وواجبهم في تطهير أنماط تدين حرص على ترويجها الاستعمار وأدواته المختلفة وإصلاح معايير تدين طالما استخدمت لشرعة الغزو والاحتلال وجرائم التطهير العرقي والإبادة المنظمة لعشرات ملايين البشر بدعوى أنهم أعداء المسيح وبدعوى أن وطنهم أصبح (أرض كنعان) وأن الغزاة هم (العبرانيون).

استخدم الدين لشرعة جرائم القراصنة اللذين شنوا هجوماً وحشياً على الشاطئ الغربي لإفريقيا ليقتلوا ويخطفوا ملايين من الأفارقة، لبيعهم أرقاء في أسواق النخاسة بدعوى هدايتهم للدين المسيحي. وبداهة فان الأديان كلها تتناقض مع الظلم بكل درجاته وصوره حتى ولو كان باسم الديمقراطية ومحاربة الإرهاب، وطالما استخدمت معايير تدين لإذعان الضحايا وتبرير التمييز العنصري والتناقض الطبقي والاستغلال، و الأنكى تشويه رسالة سيدنا المسيح بالترويج لمعايير تدين تتناقض مع رسالة المحبة والحرية والعدل والكرامة والإخاء

\* باحث وخطيب في الشؤون الإسلامية - نابلس

التي نادى بها سيدنا المسيح وكل الرسل وأنبياء الله أجمعين، ومن تبعهم من أجيال الصحابة والقديسين ودعاة الحق والسماحة والسلام.

وعبرت رسالة المنسيور كامارا من عاصمة الأرجنتين ريودي جانيرو إلى المؤتمرين في المجمع الفاتيكاني الثاني عام ١٩٦٣، عن قوى ناهضة من بين رجال الدين الكاثوليك في أمريكا اللاتينية التي تتمسك بحقيقة أن الدين المسيحي هو دعوة للعدالة ومناهضة الظلم والجوع، والالتزام بالزهد والتواضع.

وجاء في رسالة كامارا: « فليترك الأساقفة ألقاب السيادة والفخامة ... فليذهبوا إلى روما بصلبانهم الذهبية وليطلبوا بدلا منها صلبانا من خشب أو من برونز ... فليستبدلوا سياراتهم الفخمة بسيارات متواضعة، فليتركوا سلطنتهم الشبيهة بسلطة الأمراء اللذين يعيشون في قصور من عاج تبعدهم عن الرعية، وليعطوا المؤمنين الشعور بأن الأساقفة موجودون للمحبة والخدمة، لا كي يكونوا هم موضع المحبة والخدمة وإنما أدواتها إذ لا قيمة للكنيسة إن لم تنخرط في الكفاح ضد الظلم واللامساواة، ومن أجل التنمية. وهذا يعني الكفاح ضد الاحتكارات المسيطرة على التجارة الدولية. وإني أطلب من أساقفة الولايات المتحدة وضع نفوذهم في خدمة هذا الكفاح».

وحسب تعريف سيغونندو غاليليا فان: « لاهوت التحرير لا يتوجه لغير المؤمنين وإنما لغير الإنسان، حيث أن التهميش والبؤس جعلا البشر في أمريكا اللاتينية في حالة ما تحت الإنسانية». وبصورة أكثر وضوحا فإن اللاهوت الذي حققه الطغاة والمستعمرون بكثير من الشوائب والسموم فإنه يوجه جهودهم نحو من يعتبرهم كفاراً بداعي الحرص على هدايتهم، وكذلك إلى المسيحيين ليصلوا في الكنائس. أما لاهوت التحرير فإنه لا يتوقف عند هداية المصلين وصيامهم وإنما كي يحررهم من الظلم وكل أنواع الاستعباد القديم والجديد، غاية الدين ليس بناء معابد وإشغالها بالعباد والمرتلين والمنشدين فقط وإنما شحن الحياة بالكرامة والحرية والعدل والفضيلة والجمال، وما العبادات بطقوسها ومناسكها سوى محطات لشحن المؤمنين بالوعي والصبر والإرادة والهمة العالية التي تجعل الإنسان راغبا وقادرا في الحياة الكريمة التي تبدأ بسلام النفس وسلام الأسرة إلى سلام المجتمع وصولا إلى سلام العالم كله.

ويعرف الأكاديمي الفرنسي ميكائيل لوفي لاهوت التحرير في مقال له نشرته فصلية (التفاهم) التي تصدرها وزارة الأوقاف في سلطنة عمان، العدد ٣٤ شتاء ٢٠١٤ م، «لاهوت التحرير خط ديني مسيحي يستلهم رؤاه من جملة من الكتابات ذات منحنى لاهوتي نضالي تم تأليفها منذ العالم ١٩٧١ من قبل مجموعة من رجال الدين المسيحيين. ولئن برزت اختلافات جمّة

- بين آراء مجمل هؤلاء اللاهوتيين فإننا نجد في سائر أعمالهم العديد من المحاور:
١. تقريع أخلاقي واجتماعي للرأسمالية باعتبارها نظام حيف وجور وبوصفها شكلا من أشكال الخطيئة البنيوية.
  ٢. خيار موالاة الفقراء ومناصرة نضالاتهم في التحرر الاجتماعي الذاتي والسعي الجاد من أجل إرساء العدالة الاجتماعية.
  ٣. العمل على النهوض بالشرائح المسيحية المعذمة في أوساط الفقراء كشكل جديد من جمهور الكنيسة والبحث عن نمط بديل عن حياة الفردانية التي أملاها النظام.
  ٤. مجابهة الوثنية - لا الإلحاد - باعتبارها العدو الرئيسي للدين أي مناهضة أوثان الموت الجديدة المعبودة من قبل الفراعنة الجدد ومن قبل القياصرة الجدد والهيرودسات الجدد والثروة والقوة والأمن الوطني والدولة والقوة العسكرية والحضارة المسيحية الغربية.

لم يقتصر النقد الذي وجهه لاهوتيو التحرير إلى نظام السيطرة السائد في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية بل شمل أيضاً المجال اللاهوتي، فقد بدت الرأسمالية ولا سيما في شكلها الليبرالي الجديد من منظورهم شكلا من أشكال الوثنية فليست المسألة المحورية المطروحة اليوم في أمريكا اللاتينية الإلحاد، بل تتمثل المسألة في الوثنية في عبادة الآلهة المزيفة لنظام الاستغلال... حيث يتميز كل نظام من أنظمة الاستغلال بهذا الشكل تحديدا بأنه يخلق آلهة وأوثاناً تضيف قدسية على الاضطهاد وتناصب الحياة العدا.

في مؤلفه (أخلاق الحياة) الصادر سنة ٢٠٠٠م، يرصد ليوناردو بوف توازيا بين كافة أشكال الظلم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فهي جميعا متأتية جراء العنف المسلط على العمال وعلى الطبقات المحرومة، وجراء الإجحاف الحاصل في الوسط البيئي، والذي هو عنف ضد الطبيعة ضد الهواء، مما يهدد بإتلاف سائر الكائنات الحية.

وبكلمات أدق فإن لاهوت التحرير هو ترجمة لوعي مئات ملايين الكاثوليك، وغيرهم من المسيحيين، في أمريكا اللاتينية للآثار المدمرة لتحالف الكنائس مع الطغاة المستبدين ومع الإقطاع والمترفين والعسكر وحكم الجيش وانقلاباتهم. وهو وعي بخطورة الإذعان وخطورة استمرار الوضع المزري لأنه يعني صلب مئات ملايين المسيحيين، وإن استمرار الإذعان بمثابة التواطؤ مع الطغاة الفاسدين.

وفي هذا الباب يؤكد بابلو ريشار الأستاذ في جامعة كوستاريكا على أهمية اللا عنف في مقاومة اللاهوت الذي هو إنتاج وإخراج تحالف قوى الاستكبار والعنف، «ينبغي تجاوز أعمال العنف الحربية والعسكرية من اكتشاف مكامن قوتنا الخاصة كعالم ثالث قوتنا الثقافية

والأخلاقية والروحانية التي بواسطتها نستطيع بكل تأكيد تأمين الحياة لنا ولل بشرية جمعاء بالمعنى الأصلي والكامل لكلمة حياة فعلى المستوى الثقافي ينبغي على العالم الثالث مواجهة الثقافة العسكرية ، ثقافة العنف التي مصدرها إمبراطورية السيطرة والشر القائمة على الاستهلاك والفردية الأنانية والمادية. إن في إمكان العالم الثالث أن يحيا وأن يقاوم ويناضل بقوة من أجل ثقافته العريقة في القدم، ثقافات السلم والحياة والفرح، ثقافة البيئة والمحيط والكون، ثقافة الحياة، ثقافة الجماعة».

حمل لواء لاهوت التحرير منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي عدد كبير من رجال الدين في أمريكا اللاتينية، وأسلط الأضواء في هذا المقال على قائدين كبيرين، حسما موقفهما من الصراع وانحازا إلى لاهوت التحرير الذي يعبر عن جوهر الدين ومقاصده الكبرى، وهما الأب كاميلو توريز الذي اختار المقاومة المسلحة. ورئيس الأساقفة اوسكار روميرو.

وهذه نبذة عن توريز، ولد في ٣ شباط ١٩٢٩ في كولومبيا ووالده طبيب أطفال مشهور كان عميدا لكلية الطب، وأمه من أسرة مرموقة. درس في معهد ألماني وفي كلية الحقوق مارس الصحافة والكتابة بالإضافة إلى حياة اللهو والترف والرحلات.

وليس معروفا سبب تحوله إلى الرهبنة حيث أصبح كاهنا عام ١٩٤٥ وبعد ذلك درس علم الاجتماع في جامعة لوفان الكاثوليكية في بلجيكا حيث أمضى أربع سنوات وضعته على اتصال مع الأوساط الكاثوليكية الرسمية، فعين نائبا لعميد المعهد الأمريكي اللاتيني لإعداد الكهنة. وعين مرشدا روحيا للجامعة وأستاذ في كلية علم الاجتماع. خلال التدريس في الجامعة نظم محاضرات عن المسائل الاجتماعية وقضايا الإصلاح الزراعي في الريف والبؤس في مدن الصفيح، والعنف والبنية الاجتماعية الكولومبية. ووقف إلى جانب حركات احتجاجية عديدة أبرزها حركة طلاب الجامعة ضد رئيسها ١٩٦٢، بدأت الصحف تتهمه بالشيوعية. نشر الأب توريز علانية طلبه التحول إلى الحالة العلمانية وصدر قرار الكاردينال بنزع صفة الكهنوتية عن الأب توريز.

غادر توريز في ١٨ تشرين الأول ١٩٦٥ إلى الأدغال ليلتحق بجيش التحرير الوطني ذي الميول الكاستروية، وعين مفاوضا سياسيا لحرب العصابات في الريف. سقط كاميلو توريز في اشتباك مع الجيش الكولومبي وعناصر ثورية.

سقط هذا الراهب قبل خمسين عاما وهو القائل: « الثورة فرض مسيحي ولو عاش المسيح لاختار أن يكون مقاتلا». ربما لم يدرك توريز أن تحدي حكم العسكر المدججين بالسلاح

وغيرها من أدوات الموت والتي تجيد العمل في الظلام بالعنف لم يكن الخيار الأقوى والأفضل والأجدى لأن الراضين للظلم عليهم تسديد أقوى ما لديهم باتجاه نقطة ضعف الظالمين، وهي بدهة ليست القدرة على القتل.

اللاعنف، لمن لا يؤمنون به من منطلقات دينية وفكرية وأخلاقية، هو الاختيار الأقوى والأفضل لتحدي الظالمين وتحقيق الانتصار من الجميع وبالجميع وللجميع، لأنه ثمرة نضال أوسع قاعدة من الناس، وليس مجرد انتصار جنرالات وأشباههم للذين لا حدود لأطماعهم واستبدادهم ما يفرز طبقة من اللذين لا يرتون من الامتيازات ووضع بساطيرهم على رقاب العباد، وهذا ما دعا إليه كثير من المفكرين والمناضلين، ومن بينهم سعود المولى الذي قال: «إن شعوب العالم الثالث لا تستطيع ولا ينبغي لها أن تواجه القوى الغربية في الميدان العسكري ففي هذا الميدان تبدو إمبراطورية الشر لا تغلب. ينبغي منازلتها في ميدان آخر. وبالأخص حيث يمتلك العالم الثالث قوة حقيقية يستطيع استخدامها وهو ميدان الثقافة والأخلاق والروحانية. إن العالم الثالث فقير في الموارد المادية والتكنولوجية والعسكرية، ولكنه غني في الثقافة والإنسانية والموارد الأخلاقية والقيمية والدينية ينبغي إذا تجاوز أعمال العنف الحربية والعسكرية من أجل اكتشاف مكان قوتنا كعالم ثالث».

أما رئيس الأساقفة روميرو كان اللاعنفا اختياره بصورة واضحة ومؤثرة، فقد ولد في السلفادور ١٩١٧ في أسرة تعاني من الفقر وأراد والده أن يكون نجاراً، فأصبح رجل دين وتدرج ليصبح في العام ١٩٧٧ رئيساً للأساقفة.

روميرو اغتالته وحدات الموت الحكومية التي جرى تدريبها في الخارج، انهال الرصاص عليه بينما كان يصلي في كنيسة بمسشفى للأطفال مرضى السرطان، لم يكن اغتيال روميرو مفاجئاً له، ولا لأنصاره أو للمراقبين، فقد كان صوت من لا صوت لهم.

ومكانته الاستثنائية لدى مئات ملايين الناس في أمريكا والعالم، فقد أقام له الفاتيكان حفل تطويب في أيار الماضي، وهذا يعني أنه سيعتمد قديساً على مستوى العالم، وهذا مؤشر قوي على أن مقاومة اللاعنفا لها من الثقة بين أجيال من الراضين للظلم والفساد في العالم كله، ومما يثبت أن لاهوت التحرير ما زال حياً وحيوياً في عقول وقلوب مئات ملايين البشر لدرجة أن وزير السياحة في السلفادور، قال إن إشغال فنادق العاصمة وصل إلى درجة الإشباع الكامل نتيجة الأعداد الهائلة من عشرات الدول الذين حرصوا على المشاركة في حفل تطويب روميرو، الذي رفض الدار الفخمة وسيارة الكاديلاك اللتين أهدتهما له الطبقة الثرية فور انتخابه رئيساً للأساقفة في العام ١٩٧٧.

كما رفض حضور حفل تسليم السلطة إلى الجنرال رئيس الجمهورية. وقد أرسل روميرو رسالة مفتوحة قبل اغتياله بأسبوع واحد إلى الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، وجاء فيها: «إن مساعدة حكومتكم، عوض أن تساهم في نشر عدالة وسلام أكبر في السلفادور، فهي تضاعف، من دون شك، الظلم والقمع ضد الشعب. امنعوا هذه المساعدة العسكرية عن الحكومة السلفادورية. اضمنوا لنا أن حكومتكم لن تتدخل لا بصورة مباشرة ولا غير مباشرة بالضغوط العسكرية أو الاقتصادية أو الدبلوماسية لتؤثر على مصير السلفادور».

ما زال صوت روميرو كمفكر وقائد للاهوت التحرير له صدى في عقول كثير من الشباب في العالم، ومن بينهم الشابة الكندية كريستين ماكينل البالغة من العمر (٢٨) عاما التي حرصت على حضور حفل تطويبه في عاصمة السلفادور في أيار الماضي، والتي قالت: «روميرو كان أسطورة عندما ولدت وسمعت عنه طوال حياتي وأضافت «علمني والدي أن أعجب به وأحبه وقد اتبع خطاه في النضال من أجل الفقراء».

أقوال ومواقف روميرو اختلفت عن اللاهوت التقليدي الذي يدعو إلى الإذعان والتعايش مع الظلم والقهر والفساد، اختلفت اختلافا محوريا وليس مجرد اختلاف في المقادير والمسافات، أي اختلفت في طبيعتها ووجهتها وليس في بعض التفاصيل. فهو القائل في الكتب التي ألفها ونشرها: «إنها فكاهة لا تخلو من الحقيقة: في النظام الكنسي يعترف المخطئ أولا ثم يتناول، وفي النظام الديكتاتوري (يناولونه) ثم يجعلونه يعترف».

«العدالة الحقيقية لا تتحقق من خلال تدمير الظالمين لأننا بالمصالحة نحطم دائرة العنف الجهنمية».

«العدالة الحقيقية تنبع من الإنجيل، إنها ليست تخصيصا لكل واحد ملكه، بل تنظيميا للمشاركة بما تمتلكه، إنها ليست عقابا للآثم، بل رحمة للتائب، إنها ليست أجرا على مقدار عمل، بل أجرا يكفي للعيش».

«كل التاريخ يبين أن طريق العنف مسدود، وجميع البشر لا يزالون مقتنعين بالعنف حلا للمشكلات، ويهتمون من سبقهم بقلة الخبرة، ويجربون بأنفسهم، ويذيقون الناس كؤوس المرارة، لينتهي الأمر إلى الزوال أو الحوار».

«المسيحي شخص يفقد الأمل، لكنه لا يستسلم لليأس، يرتاب لكنه لا يستسلم للشك، يرتعد لكنه لا يستسلم للخوف، يتوجع لكنه لا يستسلم للألم».



« الإيمان الذي يكتفي بحضور قداس الأحد ويرضى بالظلم طوال الأسبوع لا يقبله الله. »

« بيننا من امتلك البيت تلو الآخر، والحقل تلو الآخر، حتى أصبحوا يملكون البلد بمفردهم. »

كانت مواقف روميرو بعيدة كل البعد عن المجاملة والمداهنة والنفاق، فقد ألقى خطاباً تاريخياً ندّد فيه بقصف الجيش لبيوت قرية في السلفادور، وجاء في هذا الخطاب:

« وإني أقول لجيش السلفادور رسالتك أن تحمي المواطنين لا أن تهاجمهم، أنت جيش السلفادور ولست جيش الحكومة. أطلب من جميع الضباط أصحاب الضمائر حين تتلقون أمراً بإطلاق النار على الناس مهما كانوا، فإن ضميركم الأخلاقي يملئ عليكم بالعصيان، فمن أمرتم بقصفه ليس غريباً إنه ابن الوطن، وعلى من أمركم بقصفه أن يحاوره لا أن يقتله. »

ولم يتردد الأسقف روميرو في مواقفه الراضية للظلم والقهر رغم معرفته بخطورة مواقفه على حياته، فقد قال:

«لقد وصلتني تحذيرات كثيرة من الأجهزة الأمنية أو من زبائنها وهي في الواقع تهديدات مبطنة كلها دعنتني إلى أن أصمت، أن أقبل الظلم على أنه الحل الأمثل لمجتمع السلفادور المعتد، أن أرضى بالعنف الذي تمارسه الشرطة والجيش ضد الأهالي، لأن هؤلاء لا يفهمون سوى هذه اللغة. إني أعلن على الملأ أنني من هؤلاء وأنني أفهم لغة أخرى لا يجيد الجيش والشرطة تكلمها إنها لغة السلام، واحترام الإنسان وكرامته مهما كان، مهما فكر ومهما اختار. »

إنها اللغة التي تكلمها يسوع المسيح سيدي فلم يفهمها أصحاب السلطة ونصحوه نصائح تهديد مبطن، وقالوا له أن الوجهاء يستاءون من كلامه، وفي آخر الأمر صلبوه، لن يكون مصيري غير الصلب. أعرف ذلك. أتراني أفضل من معلمي كي لا يشبه مصيري مصيره؟؟؟».

بداهة من حق كل قارئ أن يتساءل وربما يستهجن عن مبرر الكتابة عن هموم وصراعات مسيحيين في أمريكا اللاتينية، ولماذا لا نكتب بدلا من ذلك عن الذكرى السنوية ال (٦٧) للنكبة وعن الذكرى ال (٤٨) لهزيمة حزيران، وعن الانقسام وآثاره القاسية على البلاد والعباد، وعن السلب اليومي لأرضنا، وعن عذابات آلاف الأسرى، وعن الصهينة الحثيثة للقدس وتصعيد الاعتداءات على المسجد الأقصى المبارك، وعن العنف اليومي الدموي والحروب الأهلية في العراق وسوريا وليبيا واليمن، وعن ألف مصيبة ومصيبة يعاني منها العرب والمسلمون. الجواب إننا نكتب عن لاهوت التحرير انطلاقا من الحقائق التالية:

١. وصل الظلم والطغيان والاحتلال درجة عالية من القسوة والتوحش وتراجعت حصة مليارات البشر من الكرامة والحرية فضلا عن الغذاء والدواء والماء الذي يصلح للاستهلاك البشري، وهذا القهر لا يميز بين دين ضحاياه ولونهم وقوميتهم.
٢. لم يتوقف لاهوت التحرير عند شواطئ أمريكا اللاتينية لأنه ينطلق من منطلق ديني لا يميز بين البشر الذين يتساوون في الكرامة والاحتياجات حتى لو اختلفت العقائد والشرائع، لأن للفقر والجوع وسوء التغذية طعم واحد وإحساس واحد. ومن الطبيعي أن يمتد لاهوت التحرير إلى رفض العنصرية والعنصرين وإلى الدعوة لمقاومة الاحتلال في فلسطين وفي أي وطن في العالم.
٣. إن مستقبل البشرية وقدرتها على انتزاع العدل والحرية منوط بوحدة أو اتحاد جميع الأتقياء من كل الأديان وغيرهم من الذين يرفضون الظلم والفساد والاحتلال، لأن مصلحة ضحايا الظلم والتبعية والاحتلال واحدة، وأن الاختلاف في العقائد والشرائع والأفكار لا ينبغي أن يستخدم مبررا لتشثيت جهاد ضحايا الظلم الرافض والمقاوم.
٤. لاهوت التحرير في جوهره ورؤيته ومنطلقاته موجود في الإسلام والبوذية والهندوسية، فكما يحرص كل الذين يعملون على تفرغ التدين من مضامينه وقلب مساراته لشرعنة الإذعان للطغيان والفساد، فإن من باب أولى أن يحرص الأتقياء والطيوبون في كل الأديان على المؤازرة وتبادل الخبرات إن لم يحققوا الاتحاد من أجل ما هو مشترك مثل استعادة المتدينين لحقهم في حماية رسالة الدين من خلال حقوق الإنسان وحقوق المواطنة وحياة مفعمة بالسعادة والجمال والرخاء.
٥. التحالف العنفي، بل الشراكة في الفكر والميدان بين كل المتدينين في العالم على قاعدة رفض الظلم والطغيان والاحتلال، والانحياز للكرامة والحرية والعدل، من شأن هذه الشراكة تعرية دعاوى الحرب والعنف والعدوان التي دعا إليها دعاة صراع الحضارات التي تشرعن الغزو والقتل والنهب المنظم تحت شعار مختلف مفرق وهو ( القيم اليهودية المسيحية

المشتركة). علاقات الشراكة الحقيقية والمثمرة بين كل الأتقياء من كل الديانات تعززها القيم الروحية والأخلاقية المشتركة، والمصلحة مشتركة بين كل المتدينين وإن اختلفت العقائد والشرائع والجغرافيا.

٦. يتناغم مفكرون مسلمون مع رؤية لاهوت التحرير لأنهم أبناء امة ووطن يكتوي بعدد لا يحصى من الهموم والأوجاع، رغم انكباب الدعاة وعلماء الشريعة في قضايا مهمة ليس من بينها حقوق الناس التي حددتها مقاصد الشريعة. كيف نفسر انتشار فكر خوارج القرن الحادي والعشرين مع وجود هذا العدد الهائل من كليات الشريعة وأصحاب الألقاب الفخمة الضخمة؟؟

كما يرفض المفكرون استخدام بعض المسلمين للإسلام كرأس مال سياسي خاص بهم، على حساب مئات ملايين المسلمين الذين يعانون من سوء التغذية والأمية، والأمية المقنعة والطغيان والحكم البوليسي والفساد.

كما رفضوا قولبة الإسلام وفق أحكام وأنماط حياة كانت سائدة في البصرة خلال القرن الأول للهجرة، وذلك على حساب حق المسلمين، وكل المواطنين، في العيش المشترك والأمان والحياة الكريمة، وأذكر منهم ثلاثة مفكرين، هم :

١. حسن حنفي

٢. علي شريعتي

٣. الصادق النيهوم

يقول المفكر حسن حنفي:

«الله موجود فوق كل الوجود، وبدل أن يستعملها الأقوياء، ضد الضعفاء ضد الأقوياء، وهو أقرب للطبيعة . فالله أقوى من كل قوي، وليس الله أقوى من كل ضعيف، والله أكبر فوق كل كبير وليس الله أكبر فوق كل صغير، فالوجود المطلق هنا يكون لإعادة خلق مهدد وجودهم ولإعادة وجودهم من العدم». وأرى من المناسب التأكيد على أن المطلوب ليس فرض ظلم على من ظلمونا، وإنما تحقيق العدالة للجميع لأن غاية إصلاح معايير التدين ليس الانتقام وتصفية الحسابات، فهذه ليست غاية الدين لان غايته تحقيق الرحمة. يقول الله تبارك وتعالى «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين».

أما المفكر علي شريعتي فيقول:

«هناك منهجان في الوسط الديني، الأول موظف عند الدين والناس ويعمل على خدمتهم ويدفع حياته وكل ما يملك في هذا الطريق ، والثاني يوظف الدين والناس ليقوموا بخدمته

وخدمة مصالحه ومشاريعه باسم الدين».

يقول المفكر الصادق النيهوم :

«إن العبث بالدين والحصام فيه ، قد وقعا بين الفقهاء، الذين دخلوا في أحلاف سياسية مع الأسر الإقطاعية منذ عصر الأمويين ، مما أدى إلى تشتيت المسلمين بين عشرات المذاهب والفرق، وعمل على تطويع الإسلام لخدمة أهواء الطغاة بدع مية منها: الفتوى بشرعية الحكم الوراثي، واعتماد نظرية الخلافة من قريش، وإهدار دم المعارضين السياسيين، وإطلاق حرية التسري بالجوازي، وإباحة قتل المسلم لأسباب عقائدية على غرار ما حدث لأبي منصور الحلاج. وهي جرائم في حق التشريع الإسلامي ، ما كان لها أن تقع، لو كان الناس - وليس الفقهاء - هم المسئولون عن صياغة القوانين».

بداهة ليس المطلوب أو المقبول التقليل من أهمية ومكانة الفقهاء فلهم كامل الاحترام والتقدير والدور الأساسي، لأن المطلوب رقد الفقهاء بعدد كبير من العلماء والخبراء في عشرات التخصصات وذوي القدرات والمواهب . إن من مصلحة المسلمين، وغيرهم من المواطنين، بل مصلحة البشرية كلها كسر احتكار خريجي كليات الشريعة للنظر بمفردهم في قضايا مركبة ودقيقة في معزل عن أجيال من أهل العقول والمعرفة والعرفان.

# الصمت بوصفه شكلاً من أشكال الخيانة ؟ الكنائس في سورياً أمام تحدّي «الربيع»

\* أسعد الياس قطان \*

## مقدّمة

بادئ ذي بدء، لا بدّ لكاتب هذه السطور من الإفصاح عن الضيق الذي يعتريه وهو يخطّ هذه الكلمات عن سورياً. هذا الشعور بالضيق ليس شكلاً من أشكال التواضع العلميّ، سواء كان حقيقياً أو كاذباً. وهو لا ينبع، بطبيعة الحال، من كون المؤلّف مواطناً لبنانياً، لا سورياً. إنّه يتّصلب الحريّ بما كتبه، ذات يوم، الروائيّ اللبنانيّ الياس خوري «أنّ الموت وحده يمكن أن يشكّل ضرباً من تضامن حقيقيّ مع الموتى»<sup>١</sup>. قد يقول قائل إنّ بدءاً من هذا النوع هو أقرب إلى الشعر من قربه إلى جوّ مقالة تتوخّى أن تقدّم مقارنةً علميّة. ولكنّه، في أيّ حال، يرجع صدى حكمة قديمة يجدر بنا اليوم أن نستذكرها، ونتبصّر فيها: إنّ ما يجري في سورياً منذ أربع سنوات ونيّف كفيل بأن يجعل أيّ كلمة، أيّ خطاب، أيّ محاولة للتحليل، عمليّة نظريّة جدّاً، وربّما تكون جوفاء وخاليةً من أيّ كثافة وجوديّة، وذلك بسبب عجزها عن مضارعة الأمل غير الموصوف الذي يفتك بالشعب السوريّ اليوم.

بعد هذا الاستهلال، من المفيد التذكير بأنّ الفضل في نحت لفظ «ربيع العرب»، الذي جرى استخدامه في أدبيّتنا للإشارة إلى الثورات التي قضّت مضجع العالم العربيّ في السنوات المنصرمة، يرجع إلى مفكر مسيحيّ أرثوذكسيّ. في الرابع من آذار من العام ٢٠٠٥، كتب المؤرّخ والصحافيّ اللبنانيّ سمير قصير (١٩٦٠-٢٠٠٥): «إنّ ربيع العرب، حين يُزهر في بيروت، إنّما يُعلن أوان الورد في دمشق»<sup>٢</sup>. لقد خطّ قصير كلماته هذه فيما كانت موجةً من التظاهرات تبتلع وسط بيروت، وتؤدّي، بفعل ما حظيت به آنذاك من دعم دوليّ، إلى انسحاب الجيش السوريّ من الأراضي اللبنانيّة كافّة، هذا الانسحاب الذي كان يرنو إليه اللبنانيون في غالبيّتهم. هل حدّسَ قصير برياح التغيير التي ستهبّ على العالم العربيّ بعد مرور

١ الياس خوري، مملكة الغبراء، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٢: «نحن نخون الموتى بشكل دائم، الكتابة عنهم هي ذرّة خيانتهم. لكنّ هذا ليس صحيحاً. مجرّد استمرارنا في الحياة، رغم كلّ هذا الموت، هو خيانة».

٢ سمير قصير، انتفاضة الاستقلال كما رواها، بيروت ٢٠٠٥، ص ٧.

أقلّ من ستّ سنوات على ولادة كلماته القويّة؟ لا ريب في أنّه أفصح عن حلم كبير يتجاوز الوطن اللبناني، حلم يمكن اختصاره بعبارة واحدة: الحرّيّة للعالم العربيّ بأسره. هل تغدّى هذا الحلم من كون قصير مولوداً لأُمّ سوريّة ولأب تعود أصوله إلى فلسطين؟ مهما يكن من أمر الأجوبة، الأكيد أنّ سمير قصير لم ينحت عبارة «ربيع العرب» فحسب، بل ختم عليها بدمه حين اغتيل في بيروت في الثاني من حزيران من العام ٢٠٠٥.

منذ تحوّل التظاهرات السلميّة في سوريا إلى ثورة مُعسكرة، ومن ثمّ إلى حرب أهليّة، تقهقر لفظ «الربيع»، لتحلّ محله ألفاظ أخرى أقلّ شاعريّة، وأكثر تعبيراً عن الإحباط العميق. واليوم، غالباً ما نسمع الناس يقولون إنّ «ربيع العرب» تحوّل إلى خريف، أو إلى شتاء لا تلوح في الأفق أيّ نهاية له. فالقيم الكبرى التي عكستها شعارات الثورات العربيّة، أي الحرّيّة والديمقراطية والكرامة والمشاركة السياسيّة، لم تتحقّق لا في مصر، ولا في اليمن، ولا في ليبيا. ويذهب بعضهم إلى أنّ الرؤية الكبرى التي تصبو إلى مجتمع يتشارك فيه الجميع في صنع مستقبل زاهر، ولكن من دون تداخل الدين بالدولة، إنّما طواها النسيان، أو أضحت مجرد وهم. ويبدو أنّ الحلم العظيم الذي عبّر عنه سمير قصير قد تحوّل إلى كابوس.

مع ذلك، وعلى الرغم من المآسي التي ما زالت تعصف بسوريا والعراق وفلسطين وليبيا واليمن ومناطق أخرى من ديار العرب، لا أعتقد أنّ الصورة قائمة كلياً. كما أنّ أيّ تقييم تهيمن عليه السوداويّة المفرطة غالباً ما يكون أحاديّاً، متسرّعاً، وغير دقيق. والحق أنّ هناك ضرباً من وعي جديد أخذ في التشكّل في العالم العربيّ، ولو على نحو خفر. سيما هذا الوعي هو ما نرصده، اليوم، لدى كثيرين من رفض واضح لأيّ شكل من أشكال التوتاليتاريّة والدكتاتوريّة، والإحجام عن تصديق نظريّات المؤامرة التي تغذيها وسائل الإعلام الكاذبة، والعزوف عن عزو مشاكل الوطن إلى عدوٍّ خارجيٍّ حقيقيٍّ أو مخترع. طبعاً، إنّ النفق الذي يجتازه علماًنا العربيّ لا يزال طويلاً ومتعرجاً. ولكن من قال إنّ «الربيع» عمليّة آليّة؟ إنّه، بالأحرى، يحتاج إلى الكثير من «العمل»، كما كتب، ذات يوم، الشاعر اليونانيّ أوديسياس إليتيس (١٩١١-١٩٩٦).

السطور الآتية إن هي إلاّ محاولة متواضعة للتطرّق إلى مسألة شائكة: تعامل الكنائس في سوريا مع الأزمة الحاضرة. سنعمد، أولاً، إلى رسم خارطة التموضع المسيحيّ حيال هذه الأزمة، ومن بعده إلى تقديم نوع من نموذج تفسيريّ. أمّا الخاتمة، فتسعى إلى استعادة الخطوط الأساسيّة وعرض النتائج التي توصل إليها التحليل. ولا ريب في أنّ القارئ سيدرك أنّ ما تقدّمه هنا، ولئن توخى الموضوعيّة، إلاّ أنّه ليس مقاربةً حياديّةً باردة، بل تتحكم فيه قناعات الكاتب وقناعاته السياسيّة.

## خارطة التموضع المسيحيّ

لقد تعامل المسيحيّون مع الثورة السوريّة، إثر انطلاقها، بطرق شتى. ومن اللافت أنّهم لم يؤلّفوا كتلةً مترابطةً، ولا أتى سلوكهم مختلفاً جوهريّاً عن سلوك شركائهم في المواطنة من المسلمين، ولا سيّما في كبريات المدن مثل دمشق وحلب. على وجه العموم، عبّر هذا التعامل عن ذاته في اتجاهات ثلاثة: لقد تمتّع كلٌّ من النظام الحاكم والثورة الناشئة بدعم أقلّيّة من المسيحيّين. ففيما تعاطف كبار التجار والعائلات الغنيّة مع الحكام، انخرط عدد من النشطاء المسيحيّين، ولا سيّما من الشباب، في الحراك الثوريّ انخراطاً تامّاً. ويرمز إلى هذا التوجّه الأخير المهندس والمخرج باسل شحادة، الذي قُتل في حمص في الثامن والعشرين من أيّار من العام ٢٠١٢، وذلك بعد مغادرته الولايات المتّحدة الأميركيّة والتحاقه بصنوف الثوّار.

ولكنّ غالبية المسيحيّين نأت بنفسها عن هذين الاتجاهين مؤثّرة الصمت، ومظهرة تردّداً سواء في دعم الحراك الثوريّ أو في التعاطف مع ما تعرّض له هذا الحراك من قمع على يد أجهزة الأمن. والأرجح أنّ هذه المسافة كانت محكومةً بالخوف من المستقبل. فكثّر من المسيحيّين راحوا يتساءلون، آنذاك، عن مصير سوريا إذا انهار النظام الحاكم، وذلك استناداً إلى نظريّة تقول بأنّ بقاء هذا النظام يشكل نوعاً من ضمانة سياسيّة واجتماعيّة، ويمنع الانزلاق إلى الفوضى.

إنّ هذه الخارطة التي رسمناها تبدو قادرةً على التعبير عن التموضع المسيحيّ الحاليّ، وذلك رغم مرور سنوات على اندلاع الثورة، وحصول بعض التغيّرات التي لا يستهان بها. ففيما تنامي حجم الفريق الذي يؤيد الحكم، زاد كذلك عدد المسيحيّين الذين ينتقدون البنى الدكتاتوريّة، ويدافعون عن الحرّيّة والديمقراطيّة. وإذا كان ما يتحكّم بالفريق الأوّل هو الخوف من الجهاديّة الإسلاميّة المتطرّفة والقرف من سياسة الغرب المتردّدة، أو حتّى المتناقضة مع ذاتها، فإنّ ما يؤجّج النقمة لدى الفريق الثاني هو الشعور بأنّ النظام الحاكم يرسل من الجنود المسيحيّين إلى الخطوط الأماميّة ما يفوق بأضعاف نسبتهم في الجيش السوريّ. غير أنّ غالبية المسيحيّين ما زالت تنتسب إلى فريق ثالث يتّسم بالتأرجح بين هذين الموقفين، وهو كثيراً ما يجنح إلى اللواذ بصمت أقلّ ما يقال فيه إنّه ملتبس.

الصمت هو ما يهيمن أيضاً على القيادة الكنسيّة. وهنا، لا بدّ من إيضاح. فالصمت المقصود ليس كميّاً، بل نوعيّاً. والحقّ أنّ قادة الكنائس ليسوا صامتين، بل كثيراً ما نجد لديهم، إذا جاز القول، «تخمة» في الخطاب. إنّه، في العادة، ذلك النوع من الخطاب الذي يؤكّد ضرورة وقف العنف، ويشدّد على العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين، ويتغنّى بسورياً

بوصفها مكاناً مميّزاً للتمازج الحضاري والثقافي<sup>٣</sup>. باختصار، نحن هنا أمام تضخم في عدد الكلمات التي تكاد لا تقول شيئاً. فسوريًا، اليوم، لا تحتاج إلى العموميّات والأفكار المستقاة من بطون الكتب، بل إلى كلمات «حقيقية» تتصدّى للمشاكل السياسيّة والمجتمعيّة والثقافيّة والدينيّة بكلّ ما تختزنه هذه من آنيّة وصعوبة. بمعنى من المعاني، ثمة حاجة اليوم إلى «اختراع» سوريًا من جديد. وهذا يتطلّب من قادة الكنائس أن يتوقّفوا عن التصرف وكأنّ بني هذه الكنائس كائنات هبطت من عالم آخر. طبعاً، ثمة أمثلة تخالف الصورة المرسومة هنا. سلبياً: أسقف أرثوذكسيّ في دمشق لا يضيره أن يقدم البرهان تلو الآخر على أنّه مجرد عميل للنظام الحاكم، أو كاهن شابّ في اللاذقيّة يفصح علناً عن استعداده لحمل السلاح في سبيل محاربة الإسلاميين. إيجابياً: كاهن يسوعيّ إيطاليّ يضطرّ إلى مغادرة سوريا، ولكنه يقرّر العودة إلى الرقة لمفاوضة مقاتلي «الدولة الإسلاميّة»، فيتعرّض للخطف، وربما للتصفية؛<sup>٤</sup> أو راهب شابّ يكتب نصوصاً غاية في العمق تُظهر تضامن الله مع ضحايا الاستبداد والظلم. غير أنّ هذه الأمثلة، على أهمّيّتها، لا تعدو كونها الاستثناء الذي يبيّن القاعدة. والحقّ أنّ الصورة المهيمنة على قادة الكنائس في سورياً كثيراً ما تذكر بمسرح الدمى. فالدمى تتكلّم، ولكنها في الواقع لا تقول شيئاً.

## مقاربة تحليليّة

كيف السبيل إلى تفسير الصمت النوعي، ولا سيّما لدى قادة الكنائس؟ لا شكّ في أنّ كلمة «خوف» قادرة على تقديم مفتاح تفسيريّ أوّليّ. والواقع أنّه من حقّ المسيحيّين أن يشعروا بالخوف على مصيرهم وهم يعيشون في وسط حرب تجتاح الوطن السوريّ برّمته. كما أنّ كثيراً منهم مهجّرون في قلب وطنهم، أو يعيشون كلاجئين في لبنان والأردن وتركيا، وبنسبة أقلّ في بعض البلاد الأوروبيّة. يضاف إلى ذلك أنّهم يشعرون بخطر يهدّدهم على نحو خاصّ هو ذلك المتمثّل بالإسلام الجهاديّ المسلّح، الذي يعلن بوضوح أنّ هدفه، بعد إسقاط النظام الحاكم، هو أسلمة المجتمع في سورياً عبر فرض الشريعة. والحقّ أنّ اغتيال بعض الكهنة المسيحيّين، واختطاف مطرانين وعدد من الراهبات، كلّ هذا يبيّن أنّ المسيحيّين في سورياً لديهم أسباب كافية للقلق على مصيرهم.

ولكنّ الثابت أنّ المسيحيّين السوريّين لم يكونوا حتّى اليوم أكثر تعرّضاً للخطر من شركائهم

٣ أنظر، مثلاً، بيان المجمع الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ المقدّس الصادر في ٢٧ حزيران ٢٠١٥.

٤ أنظر:

Navid Kermani, Seine Liebe macht keinen Unterschied, Der Spiegel, 10/2014, pp. 112-115

٥ أنظر: نبراس شحيد، بين الإله المفقود والجسد المستعاد، دمشق ٢٠١٤.



في المواطنة، ولا سيّما المسلمين. ويؤكد هذا الانطباع أنّ عدد الضحايا المسيحيين منخفض نسبياً، فيما يبدو أنّ التنظيمات الجهادية المسلحة تستهدف المسلمين أولاً. فضلاً عن ذلك، فإنّ المجموعات الدينية الأخرى في سوريا ليست أقلّ خوفاً على مصيرها من المسيحيين، وذلك بصرف النظر عن مدى تورّطها في أعمال العنف. وتالياً، من دون التقليل من شأن الخوف المسيحيّ، من الواجب الإحجام عن أدلجته. والحقّ أنّ السنين الأخيرة شهدت تنامياً لخطاب الأدلجة هذا بفعل الميل إلى قراءة عدد من الأحداث الماضية والحاضرة، وخصوصاً انخفاض نسبة المسيحيين في المشرق العربيّ، بوصفها جزءاً من مؤامرة كونية ضدهم. ومن ثمّ، اعتبر كلّ ضغط تعرّض له المسيحيون في العراق وسورياً مؤخراً مجرد حلقة في سلسلة طويلة من الأحداث المشثومة، مع العلم بأنّها ليس ثمّة ما يؤكد أنّ هذه الأحداث يرتبط موضوعياً بعضها ببعض. طبعاً، نحن لسنا في صدد تجاهل الواقع التاريخي المتمثّل بالهجرات المسيحية من الشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر. ولكنّ من الضروريّ. يمكن فك الارتباط بين الماضي المسيحيّ، من جهة، وما يجري اليوم في سوريا والعراق، من جهة أخرى، والتحقّظ حيال اعتبارهما ينتسبان إلى «حكاية» واحدة، وخصوصاً إذا كانت هذه الحكاية تنطوي على كثير من الخيال.

إذا كان المسيحيون في سوريا يشعرون بالقلق حيال ظروف الحرب والتهاب صورة المستقبل - لا أكثر، ولكن لا أقل من سواهم -، فإنّ صمتهم النوعي يبدو محكوماً بعامل سيكولوجي إضافي يتمثّل في نزعتهم إلى التخلي عن دورهم كمواطنين كاملين الحقوق والواجبات، والتصرّف كما لو أنّهما أقلية طائفية محمية. ومن النافل القول إنّ هوية الجهة الحامية تبدّل تبعاً للظروف، فهي تارة النظام، وتارة روسيا، وطوراً بعض الدول الغربية، أو حتّى المعارضة المسلحة.

من الجليّ أنّ سلوكاً كهذا يذكّر بالأزمة التي كان المسيحيون يعيشون فيها في «ذمة» المسلمين، لكون القرآن الكريم اعتبرهم من «أهل الكتاب»، علماً بأنّ منظومة أهل الذمة نظرت للحقوق والواجبات لا على أساس فرديّ، كما في نظرية المواطنة الحديثة، بل على أساس جماعيّ. طبعاً، من المعروف سوسيولوجياً أنّ الجماعات كثيراً ما تلجأ، في الأزمات، إلى استعادة قوالب سلوكية قديمة مسجلة في ذاكرتها الجماعية، وذلك بغية مواجهة تحديات جديدة، أو طمعاً في مجانية مثل هذه التحديات. ولكنّ فهم هذه الآلية السوسيولوجية عقلياً لا يجعلها أقلّ إبلاماً. فما يعادل، في تصوّرنا، ضرر الحرب في سوريا هو انزلاق كثر من المسيحيين هناك إلى ضرب من الذمّة الجديدة، وذلك على قدر ما يعون ذاتهم أقلية عددية تحتاج إلى حماية خارجية. ومن ثمّ، فإنّ المسيحيين السوريين، عوضاً من السقوط في ذهنية الأقلية، مدعوون إلى إعادة اكتشاف معنى المواطنة الكاملة، وذلك عبر مشاركتهم الفاعلة في

ابتكار رؤية جديدة للوطن السوري الذي ستمخض عنه الحرب.

فمستقبل سوريا لا تقرره الحسابات السياسية الإقليمية والدولية فحسب، بل هو يرتبط بالدرجة الأولى بنظرة السوريين أنفسهم، بمن فيهم المسيحيون، إلى سوريا الآتية، ومما لا يرقى إليه الشك أن قادة الكنيسة يضطلعون بدور أساسي على هذا المستوى، لأن المجتمع يعتبرهم ممثلين لطوائفهم، ما يستتبع أنهم مطالبون بأن يصبحوا مكاناً يستقطب التنوع الفكري ويثمره. لذا، يترتب عليهم اتخاذ خطوات جريئة في سبيل التوسط بين الأطراف المتنازعة، وتحقيق المصالحة الوطنية، وإطلاق عملية الإصلاح السياسي. والحق أن الصمت النوعي الذي يعتصم به معظم هؤلاء القادة شرع يعمق الهوة بين المسيحيين وجيرانهم المسلمين، ويولد الانطباع بأن المسيحيين يدورون اليوم في فلك نظام دكتاتوري بلغ مرحلة النزاع الأخير. ومن البديهي أن تحقيق مثل هذه الخطوات يفترض بالقادة الكنسيين أن يبادروا إلى حشد الإمكانيات وتجميعها في بوتقة واحدة، والاستفادة خصوصاً من الطاقات الفكرية لدى النخب المسيحية.

## خاتمة

لقد شهدت الأشهر الأخيرة نزعةً لاعتبار المسيحيين في سوريا كتلةً واحدةً متراصةً. ويبدو أنّ مقارنةً من هذا النوع منسجمة مع قراءة تعتبر الحرب السورية مجرد نزاع ديني بين السنة والعلويين. ولئن كان من المستحيل إنكار العوامل الطائفية والدينية التي تؤثر في الأزمة السورية، إلا أنّ اختزالها إلى مجرد حرب دينية هو أمر يشتمل على الكثير من التبسيط غير المقبول، ويزيد في الطين بلةً أنّ كثيراً من المسيحيين في سوريا أضحووا، اليوم، يجنحون إلى قبول مثل هذا التفسير التبسطي. فتجدهم يتكلمون على الذات وكأنهم مجموعة طائفية مغلقة ذات حدود مرسومة مسبقاً وخطاب واحد، ويبدو أنّ قادة الكنيسة هم أكثر من ينزع إلى تبني مثل هذه المقاربة والترويج لها. والحق أنّ هؤلاء القادة غالباً ما يُظهرون استعداداً للانجراف إلى موقف داعم ضمناً لسياسة النظام الحاكم الدموية، وذلك بسبب خوفهم من تصاعد الإسلامية الجهادية، وميلهم إلى إعادة إنتاج نموذج أهل الذمة القائم على اعتبار المسيحيين طائفةً تحتاج إلى الحماية. من البديهي القول إنّ موقفاً كهذا لا يتعارض مع كون المسيحيين تعاملوا مع الثورة السورية، بعيد اندلاعها، بطرق متنوعة فحسب، بل هو قائم أيضاً في تناقض جليّ مع مفهوم المواطنة. ومن ثمّ، فلقد بات من الضروريّ اليوم أن يعيد المسيحيون السوريون «إنعاش» حسّهم بالمواطنة، وذلك في سبيل تخطي سيكولوجيا الانكفاء التي تتغذى من شعورهم بأنهم كيان جماعي مهتد.

أمّا قادة الكنيسة، فهم مدعوون لاستباق هذا التحوّل المطلوب من المسيحيين جميعاً، وإطلاقه، وتعزيزه، عن طريق المشاركة الفاعلة في تطوير رؤية واضحة لسوريا الغد، وعبر المضي في خطوات شجاعة تهدف إلى تحقيق المصالحة الوطنية. فإذا سلخوا كذلك، أثبتوا قدرتهم على تخطي معضلة الصمت النوعي، وقد طال أمده، حتّى إنّ بعضهم بات يحسبه شكلاً ضمنياً من أشكال الخيانة.



ثقافة



# الطائفية وديمقراطية التعليم في فكر مهدي عامل

علي خليل حمد \*

ولد حسن عبد الله حمدان (مهدي عامل) في بلدة حاروف بجنوب لبنان عام ١٩٣٦، ونشأ وترعرع في بيروت، وأنهى تعليمه العام في مدرسة المقاصد بها عام ١٩٥٦، ثم سافر إلى فرنسا حيث درس في جامعة ليون، وبها حصل على شهادة اليسانس وشهادة الدكتوراه في الفلسفة.

درس مهدي عامل الفلسفة في دار المعلمين بقسطنطينية (الجزائر) عام ١٩٦٣؛ ثم درّس مادة الفلسفة في ثانوية صيدا الرسمية للبنات عام ١٩٦٨؛ وفي عام ١٩٧٦ درس مواد الفلسفة والسياسة والمنهجيات في معهد العلوم الاجتماعية التابع للجامعة اللبنانية.

كان مهدي عامل عضواً بارزاً في اتحاد الكتاب اللبنانيين، والمجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ورابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية.

انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٦٠، وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب عام ١٩٨٧، وفي العام نفسه اغتيل في بيروت في ١٨/٥/١٩٨٧.

تمتاز مؤلفات مهدي عامل، ذات المنظور الماركسي، بالأصالة وتعمّق الواقع الملموس، اللبناني بوجه خاص، والعربي بوجه عام، ومنها:

- « في قضايا التربية والسياسة التعليمية.
- « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني.
- « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟
- « النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية.
- « في علمية الفكر الخلدوني.
- « في الدولة الطائفية.
- « نقد الفكر اليومي.
- « في تمرّح التاريخ.

وله ديوانا شعر، هما: تقاسيم عمل الزمان، وفضاء النون.

نقدم هذه المقالة أفكار مهدي عامل، تحت العناوين: الأيديولوجية، والطائفية والفكر الطائفي، وديمقراطية التعليم.

## الأيديولوجية

مهدي عامل مفكر تنويري ماركسي متميز، يولي اهتماماً بالغاً في مناقشته للأفكار والآراء بإبراز الاختلاف في مفاهيم المصطلحات والعبارات بحسب اختلاف المواقف - الطبقة - ذات الصلة.

يتضح من هذا التوجه لديه في حديثه عن مختلف مبادئ التنوير: العقلانية، والانفتاح، ومرجعية الطبيعة، وتاريخية النص، وصنع التاريخ، كما يتبين فيما يأتي:

### • العقلانية

إذا كانت العقلانية تشير بمعناها الواسع إلى «ربط الأسباب بالمسببات أو النتائج» فإن معناها الضيق يختلف من منظور إلى منظور ومن موقف إلى موقف.

ففي حركة التاريخ، على سبيل المثال، حيث يحدث تغير من خط إنتاج إلى آخر، تتخذ السببية في الفكر التجريبي المثالي شكل السببية الميكانيكية، أو التالي الزمني للظواهر، بخلاف الشكل العلمي للسببية الذي ينفذ إلى ما يحرك الظاهر من الواقع، من تولد وتربط وتفكك وتحويل مما يعجز الفكر التجريبي عن رؤية ما في هذه الحركة من تعقد (عامل، ٢٠٠١، ص ٣٤-٣٥).

وفي الفكر العربي يميز عامل بين العقلانية (الدينية) عند ابن رشد والعقلانية (العلمية) عند ابن خلدون، فالفكر عند الأول منصرف إلى ما هو خارج موضوعه، بخلاف ما هو عليه الحال عند ابن خلدون في دراسته للتاريخ؛ يقول عامل (ص. ٣٢): «غاية الفكر [عند ابن رشد] في المعرفة أن يدرك الفكر مبدأ وجود كل موجود، إنها الحكمة، أم المعارف كلها... فما خرج [ابن رشد] على الفكر الديني، بل عقله، فبلغ به شكلاً من العقل هو، بالتأكيد، غير الذي نجده في الفكر الخلدوني».

ويقول عامل في هذا الشأن (ص. ٥١): «كان على التاريخ أن ينبني في علم، وشرط تكوّن هذا العلم أن يكون للأحداث عقل يحكمها، وأن يكون هذا العقل فيها، لا خارجها. أي أن يكون له، بالتالي، طابع مادي، لا أن يكون عقلاً غيبياً».



## الانفتاح على الآخر

من تحصيل حاصل أن يقال عن مفكر ماركسي مثل مهدي عامل إنه يؤمن بالانفتاح الفكري على الآخر، غير أن للانفتاح عنده معاني وشروط محددة: في تعليق له على أهمية امتلاك لغة / لغات أخرى من أجل تعرف عالم حضاري آخر، يسهم في تطوير الحضارة الأم، يقول (٢٠٠٧، ص ٢٠): «إن على إنساننا أن يفتح على مختلف حضارات العالم، وبالأخص على حضارات الشعوب التي هي الآن، في الواقع، رائدة تطور العلم الحديث».

بيد أن الانفتاح المطلوب يختلف تماماً عن بعض أشكال الانفتاح التي تنادي بها البرجوازيات العميلة للاستعمار، فإن الشعار الذي ترفعه هذه البرجوازيات بالانفتاح الحضاري يخفي في واقع الأمر عملية إيديولوجية خطيرة تستهدف فصل الطالب عن تراثه الحضاري العربي، وإن من فقد وجهه الحضاري الوطني يصبح فريسة تغلغل الأيديولوجية الاستعمارية (ص. ١٠٦). ومن أمثلة الانفتاح الحضاري الإيجابي، كما ذكر مهدي عامل (ص. ٢١٣، ٢١٤) الانفتاح الذي حصل للفكر العربي في انفتاحه في عهد ازدهاره على الفكر اليوناني والفارسي والهندي؛ وهو انفتاح لا يدل على عدم أصالته، بل بالعكس يدل عليها، لأنه في حقيقة الأمر «انعكاس لتفاعل فعلي، في المجتمع والتاريخ، بين شعوب وحضارات مختلفة متصارعة، ضمّهما الإسلام في شكله العربي المسيطر» (ص. ٢١٥).

أما طبيعة الانفتاح المطلوب وشروطه، فقد بيّنها مهدي عامل في معالجته المنهج الجديد لفلسفة المقرر في الجامعة اللبنانية يقول (ص. ٢٣٦): «إن المشكلة [هي] في كيفية الانفتاح والهدف منه، لا في الانفتاح ذاته؛ فهذا الانفتاح الفكري ضرورة تاريخية واجتماعية يفرضها واقع مجتمع «التخلف». غير أن ضرورة تخطي «التخلف» بالثورة عليه تفرض أيضاً أن يكون منطلقاً في علاقة فكرنا بالفكر الغربي الحديث وفي انفتاحه عليه، من واقعنا الاجتماعي، لا واقع الغرب أو فكره. فواقعنا المميز يجب أن يتحدد كمحور لهذه العلاقة ومركز أساسي لها. لذلك يجب أن يكون موقعنا من الفكر الغربي في انفتاحنا إليه، موقعاً نقدياً لا نقلياً، وهذا ما لا يميّز به منهج الفلسفة الجديد».

### • مرجعية الواقع

في الفصل بين الفكر والواقع خطورة كبيرة، تتمثل في التربية والتعليم، في تجهيل الطلبة بحقائق مجتمعهم لأغراض خبيثة تخدم مصالح الطبقات المستغلة والعميلة؛ يقول في كتابه «في قضايا التربية والتعليم» (ص. ٢٣٨): «أكبر الظن أن الطبقة الحاكمة في

لبنان حذفت عن قصد مشكلات مجتمعنا الأساسية من حقل تفكير الطالب، واتبعت منهجا يقطع بين الفكر والواقع، لخوفها من أن يقود تركيز تفكير الطالب في واقعه الاجتماعي «التخلفي» إلى الثورة عن [على؟] هالواقع، أو على الأقل، إلى فهم ضرورة هذه الثورة».

غير أن هذا المنتج الفكري المتصل بالواقع [ ذي الطبيعة الدينامية ] ليس تلقائيا أو أحاديا، فهو رهن بالمنظور الذي يرى به صاحبه إليه، يقول في كتابه «مقدمات نظرية- القسم الثاني» (ص. ١٠٨): «الواقع الاجتماعي الواحد يختلف باختلاف زاوية النظر إليه. وليس هذا الاختلاف فيه ذاتيا، بل هو اختلاف موضوعي، أي أنه جزء من وجوده الموضوعي»، وفي هذا السياق يقول عامل في كتابه «أزمة الحضارة العربية» (ص. ٤٠): «حين يقوم الفكر بتحليل ملموس للواقع الملموس، يسير إلى ملاقاته هذا الواقع في مخاطرة ضرورية لإنتاج المعرفة، لا يجروا عليها سوى فكر مادي يعرف كيف يصغي إلى الواقع، ويحتكم إلى منطق موضوعي، فلا يسقط عليه، من الخارج منطقاً يلغيه أو يشوّهه».

### • تاريخية النص

يقصد بتاريخية النص دور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في تكوينه، و ترتبط تاريخية النص، عند مهدي عامل، بالطابع الطبقي الخاص الذي تشكل فيه النص، وفي ذلك يقول، في كتابه «أزمة الحضارة العربية» (ص. ٣٢): «إن للحضارة طابعا طبقياً هو الطابع الطبقي الخاص بالإنتاج المسيطر في البنية الاجتماعية، فما تنتجه البنية هذه، ماديا وفكريا، لا تنتجه بشكل عام، بل بشكل تاريخي محدد بعلاقات الإنتاج فيها؛ لذا يمكن التكلم على حضارة إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية».

### • الإنسان صانع التاريخ

يتفق الليبراليون واليساريون على أن الإنسان هو صانع التاريخ، إلا أنهم يختلفون في تحديده، ففي حين يركز الليبراليون على النخبة والتكنولوجيا، يركز اليساريون على الجماهير في حركة التاريخ؛ وبالطبع ينتمي مهدي عامل، الماركسي الفكري، إلى هؤلاء، وهو يعين هذا الصنع للتاريخ بالصراع الطبقي بوجه خاص؛ يقول في «مقدمات نظرية»، القسم الثاني (ص. ٢٤): «علم التاريخ، أي علم الصراعات الطبقيّة بمختلف أشكالها وبمختلف ترابط هذه الأشكال».

ويقول في الكتاب نفسه حول النظرة الليبرالية (ص. ٢٩٩، ٣٠٠): «هذا الفهم يرى في قرار الحاكم (عبد الناصر، بن بلة، سيكوتوري، كاسترو...) القوة المحددة

للتاريخ، فيكفي حسب هذا المنطق أن يلزم الحاكم بلده في طريق التطور الرأسمالي حتى يتطور البلد رأسمالياً، أو أن يلزمه في طريق التطور اللارأسمالي حتى يتطور اشتراكياً... أساس منطق هذا القول نظرة مثالية إلى التاريخ، تضع التاريخ على صعيد البناء القومي من البنية الاجتماعية، فتفصل حركته عن حركة التطور الطبقي، أي عن القاعدة المادية في هذه البنية، وتجعل منه، بذلك، نتاجاً للإدارة الذاتية للفرد أو للفئة الحاكمة أو البنية الكولونيالية المتميزة كبنية لا تفارق طبقي هي التي تسمح بظهور هذا المنطق الخاطيء).

## الطائفية في لبنان

الطائفية هي إحدى الآفات الفتاكة التي تصنعها / تستغلها الرأسمالية الغربية في تدمير البلدان العربية وتثبت التخلف فيها؛ وقد تختلف أشكالها وتمظهراتها من بلد عربي إلى آخر إلا أن الجوهر واحد والنتائج السلبية المدمرة واحدة؛ وذلك يتبين في كتابي مهدي عامل «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي والقضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية»، و«في الدولة الطائفية».

وفي الكتاب الأول «مدخل إلى نقض الفكر الطائفي» يرد مهدي عامل على مقولات ميشال شيحاً، المنظر الأول لبننة لبنان أي الفصل بينه وبين الوطن العربي، كما يرد في الآخر «في الدولة الطائفية» على مقولات مماثلة لبعض الكتاب والمنظرين الآخرين.

### • الطائفية / الطائفة (تعريف)

من أجل توضيح مفهومي الطائفية والطائفة، عند مهدي عامل، يستلزم الآخر تفهيم واقع البنية الاجتماعية اللبنانية، حيث البنية الاجتماعية تعني «وحدة تعايش عدة أنماط من الإنتاج مترابطة، وسيطر واحد منها على سائرهما. وهنا يطرح عامل سؤالين من الكتاب الأول (ص ص. ٢٨٢، ٢٨٣):

- ما هو الطابع الرئيسي المحدد للبنية الاجتماعية القائمة في لبنان؟
- وما هو نمط الإنتاج المسيطر في البنية الاجتماعية اللبنانية؟

ويجيب عن السؤال الأول في الكتاب نفسه (ص. ٢٨٦)، بقوله:  
«إن الشكل الكولونيالي هو الشكل التاريخي الذي يتميز فيه وجود نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر في لبنان (أي الرأسمالية التبعية، المرتبطة، في تكوينها وتطورها التاريخيين ارتباطاً تبعياً بنوياً بالامبريالية).

تفسر هذه الصفة- أي الكولونيالية أو الرأسمالية التبعية للإمبريالية الغربية- الإجابة عن السؤال الآخر، وهي: «إن الشكل الذي يسيطر فيه هذا النمط الكولونيالي (نعني الرأسمالي التبعية)... هو- على نقيض ما هو عليه في البنيات الاجتماعية الإمبريالية- الذي يسمح فيه [النمط الكولونيالي]، في قانونه الميلي العام، بتجدد تلك الأنماط السابقة؛ أي بإعادة إنتاج علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية [= الإقطاعية، مثلاً] بدلاً من أن يميل نحو القضاء عليها [ كما في النمط الإمبريالي، وذلك ] بسبب تطوره في علاقة تبعيته البنوية بالإمبريالية».

يسهل في ضوء التوضيحات السابقة حول البنية الاجتماعية اللبنانية، تفهّم التعريفات التي قدمها مهدي عامل لكل من الطائفية والطائفة في كتابيه المذكورين، وذلك من منظورين مختلفين في كل من الكتابين.

فمن المنظور البرجوازي، كما جاء في كتاب «في الدولة الطائفية»، يكون تعريف الطائفية والطائفة كما يأتي (ص. ٢٥٤): «الطائفية في مفهومها البرجوازي هي نظام حكم الطوائف؛ والحكم هذا مشاركة بينها في توازن دقيق، به تقوم الدولة، وبه تدوم»، و«الطائفة، في مفهومها البرجوازي، هي كيان مستقل قائم بذاته، متماسك بلحمته الداخلية؛ لذا كانت العلاقات بين الطوائف بالضرورة، خارجية، لا وحدة بينها سوى ما تقيمه الدولة من أطر تعايشها السلمي».

أما من منظور الطبقة العاملة، فإن التعريف يتخذ الشكل المختلف الآتي: «الطائفية، من موقع نقيض هذه الأيديولوجية الطبقية المسيطرة، هي الشكل التاريخي المحدد للنظام السياسي الذي تمارس فيه البرجوازية اللبنانية سيطرتها الطبقية؛ معنى هذا، بدقة، أن التلازم قائم بين هذا النظام السياسي (والأيديولوجي والحقوقى) للسيطرة الطبقية، وبين شكله التاريخي الذي هو شكله الطائفي» (ص. ٢٥٣)، و«الطائفة ليست كياناً، الطائفة علاقة سياسية تتجدد بتجدد ذلك النظام، وتدوم بديمومته».

وقد يزيد هذا التعريف للطائفة وضوحاً، قوله في كتابه الأول (ص. ٢٩٧): «ليست «الطائفة» كياناً جوهرياً أو وحدة اجتماعية قائمة بذاتها، ليست «الطائفة» شيئاً (أي جوهراً). «إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية (ما اصطلاح على تسميته بـ «الزعماء التقليديين») من رؤساء العائلات الكبرى، أو ممثلي «الطوائف» الأيديولوجية البرجوازية».

وعن الطائفية يقول، في الكتاب نفسه (ص ص. ١٩٧، ٢٩٨): «تلك العلاقة هي علاقة تمثيل سياسي ترى فيها فئات الطبقات الكادحة في هذه الفئة من البرجوازية ممثليها السياسيين. في هذه العلاقة من التمثيل السياسي... تتحدد الطبقات الكادحة كـ ((طوائف)) بينما يتحدد ممثلوها السياسيون... كفئة من البرجوازية».

### • اللبنة والقضية العربية - الفلسطينية

يصف مهدي عامل موقف البرجوازية اللبنانية من الحركة الوطنية الفلسطينية والحركة العربية بأنه موقف خيانة صريح، وأنها ضالعة من التآمر مع الإمبريالية والصهيونية ضد الشعوب العربية، ومنها الشعب اللبناني نفسه (مدخل إلى الفكر الطائفي، ص. ١٩٥ - ١٩٦).

ويتجلى هذا التوجه الرجعي لدى البرجوازية اللبنانية، في التعبير الأيديولوجي الشائع، الذي ينادي به ميشال شيحا والكاتب، وهو «الفرادة اللبنانية»، وهو يعني فيما يعنيه رفض أن يكون لبنان بلداً عربياً، تأكيداً لتحالفه التبعي مع الإمبريالية ضد حركة التحرر الوطني للشعوب العربية.

والعلاقة التي يصفها هذا الفكر الشبحاوي التبعي، بين لبنان والبلدان العربية، هي علاقة متوسطة، «معنى أن بين لبنان والعالم العربي قاسماً مشتركاً هو انتماء الاثنين إلى حوض البحر المتوسط. وليس بينهما علاقة مشتركة سوى هذه التي هي، في الظاهر علاقة جغرافية... [وإنما هي في الواقع علاقة سياسية]». (ص. ١٩٧).

ماذا يستتبع هذا الفكر «المتوسطي» لدى شيحا والكاتب؟ إن أهم ما يستتبعه هو تغييب السيطرة الإمبريالية؛ وبدلاً من ذلك يحل محلها «تعاون وثيق بين البلدان العربية والغرب الأوروبي الإمبريالي، وبالطبع هذا هو الدور المطلوب إمبريالياً من البرجوازية اللبنانية وحلفائها.

وما دامت القضية الفلسطينية مستحيلة العزل عن حركة التحرر الوطني للشعوب العربية لاشتراكهما في آلية التحرر من الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية، وما دامت العلاقة بين البرجوازية اللبنانية وحركة التحرر العربية هي علاقة العداوة والتناحر الطبقية، فإن هذا الموقف العدائي الصريح للقضية الفلسطينية والمقاومة الفلسطينية، هو نتيجة ضرورية واضحة أشد الوضوح (ص. ٩).

يتميز مهدي عامل في الحديث عن موقف شيحا تجاه فلسطين موقفه قبل قيام إسرائيل وبعد

قيامها، فهو يتحدث في الحالين عن تعقد الأمور، وعن دور «العناية الإلهية» فيما جرى ويجري منها، ويعلق عامل على ما قاله شيخا بهذا الصدد عام ١٩٥٠ (ص. ٢٨٨) وهو: «بين إسرائيل وبيننا لا وجود لحائط طبيعي، ولا لعائق، إن المائة والعشرين أو المائة والثلاثين ألفا من اللاجئين الفلسطينيين على أرضنا يشكلون، من جهة أخرى، أثقل عبء على اقتصادنا، وعلى حياتنا الاجتماعية. والجرائم (أو التجاوزات) التي يرتكبها، مثلاً، لاجئون فلسطينيون لم تعد تحصى. لقد كنا دائماً من أكثر شعوب الأرض حفاوة وضيافة، لكن للإمكانات حدوداً...».

يلحق مهدي عامل على ذلك بقوله: «الضمني في هذا النص هو الذي يسكت عنه شيخا، ولا يشير إليه بحرف، وهو بالتحديد، الوجه السياسي من هذه «المشكلات الفلسطينية».

#### • الأيديولوجية الطائفية والأيديولوجية الدينية

في توضيح العلاقة بين الأيديولوجية الطائفية والأيديولوجية الدينية، يستلزم تفهم التحليل العميق والكاشف في الوقت نفسه التمييز بين أربع أيديولوجيات مختلفة العلاقات فيما بينها في دراسة الواقع اللبناني (ص ص. ٢٦-٢٨):

- « الأيديولوجية الدينية هي أيديولوجية الطبقة / الطبقات المسيطرة في علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية.
- « الأيديولوجية البرجوازية هي أيديولوجية الطبقة البرجوازية المسيطرة في علاقات الإنتاج في ظل الرأسمالية.
- « الأيديولوجية الطائفية شكل مميز من الأيديولوجية البرجوازية، يمثل البرجوازية الكولونيالية التبعية.
- « أيديولوجية الطبقة العاملة، وهي أيديولوجية الطبقة الرئيسة النقيض للطبقة البرجوازية.

إذا كانت العلاقة بين الأيديولوجية البرجوازية، والأيديولوجية الدينية علاقة تناقضيه تناحرية، كما كان عليه الحال مع صعود البرجوازية في أوروبا، فإن العلاقة بين الأيديولوجية الطائفية والأيديولوجية الدينية هي - بالعكس - علاقة تعايش، ويعود هذا الاختلاف إلى «الشروط التاريخية لتكون الرأسمالية [التبعية] في لبنان، في طور أزمة الرأسمالية كنظام عالمي، فالعناصر التي تكونت منها البرجوازية الكولونيالية اللبنانية هي في أغلبها، عناصر من الإقطاعيين، تحولت إلى عناصر من البرجوازية في بدء تكون علاقات الإنتاج الكولونيالية، في ظل التبعية البنيوية الإمبريالية» (ص. ٢٦).

وفي سياق الحديث عن الأيديولوجية الدينية، أشار مهدي عامل إلى أن هذه الأيديولوجية هي أيضا أيديولوجية الفلاحين الخاضعين لسيطرة الإقطاع، أو الأرستقراطية؛ ولذلك كان الصراع بين الفلاحين وهؤلاء كثيرا ما يتخذ شكل الصراع الديني، وهو شكل كان عائقا من عوائق تطوره، وفشل الثورات الفلاحية في كل من أوروبا في القرن السادس عشر، وفي مجتمعات القرون الوسطى ومنها المجتمعات العربية والإسلامية (ص. ٢٩).

### • ديمقراطية التعليم

ناقش مهدي عامل قضية ديمقراطية التعليم في أكثر من مؤلف من مؤلفاته، ومنها «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: القسم الأول»، و «في قضايا التربية والسياسة التعليمية».

ويشير مهدي عامل في كتابه «مقدمات نظرية» وغيره، إلى أن دور نظام التعليم في البنية الاجتماعية الرأسمالية أو الكولونيالية (في لبنان)، هو إعادة إنتاج المجتمع كما هو من خلال تجديد علاقات الإنتاج القائمة. (ص. ٢٣٦).

ويعلق عامل على شعار ديمقراطية التعليم، الذي يحصر هذه الديمقراطية في تعميم التعليم، فيوضح عدم كفاية تحقق التعميم؛ إذ أن ما يحدث عمليا هو وجود التفاوت فيه، في مختلف المراحل، كشرط لتحقيقه؛ أي أنه مع التعميم يتم أيضا تأييد التفاوت الطبقي، بحيث تختلف المعرفة التي يحصل عليها أبناء الطبقات الكادحة عن تلك التي خصّ بها أبناء الطبقة البرجوازية المسيطرة (كما سيتبين لاحقا) (ص. ٢٣٦، ٢٣٧).

بل ما يحدث فعلا، فضلا عن حرمان الطبقات الكادحة من معارف معينة، هو «إخضاع تطور الوعي الاجتماعي عند مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية لسيطرة الأيديولوجية المسيطرة بشكل يتكون فيه وعي كل فئة اجتماعية حسب ما يتطلبه وضعها الاجتماعي في علاقات الإنتاج القائمة» (ص. ٢٣٨).

إن ما ينبغي أن يشير إليه شعار «ديمقراطية التعليم» هو تحرير التعليم، أي تحرير المعرفة من سيطرة أيديولوجية الطبقة المسيطرة، ومن ثم تعديل برامج التعليم في اتجاه هذا التحرر، وهو أمر يستلزم النضال في جهتين: الجهاز التعليمي من جهة، وإعادة بناء بنية المجتمع وعلاقات الإنتاج فيه لصالح الطبقات الكادحة من جهة أخرى.

سنقدم فيما يأتي من هذا المقال، قضايا تعليمية متنوعة، ناقش مهدي عامل من خلالها واقع التعليم في لبنان، وهي قضايا ناظمها الرئيس «ديمقراطية التعليم».

### • الجامعة اللبنانية والثقافة الوطنية

خلافًا للجامعات الأجنبية الاستعمارية، نشأت الجامعة اللبنانية كما ذكر مهدي عامل (٢٠٠٧، ص ٢٢-٢٣) تلبية لحاجة الجماهير الشعبية ومطالبها بقيام جامعة وطنية، وقد حدث ذلك في أوائل الخمسينيات حين كان الاقتصاد اللبناني «المتخلف» [لغلبة قطاع الخدمات على قطاع الإنتاج] في حركة تطور صاعدة نسبيًا، وكان جهاز الدولة في حال توسع أيضًا، مما استدعى تطوير ملاكات متوسطة بوجه خاص، مما لم يكن بإمكان الجامعات الأجنبية القائمة أن تنتجها، «ربما لأن هذه الجامعات في الأساس، لم تكن مهيأة لإنتاج هذا النوع من الملاكات، وبهذه الكمية» (ص. ٢٣).

بيد أن هيمنة البورجوازية الكولونيالية. على كل من المجتمع والدولة، أتاح لها توجيه سياسة الدولة التعليمية والثقافية بما يتماثل مع مصالحها، ومن ثم توجيه تطور الجامعة في أفق الأيديولوجية الاستعمارية وإفراغ التعليم الجامعي من محتواه الوطني؛ وإذ عاد الإنتاج «المتخلف» غير قادر على استيعاب ما أخذت الجامعة تنتج له، وتطور الحال إلى شكل أزمة تعليمية، أخذت بعض الأوساط ترفع شعار ضرورة ربط الجامعة بالإنتاج الاجتماعي كشرط لتطور الجامعة، وهو أمر خاطئ بل خطر، كما يقول مهدي عامل (ص. ٣١) لأنه يؤدي إلى الإبقاء على بنية هذا الإنتاج «المتخلف» والدفاع عنها.

وهكذا أصبحت ديمقراطية التعليم، تمثل بالنسبة للبرجوازية اللبنانية، خطراً أعلى مصالحها الطبقيّة المرتبطة بالإنتاج «التخلفي» الذي يسيطر عليه قطاع الخدمات، في حين أن التطور التاريخي للجامعة يفرض بالضرورة تحويل بنية الإنتاج الاجتماعي بشكل تكون الغلبة فيه للقطاعات المنتجة لا لقطاعات الخدمات» (ص. ٣٦)، ومفاد هذا أنه لا ينبغي كبح تطور الجامعة وتحديد بحسب حاجات سوق قطاع الخدمات السائد، بل الصواب هو تطوير قطاع الإنتاج وتعزيزه وتوجيه تطور الجامعة في هذا الاتجاه.

وفي هذا السياق، تحدث مهدي عامل، عن دورين مهمين للجامعة اللبنانية الوطنية: دور تحرري، ودور تقني.

وإنما يكون «الدور التحرري للجامعة في تدعيم أسس الثقافة الوطنية، والدفاع عنها ضد هجوم الثقافة الاستعمارية المستمر، أو على الأصح ضد هجوم الأيديولوجية



البرجوازية الاستعمارية التي تتخذ شكل «الثقافة» العالمية». (ص. ٤١).

ويستلزم إنتاج الثقافة الوطنية مادة أولية يتم تحويلها بأدوات إنتاج خاصة، كما هو الحال في أي عملية إنتاج اجتماعي؛ ومادة الثقافة هذه مادتان: التراث الثقافي الموروث، والثقافة الغربية/ العالمية المستوردة، وليست الثقافة الوطنية في أي منهما دون الأخرى أو في خلطهما معاً، وإنما في نقدهما وتحويلهما في أفق التطور الوطني التحرري الشامل (ص. ٤٨).

يزيد مهدي عامل هذه الفكرة وضوحاً في مناقشته قضية الثقافة الوطنية، في موقع آخر من الكتاب، حيث يقول (ص. ٢٢٤-٢٢٥):

«غير أن وجود الاستعمار ذاته، وضرورة تحررنا منه ومن «التخلف» كنتاج له يفرضان علينا أن ننطلق من واقعنا الحاضر ومن مشكلاته ومتطلباته، في تحديد علاقتنا بماضينا الفكري، وكذلك بالفكر الغربي وبانفتاحنا إليه... أما النظر إلى الحاضر بعين الماضي فنظرة رجعية تشلّ الفكر وتجمّد الواقع، وتثور على من يثور على الواقع الاجتماعي لتحويله إلى خط ثوري... إن هذه الحركة التي تذهب في دراسة الفكر العربي من الحاضر إلى الماضي هي حركة نقدية لا حركة مدحية، فإخضاع هذا الفكر لنقد الواقع الحاضر إحياء له، لأنه يعطيه إمكانية التفاعل مع الواقع...».

### • نظام التعليم في لبنان

بالرغم من تميز التعليم في لبنان عن أنظمة التعليم في البلدان العربية، إلا أن بينه وبينها تقاطعات مهمة، ألقى مهدي عامل الضوء على أهميتها في تحقيق سيطرة الأيديولوجية البرجوازية اللبنانية. وقد ناقش عامل الكيفية التي يتم بها إخضاع نظام التعليم لتلك السيطرة من خلال مكونات التعليم؛ وهي: المؤسسات التعليمية، والبرامج، ونظام الامتحانات.

### المؤسسات التعليمية

تقسم هذه المؤسسة في لبنان إلى قسمين كبيرين: المؤسسات الأجنبية والمؤسسات المحلية.

ويعلق مهدي عامل على المؤسسات الأجنبية بقوله إنها كلها مؤسسات استعمارية باستثناء جامعة بيروت العربية التابعة لجامعة الإسكندرية؛ وأهم هذه المؤسسات مؤسستان: الأمريكية والفرنسية، إذ إن فيهما تتوافر كل مراحل التكوين الأيديولوجي للطلاب من الحضارة إلى الجامعة، وما تشترك فيه هذه المؤسسات هو المواجهة الصراعية مع الثقافة الوطنية؛ وإذا كان

التيار الأيديولوجي الغالب هو التيار الأمريكي في نظام التعليم اللبناني، فإن الأكثرية العددية من الطلاب هي، في الوقت الحاضر، للتيار الفرنسي.

أما المؤسسات المحلية، فمنها الطائفية وهي مؤسسات تابعة، بشكل عام، للمؤسسات الاستعمارية، ومنها التجارية ذات الاهتمام بالربح والمتاجرة بالأيديولوجية الرابحة، وأخيرا الرسمية التي تعيش تناقضا داخليا مستمرا، تحاول الدولة فيه لجمها بشتى الطرق، في حين تعمل الجماهير على صيرورتها مؤسسة وطنية؛ وهنا يعيد مهدي عامل الحديث عن شعار ديمقراطية التعليم التي ينبغي ألا يقتصر ما يشير إليه على تحويل المؤسسة الرسمية إلى «مؤسسة تعليمية لجميع أبناء الطبقات الكادحة، بل يستلزم بالضرورة تحرير المادة التعليمية من السيطرة الاستعمارية أيضا». (ص. ٨٦).

## برامج التعليم

أبرز القضايا التي ناقشها مهدي عامل في إطار برامج التعليم. هي قضية اللغة الأجنبية، التي أشار إلى أنها ليست قضية لغوية ولا تربوية بل هي قضية اجتماعية يستلزم وضعها في إطارها الاجتماعي الأصلي أي الصراع الطبقي داخل نظام التعليم، وممارسة البرجوازية الكولونيالية إعادة إنتاج الشروط لأيديولوجية لاستمرار سيطرتها الطبقية.

وبالطبع/ لا تكمن المشكلة في ضرورة تعليم لغة أجنبية إلى جانب اللغة الأم في برامج التعليم، وإنما كونها تتخذ شكل الازدواج اللغوي Bilingualism الذي يفترض "في اللغة الأجنبية" أن تكون - لأن تصير لغة أم ثانية إلى جانب لغة الأم الأصلية". وهو في الواقع "سلاح تصفية طبقية من التعليم لأبناء الجماهير الكادحة الذين لا يملكون بالطبع هذه اللغة الأجنبية. أما أبناء البرجوازية وحلفائها، فاللغة الأجنبية ليست مشكلة بالنسبة إليهم، لأنها في الحقيقة لغتهم الأم، يتداولونها في حياتهم اليومية، قبل أن يتلقنوا مبادئها في المؤسسة التعليمية" (ص. ٩٤).

يفند مهدي عامل الادعاء القائل إن الازدواج اللغوي قائم على أساس المساواة بين اللغة الأجنبية ولغة الأم، ففضلا عن أن مثل هذه المساواة تعني إجحافا خطيرا بحق الأم، بعكس الواقع التعليمي عدم المساواة لصالح اللغة الأجنبية، فمواد التعليم الأساسية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء، بل الفلسفة نفسها، تدرّس باللغة الأجنبية، في حين يدرس بلغة الأم ما تبقى من المواد التعليمية كالرياضة والرسم والموسيقى والدفاع المدني والأشغال اليدوية؛ ويعلق عامل على هذا الوضع بقوله (ص. ٩٧): "بالله عليكم، هل تعرفون دولة واحدة، تحترم لغتها وسيادتها وثقافتها الوطنية، تدرّس مواد التعليم الأساسية بلغة أجنبية؟"

ويضيف (ص. ١٠٠): "لا بد من وضع حد لهذه "اللعبة" المأساة، إننا نريد بالفعل إعادة الأمور إلى مجراها الطبيعي... نريد أن يعود للغة العربية دورها الحقيقي كلغة الأم، أي كلغة التعليم الرسمي لكل المواد التعليمية، بما فيها العلوم والرياضيات والفلسفة، ونريد أن يعود للغة الأجنبية اعتبارها الحقيقي، كلغة أجنبية، وليس كلغة أم".

ولا ينسى مهدي عامل أن يذكر بالمخرجات البائسة للازدواج اللغوي، فمن جهة لا تستطيع الأغلبية الساحقة من الطلاب اللبنانيين، وبعد تصفيات هائلة خلال ١٣ سنة تعليمية، "صياغة مفردة واحدة! إن لم نقل جملة واحدة صحيحة لغويا في هذه اللغة الأجنبية (ص. ٩٥)؛ ومن جهة أخرى، تعتمد هذه الأغلبية من الطلاب التي لا تتقن اللغة الأجنبية - تعتمد على الذاكرة الآلية في محاولة اجتياز حواجز التعليم؛" فالتعليم بالنسبة لهذه الفئات بالذات هو في الحقيقة مجرد حشو للدماغ، بسبب اللغة الأجنبية، وبسبب هذه الهوة العميقة التي تفصل المادة التعليمية عن الواقع الاجتماعي" (ص. ١٠٩).

## نظام الامتحانات

يصف مهدي عامل نظام الامتحانات، في العملية التعليمية بلبنان، بأنه إحدى وسائل تدعيم الأساس الطبقي لنظام التعليم، وذلك بحرمان فئات اجتماعية واسعة من التعليم أصلاً، أو من متابعتها (ص. ١١٠).

ذلك أن نظام الامتحانات يقوم على تقسيم مراحل التعليم العام إلى ثلاث مراحل: ابتدائية، ومتوسطة، وثانوية؛ ولهذه المراحل شهادات متعددة (سرتيفكا، بروفيه، بكالوريا قسم أول، وبكالوريا قسم ثان)؛ وهي شهادات ليس لها أي مبرر تربوي علمي؛ وحتى في البلدان الرأسمالية، يميل الاتجاه التربوي إلى اعتبار المرحلة المتوسطة مرحلة ملحقة بالمرحلة الابتدائية، مما يعني إلغاء شهادة (السرتيفكا) كما هو الحال في فرنسا؛ ثم إنه لا معنى لوجود قسم أول في شهادة البكالوريا؛ وما هذه التحديدات في الواقع الاجتماعي، سوى أدوات تمنع أعداداً كبيرة جداً من متابعة مسيرتهم التعليمية في التعليم العام، والدخول في مسار التعليم الجامعي، على حد سواء.

## المصادر

- عامل، مهدي. (١٩٧٨). مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي لحركة التحرر الوطني - القسم الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (١٩٧٨). مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني - القسم الأول: في التناقض. ط ٢. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (١٩٨٩). في الدولة الطائفية. ط ٢. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (١٩٦٩). في قضايا التربية والسياسة التعليمية. ط ٢. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (١٩٧٩). أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية. ط ٢. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (١٩٨٦). في علمية الفكر الخلدوني. بيروت: دار الفارابي.
- عامل، مهدي. (٢٠٠١). في تمرحل التاريخ. بيروت: دار الفارابي.

# القيم الروحية، الحضارة: وجهات نظر خلدونيين معاصرين: مالك بن نبي أنموذجاً

سهام شريف \*

يعتبر مالك بن نبي ابن خلدون العصر الحديث، وأبرز مفكر عربي عنى بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ومع أنه قد تمثلت فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً، واستلهم في أحياناً كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين فإن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر<sup>١</sup>. فقد تأثر بكتابات، وخصوصاً في نظريته عن الدورة الحضارية، دور كل من الصناعة أو دور الفكرة الدينية في بناء الحضارة، والتي كانت أفكار مالك بن نبي فيما بعد تطويراً لها. و مالك نفسه لا يخفي تأثره بفكر ابن خلدون ونظرياته حول العمران البشري، بل أشار إلى ذلك في مواضيع أخرى عديدة من كتبه: فيقول في كتابه شروط النهضة «إلى ابن خلدون الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها»<sup>٢</sup> ويشير إلى ذلك أيضاً في مذكرات حياته «شاهد القرن»<sup>٣</sup>. وقد تميزت قراءته لابن خلدون في أثرها الواضح في نظريته في الدورة الحضارية، والتي يمكن اعتبار فكرته الأساسية فيها امتداداً متطوراً للفكر الخلدوني فيما يخص دورة حياة الدولة.

هكذا ظهر «مالك بن نبي» وكأنه صدى لعلم ابن خلدون، فأظهر أمراض الأمة مع وصف أسباب نهضة المجتمعات، ووضع الاستعمار تحت المجهر؛ فحلل نفسيته، ورصد أساليبه الخبيثة في السيطرة على الأمم المستضعفة، وخاصة المسلمين، ووضع لهم معادلات وقوانين «الإقلاع الحضاري».

١ فهمي جدعان: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ص ٤١٠

٢ شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩

٣ ذكر مالك بن نبي في مذكراته شاهد القرن: الطفل والطالب، «جملة من المفكرين المسلمين وغيرهم الذين كان لهم تأثير فكري في حياته» ينظر إلى مذكراته مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر: دمشق، ط ٢، ١٩٨٤،

ولكن الأمة لم تقلع حضارياً؛ وذلك إما لثقل حجم التخلف بين أفرادها ومؤسساتها، وإما لضعف المحرّك المقرّر أن يقلع بها، وإما لاجتماع السببين معاً. ومع ذلك فقد بقيت هذه المعادلات والقوانين «نظريات» مفيدة للمحرّكين الذي يهتمون بانطلاق «المشروع الحضاري» للأمة<sup>٤</sup>. ولتبيان مدى تأثر بن نبي بابتن خلدون سنورد وجهتا نظرهما في البناء الحضاري ودور الدين كقيمة روحية في هذا البناء الحضاري.

## العمران عند ابن خلدون:

طرح عبد الرحمن بن خلدون مسألتى العمران والحضارة كظاهرتين بشريتين بشكل متكامل. فابن خلدون الذي ولد في تونس سنة ١٣٣٢م عاش لحظة أزمة إسلامية تتطلب التفكير العميق في التحول الحاصل من جرائها، فهاهو يقول «وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلقٌ جديد ونشأةٌ مستأنفةٌ وعالمٌ مُحدثٌ»<sup>٥</sup>. ولذا تبرز مسؤوليته في إعادة كتابة التاريخ كضرورة، يقول «فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق والأجيال والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره»<sup>٦</sup>. و يكاد يكون تساءل ابن خلدون حول ما آلت إليه الأمة الإسلامية آنذاك هو نفسه التساؤل الذي اهتم به مالك بن نبي (كما اهتم به أغلبية المفكرين والمصلحين العرب والمسلمين)، وبالمناسبة، من هنا يتبين السبب الكامن وراء إعادة قراءة الفكر الخلدوني متمثلاً في استقاله عن غيره من المسلمين عند تحديد مفهومى العمران والحضارة من وجهة نظر معرفية إسلامية، وذلك من واقع وعيه بالأزمة من داخلها، وشعوره بالمسؤولية للخروج منها.

يقدم ابن خلدون الإنسان على أنه كائن اجتماعي لا تصح حياته بدون مجتمع «فالاتتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يُتخيل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم»<sup>٧</sup>، كما أن الإنسان نفسه مهياً خلقياً للعيش مع الآخر، وهو يحتاج يده «المهياة للصنائع»<sup>٨</sup> وذلك لجعل حياته ممكنة. والملاحظ هنا أن العمران يكتسب معنا معرفياً عميقاً حيث يصبح مرتبطاً بغاية خلق الإنسان، وتصبح خلافة الإنسان في الأرض مسؤولية كل فرد على تحقيقها في ذاته أولاً، بحيث تكون من هذا الوجه مسؤولية فردية، ثم على تحقيقها اجتماعياً داخل العمران الإنساني كمسؤولية جماعية.

٤ خالد أبو الفتوح: مقال «نحو وعى سننى»، مجلة البيان، العدد ٨٩.

٥ مقدمة ابن خلدون، ص ٣٦

٦ المقدمة، ص ٣٦.

٧ «وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم». المقدمة، ص ٤٧.

٨ المقدمة، ص ٤٧.

والأمر الآخر الهام في الطرح الخلدوني هو تأكيده على ضرورة وجود «الوجهة» كأمر لا بد منه لكي يوجد العمران ويتحرك ويتكامل. وكلما ارتقى الإنسان في تحديد وتمييز تلك الوجهة، بحيث تكون وجهةً إلى الحق، ازداد تكامل العمران البشري على هذه الأرض. وحيث أنه يقسم العمران إلى درجات، تبدأ بالعمران البدوي الحاجي الأولي، وتنتهي بالعمران الحضاري الكمالي التكاملي، فإن شرط التحول والانتقال من العمران البدوي إلى ما بعده إنما هو وجود تلك «الوجهة» التي تعني الغاية والهدف والطريق الذي يحرك الإنسان في هذه الحياة.

إلا أن ابن خلدون يلفت انتباهنا إلى تأثير نمط الحياة المعين على المآلات المستقبلية «فاختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو اختلاف نحلته من المعاش، فمن كان معاشه في الزراعة مثلا كان المقام به أولى، وهؤلاء سكان القرى والمدن والجبال وهم عامة البربر والأعاجم، ومن كان معاشه من السائحة مثل الغنم والبقر فهم طُغُنَّ في الأغلب، وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصفالبة، وأما من كان معاشهم من الإبل فهم أكثر طعنا وأبعد في القفر مجالا، وهؤلاء هم العرب وفي معناهم طعون البربر وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون على القيام بالإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها...»<sup>9</sup> وهنا نجد كيف يتحول العمران عند ابن خلدون إلى مصطلح متحرك، يرتبط لزوما بنمط حياة المجموعة البشرية ونمط حركتها على الأرض. فالقيام برعي الإبل - على سبيل المثال - يتطلب التنوغل في الصحراء عند العرب، وهذا بدوره يجعل الاجتماع مغلقا غير قابل للاتساع، أي يجعل العمران راكدا حاجيا بسيطا في الإجمال.

ولكي يكتمل الحديث عن الاجتماع والعمران فإن من الضروري الإشارة إلى تعريف ابن خلدون للعصبية. ذلك أن هذه «العصبية» هي ما يجعل الاجتماع البشري ممكنا، بحيث يقود ذلك الاجتماع فيما بعد إلى إمكانية قيام العمران. فالتسلسل عند ابن خلدون يصبح كالتالي:

عصبية <====> اجتماع بشري <====> عمران

ولقد تعددت الأقوال في تحديد رؤية ابن خلدون للعصبية وتعريفه لها عند الباحثين العرب والمسلمين من جهة والغربيين من جهة أخرى، الأمر الذي لا يتسع بحثه في هذا المقام.

نجد أن رؤية ابن خلدون للعصبية تجعله مفهوما متساميا على النسب والولاء والحلف والقرابة، ولكنه في نفس الوقت ليس مستقلا عنها. والمسؤولية الإنسانية المنبثقة من الخلافة هي التي تعطي للعصبية طابعها المعين في زمان معين ومكان معين فإذا تحققت تلك المسؤولية عند

المجموعة البشرية ساهمت العصبية في إقامة العمران، أما إذا غابت فإن دورها لا يصبح محايدا فقط، بل إنها يمكن أن تتحول إلى عامل تدمير وتخريب للعمران.

ويلاحظ ابن خلدون أن العصبية البالغة القوة عند القبائل المتوغلة في الصحراء كانت قاتلة لكل انفتاح اجتماعي ممكن، بحيث أصبح أصحابها أبعد الناس عن العمران والحضارة. فالقضية هنا ليست قضية غياب العصبية، وإنما في عدم قدرتها على الإبصار. بمعنى أن الاجتماع البشري يصبح خاضعاً لها مُستلباً أمامها، فاقداً للقدرة على وضعها في موضعها. وفي مثل هذه الحالة بالضبط تبرز بكل وضوح رؤية ابن خلدون لدور الدين من ناحية قدرته على توظيف «العصبية» وإعطائها قوة «الإبصار» بحيث تعود الحركة لتتوجه نحو تكامل العمران. والأمر الذي ينبغي الانتباه إليه أن الدين بهذه الرؤية إنما هو عامل مؤثر في العصبية وموجه لها، وليس أصلاً لها كما يُفهم في بعض الأحوال.

## الدين والدولة عند ابن خلدون

أما تحليل ابن خلدون لدور الدين بذلك الشكل فإنه يشرحه بقوله عن العرب «... وأنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقل ما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب حُلُق الكبر والمنافسة منهم، فسهُل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس»<sup>١٠</sup>. وواضح أن المسألة هنا لا تتعلق برفض الهوى ابتداءً، وإنما بالقدرة على التحكم فيه وتوجيهه إلى الحق، أي في وجود «الوجهة» المطلوبة.

ولذلك يلاحظ ابن خلدون أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة فوق قوة العصبية التي كانت لها، والسبب في ذلك «أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها [أي الدولة التي يواجهونها] وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الترف والذل»<sup>١١</sup>.

بعد استعراضنا أسباب قيام الحضارات و دور الدين في ذلك عند ابن خلدون، نستطيع أن

١٠ المقدمة، ص ١٦٦، ١٦٧.

١١ المقدمة، ص ١٧٤.



نلخص أهم النتائج التي توصل إليها «ابن خلدون» في الآتي:

١. الحضارة عند ابن خلدون عكس البداوة، وهي غاية العمران، وتؤذن بخرابه، وتحمل بذور فساد.
٢. للعصية دور كبير في قيام الدولة أو الحضارة، وللدين دور في زيادة قوة العصية للعمل على قيام الحضارة
٣. تعاقب البداوة والحضارة عند ابن خلدون، فطور البداوة هو طور الحشونة والبأس والغلبة والاكتفاء بالضروري والفضائل، أما طور الحضارة، فإسراف وترف وسكون ودعة ومفاسد.
٤. للدول أعمار كما للأشخاص أعمار، لا تتعدى مائة وعشرين عاماً، وتمر بثلاثة أجيال: الحشونة والبسالة في المجد، والترف والانكسار وضعف العصية، والترف والعجز عن المدافعة وانقراض الدولة.
٥. لقيام الحضارة وانهارها أسباب متداخلة سياسية واجتماعية وأخلاقية واقتصادية.

## الدين و الحضارة عند مالك بن نبي:

يعرف ابن نبي الحضارة، بأنها «جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه»<sup>١٢</sup> وهو تعريف أعمق مما ذهب إليه ابن خلدون عندما يقول أن الحضارة عكس البداوة ولا تستطيع أمة من الأمم أن تخلق حضارة إلا إذا توفرت جميع تلك الشروط، الأمر الذي يمكن المجتمع أو هذه الحضارة من أن تحل. أما مجرد اقتباس المنتجات المادية من حضارة أو حضارات أخرى؛ فإنه لا ينشئ (حضارة)، إن هذا الاقتباس - أو الاستيراد - لا يعدو أن يكون (تكديساً) للمنتجات، أي تشيبي الحضارة، وليس تأسيساً أو (بناء) لحضارة جديدة. ولهذا نادى مالك بن نبي بوجوب أن ينتقل العالم الإسلامي من (التكديس) إلى (البناء).

وإذا جاز لهذا التكديس أن يسمى حضارة، فهو (الحضارة الشيئية) كما يسميه ابن نبي لأن «أي حضارة لا يمكن أن تبيع جملة واحدة الأشياء التي تنتجها ومشتملات هذه الأشياء، أي أنها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها الذاتية وأذواقها.. وبدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها فارغة دون روح وبغير هدف»<sup>١٣</sup>.

إذن فالحضارة لا بد وأن تصنع منتجاتها، حيث إننا لا نستطيع استيراد روح أي حضارة

١٢ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٤٢

١٣ شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧

وقيمتها ومعانيها التي تربط بين ما يسميها بنبي بعناصر الحضارة، وعبر عنها في كل مؤلفاته (بالأشخاص والأفكار والأشياء)، وتتمثل في تقسيم آخر: بالإنسان والوقت والتراب، فإذا حلت مشكلاتها كانت حضارة، ولكن هذا لا يعني أن توفر العناصر الثلاثة، ومحاولة حل مشكلاتها، يوفر تكوّن حضارة تلقائياً، ولكن كما أن القانون في الطبيعة يحتم تدخل مركب ما لإتمام عملية كيميائية، فكذلك «وبالمثل لنا الحق في أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أى العامل الذى يؤثر فى مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي، نجد أن هذا (المركب) موجود فعلاً، هو الفكرة الدينية التى رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ»<sup>١٤</sup>.

### تتكون الحضارة في رؤية مالك بن نبي من عناصر ثلاث:

أولاً الإنسان: هو الذي يوجه الأشياء، والأفكار، والوقت، والتراب، ويصنع الحضارة. الإنسان هو الذى يحدد القيمة الاجتماعية للمعادلة التى صاغها ابن نبي، وإن كان مالك بن نبي يتحدث عن إنسان الحضارة بصفة عامة إلا أنه يعنيه فى هذا المقام الإنسان المسلم، ولكى يكون هذا الإنسان قادراً على تحقيق النهضة لا بد له من شروط ثلاثة:

١. أن يعرف نفسه، ويعمل على تنقيتها من كل أنواع التخلف.
٢. أن يعرف الآخرين وألا يتعالى عليهم وألا يتجاهلهم.
٣. أن يُعرّف الآخرين بنفسه، ولكن بالصورة المحببة، بالصورة التى أجريت عليها كل عمليات التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للاستعمار والتخلف وأصناف التقهقر<sup>١٥</sup>.

والإسلام يُملك المسلم كل مقومات هذا العالم الخلاق المحرك، ومن هنا فعلى المسلم أن يحاول تصفية وتنقية مفاهيمه فيتخلص من الأفكار الميتة والأفكار القتالة، ويقصد ابن نبي بالأولى كما أوردنا ذلك في مبحث سابق: الأفكار التى يصنعها المجتمع بنفسه، ثم تبقى فى تراثه الاجتماعى «أفكاراً ميتة» كتلك التى ورثها المجتمع الإسلامى من عصر ما بعد الموحدين. وقال: إن هذه الأفكار تمثل خطراً أشد عليه من خطر «الأفكار القتالة» لأنها منسجمة مع عاداته «وتفعل فعلها فى كيانه من الداخل ويؤكد ابن نبي أن هذه الأفكار «التي كانت قتالة فى مجتمع حى قبل أن تصبح ميتة فى مجتمع يريد الحياة، لم تولد بباريس أو لندن، بل ولدت بفاس والجزائر وتونس والقاهرة»<sup>١٦</sup>. أما الثانية فهى التى نستعيرها من الغرب، وقد مثل لهما

١٤ شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠

١٥ مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص ص ١٨٥-١٨٦

١٦ مالك بن نبي، في مهب المعركة: إرهابات الثورة، دار الفكر المعاصر: لبنان، دار الفكر: دمشق، ط ٤، ١٩٩١، ص ١٤٦

ابن نبي «بالجانب الذي نسميه الاستعمار، والجانب الذي نطلق عليه القابلية للاستعمار»<sup>١٧</sup>. ولذلك فإذا أراد المسلم التحرر من الاستعمار، فعليه أولاً أن يتخلص من فكرة القابلية للاستعمار» التي يعدها ابن نبي عائفاً معرقلاً لحركة النهضة.

هذه القابلية أخطر من الاستعمار، وتتعدى خطره من حيث أنها تصبح هي الجالبة له «إن هناك حركة تاريخية ينبغي ألا تغيب عن نواظرننا، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء فلم نر فيها غير الظواهر، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار، بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه»<sup>١٨</sup>، وهو كما نرى يعطي أهمية للتاريخ لا تقل عن تلك التي أعطاها ابن خلدون لدراسة التاريخ.

ولكى يتحرر هذا الفكر وتكون للمسلم فعالية لا بد له من تحقيق «الثقافة»، فهي تلازم الإنسان المتحضر وترتبط بالحضارة ارتباطاً عضوياً في جانبها التربوي.

### ثانياً. التراب

لقد عنى ابن نبي بهذا العنصر قيمته الاجتماعية التي يستمدّها من قيمة مالكيه «فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالى القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الانحطاط»<sup>١٩</sup>.

وابن نبي يستخدم هذا المصطلح لأنه عماد حياة المجتمع المادية «ومن التراب كل شيء على الأرض، وفي باطنها، ومعنى التراب هنا ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن. فقد تعمدت ألا أستخدم كلمة مادة لأسباب فقلت: «التراب». لأن التراب يتصل به الإنسان بصورتين: صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية في المجتمع الذي يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية. فالتراب هنا شيء حيوي في المجتمع من حيث التشريع، وهو يتصل به بصورة أخرى من ناحية علم التراب والمعلومات التي تتصل به كالكيمياء وغيرها، فالتراب نعنى به هذين الجانبين جانب التشريع، وجانب السيطرة الفنية»<sup>٢٠</sup>.

### ثالثاً. الوقت

وهو الزمن الذى بتحديدده يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو على ذلك جوهر الحياة الذى لا يقدر بثمن وفى «ساعات الخطر فى التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء إذا

١٧ فى مهب المعركة: إرهابات الثورة، ص ١٤٦

١٨ وجهة العالم الإسلامى، ص ٩٢

١٩ شروط النهضة، ص ١٣٩

٢٠ تأملات، ص ١٧٠

استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفى عنه معنى العدم، إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر»<sup>٢١</sup>.

والعالم الإسلامي لا ينقصه معرفة شيء اسمه (الوقت)، ولكن ينقصه إدراك معناه، فينتهي عنده الوقت إلى عدم «ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ، مع أن فلكياً عربياً مسلماً هو «أبو الحسن المراكشي» ويعتبر أول من أدرك هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادي في عصرنا»<sup>٢٢</sup>.

### الفكرة الدينية أو العامل الروحي وأثرها في بناء الحضارة عند بن نبي:

الفكرة الدينية في عمومها أساس لكل مشروع حضاري، يقول ابن نبي: «الحضارة لا تبعث- كما هو ملاحظ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحت في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن نجد التاريخ في البوذية بدور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية.

فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحى يهبط من السماء يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي- على الأقل- تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية»<sup>٢٣</sup>.

ولقد كانت قناعة ابن نبي في الدين الإسلامي على الخصوص، على أنه يملك من المقومات ما به يغير حياة الفرد وحياة المجتمع، كما أنه يحمل من جهة أخرى مقومات وجوده واستمراريته. ولقد كانت عناصر الحضارة في جزيرة العرب «الإنسان والتراب والوقت» رابطة حامدة، وبعبارة أصح مكدسة لا تؤدي دورا ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء- كما تجلت من قبل بالوادي المقدس أو بمياه الأردن، نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة، ومن هنا كان منهج الرسالة الإسلامية مقتضيا للتغيير، والتغيير يستلزم تغيير ما بالنفس أولا، وهذه المسئولية الفردية وإن كان أساسها ذات الإنسان كفرد، إلا أنها تحتم من ناحية أخرى- إذا تشكلت مجموعة من الأفراد- تغيير المجتمع أو الأمة ويستدل مالك بن نبي في كل أحاديثه عن التغيير و بناء الحضارة من جديد بقوله تعالى:

٢١ شروط النهضة، ص ١٤٥

٢٢ شروط النهضة، ص ١٤٦

٢٣ شروط النهضة- مصدر سابق- ص ٥٦

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) . (٤٥) هذه الآية التي يتخذها ابن نبي، وكذلك رجال الإصلاح شعاراً لهم، تعبر عن أهمية وضرورة أن يبدأ التغيير من الإنسان الفرد أو الجماعة بالنسبة إليهم، وتكمن قيمة الإيمان في كونه محركاً للحياة وباعثاً للنشاط ومغيراً للإنسان، ولكن لن يكون كذلك إلا إذا وجد من يجعله يملئ على الفرد تصوراً جديداً للدين، وتملي عليه سلوكاً جديداً، فإذا «وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود. وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان»<sup>٢٤</sup>.

فإذا كان الفرد في حاجة إلى الجماعة لتستقيم حياته، والاجتماع الإنساني في حاجة إلى الأفراد ليضمن قيامه وسيره إلى الأمام، فهو في أمس الحاجة إلى النظام ليحقق وجوده واستمراره، وهذا الاجتماع يظهر في صورة مجتمع يبقى في حاجة كبيرة إلى عقيدة موحدة تنشئ العلاقات والقيم الأخلاقية، وتبث في أفراد المجتمع الشعور المشترك بحاجة الأفراد إلى بعضهم البعض، وبوجود رسالة ووظيفة في مستوى الفرد وفي مستوى الجماعة وفي مستوى الأمة، وبوجود مبادئ وغايات لا تضمن وجودها إلا بالوسائل والسبل المناسبة، فتكون هذه العقيدة الموحدة هي الدافع إلى النهوض بالرسالة والوظيفة داخل المجتمع، فيبدأ التاريخ وتتطلق الحضارة، فالتاريخ يصنعه الإنسان، والحضارة إنتاج إنساني في التاريخ، وهذا الصنع وهذا الإنتاج من فعل الإنسان بدافع من الفكرة الدينية.

فالعقيدة تُغذي الروح مثلما يتغذى الجسم من الأثرية والأطعمة، والحضارة في طورها الأول تشتت عوامل روحية دينية تكون وراء كل تجديد في النهضة الحضارية، وهو الأمر في الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية والحضارة البوذية وغيرها، تعلق المسلمون الأوائل بالإسلام وبالفكرة الدينية - وهو تعلق له أسباب ودوافع - فالتقاليد والأحكام في عصر الجاهلية - ما قبل الإسلام - مثل وأد البنات، والزنا، والوثنية، والعصبية المنافية لطبيعة الإنسان دفعت بأن بالفرد آنذاك إلى الفناء الروحي في تعاليم القرآن وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبذلك قامت الحضارة الإسلامية في صحراء العرب القاحلة.

يرى مالك بن نبي أن الحضارة ليست وليدة الجغرافيا والمناخ في صورة التحدي والاستجابة، ولا العامل الاقتصادي، بل تصنعها فكرة دينية ومبدأ أخلاقي من خلال التأليف والتوحيد بين عناصرها الثلاثة: الإنسان التراب والوقت، فتشكل الفكرة الدينية المركب في كل تجديد حضاري أو نهضة حضارية، فهي «تدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بدائلها اللادينية

نفسها في التركيبة المتألفة لحضارة ما وفي تشكيل إرادتها»<sup>٢٥</sup>، وإذا كان للحضارة عمرٌ كعمر الطفل، فإنَّ المهْد الذي تولد فيه هو الفكرة الدينيَّة.

والحضارة حسب بن نبي تشهد ثلاثة أطوار: طور النهضة والميلاد، وطور الازدهار والأوج، وطور الفساد والأفول، أمَّا الطور الأول، فهو رُوحِي تنتظم وتنضبط فيه الغرائزُ تحت سلطان الرُّوح بتوجيه من الفكرة الدينيَّة، ويتطوَّر المجتمع الذي أُنجبتَه الفكرة الدينيَّة في المرحلة الثانية بفعل اكتمالِ روابطه الاجتماعيَّة، ويمدَى انتشار الفكرة الدينيَّة في العالم، فتبرز المشاكُل وتكثُر المطالب، وتكون النتيجة التالية: فإمَّا أن يكونَ هناك تطابقٌ «مع النهضة كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوربيَّة، وإمَّا أن يتطابق مع استيلاءِ الأمويِّين على الحكم كما هو شأن الدورة الإسلاميَّة»، وفي الحالتين تكون السلطَةُ في يدِ العقل الذي لا يملك سلطَةَ النفوذ على الغرائز التي تسترجع نفوذها بفقدان الرُّوح لنفوذها عليها، فتظهر بوادرُ الانهيار والأفول.

٢٥ القضايا الكبرى، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠-٦١

## خاتمة:

يشارك كل من ابن خلدون وابن نبي في التأكيد على دور الدين كقيمة اجتماعية، ثقافية وأخلاقية تساعد على بناء المجتمع أو إعادة بنائه، فابن خلدون يؤكد أن الدعوة الدينية هي محرك للعصبية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى بناء دولة وإخراج المجتمع الإنساني من مرحلة البداوة إلى مرحلة التحضر أما مالك بن نبي فيؤكد على أن الفكرة الدينية هي الإسمنت الذي يربط بين عناصر الحضارة = إنسان + تراب + وقت.

كما يشترك كل منهما في تبيان المراحل التي يمر بها الاجتماع الإنساني من: ميلاد، ازدهار ثم انحطاط فيشير ابن خلدون إلى أن الدولة لها عمر وأن أي دولة عليها أن تمر بتلك المراحل الثلاث ويؤكد أنها - أي الدولة- آيلة للسقوط بعد مرورها بالمراحل الثلاث مهما كانت الظروف وذلك مآل حتمي لها، في حين يشير بن نبي إلى تلك المراحل ويؤكد أن أية حضارة إنسانية تمر بها.

كان التساؤل العام لابن خلدون: لماذا انهارت الحضارة الإسلامية بعد أن بلغت عظمة و مجدا كبيرا، أم بن نبي فبالإضافة إلى التساؤل عن سبب تأخر المسلمين، تساءل أيضاً عن كيفية إحداث تغيير اجتماعي للخروج من هذا التأخر الحضاري.

رغم هذه التقاطعات بين بن نبي وابن خلدون ورغم تأثر مالك بن نبي بابن خلدون إلا أن تصور بن نبي كان مناسباً طبعاً لوقائع العصر الذي عايشه ففي حين اهتم ابن خلدون بالدولة في نطاق ضيق اهتم بن نبي بالحضارة ككل أوسع نطاقاً من الدولة. وإن توقف ابن خلدون عند حدود انهيار الحضارة (الدولة في مفهومه) فإن بن نبي تجاوز ذلك إلى محاولة إيجاد حلولٍ لتغيير المجتمع أو الدولة (التغيير الاجتماعي) والعودة إلى مرحلة الازدهار، وهو بهذا لا يوافق ابن خلدون في رأيه عن استحالة قيام دولة مرّت بدورتها الحضارية وأنه يمكن قيام الحضارة مرة أخرى من خلال التغيير الاجتماعي الذي يراه بن نبي حلاً لهذه المعضلة.

