أواصر

العدد السابع

2020 (1441هـ)

الموجة الثانية من الثورات العربية

أواصر

مجلة فكرية فصلية

العدد السابع (2020)

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبِّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

هذه المجلة

تصدر مجلة أواصر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على القضايا الملحّة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نختلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًّا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

رئيس التحرير

محمد الأحمري

مدير التحرير

سلمان بونعمان

هيئة التحرير

عبد الحكيم شباط
امحمد جبرون
عبد الواحد العلمي
رياض المسيبلي

عنوان المراسلات

Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis
Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland

الموقع الإلكتروني

www.awaser.ws

البريد الإلكتروني

info@awaser.ws

الرقم الدولي

ISSN 2504-4281

المحتويات

لماذا يستمر القلق في مجتمعاتنا؟ 7

محمد الأحمري

ملف العدد

الجزائر والسودان: العرض السلطوي في مواجهة زيادة الطلب الشعبي على الديمقراطية 27

عربي بومدين

الإسلاميون والثورة السودانية: قراءة في مأزق الخطاب وتحولاته 52

فاروق أحمد يحيى

الانتفاضة اللبنانيّة: المطالب الشعبيّة والأفق المرتقبة 72

هلا نهاد نصر الدّين

حراك الجزائر والسودان: مساهمة في التفسير 89

بلال التليدي

دراسات وأبحاث

الماوردي:
فقيه السياسة في عصر مضطرب **103**
رياض المسيبلي

سلطة النص وسلطان الدولة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي **124**
إدريس الكنبوري

ترجمات

عنف تقسيم لم يكتمل **142**
جاكي أساياغ

حوارات

هارتموت روزا: نحن مستعدون لتخفيف السرعة لاستعادة السيطرة على مسار الأحداث **168**
أجرى الحوار: ألكساندر لاكروا

مراجعات

الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الاستياء **174**

مذكرات قارئ **183**

محاسن التاريخ ومساوئه **191**

لماذا يستمر القلق في مجتمعاتنا؟

محمد الأحمري

هناك أسباب للقلق الذي تعانيه مجتمعاتنا الإسلامية، ومن هذه الأسباب الحيوية المعاصرة لأمتنا، وخروجها من الركود والشلل إلى عالم الفعل والمشاركة الفاعلة في حركة العالم ونموه. فنحن أمة أصبحت قلقة ومقلقة للآخرين الذين تعودوا على ركودها واستسلامها وتبعيتها. وهي أمة قلقة بسبب معاناتها مع ذاتها وتاريخها وفكرها وسلوكها، ثم معاناتها مع الآخرين الذين ضاق بهم الأفق من أن تعود أمة كانوا عدّوها في عداد الأموات والحضارات التي خرجت من التاريخ، أو رأوها فقط مجرد عدد هائل من البشر والمساحات الجغرافية الشاسعة والموارد غير المحدودة، وكانت تمثل تبعية وركودًا ومغانم وأسواقًا إلى أن تحرك هذا الجسد الهامد، وقال بل أنا موجود ولي نصيبي من الحياة والثروة والأرض والفكر والسياسة، ولم أعد قابلًا لأن أبقى مستعمرة، وإني أتمرد على احتلالكم الطويل وغبنكم المستمر وأتمرد على أوصيائكم المنافقين.

إنه قلق على كل المستويات، واضح المعالم، ومستمر للمستقبل حتى يحقق نفسه، أو يبقى في مواجهة دائمة حتى يستعيد مكانه، أو تستمر مآسيه لو بقيت في أعدائه قوة. عالم إسلامي يعلم أن الغابنين له يريدون إبقاءه في الجمود والتبعية والهزيمة والفقر وتحت الوصاية أطول فترة ممكنة. وقد انكشف الأوصياء بأنهم رأس رمح للعدو، تجتاح مجتمعاتنا وتخدرها وتسرقها

وتعبدها لسادتها في الخارج. إن الأوصياء واجهة الاحتلال، يتقنع بهم كحكام محليين، وهم مجرد أوصياء يتلوّنون بحسب رغبة المستعمر والثقافة التي يريد لها أن تسود والنظم التي يريد لها أن تتغلب.

إن لحظات الحيوية والوعي هي لحظات التطلع والألم، ألم المعرفة ووجع الشعور بالغبن، الشعور بغياب الذات وسحقها تحت أقدام المستعمرين أو تحت عبيدهم من الطغاة المحليين. واكتشاف النفاق والتنبه والتنبيه له يضاعف آلام ضحاياه، فيتفجر وعيهم ويحرضهم على من سبّب لهم مآسيهم من خصومهم. قد يعيش المرء جاهلًا بمشكلاته وأسبابها، أو فقيرًا أو معزولًا عن العالم ولا يعرف ولا يفهم حال معاناته، حتى يجد نفسه في صلة مع حالة أخرى مختلفة تنبهه وتوعيه. سوف تشقيه هذه المعرفة، وهنا تحدث اليقظة، وهي همّ ومعاناة صامتة حتى يزيد التنبيه وتنكشف الأسباب، وتظهر طروحات ومعالم لعلاج الحالة. وهنا يقف المغبون على حقيقة الوضع، ويبدأ قلقه يزيد للخلاص من مصائبه وممن سببها له، وتتحول المشاعر إلى أعمال في سبيل الخلاص. وقد تخطئ المحاولات ويتخبط المستيقظ أو تضطرب صحوته، ولكنه سيسير في طريق "وعي" وليس بالضرورة: الوعي.

ونحن حين نبحث عن وعي بأنفسنا، من المهم أن نعرف أولًا أننا أمة تحاول العودة إلى دخول التاريخ من جديد، وهذه المحاولة تثير عندنا أسئلة كبيرة يجب أن نطرحها على أنفسنا قبل أن نطلب من العالم أن يدلنا أو أن يساعدنا، وقبل أن نطالبه بالتجاوب معنا؛ لأن له أعينًا غير أعيننا، فهو يرانا بعيون أخرى ولو حاول التعاطف، وله أفكار غير أفكارنا، ولو حاولنا أن نبيّئ أفكاره، وله الحق أو بعضه فيما هو فيه. فمن أسباب القلق التي تستحق الاهتمام جانب تاريخي، وآخر فكري، وثالث سياسي، وهذه جوانب سأعرضها فيما يلي.

السير نحو المستقبل

كنا قد خرجنا من التاريخ منذ زمن طويل، وأعني بالخروج غياب الفاعلية في مجتمعاتنا وخارجها. ولما تيسرت لنخبة منا أسباب الحيوية والعودة إلى الفاعلية، وحاولت هذه الطليعة أن تسترجع شيئًا من المكانة في بلداننا، وجدتها إما جامدة أو شبه ميتة، أو مصيرها وقرارها بيد غيرها فكرًا وحماية وإدارة وحتى لغة ومصطلحات،

وهـذا أظهـر جوانـب المحنـة التـي نتعـرض لهـا. ثـم إننـا نعـاني مـن إشـكالية التعامـل مع أدواتنـا للعـودة إلى الحيويـة والفاعليـة، ومـع أدوات غيرنـا التـي قـد يمكنهـا أن تسـاعدنا لذلـك، حتـى وجدنـا أنفسـنا ونحـن نريد أن نخـرج من عـالم يملأه الفقر والجهـل والتمزق والقلـة وضيـاع الهويـة وفقـدان البصـيرة وغيـاب الإدارة، نريـد تجـاوز كل ذلك في زمن يسـير؛ فوجدنا الأبـواب مؤصـدة أمامنا تمنعنا مـن الخـروج للعـالم، وتمنعنـا مـن المشـاركة فيـه، وتعيّرنـا بـكل لفـظ وحكـم جائـر قديـم ومسـتحدث. ولهـذا كانت التحديـات أكبر مما يخطـر في بـال أحـد يريـد تقسـيمها وتحديدها، رغـم أن هـذه التجزئـة ضروريـة للعـلاج.

ومـن تلـك الجوانـب التـي نلقـي عليهـا الضـوء هنـا أمـور منهـا:

أزمة التعامل مع التاريخ

ليـس خطـأ أن أقـول إننـي صرفـت سـنين في دراسـة موضـوع التاريـخ وفلسـفته في كتـب وجامعـات عديـدة، وأن أقـول إن فهمه وتعليلـه وإدراك عللـه التي يرمـي بها في أعماق الإنسـان ليـس مـن الميسـور إدراكها لـكل من طمـع في ذلـك، فهـو لا ينقـاد لمـن رغـب في فهمـه. كـما إن التاريـخ ليـس ذاكـرة أحـداث كـما توهمنـا لزمن طويـل؛ فهذا التاريـخ مرتبط بالتعلـم منـه وليـس معرفتـه، وبالإلمـام بزوايا الرؤيـة، وكل ذلـك مرتبط بمجموع ما سـمعه وقرأه ونشـأ عليه الإنسـان في مجتمعـه. الذاكرة يسـمعها مـن ذاكرتـه الجمعيـة مـن البيـت والمجتمـع، مـن خطيـب المسـجد والمدرسـة، ومـن كل مـا يحيـط به، هـذه تكـوّن ذاكرته، ثم بطبيعـة البـشر حين يربطون أنفسـهم بذاكرتهم بطريقـة مليئـة بالفخـر بالأجـداد والتاريـخ. وحتـى حين يكون ماضيهم ضعيفًا أو هامشـيًّا فإنهـم ينفخـون فيه أحيانًـا ما هو فـوق طاقته، ونـادرًا ما تجـد إنسـانًا يصم ماضيـه بالتواضع وقلـة الأهميـة، فكيـف به حين يكـون صاحب أمجـاد ماضيـة تعـبر القـرون إليـه ويتواصـل معهـا باللغـة والجغرافيا والنسـب.

لـذا يعيـش المسـلم بـين عالمـين: بـين خيـالات ذاكـرة القـوة والسـيادة، والنفـوذ السـابق فـوق رقـاب الأمـم. هـذه الخيـالات التاريخيـة تتجـاوز أي اختـزال في واقعة تاريخية أو حـدث؛ لأنهـا ذاكـرة كبـيرة ممتـدة لقـرون ولثقافـة وعلـوم ولغة وفقه، وتتجـاوز النماذج المنفـردة إلى حالـة جماعية راسـخة، وليس فقط مـا أشـار إليـه مؤرخـون وأذاعـه مفكـرون مسـلمون، خاصـة في القـرن الرابـع عـشر والخامـس عـشر الهجريـين، مـن أمثـال عبـد

الرحمن الباشا والعقاد وطه حسين وأحمد أمين وعلي الطنطاوي، أو مثل سيد قطب حين ينقل عن الصحابة عزتهم وسيادتهم ومشاعرهم المتعالية تجاه الآخرين، مستدلًّا بقصة ربعي بن عامر في حضرة قائد الفرس رستم[1]. صحيح أنها كانت صورة عزة عليا، ولكن الأهم منها ما صنعه التاريخ اللاحق في قلوب المسلمين، ممن كان له موقف مثل موقف ربعي وما تلاه من أمة واسعة أصبحت تفكر بتفكيره، وأصبح الموقف مثالًا لما بدأ يجتاح الأمة من التفكير والمشاعر والهمة والعزيمة والنظر إلى المخالفين. وقد قامت دول وزعامات وحمى واسعة من مشرق الأرض إلى مغربها تؤمن بهذه الفكرة، العلو بالدين، وصنعت العالم والخطيب والراوي والمؤرخ والفقيه وجعلته صورة الماضي المستمر والممتد إلى هذه اللحظة. ثم إن هذه الصورة حية جدًّا في النفوس والعقول؛ فما كادت أمتنا تشعر بما حدث من السقوط تحت نفوذ المستعمر حتى واجهته وربطت ما قبله بما بعده وأسقطت زمنه من زمانها، وتاريخها تحت نفوذه من تاريخها، وصنعت من مواجهته سلّمًا في القفز فوقه واستعادة تلك العزة؛ مما جعل الموقف لا يسير وفق ما يريد الآخرون بل حصلت استعادة خيالية. وهذه الاستعادة لم تكن كلامًا؛ بل حملت معها صور التاريخ وأمجاده وتم إحياؤها في كل زاوية. وليست هذه الاستعادة مشكلة، بل تكاد تكون جزءًا من الحل؛ لكن الحل الكامل هو في إعادة التفكير، وصناعة ودراسة طريقة للتعامل مع هذا التاريخ، بحيث ينفع ولا يضر، يبني ولا يصنع يأسًا وبعدًا وانشطارًا نفسيًّا مؤذيًا بين الغرور والدونية.

يقرأ المسلم اليوم قصة هارون الرشيد مع السحابة: "أمطري حيث شئت فسيأتيني خراجك"، ثم يرى ثروته تستلب من بين يديه خراجًا لعدوه، أو لوصي عليه وعلى أمنه وبقية شكلية من حياته ومن مزق من بلاده. ويقرأ لابن جبير ولا بن بطوطة وغيرهم من أخبار الرحلات التي كان يتجول فيها المسلم بحرية وكرامة بين بلاد الله، مكرّمًا معززًا فوق رؤوس الجميع، وينال من المناصب ما شاء وما سمح به وقته حيث حلت رحاله، ثم يجد نفسه الآن محاصرًا لا يتحرك في الأرض، مقيد الحركة ومحدود الحرية. ويرى فرص العمل والرزق والسيادة مبذولة في بلاده فقط للمستعمرين، ويراهم وقد صنعوا لأنفسهم حرية الحركة والرزق في العالم، وقصروا حرية المسلمين

خاصة وحددوها جدًّا بواسطة جوازات سفر، فمن كان له جواز سفر استعماري كان سيدًا حرًّا في العالم، ومن كان له جواز سفر عربي أو مسلم طارده الشقاء والتضييق والحرمان المقنن أحيانًا حتى في بلاده.

الشخص المسلم الذي تراه أمامك يعيش التاريخ ويعيش اللحظة. فهو يعيش العزة في ذروتها ويعيش الذلة والخوف في جانب آخر، فإذا تقلبت شخصيته أمامك واضطرب في الحوار فلأنه يتقلب بين منزلتين وتاريخين وفكرتين في ذهنه وفي واقعه وعمله، إنه يعيش بشخصيتين وتاريخين متناقضين.

مازلنا متعلقين بالماضي، مثل غيرنا من أصحاب الحضارات السابقة الذين يتعلقون بالأمجاد، ويحاولون إعادتها باستمرار ولا ينسونها بسهولة، والإنسان كائن تاريخي يعيش أمجاده في جلده. تعيش القرون الذاهبة في عقولنا وذواتنا ولغتنا وثقافتنا؛ إذ لم يحدث عندنا انقطاع، مثل تجربة أتاتورك عندما صنع هذا الانقطاع الحاسم مع ماضي الترك ليكونوا أمة جديدة، وكان مقصودًا ألا يفهم هذا الإنسان الذي سيولد من الذي كان قبله؛ فهو لا يقرأ لغته وبالتدريج مع التصفية اللغوية لن يفهمها، ولن يتعايش مع تاريخه وثقافته، فقد تمت القطيعة الفكرية التامة مع الثقافة والتاريخ.

حين انتهى شريعتي من دراسته في باريس جال في رحلة على أمم في طريق عودته إلى إيران، وقرأت عنده سخريته من اليونانيين وهم يتعلقون بمنتجات أمريكية وينسون أمجادهم وتراثهم، ينسون فلاسفة اليونان الكبار ويتعلقون بأتفه ما ينتج الغرب الجديد. ثم في طريقه عبر تركيا وجدها تحتفل بمرور أربعين عامًا على إنشاء جيشها، وهنا بلغت سخريته واستغرابه مداها، جيش الإمبراطورية العثمانية الذي دوخ العالم وفتحه ألغي من التاريخ وبقي منه فقط ما بعد أتاتورك!

وقتها فكرت معه في فكرته، واليوم لا أراه منسجمًا مع الواقع ولا منجبًا لفكره، فهو غارق في التاريخ بينما هم على سطح العالم الذي يجري لحظة بلحظة أمامهم، فليسوا على خطأ كما يرى؛ لأنهم يريدون أن يعيشوا اللحظة وهو الذي يعيش التاريخ. وهو غائب أيضًا كما هم غائبون، يرون نجاح عالم ولحظة في مكان وهو مهاجر للماضي البعيد. هم غرباء كما هو غريب،

وكان من المهم أن يتلطف بهم وقبل ذلك أن يتلطف بنفسه.

نحن لا نستطيع أن نقبل فكرة الانقطاع ولا أن نعيشها، ومن ثمّ فنحن ملتزمون بأن نبني مرة أخرى داخل لغتنا مستقبلنا، وننظر بعين أخرى إلى تاريخنا باستخدام تاريخنا، ونبني ثقافتنا بالاستنارة بثقافتنا، فالحضارة الإسلامية العربية أمة متواصلة في البلدان والجغرافيا، ولذلك لم نقبل القطيعة مع تراثنا ولم نندمج في التواصل مع الآخرين.

بجانب هذا الشعور العالي بالمكانة التاريخية، يقابل ذلك استهانة مبالغ فيها من المستعمرين ومن أدواتهم الاستعمارية بتاريخنا. فمثلاً، كان كثير من المستشرقين يرى الحضارة الإسلامية حضارة ميتة منذ قرون، بل زعموا أن العربية لم يعد أحد يستعملها، ومن روزنثال[2] إلى برنارد لويس[3] كل منهم يؤكد موت اللغة العربية أو نهاية النطق بها كما تكتب. ثم جرت محاولات كثيرة لصناعة لغات عامية بديلة وتأسيسها متفرعة عن العربية للقضاء على الفصحى أو الأصل الرابط، وحاول تنفيذ هذه الفكرة عدد من أتباع المستشرقين المسيسين.

وقد ورثنا الجهل في أشنع صوره، والفقر في غاية تدميره وإذلاله للإنسان، حتى بلغ الأمر في بعض المناطق أن أكل الإنسان أخاه الإنسان. وكانت الأمراض المستعصية تسود ولا يتخلص منها الناس، وتجتاح المدن وتقضي على السكان حتى إنهم كانوا لا يتدافنون من فتك الأوبئة، مع هيمنة للانقسامات القبلية والعنصرية التي تشحن الجهل والعنف إلى أقصى مداه. فمن نتائج سيطرة العنف والجهل والعنصرية أن كان احتقار العلم شائعًا، خاصة العلم بالدين، ورأوا في صاحب الدين أساس الضعف والخوف، بل جعلت بعض القبائل من طبقة الفقهاء طبقة دنيا في بعض مجتمعات الجزيرة العربية مثلًا، حتى قامت الوهابية في بعض نواحي الجزيرة العربية فقلبت المعادلة لمصلحة المتدينين، ولكنه كان تدينًا من نتاج حالة من الجهل والتعصب المنتشر؛ فكثير من المتدينين لم يحسنوا التعامل مع المكانة التي وصلوها عبر الحركة التي رفعتهم إليها.

وورثنا الوضع العثماني، وهو سلطة عسكرية متجهمة وغريبة عن المجتمعات. نعم، يجمعنا الإسلام وكثير من الجغرافيا، لكن هذه الدولة نفسها كانت تعاني من

ظـروف لا تقل بؤسًـا وتخلفًا عـن المحكومين؛ فالفسـاد الإداري كان أساسًـا في الإدارة العثمانيـة، وتمـارس المصـادرة وعـزل الحاكـم بعـد عامـين قبـل أن يكـبر فسـاده فيسـتعجل الغنيمـة قبـل العـزل، فأصبحـت العلاقـة بين الحاكـم المحـلي العثـماني والعـرب المحكومـين علاقـة سـالب بمسـلوب أو ناهـب بمنهوب. وكانـت الحيـاة مـع الـترك حيـاة مغالبـة. وقد بقـوا غربـاء عـن المجتمـع والحيـاة غالـب حقبتهـم الطويلـة، وكان التواصـل معهـم عبر الوسـطاء والمترجمـين.

التمزق في تصور عالمين

تشـهد الكتـب التـي قرأناهـا، كـما تشـهد المسـاجد والمـدارس، حديثًـا عن أمجـاد لا تحد، بينـما في واقعنـا اليوم تبعية وبـؤس ودكتاتورية وفسـاد لا يطـاق، يتعـرض لهـذا التناقـض بين المشـهود والمكتـوب العـالم والمتعلـم والأمـي وعمـوم المجتمـع، فكيـف يتدبـر هـذه الصور المتنافـرة؟ إنـه جانـب مـن صـورة السـيد في التاريـخ والأفـكار، وحقيقـة العبـد المهـان في الواقع، فلا أحد فوق المسـتعمر. روى الدكتور عبـد الله النفيسي حادثة شـهيرة لطلاب جامعة الكويـت، ذكـر فيهـا أن حكومـة البحريـن لا تسـتطيع السـماح للطلاب البحرينيـين بالعودة إلى الدراسـة عـام 1974–1975 إلا بـإذن مـن المقيـم البريطاني هندرسـون، الـذي يحكم البـلاد مـن قلعـة عسـكرية قديمـة هـي مقـر نفـوذه[4]. وفي الوقـت ذاتـه تعلـو شـعارات الممالـك والإمـارات والجمهوريـات العربيـة ببطـولات الحاكـم العـربي المرتهـن للخـارج حتـى في أتفـه الأمور، فيبالغ الحاكـم العربي في الديكـور والإعلام كلما كان منقوص السـيادة. وعـلى سـبيل المثـال، كان الحاكـم البريطـاني للجيـش الأردني هـو غلـوب (بوحنيـك)، وكان المهيمـن عـلى الجيـش، والطريـف أنـه تحت سـيادة هـذا الحاكـم كانـوا يتحدثون عن تحريـر فلسـطين، بـل تقـوم معـارك وحروب!

هذا الانشـطار بين ثقافة السـيادة التاريخية، التـي تـتردد بكثـرة كل لحظة، وواقع المسـتعبد في الوقت نفسـه أنتج اضطرابًا فكريًّا وسـلوكيًّا مكـرورًا ومؤذيًـا طـوال الوقـت. فهـل أحدنا نتـاج عـصر السـيادة الموجـودة في الذاكـرة والكتـب والخطـب أم ابـن لحظـة الاسـتعباد والبـؤس القائـم؟ وقـد يهـرب كل منهـما لطـرف يقتنـع بأهميتـه أكثـر من غـيره، فيعيش هـوس التاريـخ كـما حصل ويحصـل من بعض الإسـلاميين والقوميـين، أو ينتكـس ويعيـش مشـاعر الاستسـلام والدونيـة للطغـاة من أي مـكان؛ لأنـه يـرى الواقعيـة هـي الحـل، وهذا

ينتج تمزقًا فكريًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا دائمًا؛ لأن تقييم الحالة ومن ثم تقديمها للنفس وللآخر لم يتم بطريقة مقبولة ولا معقولة للمجتمع، بل قد يبالغ أحد الأطراف في أوهام الواقع ليخرج الطرف الآخر من الذاكرة الجامعة.

الأوصياء

وكما كانت الوصاية على الجيش الأردني، تبيّن من حقائق وتصرفات أخرى أن كثيرًا من الجيوش في عالمنا العربي تدار بوصاية من الخارج، وهي وصية على الشعوب والحكومات، فحين كان الجيش المصري يستعد للانقلاب سنة 2013، نشرت مقالات وتوالت مواقف تتحدث عن وصاية العسكر على المنطقة، وأن الجيش هو الجهة المأمونة على حكم المنطقة. ومن ذلك مقال نشره إميل أمين في هذا السياق، وأكد فيه أن الجيوش هي الموثوقة عند الغرب لإدارة العالم الإسلامي. وكذا كانت من قبل الحالة الجزائرية، فقد تدخل قادة الجيش الذين سبق أن عمل كثير منهم في جيش المحتل الفرنسي، واستعادت فرنسا الجزائر من الجزائريين عام 1991، ثم كانت المذابح التي جرت للجزائريين فيما سمي "العشرية السوداء"، التي ذبح فيها الجيش الجزائري الشعب معاقبة له أن اختار الإسلاميين أو الديمقراطية نهجًا بديلًا للأوصياء. وكانت تلك المذابح لا تختلف عن مذبحة رابعة 2013 إلا بالعدد، ولا تختلف في حقيقة استعادة الوصاية الخارجية على البلاد. والنهج في التضييق والمعاقبة والإرهاب العسكري للشعب هو نفسه، وكذا تسليم القرار والسيادة لمستعمر خارجي تحت ستار عسكري محلي.

كما يلاحظ أن هناك توازنًا بين نفوذ الحاكم المحلي في المستعمرات وبين سفراء القوى الكبرى التي كانت تستعمر تاريخيًّا أو حاليًا أو من وراء قناع في عالمنا، فلهم نفوذ كبير جدًّا، إما قبل الحاكم أو معه، ولا يصل أي شعب في عالمنا لمكانة وأهمية ونفوذ سفير المستعمر، لا يقل عن نفوذ الشعوب أو عن أهمية الشعوب في التعامل معها؛ لأن هؤلاء يمكن كبتهم أو سجنهم أو مطاردتهم. أما السفير أو الملحق العسكري فهو نائب الوصي الموجود في البلاد.

أورد مؤلف كتاب **شركة النفط الإنجليزية-الفارسية** نصًّا طريفًا لأحد الإنجليز، فبعد أن وقّعت إيران عقدًا مع شركة بريطانية لتثبيت حقها في امتلاك نفط

إيـران، قـال جـورج رزون معلقًـا: "لم يسـبق أن عـرف التاريـخ مثلـه" [أي الاتفـاق]، إذ "تُسـلّم مملكـة بكامـل ثروتهـا تسـليمًا شـاملًا إلى أيـدٍ أجنبيـة"[5]. النفـط كلـه لنا. كـما لم يخرج الأمريـكان مـن العـراق إلا بعـد الالتـزام بهـذه الـشروط المذلـة لأي حكومـة سـتحكم العـراق؛ فقـد جـرى منـح الأمريـكان ثـروة العـراق النفطيـة ومعادنـه، ووقّـع الجميـع برشـى أو تحـت تهديـد الخـوف، وتحـدث الزعـماء العراقيـون، الذيـن نصبهـم المحتـل زعـماء، عن هـذه المأسـاة، وأن النفـط العراقي أصبـح ملكيـة أمريكية. فـوق هـذا، فمنذ عام 1973 أجـبرت أمريـكا المسـتعمرات عـلى ألا تبيـع النفط إلا بالدولار؛ لأن الدولار سـحب الغطـاء الذهبـي، ومـن ثمّ جـاء البديـل النفط أو الذهـب الأسـود غطـاء بديـلًا للـدولار، وبديـلًا عـن الذهب الأحمـر، ولم يعد بالإمكان بيـع النفـط بغـير الـدولار، وذهبـت مطالبات وزيـر النفـط الشـهير أحمـد زكـي يـماني ببيـع النفـط بعـدة عمـلات أدراج الرياح، بـل أبعد هـو نفسـه، وإن كان إبعـاده لم يكـن السـبب الأسـاس فيـه هـذا الأمـر الـذي لا يملـك فيه قولًا.

أمـا حـين يخـرج بلـد أو حزب أو شـخص مـن سرب النفـوذ الاحتـلالي فإنـه يثـير القلق والأسـئلة، ولمـا يعلـن البعـد أو القطيعـة أو المقاطعـة لـكل شيء احتـلالي فإنـه يصبـح غـير مفهـوم وغـير مقبـول، ثـم يثـور ضـده الإعـلام الاحتـلالي لتثـور عليـه المؤسسـات والحكومـات الاحتلاليـة السـابقة، ويرمـى بالتطـرف والإرهـاب وينبـذ مـن عالمهـم الـذي رتبوه وسـموه النظـام الدولي، وتسـقط عملـة البـلاد، ويطـارد حكامهـا، ويوضعـون عـلى قوائـم الإرهـاب، ويحجـز عـلى الشـعب ويمنـع مـن السـفر ومـن التـصرف حتـى في ممتلكاتـه الخاصـة خـارج حـدود بلـده العـاق للحكومـات الاحتلاليـة، بـل قـد يقـال عنـه كل سـوء لا يتخيلـه سـواء حقًّـا كان أو باطلًا. فمثـلًا مـادورو الرئيـس الفنزويـلي يتهمونـه حتـى بالترويـج للمخدرات وبيعهـا، وإن كان فعـل ذلـك فهل زاد على ما كانت تمارسـه السي آي أيـه حتـى داخـل الولايات المتحـدة، حيث كانـت تبيـع المخـدرات في ولايـات، خاصـة الجنوبيـة مثـل كاليفورنيـا، لتمـول عملياتها في أمريـكا الجنوبيـة[6]! هذا عدا تنفيـذ الانقلابات والاغتيـالات في كل العـالم، وقـد أصبح أخيرًا بشـكل معلـن للعـالم وقـد كان يخفى سـابقًا[7].

الـوصي في علاقـة متوتـرة بـكل عنـصر يمكـن أن يشـكل حيويـة للأمـة، أو يمكـن أن يفكهـا مـن ربقـة المسـتعمر. فالمحتـل في

خلاف دائم مع الأحرار في المستعمرات التي هو وصي عليها، هو لا يملك القرار في الأمور المحلية خاصة ما يمكن أن يكون سببًا للتعلم أو الفهم أو المشاركة السياسية، يضع له المستعمر حدًّا فيزيد في التضييق على الناس ومصادرة حرياتهم وكرامتهم، فالحرية عدوه الأول. أما الإسلام فله منه موقف المتطرف بل الإرهابي، وإذا سمح له بالوجود فإنه ينتقي منه ما يحمي مصالحه، وما يجعله خاملاً راكدًا لا يعترض ولا يصلح ولا يشارك في البناء. يريد من الإسلام أن يكون أحد الخدم في قصر المحتل، يريده مؤيدًا لخصومه، راكدًا يؤدي دور التسلية، وتفريج الكروب الروحية، يصادر أي تقدم عملي أو حيوي في المجتمع. يريد إسلامًا تبريريًّا فقط، تابعًا صامتًا يوم يقال له اصمت، وناطقًا ومعللًا يوم يقال له انطق وانتقد الشعب وانتقد مطالبه، يجعلون منه خادمًا للمستعمر بكل طريق. وكلنا نذكر ذلك الإسلام الذي أخرج منظمة المؤتمر الإسلامي ليكون إسلامها بيد الجاسوس حسن التهامي حارسًا للمعسكر الغربي ضد الشيوعية واليسار وفروعه القومية، وكذا رابطة العالم الإسلامي، التي نشأت ردًّا على عبد الناصر ثم أصبحت جزءًا من الحرب الأمريكية على من يخرج عن الصراط الغربي، وتعاونت مع الكنيسة في الفاتيكان لتنسيق عملهما حول العالم، ونشر المقاومة الدينية للشيوعية، فقد صنعوا إسلامًا أمريكيًّا يؤيد المرحلة. وهذا لم يعد غائبًا على المهتم والقارئ الواعي. ولم يقف الأمر عند مجرد الاستخدام بل التفكير له واستخدامه، كما فعلوا في أفغانستان مع المجاهدين.

نظام الوصاية لا يقبل الحرية ولا الديمقراطية

الوصاية السياسية المعروفة باسم الانتداب، أيام الاحتلال المباشر، تعني نقص أهلية الموصى عليه، فهو لا يستطيع القيام بأمور نفسه فضلًا عن إدارة بلده، ولا يملك القدرة على تدبير شؤونه، فهو بالضرورة قاصر ويجب أن يكون تابعًا لمن يدبر حياته ومصالحه. هذه الحالة كانت مقبولة ومنتشرة إلى أواسط القرن العشرين حين كان الاستعمار في أوجه، قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية. ثم ظهر في المستعمرات استنكار لهذه الداروينية الاجتماعية التي تؤكد قصور أعراق عن أعراق، بل فسرت بقصور غير الأوروبيين. هذه الشناعة العرقية العنصرية من الخارج

تـم تحويرهـا وتهذيب ألفاظهـا وتعيين أوصياء بدرجـة حـكام ومحرريـن وقـادة في دول العالم الخـارج مـن الاحتـلال.

وتوحـي الوصايـة بنقـص الـوصي نفسـه، فهـو ينـال البشريـة والاعتبـار بسـبب وظيفته في المسـتعمرات، وإلا فهـو مـن العـرق والأمة المنكوبـة بـه وبمـن أوصـاه. وحينهـا لا يمكنه أن يحـرر نفسـه ولا يحـرر شـعبه، بـل هـو صاحـب غنيمـة مـن الوصايـة لا تقـدر بثمن، ونقصـه تجـاه سـادته يعوضه بتكـبر وتعجرف ودكتاتوريـة تجـاه المقهوريـن بوصايتـه.

ومـن العبـث البحث عن حريـة تحت إدارة الـوصي، فهـو لا يملـك إعطاءهـا ولا يعرفها، ويسـقط بوجـود الحرية في المنطقـة الموصى إليه باسـتمرار تبعيتهـا. ولو تحرر الشـعب الخاضع للوصايـة لفقـد الـوصي دوره ومكانتـه، فهـو مـع الحرية في عـداء جذري. علـمًا أن بريطانيا، بخـلاف فرنسـا، كانـت تعطـي مجـالًا للوصي يسـمح بالمنـاورة والظهور بمظهر السـيد، وقد تمنحـه لقب "سـير" في المسـتعمرات، وتسـمح بقـدر مـن التحـرر فيـما عـدا السـيادة العامـة والاقتصـاد والتجـارة والشـؤون الخارجيـة والعسـكرية، حيـث يـترك البريطانيـون للمقهوريـن شـيئًا مـن التنفـس والانتخابـات وحريـة الضجـة في حـدود، كـما كان في مناطق مـن الخليـج العـربي وإيـران ومـصر، تحـت إدارتهـم، وفي الهنـد والباكسـتان وغيرهـا.

معضلة الإحياء الإسلامي

يـرى الجابـري أن عصرنـا الحديـث يبـدأ بالحركـة الوهابيـة، فهـي حركـة داخـل الأمـة وإصـلاح منـا لأنفسـنا، بعكـس رؤيـة بعـض المسـتشرقين والعـرب أن العـصر الحديـث بـدأ باجتيـاح[8] الفرنسـيين مـصر عـام 1798. فالحادثتـان كان لهـما أثرهـما البعيـد في التفكـير والممارسـة، الحركـة الوهابيـة شـقت طريقًـا حديثًـا للتسـلف، كـما كان الأثـر جدليًّـا وشـكليًّا إسـلاميًّا في الشـعائر عـلى مسـتوى العلـماء، لكنه أفـاد اجتماعيًّا في ظاهـرة التدين. وهـذه المفارقـة كإشـكالية التعامـل مـع غـير المسـلمين بثـت جـذور خلاف لاحق في شـتى المجـالات، منهـا مـا هـو جبريـة في التبعيـة للحاكم وللمسـتعمر من ورائـه، كما في إصرار بعض المشـايخ على الخنوع وعدم اسـتنكار أي جريمـة أو منكـر مـن المتسـلطين، حتـى ولـو كانـت مـن حفـتر في قتـل الليبيـين، أو نزعـة خـروج عـلى كل مخالـف، بـدأت مـع حركـة الإخـوان، إخـوان مـن طـاع الله. غـير أن مـن المهـم ملاحظـة أن الحركـة أو الدعـوة الوهابية

في أول أمرها تميزت بنقاء عربي إسلامي صافٍ من المؤثرات الخارجية، مما جعلها وأدبياتها تخلو من خطاب الخنوع للخارج أو التقدير له، فيرون الأمم الأخرى لا شيء في ثقافة الإصلاح الأول. ورغم بعض الاختراقات السياسية القليلة في العهد الأول للدعوة، فإن فكرها ومشايخها كانوا بعيدين عن المؤثرات من خارج الجزيرة العربية، وبقي هذا طابعًا سائدًا فيها. وقد كان من آخر علمائها المتميزين بالصفاء والخلوص من التأثير الخارجي الفكري ابن باز مثلًا.

كانت هناك مشكلات فكرية عصية على المتعاملين مع المجتمع والفكر السياسي الإسلامي، فهل نظام الخلافة هو النظام المنشود ليعاد إحياؤه، وهل يعاد بدافع من صوت الأصالة وهوى القلوب للماضي العظيم، أم إن هناك تجارب سياسية معاصرة تحتاج الوقوف أمامها متسائلين عن مدى صحتها وقبولها منا، وما هي أثمان ذلك؟

معضلة التدين بين خانع وممانع

يرصد العياشي في رحلته مشاهد عجيبة من تجبر المتمكنين في مصر وجبروتهم على الضعفاء، خاصة الفلاحين، وهي ملاحظة وجدت صداها بعد أكثر من قرنين في كتابات الشيخ محمد عبده، وظاهرة ضرب ملاك الأرض للفلاحين، وبنية القمع التي ترسخت عبر قرون، وكانت تأخذ وجوهًا كثيرة. غير أن ملاحظة العياشي الذكية في ربط الجور بخنوع بعض المتدينين والتظاهر بالصلاح مبعثه موت الهمة، وغياب الطموح الذي يصنع مجتمع الجور والرعب السلطوي وما يصنعه ذلك الجور من انتشار التظاهر بالصلاح والتقوى، أو اللجوء إلى القبور والمشاهد وانتشار ظاهرة الأولياء والصلحاء: "ولأجل هذه الرقيقة يكثر فيهم الصالحون؛ لأن نفوسهم ميتة قد تربوا على الذل والاحتقار وزالت الرياسة وحبها من قلوبهم"[9]. وهذا النمط من التدين الخانع أعادته جماعة نشأت في المدينة المنورة تسمى الجامية، نسبة إلى شيخها المؤسس للخنوع للسلطة تدينًا، ولكن هذه الحركة أخذت من السلفية العنف على الناس والخنوع التام لكل من يمثل سلطة، سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو غيرها؛ ذلك أن السلفية في ثورتها على التصوف والطرقية والشيعة وتأسيس حكومتها في نجد تميزت بالقسوة على المسلم المخالف، ومن ثمّ الاحتجاج العنيف بالقوة وإلى حد استباحة دم المخالف؛ مما أسس مدرسة الخنوع ومدرسة الامتناع

عـن الطاعـة، وتأسسـت مواقـف متطرفـة في كل جانـب، وأصبـح الوصـول إلى وفـاق مـن أعـسر الأمـور. وسـبب هـذه الظواهـر القهـر السـلطوي الذي يبحث عنـد أتباعه عن خنوع وعبـادة عميـاء، فأنتج هذا التطـرف من يعبده عـلى أي حـال كان، ويـبرر لـه الزنـا والسـكر عـلى الأشـهاد، وبين مـن يكفره ويكفـر من لا يكفـره، ثـم يسـتبيح دمـاء النـاس عـلى قواعد متطرفة أسسـها لنفسـه، ومبعث هـذه الشرور الجـور الأعمـى والتبعية للمحتلـين من جانب السـلطة ومنعهـا لوجـود تدين معتـدل لا يخنع ولا يخـرج، فصنعـت الطرفـين، ولتـضرب مجموعـة بأخـرى، وتصفـو لها السـلطة.

ثـم تصاعـدت إشـكالية أخـرى في تفكـير المسـلمين عـن الديـن والتديـن؛ ممـا جعـل الأمـر أكثـر صعوبـة في التعامـل معـه مـن أي أمـر آخـر، فهل نـزل الديـن لنخدمـه أم الدين هـو لخدمتنـا؟ وكيـف نفـرق بـين الديـن وبين التديـن؟

هـذه الأمـور عرضت لهـا بتفصيل في مكان آخر، حيث إن هذا الأمر سـبب تشويشًـا كبيرًا في رؤوس المتدينـين، فقـد كان موضوع الاتّباع مبالغًـا فيـه، اتّبـاع المشـايخ، واتّبـاع المذهبيات المختلفـة، حيـث لم نكـن قادريـن عـلى محاكمة أو التفكـير في شيء منهـا. ولعـل هـذا الجانـب واضـح في تديـن عامـة النـاس، ولكنـه أكثـر أذى وتأثـيرًا وضررًا في تديـن المجموعـات المتحزبـة مـع الديـن أو ضده، فمـن كان ضده تطـرف في عدائه وسـخريته بـتراث أمته، ومن كان متدينًـا بالـغ في اتبـاع مذهبيـة أو جماعة أو مدرسـة دون تفكير ولا تسـاؤل.

ثـم إن المعالجات المقترحة للإسـلام إما من متدينـين يبعثون نمطًا سـابقًا مـن التدين يعاني مـن صعوبـة التأقلم مع الحـاضر، أو معالجات يقـوم بها مقلدون لمسـيرة المسـيحية في الغرب، ويتعاملـون مـع الإسـلام عـلى أنـه نـوع مـن المسـيحية تجـري عليـه تفاصيـل التعامـل معها مـن تمـرد عـلى الأصـول؛ لأنهـم يـرون القرآن مجـرد نص من نصـوص الإنجيل يعـاني معاناة الإنجيل وتشـتته وضياعه بـين اللغات، وعليه فـلا بـد مـن إعـادة تأويلـه. فهـم يسـتدعون صورة مسـيحية ويعالجونها باسـم الإسـلام في أرضـه وقومـه، وهذا يزيـد من التفـرق وعدم الثقـة بـذوي هـذا المنهـج واعتبارهـم مـن جنـد الغـزاة، ويجـرون عليهـم ألفـاظ التكفير والمروق والاسـتبعاد. واسـتمرار هذه الطرائق في الفهـم توحـي بمسـتقبل مضطرب.

قلق الحضارات

الحضارة الإسلامية نشأت عقائديًّا وأخلاقيًّا مستقلة. أما في الجوانب الأخرى، كالجانب الإداري والعسكري وعدد من التنظيمات، فقد نشأت داخل المنظومة الحضارية السابقة وطورتها، كالدواوين مثلًا والعملة وتقسيم الولايات، فلا يليق أن نطالب بقطيعة تامة مع حضارة عصر أو ثقافته إلا حين يكون لدينا البديل الأفضل؛ لأن مجرد المخالفة من أجل غاية المخالفة التي قد تضر مجرد نقمة بلا حل ولا منفعة سوى أوهام الاستقلال والتميز.

وهناك عقدة حضارية وفكرية تجتاح عقول كثير من المثقفين والمتعلمين وهي عقدة التميز، فتؤكد التميز في الفرعيات وقضايا هامشية لمجرد المخالفة. وقد كان ضرر هذا التميز أكثر من نفعه، حين وجدوا أنفسهم محتاجين إلى مشاركة مجتمعية وإلى حلول لأزمات كبرى، أغلبها أخذت من أمم أخرى، ومن ثمّ لم يكن هناك منظور لما نأخذ وما نترك. نحن عندنا هذا الصراع قائم إلى الآن وغير محسوم. أيضًا ما هو الخارج بالنسبة إلينا لنختلف نحن عنه أو عليه، هل هو احتلال أم حضارة، عدو أم معاهد، صديق أم كافر؟ كل هذه الأشياء سببت عندنا إشكالات في التعامل مع العالم. عندنا أيضًا أزمة ما بين الديني والمعاصر، هل هذا الشخص يأخذ من الإسلام أم يعيش في العصر الحديث ويأخذ من العصر الحديث نظام حياته؟

نحن رضينا بنوع من التمزق في الحالة الشخصية بين طاعة للدين وبين طاعة للحالة المعاصرة، بين الحالة المعاصرة التي يقال لنا إن أكثر ممارساتها غير إسلامية، وبين نوع من الوفاء للماضي، وما استطعنا أن نحرر حالة من الحالات التي يمكن أن نعيشها. هذا من أسباب القلق التي تجعل الحالة الفكرية والسياسية مستمرة في أزمتها.

أزمة الهوية

كما إن هناك جانبًا آخر في أزمتنا الفكرية؛ فنحن إلى الآن عندنا صراع في سؤال الهوية: من نحن؟ هذا السؤال تطرحه أمم على أنفسها الآن، ونحن في كل مرة لا نستطيع أن نجيب عن أنفسنا بصراحة أو بوضوح، أو نتفاهم فيما بيننا لننشئ لنا هذه الهوية الجديدة التي يمكن أن تكون بديلًا عن الهويات السابقة.

كل الشعوب تتحدث عن أزمة الهوية بسهولة، ونحن نعاني من أي حديث عنها لما تنتجه من توترات قاسية ومعيقة للتفكير. وكل من يشارك في صناعة مجتمعاتنا يريد لها هوية، وهذه الهوية غالبًا إما شرقية أو غربية، هوية مصطنعة جديدة، هوية مستدعاة من الماضي مثلما حصل مع داعش وغيرها، وهو نوع من استدعاء الماضي ومحاولة تطبيقه حتى بالشكليات كما رويت وصورت وبكل المصطلحات، وإن لم يكن قابلًا للتطبيق في العالم وللتعامل معه، ومن ثمّ كانت نوعًا من المغامرة الغريبة، لم يستوعبها المسلمون أصلًا فضلًا عن غير المسلمين.

أيضًا كانت هناك إشكالية في تعريف أنفسنا نحن العرب وفق النظرة القومية الغربية التي صدرت إلينا. هل العرب قضية عرق؟ هل لنا تعديلات على القومية الأوروبية؟ نستقبل الحالة الشيوعية أو الصراع بين الفقراء والأغنياء حسب المذهب الشيوعي، ويُراد لنا أن نعتقد أننا كنا قوميين زمن صعودنا ولا بد أن نستعيد تلك الحالة القومية، أو أننا كنا حالة ماركسية يسارية وعلينا أن نعود إلى تلك الحالة. وبهذا وجدنا أنفسنا في تفسيرات وحالات لا تنطبق علينا لا في الماضي ولا في الحاضر، ولأن هذه الأفكار الغربية التي صدرت لنا لن تقدم لنا إلا مزيدًا من التبعية للمنتصرين الغربيين عسكريًّا، فتوفر لهم أفكارهم المصدرة إلينا مهادًا ثقافيًّا يبرر ويقبل فكرهم ويدمر أمتنا.

كذلك القومية لما صدرت إلينا في اصطدام مباشر مع مفهوم الأمة الذي فهمه المسلمون من قبل، ثم وجدوا أنفسهم يصطدمون بهذا المفهوم القومي الجديد، ولن يستطيعوا أن يتقبلوا أو يعيشوا به؛ لأنه إذا كان مفهوم "عرق"، فنحن مجموعة أعراق، وإذا كان المفهوم قائمًا على "لغة" فعندنا أيضًا لغات مختلفة. أما إذا كانت كل هذه التفاصيل فسنجد إشكالات عدة، ثم يتبين لنا في النهاية أن هذا نوع من إكراه الأمة الإسلامية على مفهوم أو حالة ليست من حالاتها، وسيبقى الصراع أيضًا قادمًا مع هذه الأفكار الدخيلة التي لم تنشأ وفق مصلحتنا، ولكن نشأت وفق آراء أو مصالح أو مذاهب غربية أخرى.

جيل القرن الجديد

جيل هذا الربيع هو جيل استبان الكثير من الظروف السابقة. وهو جيل اكتسب شيئًا من المرونة في التعامل مع الداخل والخارج، ربما عمليًّا لا فكريًّا، واستطاع

أن يشعر بأنه ليس حاسمًا في قوته ومن ثمّ يحاول أن يدخل بلطف إلى العصر الحديث. واجه موجة هذا الجيل، في حقبة الربيع العربي، مجموعة من أوصياء المستعمرين فكانوا أكثر تطرفًا من القدماء، كما حصل في بعض الدول العربية، وبعضهم واجه الأمر بعقل واستيعاب للحدث كما حصل مثلًا في المغرب، اعتراف بالشعب في نوع من المشاركة وفي الوقت نفسه عدم إنهاء كل شيء إلى الطرف الآخر، هذه نماذج من مواجهة هذه الحالة الجديدة التي حصلت في العالم العربي.

نشأ جيل الربيع العربي فكريًّا على ثقافة عالمية منفتحة، وعلى خلاص من قيود الأيديولوجيا، القومية واليسارية، وكانت المشاعر الإسلامية والاعتدال غالبة عليه. لكن هذه النعومة الفكرية جعلته يفقد قدرته على التغيير الشامل في وجه قوى الوصاية المتصلبة القديمة. وهو جيل بلا براعة سياسية، جيل يعرف ما يكره، ولا يجيد الطريق نحو ما يريد. وأما كونه بلا خبرة فلا توجد في مجتمعاتنا خبرات سياسية ولا حشدية إلا خبرة الوصي فردًا قبل أن يكون معه آخرون، ومن كان عن يمينه أو يساره فهم أتباع ومشاركون ضعفاء للوصي، مما جعل الخبرة السياسية والاجتماعية والتنظيمية في المجتمع مفقودة، وجعل أغلب مجتمعاتنا تعود وترتكس بسرعة إلى حمأة الوصاية مرة أخرى.

حقق هذا الجيل قدرته على الاحتجاج ورأى آثارها، وعرف قيمتها وثمنها ومكاسبها وخسائرها. جيل حقق بنفسه إسقاط أكثر الأصنام التي قدسها المستعمر وصنع لها هالاتها ومنع الاقتراب منها، أو على الأقل أحب وجودها وسماها "الاستقرار". وما الاستقرار المزعوم إلا تقييد مصائر المجتمعات بمستعبديها. والربيع هدم هذه الأشباح، ونشر الحيوية والأمل وقال للناس هذا عصر الشعب الآن، والمستقبل قادم لا محالة.

وهو جيل يواجه التواصل مع العالم كما لم يتواصل أي جيل في التاريخ البشري القريب والبعيد. يرى كل مكان ويسمع كل فكرة ويقارن مجتمعه وحكومته ونظامه بنظم العالم. ثقافته كونية مهما لاح لنا أنها محلية، فهو مرتبط من صغره بزملاء يلعب معهم على الأجهزة الإلكترونية عبر العالم، ويفهم لغات، ويرى الكثير من المحتويات الثقافية المختلفة. يرى الحرية عند الآخرين ويقارنها

بالبؤس والقيود في مجتمعه، فتتكون في داخله ثقافة رفض وبحث عن الحل. يرى الغنى والفقر في العالم ويقارن نفسه بهم.

مع التكنولوجيا نستفيد الكثير ونفقد من قدراتنا الكثير. ومهما حاول المستبدون تقييد العقول والقلوب فإن التقنية نفسها التي يسيطر عليها المستبد الوصي تصنع ما يضادها، وهذا يعني أنها ستصنع الحرية.

هل سنلفق لنا مستقبلًا؟

ربما كان هذا العنوان صعبًا على بعضنا أن يقرأه، فضلًا عن أن يتسامح معه، وأبعد من ذلك أن يقبله. غير أننا نعلم أنه لا أنبياء ننتظرهم، ولن يأتي مهدي يصنع فكرًا جديدًا. وإن صح الكلام ووقع ظهور لمهدي فهو أقرب إلى أن يكون زعيمًا مصلحًا، فلنتحدث عما يمكننا وما نفهم. نعم، سيكون علينا أن نلفق؛ فلا نملك إلا مفكرين وقادة يمكن أن يظهروا في طريق مستقبلنا، وهؤلاء ليس أمامهم إلا ذلك، ولا نغلق على أحد طريقًا، فسنة الأمم والحضارات، بل النبوات، أن تأخذ من مجتمعها كثيرًا، ومن الهدي السماوي هداية روحية وخلقية وسلوكية، ولكنها تبقي سلاح المدنية لقدرة الإنسان ومقارنته وتفتق فطنته ومعاناته للوصول للقوة والنفوذ والخلاص من الضياع على الدروب. نحن بلا قيادة إلا قيادة ننتجها، وطريق نتخبط فيه حتى نعرف منتهاه، وتجارب بشرية مبذولة كثيرة نختار منها، وهذا ما عنيت بالتلفيق. نحيا من خلال غصن من حضارات البشر نصنع منه حياة وقوة، ونتفرع منه، أو نجعل منه قوة تصنع من قوتنا قوة ومنعة ومستقبلًا عامرًا.

مما نستطيع أن نفعله

هناك جمود في أغلب المدارس الفكرية، ولكن هناك معالم للخروج من هذا الظلام للتجديد الموجود سياسيًّا: الحالة الديمقراطية، والمساهمات، والمشاركات الاقتصادية إلى غير ذلك. وهناك حالة شعبية من كراهية التطرفات أيًّا كانت؛ فالتطرف القاتل للناس نوع من الاعتداء في التعامل معهم، ونبذ هذا السلوك علامة على نضوج فكري وسياسي وأن مجتمعاتنا من الممكن أن تتقارب. أيضًا هناك نوع من التقارب بين الفئات المظلومة في مجتمعاتنا، ويمكن أن تصل إلى حل في كثير من إشكالاتها. وهناك نوع من الشك في تجارب كثيرة، والشك نوع من بداية البحث عن الحل؛ لأن الذي يشك في هذه التجربة السابقة يمكن أن يبحث،

لكـن الذي يـرى أن هذه التجربـة معصومة لا يسـتطيع أن يخرج منها.

أمـا عنـد الطـرف الآخـر الـذي كان متمسـكًا بـكل شيء في الحالـة الاسـتعمارية فهنـاك مؤثـرات كبـيرة تحـدث عنـده. هنـاك إشـكالية في البنيـة الحضاريـة، سـواء مـن ناحيـة تراجـع السـكان؛ إذ إن أوروبـا مثـلًا والغـرب في بدايـات القـرن العشريـن كان الرقـم السـكاني فيهـا عاليًـا جـدًّا. وكان لـدى أمريـكا بعـد الحـرب العالمية الثانية خمسـون في المئـة من إنتـاج العـالم، والآن تراجعـت. أيضًـا هنـاك تراجـع في الاقتصـاد، ونقـص حـاد في السـكان وزيـادة في شـعوب أخـرى. هنـاك تحـول للتجـارة باتجـاه إلى شرق آسـيا بعـد أن كانـت محصـورة في مناطـق التجـارة الغربيـة.

وهنـاك بـروز للتطـرف العرقـي في المجتمعـات الغربيـة والصراعـات الداخليـة فيـما بينهـا. إضافـة إلى ظهـور نـوع مـن التمرد المتـداول بينهـم، نموذج ذلك خـروج بريطانيا مـن الاتحـاد الأوروبي. فهـو مـؤشر كبـير على مصـير هـذا الاتحـاد أيًّـا كانـت الأمـور. وخـروج بريطانيـا سـيكون لـه أثـره سـواء في داخـل اتحاد إنجلترا نفسـه، مثل شـمال إيرلندا وويلـز وسـكوتلندا، كل هذه الأمور تشـير إلى تحديـات قادمـة عرقية وسـكانية وإشـكالية في اتحاداتهـم.

كذلـك تراجـع الديمقراطيـة لمصلحـة التطرفـات ومصلحـة التجـار، كـما يحـدث في الانتخابـات الأمريكيـة الآن، أو لمصلحـة مجموعات عنصرية أو أقسـام داخل مجتمعات. هـذا يـدل عـلى تحـولات أخـرى قد يكـون لها أثـر في ضعـف القبضـة عـلى بقيـة العـالم.

أيضًـا هنـاك ضعـف لليقـين في المسـتقبل؛ وهـذا أمر تحـذر منـه كتابات وأحاديـث كثيرة عـلى نطـاق واسـع. كذلـك مسـألة الخـوف؛ فالخـوف مـن الخـارج إشـكالية زادت وتزيـد مـع الزمـن. مـن ذلـك الشـعور بـأن السـكان المسـلمين يزيـدون ويحـاصرون الغـرب أو المسـيحية أو العـرق الأبيـض. هـذا أمـر يجعل الحالـة تتفاقـم ولو نفسـيًّا على الأقـل. لا أقول إن هـذه التحديـات يمكـن أن تحسـم الأمر في جهـة مـن الجهـات، ولكـن إن أمكـن البنـاء عـلى الجانـب الإيجـابي فيهـا أمكـن الإصـلاح والخـروج مـن الضائقـة.

الهوامش

1. وقولته المشهورة لرستم: "إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام...". في القصة المشهورة. راجع ابن كثير، **البداية والنهاية**، بعناية عبد القادر الأرناؤوط وبشار معروف، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015، 7/ 134.

2. كان يجيد العربية والبحث فيها ولا ينطقها، ويرى أنها لم تعد منطوقة.

3. يقول لويس في مذكراته ملاحظات على قرن (*Notes on a Century: Reflections of a Middle East Historian*) إن هناك مسافة كبيرة بين العربية المنطوقة والعربية المكتوبة، تجعل من يجيد هذه لا يفهم تلك، ولم يفكر في توسع وتباعد المناطق واللهجات، وهذا موجود في الإنجليزية القريبة العهد جدًّا بالوجود والتكوين. وفضلًا عن اللغة الألمانية التي لا يتفاهم العامة بها في مناطق ألمانيا إلا بالرجوع إلى اللغة الرسمية "الكلاسيكية".

4. ذكر ذلك الدكتور النفيسي في إحدى حلقات برنامج الصندوق الأسود.

5. أحمد إبراهيم أبو شوك، **شركة النفط الإنجليزية-الفارسية وإمارات الخليج العربي**، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019، ص 20.

6. تناولت كتب عدة تورط المخابرات الأميركية في تجارة المخدرات، مثل كتاب ألكيساندر كوكبرن وجيفري سانت كلير **التحالف الأسود**، وهو مترجم، وكتاب (*Cocaine Politics : Drugs, Armies, and the CIA in Central America*).

7. هناك حوادث عديدة في أرجاء العالم للإعداد للانقلابات، مثلا الانقلاب على سوركارنو عام 1964 في إندونيسيا، وعلى مصدق في إيران الذي خطط له دلس عام 1953، وعملية خليج الخنازير 1961 في كوبا في عهد كينيدي، وتشيلي، وأقربها وآخرها العراق، انظر كتاب ستيفن كينزر **الإخوة: جون فورستر دلس وآلن دلس والحرب العالمية السرية**.

Kinzer, Stephen, *The Brothers, John Forster Dules, and Allen Dules, and The Secret World War.*

8. من الكلمات المعيبة أن نقول دخول الفرنسيين، وليس غزو الفرنسيين ولا اجتياح الجيش الفرنسي ليبقى في أذهان الناس أنه مجرد دخول، علمًا أنه كانت هناك معارك وقتال كبير، راجع **ودخلت الخيل الأزهر** لمحمد جلال كشك.

9. العياشي، **الرحلة**، ج، 1 ص 122 نقله وعلق عليه الفقيه الإدريسي في مقاله: "المجتمع المصري من خلال رحلة أبي سالم العياشي"، ص 217–243. من كتاب: **المغرب والمشرق العلاقات والصورة**، جامعة القاضي عياض، بني ملال، المغرب، 1997، ص 234.

ملف العدد

الجزائر والسودان: العرض السلطوي في مواجهة زيادة الطلب الشعبي على الديمقراطية 27
عربي بومدين

الإسلاميون والثورة السودانية: قراءة في مأزق الخطاب وتحولاته 52
فاروق أحمد يحيى

الانتفاضة اللبنانيّة: المطالب الشعبيّة والأفق المرتقبة 72
هلا نهاد نصر الدّين

حراك الجزائر والسودان: مساهمة في التفسير 89
بلال التليدي

الجزائر والسودان: العرض السلطوي في مواجهة زيادة الطلب الشعبي على الديمقراطية

عربي بومدين*

ملخص

نجت الجزائر والسودان من موجة ما اصطلح عليه "الربيع العربي" سنة2011، واكتسب النظامان مناعة في وجه الضغوط الدّاخلية والإقليمية عبر خيار الإسكات الاقتصادي وشراء السلم الاجتماعي، لكن سرعان ما تجدد الحراك في البلدين بفعل التراكمات والممارسات السلطوية من جهة، وأسباب موضوعية (سياسية في الجزائر واقتصادية في السودان) من جهة أخرى. شهد الحراك الشعبي المستمر وشبه المتزامن في السودان والجزائر بعض أوجه التشابه والاختلاف، كما لم يُسفر عن أي صورة واضحة ونهائية لما سيكون عليه المستقبل السياسي وآفاق الانتقال الديمقراطي في هذين البلدين، ومع ذلك نحن أمام لحظة فارقة ومفصلية أعمق تأثيرًا من الموجة الأولى للحراك العربي. ستحاول هذه الدراسة عقد المقارنة بين الحراكين من حيث أنماط التغيير وفعل الاحتجاج أولاً، والفواعل والأدوار بالتركيز على المؤسسة العسكرية ثانيًا، وأخيرًا من حيث التفاعلات والمسارات والمخرجات.

* أستاذ العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر.

مقدمة

شكل الاستعصاء الجزائري والسوداني استثناء في لفيف التغيير الجمهوري الارتدادي الذي عرفته الدول العربية قبل تسع سنوات، حيث استطاع النظامان احتواء هذه الموجة بنهج خيار الإصلاحات السياسية المدروسة، والاستجابة النسبية للمطالب الشعبية. لكن تسارع الأحداث وتراكم الممارسات السلطوية دفع إلى إعادة إنتاج الرغبة لدى الجماهير في المطالبة بالتغيير، وهو ما تُرجم بفعل الاحتجاج، وبدا في هذه الحالة الشارع فاعلاً سياسيًّا وجسدًا اجتماعيًّا في مواجهة الجسد السياسي للنظامين السياسيين اللذين يشتركان في خاصية السلطوية، وفي التحايل عبر التشريعات القانونية والتعديلات الدستورية لتبرير البقاء، على الرغم من استهلاك جميع الأوراق بما فيها التاريخية والاقتصادية، التي أكسبت النظامين مناعة في وجه الضغوط الداخلية.

ولعل كثيرًا من الأسباب اجتمعت لتعلن ميلاد حركة احتجاجية أنهت فترة حكمي عبد العزيز بوتفليقة وعمر البشير بالاستقالة ضمن اللعبة الدستورية في الحالة الأولى، وبالانقلاب الذي جاء به هو نفسه إلى السلطة في سنة 1989 في الحالة الثانية. أسباب سياسية أنتجت مطالب سياسية، وأسباب اقتصادية أنتجت مطالب سياسية، وضمن تفاعلات الحراكين فإن الهدف المنشود هو الأمل في التغيير والإصلاح وتحقيق الديمقراطية. بدون الخوض في محطات موجة التغيير التي طرأت على واقع هاتين الدولتين، فإن هذه الدراسة سوف تركز بالتحديد على المقارنة بين الحالتين من حيث الأنماط والمسارات والفواعل. وعليه ستحاول هذه الورقة البحثية الإجابة عن الإشكالية التالية: **كيف يمكن أن يؤثر مسار الحراك في الجزائر والسودان في مساعي الديمقراطية واندثار السلطوية؟**

وقود الحراك: السلمية والعنف.. تباين الأنماط نحو التغيير

يختلف الحراك الجزائري عن نظيره في السودان بخصائص كثيرة، أبرزها أن الاحتجاجات في الجزائر تميزت بالهدوء والسلمية، في مقابل أن احتجاجات السودان طبعتها المواجهات العنيفة، فضلًا عن أنَّ التعامل معها من طرف النظام وقوات الأمن كان في الحالة الأولى مرنًا بدون

اللجوء إلى الفض والقمع، وفي الحالة الثانية كان التعامل عنيفًا أدَّى إلى سقوط عديد من الضحايا. في جانب آخر وعلى مستوى مؤسسة الجيش الفاعل المحوري والوازن في بنية النظم السياسية العربية، سعت مؤسسة الجيش في الجزائر للبقاء في حالة الحياد الإيجابي، من خلال تأكيد المسار الدستوري ورفض المرحلة الانتقالية من خلال هندسة مخارج دستورية آمنة، مع محاولة التحالف مع البيروقراطية المتجذّرة وتحريك قضايا الفساد تجاه رجال أعمال سابقين، أبرزهم علي حداد واسعد ربراب والإخوة كونيناف وغيرهم من رجال الأعمال[1]، وإثارة قضايا فساد سابقة (الخليفة، سوناطراك1، سوناطراك 2، وقضية البوشي على خلفية حجز سبعة قناطير من الكوكايين في ميناء وهران)، وهي مؤشرات تدل على محاولة إعادة إنتاج النظام وتدويره مع المحافظة على الطابع المدني للسلطة السياسية، في حين قام الجيش في السودان في 11 أبريل/ نيسان 2019 بانقلاب عسكري أطاح بالرئيس عمر البشير وأنهى ثلاثين سنة من حكمه، وهو الذي وصل إلى السلطة عبر انقلاب عسكري في يونيو/ حزيران 1989، وبدعم من الحزب الحاكم قام أيضًا بتعديل الدستور، في 4 ديسمبر 2018، حتى يضمن لنفسه ولاية جديدة في انتخابات 2020.

ثمة عدة عوامل تُفسّر هذين العاملين: عامل فعل الاحتجاج وطبيعته، في مقابل عامل التعاطي مع فعل الاحتجاج. أولاً، يجب الإشارة إلى الاختلاف الواضح بين الحالتين، حيث إنَّ محرك الفعل الاحتجاجي في الجزائر، في 22/ فبراير 2019، أخذ طابع المطالب السياسية بداية من رفض ترشح الرئيس السابق عبد العزيز بوتفليقة لعهدة خامسة، وهو ما تكلَّل لاحقًا بتأجيل الانتخابات التي كان من المفترض أن تنظم في 18 أبريل 2019، وتقديم الرئيس السابق استقالته للمجلس الدستوري (في 2 أبريل 2019) قبل نهاية عهدته الرابعة التي كانت ستنتهي في نهاية الشهر نفسه من عام 2019. بالإضافة إلى المطالبة بتغيير النظام وإعادة النظر في القواعد الناظمة له، والدعوة إلى محاربة الفساد، والذهاب إلى عهد جديد من دولة القانون والمؤسسات؛ عادة ما يتم التعبير عنها بـ"الجمهورية الثانية" في الخطاب السياسي الذي حكم الفترة التي أعقبت استقالة بوتفليقة، وأفضت إلى إقامة الانتخابات الرئاسية في 12 ديسمبر 2019،

والتي فاز بها عبد المجيد تبون بنسبة 58 في المئة من الأصوات المعبر عنها.

في المقابل، كان محرك الفعل الاحتجاجي في السودان ذا طبيعة مطلبية أساسها اقتصادي؛ بالعمل على تحسين الظروف المعيشية والمطالبة بالعدالة الاجتماعية بسبب الغلاء الفاحش. وكان قرار الحكومة بزيادة أسعار الخبز في ولايات السودان، حيث وصل إلى ثلاثة جنيهات في ولاية البحر الأحمر والولايات المجاورة، و2.5 جنيه في مدينة نيالا بولاية جنوب دارفور، النقطة التي أفاضت الكأس وأدت إلى بداية الاحتجاجات في 19 ديسمبر 2019، وسرعان ما تحول ذلك إلى مطالب سياسية تنادي أغلبها بإسقاط النظام الذي جثم على صدور السودانيين لأكثر من ثلاثة عقود، والتي بدأت ملامح تهاويه وانهياره وعدم قدرته على إدارة البلاد منذ استفتاء انفصال جنوب السودان، في يناير 2011، وذهاب قرابة الـ75 ٪ من النفط الذي كان يمثل أكثر من نصف إيرادات حكومة السودان و95٪ من صادراتها[2]. ومن ثمّ تلاشت مصادر الإسكات الاقتصادي، وذهبت معها مناعة البقاء لأنظمة سياسية استمدت قوتها من شرعية التاريخ أو الانقلاب الذي عادة ما يسمى حركة تصحيحية، ويتم التلاعب فيه بعواطف المواطن العربي المقهور وضعف ثقافته ومشاركته السياسية أحيانًا، وفي جانب آخر من شرعية الريع الاقتصادي وعائدات البترول التي ألبست المشير عمر البشير لباس المقاومة لسنوات طويلة.

تظهر السلمية والعنف في الحالتين بصورة واضحة في طبيعة الشعارات التي رفعها المحتجون، وكذلك في التعامل مع الأمر الواقع، والتكيف مع المستجدات. شهدت السودان أعمال عنف وتخريب واسعة، فخلال الأيام الأولى من الحركة الاحتجاجية، أحرق المتظاهرون عدة مبان ومكاتب تابعة لحزب المؤتمر الوطني الحاكم، في مقابل احتجاجات الجزائر التي لم تشهد أي تجاوزات خطيرة في هذا السياق، ما عدا بعض الحوادث المعزولة التي قام بها بعض الشباب بحرق مقر بنكي في العاصمة وبعض السيارات. وجاء بيان المديرية العامة للأمن الوطني في الجزائر ليؤكد أن الذين قاموا بذلك لا علاقة لهم بالحراك، وصنفهم في خانة مجموعة شباب طائش كان تحت تأثير المهلوسات والمؤثرات العقلية، وبرَّأ المحتجين[3]. بل أكثر من ذلك هو التنظيم المحكم للمسيرات في جميع ولايات الجزائر (48 ولاية)، حيث حصل

اتفاق عام بضرورة انطلاقها بعد صلاة الجمعة، والانتهاء منها في حدود السادسة مساءً، مع التمتع بحس مدني عال وصل إلى حد الملاحقة والتبليغ عن كل من يثبت عليه إثارة العنف داخل الحراك، وتنظيف الشوارع بعد الوقت المحدد للمسيرات.

الحقيقة أن هذا التباين في الحالتين يُعزى إلى أنَّ الحالة الجزائرية في الاحتجاج رائدة في المنطقة العربية، فالجزائر الآن لا تشهد ربيعًا عربيًّا كما يتم التسويق له، والتي شهدته مجموعة من الدول العربية منذ سنة 2011، بل هو جيل متقدم من الفعل الاحتجاجي نتيجة الخبرة والتراكمية التاريخية؛ فقد شهدت الجزائر ربيعها بحسب جموع الجزائريين في مظاهرات أكتوبر 1988؛ التي أفضت إلى تغيير الدستور في سنة 1989 وتطليق النهج الاشتراكي. هذا فضلًا عن مشاركة جميع أطياف الجزائريين من نساء وشباب وكهول وشيوخ، وحتى أطفال، في المسيرات؛ الأمر الذي يُعبّر عن درجة متقدمة من الوعي بالإصلاح والتغيير المنشود، حتى أطلق البعض عليها في مواقع التواصل الاجتماعي "المظاهرات في الجزائر سلمية لدرجة أن تكون جالسًا لتناول القهوة والمسيرة تمر عليك". مع تأكيد أن هذه السلمية لم تكن متوقعة، وفاجأت العديد من الباحثين والمتتبعين للشأن الجزائري. أما في الحالة السودانية فإنَّ أعمال العنف والتخريب لها ما يفسرها نتيجة فقدان الأمل والتذمر والسخط الشعبي لشعب تزخر بلاده بثروات طبيعية هائلة، ويعيش هو في حالة الغبن والبؤس، ويعاني 46٪ من سكانه من الفقر، وفقًا لتقرير أصدرته الأمم المتحدة سنة 2016. علاوة على ذلك، فإنه يمكن تصنيف الحراك السوداني في الجيل الأول على غرار ما حصل في "بلدان الربيع العربي"، وهو ما ظهر جليًّا من خلال المصير الذي لقيه الرئيس المعزول البشير، والانقلاب الذي تم الإشارة إليه سابقًا، وأدّى بالمجلس العسكري الانتقالي إلى الانقضاض على السلطة، كما حصل في مصر مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة بعد خلع الرئيس المصري السابق حسني مبارك.

بالرجوع إلى الجزائر وعقد المقارنة، فإنّ الرئيس السابق بوتفليقة على الرغم من حالة التذمر التي خلفها حكمه، فإنه لقي تعاطفًا كبيرًا من طرف عموم الجزائريين مع حالته الصحية، وتم توجيه أصابع الاتهام إلى محيطه، وبالتحديد شقيقه السعيد

بوتفليقة الذي كان يحوز ختم الرئاسة ويُمثل "القوى غير الدستورية"- كما جرى توصيفهم- مع رجال المال وبعض قيادات أحزاب الموالاة. ومع ذلك يحملُونه المسؤولية السياسية الكاملة لِما آلت إليه الحياة السياسية في الجزائر. وفي الأخير يبدو أن الاستقالة كان مخرجًا مشرفًا وآمنًا لرئيس أجمع كثيرون أنه كان رجل المرحلة في مطلع الألفية الجديدة، وفي عهده تحققت المصالحة الوطنية واستعادت الجزائر استقرارها وأمنها. فلولا التعديلات الدستورية التي كانت في سنة 2008 وفتح العهدات للترشح لمنصب رئيس الجمهورية والصلاحيات الإمبراطورية التي منحها لنفسه، لكان "أبو السلام" في الجزائر والعالم. وقد علَّق على ذلك الجزائريون دائمًا في مواقع التواصل الاجتماعي بالقول: "بوتفليقة بدأ مشواره مع تشي جيفارا وفيدال كاسترو وجمال عبد الناصر وهواري بومدين؛ وأنهاه مع حداد والسعيد وأويحي وغول وعمارة بن يونس وسلال وطليبة (ما يوصفون بالمافيا المالية السياسية)".

تعامُل المؤسسة الأمنية مع الحراك في كلا الدولتين كان مختلفًا تمامًا. ففي الحالة الجزائرية، وبفعل الخبرة التراكمية للأجهزة الأمنية، وحدوث مجموعة من الاضطرابات الداخلية، وسنوات طويلة من الإرهاب، أكسبت الخبرة اللازمة للتعامل مع هذه الأزمات، فقد واجه المتظاهرون في الجزائر أجهزة أمنية قوية ومدربة تدريبًا متطورًا على فنون السيطرة على الجمهور، معتمدة اعتمادًا كبيرًا على التطويق والمحاصرة والتشتيت عندما حاول المحتجون الاقتراب من القصر الرئاسي أو بعض المقرات الحكومة الحساسة، من دون استعمال الذخيرة الحية، والاكتفاء ببعض التنبيهات القليلة عند استعمال الغازات المسيلة للدموع، كان آخرها في نفق الجامعة بوسط العاصمة حيث حدثت إصابات في صفوف الشرطة وبعض المواطنين، في محاولة لاستعادة السلم عبر الحوار وليس القمع[4]. وفي جانب آخر، وفي عموم جميع ولايات الوطن، تصرفت الشرطة بمرونة تامة مع المحتجين، وعملت على تأمين المسيرات، وفي بعض الأحيان شهدت المسيرات إهداء الورود وتقديم مياه الشرب إلى أفراد الشرطة من قِبل نشطاء الحراك، حتى وصل الأمر إلى إقامة حائط بشري يعزل المحتجين عن الشرطة، وكذلك تقديم الإسعافات إلى الشرطة من طرف مواطنين في الحالات القليلة التي شهدت

احتكاكًا مع الشرطة. وهي رسالة قوية على فكرة التضامن والالتحام مع جهاز الأمن باعتبار أفراده جزءًا لا يتجزأ من المجتمع، كما حاول المحتجون التفريق بين الشرطة كجهاز عمومي وأفراد العصابة؛ في إشارة إلى القوى غير الدستورية التي تم الإشارة إليها آنفًا، مؤكدين أن الهدف هو اجتثاث هذه الأخيرة لا غير.

الحالة السودانية لم تحد عن ممارسات الأنظمة في سياق "الربيع العربي"، وتم تحريك الآلة القمعية عبر مجموعة من التكتيكات للتعامل مع الحراك وتفكيكه. أولاً، باستخدام الغاز المسيل للدموع من قِبل قوات الشرطة مع الاعتقالات والقمع الذي قامت به هذه الأخيرة قصد فض المظاهرات؛ إذ مع بداية شهر يناير 2019، قالت منظمة (مراقبة حقوق الإنسان) إن عدد القتلى تجاوز 40 قتيلًا[5]، كما ذكرت لجنة أطباء السودان المركزية في 9 أبريل/ نيسان 2019، أن 21 قتيلًا، من بينهم 5 عسكريين، سقطوا في المواجهات أمام مقر وزارة الدفاع في الخرطوم. وأضافت اللجنة أن 153 أصيبوا في خلال التظاهرات التي حاولت قوات الأمن السوداني فضها بالقوة[6]. ثانيًا، قامت الحكومة باعتقالات واسعة جدًّا لقادة المعارضة، وبما أن أغلب المشاركين في هذه المظاهرات كانوا من شريحة الطلاب، فقد قررت الحكومة تعليق الدراسة في كل المدارس والجامعات. ثالثًا، قامت الحكومة بتطبيق رقابة شديدة على الصحافة، واعتقل فيها بعض الصحفيين، وتم حجب كثير من الصحف والمقالات التي تنتقد النظام الحاكم. رابعًا: حجب المواقع الإلكترونية، حيث أصبحت خدمة الإنترنت ضعيفة، مقارنة بما كانت عليه قبل التظاهرات. المحاولة نفسها تم تجريبها في الجزائر مع بداية الحراك ليلة 22فبراير 2019، بالعمل على تخفيض سرعة تدفق الإنترنت، إلا أنها لقيت استهجانًا واسعًا في مواقع التواصل الاجتماعي وخصوصًا "الفيس بوك"، وهو ما دفع إلى التراجع عن هذه الخطوة والاقتناع بأن انعكاساتها ستكون سلبية وستؤدي إلى زيادة الاحتقان بدل التحكم في الشارع وضبطه[7].

مؤسسة الجيش: الحضور والدور الوازن.. الدستور في مقابل الانقلاب

ينطلق ديريك لوتربيك (Derek Lutterbeck) في دراسته "الانتفاضات العربية والقوات المسلحة والعلاقات المدنية

والعسكرية"من فرضية أساسية، أنه كلما كانت القوات المسلحة ذات طابع مؤسسي أكثر، وكلما كانت علاقتها بالمجتمع بشكل عام أقوى، كانت أكثر انفتاحًا على الانتفاضات المؤيدة للديمقراطية. وفي الواقع، لا زالت القوات المسلحة في العالم العربي حاليًا تؤدّي الدور الأكثر أهمية نسبيًّا في السياسة الداخلية. بينما تترك معظم مجالات صنع السياسات للحكومات، ولا تزال القوات المسلحة فاعلًا رئيسيًّا في النظام السياسي، وعلى وجه الخصوص في أوقات الأزمات، أو عندما يرى الجيش أن اهتماماته الأساسية مهددة، فمن المرجح حينها أن يستحوذ على مقاليد السلطة، ويسيطر مباشرة على صناعة القرار السياسي، أو على الأقل يحاول أن يكون الطرف الحامي أو المنقذ، ويظهر ذلك بشدة في السياق العربي نظرًا إلى الخصوصية التاريخية والاجتماعية للمؤسسة العسكرية[8].

من هذا المنطلق، كانت أدوار مؤسسة الجيش في الدولتين، الجزائرية والسودانية، محورية وفاصلة باعتبارها المؤسسة الوحيدة التي ما زلت تتمتع بقبول شعبي واسع في المخيال الاجتماعي العربي، كما يمثل الجيش المحرك الرئيس وصاحب السلطة الحقيقية؛ بوصفه البنية المنظمة الوحيدة ذات الوزن الذي يتيح لها التحكم الفعلي في السلطة في الدولتين على سبيل التحديد، وهذا نتيجة التراكمية التاريخية، بحكم دور النخبة العسكرية في بناء الدولة الوطنية في البلدين. يزداد هذا الأمر رسوخًا في الحالة الجزائرية؛ إذ ينعت الجيش بأنه سليل جيش التحرير الوطني الذي قاد ثورة كبرى ضد الاستعمار الفرنسي، وكذلك التجنيد الإلزامي، والعلاقة بين المواطن وجيشه من خلال أدوات التنشئة التي تقدّس مكانة الجيش باعتباره حامي البلاد في مواجهة العدوان الخارجي والحفاظ على الأمن القومي.

بدت المؤسسة العسكرية في الجزائر متماهية في بداية الحراك مع السلطة السياسية والرئاسة والداعين إلى فرض العهدة الخامسة، وظهر ذلك من خلال خطاب قائد أركان الجيش السابق الفريق أحمد قايد صالح بالناحية العسكرية السادسة بمدينة تمنراست في الجنوب الجزائري في 26 فبراير 2019، بعد التظاهرات السلمية التي خرجت في 22 فبراير بإسقاط العهدة الخامسة واصفًا إياهم "بالمُغرر بهم"، ومتحدثًا عن النداءات المشبوهة التي ظاهرها التغني بالديمقراطية وباطنها دفع الجزائريين إلى المجهول، وهو

الخطاب الذي تم حذفه لاحقًا بسبب التطورات المتسارعة[9]. وتواصل هذا التماهي بعدما تم استدعاء التخويف بفكرة الأمن مقابل الاستقرار، حين ذكر الفريق الشعب الجزائري بالمآسي التي شهدتها الجزائر مطلع التسعينيات في رسالة بتاريخ 6 مارس 2019 عند زيارته الأكاديمية العسكرية لمختلف الأسلحة بمدينة شرشال الجزائرية غرب العاصمة. وتبين أن الجيش من خلالها لا زال يدير ظهره للحراك بعدما أكد الالتزام بتأمين الانتخابات والالتزام بموعدها المقرر[10]، على الرغم من الجدل الذي صاحب عملية الترشيحات، ومتاعب الرئيس الصحية، والرفض الشعبي الواسع.

الواقع أنّ التطورات المتسارعة دفعت الجيش إلى تلطيف لغته ما اعتُبر اعترافًا ضمنيًّا بالحراك. ففي 10 مارس 2019 بالناحية العسكرية الأولى تحدث قائد الأركان في خطابه للشعب الجزائري مستخدمًا عبارات الاحترام والتقدير، وعن علاقة التضامن التي تربط الجيش بشعبه، قائلًا: "الجيش الوطني الشعبي سليل جيش التحرير الوطني الذي يفتخر أنه من صلب هذا الشعب الأبي والأصيل، يعتز بأنه يقاسمه ذات القيم وذات المبادئ"[11]. نقطة التحول والابتعاد عن خط الرئاسة والتناغم مع الشعب ولو ظاهريًّا بدت معالمها في 18 مارس 2019 بالناحية العسكرية الثالثة بمدينة بشار جنوب غرب الجزائر؛ حينما أثنى قائد الأركان على مسيرات الشعب الجزائري، مُذكّرًا أن لكل مشكلة حلًّا بل حلولًا[12]، وهو ما أعطى تصورًا عامًّا بأن مؤسسة الجيش تكيفت إلى حد كبير مع مجريات الحراك، وأصبحت تتصرف بعقلانية؛ على خلاف ما حدث سابقًا حينما ألغى الجيش المسار الانتخابي في سنة 1992، وهي عقلية ترجع إلى البنية السوسيولوجية للجيش، حيث يتكون الجيش الجزائري من عموم المواطنين، وكذلك سلْك الضباط الشباب الذين ينتمون إلى المدرسة العسكرية الجزائرية، على خلاف ما كان يعرف بالضباط الاستئصاليين الذين عملوا داخل الجيش الفرنسي في الثورة، وتقلدوا مناصب سامية كالجنرال المتقاعد خالد نزار وإسماعيل العماري والعربي بلخير المتوفيين. هذا فضلًا عن عمليات تحديث تمت داخل الجيش؛ من خلال العمل على الاحترافية وتطوير كفاءة الجيش، وأخيرًا ما تعلق بالعامل الخارجي، حيث حاولت مؤسسة الجيش الالتزام بالمعايير الدولية والتصرف

وفق واجباتها الدستورية لدرء أي مبرّرات لتدخلات خارجية قد ترهن مستقبل البلاد بتسويق نفسها ضامنة للمسار الدستوري، ومساندة لمطالب الحراك.

لقد أفضى سلوك الجيش المتماهي مع حراك جموع المواطنين إلى الترحيب بالخطوات التي أقدم عليها الجيش، معبرين عنها في كل جمعة منذ بداية الحراك بشعار "الجيش والشعب... خاوة خاوة"، وهي تدلل على العلاقة الوطيدة بين الشعب والجيش. ولعل التطور الكبير الذي عبر عنه دائمًا قائد الجيش في 26 مارس 2019 بالناحية العسكرية الرابعة بمدينة ورقلة الواقعة جنوب شرق الجزائر، عندما تحدث عن محاولة أطراف داخلية وخارجية ذات نية سيئة اختراق المسيرات، ويحث لأول مرة على ضرورة تفعيل المادة 102 من الدستور الجزائري التي تنص على شغور منصب رئيس الجمهورية[13]. وفي اليوم الموالي ومن الناحية العسكرية الرابعة ذهب إلى أبعد من ذلك؛ عندما تحدث عن ضرورة التطبيق الفوري للمواد 7و8 التي ترجع السيادة للشعب، وكذا الإلحاح على التقيّد بالمادة 102 من الدستور. والواقع أنَّ الإعلان عن ذلك من مدينة ورقلة المتاخمة للحدود الليبية أعطى الكثير من الإشارات والرسائل إلى الخارج؛ باعتبار أنّ الجزائر تبقى مهددة من الناحية الجنوبية الشرقية بفعل التهديدات الأمنية التي أفرزتها تطورات الأزمة الليبية، وهي تصريحات جاءت مترافقة مع محاولات بعض الأطراف الخارجية استغلال حالة عدم الاستقرار السياسي لاستهداف الجيش الجزائري أولًا، ومن ثم تفكيك الدولة على غرار ما جرى في سورية واليمن. وعلى الرغم من أنّ بعض التحليلات تذهب إلى القول إن افتراض وجود التهديد يبقى أمرًا مبالغًا فيه، في محاولة لاستدعاء نظرية المؤامرة لتخويف الداخل وضرب الحراك، فإن الضغوط الإقليمية تبقى حاضرة، خاصة مع هجوم المشير خليفة حفتر على مدينة طرابلس الغرب ، والدعم الفرنسي الذي يلقاه، وهو ما اعتبر أنه تشويش على الحراك الجزائري، خاصة أن فرنسا لم يرضها تصرف الجيش مع الأزمة السياسية في البلاد، ومن ثمّ فهي تعمل على تحريك أذرعها الداخلية والخارجية على حدّ سواء للتموقع لاحقًا في أي مشهد جديد يفرزه الحراك. علاوة على ذلك، فإنّ الحضور التركي في الملف الليبي، ومؤتمر برلين الذي عقد في ألمانيا، في 19 يناير 2020، يبرز مدى تشعب الحضور الإقليمي

والـدولي في الملـف الليبي، ومن ثم فـإنّ الفراغ السـياسي قـد يمثـل نقطـة ضعـف للجزائر في إدارة أزمـة تمـس أمنهـا القومي بصفـة مباشرة.

في هـذا السـياق، جـاء خطـاب آخـر لقائد الجيـش بمقـر وزارة الدفـاع الوطنـي بالجزائـر العاصمـة، في 30 مـارس 2019، تحـدث فيها عن اجتماعات مشـبوهة عقدتهـا أطراف تعمل عـلى ضرب مصداقيـة الجيـش والالتفاف على المطالـب المشروعـة للجيـش، مؤكـدًا أن الحل لـن يكـون إلا بتفعيـل المـواد 7و8 و102 مـن الدسـتور[14]. ورغـم أنه لم يسـم هـذه الأطراف فـإن الكثير مـن التحليلات والأخبـار تحدثت عـن شـقيق الرئيـس السـابق السـعيد بوتفليقة ومديـر المخابـرات السـابق الجنـرال توفيـق، وبعـض الشـخصيات السياسـية مـن أحـزاب المـوالاة، والرئيـس السـابق للجزائـر اليامـين زروال، وهـو الاجتـماع الـذي كان يهـدف إلى تحالـف شـقيق الرئيـس بوتفليقـة مـع الجنرال توفيـق وأذرعـه لإفشـال الحراك، بعدما فشـل السـعيد بوتفليقة في إقناع الجيـش بتفعيل حالة الطـوارئ وقمع الاحتجاجـات. هذا الاجتماع شـابته ضبابيـة كثـيرة، لتـأتي رسـالة اليامـين زروال وتؤكـد وقوعـه، بعدما روى الأخير أنه تلقـى دعـوة مـن توفيق بالتنسـيق مع السـعيد بوتفليقـة لترتيـب حـل سـياسي يخـرج الجزائر مـن حالـة الانسـداد السـياسي، وهـي الدعوة التـي يبـدو أن زروال قـد تفطـن لأبعادهـا من خـلال تبرئـة نفسـه بالرسـالة التـي عـبر فيهـا عـن رأيـه، ورفـع اللبـس عـن شـخصيته التي تحظـى بإجمـاع كبـير داخـل الجزائـر، مفنّـدًا حضـوره اللقـاء المذكـور، ويذكَـر أنـه من بين الشـخصيات السياسـية التـي طرحهـا الحراك سـابقًا لقيـادة المرحلـة الانتقالية.

تطـور آخـر تجـلّى في البيـان الصـادر عـن وزارة الدفـاع الجزائريـة، 2 أبريـل 2019، الـذي تحـدث عـمَّا سـماه "العصابـة" التـي اسـتولت بغـير حـق عـلى مقـدرات الشـعب الجزائـري، داعيًـا إلى التطبيـق الفـوري المـواد 7 و8 و102 مـن الدسـتور، وأعقبـه بعد ذلك بسـاعة تقديم الرئيس السـابق استقالته لرئيس المجلـس الدسـتوري كـما ينص عليه الدسـتور الجزائـري[15]. هـذه الفوريـة في التطبيـق أبانت أن الجيـش هـو الحاكـم الفعـلي للبـلاد، ولكن في مقابـل ذلـك حـاول أن يبقـى في الإطـار الدسـتوري مرافقًـا لعمليـة التغيـير وتحقيـق رغبـة الشـعب في الإصـلاح الجـذري، كما عبر عنـه قائـد الأركان في كثير مـن تصريحاته. لكن تبقـى هـذه الخطـوة مرهونـة بمسـألة لاحقـة متعلقـة بعـدم إعـادة الارتباط مع رجـال المال والبيروقراطيـة المتجـذرة في حسـابات الجيش.

الظاهـر أن المسـتوى الأول (رجـال المـال) قد تـم تجـاوزه ظاهريًّـا مـن خـلال زج بعـض رمـوز الفسـاد إلى السـجن وإصـدار مذكرات توقيـف في حقهـم، مـع المنـع من السـفر وفتح تحقيقـات قضائيـة. أمـا المسـتوى الثـاني فهـو الآن مسـألة توافـق العسـكر مـع البيروقراطية العميقـة، والـذي يبقـى خيـارًا قائمًا لإعـادة الإنتـاج وضـمان التدويـر، في مقابـل ألا مخرج في الأفـق إلا بإعـادة النظـر في البنـاء الأفقـي والعمـودي "لـلإدارة المتوحشـة" عـبر تفكيك أطرهـا الناظمـة، ممثلـة في"أحـزاب السـلطة" عـبر انخـراط الشـباب في الشـأن العـام والتصالـح مـع العمـل السـياسي، وإشراك القـوى الشـبابية التـي أفرزهـا الحـراك، وفتح حـوار جـدي وحقيقـي مـع مختلـف الفاعلـين السياسـيين.

كشـفت الحالـة السـودانية عـن الظاهـرة العسـكرية المُزمنـة التـي تعـاني منهـا جـل الأنظمـة السياسـية العربيـة، وبـدا أن بنيـة النظـام الحاكـم في السـودان معقـدة إلى حـد كبـير، إذ تكونـت مـن (المشـير عمـر البشـير، والجيـش والمؤسسـة العسـكرية، وجهـاز الأمـن والمخابـرات الوطنـي، وقـوات الدعم السريـع، وبقايـا الحركـة الإسـلامية). منـذ بدايـة الأحـداث أصـدر الجيـش السـوداني بيانـين يدعـم فيهـما قيـادة النظـام الحاكـم، وهـذا نظـرًا إلى عاملـين: أولًا، علاقته مع كبار ضبـاط الجيـش والمؤسسـة العسـكرية وجهاز الأمـن، القائمـة على الثقـة المتبادلـة التي عمل عـلى ترسـيخها طـوال فـترة حكمـه. ثانيًـا، اعتـماد البشـير عـلى مـا يعـرف بقـوات الدعم السريـع (تعـرف سـابقًا بالجنجويـد)، وهـي ميليشـيات مسـلحة يفـوق تعدادهـا سـبعين ألفًـا، قـام النظـام بتسـليحها لإنهـاء التمرد في دارفـور، وجعـل الإشراف عـلى هـذه القوات مـن اختصاصـات جهـاز الأمـن والمخابـرات الوطنـي منـذ أغسـطس 2013، وهـو جهـاز يديـن ضباطـه بالـولاء للرئيـس المعـزول عمر البشـير، وقـد اختارهـم بعناية بحكـم انتمائهم جميعًـا إلى الإثنية/ القبيلـة نفسـها[16].

حـاول البشـير احتـواء الأزمـة بعدمـا طالـب المحتجـون برأسـه، وهـو مـا جعـل شـعار المتظاهريـن "يسـقط بـس"، من خلال إعطـاء الصلاحيـات الكاملـة لمؤسسـة الجيش في محاولة لكسـب تأييدها في قمـع المظاهرات، مـع أنـه في البدايـة حـاول إقامـة تـوازن بـين المؤسسـات الأمنيـة وحـزب المؤتمـر الوطنـي الحاكم، الذراع السـياسي للحركة الإسـلامية، هـذه الأخـيرة التـي بـدت مواقفهـا متباينـة، وظهـرت مؤشرات عـلى محاولة بعـض القوى

الإسلامية تصفية حسابات قديمة مع البشير مُستغلة الضعف الذي مر به، وهو ما دفع به إلى الانحياز التام إلى الجهاز الأمني. أما الجيش فقد حاول أن يكون أكثر انضباطًا من الجميع بسبب علاقته بالمجتمع السوداني، حيث يحوز الجيش في الوجدان العام لدى السودانيين على مكانة راسخة وكبيرة، على الرغم من الحسابات السياسية التي تتحكم في بعض قياداته؛ بحكم أنّ عددًا كبيرًا من قيادات الجيش من كوادر الحركة الإسلامية، وهو ما جرى توصيفه بأنّ البشير عمل على أسلمة الجيش، الأمر الذي يشير إليه الكاتب المصري محمد أبو الفضل في جريدة **العرب** بتاريخ 25 فبراير 2019 [17].

استمال البشير الجيش لثقته بقياداته بحكم الولاء للمؤسسة العسكرية والدولة، ولم يثق كثيرًا بالقيادات السياسية للحزب الوطني الحاكم بسبب ولاءاتها الأيديولوجية، ومن ثمّ اختار البشير الوطنية التي تمثلها مؤسسة الجيش على الأيديولوجية. ويبدو في الأخير أن اختياره كان خاطئًا، فقد قام الجيش بانقلاب عسكري ضده وعزله. هذه الاستمالة ظهرت في التأكيد أن القوات المسلحة هي الضامن للاستقرار، حيث قام بتعيين 6 وزراء اتحاديين و18 حاكم ولاية ينتمون كلهم إلى الجيش والشرطة، الأمر الذي أعطى الانطباع إلى الاتجاه نحو الحل الأمني؛ باعتبار أن معظم من كانوا حكامًا للولايات ينحدرون من الحركة الإسلامية[18].

لم تستطع الأطر السياسية، وكذلك الأجهزة الأمنية والمؤسسة العسكرية في السودان، التعامل مع السخط الشعبي الواسع، خصوصًا أن من يقود الاحتجاج هم فئة الشباب الذين يبلغون نسبة 62 في المئة من مجموع السكان البالغ 40 مليون نسمة. حيث يشير الديموغرافيون إلى أنّ هذا الوضع المجتمعي إذا ما صاحبته ظروف سياسية واقتصادية معينة، يجعل المجتمع أكثر عرضة للتعبئة العامة من أجل التغيير السياسي، والمطالبة بدور أكبر للشباب في الحياة السياسية، الأمر الذي يضع الجسد الاجتماعي الذي يمثل فيه الشباب القوة الحية الدّافعة في مواجهة الجسد السياسي للدولة. وفي هذا السياق فإنّ النظام السوداني فقد شرعية الإنجاز التي تؤمن بها هذه القوة الشبابية السودانية، والتي لم تعد هذه السلطة السياسية تملك الاستجابة لها. هذا الجسد الاجتماعي قد أظهر تغلبه على الجسد السياسي، ما دفع الجيش بالانقلاب على البشير حفاظًا على بقاء النظام، والحفاظ

على مصالح البيروقراطية العسكرية التي تشكلت على مدار عقود طويلة.

إعادة إنتاج النظام السوداني تجلت في 11 أبريل 2019 مع الانقلاب العسكري، حيث أعلن وزير الدفاع السابق عوض بن عوف في بيان الجيش تشكيل مجلس عسكري انتقالي يتولّى إدارة حكم البلاد لفترة انتقالية مدتها عامين، وأعلن المجلس العسكري تعطيل العمل بدستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة 2005، كما أعلن البيان حالة الطوارئ لمدة ثلاثة أشهر، وحظر التجوال لمدة شهر من الساعة العاشرة مساءً إلى الرابعة صباحًا، وقفل الأجواء لمدة أربع وعشرين ساعة، وكذا غلق المداخل والمعابر في كل أنحاء السودان، وحل المؤسسات السياسية، بما فيها مؤسسة الرئاسة من نواب ومساعدين، وحلّ مجلس الوزراء القومي؛ على أن يكلف وكلاء الوزارات بتسيير العمل، وحلّ المجلس الوطني ومجلس الولايات وحكومات الولايات ومجالسها التشريعية، وتكليف الولاة ولجان الأمن في أداء مهامهم. وفي المقابل يستمر العمل طبيعيًّا بالسلطة القضائية ومكوناتها، وكذلك المحكمة الدستورية والنيابة العامة، بحسب ما ورد في البيان، كما تحدث البيان عن وقف إطلاق النار الشامل في كل أرجاء السودان، وأعلن أيضًا إطلاق سراح كل المعتقلين السياسيين فورًا، مع العمل على تهيئة المناخ للانتقال السلمي للسلطة، وبناء الأحزاب السياسية وإجراء انتخابات حرة نزيهة بنهاية الفترة الانتقالية، ووضع دستور دائم للبلاد[19].

أدّى بن عوف بعد ذلك القسم رئيسًا للمجلس العسكري الانتقالي بعد ساعات من إعلانه الإطاحة بالرئيس السوداني المعزول عمر البشير، ومع ذلك تواصلت الاحتجاجات برفض الحكم العسكري ورفض المرحلة الانتقالية الطويلة، والدعوة إلى تسليم السلطة للمدنيين عبر الضغط من خلال قيادة الحراك المتمثل في تجمع المهنيين السودانيين. وتحالفت باقي فصائل المعارضة في تحالف مشترك سمي تحالف الحرية والتغيير، ويضم كلًّا من تحالف نداء السودان، وقوى الإجماع الوطني، بالإضافة إلى التجمع الاتحادي المُعارض. هذا الأخير عاد ليقترح تشكيل مجلس سيادة وحكومة مدنية ومجلس تشريعي يستمر عملهم أربع سنوات كفترة انتقالية. ولكن بعد ثلاثة أيام أعلن المجلس العسكري السوداني إعفاء وزير الدفاع بن عوف وإحالته إلى التقاعد،

مع إعادة هيكلة جهاز المخابرات، وترتيب المشهد السياسي دون مشاركة الحزب الحاكم في الحكومة القادمة، مؤكدًا أن تشكيل الحكومة من اختصاصات المعارضة. الظاهر أن المجلس العسكري عاش حالة تخبط نتيجة بعض الخلافات داخله، لكنه سار في اتجاه لعب الدور نفسه الذي قام به المجلس العسكري للقوات المسلحة في مصر، على الرغم من أنّ النخب المدنية في الحالة السودانية كانت أكثر حذرًا، خاصة عندما رفضت مدة أربع سنوات التي اقترحها المجلس العسكري كفترة انتقالية. لكن تبقى المسألة الإثنية حاضرة في داخل الجيش، أبرزها قوات الدعم السريع، وهو ما قد يفضي إلى حالتين: انقسام الجيش على نفسه، أو التماسك في مواجهة القوى المدنية (توصلت بموجب اتفاق مع الجيش لتقاسم السلطة مدته ثلاث سنوات) التي تسعى جاهدة إلى تمدين السلطة السياسية، وهو ما لن تقبل به المؤسسة العسكرية في السودان.

الفعل السياسي: الضعف والقوة.. الفراغ في مقابل التأطير

يرى سيدني تارو (Sidney Tarrow) أنّ دور المواطنين غير المؤطرين في السياسة خلال أوقات الحراك الثوري هو العنصر الأكثر أهمية للتمييز بين الحركات الاجتماعية والثورية من جهة، ومنظمات المجتمع المدني وقوى الضغط والأحزاب السياسية من جهة أخرى[20]. ولعل المتأمل في الحراكين، الجزائري والسوداني، يُدرك هذه الحقيقة الفارقة؛ حيث تميز المشهد في الحالتين بمشاركة جميع أطياف المجتمع، وبالرقعة الجغرافية الواسعة، شاركت فيه جميع المدن الجزائرية والسودانية ، بل إن الحراك ساهمت فيه الأطراف ولم يقتصر على العواصم فقط. هذا التنوع قد يدفع في حالات تنظيمات المجتمع المدني والأحزاب إلى تبني هذه القوة الدافعة والعمل على تأطيرها وتمثيلها بما يشكل قوة تفاوضية وازنة كما هو الحال في السودان، وقد نجح في ذلك نسبيًّا. وقد يُفضي في حالات إلى محافظة الحراك على عفويته رافضًا فكرة التأطير والتمثيل، ما يجعله عُرضة للاختراق والتشتيت كما يظهر في الحالة الجزائرية. ولعلّ حالات الاحتواء لناشطيه قد برزت من خلال محاولات النظام إشراكهم في جولات الحوار المزمع القيام بها، ومشاورات تعديل الدستور المرتقب، والأكثر من ذلك استوزار بعضهم وتعيينهم في مناصب استشارية.

يرى كثير من الفاعلين في الحراك الجزائري أن قوته تكمن في مكوناته التي جمعت أطياف كل المجتمع. ومع مرور قرابة عام، ما زال الحراك يرفض مسألة التأطير والتمثيل مبررًا ذلك بأنّهما فخ يُراد به الاحتواء والتفكيك، مؤكدًا ضرورة العمل بالضغط أكثر، وتأجيل ذلك إلى وقت لاحق؛ الأمر الذي ظهر من خلال دعوة السلطة إلى ضرورة تنظيم الحراك للتفاوض، وهو ما اعتبر من طرف المحتجين أنه يهدف إلى التأثير في هذه القيادات ومن ثم ضبطها على المخرجات التي تريدها السلطة السياسية الحاكمة، هذا فضلًا عن فتح وزارة الداخلية لحكومة نور الدين بدوي المستقيلة بعد انتخاب رئيس الجمهورية الباب واسعًا أمام تقديم ملفات اعتماد الجمعيات والأحزاب أمام المواطنين، وهي خطوة كان الهدف منها تمييع الحياة السياسية، وضرب قوة الحراك في الصميم من خلال إفراغه من محتواه. والحال أن الخريطة الجمعية والحزبية الواسعة لم تزد إلا رداءة وضعفًا في الأداء، على اعتبار أن كبرى الديمقراطيات تحوز على ثلاثة تيارات في الأغلب تتنافس فيما بينها. كما عقد رئيس الدولة السابق عبد القادر بن صالح مشاورات مع شخصيات وطنية[21] في إطار مساعٍ تشاورية بحسب بيان لرئاسة الجمهورية، وهي مساعٍ تلقت رفضًا شعبيًّا واسعًا. والحقيقة أنّ مساعي من هذا القبيل تزيد من تعميق الأزمة بدل حلها على أساس أن النظام يُشاور نفسه؛ باعتبار أن جل هذه الشخصيات شاركت جنبًا إلى جنب في هندسة قواعد الحكم والسلطة في البلاد. ولعلّ ما يقوم به الآن الرئيس الجديد تبون لدعوة بعض الشخصيات الوطنية للحوار له من الأهمية الكثير، وقد يساهم في حلحلة الأزمة السياسية. لكن بدون إشراك القوى الاجتماعية والسياسية التي أفرزها الحراك، فإنّ النظام السياسي الجزائري لن يكسب مناعة جديدة في المستقبل يواجه بها الجسد الاجتماعي والطاقة الشبابية المتطلعة للحرية والتغيير، ومن ثم فإنّ تآكل الشرعية سيزيد عند الحدّ الذي تؤمن به قوانين الطبيعة نحو حتمية التغيير.

في الحالة السودانية استمد الحراك قوته من القدرة على التأثير عبر وجود قيادة واضحة ومتفق عليها بين أغلب الثوار، وتمتلك درجة من الوضوح في الرؤية وتكتيكًا في الفعل، حيث قامت قيادة الحراك (تجمع المهنيين السودانيين)[22] باحتواء باقي فصائل المعارضة في تحالف مشترك يضم كلًّا

من "تحالف نداء السودان"، و"قوى الإجماع الوطني" (وهما أكبر تجمعين لأحزاب المعارضة)، بالإضافة إلى "التجمع الاتحادي المعارض"، على خلاف الاحتجاجات التي كانت في سبتمبر 2013، حيث تمكَّن النظام من السيطرة عليها واحتوائها ورفض مطالبها بتأجيل انتخابات 2015، وقام بتعديل الدستور، بل وصل الأمر إلى اعتقال قادة المعارضة كما حدث مع الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة. وجد النظام السوداني نفسه في مواجهة قوة شبابية تستند إلى قوة ضاغطة تفاوضية ممثلة في التحالف المشترك، الذي سمي تحالف الحرية والتغيير، حاملة مطالب محددة أدّت في النهاية إلى تعرية النظام السوداني ممثلًا في شخص البشير الذي وجد نفسه وحيدًا، بما فيهم بعض أعضاء الحركة الإسلامية الذين وجدوها فرصة -كما أشرنا سابقًا- إلى تصفية حساباتهم التاريخية معه، مستندًا إلى الآلة الأمنية والعسكرية التي سرعان ما قذفت به إلى خارج الحكم عبر الآلية التي وصل بها إلى الحكم في سنة 1989 بدعم من الحزب الوطني الحاكم.

يتحدث أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) عن أدوات الهيمنة التي يحوز بها النظام السيطرة الكاملة على المجتمع، فقد عمل نظام بوتفليقة على تمييع الحياة السياسية، وإفراغ الأحزاب السياسية من محتواها النضالي تحت ما سمي برنامج رئيس الجمهورية، وإقصاء المعارضة، وبناء قاعدة الحكم على الولاء، واستغلال الزوايا الدينية، وتهميش دور المجتمع المدني؛ إذ تحولت جل النقابات والجمعيات إلى لجان مساندة عبر التحكم فيها بالهبات التي منحت إياها؛ مستغلًا الوضعية المالية المريحة التي كانت تتمتع بها الجزائر، إذ بلغت احتياطات الصرف أكثر من 200 مليار دولار في سنة2012. لكن كل ذلك لم يصمد أمام الحراك الجزائري، فخرج الجزائريون رفضًا للعهدة الخامسة، ونظّم طلبة الجامعات مسيرات في كل ولايات الوطن تقريبًا، ولحق بهم أساتذة الجامعات وأساتذة التعليم، فضلًا عن المحامين، والمحضرين القضائيين، والقضاة، والأطباء، ومتقاعدي الجيش.

ولكن بالرغم من هذا الانكشاف الذي شهده النظام راحت رموز بارزة في السلطة وفي أحزاب الموالاة، من بينها رئيس الوزراء السابق والأمين العام لحزب التجمع الوطني الديمقراطي أحمد أويحي، ورئيس المجلس الشعبي الوطني والأمين

العام لحزب جبهة التحرير الوطني، وعضو مجلس الأمة ورئيس حزب تجمع أمل الجزائر (تاج) عمار غول، ورئيس حزب الحركة الشعبية الجزائرية عمارة بن يونس إلى إعلان انضمامها إلى مساندة الحراك، فكيف لرموز بارزة دعمت بقوة استمرارية الرئيس السابق بوتفليقة لولاية خامسة أن تنظم الحراك، وهي في حقيقة الأمر كانت استراتيجية واضحة تستهدف ضرب الحراك وتشتيته عن أهدافه، بالإضافة إلى إفراغه من محتواه ومن مطالبه، وكذا محاولة هذه القوى التموقع من جديد في مرحلة ما بعد بوتفليقة[23]. لكن لم يحدث ذلك، وأدخلت هذه الشخصيات السجن لتحاكم بجرائم استغلال النفوذ والفساد والارتباط مع رجال الأعمال الفاسدين.

وعليه، فإنّ عدم وجود قيادة واضحة ومتفق عليها في الحراك الجزائري هو الذي سمح لرموز كثيرة محسوبة على النظام السابق تغيير جلدها والانصهار في الحراك (لكنها سرعان ما صَبَأَت عن تلك التوبة الحراكية بتأييدها عبد القادر بن صالح رئيس مجلس الأمة السابق المرفوض شعبيًّا وتزكيته رئيسًا للدولة تنفيذا للمادة 102 من الدستور عبر غرفتي البرلمان الجزائري يوم الثلاثاء، 9 أبريل 2019، الأمر الذي زاد في احتقان الشارع واعتبره التفافًا على مطالبه، لا سيما بعد تصريح رئيس حزب التجمع الديمقراطي أويحي الذي وصف الحراك الشعبي بأنه "مجرد الريح في الشبك (الشباك)"). علاوة على التضارب الإيديولوجي والتسويق للثنائيات (عربي، أمازيغي) ورفع الراية البربرية خلال التظاهر[24]؛ وكل ذلك بهدف تشتيت الحراك. صحيح أن الحراك تجاوز هذه الأيديولوجيات، لكن لو توفرت هذه القيادة الواضحة لاختصرت الوقت ووجهت المطالب نحو أهداف واضحة تدفع إلى تجاوز حالة الانسداد السياسي، والوقوف كقوة تفاوضية في وجه النظام الجزائري الذي اكتسب مناعة في وجه الضغوط الداخلية والإقليمية؛ نتيجة لما خبره وتمرس عليه لعقود وفترات طويلة مستغلًّا حالة الريع الاقتصادي والارتباطات الاستراتيجية بالقوى العالمية.

الأمر مختلف تمامًا في الحالة السودانية التي كشفت عن تنظيم لم يسبق له مثيل في إفراز قيادة تفاوضية واضحة تمثل الجسد الاجتماعي في مواجهة الجسد السياسي للنظام، هذا الأخير الذي فقد حاضنته

الاجتماعية وأدوات الهيمنة لديه، فكل فئات المجتمع المدني، من مساجد وطلاب وجمعيات ونقابات وكبار رموز المجتمع، اتفقت على دعم الحراك، بل قامت بنبذ كل من يتعاطف مع النظام الحاكم. عملت قيادة تجمع المهنيين السودانيين من خلال تحالف الحرية والتغيير على تشكيل قوة ضغط حقيقة ساهمت في دفع الجيش للانقلاب على البشير، وبعد ذلك ها هو المجلس العسكري في السودان يدعوها إلى تشكيل الحكومة[25]. في المقابل عملت على رفض المرحلة الانتقالية التي حددها الجيش ودعت إلى تمدين السلطة ونزع الطابع العسكري، دعوات وإن استجاب لها الجيش عبر اتفاقية تقاسم السلطة لمدة ثلاث سنوات، كما أشرنا إليه آنفًا، لكن قبلها الجيش في السودان على مضض، ونتيجة لاعتبارات داخلية وإقليمية ودولية. مع ذلك، بإمكان المعارضة والقوة التي تشكلت بعد الحراك أن تعدّ العسكر شريكًا للعبور بأمان نحو التمدين التدريجي للسلطة، في ظل جيوش تعتبر نفسها هي من أقامت هذه الدول، ولا تقع في الأخطاء التي وقع فيها الإخوان في مصر عندما أخفقوا في قراءة الواقع الداخلي والإقليمي والدولي الذي لم يكن في صالحهم على الأقل في تلك الفترة.

إنّ الاستقطاب السياسي بين المدنيين في السودان سيكون ذا تكلفة باهظة، وقد يستغله الجيش لإعادة التموقع من جديد، حيث ترفض الحكومة الانتقالية التعايش مع بقايا النظام السابق، وهي مواقف، حسب الدكتور حمدي عبد الرحمن حسن، ترجع إلى فترة مشاركة مكوناتها في معارضة الرئيس المخلوع البشير، ووضعت توجهاتها نحو أفكار تقويض حكم "الجبهة الإسلامية" وتصفية آثاره، سياسيًّا واجتماعيًّا. ومع طول فترة حكم البشير، من دون معالجة أخطائه أو تصحيح مساره السلطوي، ترسّخت الأفكار الثأرية لدى اليسار السوداني، وخلصت إلى ضرورة السير بدون الإسلاميين. وفي هذا السياق، تعد سياسات إعادة هيكلة المؤسسات العامة وإغلاق مؤسسات إعلامية ضمن إجراءات محو آثار النظام السابق[26]. ومن ثمّ قد تعصف مسألة ضعف استراتيجيات النخب المدنية الحاكمة في التعامل مع إرث المرحلة السابقة، ومع مختلف القوى السياسية التقليدية والجديدة بحلم الانتقال الديمقراطي إن لم تكن هي

أصلًا سببًا في إجهاضه، وتلكم هي عسر المراحل الانتقالية.

على العكس من ذلك، تبدو الحالة الجزائرية أكثر تعقيدًا، فلقد حقق الحراك جملة من الإنجازات التي كانت في وقت سابق ضربًا من الخيال، لكن تبقى مسألة عدم تشكل قوة ضاغطة يفرزها الحراك نقطة ضعف كبيرة؛ فالجيش دفع نحو المسار الدستوري للحفاظ على المسار الانتخابي وتجنب المراحل الانتقالية التي في نظره ستدخل البلاد في أتون الفوضى وعدم الاستقرار، وقد نجح في ذلك. وفي ظل هذه المعطيات، إلى جانب غياب القوة الدافعة للحراك في إيجاد قيادة واضحة تدفع بها إلى التفاوض مع السلطة، والاتفاق على أرضية محددة توافقية؛ فإنّ الأمر مرشح للارتسام في اتجاهين: الاتجاه الأول سيأخذ شكل الهيمنة العسكرية غير المباشرة بتثبيت أركان السلطة الحالية مع تغيير الواجهة المرفوضة شعبيًّا، والاتجاه الثاني سيعني بالضرورة حالة عدم الاستقرار التي قد تُفضي إلى حالة من الاستقطاب السياسي بين السلطة وناشطي الحراك، الذين ما زالوا مستمرين في التظاهر كل يوم ثلاثاء وجمعة. وقد تجد الجزائر نفسها أمام فراغ مؤسّسي قد يقضي على أمل الديمقراطية الناشئة، وعلى الاستثناء الجزائري. على الرغم من أن الاتجاه الأول بدا يرتسم بوضوح من خلال الليونة التي أبدتها السلطة للانفتاح على الجميع، والبدء في الحوار.

السلمية والعنف في مواجهة الضعف والقوة وجدت أمامها عاملًا خارجيًّا تختلف درجات تأثيره في الحالتين، الحراك الجزائري وجد نفسه محاطًا باهتمام إقليمي ودولي، وعبرت فرنسا والاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية في البداية عن ضرورة عدم استخدام القوة ضد المتظاهرين السلميين، وهو ما قوبل باستهجان شعبي كبير رفضًا لأي تدخل خارجي بشعار "لا للتدخل الخارجي"، كما عبر المحتجون عن رفضهم الزيارات التي قام بها نائب رئيس الوزراء وزير الخارجية رمطان لعمامرة إلى روسيا والصين وإيطاليا وألمانيا داعين إلى عدم الاستقواء بالخارج، ولو أن هذه الزيارات صنفت ضمن طمأنة الشركاء الاقتصاديين البارزين للجزائر. كما رفض الجزائريون

مساعي الجزائري الأخضر الإبراهيمي الذي كان مبعوثًا للأمم المتحدة في سورية. وهي شخصيات رفضها الحراك لأنها تمثل امتدادًا للعامل الخارجي في المخيال الاجتماعي لعموم الشعب الجزائري، كما حضرت الإمارات في شعارات الحراك الجزائري بدعوتها إلى عدم التدخل في الشأن الجزائري. الأمر الآخر الدال على لعبة التوازنات في الحالة الجزائرية هي دعوة وزير الخارجية الروسي سيرغي لافروف[27] بعض الدول إلى عدم التدخل في الشؤون الداخلية للجزائر، وهو أمر له ما يفسره نتيجة الارتباط التاريخي والعسكري الاستراتيجي بين الجزائر وروسيا. الحقيقة أنه حتى هذه القوى ليس من مصلحتها أيضًا فقدان مصالحها في الجزائر، ومن شأنها أيضًا ضمان استقرار الجزائر بوابة إفريقيا وعمقًا استراتيجيًّا أوروبيًّا قد تدفع أوروبا بالتحديد ثمن عدم استقراره.

واجه الحراك السوادني عاملًا خارجيًّا بارزًا، سواء تعلق الأمر بالقوى الإقليمية أو العالمية على حد السواء، حيث وجد البشير نفسه منبوذًا من طرف القوى الغربية، وهو الذي صدرت في حقه مذكرة اعتقال من طرف المحكمة الجنائية الدولية في 4 مارس 2009. ولكن في المقابل حصل على دعم بعض القوى الإقليمية كمصر والإمارات بحكم العلاقات الاستراتيجية، وكذلك من النظام السوري، باعتبار البشير أول رئيس عربي يزور دمشق منذ اندلاع الأزمة السورية في 2011. ومع الاصطفاف الروسي- السوري للبشير، إلا أن ذلك لم يشفع له في إيجاد دعم روسي يضمن له البقاء كما فعل نظيره بشار الأسد. والحال أنه بعد أيام من زيارته إلى سورية انطلقت شرارة الاحتجاج عليه في السودان، وأنهت عهد حكمه في ظرف قرابة أشهر من الاحتجاج عبر انقلاب القصر الذي حدث معه.

ثمة حقيقة واضحة، أنه بعد الانقلاب العسكري وتشكيل المجلس العسكري الانتقالي في السودان، أصبح الأمر بيد مجموعة من القوى الإقليمية والدولية باتت تتجاذبه كما يحصل في الأزمة الليبية، وهو ما يتضح جليًّا من خلال توليفة المجلس العسكري بعد إسقاط البشير. فقوات الدعم السريع بقيادة الفريق حميدتي اصطفت إلى جانب قطر وتركيا، ومن جانب آخر

اصطف الفريق عبد الفتاح البرهان مع مشروع الإمارات والسعودية ومصر، وذلك بمباركة أمريكية بهدف إعادة رسم خريطة التحالفات الدولية في السودان الذي بقي مناكفًا للولايات المتحدة الأمريكية في عهد البشير. ضمن هذا الترتيب قد يجد الحراك السوداني وممثلوه أنفسهم أمام ثورة مضادة تعصف بمشروعهم الحالم للتغيير[28]، إن لم يحسنوا قراءة الواقع الإقليمي والدولي، ومن ثم التصرف وفق براغماتية تتيح للمدنيين في السودان التموقع بشكل استراتيجي ومدروس للحفاظ على السلطة، والعمل على إعمال الانتقال الديمقراطي في بلد يمثل فيه العسكر عصب الحكم والسياسة.

خاتمة

غالبًا ما تمحورت الدراسات السابقة حول موضوع الفعل الاحتجاجي في المنطقة العربية على افتراض معياري، يقود إلى نتيجة مفادها صعوبة التغيير والاستعصاء

الجدول رقم 1 : الحراك الجزائري والحراك السوداني: الأنماط والأدوار

	الجزائر	السودان
الأنماط: السلمية مقابل العنف	+	−
المؤسسة العسكرية	+	−
القيادة والتأطير	−	+
السيطرة والاحتواء	+	+
العامل الخارجي	+	−
تحقيق المطالب	نسبي	نسبي

المصدر: إعداد الباحث.

الديمقراطي، وهو في الحقيقة افتراض مازال له القدرة على تفسير الأحداث في هذه المنطقة، فعلى الرغم من نجاح الحراك في الجزائر وفي السودان في تحقيق جملة من المطالب أبرزها منع استمرارية بوتفليقة والبشير في الحكم، لكنها في المقابل أعادت الظاهرة العسكرية إلى الواجهة عبر حضور مؤسسة الجيش الوازن في الحياة السياسية. ففي الحالة الجزائرية سماها الجيش بمرافقة الحراك عبر الحفاظ على المسار الدستوري، وفي الحالة السودانية كان انقلابًا عسكريًّا صريحًا، وأعاد إلى الأذهان الجيل الأول من دراسات العلاقات المدنية- العسكرية الذي يتميز بنظرة ضيّقة تتعلق أساسًا بشرح وتفسير أسباب ودوافع التدخلات والانقلابات العسكرية.

طرحت هذه الورقة الأنماط التي أخذها مسار الحراك في كل من الجزائر والسودان، وطرح خصوصية الحراكين اللذين يختلفان في نقاط كثيرة ويلتقيان في نقاط قليلة. وتطرقت الورقة أيضًا إلى عودة الدور السياسي للجيوش التي تطرح بدورها إشكالات عميقة في مسارات الانتقال والتحول الديمقراطي، ومع ذلك كان التدخل العسكري حاسمًا في الوقوف مع الإرادة الشعبية، لكن في المقابل تبقى مسألة زيادة الطلب الشعبي للديمقراطية خيارًا مطروحًا في مقابل عرض سلطوي لن يخرج في اعتقادنا في كلتا الحالتين عن إعادة إنتاج النظام وتدويره.

الهوامش

1. تم إيداع رجال الأعمال المذكورة أسماؤهم الحبس المؤقت في انتظار محاكمتهم، وفيهم من حوكم بتهم الفساد وعقد صفقات مشبوهة، وتهم تخص تمويلات غير مشروعة للأحزاب السياسية، كما تم إطلاق سراح رجل الأعمال ربراب بعدما استنفد مدة عقوبته.

2. خالد عشمان الفيل، "الحراك في السودان، الفاعلون الرئيسيون والسيناريوهات المستقبلية"، تقارير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 21 يناير 2019، ص2. في:

http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2019/01/190121062533022.html

3. بيان صحفي، المديرية العامة للأمن الوطني، الجزائر العاصمة، في: https://www.algeriepolice.dz

4. قد يوصف هذا الكلام بتبرير القمع الذي وقع على المتظاهرين؛ حيث إن الجمعة الثامنة عرفت تحولًا نوعيًّا في التعاطي مع المتظاهرين تدخلت فيه قوات GOPS المدرّبة خِصّيصا في مواجهة الأعمال الإرهابية؛ الأمر الذي تبرأت منه مصالح مديرية الأمن الوطني التي صرحت في بيان لها يوم 12/ 04/ 2019 أنها تخلي مسؤوليتها عما حدث في مواجهة المتظاهرين وأن مصالحها لم تقم بقمع المتظاهرين، في الوقت الذي أشارت فيه بعض التحليلات بأصابع الاتهام إلى ضلوع المدير العام السابق للأمن الوطني في تلك الحادثة وكانت محل استفسارات خلال استجوابه من قبل مصالح القضاء يوم الأحد 14/ 04/ 2019.

5. راجع تقرير منظمة هيومن رايتس بتاريخ 8 يناير 2019، على:

https://www.hrw.org/ar/news/2019/01/08/325924

6. "السودان: 153 حالة إصابة وارتفاع في أعداد القتلى خلال المظاهرات"، المشهد العربي، 9 أبريل 2019، على:

https://almashhadalaraby.com/news/83484

7. خالد عشمان الفيل، مرجع سابق الذكر، ص ص 5-4.

8. Derek Lutterbeck, "Arab Uprisings, Armed Forces, and Civil–Military Relations ?", *Armed Forces & Society*, Vol 39, Issue 1, 2013,p30.

9. راجع الخطاب على اليوتيوب، على:

https://www.youtube.com/watch?v=uIZKhoPB7bQ

10. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=pX51ItEz0G8

11. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=UI-5nFfVzKI

12. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=PPfkZbJRs9E

13. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=6GwkGDrRXJA

14. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=vR3EGsatRaY

15. راجع الخطاب على:

https://www.youtube.com/watch?v=-0OxJTTH12E

16. خالد عثمان الفيل، مرجع سابق، ص 6.

17. محمد أبو الفضل، "البشير يضع السودان في عهدة المؤسسة العسكرية"، جريدة **العرب**، 25 فبراير 2019، في:

https://bit.ly/2vbcf2H

18. المرجع نفسه.

19. راجع نص وفيديو بيان الجيش السوداني بتاريخ 11 أبريل 2019، على:

https://bit.ly/2VEwukS

20. أحمد تهامي عبد الحي، "الشارع والتغيير الثوري في مصر"، مجلة **الديمقراطية**، العدد (52) القاهرة: مؤسسة الأهرام، أكتوبر 2013، ص 145.

21. الشخصيات هي: (عبد العزيز زياري برلماني ترأس المجلس الشعبي الوطني ووزير سابق، عبد العزيز بلعيد رئيس جبهة المستقبل وكان قد ترشح للانتخابات الرئاسية التي كان من المزمع تنظيمها في 18 أبريل 2019، وميلود براهيمي محام وناشط حقوقي).

22. تضم بداخلها سبع لجان (المعلمين، وأطباء السودان المركزية، والبيطريين، والمحامين، وأساتذة الجامعات، والمهندسين، والصيادلة).

23. هذه الشخصيات هي التي تمثل تحالف أحزاب الموالاة، وهي التي دعت إلى العهدة الخامسة فيما أسمته دعم الاستمرارية للحفاظ على الأمن والاستقرار بالجزائر، كما تمثل الأغلبية الساحقة داخل البرلمان الجزائري، وهي شخصيات مرفوضة من الحراك.

24. يجري الآن بعد وصول الرئيس عبد المجيد تبون إلى الحكم الإعداد لمشروع قانون يجرم كل مظاهر العنصرية والجهوية وخطاب الكراهية.

25. الأناضول، "السودان.. مطالب المهنيين والمعارضة.. وخطوات المجلس العسكري"، الأناضول، 18 أبريل 2019، في:

https://bit.ly/2PhmonT

26. خيري عمر، "السودان والجزائر بين صعود الأزمة واحتوائها"، **العربي الجديد**، 17 يناير 2020، في:

https://cutt.us/oahEi

27. ف. نسرين، "وزير الخارجية الروسي سيرغي لافروف نرفض التدخل الخارجي في الشأن الجزائري"، الوسط، 19 مارس 2019، في:

https://www.elwassat.com/world/9781.html

28. في هذا الصدد أمهل مجلس السلم والأمن الأفريقي المجلس العسكري في السودان 15 يوما لتسليم السلطة للمدنيين وإلا سيقوم بتعليق عضويته داخل الاتحاد الإفريقي.

الإسلاميون والثورة السودانية: قراءة في مأزق الخطاب وتحولاته

فاروق أحمد يحيى *

تقدمة

ربما وجبت العودة في قراءة الحالة السودانية وثورتها الثالثة على الحكم العسكري بعد الاستقلال إلى الديمقراطية الثالثة في ثمانينيات القرن الفاني، وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة في وضع لا يحسدها عليه حاسد، بين كُتل سياسية ونُخب تتجاذب التحالفات داخل قبة الجمعية التأسيسية التي تضم من يُفترض فيهم نوابًا عن الشعب، وبين وطن مثقل بالصراع الداخلي والاحتراب الأهلي ومطالب أقاليمه بالعدل في توزيع المناصب والثروة على بلد شاسع المساحة مترامي الأطراف. في هذه الظروف المعقدة كان مشروع الدكتور حسن الترابي، الأب الروحي للحركة الإسلامية[1] الأبرز في السودان، قد تهيأ لتنفيذ انقلابه العسكري على الديمقراطية التي مهرها الشعب السوداني بمسيرة نضالية طويلة استمرت سنوات من حقبة الجنرال جعفر النميري، وتوجها بثورته الثانية بعد الاستقلال؛ وهي ثورة أبريل 1985. ولما استوت خطط الترابي الانقلابية كانت جموع الشعب السوداني قد أنهكها التعب، وأخذ منها بؤس أدوات السياسة كل مأخذ بصورة لم تكن معها هذه الجماهير قادرة على إبداء أدنى اكتراث بالديمقراطية التي وُئدت، بل نظرت إليها

* دكتوراه الفلسفة في علوم الاتصال (الإعلام التفاعلي)، عميد كلية الإعلام – جامعة الجنينة (السودان).

قطاعات مقدرة من جمهرة الشعب السوداني أنها المخلص للسودان من محنته، لا سيما وقد أخفى الانقلابيون هُوية مرجعيتهم السياسية وبدت منهم البزة العسكرية والمجردة التي سيطرت على الطرقات واستولت على مفاصل الدولة الحيوية، ثم ظهروا على شاشات التلفزة بمجلس قيادة عسكري، وأطلقوا على حركتهم اسم ثورة الإنقاذ الوطني. وقد كان شعارًا نابهًا لواقع الحال، ومدغدغًا لعاطفة البؤساء من أبناء السودان. وما لبث الوضع حتى كشف العسكر عن حقيقة انتمائهم وكونهم من أبناء الحركة الإسلامية الذين اخترقت بهم الجيش، أو استقطبتهم لأيديولوجيتها في أثناء خدمتهم العسكرية، ومنهم من لم ينتمِ إلى القوات المسلحة أصلاً، وإنما كانت الأسلحة والأزياء ومظاهر عسكرة البلاد صبيحة الانقلاب كلها من خطط مدبري الانقلاب[2].

وما هي إلا سنوات قلائل ويتحول المسرح الذي أراد له الترابي (فيما قال) أن يكون للجماهير وللشورى وللمد الإسلامي، أو أراده (في رأي خصومه) مونودراما لذاته، حيث تكون له المرجعية في المشروع الحضاري للإسلام في السودان، كيف لا وهو عرابه وشيخه، وما سواه حواريون وشيعة، مدنيين كانوا أم عسكريين. بيد أن الأمور لم تمضِ كما أراد لها الشيخ الترابي، فغلبت على تلاميذه شهوة السلطة، فتنازع الإنقاذيون عليها بين ابنهم العسكري (رئيس الجمهورية – عمر البشير) وشيخهم المؤسس (رئيس البرلمان – حسن الترابي) فوقعت المفاصلة في الشهر الأخير من سنة 1999م، عندما اتخذ الأول جملة قرارات حل بموجبها البرلمان وأعفى الأخير من كل مناصبه الدستورية في الدولة والتنظيمية في الحزب، ووضعه تحت الإقامة الجبرية بضاحية المنشية، ثم أعلن حالة الطوارئ في البلاد. لتبدأ مرحلة جديدة من مراحل تطور حركة الإسلام السياسي التي انفلقت إلى كتلتين، واحدة تزعمها الشيخ الترابي كوّن بها حزب المؤتمر الشعبي، وأخرى قادها البشير باسم المؤتمر الوطني ليبدأ معها صراع الشيخ وتلاميذه على السلطة، وتبدأ معها محنة السودانيين مع أحد أسوأ الحكومات الوطنية استبدادًا وفسادًا أخذت في ضرب مفاصل الدولة سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا. فثار عليها الشعب السوداني الخبير بالثورة على الاستبداد حتى خلع رئيسها في أبريل

2019، واضعًا حدًّا لمسيرة ثلاثين عامًا من حكم البشير وجماعته "الإسلامية".

السودان وأسئلة الربيع العربي

لم يكن السودان -يوم انفجار شعوب المنطقة العربية منادية بالحرية والكرامة والعدالة- في أحسن أحواله، فقد كان يومها مأزومًا كغيره بمتلازمة الاستبداد والفقر والمرض والبطالة وغياب المساواة. كان حقًّا نموذجًا حيًّا لفشل الدولة الوطنية ما بعد الكولينيالية وتصدُّع وحدتها الداخلية بفعل صنميات الفضاء السياسي والاجتماعي العربي. ورُب قائل إن السودان في نهاية العشرية الأولى من هذا القرن -حين انتفض الشارع العربي- كان يقبع في وضع أسوأ من كثير من دول الربيع ذاك، على المستوى الاقتصادي ومعدلات التنمية والتعليم والصحة. أما على المستوى السياسي فقد دخلت البلاد تلك المرحلة وهي منشطرة إلى قسمين (شمال وجنوب) على خلفية صراع مسلح يُعد الأطول في تاريخ القارة السمراء، لتعقبه بعد ذلك كارثة دارفور؛ الإقليم الذي عاش مع نهاية أزمة الجنوب واحدة من أفظع الكوارث الإنسانية التي أحالت مقدّرات الإقليم وكائنه البشري إلى رماد، فبالمحصلة شملت الخسائر نحو 300 ألف قتيل، وتشرد ما يقارب الثلاثة ملايين شخص، بحسب تقديرات الأمم المتحدة، هذا فضلًا عن مخلفات الحرب التي أورثت الإقليم ملايين الأطفال خارج منظومة التعليم، والآلاف من ضحايا الحرب.

فإن كان ثمة من يزعم أن كل تلك المعطيات لم تدفع شعب السودان إلى الانتفاض في وجه حاكم عسكري استمر على السلطة -يوم انفجار الإقليم العربي- لما يتجاوز العشرين سنة خاض فيها كل الحروب الداخلية المطروحة، وتقلب في علاقاته مع دول الجوار ولعب على حبال التكتلات الإقليمية المختلفة حسبما تقتضيه طبيعة المرحلة التي تقابله، فإن قطاعًا عريضًا من السودانيين يقدِّر عمر الثورة السودانية على استبداد السلطة بعمر حكومة الإنقاذ نفسها؛ فهؤلاء يعدّون حياة السودانيين طوال حكم الإسلاميين الثيوقراطي ثورة تستعر جذوتها وتخفت، بيد أنها لم تعرف للانطفاء سبيلًا. ففي جنوب السودان كان للخطاب الأصولي المتزمت في مواجهة حركة جون قرنق -بوصفها حركة مارقة يُتقرب إلى الله بقتالها-[3] الأثر الكبير في تنامي شعور الجنوبيين بالدونية، وأنهم في

درجة أقل من رصفائهم من السودانيين فقط لاعتبارات ديانتهم أو لونهم، ما دفع تمردهم إلى تصعيد تمدده داخليًّا في مناطق العمليات العسكرية، والتواصل مع القوى الخارجية لمجابهة استبداد حكومة الإنقاذ المركزية وصلفها الديني، حتى انتصرت ثورتهم على طريقتها الخاصة بانفصالهم عن وطنهم الكبير. وفي دارفور كانت للثورة مسيرتها المنادية بالعدل والمساواة والتحرير التي بُذلت في سبيلها آلاف الأرواح وملايين النازحين واللاجئين، وكانت للحركات المسلحة الدارفورية دورها في رفع وتيرة المواجهات المسلحة مع نظام الخرطوم؛ حيث إن حركة من حركات دارفور المسلحة بقيادة خليل إبراهيم، المحسوب على التيار الإسلامي جناح الترابي[4]، قادت في عام 2008 عملية عسكرية عُرفت باسم "الذراع الطويل" فاجتاحت بها مدينة أم درمان، الضلع الغربي من العاصمة السودانية المثلثة، للسيطرة عليها بقوة السلاح في عملية استمرت لساعات. وفي الشرق ظلت الثورة بقيادة جبهة الشرق مشتعلة ومستمرة لسنوات، كما هي في جبال النوبة بكردفان والنيل الأزرق. إن الثورة السودانية عند كثير من السودانيين فعل تراكمي ونضال مستمر لم يعرف التوقف أصلاً منذ قيام نظام الإنقاذ الإسلامي العسكري في 1989.

بيد أن التأمل العقلاني للأمور يستدعي الإقرار بأن الثورة، بمفهومها الواسع أو الحاسم، ربما لم تتحقق للسودانيين في ظل نظام الجبهة الإسلامية بالصورة التي عهدها السودانيون مع ثورتهم على الرئيس عبود في عام 1964، أو تلك التي قامت على النميري في عام 1985، أو التي شهدها الناس في ربيع العرب. وحتى الهبّة التي حدثت في سبتمبر من عام 2013 تزامنًا مع الربيع العربي وُئدت ببطش الأجهزة الأمنية واستخدامها المفرط للعنف في مواجهة المتظاهرين، بدعوى أنها ضرب من التكتل المناطقي لأبناء إقليم دارفور الذين تم تصويرهم بأنهم جماعات من المرتزقة والمأجورين لترويع الناس وإشاعة الفوضى والتخريب. في واقع الأمر لقد كان على السودانيين أن ينتظروا حتى ديسمبر 2019، بإعلان الرئيس البشير عن جملة تعديلات دستورية تسمح له بالترشح لدورة رئاسية جديدة، فيتحقق لهم الإجماع الثوري ضد سلطة الإنقاذ وبشيرها الطامح إلى الخلود، ذلك الإجماع الذي كان بمنزلة الخيط الناظم لجموع الشعب السوداني ومزاجها الساخط

على الإنقاذ وعلى رموزها المقترنة بالعجز والفساد والاستبداد، تلك الطغمة التي انعزلت عن واقع الناس اليومي البائس. لقد كانت ثورة ديسمبر، التي أتت متأخرة عن ربيع العرب أو -بعبارة أخرى- موجة ثانية منه، نموذجًا سودانيًّا خاصًّا ومختلفًا في سياقاته التاريخية وفي شروط صيرورته. فقد استوت للثورة السودانية عوامل النضج من واقع خصوصية وضعها السوسيولوجي، وطبيعة البنية التنظيمية لمكوناتها السياسية التي انقسمت بين التيارات التقليدية والتنظيمات الشبابية، حيث تصنع تقلبات الحياة السياسية الفارق بنشوء الطليعة الثورية خارج أطر وبيوت الزعامات الطائفية، أو حواضن الأحزاب السياسية أو الجماعات الدينية أو التيارات الأيديولوجية. كان نشوء طبقة الناشطين السياسيين وشباب التنظيمات التطوعية شرطًا حاسمًا لإنتاج ثورة السودانيين الثالثة على الحكم الوطني، بعد أن أعمل الاستبداد السياسي أدواته في تمزيق الأحزاب السياسية وتفتيتها إلى جزيئات صغيرة ومتناهية الصغر. فعشية الثورة، كان الحزب الواحد تلفاه وقد انقسم على نفسه؛ فخرجت منه مجموعة أحزاب لا يعكس تكاثرها تنوعًا في توجهاتها أو اختلافًا في برامجها، بقدر ما يعكس الحال الذي وصلت إليه النُخب السودانية من تشاكس وتبار في إضاعة الفُرص. لقد بلغت أوضاع النظام الحاكم مرحلة استنفد فيها رصيده من خطاب الوعد بتحقيق الرخاء، وقد رأى السودانيون بأنفسهم النفط يمضي مع الجنوب والذهب يستأثر به قادة النظام وخلصاؤهم عبر فساد ممنهج ضاعف من نسب التضخم، فجاوز البؤس لدى الشعب مداه. كما بلغ النظام مرحلة الإفلاس بعد أن ملّ السودانيون الخطاب الديني الوعظي الذي ما ترك محنة إلا أسندها إلى بُعد الشعب عن الله ومرضاته، أو إلى استهداف خفي من قوى كبرى باغية تستعدي النظام لتحكيمه شرع الله. وهكذا نزل النظام لججًا موحلة في جمعه للمتناقضات؛ فهو مُحارَب من الآخرين لتحكيمه شرع الله، وفي ذات الأوان يعاني شعبه الذي يحكّم فيه شرع الله بؤس الحال لأنه بعيد عن شرع الله. ولا إجابة للسائلين عن فيمَ كان تحكيم الشرع ذلك وأين هي نتائجه. مضى نظام الإنقاذ لا يلوي على شيء في جمع المتناقضات حتى في علاقاته الإقليمية؛ فيصبح في معسكر ويمسي في آخر دون اعتبار في كثير من الأحوال لما يمكن أن يترتب على هذا التخبط من أضرار

على واقع السودان ومستقبله الاستراتيجي، وهذه الأخيرة، أي علاقات السودان الإقليمية، ربما كان لها إسهامها المقدر في التأثير في مجريات الثورة بتقلب النظام بين الأقطاب الإقليمية المتصارعة، الأمر الذي أفقده تحالفاته الاستراتيجية التي كان بإمكانه استثمارها في تعزيز وجوده.

تأخرت الثورة السودانية عن موجة الربيع العربي لهشاشة التنظيمات المشتغلة بالسياسة، والتي كان يُنتظر منها أن تكون طليعة العمل الثوري. ولطول أمد الاستبداد السياسي بهذه التنظيمات فإنها سعت لإيجاد صيغة من صيغ التسوية مع نظام الاستبداد الذي فكك مكوناتها الداخلية، وضرب نسيجها التنظيمي بأدواته السلطوية في استقطاب بعض كوادرها، أو إكراه الممانعين فيها للانسحاب من ميدان العمل السياسي بالاعتقال أو التهجير أو نحوه من وسائل القمع. عمدت هذه الأحزاب بدورها إلى اقتسام فُتات موائد النظام بقبولها المشاركة الصورية في سلطة البشير، حتى إذا ما قامت الثورة كان كثير منها على الضفة الأخرى من الشارع مع النظام في مواجهة الشعب؛ لضعفها وهشاشة تكوينها ولطول عهدها بالخنوع والتطبيع من النظام الذي أفقدها القدرة على تقدير الموقف، وذلك لفرط وجلها من النظام أو لثقتها بقدرته على ترجيح المعادلة في أي وقت، أو لسوء قراءتها لغليان الشوارع بشباب لطالما جهلت هذه التنظيمات أمزجتهم واستصغرت قدراتهم على التغيير، فكان الطوفان الذي قاده هؤلاء الشباب بأدوات التواصل المجهولة لهذه التيارات السياسية، لا بل والعصية حتى على أجهزة أمن النظام نفسه. لقد خاض هؤلاء الشباب ثورة ديسمبر 2019 المسلحة بتقنيات الاتصال الحديثة وما تفسحه من مجال للتفاعل الرقمي وتبادل الأفكار والتنسيق الثوري، والمزودة بمخزون مفعم بتجارب التاريخ التي كانت آخرها هبّة سبتمبر من عام 2013، والمستلهمة لعبرة المحيط الإقليمي بضرورة الحراك السلمي القادر على تفويت الفرصة على عنف السلطة وعلى دعايتها التي خيّرت الناس بين أمرين: الثورة مع الفوضى أو الاستبداد مع الاستقرار، فاختار الشباب الأول ثم مشوا فيه بحصافة لا تخطئها العين.

خطاب الإسلاميين وتحولات المشهد السوداني

كانت منطلقات الخطاب الإسلامي الذي أخذ في الصعود في مشهد السياسة السودانية منذ خمسينيات القرن المنصرم نصرة الدين، وإعادة تأطير الحياة العامة بمناهج الإسلام في أمور الدنيا اقتصادًا وفكرًا وسياسة، تهدف إلى خلافة الأرض وفلاحتها بإحياء الدين وتجديده، بما يعزز سيادة جماعة الإسلام في الدنيا وصلاح الفرد في العالم الآخر[5]. وكانت المواجهات المبكرة لتيار الإسلاميين مع تيارات الاشتراكيين والشيوعيين في دعوتهم لمحاربة الإمبريالية وتفحش البرجوازية في بلد ناهض في محيطه، ومتشوف إلى العدالة والتنمية المتوازنة والكرامة الإنسانية. لقد كان الصراع الأول لتيار الإسلاميين واليسار السوداني نخبويًا وعتيقًا بين طلاب جامعة غوردون التذكارية –جامعة الخرطوم حاليًا–[6] ذات الغالبية اليسارية آنذاك، لتخرج بعده الجماعة إلى مجتمع السودان بكتابات روادها وندواتهم وحركتهم في المجال العام بفضل تجدد نظرتها على يد الدكتور حسن الترابي، في أوان تصاعدت معه الاشتراكية وبرقت شعاراتها، وتنامى التوجه القومي في المحيط العربي وارتفعت حدته. لقد كان الخطاب الإسلامي لجماعة الاتجاه الإسلامي، بقيادة الدكتور حسن الترابي، وقتها تربويًا وعظيًا هدفه تعزيز مكانة الدين في نفس الفرد، وخلق علاقة بين شعائره التعبدية وحياته العامة بما يمكنه من ترجمة روح اعتقاده وعبادته إلى واقع حياته المعيش. لقد ترعرعت الجماعة في أجواء صفوية بين طلاب الجامعة في سجالاتهم مع اليسار، فحتى قُبيل التوافق بين أحزاب المعارضة المسلحة وقتها مع نظام جعفر النميري، الذي عُرف بالمصالحة الوطنية في عام 1977، كانت الحركة الإسلامية مجهولة في أوساط المجتمع السوداني، حيث لا يميز غالب الناس بينها والحركة الوهابية المهمومة بمحاربة ما تصفه بابتداع تيار المتصوفة في المجتمع السوداني. هذا علاوة على سلوك نظام النميري (في بداية حكمه) الذي عمد إلى الإخفاء القسري لقيادات الحركة لشل حركتها، وسعيه إلى تشويه صورتها عبر آلته الإعلامية[7]. ولما كان العداء الشديد للأصولية الوهابية وسط عامة المجتمع السوداني بحكم أنماط تدينه ذات الأساس العرفاني الصوفي الراسخ، فقد وُضعت الحركة الإسلامية وتيارات السلفية في سلة واحدة؛ ما دفع قادتها إلى

إنتاج خطاب فكري وسياسي يواكب تلك المرحلة، حيث برز الإسلاميون بخطاب إسلامي إصلاحي شمل الدعوة لتحرير المرأة، خاصة لدى الشيخ الترابي في مقاربته "المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع"، والتي مثلت نقلة نوعية في الفقه والممارسة الحركية للإسلاميين في السودان، والذي أسهم بصورة واضحة في انخراط المرأة تفاعلاً داخل تنظيم الإسلاميين[8]. وكذا الحال في القضايا التنظيمية الأخرى والقضايا المتعلقة بالمجتمع والفنون[9].

انطلق الإسلاميون، بما تحقق لهم من كسب، في مقارعة الخصوم السياسيين من لدن أحزاب اليسار من قوميين واشتراكيين من جانب، وفي مواجهة الأحزاب التقليدية من أنصار وختمية من جانب آخر. ولقد كان لتحولات المشهد السوداني الدور الواضح في تجدد الحركة الإسلامية السودانية، وفي إفساح المجال أمامها لطرح نفسها وعرض فلسفتها على جماهير الشعب السوداني. ففي ثروة أكتوبر 1964 سجل الإسلاميون، عبر شيخهم الترابي، نقاطًا ملحوظة في نجاح الثورة. وبحلول ثورة رجب أبريل من عام 1985[10] كان الإسلاميون قد اكتسبوا انضباطًا تنظيميًّا وقويت مؤسساتهم، ولقيت دعوتهم تأييدًا مقدرًا وسط الجماهير؛ الأمر الذي مكنهم من خوض الانتخابات بعد سقوط النميري وتحقيق عدد من الأصوات ودخول قبة البرلمان. ومع ترنُّح الوضع الأمني والسياسي والاقتصادي لحكومة رئيس الوزراء الصادق المهدي، وتردي الأوضاع في جنوب السودان، ودخول الأقاليم الطرفية الأخرى مثل دارفور في صراعات عشائرية عصفت باستقرار المنطقة، مع هذا المشهد المتردي كانت خطط عرّاب الحركة الإسلامية قد اكتمل رسمها وأصبحت جاهزة للانقضاض على الديمقراطية الثالثة في السودان. وقد كان للحركة ما أرادت؛ ففي الثلاثين من يونيو من عام 1989 أطاح الانقلاب العسكري للجنرال عمر البشير بحكومة الصادق المهدي.

إن ممارسات الإسلاميين السودانيين ظلت في تمثل وجهتها الأخرى امتدادًا تنظيميًّا لشبكة إقليمية وعالمية معقدة ومترابطة، تنتسب إلى الإسلام وتدعو إلى تطبيقه وفق تفسيرها كأساس لإعادة إنتاج الدولة ومجتمعها المعاصر، وطبقًا لصورة موغلة في الطوباوية عاشها المسلمون في أوان سالف[11]. إن اعتماد منهج فاضل جاهز

لمعالجة واقع معاصر، متغير ومتجدد ومأزوم أحيانًا[12]، كانت ولا تزال واحدة من أعوص إشكالات الإسلام السياسي، وبطبيعة الحال فهي مأزق الخطاب الإسلامي السوداني بصورة أكثر خصوصية.

مضى الإسلاميون في مشروعهم "الإصلاحي" وفلسفتهم لبناء الدولة من منطلق العودة بها إلى حظيرة الإسلام، ومأسسة مفاصلها وفقًا لاعتبارات الشريعة التي رأى فيها "شيخهم الترابي" قابلية لاستيعاب مستحدثات العصر وإجابة عن إشكالياته الماثلة؛ وذلك بالسعي للتجديد في الدين بما يدفع الفرد إلى الدخول في مجالات الحياة دون أن يكبله قيد الفقهاء وتفسيراتهم الجامدة لنصوص الدين، أو اجترارهم الحرفي أساطير سلف الأمة الصالح[13]. ففي مجال السياسة، أبرز الخطاب الإسلامي أساسًا فكريًّا للممارسة السياسية القائمة على الشورى وضبط المجتمع لحركة السلطة في تصرفها بأمور الناس. فرقابة الله للسلطان عُرضة للغفلة والنسيان؛ وعليه فإن السلطان يحتاج بالضرورة إلى ضبط الشعب ورقابته حتى إذا غفل عن حدود الله رده الشعب إلى الأصوب، فغواية السلطة وفتنتها أكبر من أن تُترك لمواجهة الحاكم منفردًا[14].

ولم تكن الطريق أمام الحركة الإسلامية سالكة في برامجها "الإصلاحية" تلك، وإنما واجهت هجومًا واسعًا من النقَدَة والمخالفين الذين رَأوا في أفكار زعيمها وألفاظه المتنوعة والموغلة في العموميات، وذات محمولات متعددة الوجوه، من لدن "فقه الضرورة، فقه الأولويات، فقه المرحلة، فقه الحكمة، فقه الصحوة التمهيدي، فقه سنن التغيير والمدافعة .. إلخ" ضربًا من الأفكار المطاطة التي تساعده على مرونة الحركة واتخاذ مواقف متغيرة، قد تصل إلى درجة التناقض. لقد كان فكر الإسلاميين، ومن خلفهم الترابي، براغماتيًّا يبحث عن الخيط الذي يربطه بالدين مهما كان واهيًا أو متهافتًا لتبرير تنقلاته بين المواقف ونقائضها، بصورة جعلت من الخطاب الإسلامي الفكري مفتقرًا إلى البناء الداخلي المتسق[15]. لقد أدلت التحولات السياسية السودانية بدلوها وألقت بظلالها على طبيعة الخطاب الإسلامي وتماسكه البنيوي؛ فخطاب الإسلاميين أثناء مشاركتهم السلطة يختلف بدرجة واضحة عن خطابهم وهم معارضون لها، وخطابهم أيام الصراع الداخلي يتنكب لمواقفهم وهم كتلة واحدة بصورة تتجاوز المرونة إلى درجة التناقض الصفيق (بتعبير الدكتور

منصور خالد). بيد أن معضلة أخرى أكبر كانت حاضرة أمام الإسلاميين أسهمت في صناعة طوباوية خطاب الإسلاميين، فمع إقبالهم على السلطة توسعت الفجوة بين الرؤى والنظريات من جانب وواقع التطبيق من جانب آخر؛ ما جعل من أمور تحكيم الشريعة وبسط الشورى وإشاعة العدل وتحقيق الشفافية عبارة عن شعارات معلقة في فضاء الخُطب المنبرية واللقاءات الإعلامية، دون أن تجد هذه الشعارات أرضية أو مجالًا تمشي به بين الناس. لقد كانت الهوة واسعة حقًّا بين الواقع والمثال في تجربة الإسلاميين السودانيين[16].

الإسلاميون والحروب المقدسة

إن المتأمل في عموم مناهج الحركة الإسلامية وأثرها في واقع التجربة العملية، يلفى تناقضًا كبيرًا بين جوانبها المختلفة تنظيرًا وممارسة؛ مما انعكس لاحقًا في إحداث الشروخ والإشكالات العويصة في تركيب الدولة نفسها وفي علاقة الحركة بالمكونات السياسية النظيرة. ونخص بالذكر علاقة الإسلاميين مع الآخر المختلف لا سيما أهل جنوب السودان وحركتهم المسلحة المتمردة على السلطة المركزية في الخرطوم، حيث اتسمت سنوات الإسلاميين في الحكم بأحد أكثر المراحل دموية في علاقة الجنوب بالشمال. لقد شهدت تلك المرحلة تحولًا جذريًّا في توصيف طبيعة الصراع وأهدافه. ذلك الصراع مكث طوال فترات حكومات السودان قبل الجبهة الإسلامية يُفسر على أنه صراع بين مجموعات متمردة حملت السلاح في وجه السلطة الحاكمة، فتدخل (الحكومة ومعها الحركات المتمردة) في مواجهات مسلحة تارة وفي مبادرات حوار تارة أخرى. وظل الصراع سياسيًّا بحتًا يخفت مع مبادرات السلام ويتصاعد مع فشلها المتكرر، بيد أنه تحول في ظل حكم الإنقاذ إلى حرب دينية يتحرك من أجلها المجاهدون من منسوبي الإسلاميين نصرة للشريعة وتحقيقًا لمراد الله في إعلاء كلمته، إما أن يتحقق لهم النصر أو يفوزوا بالشهادة التي لا جزاء لها غير الجنة[17]. وقد كان تعبير الجبهة الإسلامية واضحًا بالدعوة للدفاع الشعبي بوصفه جهادًا في سبيل الله، حيث كانت خلاصة موقف الجبهة الإسلامية يومئذ من الحركة الشعبية وجيشها الشعبي لتحرير السودان أنها "كيان متمرد انفصالي موصول بالولاء الغربي وإسرائيل، ثم هي عنصرية تستهدف العروبة والإسلام"[18]. وقد أسهم

ذلك التحول في إنتاج خطاب سياسي على درجة بعيدة من الصدامية، التي تولى كبرها قادة الحركة بخطبهم الحماسية الداعمة للمجاهدين وألويتهم المتحركة نحو مجاهدة الجنوبيين "أعداء الإسلام والعروبة"، برغم إلباسها أحيانًا لباس الدفاع عن النفس وحماية الوطن.

علاوة على مأزق الانقلاب وخطأ تدبيره وسوء منقلبه على مسار الحياة السياسية داخل التنظيم وعلى مستوى البلاد[19]، فقد شكلت علاقة الإسلاميين المتطرفة مع التمرد في جنوب السودان -رغم مؤتمرات السلام الخارجية ومبادرات السلام من الداخل التي عُقدت بذات الخصوص- وسوء إدارتهم لتعددية السودان الدينية والثقافية، علامة فارقة في خلق خطاب إسلامي مأزوم ومحاصر بالتبرير والتنقل بين ضفاف المواقف، وموسوم من خصومه بالتلون والميكيافيلية المهمومة بالغايات كيفما كانت الوسائل الموصلة إليها[20]. حتى ذهب قادة الإنقاذ إلى الزهد في وحدة السودان من أساسها، بحساب كلفة الحرب مع الجنوب؛ فها هو القيادي الإسلامي الدكتور المحبوب عبد السلام يقول: "إن تجدد الحرب وتطورها عقب التوقيع أبرز لأول مرة أصواتًا في أعلى القيادة الإنقاذية تتحدث عبر لسان الرئيس عن استحالة حماية حدود السودان وحفظها حتى الجنوب الأقصى في نملي، وتستثقل استصحاب الإقليم المتوتر بصراعاته المتفجرة المتطاولة وتمرده العنيد ضد المركز وتزهد عنه دفعًا لبتره مستقلاً عن بقية السودان"[21]. فعند المحبوب كمُن الإشكال لدى الإنقاذ تجاه الجنوبيين بغلبة عقلية الأمنيين داخل التنظيم على المدنيين في النظر إلى الأزمة. وعند أخذ الأمور بمقدماتها، فإن غلبة العقلية الأمنية تظل النتيجة الحتمية والمحصلة المنطقية لحركة أيديولوجية آثرت حيازة السلطة بالانقلاب العسكري.

لقد أسهمت هذه القضايا في إضعاف البنية النظرية لخطاب الإسلاميين، وأضفت عليه هشاشة واضحة انعكست على مستويات الممارسة العملية التي أودت بصورة حاسمة إلى تفكيك البلاد وجرّها إلى أتون حروب وصراعات داخلية مستمرة وجبهات جديدة. ثمة أمر آخر حقيق بالملاحظة، وهو إقدام الحركة الإسلامية على إنشاء وزارة للتخطيط الاجتماعي، حيث هدفت عبرها إلى ضمان تعزيز الدين في حيوات الناس وبسط الشريعة لدى أفراد المجتمع وقطاعاته المختلفة -بحسب زعمها- وقد أُسندت

هـذه الـوزارة للقيـادي الإسـلامي ورجـل الصـف الأول تنظيميًّـا عـلي عثـمان طـه الذي قـاد مـشروع الحركـة الفكـري الـذي عُـرف بـ"المـشروع الحضـاري"، ذلك المـشروع الذي احتكـر وسـائل الإعلام وبسـط سـيطرته على أدوات الإنتـاج الفكـري، وتـولى إعادة صياغة الإنسـان السـوداني بـما يتسـق وسرديـة الحركة الإسـلامية وفقـه التمكـين، الأمـر الـذي نظر إليـه مخالفـو الإنقاذ أنـه أحد أكـبر المشروعات الإنقاذيـة مسـخًا لإنسـان السـودان وتشـويهًا لشـخصيته، وذلـك عـبر خطـاب إعلامـي لا يحـوي غـير التخليـط والهـوس الدينـي والتهييـج الغوغائي[22]. ومهما يكـن، فإن تجربة وزارة التخطيـط الاجتماعـي، وفكرتهـا التـي تقـوم عـلى إعـادة إنتاج الشـخصية السـودانية بمنهـج بطريركـي وبـأدوات سـلطوية، لم تفلـح في مسـاعدة المجتمـع للتفاعـل مع فكرة المـشروع الحضاري، بل أمسـت علـل المجتمع وإشكالياته السـلوكية وخصوصيته الوجدانية محـل تفاقـم وتـأزم. ولا غـرو أن رد المخالفون الأمـر إلى منهـج الإسـلاميين في محاولـة إنـزال القيم رأسـيًّا، وبأدوات سـلطوية تصـل أحيانًا إلى درجـة القهـر، دون أن تكـون لهـذه القيـم أدنـى صلـة بقناعـات النـاس ورغباتهـم أو قاعدتهـم الاجتماعيـة وهويتهـم.

مفاصلة الإسلاميين وتعددية الأصوات

انزلقـت الحركـة الإسـلامية السـودانية إلى محنـة جديـدة وسـمت بميسـمها مسـار العمل الإسـلامي، وألقـت بظلالها على مشـهد الحياة السياسـية في السـودان قاطبـة؛ فقـد شـهدت علاقـة الإسـلاميين الداخليـة تحـولاً مفصليًّـا بـين الشـيخ الـترابي زعيـم الحركـة وتلاميـذه الذيـن قربهـم واصطفاهـم مـن بـين أقرانهـم وقدمهـم عـلى أقرانـه، فـما هـي إلا سـنوات معـدودة بعـد الانقـلاب حتـى انفرطـت الوشـائج بين إخـوان الحركة، وغلبـت عليهم فتنـة السـلطة بعـد أن انفتحـت عليهـم الدنيـا وانبسـط لهـم نعيـم الحُكـم[23]، فتخاصمـوا وتباغضـوا وتجـاوز صراعهـم الداخـلي حدود مـا تسـمح بـه أدبيـات درسـهم التنظيمـي، فعمـدوا إلى مخالفـة شـيخهم وسـعوا لإقصائه بـكل الطـرق المتاحـة. وقـد كان لهم مـا أرادوا بعـد أن وقعـوا مذكـرة تصحيحيـة (عُرفـت بمذكـرة العـشرة)[24] لمـا رأوه انحرافًا في مسـير الحركـة عـن جـادة المسـلك، من "عـدم مرونة الشـورى لاسـتيعاب الآراء كلها، وقلة فاعلية القيـادات العليـا، وضعـف الصلـة المؤسسـية بـين المسـتويات التنظيميـة رأسـيًّا وأفقيًّـا، ولغمـوض العلاقة بـين الحركـة والدولة حتى أوشـك الأمـر أن يكـون تنازعًـا وانتزاعًـا لا

يثمر إلا الفشل وذهاب الريح"[25]. ولعله من الحيف بمكان قصر تداعيات وسياقات مذكرة العشرة على مسائل طلب السلطة أو الافتتان بها، فثمة ناظرون إلى هؤلاء العشرة بوصفهم طلابًا للإصلاح من الذين بصروا إلى مستقبل الأمور غير المنظورة، فوجدوا شيخهم قد مهد الطريق لتكريس زعامته التنظيمية وإعادة إنتاج مرجعية دينية في السودان بأخذ البيعة من أنصاره، إلى غيرها من ممارسات الشيخ[26].

بيد أن الذي لا مراء فيه أن هذه الحادثة وما أدت إليه من قرارات عُرفت إعلاميًّا بقرارات الرابع من رمضان، والتي كانت البداية لصناعة شخصية الحاكم الأوحد والطاغية الأطول عمرًا في حكم السودان المعاصر (عمر البشير)، وكرست لسلطته المطلقة بمعية تلميذ الشيخ الأقرب ونائبه في أمانة التنظيم العامة يومها (علي عثمان طه)، تلك القرارات وما أدت إليه من مفاصلة وقطيعة بائنة بين قيادات وقواعد الإسلاميين (جناح مع البشير في الحكم، وآخر مع الشيخ في السجون أو الإقامة الجبرية) أسهم في صناعة واقع سياسي جديد وخطاب سياسي جديد بالضرورة، ومراجعات لتجربة تنكر الترابي وشيعته لخطايا عشريتها الأولى. ففي تصانيف القيادي البارز المحبوب عبد السلام مثلاً تتجلى بوضوح محاولته تبرئة الشيخ وجماعته (في المؤتمر الشعبي) مما لحق بالتنظيم من انقسام وما لحق بالبلاد من تردٍّ[27]، فيجعل الإسلاميين فريقين: يضم الأول الزّهاد العُباد طُلاب الفضيلة والحق ورجال المبادئ والمشروع، وآخر يشمل أهل المصالح والأهواء من الطامحين إلى المصالح الضيقة والمتآمرين على شيخهم والمتنكبين لمبادئ الحركة. غير أن المراقبين لا يردون على المحبوب بضاعته فحسب، وإنما يعدونها مشروعًا متكاملاً لتبييض وجه الشيخ وجماعته بصورة تماثل (غسيل الأموال)؛ بإعادة إنتاج الرواية وحبك المعلومات وحيثيات الأمور وفقًا لما يتناسب وجماعة الشيخ الترابي المنشقّة. ومن ذلك محاولة التنصل من المسؤولية التاريخية في مباركة الحركة الإسلامية إعدام الأستاذ محمود محمد طه، ثم وصف المحبوب مؤخرًا له بأنه انتكاسة[28]. أما محاولة تصوير الترابي أنه رجل الديمقراطية والساعي لإقرارها في فضاء السودان منذ أيام الانقلاب الأولى، على غير نية الجناح الآخر بقيادة علي عثمان طه الذي سعى لخنقها، دون إعارة أدنى اعتبار لدور الشيخ بوصفه

عـرّاب الانقـلاب، فتبدو كذلك فكـرة موغلة في التهافـت. وعـلى ذلـك يمكـن القيـاس في المسـائل التنظيميـة داخـل الحركـة التـي مـا وجـد فيهـا تلاميـذ الشـيخ وخلصاؤه تجـاوزًا إلا وأحالـوه إلى الجنـاح الآخـر بقيـادة عـلي عثـمان طه والبشـير[29]. والذي اسـتقر عندنا أن المسـؤولية تظـل مشـتركة في الانقضـاض على الديمقراطيـة وفيـما وصلـت إليـه الأمـور منذ التخطيـط للانقـلاب، ومـرورًا بتنفيـذه حتـى انقضـاء العشريـة الأولى منـه، مهـما تفاوتـت مقاديـر التحصيـل التنظيمـي في الإصـلاح أو التصحيـح. جدير بالذكر أيضًا أن الإسـلاميين بعـد الانفصال قـد تمايزت مواقفهـم واختلف خطابهـم السـياسي والأيديولوجـي. ففـي الوقـت الذي بـدت فيه جماعة الـترابي -المؤتمر الشـعبي- أكثـر انفتاحًـا على القوى السياسـية الأخـرى، بما فيها حـركات الجنـوب المتمردة، مـع نـزوع أكثـر نحـو الانضبـاط التنظيمـي، والإقبـال بصـورة أكثـر تحـررًا نحـو قضايـا الديمقراطيـة والمـرأة إلى غيرهـا مـن القضايـا، ظـل جنـاح البشـير عـلى النقيـض مـن ذلـك؛ حيـث مضى المؤتمـر الوطني في مسـارات كبت الحريـات داخـل التنظيـم، وإهمـال قضايـا التعدديـة، مع تنامي معدلات الفسـاد الإداري والمـالي داخـل التنظيـم، الأمـر الـذي انعكس عـلى خطابـه السـياسي تزمتًـا وضيقًـا بالآخـر مـع الجنوح إلى قمعـه بأدوات السـلطة، داخل التنظيـم وخارجـه.

الإسلاميون ومأزق الثورة

مـع مـضي البشـير لا يلـوي عـلى شيء في تكريـس سـلطته المطلقـة على الدولـة والحزب بعـد ذهـاب الـترابي، بـرزت الأصـوات بـين الحـين والآخـر منادية بالإصـلاح التنظيمـي؛ منهـا مـن نادى بمنـع حمل السـلاح في دارفور، ومنهـا مـن آثـر المواجهـة داخـل التنظيـم كالدكتـور غـازي صلاح الديـن العتباني (أحد الموقعـين عـلى مذكـرة العـشرة التـي أطاحـت بالـترابي)، والـذي صـدح بخطـورة الوضـع داخـل الحركـة الإسـلامية التي تتطلـب إجراء مراجعـات جذرية داخل التنظيـم تكفل المزيد مـن الديمقراطيـة، وتؤطر عمـل وصلاحيات القيـادة، وخـص بذلـك الرئيـس البشـير شـخصيًّا، متوجهًـا إليه بخطاب مفتـوح داعيًا إيـاه عـدم الترشـح لـدورة رئاسـية جديـدة، فعقـدت لـه لجـان محاسـبة تمهيـدًا لفصلـه من الحـزب الـذي رآه -غـازي وجماعتـه- عاجزًا عـن توحيـد صفـه الداخـلي والتصالـح مـع قواعـده، مـع قصوره عـن تقديم نفسـه كقيادة مقنعـة ومؤهلـة لمعالجـة مشـاكل البـلاد، مـا

يستدعي نقد الذات والمراجعات والمصالحة الكُبرى[30]. فكوّن حركة أسماها "الإصلاح الآن" اختارت الوقوف في صف المعارضة، فأصبح الإسلاميون متفرّقين على أكثر من صعيد؛ فريق منهم تبع الترابي، وآخر بقي مع البشير، وثالث مضى مع غازي صلاح الدين، وفريق رابع آثر اعتزال المشهد لعجزه عن التفاعل مع تداعي المشروع أو لزهده فيما اصطرع عليه "الإخوة".

لقد بلغ التفسخ داخل المؤتمر الوطني الحاكم، برئاسة البشير، مبلغًا دفع به إلى تكوين قوة عسكرية موازية (عُرفت بقوات الدعم السريع) يكون الولاء فيها للرئيس شخصيًّا، مع تكاثر المنادين بإبعاده عن السلطة وتصاعد قوة التمرد في دارفور؛ فاستحالت الدولة إلى كيان بوليسي محض، وتقزمت السلطة متمركزة في يد البشير ومجموعة بالغة الصغر من حوله، مع قدر من الإجراءات الصورية والمشاركة الرمزية للأحزاب السياسية[31]، التي انخرطت في حوارات مطولة (سُمّيت بالحوار الوطني)، ذلك الحوار الذي أربكها وخلط أوراقها مع تململ الشارع بما في ذلك تيارات الإسلاميين نفسها كالمؤتمر الشعبي (حزب الترابي) الذي آثرت قيادته مشاركة نظام البشير الحكم وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، بينما باتت قطاعات مقدرة من جماهيره معتصمة في الشوارع حتى نضوج أسباب الثورة. لقد كانت الثورة السودانية في ديسمبر مشاكلة لسابقاتها (أكتوبر 1964، وأبريل 1985) في توفر الشروط واكتمال التداعيات، ولكنها اتسمت بعوامل أخرى؛ وهي فاعلية المبادرة والمشاركة في الثورة من أقاليم وولايات السودان من غير العاصمة الخرطوم، بالإضافة إلى عامل التقاطعات الإقليمية المتشابكة مع النظام القائم، التي أُقحم فيها السودان بسوء تدبير "الإنقاذ" للسياسات الخارجية. لقد قامت الثورة رافعة شعار الحرية والسلام والعدالة، ومارقة على جميع أشكال الاستبداد السياسي أو الديني، ومتمردة على وصاية الحاكم الأبوية على شعب حاجته إلى الدواء والغذاء والقسط والحرية أكثر من حاجته إلى الأسلمة أو التأديب. ولما كانت الثورة السودانية خروجًا على الاستبداد العسكري والديني -مجتمعين- ومتجاوزة للأيديولوجيا، فقد حملت في المقابل قيمتين على قدر كبير من الأهمية، الأولى أنها ثورة سلمية لا تعتمد العنف مطلقًا مهما كانت التضحيات، وأنها ثورة وعي تقوم على التنوير بالحقوق والحريات

العامة، وتهدف إلى فضح استغلال السلطة البشع للدين بما يحقق لها البقاء.

ومع ذلك فلم ير الإسلاميون (باستثناء القلة منهم) الثورة إلا جولة كسبها معسكر الشيوعيين في مقام المعركة الأبدية بين اليمين واليسار في السودان. ففي نظر الإسلاميين يشكل الإطاحة بحكم البشير صورة من صور الصراع الوجودي بين الشيوعيين والبعثيين والعلمانيين والجمهوريين ومن على شاكلتهم من جهة، والإسلاميين: وطنيين وشعبيين وإصلاحيين وسلفيين ومن حالفهم من جهة أخرى، حتى وإن أدى ذلك إلى دخول الخطاب الإسلامي في عداء صارخ مع تيار الثورة الجارف بتعاليه عليها، أو التقليل من حجمها ووصفها بأنها حركة يقودها 2٪ من السودانيين يمثلون اليسار، ويقف ضدها 98٪ من جملة الشعب السوداني "الإسلامي[32]. ولما انتصرت الثورة، اصطف الإسلاميون بتياراتهم المختلفة خلف شعارات موحدة ذات صبغة دينية وشعبوية تأسف على ضياع الدين وتستنفر الجماهير لنصرته، وتتحسر على انحسار الإسلام مقابل صعود العلمانية والإلحاد والشيوعية، بصورة لا تخلو من غوغائية واضحة تتملق الجماهير بالاستعطاف أو التخويف. لقد حمل هذه الاصطفاف وسط الإسلاميين ردة واضحة عما كانت تدعو إليه تيارات الإصلاح أو التنوير منهم، فبدلاً عن البناء على أدبيات شيخهم الترابي الذي دعا إلى تحرير المرأة- مثلاً- والتوجه إليها بالخطاب دون وساطة أو وصاية، واجه الإسلاميون مسائل تحرر المرأة بتطرف واضح من مثقفيهم[33]، حتى بلغ بأحدهم أن دعا الذكور إلى منع النساء من الخروج من المنازل، ممن ظن أنه مخالف للدين وللعادات[34]. وأظهروا عداءً شديدًا للمواثيق الأممية الداعية إلى القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة. وبذات القدر نجد الحدة واضحة تجاه قضايا الديمقراطية والعلمنة؛ فالناظر إلى إنتاج الإسلاميين الفكري يلمس معادة الغرب والتحشيد ضده حاضرة.

خطاب الإسلاميين: إلى أين؟

بفعل التركة السياسية المثقلة بالفشل والأخطاء السياسية فإن الإسلاميين في السودان، على اختلاف تسمياتهم الحزبية، يواجهون تحديًا وجوديًّا في فضاء العمل السياسي السوداني. لقد أوضحت تجربة الحكم خلال العقود الثلاثة قصورًا على مستوى المثال والواقع معًا، وكان الحصاد هو بوار بضاعة الإسلاميين، سياسيًّا بما آلت إليه أوضاع البلاد من تشظي وحروب خلّفت آلاف القتلى وملايين المهاجرين،

مع تصدعات في وحدة الجبهة الداخلية، واجتماعيًّا بإصرارهم على تنزيل القيم والأخلاق بالأوامر الفوقية والقمع فما زادت المجتمع إلا نفاقًا وتراجعًا قيميًّا مريعًا، وثقافيًّا بخنق الإبداع والتضييق على الفنون وإهمال التنوع الثقافي لبلد تُحسب التعددية الثقافية من أهم نقاط قوته. فنفرت الجماهير من الإسلاميين من واقع ممارساتهم المنطوية على قدر كبير مما عرضنا له من استبداد وقمع[35]، وميكيافيلية تحتاج إلى زمن متطاول حتى تنمحي من الذاكرة الجمعية لشعب السودان. وثمة أمر آخر، وهو تحويل الإسلاميين الصراع إلى ميادين الأيديولوجيا فانحدر خطابهم إلى التحشيد والغوغائية الفجة، لكسب النقاط في شباك تيارات اليسار السوداني، أو تصوير المخالفين بأنهم أقلية غير ذات أثر، الأمر الذي أفقدهم القدرة على قياس الأمور بالواقعية اللازمة وأدخلهم في مواجهة مع قطاعات واسعة من الشعب بسبب خطاب الاستعلاء الأيديولوجي، في الوقت الذي كان يُتوقع له -هذا الخطاب- أن يكون إصلاحيًّا مُراجِعًا للتجربة، ومقومًا مسارها ومستلهمًا درسها في مستقبله. وقد أبانت التحولات السياسية المتقلبة في السودان أن خطاب الإسلاميين ينزع نحو سمات متكررة ونمطية تتمركز حول[36]: استخدام العاطفة والانفعال حتى حدود السُباب، وهو ما بدر في غير مناسبة من إسلاميين "قادة رأي" كانت تُنتظر منهم الحكمة والرصانة. يركن الإسلاميون كذلك في حالات الضغط السياسي، كما هي الحالة اليوم، إلى الإثارة الدينية واحتكار المقدس والسعي لإدانة الخصم الفكري وشيطنته؛ استباقًا للتسلسل الطبيعي للحوار بما يمهد لضربه خارج سياق الفكرة المطروحة، ثم إنكار حقائق الأشياء أو التبرير لحدوثها. وبرغم ذلك ما يزال الإسلاميون يشكلون قطاعًا مقدرًا بين السودانيين، وما يزال الخطاب الديني التحشيدي يحتفظ بأرضية واسعة بين العامة والصفوة، فهي حقيقة ملموسة لمطالعي المشهد السوداني. بيد أن الحقيقة التي لا جدال فيها أيضًا هي التراجع الواضح لتيار الإسلاميين السودانيين، وأنه يواجه اليوم مرحلة هي الأضعف في مسارات تطوره، وأنه يحتاج إلى جهد مضاعف، وإلى مراجعات عميقة، وإلى خطاب تجديدي يستدعي -ضمن ما يستدعي- مستوى من التواضع أمام الآخرين وغير قليل من الاعتراف بالأخطاء.

الهوامش

1. لقد حملت الحركة الإسلامية السودانية (بعد انشقاق مؤسسها حسن الترابي عن جماعة الإخوان المسلمين) مسميات مختلفة تماشيًا مع التحولات السياسية، فكانت الجبهة القومية الإسلامية وجبهة الميثاق الإسلامي والحركة الإسلامية. والذي يعنينا في هذا المقام هو مشروع الإسلاميين الذي قاده الدكتور الترابي حتى وصل به إلى سدة الحكم في السودان في عام 1989.

2. أشار إلى ذلك الدكتور الترابي في مقابلته مع قناة الجزيرة، سلسلة حلقات شاهد على العصر.

3. منصور خالد، **السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام**، قصة بلدين، لندن: دار تراث، 2003، ص 435.

4. عقب المفاصلة بين جناح الترابي وجناح البشير وانقسام الإسلاميين بين المؤتمر الشعبي والمؤتمر الوطني أو القصر الجمهوري وضاحية المنشية، حيث إقامة الدكتور الترابي.

5. حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، المغرب: دار القوافي للنشر، 1993، ص 38. انظر كذلك: حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: خطاب الدكتور حسن الترابي في المؤتمر الثاني للجبهة الشعبية السودانية**، دار القلم، بدون تاريخ، ص 106.

6. عبد الرحيم محي الدين، **الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى**، الخرطوم: دار كاهل للطباعة والنشر، 2009، ص 15.

7. المصدر السابق، ص 33.

8. حسن الترابي، **المرأة بين الأصول والتقاليد**، الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 2000، ص 3.

9. المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء وخيوط الظلام**، الخرطوم: دار مدارك للنشر، 2009، ص 23.

10. جدير بالذكر أن الخطاب "الإسلامي" بقيادة الترابي وقتها قد واجه مأزق التبرير حتى داخل الحركة، لا سيما بين شباب التنظيم، حيال قضية المصالحة مع نظام النميري.

11. Judith Miller, "Faces of Fundamentalism", *Foreign Affairs* ،Nov-Dec 1994.p.137.

12. منصور خالد، **السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام**، مصدر سابق، ص 439.

13. حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987، ص 9.

14. حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، بدون تاريخ، ص 22 - 24.

15. حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 290.

16. عبد الرحيم محيي الدين، **الترابي والإنقاذ**، مصدر سابق، ص 135.

17. منصور خالد، **أهوال الحرب**، مصدر سابق، ص 588.

18. المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلامية السودانية**، مصدر سابق، ص 253.

19. أشار الترابي غير مرة عبر مقابلات إعلامية متعددة إلى خطأ الانقلاب، وأنه إذا استدبر من أمر ما استقبل لما لجأ إليه وسيلة لتولي السلطة، لفداحة الفشل ولعظم الجناية على السودان أرضًا وشعبًا.

20. محمد محمود، **السودان وفشل المشروع الإسلامي: نحو مستقبل علماني ديمقراطي**، لندن: مركز الدراسات النقدية للأديان، 2019، ص 89.

21. المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلامية السودانية**، مصدر سابق، ص 247.

22. تيسير حسن إدريس، "الإنقاذ وجريمة العصر الحضارية"، منشور على صحيفة الراكوبة الإلكترونية: https://bit.ly/397ndbf

23. حسن الترابي، **حركة الإسلام: عبرة المسير لاثني عشر السنين**، السودان: إصدارات حزب المؤتمر الشعبي، 2001.

24. والعشرة هم: (أحمد علي الإمام، غازي صلاح الدين العتباني، إبراهيم أحمد عمر، نافع علي نافع، سيد الخطيب، بهاء الدين حنفي، حامد تورين، عثمان خالد مضوي، بكري حسن صالح، علي أحمد كرتي) بحسب ما أورده المحبوب عبد السلام في كتابه **الحركة الإسلامية السودانية**، مصدر سابق، ص 412.

25. نص مذكرة العشرة متاح في موقع سودانيز أونلاين على الرابط:

https://bit.ly/394xoNG

26. عبد الرحيم محيي الدين، مصدر سابق، ص 396.

27. المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلامية السودانية**، مصدر سابق، ص 155، 156، 158، 185، 186.

28. السابق، ص 54.

29. مصطفى البطل، "المسيح المصلوب في لوح المحبوب2"، صحيفة **الأحداث** السودانية، 17 فبراير 2010.

30. أحمد يونس، "انشقاق في المؤتمر الحاكم في السودان بقيادة غازي العتباني"، صحيفة الشرق الأوسط، الاثنين 22 أكتوبر 2013.

31. سُميت الأحزاب المشاركة في حكومات البشير أحزاب "الفكة"؛ لصغر حجمها بعد انشقاقها من أحزابها الأصلية وتفضيلها مشاركة المؤتمر الوطني كعكته.

32. كما وصفها الصحفي حسين خوجلي أحد أبرز أصوات الإسلاميين السودانيين إعلاميًّا.

33. محمد المجذوب، "حرية المرأة السودانية – دعوة للتحرر أم للتحلل" (الخرطوم: محاضرة – مقدمة لمجموعة الإحياء والتجديد، 15 أكتوبر 2019).

34. جدير بالذكر ازدواجية الإسلاميين تجاه المرأة، ففي الوقت الذي كانت فيه معلاة القدح بين كتابات الإسلاميين وسردياتهم وحيث الدعوة إلى تحريرها على أشدها، كانت المرأة تعاني الاعتقال وتلهب ظهرها السياط بقوانين النظام العام الفضفاضة سيئة السمعة.

35. حيث مارس النظام الفصل من الخدمة العامة والإحالة إلى التقاعد الإجباري والإخفاء القسري والاعتقالات التعسفية، والتعذيب

الجسدي والنفسي في معتقلات الإسلاميين المعروفة بـ(بيوت الأشباح)، التي راح ضحيتها عدد مقدر من أبناء السودان، خارج أطر القانون أو المحاكم. ولما كان التعذيب سمة بارزة في غالب أنظمة الاستبداد، غير أن الأخطر في حالة السودان أنه حمل بعدًا دينيًّا يُبرر لمستخدمه ويوفر له الغطاء الشرعي.

36. راجع بهذا الخصوص كتاب عبد الماجد عليش، **أولاد الترابي: الإنكار والتنكر**، الخرطوم: دار عزة للنشر، 2007.

الانتفاضة اللبنانيّة:
المطالب الشعبيّة والأفق المرتقبة

هلا نهاد نصر الدّين*

في 17 أكتوبر/ تشرين الأوّل 2019 انطلقت الانتفاضة الشعبيّة اللبنانيّة في شوارع بيروت، عقب جلسة لمجلس الوزراء نوقش فيها زيادة الضرائب على عدد من المنتجات – الأساسيّة منها والكماليّة – والخدمات، ومنها خدمة الـ(WhatsApp)، وسرعان ما انتقلت هذه التحركات من بيروت إلى مختلف المناطق اللبنانيّة في مظاهرات شعبيّة حاشدة من شمال لبنان إلى جنوبه.

الأسباب المباشرة وغير المباشرة:

تعدّدت الأسباب لاندلاع الانتفاضة اللبنانية، ولكن يمكن اختصارها على الشكل التالي:

1. السبب المباشر: مناقشة زيادة الضرائب في جلسة مجلس الوزراء، منها ضريبة الـ 6 $ على استخدام خدمة الـ WhatsApp المجانيّة.
2. الأسباب غير المباشرة:

أ- الحرائق التي نشبت في لبنان قبل ثلاثة أيام من الانتفاضة، والتي اجتاحت مختلف الأراضي والأحراش اللبنانيّة، وعدم قدرة الدولة على إخماد هذا

* صحفية وناشطة من لبنان.

الحرائق بسبب تعطّل الطوّافات. فضلاً عن الخطاب المذهبيّ الطائفيّ الذي وصل للحدّ الذي تساءل فيه أحد النوّاب "لماذا فقط الأحراش المسيحيّة هي التي تتعرّض للاحتراق؟!" في المقابل، ساعد اللبنانيون بعضهم بعضًا، وتلاحموا من خلال تقديم الدعم ومساعدة الدفاع المدني في إطفاء الحرائق، وتقديم الطعام والشراب والمسكن لمن هرعوا وهربوا من بيوتهم المحترقة.

ب- التظاهرات المتقطّعة التي انتشرت وتزايدت داخل بيروت في الفترات الأخيرة التي سبقت الانتفاضة.

ج- الإضرابات والتهديد بها في العديد من القطاعات أهمّها محطّات البنزين والمازوت وقطاع الأفران والمخابز.

د- تزايد وتيرة الخطاب المذهبي والطائفي في الفترة الأخيرة.

ه- تدنّي قيمة الليرة اللبنانيّة مقارنة بالدولار.

و- الفساد المستشري في البلاد.

ز- ضيق الوضع المعيشي والاقتصادي وقلّة فرص العمل.

كلّ هذه الأسباب أسباب محليّة، إلّا أنّ البعض قد يناقش عددًا من العوامل الخارجيّة أو الإقليميّة التي من الممكن أن تكون قد ساهمت أو ساعدت في خلق هذا المناخ.

ثورة أم حراك؟

اختلف الباحثون والسياسيون في تسمية هذه التظاهرات؛ فمنهم من اعتبرها "ثورة" ومنهم من سمّاها "حراكًا" ومنهم من آثر الحياد ففضّل استخدام كلمة "الانتفاضة".

فأحزاب السلطة ووسائل إعلامها تمسّكوا بعبارة حراك للتقليص من أهميّة الاحتجاجات. أمّا المنتفضون فأصرّوا على تسميتها ثورة. إلّا أنّ بعض الأكاديميّين فضّلوا عدم تسميتها "ثورة"؛ إذ إنّ تعريف الثورة -أكاديميًّا- مختلف عمّا يحصل حتى الآن في الشارع اللبناني، فالثورة

هي "جهد لتغيير المؤسسات السياسيّة والتعليلات التي تسوغ السلطة السياسيّة في مجتمع ما، مصحوبة بتعبئة جماهيريّة رسميّة أو غير رسميّة وأفعال غير دستوريّة تقوّض السلطات القادمة"[1]. ولكن بغضّ النظر عن فكرة الصوابيّة السياسيّة (political correctness)، فممّا لا شكّ فيه أنّ الانتفاضة اللبنانيّة لها مطالب معيشيّة واجتماعيّة واقتصاديّة محقّة وحّدت وجمعت اللبنانيّين على مختلف انتماءاتهم للانتفاض والمطالبة بأبسط حقوقهم، وهذا هو الأهم في هذه المرحلة.

الورقة الإصلاحيّة وإسقاط الحكومة

بعد ثلاثة أيّام من اندلاع الانتفاضة، عرض رئيس الحكومة السابق، سعد الحريري، ورقة إصلاحيّة تضمّنت العديد من البنود. إلّا أنّ خبراء اقتصاديين أكّدوا أنّ الاقتراحات والإصلاحات الواردة في الورقة بعيدة عن الواقع ولا يمكن تطبيقها، وقد تؤدّي إلى إفلاس الدولة في غضون أشهر. وعقب المناوشات السياسيّة بين الأقطاب السياسيّة المختلفة، ورفض الشارع القطعيّ للورقة الإصلاحيّة، قدّم الحريري استقالته في 29 أكتوبر/ تشرين الأول 2019، أي بعد 13 يومًا من بداية الانتفاضة.

وبدأت رحلة البحث عن رئيس حكومة جديد ينتمي إلى الطائفة السنيّة، كما جرى العرف في لبنان، ويحظى بثقة محليّة وإقليميّة ودوليّة.

مميّزات انتفاضة 17 تشرين

تميّزت انتفاضة 17 تشرين باللامركزيّة في التظاهرات؛ فبعد أن تركّزت التظاهرات السابقة، لا سيّما تظاهرات عام 2015 عند بروز أزمة النفايات الشهيرة في لبنان في ساحتي الشهداء ورياض الصلح وسط بيروت، تميّزت انتفاضة 17 أكتوبر/ تشرين الأول بتوزّع التظاهرات والمسيرات في معظم المناطق اللبنانيّة، بالإضافة إلى نقاط مختلفة ضمن العاصمة بيروت.

فخلافًا لتظاهرات عام 2015 التي برز فيها العديد من الأسماء والمجموعات ما استغلّته السلطة الحاكمة للتشكيك ببعضهم ومن ثمّ التشويش على التظاهرات، غابت القيادة

عـن انتفاضـة 17 تشريـن وأصبـح المتظاهـرون جميعهـم قـادة؛ إلّا أنّ هـذا لم يمنـع مـن أن تتميّـز التظاهـرات بقـدرٍ عـالٍ مـن التنسـيق، وهـذا مـا سـاهمت بـه وسـائل التواصـل الاجتماعي.

فلقـد يـسّرت هذه الوسـائل التنسـيق بـين المنتفضين من مختلـف المناطق من خـلال مجموعات على (الواتس) و(الفيس بوك)، وإطلاق وسـوم (Hashtags) مشـتركة لتوسـيع الانتشـار داخل لبنـان وخارجها ومـن أبرزها: #كلّن_يعني_كلّـن و#لبنان_ينتفض.

كـما سـاهمت في نقـل الوقائع مـن السـاحات وتغطية الأخبـار عـبر(Facebook Live) تحديدًا في حـالات تعديـات بعـض رجـال الأمـن أو مرافقـي السياسـيين عـلى المتظاهريـن، وفي حالات التعتيـم الإعلامـي خاصـة في ظـلّ تبعيّـة العدد الأكـبر من الوسـائل الإعلاميّة في لبنـان لأحزاب سياسـيّة وارتهانهـا لمصالح هـذه الأحزاب.

أدّت وسـائل التواصـل الاجتماعـي دورًا مهـمًّا في مواجهـة محـاولات السـلطة في إثـارة الفتـن الطائفيّـة؛ إذ عـبّر اللبنانيّـون، بمختلـف انتماءاتهـم، عـن تضامنهـم في وجه كل هـذه المحاولات. وسـاهمت وسـائل التواصـل الاجتماعـي في كشـف ونـشر قضايـا الفسـاد المسـتشري في البلاد.

كـما كانـت إحـدى أبـرز الوسـوم أيضًـا (#الثورة_أنثـى)، التي تعكـس دور المـرأة القيادي في هـذه الانتفاضـة؛ مـن جهـة تنظيم التحـرّكات، وتحضير الشـعارات، وقيـادة التظاهـرات، وقطع الطرقـات وغيرهـا مـن نشـاطات الانتفاضـة. والجديـر ذكره أنّه لم يسـجّل أي نسـبة تحرّش خلال هـذه التظاهـرات؛ مـا يدلّ عـلى الوعـي المجتمعي عنـد المتظاهرين.

أهميّة التظاهرات في المناطق

كـما أشرنـا سـابقًا، فـإنّ إحـدى مميّـزات هـذه الانتفاضـة هـي اللامركزيّـة في التظاهـر؛ فقـد غطّـت التظاهـرات أغلب مسـاحة الوطن عـلى امتداداته: انطلاقًـا من العاصمة بيروت، وشـمالًا إلى جونيـه وجبيـل وطرابلـس وعـكّار، وجنوبًا إلى صيدا وصـور وكفررمـان والنبطيّة، وفي الجبل إلى برجـا والشـوف وعاليـه، وفي البقاع.

وفي هـذا الإطـار سـميت طرابلس عروسـة الثورة بسـبب حسـن تنظيـم وحشـد التظاهرات. فبعـد أن حاولـت السـلطة السياسـيّة في السـنوات الأخيرة وسـم طرابلس بالإرهـاب والتطرّف،

جاء ردّ المدينة من خلال التظاهرات الحاشدة التي أظهرت كل معالم الرقيّ والانفتاح والحضارة والفن. بالإضافة إلى طرابلس وعكّار، فإنّ برجا وصيدا المعروفتين أيضًا بالأكثريّة السنيّة شهدتا تظاهرات حاشدة طوال فترة الانتفاضة.

وتابعت التظاهرات مسيرها جنوبًا إلى صور والنبطية وكفررمان، وهي مناطق ذات أغلبيّة شيعيّة، وكما يُعرف أنّ الثنائي الشيعي: حزب الله (بقيادة أمينه العام السيّد حسن نصر الله) وحركة أمل (بقيادة رئيسها ورئيس المجلس النيابي اللبناني نبيه برّي) ممسكان جدًّا بزمام الأمور في هذه المناطق، إلّا أنّ الانتفاضة بحجمها ووعيها ومطالبها فاجأت الثنائي في عقر دارهما فعمدا إلى إخمادها، إلّا أن المنتفضين صمدوا وتابعوا تنظيم التجمّعات والمسيرات في هذه المناطق.

وكان لبعلبك-الهرمل وللبقاع على امتداده حصّة وازنة من التظاهرات أيضًا. جلّ الديب والبترون وجونية وفرن الشبّاك وجبيل وغيرها من المناطق ذات الأغلبيّة المسيحيّة انتفضت أيضًا على الواقع المرير الذي وصلت إليه البلاد.

أمّا عاليه والشوف وراشيا وحاصبيا، وهي المناطق ذات الأغلبيّة الدرزيّة والتي – لطالما كانت أيضًا داعمة لآل جنبلاط وبشكلٍ أقلّ لأمراء من عائلة أرسلان – قد انتفضت على الحكم الإقطاعي وشاركت بكثافة في الانتفاضة.

وفي بيروت عجّت ساحتا الشهداء ورياض الصلح، وتقاطع الصيفي وجسر الرينغ ومحيط المصرف المركزي بالمتظاهرين.

ولم تقتصر التظاهرات على المناطق المذكورة أعلاه فحسب، بل امتدّت إلى عدد من المناطق الأخرى؛ وهذا ما يسلّط الضوء على تنوّع وشموليّة المشاركة في الانتفاضة على اختلاف المناطق والمذاهب والطبقات الاجتماعيّة.

وبالإضافة إلى قيمة اللامركزيّة المعنويّة، فهناك أيضًا قيمة ماديّة/ حسيّة تكمن في صعوبة إخماد الانتفاضة (من الناحية الأمنيّة) المنتشرة في جميع أنحاء الوطن. وقد حاولت الطبقة السياسيّة التشويش على بعض هذه المناطق وإثارة إشاعات الفتنة والطائفيّة، إلّا أنّ المنتفضين

سرعان ما استطاعوا احتواء الوضع وواجهوا هذه المحاولات بالتكافل والتضامن بين أبناء مختلف المناطق.

قد تكون التظاهرات في المناطق أكثر ما أربك وأخاف الطبقة السياسيّة في لبنان؛ فلقد أوضحت هذه التظاهرات الغضب الشعبي العارم من الطبقة السياسيّة كافةً. وقد تخطّت وارتقت عن المسائل الطائفيّة والمذهبيّة التي طالما أغرقت السلطة المواطنين بها. فضلاً عن ذلك، تحدّت هذه الاحتجاجات السلطات الإقطاعيّة القائمة التي تسيطر فيها الزعامة السياسيّة على موارد المنطقة وسكانها ومؤسساتها، وتتفرّد بأخذ القرار في أي اقتراح لمشاريع مختلفة فيها أو لتعيين أشخاص في مراكز معيّنة.

مطالب المتظاهرين

قد لا يتّفق المتظاهرون جميعهم على مجمل المطالب، إلّا أنّ هناك مطالب عامّة ومشتركة نادى بها المحتجّون طوال الفترة الماضية وفي مختلف المناطق، أبرزها:

1. إسقاط حكومة المحاصصة الطائفيّة المؤلفة من أحزاب السلطة.
2. تشكيل حكومة أخصّائيّين غير طائفيّين يستطيعون مواجهة الأزمة الماليّة.
3. استعادة الأموال المنهوبة ومحاسبة الفاسدين.
4. العمل على قانون انتخابي جديد.
5. إجراء انتخابات نيابيّة مبكرة على أساس (لبنان دائرة واحدة).
6. انتخاب رئيس جديد للجمهوريّة من قبل المجلس الجديد.
7. استقلال القضاء.
8. تحسين الوضع المعيشي وخلق فرص عمل.

أبرز ما حقّقته التظاهرات

1. إسقاط الحكومة.
2. فوز المرشّح المستقل ملحم خلف في انتخابات نقابة المحامين. ومنذ استلامه النقابة أدّى المحامون دورًا رياديًّا في الانتفاضة من جهة دعم المنتفضين قانونيًّا، ومواجهة الظلم والتوقيفات التي تلحق بهم، واتّخاذ إجراءات وتحرّكات بنّاءة تجاه عدد من المواضيع ومنها السجون.
3. التضامن والتكافل بين جميع اللبنانيين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم ووضعهم الاجتماعي والاقتصادي.
4. رفع نسبة الوعي لدى عامّة الجمهور لمفهوم الدولة المدنيّة القائمة على المساواة بين جميع أبنائها على تنوّعهم ومعاملتهم بالتساوي أمام القانون.
5. فتح ملف "استعادة الأموال المنهوبة" ومحاسبة الطبقة الحاكمة؛ ممّا عكس ديناميّة العلاقات بين هذه الطبقة والشعب حيث أصبحت هي التي تخاف من الشعب.
6. لفت أنظار وجذب انتباه الدول الإقليميّة والدوليّة حول رأي قسم كبير من الشعب اللبناني في السلطة التي تحكمه.

ومن أهم إنجازات الثورة حالة الوعي الذي خلقته بين فئة الشباب، فلقد اتّضح أن هذه الفئة قد سئمت من الحكم القائم فتصاعدت – بالإضافة إلى المطالب المعيشيّة – المطالب بدولة مدنيّة وقانون مدني للأحوال الشخصيّة، لا يميّز بين الطوائف وبين الذكور والإناث، وينبذ الطائفيّة ويفصل الدين عن الدولة.

فقسم كبير من فئة الشباب لم يعد ينصاع لأوامر "الزعيم"، بل كسر هذه القيود وتحرّر من ظاهرة "التبعيّة"، وقرّر أن يعيد بناء الوطن على أساس المساواة أمام القانون والتكافؤ في الفرص. كما برز التوجّه اليساري عند عدد من هذه الفئة أيضًا، فاعتبروا أنّ الصراع في لبنان صراعًا طبقيًّا بين الشعب و"حكّامه". فبحسب الصحافي الاقتصادي محمّد زبيب: 98٪ من الأموال التي خرجت أو بالأحرى هُرّبت من المصارف في العام الماضي (أي عند اشتداد الأزمة)، "أخرجها 1٪ من المودعين الذين يمتلكون الودائع الكبيرة[2]".

العنف الثوري

تمسّكت الانتفاضة اللبنانيّة بالسلميّة منذ بدايتها في 17 أكتوبر/ تشرين الأوّل 2019 حتى منتصف شهر يناير/ كانون الثاني 2020، أي بعد ثلاثة أشهر من بداية الانتفاضة. وبعد أن وجد عدد من المتظاهرين أنّ السلميّة لم تؤدّ النتائج المرجوّة، وتمّ تشكيل حكومة جديدة لا تلبّي مطالب المحتجّين ونداءاتهم في أسبوع الغضب الذي بدأ في 14 يناير/ كانون الثاني، لجأ عدد من المتظاهرين إلى العنف الثوري كأداة للتعبير؛ حيث انتشر الكرّ والفرّ بينهم وبين الأجهزة الأمنية، كما عمدوا إلى تكسير واجهات المصارف، وبعض واجهات الشركات/ المؤسّسات التابعة للسلطة التي اعتبروها جزءًا لا يتجزّأ من منظومة الفساد في لبنان.

ولكن التصعيد من قبل المتظاهرين تمّت مواجهته بتصعيدٍ أكبر وبعنف مضاد من الأجهزة الأمنية، إذ وقع نحو 400 جريح في المواجهات بين القوى الأمنية والمتظاهرين يوم السبت، 18 يناير/ كانون الثاني 2020.

إلّا أنّ مسألة استخدام العنف لم تنل رضا ودعم جميع المنتفضين، الذين فضّل عدد منهم التمسّك بالسلميّة وعدم الاصطدام مع الأجهزة الأمنيّة. ولكنّ العنف الثوري لم يحل دون استخدام شبح الطائفية من قِبل السلطة لمحاولة إثارة الفتنة بين المنتفضين، واتّهام أبناء بعض المناطق (أبناء طرابلس تحديدًا) بالقيام بأعمال الشغب.

شبح الطائفيّة

لم تتردّد أحزاب السلطة في اقتناص كل فرصة ممكنة لاستخدام شبح الطائفيّة والفتنة المذهبيّة للتمييز بين المتظاهرين، والتفريق وبثّ الخوف في نفوسهم من اندلاع حرب أهليّة على غرار حرب الـ1975. إلّا أنّ المنتفضين بشكلٍ خاص، وأغلب اللبنانيّين بشكلٍ عام، قد اعتادوا هذا الأسلوب؛ فلم ينجرّوا إلى الصراع المذهبي أو أسلوب التخويف والتهويل،

وكانت أبرز شعاراتهم: "نحن الثورة الشعبيّة وأنتم الحرب الأهليّة"، ونظّموا مسيرات تصل المناطق التي تنازعت خلال الحرب الأهلية اللبنانيّة (1975 – 1989)، أبرزها عين الرمّانة والشيّاح. كما أصرّ القسم الأكبر من المنتفضين على شعار "كلّن يعني كلّن"، والذي يدين الطبقة السياسيّة كافة، ويحمّلها مسؤوليّة الأوضاع المزرية التي آلت إليها البلاد. وبرأي المتظاهرين، من لم يشارك بشكلٍ مباشر في الفساد وفي "اقتسام قالب الجبنة" فقد سكت عن الفساد؛ ومن ثمّ شارك فيه بشكلٍ غير مباشر وعليه يجب أن يُحاسب أيضًا.

وقد يكون لبنان الأكثر تميّزًا في جواره العربي من ناحية التنوّع المذهبي؛ ففي لبنان 18 طائفة معترف بهم رسميًّا. وهذه المذاهب مقسومة كذلك مناطقيًّا بشكلٍ كبير. وكل مناصب ووظائف الدولة توزّع على أساس إرضاء هذه المذاهب على قاعدة "6 و6 مكرّر" (مناصفة بين المسلمين والمسيحيّين). وللأسف أن المرجعيّات الدينيّة في البلاد لم تقدم دورًا إيجابيًّا في هذه الانتفاضة، فمنها من آثر الصمت ومنها من دعم خيار إعطاء فرصة للسلطة البالية. وهذا ما يوضح تركيبة النظام اللبناني القائمة على جمع الزعامة السياسيّة مع المرجعيّة الدينيّة ورجال الأعمال والمؤسسات بأيدي بعض الزعماء الذين يسيطرون على مختلف القطاعات، ويحتكرون فرص العمل وقطاعات الإنتاج المختلفة في نظام زبائني إقطاعي يتصرّف فيه الزعيم على أساس أنّه يملك الطائفة والمنطقة وأبناء المنطقة، ويتلاعب بمصيرهم وبمستقبلهم حسبما تقتضي مصالحه السياسيّة والماليّة.

التوقيفات

من الأساليب التي استخدمتها السلطة توقيف المتظاهرين. وقد وثّقت لجنة المحامين للدفاع عن المتظاهرين في مؤتمر صحافي عقدته في 6 فبراير/ شباط 906 حالات توقيف من المشاركين في الانتفاضة. إلّا أنّ معظمهم قد أُطلق سراحهم تباعًا.

عدد الموقوفين من المشاركين في الثورة

من 17 تشرين الأول 2019 لـ 1 شباط 2020

906 توقيف

بينهم 49 قاصر

بينهم 17 من النساء

معدل 8 توقيفات بالنهار

أين تم القبض عليهم؟

المنطقة	عدد الموقوفين
بيروت	462
متن وكسروان وبعبدا (جل الديب، الزوق، جونية، أدما، رابية، كسليك، ضبية، جبيل جديدة، صربا، نهر الكلب، بعبدا وحمانا)	170
طرابلس والشمال (كار، بداوي، بلمند، البترون، ساحة النور، طرابلس، حلبا، حاجز المدفون، بحصاص)	113
صيدا، صورو النبطية (صيدا، صور، النبطية، الجية، برجا، قانا)	81
البقاع (بقاع، حاصبيا، جديتا، زحلة، سعدنايل، راشيا)	53
غير مؤكد	27

المصدر: صفحة لجنة المحامين للدفاع عن المتظاهرين[3]

الاعتداءات على المتظاهرين وأساليب التخوين

شهدت هذه الانتفاضة منذ اندلاعها العديد من الهجمات والاعتداءات عليها من تابعي السلطة، من ضمنها إحراق مجسّمات الثورة المرفوعة في المناطق، وضرب الناشطات والناشطين وحرق الخيم وغيرها من الأعمال المشينة التي لم يتمّ محاسبة فاعليها. ولم تقتصر الاعتداءات على الإجراءات الماديّة فحسب؛ بل تعدّت إلى الاعتداءات المعنويّة أيضًا، المتمثّلة بظاهرة التخوين والتشهير والعمالة.

يعد التخوين والاتهام بالعمالة إحدى أسلحة النظام القائم، وهذا ما واجهه عدد من الناشطين والأكاديميين الذين تمّ التعرّض لهم عدّة مرّات.

في مقالة للكاتب الصحافي حازم صاغيّة بعنوان "موسم التشهير في لبنان"، تضامن صاغيّة مع من يتمّ تخوينهم مؤكّدًا "أنّ التشهير جريمتان: قتل معنوي قد يتحوّل في أي لحظة إلى جريمة قتل مادّي "يبرّرها" موقف "سياسيّ" موصوف بالقداسة. أمّا ضحاياه فضحايا عمل جرمي أقوى حججه الكذب، فيما الضيق بالرأي الآخر أو الموقع الآخر أهمّ صفاته. إنّ من استهدفهم التشهير، ومن قد يستهدفهم، حقّهم علينا أن نتضامن معهم، خصوصًا متى كنّا لا نتّفق معهم. وأوّل هذا الحقّ أن نحييهم"[4].

ولكن عوضًا عن إلقاء القبض على من اعتدى على المتظاهرين، الذين تمّ توثيقهم بالفيديو والصور وكانت عمليّة القبض عليهم سهلة، قبضت السلطة، عبر أجهزتها الأمنيّة، على عدد من المتظاهرين واحتجزتهم، وهذا دليل واضح على ازدواجيّة معايير السلطة؛ فالعناصر التي اعتدت على المتظاهرين تلطّت تحت عبارات طائفيّة ومذهبيّة في محاولة لجرّ الشارع المنتفض إلى العصبيّات الطائفيّة، إلّا أنّ اعتداءاتها المتكرّرة لم تحرّك ساكنًا عند أجهزة الدولة.

موقف حزب الله والجمهوريّة الإسلاميّة في إيران

باعتبار "حزب الله" الحلقة الأقوى في الساحة السياسيّة اللبنانيّة، باعتراف أمينه العام السيّد حسن نصر الله، من المهم النظر بدقّة لموقف الحزب من الاحتجاجات. بعد أن دعم الحزب في الأيّام الأولى من الانتفاضة التظاهرات وشارك بها، لا سيّما تلك المتركّزة في محيط المصرف المركزي، عاد وشكّك بخلفيّاتها وأهدافها وتمويلها، بعد 6 أيّام فقط في خطابه أمينه العام في 25 أكتوبر/ تشرين الأول 2019، فرفض نصر الله إسقاط العهد والحكومة: "واسمحوا لي هنا بكلمة واضحة للقوى السياسية ومعروف من ولا أريد أن أذكر أسماء، التي تريد الآن في هذا التوقيت السيئ والحساس أن تخوض معركة إسقاط العهد. أقول لهم اسمعوا هذه النصيحة مني، تضيعون وقتكم وتتعبون أنفسكم وتتعبون البلد وتضيعون وقت البلد وهذا توقيت خاطئ والعهد لا يمكن أن تسقطوه...". (19 أكتوبر/ تشرين الأول 2019)[5].

ومن الجدير ذكره أنّ جمهور الحزب بشكلٍ عام تمركز أمام مقرّ المصرف المركزي في بيروت باعتباره رأس الفساد في لبنان، والمسهّل لتنفيذ العقوبات الأميركيّة على حزب الله، علمًا أنّ

علاقة الحزب مع حاكم المصرف المركزي لم تكن يومًا جيّدة، إلّا أنّ الحزب كان دومًا جزءًا من المنظومة التي تمدّد لحاكم المصرف.

ولم تسلم الانتفاضة اللبنانيّة من نظريّة المؤامرة التي لطالما حاولت السلطات والديكتاتوريّات القائمة إلصاقها بالانتفاضات. فشكّك نصر الله، وخلفه إيران، بخلفيّات الانتفاضة وأهدافها في خطابه في 25 أكتوبر/ تشرين الأوّل 2019، حيث تساءل عن مصادر التمويل: "هناك من يموّل، من هي الجهات التي تموّل؟... فلتكشفوا للناس بشكل شفاف وواضح أنه لديكم المتبرع الفلاني من الدولة الفلانيّة أو السفارة الفلانيّة... هؤلاء سفارات الدول هل يريدون مصلحة الشعب اللبناني أو لا؟".

وأضاف في خطابه في 13 ديسمبر/ كانون الأول 2019 بخصوص انتفاضتي لبنان والعراق: "هذه الاضطرابات هي من الأدوات الأميركية... الأميركان ينظرون إلى المظاهرات والاحتجاجات في لبنان وفي العراق وفي سورية... على أنها أدوات للضغط على إيران".

مثل هذا التشكيك ونظريّة المؤامرة رافقت معظم الثورات العربيّة من مصر وسورية والعراق وغيرها من البلدان العربيّة، وكان أحد الأسباب الأساسيّة لقمع الانتفاضة التي بدأت في لبنان عام 2015. إلّا أنّ هذا الأسلوب الذي بات قديمًا ومبتذلاً لم يفِ بالغرض، بل بات مدعاة للسخرية والاستهزاء من قبل المنتفضين، خصوصًا على وسائل التواصل الاجتماعي.

إلّا أن حزب الله عمل جاهدًا لإقناع جمهوره بأن الانتفاضة تعمد إلى الإطاحة بسلاحه، بالرغم أنّ المنتفضين لم يتطرّقوا إلى سلاح المقاومة في تظاهراتهم.

الوضع الاقتصادي ومافيا المصارف

ليس خافيًا أنّ الوضع الاقتصادي اللبناني يتدهور، وأنّ الليرة اللبنانيّة تنهار أكثر وأكثر مع مرور كلّ يوم، فالدولار اليوم بلغت قيمته نحو 2300 ليرة لبنانيّة بعد أن كان 1500 ليرة لبنانيّة، ومن المتوقّع انهيار الليرة أكثر إلى حدود الـ 3000 ليرة لبنانيّة مقابل الدولار الواحد؛ ممّا سيؤدّي إلى خسارة الناس أموالهم بما يقارب الـ50٪.

المصارف تحجب أموال المودعين عنهم، وتصرّ على التعامل بسعر الصرف القديم، أي الدولار الواحد مقابل 1500 ليرة لبنانية، وهذا ما يُخسر المودع من قيمة أمواله. باتت بطاقات المصارف في حكم الملغاة تقريبًا، والمصارف تلمّح بوقف إعطاء الدولار حتى للمودع الذي أودع أمواله بالدولار.

إن الأزمة الاقتصاديّة اليوم قد تكون أقسى ما يواجه الناس، وأحد أساليب السلطة للضغط على المواطنين و"معاقبتهم" لانتفاضهم على السلطة القائمة منذ عقود في ظلّ ارتفاع الأسعار في الأسواق: الارتفاع الذي لا يقتصر على البضاعة المستوردة، التي بات عدد منها يُفقد من الأسواق، بل أيضًا على البضاعة المحليّة الأوليّة. في مقابل قلّة -بل تقريبًا انعدام- فرص العمل وصرف العديد من الموظّفين من عملهم، والاحتكار الذي يمارسه عددٌ من التجّار على عدد من السلع ورفع أسعارها. وقد بات معلومًا أنّ أصحاب الرساميل الكبيرة قد حوّلت أموالها إلى الخارج في ظلّ عدم قدرة اللبنانيّين على سحب ودائعهم الصغيرة.

كلّ هذا التضييق على المواطنين قد يكون بمنزلة "القشّة التي قصمت ظهر البعير"، ففي حال استمرّت الأزمة الماليّة في التردّي وتضييق الخناق على الناس؛ قد ينتج عن ذلك ما يعرف بـ"ثورة الجياع"، فبالرغم من كلّ المطالب الذي نادى بها المنتفضون حتى اليوم لم تُتّخذ أو تُطبّق أي خطوات إصلاحيّة.

البعد الإقليمي والدولي

بعد أن دعمت عدد من القوى الإقليميّة والدوليّة الورقة الإصلاحيّة التي قدّمها الحريري، إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر -فمثلاً أعلن الاتحاد الأوروبي دعمه علنًا لورقة الحريري الإصلاحيّة- لم نجد تدخّلاً دوليًّا مباشرًا في الانتفاضة، إلّا أنّ الدول أعربت عن تفهّمها وتأييدها لمطالب اللبنانيّين، فممّا لا شكّ فيه أنّ الدول الخارجيّة على دراية بفساد السلطة السياسيّة الحاليّة، وهذا ما يظهره تردّدهم وعدم رغبتهم واستعدادهم لدعم لبنان ماديًّا.

أمّا السفير الأميركي السابق في لبنان، جيفري فيلتمان، فقد أثار ضجّة بعد أن أقرّ أنّ التظاهرات في لبنان تتقاطع مع المصالح الأميركيّة، رغم تأكيده أن لا علاقة للولايات المتّحدة

الأميركيّة بما يحصل في لبنان، خصوصًا أنّه اليوم ليس لديه صفة رسميّة، وما قدّمه كانت رؤيته فحسب لمركز أبحاث (Brookings)[٥].

أمّا الدول العربية فقد آثرت الصمت في محاولة لفهم التغيّرات التي قد تطرأ على لبنان بفعل هذه الاحتجاجات العابرة للطوائف، وتأثيرها خاصةً في صراع هذه الدول الإقليمي مع إيران. وحتى الآن لم تعرب عن أي ردّ فعل واضح بشأن رئيس الحكومة الجديد. وليس خافيًا أنّ المملكة العربية السعوديّة لم تكن راضية عن مسار الأمور منذ انطلاقة العهد (أي عهد الرئيس ميشال عون).

وفي المقابل، في زيارة لرئيس مجلس الشورى في إيران علي لاريجاني، أكّد استعداد إيران لدعم لبنان في تحسين وضعه الاقتصادي، وفي التعاون المشترك بين الدولتين في العديد من القطاعات.

أمّا النقاش الدائر اليوم على الساحة المحليّة (بالإضافة إلى مطالب الانتفاضة) فهو عن كيفيّة الحصول على أموال. هل ما زالت الأموال (الديون) التي وُعد بها لبنان من مؤتمر "سيدر" احتمالًا واردًا؟ أم هل سيلجأ لبنان إلى صندوق النقد الدولي ومن ثمّ تلتزم السلطة بتنفيذ وإنجاز العديد من الإصلاحات المطلوبة؟

الأفق المرتقبة

بعد طرح عدّة أسماء تمّ الاتفاق على اسم البروفيسور حسّان دياب لتشكيل وترؤس الحكومة الجديدة، وبعد نحو ثلاثة أسابيع شكّلت هذه الحكومة، إلّا أنّ المنتفضين رفضوا هذه التشكيلة الحكوميّة باعتبارها قائمة على المحاصصة الطائفيّة والحزبيّة ولو بشكل مقنّع. كما تمّ اتّهام الحكومة على أنّها حكومة لون واحد – أي حكومة ما يُعرف بقوى 8 مارس/ آذار المؤلّفة بشكل أساسي من حزب الله، حركة أمل، التيار الوطني الحرّ (حزب رئيس الجمهوريّة العماد ميشال عون وصهره جبران باسيل)، تيّار المردة (سليمان فرنجيّة) – ولا تتضمّن اختصاصيّين قادرين على النهوض بالوطن في هذه الظروف القاهرة.

وحسب سامي عطا الله، المدير التنفيذي للمركز اللبناني للدراسات: "احتفظت كتلة التيار الوطنيّ الحرّ بالثلث المعطّل، علمًا أنها تملك حصّة الأسد من خلال سبعة وزراء. وانتزع كلّ من تيار المردة والحزب الديمقراطي اللبناني مقعدًا إضافيًّا، ما أجبر دياب على زيادة حجم حكومته من 18 إلى 20 وزيرًا. ويملك رئيس مجلس الوزراء خمسة مقاعد، أي ربع الحكومة، فيما مُنح كلّ من حزب الله وحركة أمل [مقعدين اثنين]. ورفض تيّار المستقبل والحزب التقدميّ الاشتراكيّ والقوات اللبنانية المشاركة في الحكومة، ما جعلها حكومة لون واحد. وتميّزت الحكومة بكونها تضمّ ستّ نساء، ويحمل الكثير من وزرائها شهادات جامعية عليا، وإن كان بعضها غير مرتبط بالحقائب الوزارية"[7].

لا يزال المستقبل والأفق غامضًا في لبنان؛ فمن جهة، يرفض المنتفضون إعطاء الثقة للحكومة وينظّمون مسيرات تحت شعار "لا ثقة" للتعبير عن موقفهم. ومن جهة أخرى، لا تثق بعض أحزاب السلطة بالحكومة. فهل ستتمكّن هذه الحكومة من الصمود في وجه الأزمات الداخليّة والخارجيّة؟ هل ستقدر على كسب ثقة الداخل، خاصةً المنتفضين، والخارج ومن ثمّ الحصول على الدعم الماديّ؟ وماذا عن الانتخابات النيابيّة المبكرة التي طالبت بها الانتفاضة من الأيام الأولى؟

أمّا اقتصاديًّا، فهل وصل لبنان إلى الانهيار الكبير الذي طالما حذّر منه عدد من الخبراء الاقتصاديّين؟ لبنان سيواجه استحقاقات ماليّة كبيرة في الفترة المقبلة أبرزها استحقاق 1.2 مليار دولار من سندات اليورو في 9 مارس/ آذار 2020. تخلّف لبنان في شهر مارس/ آذار الماضي لأوّل مرّة في تاريخه عن تسديد الاستحقاقات الماليّة المترتّبة عليه، والمتمثّلة بسندات اليورو ممّا يعكس أزمته الماليّة المزمنة.

ممّا لا شكّ فيه أن الأزمة الاقتصاديّة المتمثّلة بإقفال عدد من المؤسسات، والأزمة النقديّة المتمثّلة بانهيار قيمة العملة المحليّة شكّل واقعًا ضاغطًا على المنتفضين أنفسهم بالإضافة إلى الدولة؛ إذ إنّ معظم اللبنانيّين، خصوصًا الطبقة الفقيرة والمتوسطة، لم يعد يمكنهم سحب ودائعهم من المصارف أو الاتّكال على وظائفهم للحصول على قوت يومهم. فإلى متى يستطيع هؤلاء التحمّل؟ وهل سيقبلون أن يدفعوا ثمن سنوات من الفساد والهدر والإهمال؟

هل ستتدخّل القوى الإقليميّة والدوليّة لتقديم يد العون لإنقاذ لبنان للخروج من أزمته الماليّة؟ وهل سيلجأ لبنان إلى صندوق النقد الدولي؟ وماذا عن الانتفاضة؟ وعن مطالبها بانتخابات نيابيّة مبكرة؟ هل تستغلّ السلطة الأزمة الحالية لإضعاف الانتفاضة، أم ستفجّر هذه الأزمة الغضب الشعبي وتزيد زخم التظاهرات؟

ربّما حان الوقت أن ينظّم المنتفضون أنفسهم ويقدّموا بدائل، وهذا ما بدأنا نراه من خلال البيان الوزاري البديل[8] الذي أعدّته مجموعة "لحقّي" بمشاركة مجموعات أخرى. فعلى الانتفاضة الآن، بشخص مثقّفيها وخبرائها، أن تبلور مجموعة خطوات وإصلاحات واضحة. وكما عبّر سامي عطا الله: "مع أنّ الواقع السياسي والاقتصادي المتردي لن يتغير قريبًا، إلا أنّ تغيّر المعايير السياسية والاجتماعية الذي شهدناه منذ 17 نوفمبر/ تشرين الثاني هو الذي سيمهد الطريق، في حال استمراره، لبناء لبنان أفضل وأكثر مساءلة وعدالة"[9].

فالوعي وكسر حاجز الخوف والخروج من الدائرة المذهبيّة الضيّقة الذي حقّقته الانتفاضة هو المدخل الأقوى لإحداث تغيير حقيقيّ في لبنان، فكما يقول المنتفضون: ما قبل 17 تشرين ليس كما بعده!

لا زالت الانتفاضة اللبنانيّة في مراحلها الأولى، فلقد سلّطت الضوء على مكامن الفساد في الدولة وكشفت مزاريب الهدر وتصدّع الطبقة السياسيّة الحاكمة. من المجدي الآن الضغط من أجل إقرار قانون انتخاب عصريّ يضمن التمثيل الحقيقي لكافة اللبنانيين؛ فبالرغم من أنّ الانتخابات النيابيّة الأخيرة في مايو/ أيار 2018 لم تحقّق النتائج المرجوّة – وإحدى الأسباب هي قانون الانتخاب الذي اعتمد – إلّا أنّها أثبتت أنّ شريحة كبيرة من المجتمع ضاقت ذرعًا بالحكّام الحاليّين، وبيّنت أنّ اللوائح البديلة تستطيع أن تخترق احتكار الأحزاب للمقاعد النيابيّة، لذا فمن المتوقّع أن تتمكّن من كسر قبضة الأحزاب القائمة في الانتخابات المقبلة.

في مقابل الضبابيّة والتشاؤم اللذَين يسودان الموقف اليوم على مختلف الأصعدة، هناك الوضوح المتجلّي بالانتفاضة التي استطاعت كسر المقدّسات السياسيّة، وإضعاف حلقات السلسلة القائمة منذ ثلاثين عامًا. إنّها مسألة وقت إلى أن يتّجه النظام اللبناني بشكله الحالي – ولو بخطوات صغيرة – إلى مثواه الأخير. قد تأخذ هذه العمليّة عقودًا، ولكنّها آتية لا محالة، خصوصًا مع الوعي الذي ظهر عند الجيل الجديد.

الهوامش

1. Jack A. Goldstone. "Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory". *Annual Review of Political Science*. 2001, 4:1, 139-187.

عـن: مجموعـة مؤلفين، **الثـورات العربية: عـسر التحـوّل الديمقراطـي ومآلاته**، الدوحـة: المركز العـربي للأبحاث ودراسة السياسـات، 2018، ص 160 .

2. راجع التفاصيل على موقع صحيفة **الأخبار** اللبنانية، على الرابط:

https://al-akhbar.com/Politics/284157

3. https://bit.ly/39GFaP2

4. انظر:

https://bit.ly/2IxWMQU

5. راجع الخطاب على اليوتيوب، على الرابط:

https://bit.ly/33DFjQY

6. راجـع شـهادة فيلتـمان أمـام اللجنـة الفرعية لشـؤون الشرق الأوسـط وشـمال أفريقيـا بالكونغـرس الأميركي، عـلى الرابط:

https://brook.gs/2UhwitU

7. سـامي عطـا الله، " حكومـة حسـان ديـاب ما بين الصراعـات النخبويـة والتظاهرات الشـعبية"، موقـع المركز اللبناني للدراسـات، فبراير

2020: https://bit.ly/39Awycl

8. متوفر على موقع المجموعة على الرابط التالي:

https://bit.ly/2TQ8ICN

9. سامي عطا الله، مصدر سابق.

حراك الجزائر والسودان: مساهمة في التفسير

بلال التليدي

ربّما كان من سوء حظ حراك الجزائر والسودان أنهما جاءا عقب الربيع العربي بسنوات، وفصلت بين الحدثين مسافة زمنية طويلة تغيرت فيها معطيات السياسة واتجاهاتها، كما تغيرت الاستراتيجيات التي كانت تتنازع عملية تأطير السياسات الخارجية.

كانت لحظة الربيع العربي محطة لاختبار توجه السياسات الدولية، أو بالأحرى السياسات الأمريكية، نحو دعم التحولات الديمقراطية في العالم العربي، بينما شكّلت لحظة حراكي الجزائر والسودان محطة غموض السياسات الدولية وارتباكها، وعدم استقرار صورة النظام العالمي، وتوتر التوجهات السياسية الإقليمية الداعمة للديمقراطية والمناهضة لها.

نستحضر المسافة الزمنية بين نموذج الحراكين: حراك الربيع العربي، ونموذج حراكي الجزائر والسودان. ونستحضر معها تباين السياقات الدولية والإقليمية واختلاف السياسات الدولية المؤطرة للحظتين، لإيضاح الصعوبة التي تكتنف عملية دراسة وتفسير حراكي الجزائر والسودان كجزء من مسار الحراك العربي، أو كسيرورة مستمرة لفعالياته.

تكمن الصعوبة بالتحديد في هذا الارتباط بين الحراكين، على الأقل من جهة الزخم، والأشكال والأهداف، والتشكيلة الاجتماعية التي قادت الحراكين، وأيضًا من جهة الديناميات السياسية في العلاقة بالسلطة القائمة. ذلك الارتباط الذي يجعل الدراسات التفسيرية مأسورة

نمط مرجعي للربيع العربي، تم تأطيره بكم غزير من الدراسات السوسيولوجية والسياسية والأنثروبولوجية والإعلامية، مع أن سؤال التباين، بل سؤال نقد الارتهان لهذا النموذج (نموذج الربيع العربي) والتعامل مع حراكي الجزائر والسودان بنحو مستقل هو ربما ما يفتح الإمكانية لدراسة موضوعية أو مقترب ذي قدرة تفسيرية.

يقترح هذا المقال مقتربًا تفسيريًّا لحالتي الحراك في كل من الجزائر والسودان، لا يلغي فكرة استمرارية الزخم الديمقراطي في العالم العربي، والسير نحو تشكل الموجة الرابعة للديمقراطية في العالم، ولكن مع التحلل من مرجعية نمط الربيع العربي، ودراسة الحالتين في شروطها الموضوعية وسياقاتها الإقليمية، وباستحضار توجهات السياسة الدولية، واستعمال بعض نظريات تحليل عمليات الانتقال الديمقراطي.

الحراك الجزائري والسوداني والربيع العربي: سياقات التشابه

ربما كان مبرر عدد من الباحثين في تتبعهم للحالة الجزائرية والسودانية والحديث عن موجة ثانية من الربيع العربي هو التقاط عناصر التشابه بين الموجتين (على سبيل التجوز). والحقيقة أن عناصر التشابه بين الحالتين مغرية جدًّا، إلى الدرجة التي تجعل الباحث ينقاد بسهولة إلى استصدار نتائج تتعلق بالتحاق الحراك الجزائري والسوداني لموجة الربيع العربي، والحديث عن تأخر الربيع العربي في الحالتين، وربما الإيغال في تفسير أسباب التأخر.

أغلب الباحثين مالوا في تفسير سبب تأخر الجزائر في ربيعها الديمقراطي إلى التمثلات المؤلمة التي حملها الشعب الجزائري لسنوات الدم والخوف من العودة إليها. وبعضهم استند إلى وقائع الحراك الجزائري ليثبت سقوط حصانة الحالة الجزائرية، وسقوط أطروحة الخوف التي كان يفسر بها خروج الجزائر من دائرة دول الربيع العربي. وبعض الباحثين عزا تأخر الربيع الديمقراطي في السودان إلى مفارقة تصدر الإسلاميين للمشهد في دول الربيع، وإمساكهم للسلطة في السودان أو بالأحرى صراعهم أطيافهم عليها.

لا يهم إثبات صحة هذه التفسيرات، فالواقع يؤكد أن الجزائر والسودان لم تعرفا ربيعًا ديمقراطيًّا متوازيًا مع الربيع العربي، وأنهما بعد سنوات عرفا زخمًا شعبيًّا ديمقراطيًّا، يحمل نفس الشعارات والتطلعات التي رفعتها الحركات الاجتماعية زمن الربيع العربي.

نقاط التشابه كثيرة ومطردة، ومن فرط اطرادها تستحكم أطروحة الإلحاق (إلحاق الحالتين بحالة الربيع العربي)، بالشكل الذي يجعل من التحرر من نمطها التفسيري أمرًا صعبًا، فعناصر التشابه مسّت تقريبًا الحالة برمتها، بدءًا بالفاعلين ومرورًا بطبيعة التشكيلة الاجتماعية، وانتهاء بالزخم الديمقراطي وتوجهاته وأطروحته وديناميات.

من حيث الفاعلين، فالأمر لا يختلف عن حالة الربيع العربي في إثبات مركزية الحركات الاجتماعية الاحتجاجية، فإلى جانب الخصائص السوسيولوجية التي تم التركيز عليها لدراسة طبيعة هذه الحركات وهوياتها الجديدة، لم يختلف الأمر عن حالة الربيع العربي، في دراسة الانتماء السياسي أو الهوية السياسية، إذ تم الميل لإثبات النتيجة نفسها تقريبًا، باستثناء نسبي للحالة السودانية ذات الطبيعة المسيسة، من أن الزخم الشعبي الديمقراطي تحركه هويات فوق سياسية، تتجاوز الأحزاب وتتجاوز التشكيلات السياسية التقليدية.

من حيث التشكيلة الاجتماعية والخصائص السوسيولوجية لهذه الحركات الاجتماعية، فالأمر لم يختلف أيضًا عما تم رصده في حالة الربيع العربي وتحليله من غير واحد من الباحثين الذين اهتموا برصد وتحليل هذه الحركات، مثل تشارلز تيلي وآصف بيات وهانك جونستون ودوناتيلا ديلا بورتا وماريو دياني، وغيرهم من الذين ركزوا على الأبعاد السوسيولوجية في هذه التشكيلات [مستويات العمر، الجنس، المستوى العلمي، الانتماء الطبقي، الانحدار الاجتماعي (الوسط القروي والوسط الحضري)، النشاط الاجتماعي (التخصصات الدراسة والمهنية/ البطالة)، مستويات التحكم في المعرفة والتكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي، أشكال التعبير، الهويات الجديدة...].

أما من حيث الزخم الديمقراطي وتوجهاته وأطروحاته، فقد وصل التشابه إلى حد التطابق مع حالة الربيع العربي، من حيث تصدر قضية الحرية والكرامة والديمقراطية للائحة تطلعات

الحـراك، وتحولـه السريـع إلى حـراك سـياسي بأفق واضح يسـتهدف تغيير السـلطة وهرمها وتغيير النظام وربـما اقتلاع جدوره.

لا ينبغـي أيضًـا أن نغفـل زمنيـة هـذا الحـراك، والـذي امتـد لشـهور طويلـة، محتفظًـا أحيانًـا بالطقـوس نفسـها التـي اعتمـدت حالـة الربيـع العـربي، كمركزيـة يـوم الجمعـة في إضفـاء طابع خـاص عـلى الحـراك وانعطافاتـه المركزيـة.

كـما لا ينبغـي أيضًـا أن نغفـل الـشروط الاقتصاديـة وآثارها التـي سرعت من الحـراك وأعطته شرعيـة، لا سـيما منهـا مـا يتعلق بالمـؤشرات الاقتصاديـة والاجتماعيـة وانهيار منظومـة الخدمات الصحيـة والاجتماعيـة وتـدني مسـتويات العيـش وتضخـم الفـوارق الطبقيـة، واتسـاع الهوة بين وفـرة الطلـب الاجتماعـي وتناميـه ومحدوديـة الدولـة عـن الاسـتجابة لهـذا الطلـب مـن خـلال سياسـات اقتصاديـة واجتماعيـة فعالة.

نقـاط التشـابه هـذه، عـلى كثرتها، تغطي المسـاحة كلها، ولا تسـمح باسـتنتاج معاكس، ينتصر لفكـرة اسـتقلال الحراكـين عـن حالـة الحـراك العـربي، وتشـكلهما نموذجـين مختلفين مـن نماذج الموجـة الديمقراطيـة وسـيرورتها المعقدة.

لكـن مـع ذلـك، لا بـد من طرح سـؤال التبايـن وسـؤال التمايز، سـواء على مسـتوى **محددات الحـراك ومحفزاتـه**، أو عـلى مسـتوى **سـياقه مـن الاتجاهـات المؤطـرة للسياسـات الدوليـة**، أو **السياسـات الإقليميـة**، أو عـلى مسـتوى **توصيـف حالـة السـلطة وتناقضاتهـا الداخليـة**.

الحراك الجزائري والسوداني والربيع العربي: سياقات التمايز

لا شـك أن ثمـة نقـاط تمايز كثـيرة تجعل الحراكين الجزائري والسـوداني يأخـذان بعض عناصر الاسـتقلالية عـن النمـط المرجعـي الـذي يمثله الربيع العـربي، فالجزائر على سـبيل المثـال، الدولة النفطيـة التـي تشـكل الإيـرادات النفطيـة 90 في المئة مـن الإيـرادات الخارجية، لم تكـن تعاني من تعثـرات اقتصاديـة زمـن الربيـع العـربي، وإنـما بـدأت هـذه الصعوبـات تزحـف وتمـس مفاصل الاقتصـاد اعتبـارًا مـن سـنة 2014، وتحديـدًا مـع تراجـع الإيـرادات النفطيـة إلى النصـف، فقد أصيـب احتياطـي العمـلات لديهـا بضربـة كبـيرة، إذ تراجـع من 180 مليـار دولار سـنة 2018

إلى 50 مليار في 2020، وسط توقعات بمزيد من التراجع في أفق 2021، وهي الوضعية الاقتصادية التي دفعت إلى تعميق العجز بنسبة 7.2 في المئة من الناتج المحلي، وسط تضخم للإنفاق العسكري، إذ بلغت نفقات الجيش 12 مليار دولار. وقد انعكست هذه الوضعية بشكل ملفت على الوضعية الاجتماعية، إذ سجلت تقارير رسمية جزائرية أن 25 في المئة من المواطنين دون سن الثلاثين عاطلين عن العمل، وهي الفئة التي تشكل أكثر من ثلثي الساكنة.

المؤشرات نفسها أيضًا يمكن تسجيلها في الحالة السودانية، فقد كشفت بيانات جهاز الإحصاء في السودان أن نسبة التضخم تضاعفت ووصلت 81.6 في المئة مع معطيات مارس 2020، كما أضحت نسبة النمو للناتج المحلي الإجمالي سالبة ب -2.4 في المئة، حسب معيطات ديسمبر 2019، وبلغ معدل البطالة 13 في المئة، مع ارتفاع المديونية الخارجية وظهور مؤشرات العجز عن السداد لفائدة صندوق النقد الدولي.

ما يجمع الحالتين من مؤشرات هو الالتزام بالسياسات التقشفية وخفض الإنفاق العام والتوجه نحو خفض الدعم عن السلع والخدمات، فضلًا عن ارتفاع نسبة التضخم والتداعيات الخطيرة التي تركها، لا سيما ما يرتبط بارتفاع الأسعار والتوجيه نحو سياسات ضريبية جديدة مست السلع وعمقت أزمة الأسعار، وسط مؤشرات تهاوي القدرة الشرائية للمواطنين في البلدين، فظهرت أزمة الخبز في السودان (بلغت سعر الخبز 5 جنيهات).

كان لهذه الوضعية الاقتصادية أثرها الاجتماعي، وهي ربما ما يعطي جزءًا من تفسير بعض خصائص الحركة الاجتماعية في السودان، ومركزية الفئة العمالية ضمنها، وأيضًا توجه الحراك الجزائري إلى محاولة التركيز على الأزمة الاقتصادية من بوابة تجليها السياسي المتمثل في الولاية الخامسة للرئيس بوتفليقة.

قد تبدو هذه المؤشرات الاقتصادية معززة لأطروحة التشابه، فما حرك الربيع العربي في مصر وتونس وغيرها يجد مبرراته في تراجع المؤشرات الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية، لا سيما ما يرتبط بارتفاع منسوب البطالة، وتهاوي الطبقة الوسطى وانهيار القدرة الشرائية. لكن ما يجعل حالتي الحراكين في الجزائر والسودان مختلفتين هو ما يرتبط بالديناميات داخل بنية السلطة، في اشتباك مع هذه المؤشرات ومحاولة مواجهتها أو توظيفها، وأيضًا في طبيعة

التفاعل مع الحراك ومحاولة توظيفه في حسم الصراع حول السلطة، كما يتمثل الخلاف في وضعية الفاعل الدولي، والاتجاهات الحاكمة للسياسة الدولية فضلًا عن السياسات الإقليمية.

ينبغي أن نبدأ بتسجيل عنصري التطابق والمفارقة بين الحراك الجزائري والحراك السوداني، فهما يتميزان بسمة مشتركة، هي أثر المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية في خلق اصطفافات داخل بنية السلطة، بالشكل الذي قلص من مساحات تضامن أجنحتها، إذ تفجر هذا الصراع أكثر من مرة، وتمظهر في شكل ترتيبات في السلطة أو تغييرات في مواقع المؤسسات الأمنية والعسكرية والاستخباراتية، أو في المؤسسات الإعلامية والقضائية الوازنة. في المقابل، تم تسجيل حالة مفارقة مثيرة في شكل التعاطي مع الفاعل الدولي، فبينما اتخذت الجزائر موقفًا صارمًا وحساسًا من أي محاولة للتدخل في شؤونها الداخلية، اختارت السودان اللعب على تناقضات المحاور الإقليمية والدولية من أجل كسب مزيد من الوقت للالتفاف على الحراك الشعبي.

ومع تسجيل هذه المفارقة في الحراكين، فإن الناتج من سياستهما تجاه الحراك كان واحدًا، إذ تباينت أجنحة السلطة في التعاطي مع الحراك، بحسب نفوذها وتموقعاتها، وهذا ما يفسر في البدء اتجاه الأجنحة الأمنية الماسكة للسلطة في السودان إلى القمع، وهي السياسة التي أفضت إلى مجزرة دموية، فيما اختارت النخب السودانية الجديدة التي سيطرت على مواقع السلطة أن تغازل الحراك وتعمل معه سياسة ضبط النفس وأحيانًا توظيفه في معاركها لترتيب مواقعها الجديدة في السلطة.

أما على مستوى الموقف الدولي والإقليمي فقد سجل كثير من الغموض في التعاطي مع الحراك الجزائري، إذ تعقدت حساباته بنحو متزايد مع اطراد الزخم الشعبي الديمقراطي، بسبب مركزية الاستقرار في اعتباراته الاستراتيجية. فالمغرب على سبيل المثال نأى بنفسه كلية، وأخذ مسافة عما يجري في الجزائر، ورفض التعبير عن أي موقف بخصوص التظاهرات التي تجري، مع أن قضية الاستقرار تهمه بشكل رئيسي بحكم الجغرافيا قبل السياسة، في حين بقيت فرنسا لمدة طويلة في لحظة ترقب ومتابعة، معتبرة أن الأمر يرجع إلى الجزائريين في

تحديد مستقبلهم، وأنه من الضروري ترك العملية الانتخابية تتقدم، مع طمأنتهم بأن فرنسا ستواكب ذلك بالمتابعة.

أما الولايات المتحدة الأمريكية فدعت إلى احترام حق التظاهر، وحملت الموقف الفرنسي نفسه فيما يخص قضية المتابعة والمراقبة للوضع. فيما دعت المفوضية الأوروبية إلى احترام حق التعبير والتجمع في الجزائر.

تحليل هذا الموقف الدولي المتردد والحذر أظهر قلق صناع القرار في باريس من أن تكون فرنسا تستثمر في ورقة خاسرة، قد تحترق في أي لحظة، فتجد نفسها أمام سيناريوهات أخرى لا تستطيع التكيف أو التعامل معها، أو تجد أطرافًا أخرى دخلت إلى حديقتها الخلفية، ولذلك لم تتردد في البدء في ترجيح سيناريو دعم العملية الانتخابية، بما يعني ذلك دعم الولاية الخامسة للرئيس بوتفليقة، ضدًّا على الحراك الجزائري الذي ما قام إلا لرفض هذه العهدة، مع محاولتها في الآن ذاته طمأنة المشككين بأن هذا السيناريو ليس هو الوحيد الذي يوجد على طاولتها، وأنها ستتابع عن كثب تطورات الموقف، ويمكن لها في أي لحظة أن تخرج الأوراق الأخرى في حالة احتراق السيناريو الراجح عندها.

تفسير ذلك أن فرنسا كانت تعتبر في قراءتها وتقديرها أن الفاعل السياسي القوي الذي يتحكم في موازين القوى هو الجيش، وهو الماسك باللعبة، وما دام يحمي العملية الانتخابية ويؤمنها ويهدد من يحاول أن ينسفها، فإنها تضع بيضها كاملًا في سلته، إلا أن تقع المخاطر التي تربك هذا السيناريو، فيتم اللجوء إلى تدبيرها بدل طرح سيناريو بديل. أما الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كانت تقصد بدعوتها إلى احترام الحق في التظاهر استعمال ورقة الضغط والابتزاز على النظام الجزائري، حتى تتمكن من توسيع نفوذها المتضائل في الجزائر، والتهديد بأن بإمكانها أن تميل لجهة دعم الحراك، إذا لم يتم النظر بإيجابية إلى جزء من تطلعاتها في المنطقة، فيما كان عين المفوضية الأوربية موجهًا بشكل أساسي إلى قضية الاستقرار، والتخوف من انفلات الوضع وخروجه عن حدود السيطرة بما يهدد المصالح الأوروبية في المنطقة ويعبث بأمنها واستقرارها.

وقد ظهر تحول الموقف الدولي في اللحظة التي حسم فيها الصراع لإحدى أجنحة النظام، كما ظهر في المقابل الحساسية المفرطة للنظام الجزائري لأي تدخل أجنبي، وظهور تعبيرات قاسية من قايد صالح تجاه ما أسماه جهات تحاول تخريب الجزائر وخلق الفتنة فيه.

في السودان، ينبغي أن نسجل عددًا من السمات التي تميز هذه الحالة:

1. أولها حالة العزلة الدولية التي واجهها نظام عمر البشير بسبب تصنيفه الأمريكي والحصار المفروض عليه وتقلص محاور امتداداتها السابقة (أوغندا وليبيا...).
2. حالة الاحتقان الداخلي داخل بنية السلطة بسبب المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية من جهة، وبسبب انعكاسات الصراع بين جناحي الإسلاميين (جناح الترابي وجناح البشير) على منسوب الشرعية في السلطة.
3. حالة التردد الذي اتسم بها السلوك السياسي للنظام في تعاطيه مع المحاور الإقليمية ومحاولة اللعب على الحبلين؛ مما أضعف التماسك الداخلي لنخبة الحكم، وفتح المجال لاصطفافات خارج تحكمها.
4. قلق النظام المصري من مستقبل الحراك في السودان، وتخوفه من ارتباك خارطة رهاناته الإقليمية التي كانت ترتكز على التطبيع مع السودان والانطلاق منه ومن ليبيا لتنفيذ سياساته الإقليمية.

هذه السمات أجمعت في الحالة السودانية، بالإضافة إلى آثار المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية على تراجع منسوب التلاحم والتضامن في بنية السلطة؛ مما شجع بعض أجنحة السلطة إلى فتح قناة التواصل مع بعض المحاور الإقليمية، لبحث سيناريوهات التعاطي مع الحراك، وفي الوقت نفسه حسم معركة السيطرة على السلطة، إذ ساعدت هذه القناة في الاتجاهين معًا، في إنهاء مرحلة الفريق عمر البشير، وظهور ملامح جناح مهيمن في السلطة بتجليات أمنية وعسكرية لم تستقر طويلًا؛ مما دفع إلى اللجوء إلى استثمار الحراك، وشكل التعاطي السابق معه، كأحد آليات حسم الصراع داخل بنية السلطة، إذ تحول التفاوض مع الحراك إلى جزء

مـن آليـات إعـادة التموقـع في بنيـة السـلطة، وهـذا بالتحديد ما فـسر بعض التغـيرات على رأس المجلـس العسـكري أثنـاء ديناميـات التفـاوض لترتيـب مرحلة ما بعد البشـير.

ثمـة سـمة مشـتركة أخـرى لا بـد مـن إدخالها ضمـن دائـرة التحليل، وهـي مركزية المؤسسـة العسـكرية في الحالتـين، مـع احتسـاب دور المؤسسـة الأمنيـة أيضًـا لا سـيما في السـودان. ففـي الحالتـين معًـا، كان كل مـن إدارة التفـاوض مـع الحراك والتغيـير في طبيعة السـلطة يتم من خلال المؤسسـة العسـكرية، وضمـن تراتبيتهـا وتموقعاتها السـلطوية، وهو ما سنسـلط الضـوء عليه عند الحديـث عـن المقترب التفسـيري.

حراك الجزائر والسودان: مقترب تفسيري

يبـدو في المحصلـة أن النمـوذج التفسـيري لحراكـي الجزائر والسـودان يقترب كثـيرًا من بعض الأطروحـات التفسـيرية لنظريـات الانتقـال الديمقراطي (نركـز على مقارب التحـولات انطلاقًا قواعـد السـلطوية كـما أبرزهـا جيليرمـو)، التـي تركـز عـلى انهيـار تماسـك النخـب المهيمنـة على السـلطة والثـروة، وحدوث انشـاق بين المتشـددين (المقاربة الأمنية) والمعتدلـين في ائتلاف القوى الموالية للحكـم التسـلطي، واتجـاه المعتدلـين إلى البحـث عن تحالفات مـع القوى التـي يمكن أن تدعمهـا، سـواء في التوجـه نحـو الديمقراطيـة أو في تدعيـم نمـط سـلطوي جديـد توظـف فيـه القـوى الاجتماعية أو السياسـية.

يتأسـس هـذا المقـترب التفسـيري عـلى معادلـة التقـاء الضغـط مـن فـوق ومـن تحـت لتغيـير السـلطة والنخـب المتحكمـة فيهـا، والتـماس شرعيـة جديـدة ترمـم الشرعيـة المتهالكـة للسـلطة السـابقة، ويرتكـز هـذا المقـترب عـلى خمسـة مكونـات أساسـية:

الأول: تراجـع المؤشرات الاقتصادية وانعكاسـاتها السـلبية على الوضعيـة الاجتماعية، بما يخلق حالـة اسـتياء عارمـة من الأوضاع السياسـية ويضع النخـب الحاكمة في دائرة المسـؤولية والاتهام.

الثـاني: وجـود خلافـات قوية داخـل نخب الحكـم وبنيته، وأيضًـا داخل النخـب الاقتصادية الموالية للحكم التسـلطي.

الثالث: وجود مناخ دولي وإقليمي داعم أو على الأقل غير مجهض.

الرابع: وجود إمكانيات لتفاوض سياسي بين النخب المعتدلة في مربع الحكم أو في دائرة النخب الموالية للحكم وبين القوى الاجتماعية الضاغطة من أسفل.

الخامس: وجود محيط دولي وإقليمي مساعد أو على الأقل غير مناهض لتحول السلطة وشرعيتها.

ينبغي أن نسجل ضمن حيثيات تشغيل هذا المقترب التفسيري دراسة الحالتين الجزائرية والسودانية أن الاختلاف في زمنية الحراك، وإثماره بعض نتائجه في السودان، وتخلفه عن أداء الوظيفة نفسها في الجزائر، لا يعني مطلقًا عدم فاعلية هذا المقترب أو تناقض مخرجاته، بل بالعكس من ذلك، فالتباين في مستقبل الحراك في الحالتين واختلاف مخرجاتهما يدعم هذا التفسير ويقويه؛ ذلك أن ليس من شرط قاعدة الضغط من تحت ومن فوق والتفاوض بين المعتدلين وبين القوى الاجتماعية الداعمة لهم أن تفضي المخرجات إلى وضع ديمقراطي، فقد يكون الحاصل شيئًا آخر، نظامًا سلطويًّا بشرعية جديدة كما هو الحال في الجزائر، أو نظامًا أكثر انفتاحًا على الديمقراطية من الذي سبق، أي شبه سلطوي، وقد يكون الحراك بمقتضى هذا المقترب ليس إلا أداة تم الاتكاء عليها لإحداث تغييرات في بنية السلطة السياسية.

لنلاحظ في الحالتين معًا أن جميع العمليات، سواء منها التي تمت داخل بنية السلطة، أو في دوائر النخب الاقتصادية التي ظهرت بشكل أكثر وضوحًا في الحالة الجزائرية، أو في سياق التفاوض مع القوى الاجتماعية التي تقود الحراك، كانت نتاجًا لديناميات المؤسسة العسكرية في البلدين، وأن التعبيرات السياسية، التي تظهر بوضوح أكبر في الجزائر منها في السودان، لم تكن في حقيقتها سوى التجليات أو الانعكاسات التي يشكلها صدى ما يجري من تفاعلات داخل المؤسسة العسكرية ونخبها.

لنلاحظ في الجزائر أن تصريحات المؤسسة العسكرية التي أدلى بها **رئيس أركان الجيش طوال زمن الحراك الجزائري، كانت تسعى لإثبات سيطرة الجيش على الوضع، وأنه لن يسمح بأن تأخذ الجزائر المسار الذي انتهت إليه دول الربيع الديمقراطي (يقصد ليبيا واليمن وسوريا)**.

تحليل هذه التصريحات يفيد أن الجيش كان يوجه رسالة إلى الفاعل الدولي بمختلف تعبيراته بأن الجيش يشكل الورقة الوحيدة المأمونة لتحقيق الاستقرار وتأمين المصالح الأجنبية بحكم

الخبرة التي راكمها، سواء في التعامل مع تداعيات توقيف المسلسل الديمقراطي في الجزائر وإلغاء نتائج الانتخابات التي فازت بها جبهة الإنقاذ في الجزائر، أو في تعامل مع سنوات الرصاص، والكيفية التي رتب بها الجيش الخروج من هذه الحالة والعودة إلى المسار السياسي الطبيعي، وأن هذه الخبرة تؤهله للخروج الآمن بالجزائر من أي تداعيات سلبية لهذا الحراك. وهذا ما يفسر إمساك الجيش الجزائري بمختلف الديناميات السياسية المتسارعة في الجزائر منذ اندلاع الحراك، بتقديم الولاية الخامسة لبوتفليقة كبالون اختبار أو قربان، تحرقه موجات الحراك الشعبي المتصاعدة، ثم إلغاء هذه الولاية والإعلان عن تنحي الرئيس إلى ترتيب أجندة الانتقال السياسي عبر إجراء انتخابات رئاسية، وما صاحب ذلك من ترتيبات في بنية السلطة بمختلف تشكيلاتها العسكرية والأمنية والاستخباراتية والقضائية والإعلامية، فضلًا عن استثمار محاربة الفساد كآلية لإعادة صياغة خارطة القوى الاقتصادية الداعمة للسلطة الجديدة.

في الحالة السودانية، يمكن أن نسجل أن شهر أبريل 2019 كان بمنزلة محطة فاصلة شاهدة على التحول داخل بنية السلطة، إذ بدأ الحراك يقصد مقر قيادة الجيش، وذلك في دلالة رمزية دالة، تصادف ذكرى انتفاضة عام 1985 التي أطاحت بحكم الرئيس الأسبق جعفر النميري، إذ تم في هذا الشهر الدعوة إلى فتح قناة تواصل مباشر مع الجيش من أجل تيسير عملية الانتقال السلمي للسلطة، وظهر الصراع في مربع السلطة بشكل كبير مع الاصطدام الذي وقع بين الجيش وقوات أمنية حاولت فض الاعتصام بالقوة، ليتم الإعلان في اليوم نفسه من قبل قيادة الشرطة أن قواتها لن تتعرض للمدنيين والتجمعات السلمية، إذ لأول مرة سيتم التعبير من قبل القيادات الأمنية على أهمية التوافق على انتقال سلمي للسلطة، وسيعقب ذلك الإعلان عن تنحي البشير عن السلطة ووضعه تحت الإقامة الجبرية، وتشكيل مجلس عسكري انتقالي لإدارة حكم البلاد لفترة انتقالية تدوم عامين.

المثير في هذه اللحظة الدقيقة في حراك السودان، أي لحظة 11-12 أبريل 2019، هو اجتماع المقومات الخمسة للمقترب التفسيري الذي اقترحناه لتفسير الحراكين في الجزائر

والسودان، ففضلًا عن تراجع المؤشرات الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية الكارثية لا سيما على القدرة الشرائية للمواطنين، فقد تم تسجيل:

1. استمرار الخلافات داخل مربع الحكم، وبشكل خاص داخل النخبة العسكرية والأمنية، وما يعبر عن ذلك هو إعلان وزير الدفاع عوض بن عوف إزاحة البشير يوم 11 أبريل، وإعلانه بشكل مفاجئ في اليوم الموالي تخليه عن منصبه وتعيين عبد الفتاح البرهان بدلًا منه، وهو ما تم الترحيب به من قبل قيادات الحراك.
2. أن قيادات الحراك واصلت الضغط من تحت من أجل رفض ما أسمته الانقلاب العسكري، ودعت إلى تسليم الحكم إلى المدنيين.
3. أن المجتمع الدولي، مجسدًا في الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي، دخلا على الخط لدعم الجهات المعتدلة داخل النخب العسكرية والأمنية، وذلك بالضغط على المؤسسة العسكرية إلى إشراك المدنيين في العملية الانتقالية، كما استمرت المناورة من قبل المؤسسة العسكرية في التعامل مع المحاور الإقليمية، وتجنيب السودان تدخلًا إقليميًّا بدعم مصري لإجهاض الحراك الشعبي.
4. وجود مؤشرات تظهر وقوع تفاهمات بين قيادات الحراك وبعض قيادات المؤسسة العسكرية، تم التعبير عنها بالترحيب بتنحي وزير الدفاع ورئاسة البرهان قيادة المجلس العسكري.

الخلاصة

قد يلاحظ القارئ أن مخرجات الحراك في السودان كانت مختلفة عنها في الجزائر، ففي الأولى تم صياغة نموذج حكم سياسي، شبه سلطوي (هجين يجمع بين قيادة المجلس العسكري والقيادة المدنية) في أفق إنهاء المرحلة الانتقالية وتسليم الحكم إلى المدنيين. وفي الثانية، انتهت عمليات التفاوض غير المباشر بين أجنحة في الحكم وبين الحراك إلى ما يمكن من إعادة ترتيب خارطة النخب في مربع الحكم، وتم توظيف الحراك الذي نشأ على خلفية احتدام

الصراع داخل مؤسسة الحكم، لتقوية جناح وسيطرته على المؤسسات العسكرية والأمنية والقضائية والإعلامية، فضلًا عن إعادة ترتيب خارطة النخب الاقتصادية الموالية للحكم.

لكن في الحالتين معًا، فالنموذج الذي اعتُمد في الحالتين معًا واحد، وهو معادلة التقاء الضغط من فوق ومن تحت، والتفاوض بين جناح في السلطة وبين القوى الاجتماعية الضاغطة لصياغة نموذج في الحكم أكثر انفتاحًا، أو إعادة تجديد الحكم السلطوي بنخب جديدة وربما بتعبيرات سياسية جديدة.

يبقى الاعتراض الوحيد الذي يمكن أن يثار على هذا النموذج هو مفهوم التفاوض، لا سيما في الحالة الجزائرية؛ فالحراك في الجزائر ظل يرفض، ولا يزال، التفاوض مع النظام ومع مختلف بنياته، ولم ينخرط في أي دينامية حوارية أو تفاوضية يمكن أن ينسب إليها تفسير الديناميات التي انتهت إليها الوضعية السياسية والاجتماعية في الجزائر.

والحقيقة أن هذا الاعتراض وجيه، لكن المشتغلين بالانتقال الديمقراطي من علماء السياسة لا يقصدون بالتفاوض العملية السياسية الاعتيادية التي تدار بين طرفين يجريان محادثات على طاولة الحوار، ولكن المقصود به تفاعل الديناميات، وأوراق الضغط المستخدمة، وطرق توظيفها حتى ولو لم يجتمع الأطراف على طاولة الحوار، وهو ما ينطبق على حالة الجزائر التي كان التفاوض فيها يتم على أرضية تفاعل الخيارات وأوراق الضغط المستعملة.

دراسات وأبحاث

الماوردي:
فقيه السياسة في عصر مضطرب **103**
رياض المسيبلي

سلطة النص وسلطان الدولة في الفكر الإسلامي
الكلاسيكي **124**
إدريس الكنبوري

الماوردي:
فقيه السياسة في عصر مضطرب

رياض المسيبلي*

لا أحسب أن الدراسات الدينية تحتمل مؤلِّف رولان بارت الميت؛ فجثة تلك النظرية لا يمكن تطبيقها عند الكتابة- خاصة- عن علماء الدين. فحقيقة أن "الحضارة الإسلامية" ملتصقة بهذه الصفة "إسلامية" توحي أن تلك الحضارة تطورت ونمت حول الإسلام بأبعد من امتداداته الدينية؛ حيث امتزجت حضارات متعددة في حضارة واحدة. لقد كان لوحدة هذه الحضارة الإسلامية أمر واحد ساهم في تماسكها: صفتها "الإسلامية" تلك اللاصقة بها. وهكذا حملت كل حضارة اعتنقت الإسلام أمتعتها معها، وكذلك أثقالها، إلى الدين الجديد. غير أن كون البيئة العربية كانت حاضنة الإسلام الأولى أعطاها، نوعًا ما، اليد العليا أمام الحضارات/ الثقافات الأخرى التي شكلت الحضارة الإسلامية. فهل كانت بعض العقائد التي تشكلت في بداية الإسلام ضربًا من التنافس الثقافي اتخذ له وجودًا دينيًّا؟ سؤال لا ينفك عن التدخل الثقافي والحضاري في تركيبة الحضارة الإسلامية.

لم يعدّ السلف في الصدر الأول الإسلامَ متاعًا يحملونه متى وأين ما أرادوا، ويطرحونه متى ما حلا لهم طرحه جانبًا. لم يكن لديهم طقس زماني ولا مكاني؛ ومن

* باحث في منتدى العلاقات العربية والدولية-الدوحة، مهتم بالتاريخ الثقافي لليمن.

هـذا البـاب ينبغـي فهم الأسـئلة السياسـية في صدر الإسـلام. هكذا انبعثت أسـئلة السياسـة والحكـم عقيـب وفـاة النبـي صـلى الله عليـه وسـلم، فأخبرنـا التاريـخ أن السـؤال حينهـا كان عـن "مـن يحكم" وليس عـن "كيف يحكم المسـلمون". قـضي الأمـر في الفكر السـني عند اختيـار أبي بكـر أول خليفـة. بيـد أن الشـيعة، بعد اسـتقرار الفـوارق والفـرق، أصبح لديهم خليفتهـم ولكـن بـدون "خلافـة". ولأن كثيرًا مـن الأفهـام التـي اسـتقرت لـدى الفريقـين أتـت بعـد وقـوع الحـدث، فقـد صنـع ذلـك أشـد العقائـد الطائفيـة تعقيدًا لدراسـتها.

بـدأت الرحلـة السياسـية السـنّية مـن بـدء عـصر الخلافـة الراشـدة، وانتهـت إلى أنظمـة الملـك والتوريـث. ولم يكـن اختـلاف السـلالات التـي حكمـت طـوال التاريـخ الإسـلامي اختلافًـا في نظـم الحكـم، ولكـن إتيانًـا بـ"آل" غير الـ"آل" الذين تسـوّدوا لزمن طـال أو قـصر. مـع ذلـك، فقـد نظـر أهـل السـنّة إلى مؤسسـة الخلافـة مركـز وحدتهـم أمـام ضربـات وانقسـامات الفـرق المتناحـرة والمعارضـة. وبالرغـم أن المدرسـة السـنّية لم تنظـر إلى أي أمـر أو أحـد، بعـد وفاة الرسـول صـلى الله عليـه وآلـه وسـلم، نموذجًـا "يجب" الأخـذ به، غـير أن أنظمـة الحكم التـي توالت شـكّلت النموذج السياسي السـنّي. وإذا أخذنا بالاعتبـار مركزيـة الخلافـة في الهويـة السـنّية، فلربـما فسر ذلـك ما يبـدو وكأنه اتجـاه تبريري في الفكـر السـياسي السـنّي. فقـد اعتـبر جِب، عـلى سـبيل المثـال، كتـاب الإمـام المـاوردي **الأحـكام السـلطانية** وثيقـة دفـاع عـن الوضع زمـن المـاوردي، "أو توجيـه في التفسـير، أوحت به وشـكلته ظـروف المؤلـف"[1]. ولعل نـص روزنتـال الآتي يلخـص تصـور السـنة وغـير السـنة للفكـر السـياسي السـنّي على حد سـواء: "توخـت أطروحـة المـاوردي إيجـاد الأسـس التنظيريـة لتحديـد مجـالات السـلطة بـين الخليفـة، المسـؤول عـن الشـؤون الدينية، وبـين الأمـير، المتحكـم الفعـلي في الإدارة المدنيـة على أسـاس مـن الاتفـاق التفاوضي"[2]. وقـد كان روزنتـال مـدركًا طبيعـة السـلطة في الإسـلام عندمـا شرح أسـباب حاجـة أمثـال البويهيـين إلى إظهـار الـولاء للخليفـة لإضفاء الشرعيـة عـلى سـلطتهم[3].

طوّر الشـيعة، على الجانب الآخر، نظريتهم السياسـية؛ حيث كان النص من الله والرسـول هـو الـذي يعـيّن الإمـام[4] وليـس أمـام النـاس سـوى القبـول والتسـليم. وفي عـصر الماوردي كانـت نظريـة الإمامـة الشـيعية قـد اسـتقرت تمامًـا، وذهـب الإمـام الثـاني عـشر في أغـوار

"الغيبة الكبرى". وبالرغم من أن الإمامة عند الشيعة تبدو أكثر قدسية من مقابلها السنّي، غير أن الشيعة يؤمنون بأن ضرورة الإمامة معلومة بالعقل وليس بالشرع[5]. إن شرح النظرية السياسية لدى السنّة والشيعة خارج هدف هذه الورقة، ولكن كان من المهم الإشارة -برزمة أسئلة- إلى الفوارق الرئيسة في النظرية السياسية لدى الفريقين؛ لفهم واقع الفكر السياسي الإسلامي في عصر الإمام الماوردي. وفيما يتعلق بالفكر السياسي لدى الشيعة، ثمة أسئلة تستحق الوقوف عندها:

- ما مدى انفصال أو اتصال النظرة السياسية الشيعية بالواقع إذا كان تطورها "تجريديًّا" بدون أي تطبيق فعلي لها؟
- هل كانت الغيبة الكبرى دلالة على يأس شديد من أن "الإمامة" لم تقم لها قائمة بعد هذا النضال الدموي الطويل الأمد على الجانب الشيعي؟[6] أم كانت دلالة على القبول الصامت بالخلافة، بينما يتم إبقاء العقيدة حية لمصلحة أولئك المسيطرين على الطائفة؟

هذه أسئلة لا ننوي الإجابة عنها هنا، ولكن رب سؤال خير من أجوبة اليقين البارد. وإنما طرحتها هنا حتى يمكن لنا السير مع الماوردي بآفاق مفتوحة على كل الاحتمالات في تفسير موقفه السياسي أو محاولة فهمه، بعيدًا عن توتّر بعض الدراسات المعاصرة، ومستحضرين ثقل التجربة السنّية في الحكم مقابل الفرق الأخرى.

عصر الصراعات

اتسم عصر الماوردي بالاضطراب والقلاقل السياسية وكذلك الصراعات الطائفية[7]. كانت بغداد في قبضة البويهيين، وأصبح الخليفة العباسي تحت سيطرتهم الكاملة؛ فليس له من الأمر إلا ما أذن له البويهيون، وغدا منصب الخلافة في أوهى حالاته؛ بحيث كان على الخليفة أن يذهب خارج بغداد احتجاجًا منه لكي يتم له ما يريد[8]. أما الصراعات المذهبية فلم تعد حينها بين الخصمين التقليديَين: السنة والشيعة، بل اتسعت داخل الطائفة نفسها، كالصراع بين الأشاعرة والحنابلة[9].

وفي عصر مضطرب كذاك العصر، كان الإسهام السياسي للماوردي أمرًا لا بد منه. كان على هذا الفقيه الماهر المحيط بالمشهد

السياسي في عصره أن يأخذ بالاعتبار الطبيعة الهشة للخلافة الإسلامية. إنها عملية تشييد نظرية سياسية منظمة من حطام الواقع. وكان أمام الماوردي إرث ثلاثمائة عام من آراء الفقهاء المتفرقة قبله، وتاريخ الخلافة بوجهها العملي، ليستخرج ما أودعه في كتابه **الأحكام السلطانية**. ولم يكن ذاك الإرث والتاريخ العقبة الوحيدة أمام الرجل؛ بل كانت طبيعة عصره تحديًا آخر أمامه. فالخليفة العباسي أصبح مجرد واجهة يرفعها البويهيون لشرعنة سيطرتهم على مؤسسة الخلافة. وفوق ذلك، كان الماوردي واعيًا بالعقيدة التي يحملها هؤلاء والمتناقضة تمامًا مع وجه الخلافة السنّي، أو عقيدة الغالبية المسلمة حينها. كانت حقبة تجاوز أثناءها الجدل الطائفي جدران المساجد والمدارس إلى معارك جماهيرية ذات عواقب وخيمة.

إذن، ربما كان واضحًا أن الماوردي هدف إلى الحد من سيطرة البويهيين على الخلافة، كما يشير حنّا ميخائيل[10]. فهل كان هذا الفقيه سجين الخيال عمّا ينبغي أن تكون عليه الخلافة؟ تجدر الإشارة إلى أن الفقيه المسلم، بشكل عام، يتعامل مع قضايا عملية بشكل يومي؛ لذلك فلا مكان للخيال هنا، خاصة إذا كان الأمر متعلقًا بمفهوم إسلامي خطير كالإمامة. وقد رفض هاملتون جب فكرة أن الماوردي كان يضفي المثالية على واقع مزرٍ[11]. فالماوردي لم يشهد انحدار الخلافة السنية فحسب، بل رأى صعود خصمها العقائدي، الشيعة، وسيطرته عليها. لم يكن من اليسير في زمن ومكان تعلو فيه المعارك الطائفية أن يقبل فقيه سني بمثل هذه الحقيقة المرة[12].

العقل والنقل

يستطيع قارئ الماوردي لمس آثار جدل المدارس الفكرية الإسلامية في كتبه. وإحدى تلك الجدليات التي أثّرت في كتاباته هو السؤال الذي دار لعصور قبله: العلاقة بين العقل والوحي. قدم حنّا ميخائيل ملخصًا تاريخيًّا جيدًا عن آراء المدارس الفكرية الإسلامية المختلفة تجاه هذه العلاقة[13]. يركز ميخائيل على المعتزلة الذين حاولوا، كما يرى، الملاءمة بين الوحي والعقل[14]. كما يسأل سؤالًا مهمًّا عن الأسباب التي أدت إلى فشل الفكر المعتزلي وعجزه عن الاستمرار، ويخلص إلى إجابة ذكية، بغض النظر عن رأينا فيها، ألا وهي أن المعتزلة كانوا أعمق فكرًا من أن يستطيعوا صنع حركة فكرية جماهيرية[15]. وبالرغم من أن هذه الإجابة مثيرة للاهتمام حقًّا، غير أن ما

غفل عنه ميخائيل أن الحركات الجماهيرية في التاريخ الإسلامي كانت مبنية على "اتّباع" هذه العقيدة أو تلك، وليس بالضرورة بناء على استيعابها. فلطالما جذب بهاء العقيدة الجماهير ليشعروا بدفء عاطفتهم تجاهها، ويفهموها على هذا الأساس.

آراء الماوردي السياسية

لعل أبرز ما يواجه قارئ **الأحكام السلطانية** هو تركيز الماوردي على مبدأ "اختيار" الخليفة. ومن هنا ينبغي التنبه إلى آرائه التي دارت حول "الخلافة" كمؤسسة سياسية. يستهل الماوردي كتابه بذكر الأهمية الدينية للخلافة؛ إذ يعدّها وريثة النبوة في حماية الدين والدنيا[16]. علينا ألا نغفل عن أهمية هذه الصبغة الدينية على الخلافة في دراستها والوقوف على آثارها طوال تاريخنا الإسلامي. لكن علينا التنبه أن هذه الصبغة يمكن فهمها في سياق "وظيفة" الخلافة وليس تصويرًا لمكانتها؛ فليست الخلافة مقدسة، كما قد يفهم من ربطها بالنبوة، بل الشيء المقدس هنا هو "الدين"، تحميه الخلافة وتذود عنه. كانت الدولة في الحضارة الإسلامية من نتاج الدين، وهذا أمر حاسم في كيفية تشكّل مفهوم الدولة في المفهوم الإسلامي. لذلك، كان لدى الدولة في الفكر السياسي الإسلامي وظيفة مقدسة: "حماية الدين"، وأخرى عملية: "سياسة الناس". لذا لا غرابة أن نجد من المعتزلة، على سبيل المثال، من يرى ألّا حاجة إلى الدولة إذا كف الناس عن ظلم بعضهم بعضًا، فقال الأصم المعتزلي: "لو تكافّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام"[17]. وهذه كلمة موجَّهة إلى الجماهير وليست إلى الدولة.

يناقش الماوردي بعد ذلك ما إذا كانت الخلافة واجبة بالشرع أم بالعقل. ويذكر كلا الرأيين ودليلهما باختصار[18]. ويمكن لنا القول إنه يميل إلى ثبوت الخلافة بالشرع إذا ربطنا تعليله لقول مثبتيها بالشرع باستهلاله الكتاب بأن الخلافة وضعت لحراسة الدين وسياسة الدنيا، كما ذكرنا آنفًا. ثم يذهب إلى أن القيام بالخلافة فرض كفاية[19]. واللافت للنظر هنا أنه يحمّل القصور عن اختيار خليفة على فريقين: "أحدهما أهل الاختيار... والثاني أهل الإمامة، **وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم**"[20]. وهذه العبارة الأخيرة هنا لافتة؛ إذ يمكننا فهمها ليس بإخراج

الأمة من باب المشاركة في اختيار الخليفة، بل الحرص على رفع ثقل الدولة عنها.

تناول الماوردي، من ثمّ، صفات أولئك الذي سيختارون الخليفة، وكذلك الشروط التي ينبغي توفرها في الخليفة. أما ما يتعلّق بأهل الاختيار، "فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها: العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[21]. أما ما يخص شروط الخليفة، فيذهب إلى وجوب توفر سبعة شروط: العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء من أي نقص، والرأي السديد، والشجاعة، والقرشية[22]. إذن اشتملت شروط الخليفة التي ذكرها الماوردي على السلامة الجسدية والعقلية.

وهنا يبدأ الماوردي بتأكيد أهمية "اختيار" الخليفة. فالخلافة حسب تعبيره "عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار"[23]. وكما لاحظ حنّا ميخائيل، بذكاء، أن تأكيد الماوردي **اختيار** الخليفة يمكن فهمه من جهات ثلاث:

1. "رفض المبدأ الشيعي المعارض وهو التعيين الإلهي أي المستمد من النص".
2. "حتى عندما يلي الإمام منصبه عن طريق القوّة، فلا بد له من أن يستوفي حدًّا أدنى من الشروط يبقى لأهل العلم وحدهم أن يحكموا عليها".
3. "أن الإمام حين يدخل في تعاقد... يكون قد تعهّد حفظ الشريعة وتثبيتها باعتبارها الدستور المثال للجماعة الإسلامية"[24].

لكن ثمة مفهوم آخر يسترعي الانتباه أكّده الماوردي بخصوص الخلافة؛ وهو أنّها "عقد" بين الرعية والخليفة[25]. ومن ثمّ يعتقد الماوردي بأن من اختير للخلافة له الحق في رفض هذا الاختيار، وأن رغبته هذه معتبرة ويجب احترامها. بنى الماوردي رأيه هذا، كما أشار، على مفهوم الخلافة كـ"عقد"[26]. كما أن الاختيار هنا نتيجة طبيعية لنظرية التعاقد؛ إذ كيف يُتصور صحة هذا التعاقد إذا فيه إكراه؟

هذه النظرة إلى الخلافة تؤكّد أن موقع السياسة في عصر الماوردي ليس بذات الثقل

الـذي نراه اليوم، وأن تعامل الفقهاء المسـلمين معهـا كان كتعاملهـم مـع سـائر الأحـكام الأخـرى في مدوناتهـم الفقهيـة؛ يتضـح ذلـك أن المـاوردي يذكـر الأقـوال الفقهيـة المختلفـة في كتابـه **الأحـكام** وكأنـه يتنـاول أي بـاب آخـر مـن أبـواب الفقـه. ثـم إنّ رؤيـة العلـماء إلى أنفسـهم بأنهـم الذيـن ينظّرون في السياسـة ويتناولـون أحـكام الدولـة يشـير إلى تنظـير فـوق السـلطة وليـس خاضعًا لهـا، والأهم من ذلـك كله أن العلـماء كانوا الحـكام الفعليين في المجتمعـات الإسـلامية[27].

أولو الأمر العلماء

ذكـر فهمـي هويـدي، في كتابـه **إيـران مـن الداخـل**، قصـة قـد تكـون معـبرة عـمّا نحـن بصـدد نقاشـه هنـا. قـال إن وفـدًا مـن شـخصيات إسـلامية زار إيـران في منتصـف ثمانينيـات القـرن الماضي، ورتب لهـم أوّلاً لقاء مـع أعضـاء مجلـس صيانـة الدسـتور، وأثنـاء اللقـاء "أعـرب أحدهـم عـن رغبـة الوفـد في لقـاء رئيـس الجمهوريـة ورئيـس الـوزراء. عندئـذ تبـادل اثنـان مـن آيـات الله الابتسـام، وقـال أحدهمـا للآخـر مسـتنكرًا بلغـة عربيـة سـمعها الـزوار، بعـد اجتماعهـم معنـا، لمـاذا يريـد إخواننـا أن يضيّعـوا وقتهـم مـع أولئـك الموظفـين؟!"[28].

قـد لا تصـور هـذه القصـة حقيقـة دور علـماء السـنة في الاسـتقلال بالمجتمعـات السـنية بعيـدًا عـن المؤسسـة السياسـية، وإن كانـت عبـارة "العلـماء حـكام عـلى الملـوك" حـاضرة، في المقابل، في التراث الشـيعي[29]. أما فيـما يخص الشـيعة فيبـدو أن العلـماء كانوا هم الحـكام الفعليـين في ظل غيـاب دولة تمثلهم في القـرون الأولى مـن تاريـخ الإسـلام.

قـدّم الإمـام الغـزالي في كتابـه **إحيـاء علوم الديـن** تحليـلًا لبـدء انفصـال العلـماء عـن الحـكام؛ ذاهبًـا إلى أن الحكـم بـدأ مـع الخلفـاء الراشـدين بحـكام كانـوا علماء في الآن نفسـه، ثـم تـولى الأمـر من افتقـد العلم، ومنذئذ سـار الفريقـان في اتجاهـين منفصلـين. ونبـه كذلـك أن هـذا الانفصـال هـو الـذي صنـع طبقة من النـاس اتخـذت العلم-الفقـه خاصة-سـبيلًا للتقـرب إلى الحـكام[30]. يقـول الإمـام الغـزالي "اعلـم أن الخلافـة بعـد رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم تولاهـا الخلفـاء الراشـدون المهديـون، وكانـوا أئمـة علـماء بـالله تعـالى، وفقهـاء في أحكامـه، ومسـتقلين بالفتـاوى في الأقضيـة... فلـما أفضـت الخلافـة بعدهـم إلى

أقـوام تولوهـا بغـير اسـتحقاق، ولا اسـتقلال لهـم بعلم الفتـاوى والأحـكام... اضطـروا إلى الاسـتعانة بالفقهـاء..."[31]. مـا يهمنـا مـن كلام الإمـام هـو هـذا التصـور للحاكـم الـذي يعد الديـن والعلـم جـزءًا منـه، والانفصـال الذي أشـار إليـه لم يكن انفصالًا بـين فريقين (العلماء والحكام) فحسـب؛ بـل كان انفصالاً في طبيعة الحكـم نفسـه. مـن هـذا المنطلـق يمكننـا فهـم أدبيـات التحذيـر مـن الدخـول عـلى الحـكام والاتصـال بهـم، والتـي امتـلأت بهـا كثير من كتـب علماء المسـلمين.

يذهـب وائـل حـلاق إلى أن طبيعـة مجتمـع العلـماء البـارز مـن أوسـاط الطبقـات الاجتماعيـة بشـتى ألوانهـا، وثم طبيعـة الإفتاء الـذي جعـل الصلـة بـين النـاس وبـين العلماء شـبه يوميـة، كل ذلـك أدى إلى مكانـة متميـزة لأهـل العلم، فـكان أن "برز الفقهـاء والقضاة كقـادة مدنيين وجـدوا أنفسـهم، بحكم طبيعة "مهنتهـم"، مشـاركين في الإدارة اليوميـة للشـؤون المدنيـة"[32].

لكـن صاحـب الفضـل البـارز في تطويـر أطروحـة "سـلطة العلـماء" هـو المغـربي عبـد المجيـد الصغـير في كتابـه **الفكـر الأصـولي وإشـكالية السـلطة العلمية في الإسـلام**[33]. وقد مهـد في مقدمتـه القيمـة لكتابـه بالحديـث عن الأسـس التـي يمكـن بنـاء أطروحتـه عليهـا. كان مـن أهـم الإشـارات الذكية التـي طرحها الصغـير في مقدمـة كتابـه هـو امتـزاج العقائـد الكلاميـة بالدعـوات السياسـية (الخـوارج والمعتزلـة وغيرهـم)؛ وكأن هـذه الدعـوات/ الثـورات، ممثـلاً لهـا بثـورة "القـرّاء"، "تمثـل صميـم حامـلي "الكتاب" والمتعاطـين "للعلم" عـلى مواجهـة "صاحـب السـيف"، وإرغامـه عـلى خضوعـه للعلـم والكتـاب، باعتبـاره مصـدرًا للشرعيـة والسـلطة"[34].

نقلنـا آنفًـا قـول المـاوردي عنـد الحديـث عـن الصنفين الموسـومين بالتقصـير إذا حدث إخفـاق عـن اختيـار الخليفـة: "أحدهمـا أهـل الاختيـار... والثـاني أهـل الإمامـة، **وليس على مـن عـدا هذيـن الفريقـين مـن الأمـة في تأخير الإمامـة حـرج ولا مأثـم**"[35]. وعلينـا الانتبـاه إلى إخراجـه بقيـة الأمـة من مأثـم التقصير عن اختيـار الخليفـة، وما يوحيه لنا هـذا النص عن ثقـل الدولة/ السـلطة عـلى الأمـة مـن عدمه.

مـا يمكـن الاسـتدلال بـه كذلـك عـلى اسـتقلال العلـماء بالمجتمعات الإسـلامية عن (السـلطة السياسـية) هـو الخـط البيـاني لحـال أهـل العلـم والمجتمـع في التاريخ الإسـلامي؛

ففي الأوقات التي شهدت فيها الحالة السياسية انهيارًا تامًّا لم ينعكس هذا الانهيار على المجتمعات المسلمة ولا على محيط العلماء[36]. ولعلّنا بدراسة هذا الانفصال قد نفهم الحركة الإصلاحية التي قام بها نظام الملك في الشأن التعليمي بإنشاء "المدارس النظامية"؛ وهي حركة تتجاوز -في رأينا- إصلاح التعليم ومواجهة الفرق الباطنية إلى محاولة تنظيم هذا الصف (العلماء) الذي انفصل عن أهل السياسة[37]، والذي له أثر سلطوي في الجماهير أكثر مما للدولة عليهم.

كما يمكن التدليل على هذا الانفصال بمقارنة حالات الدول غير السنية، أو حتى السنية القليلة، التي امتزج فيها العالم والحاكم في رأس الدولة. وأقرب الأمثلة: الدولة الزيدية والإباضية.

لفهم انفصال العالم عن السلطان في الحالة السنية، واتصالهما في دول مثل الزيدية والإباضية؛ على الباحث أن يبتعد عن أطروحات المدرستين الأخيرتين في طورهما التنظيري/ الثوري. فعالم المُثل في الحركات الثورية يشابه مثال العهد الراشدي عند أهل السنة؛ أي إن للتجربة التاريخية ثقلها الذي لا نستطيع إغفاله في دراسات تعنى بالجوانب السياسية عند هذه الطائفة أو تلك. لذا كان من الأجدى دراسة هذه الجوانب بعد أن سارت التجربة بمثل هذه الدول المؤسسة على أفكار تلك الطائفتين قرونًا أصبحت بعدها التجربة التاريخية هي التي توجه التنظيرات لديهما.

الخلافة: الحفاظ على المؤسسة

لعل أحد الجوانب التي ينبغي الانتباه إليها عند الحديث عن الطرح السياسي للماوردي، هو "عدم" التركيز على الخليفة، ولكن عوضًا عن ذلك التشديد على **الخلافة** كمؤسسة، كما أسلفنا، وكذلك الالتفات إلى أدوار أعمدة الدولة الآخرين: الوزراء والأمراء وقادة الجيش... الخ. أي إذا كانت الخلافة، كحالها في عصر الماوردي، في انحدار، والسلطة في أيدي قادة الجيوش أو عمّال الأقاليم، فجدير أن تُدرس نظرية الماوردي عن النظام السياسي بأكمله. ربما كان أحد أخطاء بعض من درس الماوردي الأخذ بتنظيره في جانب محدد وهو رأس الدولة (الخليفة). ولنا أن نتساءل: إلى أي مدى كانت أهمية الخليفة، كمكانة وسلطة، في عصر الماوردي؟ من هم اللاعبون السياسيون الرئيسون حينها؟ لقد تحدث الماوردي عن

مسؤوليات قادة الدولة وقضاتها وعمّالها في كتابه **الأحكام السلطانية**، وفي كتابه الآخر **قوانين الوزارة**. أعطى الماوردي الوزير، في مقدمة كتابه الأخير، عدة نصائح تشدد على العدل وفضائل أخرى غيره. كانت إحدى نصائحه أن "**العدل استثمار دائم، والجور استئصال منقطع**"[38]. أشار الماوردي بأن إحدى مسؤوليات الوزير أمام الخليفة عند تنفيذ أوامره أن "يتصفحها من زلل في ابتدائها، ويحرسها من خلل في أثنائها"[39]. وأما مسؤولياته أمام الأمة فأحدها ألّا "يعارض صنفًا منهم في مطلبه"[40].

لعل من الفصول اللافتة في كتاب الماوردي **قوانين الوزارة** هو الفصل الخاص بالحذر[41]. فنصائحه للوزير ربما أشارت إلى أن الكتاب لم يقصد به القارئ العام؛ ولكن بالأحرى كان توجيهات سرية موجهة لأحد الوزراء في عصر الماوردي[42]. يلخص نصائحه للوزير بداية بأن الحذر "يلزم من أربعة أوجه: أحدها الحذر من الله فيما فرض، والثاني الحذر من السلطان فيما فوّض، والثالث الحذر من الزمان فيما اعترض، والرابع الحذر من غلبة الأعداء ومكر الدهاة"[43].

تظهر هذه النصائح طبيعة السلطة في عصر الماوردي؛ فالشيء الوحيد الذي يجدي هنا هو وعي المرء وانتباهه لما حوله. ولربما توحي نبرة الكتاب بأنه كان نصيحة شاملة لأحد الأمراء الغزنويين. فقد كان هؤلاء حينها قد أحرزوا انتصارات متتالية على البويهيين في أكثر من مكان؛ مما قوى من أمل الفقيه العجوز. ولربما كان يأمل بأن تستعيد بغداد هويتها السنّية. ونصائحه طوال الكتاب تعكس رأيه في السلطان؛ فهو "وثّاب بقدرته، متحكم بسلطته، يميل به الهوى فيقطع بالظن، ويؤاخذ بالارتياب، فالثقة به عجزٌ، والاسترسال معه خطر"[44]. هذا النوع من الكتب الإرشادية يمكن أن يكشف لنا بعض تفاصيل التاريخ؛ إذ تقدم لنا تصورًا عما يشغل الناس في زمنهم. فالماوردي، مثلاً، ينصح الوزير بألا يتخذ كثيرًا من الأعوان حتى يحافظ على كفاءة وزارته[45]. وينصحه كذلك بأن يشاور دومًا من يصدق له أو عليه، ويتجنب استشارة من يقصد موافقته متابعة لهوى الوزير[46].

كما أن من أهم فصول كتاب **الأحكام السلطانية** هو الفصل الذي يتحدث عن تعيين الأمراء في مختلف الأقاليم أو قطاعات الدولة[47]. تتمثل أهمية هذا الفصل في حرص

الماوردي على تأسيس ما يسمى اليوم "**الرقابة والتوازن**" (checks and balances) داخل نظام الدولة. وصف الماوردي، في هذا الفصل، مسؤوليات الأمراء بطريقة استقلالية وغير مركزية. فليس على حاكم الإقليم الرجوع إلى الحكومة المركزية في جميع قراراته[48]. أما الوزير فلا يستطيع إقالة أي أمير/ حاكم من منصبه حتى ولو كان الوزير نفسه من عيّنه فيه[49]. كما يذهب بأن الأمير إذا أراد زيادة رواتب جنوده فعليه أن يقدم سببًا مقنعًا بذلك، أما إذا كانت هذه الزيادة "لغير سبب[؛] لم يجز له لما فيه من استهلاك مال في غير حق"[50].

هدفنا هنا هو الإشارة إلى ما دللنا عليه من كلام الماوردي، وليس استقصاء أقواله في الموضوع. وليست قراءة الماوردي من منظور التركيز على الخليفة لا غير سوى صورة لثقافة من يقرؤونه وتصوراتهم، أكثر من كونها فحصًا لآرائه السياسية[51].

ينتقل الماوردي إلى الحديث عن الأمير المتغلب؛ أي الذي استولى على إقليم بالقوة. وهذا الجانب ليس سوى معالجة منه لواقعه المرير، وحقيقة أن البويهيين كانوا هم القوة المسيطرة حينها؛ قوة كان الماوردي يرى فيها تهديدًا على مؤسسة الخلافة وتقويضًا لها. لذا حرص على التنبيه بأن "الذي يتحفظ بتقليد المستولي من قوانين الشرع سبعة أشياء، فيشترك في التزامها **الخليفة الولي والأمير المستولي ووجوبها في جهة المستولي أغلظ**". يهمنا من هذه الأشياء السبعة التي عددها "**حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة**"[52].

فصل آخر يتصل بما ناقشناه أعلاه، من ضرورة دراسة شاملة لطرح الماوردي السياسي، هو الفصل المتعلق بمحاربة البغاة. يفرق الماوردي بداية بين الخروج على الدولة في شكله الفردي وشكله الجماعي؛ فإذا كان أولئك الخارجون "أفرادًا متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد، **تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب عليهم من الحقوق والحدود**"[53]. وأنهم إذا أظهروا مخالفتهم للدولة فعلى الخليفة إيضاح فساد آرائهم، وإقناعهم "ليرجعوا... إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة"[54]. وقد جوّز الماوردي للدولة تعزير هؤلاء المتظاهرين بالمخالفة، شرط ألا يتجاوز هذا التعزير "إلى قتل ولا حد"[55]. أما إذا اعتزلوا متحيزين في موضع تميزوا فيه عن جماعة المسلمين، غير ممتنعين عن حق ولا خارجين عن الطاعة

"[لم] يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقوق"[56]. وقد أسهب الماوردي في تعامل الدولة مع الخارجين عنها؛ مشددًا على حقوقهم ورعايتها حال القتال وبعده. فهو يؤكد في قتال الخارجين على نظام الدولة:

- أن الهدف الأساس من قتالهم هو إعادتهم إلى الحق وليس قتلهم.
- تحريم قتلهم وألا يساء لجريحهم.
- إطلاق من أسر منهم حال انتهاء الحرب، وإذا أمن من أحدهم عدم القتال أطلق سراحه أثناء الحرب[57].

الماوردي والمذاهب الأخرى

لكي يتضح الطرح السياسي لدى الماوردي، علينا أن نعرّج قليلًا على رأيه فيمن يستثنى من تولي القضاء. ففي الفصل الخاص بالقضاء وتعيين القضاة، انتقد الماوردي مدرستين: من يرد حديث الآحاد ومنكري القياس[58]. أشار إلى الأولى بقوله: "فأما ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة؛ لأنه تارك لأصل قد اجتمعت عليه الصحابة وأكثر أحكام الشرع عنه مأخوذ"[59]. أما نفاة القياس فقد فرق الماوردي بين من "نفوه واتبعوا ظاهر النص وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص وطرحوا الاجتهاد وعدلوا عن الفكر والاستنباط، فلا يجوز تقليدهم القضاء **لقصورهم عن طرق الأحكام**"[60]. أما القسم الثاني من نفاة القياس فهم، حسب تعبيره، الذين "اجتهدوا في الأحكام تعلقًا بفحوى الكلام ومفهوم الخطاب كأهل الظاهر"[61]. وقد بين اختلاف الآراء بخصوصهم. ما يهمنا هنا هو اعتبار الإمام الماوردي للخبرة والملكة العملية في القضاء؛ فهذا هو الباب الذي رفض منه تولية من يعتقد الآراء التي أسلفنا الحديث عنها أعلاه. ويتجلى هذا الجانب العملي في فقه الماوردي السياسي عند حديثه بأن القاضي لا ينبغي أن يلتزم بمذهبه الفقهي في أقضيته، بل يقضي بما أدى إليه اجتهاده، فجوّز للقاضي الشافعي القضاء بالمذهب الحنفي، مشيرًا بأنه إذا "أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل عليه وأخذ به"[62]. وما يلحظ هنا أن الماوردي لم يجعل القضاء بالمذهب المخالف أمرًا اعتباطيًّا؛ بل ربطه بالاجتهاد؛ "لأن التقليد فيها [الشريعة] محظور والاجتهاد فيها مستحق"[63]. من الجدير بالذكر أن الماوردي، في كتابه **الأحكام السلطانية**، أهمل ذكر الحنابلة في باب القضاء، وفي الكتاب

بشكل غالب أيضًا، عند ذكره آراء المدارس الأخرى. يذهب حنا ميخائيل أن القاضي أبا يعلى الحنبلي وضع كتابه **الأحكام السلطانية** ردًّا على تجاهل الماوردي للحنابلة[64]. هل يمكن إرجاع هذا الإهمال إلى رأي الحنابلة في ولاية المتغلّب؟ فالرأي الذي ورد عند القاضي أبي يعلى الفراء، معاصر الماوردي، منسوبًا إلى الإمام أحمد "وروى عنه [الإمام أحمد بن حنبل] على أنها [الإمامة] تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى العقد، فقال في رواية عبدوس بن مالك العطار: ومن ملك عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، برًّا كان أو فاجرًا"[65]. لعلنا نفهم إهمال الماوردي للحنابلة خوفًا من أن تقدم آراؤهم هذه للبويهيين أرضية شرعية لغايتهم القصوى؛ الاستيلاء الكامل على الخلافة. فالصورة الوحيدة للتغلب التي أجازها الماوردي كانت أمرًا واقعًا أكثر منه تنظيريًّا؛ وهو استبداد أمراء بعض الأقاليم النائية بالحكم. وهو واقع ظهر منذ بدايات القرن الثالث الهجري، أما الخلافة فكان مبدأ الاختيار، والذي بدا وكأنه حلمًا مثاليًّا، هو الأساس لديه في اختيار الخليفة، يظهر ذلك في أكثر من موضوع من كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية**.

إسهامات الماوردي السياسية في عيون الآخرين

من الكتب المعاصرة البارزة التي تناولت الفكر السياسي لدى الماوردي كان كتاب حنّا ميخائيل **العقل والوحي: الماوردي وما بعده**. قدم ميخائيل في هذا الكتاب دراسة مستوعبة لآراء الماوردي السياسية. ما ميز كتاب ميخائيل أنه لم يقتصر على دراسة كتب الماوردي في السياسة الشرعية، بل تناوله من خلال كتب أخرى، مثل **أدب الدنيا والدين**، ليدرس كيف تشكلت الرؤية السياسية لدى الأخير. نعم، تظهر إيديولوجية ميخائيل، كثوري ماركسي، في كتابه من وقت لآخر، ولكن مقاربته للموضوع كانت منسجمة وعميقة. كما أن ثمة آراء أطلقها ميخائيل تنم عن معضلة دراسة الدين، أي دين، من خارجه؛ سواء من أولئك الذين لا ينتمون إليه، أو ممن ينتمون إليه اسمًا لا غير[66]. فعلى سبيل المثال، يذهب ميخائيل إلى أن الماوردي، ومعه الإسلام، فشل في "أن يصبح مفهوم العدالة السياسية جزءًا من الشريعة"[67]. وهذه دعوى عريضة لو اقتصرت على الماوردي

لكانت جديرة بالجدال في شأنها، ولكن أن تعمم على الإسلام فذلك يقتضي أن نفهم ما الذي يقصده ميخائيل بالإسلام في جملته هذه، أهو نصوص الشرع المتمثلة في الكتاب والسنة، أم اجتهادات أئمة الشريعة، أم ماذا؟ وعمومًا، ليس من اهتمامنا هنا نقاش مثل هذه الدعاوى، وإنما أردنا التمثيل لبعض الثغرات في كتاب ميخائيل. أما بخصوص الأشاعرة، فيبدو أن لدى ميخائيل صورة مشوهة عن آرائهم قادت إلى تصورات خاطئة. فحديثه عن موقع العقل عند الأشاعرة، وتقديمه للأخيرين، بخصوص مسألة العقل، في خط واحد مع الحنابلة ينم عن قصور فهم لأفكار الأشاعرة[68]، ولربما فهم أفكار الماوردي موضوع دراسته.

قدم ميخائيل في كتابه عن الماوردي فصلاً تناول فيه علاقة الوحي بالفقه وأثره فيه[69]. هذه الزاوية أراد بها ميخائيل إظهار آراء علماء المسلمين في الدولة كإرث بشري لوظيفة الوحي. أي النظرة إلى الدولة حارسة للدين، وموقع العلماء حرّاسًا لكليهما: الدين والدولة. أشار ميخائيل إلى جهود ابن المقفع في التنظير لعلاقة السياسة بالدولة، وكيف كان هذا الكاتب الطموح صاحب الدعوة المبكرة إلى تقنين الشريعة في كتاب ابن المقفع **رسالة الصحابة**[70]. ذكْر ميخائيل لابن المقفع، وغيره من المثقفين الفرس، هو للتركيز على مدى تعقيد المؤثرات التي شكلت رؤية الماوردي السياسية. بعبارة أخرى، ثمة دور لحضارة أخرى مهمة (الفارسية) التي بدأت في التأثير والمساهمة في الفكر الإسلامي.

يمكن فهم موقف الماوردي السياسي، وفقًا لميخائيل، من جانبين:

1- إعادة تأكيد الولاء للمثال الإسلامي في أن الخليفة قائد لهذه الأمة.

2- محاولة "إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الوضع القائم آنذاك"[71].

كما شرح ميخائيل آراء علماء المسلمين حول العدل ودلالته[72]. يعد هذا الوقوف على معنى العدل مهمًّا لفهم تطور الفكر السياسي الإسلامي والمؤثرات التي شكّلته. ومن ثمّ، أشار ميخائيل كيف شكّل مفهوم "العدل" نظرة علماء المسلمين إلى الدولة. ويرى حنّا أن الماوردي كان يعتقد "أن الكيان السياسي العادل يمكن بلوغه فقط في مجتمع أفراده عادلون"[73]. لذا يرى الماوردي في العدل "معيارًا من خارج الشريعة"، كما يفضل ميخائيل تسميته، ومن هذه النظرة لا يربط العلماء المسلمون

بين كون الفرد "عادلاً" وبين ضرورة أن كونه "مسلمًا". لذلك، من الطبيعي أن نرى بعض علماء المسلمين وصفوا دولاً أو حكامًا غير مسلمين بالعدل[74].

أحد أبرز من كتب عن آراء الماوردي السياسية كان المستشرق هاملتون جب في بحث بعنوان "نظرية الماوردي في الخلافة"[75]. استهل جب بحثه بالسؤال: لمن ألف الماوردي كتابه **الأحكام السلطانية؟**[76]. يجزم جب بأن الكتاب ألف إما للخليفة القادر بالله أو ابنه القائم بالله[77]. وهذا تحصيل حاصل، واحتمالان لا يستدعيان كثير بحث. الجانب المهم في دراسة جب هو النظرة الجديدة التي تناول بها كتاب الماوردي دفاعًا عن هذا الفقيه الكبير. يرفض جب أن يكون الماوردي مجرد منظّر مثالي لا صلة له بالواقع، ويعتقد أنه كان فقيهًا عظيمًا بنى على آراء من سبقه ليقدم نظرية سياسية كاملة جيدة البناء[78]. لكن ثمة نقاط يمكن اختبارها في دراسة جب والاعتراض عليها. فعلى سبيل المثال، يدعي أن الفكر السياسي السني لم يكن مبنيًّا على التأمل في الكتاب والسنة، ولكنه بالأحرى مؤسس "على تفسير هذين المصدرين في ضوء التطورات الأخيرة"[79]. ما نسيه جب، خاصة وهو يقارن بين الفكر السياسي السني ومثيله عند الفرق الإسلامية الأخرى[80]، هو حقيقة أن السنة كانت غالبية حكمت المجتمع الإسلامي منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك لم يكن الأمر متعلقًا بليّ النصوص لتصبح منسجمة مع الواقع، بل الحفاظ على مكانة الأغلبية (السنة). فالعيش بين ماضٍ مجيد وواقع مزرٍ، ومواجهة تحديات عديدة، ورؤية صعود الخصوم التقليديين، كل هذه حقائق ينبغي اعتبارها عند دراسة الفكر السياسي السني.

مستشرق آخر تناول إسهام الماوردي السياسي كان إرفن روزنتال في كتابه (*Political Thought in Medieval Islam*)[81]. لعل إحدى الملاحظات الذكية التي قدمها روزنتال بأن القوانين الإسلامية كانت نتيجة صراع بين الشريعة، كقانون إلهي، وبين "الواقع التاريخي والسياسي للإمبراطورية الإسلامية، والتي تشكلت من مكوّنات عربية -قبل الإسلام- وبيزنطية وفارسية ورومانية"[82]. ومهما بدت نظرة روزنتال مقاربة لنظرة جب، إلا أن ملاحظة الأول كانت متميزة بالإشارة إلى العناصر المتنوعة التي شكلت الخلافة الإسلامية الواسعة الأطراف أو حتى الحضارة الإسلامية نفسها.

فإغفال إسهام الأمم والحضارات التي دخلت الإسلام لمجرد كونها غير عربية، وأن الإسلام مرتبط حتمًا ببيئته العربية التي نشأ فيها بداية، هو تجاهل "يستجير من الرمضاء بالنار". مع ذلك، لعل نظرة روزنتال، وجب معه، تمثل النظرة المنتشرة عن الفكر السياسي السني كفكر خضع في مسيرته للتطور والتأثر.

خاتمة

واجه الماوردي مؤسسة سياسية هشة وهرمة ومتدهورة (الخلافة)، أمسكت بأطراف عالمها الإسلامي، بشعوبه المتنوعة، لأكثر من ثلاثة قرون. شهد الفقيه الشافعي السني صعود قوة البويهيين وسيطرتهم على مؤسسة الخلافة، آتين بخصومتهم وأيديولوجيتهم المعارضة للغالبية السنية إلى أعلى مستوى. كانت أمامه تحديات ينبغي معالجتها. فآراء أهل السنة، الذين ينتمي إليهم، مبعثرة في كتب الفقه والحديث والتفسير. كان مدركًا الواقع المؤلم، حائزًا المعرفة الجديرة بتغييره، وكونه قاضيًا أفضى إلى معرفة عملية لديه.

عند دراستنا الماوردي، خاصة كتابه **الأحكام السلطانية**، علينا التركيز على طروحاته لجميع أقسام الخلافة، والتي وردت واضحة في كتابه: الإمامة، والإمارة، والجهاد، والحسبة.. وغيرها من أصناف الأعمال الحكومية. ولعل أبرز الأخطاء التي قد تلاحظ في كتابات عدد ممن تناول الماوردي هو التركيز على آرائه في الخلافة/الإمامة لا غير. فوق ذلك، عندما دُرست نظريته في الخلافة -كمفهوم- يتم الخلط بطريقة ما بين الخليفة والمفهوم (الخلافة) ليدرسا بشكل مربك. كما يمكن لكتاب الماوردي، **الأحكام السلطانية**، أن يكون بمنزلة قراءة سياسية لعصره؛ وحينها تتجاوز أهمية الكتاب مسألة الوقوف مع أو ضد ما ورد فيه من آراء إلى كونه وثيقة تاريخية تصور أزمات عصر الماوردي. أزعم، كما شرحت آنفًا، أنه ينبغي دراسة الماوردي وفهمه بطريقة أوسع وأشمل بعيدًا عن الخليفة كمنصب؛ أي دراسة آرائه عن الخلافة كمؤسسة. فآراؤه المبثوثة، في كتابه **الأحكام السلطانية**، عن الأمراء وقادة الجيوش والقضاة وغيرهم ينبغي أخذها بعين الاعتبار لكي نفهم نظريته السياسية الكاملة عن الدولة في الإسلام.

إن فهم السياسة في ظل دولة شمولية لطالما دار حول رأس هذه الدولة. إنها دولة

"تجسّدت" في زعيمها، وزعيم يمثل الدولة بأكملها. وأثناء ممارستنا عملية الفهم، سواء كانت عن الدولة أو غيرها، فقلما ننفصل عن بيئتنا المحيطة والعوامل النفسية التي تعتلج فينا. ولطالما خدعنا أنفسنا بأننا خالون من كل المؤثرات، وكأننا نمسك أدمغتنا بأيدينا علامة على سيطرتنا الكاملة لما نفهم ونقرأ. وكأن كل السبل التي تسافر الأفكار عبرها إلينا ثم تغادر خالية من أي عقبة. وغالبًا ما ننسى كل تلك الأفكار المتراكمة، الحية منها والميتة، التي توارت في مكان ما مظلم من عقولنا. نحاول إنكار كل شيء للحفاظ، أو الوهم بأننا نحافظ، على فهمنا (الصافي). لم تكن معضلتنا مع التراث، بشكل عام، والماوردي، على وجه الخصوص، سوى صورة لكل هذه الاضطرابات في الفهم التي جعلت من الخلافة، كدولة سبقت أشكال الدولة الحديثة، وكأنها شكل من أشكال الجمهوريات أو حتى الممالك الحديثة.

الهوامش

1. هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، بيروت: دار العلم للملايين، 1979، ص 186.

2. Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: University Press, 1968. p.28.

ولا يخفى الأثر الاستشراقي المسيحي لمثل هذا التصور: ثنائية البابا والإمبراطور. وقد ناقش توماس أرنولد منتقدًا هذه التصورات باستفاضة في كتابه **الخلافة**.

3. روزنتال، المصدر السابق، ص 28.

4. توفيق السيف، **نظرية السلطة في الفقه الشيعي: ما بعد ولاية الفقيه** (د. م.: د.ن.، 2014)، ص 55. متوفر على مدونة الكاتب:

http://talsaif.blogspot.com/2014/06/blog-post.html

5. المصدر السابق، ص 55.

6. تجدر الإشارة هنا إلى كتاب أحمد الكاتب **تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه**، بيروت: دار الجديد، 1998.

7. صلاح الدين بسيوني رسلان، **الفكر السياسي عند الماوردي**، القاهرة: دار الثقافة، 1983، ص 24.

8. المصدر السابق، ص 28.

9. المصدر السابق، ص 27.

10. حنا ميخائيل، **السياسة والوحي: الماوردي وما بعده**، تعريب: شكري رحيّم، بيروت: دار الطليعة، 1997، ص 117.

11. جب، مصدر سابق، ص 182.

12. للاطلاع على نقاش أوفى فيما يتعلق بآراء بعض المستشرقين عن كتاب **الأحكام السلطانية**، راجع مقدمة رضوان السيد الممتازة لكتاب الماوردي **قوانين الوزارة**، مع تحفظي على بعض الآراء التي افتقدت للأدلة عليها: الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1979، ص 5–114. وفي المقدمة الذكورة حديث جيد عن الحفاظ على مؤسسة الخلافة.

13. ميخائيل، مصدر سابق، فصل "ما قبل الماوردي"، ص46–52.

14. نفسه، ص 48.

15. نفسه، 68.

16. أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989، ص 3.

17. أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950، ج2، ص 133.

18. **الأحكام**، ص3–4.

19. السابق، ص4.

20. السابق، ص4، والتأكيد من عندي.

21. السابق، ص4.

22. السابق، ص5. واستدل الماوردي على شرط القرشية بأن أبا بكر الصديق استدل بحديث "الأئمة من قريش" في نقاش السقيفة. وهذا لا يثبت كما أشار إلى ذلك ابن حجر في **فتح الباري**. نبه إلى ذلك محمد المسعري في رسالته خبر السقيفة ومتعلقاتها (رسالة متوفرة على الشبكة).

23. الماوردي، **الأحكام**، ص8.

24. ميخائيل، 77–78.

25. الماوردي، **الأحكام**، 8.

26. المصدر نفسه.

27. تناول عدد من الكتاب هذه النقطة، منهم عبد المجيد الصغير في كتابه **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام**، وسعيد بنعلوي في كتابه **الخطاب الأشعري**، وأخيرًا وائل حلاق في كتابه **الدولة المستحيلة**.

28. فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1991، ص 113.

29. تنسب إلى الإمام علي بن أبي طالب تارة (ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بغداد: دار الكتاب العربي، 2007، ج20/ 423)، وتارة إلى جعفر الصادق.

30. الإمام الغزالي، **إحياء علوم الدين**، جدة: دار المنهاج، 2011، 1/ 155–158. وقد يفهم إخراج الإمام الغزلي للفقه من علوم الآخرة وعده من علوم الدنيا في سياق هذا الانفصال الذي أشرنا إليه أعلاه؛ أي إن الإمام أراد قطع الطريق أمام متلقي الفقه وأمام السياسيين الذي يتخذون من أهله وسيلة لحماية السلطة.

31. الإمام الغزالي، المصدر السابق، 1/ 155.

32. وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص 113.

33. صدر عن دار المنتخب العربي ببيروت، 1995م.

34. عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، مصدر سابق، ص 48.

35. الماوردي، **الأحكام**، ص 4. التشديد من عندي.

36. الانتباه إلى الانفصال الذي حدث بين الحكام والعلماء في التاريخ الإسلامي، وكذلك التنبه إلى وضع الدولة ومدى ثقلها في العصور السابقة للدولة الحديثة، ينفي عن التاريخ الإسلامي الصورة القاتمة التي نشرها كثير من الكتاب اليوم؛ صورة تملأها الهزائم والدماء، وتقدم تاريخنا سلسلة لا تنتهي من الصراعات، في سردية تُغفل تركيب المجتمعات المسلمة خارج السياسة.

37. وقد ينظر إلى هذه الحركة كمحاولة لإدخال العلماء تحت سيطرة الدولة، ولكن تاريخ العلماء فيها لا يؤيد ذلك. أما من ناحية الأثر البعيد لمثل هذا التنظيم، والذي ظهر في القرون اللاحقة، فأمر آخر ليس من أهداف هذه الورقة تناوله.

38. **قوانين الوزارة**، 123–124. والتشديد من عندي.

39. السابق، ص 139.

40. السابق، ص 140.

41. ص 165 وما بعد.

42. رجح رضوان السيد في مقدمة تحقيقه للكتاب بأن هذا الوزير هو ابن المسلمة. انظر: الماوردي، **قوانين الوزارة**، مصدر سابق، ص 10 من مقدمة المحقق.

43. **قوانين الوزارة**، ص 167.

44. السابق، 168.

45. السابق، 216.

46. نص عبارة الماوردي "واعدل عن إشارة من قصد موافقتك متابعة لهواك... وعوّل على من توخى الحق لك وعليك"، **قوانين**، 225.

47. "الباب الثالث: في تقليد الإمارة على البلاد"، **الأحكام السلطانية**، 40–46.

48. **الأحكام**، 40–41.

49. السابق، 41.

50. السابق، 42.

51. يبدو أن ثقافة الزعيم الأوحد، عنوان مرحلتنا العربية المعاصرة، تسيطر حتى على أولئك الذين يريدون هدمها.

52. **الأحكام**، 45. والتشديد من عندي.

53. **الأحكام**، 79، والتشديد من عندي.

54. المرجع نفسه.

55. السابق.

56. نفسه. وقد سقطت "لم" من طبعة الدكتور أحمد مبارك البغدادي التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، والعبارة لا تستقيم إلا بإضافتها، وانظر الطبعة التي أخرجها أحمد جاد من **الأحكام السلطانية**، القاهرة: دار الحديث، 2006، ص 100.

57. **الأحكام**، 80–81.

58. السابق، 91.

59. المرجع نفسه.

60. السابق، 90. والتشديد من عندي.

61. السابق، 91.

62. نفسه.

63. **الأحكام**، ص 91.

64. ميخائيل، 142.

65. أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ص 23.

66. لكاتب هذه الورقة رأي في دراسة الأديان من غير أبنائها؛ فالدين ليس مجرد معلومات مرصوصة أو بيانات محايدة كما نجدها في بعض العلوم، إذ إن جزءا من الدين ممارسة وتجربة ذاتية أو جمعية، وهذا أمر لا يدرك بمجرد القراءة. وليس المجال هنا للتفصيل في هذه الإشكالية.

67. ميخائيل، ص 42.

68. ميخائيل، ص 51–52. وفي الموضع نفسه خلط غريب بين الأشاعرة كمدرسة عقدية والمذاهب الفقهية. ولعل عذر ميخائيل هو اعتماده على دراسة الراحل جورج مقدسي عن الأشاعرة المليئة بأخطاء من الغرابة أن تصدر عن باحث وعلامة كبير مثل مقدسي. مثل أن

الأشاعرة اتخذوا من المذهب الشافعية وسيلة لنشر أفكارهم! وقد ترجم أنيس مورو البحث مؤخرًا وصدر عن مركز نماء، بيروت، 2018.

69. ميخائيل، 64–72.

70. ميخائيل، 66.

71. ميخائيل، 114–115. والقصد بالمثال الإسلامي إصرار الماوردي، وغيره، على تصوير الخلافة الراشدة مثالًا يحتذى به في الحكم.

72. ميخائيل، 91–100.

73. ميخائيل، 92.

74. ميخائيل، 92–93.

75. نشر في: هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ، مصدر سابق، ص 198–218.

76. جب، 199.

77. السابق، 200.

78. السابق، 201.

79. السابق، 203. وسيردد كثير من الكتاب هذا الرأي، آخرهم الدكتور محمد المختار الشنقيطي في كتابه **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**.

80. يعود الفضل لأستاذنا سعيد خان الذي طالما ركز على هذه الحقيقة التاريخية.

81. Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: University Press, 1968.

82. السابق، 33.

سلطة النص وسلطان الدولة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي

قراءة لصفحة المعتزلة

إدريس الكنبوري*

لعل من المفارقات الكبرى في تاريخنا الإسلامي، وفي تاريخ الجدل القديم المتجدد بين العقل والنص، أن قضية التكفير في أوج عطاءات الفكر الإسلامي ارتبطت بتيار يعد اليوم -لدى كثيرين- عنوانًا لتعزيز سلطة العقل والجدل الفكري، وهم المعتزلة. وتقدم لنا هذه الحالة البارزة في التاريخ الإسلامي درسًا مهمًّا يجب أن نأخذه في الاعتبار اليوم، لم يتم أخذه كذلك في الماضي للأسف؛ وهو أن التكفير والضيق بالاختلاف في الرأي ليسا حكرًا على تيار دون آخر، وأن التيار الذي ينسب نفسه إلى العقل وسلطته قد يكون أشد ضيقًا بالاختلاف وميلاً إلى التكفير من التيار الذي يقابله.

استخدم المعتزلة سلطان المأمون لتعزيز سلطتهم الفكرية لا العكس، فهذا فكر استقوى بالسلطة، ومن يرجع إلى كتاب **المحن** لأبي العرب التميمي -من أهل القرن الرابع الهجري- وكتاب **طبقات الحنابلة** لأبي يعلى الفراء -من أهل القرن السادس للهجرة- سوف يقف على تجربة مريرة في المواجهة بين التيارين: تيار تسنده سلطة الدولة، وتيار يستقل برأيه.

---

* باحث مغربي في الفكر الإسلامي وعلم الأديان المقارن.

ولعل من باب المفارقة أن نرى في تلك التجربة انقلاب الأدوار بين التيارين، إذ ينتحل التيار المنسوب إلى العقل صفة النص، والتيار المنسوب إلى النص صفة العقل. فقد رفض أتباع المأمون والمعتزلة السماح لأحمد بن حنبل بالنقاش دون قيود في رجليه، وأغلقوا باب الحوار في وجهه وألزموه بشيء واحد ليس فيه نقاش عقلي، وهو القول بخلق القرآن. لنقرأ هذه النبذة من كتاب **المحن**: "وحدثني أحمد بن محمد عن موسى بن الحسن البغدادي قال: قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل: ناظروني يوم المحنة ونحن بحضرته، يعني أبا إسحاق المعتصم [أخ المأمون وولي عهده ووليه على الشام ومصر] وفي رجلي ثلاثة قيود قد أثقلتني، وجمعوا علي نحوًا من خمسين من المناظرين، فقلت: لا أكلمكم إلا بما في كتاب الله أو سنة رسوله، قال: فقطعتهم فلكزني عُجَيف [أحد قواد المعتصم] بقائم سيفه وقال: أنت وحدك تريد أن تغلب هذا الخلق؟ ولكزني إسحاق بن إبراهيم [صاحب الشرطة] بقائم سيفه، وأشار أبو عبد الله أحمد بن حنبل بيده إلى عنقه [عني علامة الذبح] قال: وأنت تقول إلا ما كان في كتاب الله أو سنة رسوله. قال: قال أبو إسحاق المعتصم: خذوه! قال: فأخذوا بضبعي [الضبع: العضد] فخلعوني [أي سحبوا عضده بعنف]، فأنا أجد ذلك في كتفي إلى الساعة. وكانا جلاديْن فكان يضرب كل واحد منهما سوطًا ويتنحى، فضُربت ثلاثين سوطا يقال إنها تعدل ثلاثمائة سوط"[1].

لم تكن المسألة، إذن، مسألة حوار أو جدل فكري و أخذ ورد، بل مسألة فرض رأي اعتمادًا على قبضة السلطة. ورغم ما يبدو من أن المعتزلة رفعوا من قيمة العقل وبوؤوه مكانة مرموقة في مشروعهم الفكري، ورغم ما قدموه من خدمات جلى للفكر الإسلامي فيما يتعلق بالجدل مع الفرق الدينية غير الإسلامية مثل المجوس والثنوية والنصارى بالمنهج العقلي، والدفاع عن الإسلام، حتى إن أحمد بن يحيى بن المرتضى يذكر بأن أبا الهذيل العلاف، رأس المعتزلة في عصره، أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل[2]. إلا أن محنة خلق القرآن كانت سقوطًا مدويًّا لهم؛ فقد ارتضوا الدخول في مناظرات مع أتباع الفرق غير الإسلامية، لكنهم سلكوا مسلكًا مخالفًا مع تيار من داخل الفكر الإسلامي يرفض القول بخلق القرآن.

ومع ذلك فإن تيار الاعتزال ما يزال يعد بالنسبة إلينا اليوم رمزًا للعقل والعقلانية، فقد نُسيت هذه الصفحة الداكنة في التاريخ الإسلامي، التي تتمثل في الاستعانة بالسلطة من أجل فرض رأي على الآخرين بالقوة. زد على ذلك أن محنة خلق القرآن لم يكن فيها شيء من العقل والعقلانية، سواء لدى تيار الاعتزال أو التيار الآخر؛ إذ القضية في النهاية كانت تتعلق بمسألة تندرج في إطار علم الكلام، وكانت مسألة غيبية، والحكم فيها ليس نهائيًّا لا لهذا الطرف ولا لذاك. بيد أن الطرف الثاني، الذي مثله الإمام أحمد، كان أقرب إلى المشروعية لأنه استند إلى نصوص واردة في القرآن، الذي هو القاسم المشترك بين التيارين، بينما الطرف الأول، أي المعتزلة، لم يكن معه سوى نوع من الاستدلال العقلي، والاستدلال العقلي قد ينقضه استدلال عقلي آخر، إذ الغلبة في النهاية للأكثر قدرة على المناظرة والإفحام، لا للأكثر قربًا من الصواب وفقًا للشرع، وهذا ما يسمى بالمنهج السوفسطائي، المبني على فن الجدل والمراوغة.

الانزلاق الفكري السياسي

بعد نشأة الخوارج، تعد محنة خلق القرآن التي رفع رايتها المعتزلة، في المئة الثالثة للهجرة، من أكبر معالم الانزلاق الفكري والسياسي التي حصلت في تاريخ الإسلام. فقد قتل في هذه المحنة علماء وفقهاء كثُر، امتنعوا عن مسايرة المأمون في قوله بخلق القرآن، منهم يوسف أبو يعقوب بن يحيى البويطي الشافعي، الذي مات وهو مقيد، وينسب إليه أنه قال: "لأموتن في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم"[3].

ومارس المأمون وأعوانه مختلف أساليب القهر والضغط والعسف على من رفض الانصياع له؛ فكانت تعقد المجالس للاستماع إلى العلماء والفقهاء من أهل الحديث والأثر ومعرفة رأيهم. وقد استمرت المحنة ما يزيد على عشرين عامًا، إذ بدأت عام 212هـ، بعد أربعة أعوام من بداية حكم المأمون، واستمرت إلى حين وفاته عام 218، ثم تواصلت في عهد خلفه المعتصم بالله، ثم في عهد الواثق بالله، ولم ترفع إلا في عهد المتوكل الذي تولى الخلافة عام 232 هجرية.

ويعد موقف المعتزلة من قضية خلق القرآن فرعًا عن قولهم في كلام الله، وقد أجمعوا على القول بذلك مع اختلافات قليلة فيما بينهم، وقسمهم الأشعري إلى ست فرق، "فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم. والفرقة الثانية: زعموا أن كلام الخلق عرض وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت متقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه. وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلق فيه. والفرقة الثالثة من المعتزلة تزعم أن القرآن مخلوق لله وأنه عرض وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وإذا كتبه وجد مع كتابته، وإذا حفظه وجد مع حفظه، وهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال. والفرقة الرابعة: يزعمون أن كلام الله عز وجل عرض وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله تعالى فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين. والفرقة الخامسة: أصحاب معمر، يزعمون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان: قسم منهما يفعله الأحياء، وقسم منهما يفعله الأموات، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلًا للأحياء، والقرآن مفعول وهو عرض، ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلًا لله، وزعموا أن القرآن فعل للمحل الذي يسمع منه، إذا سمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع، فهو فعل المحل الذي حل فيه. والفرقة السادسة: يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا قول الإسكافي"[4].

أما عن أسباب ودوافع اقتناع المأمون بفكرة خلق القرآن المعتزلية وتبنيها لها، فيبدو أن مجلسه كان يضم خليطًا من التيارات والمذاهب، بحيث تأثر ببعضها. ويجمع عدد من المؤرخين أن المأمون تأثر في بدايات حكمة بالتشيع، إذ يذكر القلقشندي أن المأمون "أظهر القول بخلق القرآن، وتفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودعا الناس إلى القول بذلك، وكانت محنة عظيمة على العلماء". إلى أن يقول: "وكانت مقاصد المأمون كلها جميلة، خلا ما نحا إليه من القول بخلق القرآن والتشيع"[5]. ويقول الذهبي في تأريخه لحوادث سنة 211هـ، "وفيها أمر المأمون أن يُنادى:

برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من الصحابة، وإن أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وكان المأمون يبالغ في التشيع، ولكن لم يتكلم في الشيخين بسوء، بل كان يترضى عنهما ويعتقد إمامتهما رضي الله عنهما"[6]. أما كيف تبنى المأمون الفكر الاعتزالي وقضية خلق القرآن؛ فيبدو أن القاضي أحمد بن أبي دؤاد، الذي كان صديقًا لهياج بن العلاء السُلمي، صاحب واصل بن عطاء أحد أقطاب المعتزلة، هو من أدخل الاعتزال إلى بلاط المأمون، إذ يقول تاج الدين السبكي: "كان القاضي أحمد بن أبي دؤاد ممن نشأ في العلم، وتضلع بعلم الكلام، وصحب فيه هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء، أحد رؤوس المعتزلة ، وكان ابن أبي دؤاد رجلًا فصيحًا (...) وكان معظّمًا عند المأمون أمير المؤمنين، يقبل شفاعاته، ويصغي إلى كلامه. فدس ابن أبي دؤاد له القول بخلق القرآن، وحسنه عنده، وصيره يعتقده حقًّا مبينًا، إلى أن أجمع رأيه في سنة ثمان عشرة ومائتين على الدعاء إليه، فكتب إلى نائبه على بغداد إسحاق بن إبراهيم الخزاعي، ابن عم طاهر بن الحسين، في امتحان العلماء كتابًا يقول فيه: وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استضاء بنور العلم وبرهانه، أهل جهالة بالله، وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، وذلك أنهم ساووا بين الله وبين خلقه، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا على أنه قديم لم يخلقه الله ويخترعه، وقد قال تعالى: إنا جعلناه قرآنًا عربيًّا. فكل ما جعله الله، فقد خلقه". إلى أن قال (أي المأمون): "فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، المنقوصون من التوحيد حظًّا، أوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه، من أهل دين الله، وأحق أن يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق به من عمي عن رشده، وحظه من الإيمان بالتوحيد، وكان عما سوى ذلك أعمى وأضل سبيلًا، ولعمر أمير المؤمنين إن أكذب الناس من كذب على الله ووحيه، وتخرص الباطل، ولم يعرف الله حق معرفته. فاجمع من بحضرتك من القضاة، فاقرأ عليهم كتابنا، وامتحنهم فيما يقولون، واكشفهم عما يعتقدون في خلق الله وإحداثه، وأعلمهم أني غير مستعين في عمل، ولا واثق بمن لا يوثق بدينه. فإذا أقروا بذلك ووافقوا، فمرهم بنص من بحضرتهم من الشهود، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك شهادة من لم يقرأ

أنه مخلوق"[7]. ويبدو أن ابن أبي دؤاد ربما استغل جهل المأمون بدقائق الأمور في علم الكلام، إذ يصور لنا السبكي ضعف المستوى المعرفي لديه قائلًا إنه "جره القليل الذي كان يدريه من علم الأوائل إلى القول بخلق القرآن، كما جره اليسير الذي كان يدريه في الفقه إلى القول بإباحة متعة النساء، ثم كان ملكًا مطاعًا، فحمل الناس على معتقده"[8].

ويقول ابن العماد في حديثه عن وقائع عام 218 للهجرة: "وفيها امتحن المأمون العلماء بخلق القرآن، وكتب في ذلك إلى نائبه على بغداد، وبالغ في ذلك، وقام في هذه البدعة قيام متعبد بها، فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه وتوقفت طائفة، ثم أجابوا وناظروا فلم يلتفت إلى قولهم، وعظمت المصيبة بذلك وتهدد على ذلك بالقتل"[9]. وفي رواية لابن مسكويه أن المأمون، بعد أن تلقى جواب إسحاق الخزاعي على كتابه، كتب إليه كتابًا آخر يقول له فيه أن "من لم يرجع عن شركه يسفك دمه"[10].

وتكشف لنا وقائع المحنة، على نحو ما وصفها المؤرخون وتوارث الحديث عنها الفقهاء عبر القرون وصارت مطبوعة في الذاكرة الإسلامية، أن المأمون اتخذ الأمر بكثير من الجدية. وكما قال ابن العماد أنه "قام في هذه البدعة قيام متعبد بها"، يرى أن خلق القرآن هي العقيدة الإسلامية الحق التي يجب أن يلزم بها المسلمين، وأن الآخرين كلهم على ضلال، إلى الحد الذي أخضع المئات من العلماء والفقهاء ذوي الحظوة والمكانة في المجتمع لصنوف من التعذيب والتضييق. فقد تعرض العلماء والفقهاء لامتحان شديد لمعتقداتهم، وكان من يمتنع عن الإقرار بخلق القرآن يتعرض للجلد والطرد من الوظيفة والتضييق عليه في رزقه وسجنه، حتى كان من العلماء والفقهاء من لقي حتفه تحت التعذيب، ومن صبر على التعذيب والسجن، ومن هرب خارج بلدته للنجاة بنفسه، ومن أجاب موافقًا على مسألة خلق القرآن. ويروي ابن كثير في تاريخه: "وكان من الحاضرين من أجاب إلى القول بخلق القرآن مصانعة، مكرهًا؛ لأنهم كانوا يعزلون من لا يجيب عن وظائفه، وإن كان له رزق على بيت المال قطع، وإن كان مفتيًا منع من الإفتاء، وإن كان شيخ حديث ردع عن الإسماع والأداء. ووقعت فتنة صماء ومحنة شنعاء وداهية دهياء، فلا حول ولا قوة إلا بالله"[11].

وقد استمرت المحنة في عهد المعتصم؛ لأن المأمون أوصاه بالاستمرار فيها، بحسب ما ذكر المؤرخون، فقرر إدخال قضية خلق القرآن في تعليم الصبيان، لتصبح مذهبًا رسميًّا للدولة ويُضمن لها الاستمرار في الأجيال اللاحقة، ولاحق العلماء والفقهاء والعدول والمحدثين والمؤذنين، وكان القاضي ابن أبي دؤاد دائمًا حاضرًا في الصورة، إذ هو الذي كلف باستنطاق الممتحنين. ويروي الذهبي، نقلًا عن محمد بن عبيد الله المسبحي، أن المعتصم كتب كتابًا إلى قاضي مصر هارون بن عبد الله الزهري يطلب منه أن "يمتحن فيه الناس بخلق القرآن، فأحضرهم القاضي هارون، فأجاب عامة الشهود وأكثر الفقهاء، إلا من هرب منهم. وكان هارون إذا شهد عنده عدلان سألهما عن القرآن، فإن أقرا أنه مخلوق قبلهما [أي قبل شهادتهما]، وأُخذ بذلك المؤذنون والمحدثون. وأقر المعلمون أن تعلمه الصبيان كتعليم القرآن، يعني القول بخلق القرآن"[12]. ويقول السبكي إن المعتصم "مع كونه كان لا يدري شيئًا من العلم، حمل الناس على القول بخلق القرآن[13]".

وقد استمر المعتصم في التنكيل بابن حنبل، الذي كان يظن أن وفاة المأمون ستوقف المحنة. ويذكر ابن الجوزي في وقائع سنة 219 للهجرة: "وفي رمضان من هذه السنة امتحن المعتصم أحمد بن حنبل فضربه بين يديه بعد أن حبسه مدة، ووطن أحمد نفسه على القتل فقيل له: إن عُرضت على القتل تجيب قال: لا"[14]. ويقول القلقشندي عن المعتصم: "وكان على رأي أخيه المأمون في القول بخلق القرآن، فأحضر الإمام أحمد بن حنبل في سنة تسع عشرة ومائتين، وامتحنه بالقول بخلق القرآن فامتنع، فضربه حتى تقطع جلده، وقيده وحبسه"[15].

والذي يظهر أن ابن أبي دؤاد وبعض أفراد المعتزلة الذين كانوا في بلاط الخليفة هم الذين كانوا يزينون للخلفاء العباسيين مقولة خلق القرآن، مستغلين جهلهم بأمور علم الكلام التي لا يستطيعون التفرغ لها تفرغ المتخصصين فيها، إذ الحكام عادة أصحاب سلطة لا أصحاب علوم. وتظهر لنا حكاية حصلت للواثق، أوردها السبكي، كيف أن الخليفة كان يخضع لحاشيته أكثر مما يخضع لقناعاته الخاصة. فقد أدخل عليه شخص يدعى عُبادة، ويلقب بعبادة المخنث، وكان معروفًا بالظرف، فقال له: يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك في القرآن. فرد عليه الواثق: ويلك! القرآن يموت؟ قال: يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت، بالله يا

أمير المؤمنين من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟ "فضحك الخليفة وقال: قاتلك الله! أمسك"[16]. ومهما كانت القصة من وحي الخيال أم كانت حقيقية، فإنها تصور لنا كيف كان الناس يعتبرون مقولة خلق القرآن مخالفة لمنطق الأشياء. وقد استمر الواثق في السياسة نفسها التي نهجها سلفاه، إذ "جرى على مذهب أبيه المعتصم وعمه المأمون في القول بخلق القرآن، وامتحان الناس في الدين، وكان يعاقب من امتنع من القول بخلق القرآن أو برؤية الله تعالى في الدار الآخرة، وكان يبالغ في إكرام العلويين على قاعدة المأمون"[17].

وإذا كان الخوارج قد كفروا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب قضية التحكيم، فإن المعتزلة قد كفروا جميع أهل الحديث بسبب قضية خلق القرآن. فالموقف الأول كان رأيًا مبنيًّا على التأويل، والموقف الثاني كان تأويلًا مبنيًّا على الرأي، وكلاهما اعتمد السيف وسيلة لحسم الخلاف.

وتعد محنة خلق القرآن أول تجربة من نوعها في التاريخ الإسلامي لتحويل الدولة إلى سلطة إيديولوجية، أو دولة مذهبية تدافع عن مذهب معين وتفرضه بالقوة على المواطنين، وتمنع الخلاف في الرأي، وتسعى لجعل العلماء والفقهاء في خدمة مذهب الدولة. والغريب أننا لا نجد موقفًا لواحد من أهل الاعتزال يحتج على ما ألحقه المأمون وأعوانه من تنكيل بالعلماء، أو يرفع صوته بالاستنكار. فقد بدأت المحنة عام 218 للهجرة، وكانت بغداد والبصرة مسرحًا لها، وهما المدينتان اللتان كانتا تضمان أكبر مدرستين للمعتزلة، وكان أبو الهذيل العلاف زعيم المعتزلة في مدرسة البصرة معاصرًا لها، إذ توفي عام 235 للهجرة، لكن لم يُؤثر عنه أنه تكلم في الموضوع أو شجب سلوك المأمون.

الحرية مقابل التعصب

عرف أهل الاعتزال بأنهم من أنصار المشيئة الإنسانية، وكانوا يقولون إنه لا تكليف في ظل الجبر والإكراه، وناصروا مبدأ الحرية الإنسانية. ولكن الواضح أن المعتزلة خاضوا في تلك القضايا ليس بوصفها قضايا من علم الاجتماع الإنساني بل كمجرد قضايا من علم الكلام الإسلامي في مواجهة الفرق الأخرى، خاصة الفرس، ولذلك تبنوا تلك القضايا

نظريًّا لكنهم عجزوا عن إنفاذها على الصعيد الواقعي. ولعل هذا ما أوقعهم في تناقض فادح ونوع من التعصب الأعمى. ويرى أحمد أمين أن المعتزلة كانوا يجمعون ما بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة، "فهم متعصبون أشد التعصب في ما يتعلق بتوحيد الله وعدله، لا يقبلون في ذلك هوادة، ثم هم أحرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول بسلطانه"[18].

ونحن نزعم أن هذا المنطق الذي حكم موقف المعتزلة من محنة خلق القرآن هو نفس المنطق الذي كانت تتبناه الكنيسة المسيحية عبر تاريخها الطويل؛ ذلك أن الدفاع عن مذهب معين في المسائل اللاهوتية ومحاولة فرضه بالإكراه وإرغام الناس كافة عليه هو موقف الكنيسة المسيحية لا موقف الإسلام. ففي عام 325 للميلاد عقدت الكنيسة الكاثوليكية "مجمع نيقية" الذي صدرت عنه قرارات مرتبطة بالعقيدة المسيحية، هي فكرة التثليث وألوهية المسيح وفكرة التجسد، وبعد ذلك المجمع بدأت مطاردة واضطهاد كل مسيحي لا يقول بالعقيدة نفسها.

ونحن نعرف، على وجه العموم، تأثر علم الكلام الإسلامي في بعض مناحيه بعلم الكلام المسيحي، وكان حظ المعتزلة من هذا التأثر كبيرًا. فقد كانت بعض الأفكار اليهودية والمسيحية قد تسربت إلى العالم الإسلامي، لأسباب كثيرة لا مجال لسردها، أبرزها دخول بعضهم في الإسلام مع بقاء نفس أفكاره العقدية القديمة، واحتكاك علماء الكلام المسلمين بعلماء الكلام اليهود والمسيحيين من خلال المناظرات وأصناف الجدال التي كانت تحصل بينهم، والتي لا بد أن بعض الأفكار قد تسربت في الاتجاهين معًا. وكان من بين تلك الأفكار التي تسربت من اليهودية والمسيحية فكرة خلق القرآن وفكرة نفي القدر، وهما الفكرتان اللتان تبنتهما المعتزلة"[19].

ويبدو أن المعتزلة، في محنة خلق القرآن، كانوا يطبقون مبدأهم المعروف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فيذكر أبو الحسن الأشعري أن المعتزلة، إلا الأصم "أجمعت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك"[20]. ويقول المسعودي عن رأي المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "وأما

القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق"[21].

التكفير الاعتزالي

على الرغم مما عرف عن المعتزلة من ميل إلى العقل والحرية الإنسانية، كما أشرنا، فإن مؤسس الحركة نفسه، واصل بن عطاء، كان يميل إلى التكفير انطلاقًا من المبدأ المذكور أعلاه، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يروي ابن خلكان أن واصلاً غضب يومًا من الشاعر العباسي المعروف بشار بن برد، وكان ضريرًا، فقال: "أما لهذا الأعمى المكتني بأبي معاذ من يقتله؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ثم لا يكون إلا سدوسيًّا أو عقيليًّا". ويقول ابن خلكان: "وذكر بني عقيل لأن بشارًا كان يتوالى إليهم، وذكر بني سدوس لأنه كان نازلًا فيهم"[22]. وينقل أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة قولهم: "إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا بالقدر، وإلا قتلناهم". مضيفًا أنهم "أوجبوا الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه"[23].

وقد كان المعتزلة يرون أن التحالف مع الدولة من أجل تطبيق هذا المبدأ هو تحالف شرعي، وأنهم لم يتوقفوا عند ممارسة ذلك المبدأ المسطر عندهم باللسان، بل تجاوزوه إلى السيف، أي قبضة السلطان. وهذا مبدأ يقرره القاضي عبد الجبار، إذ يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نوعان: "أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس". ثم يفصل قائلًا: " أما ما لا يقوم به إلا الأئمة، فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وما أشبه ذلك. وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس؛ فهو كشرب الخمور والسرقة والزنا، وما أشبه ذلك. ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى"[24].

ولفهم كيف انجر المعتزلة إلى تكفير من لا يقول بفكرتهم حول خلق القرآن لا بد من الرجوع إلى البنية النظرية لأصول الدين عندهم، فقد كانوا يرون أن القضايا الكلامية العقلية التي بنيت عليها أصول الدين لديهم هي قضايا اعتقادية في الوقت نفسه، بما يعني أن الخروج عليها هو خروج على الشرع في الجملة، وبناء على ذلك شكلت فكرة خلق القرآن واحدًا من أصول الدين لديهم لارتباطها بمبدأ التوحيد، الذي هو رأس المبادئ الخمسة الشهيرة لديهم، وتحته تندرج قضايا كلام الله وصفاته وأفعاله.

والمنزلق الذي انزلق إليه المعتزلة أنهم جعلوا بعض قضايا أصول الدين تلك، وهي أصول عقلية، تكأة إلى تكفير غيرهم من الفرق ممن لا يقولون بها، فلم يكونوا بذلك مخالفين للإجماع، بل كانوا في تناقض مع أنفسهم أيضًا؛ لأن التكفير على أساس الأمور العقلية يفتح الباب أمام تكفير مقابل على أساس أمور عقلية مخالفة، اعتبارًا لاختلاف المدارك العقلية بين الناس، ما يفتح السبيل أمام الفتنة والاقتتال. وكانت مقولة خلق القرآن إحدى القضايا التي كفروا الآخرين من أجلها، فقد كان أبو علي الجبائي، وهو أحد شيوخ المعتزلة الكبار، يرى أن الدار التي ينتشر فيها القول إن القرآن غير مخلوق هي دار كفر، بل الأكثر من ذلك أنه كفر أهل مدينة بغداد لهذا السبب، وكذلك مصر. لنقرأ هذا النص الذي يورده الأشعري: "وقال الجبائي: كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر أو بإظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان، وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر، أو الرضى كنحو القول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله سبحانه لم يزل متكلمًا به، وإن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها؛ لأن هذا كله عنده كفر. وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله وفي سائر أمصار المسلمين وهذا هو القول إن دار الإسلام دار كفر، ومعاذ الله من ذلك"[25].

ولم يقتصر تكفير المعتزلة على غير أتباعهم، بل إنهم كفروا بعضهم بعضًا بناء على اختلافهم في مقولاتهم الكلامية. فهذا البغدادي يقول إن أبا إسحاق بن سيار، المعروف

بالنظـام، أحـد أقطـاب الاعتـزال، كان يـرى أمـورًا لا يشـاطره فيهـا أحـد، بحكم مخالطتـه لقوم مـن الثنويـة والسـمنية القائلـين بتكافؤ الأدلـة، ومعاشرته في كـبره "قومًا من ملحدة الفلاسـفة"، حتـى إنـه كان معجبًـا بقـول البراهمـة في إبطـال النبـوات لكنـه "لم يجـرؤ عـلى إظهـار هـذا القول خوفًـا مـن السـيف"[26]. ويقـول البغـدادي إن "جميع فـرق الأمة من فريقـي الـرأي والحديث، مع الخـوارج والشـيعة والنجاريـة وأكثـر المعتزلـة متفقـون عـلى تكفـير النظـام"[27]. بل إن أبـا الهذيل العـلاف، وهـو أحـد كبـار المعتزلة، "قـال بتكفيره في كتابـه المعروف [الـرد على النظـام]... ومنهم الجبائـي كفـر النظـام في قولـه: إن المتولـدات مـن أفعـال الله بإيجـاب الخلقة"[28].

ولعـل ابـن تيميـة ممـن أدركوا هـذا المنزلـق، عندما قـال إن العقل لا يعلـم به الكفـر والإيمان، بـل الخطـأ والصواب فحسـب؛ لأن أمـور الكفر والإيمان تسـتمد من "صاحب الشريعـة". يقول: "ومـن العجـب قـول مـن يقـول من أهـل الـكلام: إن أصـول الدين التـي يكفر مخالفهـا هي علم الـكلام الـذي يعـرف بمجـرد العقـل، وأما ما لا يعـرف بمجرد العقـل فهي الشرعيـات عندهم، وهـذه طريقـة المعتزلـة والجهميـة ومـن سـلك سـبيلهم". إلى أن يقـول: "فيقـال لهم: هـذا الكلام تضمـن شـيئين: أن أصـول الديـن هـي التـي تعـرف بالعقـل المحـض دون الـشرع، والثـاني: أن المخالـف لهـا كافـر، وكل مـن المقدمتـين وإن كانت باطلة فالجمـع بينهما متناقـض، وذلك أن ما لا يعـرف إلا بالعقـل لا يعلـم أن مخالفـه كافـر الكفر الشرعي، فإنـه ليس في الـشرع أن من خالف ما لا يعلـم إلا بالعقـل يكفـر، وإنـما الكفـر يكـون بتكذيب الرسـول صـلى الله عليه وسـلم فيما أخبر بـه، أو الامتنـاع عن متابعتـه مع العلـم بصدقه"[29].

مـا يثـير الاسـتغراب أن ما كان مطلوبًـا من الذين خضعوا للامتحان في محنـة خلق القرآن ليس مجـرد مسـايرة المأمـون في مذهبـه الاعتـزالي، الـذي جعل منـه خطه السـياسي والمذهبي الرسـمي للدولـة، عـلى المسـتوى الظاهـري، أي كإعـلان رسـمي منهم عـن طريـق الموافقة على مـا ورد في الكتـاب الـذي أرسـله إلى نائبـه إسـحاق بـن إبراهيـم، وإنـما الأكثـر من ذلـك التدخـل من أجل تغيـير قناعاتهـم الباطنيـة، أي إن الأمـر كان شـبيهًا بما حصـل في أوروبا في مرحلة محاكـم التفتيش المسـيحية. فبعـد أن أبـدى بعـض الفقهـاء تأييدهم لمـا ورد في الكتـاب وامتنع آخـرون بينهم أحمد بـن حنبـل، أرسـل إسـحاق بـن إبراهيـم إلى المأمـون كتابًـا يخبره فيـه بما حصـل، لكـن المأمون رد

عليه قائلًا إنه: "قد بلغني أن القوم إنما أجابوا مكرهين، متأولين قوله تعالى: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)، وقد أخطئوا في ذلك خطأ كبيرًا، فأرسلهم كلهم إلى أمير المؤمنين"[30].

بيد أن موقف أحمد بن أحمد وأتباعه كان أكثر قربًا إلى المنطق والعقلانية، فقد كانوا يعرفون أن القضية ليست بالحجم الذي يترتب عليه التكفير؛ لأنها قضية كلامية، بينما كانت بالنسبة إلى المعتزلة قضية انتصار أو هزيمة لفكرهم، وكانت بالنسبة إلى المأمون قضية ترتبط بهيبة الدولة. فقد التزم أحمد وأتباعه بما ورد في القرآن دون تأويل عقلي، رافضين الخوض في الموضوع أو إثارة الفتنة حوله. ويكفي إلقاء نظرة على بعض ما دار في تلك المجالس التي كان يعقدها عمال المأمون مع الفقهاء لنرى كيف كان هؤلاء يتوقفون في المسألة، حسبما أورد المؤرخون ذلك، أمثال الطبري وابن كثير وابن الأثير والذهبي والخطيب البغدادي في **تاريخ بغداد**. ننقل هنا مما جاء عند ابن الأثير في المحاورة بين إسحاق وبشر بن الوليد، "فأدخلوا جميعًا على إسحاق، فقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين، حتى فهموه، ثم قال لبشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟ فقال: قد عرّفتُ مقالتي أمير المؤمنين غير مرة، قال: فقد تجدد من كتاب أمير المؤمنين ما ترى، فقال: أقول القرآن كلام الله. قال: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: الله (خالق كل شيء)، قال: فالقرآن شيء؟ قال: نعم، قال: فمخلوق هو؟ قال: ليس بخالق، قال: ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: ما أحسن غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه، وليس عندي غير ما قلت لك"[31]. ومما جاء في المحاورة بين إسحاق وأبي حسان الزيادي: "ثم قال لأبي حسان الزيادي: ما عندك؟ قال: سل عما شئت. فقرأ عليه الرقعة، فأقر بما فيها، ثم قال: ومن لم يقل هذا القول فهو كافر، فقال: القرآن مخلوق هو؟ قال: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا و نؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته، فإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا"[32]. ومما جاء في المحاورة بين إسحاق وابن البكاء الأكبر: "فأما ابن البكاء الأكبر ، فإنه قال : القرآن مجعول لقول الله تعالى (إنا جعلناه قرآنًا عربيًّا)، والقرآن محدث لقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)، قال إسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم. قال: فالقرآن مخلوق؟، قال: لا أقول مخلوق، ولكنه مجعول"[33].

وقد أدّت هذه المحنة دورًا كبيرًا في تحويل قضية خلق القرآن إلى مسألة يترتب عليها التكفير لدى الفقهاء والعلماء، بعد أن كانت تدور في نطاق ضيق بين الفقهاء وفرقة الجهمية؛ والسبب في ذلك في اعتقادنا أن وقوف الدولة وراء فكرة خلق القرآن وتجنيدها لجميع أعوانها من أجل محاكمة العلماء بسببها قد حولها إلى قضية عامة؛ فطالما أن النظام السياسي تبنى الفكرة بإيعاز من المعتزلة وضغط على الفقهاء فلا بد أن العامة قد سايروا رأي الدولة خوفًا من البطش. وإذا عرفنا أن بعض الفقهاء رضخ لرأي الدولة ووافق على فكرة خلق القرآن، تقية أو قناعة، خوفًا من التعذيب والملاحقة، فمن باب أولى أن يكون العامة أقرب إلى الاتباع؛ لأن الناس على دين ملوكهم كما يقال.

وهكذا انتقل أحمد بن حنبل والفقهاء من موقف الحياد في المسألة، بعدما كانوا يرونها قضية لا يترتب عليها تكفير، إلى موقف التقرير وتكفير كل يقول إن القرآن مخلوق. فقد روي عن ابن حنبل أنه كان يقول: "والقرآن كلام الله، تكلم به، ليس بمخلوق، ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوق فهو أخبث من قول الأول، ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم"[34].

ورغم أن مسألة خلق القرآن تكلم فيها العلماء والفقهاء من قبل، بعدما ظهرت على ألسنة أتباع الجهم بن صفوان، فإن تبني الدولة لها في عصر المأمون جعلها قضية سياسية لا مجرد قضية كلامية، ومن هنا اندفاع العلماء إلى تكفير قائليها، ربما كنوعٍ من الاحتراز لكي لا تشيع وتصبح جزءًا من عقيدة التوحيد. يدل على هذا كثرة تداولها في كتب العقائد وعلم الكلام لدى "أهل السنة والجماعة"، إذ من غير الممكن أن يحصل كل هذا الاهتمام لو لم تكن القضية قد أصبحت بالفعل قضية عامة. وإذا كان عدد كبير من الفقهاء وعلماء الكلام قد ذهبوا إلى تكفير القائلين بخلق القرآن، فليس ذلك لأن المسألة كانت تستدعي كل التهويل، بل لأن تحويلها إلى "عقيدة سياسية" من لدن المعتزلة، وإدخالها في البنية المذهبية للدولة في عهد المأمون جعل من غير الطبيعي السكوت عليها وعدم طرحها على طاولة البحث الفقهي والكلامي.

ولكن ما تجب ملاحظته أن الفقهاء، بالرغم من تكفيرهم القائلين إن القرآن مخلوق، لم يكونوا يوجهون كلامهم إلى جهة معينة لدعم آرائهم وتنزيلها موقع التنفيذ، كما فعل المعتزلة مع المأمون، بل اكتفوا بذلك كنوع من التخويف، فقد كانوا يدركون أن دورهم ليس إصدار أحكام قضائية على الناس، بل دورهم يقتصر على تبيان الأحكام الشرعية، إذ إنهم لا يمثلون سلطة سياسية معينة.

ويمثل أحمد بن حنبل نموذجًا حقيقيًّا لانتصار الفكر على السلطة، وللفصل بين الدولة والمذهب. ونازلة المحنة نفسها تشخيص حقيقي لهذا النموذج؛ ذلك أن الإمام أحمد كان يمكن أن ينصاع للمأمون ويتقرب منه ثم ينشر منهجه داخل البلاط، كما فعل المعتزلة، خصوصًا أنه كان ذا نفوذ واسع في المجتمع، كما هو حال الفقهاء دائمًا عبر التاريخ الإسلامي، وهذا بشهادة المأمون نفسه في رسالته التي أشرنا إليها سابقًا، حيث قال فيها: "وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استضاء بنور العلم وبرهانه، أهل جهالة بالله". وهذا معناه أن "الجمهور الأعظم والسواد الأكبر" في المجتمع كان إلى جانب ابن حنبل، لكن مع ذلك لم نر أنه وظف هذه الشعبية الواسعة في أغراض سياسية، كما فعل المعتزلة. وخلال المحنة عرض أتباع ابن حنبل عليه قيادة تمرد ضد السلطة لكنه رفض[35]. وعندما تولى المتوكل الحكم وأنهى محنة خلق القرآن أرسل في طلبه إلى قصره ليكون قريبًا منه لكنه تهرب من ذلك[36]، واستدعاه من بغداد لمقابلته، "فاجتمع به وأكرمه وأمر له بجائزة سنية فلم يقبلها، وخلع عليه خلعة سنية من ملابسه فاستحيا منه أحمد كثيرًا، فلبسها إلى الموضع الذي كان نازلًا فيه ثم نزعها نزعًا عنيفًا وهو يبكي"[37]. وطلب إليه المتوكل أن يحدث الناس "عوضًا عما فاتهم منه في أيام المحنة وما بعدها من السنين الماضية المتطاولة، وهو محجوب في داره لا يخرج إلى جماعة ولا إلى جمعة أيضًا، فاعتذر إليهم بأنه عليل وأسنانه تتحرك وهو ضعيف"[38].

وأخيرًا، تبرهن تجربة المحنة على خطورة تحويل الرأي إلى عقيدة، ذلك أن المعتزلة جعلوا رأيهم في كلام الله دينًا للدولة، بينما اعتبروا الرأي المقابل الذي مثله الرافضون لمقولة خلق القرآن موقفًا سياسيًّا معارضًا للدولة. لقد درجنا على وضع المعتزلة في مقابل أهل الحديث على اعتبار أن أولئك يمثلون الرأي بينما يمثل هؤلاء النص، لكن الواقع كان أمرًا مختلفًا؛ فقد انتقل دعاة الرأي إلى معسكر "النص" بينما انتقل دعاة النص إلى معسكر "الرأي"، ولم يكن ذلك نتاج جدل فكري وحرية دينية، بل كان نتيجة تملك السلطة السياسية التي أدّت دورًا في هذا التبادل بين الأدوار لدى الطرفين.

الهوامش

1. أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **كتاب المحن**، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006، ص 342-343.

2. أحمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت: دار المنتظر، 1988، ص 44-45.

3. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط وصالح السمر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983، 12/ 58.

4. أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980، ص 191، 193.

5. أحمد بن عبد الله القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بيروت: عالم الكتب، 2006، 1/ 213.

6. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، 15/ 5-6.

7. تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1974، 2/ 38-39. أبو الفرج ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، 11/ 15-16. محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1969، 8/ 631-632.

8. السبكي، **طبقات الشافعية**، مصدر مذكور، 2/ 57.

9. ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 1988، مج3/ 81.

10. أبو علي بن يعقوب مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، ص 416.

11. ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: أبي صهيب محمد بن سامح، القاهرة: دار ابن الجوزي، 2010، ج10/ص 310.

12. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991، 15/ 27.

13. السبكي، **طبقات الشافعية**، مصدر مذكور، 2/ 59.

14. أبو الفرج ابن الجوزي، **المنتظم**، مصدر سابق، 11/ 42-43.

15. القلقشندي، **مآثر الإنافة**، مصدر سابق، 1/ 220.

16. السبكي، **الطبقات**، مصدر سابق، 2/ 60.

17. القلقشندي، **مآثر الإنافة**، مصدر سابق، 1/ 226.

18. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة العاشرة، دون تاريخ، 3/ 169.

19. زهدي جار الله، **المعتزلة**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1974، ص 32–33.

20. الأشعري، **مقالات**، مصدر سابق، ص 278.

21. المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة: كمال حسن مرعي، صيدا: المكتبة العصرية، 2005، 3/ 185.

22. ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د.ت.، 6/ 8.

23. الأشعري، **مقالات**، مصدر سابق، ص 466.

24. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 2010، ص 139.

25. الأشعري، **مقالات**، مصدر سابق، ص 464.

26. عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982، ص113–114.

27. المصدر نفسه، ص 114.

28. نفسه، ص 115–116.

29. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: صلاح حسن منصور ، القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2012، 1/ 136–137.

30. ابن كثير، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، 10/ 310.

31. ابن الأثير، **الكامل**، مصدر مذكور، 6/ 424.

32. نفسه، 6/ 425.

33. نفسه، 6/ 426.

34. القاضي محمد بن أبي يعلى الحنبلي، **طبقات الحنابلة**، اعتنى به: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1/ 29.

35. أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق: محمد نغش، القاهرة: دار الثقافة، 1977، ص81–82.

36. السابق، ص101.

37. ابن كثير، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، 11/ 21.

38. المصدر نفسه، 11/ 43.

ترجمات

عنف تقسيم لم يكتمل **142**
جاكي أساياغ

عنف تقسيم لم يكتمل

الأمة والدين والسياسة في جنوب آسيا[1]

جاكي أسياغ[2]

ترجمة: الحسن مصباح

في 27 يوليو 1946 فشلت المفاوضات المؤسسية، عبر البريطانيين، بين مسلمي وهندوس الهند. وفي مساء 16 أغسطس 1946 بدأت المذابح بين أعضاء هذه الطوائف الدينية في مدينة كلكتا. لقد كانت المذابح فظيعة؛ مما أفزع الإنجليز وعجل برحيلهم الذي حددوه بتاريخ 15 أغسطس 1947. وفي البنجاب، تطورت حرب إبادة بين الهندوس والسيخ من جانب، والمسلمين من جانب آخر. ففي إقليم لا يكاد يتجاوز بكثير مساحة بلجيكا، حدثت واحدة من أكبر التبادلات السكانية القسرية في تاريخ العالم. وحسب بعض التقديرات، وصل ضحايا هذه المجازر إلى ما بين سبعمائة ألف ومليون حالة وفاة.

إن جرد العنف المفرط العرقي أو الديني وجغرافيا الأهوال قَلَّ ما أخذ في عين الاعتبار حالة جنوب آسيا ودون أن يثير فيه ذلك أي شفقة، إلا في الحالة التي تستهدف إبراز إثنين من الكليشيهات الاستشراقية القديمة: ميل ثقافي إلى القسوة، وبؤس اجتماعي مستشرٍ سريع الاشتعال. غير أنه سيكون من المفيد التذكير بحقيقة سياسية ضخمة: الهند وباكستان – مع جناحيها الغربي والشرقي (بنغلاديش) – ولدت من "تقسيم" شبه القارة في عام 1947. فحيادية

مصطلح "تقسيم" تخفي في الحقيقة مخيالًا مليئًا باستعارات عضوية – "تشويه"، "بتر"، "تقطيع أوصال"، "السلخ"، "التقطيع"، "التشريح" – التي تخبر بالكثير عن الإحساس العميق الذي تتمثل به الغالبية العظمى من سكان جنوب آسيا، ولادة اثنتين (أو ثلاث) دول قومية في المنطقة، والتي يعيش فيها الآن مليار وثلاثمائة وخمسون مليون نسمة. أي إن سدس ساكنة العالم يعيش في هذه الزاوية من آسيا.

وأدى الفصل بين العديد من الكيانات السياسية إلى انسداد التحرر الوطني على خلفية دينية حربية من خلال إنشاء البريطانيين خطًّا حدوديًّا لم يسبق له مثيل، يفترض فيه أن يتطابق مع مناطق الكثافة الهندوسية والإسلامية. كما أن الطبيعة المستعجلة والمدهشة في الإقرار بالسيادة هذه تستحق أن نتوقف عندها: فأول طلب رسمي لإنشاء دولة مسلمة منفصلة يعود إلى عام 1940، ولم تكن الحدود بين الدولتين الجديدتين معروفة رسميًّا إلا بعد يومين من استقلالهما[3].

إن التشنج الناجم عن تشريد اثني عشر مليون شخص (الذين أصبحوا "لاجئين")، وتكرار المذابح بين الهندوس والمسلمين والسيخ لمدة ستة أشهر، وما سببه من وفاة مليون شخص، واغتصاب عشرات الآلاف من النساء وعدد من الزيجات والتحويلات القسرية من الصعب تحديدها، ومن فصل للأسر وتمزيقها، وتدمير المنازل، والممتلكات المفقودة، سبب صدمة لم يسبق لها مثيل في المنطقة؛ لدرجة أنه يتم عمومًا مقارنة الآثار القاتلة الناتجة عن التقسيم مع المحرقة. ولكن الجميع يعرف بالطبع أن المقارنة ليست صحيحة[4].

نزاعات عرقية أم دينية؟

يجب ألا ننسى أن ماضاف ساداشيف غولوالكار (Madhav Sadashiv Golwalkar)[5] كتب في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي، وهو أحد المفكرين الأكثر تأثيرًا في الهندوسية الوطنية، أنه إذا قام أدولف هتلر بإبادة اليهود في ألمانيا للمحافظة على نقاء العرق والثقافة الجرمانيين، فإن الهندوس يجب أن يوقعوا المصير نفسه على المسلمين في الهند[6]. وعلى الرغم من فشل هذه الرغبة في الإبادة الجماعية، فقد نجحت دوامة العنف الشديد في "تأميم" سكان وديانات وثقافة وتاريخ جنوب آسيا؛ كما أنها لا تزال تسكن

ذكريات المعسكرين المنكفئين في نرجسيتهم وإنكارهم للاختلاف. هذا الانكفاء المتبادل نحو مخيال وطني عدواني تجاه "الخصم" الخارجي والداخلي، المُعَرَّفة في حدود العرق والدين والثقافة والأراضي، أنتجت في نهاية المطاف شعوبًا ودولًا قومية[7]. وقد ساهمت المأسسة المتخيلة لمجتمعات متعادية تدريجيًّا في تآكل "الثقافة المركبة" المتعددة الثقافات للهندوستان (التي لم تكن أبدًا حضارة، كما يتضح من الصراعات، وأعمال الشغب والمذابح في العصر ما قبل الحديث)[8]. وقد أفسدت هذه المأسسة أيضًا التاريخ إلى الحد الذي أصبح فيه الجميع مطالبًا بإعادة تفسير تاريخه وفق هذا المقياس الإثني -القومي[9]- "مراجعة بأثر رجعي" - لجانبي الحدود الخارجية والداخلية لشبه القارة، ولا سيما المذابح الدامية التي عرفتها شبه الجزيرة بشكل دوري منذ الحصول على الاستقلال عام 1947.

لنأخذ بعين الاعتبار، هناك أربع حروب هندية باكستانية (1949، 1965، 1971، 2001) وعدد كبير من أعمال الشغب القاتلة. في الواقع، بَصَمت هذه المذابح تاريخ شبه الجزيرة لأكثر من خمسين عامًا. وكل شيء يحدث هنا كما لو أن العنف بين ما يسمى "الجماعات الدينية" يُكرِّر على نطاق ضيق، تقسيمًا لم يكتمل أبدًا - مثل ذاكرة متقدة على الدوام.

لقد ساهم في تصاعد العداء بين "الأخوين العدوين" كل من الأسلمة التدريجية في باكستان، التي تسارعت نتيجة الإصلاحات السياسية التي قادها ضياء الحق منذ عام 1979، وصعود النزعة الهندوسية منذ الثمانينيات، والتي تفاقمت بسبب تدمير مسجد أيوديا [بابري] عام 1992. وقد أدى وصول حزب بهاراتيا جاناتا إلى السلطة المركزية في أواخر التسعينيات إلى زيادة ضغط المتدينين، في فترة فاصلة أصبحتا فيها الهند وباكستان بنزعتيهما الطائفية العدوانية قوتين نوويتين.

والأسوأ من ذلك أن أيًّا من مجتمعات جنوب آسيا (بما في ذلك نيبال وبوتان وبنغلاديش وسريلانكا) لم تخلُ من هذه المشاعر "الدينية" أو "العرقية" أو "القومية-الإثنية". وإذا كان الهندوس يُرهبون الأقلية المسلمة في الهند، فإنهم يتعرضون للترهيب من طرف المسلمين في بنغلاديش وباكستان. وفي كشمير، تم نشر نحو نصف مليون جندي هندي في الإقليم، وتعرض عشرات الآلاف من المسلمين للتعذيب ثم القتل.

وهذه المأساة الإنسانية ما زالت مستمرة منذ عشرين عامًا. ولكن هناك مأساة أخرى أقل شهرة خارج الهند: الهندوس الكشميريون الذين سكنوا هذه المنطقة منذ قرون، كان عليهم أن يتركوها خوفًا من التعرض للذبح. واليوم، فإن هذا الوادي ذا الجمال الأسطوري تتم "تنقيته عرقيًّا" من الهندوس. وفي حين لا يريد الهنود أن يروا من الأضرار إلا ما لحق بالهندوس، فإن الباكستانيين في المقابل لا يعترفون إلا بالاعتداءات التي يكون المسلمون ضحاياها.

إن سيرورة العنف المستشرية يمكن ملاحظتها أيضًا في "أرض الطاهرين" [باكستان] بين الشيعة والسنة، إلى جانب الأحمدية التي تشكل فئة منفصلة. ويشكل الشيعة مجموعتين فرعيتين رئيسيتين: الاثني عشرية والإسماعيلية، وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى النزارية والبهرة، التي تعرف هي بدورها انقسامات داخلية إيديولوجية إلى حد ما: الحداثيين، والتقليديين، والأصوليين. وهناك صراع آخر يدور بين المهاجرين (من الهند) والبنجابيين، فهؤلاء الأخيرون كانوا على صلة في وقت من الأوقات مع الباتان، وفي الوقت نفسه نمت القومية البشتونية والبلوشية (خصوصًا في عهد ذو الفقار علي بوتو في سبعينيات القرن الماضي). أما بالنسبة إلى العلاقات بين المهاجرين والسنديين، فإنها لم تكن أبدًا جيدة؛ لأن هؤلاء الأخيرين كانوا يعتبرون الأوائل أجانب منذ البداية، لكن هذه العلاقات تسممت ابتداء من سبعينيات القرن العشرين إلى نهاية التسعينيات، وبلغت ذروتها في حالة من العنف عرفتها منتصف التسعينيات. كما أدت المنافسة الشرسة بين المهاجرين والباتان إلى أعمال شغب مميتة عام 1986.

ومن المسلّم به أن المسألة الأفغانية لا يمكن أن توضع على نفس مستوى العلاقات بين المجموعات "الإثنية" الباكستانية الرئيسية الأربع[10]. ولكن التقارب بين الباتان والأفغان جعل من الممكن ربط باكستان مع أفغانستان المجاورة لصالح مافيا النقل والمخدرات، ولكن أيضًا لصالح المخابرات الباكستانية (ISI)، المخترقة، فوق ذلك، من قبل الأصوليين. إن الأحداث الأخيرة في أفغانستان، بين صعود الطالبان وتدخل الجيش الأمريكي ضد "الملا عمر" و"عدو الجميع" "ابن لادن"، زادت من حدة التوترات السياسية في بلد يعيش باستمرار على عتبة ديمقراطية لم يتم العثور عليها بعد. إن باكستان محكومة في الواقع بطريقة

سلطوية من قبل أوليغارشية عسكرية فاسدة ومنقسمة، على الرغم من أنها بارعة جدًّا في استنزاف التمويل الدولي بسبب الوضع الجيوسياسي. وتاريخ هذا البلد هو تاريخ تكامل وطني لم يكتمل.

وفي الهند، في ذروة التوترات التي أثارها المسلحون الوطنيون الهندوس في تسعينيات القرن الماضي، فإنه لم يترك هؤلاء الأخيرون للمسلمين الهنود من خيار سوى النسخ الثلاث المتوقعة من التصفية العرقية: الاستيعاب في الهندوسية (بقبول الإله راما) من خلال التحول إلى "هندوس محمديين"؛ وإما الطرد إلى باكستان أو المملكة العربية السعودية أو إلى أي مكان آخر؛ أو "المقبرة"، أي تصفية الأرواح البشرية والدمار أو الاستيلاء على الأملاك والمتاجر (على غرار "الأرينة" [نسبة إلى الآريين])[11]. وقد تم تنفيذ هذا البرنامج للإبادة العرقية والدينية جزئيًّا في ولاية غوجارات (Gujarat) عام 2002[12] (كما كان قد تم تطبيقها بالفعل على السيخ في وسط دلهي في عام 1984[13]، على الرغم من أن قتل السيخ، مهما كان رهيبًا، لم يكن إلا "حدثًا عارضًا" في تاريخ حزب المؤتمر ذي الإيديولوجية الديمقراطية، على عكس ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى المنظمات الوطنية الهندوسية التي يندرج تدمير المسلمين في قلب برنامجها السياسي). فهذه الولاية أُعلِنت رسميًّا "مختبر النزعة الهندوسية" (*hindutva*) من قبل السلطات السياسية والدينية الإقليمية، بمباركة من الحكومة المركزية، عندما كان حزب بهاراتيا جاناتا على رأس الحكومة (لم يعد موجودًا اليوم). ولذلك فإن المذابح ضد المسلمين في مدينة أحمد أباد في فبراير ومارس عام 2002، التي صممت وأعدت ونسقت وكرست من قبل سياسيي الهندوسية الوطنية الذين هم على رأس السلطة، يجب أن ينظر إليها ضمن سياق الفترة الطويلة للتقسيم الذي لم يكتمل.

بالإضافة إلى إنكار "العلمانية" (كإيديولوجية وطنية شرعية)، فإن المطالبة بفرض الطابع الهندوسي يتردد صداها كدعوة إلى كراهية الأجانب وفرض التصنيف الطائفي للمجتمع عن طريق التعبئة التي تتم بشكل دوري وعنيف. ويؤدي هذا التحريض إلى تفاقم الأزمة السياسية والاجتماعية التي تؤثر في المنطقة بأسرها؛ الأزمة التي تعمقت بسبب الحرب الهندية والباكستانية في كشمير، وهذا دون إغفال الاصطفافات الجيوسياسية الناجمة

عـن تهديـد "الإرهاب الإسـلامي" الدولي منذ الهجـوم الإرهـابي القاتـل الـذي وقـع يوم 11 سـبتمبر 2001 عـلى الأراضي الأمريكية[14].

نظام الشغب الممأسس

إن مسـألة العنـف لا تخـص السياسـة وحدهـا. فـما يسـمى النزاعـات "العرقيـة" أو "الدينيـة"، ولا سـيما عندمـا يعـاد تصنيفها أنها "مذابـح" أو "إبـادة جماعيـة"، قد أسـفرت عن آثـار جانبية في الوسـط الجامعـي الناطق باللغة الإنجليزيـة الـذي أصبـح الآن عـالم دراسـاته معولمًـا. ويشـهد عـلى ذلـك الجـدل الـشرس الذي نقلتـه الصحافة و"الشـبكة" الإلكترونية عـام 2003[15]. فقـد عرف هذا الجدال سـجالًا بين اثنين مـن المراقبين المشـهورين للصراعات بـين الطوائـف والعارفـين المتمكنـين بجنـوب آسـيا: الأمريكـي بـول ريشـارد بـراس (Paul R. Brass) مـن جامعـة واشـنطن، والهنـدي اشـيتوش فارشـني (Ashutosh Varshney) الـذي يُـدرِّس في جامعة ميشـيغان. ولكن هذا النـوع مـن الجدالات –الذي هـو بعد كل شيء عـرضي على الرغم من تكـرره– ليس هو المبرر الأول الـذي دفعنـي إلى المقابلـة بـين أعمالهما في نفـس العـرض للدفـع نحو التفكير في السـلام والحـرب بـين الديـن والأمـة. فبالإضافـة إلى الأهميـة البيداغوجيـة للنقـاش، فـإن لهـذا الجـدال آثـارًا معرفيـة: فالعلـوم الاجتماعيـة تسـتفيد دائـمًا مـن المقابلـة بـين التخصصـات مـن خـلال بنائهـا الصراعـات التفسـيرية.

إن كتـاب بـول بـراس السـميك تتويـج لمسـار كامل مكرس لدراسـة العنف السـياسي (في المقـام الأول) في جنـوب آسـيا (النزعـة الانفصاليـة والصراعـات وأعـمال الشـغب والمذابـح والقوميـات) التـي بـدأت في مدينـة عليكـرة (Aligarh) في ولايـة أوتـار براديـش (Uttar Pradesh) في أوائـل السـتينيات[16]. وانطلاقًـا مـن "العمـل الميـداني" الطويـل والدقيـق الـذي قـام بـه في هـذه المنطقـة مـن شـمال الهنـد، اقـترح هـذا العـالم السـياسي مفهـوم "نظـام الشـغب الممأسـس" (institu-tionalized riot systems) لتحديـد الباعـث المركـزي للعنـف بـين الهنـدوس والمسـلمين. وقـد اعتمـد على هذا النموذج لشرح اسـتمرار هـذا النـوع مـن الـصراع الـذي ميـز الموجات المتتاليـة المتنامية (1964–68، 1971، 1979، 1982، 1989، 1992–93، 2002) والمتقلصـة (1950–1960).

إن الأهميـة الأولى لهـذا المفهـوم تكمـن في إزاحـة الافـتراض بـأن هـذا النـوع مـن

الصراع هو نتاج عفوي وفوضوي للغضب الشعبي الذي يثيره عدو غير محدد. ووفقًا لبول براس، يجب أن نتخلى فورًا عن تمثيل الحشود على أنها غير عقلانية وغير منضبطة، وغارقة في غمرة جماعة في طور الانصهار قصد الانغماس في تدمير أعمى؛ ومن ثمّ هي دعوة إلى التحرر من سيكولوجيا الجماهير وفقًا لغوستاف لوبون (Gustave Lebon). أما الأهمية الثانية فتكمن في إبطال كليشيهات العداء الأساسي والميكانيكي بين الهندوس والمسلمين، عبر إعادة النظر في طبيعة السؤال المطروح الذي يتعلق بالتحديد بمعرفة أي فئة من الهندوس والمسلمين هي المعنية بهذا العداء، وما هي أسبابه ؟ وهذا بالتالي خروج من الفيزيولوجيا الشرطية لـ"بافلوف" (Pav-lov). فالفاعلون المجتمعيون ليسوا مبرمجين عرقيًا أو دينيًا، وليسوا إلى هذا الحد سجناء شبكة من الخصومات المتبادلة التي لا يمكن تجنبها أبدًا: فالتصنيفات التي يضعون أنفسهم فيها هي تاريخية على الرغم من أنها تكتسب ميزة إنجازية.

ويحدد "نظام الشغب الممأسس" شبكة من المتخصصين الذين يؤدي كل منهم دوره. فلكل فاعل اجتماعي مهمة محددة تقوم على أساس تقسيم العمل المدبّر وفق هدف مشترك، يبنيه قادتها ويشرفون عليه. وبصرف النظر عن كون هذا النوع من أعمال الشغب عادة ما يتم إعداده من خلال نشر شائعات عن تجاوزات أو انتهاكات (الاغتصاب أو المذابح للنساء أو الأطفال، على سبيل المثال)، فإن كل فاعل يساهم في مجرى الحدث، منذ التحضير إلى الاستفزازات التي تتوج بقسوة دون ضبط للنفس.

يستوطن العنف حيث يكون تنظيم أعمال الشغب ناجمًا عن النشاط المستمر لمجموعة كبيرة من الفاعلين: الإيديولوجيين والناطقين الرسميين ورجال الدعاية المشاغبين أو القادة، ولكن أيضًا المسؤولين المحليين، وممثلي الرأي العام، والسياسيين، ورجال الشرطة، والزعماء الدينيين، فضلًا عن المجندين من العاطلين عن العمل، فضلًا عن أعضاء العصابات أو المافيا. وللصحفيين، وحتى علماء الاجتماع وعلماء السياسية، أيضًا دورهم الذي يؤدونه. وغالبًا ما ترتبط هذه الأحداث بفرص مواتية: الصراع الإيديولوجي، والمنافسة الانتخابية، والاضطرابات الاجتماعية، ومكافحة إصلاح ما أو قرار سياسي، وما

إلى ذلك. وغالبًا ما تتزامن أعمال الشغب مع الاحتفالات الدينية، وأحداث إقليمية أو وطنية ذات رمزية أو عاطفية عالية، حيث يكون النشطاء أكثر عرضة للتعبئة للتحرك أو لإطلاق النار. بينما يكون القادة قد خططوا للعمليات التي يتم تنظيمها وفقًا لتوازن القوى وعلى أساس أهداف محلية أو جهوية أو وطنية. فباسم الترويج أو الدفاع عن القضية العرقية أو الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية، تقوم هذه المجموعة من الفاعلين بتحفيز الحدث وتعجيل النزاع أو الصراع. وتؤدي قوة التعبئة إلى تمتين تضامن المجموعة عبر إعادة تشكيل الهوية الجماعية ضد عدو مستهدف يجب طرده أو معاقبته أو تدميره.

وخلال أعمال الشغب، أو بمجرد الانتهاء منها، يأتي دور المؤوّلين المرخص لهم: فالأمر متروك لهم لملء الحدث بالمعنى من حيث السببية والديناميات والغرض. لأنه يتعلق بفرض السرد "الجيد" وتوفير التفسير "المشروع" للوضع. ولا يتحقق النصر بصوره نهائية إلا باحتكار التفسير، وبعبارة أخرى احتكار المعنى الذي ينبغي إعطاؤه للأزمة، ولو تطلب الأمر أن تمنح للمُؤَوَّل له دور البطولة أو الضحية. فاختيار نظام الخطاب، معجمه وفتراته، وباختصار، اختيار المجال الدلالي يساوي الواقع؛ وهذا يمنح الفاعلين "حق تطبيع" مزايا العداء "العميق" من خلال تبرير الحرب المعلنة بين المجتمعات المحلية. كما يخدم هذا النظام من الخطاب القضية، ويوفر للقادة أيضًا شرعية إضافية. إن نجاح المشروع يعتمد على ذلك: الجميع يعلم أن تطور الأحداث يجري في "حقل تنافسي للنظم المعرفية"، كما أشار إلى ذلك بول براس.

إن الإبقاء على الخلافات بشأن المسائل المتصلة بالعلاقات الدينية أو العرقية يعزز نجاح المناورة السياسية، سواء تعلق الأمر بالعلاقات بين الأديان والمؤسسات، أو أسباب التحامل أو التمييز، أو التقدير السليم للتهديدات أو الأخطار، أو مصدر التوترات أو اندلاع العنف. فالتعريف الملائم للضحايا أو المُضطهِدين، وطبيعة التجنيد الاجتماعي والاقتصادي لمختلف الفاعلين، وسلبية بعض المعارضين لنشاطية الآخرين، تتسم بنفس القدر من الأهمية. إن إقامة هذا "المنتدى الهجين" يشرك جميع أفراد المجتمع ويدعوهم إلى الجدال حول مبررات هذه الانفجارات المتكررة للعنف على مر الأجيال.

ولذلك فان "النظام المؤسسي للعنف" هو نموذج (نمط) تم تطويره من خلال دراسة استقصائية تجريبية مكثفة ومن الملاحظات المباشرة للوقائع. ولكن بول براس يعترف بأنه قد شكّله انطلاقًا من نموذج الأنثروبولوجيا الرمزية لفيكتور تيرنر (Victor Turner)، كما عرضه هذا الأخير في كتابه الشهير **الدراما، الحقول، والاستعارة**[17]. وهكذا، يمكن مقارنة العنف بين الهندوس والمسلمين بالدراما المسرحية، التي هي بالتأكيد مؤلمة، ولكنها تخضع حقًّا لإيقاع المراحل الثلاث (الفصل/ الانتقال/ الإدماج) التي استخلصها الفولكلوري أرنولد فان جينب (Arnold Van Gennep) في دراسته المتعلقة بمنطق شعائر العبور (rites de passage).

وفقًا لبول براس، فإن هذا النموذج رغم كونه "محلي الصنع"، فإنه يمكن، بل يجب، تعميمه على جميع المدن الهندية الأخرى الخاضعة لهذا النوع من العنف المتكرر. بل إنه يستحق التصدير إلى مناطق ثقافية مختلفة لكونه قادرًا على تفسير نشأة وبنية وسلوك الفاعلين ضمن أعمال الشغب والمذابح في أنحاء العالم، ولكن أيضًا بالنسبة إلى مختلف العصور[18]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تنزيل هذا النموذج على مجموعة واسعة من الحالات سيكون بمنزلة اختبار لقياس مدى ملاءمته، وإذا لزم الأمر يجب أن يتم تعديل بعض جوانبه، أو وضع استنتاجات مضادة عندما يتعلق الأمر بالمدن التي أفلتت من هذا النوع من العنف. هذا هو بالضبط ما قام به أشيتوش فارشني (Ashutosh Varshney) انطلاقًا من هذه الروح -ولكن وفقًا لطريقة بعيدة عن الدراسة الحضرية- من خلال إجرائه تحقيقًا شاملًا على أساس تحليل كمي ومقارن لجميع المدن الهندية.

نظام السلام الممأسس

وبالنظر إلى العدد الكبير من الدراسات المكرسة للعنف العرقي أو الديني، فإن قوة كتاب أشيتوش فارشني تتمثل في العودة إلى وقائع جيوسياسية مدعمة ببيانات إحصائية تراكمت على مدى السنوات الخمس والأربعين الماضية (من عام 1950 إلى عام 1995). فالمقاربة التسلسلية والمقارنة أعادت طرح حالات العنف من خلال إبراز أن معظم النزاعات بين الهندوس والمسلمين لم تحدث إلا في أربع ولايات (من أصل ثمانية وعشرين ولاية في الهند). وأن هذه الولايات تقع في شمال وغرب وشرق البلاد، وجميعها

موطن لأقلية كبيرة من المسلمين. وقد نجت الولايات الجنوبية نسبيًّا حتى الآن، على الرغم من حضور حالات تسلل واستيطان هنا أو هناك من المنظمات الوطنية الهندوسية في كارناتاكا (Karnataka)[19] أو من التاميلنادو (Tamilnadu)[20]، وأيضًا الإسلامية (في ولاية كيرالا (Kerala).

بيد أن هذه النتائج لم تكن مفاجأة، لكن الاكتشاف الجديد فيها هو بالأحرى الطبيعة شبه الإقليمية لأعمال الشغب. ففي هذه الولايات الأربع، لم تؤثر الصراعات إلا في عدد قليل من المدن، في حين بقيت أجزاء كبيرة من الهند سالمة. وفي الواقع، فإن 70٪ من الاشتباكات بين الهندوس والمسلمين تطورت في ثلاثين مدينة (في حين أن الهند لديها أربعمائة). والأكثر من ذلك، فإن ثماني مدن هي المسؤولة عن 49٪ من القتلى، مع العلم أن ساكنة هذه المدن تشكل أقل من 5٪ من مجموع السكان. معلومات أساسية أخرى: رغم أن الهند لا تزال مجتمعًا زراعيًّا إلى حد كبير (70٪ من السكان)، فإن العنف بين الطوائف ظاهرة حضرية؛ فخلال الفترة المشمولة بالتقرير، لم يشكل العنف الريفي سوى 3 في المئة من مجموع الوفيات الناجمة عن أعمال الشغب.

وبعبارة أخرى، يجب أن نتوقف عن القول إن الهندوس والمسلمين يحافظون على علاقة من الكراهية المستدامة منذ القدم. ويجب علينا أن نرفض الخلط الحالي بين النزاع العرقي والعنف العرقي: فإن أعمال الشغب بين الهندوس والمسلمين لا تندرج في الفئة الأولى، إلا أن نعيد تأكيد مفاهيم "الهويات" أو "المجتمعات"، كما يفعل الإيديولوجيون أو القادة بشكل متعمد عن طريق "تطبيع" حركتهم حسب العرق أو الدين[21]. أما الاستقراء أو التعميم انطلاقًا من ملاحظة محلية واحدة فهو غير صحيح من الناحية المنهجية، زيادة على كونه يُفاقِم وضعية مثيرة للقلق. وعلى العكس من ذلك، فإن إدراك هذا النوع من النزاعات انطلاقًا من تحليل ذي مستوى عال من التكديس يمنع الاستيعاب التجريبي لهذه الظاهرة.

لنتفق مع فارشني على القول إن إثبات كون مناطق الصراع محددة بالفعل يبدو مُطَمئِنًا. ولكن في حقيقة الأمر، فإن تكرار العنف وروتينيته، إن لم تكن قساوته المتزايدة، لهما آثار مدمرة، لا سيما إذا تتبعت تفاصيلها وسائل الإعلام. إن أثر هذه الصراعات، وما ينجم عن ذلك من مناخ حرب أهلية هنا

أو هناك، يهدد مصير بلد تم تصويره بنوع من التحايل كنموذج للتعددية الدينية أو الثقافية، حينما لم يقدم كنموذج للتسامح أو "الشمولية".

دعنا نواصل التحقيق. ملاحظة أخرى مثيرة للدهشة: المدن الرئيسية المتضررة من العنف هي مراكز السلطة في الاتحاد الهندي. ويُعرَّف بعضها بكونه ملتقى تجارة ناجحة وشبكات تجارية مؤثرة أو معبدة بمناطق صناعية مهمة؛ والبعض الآخر يتطابق مع العواصم الإقليمية. وثلاث من هذه المدن هي الأكثر عالمية في الهند: نيودلهي، بومباي وكالكوتا. فكل واحد منها يقطنها أكثر من اثني عشر مليون نسمة، وجميعها تشكل محركات لمختلف مجالات الاقتصاد الهندي، على الرغم من خصوصياتها التاريخية أو التشكّلية. ولكل منها طبقات متوسطة كبيرة، ومعدل عال من الإلمام بالقراءة والكتابة، وتحتفظ بنخبة إدارية وسياسية وتجارية، وتشمل أخيرًا أقلية مسلمة كبيرة مقيمة هناك منذ سنوات عديدة. ومن ثم فإن العنف المستشري ينتشر في المدن ذات المستوى المعيشي الأفضل من أي مكان آخر في الهند، حيث تكون الفرص الاقتصادية والاجتماعية أكبر، وحيث الموارد العامة، من حيث الموظفين السياسيين، والتأطير البيروقراطي، هي الأكثر ثراء والأكثر كثافة. ولكن المفارقة ليست إلا ظاهرية: فمن الواضح أن المنافسة على هذه الموارد (المحدودة بشكل واضح) هي أكثر صعوبة.

ومن الواضح أن حالة ولاية غوجارات (Gujarat) تسترعي الانتباه، لكون مدينتين من هذه الولاية كانتا مسرحًا لعنف شديد ("أحمد آباد" و"سورات"). فأولاهما، العاصمة المالية الإقليمية، امتازت باحتلالها المرتبة الثانية من حيث عدد القتلى (بعد مومباي) خلال أعمال الشغب، وشهدت مذابح مذهلة، قاسية وبشعة، على وجه الخصوص عام 2002. وقد سعى فارشني إلى تدقيق النتائج عن طريق اختيار ثلاثة أزواج من المدن: عليكرة/ كاليكوت، حيدر أباد/ لكهنؤ، أحمد آباد/ سورات. وقد تتبع بدقة تحولات كل منها منذ الاستعمار البريطاني. ويهدف هذا النهج التأريخي و"التاريخي المفترض" (contrefactuelle) على حد سواء إلى فهم السياق الذي برز فيه (أو لا) العنف بين الطوائف. كم أن المقارنة بين الحالات تجعل من الممكن تسليط الضوء على خصوصيات ومخارج الحرب أو السلام المدني في الموقع.

كل هذه البيانات المتقاطعة، التي تم تقييمها ومقارنتها، فيما يتعلق باندلاع العنف (أو عدمه)، أدت إلى استنتاج واضح جدًّا وإن كان متوقعًا تمامًا: فإضعاف الرابطة الاجتماعية بين المتباينين قد أفسد الرغبة في "العيش المشترك". فخلال السنوات الثلاثين الماضية، شهدت كل مدينة من هذه المدن تراجعًا في "الحياة المدنية"، من خلال تفكيك المنظمات المشتركة بين المجتمعات المحلية والنشطة في النصف الأول من القرن العشرين: الجمعيات والنقابات، والمنظمات أو الأحزاب السياسية، والتجمعات الصناعية والجمعيات المهنية، والتعاونيات، والخدمات الاجتماعية والصحية، والمساعدات التعليمية، وما إلى ذلك. وقد ساهمت تاريخيًّا هذه الهيئات، التي كانت مختلفة التنظيم أو المأسسة، قدر المستطاع في إدماج الهندوس والمسلمين. وقد عززت كذلك تفاعلهم في الحي نفسه وتكاملهم في أماكن العمل، سواء في القطاع الرسمي أو غير الرسمي لاقتصاد تنظمه شبكات من المعارف التي كانت تتفرع في بعض الأحيان بطريقة كثيفة جدًّا. وقد وفر زعماء أو قادة هذه المنظمات لكل من هذه المجموعات والأفراد "سرديات كبرى"، وبعبارة أخرى، فإن هذه "الهوية السردية" الشخصية والجماعية هي التي أعطت في الوقت نفسه معنى لحالات التعايش من خلال توجيه مسارات حياة أعضاء هذه "المجتمعات الخيالية". فقد وفرت لهم هذه السرديات معالم رمزية وحالمة يمكن أن يتشاركوها ويناقشوها بأريحية: الأجور والتسلسل الهرمي للمهن، والطوائف الاجتماعية (castes) والطبقات، والوضع والتقدم الاجتماعي، بطبيعة الحال؛ ولكن أيضًا الانقسامات الطائفية والانقسامات الدينية، وأشكال القمع والاستغلال، ويوتوبيات التحرر، والقومية العلمانية أو الدينية، دون أن ننسى أنساب الأسلاف والتاريخ الإقليمي والإيديولوجيات المحلية والتقاليد العامية والتحديث. وأدى العمل اليومي لهذه المؤسسات، التي تحبذ "المنتدى الهجين"[22] [الحوار المفتوح]، والتفاوض والتنظيم الداخليين، إلى جعل الأفراد والجماعات يعيشون معًا عن طريق تجنب النزاعات أو نزع فتيل أعمال الشغب، وباختصار من خلال العمل كمنظمات لتسوية الخلافات.

التحول الكبير

دون الخوض في تفاصيل هذه التحليلات المتعمقة والمضيئة بالتأكيد، من المؤسف القول إن كلاً من بول براس وأشيتوش فارشني لم يأخذا بعين الاعتبار بشكل كاف التحول الكبير الذي عرفته الهند منذ ثمانينيات القرن الماضي؛ لأن إعادة الهيكلة الأساسية لشبه القارة، على مدى السنوات العشرين الماضية، قد رحّلت تفسير العنف إلى ما هو أبعد من مجرد تفسير بحثي أو إحصائي، كما تجلى ذلك في التغيير الذي عرفته الحركات الاجتماعية وظهور الثقافة العمومية تحت الرعاية الكونية لوسائل الإعلام وإعادة تشكيل النزعة الهندوسية. كذلك لم يضع أي من هذين المراقبين، في مركز تحقيقهما، الفعل الإنساني ووجهة نظر سوسيولوجيا الفعل التي تعيد للفرد وللمجموعات كامل طاقاتها للقيام بدور المرجعيات والنماذج لقيادة وجودها، مع- وكثيرًا ما ضد- بعضها بعضًا.

تم قياس التعبئة والديناميات السياسية للهندوسية القومية منذ الثمانينيات من خلال الزيادة المستمرة في عدد الأصوات لحزب "بهاراتيا جاناتا"، الذي انتقل من المحيط إلى مركز السلطة السياسية[23]. ولكن هذا النمو يشير في الواقع إلى تحول في الرؤية الكونية للهند منذ تأسيسها عام 1947: بإيجاز من العلمانية إلى العلمانية المضادة[24]. وقد اختلط هذا الصعود العام للديني مع التعبيرات الجديدة للهندوسية، وفقًا لمزيج من الجرعات المختلفة من الدين والعرق، والمحلية والشعبوية، والشوفينية والطائفية. وقد تبلورت هذه الخلطة الوطنية-الهندوسية الشديدة التقلب في هوية أعيد توليدها من أجل الدعوة إلى عودة ماض هندوسي جرى تصويره بشكل مثالي.

وقد تمكنت "الموجة الزعفرانية"[25] ومن خلال تضمين يوتوبيا ثقافية رجعية في "مبدأ-أمل"[26] من التعبير في شكل مشروع سياسي عن آلام ورغبات الطبقات المتوسطة المتنامية، فضلًا عن توقعات فئات واسعة من الطبقات العليا والعامة، التي تبحث عن اعتراف اجتماعي وحراك اقتصادي. وهذه الأبعاد العاطفية والأداتية والفكرية، فضلًا عن العواقب السياسية والاجتماعية لهذه الطفيليات القومية الوهمية على جانبي الحدود الإقليمية (والذهنية) قد عرفت عملية توثيق على نطاق واسع[27].

ولذلك، لا يمكن اعتبار التذكير بالدور الحاسم للقادة وغيرهم من معلمي الحركة الدينية المرتبطين بالطبقة السياسية، في تعميق التوترات بين الهندوس والمسلمين بكونه وجهة نظر "قصدية"[28]. (بنفس الطريقة التي جيَّش بها القادة المسيحيون والمسلمون الصراع الطائفي في البوسنة، أو كما ساهم الكهنة والرهبان فكريًّا وبالمنجل في الإبادة الجماعية في رواندا). ولكن أشيتوش فارشني تجاهل بشكل يكاد يكون تامًّا التواطؤ السياسي-الديني والنشاط المسلح لهذه المنظمات، من خلال التركيز فقط على الجمعيات الهندوسية-الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين. ويحتوي كشاف كتابه على أقل من عشر إشارات إلى حزب بهاراتيا جاناتا، ويكرس ثلاثة إشارات فقط إلى "الرابطة الهندوسية العالمية" (Vishva Hindu Parishad [VHP]) ولا شيء إلى "فيلق المتطوعين الوطنيين" (Rashtriya Swayamsevak Sangh [RSS])، رغم أن هذا الفيلق يشكل بوتقة الوطنية الهندوسية. وهو لا يذكر أيضًا الحركة الشبابية الراديكالية، "باجرانج دال" (Bajrang Dal)، رغم كونها الفاعل الجماعي الرئيسي للعنف داخل "عائلة الزعفران"[29].

لكنه يجب البحث بداية في نشأة وتطور هذه الحركات الاجتماعية عن أسباب وغايات أعمال الشغب بين الطوائف، والمذابح ضد المسلمين التي ينظمها بالضبط نشطاء الهندوسية-الوطنية. ونحن لا نقيس تطرف المواقف أو الالتزامات، وفي الوقت نفسه اعتبار الهندوسية-الوطنية أمرًا عاديًّا، إلا بنشر الرؤية الكونية "الزعفرانية" خلال عشرين عامًا في طبقات اجتماعية أكثر تنوعًا وأوسع نطاقًا. وكان دور هذه المنظمات المتشددة، بما في ذلك زعماؤها الدينيون الذين كانوا يتوددون للقادة السياسيين عندما لا يصبحون هم أنفسهم سياسيين (أو العكس)، كان حاسمًا في الحفاظ على الصراعات عن طريق تعبئة متصاعدة، مدفوعة بمهارة "من أسفل" و"من فوق": النشر الدؤوب للدعاية الانتقامية المشفوعة بشائعات ملهمة للكراهية والعنف؛ وتصنيف ووصم عدو محلي بالزعم أنه يهيئ لمؤامرة؛ وإبقاء الساكنة تحت الضغط السياسي والإيديولوجي لإذكاء التوترات الاجتماعية والحفاظ على الخلاف؛ وتأطير المجتمعات (المسماة هندوسية) المترافق مع العمل الاجتماعي أو الأعمال الخيرية على المستوى المحلي أو الإقليمي؛ ومشاريع

إصلاح الدستور والمؤسسات لتغيير تعريف المواطنة-من هو الهندي ومن ليس؟- أو وضعية الأقليات الدينية -مواطنون من الدرجة الثانية أو غير مواطنين؟ ففي إطار "النزعة الهندوسية الجديدة" للتاريخ الآسيوي، تم إدخال "الرياضيات الفيدية" في المناهج الدراسية في المدارس والكليات والجامعات، كما تمت إعادة كتابة كتب التاريخ المدرسية في ضوء هذه الأحادية الثقافية "التحريفية" الحاقدة.

ظهور الثقافة العمومية والإعلامية

وبطريقة أقل عنفًا، وإن لم تكن أقل فعالية، فإن الثقافة العمومية الهندية برمتها هي التي حَوَّلت التمثيل الداخلي والخارجي للمجموعات الموجودة ضمن مسار الإصلاحات الاقتصادية منذ الثمانينيات ومجموعة تدابير التكيف الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي عام 1991. فقد تزامن الانفتاح الاقتصادي للبلاد على الاستهلاك مع انفجار متزامن لمجموعة من الباقات التلفزية ووسائل الاتصال ثم تكنولوجيا المعلومات[30]. وقد أدّت جميعها دورًا أساسيًّا في إعادة هيكلة المخيال الهندي وهوية جزء كبير من الهنود. وقد أدى ذلك إلى توتر قوي للطيف الهوياتي الذي كان قطباه الكونية و"المحلية"، والافتتان بما يسمى "العولمة"، ولكن أيضًا اشتهاء الثقافات المحلية "الأصيلة"[31].

على الرغم من تضارب هذه المطالب، فقد أعطيت حرية أكبر لعدد متزايد من المجموعات والأفراد لإنتاج أشكال هجينة من (إعادة) الإدراك: الكونية المحلية، والتقاليد التي مُنِحت معنى جديدًا، والتقليدية الجديدة، والمواطنة الثقافية، ولكن أيضًا نمط العيش العرقي-الأنيق أو أسلوب المعلم الزاهد المتباهى به...الخ. إن الرؤية التي يتمتع بها الفاعلون عن البلد نفسه وعلاقاتهم بالقرية والمنطقة والأمة، فضلًا عن المكان الذي يحتله الهنود بين الأمم، في معظم الأوقات على أساس "عولمة من وجهة نظر أخرى"، قد حولت تمثل الذات والآخر، وأعادت تركيب الذات وصورة الغريب. وقد حررت هذه المجموعة من التمثلات توقعات لم يعرف لها مثيل من قبل وشجعت التعطش للاستهلاك[32]. وقد عززت هذه الرغبة، في الوقت نفسه، في تحديد المرء نفسه بكونه هندوسيًّا (أو مسلمًا)، وليس ذلك من دون إثارة اضطراب سياسي لصالح أحداث جيوسياسية إقليمية. وإذا

كانت الهند قد بدت، في هذا الصدد، "فاقدة للبوصلة" –ويمكننا القول بدون أبوية– فلأن خياراتها تبدو متناقضة، وتصنيفها كـ"شرقية" لم يعد يفسر شيئًا[33].

كمثال على ذلك؟ تحولت الملاحم القديمة، على يد المبشرين والمستشرقين، إلى ميثاق للهندوسية منذ القرن الثامن عشر، مثل ماهابهاراتا (*Mahabharata*)، رامايانا (*Ramayana*)، أو تشانكيا (*Ramaya-na*)، التي تم إعادة إضفاء طابع سحري عليها وإعادة الحياة لأبطالها عام 1980 عبر سلسلة تلفزيونية طويلة. فقد تابع نحو ستمائة مليون مشاهد هذه المسلسلات الأسبوعية بتفان، حسب التقديرات. فكثافة جو البخور وضعت هالة على التحريفية المؤيدة للهندوس، المتاخمة لوثنية شوفينية: روعة البلاد، مجتمع متناغم، فرحة السلام، وقوة وسلطة الملوك وحكمة المعلمين، واستقرار التقاليد، والماضي المثالي، وقوة الزهور وفعالية الصلوات (التي أعيد إحياؤها عبر صيغة فيدية أو برهمية). ولكن أيضًا، ولا سيما، هذا العنف الشرس والتهديدات الخطيرة من جحافل الأجانب المسلمين الغزاة والمغتصبين، وأثر ذلك في "المجتمع الهندوسي". وتجدر الإشارة إلى أن هذه الصيغة الهندوسية تظهر في الوقت نفسه "عتيقة" و"حديثة". عتيقة لأن السرد لم يتوقف أبدًا عن الإشارة إلى الفيدية أو الهند القديمة، حيث الصورة التي لا تذبل لها القدرة على تجديد الهند الحالية؛ والحديثة، لأن الرامراج (*Ramraj*)، المملكة المثالية لراما، فرضت تأكيدًا (شبه هيغلي) للدولة كقيمة مطلقة والهندوسية كدين مدني حاضرًا ومستقبلًا.

وقد نشرت أسبوعيًّا حلقات هذه "السلسلات" الإلكترونية شعورًا بالكبرياء الفحلة بكون المرء هندوسيًّا اليوم، ومطالبًا بهوية عرقية ثقافية حصرية متجذرة في "حضارة" يزعم أنها ذات جذور تاريخية عميقة، وعاطفة قائمة على كراهية تشمل الغريب إلى الأقرب يغذيها الجار الحميم. ومن ثمّ فإن الشاشة الصغيرة بلورت، وروجت على المستوى الشعبي، الهندوسية الوطنية وصبغت قدسية عليها، وفي الوقت نفسه صنفت الخصم، والعدو أو الضحية، من خلال تعيينه لانتقام العامة. ومن الواجب الانتباه إلى الشحنة الرمزية لهذه العاطفة المعبِّئة في الوقت نفسه للحقد والشغب، وكذلك لنجاحها. ووفقا لأرفيند راجاغوبال (Arvind Rajagopal)[34]، فإن نشر هذه المسلسلات التليفزيونية

على نطاق واسع قد أعد على الصعيدين العقلي والإيديولوجي تدمير مسجد أيوذيا [بابري] عام 1992. وقد عرفت سنوات 2002-2003 ذروة "الغضب الزعفراني"؛ حيث تم إحصاء أكثر من 3000 حالة وفاة (معظمهم من المسلمين) على مذبح "راما"، مما أثار الرعب في العلاقات بين "الطوائف" الدينية في كل مكان تقريبًا في الهند. ويزداد الضرر حينما يقع النهب والمجازر بتواطؤ (سلبي) لقوات شبه عسكرية وأمنية، كما يتضح من التقارير التي بثتها تقريبًا مباشرة القنوات التلفزيونية الدولية، بما في ذلك وسط مجتمعات الشتات الهندي من جميع أنحاء العالم[35].

ولكن ذلك لم يكن فيه تجاوز ولا عفوية ولا مفاجأة: فقد خطط زعماء حزب بهاراتيا جاناتا للعملية في وقت مبكر منذ عام 1989. وكان هدفهم إنشاء حركة وطنية هندوسية جديدة، تشمل الهند كاملة، ذات بعد شعبي، ومناهضة للمسلمين. وقد تمت عملية التجنيد على أساس اجتماعي أوسع يشمل الطبقات الوسطى، والطبقات السفلى، والغوغاء.

إعادة تشكل الهندوسية

باختصار، فإن تركيز أشيتوش فارشني وبول براس حصرًا على المدن، أو السياقات المحلية، أخفى الأهمية التي اكتستها التعبئات الجهوية وعبر الجهوية والوطنية. ففي واقع الأمر، لوحظ أن الجدول الزمني لعمليات التعبئة الإيديولوجية والسياسية الرئيسية في الهند لا يقتصر على مرحلة الانتخابات فحسب، بل شمل أيضًا دورة العديد من الاحتفالات الدينية. وهكذا تم تنظيم العديد من المواكب لعدة أشهر في شبه الجزيرة لتعزيز التضامن المكاني والطائفي، الذي هو في كثير من الأحيان واحد. فهذه التجمعات، التي تكون أحيانًا ضخمة، تعزز التفرقة أو الاستبعاد، وإذا لزم الأمر يتم الدفع نحو أعمال الشغب القاتلة وفق الحدود المرسومة.

بيد أن التقارير الموثقة بدقة قد كشفت عن أهمية تمويل الأحزاب الدينية في الهند من جانب المغتربين الموجودين أساسًا في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وكندا. فحسب تعبير سلمان رشدي إن "الهنود غير المقيمين" (NRI)، حسب التصنيف الذي أصبح رسميًّا نتيجة نجاحهم المهني

والاجتماعي، قد مولوا بسخاء العنف وغذوه باستمرار في "وطنهم الخيالي". وهذا يدل على قوة الروابط العابرة للحدود الوطنية، التي من خلالها تعبر "القومية ذات المسافات طويلة"[36]، في إنتاج الحنين والمشاعر الشوفينية والخلق المستمر للسكان والدول القومية. فمن لا يرى اليوم أن الهند لم تعد الآن في الهند فقط؟ وليست الصناعة الحاسوبية والسينما البوليوودية من يفند ذلك، نظرًا إلى نجاحها في التصدير الدولي ودورها في بناء المخيال أو ممارسات الطبقات الوسطى الهندية، التي غزتها النزعة الهندوسية، سواء في جنوب آسيا أو في مختلف مناطق الشتات.

تجدر الإشارة هنا أن "الهندوتفا" دين سياسي، أو سياسة دينية تجهر بنزعتها الوطنية. ومن ثمّ فإنه لا يمكن اختزالها إلى "وسيلة" للسياسة، واعتبارها "أداة" أو "مقبضًا" للهوية الجماعية أو الإثنية أو الثقافة؛ ولا حتى مساواتها مع انعكاس فكري للعلاقات الاقتصادية أو المجتمع ككل. هذا التصور الباطني لنظرية التحديث، السائد لأكثر من مائة سنة، قد أخطأ التقدير؛ لكونه قد قلل أو استبعد قوة الدين في المجتمعات الحديثة، بما في ذلك الغربية. إن غياب أو تقليص مكان الدين في الأعمال الكلاسيكية حول القومية لإرنست جيلنر[37]، وبنديكت أندرسون[38]، أو إريك هوبسبوم[39]، يشهد على أن النماذج التي اقترحوها فشلت في استيعاب تكاثر الصراعات "الدينية" أو "العرقية"، وحالة الاستقطاب في عدد من المناطق منذ سنة 1970: البلقان، وأيرلندا، وقبرص، وإسرائيل، ورواندا، الخ. وهذه الملاحظة ربما تصلح حتى بالنسبة إلى حروب الدين في أوروبا ما قبل الحداثة، أو في الشرق الأوسط والأمريكيتين، فضلًا عن اللعنات التي صبت على الكفار على مدى القوس الإسلامي بأكمله، من المغرب العربي إلى إندونيسيا عبر الهند وباكستان[40].

للدين وزنه الخاص في عدد من الصراعات والحروب (وكذلك في حلها). وهو أكثر من مجرد عامل واحد من بين العوامل الأخرى، وأكثر من "حجاب" أو "قناع". وهو بعد فريد وحاسم في تبلور العنف. ولأن هذا التصور الكوني يولد ذخيرة من السلوكيات والمعاني والعواطف، إذ يغذي في الوقت نفسه "آفاق التوقع"، ويثبت الأخرويات في التاريخ، بينما يغذي العمل والأيام. وباختصار، فإنه يندمج مع الانتماء أو الهوية، خاصة في حالة التعدد والتداخل الطائفي. وعلى الرغم من أن

الفعل والتفكير لدين مدني لا يشكل دائمًا نسقًا، فإنه يمكن استخدامه لتحديد مناطق احتكاك خطيرة جدًّا بحيث تتطلب حمايتها تدابير دفاعية عليا ضد تهديدات التآكل أو خطر التلوث. ومن ثمّ فإن مفهوم "النقاء العرقي" (مثل الهندوتفا) مستوحى من المبدأ البنيوي الذي يقضي بأن جميع الأشياء البشرية وغير البشرية يجب أن تكون في "مكانها الخاص"، وإلا فإنه قد يسبب اضطرابًا يترجم على الفور كشيء نجس[41]. ومن هنا أيضًا ما تعودنا على تسميته "ردود الفعل الأصولية"، بوصفه مرادفًا للعودة إلى نقاء الرسالة أو البدايات، من أجل استرداد دَين أو تعويض ما خسرناه.

الأنثروبولوجي والشاهد

إن التفاعل القوي بين المشهد العالمي والأحداث المحلية، من حيث إعادة هيكلة رأس المال والصناعة والتجارة والزراعة، فضلًا عن إعادة تشكيل الطبقات وتعميق أوجه التفاوت الاجتماعي والإقليمي، على خلفية استعادة الثقافة الجهوية أو الدينية يفسر إلى حد كبير التحشيد الجماهيرية للوطنية الهندوسية الغازية والمنتصرة إلى حين هزيمته (غير المتوقعة) في انتخابات مايو 2004. وقد استفادت الحركة الاجتماعية للهندوسية من الصناعات الثقافية والترفيهية الجديدة التي تبثها وسائط الإعلام منذ سنة 1980، بالارتكاز على التدين المدني غير المسبوق الذي كان من المفترض فيه أن يخلق وفاقًا ضمن هذه الأغلبية التي طورت عقدة الأقلية.

على الرغم من عودة الهند مؤخرا إلى سلالة غاندي المجيدة، فمن الواضح أن الانتصار المدهش لحزب المؤتمر[42] لا يعني نهاية هذا الإنتاج الأممي للبلدان والشعوب والدول القومية في جنوب آسيا. والسؤال الذي يطرح نفسه من الآن فصاعدًا هو معرفة ما إذا كانت السنوات الأربع عشرة من حكم الهندوسية الوطنية (المشتركة مع نحو عشرين حزبًا إقليميًّا) ليست فترة فاصلة؟

بالتأكيد، لا نبي في قومه، فضلًا عندما لا يكون البلد بلده! ولكن بالنسبة إلى الذي يدرس التاريخ الثقافي والسياسي للقومية الهندية المضطربة على المدى الطويل[43]، سيظهر له بالتأكيد أن إعادة التشكيل التي عرفتها الهندوسية الوطنية أخيرًا سوف تستمر في إحداث آثارها "العرقية-الدينية"

الضـارة للعيـش المشـترك الهنـدي والهنـدي- الباكسـتاني. بـل إنـه يُخشـى أن تـؤدي الهزيمـة الانتخابيـة للأحـزاب الهندوسـية وسـقوط ممثليهـا في الحكومـة المركزيـة إلى زيادة النشـاط الانتقامـي و"المناهـض للجهاديين" لنشـطائها خـارج الأطـر المؤسسـية، بشـكل أكثـر ممـا سـبق. ويمكن للمرء أيضًـا المراهنة على أن كل مـن سـيعارض الآن معركة الاسـترداد المعادية للأجانـب سـيتم تصنيفه ضمـن الطيف الذي يخـص المسـلمين -العـدو الشـقيق، الضحيـة المختـارة، الجـار، الصنـو، والخـوف- وحيـث البيئة الجيوسياسـية تسـاعد على ذلك سـواء في أفغانسـتان والعراق، وبطبيعة الحال باكسـتان.

إذا كان الأنثروبولوجـي لا يمكـن لـه أن يدعـي أنـه نبي -حتـى وإن كان ينـير "ميدانه" مـن خـلال التاريـخ- فإنـه لا شيء يمنعـه من أن يكـون شـاهدًا عـلى علامات الحـدث الذي يستشعره.

بيبليوغرافيا

Anderson, Benedict, 1983 *Imagined Communities*. London-New York, Verso.

—, 1998 "Long-Distance Nationalism", in *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London-New York, Verso: 58-74.

Anonyme, 2002 *Communalism Combat* 8: 77-78.

Assayag, Jackie, 2000 "Modernité et identités : communauté, nation et religion en Asie du Sud", *Histoire et Anthropologie* 20: 149-170.

—, 2001 *L'Inde. Désir de nation*. Paris, Odile Jacob.

—, 2002 "Éthnie, nation, État, empire. À propos des tâlebân et de l'Afghanistan", *L'Homme* 162: 293-310.

—, 2003 "Spectral Secularism. Religion, Politics and Democracy in India", *Archives européennes de sociologie* 44 (3): 325-356.

—, 2004a At the Confluence of Two Rivers. Muslims and Hindus in South India. Delhi, Manohar.

—, 2004b "Can Hindus and Muslims Coexist?", in Imtiaz Ahmad & Helmut Reidfeld, eds, *Live Islam in South Asia. Adaptation, Accommodation and Conflict*. Delhi, Social Science Press: 40-58.

—, 2004c "Leçons de ténèbres. Violence, terreur, génocides", *Les Temps modernes* 626: 275-304.

—, 2005 *La Mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde dés-Orientée*. Paris, Le Seuil, (" La couleur des idées") (à paraître).

Assayag, Jackie & Véronique Bénéï, eds, 2003 *At Home in Diaspora. South Asian Intellectuals and the West*. Bloomington, Indiana University Press.

Fuller, C._J., 2003 The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in South Indian Temple. Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Gellner, Ernest, 1983 *Nations and Nationalism*. London, Blackwell.

Golwalkar, Madhav Sadashiv, 1939 *We, or Our Nationhood Defined.* Nagpur, India, Bharat Prakashan.

Goody, Jack, 2001 "Bitter Icons", *New Left Review* 7: 5-15.

Gosh, S. Partha, 1999, BJP and the Evolution of Hindu Nationalism: From Periphery to Center. Delhi, Vedam Books.

Hansen, Thomas Blom, 1999, *The Saffran Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, Princeton University Press.

Hasan, Mushiral, ed., 1993, *India's Partition: Process, Strategy and Mobilization*. Delhi, Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric J., 1990 *Nations and Nationalism since 1780.* Cambridge, Cambridge University Press.

Horowitz, Donald, L., 2001 *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley, University of California Press.

Jaffrelot, Christophe, 2003 "Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002: émeutes d'État, pogromes et réaction antijihadiste", *Revue Tiers Monde* 44, 174: 345-367.

Bartov, Omar, 1998 "Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust", *The American Historical Review* 103 (3): 771-816.

Basu, Tapan *et al.,* 1993 *Khaki Shorts, Saffron Flags*. Delhi, Orient Longman ("Tracts for the Times").

Bayly, C. A., 1998 "The Pre-history of "Communalism" ? Religious Conflict in India, 1700-1860", in *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India.* Delhi, Oxford University Press: 210-237.

Brass, Paul, 1997 Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence. Princeton, Princeton University Press.

—, 2003 "The Gujarat Pogrom of 2002", *Items and Issues, Social Research Council* 4 (1): 1-5.

Brass, Paul, ed., 1996 *Riots and Pogroms.* London, Macmillan.

Breckenridge, Carol A. *et al.*, eds, 2002 *Cosmopolitanism.* Durham-London, Duke University Press.

Daniel, Valentine, 1997 *Charred Lullabies: Chapters in Anthropology of Violence.* Princeton, Princeton University Press.

Das, Veena, 1990 *Community, Riots and Survivors in South Asia*. New York-Toronto-Delhi, Oxford University Press.

Douglas, Mary, 1986 Pureté et Danger. Une analyse du concept de pollution et de tabou. Paris, Maspéro (1re éd. angl. 1966).

Sen, Amartya, 1996 "Secularism and its Discontinents", in Kaushik Basu & Sanjay Subrahmanyam, eds, *Unravelling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secularism*. Delhi, Penguin Book India: 11-43.

Singhal, Arvind & Everett M. Rogers, 2002 India's Communication Revolution. From Bullock Carts to Cyber Marts. New Delhi, Sage.

Subramanyam, Sanjay, 2001 "Inde ouverte ou Inde fermée?", in Yves Michaud, ed., *Qu'est-ce que la culture?* Paris, Odile Jacob ("Université de tous les savoirs"): 69-79.

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1996 Leveling Crowds : Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia. Berkeley, University of California Press.

Turner, Victor, 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca-New York, Cornell University Press.

Vadarajan, Siddhartha, ed., 2002 *Gujarat. The Making of a Tragedy.* New Delhi-London, Penguin Books.

Varshney, Ashutosh, 2003 "Understanding Gujarat Violence", *Items and Issues, Social Research Council* 4 (1): 1-5.

Ludden, David, ed., 1996 Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India. Delhi, Oxford University Press.

Mazzarella, William, 2003 Shovelling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India. Durham-London, Duke University Press.

McKean, Lise, 1996 *Divine Enterprise. Gurus and Hindu Nationalist Movement*. Chicago, The University of Chicago Press.

Noorani, A.G., 2000 The RSS and the BJP. A Division of Labour. Delhi, LeftWord.

Pandey, Gyanendra, 2001 Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India. Cambridge, Cambridge University Press.

Panikkar, K.N. & Sukumar Muralidharan, eds, 2002 Communalism, Civil Society and the State. Reflections on a Decade of Turbulence (1992 Ayodhya-2002 Gujarat). New Delhi, Safdar Hashmi Memorial Trust.

Rajagopal, Arvind, 2001 Politics after Television. Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India. Cambridge, Cambridge University Press.

Ram, N., 2000 "The Great Indian Media Bazaar: Emerging Trends and Issues for the Future", in Romilla Thapar, ed., *India. Another Millenium?* New Delhi, Vikas: 241-292.

الهوامش

1. Jackie Assayag, " La violence d'une partition inachevée ", *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 28 novembre 2017. URL : http://lhomme.revues.org/25043 ; DOI : 10.4000/lhomme.25043

2. جاكي أساياغ (Jackie Assayag) هو مدير الأبحاث في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) ، عضو في مختبر الأنثروبولوجيا للمؤسسات والمنظمات، وباحث مشارك في مركز دراسات الهند وجنوب آسيا. تندرج أعماله العلمية ضمن تقاطع الأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية. كما أن له مجموعة من الدراسات والأبحاث حول جنوب آسيا وكذلك حول نقد العلوم الاجتماعية، نذكر منها على سبيل المثال: عند ملتقى نهرين : المسلمون والهندوس في جنوب الهند (Au confluent de deux rivières : Musulmans et hindous dans le Sud de l›Inde (EFEO 1995))؛ العولمة منظورا إليها من مكان آخر: الهند المحرفة عن الشرق (La mondialisation vue d'ailleurs : l'Inde désorientée (Seuil, 2005))؛ التفكير في العلوم الاجتماعية. الأنثروبولوجيا والتاريخ والسياسة Penser les sciences sociales. Anthropologie, histoire, politique (Aux Lieux d'Etre, 2008).(المترجم)

3. طرحت "نظرية الدولتين"، واحدة للمسلمين وأخرى للهندوس، لأول مرة عام 1930 من قبل الشاعر إقبال، الذي كان آنذاك رئيس الرابطة الإسلامية.

4. إن مؤلفات موشيرول حسن (Mushirul Hasan) (1993) وغيانيندرا باندي (Gyanendra Pandey) (2001) توفر ببليوغرافيا شاملة للأعمال الأخيرة التي جددت قراءة "التقسيم" في جنوب آسيا.

5. "ماضاف ساداشيف غولوالكار" (Madhav Sadashiv Golwalkar) (1906–1973): أحد الزعماء المؤثرين في مسار "منظمة التطوع الوطنية" (Rashtriya Swayamsevak Sangh RSS) حيث تحولت تحت إمرته إلى أكبر منظمة دينية وسياسية هندية. حامت شبهات حول علاقته بمقتل المهاتما غاندي. وعرف بنزعته العنصرية والفاشية المعادية للأقليات غير الهندوسية وخصوصًا الأقلية المسلمة في الهند.

6. "للحفاظ على نقاء العرق وثقافتها، صدمت ألمانيا العالم من خلال تطهيرها بلدها من العرق السامي – اليهود. وقد تجلى الافتخار بالعرق في أعلى مستوياته هنا. وقد أظهرت ألمانيا أيضًا إلى أي حد يصبح تقريبًا من المستحيل بالنسبة إلى الأعراق والثقافات، التي تمتلك اختلافات ممتدة إلى الجذر، أن يتم استيعابها في كتلة واحدة، وهذا يشكل درسًا جيدًا بالنسبة إلينا في هندوستان للتعلم والنجاح" (Golwalkar 1939: 35).

7. بشأن أهمية تصنيف العدو والضحية في إثارة العنف الجماعي، نشير إلى المقال الرائع الذي قدمه عمر بارتوف (Omar Bartov, 1998).

8. قام كريستوفر آلان بايلي بمناقشة متعمقة لمسألة النزاعات الدينية في حقبة ما قبل العصر الحديث (C. A. Bayly, 1998)؛ وحول سخافة اعتبار الهند كـ"حضارة"، نقترح قراءة دراسة سانجاي سوبرامانيام (Sanjay Subrahmanyam 2001).

9. يعرض كتاب ستانلي تامبيا (Stanley Tambiah 1996) ويحلل هذه الأنواع المختلفة من الصراعات في جنوب آسيا؛ نقترح أيضًا قراءة الكتاب الملهم لفالنتين دانيال (Valentine Daniel) (1997).

10. نشكر أمينة محمد عارف (Aminah Mohammad–Arif) (من المركز الوطني للبحث العلمي [فرنسا]) على تدقيقاتها للبيانات العرقية والدينية الباكستانية.

11. "يجب على الأعراق الأجنبية في الهندوستان إما أن تتبني الثقافة واللغة الهندوسية، وأن تتعلم احترام وتبجيل الديانة الهندوسية، وأن لا تقبل أي فكرة سوى تلك الخاصة بالأمة الهندوسية، ويجب أن تتخلى عن وجودها المنفصل لتندمج في العرق الهندوسي، أو إذا أرادت البقاء في البلاد، عليها أن تخضع بالكامل للأمة الهندوسية، وأن لا تدَّعي أي شيء، ولا يحق لها أن تطلب أي امتيازات، فضلًا عن أي معاملة تفضيلية – ولا حتى حقوق المواطن" (Golwalkar 1939: 62).

12. فيما يخص مذابح غوجارات، انظر الدراسات التالية:

Siddharta Vadarajan (2002), Ashutosh Varshney (2003), Paul Brass (2003), K.N. Panikkar & Sukumar Muralidharan (2002), Christophe Jaffrelot (2003), Jackie Assayag (2003).

وبصفة عامة حول العلاقات بين المسلمين والهندوس، أنظر:

Jackie Assayag (2004a; 2004b)

13. Das, 1990.

14. فيما يتعلق بمسألتي "العلمانية" في الهند وأثر التدخل في أفغانستان، فإننا نحيل إلى الدراسات التالية:

Jackie Assayag (2003 et 2002)

15. حول هذه المواقف الفكرية التي اتخذها الجامعيون من المتخيلات الوطنية التي هي على الأقل متضاربة، مع ما يتبعها من انعكاسات وتبدلات، فضلًا عن التأويل للاشتباه التي تثيرها، انظر:

Assayag & Véronique Bénéï (2003).

16. Brass, 1997

17. Turner, 1974.

18. وهذا ما قام به بول براس ضمن كتاب جماعي، انظر:

Paul Brass, ed. 1996

19. Assayag 2004a: chap. VI

20. Fuller 2003: chap. V

21. وللاطلاع على مناقشة متعمقة لهذه القضايا، انظر:

Donald L. Horowitz (2001).

22. "المنتدى الهجين" (forum hybride) مصطلح استخدمه السوسيولوجي الفرنسي ميشال كالون (Michel Callon) قاصدًا منه تنظيم فضاءات عامة مفتوحة، حيث يمكن للمجموعات والخبراء والأشخاص العاديين مناقشة الخيارات التقنية الجماعية، مما يؤدي إلى "دمقرطة" الديمقراطية التي تصبح حينئذ "حوارية" وهذا ما سيثري الديمقراطية النيابية. [المترجم] انظر:

Callon Michel, Barthe Yannick, " Décider sans trancher. Négociations et délibérations à l›heure de la démocratie dialogique ", *Négociations*, 2005/2 (no 4), p. 115-129. DOI: 10.3917/neg.004.115. URL: https://www.cairn.info/revue-negociations-2005-2-page-115.htm

23. Gosh, 1999

24. Sen, 1996; Assayag, 2003

25. "الموجة الزعفرانية" نسبة إلى لون رايات المنظمات الهندوسية الوطنية، ويقصد بها الحملة المعادية للمسلمين وللعلمانية في الهند. [المترجم]

26. Hansen, 1999

27. Ludden, 1996

28. McKean, 1996

29. لقد تمت دراسة تفصيلات هذه المنظمات المختلفة وتقسيمها للعمل من قبل "تابان باسو" (1993)، فضلًا عن "نوراني" (2000). انظر:

Tapan Basu et al. (1993) ; A. G. Noorani (2000).

30. Ram 2000; Singhal 2001

31. Breckenridge *et al.* 2002; Assayag 2005: chap. V

32. Mazzarella, 2003

33. وللاطلاع على جرد واستكشاف هذه التحولات الأساسية، راجع:

Jackie Assayag (2005

34. Arvind Rajagopal, 2001

35. فيما يتعلق بتأثير التليفزيون في الهندوسية الوطنية، انظر الكتاب الغني لأرفيند راجاجوبال:

Arvind Rajagopal (2001)

36. Anderson 1998 : chap. III

37. Gellner,1983

38. Anderson (1983

39. Hobsbawm,1990

40. Goody, 2001

41. Douglas 1986

42. نشرت هذه الدراسة سنة 2005، حين فاز حزب المؤتمر وشكل الحكومة حينها، وقد تحول المشهد السياسي تماما منذئذ، ويبدو أن كثيرًا من مخاوف الكاتب نراها اليوم متحققة في حكومة مودي وصعود الجماعات الهندوسية المتطرفة. (المحرر)

43. Assayag 2001

حوارات

هارتموت روزا: نحن مستعدون لتخفيف السرعة لاستعادة السيطرة على مسار الأحداث **168**

أجرى الحوار: ألكساندر لاكروا

هارتموت روزا*: نحن مستعدون لتخفيف السرعة لاستعادة السيطرة على مسار الأحداث

أجرى الحوار: ألكساندر لاكروا**

ترجمة: الحسن مصباح

ماذا لو ذكّرَنا وباء كورونا الحالي بأن العالم تأسيسيا بعيد المنال، وأنه لا يمكننا السيطرة عليه بالكامل إلا إذا صنعنا وحوشًا؟ هذا هو رأي المفكر الألماني هارتموت روزا، الذي حاورناه أثناء وجوده نفسه في الحجر الصحي.

---

* هارتموت روزا (Hartmut Rosa) : سوسيولوجي وفيلسوف ألماني، وهو مؤلف كتاب **التسريع: نقد اجتماعي للعصر** (*Accélération. Une critique sociale du temps*)، سنة 2010، الذي حاز على اعتراف دولي. وأعقب هذا المؤلف، نشر مجموعة من النصوص في كتاب تحت عنوان **ترياقات للتسريع** (*Remèdes à l'accélération*) (الناشر مجلة الفلسفة، 2018)، و**التناغم: سوسيولوجيا لعلاقتنا بالعالم** (*Résonance. Une sociologie de notre relation au monde*) سنة 2018 . وقد نشر منذ شهرين آخر كتبه **جعل العالم بعيد المنال** (*Rendre le monde indisponible*) (يناير 2020)، الذي يعدّ أحد الدراسات الأكثر إثارة لهذا العام.

** أجرى الحوار مع هارتموت روزا وترجم مضمونه رئيس تحرير **مجلة الفلسفة** (*Philosophie Magazine*) ألكساندر لاكروا (Alexandre Lacroix)، راجع الرابط: https://bit.ly/2JwCt6R

نص الحوار

- **بداية، كناقد للتسارع (l'accélération)، هل ترى في وباء كورونا تباطؤًا كبيرًا؟**

هارتموت روزا: بالتأكيد! على عكس حالات التباطؤ الأخيرة الأخرى -الأزمة المالية لعام 2008 أو انفجار البركان الآيسلندي (Eyjafjöll) الذي عطل الحركة الجوية عام 2010- فقد كان صناع القرار المؤسسيون هذه المرة هم من قرر التباطؤ، كإجراء احترازي. في حالة الثوران البركاني، يمكن القول إن تعليق الرحلات كان أيضًا إجراءً وقائيًّا، لكننا لم نكن بعيدين عن استحالة تقنية، علاوة على ذلك، فإن تأثيره في النمو العام كان هزيلًا. أما بالنسبة إلى انهيار سوق الأوراق المالية في عام 2008 فقد كان لاإراديًّا. في حالة كورونا، فإن تخلي كل من الفاعلين العامين والخواص أولاً عن تحركاتهم واحتفالاتهم، قبل أن تقوم دول معينة مثل إيطاليا وفرنسا باللجوء إلى الحجر الصحي الكلي، يعود إلى تهديد محتمل. لقد توقفت الحياة الاجتماعية في ألمانيا عمليًّا. ونتيجة لذلك، أصبح لدى العديد من الأشخاص فجأة وقت فراغ غير متوقع.

ما زلت لا أستطيع أن أصدق أنه في مثل هذه المدة القصيرة، وعلى هذا النطاق الجغرافي، تم تعليق العديد من السيرورات. هناك تباطؤ اقتصادي، ولكن يرافقه تباطؤ مادي يمكنك الشعور به تقريبًا. بالإضافة إلى ذلك، فإني أرى أيضًا انقسامًا آخر: يستمر العالم الرقمي واتصالات الإنترنت في الدوران بسرعة كبيرة، بل يزداد حدة، بينما في الخارج، في الشوارع، في الريف، أُفرغ العالم الحقيقي. هذا التباين مذهل للغاية.

- **على المستوى الشخصي وفي الوقت الذي نتحدث فيه عبر الهاتف، أنت في الحجر الصحي منذ عشرة أيام.**

نعم، أصبت بنوع من الأنفلونزا، مع المنع من الخروج من البيت ما لم أحصل على نتائج اختبار كورونا، والذي تبين لحسن الحظ أنه كان سلبيًّا. لقد تم إغلاق المؤسسات الأكاديمية التي أعمل فيها، فجامعة يينا وكلية ماكس فيبر في إرفورت أغلقتا. علاوة على ذلك، وبسبب مرضي بالأنفلونزا، اضطررت إلى التخلي عن رحلة إلى لوس أنجلوس، حيث كنت سأدرس

في جامعة كاليفورنيا. لذلك سأبقى في شقتي لعدة أسابيع، والتي لم تكن مخططة على الإطلاق. يبدو لي وكأنه نوع من الهدايا، هذا الوقت الحر في المستقبل! لكنني منقسم. من ناحية، بتعبير بيير بورديو، لدي عادة (*habitus*) رجل نشط. ومن ثمّ، أشعر أنه يجب علي استخدام هذا الوقت الحر وملؤه. حتى إنني قمت بعمل قائمة بكل الأشياء التي علي القيام بها (تعديل في المكان) في النهاية، القيام بها خلال هذه الأسابيع من الانعزال القسري! من ناحية أخرى، فإن المتطلبات التقنية للعالم المعاصر موجودة دائمًا، فأنا مهدد بالتشتت إذا شاهدت نتفلكس والشبكات الاجتماعية طوال اليوم. كما أنني أميل إلى متابعة الأخبار باستمرار. إن التغطية الإعلامية لانتشار الوباء بشكل آني تملأ الفراغ الذي أحدثه الوباء.

- **حتى لو كانت كل حالة وفاة هي مأساوية، فإن حصيلة الوباء متواضعة نسبيًّا، مع ما يزيد قليلاً عن 7000 حالة وفاة، نظرًا إلى حجم سكان العالم. حوادث السيارات تتسبب في 55 مليون حالة وفاة سنويًّا في جميع أنحاء العالم، والسجائر 8 ملايين، ونحن بالكاد نتحرك في مواجهتها... كيف يمكننا تفسير أن النشاط العالمي قد تأثر بهذه الوفيات الـ 7000؟ هل هو غير عقلاني؟**

هذه هي النقطة التي أجدها أكثر إثارة للاهتمام في الظاهرة الحالية. نحن نعلم، مع الاحتباس الحراري أن سباقنا نحو النمو غير المحدود لا يمكن تحمله... ومع ذلك، لم نتمكن من إحداث أدنى انعطاف على نطاق جماعي. وهنا نجد أنه من السهل تقريبًا أن نكبح أنفسنا، فقد انخفضت انبعاثات غازات الدفيئة بين عشية وضحاها بنسبة 30-40 ٪ في الصين، وهو أمر كان يُعتقد أنه لا يمكن التفكير فيه هيكليًّا. كيف ينتج مثل هذا السبب الضعيف مثل هذه الآثار؟ أعتقد أنها مرتبطة بالأطروحة التي أدافع عنها في مؤلفي **جعل العالم بعيد المنال** (*Rendre le monde indisponible*) لنأخذ الأمثلة التي أثرتها للتو: في حالة التبغ، والسيارة، أنا في وضع المتحكم. السجائر موجودة، وهي رهن إشارتي، وأنا من يقرر التدخين أم لا. حينما أختار شراء سيارة للسفر بها. لذلك أنا ملتزم بالمنطق الحديث المعتاد لممارسة هيمنة غير محدودة على العالم. إذا مرضت أو تعرضت لحادث، فهذه هي المخاطر التي أتحمل مسؤوليتها. ولكن في حالة كورونا، يتم استبعاد مثل هذا التحكم. فالفيروس متفلت ويصعب التحكم

فيه بشكل كبير. لا يمكننا أن نتحمل العجز عن توقع ما سيحدث بعد ذلك، وليس لدينا ترياق لذلك. وهذا يفسر هذه الزيادة المجنونة في الجهود المبذولة لاستعادة التحكم. لا يمكننا رؤية أو سماع المرض. لا نعرف ما إذا كانت هذه الفتاة الصغيرة التي سعلت بجوارنا في الشارع تحمل الفيروس؛ ربما تجهل ذلك هي نفسها. قد يكون الفيروس في جسدي دون أن ألاحظ. وهذا يدفعنا للجنون، هذا العجز. يؤكد وباء كورونا فكرتي بأن عدم التوفر (l'indisponibilité) قد يعود إلى مجتمعاتنا في شكل وحش.

- **عندما يكون المرء ذا نزعة بيئية أو مناهضًا للرأسمالية، ألا يوجد خطر من أن ينتابه نوع من الفرح السيئ في مواجهة تباطؤ الاقتصاد العالمي؟**

لا، لأن مجتمعاتنا الحديثة لا تعرف سوى الاستقرار الديناميكي. ففي عالم قائم على النمو، لا يمكننا أن نبطئ من سرعتنا دون أن نفقد توازننا. قد يعني تفشي الوباء إفلاس الشركات، وزيادة البطالة، وربما النقص أو الاضطراب في شبكات الإمداد. ومع أزمة سوق الأسهم الحالية، أرى سيناريوهات مظلمة للركود تلوح في الأفق، متبوعة بأزمات اجتماعية وسياسية. فضلًا عن أن معظم النظم الصحية ستتضرر بشدة ... قد يكون الانكماش في الاقتصاد العالمي عام 2020 خبرًا سارًّا للطبيعة، لكني لا أرى من سيستفيد من ذلك دونها. من ناحية أخرى، من المأمول، ولكن من غير المحتمل، أن يؤدي مثل هذا الوباء إلى إصلاح عميق لمؤسساتنا وأدائنا الاقتصادي. فمن المرجح أنه بعد الوباء ستبدأ كل دولة، وكل شركة متعددة الجنسيات، في مطاردة النمو المفقود. لذلك ليس من الجيد أن نجد في هذه الظاهرة نوعًا من الجاذبية.

- **أليس الحجر الصحي أيضًا فرصة لعيش تجارب التجاوب؟**

أن تكون في تناغم هو في رأيي أن تكون لديك علاقة متبادلة مع العالم والآخرين. تشعر أن صوتك يرن في العالم، وأن هذا الأخير يجيبك. يبدو لي الآن أن هذا الوباء مثّل ركائز التجاوب (axes de résonance) لدينا. أنت تدخل الآن إلى مركز تسوق أو إلى صيدلية، وتتساءل عما إذا كان الفيروس موجودًا هنا، في الهواء. فالهواء يغطي الأرض وهو ضروري للحفاظ على العالم الإنساني، لكنه الآن معرض لخطر التسمم. كما هو الحال نفسه بالنسبة إلى مقبض الباب هذا، وطاولة المطعم هذه. إن الخوف من العدوى يهدد بشكل مباشر "أمننا الوجودي"، حسب

تعبير عالم الاجتماع أنتوني جيدنز. الأسوأ من ذلك، أننا لا نجرؤ على مصافحة أو تقبيل من نحب، أو ندخل في مغامرات شهوانية. لقد أصبحت العلاقات مريبة. وربما سيتم تعزيز بعض الانتماءات المجتمعية؟ لكني أشك في ذلك، وأخشى بالأحرى المزيد من الاغتراب.

- **وباء كورونا هو التباطؤ، ولكن بدون صدى/ تناغم؟**

نعم، بالضبط!

مراجعات

الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الاستياء 174

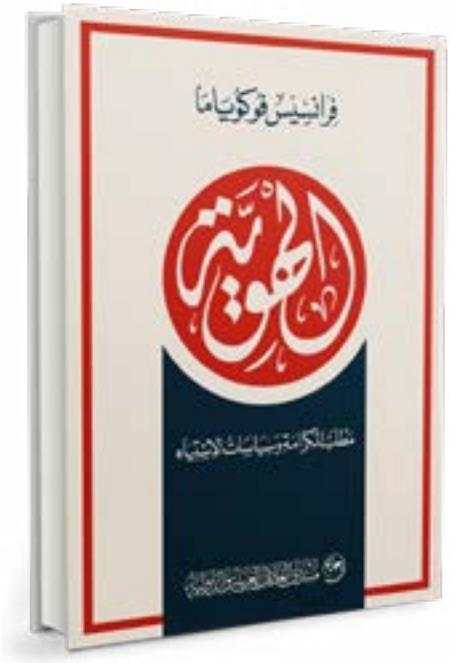
مذكرات قارئ 183

محاسن التاريخ ومساوئه 191

مراجعة كتاب:

الهوية:
مطلب الكرامة وسياسات الاستياء

تأليف: فرانسيس فوكوياما
الناشر: منتدى العلاقات العربية الدولية، الدوحة
سنة النشر: 2019
عدد الصفحات: 224
مراجعة: خالد يايموت*



في طرح الإشكالية

يتناول فوكوياما في كتابه **الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الاستياء** إشكالية غاية في التركيب والتعقيد، مبسطًا تفسيرها وشرحها في أربعة عشر محورًا. وقد عرض الكاتب أطروحة مركزية، تعتبر أن سياسات الهوية، التي يتبناها اليمين الشعبوي، أصبحت تهدد الدولة الليبرالية الحديثة، والمؤسسات الدستورية الضامنة للحرية والمساواة والعدالة.

* أستاذ العلوم السياسية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، الكلية متعددة التخصصات، تازة، المغرب.

"الهويـة" و"سياسـة الهويـة" مصطلحـان حديثا المنشـأ إلى حد ما. فقد أشـاع عـالم النفس إريك إريكسـون في خمسـينيات القـرن المـاضي المفهـوم الأول. بينما ظهر الثـاني في ثمانينيات وتسـعينيات القـرن العشريـن، مـع تطـور البحـث في السياسـات الثقافيـة. فالهويـة تركـز عـلى تبجيـل الذات والامتعـاض مـن الآخريـن؛ وهذا ما يفسر الحضـور الحتمي لمفهـوم ثالث هو الكرامة الإنسـانية.

يـشرح فوكوياما "موجـة" الهويـة، باعتبارهـا كشـفًا ومحفـزًا للكرامـة الإنسـانية، فـإذا كانت الهويـة تعنـي تلـك القيمـة المتأصلـة للـذات الداخليـة الحقيقيـة، التـي تمنـح الفـرد كينونـة غـير خاضعـة لقواعـد المجتمـع؛ فـإن الـذات الداخليـة هي أسـاس الكرامـة الإنسـانية. فالهويـة التي أصبحـت تحتـل مكانـة بالغة في السياسـات المعاصرة، تنشـأ "في المقـام الأول مـن التمييز بين ذات المـرء الداخليـة الحقيقيـة، وعـالم خارجي مـن القواعد والأعـراف الاجتماعية لا يعـترف على نحو ملائـم بقيمتهـا وكرامتهـا" (ص 31). وهذا ما يفسر سـمو الإنسـان وخبرته التاريخية والسياسـية عـن التفسـير الذي يقدمـه النمـوذج الاقتصادي السـاذج.

صحيـح أن الموجـة الجديـدة للهويـة تأثـرت بالأزمـة الاقتصاديـة التـي عصفـت بالعالم سـنة 2008م؛ ومـا تبعهـا مـن التهديـد الذي شـكله إفـلاس اليونان بالنسـبة إلى الاتحـاد الأوروبي. إلا أن الحـدث الأكثـر أهميـة يتجـاوز مـا هو اقتصـادي؛ إذ يكمن في ربـط النخب الأزمـة الاقتصادية بالهجـرة والإرهـاب. كـما طرحت خلافات هوياتية، بشـكل يحظـر التعبيرات الهوياتية الإسـلامية المخالفـة للغـرب. وهـذا التحـول الثقافي الشـعبوي[1] ليـس متوافقًا مـع الديمقراطيـة الحديثة، بل يشـكل التهديـد الأول الـذي يواجهها اليـوم عالميًّا.

يمكـن التأكيـد أن المنعطـف المدهـش والمهـدد للديمقراطيـة سـجل سـنة 2016؛ بتصويـت بريطانيـا للخـروج مـن الاتحـاد الأوروبي، ووصـول دونالـد ترمـب لرئاسـة الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، ذلـك أن الديمقراطيـة الليبراليـة التـي اعتمـدت فكـرة الدسـتور لصيانـة الكرامـة الإنسـانية والحريـة والمسـاواة؛ أثبتـت عجزهـا أمـام اسـتخدام النخـب اليمينيـة للسـلطة، بقصد الإسـاءة إلى المؤسسـات السياسـية والدسـتورية.

يحـدث هـذا رغـم تلـك القدسـية التـي حظيـت بهـا فكـرة الكرامـة الإنسـانية في الفكـر الدسـتوري الليـبرالي، ورغـم الجهـود المتواصلـة للأحـزاب المسـيحية لدسـترة الكرامـة. صحيح

أن الخبرة العملية ساعدت الفكر الليبرالي على بسط مفهوم حقوق الإنسان كونيًّا، ومن ثمّ، جعله مشتركًا جمعيًّا داخل الدولة القطرية؛ الشيء الذي رسخ بدوره الهوية الجماعية للمجتمع الليبرالي، إلا أن هذا التقليد الغربي الساري المفعول، والقائم على منح المواطنين الحقوق نفسها؛ يواجه اليوم أزمة حقيقية، تلبس لباس الهوية، وتهدف إلى تنحية الكرامة، وتجاوز المؤسسات التقليدية للدولة الغربية الحديثة.

ذلك أن الاستقلالية الفردية، التي تمركزت حول الفرد المستقل بذاته، انتهت بالعودة الفردية إلى البحث عن الذات الحقيقية للفرد. وهذا قاد المجتمعات الغربية إلى أزمة هوية في مجتمع متعدد، "أزمة الهوية هذه تقود في اتجاه معاكس للفردانية المعبرة، وتقود إلى توطيد أفق أخلاقي واضح، والبحث عن هوية مشتركة تعيد ربط الفرد بفئة اجتماعية" (ص 74). كل ذلك يعني أن ثمة مشكلًا عميقًا يسري في المجال الثقافي، وينعكس سلبًا على الأسس الليبرالية للدولة الحديثة ومسلماتها الدستورية القطرية والعالمية.

ومن هنا فإن الأمر يحتاج إلى تفسير شارح للمستجدات التي ظهرت وغيرت من طبيعة تفكير المجموعات الثقافية والقومية، وجنوحها الجارف نحو اليمين. ورغم تعقد الظاهرة، فإنه يمكن تأكيد أن جوهر الإشكال هو القلق المتزايد إزاء الهوية؛ ذلك أن الديمقراطية تقوم على مبدأ التوأمة بين الحرية والمساواة. وقد رسخت الدساتير هذا المبدأ، بناء على تقاليد مسيحية، "ترى أن الكرامة متجذرة في الفعالية الأخلاقية الإنسانية، مع أنه لم يعد ينظر إلى تلك الفعالية بمعنى ديني الآن، أي باعتبارها القدرة على تقبل الله، بل القدرة على مشاركة كل فرد في ممارسة السلطة كعضو فاعل في مجتمع سياسي ديمقراطي" (ص 65).

فالواقع أن التحولات الدرامية في المجال الثقافي تؤكد أن الأولوية لم تعد لصعوبات الوضع الاقتصادي، بل للهوية. فالسؤال "من أنا؟" لم يعد يطرحه المسلم في الغرب، أو في الشرق الأوسط؛ بل أصبح مطروحًا بحدة، وبشكل يجعله مقدمًا عن المعاناة الاقتصادية، في العالم الغربي أيضًا. أضف إلى ذلك أن هوس الطبقات الوسطى، بكونها تتعرض لتهديد ماحق؛ دفع جزءًا مهمًّا من هذه الفئة إلى ركوب سفينة القومية الشعبوية في الولايات المتحدة وأوروبا. وازدادت خطورة الوضع قتامة بإعادة التفكير في العولمة ومزاياها الاقتصادية والإنسانية؛

والواضح أن الأمر تعدى كل ذلك، بعمل قوى اليمين السياسية على إضعاف المؤسسات الدولية، الخاصة بإدارة النظام العالمي الليبرالي والمنظمة للتعايش والسلم العالمي.

الديمقراطية وسياسات الهوية

إن هذه المستجدات تضع الديمقراطيات الليبرالية الحديثة في مواجهة تحديات جمة. فقد أدت انتصارات العولمة إلى تحولات اقتصادية واجتماعية عالمية وقطرية مطردة؛ جعلت المجتمعات أكثر تنوعًا واختلاطًا ثقافيًّا. كما أدى هذا الوضع إلى بروز موجة من المطالب لدى مجموعات مجتمعية، تتعلق بالاعتراف بكينونتها وخصائصها. وهو ما يتناقض مع الامتيازات التي تتمتع بها غيرها من الجماعات الأخرى.

ففي الوقت الذي تسعى الأولى لإثبات ذاتها وحقوقها، ترى الجماعة الأخرى أنها مهددة بفقدان مكانتها، وتقاوم بعنف أي خلق لوضع جديد. وهكذا تصل المجتمعات الديمقراطية إلى حالة من الأزمة المعقدة الناتجة عن الانقسام والتباين الهوياتي، الذي يحفز على تضييق نطاق الانتماء، ويهدد الدولة باعتبارها مؤسسة المؤسسات الجامعة للمجتمع، كما أنه يوسع دائرة الصراعات العالمية والمحلية.

وهنا تكمن أهمية الديمقراطية الليبرالية؛ لكونها تحضن الجميع، غير أنها تحتاج إلى هوية وطنية بالنسبة إلى المواطنين، تكون مدنية أو عقائدية. وهذا يعني أنها متجاوزة للخصائص الثابتة للعرق والدين. فالديمقراطية -بحسب فوكوياما- أصيلة ومتجذرة في حقوق الأفراد، وليس في حقوق الجماعات. مثل هذه التجربة تجدها في الولايات المتحدة مع انتصار حركة الحقوق المدنية، لكن انتصار ترمب ووصوله للبيت الأبيض أصبح يهدد هذا المكتسب القائم على هوية مدنية جامعة.

في هذا السياق، جاءت موجة "تزييف" الانتخابات لتظهر كإحدى السياسات العالمية. فباسم القومية والهوية تحول الناخب في العقد الثاني من القرن العشرين نحو اليمين. ومن هنا يمكن طرح السؤال: لماذا لم يستفد اليسار من زيادة التفاوت الاقتصادي العالمي؟ ولماذا انجر الناخب للخطاب القومي والديني رغم الصعوبات الاقتصادية؟

علامة هذا المشهد المعقد تحيلنا إلى الصعود الكبير للأحزاب الهوياتية اليمينية المتطرفة في الغرب؛ فقد استطاعت أن تصبح قوة صلبة داخل البرلمان الأوروبي. كما أن تنامي القومية الشعبوية اليمينية في الغرب يتزامن، من جهة، مع الركود الديمقراطي. وهذا التطور يشكل تهديدًا للديمقراطية الليبرالية؛ لأن القادة الشعبويين يسعون، من جهة، لاستخدام السياسي لأزمة 2008 الاقتصادية؛ ومن جهة ثانية، يأتي صعود اليمين في زمن تتقوى فيه الصين وروسيا، باعتبارهما نموذجين غير ديمقراطيين.

والمهم من ذلك، أن اليسار القديم، القائم على صراع الطبقات، يعيش حالة من الانحطاط بعيد الأمد في سائر دول العالم. ففي أوروبا تتراجع الديمقراطية الاجتماعية بتراجع اليسار الأوروبي، وكاد الحزب الاشتراكي الفرنسي يختفي في انتخابات سنة 2017. حدث هذا في الوقت الذي تشير التفاوتات، خاصة الاقتصادية منها، أن الوضع سيجعل من اليسار وأفكاره السياسية الرهان المجتمعي الأول.

والأهم مما سلف، أن اليسار يمارس سياسات للهوية، في العقدين الأخيرين، تحفز صعود سياسات الهوية اليمينية؛ ولذلك يتطلب الأمر بناء يسار جديد، مكون من ائتلاف جماعات متباينة هوياتيًّا. وفي انتظار ذلك، لا بد من الإقرار أن إشكالية الهوية والكرامة الإنسانية أمر ثقافي معقد. فالأمر مرتبط كذلك بالصوابية السياسية، وبالشرعية الدستورية للحرية، وإدامة الديمقراطية.

ترتبط الصوابية السياسية بالحرية، لكن هناك موانع أخلاقية تحول دون التعبير عن بعض الأفكار، والتي تعدّ متناقضة مع الأفكار المؤسسة للشرعية. بيد أن التطورات الحالية تؤكد أن عنصر الحرية تجاوز الطابع الأخلاقي، واستطاع بناء خطاب يعتمد على مسوغات غير أخلاقية، لكنه مقبول عند مجموعات معينة تؤمن بالهوية الضيقة.

في هذا الإطار جاء الدور المحوري الذي لعبه الرئيس الأمريكي ترمب في نقل الانشغال بالهوية إلى اليمين؛ متعمدًا خلق تفرقة بين المجتمع، وناقلًا النزعة القومية البيضاء من مجرد حركة سياسية هامشية إلى تيار واسع يكاد يسيطر على السياسة الأمريكية اليوم. تبني لغة الهوية تزامن مع خطاب لا يجد غضاضة في تبرير الأفكار والممارسات العنصرية، ومهاجمة

المهاجرين وفئات أمريكية معينة بطريقة غير أخلاقية لم تكن مقبولة في الممارسة السياسية سابقًا؛ مما أبعد الولايات المتحدة عن الأهداف والإجماع والتداولية التي عرف بها النسق السياسي الأمريكي.

ومن ثمّ، يمكن تأكيد أن الشرعية الانتخابية التي تحصل عليها القومية الشعبوية اليمينية هي شكل من أشكال تهديد النظام السياسي باستعمال الانتخابات الديمقراطية؛ ذلك أن العملية الانتخابية في هذه الحالة عمدت إلى تقويض المؤسسات الليبرالية، خاصة تلك المتعلقة بالعدالة والإعلام، و"البيروقراطيات غير المنحازة". بل إن الأمر يتجاوز نطاق الدولة القطرية، ليصبح عبارة عن تحول عالمي أوسع، يتبنى عقيدة قائمة على تجاوز الأفكار الاقتصادية، والانطلاق من سياسات مستندة إلى الهوية غير المشتركة.

فالأمر لا يتعلق بأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، بل تمس إشكالية الهوية وتحولاتها المطروحة دول الشرق الأوسط وحتى الإرهابيين الجدد. فقد مس التحول الطارئ الإرث التقليدي المتعلق بفكرة القومية والدين، حيث ظهرت حركات سياسية تعيش بمنشطات أزمة الهوية، ولا تتعب في طرح فكرة الاعتراف بالهويات الجماعية المسنودة إلى القوميات أو الأديان أو الأعراق. وهذا اعتراف مخصوص لا يبني هوية جماعية، وإنما يقسمها انطلاقًا من خصائص ثابتة من العرق والدين.

ما يشبه الحل

لا يمكن لمجتمع ودولة أن تعيش بدون هوية. وهذا يقتضي عدم الوقوع في السيولة، ونفي الخصائص المميزة لمجتمع معين. لكن تبقى المبادئ الليبرالية ترياقًا لمجموعة التصدعات التي تتشكل منها الهوية الوطنية؛ سواء تعلق الأمر بقضية العرق والدين، والأقليات، والهجرة، وغيرها. ولكن يلزمنا الإيمان بأن الحفاظ على الأمم يمر عبر ضرورة الحفاظ على الديمقراطية الليبرالية؛ لأنها تمنحنا إمكانية إعادة بناء للهوية في مجتمع متعدد. ولأنها كذلك تمنحنا إمكانية الجمع بين الإكراه والإجماع، في عملية التأسيس الجديد الذي يستوعب القادمين الجدد. هذا

الأمـر حاليًـا مطـروح في أوروبا؛ فهوية الاتحاد الأوروبي مشوشـة، وتجد أمامها حاجتها الشـديدة إلى المهاجريـن مـن الـدول الإسـلامية، في مرحلة ارتفعت فيها أسـهم العنف السـياسي والديني.

ففـي العقـد الأول مـن القـرن الحـادي والعشريـن، أصبـح النقـاش السـياسي الأوروبي يسـتحضر بحـدة مشـكلة الجنسـية والهجـرة والهويـة الوطنيـة. وأصبـح اليمـين يفـرض شروطـه عـلى الجنسـية، والمواطنـة بالتبع، بشـكل يتعارض والأسـس الليبرالية؛ لكنه يتسـتر وراء عمليات الدمـج الاجتماعـي للمهاجريـن. ومما يزيـد الأمر تعقيـدًا كون ممارسـات اليمين واليسـار المتعلقة بسياسـات الهويـة لا تنتـج جديـدًا عـلى مسـتوى حل الإشـكال المطروح، بل إنها تسـير على سـكة التجربـة التاريخيـة التـي ولّـدت صدامـات عنيفـة، بسـبب الهويـة العرقيـة أو الدينية أو هما معًا.

المواطنـة هـي الحـل. لكـن الاعـتراف المتبـادل بالجماعـة المجتمعيـة أصبـح بـدوره مضمنًـا في السياسـات الثقافيـة للهويـة. وتواجـه هـذه السياسـات عوائـق فيـما يتعلـق باسـتيعاب المزيـد مـن المجموعـات، خاصـة المهاجـرة، في هويـة مشـتركة وشـاملة، دون أن يمـس ذلـك الأصـول الليبراليـة، ودون أن يلغـي ذلـك الحقيقـة الجوهريـة التـي تقـول إن الولايـات المتحـدة الأمريكية قدرهـا أن تكـون أمـة عقديـة، تمـزج بـين الثقافـة الفرديـة والجماعيـة[2].

يبـدو أن هـذا التعقيـد دفـع فوكوياما للإقـرار أن الهوية الوطنيـة في أي ديمقراطية، يسـتوجب أكثـر مـن القبـول السـلبي بعقيـدة معينـة، "إنـما بحاجـة إلى المواطنـة وإلى ممارسـة فضائـل معينة، فالهويـة ضرورة لكنهـا ليسـت شرطًـا كافيًـا للنجـاح" (ص 173). وفي هـذا السـياق هناك عمل كبـير ينتظر كلا مـن أوروبـا وأمريكا.

ينبغـي للـدول الأوروبيـة تجـاوز الفهـم الإثنـي للجنسـية، وتحويـل الفهـم الشـعبي للهويـة الوطنيـة ليشـمل أولاً الإيـمان بهويـة أوروبيـة جامعـة؛ وثانيًا إعـادة التفكير في سياسـات الإدماج وإشراك المهاجريـن في هـذه الهويـة. قـد يكون الحل هو اعتـماد "الثقافة الرائدة"، ومـا تحيل إليه من قيـم المسـاواة والديمقراطيـة؛ لكـن تفعيـل هـذا يتطلب عمـلًا طويل المـدى، يمس تجديـد الفكر والممارسـة اليسـارية، ويتجـاوز التشـدق الخطـابي الأوروبي[3] عـن اسـتيعاب أفضـل للمهاجريـن والجماعـات الهوياتيـة الصغيرة.

كما يتطلب هذا الوضع من الولايات المتحدة تجاوز الخطاب والسياسات العنصرية الهدامة، وتبني سياسات اجتماعية تستهدف تحسين وضع جميع الفئات المختلفة، ومنح المهاجرين والغرباء غير المجنسين، الذين ليست لهم سوابق إجرامية، حقوق الجنسية وتمتعهم بكل حقوق المواطنة.

يجب كذلك تبني سياسات تزيل هواجس المواطنين الساخطين الذين يخشون فقدان مكانهم في الطبقة الوسطى، وتستعيد كرامة الفقراء الذين يعتقدون بأن الدولة لا تراهم، أو أنهم يتعرضون لتفضيل غير عادل. يجب أن يفهم الجميع أن الصعوبات الاقتصادية لا تعني الانزياح لهويات ضيقة.

ومن هنا، لا بد من سن سياسات عامة تحقق الاستيعاب الناجح، وتذيب مخاوف الجماعات الفرعية والمهمشة، التي تزعم أنها متضررة من سياسات الهجرة والاستيعاب. إن الأمر في الواقع يشبه عملية إعادة صياغة المثل، بشكل يحفظ الكرامة الإنسانية، يمر عبر برامج طموحة تأخذ بعين الاعتبار ما هو اقتصادي؛ لكنها قبل ذلك وبعده تبني المشترك العام، وتوقف عملية تفتيت المجتمعات الليبرالية التي تساعد وسائل التواصل الاجتماعي على تسريعها.

من الواضح أن سياسات الهوية لا تنفك، وليس في الحسبان أن تنفصل مستقبلًا عن جوانية الإنسان وكرامته، وما يجسدها من حقوق ومساواة. وهذا ما يفسر ظهور الثورات الشعبية المناهضة للاستبداد في شرق أوروبا والشرق الأوسط منذ 2011، التي تعتبر ثورات الكرامة المعبرة عن الاستياء الجماعي من الأنظمة القائمة. ورغم الإخفاقات الليبرالية، والنجاحات اليمينية الشعبوية؛ فإن قضية الهوية ستبقى محل نقاشات النخب والجمهور، نظرًا إلى ارتباطها العضوي بمجموعة من الإشكالات المعقدة، الناتجة عن السياسات الثقافية المؤطرة لسياسات الهوية. فإذا كانت هذه الأخيرة عاملًا حاسمًا في بناء المجتمع العام؛ فإن تعدد استعمالها هو ما يصنع التفتت أو الوحدة. ولا يمكن ضمان الوحدة في عصر المجتمعات المتعددة والمتنوعة بدون إعادة النظر في السياسات العامة القائمة لليمين واليسار، بشكل يحافظ ويطور من الإرث التاريخي للدول الحديثة، والتي جعلت من الليبرالية والمؤسسات الديمقراطية ثابتًا حارسًا للهوية الجماعية المشتركة.

الهوامش

1. يقول يان فيرنر مولر: "تقوم كل التشخيصات التي تمت مناقشتها حتى الآن على نظرية التحديث... إن الشعبويين، وهذا ما تقوله الأطروحة الأساسية، يخاطبون الناس الذين تبدو لهم كل الأشياء تمضي سريعًا، والذين يعجزون عن اللحاق بالتحولات، ويفضلون الهروب إلى عالم بسيط وسابق على الحداثة". يان فيرنر مولر، **ما الشعبوية؟**، ترجمة رشيد بوطيب، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2017، ص 34.

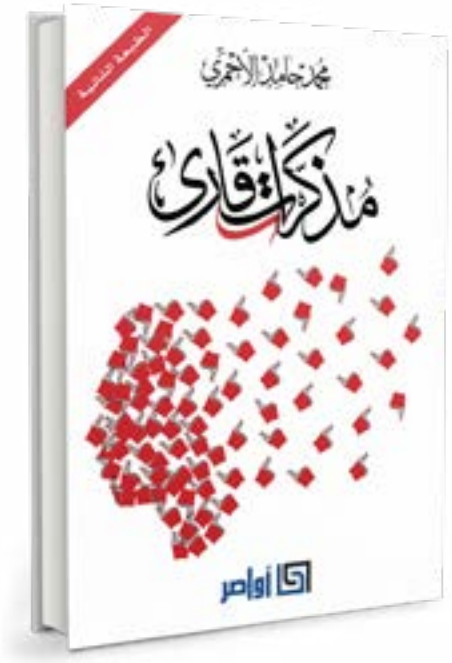
2. يقول فوكوياما: "يتوجب على الأمريكيين أن يدركوا حقيقة أن ثقافتهم ليست ببساطة فردانية محضة بل جماعية أيضًا... وعلى الرغم من أن الدولة الأمريكية، وخصوصًا على المستوى الفدرالي، قد لا تكون المحور المناسب لتكثيف هذا الحس المجتمعي لأسباب مختلفة، فإن الاستعداد الأمريكي لإطاعة السلطات الاجتماعية الأعلى كان واحدًا من أهم عوامل نجاح المجتمع الأمريكي، وهو ما يتوجب على اليمين واليسار الأمريكي أخذه بعين الاعتبار". فرانسيس فوكوياما، **الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي**، ترجمة: معين الإمام ومجاب الإمام، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015، ص 540.

3. في هذا الإطار يقول أبرز الباحثين الفرنسيين، في هذا الموضوع، مدير مركز الهجرات والجنسيات في المعهد الفرنسي للعلاقات الدولية كريستوف برتوسي: "يستند الخطاب الجديد حول الاندماج إلى مظاهر عديدة، غير أن المفهوم قد بني أولًا وكأنه يتعلق بمسألة الجماعات المهاجرة الجديدة التي تحضر معها وجهًا خاصًا إلى المجتمع الفرنسي، ما يجعل اندماجها أكثر صعوبة. يقارن هذا السرد الهجرة السابقة إلى فرنسا التي ضمت أولا المهاجرين الأوروبيين الآتين من إيطاليا أو بولونيا، أو إسبانيا؛ بالهجرة الحالية التي تسيطر فيها الشعوب الآتية من دول المغرب ودول إفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى. باختصار، إذا كانت "فرنسا الاندماج"، قد استوعبت موجات هجرات أوروبية على مر تاريخها. فعليها الآن أن تضم شعوبًا غير أوروبية. هذا الخطاب الذي يستند إلى التضارب بين المهاجرين الأوروبيين وهؤلاء المهاجرين الجدد، الذين جاؤوا بعد انتهاء الاستعمار، يبرز في الواجهة الأولى التباعد الثقافي، وبشكل خاص الاختلاف الديني الذي هو السبب في المشاكل التي يواجهها المجتمع الفرنسي. انطلاقًا من هذا التفسير، أصبح الإسلام المسألة التي تكون (مشكلة الاندماج)". كريستوف برتوسي، **فرنسا والمسلمون: بحث في سوسيولوجيا المواطنة**، ترجمة: جورج سعيد، بيروت: دار الفارابي، 2019، ص40.

مراجعة كتاب:

مذكرات قارئ

المؤلف: محمد حامد الأحمري
الناشر: منشورات أواصر
سنة النشر: 2020
عدد الصفحات: 480
مراجعة: مصطفى فاتيحي، ومحمد قاسمي



مدخل

لا يزال الكتاب والقلم أداتين للتعبير وصياغة عصارة التفكير والانطلاق في التدبير لمشاريع الأمة المادية والمعنوية، الدينية والدنيوية. ولا تزال تجارب المثقفين ومن ينكرون ذواتهم في سبيل القراءة والخروج من ربقة مجافاة الحرف والكتاب حُبلى بالمعاني والدروس والتوجيهات المفيدة لحياة البشرية. ومن هذا المنطلق يأتي موضوع هذه القراءة التوصيفية والتحليلية لكتاب حوى عصارة أعوام مضت في القراءة،

وتقليب صفحات الكتب باختلاف لغاتها وموضوعاتها واتجاهات كتابها، وهذا الكتاب هو **مذكرات قارئ** لمؤلفه الدكتور محمد حامد الأحمري، في طبعته الثانية (2020).

الكتاب، كما سيأتي، يصعب تصنيفه في جنس من أجناس المكتوبات، لكن لا شك أنه كتاب حياة قارئ نهم ومختلف الاهتمامات القرائية. والدكتور محمد حامد الأحمري مفكر عميق في تفكيره واسع الأفق في تحليله وتنظيره، اختار الكتابة في القضايا الحارقة. وهو مثقف عضوي له مشاركات وازنة ومواقف مسؤولة، حول الحرية والديمقراطية، ومسؤولية المثقف، والمسألة الفنية في فكر الراحل علي عزت بيجوفيتش، وكلها قضايا عالجها بنفس استشكالي ورؤية استشرافية، ومن شأن التفاعل البناء معها أن يحدث نقلات نوعية في بناء الوعي وتجديد الفكر.

السياق الفكري والمعرفي للكتاب

يعدّ كتاب **مذكرات قارئ** نتيجة مسيرة طويلة في معاشرة الكتاب بمختلف مجالاته وفنونه، وهو حصيلة تجربة قرائية متنوعة الموارد ومختلفة الوجهات ومتباينة الأهداف، لكن سياقًا واحدًا يجمعها وهو **صحبة الكتاب**، فالمؤلف يقدم للقراء نتيجة أعوام طويلة من القراءة جاوزت الأربعين عامًا، وهي فترة زمنية معظمها قضاها في القراءة لتكون بعد ذلك نتائجها وثمارها اليانعة أفكارًا وتجارب ومناهج "ماثلة للعين تنادي من كل زاوية قريبة أو بعيدة، كلها تطلب الحضور إلى عالم الوجود، هاربة من النسيان، تخيفها اللحظات القادمة، ويروعها أن تهمل ذات يوم ثم تذهب في ذرات الكون روحًا بعيدة عن جسده" (ص 7).

وقد أبان الكاتب عن الدافع الأساس المبكر للقراءة عنده لكونه إحساسًا "بالواجب وتدريبًا للمستقبل" للخوض في غماره، غير أن المحصّلة في الأخير هي تلك المتعة النفسية التي تضفيها عملية القراءة على كيان القارئ.

وبهذا نفهم أن سياق الكتاب لا ككل السياقات المحكومة بظروف آنية ووقتية، بل الأمر يتعداه إلى كون السياق هنا حياتيًّا متمثلًا في هم القراءة بكل أبعادها الأفقية المغطية لحياة

القـارئ، فالكتـاب ظاهـر مـن عنوانه، فهـو تأريخ لمسـيرة قارئ عاكـف في محراب الكتـاب قراءة واسـتفادة وإفادة.

الأفكار الرئيسة للكتاب

يصعـب حـصر أفـكار الكتـاب في مقالـة قصـيرة، وإن حاول مؤلفـه حـصره في عناوين تختزل مضمونهـا، وهـي ضرورة طباعيـة فقـط، لكن مـا إن يتصفح القـارئ كلماته وتراكيبـه وما تضمنته مـن فرائـد وفوائـد وخلاصات وعـبر وتوجيهات وتنبيهات، حتـى يقتنع بصعوبة تسـييج القراءة الأكاديميـة فيـه بضوابطها المعهـودة والمعمول بها.

غـير أن الكتـاب يمكـن اختصـاره في قضيتـين، لا مـن جهـة الحصر بل مـن جهة البيـان فقط، فهـو كتـاب يختـزل **فعـل القـراءة** وقضاياهـا وغرائبهـا وفوائدهـا عبر تاريـخ المؤلـف، ويجمع إلى ذلـك **مناهـج الكتابـة** ونـوادر الكتـاب ونصائحهم وخلاصات تجاربهـم، وهذا طبعًـا لا يعني أننا لخصنـا أفـكاره بقـدر مـا نكون قـد فتحنا باب الولـوج إلى فضائهـا الأرحـب في الكتاب.

وفيما يلي عرض بعض أهم ما جاء فيه:

1. **من ذاكرة القراءة والكتابة عند الأحمري**

سـلك المؤلـف في كتابـه مسـلك التوثيـق للحظات القـراءة والكتابـة، مسـتندًا إلى حصيلة من شـاركوه هـذا الفعـل ومسـتفيدًا مـن تجارب كثـير منهم؛ فلم يكتـب الكتاب على شـكل مذكرات تحيـط هالـة التعظيـم صاحبهـا، كـما أنـه لم يـدَّعِ أن الكتـاب في الفكـر والعلـم بـما لهـما مـن معـاني الصرامـة والمنهـج الدقيـق، ولكنـه عمد إلى سَـوق الأخبـار عن القـراءة والكتابة ومـا يحوم حولها مـن الأحـداث والتجـارب، ومـا يرتبط بهـا من النصائـح لمجتمع القـرّاء، وإنما قصـد بالكتاب أن يقـرأ فيـما بعـد ويسـتدل به عـلى أنَّ "كتبًـا كان يقرؤهـا الأسـلاف في زمن مر قبـل" (ص 9).

فالمؤلـف في الكتـاب وثـق "ملاحظـات وآراء وتعقيبـات" صحبهـا طـوال المـدة القرائيـة واسـتمتع بهـا، وبـيّن فيهـا ميولـه إلى "الكتب التـي تثير التفكـير وتعصف به، تهز العقـل إلى أقصى مـا يحتملـه، وتلـك الكتـب التـي تثـير العاطفـة وتسـتنزل الدمـوع، وتخرجـك إلى صـور وآفـاق بعيـدة..." (ص 9).

يتميز الكاتب -في نظر المؤلف- قبل اتخاذه القرار بالكتابة والتأليف، بالأناة والصبر على ما كتب والنظر في ثناياه واستخراج عيوبه وتصحيحها، وهي خصلة من خصال الكتاب المهتمين بأذواق قرائهم واختياراتهم وأوقاتهم، ولهذا كان يؤجل الأحمري إخراج الكتاب لكثرة ترديد النظر فيه، إلى أن خشي عليه الموت والفناء والاضمحلال من كثرة التحسين. وبهذا يشير المؤلف من طرف خفي إلى خفة المتسرعين في إخراج المرقون وجعله في حكمه المبيض والمنقح، مستلهمًا في ذلك قصصًا عجيبة ومعبرة، مثل تجربة الروائي الشهير ماركيز وعادته في التأني والصبر على ما يكتب حتى يخرج صافيًا نقيًّا، ولو على جهة التغليب (ص 11).

وبهذا يقرر المؤلف أن "الكتاب الجيد يحتاج إلى مراجعة وأناة وزمان؛ لأنه يبحث عن قارئ يقول عند الصفحة الأخيرة: رائع، قد آن لي أن أعيده، فلم يكن ممتعًا فقط، بل مفيدًا، وإن لم يقل هذا وعَد نفسه أن يعيده" (ص 11). وقد جعل علامة الكاتب المتقن معرفة مصير ما يكتب، وهي علامة يضن وجودها إلا عند الكتَّاب المهرة دون ما يذاع وينشر من دور الكتب الحائمة على الدرهم والدولار.

ومن هنا ينصح المؤلف ألا يكون الجانب المالي هو بوصلة الكاتب، فـ"قد تجوِّدُ كتابَك وتراجعه حتى تمل، وتعطيه أصحابك الثقات يروزونه ويصقلونه أو يعيبونه، ثم ترسله إلى الناشر فلا يأبه ولو كان كنزًا ماليًّا، فأنى لجلهم أن يعرف ما تحمل إليه". وقد مثل لهذا بقصة داروين مع كتابه الشهير **أصل الأنواع**، فقد أرسله إلى ناشر فنصحه أن يغير منحى كتابته فيكتب عن (الحَمَام).

كما عرض المؤلف التمازج والتزاوج بين القراءة والكتابة، وأن كلًّا منهما لا يغني عن الآخر، فهما "توأمان"؛ وذلك لأن "الكتابة بعد المعرفة صيد للفكرة والوجدان"، فكثير مما يقرأ إن لم يدوَّن ويكتب على جهة التلخيص والاستثمار والإبداع يبقى أفكارًا ثاوية في الأذهان، فالعلاقة بين القراءة والكتابة عند الأحمري قائمة على الذرائعية، فالقراءة ذريعة إلى الكتاب، وهي فن "كبقية الفنون، يحاولها كثيرون ويجيدها الأقلون".

2. الكتابة بين الإبداع والاتباع

من أطرف الموضوعات المطروقة عند المؤلف قضية الكتابة في جانبيها النقيضين، الإبداع والاتباع، فلا شك أن الساحة المعرفية تعرف النمطين من الكتابة، غير أن ما يمكث في الأرض وينفع الناس هو ما جاء على جهة التأسيس والإبداع، دون التأكيد والاتباع، غير أن الكتابة عند الأحمري معاناة وليست متعة فقط، خاصة إذا كانت ذات بعد إبداعي وتجديدي.

إن الكتابة الإبداعية عند المؤلف إرهاق وشقاء؛ وذلك لكونها تسير عكس التيار وترنو التحولَ عن الديار، ديار التقليد والنسخ، لكن لكيلا يكون هذا الزعم خِلوًا عن العمل والاقتراح، فإن الكتابة في نظر المؤلف نتيجة مسار طويل من القراءة المتمعنة والمتفحصة والبصيرة، وهو ما سماه "القراءة الواسعة"، وقد استلهم في تأكيد هذا التوجه كلام الرافعي وغيره، وبعض نصائح القراء، من ذلك: الحرص على حفظ النصوص البليغة والمفيدة، وكذا القراءة الشاملة لكل ما يقع في اليد من الكتب توسيعًا للثقافة والمعرفة وإغناء للأساليب التعبيرية.

إن كتابة النصوص المتميزة بأساليب متميزة أمر متوقف في نظره على القراءة الطويلة والجادة، ولهذا قرر معادلة تقول: "جودة الكتابة بمقدار جودة موارد القراءة" (ص 196). كما أن "الجِد في الكتابة كالجدِّ في القراءة"، فالكاتب المجد لا يكون إلا قارئًا مجدًّا. وفي هذا الصدد لا يحبذ المؤلف الكتابة الصحافية، ويعتبر من دخل غمارها بأعرافها وواقعها، فقد تخلى تلقائيًّا عن قواعد التحرير والتنوير للأفكار والأساليب، ولم لا والصحافة في غالبها تنتمي إلى عالمي الأشخاص والأشياء بتعبير مالك بن نبي، أما الكتابة الإبداعية فهي تسبح في عالم الأفكار الذي يخاف منه أرباب السلطة والأموال، ممن يمسكون بزمام الصحافة قيادة وتحكمًا.

ولم يغفل الأحمري ضرورة التمكن من ناصية اللغة في جانبيها القاعدي والأسلوبي، معتبرًا هذا الشرط معمولاً به نظرًا وواقعًا في جميع اللغات بلا استثناء. والمقصود في جانب التراكيب خاصّة هو الإحاطة بالضروري من النحو، صونًا للكلام المكتوب عن اللحن المخطوط، فالمراد من النحو أساسياته "التي تدرسها بعض الدول العربية في المرحلة الابتدائية وإلى نهاية منهج المرحلة الثانوية، وغالبًا هذا يكفي لإدراك أسس الكتابة" (ص 197).

3. بين المعرفة النقلية والمعرفة التأسيسية

يميز المؤلف في الكتابة بين اتجاهين ومقصدين: الأول هو المعرفة النقلية؛ بحيث يقتصر الكاتب على التنسيق بين النصوص والمعلومات، ولا يعدو النقل إلى غيره من أدوات استنبات الأفكار وصوغها في قوالب تجديدية وإبداعية، وبهذا يعتبر "الكاتب الذي تظهر مهارته في التنسيق بين كلام الناس هو ناقل منظم لقولهم، يقال له أحسنت أو أسأت ترتيب منقولاتك" (ص 199). والثاني هو المعرفة التأسيسية، وقد وصفها بكونها أشرف من الأولى؛ وذلك لأن صاحبها يختطُّ لأفكاره مساراتٍ جديدةً غير مألوفة. ولا شك أن التأسيس أصعب من النقل، لكنه أعمق أثرًا وأدوم نفعًا، وهو باب لفتح مجالات العلم والمعرفة الموصدة بحبال التقليد ومقولاته الجامدة.

ولا يفهم من كلام المؤلف التنقيص من النقل والتنسيق بين المعارف والنصوص والأفكار، وإنما هي دعوة إلى الخروج من ربقة التقليد إلى رحابة الإبداع. وهو هنا يميز بين التأليف والإبداع، "فإن إعادة صياغة المعارف وقولبتها بنسق جديد، والتأسيس من خلالها لرؤى جديدة هو الإبداع، أما التأليف والجمع فهو شيء آخر" (ص 199).

ولا شك أن الكتابة الإبداعية والتأسيسية لمعارف نوعية تقتضي من صاحبها الموازنة بين الفكرة والأسلوب، فالفكرة روح، والأسلوب قالب هذه الروح، غير أن الأحمري في هذا الباب يميز بين مراتب الأسلوب باختلاف أغراض الكتابة وأجناسها، فالأسلوب "في الأدب من الغايات، وفي الفكر من المساعدات"، ويرى أن الكاتب الذي لا يعير أسلوبه اهتمامه سيفشل في الإبلاغ والبيان بلا ريب.

ويربط المؤلف بين **براعة الأسلوب والعمق في الأفكار**، فصاحب العمق في الغالب قادر على البيان والإيضاح، وهو هنا يستلهم تجارب الكبار والأعلام مثل أفلاطون وسقراط وغيرهما، فقد جمعوا بين عمق الفكر والقدرة على البيان، وهذا جلي في كتاباتهم وما أثر عنهم من أسفار.

ومن خصائص روعة النص المكتوب -في نظر المؤلف- انعكاسه على كاتبه وتأثيره فيه تأثيرًا نفسيًّا يبلغ حد المرض مجازًا، والتعب حقيقة إن لم تتسن له كتابته، ووصف هذه الحالة

بكونها "حالة نفسية قاهرة وقوية تلم المبدع، فينفس عن نفسه بقطرات الدمع أسطرًا، أو يتفجر غضبه كلمات، أو يشع نورًا لا يملك إخفاءه".

ومن خصائصه النصوص الإبداعية أيضًا كونها "متمردة على السياقات المعتادة، وخارجة على التكلفات والطقوس، وإن اجتمع لكاتبها حرقة وموهبة مبدعة كان عمله في أعالي فنه". وهذه الموهبة في نظر المؤلف يمكن الاستزادة منها وتنميتها بربطها بمجهود الكاتب ومسالكه في الكتابة ومعاناته فيها. وقد يكون للظروف المادية والبيئية والصحية دور في ذلك، كما هو مشار إليه في تجارب ساقها المؤلف إسنادًا لرأيه، فليست قضاء مقدرًا لا يمكن تغييره.

إن المتأمل في آراء الأحمري في قضايا القراءة والكتابة يجدها خلاصات تجارب وقواعد تكونت من استقراء كتب وكتّاب وأفكار ومفكرين، وهي تجربة اجترحها المؤلف، كما سبق بيانه، سنين عددًا حتى صار ما دَوَّنه في مذكراته عصارة فكر وخلاصة تجربة.

مراجع الكتاب

توسل المؤلف في تبييض صفحات مذكراته بتجارب قرائية لعشرات الكتب، وحَمَلَ متن الكتاب عددًا غزيرًا منها، ولخص قسم "ذاكرة لقارئ آخر" جريدةَ مصادره ومراجعه التي جمعت بين فنون الأدب ومصنفات التاريخ وكتب الفقه والتراجم ومذكرات الكتَّاب، وغيرها من أجناس الكتب التي هي من مقروءات المؤلف. ولا شك أن تنوع هذه المصادر دليل على ألمعية المؤلف وقدرته على القراءة الصبور التي يمكن أن تتعدد لكتاب واحد بطبعات مختلفة.

الأطروحة المركزية للكتاب

يمكن من خلال ما سبق تلخيص أطروحة الكتاب -أخذًا بعين الاعتبار طبيعته وتنوع أفكاره وغزارة تجاربه- في قضيتين اثنتين: **الأولى**، همّ القراءة ورسالية القارئ؛ فالقراءة في نظره سلوك يوميّ للمثقف والناقد والمبدع والمصلح والداعية والرجل العادي، فهي حياة من جنس آخر. **الثانية**، رسالية الكتابة وضرورتها في التأريخ للأفكار والتجارب والمشاعر وغيرها، ولعل مذكراته -كما هو مصرح فيها- من هذا الغرض، كما سبق بيانه.

على سبيل الختم

مـن خـلال ما سـبق عرضه من أفـكار مقتضبة، يمكن الخلـوص إلى ما يمكن اعتبـاره مقصودَ هـذه القـراءة، وهـو المدخـل المعـرفي والمنهجـي لنهوض الأمـة وحضارة الإنسـان، وهـو مدخل القـراءة والكتابـة المبدعة الممثِّلة اسـتثناءً بـين ركام المكتوبات، فالأمة الناهضة والإنسـان المتحضر لا يقـاس بشـكل لباسـه ولا بطريقـة عيشـه في الحقيقة، وإنـما بعلاقته مع مصدر التقـدم والحضارة الـذي هـو الكتـاب، فالأمـة التـي لا تقرأ تموت قبـل أوانها، بـل هي أمـة لم تولد بعد!

مراجعة كتاب:

محاسن التاريخ ومساوئه

المؤلف: فريديريك نيتشه

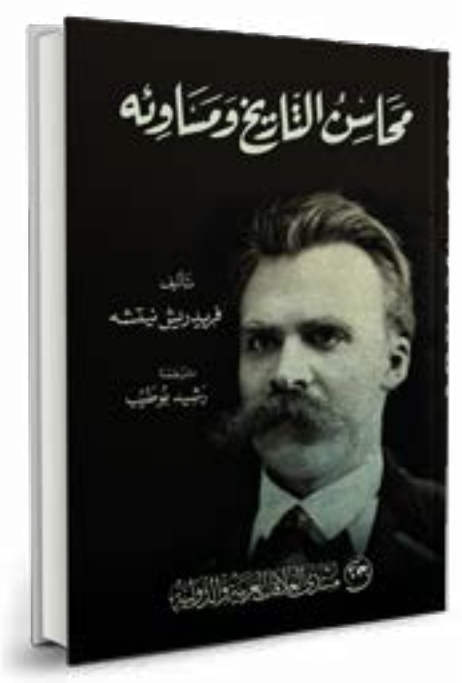
ترجمة: رشيد بوطيب

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة

سنة النشر: 2019

عدد الصفحات: 95

مراجعة: مصطفى بنزروالة*



بين يدي الكتاب

لا تستقيم القراءة لنيتشه دون جرأة مزدوجة، أولها التحلي بملكات النقد والتفكيك، وثانيها جرأة التخلي عن المسلّمات واليقينيات، فلا شيء يسلم من مطرقة النقد النيتشوي الهادم لأوهام العقل البشري وأصنامه، بأسلوب توليفي يميل تارة إلى لغة فلسفية صارمة، ويميل تارة أخرى إلى لغة شاعرية يغلب عليها الترميز والتشبيه

* أستاذ فلسفة، باحث في علم الاجتماع السياسي، جامعة شعيب الدكالي المغرب.

والاستعارة. تلكم إذن المعالم الكبرى لمجمل أعمال نيتشه وكتاباته، والتي لا يشذ عنها الكتاب قيد الدرس والتحليل، فكتاب **محاسن التاريخ ومساوئه*** قول في التاريخ وعنه، يجسد تركيبًا لفلسفة التاريخ عند الفيلسوف الألماني، هذا التركيب الذي يمتح من أبعاد معرفية متعددة:

- جينيالوجيًّا: عندما يتتبع نيتشه أصول نشأة الفكر التاريخي مستحضرًا أهم منعطفاته وتمفصلاته، متوقفًا عند لحظاته ونماذجه المتألقة، فرديًّا مع عظماء التاريخ، وجماعيًّا مع أهم المجتمعات البشرية التي أثرت في الماضي ولا زال صداها ممتدًّا في زمننا الراهن.
- معرفيًّا: عندما يقف نيتشه على عثرات التاريخ ومساوئه ومنزلقات قرائه، ويقارب التاريخ بما هو "معرفة" الماضي البشري بتعبير هنري مارو، ويسلط سهام نقده على زيف مدعي الموضوعية، وأصحاب التكوين التاريخي، والمتشبعين بالثقافة التاريخية؛ باعتبارهم صانعي أوهام يعيشون في جبة الماضي لا وقع لهم ولا أثر لهم في الحاضر، يعيشون على وقع العادة والأثر.
- أنثروبولوجيًّا: يتجسد ذلك في مقاربة الشخصية الألمانية التي عانت من عقبة التاريخ، بفعل التعلق المفرط بالدراسات التاريخية، وتقديس التاريخ بما هو روح متعالية -كما تجسد في فكرة الدياليكتيك الهيجلي- فوق قدرات الأفراد وخارج دائرة فعلهم، ما جعل منهم ضعاف الشخصية منفعلين لا فاعلين.

فالكتاب إذن بيان نقدي لأزمة القراءات التاريخية، وما خلفته من أزمات معرفية كان لها الأثر البالغ في تكوين شخصيات الأفراد، ونظرتهم إلى ذواتهم وإلى العالم.

* يعد الكتاب جزءًا من الاعتبارات الأربع التي تضمنها كتاب نيتشه بعنوان **اعتبارات في غير أوانها** والذي صدر أول مرة عام 1874، ويتضمن كذلك اعتبارات ثلاثة مختلفة كليًّا عن الكتاب الذي نشتغل عليه؛ إذ تعلقت هذه الاعتبارات بشخصيات ثلاث لها حضور قوي في الساحة الفكرية والثقافية، وهم على التوالي (شتراوس، شوبنهاور، فاغنر).

مساوئ التاريخ بين العادة والأثر

يميز نيتشه بين ثلاثة أنواع من النظر التاريخي: التاريخ الأثري والتاريخ العادياتي والتاريخ النقدي.

1. **التاريخ الأثري**

يعيش فيه صاحبه بقناع أزمنة ماضية، وتحركه عقدة النقص تجاه عباقرة الحاضر بصرف النظر عنهم، والتخلي عن الإشادة بهم لصالح كائن منقضي تاريخيًّا. يرفض نيتشه هذه النزعة الاحتفائية بعظماء التاريخ والتي تعبر عن حقد دفين على الإبداع وروح القوة والتأثير عند كبار الحاضر، وهو ما تلخصه مقولته "دعوا الموتى يدفنون الأحياء"، في تمثيل واضح للإمعان في القتل الرمزي للحاضر والعيش في جبة كبار التاريخ.

2. **التاريخ العادياتي**

الكائن التاريخي العادياتي، في نظر نيتشه، كائن ثابت محافظ يميل إلى عادات التاريخ المقدسة، قليل الجرأة يسعى إلى الاستمرار والتكريس، يرفض الحركة ولا يخفي استعداده لعمليات التوريث،" توريث الشروط التي نشأت فيها للذين سيأتون من بعده"[1]، معتقدًا بذلك أنه يحسن صنعًا بعمليات النقل الميكانيكي البسيط دون جهد ومعاناة: "إن التاريخ العادياتي يعرف كيف يحافظ على الحياة، ولكنه لا يعرف كيف يخلقها"[2]؛ ذلك لأن روح التاريخ مقدسة في نظره، فوجب الحفاظ عليها. إن العادياتي غير مبال بأوضاعه وواقعه ولا متفاعل مع مآسيه؛ بل على العكس يصر على تكريس هذا الوضع بمحاولات صبغ الواقع بقيم الضعف والهوان وأخلاق العبيد، من خلال تجسيد فرح ولذة متوهمة. إن العادياتي معاند بطبعه، بعيد كل البعد عن المعقول. فبالرغم من أن هذه العادة متعبة ومضرة، فإنها في نظر العادياتي لازمة وأكثر فائدة للجماعة، بالنظر إلى كون قيم التغيير والتجديد والمغامرة بآفاق جديدة أمرًا مرعبًا ومخيفًا وغير مضمون. غياب الجرأة وعدم القدرة على القطع مع العادة والمألوف يخلق أفقًا محدودًا وضعفًا على مستوى النظر، كما أن الاطمئنان للتاريخ في بعده العادياتي -أي المقدس للعادة- يطور آليّات دفاعية ضد كل ما هو جديد، فالشعار

الخالد "لم يكن شيء أفضل مما كان" ينتج النظر التاريخي في رؤية مرضية سطحية لا تخلو من تقدير بادخ ومهابة عمياء للقديم والماضي، في تحنيط تام وكلي للحياة وقتل للقدرات الإبداعية والإمكانات التنويرية.

النقد التاريخي أو التاريخ بوصفه إرادة القوة

إن النقد أهم خصائص الفكر النيتشوي، فالناظر المتأمل في أعماله لا يكاد يميز نيتشه عن مطرقته النقدية، في كل أعماله الفلسفية، بل حتى الأدبية لا يتردد فيها عن إشهار مطرقة النقد ومقصلة النقض، فالتاريخ جاف بلا روح إذا ما استغنى عن طابعه النقدي، واستسلم أمام التبسيط والإعجاب والتقدير وإعادة الإنتاج. فالأثري والعادياتي وظيفته التقديس والتكريس، والتي تعد من عوائق تقدمه؛ إذ يشل العقل التاريخي بحجة الوفاء للماضي. فمقدار التقديس الذي يحيط بالماضي، سواء في بعده الاعتقادي أو ما يتعلق بالعرف والامتيازات السياسية، يخيل لمن له شيء من الجرأة والقدرة على المراجعة والنقد أنه أمر متهور، بل سيواجه خطابات أخلاقية تسمه بالجهالة والشر.

ليست دعوى نيتشه إلى "تاريخ نقدي" سوى استمرار لرؤيته الفلسفية المؤطرة بإرادة القوة، "فالإنسان يحتاج إلى امتلاك القوة واستعمالها من حين لآخر من أجل تحطيم ماضٍ ما ونقضه، حتى يتمكن من الحياة"[3]. فلا حياة بالنسبة إلى نيتشه دون تاريخ نقدي حقيقي يهدم الأصنام والطواطم، تاريخ بمطرقة النقد وقوته. ولكي يتحقق هذا النقد التاريخي وهذا التاريخ النقدي لا بد من محاكمة التاريخ على أرضية الواقع، وقتل الأصنام وإحياء عظماء الحاضر وإعلاء المستقبل باعتبار "كل ماضٍ يستحق الحكم عليه"[4]؛ لأن النقد التاريخي نقد قوة، مطلوب لذاته، وليس وسيلة لتحقيق غايات سامية قيمية وأخلاقية من قبيل الرحمة والعدالة في صيغها المتوهمة، بل إن النقد يتولد من رحم القوة والقدرة على الفعل، وهو قاس بطبعه، لا تحمد عاقبته ولا يمكن التكهن بآثاره. إنه كما يسميه نيتشه "قوة معتمة ودافعة".

يستلهم نيتشه المنهج التاريخاني عندما يعتبر النقد "رؤية معرفية للتاريخ" لا يسمح فيها باختيار ما يناسب الأهواء، وكأننا أمام نزهة تاريخية نختار منه ما يناسبنا، ونترك ما لا يتماشى

مع بداهاتنا، بل نحن أمام حتمية وكلية، تنهل من ثنائية "الفصل والوصل"؛ فإما قطع تام مع أصنام العادة والأثر، أو استمرار لتقديس أوهام التاريخ والعيش في جبة أوهامه، فلكل لحظة تاريخية طبيعتها وسياقاتها، وهو ما يجعل نيتشه يعرج على ضوابط معرفيّة يستحيل التاريخ من دونها إلى متاحف لعرض الوقائع هنا وهناك.

المعرفة التاريخية السائلة

إن الإفراط في النهل من التاريخ والتعلم من دروسه، على شكل طفل لم يطور ملكة النقد ومناعته بعد، يخلق شخصية ضعيفة ويشل حياتها. فالإفراط حد السيولة في استهلاك التاريخ قتل للحياة من جوانب كثيرة على رأسها التسبب في إيقاف القدرة على الخلق والإبداع لدى مستهلكي الدراسات التاريخية، ما ينتج لا محالة شخصية هشة لا حول لها ولا قوة، غير قادرة على إثبات ذاتها ولا تثمين مقدراتها دون الاحتماء بالتاريخ والعودة المرضية إلى الماضي. إذ إن تجربة الحياة بالنسبة إلى الفرد المعاصر لا تنمو إلا بالاحتكاك بالمصاعب والجرأة على تحمل المسؤولية الذاتية والجماعية بخصوص ما يعتمل في الوقت الراهن.

العودة المفرطة والسائلة إلى الماضي تأبيد لقصور الفرد؛ باعتبار أن المعرفة التاريخية والإيغال فيها يصنع وهمًا يتمثل في امتلاك فضيلة العدالة، دون أن يكون له نصيب في إثباتها والعمل بها، فضلًا عن كون الإفراط في المعرفة التاريخية يخلق مراجع ثابتة يستند إليها السلوك الفردي والجماعي، ولا يراعى فيها تغير الشروط التاريخية المنتجة لهذا السلوك، ما يؤدي حتمًا إلى ارتباك سلوكي، يضع الفرد في معضلة وقلق سلوكي بين النماذج الثابتة المعطاة تاريخيًّا، وبين ما تفرضه اللحظة التاريخية من تفاعل وتحول.

إن سيولة المعرفة التاريخية دون وعي تاريخي يخلق نوعًا من سوء تقدير للذات، إذ يخيل أننا كائنات تابعة متأخرة ومقلدة لا قبل لنا بهذه العظمة المتدفقة مع سيل التاريخ، فيبقى الإنتاج الوحيد هو إنتاج التهكم والسخرية من الذات أمام عظمة التاريخ وشخوصه، فتشل بذلك قوى الحياة وممكناتها الخلاقة، فنخلص من حيث لا ندري إلى كوننا مجرد كائنات مجردة وجب أن تضع نهاية لحياة بلا قيمة.

نافل القول إن سيولة المعرفة التاريخية بغير وعي تاريخي لا ينتج سوى ما أسماه نيتشه "الكائنات بتكوين تاريخي"، وهم دعاة الدراسات التاريخية التي لا تخدم الحاضر ولا تعلي من شأنه، يعوزهم الأثر ويمنع عنهم القدرة على الفعل والتأثير، لا يقوون على مجاراة سير التاريخ، فهذه المهمة موكلة للشخصيات القوية، أما الشخصيات الضعيفة فإن التاريخ يتجاوزها.

إن النقد التاريخي، في نظر نيتشه، قيادة للتاريخ وليس انقيادًا له؛ فالتاريخ النقدي يستوجب التعفف عوض ما يسميه نيتشه "القذف النقدي أو الإباحية التاريخية"، التي لا تسمح أبدًا بالوصول إلى تأثير حقيقي في مسار القوة التاريخية وتوجيهها خدمة للإنسان وحياته العامة، بدلًا من الكتابة السوداء، ومنطق التصحيحات المتعالية الصماء، التي تنم عن العجز عن سيطرة ناقد التاريخ على "ثقافته التاريخية" التي تنهي كل شيء، تنهي الماضي والحاضر معًا، ما يكرس ضعف الشخصية.

التاريخ والموضوعية المفترى عليها

إن التهافت النقدي التاريخي لا يقل بؤسًا وضعفًا عن التأريخ بمنطق العادة والأثر؛ لأنهما أبعد ما يكون عن الموضوعية بما هي تجل لقيمة القوة وإرادتها. فموضوعية التاريخي وجب أن تتجلى بالضرورة في إمكانية الكشف عن مكامن القوة وتزكيتها، وهو أمر مشروط بالاعتراف بقوة الزمن الراهن، وأسبقيته على الماضي.

كما أن موضوعية التاريخ تتجسد باعتبارها قوة وقيمة فضلى في تمثل نيتشه، تتشبث بأفضلية عدالة اللاحق على من سبقه من بني جنسه أو الأجناس الأخرى. هذا التشبث حقيقي تسبقه إرادة فعلية وإلا صار وهمًا وخرافة، تنخرط في مسلسل إطراء بليد لفضائل الإنسان الحديث، يشبه إلى حد بعيد التوصيف السقراطي لدعاة العظمة من السفسطائيين بالجنون، فأن تكون فاضلًا معناه بالضرورة أن تكون عادلًا، وأن تكون عادلًا معناه أن تتملك القوة لتحقق العدالة بوصفها القيمة الأكثر سموًّا وندرة.

إن القـول بعدالـة الفـرد في قراءتـه الموضوعيـة للتاريخ، بـما هي قراءة موضوعيـة، لا تجعل منه أنانيًّـا معتـدًّا بنفسـه، وفـق الفهم البسـيط، بل أن ينصب نفسـه مدافعًـا عن الحقيقـة، وليس ادعاءً أنانيًّـا بتملكهـا، ولكـي يتصف بهـذه العدالـة الموضوعية، كان لزامًـا عليه تنصيـب محكمة لتاريخ الإنسـانية طلبًـا لهـذه للحقيقـة لا غـير، "فقليـل مـن يخدمـون الحقيقـة؛ لأن القليل مـن يمتلكون الإرادة المحضـة لكي يكونـوا عادلين"[5].

التاريـخ مكتـوب بلغـة القسـوة، ولا يمكـن قراءته بغير هـذه اللغة. لذلك فالتكويـن التاريخي والثقافـة التاريخيـة، فضـلًا عـن العـادة وتتبـع الأثر، لا يسـمح بتحقيـق موضوعية عادلـة وقوية، بقـدر مـا يصنـع ترديـدًا دون تجديد، إنـه تكريـس دون تثوير أو التوريـة عوض الثورية، سـيصنع الإيقاعـات الحساسـة عـلى أوتـار العاطفـة دون أن يتمكـن مـن سـبر أغـوار التاريـخ وفهم روح الحيـاة. إن العاطفـة والنعومـة والكـرم والسـلم والحسـن واللطـف لا ينتجون الحقيقـة والعدالة، بـل يشـكلون عائقًـا منهجيًّا ومعرفيًّـا أمام موضعـة التاريـخ وموضوعيته.

ينبغـي إذن، حسـب نيتشـه، القطـع مـع قيـم الضعـف وأخـلاق العبيـد في قـراءة التاريـخ وتعويضهـا بالقـوة؛ فوحدهـا القـوة السـامية التـي بإمكانهـا أن تحول بـين "العدالة وبـين تحويلها إلى هيئـة محكمـة داخـل مسرحيـة تمثيلية"[6]؛ لأنه غـدى من الثابـت أن التاريخ النقـدي- في تصور فيلسـوف المطرقـة- منزلـة بين المنزلتـين، وانتماء وسـط بين الأنانيـة وادعاء الموضوعيـة من جهة، وبـين العقلانيـة المتوهمـة التـي يسـقط معهـا صاحبها في سـذاجة معيبـة، بتصوير حقبتـه أكثر حقًّا مـن الحقـب الأخـرى، مـن جهة أخرى. في السـياق ذاته، يتسـاءل نيتشـه حـول مـا إذا كانت هذه الموضوعيـة، بضوابطهـا وعوائقهـا كذلـك، مجرد وهـم مـن الأوهام التـي نقلها إلينـا التاريخ. فإذا كان المـؤرخ السـاذج، العاديـاتي أو الأثـري، صاحـب المعرفة والتكويـن التاريخيـين، يبني تصوره للموضوعيـة بمنهـج القيـاس والإسـقاط: أي قيـاس الآراء والأحـداث والوقائـع القديمـة على نظيرتهـا الحـاضرة، وكأنـه يلزمنـا بقاعـدة رئيسـية مفادهـا تكييـف المـاضي مـع تفاهـة الحـاضر، ويلـزم بذلـك كل كتابـة تاريخيـة، ويصـف كل تحقيـب خـارج هـذه القاعـدة بـ"النزعـة الذاتية"، فإننـا بذلـك نجـد أنفسـنا أمام حالـة ذهنية وتمثـل باطني عميق، موقـن بطهارة الحـدث التاريخي، هـذا النقـاء المتوهـم والطهـارة المكذوبـة تمنـع الحـدث من التأثـير في الواقـع. وبذلـك، عوض أن

تكـون الموضوعيـة خادمـة للإنسـان والحيـاة تصبـح عائقًـا أمامهـا، "فمـن الوهـم الاعتقـاد بأن الصـورة التـي تظهـر بهـا الأشـياء داخـل ذهـن هذا الإنسـان هي نفسـها صـورة هذه الأشـياء في الواقـع"[7]. فالمـؤرخ لا يضيـف شـيئًا بتعميماته وأقيسـته وإسـقاطاته، التـي تخلص كلهـا إلى نتيجة واحـدة مفادهـا: ضياع إرادة الإنسـان، وخضوعه للسـيل الجارف للتاريخ. فالتعميـم إذا كان أمرًا مطلوبًـا في تخصصـات معرفيـة أخـرى –مـا اقترن بقوانـين ثابتة– فإنـه في حالة التاريـخ لن يكون سـوى ضعـف يحـاول مـن خلاله المـؤرخ تبريـر مقـولات التقابـل بين النشـاط الإنسـاني ومجرى الأشياء.

إن التاريـخ تجـارب وعـلى الناظـر إليهـا الوعـي بحقيقتهـا الموضوعيـة، حسـب نيتشـه، دون تقديـس ولا تبخيـس، بهدف المسـاهمة في حركة تاريخيـة تهدف إلى التأثير في واقـع الحياة الحاضرة، وتقودهـا نحـو أسـمى وأرقـى مـا يمكـن للإنسـان تحقيقـه مـن عدالـة وموضوعيـة. والأهم من كل هـذا وذاك تحقيـق القـوة؛ حيـث ينبغـي إذن للمنهـج التاريخي –مـن وجهة نظر نيتشـه– قراءة تاريـخ الإنسـانية مسـتحضرًا أخطـاء العلـوم الطبيعيـة، التي اسـتغرقت الوقت وبذلـت الجهد في مراكمـة التجـارب، حـد الإفـراط اللامعقـول في نزعتها التجريبيـة، عوض اسـتخلاص القوانين مـن تجاربهـا السـابقة. عـلى التاريـخ أن يتجـاوز المنعطفـات، وعـلى حركتـه أن تكـون قاصـدة ومبـاشرة "فمعنـى التاريـخ لا يكمـن في أفـكاره العامـة ... بل إن قيمتـه تكمن بالتحديـد في إعادة كتابـة موضـوع معـروف بشـكل عقـلاني"[8]، بدل عمليـات الترديـد، أي النظـر إليه نظـرًا عقلانيًّا يسـمو بـه إلى معـارف رمزيـة شـاملة، موجهـة ومؤطـرة تنهل مـن عمق وقـوة وأصالـة الموضوع التاريخـي الأصلي.

إن الحاجـة إلى الموضوعيـة في قـراءة التاريـخ لا جـدال فيهـا من وجهـة نظر نيتشـوية –بالرغم مـن إمكانيـة تلبسـها بالأنانيـة والذاتيـة والوهـم– بقـدر مـا هـي خصلـة تضفـي طابـع العلميـة والعقلانيـة الإيجابيـة عـلى التاريـخ، إلا أنهـا لا تسـتقيم ولا تكتمـل دون القيـام بمهمـة الحكـم عـلى تاريـخ الإنسـانية، بقوانـين العدالـة والقـوة والحقيقـة، وإلا تحولـت إلى وهـم وإلى كلام فـارغ يصطنـع ملامـح الهـدوء، ويغـرق في الملاحظة البـاردة، وحـالات الزهو المعـرفي القاتل. إن الموضوعـي الحقيقـي يواجـه ابتـلاء حقيقيًّـا يتجـلى في تمثـل دور مخيـف، أي أن يكون عـادلًا وهو

أوجب الواجبات، عدل تجاه الأزمنة السابقة والحاضرة واللاحقة، دون أن يكون له هامش الحكم النهائي على جميع هذه الأزمنة؛ لأن مهمة الحكم التاريخي الموضوعي ليست بالأمر اليسير الذي يتأتى للجميع، بل هو أمر موكل لأشخاص بعينهم، ممن استطاعوا أن يتمثلوا القوة ومن ثم أدركوا الحقيقة، فحولوها إلى قيمة فضلى تجلت في العدالة. وعلى العكس من ذلك، لا يستطيع الضعيف تولي مهمة الحكم التاريخي على من هم أقوى وأعظم منه، ولو بحجة أنه تأخر عليهم؛ فليس من القوة في شيء تفسير الماضي ومحاكات أفراده؛ لأن القوة هي قوة الذات على التأثير في حاضرها وصناعة مستقبلها، وليست قوة على ذوات التاريخ وصنائعه، باعتبار "أن الإنسان المتفوق والمجرب من يكتب التاريخ"[9].

عديدة هي أعطاب التاريخ ونواقص قرائه، التي يعمل نيتشه على إحصائها في هذا الكتاب، وعلى رأسها الثقافة التاريخية والتشبع بالمعنى التاريخي، الذي يستحيل إلى أمر متعب لا نفع من ورائه، إذ لا يولد إلا فقدان الإحساس بالغرابة وانعدام الشعور بالدهشة أمام الأشياء، ما يعني فقدان المناعة أمام الفيضان التاريخي، وتقبل كل شيء باعتباره أمرًا عاديًّا، ما يتسبب -حسب نيتشه - في صناعة أفواج من البلداء خاصة في صفوف الشباب، الذين يجترون ما قيل ويكررون ما تقرر بفعل غياب التجربة التاريخية، فالشباب -ممن أثقل كاهلهم التاريخ وثقافته- شباب مستسلم لعظمة الماضي وطهارته، لا خبرة له ولا احتكاك بالمفاوضات الدبلوماسية ولا السياسية ولا حتى التجارية. إنه يستعرض شريط الأحداث الماضية كمن يشاهد فيلمًا سينمائيًّا مملًّا ومكررًا، وحتى لو أراد القول والفعل لن يخرج عن كونه مريدًا تابعًا لأستاذه الذي علمه التاريخ، لتستمر بذلك نبرة التكرار والاجترار ويستمر الاتباع عوض الإبداع، فيتأبد الضعف ويكرس القصور ويغيب النضج والرشد. ليتحول التاريخ بذلك إلى مجرد تعميمات مطلقة مربحة ونفعية، تتماشى مع رغبات الجمهور وغرائزه ونزوعه المحافظ، الذي لا يقوى على ضريبة القطائع، بل يطمئن إلى استقرار الوضع وثبات الأمور على شكلها الطبيعي المعتاد، فيستكين بذلك المؤرخ الفاقد للجرأة وإرادة القوة وفضيلة العدالة، ليتحول إلى حائك ماهر "يتقن تكييف العلم مع جسد الجمهور العام"[10].

على سبيل الختم

يمكـن اعتبـار كتـاب **مسـاوئ التاريخ ومحاسـنه** بمنزلـة بيان منهجـي بحمولة نقديـة معرفية، تعـبر عـن اسـتمرار نيتشـه في منهجـه النقـدي الـذي يعمل عـلى الحفر عميقًـا في منزلقـات العقل التاريخـي، فنجـده عمـل عـلى تعـداد المسـاوئ، ومنهـا تهافـت الثقافـة التاريخيـة والإفـراط في الدراسـات التاريخيـة والتكويـن التاريخـي وادعـاء الموضوعيـة وتقديـس المـاضي، باعتبـار هـذه المسـاوئ عوائـق معرفيـة تحـول بـين الأفـراد وبـين إمكانـات انطلاقهـم وقدراتهـم الإبداعيـة الخلاقـة. إلا أن الواجـب يحتـم علينـا القـول إنه وبالرغم مـن الأهمية الفلسـفية والمعرفيـة لوجهة نظـر نيتشـه في التاريـخ وطـرق قراءتـه، فإننـا لا نجـد مـبررًا لحجـم الرفـض شـبه المطلـق لـكل الدراسـات التاريخيـة، خاصـة في مرحلتنـا المعـاصرة. لذلك وجب أن نكون نيتشـويين مع نيتشـه ونضـع النـص في سـياقه؛ سـياق القرن التاسـع عـشر الذي شـهد البدايـات الأولى لنشـأة العلوم الإنسـانية، ومـا عرفتـه مـن نقـاش ممتد حـول هويتهـا ومنطلقاتها وحسـمها مـع التفكـير التأملي المجـرد أو الميتافيزيقـي. إذا كانـت اللحظـات الأولى لنشـأة العلـوم الإنسـانية –والتاريـخ جـزء منهـا– كتخصصـات معرفيـة قائمـة الذات، فنيتشـه عـاش أزمة البدايـة وترددهـا وعثراتها؛ إذ لم تنفـك بعـد مـن عقـال التجريـد والميتافيزيقا، ولم تخـض بعد غمار الاسـتقلالية المعرفيـة والبناءات المنهجيـة والنـماذج التفسـيرية كـما تطـورت مـع المـدارس الوضعانيـة في مـا بعد، خاصـة النصف الثـاني مـن القـرن التاسـع عـشر. لذلـك يمكـن أن نتفهـم هـذا النقـد الحـاد لـكل عمـل تاريخي. فـلا يمكـن اليـوم في الأدبيـات المعرفيـة عيش الحـاضر دون إعادة بناء ما عاشـه السـابقون، بتعبير ريمـون آرون، إلا أن إعـادة البنـاء هـذه ليسـت –كـما انتقدهـا نيتشـه– مبنيـة عـلى التقديـس بـل عـلى إعـادة التأسـيس، وفـق مناهـج صارمـة وضوابـط ثابتـة تكـون غايتهـا الموضوعيـة بشـكل كبـير، الموضوعيـة التـي ربطهـا نيتشـه بالقـوة والقـدرة عـلى أن يكـون المـؤرخ عـادلًا، أصبحت أكثـر ارتباطًـا بالعلـم التجريبـي وانفتحـت على مقـدرات التخصصـات المعرفية القريبـة من قبيل الأركيولوجيـا والأنثروبولوجيـا. إن التاريـخ روح تـسري في الأذهـان قبـل الأعيـان، وهذه فكرة لا يمكـن إنكارهـا بشـكل مطلـق كـما ذهـب نيتشـه إلى ذلـك؛ لأنـه وببسـاطة لا يمكن للإنسـان الفـكاك مـن التاريـخ لأنـه جزء من التشـكيل العـام لهويته الوجوديـة، ولا يمكن بـأي حال النظر إليـه نظـرة تجزيئيـة، كـما هو الحـال مع نيتشـه، عندما يقف عـلى لحظاتـه النقية التي تميـزت بالقوة، بـل وجـب النظـر إليـه في كلياتـه، ككل لا كجزء.

الهوامش

1. نيتشه، **محاسن التاريخ**، ص 29.
2. نفسه ص 32
3. السابق، ص 33
4. نفسه، ص33
5. السابق، ص 51.
6. نفسه، ص 53.
7. نفسه، ص 54.
8. نفسه، ص 56.
9. السابق، ص 58.
10. نفسه، ص 65.

ملفات مجلة أواصر القادمة:

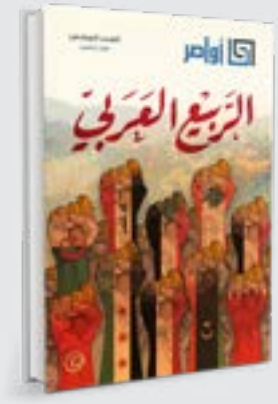
- صفقة القرن: آثارها في المنطقة العربية

- جائحة كورونا (كوفيد-19): الأبعاد الاجتماعية والفكرية والسياسية

للمزيد من التفاصيل الرجاء زيارة موقع مجلة أواصر

www.awaser.ws

الأعداد السابقة



شروط النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين والكتاب المتخصصين والأكاديميين، وتقبل للنشر الدراسات والمقالات والترجمات والتقارير والمراجعات وفق الشروط الآتية:

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تلتزم بالمنطلقات المتمثلة في العمق والجدة في التناول، واحترام المنهجية العلمية والموضوعية، والتزام قواعد البحث العلمي والنزاهة والمصداقية.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على 6000 كلمة مع الإحالات والهوامش.
- إذا كان نوع المساهمة مراجعة أو عرضاً لتقرير أو تقريراً عن ندوة علمية، فإن حجم المساهمة لا يمكن أن يتجاوز 1500 كلمة، ويشترط في المراجعات ألا تمضي سنتان عن صدور الكتاب، وفي الندوات والتقارير ألا تتجاوز ستة أشهر.
- ألا يكون قد نشر أو قُدم للنشر في أي مكان آخر أو سبقت ترجمته إلى لغة أخرى.
- يتوصل الباحث مباشرة بعد المصادقة النهائية على مقاله برسالة من المجلة عبر بريده الإلكتروني تخبره فيها بقرار النشر وتوقيته، ولا تتحمل المجلة تبرير سبب رفض بعض المساهمات التي لم تنل تزكية بالنشر من هيئة التحكيم.
- يخضع ترتيب المقالات إلى تقدير هيئة التحرير ولا يدخل فيها أي اعتبار لأهمية المقالة.
- تُعرض البحوث والدراسات المقدمة للمجلة لهيئة التحكيم للنظر فيها، وقد يطلب من الباحث المقدم بعض المراجعات والتعديلات بناء على التوجيهات العلمية لهيئة التحكيم.
- لا تلتزم المجلة بإعادة إرسال البحوث التي استقبلتها سواء نشرت أم لم تنشر.
- يطلب من الباحث أن يقدم سيرة ذاتية علمية توضح مؤهلاته العلمية وصفته المهنية وأهم إصداراته السابقة، وملخصاً عن بحثه في حدود 100 كلمة.
- يتسلم الباحث مكافأة مالية عن مساهمته بحسب نوعها.
- بمجرد نشر البحث في المجلة يصير من حق المجلة إعادة نشر البحث أو ترجمته منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث من غير حاجة إلى أخذ إذن من صاحبه.